

دیدگاه اریک وگلین به احیای علوم اجتماعی مبتنی بر تجربه

دینی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۰۱

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۹/۲۱

فاطمه هلالی^۱

حمید پارسانیا^۲

چکیده

مبحث امکان علمی اجتماعی، که مبتنی بر متن مقدس و رویکرد وحیانی باشد، تنها محدود به طرفداران علم اجتماعی اسلامی نبوده و در خارج از فرهنگ اسلامی و در آن سوی اروپای مسیحی نیز اندیشمندانی را به خود مشغول کرده است. از جمله این اندیشمندان اریک وگلین، فیلسوف و مورخ آلمانی است که رهیافتی وحیانی به تاریخ‌نویسی و احیای علوم اجتماعی دارد؛ هرچند منظور او از وحی متفاوت از معنای آن در رویکرد اسلامی بوده و متضمن تجربه دینی و نوعی متافیزیک است. وگلین نگاهی نقادانه به تجدد و حقیقت‌تجددی دارد و آن را به‌مثابه بیماری عصر حاضر در نظر می‌گیرد؛ بنابراین بهره‌گیری از رویکرد وحیانی و تجربه مذهبی به ساحت معرفت را درمان بیماری تجدد و روشی برای احیای علوم اجتماعی سنتی می‌داند. براین اساس، هدف نوشتار حاضر بررسی احیای علوم اجتماعی در رویکرد وحیانی، یا به تعبیر بهتر تجربه دینی اریک وگلین است. مقاله حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و با درپیش گرفتن روش اسنادی به این پرسش پاسخ داده است که احیای علوم اجتماعی از منظر وگلین چیست و چگونه انجام می‌شود؟ یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که وگلین برخلاف ادعای خود، که موطن دانش را دین و فلسفه کلاسیک می‌داند، تنها به فلسفه کلاسیک و حقیقت افلاطونی در بازسازی علوم اجتماعی توجه کرده و تجربه مذهبی و وحی مسیحی تنها در طرح‌ریزی بنیان نظریه‌اش استفاده شده است. از سوی دیگر، این موضوع جای تأمل دارد که نظریات و آرای وی از نظر توجه به وحی به دیدگاه اسلام نزدیک و از جهت نحوه قرائت از وحی و مذهب مغایر نظر اسلام است.

واژه‌های کلیدی: اریک وگلین، احیای علوم اجتماعی، تجربه مذهبی، حقیقت‌تجددی، حقیقت افلاطونی.

۱. دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، نویسنده مسئول؛

f.helali@ut.ac.ir

h.parsania@yahoo.com

۲. هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران؛

مقدمه و بیان مسئله

به روایت تاریخ علم، ساحت علم به‌طور کلی به سه دوره سنت (ماقبل مدرن)، مدرن و پسامدرن تقسیم‌بندی می‌شود. در دوران سنت که از سده پنجم قبل از میلاد آغاز و تا سده شانزده میلادی تداوم داشته است، سیطره با تفکر ارسطویی بود که روش علم را بر پایه منطق بنیان نهاده بود. معرفت‌شناسی این دوره با سیطره عقل‌گرایی کلی و شیوه استدلال قیاسی مشخص می‌شود. دوره مدرن «مصادف با زایش جهان فکری و شناختی و عینی بود که از سده شانزده آغاز و به تدریج از خلال جنبش دین‌پیرایی رنسانسی، انقلاب علمی سده هفدهم و روشنگری سده هجدهم عبور کرد و سپس با انقلاب‌های سیاسی و صنعتی در سده نوزده تکمیل شد. این تحولات در طول سده‌ها صورت‌بندی‌های سیاسی، اجتماعی، فکری و فرهنگی بسیاری ایجاد کرد که به‌طور قابل توجهی با دوران ماقبل مدرن متفاوت بود. مدرنیته چنان‌که آبل ژانی‌یر به‌درستی تصریح کرده است، بروز یک جهان‌نگری نوین بود که امکان زیستن در جهانی متفاوت با جهان دیروز را فراهم کرد. این جهان نو در پی چهار انقلاب علمی، سیاسی، فرهنگی (روشنگری) و فنی تجلی یافت» (ژانی‌یر در مورس باربیه، ۱۳۸۳: ۹۱). در دوره مدرن تفکر سنت مورد نقادی قرار گرفت و سیطره اندیشه ارسطویی با اندیشه فیلسوفانی چون دکارت، کانت، هیوم و بیکن پایان یافت و روش علم نیز با نقد ارغنون ارسطو در کتاب نوارغنون بیکن سبک و سیاقی دیگر یافت. پس از آن، دوره پسامدرن نیز در حوزه علم با نقد معرفت‌شناسی علم مدرن آغاز شد و به‌ویژه نگاه آلمانی به ساحت علم و جدایی روش علوم طبیعی و علوم اجتماعی بسیار برجسته شد.

پسامدرن هم به معنای زمانی و دوره تاریخی خاص پس از مدرنیته نام برده شده (باومن، ۱۳۸۴: ۸) و هم به‌مثابه گفتمانی خاص، لکن وجه مشخصه این نگرش «ویرانگر» گونه‌ای افشا و تردید بر بسیاری از فرض‌های مسلمی است که بنیاد رهیافت‌های نظری رایج را شکل داده است. در این دوره با واژه‌هایی چون ابرمدرنیته، فرامدرنیته و مدرنیته متأخر مواجهیم و شاهد نوعی تردید و توجه واسازانه بر مسائلی هستیم که از پیش طبیعی و مناقشه‌پذیر به‌شمار می‌آمدند (های، ۱۳۸۵: ۳۴۶). آنچه در ابتدای امر جلب توجه می‌کند، مرکزیت عصر مدرن در تقسیم‌بندی دوره‌های معرفت‌شناختی است. به عبارت دیگر، اصل و اصالت به مدرنیته داده شده و دوره‌های دیگر امری تبعی در نظر گرفته شده‌اند. در همین چارچوب لگنهاوزن (۱۳۷۹) نیز در مصاحبه با

نشریه ذهن معرفت‌شناسی را به سه دوره تقسیم کرده است: دوره باستان، دوره مدرن و سرانجام دوره معاصر. از نظر وی، هر دوره واجد نمایندگانی است؛ بنابراین او ارسطو را نماینده دوران باستان، لاک را نماینده دوره مدرن و کواین را نماینده دوره معاصر معرفی می‌کند. هریک از این سه فیلسوف علم خاصی را الگو و مثل اعلائی معرفت می‌دانند. برای ارسطو بیولوژی اهمیت داشت و براساس آن معرفت‌شناسی خود را سامان داد. در نظر لاک فیزیک نیوتن اهمیت دارد که به امکان شناخت تجربی می‌انجامد و برای کواین الگوی معرفت متأثر از فیزیک انیشتین است.

چرخشی که در دوره مدرن رخ داد، بسیار حائز اهمیت است؛ زیرا به سیطره چندهزار ساله اندیشه ارسطویی خاتمه و نوید جهانی دیگر را به جامعه انسانی داد. هرچند پروژه روشنگری یک برنامه آگاهانه برای تغییر فهم جهان نبود، لکن این تغییر در عمل رخ داد. فیلسوفان روشنگری چند عنصر اساسی را درباره علم مدنظر داشتند، اعم از عقل، تجربه‌باوری، علم، جهان‌شمولی، پیشرفت، فردباوری، مدارا، آزادی، یگانگی سرشت انسان و سکولاریسم. براساس نظر همیلتون (۱۳۸۶)، روشنگری حاصل کار سه نسل از فیلولوزوف‌ها بود که کارشان هم‌پوشانی و ارتباط تنگاتنگی با هم داشت؛ نمایندگان نسل اول ولتر و مونتسکیو بودند که اندیشه‌هایشان به شدت تحت تأثیر لاک و نیوتون بود. نسل دوم شامل افرادی چون هیوم، ژاک روسو، دیده‌رو و دالامبر بود که مبارزه با روحانیت را که مدنظر زمانه بود، با روش علمی پیشینیان‌شان درآمیختند. نمایندگان نسل سوم کانت، اسمیت، تورگو، دو کندروسه و فرگوسن بودند که حاصل کار آنان بسط هرچه بیشتر جهان‌بینی روشنگری در قالب مجموعه‌ای از رشته‌های تخصصی‌تر بنیادی مانند شناخت‌شناسی، اقتصاد، جامعه‌شناسی، اقتصاد سیاسی و اصلاحات قضایی است. شعار روشنگری در اندیشه کانت نمود بسیار داشته و خصلت فکری اساساً سکولار آن را بازمی‌تاباند: «دلیر باش در به‌کارگرفتن فهم خویش».

پس از نمودیافتن نقایص پروژه روشنگری و رویکرد تحصلی به ساحت علم، فیلسوفان و پس از آنان جامعه‌شناسانی به نظام دانایی مدرن انتقاداتی وارد کردند. وگلین^۱ در کنار اشتراوس

۱. Eric Voegelin فیلسوف و مورخ آلمانی (۱۹۰۱-۱۹۸۵) ناقد تجدد و تنورسین رویکرد وحیانی به معرفت است. وی پس از روی کار آمدن حزب سوسیالیسم در آلمان تحت فشار و آزار نظام فاشیستی هیتلر قرار گرفت و در سال ۱۹۳۸ به‌طور معجزه‌آسایی توانست از دست گشتاپو فرار کرده و در آمریکا مستقر شود.

از جمله اندیشمندانی هستند که نقدهای جدی و بنیادی به نظام دانایی روشنگری و تجدد وارد کرده‌اند. مک‌الیستر معتقد است: «وگلین و اشتراوس اساس و بنیان مدرنیته‌ای را که از زمان دکارت قوام یافته بود، رد می‌کنند. این دو مدرنیته را همچنین به معنای انقلاب (به‌ویژه با توجه به معنای انقلاب فرانسه) یعنی واژگونی و بازسازی حیات سیاسی و اجتماعی بشری به کار می‌برند. در دوره جدید رابطه انسان و طبیعت زیر و زبر شد و طبیعت شأن معنوی خود را از دست داد و به بنده‌ای در خدمت انسان مبدل شد» (مک‌الیستر، ۱۹۹۵: ۱۵-۱۷).

کار وگلین تنها به نقادی تجدد محدود نیست و راهکار برون‌رفت از مشکل را نیز ارائه می‌کند؛ بنابراین رویکرد وی رویکردی سلبی- ایجابی توأمان است. نقادی تجدد بستری مناسب برای طرح نظریه علم و حیانی مهیا می‌کند. براین اساس، وگلین با درپیش‌گرفتن رهیافتی و حیانی‌نگاهی متمایز به تاریخ‌نویسی دارد و احیای علوم اجتماعی را در پروژه معرفتی خود دنبال می‌کند. مبحث امکان علم اجتماعی بر مبنای آموزه‌های و حیانی‌بحثی داغ در محافل دانشگاهی است که طرفداران و تکذیب‌کنندگان قابل توجهی دارد. برخی از مخالفان این رویکرد به علم اجتماعی بر این نظرند که علم ماهیت مستقلی دارد و نمی‌توان آن را به صفت دینی و غیردینی متصف کرد. درمقابل، موافقان این رویکرد بر این نظرند که ساحت علم بر بنیان‌هایی غیرعلمی از جنس متافیزیکی استوار است؛ بنابراین دینی یا غیردینی بودن این بنیان‌ها علم مختص خود را تولید می‌کند. نکته قابل تأمل اینجاست که این موضوع تنها مسئله اندیشمندان داخلی نبوده و چنانکه از مطالعه آثار اندیشمندان خارجی مانند اشتراوس و وگلین برمی‌آید، مسئله‌ای جهانی است. این امر نشان می‌دهد توجه به علمی که بنیان‌هایش بر آموزه‌های و حیانی استوار باشد، اگر نه به یقین ممکن، دست‌کم قابل تأمل و تعمق است. در این راستا، بررسی آثار اندیشمندان غربی موافق رویکرد و حیانی به علم و مقایسه آن با رویکرد اندیشمندان داخلی موافق با این رویکرد به‌منظور روشن‌شدن مسئله امکان یا امتناع علم و حیانی ضروری است. براین اساس، آرا و نظریات وگلین، فیلسوف و مورخ آلمانی، مورد توجه این نوشتار قرار گرفت. ضمن آنکه داعیه‌دار تأیید تمام‌قد اندیشه و آرای وگلین نبوده و با نگاهی نقادانه به آرای وی نظر کرده است.

اهداف و پرسش‌های پژوهش

هدف کلی نوشتار حاضر بررسی احیای علوم اجتماعی در رویکرد وحیانی یا به تعبیر بهتر تجربه دینی وگلین است و هدف جزئی آن بررسی چگونگی احیای رویکرد وحیانی به علوم اجتماعی است. پرسش کلی نوشتار حاضر این است که احیای علوم اجتماعی مبتنی بر تجربه دینی از منظر وگلین چیست و پرسش جزئی آن این است که احیای علوم اجتماعی مبتنی بر تجربه دینی چگونه انجام می‌شود.

پیشینه پژوهش

پژوهش حاضر پیشینه ندارد؛ زیرا از طرفی وگلین اندیشمندی در حاشیه جهان مدرن است و به همین دلیل کمتر مدنظر واقع شده است. از سوی دیگر، اندک پژوهش‌هایی که در این باره انجام شده، نقطه تمرکز خود را بر امر سیاسی و حقیقت تجدیدی نهاده است. حمیدی (۱۳۹۷) در مقاله خود به این مسئله پرداخته که وگلین چه فهم تازه‌ای از نسبت میان الهیات و امر سیاسی ارائه می‌دهد. نتیجه این پژوهش حاکی از آن است که وگلین با نقد روایت مدرن و پست‌مدرن بنیاد نظم سیاسی را در پیوند با حقیقت متکی بر وحی و اتصال متجدد به عالم متافیزیکی و عرفانی قرار می‌دهد.

شیرودی (۱۳۸۶) در مقاله خود به بررسی ماهیت حقیقت در فلسفه سیاسی وگلین پرداخته و درصدد بررسی فرضیه ترویج نگاه به دین و حقیقت برآمده از آن در مواجهه با بیماری حاصل از مدرنیته از منظر وگلین است. نتایج پژوهش حاکی از آن است که تنها راه نجاتی را که وگلین پیش پای غرب می‌گذارد، کنار گذاشتن و نه بازسازی و اصلاح و نه تغییر تجدید و حقیقت تجدیدی و روی آوردن به حقیقت اصیل و برآمده از خرد واقعی، وجود متعالی و تجربه دینی است. پژوهش‌های خارجی نیز مانند پژوهش‌های داخلی به فلسفه سیاسی و امر سیاسی از منظر وگلین پرداخته‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به سندوز، مک‌الیستر و هالویک اشاره کرد. آرای این سه تن در طول پژوهش حاضر استفاده شده است.

تعریف مفاهیم

احیای علوم اجتماعی

از نظر وگلین علوم اجتماعی فعلی در راستای نفی کامل وحی الهی است و وی درصدد است علوم اجتماعی را بر مبنای وحی مسیحی احیا کند.

تجربه دینی

تجربه شخصی و تجربه الهام سالک از تأویل و تفسیر وحی الهی است.

حقیقت تجدیدی

وگلین نظریه‌ای با عنوان ادوار تاریخی دارد که عبارت‌اند از: حقیقت اساطیری، حقیقت متافیزیکی و حقیقت گنوسی که وگلین دوره سوم را با عنوان حقیقت تجدیدی نام می‌برد.

حقیقت افلاطونی

مراد از آن نظریه غار افلاطون است که حقیقت را در عالم مثل و جهان مادی را سایه آن می‌داند.

روش پژوهش

پژوهش حاضر بنیادی و در زمره پژوهش تاریخی است. پژوهش تاریخی «با هدف کشف و تولید دانش از پدیده‌های تاریخی انجام می‌شود. اساساً مسئله پژوهش تاریخی در جواب به سؤال «چه بوده است؟» تدوین می‌شود. در جواب به این سؤال محقق به دنبال بررسی رویدادها و وقایع گذشته برای یافتن قوانین و اصول مشترک میان آنهاست» (ایمان، ۱۳۹۱: ۱۳۴). تحقیق تاریخی به‌طور کلی سه ویژگی اساسی دارد: «الف) تحقیق تاریخی می‌تواند در خدمت تعیین مسیر تحقیقاتی در حال و آینده باشد. ب) ما را به فهم و حل مسائل و مشکلاتی قادر می‌کند که در جامعه معاصر با آن روبه‌رو هستیم و مانند آن نیز در گذشته اتفاق افتاده است. ج) تأثیر تعاملات اساسی درون یک فرهنگ یا خرده‌فرهنگ را مشخص می‌سازد» (موننگمری، ۱۹۹۹ به نقل از ایمان، ۱۳۹۱: ۱۳۵). در نوشتار حاضر هم از منابع دست اول (مکتوبات وگلین) و هم از منابع دست دوم (مکتوباتی درباره وگلین) استفاده شده است. داده‌های اسناد به روش توصیفی-

تحلیلی از طریق مرور اسناد (روش کتابخانه‌ای یا اسنادی) و با استفاده از تکنیک فیش‌برداری جمع‌آوری و سپس تجزیه و تحلیل شده است.

یافته‌های پژوهش

نظریه‌ی احیای علوم اجتماعی وگلین بدون بررسی مبانی اندیشه و نقدهای وی به حقیقت تجدد ناقص است؛ زیرا احیای علوم اجتماعی مبتنی بر وحی مسیحی در مقابل انحرافات مدرنیته و به تبع آن علوم اجتماعی مسخ‌شده مطرح شده است و به همین دلیل وگلین برای نیل به پروژه‌ی احیای علوم اجتماعی از نقد تجدد آغاز می‌کند. به بیانی دیگر، چگونگی احیای رویکرد وحیانی به علوم اجتماعی مبتنی بر مبانی نظری دستگاه اندیشگی وگلین و در نتیجه نقدهای وی به تجدد است. براین اساس، پژوهش حاضر برای پاسخ به سؤال «احیای علوم اجتماعی مبتنی بر تجربه دینی چگونه انجام می‌شود» مبانی نظری وگلین و نقدهای وی به تجدد را، که چگونگی نیل به نظریه‌ی احیای علوم اجتماعی را مدنظر دارد، بررسی می‌کند. همچنین در پاسخ به سؤال «احیای علوم اجتماعی مبتنی بر تجربه‌ی دینی از منظر وگلین چیست» به بررسی زمینه و نظریه‌ی احیای علوم اجتماعی می‌پردازد. در این راستا، نخست مبانی نظری (هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی و انسان‌شناسی) وگلین بررسی شده است. سپس، نقدهای بنیادی وی به تجدد و حقیقت‌تجددی مرور شده و در نهایت، نقد تجدد زمینه را برای بررسی نظریه‌ی احیای علوم اجتماعی وحیانی مهیا کرده است.

مبانی نظری دستگاه اندیشگی وگلین

نگاه وگلین به وجود یا هستی و نیز هستی‌شناسی نگاهی متفاوت از زمینه و زمانه خویش است. هستی‌شناسی وگلین «هستی‌شناسی‌ای کلاسیک و مبتنی بر این بنیاد است که طبیعت دارای نظم و معناست؛ در نتیجه می‌توان با جهان پیوند داشت و میان درست و نادرست و خیر و شر قضاوت کرد. نگاه نقادانه‌ی وی به مدرنیته بر پایه‌ی هستی‌شناسی او و بر این مقدمه استوار است که مدرنیته واقعیت دروغین و وهم‌آوری است که انسان برای فریب و کاهش اضطراب خود ساخته است. انسان مدرن مانند زندانی غار افلاطون می‌پسندد سایه‌ها را به جای نور خورشید باور کند؛

با این تفاوت که ایمان دارد می‌تواند ارباب غار و بر سایه‌ها مسلط شود. آنچه وگلین در کتاب علم، سیاست و گنوسیس^۱ به آن می‌پردازد. بسط ایده اصلی او در کتاب علم جدید سیاست^۲ (چاپ ۱۹۵۲) است مبنی بر اینکه «ذات مدرنیته گنوسیس است». ممکن است در ابتدا با شنیدن واژه گنوسیس نوعی ابهام و سردرگمی شکل بگیرد، اما این ابهام جز وقفه‌ای در فهم آن نیست. توضیحات وگلین در این باره از ابهام آن می‌کاهد» (سندوز، ۲۰۰۶: ۱۴۵).

انسان‌شناسی وگلین هم شبیه و هم متمایز از انسان‌شناسی مدرن است. انسان‌شناسی وگلین از آن جهت که مبتنی بر تاریخ‌گرایی است به انسان‌شناسی مدرن شباهت دارد و از آنجا که درک مدرنیته از انسان به انسان مسخ‌شده می‌انجامد، متمایز از انسان‌شناسی مدرن است. تاریخ‌گرایی در انسان‌شناسی وگلین بدین معناست که «وگلین موجودیت انسان را در جامعه هم سیاسی و هم تاریخی می‌داند و بر تاریخی‌بودن امر سیاسی تأکید دارد» (وگلین، ۱۹۸۷: ۱). وی هشدار می‌دهد که نتیجه تجدد درنهایت به فهمی ابزارانگارانه از انسان منجر می‌شود. انسان پرورش‌یافته در دوره مدرن موجودی جز تمایلات لذت‌جویانه نیست و می‌تواند به‌سادگی مورد استفاده قرار بگیرد. بروز هیتلر یا استالین و جنگ‌های جهانی مرتبط به این واژگونی مفاهیم و ایجاد دین جدیدی است که به نام عقلانیت روشنگرانه حکم می‌راند. در مدرنیته دین سامی ناپود نمی‌شود، بلکه با دین جعلی مدرن جایگزین می‌شود (مک‌الیستر، ۱۹۹۵: ۱۰۷-۱۱۴).

هالویک (۲۰۰۷) نیز با عبارت «خود مضیق» انسان مسخ‌شده را در اندیشه وگلین توصیف می‌کند. خود مضیق حاکی از انسانی است که محدود و منحصر به خصایصی مانند غرایز و شهوات، علایق مادی و نفع‌جویی است و وجود عناصر الهی و تمایلات اخلاقی در وی انکار شده است؛ بنابراین 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 کرد و به آن دست یافت. حقیقت تجددی وانمود می‌کرد که با کشتن خدا انسان را عزیز می‌کند، 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 درنهایت حیات زیستی و روانی بدون هیچ بعد معنوی و متعالی بود (هالویک، ۲۰۰۷: ۶).

1. Science, Politics, and Gnosticism.
2. The new science of Polirics.

شناخت‌شناسی وگلین با تمرکز بر روشنگری قابل‌درک است. وگلین انتقاد جدی به عقلانیت روشنگری دارد؛ زیرا روشنگری دیدگاه تنگ‌نظرانه‌ای به عقلانیت دارد: مدرنیته ریشه در ایمان دارد، نه عقل اما ایمانی که به‌جای امر متعالی ریشه در امر دنیوی دارد. این آرامش و احساس قدرت ناشی از کنترل طبیعت و فرمانروایی بر خود از منظر وگلین سرخوشی کوتاه‌مدتی است که نتایجی وخیم دارد. مسخ انسان متعالی و اشرف مخلوقات به موجودی بی‌روح یک تراژدی کامل است (مک‌الیستر، ۱۹۹۵: ۱۲۰-۱۹۸). وگلین نجات بعد وجودی انسان از شر انحراف و استبداد را حیاتی می‌داند و معتقد است برای این کار باید فلسفه را از انحراف نجات دهیم (سندوز، ۲۰۰۶: ۱۴۸). اینجاست که انسان‌شناسی وگلین با شناخت‌شناسی وی درهم‌تنیده می‌شود؛ بدین‌معنا که بنیان‌های فلسفی انسان‌شناسی را شکل می‌دهد. وگلین در راستای نجات فلسفه از انحراف به نقد فیلسوفان مشهوری چون مارکس، کنت و هگل می‌پردازد. این سه فیلسوف از این حیث به هم شباهت دارند که نظام بسته‌ای را ارائه می‌کردند که نقادی و چون و چراکردن در آن چارچوب عملاً غیرممکن بود (سندوز، ۲۰۰۶: ۱۴۸). درحقیقت نوک پیکان نقد وگلین به جزم‌اندیشی اندیشه فلسفی فیلسوفان مذکور است.

نقدهای بنیادی وگلین به تجدد

وگلین پروژه احیای علوم اجتماعی را به‌وسیله نقد تجدد آغاز می‌کند. به عبارت بهتر، نقطه آغاز پروژه علوم اجتماعی مدنظر وگلین نقد تجدد است؛ زیرا علوم اجتماعی مدرن حاصل دوره مدرنیته است و برای رسیدن به علوم اجتماعی مبتنی بر تجربه دینی نیز می‌باید از نقد تجدد آغاز کرد تا کم و کاستی‌های این نحوه نگاه به امر اجتماعی روشن شود و پس از آن مسیری دیگر (نحوه نگاه مبتنی بر تجربه دینی) را برای همگان روشن کرد؛ مسیری که به احیای علم اجتماعی رهنمون می‌شود.

ماهیت گنوسیسیم: اعتقاد به علم‌گرایی

از دید وگلین در نزد گنوسیه^۱ واقعیت شکلی پندارگونه دارد. فرقه گنوسی در دوران باستان جهانی پنداری را به‌عنوان جایگزین واقعیت ترسیم می‌کرد. در نظر این جماعت، حقیقت چیزی

۱. فرقه‌ای مسیحی که از منظر معرفت‌شناسی معتقد به تجربی‌بودن ساحت علم است.

غیر از جهان روبه‌روی ماست. ایشان برای رسیدن به حقیقت و رهایی از طبیعت مادی به دانش درونی و شهود معتقد بودند. گنوسی‌ها بر این نظر بودند که به‌کمک نیروی دانش می‌توان واقعیت را به شکلی فراتر دگرگون کرد. از نظر وگلین علم مدرن در دنیای مدرن حکم افسون رهایی را پیدا کرد که شهود درونی نزد فرقه گنوسی داشت. علم مدرن خود را تنها راه رهایی انسان می‌شناسد و همچون یک ایدئولوژی عمل می‌کند (مک‌الیستر، ۱۹۹۵: ۲۱-۲۳) برای درک ماهیت گنوسیسم بهتر است به تمایزی اساسی در فلسفه وگلین اشاره کنیم: تمایز فلسفه - ضد فلسفه. «فلسفه از عشق به هستی برمی‌آید و ثمره آن درک نظم هستی و کوشش برای وفق‌دادن خود با آن است.» و در ادامه «گنوسیسم میلی است برای قرارگرفتن فراتر از هستی به‌منظور سلطه‌یابی بر آن و استقرار نظام مورد تمایل خود» (سندوز، ۲۰۰۶: ۱۴۸).

وگلین معتقد است «پایه نظام گنوستیک بر استدلال^۱ و نه فلسفه قرار گرفته است؛ حال آنکه فلسفه اولاً و ثانیاً و برای همیشه دوستدار حکمت است نه تعاریف قطعی و نظام‌های جازمی چون عقلانیت هگلی» (همان). دو خصلت اساسی گنوسیسم مدرن «باور به تغییر جهان و حذف خدا و جایگزینی انسان به‌جای اوست، خواه در قامت ابرمرد خواه در قامت اربابی که به سرنوشت خود و طبیعت مسلط است و تاریخ را می‌سازد» (همان: ۱۴۹). وگلین پوزیتیویسم، مارکسیسم، فرویدیسم، اگزیستانسیالیسم، پروگوسیوسیم، اتوپیانسیسم، اکتیویسم انقلابی، فاشیسم، کمونیسم، ناسیونال سوسیالیسم و در کل هر ایسمی را ایدئولوژی^۲ و دور از حقیقت می‌بیند. دوره تمدن مدرن دوره ایسم‌هاست. این ایسم‌ها به معنای تحریف، تلخیص و تحدید جهان به ایدئولوژی جزمی و ارضاکنده امیال انسانی هستند و این‌ها وجود تشابه به مدرنیسم و گنوسیسم هستند (همان).

ماهیت حقیقت تجدیدی و ادوار تاریخی

وگلین مانند نظام‌سازان دوران تجدد نظریه کلان ادوار تاریخی حقیقت تجدیدی را پی‌ریزی می‌کند. این نظریه یادآور مراحل سه‌گانه کنت، اما از نظرگاهی مخالف آن است. دوره‌های

1. Reasoning

۲. به معنای نظام بسته

سه‌گانه تاریخی وگلین عبارت‌اند از: «حقیقت اساطیری، حقیقت متافیزیکی و حقیقت گنوسی» (شیرودی، ۱۳۸۶). دوره حقیقت اساطیری مشابه دوره ربانی کنت است: «حقیقت نخستین در تاریخ بشر حقیقت اساطیری یا اسطوره‌ای است که از آغاز حیات آدمی تا ۸۰۰ پیش از میلاد مسیح را دربرمی‌گیرد. در این دوره طولانی حقیقت از وحدت بین قطب الهی و دنیوی برمی‌خاست و آن از آمیختگی دو قطب آسمانی و زمینی حاصل می‌آید و تضادی بین آن‌ها وجود نمی‌داشت» (Ealy, p.1 به نقل از شیرودی، ۱۳۸۳). حقیقت متافیزیکی از ۸۰۰ تا ۳۰۰ پیش از میلاد یا دوره بعث پیامبران الهی روی داده است که البته مکتوب‌نگاری حقیقت متافیزیکی را به افلاطون نسبت می‌دهند. در این دوره «انسان در فرایند تکاملی حقیقت‌جویانه 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» (همان). دوره سوم حقیقت گنوسی یا دوره تجدد است که در این دوره حقیقت دچار انحراف می‌شود. این دوره به دلیل استمرارش در زمان حال حائز اهمیت و تشریح بیشتر است.

گنوسیه فرقه‌ای از مسیحیت در مصر قدیم است که عقیده داشت دنیا یعنی تاریکی و تاریکی شیطانی است؛ بنابراین دنیا زندانی است که باید از آن گریخت و برای رهایی از آن باید به دانش روی آورد. این دانش رهایی‌بخش دانش تجربی بود که مستقل از حوزه الهی قرار می‌گرفت. بدین‌سان حقیقت از حوزه متافیزیکی به حوزه جدیدی که تجدد نام گرفت راه یافت که در آن انسان‌ها خدا را از جهان راندند و مرز مشخصی بین دو جهان قدسی و فیزیکی ایجاد کردند (مک‌الیستر، ۱۹۹۵: ۱). تفکر گنوسی در مسیر تاریخی خود به اروپای قرون وسطی رسید و در اندیشه‌های آگوستین قدیس جای گرفت. بر همین اساس «اندیشه آگوستین 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 بر بست» (کچویان، ۱۳۸۳: ۹۸).

و گلین انحراف مدرنیته از حقیقت را ناشی از مقابله تفکر جدید با متافیزیک و هستی‌شناسی می‌داند. وی در توصیف تفکر خود از مفهومی چون «مسخ» استفاده می‌کند؛ در نتیجه برای دستیابی به حقیقت نیازمند بازگشت دوباره‌ای به اصل حقیقت هستیم. و گلین خود در این باره تعبیر بازگشت^۱ را به کار می‌برد. تلاش عظیم و گلین این است که نشان دهد تجدد واقعی ثنویه^۲ و دروغین است. مدرنیته چیزی جز این وهم نیست و نتیجه این وهم جز این نیست که فرد انسانی به ذره^۳ کور^۳ تنزل داده شده است. و گلین به طور مشخص هگل را متهم اصلی می‌داند که واقعیت ثنویه^۴ تجدد را به جای حضور^۴ افلاطونی نشانده است. و گلین هشدار می‌دهد که روح‌های بیمار شده‌ای که واقعیت ثنویه را به جای حقیقت حضور پذیرفته‌اند، در امید واهی به بهشت خیالی، که ایدئولوژی‌های مدرن وعده می‌دهد، روزبه‌روز خوبی و حشیانه می‌یابند. تنها با بازگشت به تعادل آگاهی و پذیرفتن حقیقت حضور می‌توان از درنده‌خویی و بی‌نظمی مدرنیته رهایی یافت (مک‌الیستر، ۱۹۹۵: ۱۲۹-۱۳۱).

رویکرد و گلین به تجدد تنها رویکردی سلبی نیست، بلکه واجد رویکردی ایجابی نیز می‌باشد. وی برای رهایی از انحطاط و بحران عمیق حقیقت تجددی خروج از آن را توصیه می‌کند. از نظر او، انحطاط و بحران حقیقت مدرنیته چنان عمیق است و بیماری در آن چنان پیش رفته که چاره و درمان آن جز با خروج از حقیقت تجددی ممکن نیست؛ زیرا حقیقت مدرنیته اصلاً حقیقت نیست و بلکه سراب حقیقتی بیش به‌شمار نمی‌آید؛ بنابراین توقف و بهره‌گیری از آن آسایش یا سعادت را در پی نخواهد داشت. چنین سیمایی از حقیقت، دلهره‌آفرین و اضطراب‌آور است و اجتناب‌ناپذیر بودن برون‌رفت از پدیده‌های تشویش‌ساز از دیگر دلایلی است که ضرورت خروج از حقیقت تجددی را پیش پای انسان طالب و در جست‌وجوی آرامش ابدی و جاوید قرار می‌دهد (و گلین، ۱۹۸۴: ۲۵۳).

اندیشمندان بسیاری مانند وبر و زیمل مدرنیته را نقد کرده‌اند، اما نقد آن‌ها نقدی درون مدرنیته است؛ یعنی درد و درمان را مدرنیته می‌دانند. به عبارتی زیملی، مدرنیته شمشیری است

1. Restoration.
2. Second Reality.
3. Blind Particle.
4. Metaxy.

که زخم می‌زند و درمان می‌کند، اما وگلین اندیشمندی است که نقدش به مدرنیته درونی نیست و از مدرنیته عبور می‌کند و درمان او خروج از حقیقت تجددی است.

تحریف حقیقت در نظام

وگلین یکی از مفاهیم مدرن را نظام^۱ می‌داند. نظام ویژگی‌هایی دارد که آن را از جامعه پیشامدرن متمایز می‌کند. این ویژگی‌ها در کتاب مدرنیته بی‌مه‌ار چنین آمده است: «در نظام حقیقت محو می‌شود و سؤال و جواب مشخص و در چارچوب بسته و گمراه‌کننده‌ای محصور است. قرارگرفتن در نظام سبب نابینایی و ناتوانی در درک حقیقت وجود می‌گردد» (وگلین، ۲۰۰۰: ۲۴). او بر آن است که در مدرنیته نظام نقش تحریف‌کننده حقیقت را دارد. این سخنان بعدها در اندیشه یورگن هابرماس بازتاب پیدا می‌کند و بحث تحریف حقیقت در نظام باز مطرح می‌شود؛ درحالی‌که نحوه درمان را متفاوت از رویکرد وگلین ارائه می‌کند. این امر بدان سبب است که هابرماس فیلسوفی متعلق به روشنگری است؛ درحالی‌که وگلین نقاد روشنگری به‌شمار می‌آید. مصداق تحریف حقیقت در نظام تولد ایسم‌هایی مانند نازیسم است. وگلین در نقد نازیسم ایراد اصلی را در نهیلیسم وحشی و بی‌روح نه‌صرفاً آلمانی‌ها، بلکه فرهنگ اروپا می‌بیند و نیچه را تنها هشداردهنده راست‌گویی می‌داند که این بیماری خطرناک را پیشاپیش خبر داده است (وگلین، ۱۹۹۹: ۳۷). وگلین هرچند نقدهای نیچه از تجدد را نقدهایی صادق می‌داند، نظرگاهی متفاوت از نیچه دارد. او مانند نیچه رویکرد نهیلیستی به هستی ندارد؛ زیرا مسلح به وحی مسیحی است. از نظر وگلین درمان بیماری تجدد و فرزندان غیرمشرعش مانند نازیسم، که مبتنی بر ایمانی از نوع ضد مسیحی است، یاریگری مذهب است: «برای مقابله با این تفکر شیطانی بنیان اخلاقی و اومانستی بسنده نیست و به پشتیبانی بنیاد مذهبی نیاز است. از منظر دینی با فرض وجود شیطان نمی‌توان در برابر آن صرفاً نیرویی اخلاقی قرار داد، بلکه نیروی خیر دینی برای مبارزه با آن نیاز است. رویدادهای زمانه ما به معنای مردودشدن روشنفکران سیاسی است. کسانی که با اذهان سکولار خود هر گزاره دینی را بی‌معنا می‌دانند و پرداختن به این مقوله را تابو می‌شمرند، در مبارزه با مکاتب شیطانی تنها به اخلاق تکیه می‌کنند و در این مبارزه نابرابر شکست

1. System

می‌خورند» (وگلین، ۲۰۰۰: ۲۴)؛ بنابراین وگلین حاملان و عاملان روشنگری یعنی روشنفکران را در مبارزه با مکاتب شیطنانی شکست‌خورده دانسته و دلیل آن را ناتوانی صرف اخلاق بدون پشتیبانی دین معرفی می‌کند. براین اساس شاید بتوان گفت وگلین نه روشنفکر نه پیامبر، بل مصلح اجتماعی است که پیامش بازگشت به سنت در معنای دینی آن است.

زمینه‌ی طرح‌ریزی پروژه‌ی احیای علوم اجتماعی: چرخش در مبدأ تاریخ‌نویسی

پروژه وگلین تنها به نقد تجدد و راه‌حل برون‌رفت از آن محدود نمی‌شود؛ زیرا لازمه‌ی چنین پروژه‌ای رویکردی متمایز به تاریخ و تاریخ‌نویسی است. این رویکرد متفاوت به مبدأ تاریخ زمینه‌ساز ظهور و احیای علوم اجتماعی به سبک و سیاق مدنظر وگلین است. از منظر وگلین تاریخ‌نگاری غرب با حذف تاریخ انبیا تاریخ بحران‌هاست. وگلین تاریخ غرب را به سه دوره بزرگ تقسیم می‌کند:

دوره نخست را بحران هلنی (یونانی) می‌داند و به پیدایش علم سیاسی توسط افلاطون و ارسطو مرتبط می‌کند. دوره دوم را به سنت آگوستین و بحران رم و مسیحیت ربط می‌دهد و دوره سوم را، که زلزله اصلی بحران غرب می‌داند، به فلسفه حق و تاریخ هگل مربوط می‌داند (وگلین، ۱۹۸۷: ۲). ویژگی تمامی این دوران لائیسیت‌دیدن تاریخ و در نتیجه تاریخ‌نگاری است. به نظر می‌رسد رویکرد کاملاً متمایز وگلین به هستی، شناخت، وحی، دین، تاریخ و علوم اجتماعی او را در زمره فیلسوفانی قرار می‌دهد که انقلاب کوپرنیکی دیگری را در عرصه اندیشه به‌وجود آورده‌اند. در انقلاب کوپرنیکی او شناخت مبتنی بر فهم و درک وحی در مقایسه با دو شناخت دیگر، شناخت متافیزیکی و اسطوره‌ای، اصیل‌ترین و کامل‌ترین صورت معرفت است. دیدگاه وی به شناخت و حیانی به دیدگاه تجربه‌ی مذهبی مشهور شده است، اما مهم‌ترین تحول کار وی در شیوه تاریخ‌نویسی است. او با برهم‌زدن الگوهای معمول نقطه آغازین دوره‌بندی‌های تاریخی را از یونان آغاز و به خاورمیانه منتقل می‌کند. «تأکید وی در این جابه‌جایی بر اهمیت و مبدئیت تاریخ پیامبران ابراهیمی می‌باشد. وی به این ترتیب صورتی از نمادسازی معرفتی یعنی وحی و تاریخ مرتبط به آن را وارد حوزه تاریخ نظری می‌سازد. این دقیقاً عکس آن تحولی است که در ابتدای تجدد اتفاق افتاد و تاریخ و تاریخ‌نویسی را با حذف تاریخ انبیا، که نقطه مبدأ تاریخ

نویسی‌های قبل از تجدد و از جمله در جهان اسلام بود، در مسیر سکولاریستی جدید خود به جریان انداخت» (کچویان، ۱۳۸۳: ۴۷).

شاید در ابتدای امر این‌گونه به نظر برسد و گلین فیلسوفی نیست که انقلابی در سپهر اندیشه به‌وجود آورده باشد؛ زیرا او تنها بازگشت به سنت در معنای دینی‌اش و جابه‌جایی در روند تاریخ‌نگاری را که هر دو پیش‌تر در تاریخ اندیشه در دوره‌هایی رواج داشته، مطرح کرده است، اما از آنجا که رویکردهای مدرن به مبحث شناخت نیز به‌گونه‌ای ریشه در فلسفه پیشاسقراطی و به عبارتی اندیشه سופیست‌ها دارد، این مدعا قابل طرح است.

برنامه بازسازی علوم اجتماعی

وگلین از آنجا که فیلسوفی سیاسی است، پروژه فکری‌اش با محوریت امر اجتماعی و امر سیاسی گره خورده است؛ بنابراین بازسازی علوم اجتماعی برنامه فکری و اجتماعی اوست. وی از طریق تجربه مذهبی و به رسمیت شناختن وحی به‌عنوان عالی‌ترین شکل معرفت، دریچه‌ای جدید برای مطالعه علوم اجتماعی باز می‌کند. از نظر او علوم اجتماعی باید با قرائتی وحیانی بازبینی شود. وگلین «آشکارا با تأکید بر گشودگی باب تجربه وجود از ضرورت فتح باب ارتباط انسان با جهان متعالی و حتی تلاش برای تقویت تجربه‌های مذهبی به‌عنوان بخشی ضروری از برنامه‌اش برای درمان انسان و جامعه تجددی و مهم‌تر از همه بازسازی علوم اجتماعی سخن می‌گوید. از اینجاست که اذهان آموخته با تربیت مسخ‌شده تجددی و آموزش‌های علوم اجتماعی دنیاگرا (سکولار) و به‌ویژه مخالفان طرح بازسازی او بدین‌سمت رفته‌اند که او را به‌جای علامه و محقق از عرفا و آبا جدید کلیسا قلمداد کنند» (همان).

از نظر وگلین، وضع مغشوش علم غربی، که حقیقت تجددی را آفریده، چنان عمیق، گسترده و رو به پیشرفت است که در صورت نداشتن تلاش برای بازیابی و احیای علوم اجتماعی و انسانی به پایان و مرگ غرب می‌انجامد (وگلین، ۱۹۸۴: ۲۵۳). او می‌خواهد با بازسازی علوم اجتماعی مانع پایان تاریخ شود؛ بنابراین «تجربه مذهبی را کانون درک و نیل به نظم اجتماعی قرار می‌دهد» (همان). وگلین پروژه بازسازی علوم اجتماعی را از طریق احیای اندیشه افلاطون می‌سور می‌داند؛ البته منظور وی بازگشت به آرای افلاطون نیست، بلکه رویکرد افلاطون به

حقیقت، اصول عقلانیت و روح معنویت مدنظر است. او به‌طور کلی برای سنت کلاسیک فلسفی، افلاطون و ارسطو، اهمیت زیادی قائل بود و می‌پنداشت با تعمق در متون کلاسیک و دریافت روح مطلب آن و مطابقت با دوره تاریخی حاضر می‌توان نظریه‌پردازی کرد (وگلین، ۱۹۸۷: ۲-۳). هرچند رویکرد افلاطون به حقیقت رویکردی الهی است، انتظار می‌رود مطابق رویکرد وگلین به وحی، دستگاه فلسفی قرون وسطی، که دستگاهی مسیحی است، مدنظر قرار بگیرد. این امر به این دلیل بررسی نشده که تفکر فلسفی قرون وسطایی، که بر محوریت دستگاه فلسفی آگوستین قدیس قرار گرفته است، تفکری دوآلیستی است که منشأ بحران و انحراف تمدن غرب است. براین اساس به نظر می‌رسد وگلین اندیشه افلاطونی را به حقیقت نزدیک‌تر دیده است.

پروژه بازسازی علوم اجتماعی وگلین اتفاقاً نقطه آشیل برنامه فکری اوست. از طرفی مدعای او بازگشت به سنت و درک وحی در قالب مذهب مسیحیت است. از طرف دیگر، پروژه او از طریق احیای اندیشه افلاطون و نحوه نگاه وی به حقیقت میسر می‌شود. اینجا هیچ ردی از وحی الهی و مسیحیت دیده نمی‌شود. هرچند وگلین متذکر می‌شود موطن دانش دین و فلسفه کلاسیک است، عملاً تنها فلسفه کلاسیک در بازسازی علوم اجتماعی او نقش ایفا می‌کند و نقش مذهب تنها در بنیان نظام اندیشگی وگلین باقی می‌ماند. محتمل است وگلین تشخیص داده باشد مسیحیت مذهبی نیست که بتوان رویکردی اجتماعی از آن بیرون کشید، ولی این موضوع را بروز نداده است و تنها به بازگشت سنت در معنای متافیزیکی آن بسنده کرده و آن را با توضیح رویکرد الهی افلاطون به حقیقت به‌جای رویکرد وحیانی در جامه مسیحیت جا زده است؛ در نتیجه می‌توان گفت پروژه بازسازی علوم اجتماعی او براساس معیارهای خودش از همان آغاز طرح‌ریزی پروژه‌های ناقص است. می‌توان گفت هرچند دیدگاه معرفتی او به ساحت علم مسیر علم وحیانی را به سمت سکولارشدن سوق می‌دهد، نشان از «چرخش اندیشه» در اندیشه اروپایی متجدد دارد. دیدگاه او بازگشتی انحرافی‌آمیز به دنیای سنت و تاریخ‌نگاری سنتی و در نتیجه علوم اجتماعی سنتی است؛ درحالی‌که او خود منتقد تجدد است، ولی سنت را نیز در شکل حقیقی آن احیا نمی‌کند.

از آنجا که وگلین اندیشمندی عمیق است، به نظر می‌رسد دریافته باشد که حقیقت عیسوی، در شکل تحقق‌یافته آن، بنیانی برای طرح نظام اجتماعی و بازسازی علوم اجتماعی نمی‌تواند

باشد، اما در عین حال به دیگر مذاهب ابراهیمی نیز متوسل نمی‌شود. شاید بدین دلیل که یهودیت یادآور مصائب مسیح است و اسلام نیز رقیب سرسخت مسیحیت؛ البته دیدگاه وی به دلیل توجه به وحی به دیدگاه اسلام نزدیک است، لکن نحوه قرائت او از وحی و مذهب مغایر نظر اسلام است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت وگلین از جمله متفکرانی است که دیدگاه مخالف با اسلام و تمدن مسلمین دارد. هرچند «کل مجموعه چندجلدی تاریخ او، که چندین هزار صفحه را به خود اختصاص داده، تنها حدود سه صفحه به اسلام و تمدن اسلامی اختصاص داده شده است» (کچویان، ۱۳۸۳: ۴۷)، اما همین مختصر نیز نشان‌دهنده تأثیر وی از مستشرقانی است که اسلام را به مثابه دین جنگاوران معرفی کرده و بنابراین به سختی جایی برای تفسیر دیگری از اسلام باقی گذاشته است. در مجموع نگاه مسیحیت ارتدوکس به اسلام نگاهی بدبینانه به رقیبی است که وجودش سیطره مسیحیت را تهدید می‌کند؛ البته وگلین به دلیل اینکه دوآلیسم معرفتی را عامل بحران تمدن غرب می‌داند، اعتقاد به وحدت را جایگزین دوگانگی در اندیشه می‌کند و به همین ترتیب از وحدت شرق و غرب سخن می‌گوید. این عقیده در بادی امر امکان هرگونه نقد در خصوص تعصب آمیزبودن آرای وی را نفی می‌کند. او این مهم را از طریق نمادها و رد دوگانگی یا ثنویت میان دنیای نمادها و وجود میسر می‌کند. از منظر وی، تقسیم دوگانه «شرق» و «غرب» تقسیمی نمادین است؛ هرچند در ظاهر تقسیمی جغرافیایی است؛ بنا بر این دیدگاه، شرق و غرب از یک تنه واحد است و با هم وحدت دارند، اما وحدتی در دوگانگی.

وی از پیوستگی تنگاتنگ میان وجود و نمادهایی که آن‌ها را «به شکلی عقلانی مفهوم می‌سازد» سخن می‌گوید. نمادها در سطوح مختلف از نظام‌های نشانه‌ای ریاضی، علوم طبیعی، علوم انسانی و زبان، نظم‌های نمادین مانند هنر، مذهب، قانون، رسوم، نقش‌های سیاسی، اشکال کمتر نظام‌یافته و در نهایت دریافت‌های حسی به اموری «ماورای وجودی که آن‌ها تنها نمادی برای آن هستند اشاره دارند». براساس این درک، ما با دو قطب فرضی وجود و نماد روبه‌رو هستیم، «اما در واقع نه نماد و نه وجود، هیچ‌یک نمی‌توانند به قلمروهایی در خود [فی‌نفسه] تقسیم شوند». پیوند آن‌ها با یکدیگر چنان محکم است و آن‌چنان یکدیگر را منعکس می‌کنند و از هم درمی‌گذرند که «دقیق‌تر این است که سخن از وحدت به میان آورد تا ثنویت». اینکه نمادها چیزی جز

اشاره به موجودات دیگر و بیرون از خود نیستند، به معنای آن است که وجود به آن‌ها اعطا شده است، اما از سوی دیگر نمادها نیز به موجودات اعطا شده و نمادها مظهر آن شده‌اند. از اینجا موجودات نمادینه و نمادها موجود می‌گردند. نمادها و وجود، درخت واحدی را می‌سازند که نمادها میوه‌های آن هستند، اما همیشه یادآور قطب دیگر یعنی ریشه و خاک وجود هستند. رابطه این دو نه ثنویت، بلکه وحدت در دوگانگی است (کچویان، ۱۳۸۳: ۳۵-۳۶).

نتیجه‌گیری

وگلین فیلسوفی است که برخلاف جریان آب حرکت می‌کند و نگاهی متمایز به هستی، تاریخ و در نتیجه شناخت به‌طور کلی و علوم اجتماعی به‌طور خاص دارد. وی برخلاف تأکید مؤکدش در مقام نظر به نقش وحی و تجربه مذهبی در درمان بیماری‌های تجدد و نیز روشی برای احیای علوم اجتماعی، در مقام عمل راهی دیگر می‌پوید. وی سعی می‌کند با مطرح کردن سوئیه الهی حقیقت در اندیشه افلاطون به‌طور خاص و فلسفه کلاسیک به‌طور عام، بی‌توجهی خود به رویکرد وحیانی به حقیقت و شناخت را لاپوشانی کند. به عبارتی دیگر، او با وجود تلاشش برای بنیان قراردادن حقیقت وحیانی مسیحیت برای احیای علوم اجتماعی رهن حقیقت در شکل ادعاشده‌اش می‌شود. می‌توان گفت او اندیشمندی ستایشگر صداقت درباره دیگران و بدون صداقت در مورد آرا و اندیشه خویش است. البته این بدان معنا نیست که وگلین نمی‌خواهد وحی مذهبی را بنیان علم قرار دهد، بلکه نمی‌تواند چنین مهمی را انجام دهد. با این وصف، به نظر می‌رسد طبق آرای وگلین، بازسازی علوم اجتماعی براساس رویکرد تجربه مذهبی، که بر رویکرد وحیانی مسیحی بنا شده باشد، جایگاه ندارد و ادعایی نامتحقق است. هرچند به معنای غیرممکن بودن آن نیست، بلکه تنها بدین معنا است که وگلین موفق به انجام این مهم نشده است. با وجود همه نقدهای وارد بر اندیشه وگلین، طرح ادعای بازسازی علوم اجتماعی و چرخش تاریخ‌نگاری از سبک مادی آن به سبک معنوی چرخشی قابل تحسین است؛ هرچند در مقام عمل شاید به دلیل فقر مسیحیت، در شکل تحقق یافته آن و نه در ذات حقیقی خویش، یا تلاش و توجه ناکافی وگلین به این امر با ناکامیابی مواجه شده است.

منابع

- ژانی‌یر، آبل (۱۳۸۳). مدرنیته چیست؟ در موریس باربیه (۱۳۸۳). *مدرنیته سیاسی*. ترجمه عبدالوهاب احدی. تهران: آگه.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۹۱). *روش‌شناسی تحقیقات کیفی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- باومن، زیگموند (۱۳۸۴). *اشارات‌های پست‌مدرنیته*. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: ققنوس.
- حمیدی، سمیه (۱۳۹۷). خوانش عرفانی از امر سیاسی در الهیات مسیحی معاصر؛ با تأکید بر اندیشه اریک وگلین. *مجله علمی-پژوهشی معرفت‌ادیان*، سال ۹، شماره ۲، پیاپی ۳۴، صص ۱۱۱-۱۲۶.
- لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۹). *نگاهی به معرفت‌شناسی معاصر (مصاحبه با لگنهاوزن)*. نشریه ذهن، (۳).
- شیرودی، مرتضی (۱۳۸۶). *چیستی حقیقت در دستگاه فلسفه سیاسی اریک وگلین. فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی: آینه معرفت*، زمستان ۱۳۸۶، پیاپی ۱۳، صص ۱۳۳-۱۶۰.
- کجویان، حسین (۱۳۸۳). *تجدد از نگاهی دیگر؛ روایتی ناگفته از چگونگی ظهور و رشد تجدد*. تهران: انتشارات گنج معرفت.
- های، کالین (۱۳۸۵). *درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی*. ترجمه احمد گل محمدی. تهران: نشر نی.
- همیلتون، پیتر (۱۳۸۶). *فهم جامعه مدرن ۱-۱ (روشنگری و تکوین علم اجتماعی)*. ترجمه محمد نبوی. تهران: آگه.
- Hollweck, T. (2007). *Some reflections regarding an intellectual biography of Eric Voegelin*. University of Colorado at Boulder.
- McAllister, T. V. (1995). *Revolt against modernity*. University Press of Kansas.
- Sandoz, E. (2006). *Republicanism, religion, and the soul of America*. University of Missouri Press.
- Voegelin, E. (1984). *Reason: the classic experience*. University Press of Louisiana.
- Voegelin, E. (1987). *New science of politics*. University of Chicago Press.
- Voegelin, E. (1999). *Hitler and Germans*. Vol. 31. University of Missouri Press.
- Voegelin, E. (2000). *Modernity without restraint*. Vol. 5. University of Missouri Press.