



## Religion in the Postmodern Condition from Rhizomatic Space to Captivity in the Matrix Mind

Farshad Goudarzi<sup>1\*</sup>, Asadollah Babaeifard<sup>2</sup>

<sup>1</sup>PhD student of Sociology, studying Iran social issues, Faculty of Humanities, Kashan University, Kashan, Iran

<sup>2</sup> Associate Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Humanities, Kashan University, Kashan, Iran.

---

### Article Info ABSTRACT

---

**Article type:**  
**Research  
Article**

**Received:**  
**17/12/2022**  
**Accepted:**  
**19/06/2022**

Religion is one of the most important human phenomena that has had a special place in the theoretical apparatus of thinkers and thinkers in the field of human sciences in every historical period. It was the modern era and the concepts created during this period, in this research, an attempt has been made to examine a category such as religion from the perspective of postmodern thinkers. Accordingly, in the present research, a phenomenon such as religion has been examined from the perspective of postmodern thinkers such as Deleuze, Derrida, Lyotard, Baudrillard, and the type of view of each of these thinkers has been examined based on their theoretical apparatus. Am. The results of this article showed that religion in the postmodern era also faces many contradictions that these contradictions show the incompatibility of the epistemic foundations of religion and postmodernity. Based on the results of this research and the perspective of postmodern thinkers, it can be claimed that Religion and postmodernity are not compatible with each other.

**Keywords:** deconstruction, Modernity, Postmodernity, religion.

---

**Cite this article:** Goudarzi, Farshad & Babaeifard, Asadollah (2023). Religion in the Postmodern Condition from Rhizomatic Space to Captivity in the Matrix Mind. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 4, pp. 33-50.

DOI: 10.30479/wp.2023.18187.1030

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University

---



---

\* Corresponding Author; **E-mail:** farshadgoudarzi262@gmail.com



## فصلنامه

### فلسفه غرب

سال اول، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۱۱۶۴-۲۸۲۱

شاپا الکترونیک: ۱۱۵۴-۲۸۲۱



## دین در وضعیت پست مدرن؛ از فضای ریزوماتیک تا اسارت در ماتریکس ذهن

فرشاد گودرزی<sup>۱</sup>، \* اسدالله بابایی فرد<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، بررسی مسائل اجتماعی ایران، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران.

<sup>۲</sup> دانشیار گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	دین از مهم‌ترین پدیده‌های بشری است که در هر دوره تاریخی، جایگاهی ویژه در دستگاه
مقاله پژوهشی	نظری اندیشمندان و متفکران حوزه علوم انسانی داشته است. بسیاری از اندیشمندان، دوران
دریافت:	مدرنیته و ظهور عصر روشنگری را دوران افول دین دانسته‌اند. اما ظهور عصر پست مدرنیته
۱۴۰۱/۰۹/۲۶	زنگ خطری برای عصر مدرن و مفاهیم بر ساخته این دوره بود. در این پژوهش سعی بر آن
پذیرش:	است که مقوله‌ای چون دین را از منظر اندیشمندان پست مدرن مورد بررسی قرار دهیم. بر
۱۴۰۲/۰۳/۲۹	همین اساس، دین از منظر اندیشمندان جریان ساز پست مدرن چون دلوز، دریدا، لیوتار و
	بودریار بررسی شده و نوع نگاه هر کدام به دین را بر مبنای دستگاه نظریاتش مورد بررسی
	قرار داده‌ایم. نتایج این بررسی نشان داد که دین در عصر پست مدرن نیز با تناقض‌های
	متعددی روبه‌رو است که این تناقض‌ها نشان‌دهنده عدم سازگاری بنیان‌های معرفتی دین و
	پست مدرنیته است. بر مبنای نتایج این پژوهش و نوع نگاه متفکرین پست مدرن، می‌توان
	ادعا کرد که بنیان‌های معرفتی و شناختی دین و پست مدرنیته، با یکدیگر سازگاری ندارند.
	<b>کلمات کلیدی:</b> پست مدرنیته، دین، شالوده‌شکنی، مدرنیته.

استناد: گودرزی، فرشاد؛ بابایی فرد، اسدالله (۱۴۰۱). «دین در وضعیت پست مدرن؛ از فضای ریزوماتیک تا اسارت در ماتریکس ذهن». فصلنامه فلسفه غرب. سال اول، شماره چهارم، ص ۳۳-۵۰.

DOI : 10.30479/wp.2023.18187.1030



ناشر: دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)      حق مؤلف © نویسندگان.

\* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: farshadgoudarzi262@gmail.com

## مقدمه

یکی از مباحث مهمی که پس از رنسانس و ظهور مدرنیته در غرب مطرح شد و تأثیری گسترده و عمیق بر مبانی معرفت‌شناسی، جهان‌بینی، نظام ارزشی، سبک زندگی و تمدن جدید غرب و پیروان آن نهاد، تردید نسبت به ضرورت دین و آینده دین، از طریق شک و تردید نسبت به خاستگاه و کارکرد دین بود (خاکبان، ۱۳۹۷: ۹۰). به اعتقاد ماکس وبر،<sup>۱</sup> جهان مدرن و انسان نوین، خدایانش را رها کرد، از صحنه بیرون راند، آنچه در دوران پیشین با بخت، احساس، سودا، تعهد، جاذبه شخصی، وفاداری به ارباب، خیرخواهی و اخلاق قهرمانان فرهمند تعیین می‌شد را عقلایی کرده و تابع محاسبه و پیش‌بینی‌پذیر ساخته است تا به وسیله افسون‌زدایی از جهان و عقلانی‌سازی آن بر مبنای خرد، پیشرفت انسان را در عصر جدید امکان‌پذیر سازد (کوزر، ۱۳۹۴: ۳۱۸).

از اواخر قرن نوزدهم، تردید مهم و قابل توجهی در حرکت عظیم مدرنیته و زندگی انسان به وجود آمد. پست‌مدرنیته از یک‌سو، به مثابه یک رخداد مهم در حوزه اندیشه و فلسفه و از سوی دیگر، به شکلی شیخ‌وار بر زندگی انسان پایان قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم، سایه افکند (دهقانی بنارکی، ۱۳۸۸: ۱). عصر پست‌مدرن، شامل دوره‌ای از تاریخ فکری غرب می‌شود که پس از سال ۱۹۷۰، همراه با نقد عقل‌گرایی به وسیله سورن کی‌یرکگور،<sup>۲</sup> تأملات زبان‌شناختی لودویگ ویتگنشتاین،<sup>۳</sup> دلزدگی فردریش نیچه<sup>۴</sup> از انسانی که متفکران عصر مدرن به دنبال ساختن آن بودند، و به لحاظ معرفت‌شناسی با عصر جدید و جهان‌بینی رایج حاصل از آن، متمایز و متعارض است (مهدوی آزادبنی، ۱۳۸۸: ۶۲). اندیشه پست‌مدرن، اساساً با نقد نظام‌های اندیشه در غرب به مبارزه برخاست. پست‌مدرن‌ها ادعا داشتند که دارای جامعیت و فراگیری هستند و توانایی توضیح همه چیز را دارند؛ بر فرهنگ‌های عامه و مختلف، کثرت‌گرایی انواع زندگی، مصرف‌گرایی و تقلید تأکید داشتند و موضوع به بن‌بست رسیدن مدرنیته را به‌عنوان یک پدیده غربی، پیش می‌کشیدند. جامعه‌شناسی پسامدرن، دیگر به تقسیم دنیا میان یک تمدن و تعدادی اقوام غیرمتمدن اعتقاد ندارد، بلکه بر پذیرش فرهنگ‌ها، مذاهب و ملت‌های متعدد تأکید دارد، بسیاری از بنیان‌های مدرنیته را مورد بازاندیشی و تردید قرار داده و مفاهیم و مقوله‌هایی را که در دوران مدرنیته به حاشیه رانده شده بود، دوباره در مرکز توجه قرار داده است (انصاری، ۱۳۸۹: ۱۱). زیگمونت باومن<sup>۵</sup> در مقدمه کتاب *اشارات‌های پست‌مدرنیته*،<sup>۶</sup> مدرنیته و بنیان اساسی آن که افسون‌زدایی از جهان است، را ایدئولوژی مسخر ساختن جهان دانسته و رام ساختن جهان را به نفع کسانی معرفی می‌کند که از حق داشتن اراده و قدرت برخوردارند (باومن، ۱۳۹۶: ۱۳).

در مورد ارتباط دین و پست‌مدرنیته، برداشت‌های متفاوتی وجود دارد. برخی از اندیشمندان، فلسفه پست‌مدرن را به مثابه مرگ خدایان و نابودی دین تلقی کرده‌اند، اما از منظر گروهی دیگر، پست‌مدرنیته به اصول بازگشت ایمان و التزامات ایمان سستی اشاره دارد، حتی از منظر برخی از صاحب‌نظران، فلسفه

پست‌مدرن بیانگر امکان بازسازی ایده‌های مذهبی فراموش شده است (حیسی، ۱۳۹۰: ۱۵۸). از سوی دیگر، نگاه دین‌داران به پست‌مدرنیته نیز متناقض است؛ برخی درصدد نفی پست‌مدرنیته برآمده‌اند، درحالی‌که عده‌ای دیگر آن را پذیرفتند و میان آموزه‌های دینی و مبانی معرفتی پست‌مدرن سازگاری ایجاد کردند و قرائتی پسانجدگرایانه از دین ارائه دادند و آن را منطبق با پست‌مدرنیته می‌دانند (نوذری، ۱۳۸۵: ۴۰۷). یکی از تفاوت‌های اساسی مقاله حاضر با پژوهش‌های پیشین، تشریح پست‌مدرنیته و واکاوی مسئله دین در اندیشه متفکرین جریان‌ساز این نحله فکری است. از سوی دیگر، این مقاله به دنبال یک جمع‌بندی نهایی از جایگاه دین در رهیافت پست‌مدرنیته است. پژوهش حاضر به بررسی جایگاه دین از منظر چند تن از اندیشمندان مهم پست‌مدرن پرداخته و به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش اساسی است که نسبت دین و پست‌مدرنیته در نگاه خود اندیشمندان پست‌مدرن چگونه است؟ آیا می‌توان پست‌مدرنیته را جریانی برای امکان تفکر دینی دانست؟

### پیشینه پژوهش

ارزیابی جایگاه دین از منظر پست‌مدرنیته، سابقه چندان‌ی در پژوهش‌های محققین داخلی ندارد و اثر در خور توجهی که رابطه این دو مفهوم را بررسی کرده باشد، نوشته یا ترجمه نشده است؛ گرچه محدود پژوهش‌هایی در این باره وجود دارند:

پژوهش خاکبان (۱۳۹۷) نشان می‌دهد که با ظهور دوره پست‌مدرن شاهد زوال سلطه صدساله سکولاریسم بر جهان مدرن و رشد دسکولاریسم هستیم.

نتایج پژوهش مصباحی جمشید و همکاران (۱۳۹۵)، حکایت از آن دارد که رویارویی انسان پست‌مدرن با مقوله معنویت، فارغ از اتصال و اتکای معرفت وجودی به این مفاهیم است، زیرا انسان‌شناسی پست‌مدرن ماهیتی برای انسان در نظر می‌گیرد که طبق آن، غایت و روش معنویت نیز همچون ذات انسانی، ماهیتی سیال و تناقض‌پذیر دارد.

رحیمی و شیرخانی (۱۳۹۵) در پژوهش خود، به این نتیجه رسیده‌اند که وجوه مثبت اندیشه پست‌مدرنیسم که تا حدودی در اندیشه اسلامی مورد غفلت واقع شده یا کمتر به آن بها داده شده است، می‌تواند به عنوان یک کاتالیزور برای دین اسلام در عصر پست‌مدرن، ایفای نقش کند. همچنین این پژوهش حکایت از این دارد که با نوفهمی و نوآوری در ساحت دین‌پژوهی، توجه به بینشی با جوهر معنوی تازه، برای رها شدن انسان از پوچ‌انگاری مثبت و منفی، توجه به تحولات جهان و باور به ظرفیت خود و با اعتبار بخشیدن به دیگری‌ها و تغییر خواست خود از منظر روان‌شناسانه به تاریخ، می‌توان به ارائه نقشی شایسته در دوران پست‌مدرن امیدوار بود.

بری (Berry, 2016) معتقد است تعقیب فزاینده لذت‌های دنیوی، همراه با استانداردهای زندگی هر

چه بالاتر و فشارهای حاصل از تلاش برای زندگی بهتر و مصرف بیشتر، جایگزین تأکید بر اشکال اخروی و مذهبی آسایش یا رستگاری شده که در جوامع ماقبل سرمایه‌داری، وجود داشتند. همان‌گونه که پژوهش‌های گذشته نشان می‌دهد، هر کدام از محققین در بررسی‌های خود به بُعد خاصی از دین درباره پست‌مدرنیته پرداخته‌اند؛ بعضی به آینده دین در عصر پست‌مدرن اشاره داشته‌اند، برخی تکثرگرایی دینی و مصرف‌گرایی متأثر از پست‌مدرنیته را مد نظر قرار داده‌اند و عده‌ای، به جایگاه انسان و نوع نگاه او به موضوع دین توجه کرده‌اند. از سوی دیگر، گروهی پست‌مدرنیته را فرصتی برای بازسازی تفکر دینی دانسته‌اند و عده‌ای آن را به‌مثابه پایان حیات دینی می‌دانند. می‌توان گفت اندیشه‌های جریان‌ساز پست‌مدرن و نوع نگاه اندیشمندان وابسته به این پارادایم، در پژوهش‌های گذشته چندان مورد توجه قرار نگرفته و حتی مغفول مانده، چراکه دین به‌عنوان یک موضوعی فرعی در اندیشه پست‌مدرن مطرح بوده است.

## بحث و بررسی

### ۱- پست‌مدرنیته چیست؟

شاید یکی از پرسش‌های مهم که پیرامون پست‌مدرنیته به‌وجود آمده، این باشد که ریشه‌های فکری این پارادایم چیست و چگونه می‌توان آن را تعریف کرد؟ در بسیاری از آثاری که درباره پست‌مدرنیته نوشته شده، فردریش نیچه، مارتین هایدگر<sup>۷</sup> و لودویگ ویتگنشتاین به‌عنوان سه فیلسوف جریان‌ساز و تأثیرگذار بر نحله فکری پست‌مدرنیته معرفی شده‌اند. لارنس کهن بر این باور است که فردریش نیچه بیش از هر متفکری بر پست‌مدرنیسم تأثیر گذاشته است. نیچه در قامت یک فیلسوف، به نقد فرهنگ مدرن و بررسی ادعاهای خرد جدید پرداخت؛ خردی که مدرنیته بر مبنای آن بنا شده بود. نقد خرد شاید مهم‌ترین وجه تشابه و عامل اثرگذاری نیچه بر پست‌مدرنیته باشد، عقلانیت و باورمندی به خرد انسانی، محوریت غالب بر تمام ابعاد مدرنیته است که در هر یک از این وجوه و اشکال، به‌شکلی متفاوت ظهور کرده است. نیچه عقل را که در مدرنیته تنها ابزار شناخت حقیقت تلقی می‌شد، بی‌پروا نقد کرده و حاصل شناخت عقلی را چیزی جز فریب نمی‌داند (کهن، ۱۳۸۴: ۲۰).

برخی از منابع مارتین هایدگر را در کنار نیچه، چهره‌ای مؤثر در پیدایش تفکر پست‌مدرن می‌دانند. هایدگر مانند استاد خود، ادموند هوسرل<sup>۸</sup>، با استفاده از فلسفه پدیدارشناختی، به نگرش علمی افراط‌آمیز اعتراف کرده و بر بازگشت تجربیات انسانی تأکید کرده است. بر همین مبنای هایدگر پدیدارشناسی را به‌مثابه ابزاری ضدعلمی و ضدبنیادگرایی به‌کار گرفته است. لودویگ ویتگنشتاین نیز از جمله فیلسوفانی بود که در کنار نیچه و هایدگر، شرایط مناسبی را برای ظهور اندیشه پست‌مدرن فراهم ساخت. در اندیشه وی، زبان یک مفهوم محوری است. او بر این باور بود که ما هر چه داریم، از زبان است و همین

زبان، زمانی که به بازنمایی واقعیت می‌پردازد، حتی در بهترین و ماهرانه‌ترین حالت خود، آکنده از اشتباه، تخمین، حدس و گمان است. بر اساس رویکرد زبانی ویتگنشتاین، مرزهای زبان همان مرزهای اندیشه‌اند، چون اندیشه نیز نمی‌تواند غیرمنطقی باشد. ما نمی‌توانیم پا را از حد زبان فراتر گذاریم، زیرا برای این کار باید از محدوده‌های احتمال منطقی فراتر رویم. گزاره‌های منطقی زبان، تصاویری از جهان هستند و نمی‌توانند چیز دیگری جز آن باشند، آنها درباره هیچ چیز دیگری سخن نمی‌گویند. معنای این حرف آن است که برخی چیزها را صرفاً نمی‌توان گفت (استراترن، ۱۳۹۲: ۳۲).

نمی‌توان دقیقاً گفت که پست‌مدرنیته چیست، اما می‌توان با بررسی بنیان‌های آن، تا حدی، تصویری نسبتاً منسجم از این جنبش فکری به دست آورد. به باور اسکات لَش<sup>۹</sup>، پست‌مدرنیسم نوعی نظام دلالت و منحصرأ امری فرهنگی است. پست‌مدرنیسم نظام دلالت بسیار منحصر به فردی است که خصلت بنیادینش، تفکیک‌زدایی است، تفکیک‌زدایی که مبتنی بر فروریزی است. در واقع اگر مدرن‌شدن فرهنگی، فرایندی مبتنی بر تفکیک بود، پست‌مدرن شدن فرایندی است مبتنی بر تفکیک‌زدایی (لَش، ۱۳۹۴: ۱۹-۲۹). ارنست گلنر<sup>۱۰</sup> نیز این تصویر را از پست‌مدرنیته ترسیم می‌کند:

پست‌مدرنیسم یک جنبش قوی و شیک است. در واقع مشخص نیست که چیست. در واقع هیچ مانیفست پست‌مدرنی وجود ندارد که بتوان با آن مشورت کرد تا به خود اطمینان دهیم که ایده‌های آن چیست؟ تأثیر جنبش پست‌مدرن را می‌توان در انسان‌شناسی، مطالعات ادبی و فلسفه به خوبی تشخیص داد. پست‌مدرنیسم بر پایه این ایده شکل گرفته که همه چیز یک متن است، اینکه مواد اولیه متون جوامع و تقریباً هر چیزی، معنا است، اینکه معانی برای ساختارشکنی یا رمزگشایی وجود داشته و واقعیت عینی مشکوک است. همه این موارد به نظر می‌رسد بخشی از جو یا غباری است که پست‌مدرنیته در آن شکوفا می‌شود یا گسترش می‌یابد. (Gellner, 2003: 23)

زیگمونت باومن نیز تلاش می‌کند یک دیدگاه کلی از پست‌مدرنیته ارائه دهد:

روی هم‌رفته می‌توان گفت پست‌مدرنیته چیزی را به جهان پس می‌دهد که مدرنیته از آن دور کرده بود؛ می‌توان پست‌مدرنیته را افسون‌شدگی مجدد دنیایی دانست که مدرنیته به‌سختی کوشیده بود از آن افسون‌زدایی کند. همینه خدعه و نیرنگ مدرن است که باطل شده؛ و همین نخوت و

تفرعن خرد قانونگذار است که برملا گشته و محکوم و رسوا شده است.  
همین نیرنگ و همین خرد، یعنی خرد نیرنگ باز است که در دادگاه  
پست مدرنیته گناهکار شناخته می‌شود. (باومن، ۱۳۹۶: ۱۲)

هسته اصلی پست مدرنیته را باید در عدم اطمینان و ناباوری کلی و عمومی نسبت به هرگونه نظریه‌ها و کاربست‌های کلان، نفی هرگونه ایدئولوژی، آموزه و در نهایت نفی هرگونه فراروایت<sup>۱۱</sup> در تمامی عرصه‌های دانش، شناخت و معرفت بشری دانست (نوذری، ۱۳۸۵: ۱۸۳-۱۸۱). جریان پست مدرنیته از پایان یافتن شناخت‌شناسی سخن به میان می‌آورد. این خود باعث شده که موضعی نسبی‌گرایانه بر مواضع شناختی این رویکرد حاکم باشد. اگر در اندیشه مدرن، عقل و تجربه به وسیله فهم و ادراک به‌شمار می‌آمدند، در اندیشه پست‌مدرن، این دو عامل از محدودیت فهم و حتی مانعی بر سر راه آن تلقی می‌شوند (علیپوریانی و نوری، ۱۳۹۰: ۲۱۳-۲۱۲).

معرفت‌شناسی پست‌مدرن حول سه محور اساسی سامان یافته است؛ (۱) ضدیت با ذات‌گرایی. در اندیشه پست‌مدرن رسیدن به جوهر حقیقی، یک پدیده ناممکن است؛ هویت و ساختارها، وابسته به شرایط تاریخی بوده و نمی‌توان از ساختاری آزلی و ابدی دفاع کرد. (۲) معرفت‌شناسی این رویکرد، علوم اجتماعی مدرن را نفی می‌کند؛ به عبارتی دیگر، متفکرین پست‌مدرن معتقدند علوم اجتماعی بر مفاهیم عینی استوار نیست و تولیدات این علوم نوعی تجربه‌گرایی بی‌هدف و بی‌غایت است. تلاش علوم اجتماعی در توجیه فراگفتن، نه ممکن است و نه مطلوب، زیرا تلاش برای تعمیم یک گفتن، به معنای نادیده گرفتن متون، فرهنگ، تمدن‌های دیگر و تحمیل خشونت است (نصری، ۱۳۸۵: ۱۱). (۳) پست مدرنیته فراروایت‌ها را نفی می‌کند. به اعتقاد اندیشمندان پست‌مدرن، هر تلاش نظری برای یافتن اصول کلی حاکم بر همه فعالیت‌های بشری و همه روابط اجتماعی، مورد تردید قرار می‌گیرد. در عصر پست‌مدرن، به دلیل تنوع ماهوی بازی‌های زبانی، جایی برای اصل یا اصول حاکم بر همه آنها نیست و هر کوششی برای یافتن یک فراروایت، ناگزیر محکوم به شکست است (حقیقی، ۱۳۸۳: ۳۳).

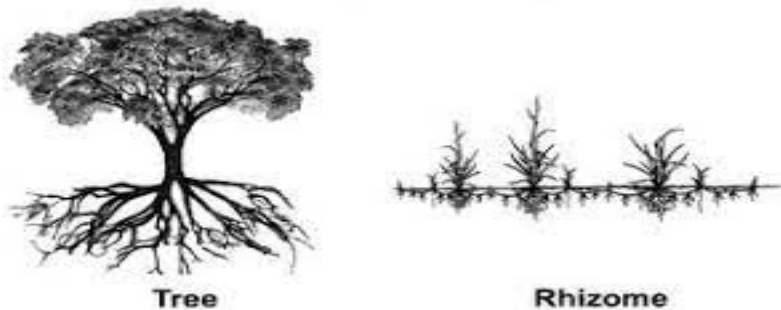
## ۲- دین در وضعیت پست‌مدرن

### ۱-۲. دین در فضای ریزوماتیک

رویکرد ریزوماتیک<sup>۱۲</sup> دیدگاهی معرفت‌شناختی است که توسط ژیل دلوز<sup>۱۳</sup> مطرح شد. تفکر ریزوم مخالف نظریه ساختار درختی-ریشه‌ای یا شاخه‌ای مربوط به دانش و معرفت است. شاخه‌ها سلسله مراتبی هستند، کلیت‌های طبقه‌بندی شده‌ای که روابط محدود و قاعده‌مند را بر اجزاء خود تحمیل می‌کنند؛ بر عکس، ریزوم‌ها غیر سلسله‌مراتبی و چندگانگی‌های افقی هستند که نمی‌توانند در یک ساختار یکپارچه قرار گیرند (سجادی و ایمان‌زاده، ۱۳۹۱: ۵۹). در درون هر یک از این فضاها، نوع

جنبش و حرکت، تفاوت دارد. فضای ریزوماتیک بر شدن و سرگردانی تأکید دارد، درحالی‌که فضای ناهموار یا سلسله‌مراتبی، رفتن از نقطه‌ای به نقطه دیگر را مد نظر دارد. در فضای سلسله‌مراتبی، نقطه‌ها و مقاصد، اولویت یافته و فرد از یک نقطه به نقطه دیگر می‌رسد، اما در فضای ریزوماتیک، نقطه چندان مد نظر نیست، بلکه خط سیر در اولویت قرار می‌گیرد. در فضای ریزوماتیک حرکت باز، نامحدود و چندسویه است، اما در فضای سلسله‌مراتبی، حرکت بالا به پایین، حرکت عقب به جلو یا برعکس، مد نظر است (Bayne, 2004: 34).

ژیل دلوز به‌طور خاص به مسئله دین پرداخته، اما می‌توان رویکرد او به دین را با بهره‌گیری از معرفت‌شناسی خاص او، در فضای ریزوماتیک مورد بررسی قرار داد. از دیدگاه دلوز، وحدت و غایت‌مندی طبیعت در مقام یک سیستم سلسله‌مراتبی و یک ارگانیسم به‌مانند یک خرد جهان، همیشه از روی الگوی خدا ساخته شده است. بر همین مبنا، اساس الهیات طبیعی و طبیعت الگو گرفته از الهیات، همان صورت‌های پنهان سیاست را تشکیل می‌دهند. ارگانیسم به‌منزله قضاوت خدا و قضاوت خدا، طرفدار جنگ و علیه قدرت اجتماعی متفاوت است، چراکه قضاوت بر اساس معیارهای اخلاقی صورت می‌گیرد و اخلاقیات نیز تفاوت را سرکوب و محو می‌کنند (زمانی جمشیدی و واعظی، ۱۳۹۷: ۸۷). از منظر رویکرد ریزوماتیک، هیچ چیز مطلقاً معنا ندارد. حقیقت، دین، عدالت و مفاهیمی از این قبیل، نه‌تنها ریشه در واقعیت ندارند، بلکه مفاهیمی هستند که در دوره‌های خاص، منافع عده‌ای را تأمین کرده و برای استثمار گروهی دیگر تولید شده‌اند. در فضای ریزوماتیک که همه چیز به شدت متکثر است و به‌صورت افقی رشد می‌کند، تحمیل قدرت از بالا به پایین، معنایی نداشته و اگر دین را به‌مثابه امری سلسله‌مراتبی که از بالا به پایین سیر می‌کند، در نظر بگیریم، درخواهیم یافت که امر متعالی و متافیزیکی در این رویکرد، بی‌معناست.



تصویر ۱. رشد ریزومی یا هموار (سمت راست)، رشد درختی، ناهموار و سلسله‌مراتبی (سمت چپ)

این رویکرد به مسائل و به‌ویژه دین، ناشی از سیاسی انگاشتن همه امور از دیدگاه دلوز است. او معتقد که هیچ چیز خارج از سیاست، معنادار نیست؛ حتی می‌توان تجربه‌گرایی دلوز را بیشتر سیاسی دانست تا معرفت‌شناختی. تجربه‌گرایی دلوزی به‌جای شناسایی معرفت‌راستین، نفس تجربه‌گرایی را به



مسئله بدل می‌کند (دلوز، ۱۳۹۸: ۹). به اعتقاد وی، ذهن انسان تمایل و آگاهی نسبت به امور نداشته و در خارج نیز هیچ پایه و مبنایی برای جهت‌دهی به آگاهی ما به‌سوی حقیقت عینی وجود ندارد؛ آنچه هست، میدان نیروهای سیاسی گروه‌های مختلف است که بر رفتار و گرایش‌های افراد اثر گذاشته و آنها را به این سو و آن سو می‌کشاند. دلوز با طرح معرفت‌شناسی ریزومی، هرگونه فراروایت و سخن برتر را نفی می‌کند. ذات، جوهر، وجود، خدا، تعالی و... مفاهیم مرکزی هستند که سایر مفاهیم، پیرامون آنها انسجام یافته‌اند. دلوز در باب نفی ایده غایت‌مندی و اصل وجود خدا، معتقد است:

ایده خدا به‌منزله سازگاری اولیه اندیشه چیزی به‌طور کلی است. این اندیشه نمی‌تواند محتوایی پیدا کند، مگر با تحریف خود، با این همان شدن با نمودی که تجربه بر ما آشکار می‌سازد، با تعیین یافتن بر اساس قیاسی ضرورتاً ناقص. (دلوز به‌نقل از سجادی و باقرزاده، ۱۳۹۰: ۱۲۷)

دلوز در طرح مفاهیم هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه، تحت تأثیر باروخ اسپینوزا<sup>۱۴</sup> است. مهم‌ترین مسئله در فهم فلسفه اسپینوزا، نظر وی درباره خداوند است؛ اعتقاد یا عدم اعتقاد او به وجود خدا در جهان. به بیان دیگر، فلسفه او یک فلسفه «همه‌خدایی» است که در آن، هر موجود، جزئی از خداست و خدا عبارت است از کل عالم طبیعت؛ یا نظریه‌ای است مبین این معنا که خدا در هر موجودی هست، یا به تعبیر خود او، هر موجودی خداست (Gilson, 1969: 102). آنچه دلوز را به اسپینوزا نزدیک می‌کند، تفاوت و تکرار در نگاه آنهاست. آنچه دلوز درباره ایده خداوند مطرح می‌کند، شکل افراطی‌تر ایده اسپینوزا درباره وجود خداوند است. دلوز بیشتر درباره ایده خداوند سخن گفته و سپس آن را نامعتبر تلقی کرده است. این بدان معنا است که خدا به‌منزله یک فکر و تصور مطرح شده است، نه به‌عنوان موجودی واقعی. درنهایت، از دید دلوز، آنچه به نام دین و به‌طور کلی، خدا شناخته شده و انسان را به بازتولید جهانی خاص در چارچوب قواعد دینی مجبور و زندگی را محبوس می‌کند، تنها صورتی از فاشیسم است. در فاشیسم هویت‌ها و تفاوت‌ها طرد شده و بازتولید امر جاودان سلطه می‌یابد و زندگی که در نفس خود، پویش و فرایندی است که هر لحظه به تولید امر جدید و آفرینش دست می‌زند، محبوس می‌گردد. فاشیسم طردکننده تفاوت‌ها و تثبیت‌کننده سلسله‌مراتبی است که تنها در قضاوت و طرد حوزه اخلاق ریشه دارد (زمانی جمشیدی و واعظی، ۱۳۹۷: ۸۰).

## ۲-۲. شالوده‌شکنی و دین

اصطلاح شالوده‌شکنی<sup>۱۵</sup> ترجیح‌بند همه آثار ژاک دریدا<sup>۱۶</sup> است. او مدعی است شالوده‌شکنی راه خود را به‌واسطه حرکتی ابداعی، به سوی آینده باز می‌کند که در آن خود ایده حرکت به‌سوی آینده،

به‌شیوه‌ای کاملاً و اساساً تازه که دیگر غایت‌شناختی نیست، درک می‌شود (گلدینینگ، ۱۳۹۸: ۴۷). شالوده‌شکنی در اندیشه‌ی دریدا، نه روش، بلکه رهیافتی است که کل انگاره‌های متافیزیکی و سنت فلسفی غرب، از افلاطون تا هوسرل، را به بوته‌ی نقد می‌کشد.

دریدا این اصطلاح را به نقدی اطلاق می‌کند که نشان می‌دهد چگونه تقابلهای نامستحکم تخریب‌شده یا شالوده‌شکسته‌ی تفکر سلسله‌مراتبی غرب، با نوشته‌هایی که آنها را تأیید کرده و بر آنها قوام یافته‌اند، به‌صورت شالوده یا تحمیل‌های ایدئولوژیک عرضه شده‌اند. وی با اتخاذ تعبیر دین بدون دین، تلاش کرده با نفی روایت متعصبانه از دین، مفاهیمی را که در گفتمان کلاسیک مسیحیت وجود داشته، شالوده‌شکنی کند. در این فرایند شالوده‌شکنانه و ظهور معنی، این مفاهیم دم‌به‌دم معنای تازه‌تری می‌یابند و نسبت جدی‌تر و پویاتری می‌توانند با حیات دینی و معنوی انسان پیدا کنند (فتحی، ۱۳۹۹: ۱۵۶). دریدا موعودباوری و باور به ظهور منجی را از گفتمان مسیحیت اقتباس کرده و آن را در/شباح مارکس<sup>۱۷</sup> شالوده‌شکنی کرده و می‌کوشد روایت تازه و بدیعی از آن ارائه کند. او ضمن بی‌اعتبار و بی‌ارزش جلوه دادن ادیان آسمانی، موعودباوری‌های وابسته به آنها را از سر ساده‌لوحی دانسته و معتقد است ساختار ذهنی موعودباور را مبتنی بر موعودباوری‌های تاریخی گوناگون تفسیر می‌کند. درواقع، در دیدگاه وی، موعودباوری‌های تاریخی همواره به‌روی یک دیگری خاص با خصوصیات معین و در عین حال درک‌ناپذیر و ناشناس، گشوده است (همان: ۱۵۷).

رویکرد پساساختارگرایانه دریدا به دین، خود را مدیون و متعد به نظام‌های فکری و عقیدتی که در آن باور به وجود خدا توجیه شود، نمی‌داند، بلکه فارغ از هرگونه دیدگاه ایجابی که در الهیات سنتی از آن به‌عنوان تکیه‌گاهی برای توجیه و تبیین دین بهره‌برداری می‌شد، شالوده‌شکنی را عنصر اساسی در روی آورد به نظام‌های فکری گذشته می‌داند. با این تلقی از عنصر دینی، رویکرد شالوده‌شکنانه پست‌مدرن به سمت‌وسویی حرکت کرده که برخی آن را مابین با چیزی می‌دانند که در الهیات سنتی جریان داشته و از این‌رو عنوان نالهیات بر آن گذاشته‌اند (کهون، ۱۳۸۴: ۷۸۸).

از دیدگاه دریدا، تنها راه ورود به حوزه دین و ایمان، روشی است که در فلسفه به الهیات سَلَبی شهرت یافته است. از این‌رو، وی در انتقادی که به طرز تفکر سنت متافیزیک وارد می‌کند، یادآور می‌شود که سخن و گفتار که ابزار انتقال معنا در زبان محسوب می‌شوند، هرگز قادر نیستند رابطه‌ای را که برای فهم امر مطلق لازم است، برقرار کنند. او کسانی را که سعی می‌کنند مسائل الهیاتی را در چارچوب زبان به مخاطبان خود انتقال دهند، به خشونت متافیزیکی متهم می‌کند. به باور دریدا، مسائل و مقولات الهیاتی، از جمله خداوند، در نظام زبانی رایج بشری طرح شدنی نیستند، چراکه ماهیت این مسائل به‌گونه‌ای است که در قالب ایجابی نمی‌توان از آنها سخن گفت. به باور او، مضمون و محتوایی که اندیشه‌ی خدا در چهارچوب آن مطرح می‌شود، ذاتاً به‌گونه‌ای است که نمی‌توان هیچ پرسشی در قالب آن

طرح کرد، چراکه نمی‌توان از آن در قالب یک موجود سخن گفت؛ اصولاً خدا به‌عنوان اندیشه هستی، مقدم بر هرگونه روش و خط سیر فکری است (دریدا به نقل از عسکرزاده و رسولی‌پور، ۱۳۹۸: ۷۰۵). دریدا خداوند را دیگری مطلق و دسترسی‌ناپذیر می‌داند که هرگونه امکان برای دسترسی به او، به بن‌بست می‌انجامد و صرفاً از طریق شالوده‌شکنی امر و اسازی‌ناپذیر، می‌توان به آن پی برد. به باور دریدا، فقط به‌وسیله شالوده‌شکنی می‌توان فهمید چه اموری را نمی‌توان شالوده‌شکنی کرد. در اینجا اگر بپذیریم که این سخن دریدا درباره دین نیز صدق می‌کند، رویکرد او به دین را می‌توان تلقی امر الهی به‌عنوان امری که امکان شالوده‌شکنی آن وجود ندارد و هرگز در جهان تن به شالوده‌شکنی نمی‌دهد، به‌شمار آورد. دریدا خدایی را که مشخصات معین داشته و اعمال خاصی انجام می‌دهد، نمی‌پذیرد. او ادیانی با خدای بازنمایی‌شده را شکل نهایی بت‌پرستی می‌داند؛ به عبارتی، اتفاقی که درباره ادیان رخ می‌دهد، محصور شدن امر نامتناهی است. می‌توان گفت دریدا خدای دسترسی‌ناپذیر را می‌پذیرد.

## ۲-۳. دین به‌مثابه فراروایت

ژان فرانسو لیوتار<sup>۱۸</sup> به پژوهش انتقادی پست‌مدرنی متوسل می‌شود که در پی برجیدن بنیان‌ها و برهم‌زدن سلسله‌مراتب بوده و از جانب انسان‌های ستم‌دیده، سخن می‌گوید. لیوتار مشخصه مدرنیته را حمله به دانش روایی دانسته است؛ روایت‌هایی مانند دین و اسطوره، به‌مثابه جهل و خرافه و به‌منزله تمدنی پست‌تر، کنار گذاشته می‌شوند. لیوتار بر این باور است که علم مدرن برای مشروعیت، به روایت‌هایی متوسل می‌شود و این تناقض است، چراکه علم به‌دلیل کنار گذاشتن روایت‌هایی چون دین است که ادعای برتری دارد. علم بر روایتی متفاوت با نوع پیشامدرن آن متکی است. لیوتار این نوع از روایت‌ها را «کلان‌روایت» یا «فراروایت» می‌خواند، زیرا داستان‌های تلفیقی هستند که به داستان‌ها یا اعمال موضعی یا کوچک‌تر انسجام و معنا می‌بخشند. به باور او، روایت‌های کلان یکی از اجزای اساسی مدرنیته بوده و ویژگی اساسی وضعیت پست‌مدرن، فروکاستن قدرت مشروعیت‌بخشی کلان‌روایت‌ها است (سیدمن، ۱۳۹۶: ۲۲۶). بر این اساس، لیوتار استدلال می‌کند که «وضعیت پست‌مدرن، وضعیت بی‌اعتمادی و ناباوری به هرگونه فراروایت است» (لیوتار، ۱۳۹۵: ۲۴).

اما پرسشی که در مورد دیدگاه لیوتار درباره فراروایت‌ها شکل می‌گیرد، این است که فراروایت بر اساس چه معیاری مورد بررسی قرار می‌گیرد؟ چه چیزی کلان‌روایت است و چه چیزی نیست؟ به‌عنوان مثال، مقوله‌ای چون دین، آیا یک کلان‌روایت است یا خیر؟ بهتر است برای روشن‌تر شدن مسئله، به مقاله‌ای از جیمز اسمیت<sup>۱۹</sup> با عنوان «داستانی کوچک در مورد فراروایت‌ها: لیوتار، دین و پست‌مدرنیسم تجدیدنظرشده» اشاره کنیم. اسمیت معتقد است:

مقصود لیوتار از فراروایت، صرفاً به داستان‌های بزرگی که ادعای جهانی

دارند، اشاره نمی‌کند. به عبارت دیگر، دامنه این روایت‌ها برای لیوتار مهم نیست، بلکه ماهیت ادعای آنهاست که حائز اهمیت است. (Smith, 2001: 359).

برای لیوتار، فراروایت‌ها به این روایت مشروعیت بخشیده و آن را با توسل به عقل جهانی، قانونی می‌کند. به عنوان مثال، لیوتار استدلال می‌کند که مارکسیسم یک سیستم فکری است و به عنوان یک فراروایت مشروعیت یافته و در نتیجه، مورد پذیرش جهانی قرار گرفته است. بر اساس نوع نگاه لیوتار به مقوله‌ای چون فراروایت، می‌توان استدلال نمود که دین یک فراروایت به معنای لیوتاری آن نیست؛ هر چند ادعای بزرگ جهانی دارد، اما ادعای مشروعیت یافتن بر اساس عقلانیت ندارد، بلکه بر اساس ایمان، مشروعیت یافته است (Ibid).

«مشروعیت» یک مفهوم کلیدی در نظام فکری لیوتار است. بر اساس این مفهوم، می‌توان مقوله‌هایی چون دین را نیز مورد کنکاش قرار داد. چنانکه گفته شد، نه تنها لیوتار، بلکه تمامی اندیشمندانی که به نحله فکری پست‌مدرن تعلق خاطر دارند، به کلیت‌گرایی و یکسان‌سازی، نقد جدی دارند. اگر به تعریف لیوتار از کلان روایت توجه کنیم، متوجه می‌شویم که عنصر کلیت‌گرایی یا یکپارچه‌سازی در این تعریف، یکی از عناصر محوری بوده، چراکه فراروایت، از یک سو بر اساس این عنصر تعریف شده و از سوی دیگر، عنصر مشروعیت بر اساس عقلانیت و دانش، در این تعریف نقش محوری دارد. بر این اساس، دین در دستگاه نظری لیوتار چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟ آیا اساساً دین یک فراروایت است؟ در پاسخ به این پرسش، تناقضی اساسی وجود دارد که دیدگاه لیوتار نسبت به فراروایت‌ها را دچار مشکل می‌کند. دین از یک سو یک کلان‌روایت است، زیرا بر عنصری محوری چون کلیت‌گرایی تأکید می‌کند. از سوی دیگر، فراروایت نیست، چراکه همانند مارکسیسم، بر عقلانیت و دانش تأکید نمی‌کند و بر اساس ایمان مشروعیت یافته است. البته آنچه گفته شد، صرفاً یک ادعا است و اثبات آن به کنکاش بیشتر در آثار لیوتار وابسته است. نقد مهمی که می‌توان به لیوتار وارد کرد این است که تعریف او حتی در کتاب جریان‌ساز وضعیت پست‌مدرن، به درستی از فراروایت‌ها مطرح نشده و تناقضات حل‌نشده در این تعریف وجود دارد که در بررسی پدیده‌ای چون دین، بیشتر نمایان می‌شود.

## ۴-۲. دین در چنگال ماتریکس

در سال ۱۹۹۹ یک فیلم سینمایی با عنوان «ماتریکس»<sup>۲۰</sup> به بازار سینمای جهانی عرضه شد که نگاهی جدید به زندگی انسان داشت. این فیلم اسارت انسان در یک دنیای شبیه‌سازی شده مملو از نشانه‌ها و رمزهای فرهنگی، سیاسی و... را به نمایش می‌گذارد؛ جهانی که به شدت کامپیوتریزه شده و گیج‌کننده است و تحت سلطه رسانه‌ها قرار دارد. بسیاری از منتقدان در زمان عرضه این فیلم، آن را بازتاب و نمودی از

تحلیل‌های ژان بودریار<sup>۲۱</sup> از جامعه معاصر دانستند. بودریار یکی از پرکارترین نویسندگان و اندیشمندان غربی است که دغدغه اصلی‌اش، مسئله واقعیت است. او درباره چیزی می‌نویسد که حاضر نیست، چیزی که از دست رفته و دیگر وجود ندارد، چیزی که خمیره، شالوده یا بنیان خود را از دست داده است. بودریار اصرار دارد که خصلت اصلی زمان ما، غیبت و ناپیدایی است. به عبارتی، تاریخ متوقف شده، پیشرفت متوقف شده، البته اگر اصلاً چنین چیزهایی وجود داشته بوده باشند (باومن، ۱۳۹۶: ۲۵۹).

بودریار در بخشی از کتاب *شفافیت شیطنانی*، این تصویر از زیست انسان در جامعه معاصر را ترسیم می‌کند:

حال، حداکثر کاری که می‌توانیم انجام دهیم، وانمود دوران افراط و آزادی است. ممکن است ادعا کنیم که در همان مسیر حرکت می‌کنیم، حتی بر شتاب خود نیز افزوده‌ایم، اما در واقع، ما شتابان در خلأ حرکت می‌کنیم. اینک چیزها با به پایان رسیدن عمرشان و با مرگشان از میان نمی‌روند. در عوض، از طریق تکثیر یا آلوده‌سازی و نیز از رهگذر اشباع‌شدگی یا شفافیت، به دلیل ضعف یا نابودی، یا در نتیجه همه‌گیری شبیه‌سازی و برخوردار گردیدن از هستی ثانوی از طریق شبیه‌سازی، ناپدید می‌شوند. (بودریار، ۱۳۹۶: ۱۳)

بودریار در کتاب *وانمودها و وانمود*، شخصیت معمولی جامعه غربی امروزی را به‌عنوان یک جامعه شبیه‌سازی شده معرفی می‌کند. این جامعه با آمیزه‌ای از رموزها، نشانه‌ها و مدل‌ها در یک سیستم شبیه‌سازی، تولید و بازتولید می‌شود؛ فضایی که مکانیسم شبیه‌سازی بر آن حاکم است. بودریار در کتاب *مبادله نمادین و مرگ*، معتقد است در جوامع شبیه‌سازی شده، تغییر ارزش‌ها در جامعه امروزی، یعنی تغییر ارزش مصرف به ارزش مبادله نشانه‌ها، تبدیل شده است. در جامعه مصرف‌گرای امروزی، ارزش‌ها و تغییر ارزش‌ها دیگر قابل باور نیستند، اکنون عصر شکوه ارزش‌ها و نمادهایی است که با انفجار تصاویر و معنا توسط رسانه‌های جمعی و تحولات فناورانه، پشتیبانی می‌شوند و این ارزش‌ها زیر بنای ساختمان فرهنگی جامعه را شکل می‌دهند. جامعه مصرف‌گرای غربی شامل افرادی است که تشنه مصرف هستند، اما نه مصرف اشیاء واقعی، بلکه مصرف نشانه‌ها. در نهایت، بودریار فرهنگ پست‌مدرن را به‌مثابه جهانی شبیه‌سازی شده می‌داند که با چینه نشانه‌ها، تصاویر و حقایق، از طریق تولید و بازتولید، همپوشانی و درهم‌تنیده ساخته شده است. این فرهنگ با اصطلاح فراواقعیت بیشتر خود را نمایان می‌کند، جایی که واقعیت کاذب از اصل واقعیت پیشی می‌گیرد (Husni & Al Jauhari, 2017: 27-28).

بودریار در هیچ‌کدام از آثارش، دین و مسائل مذهبی را در نقطه مرکزی نظریات خود قرار نداده است.

از نظر وی دنیای پست‌مدرن، جهانی بی‌معناست که در آن هیچ چیز واضح، صریح و شفاف نبوده و بسیار ناپایدار است. نگرش بودریار به جوامع و زندگی انسان، نهیلیستی است و ارزش‌های اخلاقی و مذهبی در آن جایی ندارد. اگر بخواهیم دین را در چارچوب دستگاه نظری بودریار بررسی کنیم، باید اذعان کنیم که دین نیز همانند سایر ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی، در درون ماتریکس حبس شده و آنچه از دین، به‌ویژه به‌وسیله رسانه‌ها، به نمایش گذاشته می‌شود، صرفاً یک فراواقعیت است که از ارزش‌های اصیل دین سبقت گرفته است. دیگر، مرجعی چون دین، نمی‌تواند انسان‌ها را هدایت کند و باید زندگی را با بی‌تفاوتی گذراند. دیگر، حقیقت، قداست و ارزش‌های متعالی وجود نداشته و اخلاق و مذهب را نمی‌توان مرجع ارزش‌ها و اصول زندگی دانست. دیدگاه پوچ‌گرایانه بودریار به زندگی انسان، نشان می‌دهد او به مقوله‌هایی چون دین و ارزش‌های مذهبی در جهان معاصر، به‌عنوان یک مرجع برای هدایت انسان‌ها، باور نداشته و تأثیرگذاری آنها را مربوط به زمان پیشامدرن و قبل از ظهور نظام‌های سبیرنیک<sup>۲۲</sup> می‌داند.

بودریار در بخش پایانی کتاب *وانموده‌ها و وانمود*، با عنوان «درباره نهیلیسم»، می‌نویسد:

هنگامی که خداوند مُرد، هنوز نیچه‌ای وجود داشت تا از آن سخن به‌میان آورد. اما پیش از شفافیت شبیه‌سازی شده امور، پیش از وانموده تحقق ماتریالیستی یا ایدئالیستی جهان در قالب ابر واقعیت، یعنی خدایی که نمرده بلکه تبدیل به ابرواقعیت شده است، دیگر خدای نظری و انتقادی برای شناخت آفریده‌های خود، وجود ندارد. جهان و همه متعلقات آن، وارد وانموده و قلمرو شوم و نه حتی شوم، بلکه بی‌تفاوتی بازدارنگی شده است، به‌شیوه‌ای عجیب، نهیلیسم دیگر نه از طریق نابودسازی، بلکه از طریق وانموده و بازدارندگی، به‌طور کامل تحقق یافته است. (بودریار، ۱۳۹۷: ۲۱۰-۲۰۹)

درنهایت، با تأمل در دستگاه نظری بودریار، می‌توان این نکته را فهمید که انسان‌ها در درون فضایی شبیه به فیلم ماتریکس، اسیر شده‌اند؛ فضایی که به‌شدت تکنولوژیک است و هرگونه واقعیت، حقیقت و ارزش‌های اخلاقی و دینی را نفی کرده و بدل آن را ارائه می‌دهد. به عبارت دیگر، آنچه در این فضا ساخته می‌شود، حتی اگر ادعای دینی و مذهبی هم باشد، چیزی جز یک «فراواقعیت»<sup>۲۳</sup> نیست؛ فراواقعیتی که از اصل واقعی خود پیشی گرفته و با رسانه‌ها و فضای مجازی در هم تنیده شده و هدفی جز گمراه کردن انسان ندارد. اساساً واقعیت این فضا، پوچی است، چراکه آنچه در آن تولید و بازتولید می‌شود، صرفاً کدهایی است که از روی اصل خود تکثیر یا به عبارت دیگر، شبیه‌سازی شده است و نمی‌تواند مرجع درستی باشد و اعتماد به آن، اشتباه است.

## نتیجه

پست‌مدرنیته در دهه ۱۹۷۰، به‌عنوان یک جنبش فلسفی مهم ظهور کرد و بسیاری از حوزه‌های علوم انسانی و شاخه‌های مختلف آن را درنوردید و در تمامی حوزه‌ها نفوذ کرده و تأثیر عمیقی بر آنها به‌جای گذاشت. اما سخن از اینکه این جنبش بر حوزه دین چه اثراتی داشته، کمی دشوار است، چراکه آثار اندکی در حوزه دین و پست‌مدرنیته تألیف شده و اساساً می‌توان گفت مسئله دین در اندیشه پست‌مدرن یک موضوع فرعی بوده است. در پژوهش حاضر سعی بر آن داشتیم که مقوله مهمی چون دین را از منظر دستگاه نظری اندیشمندان پست‌مدرن، بررسی کنیم. نخستین نکته در مورد نسبت دین و پست‌مدرنیته این است که بنیان‌های معرفتی این دو مقوله، با هم تضاد جدی دارند، اما نوع نگاه اندیشمندان به این مقوله، کمی متفاوت است. ژیل دلوز فلسفه خود را بر مبنای تکتگرایی شدید بنیان نهاده بود. در اندیشه او، جهان هستی به‌مثابه یک بدن بی‌سر بوده و هرگونه سلسله‌مراتب و امر متافیزیکی و مطلق در آن، محل تردید است. این بحث در دیدگاه ژاک دریدا با نفی موعودباوری ادامه پیدا کرده و او معتقد است امر الهی قابل شالوده‌شکنی نیست و بنابراین، در این دنیا جایی ندارد و تلاش برای شناخت آن، به بن‌بست خواهد انجامید. دین در نظر لیوتار بدان دلیل که از کلیت‌گرایی سخن می‌گوید، یک کلان‌روایت است و بدان دلیل که مشروعیت آن بر عقلانیت مبتنی نیست، بلکه بر ایمان استوار است، کلان‌روایت نیست. درنهایت، بودریار معتقد است انسان‌ها حقیقت را گم کرده‌اند، دین نیز می‌تواند یک حقیقت باشد، اما این حقیقت فعلاً در جایی نشسته و منتظر است انسان آن را پیدا کند، هر چند انسان غرق در اطلاعات و نظام‌های سیبرنیتک، به نظر برای رسیدن به حقیقت شکست‌خورده است و هر آنچه در رسانه‌ها از دین به نمایش گذاشته می‌شود، در واقع چیزی جز فراواقعیت یا شبیه‌سازی نیست. در نهایت باید گفت دین و پست‌مدرنیته از بنیان، با یکدیگر سرسازش نداشته و بنیان‌های معرفتی آنها با یکدیگر در تعارض است؛ دین اساساً مقوله‌ای است که بر یکسان‌سازی تأکید دارد، درحالی‌که پست‌مدرنیته بر نسبی‌گرایی و برداشت‌های متکثر تأکید می‌کند. بنابراین نمی‌توان انتظار داشت که این دو مقوله با یکدیگر سرسازگاری داشته باشند.

البته ذکر این نکته مهم است که انتقاداتی جدی به اندیشه پست‌مدرن وارد شده و نکاتی که در این مقاله آمد بدین معنا نیست که هر آنچه اندیشمندان این پارادایم به آن اشاره کرده‌اند، در مورد دین صدق می‌کند. همان‌گونه که گفته شد، برای بررسی نسبت این دو مقوله، لازم است مطالعات بیشتری صورت گیرد تا بتوان تصویری بهتر از نسبت این دو مفهوم ترسیم کرد.

## یادداشت‌ها

- 1 Max Weber
- 2 Søren Kierkegaard

- 3 Ludwig Wittgenstein
- 4 Friedrich Nietzsche
- 5 Zigmunt Bauman
- 6 *Hints Postmodernity*
- 7 Martin Heidegger
- 8 Edmund Husserl
- 9 Scott Lash
- 10 Ernest Gellner
- 11 Metanarrative
- 12 Rhizomatic
- 13 Gilles Deleuze
- 14 Baruch Spinoza
- 15 Déconstruction
- 16 Jacques Derrida

۱۷ اثری از ژاک دریدا که در آن، خوانشی جدید از مارکس و مارکسیسم ارائه می‌دهد.

- 18 Jean-François Lyotard
- 19 James Smith

۲۰ Matrix. این فیلم به نویسندگی و کارگردانی «واچوفسکی‌ها» در چهار قسمت عرضه شد؛ ۱۹۹۹ با عنوان ماتریکس، ۲۰۰۳ با عنوان بارگذاری مجدد و انقلاب ماتریکس‌ها، ۲۰۲۱ با عنوان رستاخیز.

- 21 Jean Baudrillard
- 22 Cybernetics
- 23 hyperreality

## منابع

- استراتن، پل (۱۳۹۲). *آشنایی با ویتگنشتاین*. ترجمه علی جوادزاده. تهران: نشر مرکز.
- انصاری، ابراهیم (۱۳۸۹). «درآمدی بر جامعه‌شناسی پسامدرن (فراجدد)». *فصلنامه تخصصی علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر*. شماره ۱۱، ص ۱۶-۳.
- باومن، زیگمونت (۱۳۹۶). *اشارت‌های پست‌مدرنیته*. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: ققنوس.
- بودریار، ژان (۱۳۹۶). *شفافیت شیطانی؛ رساله‌ای درباره پدیده‌های افراطی*. ترجمه پیروز ایزدی. تهران: نشر ثالث.
- (۱۳۹۷). *وانموده‌ها و وانمود*. ترجمه پیروز ایزدی. تهران: نشر ثالث.
- حبیبی، رضا (۱۳۹۰). *غرب‌شناسی؛ مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مدرنیته*. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۳). *گذار از مدرنیته*. تهران: آگه.
- خاکبان، سلیمان (۱۳۹۷). «ضرورت و آینده دین از منظر پست‌مدرنیسم». *قبسات*. شماره ۸۹، ص ۱۰۸-۸۷.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۸). *تجربه‌گرایی و سوپرتکتیویته*. ترجمه عادل مشایخی، تهران: نشر نی.
- دهقانی بنادکی، مجتبی (۱۳۸۸). «درباره پست‌مدرنیسم». *فصلنامه چیدمان*. سال ۲، شماره ۲، ص ۹-۱.



رحیمی، مهدی؛ شیرخانی، علی (۱۳۹۵). «چالش‌های پست مدرنیسم برای آموزه‌های اسلامی شیعی و راهکارهای مقابله با آن چالش‌ها». *آینه معرفت*. شماره ۴۹، ص ۶۹-۸۶.

زمانی جمشیدی، محمدزمان؛ واعظی، اصغر (۱۳۹۷). «پادالهیات دلوزی و سیاست تخیل». *غرب‌شناسی بنیادی*. سال ۹، شماره ۱، ص ۶۵-۸۱.

سجادی، سیدمهدی؛ ایمان‌زاده، علی (۱۳۹۱). «تبیین و تحلیل دلالت‌های تربیتی دیدگاه معرفت‌شناختی ژیل دلوز و نقد دلالت‌های آن برای تعلیم و تربیت». *اندیشه‌های نوین تربیتی*. شماره ۳۲، ص ۵۳-۸۰.

سیدمن، استیون (۱۳۹۶). *کشاکش آراء در جامعه‌شناسی*. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.  
عسکرزاده، مهدی؛ رسولی‌پور، رسول (۱۳۹۸). «بررسی انتقادی تفکر ساختارشکنانه ژاک دریدا در حوزه فلسفه دین با تکیه بر آرای علامه طباطبایی». *فلسفه دین*. دوره ۱۶، شماره ۴، ص ۶۹۷-۷۱۵.  
علیپوریانی، طهماسب؛ نوری، مختار (۱۳۹۰). «صورت‌بندی مدرنیته و پسامدرنیسم: معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی». *فصلنامه مطالعات سیاسی*. شماره ۱۱، ص ۲۰۷-۲۳۲.  
فتحی، سروش (۱۳۹۹). «واسازی دریدا به‌مثابه رهیافتی برای امکان تفکر دینی». *حکمت و فلسفه*. شماره ۶۳، ص ۱۳۵-۱۶۴.

کهن، لارنس (۱۳۸۴). *متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.

کوزر، لوئیس (۱۳۹۴). *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی و فرهنگی.

گلندینینگ، سایمون (۱۳۹۸). *درآمدی بر ژاک دریدا*. ترجمه مهدی پارسا. تهران: نشر شونند.  
لش، اسکات (۱۳۹۴). *جامعه‌شناسی پست مدرنیسم*. ترجمه شاپور بهیان. تهران: ققنوس.  
لیوتار، ژان فرانسو (۱۳۹۵). *وضعیت پست مدرن؛ گزارشی درباره دانش*. ترجمه حسینعلی نوذری. تهران: گام نو.

مصباحی جمشید، پرستو؛ سرمدی، محمدرضا؛ فرج‌الهی، مهران؛ میردامادی، سیدمحمد؛ اسماعیلی، زهره (۱۳۹۵). «وضعیت عقل، دین و علم در عصر پست مدرن و ملاحظات آن در تربیت معنوی با رویکرد انسان‌شناسانه». *فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*. شماره ۳۳، ص ۹۵-۱۲۶.  
مهدوی آزادینی، رمضان (۱۳۸۸). «پست‌مدرن و دین؛ تهدید یا فرصت». *فصلنامه فلسفه*. دوره ۳۷، شماره ۴، ص ۶۱-۷۷.

نصری، قدیر (۱۳۸۳). «پست‌مدرنیته و مطالعات راهبردی: الزامات روش‌شناختی». *فصلنامه مطالعات راهبردی*. شماره ۳۱، ص ۷-۳۰.

نوذری، حسینعلی (۱۳۸۵). صورت بندی مدرنیته و پست مدرنیته: بسترهای تکوین تاریخی و زمینه های تکامل اجتماعی. تهران: نقش جهان.

- Bayne, S. (2004). Smoothness and striation in digital learning spaces. *E-Learning and Digital Media*. vol. 1, no. 2, pp. 302-316. DOI:10.2304/elea.2004.1.2.6
- Berry, P. (2016). *Postmodernism and post-religion*. Cambridge University press.
- Gellner, E. (2003). *Postmodernism, reason and religion*. London: Routledge.
- Gilson, E. (1969). *God and Philosophy*. New Haven & London: Yale University press.
- Husni, T. & Al Jauhari, T. (2017). *Religion, Modernism and Postmodernism: study on Jean Baudrillard philosophy*. *International Journal of Religion Studies*. vol. 5, no. 2, pp. 1-42.
- Smith, J. (2001). A little story about Metanarratives: Lyotard, religion, and postmodernism. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian*. vol. 18, no. 3, pp. 353-368.