



چیستی حقیقت در دستگاه فلسفی اریک وگلین

مرتضی شیرودی^۱

وگلین فیلسوف آلمانی، انسان را در موقعیت برزخی میان کرانمند این جهان و امر بی کرانه می یابد. به باور وگلین، آدمی در همین موقعیت برزخی است که اصیل است (غلامرضا کاشی: ۱۳۸۵: ۱).

چکیده

در دوران تجدد، تنها زمزمه هایی اندکی از ضرورت اجتناب ناپذیر رویکرد به حقیقت اصیل (دینی)، در حیات اجتماعی غرب به چشم می خورد ولی با طرح و ارائه آراء اندیشمندانی چون اریک وگلین، جهان خسته شده از هیاهوی بی بنیاد حقیقت مدرنیته، به حقیقت دینی گرایش بیشتری یافت، زیرا آن گونه که آلیس ساندوز از همکاران، شارحین و ویراستاران آثار وگلین گفته است: "با همه گیرشدن و گسترش بحران حقیقت تجددی، جهان غرب به تدریج بر اهمیت دیدگاه های وگلین وقوف پیدا کرد،" اما او چه گفت و چه نوشت که در ترویج نگاه به دین و حقیقت بر آمده از آن، موثر افتاد؟ (سؤال) احتمالاً آشکار نمودن زیان های نظری و عملی مدرنیته و نشان دادن آثار اتصال به وجوه متعالی در زندگی بشر، از دلایل رویکرد به اندیشه های وگلین و در نهایت توجه به حقیقت برآمده از دین شده است. (فرضیه) مقاله حاضر در صدد است به بررسی این فرضیه بنشیند.

کلید واژگان: وگلین و حقیقت، تجدد (مدرنیته)، دین، اعاده مقدس، واقعیت ثانویه، تجربه متعالی و هستی برزخی.

^۱ - عضو هیئت علمی پژوهشکده تحقیقات اسلامی



مقدمه

در تلاش برای یافتن پاسخ و یا پاسخ هایی به سؤال مذکور و یا آزمون فرضیه مورد اشاره، این مقاله ضروری می بیند نخست به برخی از مهم ترین مفاهیم به کار رفته در آرای وگلین اشاره کند به آن جهت که بدون توجه به این مفاهیم و فهم آن، درک اندیشه های وی ممکن نیست. سپس به شرحی کوتاه از بیوگرافی وگلین و زندگی او بپردازد آن گاه مقاله به بررسی نگاه او به مدرنیته و حقیقت مدرن، اشکالات و معایب این حقیقت می پردازد، اما از آن جایی که وگلین تنها به نقد و نفی نمی اندیشد بلکه در جای آنچه را که تخریب می کند، چیزی را می نشاند، به طرح نگاه وی به حقیقتی که خود نام راستین و ناب بر آن می نهد و بازتاب های سیاسی ناشی از آن در حیات اجتماعی انسان می پردازد و وجوه مختلف حقیقت که در ارتباط با دین معنا می کند را آشکار می سازد:

بیوگرافی زندگانی وگلین

اریک وگلین (Eric Voegelin) به سال ۱۹۰۱ در آلمان زاده شد. تحصیل، تدریس و تحقیق خود را در دانشگاه هایی چون مونیخ به انجام رساند. وی پس از نگارش کتاب تاریخ اندیشه های سیاسی، در حد و قواره یک متفکر اندیشمند ظاهر شد و از این رو مورد توجه حزب ناسیونال سوسیالیست قرار گرفت اما او که نمی خواست به خواسته های آن حزب در حمایت از هیتلر تن دهد و نیز به دلیل نارضایتی از سیاست های گشتاپو، در سال ۱۹۳۸ از آلمان گریخت و به آمریکا رفت و در دانشگاه های آمریکا به تدریس و تحقیق پرداخت. او متأثر از آرای ماکس وبر بود ولی از منتقدان اصلی او هم به شمار می رفت.

وگلین را به اعتبار حجم و کیفیت کارهای تاریخی با ویل دورانت مقایسه می کنند. در قلمرو فلسفه تاریخ او را هم ردیف هگل و توین بی می دانند. در زمینه مسائل فلسفی وی را هم عرض هایدگر و برگسون خطاب می کنند. بعضی او را بزرگ ترین فیلسوف قرن ۲۱ دانسته اند. عده ای هم او را پایان بخش انقلاب کوپرنیکی در تاریخ نوین قلمداد می نمایند. ایلی (Ealy) وگلین را به همراه مایکل اوکشتات و لئو اشتراوس، یکی از سه فیلسوف برتر قرن بیستم در نزد محافظه کاران آمریکایی برشمرده

(Ealy:2007.۱) ومک آلیستر (Mcallister) وگلین و اشتراوس را دو تن از محرک ترین و پایدارترین فیلسوفان سیاسی قرن معاصر دانسته است. (Mcallister:2003.۱) روبرت هیلمن (Robert ilman) به گونه ایی دیگر و به شکل زیرین او را توصیف می‌کند:

وگلین به راحتی سخن می‌گفت، به آسانی چیزهای زیادی را برای یادگیری پدید می‌آورد، اندیشمندی معقول و فهیم به نظر می‌آمد و همه نشانه‌های یک فرد متمدن در او دیده می‌شد (Heilman:1999.۲).

او به زبان‌های انگلیسی، ایتالیایی، فرانسوی، روسی، عبری و یونانی مسلط بود. هانا آرنه، کتاب اندیشه نژادپرستی وگلین را بهترین تحلیل در این زمینه دانسته است. کتاب علم جدید سیاست وی در فهرست پر فروش ترین کتاب‌های سیاسی ثبت شده است. برجسته‌ترین اثرش، کتاب پنج جلدی نظم و تاریخ است که تمام آن سی سال طول کشید. راجر شین (Roger Shinn) «کتاب نظم و تاریخ» را مهم‌ترین کار تاریخی قرن نامید و از آن به عنوان کاری بزرگ و روشنفکرانه و تلفیق ماهرانه دانش، تخصص و روشن بینی یاد کرد (Mcallister:۱۹۹۶.۵).

وگلین در مجموع، ۳۳ کتاب در ۱۵ هزار صفحه دارد که مهم‌ترین آنها کتاب سخت فهم «نظم و تاریخ» است. علی‌رغم این همه توانایی و فعالیت علمی، وگلین ناشناخته مانده است. دلایل ناشناخته ماندن وگلین بسیار است از جمله: تدریس بیشتر در دانشگاه‌های حاشیه‌ای (غیرمهم) آمریکا، عدم اهتمام به پذیرش و تربیت دانشجوی دکتری، استقلال نظر از همه جریان‌های فکری زمانه، صعوبت زبان و دشواری درک اندیشه‌های وگلین، متهم شدن به کمونیست، لیبرال، فاشیست، یهودی، افلاطونی، هگلی و غیره و عدم پاسخ‌گویی به انتقادات. هیلمن به این صورت به یکی دیگر از دلایل ناشناخته ماندن وگلین اشاره می‌کند:

برخی به خاطر برتری عقلانی اریک، احساس شکست می‌کردند و خواستار دوری از او بودند، البته اریک قصد نداشت موضوعاتی را مطرح کند که موجب ناخشنودی آن‌ها گردد ولی تردیدی نداشت طرح موضوعات مورد علاقه اش، چالش‌هایی را برمی‌انگیزد (Heilman:1999.۳).

اما مهم‌ترین دلیل ناشناخته ماندن وگلین آن است که به مخالفت با تجدد و مدرنیته در غرب پرداخت. وگلین تجدد و مدرنیته را بدعتی از مسیحیت می‌دانست و تجربه مذهبی را جایگزین آن می‌نمود، به همین دلیل او را به عنوان طغیان‌گری علیه تجدد می‌شناختند. او بارها به عنوان اندیشمندی خدایپرست به تجدد از خدا روی





برتافته، تاخته است. توصیفی که از خالق هستی و منشأ ناب حقیقت می کند، خداگرایی مسیح اش را این صورت به تصویر می کشد:

در اینجا به راستی یک خدای مهربان وجود دارد، انسانی است ولی فوق بشری، دوستانه اما مقدس که موعظه نمی کند، تهدید نمی نماید، احکام محال و عبوس برای روح های ما نمی گذارد، او بی گناهی چیزهایی که ما از آن ها متنفریم و شفافیت چیزهایی که ما نمی پسندیم یا نمی پذیریم را به ما نشان می دهد (Hollweck:2007:۶).
لذا نقد او یک نقد درونی از تجدد نیست به این معنا که نقد و گلین زمینه گسترش و نهادینگی تجدد را فراهم نمی آورد، او چون هابر ماس، تجدد را به دلیل آن که طرح روشنگری را به طور کامل اجرا نکرده، نقد نمی کند.

و گلین در ایران هم ناشناخته است و تنها اثر فارسی در این زمینه، تجدد از نگاهی دیگر به قلم دکتر حسین کچویان است. در سال های اخیر گرایش تازه ای برای شناخت و گلین پیدا شده که علت آن، زنده شدن میل به مذهب در غرب است. از این رو ست که در حال حاضر ۳۸ مرکز و گلین شناسی در غرب تأسیس شده است البته؛ همچنان درک اندیشه های و گلین به دلایل زیر بسیار دشوار است:

۱. نظم از پیش تعیین شده ای بر کار او استوار نیست.
۲. دائماً دیدگاه های و گلین در حال تغییر بوده است، به همین دلیل اجازه انتشار کتاب تاریخ اندیشه های سیاسی اش را در اواخر عمرش داده است.
۳. قلم و زبان وی سخت فهم و دشوار است و از این رو تفسیرهای مختلفی از سخنانش شده است. ایلی در تأیید و بیان علت سخت فهمی اندیشه های و گلین نوشته است.

او از یک فرهنگ واژگان خودساخته یونانی برای شرح عقل سلیم بهره برده و لذا زبان وی گاهی کاملاً غیرقابل فهم می شود. تو گویی ما را به خانه ای آینه ای می برد که نتوانیم قصد و نظر را در یابیم (Ealy:2007:۸).
۴. هلیمن به دلیل دیگری هم اشاره می کند و آن این که، بسیار در باره رویدادهای اجتماعی محتاط سخن می گفت (Heilman:1999:۳).

۵- مک آلیستر به کارگیری واژه های جدید، فراگیر و دقت فنی و گلین را موجب دیر فهمی آثار وی دانسته است (McAllister:۱۹۹۶:۵).

با توجه به پراکندگی و یا مجموعه کارهای و گلین می توان او را یک فیلسوف سیاسی دانست، زیرا در زمینه های مختلف چون تاریخ، جامعه شناسی و فلسفه

سخن گفته است و البته حوزه اصلی مطالعه او بنیادهای سیاست است و کوشیده است هدایت گری در نیل به نظم سیاسی مطلوب باشد.

کارینگلا بر آن است که وگلین سه دوره فکری را پشت سر گذاشته است: مرحله اول تا ۱۹۴۳ است که به تاثیر از ویکو بر آن بود: معنای تاریخ را نمی توان از طریق ساختار جهانی که به درک انسان در می آید، فهمید.

مرحله دوم تا ۱۹۶۴ را در برمی گیرد که اندیشه هایش فهمی از افلاطون و آگوستین را عرضه می کند که بر طبق آن، جهان و انسان در ماهیتی برزخی قرار دارند.

مرحله سوم تا ۱۹۸۵ است. وگلین در این مرحله، ماهیت برزخی روح را کانون تجربه واقعیت و نماد سازی از آن را عرضه می کند (آیتی: ۱۳۸۵، ۵).

مفاهیم اصلی در اندیشه وگلین

فهم نظریه ها و سخن های اریک وگلین پس از درک مفاهیم اصلی و بنیادی اندیشه هایش به شرحی که پس از این می آید، میسر و ممکن است:

۱- **اعاده یا اعاده مقدس:** در چاره جویی و حل بحران حقیقت تجدیدی باید وجودشناسی افلاطون را مبنای واقعیت های تاریخی و انسانی دانست. از نظر وگلین، در نزد افلاطون هر گونه نظریه پردازی در باب انسان یا تاسیس اصولی عام و بدیهی که از درون تجربه ای اصیل و واقعی سر برآورد، آغاز می گردد البته وگلین هشدار می دهد که منظور از اعاده و بازگشت به کارهای او، احیای لفظی یا ادبیات و نوشته ها و دیگر اقوالش نیست، بلکه رویکرد به اصول آن است؛ زیرا وی بر آن بود که: "جامعه انسانی صرفاً یک واقعیت یا رویداد در جهان خارج نیست که بیننده آن را مانند یک پدیده طبیعی مورد مطالعه و بررسی قرار دهد" (McAllister: ۱۹۹۶، ۴).

۲- **موازنه آگاهی:** مقصود از موازنه آگاهی حفظ تعادل آگاهی میان قطب های مختلف تجربه وجودی است. مراد از قطب های مختلف تجربه وجودی، دو جهان حسی و ماوراء حسی است. هرگونه به هم ریختگی بین تجربه حسی و تجربه متعالی، به عدم تعادل آگاهی و مسخ واقعیت منتهی می گردد. از این رو باز نگاه داشتن باب تجربه های مختلف، شرط دست یابی به حقیقت وجود و معرفت درست است و این یعنی موازنه آگاهی. وظیفه فلسفه و فیلسوف، تضمین این گشودگی یا همان برقراری





موازنه آگاهی است؛ زیرا حاصل این گشودگی، این خواهد بود که جهان آگاهی انسان از درون تجربه های متکثر وجود و مشارکت در قلمروهای مختلف سر بر می آورد.

۳- واقعیت ثانویه: به تصویری گفته می شود که حقیقت تجدیدی از واقعیت ارائه می کند که در واقع واقعیت ناب نیست. واقعیت آن است که حقیقت تجدیدی با ایجاد واقعیتی ثانویه، در چالش با حقیقت هستی قرار می گیرد و تولید بحران می کند. زیرا محدود کردن دانش به علم حسی و کنار گذاشتن متافیزیک در صورت اصیل آن، اشکال جابجایی واقعیت جنبی به جای واقعیت اصیل را فراهم آورده است. به سخنی دیگر، تفکر تجدیدی با ایجاد واقعیتی ثانویه و غیراصیل و با تحمیل آن بر واقعیت ناب در چالش دائمی با حقیقت هستی قرار می گیرد و این مسأله موجب بحران در غرب شده است. این بحران از آن جهت روی داد که واقعیت ثانویه از درون تجربه ای شیطانی سر بر می آورد.

۴- هستی برزخی: وجود یا همان آگاهی در برزخ است که میان وجود مادی و وجود ماورایی همواره و همیشه سیال است. زندگی در چنین وضعیتی یعنی زندگی در وضعیت برزخی دشوار و رنج آور است. به واقع اضطراب و تشویش در حیات انسانی، حاصل ماهیت برزخی انسان و شناوری وجود او در متن اسرارآمیز هستی است. تنها در صورتی که به نحوی بتوان به یکی از دو قطب وجود روی آورد و دست یافت و هستی برزخی و سیال انسانی را به کرانه های هستی، منتقل و جای پای برای انسان در آن فراهم ساخت، راهی برای رهایی از این رنج فراهم می آید.

۵- وحدت در دوگانگی: وجود و نماد یادآور دو قطب‌اند اما به ریشه و ساقه می مانند، یعنی رابطه بین این دو، ثنویت نیست بلکه وحدت در دو گانگی است. این موضوع را می توان به گونه زیر هم توضیح داد: وگلین از پیوستگی تنگاتنگ میان وجود و نمادها سخن می گوید اما اول به نمادهایی چون هنر، مذهب، قانون، رسوم، نقش های سیاسی اشاره می کند و سپس نتیجه می گیرد: پس درک ما با دو قطب فرضی وجود و نماد روبه رو است ولی نه نماد و نه وجود هیچ یک نمی توانند به قلمروهای جداگانه تقسیم شوند بلکه پیوند آن ها به یکدیگر چنان محکم است و آن چنان یکدیگر را منعکس می کنند که بهتر است سخن از وحدت به میان آوریم تا ثنویت.

۶- تجدید: عصر روشنگری آغاز عصر تازه ای در تاریخ بشری قلمداد می شود که از ویژگی هایی چون احساس تولدی نو، ظهور انسانی جدید، آغاز دوره ای کاملاً



متفاوت با کل تاریخ بشری و فهم تازه انسان از خود، جهان و خدا همراه بود. این فضا متفکران قرون هجده میلادی به بعد را وادار به پی ریزی بنایی کرد که به نام تجدد شناخته می شود. در مرکز و کانون اصلی یا شاه ستون این بنا، درک مستقل انسان از خود، تاریخ و پیرامونش به چنان اوجی رسید که نسبت دوره تجدد با گذشته را به نسبت تاریکی و روشنایی تبدیل کرد. با شروع این دوره، تاریخ نه در گذشته بلکه در آینده قرار گرفت و قبل از این دوره، دوره ماقبل تاریخ یا دوره توحش نام یافت ولی وگلین تجدد را صورتی از انحراف مسیحیایی و تصویری از دنیوی شدن مسیحیت می دانست.

۷- تاریخ: امری فرای تجربه انسانی است لذا معنای آن برای تجربه انسان، غیرقابل دسترسی است و البته انسان تنها می تواند معنای تاریخ را از طریق وحی و از خدایی بیاموزد که ابتدا و انتهای تاریخ است. از این رو همه ایدئولوژی های تجدیدی که معنایی غیر از معنای مذکور به تاریخ داده اند چون مارکس و مارکسیست ها در واقع معنایی وهمی برای تاریخ جعل کرده اند در حالی که فیلسوف تنها می تواند الگوهای تاریخ را کشف کند. موضوع تاریخ هم انسان است ولی نه انسان یا قوم و یا تمدن خاصی چون بنی اسرائیل بلکه موضوع تاریخ امری کلی تر است به نام وجود به معنای این که تمام آنچه اتفاق می افتد، رخدادی در نفس درونی انسان دارد (کچوئیان: ۱۳۸۳، ۳۵، ۴۴، ۷۳).

البته مفاهیم دیگری هم می توان از آراء و اندیشه های حقیقت جویانه وگلین استخراج کرد ولی به دو جهت زیرین چنین اقدامی برای این مقاله ضرورتی نمی یابد: الف- این مفاهیم در مقایسه و در مقابله با مفاهیم پیش گفته، غیراصیل ترند به این معنا که از درون مفاهیم مذکور برون طراویده اند مانند وجود و غرب. ب- طرح و توصیف مفاهیم متعدد بیش از آن که راهگشا باشد گمراه کننده است، علاوه بر آن به اطاله کلام می انجامد و از این رو هم درک سخن کانونی مقاله را با دشواری مواجه می کند.

وگلین و ماهیت حقیقت تجدیدی

وگلین برای عرضه حقیقتی که خود بدان دست یافته، حقیقت تجدیدی را حلاجی می کند، زوایای حقیقت پیشین را می شکافد، سیر تاریخی آن را بررسی می نماید، ارتباطش با مسیحیت را برقرار می سازد، نقش علم جدید را در تولد و تداوم آن



حقیقت مشخص می کند و خلاصه این که به همه گوشه و کناره های آن برای فهماندن بی بنیادی حقیقت برآمده از تجدد سر می زند. وگلین در سیر تاریخی مفهوم حقیقت، سه مرحله عمده زیر را تشخیص داده است:

۱- **حقیقت اساطیری:** حقیقت نخستین در تاریخ بشر، حقیقت اساطیری یا اسطوره ای است که از آغاز حیات آدمی تا ۸۰۰ سال قبل از میلاد مسیح را در برمی گیرد. در این دوره طولانی، حقیقت از وحدت بین قطب الهی و دنیوی برمی خاست و آن از آمیختگی دو قطب آسمانی و زمینی حاصل می آمد و تضادی بین آن ها وجود نمی داشت؛ زیرا خدایان در کنار آدمیان و آدمیان در جوار خدایان می زیستند و در واقع، حقیقت بر پایه تجربه ای تفکیک ناپذیر از وجود و هستی عرش تا فرش ناشی می شد. به این معنا، حقیقت اسطوره ای، حقیقت الهی شده بود و لذا در آن، وجه متعالی و وجه فیزیکی انسان جدا نشده است.

۲- **حقیقت متافیزیکی:** انسان در فرایند تکاملی حقیقت جویانه خویش در می یابد که وجودش از حس تا عرش و از ماده تا ورای آن، کشش و امتداد دارد و لذا حقیقت مفهوم و معنای برزخی پیدا می کند یعنی حقیقت از تنش و تضاد میان دو قطب مادی و الهی پدید می آید. بدین سان، حضور خداوند نه خدایان همچون دنیای اساطیری به عنوان موجودی در کنار سایر موجودات و در درون انسان درک می شود و انسان را تا اسفل به سوی خود می کشد. با بازگشایی روح انسان به سوی ماورای طبیعت، انسان به موجودی سرگشته مبدل می شود که برای به دست آوردن حقیقت باید در قلمرو شیطان و خدا دست و پنجه نرم کند. صورت بندی کامل این دوره از ۸۰۰ تا ۳۰۰ قبل از میلاد یا دوره بعثت پیامبران الهی روی داده با این وصف، مکتوب نگاری حقیقت متافیزیکی را به افلاطون نسبت می دهند. حقیقت افلاطونی بر پایه ثنویت زیر استوار است:

الف- عالم دارای یک درونگی است.

ب- صور متکثر عالم یا بیرونگی ها و ظواهر و عوارض جهان، از آن درونگی بنیادی ریشه می گیرد، اما درونه نسبت به امر و حقیقت بیرونه، بنیادی تر و اساسی تر است، زیرا: ضرورت دارد هستی آنچه را (که) مشهود است در پرتو صور درونه عالم تفسیر کنیم، به عبارتی فهم متافیزیکی از عالم با یک ثنویت بنیادی تأسیس می شود، ثنویتی که صور نامشهود موضوع تفسیر قرار می دهد (کاشی: ۱۳۸۶، ۱۱۲).

حقیقت متافیزیکی مستلزم ثنویت دیگری به این شرح است:

- انسان دارای یک درونگی اساسی و بنیادی است.

- انسان دارای یک صورت بیرونی است.

مفاهیمی چون عقل و روح در مقابل جسم و بدن، ناظر بر همین ثنویت در شخصیت انسانی است اما درونگی بر بیرونگی اولویت، برتری و سلطه دارد. در نتیجه:

روایت متافیزیکی مستلزم پیوند میان آن دو درونگی است که در مجموع حقیقت عالم را مشکوف و نامستور می سازند. وصول به درونگی (حقیقت) عالم، مشروط به فرارفتن فرد از خواست ها و تمنیات وابسته به بدن و قدرت بخشی به درونگی خود است که در عظمت روحی و قدرت عقلانی فرد ظاهر می شود(همان).

۳- **حقیقت غنوسی:** غنوسیه فرقه ای از مسیحیت در مصر قدیم است که عقیده داشت: دنیا یعنی تاریکی و تاریکی، شیطانی است لذا جهان، زندانی است که باید از آن فرار کرد و برای رهایی از آن باید به دانش روی کرد. مراد آنان از دانش، دانش تجربی بود که مستقل از حوزه الهی قرار می گرفت. بدین سان حقیقت، از حوزه متافیزیکی به حوزه جدیدی که تجدد نام گرفت، راه یافت که در آن، آدمیان، خدا را از جهان بیرون کردند و مرز مشخصی بین دو جهان قدسی و فیزیکی سامان گرفت. چرا چنین اتفاقی افتاد؟ این سئوالی است که پاسخ به آن، قبل از پرداختن به ماهیت و چیستی حقیقت غنوسی و در فهم آن حقیقت، ضروری است:

غنوسیه ریشه در اندیشه های آگوستین قدیس دارد و به همین دلیل بر ثنویت استوار است. زیرا در تفسیر آگوستینی، شهر خدا از شهر انسان جدا و متمایز است و قلمرو پاپ و دستگاه کلیسا از حوزه قیصر و دستگاه سیاسی منفک و جداست مطابق این تفسیر، مقصد روحانی انسان نمی تواند توسط سازمان سیاسی نمایندگی شود بلکه این امر می تواند و باید از سوی کلیسا هدایت گردد، در نتیجه عرصه قدرت سیاسی به کلی غیرروحانی گردید و امید به نجات و رستگاری در این دنیا، رخت برپست.

زندگی در چنین فضا و وضعی برای مسیحیان رنج آور بود و به دنبال چاره ای رفتند تا خود را از این رنج نجات بخشند. از نظر وگلین نزدیک ترین جایگزین به محتوای حاکم بر فضای کلیسا یعنی تفسیر آگوستینی، حرکت غنوسیه بود. دیدگاه غنوسیه آن گونه که در تفسیر یوآخیم فلورایی (Joachim Of Flora) منعکس است به تاریخ این جهان، معنایی اعطا می کرد که کاملاً متفاوت از فهم مذهبی بود. در این





تفسیر، سیر کمالی که در تفسیر مذهبی و آگوستینی اختصاص به شهر و یا تاریخ مذهبی داشت، به تاریخ این جهانی و یا شهر انسان نسبت داده شد. جنبش فکری غنوسی رفته رفته و از طریق جنبش های اجتماعی نظیر نوزایی، اصلاح مذهبی و نظریه پردازان و متفکرانی چون دانت، پترارک، ماکیاول و هابز به صورت اندیشه دنیایی در آمد که تجربه غرب را منعکس و نمایندگی می کرد (کچویان: همان، ۹۸).

به بیان دیگر با دنیوی کردن مسیحیت که نخست با افکار آگوستینی آغاز شد و سپس از سوی غنوسیه دنبال گردید و در پی اصلاح مذهبی لوتر، تضعیف مذهب کاتولیکی کالوین و با تبدیل مذهب کاتولیکی به الهیات مدنی، به اوج رسید؛ لذا نظم اجتماعی بر نظم حقیقی الهی برتری یافت و حقیقت ناشی از خود تفسیری عقل، جایگزین حقیقت دینی (مسیحیتی) گردید و اندیشه ای رواج یافت که به تدریج با انکار مطلق حقیقت شناختی دین و جایگزینی روش علم نیوتنی به عنوان تنها روش معتبر برای دستیابی به حقیقت و یگانه راه نجات و سعادت پرداخت و لذا حرکتی که از قرن نهم میلادی آغاز شده بود طی یک تحول چند صد ساله با تضعیف کلیسا، پیدایی دولت های ملی و پی ریزی فهم غیردینی از انسان به هم پیوست و حقیقت تجدد را بنیان نهاد. نتیجه این که برآمدن غنوسیه همراه با دنیوی شدن نگاه آدمی به حقیقت با شروع عصر روشنگری قرین گردید که همان نهادینه سازی دنیوی گرایی مسیحیت غنوسی است (همان، ۱۰۳).

عصر روشنگری آغاز عصر تازه و غربی در تاریخ بشر است که کل تاریخ بشر در مقایسه با آن، هیچ و در حکم مرده ای به شمار می آمد که تنها به درد تشریح می خورد. با این نگاه به عصر روشنگری دوره تجدد با گذشته خویش نسبتی همچون تاریکی با روشنایی و یا جهل با علم داشت لذا مطابق این تفسیر، دوره قبل روشنگری، دوره توحش قلمداد می شد و در این دوره، در پرتو نوری که از روشنگری ظاهر گردید، انسان راست قامتانه و بدون اتکای به آسمان بر پای خویش ایستاد، به گونه ای که به جای تکیه بر ایمان که از دید تجدد تعصب، خرافه یا حداکثر احساس غیرعقلانی تلقی می شد، نور عقل، هادی انسان گردید و آنچه پیش از این در پرتو نور ایمان دیده می شد یا امر ایمانی محسوب می گردید تاریکی، ظلمت و از خودبیگانگی انسان نسبت به خویش بود. در تحلیل روشنگری، انسان با دستیابی به نور عقل، خویش را پیدا کرد و از بار سرکوب مذهب رهایی یافت و نتیجه این که، آنچه پیش از این در جمال و جلال خداوند دیده می شد، در صورت حقیقی اش یعنی



انسان ظاهر شد و انسان در برابر خداوند که از منظر تجدد، صورتی خارجی و توهم شده از حقیقت تلقی می‌گردید، بدون هیچ گونه ابهامی ایستاد و خود را و حقیقت واقعی را به دست آورد لذا حقیقت، دیگر آنچه نبود که از آسمان فرود می‌آید، بلکه حقیقت ناشی از درک انسان از خویش بود، یعنی حقیقت از خدا به انسان هبوط کرد و منشأ تشخیص حقیقت نه ایمان بلکه عقل انسانی گردید (همان، ۷۴).

آنچه دنیاگرایی مسیحیت غنوسی را دامن زد و نیز آنچه دنیا گرایی را زمینه اصلی شکل گیری و تداوم عصر روشنگری گردانید، علم حسی و تجربی یا علم غیرماتریزیکال بود. همین علم به اعتقاد وگلین اولاً موجب شد که حقیقت تجدد، جزمیت غیرقابل انعطافی را وارد معرفت شناسی ساخته و با مطلقیت بخشی به یک نظام معرفتی، واقعیت گریزناپذیر تحول تجربه های انسانی و نهادهای مرتبط با آن را به سخره بگیرد.

ثانیا در چارچوب اصول وجودشناسی اثبات گرایی گرفتار آمد و لذا به حذف وجود جوهری و به اثبات این مفهوم پرداخت: هیچ چیز دیگری جز دریافت های حسی و جهان پدیداری وجود ندارد. بنابراین، فلسفه مدرن و فلاسفه جدید برای محدود ساختن محتوای آگاهی از حقیقت به تجربه حسی دست زدند.

ثالثاً به تبدیل هستی به یک نظام بسته و در مدار حس و تجربه، بی بنیاد نمودن و قطع ارتباط آن با هستی متعالی و به امتناع از اقرار به وجود تجربه ایمانی مبادرت ورزید. در نتیجه حقیقت تجددی برخاسته از چنین علمی، بر نفی بنیادهای حقیقت جویانه ماتریزیکال قرار گرفت. در حقیقت تجددی درونگی موضوعیت خود را در مقابل بیرونگی از دست داد. در واقع حقیقت بر آمده از تجدد اعتقادی به حقیقتی در ماورای صور پدیدار شده جهان نداشت. در مجموع نفی حقیقت ناشی از درونگی عالم با نفی حقیقت از درونگی انسان نیز همراه شد. در روایت غنوسی از حقیقت، امور بیرونی چون بدن نه این که منکوب نیستند بلکه بنیادی اند و شرط اساسی جهت دستیابی به حقیقت به شمار می‌آید. بدین سان، حقیقت برخاسته از دو آلیسم ماتریزیکال پایان یافت و رویکرد به سنت ارسطویی پدیدار گشت، سنتی که بیش از سنت افلاطونی فضای دوره تجدد را پر کرده بود (کاشی، همان).

خلاصه این که در عصر تجدد، حقیقت و آگاهی بر دوئالیسم من و جهان، ذهن و عین و مثال و واقع استوار می‌گردد البته به عقیده وگلین در دوره تجدد نگاه به حقیقت دو گونه است:



الف- تفسیر معرفت شناسانه از حقیقت مثل نظر آگوست کنت که در آن حقیقت در پرتو عقل و بر پایه آن، شکل می گیرد، حاصل آن، تجدد است یعنی تجدد، حاصل کوشش حقیقت یابی عقل است.

ب- تفسیر وجود شناسانه از حقیقت مثل نظریه میشل فوکو که در آن تجدد به هیچ وجه به عقل مربوط نمی شود بلکه آنچه واقع می شود تحول در ذهن معرفتی است.

وگلین سپس نتیجه می گیرد: نقد از تجدد یا آگاهی و حقیقت برخاسته از تجدد، دوگونه بوده است:

۱- دسته ای به بازنمایی بحران تجدد و آگاهی و حقیقت برآمده از تجدد برخاسته اند، مانند ماکس وبر.

۲- دسته ای به عمق بخشی تجدد و آگاهی و حقیقت برآمده از تجدد برخاسته اند، چون میشل فوکو.

خلاصه این که در دوران تجدد ثنویت بر فضای معرفت شناسی حاکم است که در آن، بیرون قطعیت دارد و از اصالت برخوردار است. در واقع درون، موضوعیت خود را از دست می دهد (انجمن: ۱۳۸۴، ۴).

وگلین و آسیب شناسی حقیقت تجدیدی

برای وگلین حقیقت و درستی جهان هستی تنها در مواجهه با نادرستی و ناحقیقت خود را نشان می دهد. در واقع، جست و جوی حقیقت مربوط به انسان و جهان نمی تواند بدون آسیب شناسی گونه های غیرحقیقی انجام گیرد. پس حقیقت از طریق مبارزه دائمی علیه باطل، قابل حصول و دسترسی است و حرکت به سمت حقیقت از ارتقای آگاهی انسان نسبت به وجود حقیقی اش آغاز می گردد. به این معنا که تشخیص نظم درست حقیقت ناب و ایفای نقش فیلسوفی که در یافتن نظم حقیقی می کوشد، بدون تحقیق در صورت های نادرست حقیقت و نظم میسر نیست؛ از این رو وگلین به آسیب شناسی حقیقت زاده شده از تجدد می پردازد و اشکالات آن را بر می شمارد. البته نقد وگلین از تجدد، مانند نقد از درون میشل فوکو و ماکس وبر از تجدد و حقیقت تجدیدی نیست. چون وگلین در نقد از تجدد و حقیقت ناشی از آن، از تجدد عبور می کند و در آن باقی نمی ماند، یعنی او در جهت اصلاح و ارتقای حقیقت مدرن

نبود زیرا آن را اصیل و واقعی نمی دانست. بنابراین همه تلاش خود را در جهت طرد آن به کار گرفت (مدنی: ۱۳۸۶، ۶).

نقد و گلین از حقیقت مدرنتیه با طرد تجدد و حقیقت تجدیدی آغاز می شود اما و گلین بر آن بود که علی رغم شکل گیری مکتب های مختلف در حوزه علوم اجتماعی در دوران تجدد و با وجود تفاوت بین آن ها، از اثبات گرایی کنت گرفته تا رفتارگرایی اسکینر و حتی هرمنوتیک و پدیدار شناسی و علی رغم همه نزاع ها و مجادلات معرفت شناسانه و روش شناختی در میان آنان، همه آن ها صورت واحدی از حقیقت را در چارچوب های مدرنیتیه معرفی کردند و این حقیقت، صورت به هم ریخته ای از واقعیت بود. به دیگر بیان تمام جریان های فکری که علوم انسانی تجدد و یا معنا و مفهوم تجدد را شکل می دهند و یا عرضه می کنند، به دید و گلین به نحوی در پوشاندن واقعیت و واژگونی حقیقت اشتراک دارند. آن ها با وجود تمایزات موجود فیما بین، در بنیان ها به وحدت می رسند و حتی نزاع های شان، دعوای درونی در یک اندیشه کلی به نام تجدد است. بنابراین نقد و گلینی از حقیقت عصر روشنگری از آن جهت که به قبول و اثبات تجدد نمی انجامد، با دیگر نقدها متفاوت و متمایز است. پاره ای از انتقادات او به حقیقت مدرن به این شرح است:

۱- **مسخ واقعیت:** تصویر تجدد از حقیقت، تصویر توهمی و مسخ شده از واقعیت است و از این رو می توان آن حقیقت را واقعیتی ثانویه یا مسخ واقعیت یا طغیان علیه حقیقت اصیل نامید که از درون وسوسه های شیطانی سر برآورده و انسان را به مصاف خدا برده است. به عبارتی در تجدد، آدمی به واسطه وسوسه های شیطانی گام در جاده تخیلات می گذارد، تخیلاتی که او را وامی دارد علیه حقیقت طغیان کند و تصویری دیگر از حقیقت عرضه کند. آنچه از درون این تخیل وهم آمیز یا تجدد برمی آید حقیقت زندانی شده در نفس و منیت انسانی است. به بیان دیگر از آنجایی که حقیقت واقعی در تعارض با حقیقت تجدیدی است، تحلیل انسانی برای رهایی از تعارض با آن، تصویری جعلی از واقعیت پیرامونی و جهان اطراف خویش ارائه می کند که همان واقعیت ثانویه است. در این تصویر جدید از واقعیت، به جای آن که حقیقت هستی چنان که هست عرضه گردد، حقیقت به کلی محو می شود و این واقعیت، به نام تجدد ظاهر می گردد که به جای اظهار واقع هستی، واقعیت توهمی را می آفریند و لذا پدیده ایی به نام کسوف واقعیت شکل می گیرد.



۲- **نفی قطب الهی:** انسان همواره در وضعیتی برزخی قرار دارد و در محیطی برزخی، زیست می کند. زندگی در برزخ برای انسان دشوار و رنج آور است. برای رهایی از این وضع، آدمی گاه به سوی خدا و گاه به سوی شیطان سوق می یابد اما آنچه در دوره تجدد روی داد، تنها رویکردهای شیطانی به حقیقت بود. به عبارتی دیگر انسان در اتصال به یکی از دو قطب وجود، سرگردان است و هر کس و هر گروه و نحله ای، به شکلی و با شدت و حدتی، انسان را به سوی یکی از دو قطب می برد و این امر، موجب پدید آمدن اشکال مختلف اندیشه‌های صوفی‌گرایانه و حقیقت جویانه است. این جریان های اندیشه ای به جای آن که به نجات و سعادت فکری و مادی انسان بینجامد، بیشتر او را در ورطه سرگردانی نگاه می دارند و یا او را از واقعیت اصیل دور می کنند. به بیان و گلین، به یک معنا در هر یک از این قطب های مختلف وجود، یعنی قطب این دنیایی و قطب الهی، انسان در میل به کمال مطلق آن ها را تجربه می کند اما در دوره تجدد، فقط نفی قطب الهی اتفاق افتاد. نفی قطب الهی عوارض جانکاهی را برای بشر به ارمغان آورد که آن، ادامه عمیق تر دشواری و رنج آوری زندگی در وضعیت برزخی است (شهرستانی، ۱۳۸۴، ۵۷).

۳- **روپوشانی حقیقت:** حقیقت تجدیدی، رویایی بیش نیست که در تلاش برای فرار از واقعیت حیات انسانی، اضطراب بی یقینی، تردید دائمی در معنای زندگی و شک در مسیر درست تاریخ به طغیان علیه انسان، خدا و دانش دست می زند. تصویری که تجدد برای انسان، از جامعه، تاریخ و حقیقت یا وجود فراهم می سازد، تصویری است که در آن یقینی که تنها شایسته خداست، به بشر اعطا می شود. تجدد با گنجاندن قطب الهی در قطب این دنیایی، به مطلق بخشی و یا خود بنیاد بخشی به نیروهای این دنیایی از قبیل جامعه، تاریخ و وجود انسانی می پردازد. بدین طریق جهان فانی صورت واقعیت، حقیقت بسته و خود اتکا را به خود می گیرد. بر این پایه، دنیا و جهان تجدد، معنای خود را از درون خویش و نه از بیرون خود کسب می کند. در حقیقت با این کار، وجود (حقیقت) از واقعیتی اسرار آمیز، حیرت زا، رام نشدنی و پیش بینی ناپذیری خارج می شود و از این جاست که تجدد نه کشف واقع بلکه روپوشی برای آن و خلق واقعیتی توهمی است. بنابراین توضیحات، تفاوت روپوشانی حقیقت با مسخ واقعیت که پیش از این اشاره شد، آن است که در اولی تجدد به دلیل ناتوانی از مسخ حقیقت، تنها به روپوشانی از آن مبادرت می ورزد (خسروی، ۱۳۸۷، ۱۷).



۴- **حقیقت فنی جایگزین:** آنچه در حرکت علمی تجدد غایب است، کوشش برای نیل به حقیقت و نظم درست هستی است. آنچه در واقع اتفاق افتاد، طغیان وجود شناختی برای دستیابی به مقام حکمرانی بر طبیعت و جهان انسانی است. اگر در تجدد صحبت از حقیقت و عینیت نیز به میان می آید، همان طور که از بیکن به بعد مکرراً تکرار شد، مراد حقیقتی است که به قدرت و غلبه بر طبیعت و انسان به این معنا کمک کند، این حقیقت نهایتاً حقیقتی فنی است و به معرفت و دانش ربطی ندارد لذا وگلین حقیقت تجدد را یک بیماری روحی و آسیمی انسان شناختی می داند. تجدد با انکار تجربه الهی و بستن باب ارتباط با ماوراء و تحدید خود در قلمرو غرایز و امیال نفسانی و جسمی، به مرتبه ای نازل در ساحت وجود خویش تنزل یافت و این هبوطی است که جایگاه آن در قلمروی درونی هستی انسان است و با میل به قدرت و تبدیل به ابرمرد انسان، حادث گردید. اگر انسان از اواخر قرون وسطی و بالاخص دوران نوزایی در غرب از جهان معنایی پیشین که با ارسال رسل و انزال کتاب برای او گشوده شده بود، هبوط نمی کرد به علاوه اگر خود را در هیأت نفی محدود به محرک ها و غرایز زیستی و نفسانی نمی دید، چگونه می توانست همچون هابز، مارکس و بنتام، حقیقت انسانی را در چنین قالب تنگی و بی هیچ پیوند و بهره ای از تجربه های متعالی و ارزش های ماورایی تعریف و تعیین کند.

۵- **ممنوع سازی سؤال:** مسأله ای که نظر وگلین را در بررسی از تجدد، بیش از همه جلب کرد امتناع و خودداری بعضی از متفکران مدرنتیه از طرح سئوالات فلسفی و به ویژه متافیزیکی چون حقیقت به مفهوم الهی بود. به عقیده وگلین اندیشمندانی چون مارکس، کنت و حتی پوپر (پاروی و پرالاتگ: ۱۳۸۲، ۱۰) در عین این که بطلان حقیقت مدرن را می دانستند، از پذیرش و قبول نااصیل بودن حقیقت تجددی استنکاف می کردند. مهم تر از آن، آشکارا جویندگان حقیقت را از طرح سئوالاتی در باب بخش هایی از واقعیت و حقیقتی که از افق شخصی خویش کنار گذارده بودند، منع می نمودند. وگلین از خود می پرسید چرا آنان به ممنوع سازی پرسش های فلسفی و متافیزیکی دست می زدند؟ چرا آن ها افق دیدشان را محدود نگاه می داشتند و واقعیت و حقیقت زندان خود را به عنوان حقیقت عام، جزمیت بخشیدند؟ به چه دلیل در پاسخ به سئوالات مذکور می گفتند: "چنین سئوالاتی نپرس، آن ها انتزاعات هستند و معنایی ندارند، به واقعیت بودن و شدن بچسب" (کچویان، همان، ۱۶۶) اما پاسخی که وگلین برای سئوالات مذکور از قبیل این سؤال که: چرا آنان به ممنوع سازی پرسش های فلسفی



و متافیزیکی دست می زدند؟ می داد آن است که آنان نگران بودند که با طرح هر سئوالی در این باب، کل واقعیت توهمی و طبیعت ثانویه ای را که برای هستی تراشیده اند، فرو ریزد و وابستگی انسان به غیر یعنی خدا هویدا گردد.

۶- **خود مضیق:** عبارت «خود مضیق»، اصطلاحی است که وگلین برای نشان دادن بخشی از ناتوانی های حقیقت تجدیدی به کار گرفت. خود مضیق یعنی آن که در پروسه حقیقت تجدیدی، واقعیت یا موجودیت انسان، محدود و منحصر به خصایصی نظیر غرایز و شهوات، علایق مادی و نفع جویی گردید و وجود عناصر الهی و تمایلات اخلاقی در وی انکار شد لذا مهار انسان و جهان، مستلزم اخراج خدا از خانه روح انسانی و تبدیل انسان به خدا بود. بنابراین وگلین به این نتیجه رسید که تجدد از آغاز با طرح مادی سازی جهان و خداسازی انسان، کشتن خدا را دنبال نمود و بدان دست یافت. قتل خدا به این بهانه که خدا ساخته انسان است و توهمی است که انسان به ذهن خویش ساخته و بر آسمان وجودش درآویخته است لذا توصیه می کردند که آدمی از خلق خدا و خدایان باز ایستد زیرا خلق خدا و حاکم کردن آن بر انسان، وی را از استقلال در اراده و عمل باز می دارد. اگر زاویه دید آدمی به حقیقت تجدیدی چنین باشد، از اعلام مرگ خدا توسط نیچه نباید تعجب کرد. حقیقت تجدیدی وانمود می کرد که با کشتن خدا، انسان را عزیز می سازد اما واقعیت آن است که با قتل خدا، انسان هم به قتل رسید و در نتیجه چیزی که از انسان باقی ماند جز پوست و گوشت و نهایتاً حیات زیستی و روانی بدون هیچ بعد معنوی و متعالی بود (کچوئیان، همان، ۱۲۷).

۷- **انسان گرگ انسان:** از دید وگلین، واقعیت جهان تجدد، واقعیتی تخیلی و افسانه ای ذهنی است که به علت تعارضش با واقعیت و حقیقت اصیل و ناب، انسان را جز به جنگ مستمر و ستیز دائمی در جامعه و جهان هدایت نمی کند. انسانی که خدا را کشته و بی روح و بی مقصد شده و تنها به مدد قدرت و زور و بازو بر زمین حکمرانی می کند، نمی تواند سرانجامی از سعادت را به ارمغان آورد بلکه محصول چنین وضعی چیزی جز شقاوت نیست. در واقع با غایب بودن خدا از زندگی بشر همه چیز مجاز می شود. به بیان دیگر با مرگ خدا، میل به لذت و عشق به قدرت بر روح انسانی حکمرانی خواهد کرد. در نتیجه مفهوم حقیقت تجدیدی آن است که انسان با نادیده گرفتن خدا و با پس زدن آن، خود بر جای آن می نشیند و لذا مجاز خواهد بود به هر کاری در مقام خدایی دست بزند. به این ترتیب انسان به واقعیتی خود مرکز تبدیل می شود که بدون هیچ مهارتی در ماورای خویش، خود را اداره می کند. در این

شرایط، انسان گرگ انسان خواهد گشت و در پی آن، انسان می میرد و به جای آن ابرمردی قرار می گیرد که در هیأت شیطانی ظاهر می شود. به اعتقاد وگلین چه چپ و چه راست، چه استالین و چه هیتلر، چه نظام های کمونیستی و چه لیبرال دموکراسی، همگی زایده حقیقت تجدیدی است و لذا هیچ توجیهی برای تبریئه تجدید از زشتی ها و مصائبی که به واسطه عمل این یا آن جناح و یا تفکر این شخص یا آن شخص در جهان حادث شده باقی نمی ماند (کچوئیان، همان، ۱۳۰).

علاوه بر نکات پیش گفته، اشکالات دیگری را وگلین بر حقیقت و ماهیت مدرنیته می شمارد از جمله آن، موارد زیر است که به نوعی بازگو کننده نکات قبلی و یا جمع بندی بحث (آسیب شناسی حقیقت در تجدید) به شمار می آید:

سخن گفتن از دوپارگی و تقابل هایی چون من، جهان، سنت و مدرنیسم، موجب انحراف اندیشه و مانع تفکر سازنده شده است. انحراف و انحطاط غرب تنها به دلیل فساد در اخلاق یا بحران در اقتصاد و سیاست نیست بلکه بحران غرب بر معرفت ثنویت استوار است. مشکل اصلی روش های شناخت حقیقت در عصر تجدید، مقابله آن با متافیزیک و بیرون بردن آن از علم واقعی است. معرفت شناسی دو پایه ای موجب بحران های جدی از جمله جنگ، فروپاشی و فساد اخلاقی در غرب شده است. ثنویت اندیشی، انحرافی از واقعیت ذاتی انسان و جهان است که توسط غنوسیه، یوآخیم ولوترایجاد شده است. آنچه در نظریه های تکاملی قرون ۱۸ و ۱۹ دست یابی به عینیت و حقیقت تلقی شده، به محاق بردن واقعیت و واژگونی حقیقت است. به اعتقاد وگلین، معرفت شناسی تجدید، محدود ساختن محتوای آگاهی به تجربه حسی است نه تجربه متعالی. او دیدگاه های هایدگر را مبنی بر تبدیل هستی به یک نظام بسته، بی بنیاد ساختن و قطع ارتباط آن با جهان متعالی و امتناع از اقرار به وجود تجربه ایمانی، تجربه ای که امکان مشارکت روح در هستی را ممکن می سازد، رد می کند. وگلین به هیچ رو با عقل روشنگری که عقل غیر ایمانی و در تقابل با مذهب است، سازگاری ندارد و نمی تواند وظیفه هدایت انسان در مسیر کمال نظری و عملی را به او بسپارد.

چیستی حقیقت در نگاه وگلین

ویژگی وگلین تنها آن نیست که به انتقاد بپردازد بلکه جنبه ایجابی اندیشه او بیشتر از بعد سلبی آن است. در واقع، نقد او به تجدید ثنویتی متوقف نمی شود بلکه





بنیان دیگری را جای آن می‌گمارد. او عقیده دارد چالش با پدیدار شناسی، نقطه عطفی درتقلاها و دست و پنجه نرم کردن های وی با مسأله آگاهی و یافتن جایگزینی برای آن است اما جایگزین و گلین برای حقیقت مدرنیته چیست؟ برای پاسخ به این سؤال باید مراحل از اندیشه و گلین را پشت سر نهاد:

اول- بحران حقیقت: انحطاط و بحران حقیقت تجدیدی، مضمون جوهری و محوری اندیشه و گلین است. به سخنی دیگر تشخیص بیماری حقیقت در اندیشه تجدید، بخشی از اندیشه و گلین را شامل می‌شود لذا وی از بحرانی که تجدید در شناسایی و شناساندن حقیقت آفریده، سخن می‌گوید و به آسیب هایی که چنین حقیقتی پدید آورده می‌پردازد و البته او در سخن گویی از حقیقت مسخ شده، در لایه های روئین آن متوقف نمی‌ماند بلکه تا اعماق آن پیش می‌رود. فهم غلط تجدید از حقیقت انسان، جامعه و تاریخ، علت استمرار بحران در تجدید است به این معنا که: تجدید با ایجاد واقعیتی ثانویه و غیراصیل و تحمیل آن بر واقعیت یا واقعی نشان دادن حقیقت تجدیدی، بحران حقیقت در مدرنیته را فراهم آورده است (آیتی: ۱۳۸۰، ۸).

دوم - مرض شناسی: اما چرا و گلین این گونه از بحرانی حرف می‌زند که سراسر دوره مدرن و همه غرب را فرا گرفته است؟ پاسخ آن است که تشخیص بیماری حقیقت تجدیدی که وجه مهم اندیشه و گلین را تشکیل می‌دهد، از آن جهت با اهمیت است که درمان گری بدون مرض شناسی میسر نیست و اگر تشخیص بحران حقیقت در مدرنیته به درستی صورت نگیرد درمان امکان پذیر نخواهد بود. از این روست که خود وی این بعد کار را، جزء لاینفک پروسه حقیقت یابی می‌داند و اضافه می‌کند: جست و جوی حقیقت تجدیدی، بدون مرض شناسی گونه های مختلف حقیقت تجدیدی به طور کامل انجام نمی‌گیرد.

به واقع، در دستگاه فکری و گلین، حقیقت ناب از درون تشخیص نادرستی حقیقت تجدید در می‌آید یعنی حقیقت در مبارزه دائمی علیه کذبی که لباس حقیقت پوشیده، تحصیل می‌شود. در نتیجه وی از طریق تحلیل صورت به هم ریخته و مسخ شده واقعیت در عصر جدید و مدرن به اندیشه خود در باب درمان بحران و چاره جویی بیماری حقیقت در تجدید می‌پردازد. حل و فصل و برخورد با حقیقت مسخ شده مدرنیته مستلزم روشن ساختن و توضیح ماهیت جعلی آن و تضادش با واقعیت موجود در عرصه حیات انسانی و تاریخ است و این همان کاری است که و گلین به آن دست زده است. یعنی نخست وجود بحران در تجدید را طرح می‌کند و سپس علت

رویکرد خویش به آن را توضیح می دهد. پس از این کار مقدماتی و اما ضروری، نوبت بنیان گذاری فهم درست و علم و حقیقت اصیل می رسد.

سوم - علت انحراف: وی قبل از هر چیز به این سؤال پاسخ می دهد که علت انحراف حقیقت چه بود؟ پاسخ آن در انحطاط در علم خلاصه می شود و این انحطاط از آنجایی آغاز گردید که پیشروان تجدد، مباحث وجود شناختی را به بهانه مقابله با متافیزیک، از علم بیرون گذاشتند. محدود کردن دایره علم به علم حسی و کنار گذاشتن متافیزیک، امکان جا به جایی واقعیت جعلی را به جای واقعیت اصیل فراهم آورد. به علاوه مقابله با متافیزیک، به ایجاد ایدئولوژی های گوناگون و به از دست رفتن معیاری کلی بر تشخیص حقیقت درست از غلط منجر شد که حاصل آن تبدیل علم به عقاید شخصی و جمعی بود و لذا مباحث علمی جای خود را به نزاع و مجادلات بی پایان مکاتب متعدد داد ولی چگونه می توان از چنین وضعی رهایی یافت؟ و به حقیقت اصیل دست پیدا کرد؟

چهارم - خروج از حقیقت تجدیدی: مفهوم انحطاط و بحران عمیق حقیقت تجدیدی مضمون محوری در اندیشه وگلین است ولی علی رغم اهمیتی که بحران حقیقت تجدیدی در اندیشه وگلین دارد، وی در نقد از آن محدود نمی ماند. از دید او انحطاط و بحران حقیقت مدرنیته چنان عمیق است و بیماری در آن چنان پیش رفته و مهلک شده است که چاره و درمان آن جز با خروج از حقیقت تجدیدی ممکن نیست. در دیدگاه وگلین، وضع مغشوش علم غربی که حقیقت تجدیدی را آفریده، آنچنان عمیق، گسترده و رو به پیشرفت است که در صورت عدم تلاش برای بازیابی و احیاء علوم اجتماعی و انسانی به پایان و مرگ غرب می انجامد.

وجه دیگر اندیشه وگلین در ضرورت خروج از حقیقت تجدیدی آن است که حقیقت مدرنیته، اساساً حقیقت نیست بلکه سراب حقیقتی بشمار می رود لذا توقف در آن و بهره گیری از آن، آسایش و یا سعادت را در پی ندارد. چنین سیمایی از حقیقت، دلهره آفرین و اضطراب آور است و اجتناب ناپذیر بودن بیرون رفت از پدیده های تشویش ساز از دیگر علت هایی است که ضرورت خروج از حقیقت تجدیدی را پیش پای انسان طالب و در جستجوی آرامش ابدی و جاوید قرار می دهد (Voegelin:1948,253).

پنجم - بازگشت به افلاطون: وگلین پس از طرح حقیقتی که تجدد را به تصویر می کشد و بعد از بیان اشکالات آن، به بازگویی اندیشه خود در فهم حقیقت می پردازد، همان حقیقتی که او برای خروج از حقیقت تجدیدی پیش بینی می کند. از





دیدگاه وی، بازسازی و احیاء علوم اجتماعی معیاری است برای این اقدام که در آن، ارجاع به مذهب، منابع کلاسیک بالاخص افکار افلاطون و ارسطو به ویژه افلاطون مد نظر قرار می گیرد. این بازگشت به معنای انتقال به منابع فکری آنان نیست. زیرا از زاویه دید وگلین، چنین کاری نه تنها اساسا امکان ندارد بلکه مطلوب هم نیست. این بازگشت به معنای استفاده و به کارگیری اصول عقلانیت و روح معنویت در آن است. چرا وگلین چنین می کند؟

وی پاسخ می دهد: هنگامی که امکانی وجود ندارد که از آگاهی های موجود در جامعه برای پاسخگویی به نیاز انسانی به حقیقت و شناخت استفاده شود، چه راهی باقی می ماند؟ تنها راه ممکن این خواهد بود که حقیقت تجدیدی را دور زده و به دوره ای که حقیقت به اندیشه جزمی و منحرف در نیامده بود، برگردیم. در این حالت انسان باید به سمت موطن اصلی واقعیت دانش در تاریخ نگاه کند. خانه اصلی دانش، دین و فلسفه کلاسیک است. ارجاع به دین و منابع کلاسیک، دو پایه محوری در اندیشه وگلین ایجاد می کند:

پایه اول یک اصل انسان شناختی است که می گوید: انسان پایه نظم اجتماعی است. از این رو هر جامعه ای، نوع انسانی را که سازنده آن است انعکاس می دهد یعنی انسان میزان و معیار هر چیزی است.

پایه دوم ، اساس معرفت کلامی یا الهیاتی دارد که مبتنی بر خدا معیاری است. این اصل الهیات شناختی روشن می سازد که انسان فی نفسه خود بنیاد نیست. ترکیب این دو پایه که از سوی وگلین ارائه می شود آن است که انسانی پایه و معیار قرار می گیرد که با بازگشایی روحش به جهان ماوراء امکان دسترسی به حقایق آرمانی و ارزش های جوهری را می یابد؛ انسانی که روح وی به حقیقت خدا باز نگردیده ، از دید وگلین، حقیقت خویش و جهان هستی را نیز در نخواهد یافت. حقیقت انسان و خدا به طور جدایی ناپذیری با هم وحدت دارند، انسان می تواند معیار جامعه گردد، چون خدا معیار روح اوست. در حقیقت وگلینی، حقیقت حاصل مشارکت انسان در پروسه حقیقت یابی است یعنی انسان از حقیقت جدا نیست. انسان نمادی از حقیقت است. مراد از انسان، انسان بماهو انسان است. مراد انسان آفریقایی، آسیایی یا اروپایی نیست (کچوئیان، همان، ۱۷۲).

ششم- نگاه به تاریخ : یکی از نتایج مبحث پنجم آن است که دستیابی به حقیقت، منوط به بازگشت به گذشته و مشروط به نگاه به تاریخ است. این همان

چیزی است که در آرای وگلین تحت عنوان اعاده یا احیاء شناخته شده آمده است. اعاده یا احیاء یعنی بازگشت به آگاهی از اصول و رجعت به آن است؛ اصولی که در دوران تجدد از دست رفته اند. این اصول، همان اصولی است که از سوی افلاطون و ارسطو ارائه شده اند. چرا اصول آنان؟ به آن دلیل که آن ها اولین کسانی بودند که اصول عام و بدیهی را در باره وجود شناسی و معرفت گرایی انسان و جهان خلق کرده اند. غفلت از این اصول به معنای فراموشی و ناآگاهی نسبت به اصول هستی و دور شدن از حقیقت است. لذا منظور از اعاده، بازگشت به کارهای افلاطون و ارسطو و احیای ادبیات و نوشته های آنان نیست بلکه به معنای اعاده علم از طریق اصول ارائه شده از سوی آنان است از جمله، نوع مسائلی که آن ها بدان پرداخته و نحوه نظریه پردازی شان از موضوعاتی است که بازگشت به آن و توجه به آن برای نیل به حقیقت اصیل راهگشا است. اما وگلین منظور دیگری هم از اعاده دارد و آن که احیاء دعوتی مستدل به اعاده مقدس نظم اجتماعی است. چرا انسان باید بکوشد یا می کوشد که به حقیقت دست یابد؟

هفتم - اضطراب انسانی: پاسخ آن است که انسان موجودی همیشه در اضطراب است. علت چنین اضطرابی آن است که خود را در میان جریانی به نام جریان هستی می یابد که آغاز و پایانش برای او نامکشوف است و خود را بی هیچ نقطه اتکایی در دستخوش حوادث دم به دم نوشونده هستی می بیند. به یک معنا، کل هستی انسانی کشاکشی برای غلبه بر این اضطراب، پرسش از وجود، یافتن معنایی برای آن و جست و جوی حقیقت است. هدف از نیل به حقیقت، نظم بخشی به خود و حرکت خویش در بستر و در میانه این هستی حیرت زا و رمزآلود است (همان، ۷۹). بنابراین این می توان دریافت که چنین حقیقتی سیال است به این معنا که: حقیقتی که وگلین ترسیم می کند حاصل از کرانه هستی تا بی کرانه نیستی است و انسان هم این گونه است یعنی انسان خود را میان آنچه هست و آنچه باید باشد و نیست می بیند و لذا حقیقت حرکت ناآرامی در میانه جهل و دانش، زمان و بی زمانی، کمال و عدم کمال، مرگ و زندگی است، بنابراین کاملاً روشن و واضح نیست و هیچ زمانی نخواهد آمد که حقیقت کاملاً روشن و بی ابهام ظهور کند بلکه همواره از دو سو به ظلمت و عینیت کشیده می شود.

هشتم - نقطه ارشمیدسی: عصاره هفت نکته پیشین آن است که انسان نقطه ارشمیدسی برای دستیابی به حقیقت در محیطی خارج از خود ندارد. زیرا این حقیقت،





رنگ و بوی وجود انسانی دارد و لذا هیچگاه نمی تواند بیرون از تجربه وجودی انسان و با اتکاء بر خود، جا پای محکم، لنگرگاهی استوار و منظری بی ابهام برای درک، هدایت و رهبری زندگی بیابد. در واقع انسان نمی تواند جایگاهی بیرون از وجودش برای نگرش به حقیقت داشته باشد. به بیان دیگر انسان نمی تواند نقطه ارشمیدسی در خارج از وجود برای نگاه به خود و جهان پیدا کند به آن جهت که حقیقت در ظرف وجودی او و جهان قرار دارد و در نتیجه، می توان گفت انسان در حقیقت هستی غوطه ور است و از این رو حقیقت نیز ماهیتی غوطه ور و یا به تعبیر و گلین سرشت برزخی دارد (همان، ۸۰).

مباحث پیش گفته در این بخش را می توان در قالب زیرین جمع بندی و یا خلاصه کرد و یا با توجه به تغییر دائم در نظریه ها و صعوبت زبان و اندیشه های و گلین، تصاویر مختلفی از حقیقت و گلینی به شرح زیر قابل تشخیص است.

الف) تصویر اول: حقیقت نماد وجود است. بین نمادها و وجود، ثنویت و دوگانگی نیست. نمادها یعنی هنر، مذهب، قانون، رسوم و... به بیان دیگر، نمادها چیزی جز اشاره نیستند. وجود یعنی تجربیات یا داده های الهی نهادینه شده در ذات انسان و جهان بر طبق موارد ذکر شده، با دو قطب فرضی وجود و نماد مواجه ایم اما بین نمادها و وجود، پیوند محکمی برقرار است. به این معنا که بین این دو، وحدت را می یابیم. در واقع، نمادها و وجود، درختی واحدند یعنی این که: وجود به نمادها عطا شده و نمادها به وجود عطا شده اند. وجود، نمادینه و نمادها، موجودند (کچوئیان، ۱۳۸۶، ۴۵).

ب) تصویر دوم: انسان نمی تواند نقطه ای ارشمیدسی در خارج از وجود برای نگاه به خویش و دیگران بیاید بلکه آگاهی انسان با دست یابی او به حقیقت در ظرف وجودی اش شکل می گیرد. وجود در آدمی، از جسم کرانمند تا روح بیکرانه امتداد دارد؛ لذا حقیقت میان آنچه هست و نیست، میان جهل و دانش و زمان و بی زمانی، سیال است. بنابراین حقیقت، هستی برزخی دارد. انسان نیز برخوردار از چنین هستی برزخی، به نماد سازی یا معنا سازی دست می زند. چون این نماد سازی و معنا سازی در پیوند با تجربه خاص و مشخصی شکل می گیرد دارای ماهیتی منظر دار است، پس تصویری که از حقیقت توسط نمادها عرضه می شود نمی تواند آخرین دریافت از حقیقت باشد. در نتیجه آنچه حاصل تلاش و گلین است تلاشی برای کشف حقیقت است اما نکته مهم آن است که حقیقت و گلینی آن گونه که گفتیم پدید می آید.



ج) **تصویر سوم:** حقیقت از تجربه اصیل و واقعی انسان سر بر می آورد و هیچ تجربه وجودی را نمی توان نادرست دانست. تجربه اصیل و واقعی انسان همان تاریخ یا وجود است که قبل از این، از سوی انسان تجربه شده و در ضمیر او قرار دارد. لذا هر نظریه ای در باب حقیقت، باید مرتبط با تاریخ و از ماهیت تاریخی برخوردار باشد. بنابراین دنیای نمادها انعکاس تجربه تاریخی انسان است. پس آگاهی، ظهور، صورت های نمادین و پیدایی اشکال مختلف از دل تجربه های وجودی انسان است و چون تجربه تاریخی انسان در هر دوره با دوره دیگر متفاوت است، حقیقت صور مختلف می یابد. به هر روی دنیای نمادین انسانی، صوری است که در رابطه با واقعیت حیات تاریخی انسان قرار دارد (رفیعی، ۱۳۸۶، ۷).

د) **تصویر چهارم:** جهان آگاهی انسان از درون تجربه جهان های متکثر وجود یا مشارکت در قلمروهای مختلف آن سر بر می آورد. مراد از جهان متکثر وجود یا مشارکت در قلمروهای مختلف، گستره جهان حسی و ماورا حسی است؛ یعنی وجود انسانی، وجود برزخی است که در آن جسم و روح به تجربه های مختلف دست می یابند و حاصل تجربه را در قالب نمادها، صورت می بخشند.

نتیجه این بخش آن است که:

- ۱- تجربه مذهبی، کانون درک و نیل به حقیقت است.
- ۲- درک وحی و مذهب توسط انسان در قیاس با فهم علمی و فلسفی و درک اسطوره ای، کامل ترین صورت معرفت است.
- ۳- توجه و گلین به این تجربه های مذهبی با الگو های موجود در اذهان در باب علم و حقیقت ناسازگار است.

۴- بازسازی و اصلاح علوم اجتماعی نخستین کار برای پایان دادن به مصائب و آلام ناشی از تجدد است. در واقع، رفع بحران حقیقت در غرب با بازسازی علوم اجتماعی و تغییر مفهوم حقیقت میسر است.

۵- به اعتقاد و گلین برای خروج از مشکل حقیقت یابی های پیشین باید از همان نقطه ای شروع کرد که مدرنیته و تجدد از آنجا آغاز شده است، یعنی همان علم جدید.

۶- و گلین طرح خود را از لحاظ محتوا مستلزم پاره کردن حصار تنگ پدیداری و از لحاظ معرفتی مستلزم بازگشت به روح تفکر قبل از تجدد می داند. در مجموع از نظر و گلین درونه و درون، قطعیت دارد به آن دلیل که خطاناپذیر است. علت خطا ناپذیری آن این است که ریشه در ذات انسانی دارد (همان).



بازتاب های سیاسی حقیقت و گلینی

حقیقت و گلینی منظرهایی از بازتاب های سیاسی را نشان می دهد:

الف) منظر اول: قدرت یکی از نمادهای برآمده از وجود است که شکل دهنده نظم اجتماعی و پیدایش انتظام جمعی است. نظم اجتماعی فوق به نوبه خود ترکیب پیچیده ای دارد و شامل هنر، قانون و دیگر صور نمادین است. دولت هم یک نماد است که از درون واقعیت های تاریخی و اجتماعی برمی آید. چنین دولتی به جنگ روی نمی آورد و دچار بی ثباتی نمی شود.

ب) منظر دوم: تاریخ و تحولات تاریخی، توالی تجلیات و تظاهرات وجود انسانی است. در واقع محتوای تاریخ به معنای عینیت بخشی به وجود انسانی است. این وجود در تلاش برای دستیابی به نظم آرمانی در حوزه روح و جامعه است. انسان در جست و جوی حقیقت به تجربه های متعددی از نظم دست می یابد که حاصل آن، پیدایش تمدن ها و نظامات مختلف اجتماعی است. تاریخ منظومه ای از صور متعدد نظم انسانی است که هر زمان بسته به تجربه وجودی انسان می تواند در هیأتی تازه ظاهر گردد.

ج) منظر سوم: درک وحی و مذهب توسط انسان در قیاس با فهم علمی و فلسفی و درک اسطوره ای، کامل ترین معرفت است زیرا:

- ۱- تجربه مذهبی در کانون درک و نیل به نظم اجتماعی قرار می گیرد.
- ۲- دوره بندی های تاریخی را از یونان به خاورمیانه منتقل می کند.
- ۳- در این جابجایی بر اهمیت و مبدئیت تاریخ پیامبران تأکید می شود.
- ۴- به این ترتیب، صورتی از نمادسازی معرفتی یعنی وحی و تاریخ مرتبط به آن، وارد حوزه فلسفه سیاسی می شود که این، عکس آن چیزی است که در تجدد روی داده است (ایران نیوز، ۱۳۸۶، ۲).

د) منظر چهارم: از زمان پدید آمدن آثار و گلین به ویژه کتاب «نظم و تاریخ» در دهه ۱۳۲۰/۱۹۵۰، محافظه کارانی چون راسل کیرک (Russell Kirk)، اروینگ کریستل (Irving Kristol) و آلن بوم (Allan Bloom) به طور فزاینده ای به این متفکر روی آورده اند تا بتوانند حملات خود علیه آزادی خواهی، علیه بی اعتقادی به اصول اخلاقی و تفکر نوگرایانه غربی را پشتیبانی نمایند. در مجموع رویکرد خداشناسانه، و الهیاتی، پایبندی به سنت های کلاسیک و سلطه گری جهانی موجود در اعتقادات

محافظه کاران که بخشی از آن به نومحافظه کاران آمریکایی منتقل شده ، ریشه در تأثیرپذیری آن ها از آثار وگلین دارد (McAllister:2003.۲).

ه) **منظر پنجم:** نقش آفرینی ایدئولوژی های مختلف در قرن بیستم که گاه موجب روی کار آمدن رژیم های توتالیتار و گاه مایه شکل گیری نظم آنارشیستی شده ، ناشی از روح موجود در علم جدید گنوستیکی است. وگلین این روح را ناشی از جدایی از حقیقت در عصر جدید می خواند و این جدایی به بی نظمی بنیادین در هستی شکل می گیرد. این وضع دو پیامد داشته است: نخست باور به آن که بی نظمی جهان می تواند پشت سرگذاشته شود آن هم به واسطه یک منظر غیرعادی یا علم غیرعادی که وگلین آن را تأمل گنوستیک می خواند. دوم میل به اعمال سیاستی که منتهی به تحقق و عینیت بخشیدن به آن تأملات است.

و) **منظر ششم:** وگلین علت دیگری هم برای نقش آفرینی ایدئولوژی ها در قرن بیستم ارائه می دهد و آن بحران ساختاری در تمدن غرب است. او بحران را بیشتر حقیقت گم گشته می داند تا اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی. به قول وگلین، ایدئولوژی های غربی ، قدرت خود را از قدرت خود در بازگرداندن معنا به جهان فاقد معنای غرب کسب می کنند. او قائل به نوعی کارکرد جهان پناهی به ایدئولوژی های غربی است. وگلین تلاش می کند در عین حال، تفرانس متفاوت اندیشه غربی پیش مدرن و مدرن را ترسیم کند و روح خشونت سیاسی ناشی از دوران مدرن را از این تفاوت نتیجه گیری کند. در نهایت، بهره انسان چیزی جز ظن نیست. زندگی در نااطمینانی و اضطراب، رویارویی با خطر گم گشتگی در وجود و سیر در ظلمت وجود ، سرنوشت محتوم و تغییر ناپذیر انسانی است..

علاوه بر نکات پیشین، به بازتاب های دیگری که حقیقت وگلینی خلق می کند می توان اشاره کرد، از جمله:

- وگلین حقیقت دین را بر جای حقیقت تجدیدی نشانده و در این راه، تقابل میان فلسفه و الهیات را رد می کند و این تقابل را موضوعی مربوط به گذشته می داند. به عقیده او، فلسفه و الهیات مراتب و درجات مختلف معرفت اند نه این که صورتی از تقابل میان علم و جهل یا عقل و ایمان را منعکس نمایند. البته وگلین با عقل روشنگری سر سازگاری ندارد و نمی تواند وظیفه هدایت انسان در مسیر کمال نظری و عملی را بدان محول سازد یعنی هدایت انسان را به کسانی می سپارد که ترکیبی از علم و ایمان را در خود دارند و آن فیلسوفانی اند که عارف اند (کچوئیان، همان، ۵۹).





- حقیقت اصیل، شکل راستین آگاهی است و به دلیل راستین بودنش می تواند در انسان امید، اعتماد و ایمان بیافریند. البته باید دانست که حقیقت سیال است زیرا از کرانه تا بی کرانه وسعت می یابد؛ و هر انسان حقیقت جویی بهره ای از آن را در می یابد ولی همین میزان از ایمان دریافتی، قادر است عشق و محبت تولید کند و فضایی از دوستی و مدارای سیاسی را پدید آورد. بنابراین بهره ای از حقیقت بازیافته بر جامعه و نظامات حکومتی و سیاسی سایه می افکند و به همان میزان از فسادهای اجتماعی می کاهد و نیز در فضای مداراگری سیاسی ظاهر شده، پیشرفت مادی و معنوی بیشتر روی می نمایاند.

- در تصویری که تجدد از حقیقت ارائه می کند، شهوت و غضب به نیروهای تعیین کننده رفتار و نظم اجتماعی تبدیل می گردد. به عبارتی دیگر شهوت و غضب به نیروهایی تبدیل می گردند که هر نظمی در حیات انسانی و جامعه بدان متکی می شود. در این تصویر، نوعی فهم ابزارگونه در انسان نمایان می گردد که حاصل آن عبارت است از تبدیل انسان به موجودی که نه از درون بلکه از خارج و با به کارگیری محرک های مناسب درد و رنج، هدایت و مهار می شود. این نوع شناخت از انسان و حقیقت، از دیدگاه وگلین مبناء و پایه نظری لازم را برای فجایع بسیار در غرب فراهم کرده است در حالی که در انسان شناسی دینی و گلینی، ایمان منشأ ثبات اجتماعی است (همان، ۱۱۲).

نتیجه گیری

وگلین راه های زیر را برای دستیابی به حقیقتی که آن را به تصویر می کشد معرفی می کند:

۱- خرد به مفهوم کلی مانع از سقوط انسانی است در حالی که ریزریز کردن خرد، آن گونه که در سامانه اگزیزتانسیال روی داد، فروپاشی جامعه را در پی دارد. به بیان دیگر برخلاف اگزیزتانسیال، خرد، آخرالزمانی را برای تاریخ قائل نیست بلکه با روشنگری و با مقاومت در قبال شهوت نابود کننده و به منظور دستیابی به حقیقت در تاریخ نفوذ می کند. بنابراین، انسان در روان خود نه تنها با جنبش عقلانی به سوی سامان، روبروست بلکه شهوات را هم تجربه می کند. پس انسان در حوزه ای بی قرار و ناآرام قرار دارد که به مثابه مرکزی روشنی بخش، آدمی را به سوی حقیقت انسانی یا شیطانی می کشاند، و مراد فلیسوف، همانا کشف و تجربه وجود و حضور

انسان در یک چنین وضعیت ناآرام است. حقیقت یابی انسانی، محصول پرسشگری است که از اضطراب وی در نیل به حقیقت ناشی می شود. در واقع پرسشگری با اضطراب و اضطراب تجربه می شود و این وضعیت را می توان در تمثیل افلاطون از غار دید؛ جایی که زندانی را نیرویی ناشناخته وامی دارد که در اطرافش بگردد و حرکت به سوی نور (حقیقت) را آغاز کند. در نتیجه بی قراری و ناآرامی درون روان آدمی، ناشی از جهل انسان از معنای وجود و حقیقت ذات است و آگاهی از این جهل، قوه حرکتش را به سوی حقیقت فراهم می آورد. به دیگر بیان، آگاهی از بی قراری پرسشگرانه در وضعیت جهل، به مثابه حرکتی در روان به سوی دسترسی به حقیقت است. بی قراری پرسشگری، خنثی است، به گونه ای که هم می تواند به روی آگاهی عقلانی گشوده شود و هم می تواند جاذبه های دیگر را پدید آورد. این همان معنایی است که می توان آن را تنش و کشاکش انسان به سوی بستر الوهی نامید. مفهوم تنش و کشاکش انسانی به سوی بستر الوهی، پیوند میان جهل و آگاهی و خرد و وجود را نشان می دهد اما گاه پیوند میان خرد و وجود، گم می شود. سیسرو در مناظره توسکولان گم گشتگی خرد و وجود را این گونه نشان می دهد.

همان گونه که بیماری های تن، وجود دارند، بیمارهای ذهن نیز وجود دارند، این بیماری ها اغلب از خلال پریشانی ذهن توسط عقاید تاب برداشته، ناشی می شوند و به یک وضعیت فساد منجر می شوند. بیماری های ذهن در تمایز با بیماری های تن، هرگز بدون گناه رخ نمی دهند (Voegelin:1984، ۱۲).

قطعه فوق را این گونه می توان تحلیل کرد: انسان زمانی که در باره خودش و آنچه که به آن مربوط است در جهل باشد به تمامی، یاوه گو و دیوانه است این جهل، نقطه مقابل بینش درست است و آن را می بایست همچون وضعیتی اگزیستانسیال نامید که در آن، امیال کنترل نشده یا هدایت نشده می شوند، وضعیت عدم قطعیت و نامطمئن سراسیمه و فوق هیجان زدگی شهوات، وضعیت ترس خورده یا وحشت زده بودن از آنجا ناشی می شود که وجود، مسیر و جهتش را گم کرده است. این گم گشتگی را می توان در آراء فیلسوفان آگاهی معاصر دید:

هگل می آید و وضعیت بیگانگی اش را به سیستمی در می آورد و از همه انسان ها می خواهد که هگلی شوند. مارکس می آید و یک جا جستجوی ارسطویی را به کنار می گذارد و از همه دعوت می کند تا در وضعیت بیگانگی شان، به عنوان یک انسان سوسیالیست به او بپیوندند. فروید می آید و گشودگی معطوف به بستر را یک توهم تشخیص می





دهد...هایدگر می آید که منتظر زایش هستی است که رخ نخواهد داد. سارتر می آید که احساس می کند محکوم به آزادی است و به این سو و آن سو می زند تا معانی جایگزین برای آن معنایی که از دست داده است، خلق کند. لوی اشتراوس می آید و به شما اطمینان می دهد که اگر ملحد نباشید نمی توانید دانشمند باشید (۱۲ Voegelin:1984).

نتیجه آن که دست نیایی به حقیقت، ناشی از انحراف خرد است و با خارج کردن خرد از انحراف، می توان و باید که به حقیقت دست یافت.

۲- وگلین، حقیقت یابی انسانی را به شکل دیگری هم به تصویر می کشد که با شکل پیشین یعنی تنش و کشش شباهت دارد. او تصویر جدید از حقیقت را به این صورت نشان داده است: زندگی خرد، تنشی است میان زندگی و مرگ. انسان موجودی است که از نقصان مرگ در این زندگی به کمال زندگی در مرگ، در حال حرکت است، حتی جداسازی خرد و شهوت یا کشش خرد و ضد کشش شهوت که حقیقی اند، از پیش زمینه شان در تنش میان زندگی و مرگ ناشی می شود، البته انسان آزاد است با پی گرفتن کشش خرد، فناپذیری را و با پی گرفتن ضد کشش شهوت، مرگ را انتخاب کند. در واقع روان انسان و حقیقت ناب، میدان جنگ نیروهای زندگی و مرگ است.

حال وقتی که یک انسان خود را به امیال و جاه طلبی هایش وامی گذارد و ناپرهیزگاران در آن ها، زیاده روی می کند، تمامی افکارش به ضرورت فناپذیر می شود و نتیجه آن که او در هر جزء خود، تا به آن جا که ممکن است، می بایست فناپذیر گردد؛ چرا که او به بخش فناپذیر خود، خوراک رسانده است. وقتی که بالعکس مشتاقانه و صمیمانه عشقش را به دانش و خردمندی حقیقی پرورش داده باشد، وقتی که اصولاً قوه و استعدادش برای فکر کردن به چیزهای فناپذیر و الوهی را تمرین کرده باشد، از آنجا که در این حالت، حقیقت را لمس می کند، به ضرورت فناپذیر می گردد تا آن جا که برای سرشت انسانی، امکان مشارکت در فناپذیری ممکن می شود (۱۶ Voegelin:1984).

به هر روی، وگلین به نقد حقیقت تجدیدی می نشیند و در پی در انداختن حقیقتی در ماوراء تجدید است ولی به هیچ وجه داعیه رجعت به حقیقت پیشتر از تجدید را ندارد گرچه در بعضی از جهات ممکن است چنین بنماید و در این راه به سمتی حرکت کرده که تجربه مذهبی را در کانون درک و نیل به نظم اجتماعی و حقیقت راستین قرار داده



و به همین دلیل است که وی با برهم زدن الگوهای معمول، نقطه آغاز دوره بندی تاریخی را از یونان به خاورمیانه منتقل می کند. تأکید او در این جا به جایی بر اهمیت و مبدئیت تاریخ پیامبران ابراهیمی است. به این ترتیب، صورتی از وحی را به عرصه حوزه معرفت شناسی معاصر غرب می برد. این دقیقاً عکس آن تحولی است که در تجدد اتفاق افتاد و حقیقت و تاریخ را با حذف حقیقت و تاریخ انبیاء که نقطه شروع و تکیه گاه حقیقت و تاریخ قبل از تجدد از جمله جهان اسلام بود، در مسیر سکولاریستی قرار داد. مسأله به این جا خاتمه نیافت بلکه با تأکید بر ضرورت توجه به حقیقت وجود، از اهمیت فتح باب ارتباط انسان با جهان متعالی از تلاش برای تقویت باورها و تجربه های دینی به عنوان بخش لازم جهت درمان جامعه تجدیدی و مهم تر از آن، بازسازی علوم اجتماعی سخن گفت. از این جاست که متجددین و یا تجدد مآب ها به جای آن که او را عالم و محقق بدانند از عرفا و آباء کلیسا قلمداد کرده اند و به او لقب فیلسوف پیامبر مآب داده اند (کچوئیان: ۱۳۷۶، ۷۳).

منابع

- Ealy, Steven, *On Living In The Present*, University Of Missouri, 2007.
- Heilman , Robert “, *About Eric Voegelin ,*” University Of – Missouri, 1999.
- Hollweck, Thomas, *Some Reflections Regarding an Intellectual Biography Of Eric Voegelin*, University Of Colorado At Boulder, 2007.
- Mcallister, Ted , *Revolt Against Modernity*, University Press Of Kansas, 2003.
- Mcallister, Ted, *On Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voeglin*.
- Voegelin, Eric” *” The Origin Of Scientism” Social Research* vol, 15, No: 4, Dec.
- Voegelin, Eric, *Reason: The Classic Experience*, University Press Of Louisiana, 1984.
- آیتی، حمید، *معرفی متفکری نه چندان معروف*، مندرج در: Iran Newspaper (۱۱ دی ۱۳۸۵)
- انجمن جامعه شناسی ایران، *دین و تجدد: یک نظریه جدید*، مندرج در: Aftab.ir



- خسروی، یهناز، "دین و تجدد: یک نظریه جدید، مجله اینترنتی علوم اجتماعی، سال دوم، شماره ۵۰ (۱۲ خرداد ۱۳۸۷)
- غلامرضا کاشی، محمدجواد، ظهور فلسفه سیاسی پسا-نتافیزیکی در قرن بیستم، فصل نامه رهیافت های سیاسی و بین المللی.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد، کاریکاتورها برهی با چه می ستیزند؟، مندرج در: javadkasi.blogspot.com
- فخری، لیدا، تجدد؛ صورت نوین تفکر گنوستیکی: نظریه اریک وگلین در باب نسبت دین و تجدد به روایت حسین کچویان، "روزنامه ایران (۶ اردیبهشت ۱۳۸۶)
- کچویان، حسین، تجدد از نگاهی دیگر، تهران: گنج معرفت، ۱۳۸۳.
- کچویان، حسین، علم و مدرنیته: رویای گنوستیکی، "نشریه مرکز بررسی های استراتژیک ریاست جمهوری اسلامی ایران، سال سوم (اسفند ۱۳۸۶)
- کچویان، حسین، نقد نظریه پایان ایدئولوژی، تهران: کیان، ۱۳۷۶.
- هاشمی مدنی، مرتضی، خلاصه کتاب تجدد از نگاهی دیگر، مندرج در: **Iran Newspaper** (۶ اردیبهشت ۱۳۸۶)
- یاروی، ایانو پرالاتگ، ساندر، جامعه باز و پوپر پس از پنجاه سال، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲.
- آیتی، حمید، "روزنامه اعتماد ملی (۲۶ شهریور ۱۳۸۵)
- رفیعی بهابادی، مهدی، سایت باشگاه (۶ فروردین ۱۳۸۶)
- شهرستانی، حسین، خردنامه شماره ۱۵ (۲۴ اسفند ۱۳۸۴)