

چیستی حقیقت در دستگاه فلسفه سیاسی اریک وگلین

مرتضی شیرودی *

چکیده

در دوران تجدد، تنها زمره‌هایی اندک از ضرورت اجتناب ناپذیر رویکرد به حقیقت اصیل (دینی)، در حیات اجتماعی غرب، به چشم می‌خورد، ولی با طرح و ارائه آراء اندیشمندانی چون اریک وگلین، فیلسوف سیاستمدار آلمانی (متوفای ۱۹۸۵)، جهان خسته شده از هیاهوی بی‌بنیاد حقیقت مدرنیته، به حقیقت دینی گرایش بیشتری یافت، زیرا آن گونه که آلیس ساندوز از همکاران، شارحان و ویراستاران آثار وگلین گفته است: "با همه‌گیر شدن و گسترش بحران حقیقت تجددی، جهان غرب به تدریج بر اهمیت دیدگاه‌های وگلین وقوف یافت،" اما او چه گفت و چه نوشت که در ترویج نگاه به دین و حقیقت برآمده از آن، مؤثر افتاد؟ (پرسش)؛ احتمالاً آشکار نمودن زیان‌های نظری و عملی مدرنیته و نشان دادن آثار اتصال به وجوه متعالی در زندگی بشر، از دلایل رویکرد به اندیشه‌های وگلین و در نهایت توجه به حقیقت برآمده از دین شده است (فرضیه). مقاله حاضر درصدد است به بررسی این فرضیه بپردازد. واژگان کلیدی: وگلین، حقیقت، تجدد (مدرنیته)، دین، اعاده، واقعیت ثانویه، تجربه متعالی و هستی‌برزخی.

مقدمه

در تلاش برای یافتن پاسخ و یا پاسخ‌هایی به پرسش مذکور و یا آزمون فرضیه مورد اشاره، این مقاله ضروری می‌بیند بدون پرداختن به حواشی نه‌چندان ضروری چون زندگی‌نامه، از

آغاز مقاله، به طرح اصلی‌ترین آرای اریک وگلین (Eric Voegelin) پردازد. لذا، نگاه وگلین به حقیقت تجدد، اشکالات و معایب آن، سرآغاز بحث این مقاله قرار گرفته است، اما از آن جایی که وگلین تنها به نقد و نفی حقیقت تجدد نمی‌اندیشد بلکه در جای آنچه را که تخریب می‌کند، چیزی می‌نشانند، به طرح نگاه وی به حقیقتی که خود نام حقیقت راستین و ناب بر آن می‌نهد و آن را بر جای حقیقت تجدد می‌نشانند و بازتاب‌های سیاسی ناشی از آن در حیات اجتماعی انسان می‌پردازد و وجوه مختلف حقیقتی را که در ارتباط با دین معنا می‌یابد، آشکار می‌سازد:

وگلین و ماهیت حقیقت تجددی

وگلین برای عرضه حقیقتی که خود بدان دست یافته، حقیقت تجددی را حلاجی می‌کند، زوایای حقیقت پیشین را می‌شکافد، سیر تاریخی آن را بررسی می‌نماید، ارتباطش با مسیحیت را برقرار می‌سازد، نقش علم جدید را در تولد و تداوم آن حقیقت مشخص می‌کند و خلاصه اینکه، به همه گوشه و کناره‌های آن، برای فهماندن بی‌بنیادی حقیقت برآمده از تجدد سر می‌زند از این رو، وگلین در سیر تاریخی مفهوم حقیقت، سه مرحله عمده زیر را تشخیص می‌دهد:

۱. حقیقت اساطیری: حقیقت نخستین در تاریخ بشر، حقیقت اساطیری یا اسطوره‌ایی است که از آغاز حیات آدمی تا ۸۰۰ سال پیش از میلاد مسیح را در برمی‌گیرد. در این دوره طولانی، حقیقت از وحدت بین قطب‌الهی و دنیوی برمی‌خاست و آن از آمیختگی دو قطب آسمانی و زمینی حاصل می‌آمد و تضادی بین آنها وجود نمی‌داشت، زیرا خدایان در کنار آدمیان و آدمیان در جوار خدایان می‌زیستند و در واقع، حقیقت بر پایه تجربه‌ایی تفکیک‌ناپذیر از وجود و هستی عرش تا فرش ناشی می‌شد. به این معنا، حقیقت اسطوره‌ایی، حقیقت الهی شده بود و لذا، در آن، وجه متعالی و وجه فیزیکی انسان، جدا نشده بود (Ealy, p.1).
۲. حقیقت متافیزیکی: انسان در فرایند تکاملی حقیقت جوینده خویش درمی‌یابد که وجودش از حس تا عرش و از ماده تا ورای آن، کشش و امتداد دارد و لذا حقیقت مفهوم و معنای برزخی پیدا می‌کند، یعنی حقیقت از تنش و تضاد میان دو قطب مادی و الهی پدید می‌آید. بدین سان، حضور خداوند نه خدایان همچون دنیای اساطیری، به عنوان موجودی در کنار

سایر موجودات و در درون انسان درک می‌شود و انسان را تا اسفل به سوی خود می‌کشد. با بازگشایی روح انسان به سوی ماورای طبیعت، انسان به موجودی سرگشته مبدل می‌شود که برای به دست آوردن حقیقت باید در قلمرو شیطان و خدا دست و پنجه نرم کند. صورت‌بندی کامل این دوره از ۸۰۰ تا ۳۰۰ پیش از میلاد یا دوره بعثت پیامبران الهی روی داده، با این وصف، مکتوب‌نگاری حقیقت متافیزیکی را به افلاطون نسبت می‌دهند. حقیقت افلاطونی بر پایه دوآلیسم زیر استوار بود (آیتی، ص ۵):

الف. عالم دارای یک درونگی (درونه) است.

ب. صور متکثر عالم یا بیرونگی‌ها و ظواهر و عوارض جهان، از آن درونگی (درونه) بنیادی ریشه می‌گیرد، اما درونه نسبت به امر و حقیقت بیرونه، بنیادی‌تر و اساسی‌تر 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 دوآلیسم بنیادی تأسیس می‌شود، ثنوتی که صور نامشهود موضوع را مورد تفسیر قرار می‌دهد (کاشی، "کاریکاتورها با چه می‌ستیزند"، ص ۱۱۳).

حقیقت متافیزیکی مستلزم دوآلیسم دیگری به این شرح هم 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 دوآلیسم 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 می‌سازند. وصول به درونگی (حقیقت) عالم، مشروط به فرارفتن فرد از خواست‌ها و تمنیات وابسته به بدن و قدرت بخشی به درونگی خود است که در عظمت روحی و قدرت عقلانی فرد ظاهر می‌شود (همانجا).

۳. حقیقت گنوسی: گنوسیه فرقه‌ایی 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 آورد. مراد آنان از دانش، دانش تجربی بود که مستقل از حوزه الهی قرار می‌گرفت. 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 پرسشی است که پاسخ به آن، پیش از پرداختن به ماهیت و چیستی حقیقت گنوسی و در فهم آن حقیقت ضروری است: (McAllister, *Revolt Against Modernity*, p.1)

گنوسیه ریشه در اندیشه‌های 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 نمی‌تواند توسط سازمان سیاسی نمایندگی شود بلکه این امر می‌تواند 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 بربست. زندگی در چنین فضا و وضعی برای مسیحیان رنج‌آور بود و به دنبال چاره‌ای رفتند تا خود را از این رنج نجات بخشند. از نظر وگلین، نزدیک‌ترین جایگزین به محتوایی حاکم بر فضای کلیسا یعنی تفسیر آگوستینی، حرکت گنوسیه بود. دیدگاه گنوسیه آن گونه که در تفسیر یواخیم فلورایی (Joachim of Flora) منعکس است، به تاریخ این جهان، معنایی اعطا می‌کرد 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 گنوسی رفته‌رفته و از طریق جنبش‌های اجتماعی نظیر نوزایی، اصلاح مذهبی، و نظریه پردازان و متفکرانی چون دانت، پترارک، ماکیاوول و هابز به صورت اندیشه دنیایی درآمد که تجربه غرب را منعکس و نمایندگی می‌کرد (کچویان، *تجدد از نگاهی دیگر*، ص ۹۸).

به بیان دیگر، با دنیوی کردن مسیحیت که نخست با افکار آگوستینی آغاز شد و سپس از سوی گنوسیه دنبال گردید و در پی اصلاح مذهبی لوتر، تضعیف مذهب کاتولیکی کالوین و با تبدیل مذهب کاتولیکی به الهیات مدنی، به اوج رسید، بدین سان، نظم اجتماعی بر نظم حقیقی الهی برتری یافت و حقیقت ناشی از خودتفسیری عقل، جایگزین حقیقت دینی (مسیحیتی) گردید و اندیشه‌ای رواج یافت که به تدریج با انکار مطلق

حقیقت‌شناختی دین و جایگزینی روش علم نیوتنی به عنوان تنها روش معتبر برای دستیابی به حقیقت به ارائه 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 دولت‌های ملی و پی‌ریزی فهم غیردینی از انسان، به هم پیوست و حقیقت‌تجدد را بنیان نهاد. نتیجه اینکه برآمدن گنوسیه با دنیوی شدن نگاه آدمی به حقیقت با شروع عصر روشنگری قرین گردید که همان نهادینه سازی دنیوی‌گرایی مسیحیت گنوسی است (McAllister, "On Revolt Against Modernity", p.5).

عصر روشنگری، آغاز عصر تازه و غربی در تاریخ بشر است که به عقیده پیروان روشنگری، کل تاریخ بشر در مقایسه با آن، هیچ و در حکم مرده‌ایی به شمار می‌آید که تنها به درد تشریح می‌خورد. با این نگاه به عصر روشنگری، دوره‌تجدد با گذشته خویش، نسبتی همچون تاریکی با روشنایی و یا جهل با علم داشت لذا مطابق این تفسیر، دوره قبل از روشنگری، دوره توحش قلمداد می‌شد و در این دوره روشنگری، در پرتو نوری که از آن ظاهر گردید، انسان راست‌قامتانه و بدون اتکای به آسمان بر پای خویش ایستاد، به گونه‌ایی که به جای تکیه بر ایمان که از دید تجدد تعصب، خرافه یا حداکثر احساس غیرعقلانی تلقی می‌شد، نور عقل، هادی انسان گردید و آنچه پیش از این، در پرتو نور ایمان دیده می‌شد یا امر ایمانی محسوب می‌گردید، 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 اینکه، آنچه پیش از این، در جمال و جلال خداوند دیده می‌شد، در 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 که از آسمان فرود می‌آمد، نبود 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، ص ۳).

آنچه دنیا‌گرایی مسیحیت گنوسی را دامن زد و نیز آنچه دنیا‌گرایی را زمینه اصلی شکل‌گیری و تداوم عصر روشنگری گردانید، علم حسی و تجربی یا علم غیرمتافیزیکال بود. همین علم به اعتقاد وگلین، اولاً، موجب شد که حقیقت‌تجددی، جزمیت غیرقابل

انعطافی را وارد معرفت‌شناسی سازد و با مطلقیت‌بخشی به یک نظام معرفتی، واقعیت گریزناپذیر تحول تجربه‌های انسانی و نهادهای مرتبط با آن را به سخره بگیرد. ثانیاً، در چارچوب اصول وجودشناسی، اثبات‌گرایی پدید آمد و به حذف وجود جوهری و به اثبات این مفهوم پرداخت: هیچ چیز دیگری جز دریافت‌های حسی و جهان‌پدیداری وجود ندارد. بنابراین، فلسفه مدرن و فلاسفه جدید برای محدود ساختن محتوای آگاهی از حقیقت، به تجربه حسی روی آوردند. ثالثاً، به تبدیل هستی به یک نظام بسته و در مدار حس و تجربه، بی‌بنیاد 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 حقیقت‌جویانه متافیزیکی قرار گرفت و حقیقت تجددی درونگی موضوعیت خود را در مقابل بیرونگی از دست داد. در واقع، حقیقت بر آمده از تجدد، اعتقادی به حقیقت در ماورای صور پدیدار شده جهان نداشت. در مجموع، نفی حقیقت ناشی از درونگی عالم، با نفی حقیقت از درونگی انسان همراه شد. در روایت گنوسی از حقیقت، امور بیرونی چون بدن نه اینکه منکوب نیستند بلکه بنیادی‌اند و شرط اساسی جهت دستیابی به حقیقت به شمار می‌آید. بدین سان، حقیقت برخاسته از دوآلیسم متافیزیکی پایان یافت و رویکرد به سنت ارسطویی پدیدار گشت، سنتی که بیش از سنت افلاطونی، فضای دوره تجدد را پر کرد (Heilman, p.2).

خلاصه اینکه در عصر تجدد، حقیقت و آگاهی بر دوآلیسم من و جهان، ذهن و عین و مثال و واقع استوار می‌گردد، البته به عقیده و گلین در دوره تجدد نگاه به حقیقت دو گونه است:

الف. تفسیر معرفت‌شناسانه از حقیقت مانند نظر آگوست کنت که در آن، حقیقت در پرتو عقل و بر پایه آن شکل می‌گیرد، حاصل آن تجدد است، یعنی تجدد، حاصل کوشش حقیقت‌یابی عقل است (McAllister "On the Revolt Against Modernity", p.4).

ب. تفسیر وجودشناسانه از حقیقت مانند نظریه میشل فوکو که در آن، تجدد به هیچ وجه به عقل مربوط نمی‌شود بلکه آنچه واقع می‌شود تحول در ذهن معرفتی است. و گلین سپس نتیجه می‌گیرد که نقد از تجدد یا آگاهی و نقد از حقیقت برخاسته از تجدد، دو گونه بوده است:

۱. دسته‌ای به بازنمایی بحران تجدد و آگاهی و حقیقت برآمده از تجدد برخاسته‌اند، مانند ماکس وبر.

۲. دسته‌ای به عمق‌بخشی تجدد و آگاهی و حقیقت برآمده از تجدد برخاسته‌اند، مانند میشل فوکو.

در نتیجه در دوران تجدد، دو آلیسم بر فضای معرفت‌شناسی حاکم است و در آن، بیرون قطعیت دارد و از اصالت برخوردار است و به این شکل، درون موضوعیت خود را از دست می‌دهد (انجمن جامعه‌شناسی ایران، ص ۴).

وگلین و آسیب‌شناختی حقیقت تجددی

برای وگلین، حقیقت و درستی جهان هستی، تنها در مواجهه با نادرستی و ناحقیقت هویدا می‌شود. در واقع، جست‌وجوی حقیقت مربوط به انسان و جهان، نمی‌تواند بدون آسیب‌شناختی گونه‌های غیرحقیقتی 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 حقیقتی‌اش آغاز می‌گردد. به این معنا که تشخیص نظم درست حقیقت ناب و ایفای نقش فیلسوفی که در یافتن نظم حقیقی می‌کوشد، بدون تحقیق در صورت‌های نادرست حقیقت و نظم میسر نیست، از این رو، وگلین به آسیب‌شناختی حقیقت زاده شده از تجدد می‌پردازد و اشکالات آن را برمی‌شمارد البته نقد وگلین از تجدد، مانند نقد از درون میشل فوکو و ماکس وبر از تجدد و حقیقت تجددی نیست، چون وگلین در نقد از تجدد و حقیقت ناشی از آن، از تجدد عبور می‌کند و در آن باقی نمی‌ماند، یعنی او در جهت اصلاح و ارتقای حقیقت مدرن نبود، زیرا آن را اصیل و واقعی نمی‌دانست بنابراین، همه تلاش خود را در جهت طرد آن به کار گرفت (هاشمی مدنی، ص ۶).

نقد وگلین از حقیقت مدرن‌تیه با طرد تجدد و حقیقت تجددی آغاز می‌شود، اما وگلین بر آن بود که به‌رغم شکل‌گیری مکتب‌های مختلف علوم اجتماعی در دوران تجدد و با وجود تفاوت بین آنها، از اثبات‌گرایی کنت گرفته تا رفتارگرایی اسکینر و حتی هرمنوتیک و پدیدارشناسی، و به‌رغم همه نزاع‌ها و مجادلات معرفت‌شناسانه و روش‌شناختی در میان آنان، همه آنها صورت واحدی از حقیقت را در چارچوب‌های مدرن‌تیه معرفی کردند و این

موضوع، صورت به هم ریخته‌ایی از واقعیت بود. به دیگر بیان، تمام جریان‌های فکری که علوم انسانی تجدد و یا معنا و مفهوم تجدد را شکل می‌دهند و یا عرضه می‌کنند، از دید وگلین به نحوی در پوشاندن واقعیت و واژگونی حقیقت اشتراک دارند. آنها با وجود تمایزات موجود فیما بین، در بنیان‌ها به وحدت می‌رسند و حتی نزاع‌های آنها 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 نمی‌انجامد، با دیگر نقدها متفاوت و متمایز است. به هر روی، برخی 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، می‌توان آن حقیقت را، واقعیتی ثانویه یا مسخ واقعیت یا طغیان علیه حقیقت اصیل نامید که از درون وسوسه‌های شیطانی سربرآورده و انسان را به مصاف خدا برده است. به عبارتی، در تجدد، آدمی به واسطه وسوسه‌های شیطانی گام در جاده تخیلات می‌گذارد، تخیلاتی که او را وامی‌دارد علیه حقیقت، طغیان کند و تصویری دیگر از حقیقت عرضه نماید. آنچه از درون این تخیل وهم‌آمیز یا تجدد برمی‌آید حقیقت زندانی شده در نفس و منیت انسانی است. به بیان دیگر، از آنجایی که حقیقت واقعی در تعارض با حقیقت تجددی است، تحلیل انسانی برای رهایی از تعارض با آن، تصویری جعلی از واقعیت پیرامونی و جهان اطراف خویش ارائه می‌کند که همان واقعیت ثانویه است. در این تصویر جدید از واقعیت، به جای آنکه حقیقت هستی چنانکه هست، عرضه گردد، حقیقت به کلی محو می‌شود و همین واقعیت، به نام تجدد ظاهر می‌گردد که به جای اظهار واقع هستی، واقعیت توهمی را می‌آفریند و لذا پدیده‌ایی به نام کسوف واقعیت شکل می‌گیرد (McAllister "On the Revolt Against Modernity", p.5).

۲. نفی قطب الهی: انسان همواره در وضعیتی برزخی قرار دارد و در محیطی برزخی زندگی می‌کند. زندگی در برزخ، برای انسان دشوار و رنج‌آور است. برای رهایی از این وضع، آدمی گاه به سوی خدا و گاه به سوی شیطان سوق می‌یابد 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 نحله‌ایی، به شکلی و با شدت و حدتی، انسان را به سوی یکی از دو قطب می‌برد و این امر، موجب پدید آمدن اشکال

مختلف اندیشه‌های صوفی‌گرایانه و حقیقت‌جویانه است. این جریان‌های اندیشه‌ایی به جای آنکه به نجات و سعادت فکری و مادی انسان بینجامد، بیشتر او را در ورطه سرگردانی نگاه می‌دارند و یا او را از واقعیت اصیل دور می‌کنند. به بیان و گلین، به یک معنا در هر یک از این قطب‌های مختلف وجود، یعنی قطب این دنیایی و قطب الهی، انسان در میل به کمال مطلق آنها را تجربه می‌کند، اما در دوره تجدد، فقط نفی قطب الهی اتفاق افتاد. نفی قطب الهی، عوارض جانکاهی را برای بشر به ارمغان آورد که آن، ادامه عمیق‌تر دشواری و رنج‌آوری زندگی در وضعیت برزخی است (شهرستانی، ص ۵۷).

۳. روپوشانی حقیقت: حقیقت تجددی، رویایی بیش نیست که در تلاش برای فرار از واقعیت حیات انسانی، اضطراب بی‌یقینی، تردید دائمی در معنای زندگی و شک در مسیر درست تاریخ، به طغیان علیه انسان، خدا و دانش دست می‌زند. تصویری که تجدد برای انسان، از جامعه، تاریخ و حقیقت یا وجود فراهم می‌سازد، تصویری است که در آن، یقینی که تنها شایسته خداست، به بشر اعطا می‌شود. تجدد با گنجاندن قطب الهی در قطب این دنیایی، به مطلق‌بخشی و یا خود بنیاد بخشی به نیروهای این دنیایی از قبیل جامعه، تاریخ و وجود انسانی می‌پردازد. بدین طریق، جهان فانی صورت واقعیت، حقیقت بسته و خوداتکا را به خود می‌گیرد. بر این پایه، دنیا و جهان تجدد، معنای خود را از درون خویش و نه از بیرون خود کسب می‌کند. در حقیقت با این کار، وجود (حقیقت) از واقعیتی اسرارآمیز، حیرت‌زا، رام‌نشدنی و پیش‌بینی‌ناپذیری خارج می‌شود 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 می‌ورزد (خسروی، ص 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 وجودشناسی برای دستیابی به مقام حکمرانی بر طبیعت و جهان انسانی است. اگر در تجدد، صحبت از حقیقت و عینیت نیز به میان می‌آید، همان‌طور که از بیکن به بعد مکرراً تکرار شد، مراد حقیقتی است که به قدرت و غلبه بر طبیعت و انسان، کمک کند، به این معنا، این حقیقت نهایتاً حقیقتی فنی است و به معرفت و دانش ربطی ندارد لذا وگلین حقیقت تجدد را یک بیماری

روحی و آسیبی انسان‌شناختی می‌داند. تجدد با انکار تجربه الهی و بستن باب ارتباط با ماوراء و تحدید خود در قلمرو غرایز و امیال نفسانی و جسمی، به مرتبه‌ایی پست 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 نمی‌کرد، به علاوه، اگر خود را در هیئت نفی محدود به محرک‌ها و غرایز زیستی و نفسانی نمی‌دید، چگونه می‌توانست همچون هابز، مارکس و بنتام، حقیقت انسانی را در چنین قالب تنگی و بی‌هیچ پیوند و بهره‌ایی از تجربه‌های متعالی و ارزش‌های ماورایی تعریف و تعیین کند (Heilman, p.3).

۵. ممنوع‌سازی پرسش: مسئله‌ای که نظر و گلین را در بررسی از تجدد، بیش از همه جلب کرد، امتناع و خودداری بعضی از متفکران مدرنتیه از طرح پرسش‌های فلسفی و به ویژه متافیزیکی چون حقیقت به مفهوم الهی بود، به عقیده و گلین، اندیشمندانی چون مارکس، کنت و حتی پوپر (یاروی و پرالاتگ، ص ۱۰) در عین اینکه بطلان حقیقت مدرن را می‌دانستند، از پذیرش و قبول ناصیل بودن حقیقت تجددی، استنکاف می‌کردند. مهم‌تر از آن، آشکارا جویندگان حقیقت را از طرح پرسش‌هایی در باب بخش‌هایی از واقعیت و حقیقتی که از افق شخصی خویش کنار گذارده بودند، منع می‌نمودند. و گلین از خود می‌پرسید چرا آنان به ممنوع‌سازی پرسش‌های فلسفی و متافیزیکی دست می‌زدند؟ چرا آنها افق دیدشان را محدود نگاه می‌داشتند؟ و واقعیت و حقیقت زندان خود را به عنوان حقیقت عام، جزمیت بخشیدند؟ به چه دلیل در پاسخ به پرسش‌های مذکور می‌گفتند: "چنین پرسش‌هایی نپرس، آنها انتزاعات هستند و معنایی ندارند، به واقعیت بودن و شدن بچسب" (کچویان، تجدد از نگاهی دیگر، ص ۱۶۶) اما پاسخ و گلین برای پرسش‌های مذکور از قبیل اینکه چرا آنان به ممنوع‌سازی پرسش‌های فلسفی و متافیزیکی دست می‌زدند، آن است که آنان نگران بودند که با طرح هر پرسشی در این باب، کل واقعیت توهمی و طبعث ثانویه‌ایی را که برای هستی تراشیده‌اند، 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 ناتوانی‌های حقیقت تجدیدی به کار گرفت. خود مضیق یعنی آنکه در پروسه حقیقت تجدیدی، واقعیت یا موجودیت انسان، محدود و منحصر به خصایصی نظیر غرایز و شهوات، علایق مادی و نفع‌جویی 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 مادی‌سازی 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 صورت می‌گرفت، لذا توصیه می‌کردند 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 می‌دارد. اگر زاویه دید آدمی به حقیقت تجدیدی چنین باشد، از اعلام مرگ خدا توسط نیچه نباید تعجب کرد. حقیقت تجدیدی وانمود می‌کرد که با کشتن خدا، انسان را عزیز می‌سازد، 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 (Hollweck, p.6).

۷. انسان گرگ انسان: از دید وگلین، واقعیت جهان تجدد، واقعیتی تخیلی و افسانه‌ای 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 نمی‌کند. انسانی که خدا را کشته و بی روح و بی‌مقصد شده و تنها به مدد قدرت و زور بازو بر زمین حکمرانی می‌کند، نمی‌تواند 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 می‌شود. 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 می‌نشیند و لذا مجاز خواهد بود به هر کاری در مقام خدایی دست بزند. به این ترتیب، انسان به واقعیتی خودمركز، تبدیل می‌شود که بدون هیچ مهارتی در ماورای خویش، خود را اداره می‌کند. در این شرایط، انسان گرگ انسان خواهد گشت و در پی

آن، انسان می‌میرد و به جای آن ابرمردی قرار می‌گیرد که در هیئت شیطانی ظاهر می‌شود. به اعتقاد و گلین، چه چپ و چه راست، چه استالین و چه هیتلر، چه نظام‌های کمونیستی و چه لیبرال دموکراسی، همگی زائده حقیقت تجدیدی است و لذا هیچ توجیهی برای تبرئه تجدد از زشتی‌ها و مصائبی که به واسطه عمل این یا آن جناح و یا تفکر این شخص یا آن شخص در جهان حادث شده، باقی نمی‌ماند (کچویان، تجدد/ازنگاهی دیگر، ص ۱۳۰).

علاوه بر نکات پیش گفته، اشکالات دیگری را و گلین بر حقیقت و ماهیت مدرنیته می‌شمارد از جمله آن موارد زیر است که به نوعی بازگوکننده نکات قبلی و یا جمع‌بندی بحث (آسیب شناسی حقیقت در تجدد) به شمار می‌آید:

سخن گفتن از دوپارگی و تقابل‌هایی 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 دوآلیسم استوار است. مشکل اصلی روش‌های شناخت حقیقت در عصر تجدد، مقابله آن با متافیزیک و بیرون بردن آن از علم واقعی است. معرفت‌شناسی دو پایه‌ای موجب بحران‌های جدی از جمله جنگ، فروپاشی و فساد اخلاقی در غرب شده است. دوآلیسم اندیشی، انحرافی از واقعیت ذاتی انسان و جهان است که توسط گنوسیسم، یوآخیم و لوتر ایجاد شده است. آنچه در نظریه‌های تکاملی قرون ۱۸ و ۱۹ جهت دستیابی به عینیت و حقیقت تلقی شده، به محاق بردن واقعیت و واژگونی حقیقت است. به اعتقاد و گلین، معرفت‌شناسی تجدد، محدود ساختن محتوای آگاهی به تجربه حسی است نه تجربه متعالی. او دیدگاه‌های هایدگر را مبنی بر تبدیل هستی به یک نظام بسته، بی‌بنیاد ساختن و قطع ارتباط آن با جهان متعالی و امتناع از اقرار به وجود تجربه ایمانی، تجربه‌ای که امکان مشارکت روح در هستی را ممکن می‌سازد، رد می‌کند. و گلین به هیچ رو با عقل روشنگری که عقل غیر ایمانی و در تقابل با مذهب است، سازگاری ندارد و لذا نمی‌توان وظیفه هدایت انسان در مسیر کمال نظری و عملی را به او سپرد (Ealy, p.1).

چیستی حقیقت در نگاه و گلین

ویژگی و گلین، تنها آن نیست که به انتقاد پردازد بلکه جنبه ایجابی اندیشه او بیشتر از بعد

سلبی آن است. در واقع، نقد او به تجدد دوآلیسم گرا، متوقف نمی‌شود بلکه بنیان دیگری را جای آن می‌گمارد. او عقیده دارد چالش با پدیدارشناسی، نقطه عطفی در تقلاها و دست و پنجه نرم کردن‌های وی با مسئله آگاهی و یافتن جایگزینی برای آن است، اما جایگزین و گلین برای حقیقت مدرنیته چیست؟ برای پاسخ به این پرسش، باید به دقت مراحلی از اندیشه و گلین را بررسی کرد:

۱. بحران حقیقت: انحطاط حقیقت تجددی، مضمون جوهری و محوری اندیشه و گلین است. به سخنی دیگر، تشخیص بیماری حقیقت در اندیشه تجدد، بخشی از اندیشه و برخی از کاوش‌های علمی و گلین را شامل می‌شود، لذا وی از بحرانی که تجدد در شناسایی و شناساندن حقیقت آفریده، سخن می‌گوید و به آسیب‌هایی که چنین حقیقتی پدید آورده، می‌پردازد و البته او در سخن‌گویی از حقیقت مسخ شده، در لایه‌های روین آن متوقف نمی‌ماند بلکه تا اعماق آن پیش می‌رود. فهم غلط تجدد از حقیقت انسان، جامعه و تاریخ، علت استمرار بحران در تجدد است به این معنا که تجدد با ایجاد واقعیتی ثانویه و غیراصیل و تحمیل آن بر واقعیت یا واقعی نشان دادن حقیقت تجددی، بحران حقیقت در مدرنیته را فراهم آورده است (آیتی، ص ۸). اما چرا و گلین این گونه از بحرانی صحبت می‌کند که سراسر دوره مدرن و همه غرب را فرا گرفته است؟ پاسخ، آن است که تشخیص بیماری حقیقت تجددی که وجه مهم اندیشه و گلین را تشکیل می‌دهد، از آن جهت با اهمیت است که درمان‌گری بدون مرض‌شناسی، میسر نیست و اگر تشخیص بحران حقیقت در مدرنیته به درستی صورت نگیرد، درمان امکان‌پذیر نخواهد بود. از این روست که خود وی این بعد کار را، جزو لاینفک پروسه حقیقت‌یابی می‌داند و اضافه می‌کند: جستجوی حقیقت تجددی، بدون مرض‌شناسی گونه‌های مختلف حقیقت تجددی به طور کامل انجام نمی‌گیرد. به واقع، در دستگاه فکری و گلین، حقیقت ناب از درون تشخیص نادرستی حقیقت تجدد درمی‌آید، یعنی حقیقت در مبارزه دائمی علیه کذب 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 چاره‌جویی بیماری حقیقت در تجدد 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 وگلین به آن دست زده است یعنی نخست وجود بحران در تجدد را طرح می‌کند و سپس، علت رویکرد خویش را به آن توضیح می‌دهد. پس از این کار مقدماتی و اما ضروری، نوبت بنیان‌گذاری فهم درست و علم و حقیقت اصیل میرسد.

۲. علت انحراف: ولی پیش از آن، به این پرسش پاسخ می‌دهد که علت انحراف حقیقت چه بود؟ پاسخ آن، در انحطاط در علم خلاصه می‌شود و این انحطاط از آنجایی آغاز گردید که پیشروان تجدد، مباحث وجودشناسی را به بهانهٔ مقابله با متافیزیک، از علم بیرون گذاشتند. محدود کردن دایرهٔ 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 ایدئولوژی‌های 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 می‌توان از چنین وضعی رهایی یافت؟ و به حقیقت اصیل دست پیدا کرد؟

۳. خروج از حقیقت تجددی: مفهوم انحطاط و بحران عمیق حقیقت تجددی، مضمون محوری در اندیشهٔ وگلین است، ولی به رغم اهمیتی که بحران حقیقت تجددی در اندیشهٔ وگلین دارد، وی در نقد از آن محدود نمی‌ماند. 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 تجددی ممکن نیست. در دیدگاه وگلین، وضع مغشوش علم غربی که حقیقت تجددی را آفریده، آنچنان عمیق، گسترده و رو به پیشرفت است که در صورت عدم تلاش برای بازایی و احیای علوم اجتماعی و انسانی، به پایان و مرگ می‌انجامد. وجه دیگر اندیشهٔ وگلین در ضرورت خروج از حقیقت تجددی آن است، زیرا حقیقت مدرنیته، اصلاً حقیقت نیست بلکه سراب حقیقتی بیش نیست، لذا توقف و بهره‌گیری از آن، آسایش و یا سعادت را در پی ندارد. چنین سیمایی از حقیقت، دلهره‌آفرین و اضطراب‌آور است و اجتناب ناپذیر بودن بیرون رفت از پدیده‌های تشویش‌ساز از دیگر دلایلی است که ضرورت خروج از حقیقت تجددی را پیش پای انسان طالب و در جستجوی آرامش ابدی و جاوید، قرار می‌دهد (Voegelin, p.253).

۴. بازگشت به افلاطون: وگلین پس از طرح حقیقتی که تجدد به تصویر می‌کشد و پس از بیان اشکالات آن، به بازگویی اندیشه خود در فهم حقیقت می‌پردازد، همان حقیقتی که او برای خروج از حقیقت تجدیدی پیش‌بینی می‌کند. از دیدگاه وی، بازسازی و احیای 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 می‌گیرد. این بازگشت به معنای انتقال به منابع فکری آنان نیست، زیرا، از زاویه دید وگلین، چنین کاری اساساً امکان ندارد و صرف نظر از اینکه، مطلوب هم نیست. این بازگشت به معنای استفاده و به کارگیری اصول عقلانیت و روح معنویت در آن است. چرا وگلین چنین می‌کند؟ وی پاسخ می‌دهد: هنگامی که امکانی وجود ندارد که از آگاهی‌های موجود در جامعه برای پاسخگویی به نیاز انسانی به حقیقت و شناخت استفاده شود، چه راهی باقی می‌ماند؟ تنها راه ممکن این خواهد بود که حقیقت تجدیدی را دور زده و به دوره‌ایی 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 می‌کند: پایه اول یک اصل انسان‌شناختی است که می‌گوید: انسان پایه نظم اجتماعی است. از این رو، هر جامعه‌ایی، نوع انسانی را که سازنده آن است، انعکاس می‌دهد، یعنی انسان میزان و معیار هر چیزی است که در آن جامعه وجود دارد. پایه دوم، اساس کلام‌شناختی یا الهیاتی دارد که بر آن است خدا معیار است. این اصل الهیات شناختی روشن می‌سازد که انسان فی نفسه خود بنیاد نیست. ترکیب این دو پایه که از سوی وگلین ارائه می‌شود آن است که انسانی پایه و معیار قرار می‌گیرد که با بازگشایی روحش به جهان ماوراء، امکان دسترسی به حقایق آرمانی و ارزش‌های جوهری را می‌یابد، 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 جدایی‌ناپذیری با هم وحدت دارند، انسان می‌تواند معیار جامعه گردد، چون خدا معیار روح اوست. در حقیقت وگلینی، حقیقت حاصل مشارکت انسان در پروسه حقیقت‌یابی است یعنی انسان از حقیقت جدا نیست. انسان نمادی از حقیقت است. مراد از انسان، انسان

ماهو انسان است. مراد انسان آفریقایی، آسیایی یا اروپایی نیست (کچویان، تجدد از نگاه دیگری، ص ۱۷۲).

۵. 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 و گلین تحت عنوان اعاده یا احیاء شناخته شده است. اعاده یا احیاء یعنی بازگشت به آگاهی از اصول و رجعت به آن است؛ یعنی همان اصولی که در دوران تجدد از دست رفته‌اند. این اصول، همان اصولی است که از سوی افلاطون و ارسطو ارائه شده‌اند. چرا اصول آنان؟ به آن دلیل که آنها اولین کسانی بودند که اصول عام و بدیهی در باره وجودشناسی و معرفت‌گرایی انسان و جهان را خلق کرده‌اند. 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 نوشته‌های آنان نیست بلکه به معنای اعاده علم از طریق اصول ارائه شده از سوی آنان است از جمله، نوع مسائلی که آنها بدان پرداخته و نحوه نظریه‌پردازی شان از موضوعاتی است که بازگشت به آن و توجه به آن برای نیل به حقیقت اصیل راهگشاست، اما و گلین منظور دیگری هم از اعاده دارد و آنکه احیاء دعوتی مستدل به اعاده مقدس نظم اجتماعی است. چرا انسان باید بکوشد یا می‌کوشد که به حقیقت دست یابد؟

۶. 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 می‌یابد که آغاز و پایانش برای او نامکشوف است و خود را بی هیچ نقطه اتکایی در معرض دستخوش حوادث دم به دم نوشونده هستی می‌بیند. به یک معنا، کل هستی انسانی کشاکشی برای غلبه بر این اضطراب، پرسش از وجود، یافتن معنایی برای آن و جستجوی حقیقت است. هدف از نیل به حقیقت، نظم بخشی به خود و حرکت خویش در بستر و در میانه این هستی حیرت‌زا و رمزآلود است (همان، ص ۷۹). بنابر این، می‌توان دریافت که چنین حقیقتی سیال است به این معنا که حقیقتی که و گلین ترسیم می‌کند حاصل از کرانه هستی تابی کرانه نیستی است و انسان هم این گونه است یعنی انسان خود را میان آنچه هست و آنچه باید باشد و اما نیست می‌بیند و لذا حقیقت، حرکت ناآرامی در میانه جهل و دانش،

زمان و بی‌زمانی، کمال و عدم کمال، مرگ و زندگی است، بنابراین، کاملاً روشن و واضح نیست و هیچ زمانی نخواهد آمد که حقیقت کاملاً روشن و بی‌ابهام ظهور کند بلکه همواره از دو سو به ظلمت و عینیت کشیده می‌شود.

۷. نقطه ارشمیدسی: آثار شش نکته پیشین این است که انسان یک نقطه ارشمیدسی برای دستیابی به حقیقت در محیطی خارج از خود ندارد، زیرا این حقیقت، رنگ و بوی وجود انسانی دارد و لذا هیچگاه نمی‌تواند بیرون از تجربه وجودی انسان و با اتکا بر خود، جا پای محکم، لنگرگاهی استوار و منظری بی‌ابهام برای درک، هدایت و رهبری زندگی بیابد. در واقع انسان نمی‌تواند جایگاهی بیرون از وجودش برای نگرش به حقیقت داشته باشد. به بیان دیگر، انسان نمی‌تواند نقطه ارشمیدسی در خارج از وجود برای نگاه به خود و جهان بیابد، زیرا حقیقت در ظرف وجودی او و جهان قرار دارد و در نتیجه، می‌توان گفت انسان در حقیقت هستی غوطه‌ور است و از این رو، حقیقت نیز ماهیتی غوطه‌ور و یا به تعبیر وگلین، سرشت برزخی دارد (همان، ص ۸۰).

مباحث پیش گفته در این بخش را می‌توان در قالب زیر جمع بندی و یا خلاصه کرد و یا با توجه به تغییر دائم در نظریه‌ها و صعوبت زبان و اندیشه‌های وگلین، 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 داده‌های الهی نهادینه شده در ذات انسان و جهان. طبق موارد ذکر شده، با دو قطب فرضی وجود و نماد مواجه‌ایم اما بین نمادها و وجود، پیوند محکمی برقرار است. به این معنا که بین این دو، وحدت را می‌یابیم. در واقع، نمادها و وجود، درختی واحدند یعنی اینکه وجود به نمادها عطا شده و نمادها به وجود عطا شده‌اند. وجود، نمادینه و نمادها، موجودند (کچویان، "علم و مدرنیته"، ص ۴۵).

ب. تصویر دوم: انسان نمی‌تواند نقطه‌ای ارشمیدسی در خارج از وجود برای نگاه به خویش و دیگران بیابد، بلکه آگاهی انسان با دستیابی او به حقیقت در ظرف وجودی‌اش، شکل می‌گیرد. 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 بی‌زمانی، سیال است. بنابراین

حقیقت، هستی برزخی دارد. انسان نیز برخوردار از چنین هستی برزخی، به نمادسازی یا معناسازی دست می‌زند، چون این نمادسازی و معناسازی در پیوند با تجربه خاص و مشخصی شکل می‌گیرد دارای ماهیتی منظر دار است، پس، تصویری که از حقیقت توسط نمادها عرضه می‌شود نمی‌تواند 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 می‌آید.

ج. تصویر سوم: حقیقت از تجربه اصیل و واقعی انسان سربرمی‌آورد و هیچ تجربه وجودی را نمی‌توان نادرست دانست. تجربه اصیل و واقعی انسان همان تاریخ یا وجود است که پیش از این، از سوی انسان تجربه شده و در ضمیر او قرار دارد، لذا هر نظریه‌ای در باب حقیقت، باید مرتبط با تاریخ و از ماهیت تاریخی برخوردار باشد. بنابراین، دنیای نمادها، انعکاس تجربه تاریخی انسان است. پس آگاهی، ظهور صورت‌های نمادین و پیدایی اشکال مختلف از دل تجربه‌های وجودی انسان است و چون تجربه تاریخی انسان در هر دوره با دوره دیگر متفاوت است، حقیقت صور مختلف می‌یابد. به هر روی، دنیای نمادین انسانی، صوری است که در ارتباط با واقعیت حیات تاریخی انسان قرار دارد (رفیعی، ص ۷).

د. تصویر چهارم: جهان آگاهی انسان از درون تجربه جهان‌های متکثر وجود یا مشارکت در قلمروهای مختلف آن سربرمی‌آورد. مراد از جهان متکثر وجود یا مشارکت در قلمروهای مختلف، گستره جهان حسی و ماورای حسی است، یعنی وجود انسانی، وجود برزخی است که در آن جسم و روح به تجربه‌های مختلف دست می‌یابند و حاصل تجربه را در قالب نمادها، صورت می‌بخشند.

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 اسطوره‌ای، کامل‌ترین صورت معرفت است.
۳. توجه و گلین به این تجربه‌های مذهبی با الگوهای 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 وگلین، برای خروج از مشکل حقیقت‌یابی‌های پیشین باید از همان نقطه‌ای شروع کرد که مدرنیته و تجدد از آنجا آغاز شده است، یعنی همان علم جدید.
۶. وگلین طرح خود را از لحاظ محتوا مستلزم پاره کردن حصار تنگ پدیداری و از لحاظ معرفتی مستلزم بازگشت به روح تفکر پیش از تجدد می‌داند. در مجموع، از نظر وگلین درونه و درون، قطعیت دارد، به آن دلیل که خطاناپذیر است. علت خطاناپذیری آن این است که ریشه در ذات و فطرت انسانی دارد (همانجا).

بازتاب‌های سیاسی حقیقت وگلینی

حقیقت وگلینی، منظرهایی از بازتاب‌های سیاسی را نشان می‌دهد:

- 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 پیچیده‌ای دارد و شامل هنر، قانون و دیگر صور نمادین است. دولت هم یک نماد است که از درون واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی برمی‌آید. چنین دولتی به جنگ روی نمی‌آورد، دچار بی‌ثباتی نمی‌شود، بی‌عدالتی را دامن نمی‌زند، به اعمال خشونت علیه شهروندان نمی‌اندیشد، تنها به سعادت این دنیایی مردمان نمی‌پردازد و ...
- ب. منظر دوم: تاریخ و تحولات تاریخی، توالی تجلیات و تظاهرات وجود انسانی است. در واقع، محتوای تاریخ به معنای عینیت‌بخشی به وجود انسانی است. این وجود در تلاش برای دستیابی به نظم آرمانی در حوزه روح و جامعه است. انسان در جستجوی حقیقت به تجربه‌های متعددی از نظم دست می‌یابد که حاصل آن، پیدایش تمدن‌ها و نظامات مختلف اجتماعی است. تاریخ منظومه‌ای از صور متعدد نظم انسانی است که هر زمان بسته به تجربه وجودی انسان می‌تواند در هیئتی تازه ظاهر گردد.
- ج. منظر سوم: درک وحی و مذهب توسط انسان در قیاس با فهم علمی و فلسفی و درک اسطوره‌ای، کامل‌ترین معرفت است زیرا:

۱. تجربه مذهبی در کانون درک و نیل به نظم اجتماعی قرار می‌گیرد.
۲. دوره بندی‌های تاریخی را از یونان به خاورمیانه منتقل می‌کند.
۳. در این جابه‌جایی بر اهمیت و مبدئیت تاریخ پیامبران تأکید می‌شود.
۴. به این ترتیب، صورتی از نمادسازی معرفتی یعنی وحی و تاریخ مرتبط به آن وارد حوزه فلسفه سیاسی می‌شود که این، عکس آن چیزی است که در تجدد روی داده است (هاشمی مدنی، ص ۲).
۵. منظر چهارم: از زمان پدید آمدن آثار وگلین به ویژه کتاب نظم و تاریخ در دهه ۱۹۵۰/۱۳۲۰، محافظه‌کارانی چون راسل کیرک (Russell Kirk)، اروینگ کریستل (Irving Kristol) و آلن بلوم (Allan Bloom) به طور فزاینده‌ایی به این متفکر روی آورده‌اند تا بتوانند حملات خود علیه آزادی‌خواهی و بی‌اعتقادی به اصول اخلاقی و تفکر نوگرایانه غربی را پشتیبانی نمایند. در مجموع، رویکرد خداشناسانه، رویکرد الهیاتی، پایبندی به سنت‌های کلاسیکی و سلطه‌گری جهانی موجود در اعتقادات محافظه‌کاران که بخشی از آن به نو محافظه‌کاران آمریکایی منتقل شده، ریشه در تأثیرپذیری آنها از آثار وگلین دارد (McAllister, *Revolt Against Modernity*, p.2).
۵. منظر پنجم: نقش آفرینی ایدئولوژی‌های مختلف در قرن بیستم که گاه موجب روی کار آمدن رژیم‌های توتالیتر و گاه مایه شکل‌گیری نظم آنارشیستی شده، ناشی از روح موجود در علم جدید گنوستیکی است. وگلین این روح را ناشی از جدایی از حقیقت در عصر جدید می‌خواند و این جدایی به بی‌نظمی بنیادین در هستی شکل می‌گیرد. این وضع دو پیامد داشته است: نخست باور به آنکه بی‌نظمی جهان می‌تواند پشت سرگذاشته شود آن هم به واسطه یک منظر غیرعادی یا علم غیرعادی که وگلین آن را تأمل گنوستیکی می‌خواند؛ دوم میل به اعمال سیاستی که منتهی به تحقق و عینیت بخشیدن به آن تأملات است.
۶. منظر ششم: وگلین دلیل دیگری هم برای نقش آفرینی ایدئولوژی‌ها در قرن بیستم ارائه می‌دهد و آن بحران ساختاری در تمدن غرب است. او بحران را بیشتر حقیقت گم‌گشته می‌داند تا اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی. به قول وگلین، ایدئولوژی‌های غربی، قدرت خود را از قدرت خود در بازگرداندن معنا به جهان فاقد معنای غرب کسب می‌کنند. او قائل به

نوعی کارکرد جهان پناهی به ایدئولوژی های غربی است. وگلین تلاش می کند در عین حال، تلرانس 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 سیاسی دیگری که حقیقت و گلینی خلق می کند، می توان اشاره کرد، از جمله:

- وگلین حقیقت دین را بر جای حقیقت تجددی 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 اینکه 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 (کچویان، "علم و مدرنیته"، ص 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 جوئی بهره ایی 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 ایی از حقیقت باز یافته 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 نظامی در حیات انسانی و جامعه بدان متکی می شود. در این تصویر، نوعی فهم ابزار گونه در انسان نمایان می شود که حاصل آن عبارت است: تبدیل انسان به موجودی که نه از درون بلکه از خارج و با به کارگیری محرک های مناسب درد و رنج، هدایت و

مهار می‌شود. این نوع شناخت از انسان و حقیقت، از دیدگاه وگلین، مبنا و پایه نظری لازم را برای فجایع بسیار در غرب فراهم کرده است در حالی که در انسان‌شناسی دینی و گلینی، ایمان منشأ ثبات اجتماعی است (همان، ص ۱۱۲).

- حقیقت و گلینی از جنسی دیگر است یعنی از جنسی که نسبت با هر نوع ایسمی چون لیبرالیسم و کمونیسم بیگانه است و نیز، این حقیقت با هر گونه توتالیترالیسم چه در شکل ناسیونال سوسیالیسم هیتلری و چه در صورت ناسیونال کمونیسم مخالف است و از این رو، خود او نیز از تمام این ایدئولوژی‌ها کنارگیری کرد و دیگران را به کنارگیری از آن ایسم‌ها و ایدئولوژی‌ها دعوت کرده است. این کنارگیری و دعوت، موجب انگ‌زنی‌های فراوانی به او شده است. خود او در این زمینه گفته است:

من در پرونده‌هایم اسنادی دارم که به من برچسب کمونیست، فاشیست، ناسیونال سوسیالیست، لیبرال کهنه، لیبرال جدید و ... زده‌اند (همان، ص ۱۶).

- حقیقتی را که وگلین کشف می‌کند، متأثر از بازتاب‌های زیان‌بار تجدد در عرصه عملی و کاربردی سیاسی جوامع غربی است. به دیگر بیان، جنگ جهانی اول، فروپاشی اتریش و شکست آلمان در جنگ، و گلین را به فکر فرو برد که چگونه می‌توان از این همه جنگ و جنایت جلوگیری کرد؟ و گلین در مطالعاتش به این نکته دست یافت که حقیقت تجددی نه تنها در این راه، ناتوان است بلکه مسبب نابسامانی‌هاست. بنابراین، جستجوی معیاری برای ایجاد نظم اجتماعی عادلانه و یافتن مبنای عینی برای ایجاد پیوندهای اجتماعی باثبات و سازنده برای وگلین ضرورت یافت و سرانجام مبنا و معیاری که یافت همان حقیقتی بود که پیش از این، بارها از آن سخن گفته ایم (همان، ص ۳۱).

- و گلین بیش از آنکه به مطالعه سیاست یا مطالعه شبکه روابط قدرت و نهادهای مختلف آن بپردازد، تمرکز خود را به مطالعه نظریات سیاسی معطوف کرد. البته مطالعات او، به نظریات سیاسی محدود نماند و فراتر از آن رفت، لذا برخی گفته‌اند مطالعات وی، ماورای حدود معمول علم سیاست قرار گرفت. از سوی دیگر، وگلین علاوه بر عرصه نظریه پردازی سیاسی، به حوزه فلسفه سیاسی نیز پرداخت. در فلسفه سیاسی، نه تنها قدرت بلکه موضوع جامع‌تر نظم اجتماعی و چگونگی پیدایی آن مورد مطالعه قرار می‌گیرد. با عنایت به این دو مسئله، در نگاه وگلین، نظم سیاسی، ترکیب پیچیده‌ای از هنر و قوانین است.

دستیابی به این واقعیت و موضوع، حاصل مطالعه او در مقوله حقیقت اصیل و ناب است (همان، ص ۴۹).

- در حقیقت وگلین، صورتی قوی و جدی از تمایل به عمل سیاسی و درگیری در حیات اجتماعی وجود دارد. این تمایل، هیچ گاه ظهور و بروز بیرونی و مصداقی نمی‌یابد، بلکه در هیئت دیدگاهی نظری، ظاهر می‌شود اما برای وگلین، صرف نظر از درگیری‌های یک فیلسوف سیاسی، به عنوان یک شهروند عادی، آنچه مهم است، چیزی است که خود وی نام مقاومت در برابر عدم حقیقت را می‌نهد. مقاوت در برابر عدم حقیقت، وظیفه هر فردی می‌تواند باشد ولی برای یک فیلسوف سیاسی، صورت خاص این مقاومت یعنی مقاومت در برابر اشکال باطل تفکر و اندیشه است که خود را در عرصه سیاسی نشان می‌دهد (همان، ص ۷۱).

نتیجه گیری

وگلین راه‌های زیر را برای دستیابی به حقیقتی که خود آن را به تصویر می‌کشد، معرفی می‌کند:

۱. خرد به مفهوم کلی، مانع از سقوط انسانی است در حالی که ریزریز کردن خرد، آن گونه که در سامانه اگزستانسیال روی داد، فروپاشی جامعه را در پی دارد. به بیان دیگر، برخلاف اگزستانسیال، خرد، آخرالزمانی را برای تاریخ قائل نیست، بلکه با روشنگری و با مقاومت در قبال شهوات نابود کننده و به منظور دستیابی به حقیقت، در تاریخ نفوذ می‌کند. بنابراین، انسان در روان خود نه تنها با جنبش عقلانی به سوی سامان، روبه‌روست، بلکه شهوات را هم تجربه می‌کند. پس انسان در حوزه‌ای بی‌قرار و ناآرام قرار دارد که به مثابه مرکزی روشنی‌بخش، آدمی را به سوی حقیقت انسانی یا شیطانی می‌کشاند، و مراد فیلسوف، همانا کشف و تجربه وجود و حضور انسان در چنین وضعیت ناآرامی است. حقیقت یابی انسانی، محصول پرسشگری است که از اضطراب وی در نیل به حقیقت ناشی می‌شود. در واقع، پرسشگری با اضطراب و اضطراب تجربه می‌شود و این وضعیت را می‌توان در تمثیل افلاطون از غار دید، جایی که زندانی را نیرویی ناشناخته وامی‌دارد که در اطرافش بگردد و حرکت به سوی نور (حقیقت) را آغاز کند. در نتیجه، بی‌قراری 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 می‌آورد. به دیگر بیان، آگاهی از بی‌قراری پرسشگرانه در وضعیت جهل، به مثابه حرکتی در روان در جهت دسترسی به حقیقت است. بی‌قراری پرسشگری خنثی است، به گونه‌ایی که هم می‌تواند به روی آگاهی عقلانی گشوده شود و هم می‌تواند جاذبه‌های دیگر را پدید آورد. این همان معنایی است که می‌توان 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 می‌دهد اما گاه پیوند میان خرد و وجود، گم می‌شود. سیسرو در مناظرهٔ توسکولان گم‌گشتگی خرد و وجود را این گونه نشان می‌دهد.

همان گونه که بیماری‌های تن وجود دارند، بیماری‌های ذهن نیز وجود دارند، این بیماری‌ها اغلب از خلال پریشانی ذهن توسط عقاید تاب برداشته، ناشی می‌شوند و به وضعیت فساد منجر می‌شوند. بیماری‌های ذهن در تمایز با بیماری‌های تن، هرگز بدون گناه رخ نمی‌دهند (Voegelin, p.12).

گفتهٔ فوق را این گونه می‌توان تحلیل کرد: انسان زمانی که در بارهٔ خودش و آنچه به آن مربوط است در جهل باشد، به تمامی، یاوه‌گو و دیوانه است، این جهل، نقطه مقابل فاسد بینش درست است و آن را می‌بایست همچون وضعیتی اگزستانسیال نامید که در آن، امیال، کنترل نشده یا هدایت نشده می‌شوند. وضعیت عدم قطعیت و نامطمئنی و فوق هیجان زدگی شهوات، وضعیت ترس خورده یا وحشت زده بودن، از آنجا ناشی می‌شود که وجود، مسیر و جهتش را گم کرده است. این گم‌گشتگی را می‌توان در آراء فیلسوفان آگاهی معاصر دید:

هگل می‌آید و وضعیت بیگانگی‌اش را به سیستمی در می‌آورد و از همه انسان‌ها می‌خواهد که هگلی شوند. ماکس می‌آید و یک جا جستجوی ارسطویی را به کنار می‌گذارد و از همه دعوت می‌کند تا در وضعیت بیگانگی‌شان، به عنوان یک انسان سوسیالیست به او پیوندند. فروید می‌آید و گشودگی معطوف به بستر را یک توهم تشخیص می‌دهد... هایدگر می‌آید که منتظر زایش هستی است که رخ نخواهد داد. سارتر می‌آید که احساس می‌کند محکوم به آزادی است و به این سو و آن سو می‌زند تا معانی جایگزین برای آن معنایی که از دست داده است، خلق کند. لوی اشتراوس

می‌آید و به شما اطمینان می‌دهد که اگر ملحد نباشید نمی‌توانید دانشمند باشید (ibid, p.16).

نتیجه آنکه دست نیافتن به حقیقت، ناشی از انحراف خرد است و با از انحراف خارج کردن خرد، می‌توان و باید که به حقیقت دست یافت.

۲. وگلین، حقیقت‌یابی انسانی را به شکل دیگری هم به تصویر می‌کشد که به شکل پیشین یعنی تنش و کشش شباهت دارد. او تصویر جدید از حقیقت را به این صورت نشان داده است: زندگی خرد، تنش 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 حقیقی‌اند، از پیش زمینه‌شان در تنش میان زندگی و مرگ ناشی می‌شود، 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 جاه‌طلبی‌هایش وامی‌گذارد و ناپرهیزگاران در آنها، زیاده‌روی می‌کند، تمام افکارش به ضرورت فناپذیر می‌شود و نتیجه آنکه، او در هر جزء خود، تا به آنجا که ممکن است، می‌بایست 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 می‌کند، به ضرورت فناپذیر می‌گردد تا آنجا که برای سرشت انسانی، امکان مشارکت در فناپذیری ممکن می‌شود (ibid, p.16).

به هر روی، وگلین به نقد حقیقت تجدیدی می‌نشیند و در پی در انداختن حقیقتی در ماورای 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 می‌کند. تأکید او در اینجا به جایی، بر اهمیت و مبدئیت تاریخ پیامبران

ابراهیمی است. به این ترتیب، صورتی از وحی را به عرصه حوزه معرفت‌شناسی معاصر غرب می‌برد. 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 تکیه‌گاه حقیقت و تاریخ پیش از تجدد از جمله جهان اسلام بود، در مسیر سکولاریستی قرار داد. مسئله 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 تجربه‌های دینی به عنوان بخش لازم جهت درمان جامعه تجددی و مهم‌تر از آن، بازسازی علوم اجتماعی سخن گفت از این جاست که متجددین و یا تجدد مآب‌ها به جای آنکه او را عالم و محقق بدانند از عرفا و آبا کلیسا قلمداد کرده‌اند و به او لقب فیلسوف پیامبر مآب داده‌اند (کچویان، نقد نظریه پایان‌ایدئولوژی، ص ۷۳).

خلاصه اینکه:

۱. انحراف از خرد درون مایه انسانی، انحراف از حقیقت است؛
۲. با درک حقیقت، انسان گام در عرصه فناپذیری می‌نهد؛
۳. فناپذیری یعنی رجعت به عمق وجود آدمی؛
۴. ارتباط با جهان متعالی، یعنی بقای ابدی (حائری، ص ۵۲).

بررسی و آزمون فرضیه

پاسخ و گلین به پرسش‌هایی از قبیل چرا غرب دچار نابسامانی سیاسی - اجتماعی عدیده شده است؟ علت این همه مصائب چیست و در کجاست؟ این است که تجدد از آن رو که بدعتی است از مسیحیت و انحرافی است از فطرت انسانی و حقیقت واقعی، قرن‌ها گرفتاری‌ها، هرج و مرج‌ها و بی‌ثباتی‌های فراوانی را در غرب پدید آورده و هر روز بر شدت و دامنه این مصائب افزوده است. و گلین برای ارائه چنین پاسخ یا پاسخ‌هایی، تجدد را در دو عرصه تثوریک و عمل می‌کاود، و در این کاویدن، به قرون وسطی می‌رود و ریشه‌های تاریخی و اخلاقی گنوسیه را که پایه‌گذار بدعت تجدد است را به بررسی می‌نشیند و قدم قدم آن را و تشدید زاویه انحرافش را مطالعه می‌کند. حاصل کاوش‌های نظری و عملی و گلین آن است که فرضیه‌ایی مانند مدرنتیه، یک بیماری و درد است که به

جان مردمان غرب افتاده است، قابل اثبات است و در درستی چنین فرضیه‌ایی نمی‌توان و نباید تردید کرد و به همین جهت، تنها راه نجاتی را که وگلین پیش پای غرب می‌گذارد، کنار گذاشتن و نه بازسازی، و نه اصلاح و نه تغییر تجدد و حقیقت تجددی و روی آوردن به حقیقت اصیل و برآمده از خرد واقعی، وجود متعالی و تجربه دینی است.

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.
_____, "On Revolt Against Modernity": Leo Strauss, Eric Voegelin, And the search for a Postliberal Order, *Mars Hill Audio Journal*, Sept/Oct, 1996.
Voegelin, Eric, *Reason: The Classic Experience*, University Press of Louisiana, 1984.
- آیتی، حمید، "معرفی متفکری نه چندان معروف"، *Iran Newspaper*، ۱۱ دی ۱۳۸۵.
انجمن جامعه‌شناسی ایران، "دین و تجدد: یک نظریه جدید"، *www.Aftab.ir*، ۱۳۸۴.
حائری، مهدی، حکمت و حکومت، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۶۴.
خسروی، بهناز، "دین و تجدد: یک نظریه جدید، مجله اینترنتی علوم اجتماعی، سال دوم، شماره ۵۰، ۱۲ خرداد ۱۳۸۷.
رفیعی بهابادی، مهدی، سایت باشگاه، ۶ فروردین ۱۳۸۶.
شهرستانی، حسین، *خردنامه شماره ۱*، ۲۴ اسفند ۱۳۸۴.
غلامرضا کاشی، محمدجواد، "ظهور فلسفه سیاسی پسا متافیزیکی در قرن بیستم"، *فصل نامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، شماره ۲۵، بهار ۱۳۸۲.
_____, "کاریکاتورها با چه می‌ستیزند؟" *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.
_____, "علم و مدرنیته: رویای گنوستیکی"، *نشریه مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری اسلامی ایران*، سال سوم، اسفند ۱۳۸۶.

_____، نقد نظریه پایان ایدئولوژی، تهران، کیان، ۱۳۷۶.
هاشمی مدنی، مرتضی، "خلاصه کتاب تجدید از نگاهی دیگر"، *Iran Newspaper*، ۶ اردیبهشت ۱۳۸۶.
یاروی، ایانو؛ پرالاتگ، ساندر، جامعه باز و پوپر پس از پنجاه سال، ترجمه مصطفی یونسی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.