

# سویه‌های مفعول تجدد

نشست بررسی کتاب تجدد از نگاهی دیگر

کتاب «تجدد از نگاهی دیگر» از جمله کتابهایی است که نگاهی متفاوت و منتقدانه نسبت به تجدد دارد. کتاب ماه علوم اجتماعی سی‌وششمین نشست خود را به بحث دربارهٔ این کتاب اختصاص داد. این نشست در تاریخ ۱۷ مرداد ۱۳۸۴ و با حضور دکتر حسین کچویان و دکتر محمدجواد غلامرضا کاشی در محل خانه کتاب برگزار شد.

بین‌المللی غربی به آمریکا رفتند نظیر هابرماس، هانا آرنت، لئو اشتراوس، شوتز و دیگران. از این حیث، آثار نخستین او به زبان آلمانی است از جمله کتاب نژاد اندیشی که هانا آرنت از آن تمجید بسیاری کرده است. دیگر آثارش در آمریکا نوشته شده است، آن گونه که در کتاب نقل شده و گلین را می‌توان در زمرهٔ افرادی چون آرنت و اشتراوس قرار داد و یا افرادی مانند چارلز تیلور و مک‌اینتایر که به یک معنا سنت‌گرا هستند. اما اگر عمیق‌تر بررسی کنیم شاید نتوان عنوان مشخصی نظیر اینها برای او مشخص کرد. چون از جهاتی شبیه اشتراوس است و از جهاتی شبیه مک‌اینتایر یا آرنت و ... البته خودش در مراسلاتش با لئو اشتراوس از نزدیکی و قرابتش در بعضی زمینه‌ها با افکار وی سخن گفته است. در مکاتباتی که بین این دو انجام گرفته و در کتاب قطوری با عنوان ایمان و عقل منتشر شده است وی به اشتراوس می‌گوید ما



**کچویان:** عنوان کتاب - تجدد از نگاه دیگر - نتوانست آنچه را دقیقاً مدنظرم بود، منتقل کند. شاید عنوان تجدد از سویه تاریک یا سویه مفعول و یا چیزی شبیه این که صرفاً نقل یک نوع نگاه، یا یک نوع نظریه متفاوت در عرض سایر نظریات دیگران مستفاد نشود، رساتر بود. چون این کتاب رویهٔ بسیار متفاوتی از تجدد را که تا به حال از آن به‌ویژه در ایران بحث نشده بود، مدنظر قرار می‌دهد. همان‌طور که در مقدمه کتاب هم نقل شده است در تحریر این کتاب دو هدف حداقل مدنظر قرار داشته است: اول، نقل این نظریه در باب تجدد و دیگر معرفی و شناساندن متفکری ارزشمند و در عین حال گمنام به نام اریک و گلین. از این رو اجمالاً پیش از ورود به بحث کتاب و نظریه وی در باب تجدد، بد نیست مختصری هم راجع به اریک و گلین صحبت شود. اریک و گلین از جمله متفکرانی است که در دوران جنگ دوم



با هم قربانتهای بسیاری داریم.

با این حال دیدگاههای وی بسیار متفاوت از اشتراوس است. اشتراوس فردی است که چندان تکلیفش با خودش مشخص نیست. یعنی بین سنت و تجدد سرگردان است، از جهاتی ناقد مدرنیته است و از سوی دیگر آن را می‌پذیرد. در حقیقت به لحاظ روش‌شناختی چندان مشخص عمل نمی‌کند. اما وگلین متفکری کاملاً ضدتجدد و در سنت مسیحی است که البته از جهاتی هم با فکر یونانی مرتبط می‌شود. بنابراین در قیاس با اشتراوس شخصیت کاملاً متفاوتی دارد.

نحوه شکل‌گیری تفکر وگلین بسیار عجیب بوده است. سالهای دانشجویی وی مقارن با سالهای آخر زندگی ماکس وبر است. قطعاً می‌توان گفت وگلین فکر و مایه اولیه فکر وبر را گرفته، بسط داده و به شکل جامعی درآورده است. البته در آغاز کار، مایه‌های فکری وبری در آثارش وجود نداشته و او پوزیتیویست در معنای کامل آن بوده است. یعنی تمام آنچه را که از دهه چهل، پنجاه نمی‌پذیرد در آثار اولیه‌اش کاملاً پذیرفتنی به شمار می‌رفتند و آراییی که بعدها می‌پذیرد، در دهه بیست از نظر او مردود بودند.

پس در او تحولی از یک موضع به ضد آن ایجاد می‌شود و ظاهراً نقطه عطف این تحول، کتابی با نام علم جدید سیاست است. این کتاب کوچک که برنده جایزه علمی شده است در همان سالهای چهل تا پنجاه میلادی، منتشر شده است و پس از آن عمده‌ترین کارهایش، اثری پنج جلدی با نام نظم و تاریخ است. البته پیش از این کتابی هشت جلدی در تاریخ اندیشه

سیاسی نوشت که به دلیل حساسیتهای تئوریک خاصی که لحاظ کرد هرگز مایل به چاپ این کتاب نبود.

در هر صورت مانند وبر از سیاست و حقوق آغاز می‌کند با یک گرایش اثبات‌گرایانه، پس از آن آرام آرام به حوزه تاریخ و فلسفه تاریخ می‌رود و نهایتاً در مراحل انتهایی، فلسفه جامعی را ابداع می‌کند که ربط وثیقی هم با فکرهای هوسرل و هایدگر دارد. اگرچه تمایزهای اساسی و جدی نیز با آنها پیدا می‌کند. فلسفه وی در نهایت معنایی اگزیستانسیالیستی است اما اگزیستانسیالیستی که ماهیت الحادی ندارد. یکی از منتقدان جدی هایدگر است هرچند در مجموع کارهایش کاری نیست که به طور مشخص به هایدگر بپردازد اما یک مقاله دارد که در آن، هایدگر را به عنوان اوج الحاد غرب معرفی می‌کند. از وی حدود سی - چهار هزار صفحه مطلب باقی مانده که در قالب مجموعه آثار در حال انتشار است و تاکنون بیش از سی جلد آن درآمده است. وگلین بیشتر در آمریکا مطرح است و در دانشگاههای خاصی مورد توجه است. دانشگاههایی نظیر دانشگاه لوئیزیانا و مینه‌سوتا و

دانشگاههایی که گرایشهای دینی دارند. حدود بیست و هشت مرکز وگلین شناسی در دنیا وجود دارد که بر آرائش کار می‌کنند. یکی از این مراکز نیز در منچستر است که من از آنجا با او آشنا شدم و البته این اواخر شاهد بودم که آثارش در اروپا فهمیده و خوانده می‌شود. حال پس از این بحث کوتاه در باب زندگی و آثار وگلین به بحث محتوای نظری کتاب می‌پردازیم.

فکری که اینجا بسط داده شده، عمدتاً نظریه وگلین در باب تجدد است. در خصوص این نکته کتاب معتبر و معروفی با نام مشروعیت تجدد وجود دارد که به وگلین و نظریه او در باب تجدد می‌پردازد. این اثر که مباحثاتی درباره مدرنیته است به یک معنا پاسخی از سوی

## کجویان:

**یکی از مباحث اصلی وگلین این است که علوم اجتماعی جدید، برای اینکه علمی را ابداع کنند که بتواند بهشت دنیایی ایجاد کند و مهار را به دست انسان دهد و تصرف در عالم افسانی را به بار آورد مفروضات فلسفی‌ای ابداع کردند که به لحاظ فلسفی با آنچه راجع به انسان می‌دانیم و می‌توانیم ثابت کنیم، در تعارض است**

بلومبرگ به او و کارل اشمیت است. احتمالاً ثقل کتاب و حجم آن مانع از این شده که این اثر به فارسی ترجمه شود وگرنه کتاب بسیار ارزشمندی است و اگر کسی بتواند آن را ترجمه کند، بسیار مغتنم خواهد بود. اندیشه اصلی وگلین در این خصوص این است که تجدد چیز نویی نیست یعنی همان عنوانی که بлумبرگ پاسخش را در عنوان کتاب خود آورده است. مشروعیت تجدد در واقع یعنی تازگی و وابسته نبودن مدرنیته. اینکه مدرنیته چیزی است که از اساس روی پای خود ایستاده و وام‌دار منابع فکری دیگری نیست. ولی در اندیشه وگلین تجدد به فکر دینی ارتباط می‌یابد یعنی صورت منحرف فکر دینی تلقی می‌شود. البته در نظریه‌های معمولی که در باب تجدد آمده به این نظریه اساساً هیچ اشاره‌ای نمی‌شود. نظریه‌ای با عنوان سکولاریزاسیون در حوزه الهیات و فلسفه و ... - نه حوزه جامعه‌شناسی - است که از وجهی خلاصه‌کننده این نظر است، البته در این مباحثات کلامی و الهیاتی نیز به شکل جامعی که او این نظریه را مطرح کرد و ابعاد مختلفی که به آن داده شاید وجود نداشته باشد یا حداقل من نمی‌شناسم ولی اصل فکر شناخته شده است. شما هم احتمالاً بسیار

درخصوص مجزا و منفرد بحث کردن در حوزه‌های مختلف شنیده‌اید، مانند فکر مارکس در جامعه بی‌طبقه که در واقع فکر سکولار شده مسیحیت درباره بهشت و جهنم و جامعه موعود است و یا نظایر این. یعنی فکر موعودگرایی یا هزاره‌گرایی، اندیشه بدون مشکل و مصیبت بودن پایان تاریخ فقط در ادیان بیان شده است و بعدها مارکس از این اندیشه استفاده کرده است. حتی در این اواخر درباره فردگرایی و خود اصل سوژه بسیار صحبت شده کسانی مانند آلن تورن یا دیگران که راجع به ریشه‌های این سوژه در دنیای جدید بحث کردند ریشه‌های سوژه را به آگوستین بازگرداندند و آلن تورن در این کارش نقدتجدد چنین دیدی را مطرح می‌کند. البته کارهایی از این دست که ریشه‌های افکار تجدد را به مسیحیت بازمی‌گرداند بسیار است و روشن است که در نهایت مثلاً بهشت یا جامعه بی‌طبقه مارکسی یا سوژه دکارتی و جدید، آن بهشت دینی و آن سوژه متدینانه نیست. سکولاریزاسیون در فکر الهیاتی یعنی همین. یعنی فکری که اصل مطلب از آنجاست

می‌شود که ریشه‌های فکر نظم تجدد در ابتدا و مراحل اولیه همان فکر مسیحی است نه چیز دیگری. یعنی فلسفه تاریخ مسیحی است که طی چند مرحله متحول می‌شود به فلسفه تاریخی که در کنت یا مارکس می‌بینیم. آغاز آن هم با یواخیم است که از نظر وگلین اولین تلاش را برای تبدیل فلسفه تاریخ مسیحی به فلسفه تاریخ سکولاریستی انجام می‌دهد.

وی یک متکلم است که حدوداً در قرن یازدهم میلادی اولین حرکت را در سکولاریزاسیون فکر مسیحی در زمینه فلسفه تاریخ آغاز می‌کند چون پیش از این در مسیحیت فلسفه تاریخی داشتیم و آن فلسفه تاریخ ماهیتی ویژه داشت که به یک معنا ویژگی اصلی اش قبول دو تاریخ برای جهان است که یکی تاریخ این دنیایی است و دیگری تاریخ دینی. اما در این مقطع این دو تاریخ تدریجاً به یک تاریخ بدل می‌شود و فلسفه تاریخی که دینی بود آرام آرام به فلسفه تاریخی تبدیل می‌شود که کاملاً این دنیایی است یعنی منطق این دنیایی، یا خود بنیاد و درون ذات این تاریخ را با سازوکارهای دنیایی و درونی به پیش می‌برد. در فلسفه تاریخ مسیحی دو تاریخ کنار هم حرکت می‌کنند، تاریخ زمینی که تاریخ کون و فساد است و تاریخ دینی که تاریخ ارتقاء و تعالی است و همیشه اگر قرار است تحولی هم در آن اتفاق بیفتد به مدد غیب است. این لطف رحمانی است که این تاریخ را به پیش می‌برد و به سرمنزل نهایی می‌رساند، نه اینکه عامل تحول آن انسان باشد. اما تحول فلسفه تاریخ مسیحی به فلسفه تاریخ این دنیایی یا دنیایی کردن فلسفه تاریخ مسیحی تنها وجهی از نظریه دنیایی کردن به معنای الهیاتی - کلامی یا فلسفی است. با این حال وگلین تمرکز خاصی بر این تحول دارد چون برای آن نقش مهمی در شکل‌گیری تجدد و نظریه‌های علوم اجتماعی قائل

## کچویان:

**وگلین می‌گوید این از ظرافتهای تجدد است که هر جا اشکال زشتی در آن ظاهر شده به سنت مرتبط کرده‌است در حالی که از نظر وگلین این اشکال در فکر تجدد صورت بندی شده است**

**در اندیشه وگلین تجدد به فکر دینی ارتباط می‌یابد یعنی صورت منحرف فکر دینی تلقی می‌شود**

ولی مایه و بطن یا هویت دینی آن از بین رفته یا از آن کنار گذاشته شده است. این مسئله در موارد مختلف دیگری مورد بحث بوده است. مثلاً خود قانون، منشأ التزام به قانون و تقدس آن در دنیای جدید از کجاست؟ آیا این فکر، فکر ابداعی است؟ یعنی متفکران متجدد آن را ابداع کردند یا اینکه ریشه‌هایش به آراء یهودی و مسیحی می‌رسد؟ یعنی شأنتی که قانون و نظم قانونی در زندگی و جهان اجتماعی یهودیت و مسیحیت داشته است بعداً توسط متفکرین یا نظریه‌پردازان سیاسی تجدد اخذ شده است. درباره فکر سکولاریزاسیون به صورت منفرد، در زمینه الهیاتی بسیار بحث شده و می‌توان گفت الان بخشی اجماعی از دلایل شکل‌گیری مدرنیته است، اما در فکر وگلین، منطق تئوریک خاصی یافته و این مسئله در دید وی گسترش می‌یابد یعنی صرفاً به یک مورد و دو مورد خاص محدود نمی‌شود. بلکه گفته

در هر حال نظریه سکولاریزاسیون می‌گوید از اساس این فکر یعنی فکر تجدد، فکر جدیدی نبوده است، بلکه فقط یک وام‌گیری است از فکر مسیحیت است. وگلین در چارچوب چنین دیدی به کل تجدد نگاه می‌کند و جامعیت کاملی به نظریه دنیوی کردن می‌دهد، و در عین حال آنچه در فکر وگلین اضافه می‌شود این است که می‌گوید این فکر منحرفانه است. اگر تجدد دنیوی کردن مسیحیت است به طور طبیعی نتیجه به دست آمده مسیحیت سکولار یا شکل منحرفانه‌ای از مسیحیت است.

نکته دومی که در فکر وگلین مهم است این است که یک تحلیل تاریخی مشخص و ملموس هم ضمیمه این بحث می‌کند. یعنی یک بحث این است که عده‌ای نظریه‌پرداز این فکر را اخذ کردند و به

اینجاست که فکر تجدد به غنوسیه یا گنوستیسیم (Gnosticism) مرتبط می‌شود. البته او می‌گوید که این فکر که تجدد از درون غنوسیه درآمده فکر ناآشنایی نبوده است و ابداع من نیست. وگلین می‌گوید در قرن نوزدهم این فکر یا نظریه کاملاً شناخته شده بوده است و به افراد مختلفی ارجاع می‌دهد و بعضی از پراگماتیست‌ها را از این قسم می‌داند. من اخیراً از لوئیس بورخه مطلبی می‌خواندم که دقیقاً این فکر غنوسیه در آن بود. در هر صورت او می‌گوید این فکر که تجدد از دل غنوسیه یا گنوستیسیم بیرون آمده فکر تازه‌ای نیست که من ابداع کرده باشم بلکه از قبل وجود داشته است. مثلاً در زمان نیوتن هم مطرح بود و بعضاً او را از این گروه می‌دانند. خیلی کسان دیگری هم

تجدد از لحاظ نظری در چارچوب رویکرد دنیوی شدن یا دنیوی کردن مسیحیت نگاه کردند تعداد این افراد کم نیست. اما در مورد وگلین این بحث صرفاً محدود به این نمی‌شود. او اساساً می‌گوید جریان پیدایی تجدد از طریق دنیوی کردن مسیحیت یک جریان تاریخی است که نماینده‌های خود را هم ظاهر می‌کند، فکر نمایندگی، جایگاه خاصی در فکر وگلین دارد. نمایندگی نه به معنای صرف سیاسی بلکه نمایندگی در فکر و اندیشه، یعنی در منطق وگلینی خود فکر، مفاهیم، جایگاه مهمی به لحاظ روان‌شناختی دارند. ظهور و بروز معانی و کلمات به نظر او مبین ظهور و بروز تاریخهای جدید و متفاوت و اجتماعات تازه است یعنی هر دوره‌ای یک مظهری دارد. هر دوره تاریخی، هر دوره

اجتماعی، یک مظهر خاصی در قلمرو فکر و ذهن یا آگاهی دارد، مابه‌ازاهای نمادینی در فکر دارد. برای وگلین این طور نیست که شما بتوانید این مطلب را یعنی ظهور تجدد و نظریه‌های تجدد را بدون استنادات تاریخی متحصن با نظریه دنیوی کردن مسیحیت توضیح بدهید، یعنی چه که عده‌ای می‌خواهند فکر الهیاتی را از باطنش خالی کنند و آن را در صورت تئوری سکولار ارائه دهند؟ سؤال وی این است که به لحاظ تاریخی این امر چگونه ممکن است. مگر می‌شود انسانهایی به نحوی رفتار کنند که گویی از آسمان افتاده‌اند و بدون پیوند با شرایط مشخص تاریخی عمل کنند. این باید در بستر تطورات تاریخی امکان یافته باشد و باید بر پایه آنها هم قابل توضیح باشد. وگرنه ممکن نیست بتوان آن را فهمید، انسانها زاینده زمانهای خود هستند متفکران معرفهای جوامع و اجتماعات خود هستند. و آن

**کچویان:**  
اگر جهان همیشه  
در آن شکل اولیه اسطورهای خود می‌ماند،  
ممکن نبود انسان بسط و  
گسترش تاریخی بیابد.  
حتماً باید قطب دیگر وجود که  
حرکت انسان به سمت او متوجه است از  
درون وجود طبیعت به بیرون  
وجود طبیعت منتقل شود تا  
افق حرکت تاریخ انسان  
باز شود

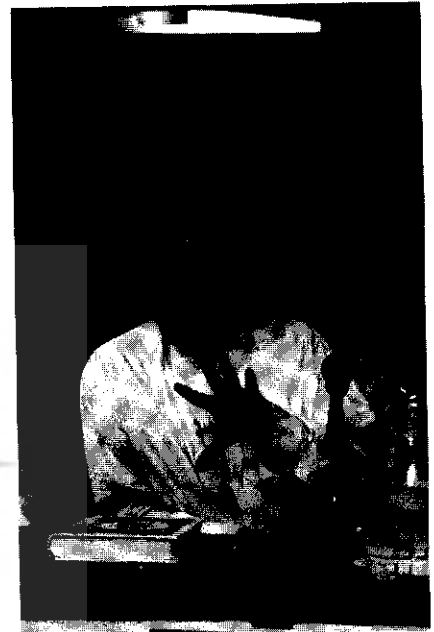
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

مطرح بودند، او می‌گوید هانس یوناس، آلبرت کامو یا بالتازار و جفری لوباک از ربط تجدد با غنوسیه آگاه بودند و درباره آن سخن گفته‌اند. ولی آرام آرام این فکر مورد غفلت قرار گرفت. وگلین می‌گوید بعدها این فکر دوباره احیا شد که تجدد از دل اجتماعات غنوسی ظاهر شده است، اما وی معتقد است صرف قبول این نظر پایان کار فهم تجدد نیست. از این جهت در فکر وی یک جهش دیگر تئوریک پیدا می‌شود. وی این بار می‌پرسید که چطور شد فکر غنوسیه در تاریخ به وجود آمد و فرقه‌های غنوسی در تمام دنیا پخش شدند از لحاظ تاریخی برای وی مشخص است که ظهور و بروز مجدد این فرقه‌هاست که در متن

نمادهایی که طرح می‌کنند، نمادهای معنابخش زندگیهای تاریخی است. به همین دلیل وگلین به لحاظ تئوریک بحث را به این سمت می‌برد که درخصوص اینکه چگونه این کار صورت گرفت و چگونه دنیوی کردن فکر و فلسفه مسیحی ممکن گردید، توضیح تاریخی بدهد. این طور نیست که کسی به شکل الهامی و بدون پیوند با شرایط هستی‌شناسانه تاریخی کار نظری انجام می‌دهد. افکار بستگیهای ملموس وجودی به تاریخهای خودشان را دارند، تا تاریخی منظور نشود تا جامعه جدیدی با ظهورات تازه عینی در عالم محقق نشود، ممکن نیست ما به آراهای نظری یا نمادینش ایجاد شود.

تاریخی یعنی در جهان عینی، تجدد را ظاهر می‌کند و در متن معنایی متفکران متجدد و نظریه‌های تجدد را. یعنی به لحاظ تئوریک تجدد از حاشیه به متن آوردن اجتماعات غنوسی است که با ظهور مسیحیت در درون جهان مسیحی از الهیات فرقه‌های بدعت‌گرای مسیحی را به وجود آوردند.

اما سؤال بعدی این است که این فرقه‌ها چرا به وجود آمدند. اینجا یک تفسیر اگزیستانسیالیستی از خود تاریخ و کل حیات بشری ضمیمه نظریه تاریخی وگلین در باب ظهور تجدد می‌شود. این نظریه یا تفسیر همان نظریه بسط و تفصیل یا جهش وجودی است که یاسپرس هم در برخی کارهایش به آن اشاره کرده است. این نظریه در نزد



وگلین صورت عام‌تری می‌یابد. مطابق این نظریه وجودشناسانه کل تاریخ بشری یا کل حیات انسانی حرکت از اجمال به تفصیل وجود است. شما به خاطر اینکه بتوانید راحت‌تر این نظریه را فهم کنید می‌توانید هگل و فلسفه تاریخ او را در نظر آورید. در فکر هگلی هم، چنین مایه‌هایی وجود دارد. در واقع به یک معنا در تمام فلسفه‌های تاریخ قرن هجدهم و نوزدهم میلادی مایه‌هایی از این نظریه هست که می‌گوید در ابتدای تاریخ، هم وجود بشر و هم حیات اجتماعی در شکل مجمل خودش وجود داشته و تدریجاً ما با تفصیل و بسط حیات بشری روبه‌رو می‌شویم. اما وگلین در چارچوب دیدگاه یا رویکرد وجودی‌اش به جای بحث از تفکیک‌زایی اجتماعی از جهش وجودی صحبت می‌کند. یعنی ریشه تجدد در آخرین جهش وجودی است که در عالم انسانی و تاریخ رخ داده است، یعنی همان تحول تاریخی که در فکر اشخاصی مثل کارل یاسپرس به عنوان دوره محوری تاریخ مطرح شده است؛ این تحول یک دوره هزار ساله را می‌پوشاند. ما در این دوره ادیان بزرگ، فیلسوفان بزرگ و نخستین امپراتوریها

را داریم مانند امپراتوری چین، امپراتوری هخامنشی، فلسفه یونان، کنفوسیوس، زرتشت، اینها در این دوره محوری به وجود آمده‌اند و در همین دوره هم مسیح ظاهر می‌شود. البته وگلین معرف و نماینده جهش وجودی در بالاترین ظهوراتش را مسیح می‌داند.

اما معنای این جهش وجودی، یا تفصیل وجودی چیست؟ برای توضیح می‌توانیم به آنچه از فکر اسطوره‌ای می‌دانیم برگردیم که از نظر وگلین اولین صورت نمادین از حقیقت وجود و هستی است. در تفکر اسطوره‌ای جهان خدایان و جهان انسانها در هم رفته است. جهان انسانها و جهان طبیعت درهم رفته است یعنی کنار هم هستند. انسانها، خدا را کنار خود می‌بینند و خود همین جهان موطن خدایان است. اگرچه ممکن است خدایان جلوه‌ها و ظهورات دیگری داشته باشند اما جنس همین جهان در درون طبیعت هستند به این معنا در جهان اسطوره‌ای قطب‌های مختلف وجود - آن گونه که امروزه می‌شناسیم - قطب مادی وجود و قطب متعالی آن، کنار هم هستند و از همدیگر تفکیک نشده‌اند. جهش وجودی انتقال قطب متعالی وجود - نه به معنای کانتی، به معنای ماورایی - به بیرون از عرصه طبیعت است که البته در یک فرآیند طولانی از طریق انبیاء انجام گرفته است. اینکه انبیاء با شرک مبارزه می‌کردند، با صنم و بت مبارزه می‌کردند، دقیقاً به همین دلیل بود. می‌خواستند قطب دیگر وجود را از درون عالم بیرون ببرند. وقتی قطب دیگر وجود در درون عالم باشد انگار که بخش‌های مختلف وجود بر هم منطبق شده‌اند و این امر از لحاظ فلسفی به نظر وگلین امکان توسعه و گسترشی که ما اکنون شاهدیم، در جهان انسانی نمی‌دهد. اگر جهان همیشه در آن شکل اولیه اسطوره‌ای خود می‌ماند، ممکن نبود انسان بسط و گسترش تاریخی بیابد. حتماً باید قطب دیگر وجود که حرکت انسان به سمت او متوجه است از درون وجود طبیعت به بیرون وجود طبیعت منتقل شود تا افق حرکت تاریخ انسان باز شود. اما این باز شدن وجود، تبعات عجیبی دارد، جهان را بسیار سرد، تاریک و ظلمانی می‌کند و انسان تنها می‌شود و در معرض آسیب‌های دنیای خشن، دنیایی که خدایان کنار آدمها بودند و آدمها با دستکاری‌هایی که کاهنها و آدمهایی که وکیل یا متولیان آن نوع دیانت بودند انجام می‌دادند اداره می‌شدند. دنیای قابل تحملی بود، دنیایی که خدا، آن کسی که عالم را تدبیر می‌کند و یا قطب دیگر وجود به بیرون آن منتقل شده و شما دیگر هیچ دسترسی به آن ندارید، وضع متفاوتی از این جهت دارد.

اگر با اندیشه وبری آشنا باشید در اینجا مایه‌های فکر وبری را مشاهده می‌کنید چون وبر هم عقلانیت جدید را در فکر یهودی می‌برد و می‌گوید اینکه ادیان گورکن خودشان شدند به این معنا برمی‌گردد. یعنی جهان را خالی کردن از خدا و بسته یک سازوکارهای این دنیایی در آوردن، یا در این معنا بیرون بردن قطب متعالی وجود از عالم به ماوراء، قطب وجودی که دیگر شما با مداخله‌های این دنیایی

تخریب عالم انسانی است. در فکر اولیه غنوسیه عالم ظلمانی نیست و تنها راه نجات تخریب آن و خروج از آن است.

مطلب در نهایت این بود که ما باید این عالم را تخریب کنیم. ولی این فکر غنوسیه در جهان مسیحیت از طریق تفسیر اگوستینی از این دین به شکلی مهار شد. اما ثنویت موجود در تفسیر اگوستینی بسیار شکننده بود. نقطه شکست این تفسیر از نظر وگلین در پایان هزاره اول فرا می‌رسد. تا این زمان مسیحیان مصائب این جهان را به امید آمدن دوباره مسیح تحمل می‌کنند. مسیحیان در انتظار این بودند که با آمدن مجدد مسیح مصائب این عالم حل شود. آنها برای این حادثه حداقل یک هزاره صبر کردند. در این موقع در چارچوب

## کچویان:

**وگلین می‌گوید جریان پیدایی تجدد از طریق دنیوی کردن مسیحیت یک جریان تاریخی است که از درون آن نماینده‌های خاص خود را هم ظاهر می‌کند. فکر نمایندگی یک جایگاه خاصی در فکر وگلین دارد. نمایندگی نه معنای صرف سیاسی بلکه نمایندگی در فکر و اندیشه. در منطق وگلین فکر و مفاهیم جایگاه مهمی به لحاظ روان‌شناختی دارند. به نظر او ظهور و بروز معانی و کلمات مبین ظهور و بروز تاریخهای جدید و متفاوت و اجتماعات تازه است**

فکر بازگشت مجدد مسیح نهضتهای هزاره‌ای شروع شد، نهضتهای هزاره‌ای که بعضی از آنها دنبال کنار کشیدن از این دنیا بودند مثلاً جریانهای خودکشی که در همین سالهای اخیر یعنی حوالی سال ۲۰۰۰ در جهان رخ داد از تبعات کنشهای هزاره‌ای است. یعنی رفتن بیرون از این جهان یا جهان باید خوب شود یا اینکه باید از این جهان بیرون بکشیم. به نظر وگلین پس از ناامیدی از آمدن مجدد حضرت مسیح(ع) جریان دیگری در جهان مسیحیت ایجاد شد که این جریان براساس تخریب این جهان نبود بلکه براساس ساخت این جهان بود. این فکر که از نظر وگلین ریشه فکر تجدد است اولین بار در فکر یواخیم فلورایی شکل گرفت، از اینجاست که تدریجاً تاریخ بر پایه یک سازوکارهایی که از درون خودش بهشت موعود را درمی‌آورد فهم می‌شود.

وعده موعود دیگر لازم نیست که به مدد بالا تحقق یابد، بلکه بهشت خودش و به دست انسان محقق می‌شود. این تفسیری است که برای اولین بار از طریق باز تفسیر فلسفه تاریخ مسیحی توسط یواخیم فلورایی شروع به شکل‌گیری می‌کند و کاملاً انحرافی از فلسفه تاریخ

نمی‌توانید بر آن تصرف کنید بلکه با سجده و ستایش و سجود و عمل اخلاقی می‌توانید به آن نزدیک شوید. بیرون از این عالم است. دست شما هم نیست. مانند جهان جادویی یا شرک نیست که بتوانید به نوعی تشفی خاطر کنید یا به نوعی آن را اداره کنید. این تحول وجودشناسانه عالم را بسیار سرد و تنگ و تاریک و ظلمانی می‌کند. فکر غنوسیه از اینجا به وجود می‌آید که با تفصیل وجود جهان ما به صورت عالمی درمی‌آید که دیگر قابل تحمل نیست. اساس فکر غنوسیه این است که غنوسیه صرفاً به فرقه‌های مسیحی مربوط نیست در ادیان مختلف ظهور دارد مثلاً مزدک و مانی از مصادیق اتم فکر غنوسیه‌اند که قائل به دو خدا هستند. مطلبی که گفتم اخیراً از بورخه خواندم این مطلب را بسیار خوب بیان می‌کند. تعبیر او این است که جهان یک طنز تلخ سرد است.

اصل فکر غنوسیه این است که این جهان هیچ منطقی ندارد. به دلیل شرور و مصائبی که دارد و به دلیل اینکه ما نمی‌دانیم برای چه هست و به کجا می‌رود. فکر غنوسیه از اینجا آغاز می‌شود. یعنی وقتی آن جهش وجودی رخ می‌دهد، جهان این‌گونه می‌شود. چون ما جهان اسطوره‌ای را تجربه نکردیم شاید برایمان چندان معنادار نباشد ولی در واقع همین‌طور هست، با این جهش وجودی جهان چنین چیزی می‌شود. جهان را نمی‌تواند آن خدای خوب آفریده باشد، فکر ثنویت از اینجا مطرح می‌شود. یعنی چون این جهان تا این حد عجیب غریب است و هیچ منطقی ندارد به قول بورخه یک طنز تلخ و سرد و بی‌مزه‌ای است که نمی‌دانیم این جهان برای چه خلق شده و حتماً یک اشتباهی صورت گرفته است.

فکر غنوسیه گرایشهای مختلفی دارد که هر کدام از این گرایشها دلیلی برای شر بودن این عالم گفته‌اند. بعضیها گفتند شر از تخیلات خدا زاییده شده است. برخی می‌گویند خدا خطا کرد، پاره‌ای معتقدند که از حاشیه‌های بیرون از مهار خدا شر در عالم ظاهر شد. حاصل قضیه این است که این وضع امکان تحمل جهان را از بین برده است. دو راه برای بشر وجود داشت که در بیان بورخه طور دیگری است. بورخه می‌گوید وقتی جهان چنین جهانی است یک راه بیشتر برای آن وجود ندارد آن هم اینکه یک انقطاع دفعی و ناگهانی در هستی ایجاد شود. در بیانهای شکاکهای یونان هم این بحث هست. می‌گویند حال که دنیا این‌گونه است ما نباید به این دنیا می‌آمدم و حالا که آمدم باید هر چه زودتر برویم این مفهوم را بورخه این‌طور گفته یعنی یک انقطاع دفعی و ناگهانی. انقطاع دفعی و ناگهانی یعنی خراب کردن این دنیا که از نظر بورخه از طریق دو افراط انجام می‌گیرد. افراط در شهوت، افراط در زهد. نتیجه هر دوی اینها

مسیحی است که در آن بهشت موعود محصول یا حاصل عمل انسانی نیست.

از این جهت است که وگلین آن را اندیشه‌ای بدعت‌آمیز می‌داند. اما به هر حال این تفسیر بدعت‌آمیز نقطه آغاز شکل‌گیری فکر تجدد هم هست.

**کاشی:** من با آراء وگلین از طریق کتاب شما آشنا شدم و علاوه بر این کتاب این روزها مطالب پراکنده‌ای هم از طریق اینترنت به دست آوردم و درباره وگلین خواندم. سؤالات من برای تعیین جایگاه وگلین است، وگلین کجا باید قرار بگیرد، البته شما در مقدمه کتاب در این باره بحث کردید اما من وقتی تا پایان کتاب مطالب دیگری را هم درباره آراء وگلین خواندم چندان قانع نشدم که وگلین را باید کجا قرار داد، آن‌طور که دیدم این موضوع در غرب هم موضوع مورد

### کاشی :

**وگلین را دو جور قرائت می‌کنند: یکی اینکه وگلین را**

**یک نویسنده می‌دانند که به بازگشت به سنت**

**دعوت می‌کند. او معتقد است در عصر تجدد**

**دیگر سایه‌ای که دین بر سیاست داشت، وجود ندارد**

**و مجدداً باید به متن سنت و ارجاع دین به عرصه سیاست**

**باز گردیم، به این معنا وگلین یک سنت‌گراست.**

**اما کسانی که تلاش کردند که وگلین را یک طور دیگر**

**بخوانند و او را به آراء پست مدرن‌ها نزدیک کنند،**

**بحثشان این است که شاه بیت آراء وگلین جستجوگری**

**بنیادهاست بدون اینکه ملتزم به هیچ صورتی از**

**صور بنیادگرایی دنیای پیش مدرن باشد**

مناقشه‌ای است.

وگلین را به طور عمده دو جور قرائت می‌کنند. یکی اینکه وگلین را یک نویسنده می‌دانند که به بازگشت به سنت دعوت می‌کند و سنت مضمون اصلی سخن او است، دغدغه وگلین این است که چرا بشر در قرن بیستم دستخوش خشونت شده است. او معتقد است در عصر تجدد دیگر سایه‌ای که دین بر عرصه سیاست داشت، وجود ندارد و ما مجدداً باید به متن سنت و ارجاع دین به عرصه سیاست بازگردیم. به این معنا وگلین یک سنت‌گراست و از همین نقطه عزیمت وگلین محل هجوم و نقد و اعتراض است. بعضی معتقدند که راست جدید آمریکا به نوعی از دل آراء افرادی نظیر وگلین بیرون آمده است. کسانی که رشد تروریسم را در کشورهای غربی دنبال می‌کنند می‌گویند این تروریسم در آراء کسانی چون وگلین ریشه دارد. به این معنا که وگلین به نوعی به سنت رجعت می‌کند و خواهان احیای سنت

است. البته این نقدها شاید خیلی جا نداشته باشد. هدف اصلی وگلین خشونت در قرن بیستم است.

اما کسانی تلاش کردند که وگلین را طور دیگر بخوانند و او را به آراء پست مدرن‌ها نزدیک کنند. بحثشان این است که شاه بیت آراء وگلین جستجوگری بنیادها بدون التزام به بنیادهاست. جستجوگری بنیادهاست بدون اینکه ملتزم به هیچ صورتی از صور بنیادگرایی دنیای پیش مدرن باشد.

استنباط من از کتاب شما این است که وگلین را در شمار نو سنت‌گرایان قرار داده‌اید و به این معنا به روایت اول نزدیک شده‌اید گرچه بارها این را از قول وگلین تصریح کردید که می‌گوید این ارجاع ممکن نیست اما به هر حال جنس قرائت شما نوعی قرائت و رجعت وگلین است به مفهوم سنت.

در جبهه‌ای که تجدد را به پرسش گرفته‌اند هم

سنت‌گراها و هم پست مدرن‌ها حضور دارند. وگلین یا یکی از این دو است یا اگر متعلق به جبهه سوم است مشخصات این جبهه در این کتاب روشن نشده است.

**کچویان:** ارتباط دادن نومحافظه‌کاران را به

اشتراک شنیده بودم اما این نخستین باری است که

می‌شنوم وگلین هم با آنها ارتباط دارد چون همان‌طور

که خود او هم گفته یک وجه مهم و قابل توجه فکر

وگلین در کارش توضیح و نقد خشونت در دوران جدید

است و البته خشونت در شکل فاشیستی و شکل

مارکسیستی تا کمونیستی‌اش.

او می‌گوید این از ظرافتهای تجدد است که هر

جا اشکال زشتی در آن ظاهر شده به سنت مرتبط

کرده وگرنه از نظر وگلین این اشکال در فکر تجدد

صورت‌بندی شده است. منوط به اینکه شما تجدد را

چه چیزی معنا کنید در یکی از این معناها به طور قطع مارکسیسم

و فاشیسم اوج تفکر تجدد است. چنانچه تجدد را براساس عقلانیت

تفسیر کنید در سازماندهی احزاب، توفیقاتی که شوروی و چین در

برنامه‌های توسعه دارند، همه معلول عقلانیت است.

اگر از این منظر نگاه کنید از نظر او ربطهای عمیق‌تری هم وجود

دارد. بنابراین باید درخصوص ارتباط او با نومحافظه‌کاران و چگونگی

آن توضیح داده شود تا بتوان در این باره داوری کرد، این نکته اول

است.

اما درباره جایگاه وگلین، من در بیان اولم روشن کردم که وگلین

کیست و در بخش آخر کتاب بحث مفصلی داشتم که او آیا فیلسوف

تاریخ است، اهل سیاست است یا جامعه‌شناس است؟ گرایش‌های

چگونه است؟ بحث دیگر هم بحثی است که دکتر کاشی مطرح کردند.

در اصول تفکر و در اندیشه، وگلین قائل به برگشت به سنت یونانی

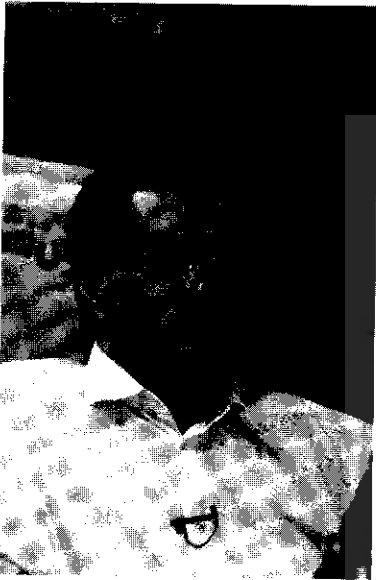
است اما در عین حال مایه‌های بسیار قوی دینی در افکار وی هست که از حدود فکر یونانی بیرون می‌رود. نکته مهم در فکر و گلین در تقابل با فکر تجدد این است.

یک بخش دیگر از کتاب بحث علم جدید است. اصولاً علاقه‌مندی من به وگلین در دورهٔ دکتریام پیش آمد و نسبت علم و دین در دنیای جدید زمینه ورود من به بحث او شد. یک بحث اصلی او این است که علوم انسانی جدید، علوم اجتماعی جدید، برای اینکه علمی را که می‌خواهند ابداع کنند، علمی که بتواند بهشت دنیایی ایجاد کند و مهار را به دست انسان دهد و علمی که تصرف در علوم انسانی را به بار آورد، سعی کردند به نوعی عالم را تفسیر کنند و مفروضات فلسفی‌ای ابداع کردند که این مفروضات فلسفی با آنچه به لحاظ فلسفی راجع به انسان می‌دانیم و می‌توانیم اثبات کنیم، در تعارض است. به همین دلیل با هر نوع طرز فکری که بتواند همه چیز انسان را دسته‌بندی و قطعی و یقینی عرضه کند به شدت در تخالف قرار می‌گیرد. حقیقتاً این طور است که انسانها پس از تجربهٔ جدیدی که حادث شد در حوزهٔ زبان، تفکر و دیگر حوزه‌ها مسائل بسیاری آموختند. به همین دلیل دیگر به طور خلص کسی نمی‌تواند به مدرنیته رجوع کند، معنا هم ندارد. در حوزه علم بالاخص یکی از اشکالاتی که او به طور اساسی مطرح می‌کند و در آن با اشتراوس هم شریک است تبدیل حکمت عملی یونان است به فلسفه هابزی و بعد به علم سیاست جدید و به جامعه‌شناسی است. که آن را در کتاب علم جدید سیاست مطرح می‌کند. اشتراوس هم در کتاب حقوق طبیعی تاریخ به این مسئله می‌پردازد. یکی از نقدهای اساسی که به وبر دارند همین است که وگلین، وبر را به عنوان مرز در نظر می‌گیرد و می‌گوید وبر تکلیفش روشن نیست حقیقتاً هم این طور است. وبر تکلیفش با این قضیه یعنی علم جدید اجتماعی یا نظریه اجتماعی تجدد روشن نیست. مانده که چه کار کند، رد کند یا نکند.

من وبر را بیشتر یک مورخ می‌دانم تا یک جامعه‌شناس و این به این دیدگاه وگلینی نزدیک است. در هر صورت او به شدت با چنین تفسیرهایی از علم انسانی و دانش انسانی مخالف است و فکر می‌کند الگوی علم و دانش انسانی را ارسطو و خصوصاً افلاطون، در قالب حکمت عملی ارائه کرده‌اند. و مهم‌ترین وجه آن این است که ما نیازمند علم انسانی هستیم تا دآوری اخلاقی را برای‌مان ممکن کند و ما را معلق رها نکند. یعنی همان چیزی که در نقدهای آدرنو و دیگر همفکران وی در همان زمان مطرح بود. اینها هم‌زمان هستند، همان زمانی که مکتب فرانکفورت شکل می‌گیرد و گلین هم جریان فکرش شکل می‌گیرد. اما آنها نقدهای سکولاریستی را ارائه می‌دهند که بعداً به هابرماس منتهی می‌شود و از عقلانیت جدیدی که عقلانیت هرمنوتیک یا عقلانیت آزادی‌بخش است و می‌تواند نقد ارزشی بکند سخن می‌گوید.

نمی‌دانم بر مجموع این ابعاد چه نامی می‌توان نهاد اما مایه اصلی فکر او را مایهٔ دینی می‌دانم. مایه دینی هم نه به معنای این که کلامی باشد بلکه او تفسیری از تاریخ ارائه می‌کند که تاریخ، ظهورات معنای باطنی عالم را می‌گردد. این تفسیر می‌گوید یعنی ما تاریخ عالم را نمی‌سازیم. ظهوراتی از یک جاهای دیگری در این عالم ظاهر می‌شود، معانی از یک عالم دیگر می‌آید، انواع مختلف معانی تاریخی و تمدن‌های مختلف شکل می‌گیرد و به این معنا کاملاً دینی است.

**کاشی:** واضح است که مهم‌ترین مضمون بحث وگلین دینی است اما پرسش من این است که این دین از چه جنسی است؟ آیا همان دین ماقبل تجددی است یا شاید با قرآینی در آراء و گلین بتوان آن را نوعی دین مابعد تجددی دانست؟ هنگام صحبت از مفهوم آگاهی اشاره شد که آگاهی به زعم وگلین مفهومی نمادین دارد، این به چه معناست؟ گرچه صورت اندیشه وگلین با افلاطون نسبت



بسیاری دارد اما تفاوت‌های فوق‌العاده مهمی نیز به چشم می‌خورد و به همین جهت می‌گوید که آگاهی، صورت نمادین از تجربه خاص وجودی هر فرد یا هر دوره یا هر ملت یا هر گروه اجتماعی است و به همین سبب می‌گوید آگاهی تاریخی ممکن نیست. فهم ما از فلسفه تاریخ به مفهوم تام ممکن نیست برای اینکه تاریخ را به تمامی نمی‌شود در ساحت تجربه درآورد آگاهی وجه نمادین دارد و بعد آگاهی را در رجعت به عرصه تجربه‌های زیسته می‌توان فهم کرد.

این یک حرف کاملاً قرن بیستمی و مابعد تجددی است و به طور جدی با همه مفاهیم سنت ماقبل تجدد که اتفاقاً آگاهی محور هستند و جوهرشان هم به این معنا افلاطونی است، تمایز جدی دارد. مفهوم تاریخ‌مندی و اعتقاد به وقوع نوعی بسط تاریخی، یک فهم دنیای جدید است. آن مفهومی که شما در فارسی به وضع برزخی انسان و وقوف آدمی بر وضع برزخی خویش برگردانید آیا این وقوف یک امر تاریخی



است؟ یعنی در دوره پیش مدرن آگاهی آدمی به وضع برزخی‌اش اتفاق افتاده بود یا ممکن بود اتفاق بیفتد یا اینکه این امر حاصل مناسبات دنیای جدید است. به نظر من اگر این عناصر را در اندیشه و گلین کنار هم بچینیم شاید بتوان فهم دیگری از رجعت دین در عرصه سیاست عرضه کرد. یکی از بحث‌های جاری در مورد و گلین آن است که دین از نظر او نئوتیک یا نئوماتیک است. اگر نئوتیک است آنگاه دین یک عرصه ادراکی عقلانی است به این معنا که ما از دین یک سازمان ادراکی معینی به نحو نظام یافته می‌سازیم و آن را ناظر به سیاست می‌کنیم. این همان فهم پیشامدرن از مقوله سیاست و نظارت دین بر مقوله سیاست است. اما اگر آن را اساساً از مقوله نئوماتیک ندانیم آن درک دیگری است و شاید بتوان گفت، دیگر تصور او از دین نوعی تصور مابعد تجدیدی است. فکر می‌کنم باید این تمایز را در و گلین

می‌دادم که حساسیتهایی هم ایجاد شود. وی خود را بیرون از تمدن غرب نمی‌گذارد بعضی جاها هم حرف‌های تندى به همه روشنفکران و متفکران شرقی می‌زند از موضع غرب.

می‌گوید شرقیها چه می‌گویند که ما همه چیزشان را استخراج کردیم آنها خود نمی‌دانستند که چه کسی هستند. تعبیر بسیار تندی دارد. او می‌گوید من دنباله بازسازی علوم اجتماعی در غرب هستم و نقطه شروع آن هم و بر است. می‌گوید من آن حرکت را دنبال می‌کنم. از نظر وی تحولات پس از و بر نشان می‌دهد که دارد به مشکلات خودش متفطن می‌شود. من جایی اشاره کرده‌ام که وی به این معنا پست مدرن است. پست مدرن نه به معنای فوکویبی یا پست مدرن به معنای لیوتاری، پست مدرن به معنای کسی که می‌گوید باید از مدرنیته گذشت و در عین حال تجربه‌اش را داشت، یعنی هم به لحاظ نظری، هم به لحاظ سیاسی. شاید در این موارد بتوان او را به نومحافظه‌کاران ربط داد. به لحاظ سیاسی هم به شدت به غرب در قبال شرق حساس است. در مقام واقع این گونه است و در مقام نظر هم این گونه است.

**کاشی:** بحث من این است که اگر بازگشت، وجود ندارد یک نوع حرکت به پیش است. من آن بحث انحراف را متوجه نمی‌شوم برای اینکه در بحث‌های فلسفی تاریخی وقتی می‌گوییم چیزی حاوی وضع تاریخی است و در تاریخ بسط می‌یابد، آنگاه انحراف به چه معناست؟

یعنی منظور و گلین را از بحث انحرافی که مطرح می‌کند، متوجه نمی‌شوم چون اتفاقاً آن واژه انحراف است که این تصور را به وجود می‌آورد که گویا از انحراف باید برگشت و به گذشته رجعت کرد. اما اگر بگوییم انحرافی نیست در گام بعدی باید تکمیل شود. من سؤال این است که و گلین چه فهم تازه‌ای از دین دارد و فکر می‌کند دین به چه نحو متفاوتی قرار است ناظر بر امر سیاست باشد؟

**کچویان:** قضیه انحراف مانند این است که انسان با هر بار ارتکاب به گناه، چیز دیگری می‌شود. حتی حضرت آدم پس از گناه اولیه دیگر هرگز به معصومیت نخستینش باز نمی‌گردد. حال اگر انسانی پس از گناه بازگردد آیا می‌تواند مانند قبل باشد یا نه؟ چون جهان تجربیات تازه‌ای است و از طرفی به همان معنا می‌تواند باشد. یعنی انحرافی حاصل شده و پس از آنکه متوجه شدیم در مقام عمل به بطن و باطن مسیحی یا اسلامی خودمان برمی‌گردیم و هر اطلاع و آگاهی جدیدی که به دست آوریم، هر جا که درست بود می‌پذیریم و نادرستی را هم بیان می‌کنیم. من در این کتاب چندان در باب ربط سیاست و دین صحبت نکردم. دکتر کاشی احتمالاً گرفتار ساینها و

## کچویان:

**و گلین می‌گوید اگر تجدد دنیوی کردن مسیحیت است به طور طبیعی نتیجه به دست آمده مسیحیت سکولار با شکل منحرفانه‌ای از مسیحیت است**

**نظریه سکولاریزاسیون می‌گوید از اساس این فکر یعنی فکر تجدد، فکر جدیدی نبوده است، بلکه فقط یک وام‌گیری است از فکر مسیحیت**

لحاظ کنیم تا بتوانیم او را از سنت‌گرایی تشخیص بدهیم.

**کچویان:** من یک مشکلی با بحث‌های تجدد و سنت دارم و آن هم این است که متجددین در زمینه بحث ابهامی ایجاد کرده‌اند که هر کاری بکنیم و هر نوع حرف بزنیم در انتها نمی‌توانیم سنتی باشیم. می‌گویند چون ما امروز بعد از تجربه تجدد هستیم و بسیاری از مباحثی که ارائه می‌کنیم، از تجدد گرفته شده بنابراین اصلاً نمی‌توانیم سنتی باشیم. من نمی‌دانم ابهام آن چیست؟

هیچ کسی نمی‌خواهد به تاریخ برگردد. چون در تاریخ برگشت ممکن نیست یعنی به لحاظ تصویری هم برگشت ممکن نیست. اتفاقاً در مورد و گلین وضع بسیار روشن و صریح است. و گلین می‌گوید خود را در بستر بازسازی علوم انسانی در خود غرب قرار می‌دهد و گرایش‌های شدید غربی هم دارد و جاهایی هم به دلیل این گرایش‌های غربی، ضد اسلامی است و تعبیرهای تندی دارد. در ابتدا که می‌خواستیم بر اندیشه‌های وی کار کنیم و آن را انتشار دهیم احتمال

مقالات اند که تا این حد به این قضیه حساس شدند.

ربط سیاست و دین در فکر این شخص مانند ربط سیاست و دین در فکر تیلور است. سنت‌گراها مراتبی دارند، شاید و گلین هم سنت‌گرای خالص نباشد کس دیگری است که شاید در آینده معرفی‌اش کنیم. دیوی ویرد نامی است که یک متاله فیلسوف هلندی است و فکرهای جالبی در حوزه اجتماعیات دارد. بعد و گلین، بعد اشتراوس در دوران اخیر هم به تیلور می‌رسد که موضعش از لحاظ ربط به سنت و تجدد بسیار مبهم می‌شود. وی مطالبی می‌گوید که ربط سیاست و دین را در فکر و گلینی توضیح می‌دهد. از نظر تیلور ما در عصر پست سکولاریزم زندگی می‌کنیم، در این عصر دین هم جایی در عرصه سیاست ندارد. اما نه در شکل قرون وسطایی‌اش. وی می‌گوید در این عصر برای تصمیم‌گیریها و اقدامات سیاسی دین و ارزشهای دینی مثل ده فرمان

یا جهشی رخ داده یعنی تا قبل از مراحل مشخص تاریخی دو اسم در این عالم ظاهر شده، الان سه اسم ظاهر شده، کمالینکه ما می‌گوییم با حضرت خاتم تمام شد، دیگر بعد از این هیچ کس نمی‌تواند در عالم هستی گامی به جلو رود یا ساحتی جدید را دریابد که نتیجه آن این باشد که این عالم را بگشاید یعنی امکان تجربه‌های وسیع‌تر را فراهم کند ولی در مقام تاریخی اینکه کسی ممکن است مظهر آن اسم شود یا این اسم ممکن است تفسیرهای مختلفی داشته باشد ممکن است انحراف داشته باشیم. این بحث باید تفکیک شود. اینجا یک انحرافی رخ داده و در جایی جامعه مسیحیت کافر و منحرف شده، آرام آرام درک می‌کند که برگردد، درست مانند یک آدم و این قابل تفکیک است، باید تفکیک کرد تا بتوانیم داوری کنیم.

**کاشی:** آنچه در سنت فلسفه و عرفان دینی هست یا مقوله

### کاشی:

### گرچه صورت اندیشه و گلین با افلاطون

نسبت بسیاری دارد اما تفاوت‌های فوق‌العاده مهمی نیز

به چشم می‌خورد و به همین جهت می‌گوید آگاهی،

صورت نمادین از تجربه خاص وجودی هر فرد یا

هر دوره یا هر ملت یا هر گروه اجتماعی است

و به همین سبب معتقد است که آگاهی تاریخی ممکن نیست.

فهم ما از فلسفه تاریخ به مفهوم تام ممکن نیست

برای اینکه تاریخ را به تمامی نمی‌شود

در ساحت تجربه درآورد. آگاهی وجه نمادین دارد

و بعد آگاهی را در رجعت به عرصه

تجربه‌های زیسته می‌توان فهم کرد

می‌توانند به عنوان یکی از منابع عمل کنند. دید و گلین تقریباً همین است از جهت عمل سیاسی. او معتقد به اعاده نظم مسیحی قرون وسطایی نیست. در واقع ضد کلیسایی است، یعنی کلیسا را در پیدایی تجدد هم مقصر می‌داند. این بحث در رابطه با بحث‌هایی که ما راجع به سیاست داریم در سطح پایین‌تری قرار می‌گیرد و من مدنظر هم نبوده و به این مطلب اصلاً توجه نداشتم الا در حد حاشیه.

**کاشی:** راجع به آن انحراف به نظرم به همین سادگی نمی‌توان بحث را کنار گذاشت اگر می‌گویید چیزی از اجمال به تفصیل می‌آید و فرآیند تحولات تاریخی، فرآیند گشوده شدن امری است که به اجمال بوده است نوعی ترقی و پیشرفت و ضرورت حرکت

از یک نقطه به یک نقطه در آن مستتر است. یعنی شما می‌گویید امر اجمالی به تدریج در منازل تاریخی گشوده شده و گشودگی آن امر اجمالی حتماً در عصر تجدد، بیشتر از عصر پیشاتجدد است. بنابراین من باز آن بحث انحراف را نمی‌فهمم.

**کچویان:** اگر بحث تاریخی را با بحث وجودی تفکیک کنید،

این قضیه روشن می‌شود. ما معتقدیم که اوج تفصیل وجود، مطابق مبانی عرفانی خودمان یا منطق کلامی‌مان اسلام است. یعنی همه ادیان دیگر مظاهر یک یا دو اسم و نهایتاً چند اسم بودند اما حضرت رسول مظهر هفتاد و اندی اسم است. یعنی بیشتر ظهورات مختلفی که ممکن است در این عالم از خدا، از آن ذات غیبی، ظاهر نشود، در ایشان است. مفهوم این سخن چیست؟ آیا مفهوم آن این است که بعد از حضرت رسول هیچ قومی منحرف نمی‌شود؟ روشن است که چنین نیست. احادیث در باب انحراف امت بعد از رسول الی ماشاءالله است. خود مسئله مهدویت اساساً به این انحراف و گسترش آن ربط دارد. بحث در اینجا بحث انحراف نیست. این بحث است که آیا تغییر

تاریخ‌مندی متفاوت است. سنت‌های دینی با مقوله تاریخ‌مندی نسبتی ندارند. در سنت مسیحی هم وقتی بحث تاریخ‌مندی وارد کلام مسیح می‌شود آغاز تجدد است یعنی آغاز فاصله گرفتن از آموزه‌های متافیزیک سنتی.

**کچویان:** این طور نیست که همه زمانها بدون تفاوت، تکرار

همدیگر باشند و تاریخ متفاوتی نداشته باشیم. حتی اجتماعات و انبیاء هم بسته به زمانهای خاص خودشان هستند اما بین فکر تاریخی جدید و فکر تاریخی گذشته تفاوت‌هایی ایجاد شده است. چیزی که اینجا برای ما مطرح است این است که تفکیک کنیم. از نقطه نظر ما به عنوان مصلح، شاید روشن‌تر باشد که درباره بحث امت آخرالزمان توضیح دهیم. امت آخرالزمان یعنی دوره‌ای که تاریخ متفاوتی نخواهد بود. شاید لازم باشد درباره اینکه تاریخ متفاوتی نیست، توضیح بیشتری بدهم. تاریخ داشته‌ها به اجتماعهای گوناگون و معانی مختلف است نه به زمان. یعنی چطور بحث تاریخ‌داری مستدل می‌شود؟ ما می‌گوییم

ما تاریخ داریم، طبیعت تاریخ ندارد. مگر در طبیعت تغییر نیست. پس چرا طبیعت تاریخ ندارد؟ برای اینکه معانی مختلف در جامعه ظاهر می‌شود به نحوی که طبایع را تغییر می‌دهد و آدمی که امروز هست انگار آدم دیگری است. این اجتماعی که الان ظهور کرده به واسطه فرهنگ، چیز دیگری می‌شود. سازوکارهای درونی‌اش هم فرق می‌کند فکر تجدد در زمینه‌های نظری کارهایی کرده است. بعضی از متفکران جدید مانند فوکو این نکته را به این اعتبار گذاشتند که از تجدد عبور کرده است. برای مثال او می‌گوید: حرفهایی که راجع به قدرت می‌زنم، به همه عالم ارتباط ندارد، فقط مربوط به تجدد است. یعنی در تجدد است که قدرت چنین نسبتی با حقیقت پیدا کرده است.

به این دلیل چنین امری اتفاق افتاده که یک جامعه جدید، یک جهان جدید، یک معنای جدیدی ظاهر شده است. از این قضیه استفاده

### کچویان:

**وگلین را به معنایی می‌توان پست مدرن دانست.**

**پست مدرن نه به معنای فوکویی یا لیوتاری.**

**پست مدرن به معنای کسی که می‌گوید**

**باید از مدرنیته گذشت و در عین حال تجربه‌اش را داشت.**

**یعنی هم به لحاظ نظری، هم به لحاظ سیاسی.**

**شاید در این موارد بتوان او را به نومحافظه‌کاران ربط داد.**

**به لحاظ سیاسی هم به شدت به غرب در قبال شرق**

**حساس است**

صورت منحرفانه‌اش - است.

**کاشی:** بحث را یک گام جلوتر ببریم. یعنی می‌خواهم بحث را ببرم به جایی که وگلین درباره برون‌رفت از این وضعیت صحبت می‌کند برای اینکه این بحث را دنبال کنیم باید قدری راجع به تطور تاریخی صحبت کنیم.

محمل این تطور تاریخی چیست؟ آیا یک تطور صرفاً اندیشگی و اندیشگانی است. تطور صرفاً روحی است؟ ایده‌آل است یا نسبتی با امر واقع دارد؟ فرض کنید چه به شکل صحیح یا منحرف، انسان وارد دوران تجدد شد، این تجدد منظومه‌ای از باورها، نظرات و اندیشه‌ها است یا مناسباتی دیگر است که مثلاً تکنولوژی، سرمایه‌داری و مناسبات شهری دنیای جدید یا صورت مادی آن باورهاست یا دیالکتیکی مانند دیالکتیک هگلی بین آنها برقرار است. اگر این امور صورتی تجسد یافته دارند یعنی صورتی در نحوه زندگی تجربه و ماده

زندگی ما دارند، پس باید ورودمان به دنیای تجدد و برون‌رفت‌مان از آن باتوجه به این صورتهای مادی توضیح داده شود. می‌خواهم بدانم وقتی در اول کتاب می‌گویید وگلین از بسیاری دیگر برجسته‌تر است. استنادتان به این است که دیگران می‌گویند یک عده همین طور پیدا شدند، باورهایایی یافتند و تجدد ایجاد شد اما وگلین می‌گوید مسئله پیچیده‌تر است. تنها شکلی که به گمانم می‌شود این پیچیدگی را نشان داد این است که بگوییم این آراء، باورها و نظرات در یک مناسبات پیچیده چگونه ریشه دارند و در تعامل با آنهاست که صورت‌بندی شده‌اند و راه برون‌رفت از آنها ممکن شده است. اگر این را می‌پذیریم وگلین چگونه هم صورت تحقیقی تجدد و هم برون‌رفت از آن را توضیح می‌دهد؟

**کچویان:** هر متفکری ممکن است به مسائل بسیاری نپردازد

و من در آرای وگلین چیزی را ندیدم که بتوانیم در این باب سخن بگوییم اما نکاتی را از حواشی بحث‌هایش می‌توانم استنباط کنم. یکی از نکات مهم فکر وگلین همین نسبتی است که بین تاریخ و آگاهی برقرار می‌کند. این نسبت، نسبت مهمی است. به همین دلیل اجازه انتشار کتاب هشت جلدی تاریخ اندیشه را که از آثار ناب و جالب بود، نداد. به دلیل اینکه فقط یک فکر اشتباه داشت یعنی نکته را می‌گفت من اشتباه مطرح کردم. در صورتی که اگر آن فکر را هم تغییر می‌داد در کتاب نمود نمی‌یافت، می‌گوید چون من براساس منطق نوشتم این منطق غلط بود، این منطق چیست؟ این بحثی که وگلین می‌کند مانند بحثی است که در انتقال فوکو از رویکرد دیرینه‌شناسانه به تبارشناسانه وجود دارد. فوکو در مرحله اول دیرینه‌شناسی فقط روی اندیشه و کلام تمرکز می‌کند بعد ناگهان فکر می‌کند اگر قرار باشد کلام

کردم تا بگویم انحراف امکان دارد. در رابطه با این معنایی که از حضرت خاتم گرفتیم وگلین هم می‌گوید بعد از این هیچ ظهورات معنایی وجود ندارد الا اینکه شقوقی از این ظهور مسیح باشد. یعنی بسط و توسعه‌ای که از دل تجربه وجودی حضرت مسیح درآمده تاریخ آتی ما می‌شود. یا ما در این مسیر سیر می‌کنیم یا از این مسیر منحرف می‌شویم. در ضمن انحراف ما در این دوره مانند انحراف پیش از حضرت مسیح نیست؛ آنها انحرافات‌شان از جنس خودشان بوده است، یعنی آنها در درون یک بسط و تجربه وجودی متفاوت زندگی می‌کردند ما در درون تجربه‌های دیگر. این تاریخها الزاماً با همدیگر و دنبال هم نمی‌آید به نحوی که در تاریخ تجدد هست. یعنی هرکدام مستقلاً از اول شروع کردند و می‌آیند، و هرکدام توسعه خود را دارند. پس می‌توانند منحرف باشند یا نباشند اما در عین حال همه اینها بسط و تفصیل همان تجربه حضرت مسیح - اعم از صورت صحیح یا

به عنوان یک گفتمان مستقل با خودش باشد، که جهان خودش را شکل می‌دهد. کلام چگونه خود را تغییر می‌دهد؟ کلام که استقلال ندارد و قرار است با تطور گفتمان تاریخ را توضیح دهیم. گفتمان خود چگونه تطور می‌یابد. اینجاست که آن چرخش عملی (practical turn) که معرف دوره اخیر است در حوزه اجتماع و اندیشه رخ می‌دهد و از آنجا است که کردار غیرگفتمانی را مبنای توضیح تاریخ قرار می‌دهد یعنی از درون عملهاست که تاریخ زاینده و متحول می‌شود که البته در ربط وسیع با آگاهی است.

کردارهای گفتمانی است که تاریخ را به پیش می‌برد. عین این حرف در قضیه انتشار کتاب تاریخ اندیشه سیاسی و گلین است. و گلین می‌گوید من آن کتاب را به گونه‌ای نوشتم که گویی اندیشه‌ها خود جهان مستقلی دارند، به این مسئله توجه نکردم که اندیشه نمی‌تواند

خود و تاریخ را به پیش ببرد. باید یک بدنه واقعی برای آن ایجاد کنیم و آن را در گوشت و پوست و خون قرار دهیم و به بدن، جسم و وجود انسانها وصل کنیم که تطور آنها، تطور آگاهیها است. یعنی آن نسبتی که در ابتدا اشاره کردم، برقرار می‌کند. در قضیه توضیح تاریخی وقتی غنوسیه را مطرح می‌کنند، ریشه در همین مسئله دارد. یعنی آدمها، جامعه، اعمال و رفتارهایشان باید تغییر کند تا معرفهای نمادین یا آگاهیهای مختلف بیابند. بنابراین از نظر او هر چه رخ می‌دهد در همین سطح، نه سطح جسمانی بلکه در کلیت وجود است. یعنی این تقابل را از بین می‌برد و یک دوری را که در حوزه نظری - اجتماعی وجود دارد، منتفی می‌کند که ماده یا ذهن، عمل یا ایده آن دوتاییهایی که در فکر فوکویی هم احتمالاً هست که آنچه رخ می‌دهد تطور وجودی است و اینها بخشهای مختلف دارند، بخشی

آگاهی است بخشی حس و اندیشه و جز آن. برای همین هم در تاریخ اندیشه سیاسی تأکید فوق‌العاده‌ای بر هیجانان عاطفی یعنی حالت‌های احساسی آدمها دارد. می‌گوید در اینجاست که درمی‌یابید می‌فهمید یک جهان جدید به وجود آمده است نه در اندیشه. و گرنه ما از کجا بفهمیم ولتر برای این زمان تاریخی است. یک کتاب نوشته، کتاب را نگاه می‌کنید به حرفها و گفتارها در آن تاریخ نخوایید و نمی‌توانید نشانی از زمان و مکان تاریخی آن در بحثهای نظری وی بیابید. بنابراین مشخص است که مسئله را به لحاظ این بحث، براساس پیدایی تجربه‌های تاریخی توضیح می‌دهد. تجربه‌های تاریخی از جسم شروع می‌شود و تا کلیت وجود و آگاهی ادامه می‌یابد. در هرجا ما به ازاهای خود را داریم، و قاعدتاً هم برون رفتن همین‌طور است یعنی آدمها با اندیشه و عمل تاریخها عوض نمی‌شوند، البته بحث استدلال بسیار مهم است.

ما همچنان وقتی می‌خواهیم همدیگر و جامعه را تغییر بدهیم بحث و استدلال می‌کنیم. ولی همین فکر دوره جدید یعنی "practical turn" که مطرح شده، در فکر کوهنی هم هست که تکلیف نظریه‌ها در مقام نظر چندان تعیین نمی‌شود. نه اینکه آنجا چیزی نیست بلکه دعوای واقعی هم آن پایین هست از این حیث روشن است که و گلین ورود و خروج را ربط می‌دهد به سازوکارهای عینی و عملی و نهادهای خاصی ولی من در این خصوص در کارهای وی تفسیر چندان مشخصی ندیدم. یک جاهایی راجع به مسیحیت بحث می‌کند مثل اینکه چگونه مسیحیت از شکل اولیه خود به شکل بدعت‌آمیز تغییر یافت. آنجا یکی از دلایلش ورود گسترش جغرافیایی مسیحیت و گسترش جمعیتی مسیحیت است. این شاید با بحثهایی که زیر در جامعه‌شناسی دینش مطرح کرده است هماهنگ باشد.

### کاشی:

**اگر بازگشت، وجود ندارد یک نوع حرکت به پیش است. من**

**بحث انحراف را نمی‌فهمم**

**برای اینکه در بحثهای فلسفه تاریخی**

**وقتی می‌گوییم چیزی در تاریخ بسط پیدا می‌کند،**

**آنگاه انحراف به چه معناست؟**

او می‌گوید این امکان که خلوص عقیدتی را در فرقه‌ها حفظ کنی، وجود دارد و آن هم زمانی است که تعداد محدود باشد. چرا اصلاً یهود خودش را تا به حال این گونه نگه داشته است شاید به دلیل اینکه در پی جذب جمعیت‌های دیگر نبوده است. اما مسیحیت با گسترش جغرافیایی و ورود افراد جدید، امکان حفظ خلوص عقیدتی اولیه را از بین برد. در واقع آن وضعیت برزخی که در مسیحیت آگوستینی حفظ شد یعنی شما باید در این دنیا باشی و نباشی، دل بندی، کاربندی. چنین اشاراتی دارد. تلقی خود من این است که رهبانیت مسیحیت در این حالت بسیار مؤثر بوده است که در تعبیرهای فوکویی است. این اواخر در بحثهای برگشت به تاریخ جدید، به دیرها و صومعه‌ها به عنوان مایه‌های اولیه شکل‌گیری تجدد خیلی توجه می‌کنند. خصوصاً درباره برون رفتن از آن. او در این حوزه نقدها، بحثها و فکریهایی داشته است. اما ظاهراً به ما به ازاهای عینی فکر خود توجه نکرده

است یعنی سازوکارهای عملی‌ای که باید این کار را انجام بدهد چندان روشن نیست.

**کاشی:** به فوکو اشاره کردید. فوکو همواره صور عقلانی را در عینیت اجتماعی متجسد می‌کند. فوکو نشان می‌دهد که چگونه با یک صورت عقلانیت درمانگاه پدیدار می‌شود. با یک صورت عقلانیت دیگر روانکاو در می‌آید و بعد مناسبات دنیای جدید را بر مبنای آن صورتهای گوناگون عقلانیت توضیح می‌دهد، بحرانهایش را هم بر مبنای این صورتهای عینی شده توضیح می‌دهد. درخصوص مارکس که بسیار صراحت دارد او با میراث هگلی که دارد صور ذهنی را در صورتهای عینی متجسد می‌یابد. می‌خواهم بدانم صور عینی شده نقد و گلین چیست. بدون آن بحث و گلین بسیار ساده می‌شود اجازه

غریبی است که دائماً راجع به آن تولید معنا شده است و تعریفهای متعددی وجود دارد. در فکر و گلینی ایدئولوژی همان دکسا (doxa) است. دکسای فکر یونانی. دگم عقیده، فکر و اندیشه‌ای بدون دلیل و برهان و تابع علایق، منافع و نظایر این است. یک وجهی از ایدئولوژی است. نکته مهم‌تر در و گلین درباره ایدئولوژی این است که فکری از تاریخ ارائه بدهید که فکر بسته‌ای است. مصداقش را هم مصداق فکر کل فلسفه تاریخ تجدید می‌داند. فلسفه تاریخ تجدید از ابتدا، تاریخ انسان، حیات انسان و نحوه تطورش را به شکل بسته‌ای درمی‌آورد یعنی طوری تصویر می‌کند انگار که همین است و این مانع گشودگی تاریخی است و اینکه ما هر لحظه ممکن است در صورتهای مختلفی ظاهر شویم. به یک معنا از نظر و گلین دین می‌تواند ایدئولوژی باشد در صورتی که شما تصویر منجمدی از اوضاع و احوال و دشمنیها و دوستیها ارائه دهید که هیچ تغییر و تطوری نپذیرد و الی‌الابد همیشه در این صورت باشد و با سازوکارهای بسیار مشخص و از پیش تعیین شده حرکت کرده و تاریخی متعین را به بشر تحمیل کند. در این حالت، ایدئولوژی خواهیم داشت.

**کاشی:** آیا همان نقش را دارد که در دنیای تجدید و مغرب زمین ایدئولوژیها ایفا کردند؟

**کچویان:** نکته این است که ایدئولوژی به این معنا پسوند دینی هم نمی‌خواهد پس می‌توانید بگویید دین یا می‌توانید بگویید ایدئولوژی. جاهایی از او می‌رسیدند می‌خواهی چه کنی؟ حرفی را می‌زد که تیلور می‌گوید. وقتی خواستیم فلان عمل را انجام دهیم و فعل و انفعالی در صحنه رخ بدهد، به فتوا روی می‌آوریم که

آن کار را انجام دهیم یا نه؟ دین تمثیت امور دنیا را برعهده دارد و نمی‌خواهد عنوان دیگری روی آن بگذارید. دین خودش همان ایدئولوژی است، همان کارکردهای اجتماعی که صحنه حیات شما را تنظیم می‌کند و راه را هم نمی‌بندد. مثلاً می‌گوید بدعت یا کفر. به این معنا لازم نیست که درباره دین عنوان ایدئولوژی را به کار ببرید ولی ما معمولاً به کار می‌بریم چرا که ادیان به عنوان یک ذخیره معنایی بسیار باز هستند و انواع تفسیرها را ممکن است داشته باشند و انواع صورتهای را هم در طول تاریخ می‌یابند. زمانی سلطنت را تأیید می‌کرده و حال آن را نفی می‌کند. در هر مقطع تاریخی یک تفسیر خاص ممکن است از دل یک جریان دینی بیرون بیاید که این تفسیر خاص ممکن است به یک معنا آن هم در مقطع زمانی خاص ایدئولوژیک باشد. و این دلیل بحثهای و گلین با آن رویه‌ای که خودش برای زندگی عملی‌اش و ربطش با دین توصیه می‌کند و دنبال می‌کند یعنی هنگام عمل می‌پرسم این کار از لحاظ فلان فتوا یا فلان آیه تورات یا انجیل درست است یا نه، مطابقت ندارد.

## کچویان:

و گلین نمی‌خواهد به تاریخ برگردد.

چون در تاریخ برگشت ممکن نیست

یعنی به لحاظ تصویری هم برگشت ممکن نیست

## افکار بستگیهای ملموس وجودی

به تاریخهای خودشان را دارند، تا تاریخی منظور نشود

تا جامعه جدیدی تا ظهورات تازه عینی در عالم

محقق نشود، ممکن نیست ما به ازاهای نظری

یا نمادینش ایجاد شود

بدهید بحث را کمی کاریکاتوری کنم. گویی چیزهایی را بد فهمیدیم و اگر فکر کنیم و درست بفهمیم، همه مشکلات عالم حل می‌شود. می‌خواهم ببینم آیا و گلین آن پیچیدگی را نداشته باشد، و واقعاً بحثش همین قدر ساده است.

**کچویان:** درباره برون رفت من در آثارش به چیز روشن و مشخصی برنخوردم.

**کاشی:** شما بی‌دغدغه مسائلی نیستید که در ایران می‌گذرد و این کتاب را نوشته‌اید. می‌خواستم سؤال آخر را به مسائل ایران مرتبط کنم. و گلین چنانکه شما به آن پرداخته‌اید برای ایدئولوژی شأن خشونت و سرکوب قائل است اگر قرار باشد از و گلین بپرسید که وضع ایدئولوژیهای دینی چگونه است و نظر او را درباره ادیانی که صورتهای ایدئولوژیک می‌یابند و نهضتهایی که ایدئولوژیهای دینی راهبر آنهاست بپرسید، و گلین چه پاسخی می‌دهد؟

**کچویان:** می‌دانید که ایدئولوژی یکی از واژه‌های عجیب و