

## خوانش عرفانی از امر سیاسی در الهیات مسیحی معاصر؛ با تأکید بر اندیشه اریک وگلین

سمیه حمیدی / استادیار علوم سیاسی دانشگاه بیرجند، بیرجند  
دریافت: ۹۶/۱۱/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۰۵

somaye.hamidi@Birjand.ac.ir

### چکیده

قرن اخیر، زمانه استیلائی تفکر پست‌مدرن در ساحت فلسفه و الهیات غرب است. همان‌گونه که در مدرنیته، مرجع حقیقت با انفصال از عالم متافیزیکی در عقل خودبنیاد انسان قرار داده شد، بنیاد اندیشه و الهیات پست‌مدرن مسیحی، بر نفی وجود هرگونه حقیقتی در جهان و انفصال زندگی سیاسی - اجتماعی، از عرصه الهیات و عالم متافیزیکی صورت گرفت. طرح مفهوم «الهیات سیاسی» که با اشمیت آغاز شد، نشانی از توجه مجدد متألهان غرب، به نقش دین در عرصه سیاسی - اجتماعی است. اریک وگلین نیز با خوانش جدید از مفهوم «حقیقت»، به اندیشه‌ورزی در این زمینه پرداخته است. وگلین را می‌توان از قائلان به پیوند میان الهیات، عرفان و سیاست دانست. او مفهوم حقیقت را بنیاد فلسفه خویش قرار دارد. مسئله این نوشتار، این است که وگلین، چه فهم تازه‌ای از نسبت میان الهیات و امر سیاسی ارائه می‌دهد؟ به نظر می‌رسد، 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.

**کلیدواژه‌ها:** الهیات سیاسی مسیحیت، عرفان، حقیقت، امر سیاسی، مدرنیته، اریک وگلین.

از جمله پرسش‌های مطرح در حوزه فلسفه و الهیات مسیحی، پرسش از چیستی مفهوم «حقیقت» است. اینکه آیا جهان بر مبنای حقیقتی استوار است. اگر حقیقتی در جهان وجود دارد، آیا وجهی یگانه و مانا دارد و در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها، به یک صورت نمایان می‌شود و یا اینکه، حقیقت امری متکثر است و بسته به هر مکان و فرهنگی، از اعتبار برخوردار می‌شود. از سوی دیگر، نسبت میان حقیقت و امر سیاسی چیست؟ به عبارت دیگر، اعتقاد به وجود یا عدم وجود حقیقت، به این معناست که آیا در حوزهٔ سیاست، سرمشق و غایت متعالی وجود دارد. اگر عرصه سیاست، دارای حقیقتی است، این حقیقت را سیاست فی‌الذات خود دارد، یا حقیقت امری بیرون از حوزه سیاست است و امر سیاسی ناگزیر باید از آن تبعیت کند. ساحت الهیات سیاسی مسیحی، همواره درگیر پرسش‌های مذکور بوده است. این اشتغال، به صور گوناگونِ چپستی مفهوم حقیقت، تبیین ارتباط میان حقیقت و امر سیاسی و نفی مفهوم «حقیقت» بوده است. از این رو، چیستی مفهوم حقیقت و نسبت آن با مفاهیمی چون امر سیاسی، از جمله دغدغه‌های مهم جهان مسیحیت تاکنون بوده است.

اریک وگلین (Eric Voegelin) (۱۹۰۱-۱۹۸۵)، متأله و فیلسوف آلمانی، از قائلان به الهیات سیاسی، در تلاش برای بازتعریف مفهوم «حقیقت» و برقرار نمودن نسبت میان امر سیاسی و حقیقت برآمد. این مقاله، درصدد است تا با واکاوی مفهوم «حقیقت» در اندیشهٔ وگلین، به این پرسش پاسخ دهد که او چه درک تازه‌ای از مفهوم و جایگاه حقیقت در حوزه امر سیاسی ارائه می‌دهد؟ در اندیشهٔ او، حقیقت چه جایگاهی دارد و نسبت حقیقت با امر سیاسی چیست؟ این نوشتار، بر آن است که وگلین با تأکید بر پیوند الهیات و سیاست و ارائه قرائتی دینی از مفهوم حقیقت، نه‌تنها به طرح مجدد این مفهوم پرداخت، بلکه ضرورت توجه به حقیقت برآمده از دین را به عنوان بنیاد امر سیاسی تأکید نمود.

### چارچوب نظری

تاکنون اصطلاح «الهیات سیاسی»، با معانی متفاوت و گسترده‌ای به کار رفته است. برخی پژوهشگران، پیشینه این مفهوم را مربوط به دوره رواقیون می‌دانند. الهیات سیاسی در خوانش رواقی، به معنای هر نظریهٔ سیاسی متوجه از مبانی الهیاتی بود (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱-۱۲۳). پس از آن، این مفهوم در شهر خدای آگوستین، مدخل الهیات آکوتیناس به کار رفت و از طریق آگوستین به آباء کلیسا رسید (الشتاین، ۲۰۰۸، ص ۴۶). هاینریش مایر، ریشهٔ این واژه را در نقد میخائیل باکونین بر آرای ماتزینی در الهیات سیاسی ماتزینی در *اترناسیونال اول* بیان می‌کند (کمفل، ۲۰۰۷، ص ۵۱۵-۵۱۶). اما مفهوم «الهیات سیاسی» در ۱۹۲۲، با کتاب *الهیات سیاسی کارل اشمیت*، مجدداً مطرح شد. وجه تمایز پژوهش اشمیت با اندیشمندان پیش از خود این بود که تلاش کرد تا خوانشی جامعه‌شناسانه از این مفهوم ارائه دهد. پس از اشمیت، هرچند برخی متفکران نظیر کارل لویت، به نظروزی در باب الهیات سیاسی پرداختند؛ این مفهوم برای مدتی به محاق رفت و مورد توجه اندیشمندان قرار نگرفت، سرانجام مجدداً اریک وگلین به نظروزی پیرامون آن پرداخت. لازم به یادآوری است که اشمیت و وگلین، دو متاله مسیحی آلمان هستند که آراء اشمیت بر اندیشهٔ وگلین نیز اثرگذار بوده است.

در خصوص الهیات سیاسی، تاکنون تعاریف مختلفی ارائه شده است. در تعبیری عام، الهیات سیاسی شامل انواع پیوستگی و ارتباط میان دین و سیاست است. در واقع، الهیات سیاسی به آنچه عموماً «سیاست» نامیده می‌شود، اطلاق نمی‌شود؛ بلکه معنای امر سیاسی را در برمی‌گیرد (ویلی، ۲۰۰۹، ص ۹). در واقع، الهیات سیاسی به معنای اعتقاد به این مفهوم است که بنیاد زندگی اجتماعی، عنصر دین است. همچنان‌که / شمیمیت زندگی جمعی را حاصل یک ذهنیت مشترک که ریشه در الهیات دارد، تعریف می‌کند.

مایر در مقاله خود با عنوان «الهیات سیاسی» که آن را در ضمیمه کتاب / شمیمیت منتشر کرد، منطق درونی الهیات سیاسی را اطاعت از ایمان توصیف می‌کند (میر، ۱۹۹۵، ص ۵۷). همچنین الهیات سیاسی به عنوان یکی از گونه‌های اندیشه‌ورزی سیاسی تعریف شده که از تعلیمات وحی بهره گرفته و با اتکا به کلام الهی، مسیر سعادت انسان و جامعه را ترسیم می‌کند (منوچهری، ۱۳۸۸، ص ۷۹). باید توجه داشت که عرفان و کلام سیاسی رابطه نزدیک و تنگاتنگی با الهیات سیاسی دارند. از سوی دیگر، منطق الهیات مسئله دوگانه حقیقت / کذب است. لذا همنشینی الهیات با امر سیاسی، سبب تأثیر نحوه خوانش از مفهوم حقیقت بر ماهیت امر سیاسی می‌شود.

در حوزه اندیشه سیاسی دو پارادایم در خصوص نسبت میان حقیقت و امر سیاسی مطرح است. در پارادایم سنتی، معرفت و اندیشه‌ورزی سیاسی که عرفان و الهیات سیاسی در زمره آن قرار می‌گیرد؛ حقیقت همواره با امر متعالی و قدسی تقارن و همبستگی دارد (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲). لذا وظیفه اندیشه سیاسی، شهود و کشف حقیقت قدسی است. همچنین وظیفه سامان زندگی جمعی مبتنی بر سعادت حقیقی از جمله وظایف اندیشه سیاسی را تشکیل می‌دهد. در این پارادایم، فلسفه سیاسی نگرشی حقیقت‌مایانه به امر سیاسی دارد. بنابراین غایت امر سیاسی نحوه تبیین «آنچه می‌تواند باشد» با حقیقت است؛ که نهایتاً «آنچه هست» به نوعی نادیده گرفته می‌شود (منوچهری و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۹). در پارادایم دوم مسئله توجه امر سیاسی به الگوهای رفتاری قابل مشاهده و تجربه مطرح است؛ لذا ضمن توجه به کش سیاسی، حقیقت عینی جایگزین حقیقت قدسی می‌شود. وجه افراطی این پارادایم در نفی وجود حقیقت واحد و تأکید بر کثرت آن در رویه‌های گفتمانی (قادری و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۵۸) است.

سه روایت کلان از الهیات سیاسی تاکنون ارائه شده که بوکن فورده آنها را به صورت الهیات سیاسی حقوقی، الهیات سیاسی نهادی و الهیات سیاسی دعوت نام‌گذاری می‌کند (میر، ۱۹۹۵، ص ۲۳). نکته حائز اهمیت در خوانش وگلین از الهیات سیاسی، گذر از صورت‌بندی‌های سه‌گانه پیشین از این مفهوم است. خوانش او از الهیات سیاسی را می‌توان خوانشی عرفانی تلقی نمود؛ چراکه جامعه آرمانی خود را بر مبنای سعادت معادشناختی قرار می‌دهد. این خوانش از الهیات سیاسی، متکی بر متا - سیاست صورت می‌گیرد.

در ادامه، تلاش می‌شود تا تأثیر خوانش عرفانی وگلین از امر سیاسی مورد بررسی قرار گیرد. ساختار این مقاله بر این اساس است که ابتدا نسبت مفهوم حقیقت، با امر سیاسی در تاریخ اندیشه غرب تبارشناسی می‌شود. سپس، تأثیر خوانش عرفانی وگلین از الهیات سیاسی و چگونگی پیوند آن با امر سیاسی تشریح خواهد شد.

## تبارشناسی نسبت حقیقت و امر سیاسی در جهان مسیحیت

جایگاه حقیقت در حیطه امر سیاسی را در اندیشه سیاسی غرب می‌توان به سه روایت کلان پیشامدرن، مدرن و پسامدرن تقسیم کرد. ابتدا نوع نگرش به این امر را در غرب مورد بررسی قرار داده، تا سپس خوانش جدید هریک از این روایت‌ها، تشریح می‌شود.

## ۱. روایت پیشامدرن از مفهوم «حقیقت»

روایت پیشامدرن از مفهوم «حقیقت»، خود به دو روایت فلسفی (افلاطون و ارسطو) و الهیاتی (اکوئیناس و آگوستین) قابل تقسیم است. پیش از توجه به مفهوم «حقیقت» از سوی افلاطون، شاهد نفی این مفهوم از سوی سوفسطاییان، هستیم. سوفسطاییان با انکاء بر استدلال‌ات هراکلیتوس، مبنی بر تغییر و سیلان مطلق حاکم بر جهان، معتقد به عدم وجود هرگونه نقطهٔ تکیه‌گاه یا آغازینی برای ابتدای حقیقت بودند.

اما افلاطون قائل به وجود یک حقیقت فراگیر در این عالم بود. از نگاه او، هر چیزی در این عالم مادی رو به زوال و نابودی است، اما ذات حقیقت مانا و جاودانه است. جهان‌بینی افلاطون، مبتنی بر درکی دوگانه از هستی است. از یک سو، جهان محسوسات و مادی قرار دارد که یک سر، همهٔ سایه و فاقد حقیقت است. از سوی دیگر، معقولات و عالم مثل قرار دارد که عین حقیقت، ازلی و ابدی است (اکوان و سادات‌سیاقی، ۱۳۹۱، ص ۳). در اندیشهٔ افلاطون حقیقت راستین تنها در عالم مُثل وجود دارد: «مُثل به علت داشتن صفاتی نظیر ثبوت، وحدت و کمال از جهان محسوسات فراتر می‌رود و جهان واقعیت اصیل و حقیقی را شکل می‌دهد» (ورنر، ۱۳۷۳، ص ۸۱). از نگاه او، «عالم مُثل، عالم کلیت است که برخلاف عالم محسوسات که همواره در حال شدن و تغییر و تحول است پایدار و ثابت است» (بورمان، ۱۳۷۵، ص ۵۷). هستی‌شناسی افلاطون که مبتنی بر تقسیم‌بندی دوگانه از هستی است، مبنای نگرش وی به مفهوم حقیقت را شکل می‌دهد. در نظام معرفتی او، دوکسا (Doxa) (معرفتی بی‌ریشه و بی‌بنیاد) است که ناظر به سایه‌ها و جهان زمینی است. افلاطون در مقابل به طرح الگوی دیگری از معرفت به نام «پیسستمه» (Epicteme) می‌پردازد که متوجه عالم مُثل و جهان حقایق است و معتبر و ماناست. از نگاه او، هر آنچه مادی و این‌جهانی است، فاقد حقیقت است و هر آنچه معنوی است، سرشار از زوایای ناب حقیقت.

او، راه رسیدن به حقیقت را عبور از جسم مادی، خاکی و حرکت بر مبنای روح ابدی می‌داند. از این رو، انسان به واسطه روح خود امکان حصول به حقیقت را داراست. لذا جنس حقیقت، ماورایی است. بر همین اساس، بنیاد فلسفه سیاسی افلاطون مبتنی بر نوعی ثنویت‌گرایی در عالم هستی است. طرح مفهوم «فیلسوف شاه» در اندیشهٔ افلاطونی ناظر بر همین مفهوم از حقیقت است. از نگاه او، دستیابی به حقیقت برای همگان میسر نیست. زعامت جامعه را فردی باید در دست گیرد که با طی مراحل مختلف، به حقیقت راستین دست یافته باشد (افلاطون، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۴۰). لذا در حوزهٔ سیاسی افلاطون تنها یک دولت کمال مطلوب را به عنوان دولت کامل معرفی می‌کند. پس از افلاطون، شاگرد وی ارسطو با نقد نظریهٔ مُثل، حقیقت موناپستی افلاطون را رد و متکثر، مفهومی (پلورال)

از آن ارائه داد. از نگاه او، حقیقت امری مطلق نیست (الکساندر، ۲۰۰۰، ص ۱۸۴). هر چند /رسطو هم عقیده با /افلاطون، حقیقت را عین جهان مادی نمی‌داند، اما همه حقیقت را نیز در فراسوی جهان مادی قرار نمی‌دهد. از نگاه او، این جهان، نه دربردارنده همه حقیقت است و نه تهی از آن. لذا جهان مادی نیز بهره اندکی از حقیقت دارد که باید آن را سامان داد. او جهان مادی را به چهار طبقه اشیای بی‌جان، اشیای جاندار بی‌حرکت (گیاهان)، اشیای جاندار متحرک، فاقد منطق (حیوانات)، اشیای جاندار متحرک ناطق (انسان‌ها) تقسیم می‌کند. جهان بینی منکثر /رسطو، در نحوه ارتباط میان حقیقت و امر سیاسی در نگاه وی نیز مؤثر است. او معتقد بود: که سه نوع حکومت در میان سنت‌های حیات سیاسی می‌توان ترسیم کرد. حکومت تک نفره (مونارش)، حکومت چندنفره و حکومت اکثریت (نول، ۱۹۸۷، ص ۱۵۶-۱۷۸). از نگاه /رسطو، حقیقت به عنوان معیار ساماندهی به امور عمومی، در هریک از این حکومت‌ها متفاوت است. از این رو، الگویی فرازمانی و فرامکانی برای حقیقت وجود ندارد، بلکه حقیقت در هر فرهنگ، زمان و مکان تعبیر متفاوتی دارد. لذا یک دولت کمال مطلوب وجود ندارد، بلکه انواع دولت متناسب با هر سرزمین می‌توان ترسیم کرد.

در قرون وسطی نیز آگوستین و آکوئیناس، روایتی الهیاتی از پیوند میان امر سیاسی و حقیقت ارائه دادند. آگوستین، به واسطه مطالعه آثار فلوطین، با نظریه حقیقت و شناخت /افلاطون آشنا شد. این امر موجب شد تا از قید مادی‌گرایی رها شود و زمینه برای پذیرش مفهوم «حقیقت غیرمادی» در او فراهم شود. انسان‌شناسی او بر مبنای مسئله هبوط و نجات‌یافتگی انسان است. انسان در عمل، قادر است به حقیقت برسد، اما پیوسته نیازمند لطف الهی است. کاپلستون از آگوستین نقل می‌کند: «دارویی که مشیت الهی و کرم و صف‌ناپذیر خدا برای نفس تجویز کرده، مرتبه و امتیازی بس نیکو دارد، زیرا بین مرجعیت (Authority) و عقل (Reason) تقسیم شده است. مرجعیت از ما ایمان می‌طلبد و انسان را برای تحول آماده می‌کند. عقل نیز به درک و شناخت منجر می‌شود، هر چند وقتی این سؤال مطرح می‌شود که به چه کسی باید ایمان آورد، مرجعیت عقل را کاملاً نادیده نمی‌گیرد» (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۶۳). شناخت واقعیت حقیقی در نفس، از اشراق به خدا برمی‌خیزد. او راه رسیدن به حقیقت را از مسیر ایمان دینی می‌داند، از همین روست که می‌گوید: «فقط ادیان نیک‌بختی حقیقی انسان را می‌شناسند، ... بدین‌سان فلسفه حقیقی با دین حقیقی منطبق می‌شود» (لاسکم، ۱۳۸۰، ص ۲۰).

نظریه متافیزیکی حقیقت و شناخت آگوستین، بنیاد تفکر قرون وسطاست. به گفته آگوستین ما قادر به درک حقیقت واقعی و ثابت اشیا نیستیم؛ مگر آنکه نوری زوایای پنهان آن را آشکار نموده باشد. از نگاه او نور الهی به عقل روشنی می‌بخشد و سرچشمه آن خداست (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۸۱). بر همین اساس او در حوزه اندیشه سیاسی معتقد به نظریه شهر خدا و شهر زمینی است (لومان، ۲۰۰۸، ص ۲۶۹-۲۷۶). در این نگرش حتی بهترین نوع دولت یا همان شهر زمینی، منشأ و خاستگاه هراس و رنج است.

آکوئیناس متأثر از /رسطو به طرح مفهوم حقیقت می‌پردازد. از نظر او، تمام معرفت بشری، نهایتاً معرفت به خداوند است (کارلس، ۱۹۵۵، ص ۱۷-۵۳). آکوئیناس معتقد بود: «انسان به‌طور کامل و با هر آنچه در اختیار دارد تحت‌الامر اجتماع سیاسی نیست» (Secundum Setotum et Secudum) (آکوئن، ۱۹۵۲، ص ۲۱)، ولی باید با هر آنچه در

اختیار دارد تحت‌الامر خدا باشد. این تفاوت‌گذاری نشان از آن دارد که فرد بُعدی فراتر نیز دارد و تنها به هستی اجتماعی‌اش فروگذاشته نمی‌شود (باربیه، ۱۳۸۶، ص ۶۲-۶۳). تأکید وی بر مطلوبیت حکومت سلطنتی مشروطه (قدرت شهریار از خداوند اما به تفویض از جانب مردم) را در این راستا می‌توان تفسیر کرد.

به‌طور کلی، اندیشهٔ سیاسی پیشامدرن هم در یونان و هم در قرون وسطاء معتقد به وجود حقیقت واحد در فراسوی این جهان بود که امر سیاسی، باید بر مبنای آن سامان می‌گرفت. از این‌رو، همواره تلاش می‌کرد تا منزلت و جایگاه سوژه را در اتصال به این حقیقت بنیادین قرار دهد. غایت نظام سیاسی نیز وصول به این حقیقت متافیزیکی و الهیاتی بود.

## ۲. روایت مدرن از مفهوم حقیقت

فلسفهٔ پیشامدرن، سبب انفکاک سوژه از ابژه و استعلای سوژه و در نهایت، شکل‌گیری فلسفهٔ ماوراءالطبیعه شد. از این‌رو، فلسفهٔ مدرن، در واکنش به این روند و در گسست از ماوراء شکل گرفت. پیدایش رنسانس و انقلاب صنعتی، مفاهیم جدیدی نظیر فردگرایی و نحوه نگرش جدید به انسان و قدرت را وارد جهان فلسفه کرد.

فرانسویس بیکن، ضمن تأکید بر مفاهیم قدرت و استیلا به جای حقیقت، وظیفهٔ فیلسوف در عصر مدرن را نه تلاش برای دستیابی به حقیقت، بلکه استیلا بر قدرت و طبیعت دانست (بیکن، ۲۰۰۶، ص ۲۹). برای دستیابی به این هدف، روش استقراء را پیشهٔ خود ساخت. روش بیکن، منجر به فروکشیدن فلسفه از آسمان به زمین گشت. رنه دکارت، در کنار اعراض از متافیزیک در مقام دانش، بر انسان تأکید داشت. او تلاش می‌کرد تا تکیه‌گاهی مادی و این جهانی برای حقیقت پیدا کند. از این‌رو، با شک کردن در همه چیز حتی وجود خود، کوشید روشی را بدین منظور بیابد. او برای دور کردن علم از وجوه سنتی و متافیزیکی معتقد بود: «هر کاری را که شکاکان بتوانند بکنند، خود خواهیم کرد، اما بنیادی‌تر. امیدوارم تحقیق توأم با شکاکیت را به جایی برسانم که وقتی کار تمام می‌شود، چیزی مطلقاً بنیادی و به سختی سنگ در دست داشته باشم» (مگی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۸). او با نفی همه چیز، توانست ذهن اندیشندهٔ سوژه را اثبات نماید. وی در این زمینه می‌گوید: «برای آزمون حقیقت، هر کس باید در طول زندگی خود تا آنجا که ممکن است، یک بار در مورد همه چیز شک کند... اما ما در حال شک کردن، نمی‌توانیم بدون اینکه وجود داشته باشیم؛ در وجود خود شک کنیم و این نخستین شناخت است که می‌توانیم به دست آوریم» (دیس کارتس، ۱۹۸۱، ص ۱۹۴). کانت نیز مبنای معرفت و حقیقت را مشاهده مستقیم محسوسات، بی‌دخال عقل دانست. او معتقد بود: راه شناخت محسوسات گذشتن آنها از صافی مقولات پیشین عقلی است. از این‌رو، شناخت را تنها در خصوص فنومن‌ها (پدیدارها) و نه نومن‌ها (شیء فی‌نفسه) قابل حصول می‌دانست. او راه شناخت اعیان را ذهن می‌دانست. ذهن، به وسیلهٔ تصوراتی که بر احساسات ما تأثیر می‌گذارد، به شناسایی جهان می‌پردازد (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۲۸۲). از این‌رو، فردباوری و جوهرگرایی بنیان‌های اصلی فلسفهٔ مدرن را تشکیل می‌داد و خروجی آن، تأسیس سوژه استعلایی، حقیقت متکی بر این جهان و کلیت‌گرایی بود (اسمیت، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱-۱۰۰). هایدگر، کارکرد عقل مدرن را محافظت از

خودمختاری و خودبستگی اندیشه می‌داند. به باور او، منشأ هر امری در هستی وجود دارد و وظیفه اندیشه، تنها این است که به وسیله هستی فراخوانده شود و حقیقت هستی را آشکار سازد (هایدگر، ۱۳۸۰، ص ۸۵-۹۲). از این رو، هایدگر معتقد است: انسان - بودن، یعنی در عالم بودن.

بنابراین، رنسانس با دنیوی کردن مسیحیت، به طرد حقیقت دینی مسیحی و متافیزیکیال پرداخت. و در مقابل بر حقیقت ناشی از خودتفسیری عقل صحنه گذاشت. مدرنیته، با طرد روایت الهیاتی از حقیقت، منبع حقیقت را در درون انسان قرار داد. دنیوی شدن نگاه آدمی به حقیقت، موجب ظهور ایدئولوژی‌های سیاسی جدید شد که غایت امرسیاسی را ساخت بهشت در این جهان و تأکید بر رفاه این جهانی انسان می‌دانست.

### ۳. روایت پسامدرن از مفهوم حقیقت

فرایند انحلال سوژه استعلایی مدرن، در فلسفه پست‌مدرن، عمیق‌تر ادامه یافت. آغازگر این راه نیچه بود. از جمله بنیادهای فلسفی اندیشه نیچه مسئله نفی متافیزیک است. او با طرح مفهوم «سرای واپسین» در کتاب *بیش از حد انسانی*، به نفی حقیقت در جهان پرداخت. از نگاه او، ناتوانی انسان در فهم تجربی حقیقت این جهان، موجب طرح مسئله سایه‌بودن و گرت‌برداری ناقص این جهان از سرای دیگر، یا همان عالم مملو از حقیقت شده است. نیچه با نفی متافیزیک به نفی وجود حقیقتی ازلی وابدلی در جهان پرداخت. او معتقد بود: «هیچ حقیقتی وجود ندارد، آنچه هست تأویل و تفسیر است و بس» (نیچه، ۱۳۸۳، ص ۴۸۰-۴۸۹). پس از وی، این اندیشه از سوی اندیشمندان موسوم به پست‌مدرن تقویت شد.

*لیوتار* با طرح مسئله فراروایت، تکثر حقیقت را تأکید کرد (لیوتار، ۱۳۸۸، ص ۴۹۴). چندپارگی هویت‌ها، کالایی شدن انسان، همگی به معنای افول سوژگی است. در واقع در تفکر پست‌مدرن، حتی حقیقت نسبی نیز مورد انکار قرار می‌گیرد. به تعبیر فوکو، حقیقت در درون گفتمان شکل می‌گیرد. منظور از «گفتمان» نیز سیستم‌های معنایی است که فهم مردم از نقش خود در جامعه بر مبنای آنها شکل می‌گیرد (مارش و استوکر، ۱۳۷۸، ص ۱۹۶-۱۹۵). در واقع اعتقاد به نسبیت معرفتی و شکل‌گیری حقایق در منظومه‌های گفتمانی، به نفی حقیقت در تفکر پسامدرن انجامید.

اندیشه رهاکردن هستی برای نمایان خود، به معنای جابجایی حقیقت از جایگاه سوژه به ابژه بود. پیش از این، عقل انسانی به صورت خودبنیاد مبنای شناخت حقیقت و جهان در تصرف دست‌های انسان بود. اما نفی جایگاه سوژه استعلایی در اندیشه پست‌مدرن، وجهی رادیکال به خود گرفت، به گونه‌ای که نه تنها به نفی و نقد امکان دستیابی و کشف حقیقت، توسط سوژه انجامید، بلکه انکار واقعیت و حقیقت را نیز به دنبال داشت.

### جایگاه حقیقت در اندیشه سیاسی وگلین

پس از تشریح اجمالی، نسبت میان حقیقت و امر سیاسی در فلسفه سیاسی غرب، این مفهوم در فلسفه سیاسی

اریک وگلین مورد بررسی قرار می‌گیرد. وگلین در اوج تفکر پست‌مدرن در اروپا نظریه‌پردازی کرد. در زمانه‌ای که از یک‌سو، امر سیاسی فاقد حقیقت بنیادینی بود و از سوی دیگر، باورهای الهیاتی در عرصه اجتماع و سیاست، چندان محلی از اعراب نداشت. نگرش متفاوت وگلین به امر سیاسی و نسبت آن با حقیقت را در انسان‌شناسی وی و نقد او بر مدرنیته می‌توان دانست.

## ۱. انسان‌شناسی دینی وگلین

فلسفه سیاسی وگلین متأثر از انسان‌شناسی وی است. مبانی انسان‌شناسی او، مبتنی بر مبانی الهیاتی و باورهای مذهبی‌اش قرار دارد. از نگاه او، انسان بازیگری در عرصه بازی وجود است که به دو سطح از واقعیت تعلق دارد. موجودی که پایی در زمین و سری در آسمان دارد؛ وجهی از وجود او ناسوتی است و وجه دیگر لاهوتی. او از این وضعیت، به ماهیت برزخی تجربه انسانی تعبیر می‌کند. از نگاه او، اقتضای این ماهیت برزخی این است که حیات انسان پیوسته در کشاکش میان جسم و روح، زمین و آسمان، حق و باطل و زمانداری و بی‌زمانی باشد. براین اساس که می‌نویسد: «اگر انسان واقعیتی نامعین و برزخی نداشت، سؤال از معنای زندگی و ترس از گم‌شدن در ظلمت هستی بی‌معنا می‌شد» (کچوئیان، ۱۳۸۳، ص ۷۸). ایده شهر خدا/ شهر انسان آگوستین را وی تأییدی بر این مدعا در عالم مسیحیت می‌داند. در عین حال، اذعان دارد که «زندگی در وضعیتی برزخی چنان دشوار و رنج‌آور است که انسان کرا را از آغاز تاریخ در طلب رهایی از رنج هستی این دنیایی، از خودی به بی‌خودی گریخته و واقعیت خویش را به اشکال مختلف انکار کرده است» (همان، ۸۰). از نظر او، هر تلاشی برای غلبه بر این وضعیت، نتیجه‌ای جز شکست و ویرانی نداشته است. برای مثال، جنبش غنوسیه\* (Metamorphosis)، را در اوایل هزاره‌ی دوم میلادی، نمونه‌ای بارز از چنین تلاشی می‌داند.

## ۲. نقد مدرنیته

او تاریخ اندیشه غرب را به سه دوره تقسیم می‌کند: دوره اول را بحران یونانی - هلنی نامگذاری می‌کند که با پیدایش علم سیاست، توسط افلاطون و ارسطو مرتبط است. دومین دوره را به بحران رم و مسیحیت و ظهور سنت آگوستینی ربط می‌دهد و آخرین دوره را مهم‌ترین بحران فلسفی غرب و مرتبط با ظهور فلسفه حق و تاریخ هگل می‌داند (وگلین، ۱۹۸۷، ص ۲). او نتیجه تجدد را با عبارت مسخ توصیف می‌کند. مسخ، به این معناست که هرچند در مدرنیته دین سامی نابود نمی‌شود، بلکه مدرنیته خود در مقام یک دین جعل می‌شود. از این رو، مدرنیته ریشه در ایمان دارد، نه عقل، اما در این ایمان، امر دنیوی در جایگاه امر متعالی قرار گرفته است. مسخ انسان متعالی و اشرف مخلوقات به موجودی بی‌روح، تراژدی است که در جهان مدرن اتفاق می‌افتد (مس ایستر، ۱۹۹۵، ص ۱۲۰). از نگاه او، «ذات مدرنیته گنوسیسیسم است» (سندوز، ۲۰۰۶، ص ۱۴۵). در واقع، وگلین تجدد را به نوعی احیای مجدد غنوسیه، اما به‌گونه وارونه می‌داند. لذا اگر غنوسیه نخستین، بر نفی هستی این جهانی انسان در جهت تعالی بخشیدن به وجوه ماورایی او تلاش می‌کرد، غنوسیه جدید که از نگاه او مدرنیته و اندیشه تجدد است، با اعتبار بخشیدن به وجوه مادی



و این جهانی انسان، ساحت الوهی هستی و متعالی انسان را نفی می‌کند (کچوئیان، ۱۳۸۳، ص ۱۲۴). وگلین وجوه بنیادین تشابه تفکر مدرن را با اندیشه گنوسی باستانی در از خودی‌یگانگی، تصور جهان چونان بیگانه‌ای متخاصم و شورش علیه بنیاد مقدس وجود (طبیعت) می‌بیند (سندوز، ۲۰۰۶، ص ۱۴۶). در نتیجه، راه خروج از این وضعیت را با تعبیر اعاده (بازگشت) (Restoration) ترسیم می‌کند. منظور وی از این تعبیر، رجعت دوباره به اصل حقیقت است. او معتقد است: مدرنیته چیزی جز وهم نیست. تجدد، امری ثانویه، و دروغین و فاقد هرگونه حقیقتی است. لذا توهم مدرنیته موجودیت انسان را به جایگاهی تنزل داده که وگلین از آن با عبارت «ذره کور» یاد می‌کند. در توضیح این عبارت باید گفت: وگلین اندیشه افلاطونی را نماینده مفهوم «حقیقت» حضور می‌داند که اندیشه هگلی، به صورت تجلی واقعیت ثانویه آن را به محاق برده است. وگلین هشدار می‌دهد که روح‌های بیمار شده‌ای که واقعیت ثانویه را به جای حقیقت حضور پذیرفته‌اند، در امید واهی به بهشت خیالی که ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن وعده می‌دهند، خوبی وحشیانه می‌یابند. فهم ابزارانگارانه از انسان و کنش سیاسی، مبتنی بر تمایلات لذت‌جویانه، بازتاب گسترش مدرنیته است. از نگاه او، تنها با بازگشت تعادل آگاهی (مک‌آلیستر، ۱۹۹۵، ص ۱۲۹) و پذیرفتن حقیقت حضور، می‌توان از خشونت و بی‌نظمی مدرنیته رهایی یافت. به عبارت دیگر، وگلین برای طرح نظریه خویش، ابتدا با بررسی سیر تاریخی مفهوم حقیقت تلاش می‌کند تا این مفهوم را در دوره‌های مدرن و پسامدرن، مورد تجزیه و تحلیل قرار داده، بی‌بنیادی حقیقت برآمده از تجدد را نشان دهد. وی معتقد است: با نگاه به تاریخ، سیر مفهوم حقیقت را به سه مرحله می‌توان تقسیم نمود: نخستین مرحله را وی حقیقت اساطیری نامگذاری می‌کند که از حیات آدمی، آغاز و تا ۸۰۰ ق م ادامه دارد. ویژگی این دوره، برآمدن مفهوم حقیقت از وحدت میان قطب الهی و قطب دنیوی است. در واقع، در این دوره حقیقت از اتصال آسمان و زمین به دست می‌آید و هیچ تفاوتی میان آن دو وجود ندارد. در این مقطع، خدایان و آدمیان در کنار یکدیگر زندگی می‌کردند. از این رو، حقیقت در جهان اسطوره، وجهی الهی داشت که در آن، وجوه متعالی و فیزیکی انسان، از یکدیگر تفکیک‌ناپذیر بود (الی، ۲۰۰۷، ص ۱). در مرحله بعد، حقیقت متافیزیکی مطرح شد. این دوره از ۸۰۰ تا ۳۰۰ پیش از م، یعنی دوره بعثت پیامبران الهی را شامل می‌شود. در این دوره، حقیقت معنایی برزخی یافت، بدین معنا که حقیقت از کشاکش دو قطب الهی و مادی حاصل می‌شود. این دوره مرحله گذار از خدایان اساطیری و حضور خداوند در مقام موجودی در کنار موجودات دیگر و در نهان انسان ادراک می‌شود. گشایش روح انسان در ماوراء موجب شد تا انسان سرگشته برای کسب حقیقت به در قلمرو خداوند و شیطان ناچار به مبارزه باشد (شیرودی، ۱۳۸۶، ص ۳-۴). سرانجام، سومین صورت حقیقت را «حقیقت گنوسی» نام می‌دهد. گنوسیه (از فرق مسیحیت در مصر قدیم)، عقیده داشت که دنیا سراسر تاریک و شیطانی است. و برای رهایی از زندان این جهانی، باید مجهز به دانش شد. مقصود از دانش، دانش تجربی و مستقل از حوزه الهی است. بدین سان، حقیقت امری متافیزیکی نیست، بلکه وابسته به حوزه فیزیکال این جهانی است. از این رو، مرزی میان عالم قدسی و قلمرو خداوند در آن و عالم زمینی و قلمرو انسان وجود دارد.

از نگاه وگلین این امر همان مدرنیته غربی است که با طرد خداوند از جهان زمینی روی داد (مک‌آلیستر، ۱۹۹۵، ص

۱). لذا حقیقت در عصر مدرن، امری نازل شده از آسمان نبود، بلکه حاصل ادراک آدمی از خویشتن خود بود. از این رو، شاهد هبوط حقیقت از خدا به انسان هستیم، و معیار تشخیص حقیقت از ایمان، به عقل انسانی تبدیل گشت. قطع ارتباط زمین با امر متعالی، امتناع وجود تجربه ایمانی، تأکید بر شناخت غیرماتریالیستی، انحصار کشف حقیقت، تنها از طریق دریافت‌های خودبنیاد عقل بشری، مبانی فلسفه مدرن را تشکیل می‌داد(هیلمند، ۱۹۹۹، ص ۲-۴). که در نهایت، بر نفی بنیادهای حقیقت‌جویانه ماتریالیستی حکم داد.

از آنجا که وگلین روایت تجدد را از حقیقت ناصیل و واژگون تلقی می‌نمود، در پی اصلاح آن برنیامد، بلکه سعی نمود تا از آن گذر نماید و روایتی نو در اندازد. او از جمله خطرات فلسفه مدرن را تولید ایدئولوژی‌های سیاسی می‌داند که جهان انسانی را به ورطه نابودی می‌کشاند. او ایدئولوژی‌ها و اندیشه‌های سیاسی عصر تجدد را سرشار از گم‌گشتگی و سرگشتگی می‌داند:

هگل تلاش می‌کند وضعیت بیگانگی انسان مدرن را به صورت سیستمی درآورد و راه برون‌رفت از آن را هگلی شدن همه انسان‌ها می‌داند. مارکس می‌آید و از همه می‌خواهد برای خروج از وضعیت از خودبیگانگی تبدیل به انسان سوسیالیست شوند. فروید گشودگی حاصل از عقل را توهمی بیش نمی‌داند. هایدگر ظهور می‌کند و نوید زایش هستی را می‌دهد که رخ نخواهد داد. سارتر احساس می‌کند محکوم به آزادی است و به هر دری می‌زند تا معانی را جایگزین معانی از دست‌رفته کند. اشتروس می‌آید و مطمئن می‌گوید تا ملحد و بی‌دین نباشید نمی‌توانید به علم دست یابید (وگلین، ۱۹۸۴، ص ۱۶).

### نسبت الهیات و عرفان در اندیشه وگلین

وگلین پس از نقد روایت حقیقت تجدد، به طرح اندیشه خود در باب حقیقت می‌پردازد. او معتقد به بازگشت به دین و پیوند میان سیاست و الهیات است. از نگاه او، نگرش الهیاتی به هستی باید در کانون اندیشه‌ورزی قرار گیرد.

از سوی دیگر وگلین، رجعت به دوره‌هایی از تاریخ، که حقیقت دچار انحراف تجدد نشده است، را نیز لازم می‌داند. او برای سنت کلاسیک فلسفی (فلاطون و ارسطو)، ارزش زیادی قائل بود و می‌پنداشت با تعمق در متون آنها و فهم جایگاه حقیقت در نظام سیاسی آنها می‌توان برای عصر حاضر نظریه‌پردازی کرد (وگلین، ۱۹۸۷، ص ۲-۳). او متأثر از فلاسفه یونان، بنیاد فلسفه سیاسی را کنکاش در باب حقیقت می‌داند و فیلسوف را طبیب روح (icion of soul) می‌داند و همچون اندیشه یونانی، برای فلاسفه جایگاه وثیقی قائل است. از سوی دیگر، متأثر از فلاسفه مسیحی، همچون آگوستین، وظیفه فلسفه را حفاظت انسان و جهان از شر و بدی‌ها می‌داند. از نگاه او، فلسفه باید همچون نوری بر جهان بتابد و خیر و شر را از هم تمیز دهد (وگلین، ۱۹۵۷، ص ۶۶-۶۹). از این رو، وی معتقد است: پیوند میان دین و فلسفه، می‌تواند ما را به سمت و سوی بازسازی نظام سیاسی مبتنی بر حقیقت راستین راهبری کند.

در واقع وگلین با رجوع به فلسفه سیاسی یونان، اندیشه خود را بر اساس دو پایه محوری بیان می‌کند: نخست اینکه انسان پایه نظم اجتماعی است. لذا، هر جامعه‌ای، نوع انسانی را که سازنده آن است، انعکاس می‌دهد؛ یعنی

انسان میزان و معیار هر چیزی است که در آن جامعه وجود دارد. ثانیاً، خداوند حقیقت واحد و معیار نظام خلقت است؛ به این معنا انسان فی نفس و خودبنیاد نیست. ترکیب این دو اصل، در اندیشه وگلین موجب ظهور این عقیده می‌شود که انسانی پایه و معیار قرار می‌گیرد که با بازگشایی روحش به جهان ماوراء، امکان دسترسی به حقایق آرمانی را می‌یابد. در واقع، دستیابی به حقیقت، نیازمند بازگشت به گذشته و مشروط به نگاه به تاریخ است. وگلین این فرایند را تحت عنوان *اعلاهِ* (بازگشت) نامگذاری می‌کند. به باور او، انسان نمادی از حقیقت است. حقیقت انسان و خدا به‌طور جدایی‌ناپذیر با یکدیگر وحدت دارند. انسان می‌تواند معیار جامعه گردد؛ چون خدا معیار روح است (کچوئیان، ۱۳۸۳، ص ۱۷۲-۱۷۱). وحی کامل‌ترین صورت معرفت است و تجربه مذهبی کانون درک و نیل به حقیقت است.

### حقیقت الهیاتی و امر سیاسی

نکته حائز اهمیت در اندیشه وگلین انکاء اندیشه سیاسی وی بر مبانی الهیاتی است. بنیاد اندیشه وی را در راستای فهمی الهیاتی، از سیاست می‌توان تفسیر کرد. در حقیقت، او تلاش دارد تا باری دیگر روایتی الهیاتی از حقیقت ارائه دهد و حقیقت راستین را در پیوند با جهان دیگر تفسیر نماید. وگلین را می‌توان در زمره افرادی دانست که معتقد به فهمی الهیاتی از امر سیاسی هستند. این نگرش، نخستین بار توسط کارل اشمیت (Carl Schmitt) فیلسوف سیاسی آلمانی، در کتاب *الهیات سیاسی* تئوریزه شد. از نگاه اشمیت مفاهیم سیاسی صورت عرفی شده آموزه‌های الهیاتی اند (اسکامیت، ۱۹۸۵، ص ۱۸-۲۲).

وگلین نیز فهمی الهیاتی از امر سیاسی تأکید می‌کند. از این رو، در تبیین مفهوم حقیقت، از گزاره‌ها و زبان دین بهره می‌گیرد. چنانچه در نقد تصویر تجدد، آن را مسخ واقعیت می‌داند که از درون وسوسه‌های شیطانی سر برآورده، و به مصاف انسان با خداوند انجامیده است. از نگاه او، آدمی بار دیگر با وسوسه شیطان از حقیقت ملکوت الهی هبوط می‌کند. ثمره دومین گناه نخستین انسان نیز اسارت در زمین و گسستن او از ملکوت و سقوط او به تجدد (مدرنیته) است. از نگاه او در این فرایند حقیقت هستی، بکلی محو می‌شود و واقعیت در تصویری جدید به نام «تجدد» ظاهر می‌شود. این واقعیت توهمی را وگلین کسوف واقعیت نامگذاری می‌کند (مک‌الیستر، ۱۹۹۶، ص ۶۵).

وگلین برای توصیف وضعیت انسان در این جهان، نیز از مفاهیم الهیاتی بهره می‌گیرد. او انسان را موجودی می‌داند که همواره در شرایطی همانند عالم برزخ زندگی می‌کند. از این رو، گاه به سوی خداوند کشش می‌یابد و گاه اسیر وسوسه شیطان می‌شود. در واقع، انسان در دو قطب شیطانی (دنیایی) و الهی در نوسان است. از نگاه او، وقوع تجدد به‌منزله نفی قطب الهی در زندگی انسان بود (شهرستانی، ۱۳۸۴، ص ۵۷).

وگلین بنیاد اومانستی تجدد را همان کشتن خداوند می‌داند. از نگاه او، تجدد با طرح اینکه بنیاد حقیقت انسان است، منبع شناخت حقیقت و خداوند را از جهان بیرون می‌سازد. تجدد با فروکاستن انسان به بُعد غرایز و شهوات و نگاهی صرفاً مادی، در تلاش بود تا بُعد الهی انسان را خاموش سازد و انسان را در مقام خداوند، در کانون هستی قرار دهد. او اعلام «مرگ خدا» از سوی متفکران مدرن و پسامدرن نظیر نیچه را بر همین اساس مورد تحلیل قرار

می‌دهد (هلوک، ۲۰۰۷، ص ۸-۱۰). او، نتیجه قتل خداوند توسط انسان و نشانیدن انسان در جایگاه خدایی را هیبوط بیشتر او به درون قدرت، لذت و شقاوت می‌داند. در نتیجه، انسان به تعبیر هابز برگ انسان می‌شود و در پی آن، انسان و انسانیت نیز می‌میرد و به جای آن، به تعبیر نیچه ابرمردی در هیات شیطان ظاهر می‌شود (کچوئیان، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷-۱۳۳). او معتقد است: دو خصلت اساسی گنوسیسیسم مدرن (مدرنیته)، باور به تغییر جهان و حذف خدا و جایگزینی انسان به جای اوست؛ خواه در قامت ابرمرد، یا در چهره اربابی که به سرنوشت خود و طبیعت مسلط است و تاریخ را می‌سازد. از نگاه او، اندیشه‌های مدرن معتقد به توانایی عقل و خرد انسانی در مهار جهان هستند. اما از درون آنها، نهایت خشونت با تدوین نظام‌هایی همچون فاشیسم، نازیسم و... می‌روید که فجیع‌ترین فجایع انسانی را انجام می‌دهند (وگلین، ۱۹۹۹، ص ۱۷-۲۵). دوره مدرن، دوره ایسم‌هاست. این ایسم‌ها، به معنای تحریف، تلخیص و تحدید جهان، به ایدئولوژی جزمی و ارضاکننده امیال انسانی‌اند و اینها وجوه تشابه مدرنیسم و گنوسیسیسم‌اند. او حقیقت گسیخته از متافیزیک تجدد را عامل تمام این فجایع معرفی می‌کند. لذا گسست عرصه سیاست از عالم الهیات، در نهایت به پیوند بیشتر خشونت با امر سیاسی خواهد انجامید.

چنانچه پیش‌تر بیان شد، از نگاه او وحی کامل‌ترین صورت معرفت است. لذا تجربه مذهبی، کانون درک و نیل به حقیقت است. بازتاب این نگرش وگلین بر امر سیاسی، به کانون بردن وحی و تجربه مذهبی در برقراری نظم اجتماعی و سیاسی است. لذا وحی در بنیاد فلسفه سیاسی قرار می‌گیرد. از این‌رو، دولت برآمده از چنین نظمی، سعادت را تنها امری مادی و دنیوی در نظر نمی‌گیرد، بلکه به تعالی شهروندان می‌پردازد. انسان و هستی، تنها و وانهاد تصور نمی‌شود، بلکه در امتداد حقیقت لایزال الهی قرار می‌گیرد. لذا انسان مدرن، از سرگشتگی بی‌معنایی جهان خارج شده و معنای جدیدی را در عرصه هستی برای خود ترسیم می‌کند. در نهایت، قرار گرفتن نظام‌های سیاسی بر بنیاد نص الهی، موجب انسانی‌تر شدن عرصه سیاسی و جلوگیری از ظهور ایدئولوژی‌های توتالیتر خواهد شد.

اصل اساسی فلسفه وگلین، کاملاً یونانی است: فیلسوف باید جویای حقیقت باشد و در برابر ناحق‌ی و دروغ‌های رایج و مقبول عامه، مقاومت کند. وی همچون متفکران یونان، به پیوند وثیق فلسفه و فلسفه سیاسی باور داشت (ساندوز، ۲۰۰۶، ص ۱۴۹). به عبارت دیگر، وگلین وظیفه هدایت انسان و زعامت جامعه را به کسانی می‌سپارد، که علم و دین را توأمان دارند. آنها فیلسوفانی هستند که عارف‌اند. در واقع وگلین درصدد است تا میان عرفان و سیاست پیوند برقرار کند. از نگاه او، نظم سیاسی تجدد بر مبنای شهوت و غضب انسانی استقرار می‌یابد که زمینه‌ساز بروز فجایع انسانی می‌شود. درحالی‌که در نظم سیاسی متکی بر دین، وحی پایه شکل‌گیری اجتماع و سیاست است. از این‌رو، ثبات سیاسی مستحکم‌تر خواهد بود (کچوئیان، ۱۳۸۶، ص ۱۱۴-۵۵).

در این زمینه، پاول کانتز (Paul Kantz) معتقد است: «فلسفه او قیام خیر علیه شر است» همچنین او همانند «پیامبری غمگین ایستاده است». وگلین در جایی با استناد به یکی از آیات عهد عتیق توصیفی الهیاتی از

جهان ارائه می‌دهد: «وای بر ما که خیر را شر و شر را خیر بنامیم» (عهد عتیق، اشعیا، ۵:۲۰). او معتقد به ظهور فلسفه‌های شر در قالب انواع ایدئولوژی‌های سیاسی در جهان مدرن است که نیرومندترین آنها را فاشیسم و بدترین شکل آن را نازیسم و کمونیسم می‌داند (سندوز، ۲۰۰۶، ص ۱۴۵). او در کتاب *مدرنیته بی‌مه‌ار* در نقد نازیسم به عنوان یک نظام سیاسی، از گزاره‌های الهیاتی استفاده می‌کند. از نگاه او، نازیسم در جایگاه شیطان در این جهان نشسته است و برای مبارزه با این تفکر، تنها نمی‌توان، به کمک عقل انسانی اتکا نمود، بلکه باید با اتکا به بنیادهای دینی، به سراغ آن رفت. وگلین برای این مدعای خود، به سراغ آموزه‌های مسیحیت می‌رود (وگلین، ۲۰۰۰، ص ۲۴). از این منظر، در راه مبارزه با شیطان تنها نمی‌توان به صرف نیروهای اخلاقی اقدام کرد، بلکه نیروهای خیر دینی برای این کار مورد نیاز است.

در واقع وگلین با تلقی انسان به‌عنوان موجودی فیما بین انسان - خدای از نظریه خود ظهوری انسان در تاریخ، که مبتنی بر انسان‌شناسی مدنظر فیلسوفان تاریخی نظیر کُندرسه، هگل، کُنت، مارکس، هوسرل یا هایدگر است، عدول می‌کند و منشأ نظم را فراتر از انسان می‌جوید (هپل، ۱۹۹۸، ص ۳۰-۶۳). در واقع او می‌کوشد تا ریشه معنا و به تبع آن، نظم سیاسی را در جایی ماوراء آنچه زمین و در «خدا» بجوید.

### نتیجه‌گیری

چپستی حقیقت و نسبت آن با امر سیاسی، از مفاهیم مورد توجه الهیات سیاسی مغرب زمین بوده است. در باب این پرسش، پاسخ‌های متفاوت در روایت‌های گوناگون پسامدرن، مدرن و پست مدرن مطرح شده‌اند. در روایت پیشامدرن، جهان معطوف به حقیقتی متافیزیکی است. بنیاد شناخت در انسان و اندیشیدن او پیرامون دوگانه‌های صورت/ماده، ایده/سایه و شهرآسمانی/شهرزمینی مطرح می‌گردد. سوژه با گذار از جهان ماده و اعیان و اتصال به عالم متافیزیکی، به حقیقت برین دست می‌یابد. لذا امر سیاسی نیز بر مدار حقیقتی ماورائی و الهیاتی استوار بود. در روایت مدرن، حقیقت از صورتی متافیزیکی و دینی خارج و عقل خودبنیاد انسان مرجع حقیقت جهان قرار گرفت. لذا ایدئولوژی‌های سیاسی غایت زندگی بشر را در این جهان تعریف کردند. روایت پست مدرن نیز منکر وجود حقیقتی قابل شناخت در این جهان شد.

*اریک وگلین*، با اتکا به مبانی الهیات سیاسی در تلاش بود تا بر مبنای نظریات کلاسیک اندیشه غرب، به بازسازی علم سیاست و نقد مدرنیته بپردازد. او حاصل تجدد را مسخ حقیقت در جهان می‌داند و خواستار اعاده به حقیقت دینی در فلسفه سیاسی است. او منشأ جامعه سیاسی و نظم سیاسی را در خدا می‌یابد. وگلین جهان را معطوف به غایتی متعالی می‌داند که نظم سیاسی، باید معطوف به آن باشد. از نگاه او، تمامی مخلوقات جهان به سوی این غایت الهی گرایش دارند. وگلین معتقد است: که باید نظم اجتماعی و سیاسی مبتنی بر الهیات و عرفان باشد. او ریشه نابسامانی‌های زندگی غرب را در دوری از الهیات و عرفان مسیحی می‌داند.

## پی‌نوشت

\* از مهم‌ترین مبادی عظمت تفکر غنوسیه، پنداشت این جهان در مقام مکانی پر از رنج، ظلمانی است که آدمی برای دستیابی به رستگاری راهی بجز خروج از چنبره جهان مادی ندارد. جهان به مثابه زندانی به تصویر کشیده می‌شد که برای رهایی، تنها باید از آن فرار نمود. غنوسیه راه عبور از تاریکی این جهان را فراگیری دانش باطنی و اوراد نجات‌بخش بیان می‌کرد. لذت‌میسر خود را از آموزه‌های کاتولیکی کلیسا جدا کرد. این امر، سبب بروز تقابل میان کلیسا و غنوسیه شد که در نهایت، به تضعیف هر دو انجامید. با وجود این، شباهت‌هایی میان غنوسیه قدیم و جدید (مدرنیته) وجود دارد. در هر دو، دانش نجات‌بخش از تیرگی این جهان است. هرچند غنوسیه قدیم به دنبال گذار این جهان، است و مدرنیته با تصرف در جهان به دنبال بهبود جهان می‌باشد. همچنین هر دو نگرش با دین مخالف هستند (کچوئیان، ۱۳۸۳، ص ۸۹-۱۲۴).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع

- اسمیت، گرگوری بروث، ۱۳۶۹، *نیچه، هایدگر و گذار به پست مدرنیسم*، ترجمه علیرضا سیداحمدیان، تهران، پرسش-افلاطون، ۱۳۶۹، *دوره آثار افلاطون*، به کوشش محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- اکوان، محمد و بهاره سادات سیاقی، ۱۳۹۱، «نقش خدا در اندیشه افلاطون»، *پژوهش های معرفت‌شناسی*، ش ۲، ص ۷۱-۵۲.
- باربیه، مورس، ۱۳۸۶، *مدرنیته سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه.
- بورمان، کارل، ۱۳۷۵، *افلاطون*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- شهرستانی، حسین، ۱۳۸۴، «منتقد بنیادی تجدد»، *خردادنامه همشهری*، ش ۱، ص ۵۸-۵۷.
- شیرودی، مرتضی، ۱۳۷۸، «چیستی حقیقت در دستگاه فلسفی اریک وگلین»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۱۵، ص ۴۷-۷۶.
- طباطبایی، جواد، ۱۳۸۲، *تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا: جدال قدیم و جدید*، تهران، نگاه معاصر.
- قادری، هاشم، مسعود غفاری و محرم طاهرخانی، ۱۳۹۳، «رابطه حقیقت و سیاست در اندیشه فردید» *پژوهش سیاست نظری*، ش ۱۵، ص ۲۵۵-۲۸۱.
- کاپلستون، فردریک جالز، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتویی، تهران، سروش.
- کچوئیان، حسین، ۱۳۸۳، *تجدد از نگاهی دیگر: روایتی ناگفته از چگونگی ظهور و رشد تجدد*، تهران، گنج معرفت.
- ، ۱۳۸۶، *علم و مدرنیته: رویای گنوستیکی*، تهران، مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری.
- لاسکم، دیوید، ۱۳۸۰، *تفکر در دوره قرون وسطی*، ترجمه محمدسعید خنایی کاشانی، تهران، قصیده.
- لیونار، وضعیت پست مدرن، ترجمه حسینعلی نودری، تهران، نشر نی.
- مارش، دیوید و جری استوکر، ۱۳۷۸، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- مگی، برایان، ۱۳۷۲، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- منوچهری، عباس و دیگران، ۱۳۸۷، *رهیافت و روش در علوم انسانی*، تهران، سمت.
- منوچهری، عباس، ۱۳۸۸، «نظریه سیاسی پارادایمی»، *پژوهش سیاست نظری*، ش ۶، ص ۷۷-۹۳.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۸۲، *نیاز به علم مقدس*، چ دوم، تهران، طه.
- نیچه، فردریش ویلهلم، ۱۳۸۳، *اراده معطوف به قدرت*، ترجمه محمدباقر هوشیار، تهران، اندیشه.
- ورنر، شارل، ۱۳۷۳، *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران، علمی و فرهنگی.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۰، *درآمد وجود و زمان*، ترجمه منوچهر اسدی، تهران، پرسش.
- Aquin, 1952, *The City of God*, Dyston.R.W.Cambridge.
- Bacon , Francis, 2006, *The Advancement of Learning*, Dodo Press.
- Charles,Frederick, 1955, *Aquinas*,Baltimore MD:Penguin Press
- Descartes, Rene, 1985, *The Philosiphical Writings*, Translated by John Cottingham, Rober Stoot Hoff and Dugald Murdoch, vol. I, Cambridge University Press.
- Ealy,Steven, 2007, *On Living in the Present*, University of Missouri Press.
- Elshtain, Jean Bethke, 2008, "Augustine", *In Scott, Peter; Cavanaugh*, William T. The Blackwell Companion to Political Theology. Malden, MA: Blackwell Publishing, p.35-47.
- Heilman, Robert, 1999, *About Eric Voegelin*, University of Missouri.
- Hollweck, Thomas, 2007, *Eric voegelin, selected correspondence*, Missouri,university of Missouri Press.

- Höpel, H.M, 1998, Voegelin, Eric (1901-85), published in: *Routledge Encyclopedia of Eric for a Postliberal Order*, Mars Hill Audio Journal.
- Komfel, Erich, 2007, "Comparative Political Theology", *presented to Fourth General Conference of the European Consortium for Political Research*, University of Pisa, Italy, 6 September.
- Luman , Niklas, 2008, carl Schmitt and modern form of political, chris thornhill, European Journal of social theory.
- McAllister , Ted V., 1995, *Revolt against Modernity*, University Press of Kansas.
- \_\_\_\_\_, 1996, On Revolt Against Modernity, Leo Strauss, Eric Voeglin, And the search.
- Meier, Heinrich, 1995, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*.
- Newell, W.R., 1987, *Superlative Virtue: The Problem of Monarchy in Aristotles Politics*, Western Quartely.
- Sandoz , Ellis, 2006, *Republicanism, Religion, and the soul of America*, University of Missouri Press.
- Schmitt, Carl, 1985, *Political Theology*, Four Chapter on the Concept of Sovereignty, trans. George Schwab, Cambridge: MIT Press. Tr: J. Harvey Lomax, University of Chicago Press.
- Wiley, James, 2009, Carl Schmitt and Realism, Weste, rn Michigan University.
- Voegelin , Eric, 1987, *New science of politics*, University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_, 1957, *Ordera nd History*, Vol. I I I: Plato and Aristotle, Eric Voegelin, ouisiana State University Press.
- \_\_\_\_\_, 1999, *Hitler and Germans*, University of Missouri Press.
- \_\_\_\_\_, 2000, *Modernity without Restraint*, vol 5, University of Missouri Press.

