میزگرد

سید جواد طاهایی؛ دانش‌آموخته دکترای علوم سیاسی دانشگاه تهران

عطاءالله بیگدلی؛ پژوهشگر ارشد مطالعات تمدنی

نظریه‌ی دولت در ایران پس از انقلاب اسلامی ۵۷




عنوان این جلسه، پرسش از نظریه‌ی دولت در انقلاب اسلامی ۵۷ بوده و این سؤال را با رهیافتی ایجابی در انقلاب دنبال می‌کنیم.

در پاسخ به سؤال از چرایی این طرح پژوهشی باید بگوییم که پرسش از دولت، امروز هم زمینه‌ای جهانی دارد و هم دلایلی مخصوص به جامعه و کشور ما. امروز، پایان ایده‌ی تمرکزگرایی و آغاز دوره‌ی شبکه در همه‌ی عرصه‌های رسانه و قدرت و اخلاق، محور بحث‌های عمده‌ای در محافل تحلیلی و اندیشه‌ی جهانی است. طبیعتاً دولت که همواره یادآور نوعی وحدت و جهت بوده، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مظاهر مرکزگرایی نیز با بحرانی یا پرسشی وجودی مواجه خواهد بود. صحبت از دولت حداقلی یا دولت تنظیم‌گر، جهانی‌شدن، نظریه‌پردازی درباره‌ی جنبش‌های اجتماعی بی‌سر، نشان از این دارد که امروزه صحبت از دولت‌خواستن، گویی سخت‌تر از گذشته شده و برقراری نسبت با دولت، نهایتاً همزیستی مسالمت‌آمیز است و نه یک میل و ایجاب.

گویی حتی نمایندگی حوزه‌ی عمومی و اراده‌های عمومی نیز دیگر در دولت تکون نمی‌یابد و مدعیان جدیدی از راه رسیده‌اند، تا حدی که برخی تحلیل‌ها، دولت را نه یک ضرورت همیشگی و طبیعی جامعه‌ی بشری، بلکه تنها یک دوره و مرحله در تجربه‌ی تاریخی می‌دانند.

بُعد دیگر ضرورت پرسش این جلسه، تحلیلی تازه از انقلاب اسلامی ۵۷ است. در همه‌ی سال‌های بعد از انقلاب اسلامی، کم‌وبیش و در سال‌های اخیر به‌صورت جدی‌تر، انقلاب مردم ایران به‌عنوان یک «نه» بزرگ و با رهیافتی سلبی روایت شده است. تحلیل‌های مختلف درباره‌ی علت وقوع یا پیام این خیزش بزرگ، در این باره با هم مشترک بوده‌اند: انقلاب یک «نه» به بی‌عدالتی و تبعیض، یک «نه» به تجدد و غرب‌گرایی، یک «نه» به استبداد و دیکتاتوری، یک «نه» به وابستگی و عدم استقلال ملی و خوانش‌هایی از این دست، انقلاب را از بُعد سلب بزرگی که رقم زد دیده‌اند. اما در سال‌های اخیر، با بازسازی چهره‌ی پهلوی دوم و روایت انقلاب به‌عنوان یک جنون و هیجان جمعی ایرانیان، این تردید درباره‌ی اینکه آیا در این انقلاب بُعدی ایجابی و طرحی سازنده نیز حاضر بوده یا خیر، پررنگ گشته است.

از این حیث، مقایسه‌ی انقلاب اسلامی با اتفاقات ۱۴۰۱ ممکن و موجه شده و وجود نیروی تخریب بدون آینده و چشم‌اندازی روشن، مقتضی و ضروری فرض شده است. اما آنچه در پیش‌فرض سؤال این جلسه وجود دارد، مبنی بر تمایزگذاری میان یک انقلاب با دیگر حرکت‌های اعتراضی و سلبی است. آنچه یک انقلاب را با اختلال در سیستم، اغتشاش در روند، شورش و اعتراض متمایز می‌کند، نه وجود یک رهبر در رأس این حرکت‌هاست و نه میزان تأثیر و ضربه‌ای که به تعادل موجود وارد می‌سازد، بلکه مفهوم انقلاب اساساً به

انتقال و تبدیل وضعیت از یک شکل و محتوا به شکلی و محتوایی جدید است. از تعبیر انقلاب در علوم، تا انقلاب‌های فرهنگی یا سیاسی، می‌توان این اشتراک را در همه دید که انقلاب، نه‌فقط تخریب یا محو یا نابودی تعادل و وضعیت قبلی، بلکه طلیعه‌ی وضعیتی جدید است. از این‌رو، این عنصر به‌عنوان لازمه‌ی انقلاب، این پرسش را درباره‌ی هر رخدادی که مفهوم انقلاب بدان اطلاق شده باشد، مجاز می‌داند که بُعد سازنده و وجه ایجابی این رخداد چیست؟ انقلاب، نه عبور از یک وضعیت به بی‌وضعی، بلکه استقرار یا حداقل تلاش و عزم برای استقرار وضع و معادلاتی جدید است.

بنابراین توضیحات، در ضرورت‌های امروز برای این پژوهش، ما با این پرسش جلسه را آغاز می‌کنیم که تصویر یا طرحی از دولت، که توده‌ی مردم یا نخبگان انقلاب اسلامی ۵۷ بر استقرار و دستیابی به آن همت گماشتند، حاوی چه جزئیات و جهتی است؟



دکتر سید جواد طاهایی: بسم الله الرحمن الرحیم.

ابتدا مدد می‌گیریم از ساحت ربوبی حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.

امام خمینی رحمه‌الله فرمودند انسانی که بعد از انقلاب اسلامی پدیدار شد ارزشی بالاتر از خود انقلاب دارد. این حرف امام حرفی فلسفی بود و ای کاش یاسپرس آن را می‌شنید. همین که اشخاصی همچون شما، برگزارکنندگان این جلسه که همگی با فاصله‌هایی چندین ساله از وقوع انقلاب، همچنان درگیر معنای این تحول بوده و به دنبال کشف آن هستید مؤید آن حرف امام خمینی

است. رفیق شهید من، سید محمد، در وصیت‌نامه‌ی خود نوشت: من در راه جاودانه‌ای گام نهاده‌ام که انتهای آن حاکمیت مستضعفان بر جهان است. این جمله مال سال ۶۰ هست؛ اما امروز هم فحوای پرسش و کلام شما چیزی از جنس درکی است که همان بسیجی شهید داشت و از همین جا باید به عظمت آن پدیده‌ای که شما ملتفت آن شدید نیز پی برد.

نکته‌ی دوم؛ ما در قرن بیستم شاهد انواع و اقسام تحولات اجتماعی بودیم. کودتاها، چه نظامی، چه کاخی، شورش‌های کور دهقانی، اعتصابات کارگری، اعتراضات دانشجویی و ... . ما تمام تحولات را در قرن بیستم داشتیم؛ ولی مطلقاً، این را دارم از خانم هانا آرنت اشاره می‌آورم، در قرن بیستم ما انقلاب نداشتیم. در ایران انقلاب رخ داد. انقلاب در ایران به نظر من از اسلامی بودنش هم مهم‌تر است؛ چرا که آن وجه اسلامی یک حالت رتوریک دارد.

این وجه اسلامی بیشتر از جهت تضعیف گفتمان کمونیست‌ها پر رنگ شد و برای عقب راندن آن‌ها این نام و الحاق جا افتاد. اما خود انقلاب خیلی مهم است. انقلاب امری فضیلت‌آمیز است و از همین رو جامعه‌شناسی ندارد، بلکه فلسفه دارد. برای انقلاب به دنبال شرایط اجتماعی ایجاب‌کننده نباید باشیم، بلکه یک چیز فی‌ذاته است و به خودی خود معنا دارد. بله! بهانه و محرک وقوع داردف اما به دنبال علت تام نباید بود.

انقلاب وقتی جاری شد، ما می‌توانیم ببینیم و تنها بعد از گذشت مدتی است که می‌توانیم درکش کنیم؛ و این امر عظیم در ایران رخ داد. هم آدم‌های این امرِ عظیم، عظیم‌اند که خود را درگیر این

تحول می‌کنند و به درک‌های اولیه قانع نمی‌شوند و هم خود انقلاب مهم است.

بنابراین من پیشنهاد می‌کنم که گفتگوی ما حول محور ستایشگری باشد، هم نسبت به این تحول که ما را متحیر کرده و هم خود مایی که درگیر آن هستیم و به راحتی از کنارش رد نشدیم. ما اسیر جامعه‌شناسی آن تحول نشدیم چرا که اجازه نمی‌دهد ما فیلسوف آن شویم. البته ما با فکر کردن داریم زمینه‌سازی می‌کنیم که شاید این انقلاب فیلسوف خودش را همچون هگل و هایدگر بیابد و ما او را بخوانیم. بنابراین پیشنهاد دارم فضای جلسه را ستایش برانگیز و فلسفی کنیم برای شناسایی دو چیز: اول کبیر بودن انقلاب ۵۷ و دوم کبیر بودن آدمی که بعد از این انقلاب زاده شد. به عقیده من هر دوی ما (من و آقای بیگدلی) با وجود اختلاف نظرها، از یک رحم متولد شده و فرزند یک تحول هستیم.

مجری:

اینطور به نظر می‌رسد که شما آن ژن و بنیاد دولت جدید برآمده از انقلاب را با کمک یک تحول انسانی بنا دارید توضیح دهید. خب توضیح دهید که این آدم جدید چه دولت جدیدی می‌سازد؟ یعنی امتداد و نتیجه این تحول حمایت از چه دولتی یا بر نتافتن چه دولتی خواهد شد؟



دکتر سید جواد طاهایی: این آدم جدید، خالق یک سیاست جدید، یک public sphere است، اما خالق

یک دولت جدید نیست. چرا؟ زیرا فراتر از این مفاهیم است؛ این آدم جدید بزرگ‌تر از دولت است. مقصود از واژه‌ی «دولت» نیز هم‌زمان، «حاکمیت» و جایگاه پادشاه و حکومت و سازمان اداره‌کننده است و چیز دیگری بیش از آن منظور نیست.

این آمریکایی‌هایی که بیش‌ازحد انرژی و پروتئین مصرف کرده‌اند، دخالت می‌کنند و این مفاهیم کلاسیک را متکثر می‌سازند. حتی می‌گویند ما Administration داریم، حکومت‌گری داریم، اداره‌ی امور عمومی داریم و مدام این مفاهیم را مغشوش می‌کنند. این سادگی را قربانیِ یک تکثّر غیرفضیلتمندانه می‌کنند.

در مورد حاکمیت، ژان بُدَن بسیار تأکید می‌کرد که به‌لحاظ مفهومی، موضوعی مهم است. من نمی‌بینم که در ایران بر حاکمیت تأکید زیادی شود. در ایران، آنچه توجه برمی‌انگیزد، «حاکمیت» است نه «حکومت» (به معنای اداره‌ی امور عمومی). حکومت‌گری در ایران با سایر نقاط جهان شباهت دارد، زیرا آب و نان و غریزه و خور و خواب و نیازهای مشابه، دغدغه‌هایی مشترک پدید می‌آورد. بنابراین، همه‌ی حکومت‌های جهان در این جنبه‌ها شبیه یکدیگرند. امّا در قلمرو حاکمیت است که ملت‌ها از هم متفاوت می‌شوند؛ چراکه هر حاکمیت، حاصل ترجمه‌ای قومی و محصول تاریخی جداگانه است. از این رو، دولت به معنای «حکومت» در ایران، موضوعی نیست که برای بحث، اهمیت ویژه‌ای بیابد.

پس از انقلاب اسلامی، یک فضای عمومی از تعاملات میان افرادی که دیگر همان آدم‌های سابق نبودند، پدید آمد و این را «جمهوری» می‌نامیم. این موضوع را بیشتر توضیح خواهم داد.

مجری:

بفرمایید. همین مقدمه را ادامه دهید.



دکتر سید جواد طاهایی: با توجه به توضیحاتی که بیان شد، بحث بر سر نظریه‌ی دولتِ انقلاب اسلامی و مسیرها، چالش‌ها و شکل این دولت است؛ دولتی که ویژه‌ی انقلاب اسلامی باشد. نظریه‌ی دولتِ انقلاب ایران با یک بحث سلبی آغاز شده و در ادامه جهت پیدا می‌کند.

چون انقلاب ایران از متنِ تاریخ دولتِ شبه‌مدرن ایرانی برخاسته است -یا شاید بتوان گفت روایت خاورمیانه‌ایِ ملت -دولتِ مدرنِ دموکراتیکِ اروپایی از آنجا آغاز شده است- که تاریخش همان تأسیس دولت دولت مطلق[1] است و مبنا را می‌توان سال ۱۳۰۴ و دولت رضاخانی دانست، و از سوی دیگر، چون این دولت، یکی دو بار آن را «ناک‌داون» کرده، یعنی برخی از نهادهای انقلابی‌اش را دولت شبه‌مدرن محو ساخته است (برای مثال جهاد سازندگی را از میان برده و دیگر نهادهایی را تضعیف کرده)، پس دولت ویژه‌ی انقلاب اسلامی، هر شکل و مسیری که داشته باشد، در دیالوگ یا در تنش با همان دولتی که رضاخان بنیان گذاشت، قابل درک است.

این، آغاز و مقدمه‌ی فهم دولتی است که انقلاب اسلامی، اگر بنیان‌گذارش هم نباشد، حاوی آن است. اما مهم‌ترین حقیقت درباره‌ی این دولت، آن است که ما چیزی از آن نمی‌دانیم! چرا؟ زیرا

1. Absolute Government

تاریخ آن تا حدی تاریخِ متوقف است و وضوح ندارد. بااین‌حال، این دولتِ انقلاب اسلامی -که فعلاً نظریه‌ی دولت انقلاب اسلامی است- یک تمایل واقعی محسوب می‌شود، گرچه هنوز عینیت سیاسی ندارد؛ زیرا برای آن خون داده شده و از اشک و عرق و آه، هر سرمایه‌گذاریِ لازم برای این امید و تمایل صرف شده است. امید، موضوع بسیار مهمی است. یعقوب پیامبر می‌گوید: «امیدِ شدید، همان دانستن است.»

دوستان بسیاری گمان می‌کنند که تراکمِ انسان‌های مؤمن و حزب‌اللهی برای پیشبرد پروژه‌ی دولتِ انقلاب اسلامی دیگر وجود ندارد؛ همه کشته شده‌اند. هر تحولی که رخ می‌دهد، جمعی از آنان از میان می‌روند. برای مثال، در عملیات‌هایی که در دفاع مقدس روی می‌داد، من با چشمان خود می‌دیدم که هر بار، عده‌ای از حزب‌اللهی‌های ناب از میان می‌رفتند و تعدادشان کاهش می‌یافت. نسخه‌ی عدیلِ قاسم سلیمانی دیگر دیده نمی‌شود، واقعاً رفته که رفته.

ولی حقیقتی اساسی وجود دارد: انقلاب اسلامی و نهادهای آن، پیش از این تضعیف، اساساً از «عدم» به وجود آمده بودند. همچنان‌که شرایط ظهور انقلاب را دشمنان ما ایجاد کردند، چه‌بسا شرایط وجودیِ نهادهای آن را نیز بتوانند به همین نحو پدید آورند.

در اینجا سخن مهمی مطرح می‌کنم که از آرنت آموخته‌ام، و شاید او هم از هایدگر گرفته باشد: آن سپهر عمومی و فضای مردمی که در پرتو و یا هم‌زمان با فعالیت نهادهای انقلابی آغاز شد،

بسیار شبیه فضای «جمهوری[1]» است؛ گویی معنایی باستانی احیا شده، زیرا جمهوری در اصل، «دولت» نیست، بلکه بیش از آن، فضایی از تعاملات آزاد میان افراد آزاد است؛ افرادی که مسئولیت را پذیرفته‌اند، امر مهم را اراده کرده‌اند، اراده‌ای استعلایی را تحقق بخشیده‌اند و به این ترتیب، اراده کرده‌اند که از طبیعت فراتر روند و فضیلت‌مندانه زندگی کنند، و مسئولیت زندگی جمعی خود را بر عهده گیرند. جمهوری، فضایی از این‌گونه آدم‌هاست.

در این فضا، یک دولتِ خاصِ جمهوری نیز بخشی از این سپهر است، اما همه‌ی آن نیست. متأسفانه کل اندیشه‌ی کلاسیک (که ما معنای جمهوری را از آن آموخته‌ایم) درباره‌ی دولتِ ویژه‌ی جمهوری یا دولتِ جمهوریانه سکوت کرده‌اند. در متون، بیشتر درباره‌ی «اجتماع جمهوری» سخن گفته‌اند تا درباره‌ی «دولت جمهوری». طبیعی است که ما نیز درباره‌ی دولتِ جمهوری اسلامی چندان نظریه‌ای در دست نداشته باشیم، زیرا شرایط زندگیِ مدرن ایجاب نمی‌کند که جدی‌تر درباره‌ی تاریخِ جدیدِ انسان- که در ایران آغاز شده است- بیندیشیم.

اینجا می‌خواهم بگویم که این نهادِ انقلاب اسلامی (که ما متهم به کم‌اهمیت دانستن آن هستیم و دقیقاً نمی‌دانم خطاب این اتهام به چه کسی است) اوجِ تحرکِ انسان ایرانی در تمام تاریخ اوست. البته این انسان، پیش‌تر نیز واقعیت‌هایی چون انقلاب مشروطه -که از نظر «آغازگونگی» عظمت بزرگی دارد - یا نهضت مرحوم مصدق را خلق کرده که ستایش‌برانگیزند، اما تحولات

1. Republic

پیشین همچون قنات‌ها- که اوج نبوغ ایرانی توصیف شده- تدریجی و واکنشی بودند؛ یعنی طرفی ما را آزار داده و ما واکنش نشان داده‌ایم. این تحولات، خلاقه و ناگهانی و آفرینشگرانه نبودند؛ در نتیجه طبیعی بودند و انسانی، به معنای متعالی آن، محسوب نمی‌شدند.

بنابراین، متعلَّقِ نهادهای انقلابی، «دولت» نیست، بلکه «سیاست» است؛ یعنی سپهر عمومی که دولت تنها بخشی از آن به شمار می‌رود. اما در واقعیت، تاریخ نهادهای انقلابی، تاریخی پنهان است.

همه می‌دانیم که استبعاد شدیدی برای احیای نهادهای انقلابی وجود دارد، اما حتی اگر این استبعاد واقعی، ملموس، قابل دفاع و معقول به عقل سلیم باشد، مرگ چنین نهادهایی برای انسان، منصفانه نیست؛ زیرا این نهادها نشانه‌ی عظمت‌اند. انقلاب، تجسم همه‌ی فضائل تاریخ یک ملت در یک لحظه است و نهادهای انقلاب نیز فرزندان بلاواسطه‌ی چنین تحولی‌اند. انقلاب اصولاً برای تأسیس است، پس نهادهای ذاتیِ پس از آن نیز برای تأسیس آزادی و نهادینه کردن آزادی‌اند. به این معنا که من انسانی هستم که دیگر درون تاریخم نیستم، بلکه بر تاریخم ایستاده‌ام. چنین هدف بزرگی نمی‌تواند تصادفی و بی‌معنا باشد و بی‌شک از اصالت و درون‌بودگیِ ویژه‌ای برخوردار است و از این رو، امکان حیات دوباره دارد.

در اشاره‌ای به سنت یک‌صد ساله‌ی ملت-دولتِ مدرنِ خاورمیانه‌ای (که اصطلاحی متناقض است: بیابان‌های خاورمیانه و ملت-دولت مدرنِ اروپایی؟!) باید گفت: دولت مدرن ایرانی (که

نسخه‌ای از آن را رضاخان ایجاد کرد) تناقضی است که هم اروپایی و هم ایرانی است و در نتیجه نه ایرانی است و نه اروپایی. در اروپا، این دولت عمدتاً حاصل برخورد نیروهای واقعی است؛ نیروهایی برخاسته از عقاید و منافع، چه خون‌هایی که در طول صدها سال ریخته شده و یک تاریخ واقعی را رقم زده است. اما در ایران، این دولت عمدتاً تاریخی فکری دارد؛ بر پایه‌ی نیروی اقناع عقیدتی که در مردم و نخبگان معاصر پدید آورده، تاریخ خود را ساخته است. در واقع، ملت-کشورِ مدرن در ایران، یک ایدئولوژی است یا واقعیتی که دو ایدئولوژی را الهام می‌بخشد: در رفتارهای خارجی، انفعال از ناسیونالیسم را و در رفتارهای داخلی، انفعال از ارزش‌های لیبرالی چون مشارکت، تحزب، نظام اکثریت و علم (Science) را.

پیشنهاد من این است که توافق کنیم این دولتی که مقدّرات ما در دست آن است، روا و شایسته است که روایت غیرایرانی‌اش از دولت ایرانی محو شود؛ هم ایده و هم سازمان مدیریتی و شیوه‌ی حکومت‌گری آن. باید بکوشیم این تاریخ نسخ گردد. هرچه تحقق این هدف دشوارتر باشد، هنگام تحقق، تابناک‌تر، شکوهمندتر و واقعی‌تر خواهد بود. چرا واقعی‌تر؟ زیرا تجربه‌شده‌تر خواهد بود و برای آن هزینه، وقت و انرژی صرف شده است. بدین‌سان، «سیاست» و «دولت»، باید به نظمی سیاسی بینجامند که برآمده از اراده‌ی ما برای استقرار مجدد سیاستی برخاسته از نهادهای انقلابی باشد (سیاستی ملی یا قومی، برگرفته از اهمیت و نقش نهادهای قومی). شاید این هدف دور و حتی به‌ظاهر ناممکن باشد، اما به قول ماکس وبر: «تا زمانی که به ناممکن حمله نکنی، امر ممکن پدید نمی‌آید.» یعنی اگر تنها آنچه بالفعل موجود است را اجرا کنیم، کار مهمی

انجام نداده‌ای؛ هنر این است که آن‌قدر بر سنگ خارا بکوبی تا بتوانی تندیسی را که دوست داری، خلق کنی.

مجری:

درباره‌ی مفهوم نهادهای انقلابی که چند بار در صحبت‌ها اشاره فرمودید یک توضیحی می‌دهید؟ مشخصاً مصداق و مدلول این مفهوم چیست در واقعیت؟



دکتر سید جواد طاهایی: نهادهای انقلابی، نهادهایی هستند که نه به‌وسیله‌ی دولتِ جمهوری اسلامی، بلکه بلافاصله به‌واسطه‌ی تجربیات انقلاب اسلامی برای حل مشکلات ناشی از ظهور انقلاب در ایران ایجاد شدند. مشخصه‌ی این نهادها آن است که خودجوش، محصول ابتکار عمل یا برآمده از آزادی‌اند و چندان دارای جهت‌گیری هوشمندانه‌ی شدید نیستند. این نهادها تمایل به نهادینه‌شدن دارند، حتی تا حدی تمایل به بروکراسی، امّا حس آزادی در آن‌ها نیرومند است و از این رهگذر، حس شجاعت، ابتکار عمل و قدرتِ اقدام در آن‌ها بسیار بالاست.

شما آشکارا دیدید که کمیته‌های انقلاب اسلامی -که چندان نیز مورد قبول ما نبودند و طبقه‌ی متوسط مدام آن‌ها را به تمسخر می‌گرفت- به‌مراتب موفق‌تر از نهادِ معادل خود عمل می‌کردند. همه‌ی ما می‌دانیم که سپاه پاسداران مؤثرتر از ایران دفاع کرد. همه‌ی ما دیدیم که جهاد سازندگی پیش از انحلال، بهتر از وزارت

کشاورزی به روستاها می‌رفت و امر سازندگی را پیش می‌برد.

این شواهد نشان می‌دهد که یک عنصرِ عقیدتی -که خودِ آن عقیده و شدت و قدرتِ عمل، منسوب به حس آزادیِ پس از انقلاب است- در این نهادهای انقلابی وجود دارد که عامل هویت‌بخش و مشخص‌کننده‌ی آن‌هاست.



از سرِ بحث حضرت‌عالی آغاز می‌کنم. ما با معضلِه‌ی دولت -و حالا در آن حوزه‌ی مطالعاتی که برای من جذاب‌تر است، بیشتر با معضلِه‌ی تمدن- به‌معنای اصولی‌اش روبه‌رو هستیم. زیرا تمدن، همان مقیاس و ابعاد بزرگِ تمرکز و جهت است که شما به آن اشاره کردید. یعنی ما از عصرِ همان جهت‌ها و وحدت‌های کلان، یا به‌عبارتی از عصرِ تمدن‌ها، در حال گذر هستیم و به عصری وارد شده‌ایم که اساساً مسأله‌ای وجودی پیدا کرده است؛ به این معنا که فلسفه‌ی وجودی تمرکز، جهت و تمدن زیر سؤال رفته است.

چرا چنین رخ داده؟ ایده‌ی کلاسیکِ مدنی‌بودنِ طبیعتِ انسان در عصر جدید با چالش مواجه شده است. شاید یکی از مهم‌ترین علل، ظهور نسلِ تازه و متفاوتی از فناوری باشد که امکان زیستِ فردی‌تری را برای ما فراهم کرده است. یعنی ما با زندگیِ فردی نیز می‌توانیم بقا داشته باشیم و از میان نمی‌رویم، حال آنکه تمدن همواره به ایده‌ی بقا نزدیک بوده است. شهر همیشه با ایده‌ی بقا همراه بوده، و حتی پس از ایده‌ی بقا، ایده‌ی فضیلت و کمال نیز در دهه‌های گذشته، در زندگیِ فردی، با امکان و سرعت بیشتری، به مدد فناوری برای ما فراهم شده است.

به بیان مارکسیستی، تحولات فناورانه در حوزه‌ی تولید کاری کرده که ما دیگر برای تغذیه‌ی خود، وابسته به یکدیگر نباشیم. در نتیجه، زندگی اجتماعی و به تبع آن، دولت و تمدن، در چند دهه‌ی آینده با خطرِ از دست دادنِ ضرورتِ وجودیِ خود روبه‌رو خواهند شد. به‌عبارتی، این تحولات اساساً پیوند را بی‌معنا می‌سازند.

اگر با ظهورِ ماشین‌های پیشرفته‌تر -که نه‌تنها غیرتهاجمی بلکه همراه‌تر و داناتر نیز هستند- بتوانید نیازهایتان را برطرف کنید، دیگر چه نیازی به همزیستی با همنوعان دارید؟ من احتمالاً ترجیح می‌دهم با یک ماشین زندگی کنم و کیفیت زندگی بهتری داشته باشم، و حتی شاید در آینده، انسان ترجیح دهد با ماشین تشکیل خانواده دهد. شاید این نخستین‌بار در تاریخ جهان باشد که امکان زندگیِ فردیِ کامل، بی‌نیاز از دولت، مردم و ساختار اجتماعی فراهم شده است.

در طول تاریخ، حتی کلبیون به‌عنوان کلاسیک‌ترین مخالفان اجتماع، دولت و تمدن، خیلی زود جای خود را به رواقیان دادند که به این حقیقت پی بردند که اساساً امکانِ طبیعی برای زندگیِ بدون اجتماع وجود ندارد؛ پس بهتر است عوارض آن را اصلاح کنیم. بنابراین، بار دیگر این پرسش به شکل یک پروبلماتیک جدی بازمی‌گردد که: دولت چگونه ممکن است؟ و آیا ما اساساً دولت را می‌خواهیم یا خیر؟ به بیان دیگر، دوباره این پرسش بسیار کلاسیک که دو یا سه هزار سال پیش مطرح شد، اکنون پیش روی ماست که آیا همزیستی و دولت برای بشر ذاتی است یا امری عارضی؟

البته این خبر خوبی است برای دکتر طاهایی و اندیشمندانِ

علم سیاست و این حوزه که همواره، هنگامی‌که مسأله به بحرانی‌ترین حالت خود می‌رسد، بزرگ‌ترین متفکران آن حوزه دوباره ظهور می‌کنند و مسأله را از بنیان‌های اصیل و وجودی‌اش به پرسش می‌گیرند. گویی یک بار دیگر بنا می‌شود، یا شاید هم فرو می‌پاشد. در این نقطه است که فیلسوفِ مؤسس یا فیلسوفِ منحل‌کننده ظهور می‌کند؛ مثلاً هگل، که بیشتر فیلسوفِ منحل‌کننده است، مدرنیته را منحل ساخت.

مجری:

این عصری که آن را وصف کردید، از پیش از انقلاب آغاز شده است؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: بله! آغاز این جریان به قرن هجدهم بازمی‌گردد، اما اوج آن متعلق به پس از جنگ جهانی دوم است. ایده‌ی برپایی «بهشت» در نگاه انسانِ قرن هجدهم، بر این فرض استوار بود که شما بی‌نیاز از دولت و تمدن هستید و بقا و فضیلتتان به یکدیگر وابسته نیست؛ بلکه نیرویی کلی این نیاز را تأمین می‌کند و شما با آن نیروی کلی به‌طور مستقیم در ارتباطید. این ایده قرار است در زمین محقق شود، بی‌آنکه اجتماع و تاریخ داشته باشید تا مثلاً عبرت بگیرید و بسازید و پیش بروید؛ زیرا تمامی روابط، با آن حقیقت، طولی‌اند و روابط عرضی قطع می‌شوند.

من بر این باورم که ایده‌ی جهانِ جدید، در شکل سکولارش، همان بازتولید این ایده است و بسیاری از تحولات جهان معاصر -مانند تغییر ساختار تولید یا پیدایش هوش مصنوعی و...- ذیل همین رویا رخ داده‌اند. اساساً، از قرن هجدهم، فناوری ابزار ساخت بهشت شمرده شد و در طول زمان با فرآیندی پیوسته دگرگون شد. پنج یا شش فناوریِ پیشرانِ امروز نیز عمدتاً تحت همان ایده پیشرفت کرده‌اند: در علم ژنتیک، ایده‌ی بقا فعال است و شما در «بهشت» بقا و سلامت خواهید داشت؛ یا در علوم شناختی و علوم سرعت. شاخه‌ای مهم از علوم که به مقوله‌ی شتاب می‌پردازند. اینها هر یک توضیحات مفصل دارند، اما ایده‌ی بنیادی همان است.

نکته‌ی دوم، درباره‌ی مسأله‌ی ایران و انقلاب اسلامی است. اندیشمندان ما دو سطح ارتباط با این رخداد برقرار کرده‌اند. سطح نخست، رویکرد علمیِ متعارف است که با استفاده از علوم موجود -جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، چارچوب‌های نظری و روش‌های رایج- می‌کوشد مسأله را تبیین کند؛ یعنی توضیح دهد که انقلاب اسلامی چه رخدادی بود؟ مردم ایران چه می‌خواستند؟ علل، ریشه‌ها و زمینه‌های تاریخی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی وقوع انقلاب ۱۳۵۷ چه بودند؟ هدف و غایت این انقلاب چه بود؟ و پس از آن، کارنامه‌ای از جمهوری اسلامی ارائه دهد که آیا منطبق بر آن اهداف بوده یا نه. تقریباً همه‌ی آثاری که در این فضا نوشته شده‌اند در همین سیاق جای می‌گیرند.

سطح دوم، رویکردی است که انقلاب را به‌معنای «تأسیس» و یک امر پیشاعلم و پیشازبان می‌داند که هنوز زبانش گشوده

نشده است؛ یعنی علمی و زبانی ویژه می‌طلبد و از تمرکزش انفجاری روی داده که تا سرد شود و ساختارها و زبان مختص خود را بیابد، زمان می‌برد. به باور این رویکرد، علوم موجود، چارچوب‌های نظری رایج و زبان و اصطلاحات کنونی برای توصیف این امرِ واقع‌شده‌ی «تکینه‌ی تأسیسی» کفایت ندارند. شرط لازم، ایجاد علمی است که بتواند آن را توصیف کند، و با علوم قدیمه نمی‌توان این واقعه‌ی تکینه‌ی جدید را تبیین کرد. این دیدگاه، فلسفی‌تر و دشوارتر است و بر ابهام و پیچیدگیِ مسأله تأکید دارد.

نمونه‌هایی نیز وجود دارند که در مرزِ میان این دو سطح قرار می‌گیرند؛ مانند آثار دکتر کچویان و استاد طاهرزاده که تلاش دارند همزبانی‌ای میان جدیدبودنِ مسأله و گفت‌وگو با جامعه‌شناسی متعارف ایجاد کنند. جناب دکتر موسی نجفی را نیز می‌توان در این طیف، البته نزدیک‌تر به رویکرد متعارف دانست؛ مثلاً کتاب ایشان درباره‌ی فلسفه‌ی انقلاب اسلامی و آینده‌ی ما، یا کتاب «انقلاب فرامدرن» به قلم دکتر نجفی و همکارشان. همچنین آقای افروغ، با کتاب «انقلاب اسلامی و مبانی بازتولید آن» جزو همین دسته‌اند. کتاب «حدیث پیمانه» دکتر پارسانیا نیز تلاشی است در این حوزه، گرچه در فضای سنت‌مند و نزدیک به رویکرد متعارف نوشته شده است.

به‌نوعی، دکتر طاهایی در انتهای طیفِ کسانی قرار دارند که بر نابسندگیِ همه‌ی زبان‌های علمی پیشین برای تبیین آنچه در انقلاب رخ داده، تأکید می‌کنند.

امجری:

این که شما می‌گویید حتی تا طرح مسأله امروز ما هم می‌تواند پیش برود و ما بگوییم که اصلاً سؤال طرح دولت در انقلاب اسلامی اشتباه است؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: بله! این سوال در فضای متعارف معنا پیدا کرده است. وگرنه در آن فضایی که انقلاب، مساویِ آغاز یک جهان جدید است، ممکن است اصلاً یک واژگان جدید یا ساختار جدیدی که شاید اصلاً اسمش دولت نباشد بطلبد. کما اینکه تلاش‌هایی شده است و کسانی که سعی کردند مسأله را به زبان بیاورند، از واژه‌ها و مفاهیمی متمایز از «سیستم» و «حکمرانی» استفاده کرده‌اند.

مثلاً آقای سید ابراهیم رئوف موسوی روی مفهوم و واژه بسیج کلی کار کرده است. کتاب خود دکتر هم درباره پدیدارشناسی بسیجی شهید در این زمینه، دیدنی و خواندنی است. در حالیکه این تحقیقات در علوم انسانی متعارف خیلی بچسب و پذیرفتنی نیست.

اکنون می‌توان این سؤال را در سه سطح مطرح کرد: انقلاب اسلامی چرا رخ داده است، چه دولتی را می‌خواسته، و چه وجه ایجابی داشته است؟ این پرسش، ادبیاتی دارد که در آن می‌توان کاستی‌های نظری را توضیح داد؛ می‌توان در فضای کاملاً جدید توضیح داد، یا در همان فضای تلفیقی و بینابین که پیش‌تر اشاره شد -شامل آثار کچویان، پارسانیا، طاهرزاده و موسی نجفی- به

آن پرداخت. باید دید چگونه می‌توان هم جدیدبودن مسأله را لحاظ کرد و هم با زبان اجتماعیِ متعارف، ترکیبی برای روایت دولت امروز ایران به‌دست داد.

مجری:

اگر می‌توانید بحثتان را تکمیل کنید.



دکتر عطاءالله بیگدلی: به عقیده‌ی من، باید تفکیکی انجام داد که در کنش‌های اجتماعی کمک‌مان خواهد کردغ تفکیکِ میان «بدنه‌ی طبقه‌ی متوسط» و «جامعه‌ی ایمانیِ ایران». برای جامعه‌ی ایمانیِ ایران، تا حدّی روشن‌تر است که چرا انقلاب کرده، از دولت چه می‌خواهد، و وجوه سلبی و ایجابی آن چیست.

در سوی دیگر، بدنه‌ی طبقه‌ی متوسط -که من «جامعه‌ی ایرانیِ ایرانی» می‌نامم- یک مقدار کنش‌هایش فرق دارد. این بدنه، حدود ۶۰ تا ۷۰ درصد جامعه را تشکیل می‌دهد. از دل همین طبقه نیز گروه سومی بیرون می‌آید که «تجددخواهِ ایرانی» است و باید مورد توجه قرار گیرد. این امر قابلیت توضیح دارد و می‌توان در بخش بعدی بیشتر درباره‌ی آن سخن گفت.

ما در ۱۵۰ یا ۲۰۰ سال گذشته -یعنی از پسِ جنگ‌های دوم ایران و روس که در سال ۱۲۰۶ شمسی با عهدنامه‌ی ترکمانچای پایان یافت- دو تصمیم مهم گرفته‌ایم. اولاً؛ دولت به‌تدریج در اندیشه‌ی ایرانی مساوی با «استبداد» شد. ثانیاً؛ ما به سمت «ایده‌ی ترکیب» رفتیم؛ یعنی ترکیبی از سه‌گانه‌ی اسلامی، ایرانی و

غربی که بنیاد ترکیبِ جامعه و دولت در ایران شد.

یعنی به نحوی، دولتِ ناب برای ما امکان‌پذیر نیست و هر دولتی باید بتواند هر سه عنصر را تا حدّی حاضر کند. معضلِه‌ی دولت در ایران دقیقاً از این دو عامل شکل گرفته است: از یک سو، دولت با ایده‌ی استبداد همنشین شده است؛ یعنی هر نوع مداخله‌گری در جامعه‌ی ایران و تجمیع و جهت‌دهی، در نگاه جامعه‌ی ایرانی، به عنوان «استبداد» روایت می‌شود.

مجری:

سابقه‌ی وجود هر سه طبقه را به همان زمان جنگ ایران و روس بر می‌گردانید؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: بله، از همان آغاز تأسیس دارالفنون، این طبقات صورت‌بندی یافته‌اند؛ آن رویا و میلی که با عباس‌میرزا و جنگ‌ها آغاز شد، در فاصله‌ی ۳۰ تا ۴۰ سال پس از آن تکمیل شد. مرگ امیرکبیر در سال ۱۲۳۰ است. نقطه‌ی آغاز پروبلماتیکِ دولت در ایران همینجا است. این دو تلقی -دولت به‌مثابه‌ی استبداد و دولت به‌مثابه‌ی ترکیب‌گر سه مولفه- از همان زمان شکل گرفت. جامعه‌ی ایران سه دوره‌ی دولت را برای این ترکیب تجربه کرده است: قاجار، پهلوی و جمهوری اسلامی.

جامعه‌ی ایران در واقع، به دنبال دولتی است که بتواند هر سه عنصرِ هویتیِ اصلی را به یک جمعِ معقول برساند تا آرام بگیرد و بگوید: «بله، من همین دولت را می‌خواستم.» نقش دولت در

ایران، جمع‌کننده‌ی این سه عنصر باید باشد؛ یک بار با ایده‌ای ایرانی به‌دنبال ترکیب رفته‌ایم، یک بار با ایده‌ای متجدد، و اکنون جمهوری اسلامی با ایده‌ای اسلامی همین داعیه را دارد.

امجری:

جمع بکند یا تنظیم کند؟ بین این دو عمل تفاوت قائل هستید؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: تنظیم‌گری، خود نوعی جمع کردن است. یعنی آن‌ها خودشان زندگی بکنند و بعد شما به عنوان دولت بیایید و بالاتر از آن‌ها ایستاده و به نحوی خنثی روابط این‌ها را تنظیم کنید.

ما یک‌بار با دست فرمان قاجار -که ایرانی بود- رفتیم و نشد. یک بار هم با پهلوی و ایده‌ی مدرن رفتیم؛ که آن هم نشد و جمهوری اسلامی تلاشی است برای این جمع کردن، این بار با ایده ای اسلامی. هر سه دوره داعیه‌ی جمع کردن را داشته‌اند.

و اینکه آیا اصلاً اسم چنین موجودی را می‌شود دولت گذاشت یا نه، پروبلماتیک اصلی دولت ایرانی است. و آیا آرزوی ایرانی برای اینکه موجودی بتواند، بدون استبداد، این کار را بکند ممکن است یا نه؟ نارضایتی دائمی که در طول ۱۵۰ سال گذشته وجود داشته، دارد ابراز می‌شود که من این وجه جمع ها را نمی‌خواهم و دنبال چیز دیگری هستم. این نارضایتی دائمیِ ۱۵۰ سال اخیر، از جانب جامعه‌ی ایرانی، پیوسته اعلام شده است که «من این وجه جمع‌ها را نمی‌خواهم» و

به‌دنبال چیز دیگری هستم. در جامعه‌ی «ایرانی ایمانیِ» امروز، چون اسلام در مرکز ایده‌ی جمع قرار دارد، تلاش می‌شود این ترکیب حفظ شود، ولی بحران همچنان وجود دارد.



دکتر سید جواد طاهایی: یعنی شما فرض گرفته‌اید که دولت قاجاری دولت است؟ یعنی ارتباط آن با جامعه ایرانی را فرض گرفته‌اید؟ بیش از آنکه در ارتباط با سفارتخانه‌ها باشد با جامعه است؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: بله اتفاقاً؛ به نظرم قاجار خیلی ایرانی‌تر از پهلوی است. نادر، با همه ضربه‌هایی که به ایران زده، تنها کاری که کرده این بوده که مرز جغرافیایی را نگه داشته است و قاجار هم خیلی سعی کرده است، به خصوص در اوایل، ایران را از زوال سرزمینی و اضمحلال حفظ کند. قاجار، پیشینه‌ی یک ایل گسترده و دامنه‌دار در ایران را دارد و یکی از هفت قبیله‌ی قزلباش در زمان صفویه بوده است؛ گرچه خود صفویان اصولاً ایرانی نبودند و در جریان مهاجرت ترکان به ایران وارد شدند.

مجری:

بنابراین دکتر بیگدلی به نحوی خواست دولت در ایران را برآمده از همین شکاف‌های اجتماعی در ایران می‌داند. خب، در بحث بعدی

صحبت‌شان، اگر بشود دراین‌باره بگویند که ایده‌ی ترکیبی که در جمهوری اسلامی پیگیری شدف چه تفاوتی با قاجار و پهلوی داشت و چرا از آن دو قدرتمندتر بوده است؟

درباره صحبت دکتر طاهایی هم اینطور متوجه شده‌ام که واژه‌ی دولت و حاکمیت، تقلیل واقعیتی به نام سپهر عمومی هستند. و انقلاب اسلامی نشان داد که نحو دیگری از این تعین سپهر عمومی را می‌شود تجربه کرد. طور دیگری هم می‌شود انسان بود و اراده‌ی جمعی داشت. از همان ابتدا هم با نهادهای نوظهورش این عدم کفایت زبان و ادبیات غربی را به رخ کشید. نهادهایی که قابل تحلیل با مفاهیمی همچون سازمان و فرقه و دولت و .... نبود. چیزهایی مثل کمیته‌ها و جهاد و سپاه و ... شبیه هیچ یک از آن‌ها نبودند؛ اما جمعیتی بودند و کاری می‌کردند.



دکتر سید جواد طاهایی: این حرف آرنت هست‌ها! و نه فقط درباره‌ی ایران؛ بلکه به صورت کلی گفته است. او از لفظ شوراهای انقلاب استفاده می‌کند؛ منتهی تقریباً مضمونی است درباره همین نهادهای متولدشده در انقلاب.

و این سکوتِ زبان علوم اجتماعی در برابر انقلاب را خودِ جامعه‌شناس‌های غربی اعتراف کرده‌اند؛ امثال کدی و کاورزمن، و حتی لیلی عشقی که مشخص نشد چرا از زمانی به بعد سکوت کرد. کتاب خودِ من با عنوان امام؛ از تکوین ایران تا تاسیس نظام جمهوری منتشر شده است؛ گرچه من خودم با واژه‌ی «نظام» مخالف بودم، چون به آقای صفا گفتم جمهوری، صرفاً نظم نیست بلکه فراتر از نظم است و «سیاست» است.

مجری:

حال این سؤال پیش می‌آید که ما هنوز نتوانسته‌ایم توضیحی بدهیم از رخدادی که در انقلاب صورت گرفت؛ یعنی گفت‌وگویی میان امام و انقلابیون شکل گرفت و درکی برای آن انسان‌ها پدید آمد، اما هنوز زبان نگشوده است.

سؤال این است که آنچه مردم درک کردند و عهدی که بر پایه‌ی آن در انقلاب اسلامی پایبند شدند و ایستادند، چه بود و چه نوع حاکمیتی را رقم می‌زد؟ آن جمهوری‌ای که گفتید، نظام رضاخانی صرفاً سایه‌ای از آن بود و در انقلاب اسلامی، سپهرِ عمومی توانست آن را شکل دهد، چیست؟ قرار بوده پای چه چیزی بایستیم و آن را نشانِ راه خود کنیم و حاکمیت‌مان را با آن بسنجیم؟ چه شکلی داشته و چه تفاوتی با دیگر نسخه‌های حاکمیت و سیاست در تجربه‌ی تاریخی بشر تا امروز دارد؟ و چگونه در جهان امروز ما می‌تواند همچنان موضوعیت پیدا کند؟



دکتر سید جواد طاهایی: از یک جهت، پاسخ شما چیز تازه‌ای نیست؛ اما پیش از آن، نقدی بر تفکرِ معاصر دارم که شاید توهم‌آمیز به نظر برسد.

مجری:

قبل از آن‌که صحبتتان را ادامه دهید، اجازه دهید سؤال را کمی انضمامی‌تر کنم. برخی، انقلاب ایران را انقلابی عدالت‌محور فهمیده

و عهد آن را مقابله با نابرابری دانسته‌اند؛ برخی دیگر، آن را به ثمر رسیدن سال‌ها استقلال‌خواهی ایرانیان در برابر قدرت‌های جهانی قلمداد کرده‌اند و عهد آن را تلاش برای پیشرفتی درون‌زا و تولید قدرت دانسته‌اند؛ برخی آن را قیامی دینی از سوی طبقه‌ی دیندار و مذهبی، و واکنشی به مدرنیته‌ی رادیکالِ پهلوی اول و دوم معرفی کرده‌اند و عهد آن را ایستادگی بر استقرارِ دین در همه‌ی عرصه‌های حیات دانسته‌اند. گروهی نیز آن را تلاشی برای دموکراسی و رهایی از قرن‌ها استبداد فهمیده و عهد آن را اتکا به مردم و آزادی تلقی کرده‌اند. یعنی هر کسی فهم خود را بر چیزی مشابه آنچه در دنیا وجود داشته، متکی کرده است.



دکتر سید جواد طاهایی: مهم‌ترین دانسته درباره‌ی انقلاب اسلامی همین «رازبودگی» آن است. با هر عقل سلیمی که بنگری، این نباید وجود می‌داشت و محقق می‌شد، اما شده است. هر چه بیشتر بیندیشیم و درگیر این رازآلودگی شویم، خودمان دانشمندتر خواهیم شد و ارتباطمان با خدا بیشتر خواهد شد.

اجازه بدهید نقدم را بگویم تا به بحث اصلی برسیم. من در جوانی، با شورِ بسیار، وقت زیادی صرف مطالعه‌ی تاریخ معاصر ایران کردم و به نقدی درباره‌ی شیوه‌ی این تاریخ‌نگاری رسیدم: باور به «تقدیرهای جهانی» و جریان‌های قدرتمندی که، چه در اقتصاد و چه در فلسفه، در جهان وجود دارند و ما را در چنبره‌ی خود اسیر می‌کنند، مشخصه‌ی فکر معاصر است. این گرایش باعث می‌شود جهان، وطن را تعیین تکلیف کند. حال آن‌که «جهان» یک

انتزاع است؛ و مارکس می‌گوید هم «فرد» و هم «جهان» دو مفهوم بورژوایی‌اند که ساخته شده‌اند تا تسلط بر ما آسان‌تر شود.

بر این اساس، یکی از کارهای مهم انقلابِ اسلامی این است که ما را از چنبره‌ی نُرم‌ها و مفاهیمی که در تاریخِ معاصرمان از انقلاب فرانسه به بعد وجود داشته، نجات دهد و بر تاریخِ خودمان قرار دهد؛ یعنی به ما حس اعتمادبه‌نفس بدهد تا خودمان تاریخ خودمان را بنویسیم و بگوییم که «من که هستم و چه هستم».

مجری:

چرا دیگر نهضت‌ها، به نظر شما، این ویژگی را ندارند؟ مانند انقلاب مشروطه یا نهضت ملی‌شدن صنعت نفت؟



دکتر سید جواد طاهایی: انقلاب مشروطه، انقلاب نیمه‌تمام یا انقلاب منفی است؛ یعنی همه‌ی اجزای مخصوص این بُعد انسانیِ انقلاب را نداشت و بیش‌تر، جنبه‌ای واکنشی بود: واکنش به تحقیر، یا واکنش به استبداد شاه، و واکنش به وضع بد اقتصادی و... . این‌طور بود؛ ولی در ساقه‌ی این گرایش، شما می‌توانید اراده‌ای مشابه انقلاب اسلامی را ببینید. فرزندان انقلاب مشروطه میل به جهان‌پردازی داشتند؛ یعنی این‌که ایران یک ایدئولوژی است و الهام‌گر است. در تاریخ، کارکرد ایران آزادی‌بخشی بوده است؛ یعنی به مردم پیرامون خودش این را الهام می‌کرد که «تو می‌توانی آزاد باشی»، «می‌توانی مستقل باشی»، «خودت باشی» و «به شیوه‌ی خودت

خوشبخت باشی». خارجی‌ها هم که فرهنگ‌مند و اهل عمق بودند، متوجه این بُعد ایران شده بودند و همیشه سعی کردند این بُعد ایران گل نکند و ملت‌های اطراف خود را به فراروی دعوت نکند. آن‌قدر ایران را درگیر نیازهای نزدیکش کردند که نتواند نقش تعالی‌گری خود را ایفا کند.

در انقلاب مشروطه نیز چیزهایی فهمیده شد و این قول مشهور هست که اولین انقلاب مدرن در آسیا، انقلاب مشروطه بوده است. یا مصدق، با وجود آن‌که شخصیتی معمولی است و یک ایرانیِ متعارف، اما فلسفه‌ای غیرمتعارف دارد؛ انگار که همین غیرعادی بودن او، و البته ایرانیتش، مهم است. آلنده هم به الهام‌گیری از او اعتراف دارد.

این جریان‌های قویِ جهانی که ما را برای فضیلت‌مندی و داشتن سواد به تقلید از جهان دعوت می‌کردند، مشخصاً منطقی غلط داشتند. چرا؟ چون تا وقتی وطن نداشته باشید، جهان بی‌معنی است. جهان، تصوری است که یک انسانِ صاحبِ وطن از فضای پیرامونیِ وطنش به دست می‌آورد. به همین روی، شما از وطنت می‌توانی به جهان نگاه بکنی؛ و این‌که بخواهی از جهان به وطنِ خود نگاه بکنی -که گرایش غالب در تفکر معاصر ماست- یکسره غیرواقعی و غیرمنطقی است. با فقدان وطن، جهانی وجود ندارد و سراسر سیاهی و تیرگی است. وطن، آغازِ فلسفه است؛ آغازِ تفکر است؛ و آغازِ بودن در جهان است. بنابراین ما تاریخِ فرد نداریم؛ بلکه تاریخِ فردِ حاضر در وطن خود را داریم. تاریخ بشر و تاریخ جهان، تاریخ انسانی است که درون وطنش حضور دارد.

اما در خصوص پرسشی که شما گفتید، که مغزِ انقلاب اسلامی

و آن موتورِ متحرکِ انقلاب اسلامی که باید بماند چیست؟ آنچه اصل آن است و باید به دنبال تحققش باشیم چیست؟ این یک حسّی است که بعد از بهمن ۵۷ در ایرانیان ایجاد شد و همه آن را فهمیدند؛ چه ایمان بیاورند و چه نیاورند. همان دلیلی است که بسیجی را به جبهه می‌کشاند تا شهید شود؛ و پدر و مادرش، حتی اگر همراه او نبودند، می‌فهمیدند که چرا می‌رود.

آرنت تعبیری دارد که هنر این نیست که عقیده‌ی توده‌ی مردم را بتوانی تزریق کنی و بسیج نمایی؛ بلکه هنر این است که بتوانی حقیقتی را از توده‌ی مردم بگیری. هنرِ دانشجوی جامعه‌شناسی و علوم سیاسی این است که بتواند حقیقت را در زیست مردم عادی ببیند و برای آن حقیقت، تعیین‌کنندگی و کارکردی قائل شود.

انقلاب اسلامی نیز چنین حقیقتی در میان توده‌ها دارد که باید کشف شود. حتی کسانی که شجاعتِ جنگیدن نداشتند، کارهای شجاعانه‌ی دیگری می‌کردند و جوشش‌های دیگری داشتند که نشان از حضور این حقیقت در وجودشان بود. آن، ایده‌آلیسم انقلاب اسلامی است؛ آرمان‌گرایی توده‌ای و مردمیِ انقلاب اسلامی که مرتبط با ظهور حضرت صاحب‌الزمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف است. قرار است تحولی رخ دهد که تاریخ بشر را دگرگون کند، قرار است حضرت ظهور کند و ما سربازانِ تسریعِ این ظهور باشیم. این تصورِ عامیانه‌ای است که در مردم وجود داشته و موجب می‌شده سختی‌ها بر آنان هموار شود و به جبهه بروند یا در گرمای راهپیماییِ روز قدس شرکت کنند. این، ایده‌ی مهدوی است و اینجا من از برخی دوستان جدا می‌شوم؛ که انقلاب اسلامیِ ایران، مهدوی است و نه صادقی و باقری علیهما‌السلام. این ادامه‌ی تاریخ اسلام

در ایران نیست؛ بلکه پایان تاریخ اسلام در ایران است. انقلاب، مهدوی است و بناست به نهایت گره بخورد. آرمان‌گراییِ مردمیِ انقلاب اسلامی این است: تقدیرِ خدایی، طرح خداوند است؛ و شما انتهای قضیه را دریافته‌اید و این ایده شما را اسیرِ خود کرده است، و بسیاریِ دیگر را نیز چون شما. انقلاب، باعث کارهای انقلابی می‌شود و طرحِ انقلاب، همان آرمان‌هایی است که انسان‌ها را اسیر می‌کند. آرمان‌ها ما را می‌گیرند، نه ما آرمان‌ها را.

لنین نیز می‌گفت که یک حقیقتی وجود دارد که ماورایی است و ما سربازانِ تسریعِ این حقیقت هستیم؛ و آن این‌که انقلاب سوسیالیستی در کشورهای جهان صورت بگیرد. حالا اگر در روسیه زودتر از اروپا رخ دهد، مهم نیست؛ مهم این است که ما زحمت می‌کشیم، دولت تشکیل می‌دهیم، هزینه‌هایش را تحمل می‌کنیم، و سربازانِ تسریع در تحقق این حقیقت می‌شویم که به درد نوع بشر می‌خورد.

این مسأله، چیز تازه‌ای نیست؛ و در میان هفتاد و دو ملت، همه ذکرِ «حقیقت» می‌کنند. اما نمی‌شود که همه افسانه باشد؛ بالاخره یکی از این هفتاد و دو ملت باید حق را بگوید. در غیر این صورت، شما چرا می‌گویید حقیقت؟ باید بگوییم افسانه. و من می‌گویم که به خاطر شدتِ سرمایه‌گذاری که بسیجی کرده، می‌توانیم به عقیده‌ی او احترام بگذاریم که آقا، حقیقت در میان این هفتاد و دو ملت (ملّتِ منظور، عقیده و رأی است) منم؛ و من همه‌ی تاریخ اسلام در ایران هستم. یعنی اگر پروژه‌ی خمینی را در سیاست ایران ادامه بدهید و با همان دو دیده‌ی گشاده که گفتم بنگرید، به این نتیجه می‌رسید که باید آدم بزرگی بشوم؛ شبیه

همان رفیق شهیدم که در وصیت‌نامه‌ی خود نوشته بود: «من در راه جاودانه‌ای قدم نهادم که انتهای آن...».

من دیدم که جنگیدن چقدر شجاعت می‌خواهد و چه کسانی کم آوردند و نمی‌توانستند؛ اما این رزمنده‌ی شهید، چنان شجاعت و قطعیتی پیدا کرده و اراده‌ی بزرگی نشان داده که در عین علم به کشته‌شدنش، چنین سرمایه‌گذاری می‌کند و جانش را بر کف گرفته و تقدیم می‌کند. می‌دیدم که طرف، دارای فردیت بود و مستقل فکر می‌کرد و حتی دربـاره‌ی روحانیت نگاهی منفی داشت؛ اما با این حال، جانش را بر کف گرفته که برود. علامتِ استقلال این است که نمی‌گویی «چون علما گفته‌اند می‌روم»، بلکه می‌دانی که بالاتر از آن‌ها هستی و مستقل از آن‌ها هستی، اما به ظهوری ایمان آورده‌ای و برای آن مردانه می‌جنگی، در حالی که شانزده، هفده سال بیش‌تر نداری. این‌ها آدم‌های مستقلی بودند و جوگیر نبودند؛ ایرانیِ محض بودند.

آیا این به خاطر خمینی است؟ ایرانی‌ها ملتِ ظریف و باهوشی هستند و فوراً فهمیدند که خمینی آن‌ها را به خود فرا نمی‌خواند. این مفروض ماست که ایرانی‌ها دقت دارند و تشخیص می‌دهند و فهمیدند که او آدمِ دنیا نیست؛ و همین حس را به آقای خامنه‌ای هم دارنـد. از این رو بود که حرفش را گوش دادنـد، فـردی و دو نفره قیام کردند و تا آخرش رفتند. خب، ما که آدم‌های حساسی هستیم، روا نیست از کنار این اتفاقات بگذریم و بگوییم: «از این تحولات در جهان زیاد بوده و این هم یکی از آن‌ها».

مجری:

آقای بیگدلی، ایده‌ها، اگر دقت و ظرافت به خرج بدهیم، متفاوت است و مواضع مقابل هم وجود دارد.



دکتر عطاءالله بیگدلی: من عرض کردم که زبان تحلیل من، زبان متعارف علوم انسانی و اجتماعی است. مسأله‌ی «ایرانی»، آن ایرانی که اکثریت و طبقه‌ی متوسط جامعه‌ی ایران را تشکیل می‌دهد، باید متذکر شوم که پیوندهای بسیار بومی با وجوه ایمانی پیدا کرده و نسبتی دارد با آن جهان؛ همان‌گونه که با تجدد نیز نسبت و پیوند یافته است.

مجری:

ولی چرا با طبقه‌ی متجدد و با طبقه‌ی ایمانی متفاوت می‌دانیدشان؟ این را هم توضیح بدهید.



دکتر عطاءالله بیگدلی: انقلاب اسلامی از منظر آن جامعه‌ی ایمانی که گفتم، اندکی روشن‌تر است. همان‌طور که دکتر گفتند، توجیهش فعلِ‌الله است. این‌که آیا جامعه‌شناسی متعارف می‌تواند این را تبیین بکند یا نه، خیلی مسأله‌ی آن رویکرد و جهان نیست؛ چراکه تفوق و آغازگری دارد. امام از جامعه‌شناس نخواسته که بیا و نظریه‌ی انقلاب را صورت‌بندی کن و ببین ما چه کردیم. او خودْ تحققِ آن چیزی

است که انجام داده و خوذ زبانی برای این رخداد می‌شود.

به همین جهت نیز واژگان و چارچوبی را به کار می‌برد برای روایت این‌که «من چه هستم و چه می‌کنم»؛ که در این علم نیست. مثلاً می‌گوید: «خدا خواست». جامعه‌شناس اساساً نمی‌فهمد «خدا خواست» یعنی چه. از نظر او علل و عوامل معدّه‌ی طبیعی و ضروری باید وجود داشته باشد تا به وضعیتی در اجتماع منجر شود. جامعه‌شناس، حتی اگر خدا باور باشد، برایش خدا دور ایستاده و فعلی در تاریخ انجام نمی‌دهد که من نتوانم بدون علل و اسباب آن را تبیین بکنم. مانند دانشمند علوم طبیعی که -اگر خدا را هم بپذیرد- آن‌قدر واسطه‌ی میان او و جهان می‌بیند که فعل، بدون در نظر گرفتنِ خودِ فاعل، قابل تبیین است.

مثالِ معروفی است که گالیله می‌گفت فقط یک ستاره در انتها مانده، مثلاً اورانوس، که قابل توضیح با قوانین کشف‌شده نیست و به‌گونه‌ای خاص می‌چرخد، که گویی خدا فاعلیتِ آن را بر عهده گرفته است. بعداً هم نیوتن چنین می‌گفت. سپس مشخص شد که قمری داشته که ما آن را نمی‌دیدیم، و الحمدلله، همان جایی هم که «خدا» لازم بود کاری بکند، مسأله حل شد و دیگر حضور خدا برای فاعلیت ضروری نیست. به‌تدریج، از گروسیوس به بعد و در قرون شانزدهم و هفدهم، جهانِ انسانی نیز سکولار شد و ادعا گردید که جهان آن‌چنان منظم و مرتب آفریده شده که اگر خدا هم نباشد، می‌توانیم روابط علت و معلولی را بفهمیم.

اما در جهانِ دینی، خدا مستقیم فعل انجام می‌دهد و لازم نیست اسبابی را رعایت کند. در علوم جدید و مدرن، باید آن‌قدر بگردم تا علل طبیعی و عادی‌اش را پیدا کنم، چون حتماً دارد و من

فقط موفق نشده‌ام آن را بیابم. مثلاً در بزرگ‌ترین رازهای فیزیک، یعنی کوانتوم، نیز نمی‌گویند خدا دارد این کار را انجام می‌دهد؛ بلکه رفتار عجیب دوگانه‌های کوانتوم را محصول عاملی طبیعی می‌دانند که هنوز کشف نشده است.

امروز معضلِ معناییِ ما در ایران این است که امثالِ ما خیلی راحت می‌گوییم انقلاب اسلامی را خدا خواست، و آن را امتدادِ فعلِ خدا و ظهورِ خدا در تاریخ می‌دانیم و می‌گوییم تکینه است. اساساً چرا تکینه است؟ چون پس از ده‌ها و صدها سال، خدا اراده کرده که به تاریخ بازگردد. حالا فردید این را به یک‌شیوه با عرفانِ نظری بیان می‌کند و دیگری به طرزِ دیگر.

مجری:

درباره‌ی آن دسته که شما تعبیرِ جامعه‌ی ایرانیِ ایمانی به‌کار بردید، ما احساس می‌کنیم باید بتوانیم حتی این فعلِ‌الله را درست توضیح دهیم تا در جریان و مسیرش قرار بگیریم. یعنی صرفِ تحیّر کافی نیست؛ با تحیّر نمی‌توان در این رخداد مشارکت و همراهی داشت یا آن را در گذرِ زمان به‌درستی حفظ کرد. از این‌رو، لاجرم باید لب به سخن گشود، با تعقّل کشف کرد و از ماجرای آن گفت.



دکتر عطاءالله بیگدلی: خب، این‌که شما می‌گویید، متافیزیک‌سازیِ ایمان خواهد بود؛ چون این‌ها سامانه‌های خودبسنده هستند، و اگر از رویکرد یا سامانه‌ی دیگری از آن سؤال بپرسید، ممکن است در روایت و

معنایش اختلال ایجاد کنید. ممکن است سعی کند چیزی به شما بگوید، اما ادبیاتِ روشنِ خود را دارد و فارغ از این ادبیاتِ جامعه‌شناسی است. کم و بیش زبان دارد.

مجری:

خب این همان چیزی است که ما از آن می‌پرسیم که خواست دولت، در آن ادبیات، چه بوده است؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: خواستِ دولت، برای آن انسانی که در انقلاب پیشرانِ معنویِ مسأله بوده است، در یک کلمه همین مسأله‌ی حضور و معنویت است. او دولت را برای معنویت می‌خواهد و اساساً او دولتِ معنوی می‌خواهد.

مجری:

خب، آن نقطه‌ی جمع را بگویید. ایرانیان انقلاب کردند و حکومتی تشکیل دادند. آن زمانی که داشتند این کار را می‌کردند، سرِ چه چیزی مشترک بودند؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: ببینید؛ اصلاً پرابلماتیکِ دولت در ایران همین شده که نقطه‌ی جمعی ندارد.

آیا تحققِ انقلاب لزومِ ایجابی دارد؟ شاید در نقطه‌ی تحققِ انقلاب و در ظهورِ اجتماعی‌اش -یعنی جایی که ساختارِ سیاسی را به هم می‌زنید- لزومی به وجهِ ایجابیِ مشترک نداشته است.



دکتر سید جواد طاهایی: نه اصلاً آن وجه ایجابی باعث وقوع انقلاب شده و اصلاً انقلاب، به این دلیل فرق دارد.



دکتر عطاءالله بیگدلی: آن میزان فهمِ اجتماعیِ مشترک کافی است. شما قوایِ پیشرانی دارید، مثلِ مؤمنین، که این‌ها بخشِ ایجابیِ قوی دارند و می‌خواهند فقیهی بیاید و در سطحِ ساختارِ اجتماعی، فقه را جاری کند و معنویت بیاورد و ایرانیان نیز با این مسأله هم‌دل هستند.

مجری:

خب چرا پیش از این همراه نبودند؟ یعنی انگار در این نمونه و الگوی جدید، آنچه می‌خواستند را دیدند و همراه شدند با امام خمینی رحمه‌الله‌علیه.



دکتر سید جواد طاهایی: امام در تاریخ ایران ظهور کرد و تا پیش از آن نبود؛ اما آمد و ما را به سربازی خودش در آورد.

مجری:

خب ما چرا برای امام سربازی کردیم و هنوز هم سربازی می‌کنیم؟ چه فهمیدیم از او؟ این پرسش ما از فهمی است که بازیگر در آن نقطه پیدا کرده است. او چه فهمیده که دارد این کار را می‌کند؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: عمومِ ایرانیان به ترکیبی که جامعه‌ی ایمانی میانِ عناصرِ هویتیِ خود می‌خواسته ایجاد کند، اعتماد کرده‌اند.

مجری:

خب قبول! اما آن ژنِ بنیادینِ انقلابِ اسلامی و جمهوریِ اسلامی چیست که حتی ممکن است در دیگر جوامع، مثل یمن و لبنان و...، سر برآورد و آن‌ها هم بخواهند مشابهِ چنین چیزی را با ترکیب و فرهنگِ سیاسیِ متفاوتِ جامعه‌ی خودشان داشته باشند؟ با لهجه‌ی خودشان، اما همین معنا را بیان کنند.

درباره‌ی دولتِ آنگلوساکسون می‌توانیم این را بگوییم دیگر! مثلاً ممکن است تو کره‌ی جنوبی باشی یا آرژانتین، اما بخواهی دولتِ آنگلوساکسونی داشته باشی.



دکتر عطاءالله بیگدلی: بله، آن ایده، ایده‌ی توسعه است؛ و این ایده، یعنی ایده‌ی انقلاب، ایده‌ی ترکیب است.

مجری:

پس مثلاً می‌توان گفت هر کسی که ترکیب کرده، پس از ژنِ انقلابِ اسلامی است؟ مثلاً اردوغان از این ژن است، چون توانسته بسیاری از چیزها را در ترکیه ترکیب کند؟



دکتر سید جواد طاهایی: آن‌چه امرِ ایرانی را متمایز می‌کند، جاری کردنِ تمامِ حقیقت در وجودِ یک نفر است؛ کسی که او، رهبر برخوردار از قدرت مطلق می‌شود.



دکتر عطاءالله بیگدلی: به نظرِ من، ایده‌ی ترکیبی است که به دستِ نیرویِ معنوی اتفاق می‌افتد؛ آن نیرو، محورِ مرکزی است. نه دولتِ قوم‌گرا و نه تجدد و غرب‌گرا، بلکه نیرویِ ایمانی که جمعِ سالم‌تری میانِ این اضلاع رقم می‌زند.

اردوغان ایده‌ی مرکزی‌اش سکولاریته است؛ اتفاقاً. ترکیب، وضعیتِ کلیِ منطقه‌ی ماست؛ اما مهم این است که به دستِ چه کسی و چگونه دارد اتفاق می‌افتد.؟



دکتر سید جواد طاهایی: ترکیب، به‌خودیِ‌خود بی‌معناست، مگر آن‌که رابطه‌ی نیروها در آن مشخص باشد. این‌که بگوییم «این با آن ترکیب شده» جواب

نیست، مگر آن‌که توضیح دهیم کدام متغیر قوی‌تر است و نیروِی قوی‌تری دارد.



دکتر عطاءالله بیگدلی: همین دیگر! در انقلابِ اسلامی، مردم به نیرویِ معنویت اعتماد کردند؛ یعنی گفتند آن نیرویی که می‌تواند ترکیب‌کننده‌ی این باشد، مسلمان‌ها هستند. یک نفر حتماً باید بیاید و ترکیب را انجام بدهد، وگرنه آنارشی می‌شود. ایرانی‌ها می‌فهمند که دارد هضم می‌کند یا نه و اگر حس کنند که دارد دیگر نیروها را هضم می‌کند، واکنش نشان می‌دهند.



دکتر سید جواد طاهایی: این ترکیب جایی و در وجود یک کسی مستقر شده است؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: بله بله.



دکتر سید جواد طاهایی: خب، پس اگر این‌طور است، ما با ترکیب مواجه نیستیم، بلکه با آن فردی روبه‌روییم که نماینده‌ی این ترکیب است و آن را در دست دارد. آن امام است. قبلاً می‌گفتیم شاه و امروز می‌گوییم

امام، چون برتری‌های این را نسبت به آن فهمیده‌ایم. ما در طولِ چند هـزار سـال، مـنظورمان از شـاه مختصاتی بـود کـه اکنون می‌فهمیم همان امام است؛ و پیش از مسلمان‌شدن، حتی ما شیعه بوده‌ایم. بازیگرِ اصلی، این امام است، نه آن ترکیب. ذهن با ترکیب قانع نمی‌شود.

پرسش و پاسخ

پرسش:

من حس می‌کنم ما پرسشی داریم، اما برای پاسخ، همواره به گذشته رجوع کرده‌ایم. آینده‌ی دولت و آن چیزی که به‌قولِ دکتر بیگدلی دارد در میانه‌ی این هجم از فردیت و تکنولوژی به‌سویِ ما می‌آید، بسیار گنگ و مبهم است؛ تا جایی‌که هر بار سخنی از دولت به‌میان می‌آید، این ابهام در آینده، اساساً نوعی ناامیدی ایجاد می‌کند. آیا تمامِ این حرف‌ها بی‌راه نیست، وقتی نمی‌دانیم آنچه به ما. و البته به همه‌ی جهان. تحمیل می‌شود، اصلاً چیست؟



دکتر سید جواد طاهایی: شما هر وقت ذاتِ خدا را فهمیدی، ذاتِ دولت را هم می‌فهمی. دولت، به‌قولِ هگل، مثالِ خداوند بر زمین است؛ یعنی یک ذهنِ عینی‌شده است. شما فقط عینیتش را می‌بینید، مثلاً وقتی که بخواهی بدونِ روادید از مرزها خارج شوی. نتیجه، وجود را احساس می‌کنی اما خودِ وجودش را نه.

دوم این‌که دولت، اندیشه‌ی دولت و این‌که دولت چه باید باشد، محلِ جنگِ سختی در ایرانِ جمهوریِ اسلامی و ایرانِ جدید است. از تاریخِ مخفی چه می‌توان فهمید؟ ما که این‌سو ایستاده‌ایم، از تاریخِ ناروشن چیزی جز اراده و تمایلِ خودمان نمی‌توانیم بگوییم؛ و آن‌هایی هم که آن‌سو ایستاده‌اند، درکِ

درستی از دولت ارائه نمی‌کنند. آن‌ها درکی ناکامل از دولت دارند و می‌گویند همین‌که هست، چیز خوبی است؛ اگر بناست توسعه پیدا کنیم، به‌وسیله‌ی همین است. اما من می‌گویم اتفاقاً هرچه بدبختی می‌کشیم، از دستِ همین دولتی است که بیشتر نوعی ایدئولوژی است؛ چیزی نازیسته و تجربه‌نشده که خودش را از طریقِ ما بازتولید می‌کند.

بنابراین دولت در ایران عرصه‌ی جنگ است، میانِ اراده‌ای که از پیش بوده و اراده‌ای که با جمهوریِ اسلامی متولد شده است. این جنگ ادامه دارد و دو طرف به‌طور متقابل دفاع و تهاجم می‌کنند. تا زمانی‌که خواسته‌های امامِ‌خمینی و آقای خامنه‌ای محقق شد و دولت توانست اوضاع را به سامان کند، حسِ مشترک و عقلِ سلیمِ ما نیز اذعان کرد که این دولتِ جمهوریِ اسلامی توانسته مسائل را حل کند. پس از آن، رضایتِ اولیه موجب شد ناخودآگاه عده‌ای از میانِ ما پیدا شوند که به نظریه‌ی دولتِ جمهوریِ اسلامی بیندیشند.

پرسش:

شما گفتید جماعتی که وسط ایستاده‌اند (یعنی میانِ اراده و معنایِ جدیدِ انقلاب با زبانِ متعارفِ علومِ انسانی)، متناسب با زبانِ مردم حرکت می‌کنند. آیا معنایِ سخنِ شما این است که با وضعِ امروزِ جامعه‌مان، باید از همین مسیر حرکت کنیم تا به نتیجه برسیم، و احتمالاً گفتارهای ایمانی نمی‌تواند عمومیت پیدا کند و با زبانِ جامعه‌ی ایرانی ارتباط برقرار کند؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: ببینید، جامعه‌ی ایرانی و جامعه‌ی ایمانی اشتراکاتِ فراوانی با هم دارند. به‌سببِ همین اختلاط، شما امکان‌های بسیاری دارید. همین اشاره و مثالی که دکتر طاهایی از همراهیِ خانواده‌ی شهدا و رزمنده‌ها با ارزش‌ها، واژگان و ادبیاتِ یک رزمنده برای رفتن به جبهه آوردند، گویای همین موضوع است. ما تاریخ، زبان، غایت‌ها و میل‌های مشترک داریم. این امر محقق است و به‌نظرِ من، همین اشتراک، اندیشمندِ مشترک نیز پدید می‌آورد.

