

بررسی پدیدارشناسانه‌ی دین از منظر جان دی کاپوتو

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۳، شماره یک: ۶۳-۳۵

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمابه در ISC

مجید موحد مجد

عضو هیأت علمی گروه جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز

موحد فتوتیان^۱

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز

پذیرش ۹۵/۳/۱۵

دریافت ۹۴/۱۱/۱۷

چکیده

در این مقاله قصد داریم به بررسی نظرات پدیدارشناسانه‌ی کاپوتو در مورد دین بپردازیم. برای این منظور در ابتدا با بنیان‌های نظری وی آشنا می‌شویم که مهمترین آن‌ها رویکرد پدیدارشناسانه‌ی هایدگری، لویناسی می‌باشد. او در رویکرد خود با قایل بودن به حذف هرگونه متافیزیک و به تبع آن مفاهیم مطلق‌انگار در حوزه‌ی مطالعات دین‌شناختی به دنبال سوژه‌زدایی از معرفت دینی است و برای این مهم از رویکرد پدیدارشناسانه‌ی لویناس و رویکرد آنتولوژیک هایدگر برای تقرب به هستی دین مدد می‌جوید. در نهایت این‌که نبایستی رویکردهای دین‌شناختی پساتجدد را جدای از فلسفه‌های پساتجدد سده‌ی اخیر در نظر گرفت و این‌که این حوزه تا چه اندازه در معرفت‌بخشی مطالعات دینی شخص موثر است وابسته‌ی با نسبی است که وی با پساتجدد و نظرات پیرامون آن برقرار می‌کند و این‌که چنین رویکردهایی تا چه اندازه در مقام اثبات ادعای خود برآمده‌اند، وابسته به چنین نسبی است و اصولاً هم در چارچوب معرفت‌شناختی چنین نسبی بایستی درک شود.

کلمات کلیدی: کاپوتو، لویناس، هایدگر، پدیدارشناسی، هرمنوتیک رادیکال، متافیزیک، دین،

اخلاق

مقدمه

به دنبال اتفاقات و تغییراتی که در مغرب زمین از بعد از رنسانس رخ داد ساحت وجودی بشر و نسبت او با جهان دچار تحول و دگرگونی بنیادین شد. این تغییر را دکارت ابتدا در اصل کوژیتو خود بیان کرد و در کانت و هگل به تمامیت خود رسید و نیچه با آشکار کردن درد هگل پرده از ماهیت نیست‌انگار و بحران این تفکر سخن گفت. این تغییر را بیش از هر چیز باید در دایره مداری انسان بر هستی و در فراچنگ آوردن و تبیین همه چیز توسط عقل راسیونالیستی انسان در مقام سوژه بودگی‌اش درک کرد. بشر در این دوره به انتقاد از تمامی گذشته‌ی خویش پرداخت و هر آنچه را که مانعی برای اندیشیدن مستقلش به حساب می‌آمد را مربوط به دوره‌ی جهل و خرافه‌ی خود می‌دانست. یکی از این موضوعات مساله‌دین بود. مساله و حذف دین ابتدا در دوره‌ی اصلاح مذهبی و با افکار لوتر مرجعیت‌زدایی شد و دیگر هر انسانی می‌توانست به تفسیر کتاب مقدس دست یازد، این مساله در دکارت با حذف دین به عنوان واسطه شخص و خدا وارد مرحله‌ی تازه‌ای گردید. در فلسفه‌ی جدید این روند با حذف علیت و جوهر در اندیشه‌ی هیوم و راه هرگونه شناخت مطلق دین توسط کانت و سرانجام رسیدن انسان در مقام صورت‌دهنده‌ی وجود در ایده‌آلیسم هگل ادامه یافت. با تولد علوم انسانی مدرن در قرن نوزدهم و در راس آن جامعه‌شناسی این موضوع در عالم مدرن وارد تضاد آشکارتری گردید، برگر و بلا (Berger, 1961: 5-30) معتقدند که برخلاف تلقی عامیانه رایج، عمیق‌ترین و غیرقابل‌سازش‌ترین ستیزه‌ها با دین نه از سوی فیزیک و مکانیک نیوتن و گالیله یا زیست‌شناسی داروینی نیست، بلکه از ناحیه‌ی جامعه‌شناسی یا نظریه جامعه‌شناختی در همه اشکال آن، خواه چپ و خواه راست آن بوده است، چون جامعه‌شناسی یا نظریه جامعه‌شناختی صورت کامل و غایی نظریه پردازیه تجدد بوده و با همین ویژگی نیز فهم می‌شده است.

این که کنت در طبقه بندی خود جامعه‌شناسی را بنیان و اساس کل علوم قرار می‌دهد از فهم دقیق او و الزامات و اقتضائات مدرنیته است. این ضرورت و اقتضا نوعی هستی انسان‌مدارانه است که پس از هدم تمامی مطلق‌ها، به طور چاره‌ناپذیری هستی مجهول و مبهمی به نام جامعه را به جای خدایان طبیعت به عنوان بنیاد هستی خود و توضیح‌دهنده‌ی آن چه وی و هستی انسان‌مدار می‌کند و باید بکند، قرار می‌دهد، در عالم جدید جامعه‌شناسی به جای الهیات نشسته و همان شان را با نقش و کارکردی مشابه ایفا می‌کند (کجوییان، ۱۳۸۹: ۴۳-۵۶).

در واقع جامعه‌شناسی بعنوان یک تفکر ارادی جهت تجزیه و تحلیل جامعه و تحول و تطور آن با عینی‌ترین شیوه‌ی ممکن بدنبال تغییرات اجتماعی که تحولات نوین را دربرداشت، بدنیا آمد، لذا پیدایش و تکامل علم جامعه‌شناسی خود یکی از عناصر همین تجدد و نوگرایی است و زیر سوال بردن آینده‌ی دین در جوامع صنعتی نیز بخشی از عناصر متشکله این جامعه‌شناسی است (ویلیم، ۱۳۷۷: ۱۳۱). بی‌جهت نبود که ژیلسون (۱۹۴-۲۱۲) دوران حاکم بر زمانه‌ی اوج تفکر روشنگری را در قالب تمدنی‌اش را اصالت جامعه‌شناسی کنت می‌نامد. اما دیری نپایید که در آستانه‌ی قرن بیستم این نوع تفکر چه در قالب مظاهر تمدنی‌اش^۱ و چه از طریق فلسفه‌ی معاصر غرب که روزی خاستگاه همین تمدن بود، دچار شک و تردید گردید. لیوتار فراروایت بودگی آن را مورد چالش قرار داد و روایت آن را دارای اعتباری از دست رفته خواند (لیوتار: ۱۳۹۲: ۴۹۳)، فوکو از مرگ سوژه در بنیان تام تکون یافته‌ی ساحت انسان جدید سخن راند و هایدگر عالم جدید را برخاسته از نوعی فهم در نسبت با وجود دانست که در دوران افولش انتظار عالم دیگری را می‌کشید. بدیهی است که مطالعات دین‌شناختی در حوزه‌ی عالم مدرن از این تحول مصون نماند اما با این تفاوت که اگر در دوران روشنگری دین یک امر آمیخته با خرافه‌ای تصور می‌شد که بایستی به زیر چاقوی جراحی علم برود، در این نوع مطالعات دین نوید یک امکان را در دگرگون کردن ساحت انسان جدید و امیدی رها بخش دارد^۲ و یا حداقل اعتبارش در عرض علم روشنگری است.^۳ موضوع مهمی که در این‌جا دنبال می‌شود پایگاه دین یا سخن-خدا^۴ در زمینه‌ی پسا تجدد می‌باشد. این توجه ما را به این پرسش جلب می‌کند که چگونه ما بایستی در مورد دین و یا سخن-خدا فکر کنیم؟ خدا در زمینه اخیر فلسفه (پسا متجدد) قاره‌ای^۵ چگونه است؟ با وسعت دادن به چنین پرسش‌هایی این آرزو می‌رود ما موضوعات دیگری را از جمله رابطه‌ی دین با متافیزیک را ردیابی کنیم.

۱ اشاره به وقوع جنگ‌های جهانی اول و دوم. به طوری که اکثر متفکران از جمله استیفن ترنر (۲۰۰۹)، مکتب انتقادی با تکیه بر نسل دوم و سوم معتقدند حوزه‌ی جامعه‌شناسی باعث نوعی چرخش در عرصه‌ی نظریاتش شده است.

۲ بدین منظور می‌توان به آرای اخلاقی ایمانوئل لویناس، مارتین هایدگر و به طور خاص ویلیام دسموند و جان کاپوتو اشاره کرد.

۳ به طور مثال می‌توان به آرای لیوتار در مورد پایان فراروایت‌ها و و نظرات ویتگنشتاین متاخر پیرامون اسطوره، عقل و جادو اشاره کرد.

4 God-Talk

5 Continental Philosophy

چنین می‌توان ادعا کرد که کارهای وسیع و عمده فلسفه‌ی قاره‌ای پسا متجدد دین پسا/آنتی متافیزیکی است. به همین دلیل به طور روشن‌تری در شکل و اسازانه‌ی فلسفه‌دین پسا متجدد بایستی روشن‌تر از باقی حوزه‌ها دین را در یک حالت آنتی-متافیزیکی بررسی کرد. بنابراین هر نوع تفکر جایگزین که متمایل باشد وارد گفتمان دراین عرصه شود و با هر درجه‌ای از عقلانیت بایستی باسطحی از انتقاد نسبت متافیزیک همراه باشد درست همانند و اسازی. متفکرانی که دراین حوزه می‌گنجند عموماً چارچوبی آنتی-متافیزیکی را اختیار کرده‌اند و پایه‌های اندیشه‌ای خود را عموماً از کسانی چون هایدگر، لویناس و نیچه وام‌دار هستند. در این مقاله ما به بررسی الگوی یکی از برجسته‌ترین متفکران این حوزه یعنی جان دی کاپوتو^۱ خواهیم پرداخت.^۲

۱. اهمیت کاپوتو در مطالعات دین‌شناختی پسا تجدید

علاوه بر آثار متعدد کاپوتو، کتاب‌های مهمی همچون کتاب *دین، متافیزیک و پساتجدد* توسط کریستوفر بن سیمپسون، *موعظه بعد از خدا؟ دریدا، کاپوتو و زیان خطابه‌های پساتجدد* توسط فیل اسنایدر و *واسازی مسیحیت در کارهای جان دی کاپوتو* توسط کروس و خورا به رشته‌ی تحریر در آمده است که نشان از اهمیت این متفکر در حوزه‌ی دین‌شناسی نوین پساتجدد است. سیمپسون معتقد است که کاپوتو نماینده‌ی اولیه‌ی گفتگوی "دین و پسا تجدید" در دانشگاه ویلانوا به عنوان مهمان می‌باشد و مقالات متعددی را دراین حوزه ویراستاری کرده است (Simpson, 2009: 3). همچنین او مجدانه و به طور وسیعی متفکرانی را که در مورد دین و پساتجدد کار کرده‌اند، مورد مطالعه قرار داده است. علاوه براین کاپوتو جایگاه ممتازی را در فلسفه قاره‌ای انگلو-آمریکایی^۳ دارد

1 John D. Caputo

۲ جان دی کاپوتو مدرک دکتری فلسفه خود را از کالج برین ماور دریافت کرده است و در موضوعاتی چون فلسفه‌ی قاره‌ای معاصر، پدیدارشناسی، و اسازی، هرمنوتیک رادیکال، فلسفه دین و هستی‌شناسی آثاری را به رشته تحریر در آورده است. از آثار او می‌توان به کتاب‌هایی چون *بعد از مرگ خدا* (۲۰۰۷)، *ژاک (دریدا) چه چیزی را و اسازی کرد؟*؛ خبرهای خوب پساتجدد برای کلیسا (۲۰۰۷)، *چگونه کیرکگارد بخوانیم؟* (۲۰۱۰)، *پافشاری خدا؟* (۲۰۱۳) و اشاره کرد.

۳ از ابتدای قرن بیستم تا دهه‌ی ۶۰، فلسفه‌ی قاره‌ای در دانشگاه‌های آمریکایی و انگلیسی تنها به صورت دوره‌ای و آن هم توسط یهودی‌های آلمانی که شاگردان هایدگر و یا نیچه بودند و به علت جنگ جهانی دوم به آمریکا مهاجرت کرده بودند مورد بحث قرار می‌گرفت. کسانی مثل هانا آرنست، لئو اشتراوس، تئودور آدورنو و والتر کافمن از مهم‌ترین این رهبران موج بودند که در دهه‌های ۳۰ و ۴۰ شروع به فعالیت کردند. با این وجود این دانشگاهها در

خصوصاً این‌که او بود که اندیشه‌ی پدیدارشناسانه را وارد عرصه‌ی مطالعاتی دینی و یا فلسفه‌ی دین کرد (Ibid: 7-8). کاپوتو را می‌توان به عنوان نماینده‌ی نافذی در گشودن راهی برای پاسخ به پرسش "چگونه بایستی نسبت به خدا و دین در سنت فلسفه‌ی قاره‌ای فکر شود؟"، بازخوانی و مشاهده کرد او همچنین بیانگر نوعی "چرخش دینی" در برخی از فلسفه پساتجدد می‌باشد. اگر بخواهیم اشاراتی به بیان‌های نظری کاپوتو داشته باشیم یش از هرچیز نیاز به تاملاتی در مهمترین رویکرد فلسفی معاصر داشته باشیم یعنی پدیدارشناسی.

منظور از رویکرد پدیدارشناسانه

اصطلاح پدیدارشناسی برای اولین بار توسط لامبرت به معنای نظریه توهم در سال ۱۷۶۴ به کار برده شد. کانت بین پدیدارها و ذوات نامعلوم تفاوت قائل شده است و پدیدار چیزی است که بر ما ظاهر می‌شود. هگل معتقد که ما به ذوات هم علم پیدا می‌کنیم و در قرن نوزده این اصطلاح به معنای تحقیق توصیفی معنی موضوعی معین به کار رفت. این معنای عام پدیدارشناسی و معنای خاصش، نهضت فلسفی هوسرل است مفهوم «اپوخه کردن اشیاء» یعنی در نظر نگرفتن پیش فرض‌ها (اشمیت، ۱۳۷۵: ۲۰۳).

زمینه مکتب پدیدارشناسی نقدهایی بود که به روش‌های علوم طبیعت گرایانه در علوم انسانی و در مقابلش بر روانشناسی تجربی به وجود آورد، روش پدیدارشناسی مبتنی بر روش تحویل است. پدیدارشناسی وقتی متولد شد که مسأله مربوط به هستی را در میان نهادند و مسأله‌ی ظهور اشیاء به صورت مسأله مستقل بررسی گردید (دارتیگ، ۱۳۷۳: ۶۰۳).

این نوع پدیدارشناسی که ابتدا در کارهای هوسرل ادامه پیدا کرد ناقد تفکر مدرن نیست بلکه سعی در رهانیدن مدرنیسم از بحران طریق دیگری دارد به عبارت دیگر زمانی‌که پدیدارشناسی به استخدام علم^۱ در معنی مدرن آن به عنوان روش به کار گرفته می‌شود برای قلمروهای خود، پدیدارشناسی را استخدام می‌کند. در دکارت با شک دستوری خود همه چیز در تاریکی مطلق وجود دارد و تنها یک نور است که در آن تاریکی مطلق هستی همه چیز را روشن

اواخر دهه‌ی ۶۰ و ۷۰ میلادی شروع به راه اندازی دوره‌های آموزشی در مورد فلسفه قاره‌ای نمودند. دانشگاه‌های آمریکایی در دپارتمان‌های ادبیات، هنرهای زیبا، فیلم، اجتماع شناسی و علوم سیاسی به طور فزاینده‌ای شروع به داخل کردن نظریات فیلسوفان قاره‌ای در برنامه‌های درسی خود کرده‌اند.

می‌کند و آن شک صادره از خود انسان است در هوسرل هم در نهایت همه‌چیز به آگاهی^۱ انسان ختم می‌شود اما این آگاهی همانند دکارت خاصیت انتزاعی ندارد بلکه صورتی انضمامی توأم با پدیده به خود می‌گیرد یعنی *آگاهی از* یا نسبت تکوین می‌یابد، در مورد من^۲ (اگو) هوسرل هم ذکر این نکته لازم است که وی اگو را شرط شناخت می‌داند اما معتقد است نمی‌توان آن را تعلیق کرد زیرا در این صورت نومن مستقل از فنومن می‌شود و این امر خلاف پدیدارشناسی است به عبارت دیگر «من می‌اندیشم پس هستم» هیچ گاه انتزاعی نیست زیرا من همواره به چیزی فکر می‌کنم و در نتیجه این نوع آگاهی «نسبت» است در واقع من در نسبت با «دیگری» است که این به معنای گذر از فردیت به سطحی بالاتر است و چون شخص درون جامعه زندگی می‌کند قبل از این که بخواهد شناخت پیدا کند ابتدا در ارتباط با دیگران خود را می‌شناسد و در نسبت آنان تعیین پیدا می‌کند (خاتمی، ۱۳۹۱: ۶۲). وی حتی تا آنجا پیش می‌رود که معتقد است که بازگشت به خویشتن بزرگ دکارت اگر به درستی درک شود به ذهنیت استعلایی (اگو) ختم می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۱: ۵۳).

گادامر معتقد است که من هوسرل هم خاصیت سوژکتیو می‌یابد و شدیداً دکارتی است (Gadamer, 1998: 242-265). با این تفاوت که بحث «اگو» ما را به بحث «آگاهی جمعی» و «سوژکتیویته‌ی مشترک» منتقل می‌کند چرا که تعیین این من با تشارک اذهان است، هوسرل محور بودن خود را مذموم نمی‌داند و در نهایت این سوژکتیویته‌ی من قاضی نهایی است، بنابراین هوسرل هم در آگاهی می‌ماند و هنوز در فضای معرفتی دکارتی است. مسلماً در تفکر پسامتجدد این نوع پدیدارشناسی جایگاهی ندارد، این نوع رویکرد حتی توسط افرادی چون برگر و لاکمن وارد حوزه‌ی مطالعاتی دین‌شناسی مدرن گردید که در نهایت در این رویکرد دین تنها به عنوان یک تجربه بشری که در نهایت به آگاهی بشری اپوخه می‌شود، تقلیل می‌یابد و عرصه‌ی آن یک عرصه‌ی خصوصی و ساخته‌ی بشر است. به نظر برگر «دین تلاش جسورانه‌ای است برای این که کل هستی برای انسان معنادار شود» (Berger, 1969: 37). از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که از نظر برگر، انسان تلاش می‌کند با معنادار ساختن گیتی، وجود خود را معنادار ساخته و جایگاه خویش را در آن پیدا کند. در واقع، کارکرد عمده دین، مشروعیت بخشی به نظم دست ساخته بشر است. «مشروعیت، همان شناخت عینی‌شده اجتماعی است که نظم اجتماعی را تبیین و توجیه می‌کند. به عبارت دیگر، مشروعیت‌ها پاسخ پرسش‌هایی است که در مورد چرایی ترتیبات نهادی وجود دارد» (Berger, 1979: 14).

1 Intentionality

2 Ego

اما نوع دیگری از پدیدارشناسی وجود دارد که پدیدارشناسی را نه به عنوان روش و در حوزه‌ی آگاهی بشر بلکه به عنوان نوعی رویکرد آنتولوژیک و برای رهایی بشر از خود بنیادی خودش به کار می‌برد. این کار در ابتدا توسط فیلسوف شهیر آلمانی مارتین هایدگر و بعدها در آثار کسانی چون فوکو، گادامر، دریدا و ادامه یافت. آنچه پدیدارشناسی هایدگر را از هوسرل جدا کرده است توجه او به فهم و پدیدار نه به عنوان روش و در استخدام علم مدرن بلکه به عنوان یک رویکرد آنتولوژیک است، به عبارت دیگر هایدگر تمام عالم مدرن را ذیل تاریخی متافیزیکی تعریف می‌کند که از سقراط آغاز شده و تا زمانه‌ی ما ادامه دارد و ما اسیر استیلا‌ی این تاریخیم. توضیح آن که به اعتقاد هایدگر «هرمتافیزیکی، بنیان عصری را پی می‌ریزد، یعنی از رهگذر تفسیر خاص آن چه است و از رهگذر فهم خاص حقیقت پایه‌ای برای آن عصر تدارک می‌بیند که آن عصر بر مبنای آن ذاتا شکل می‌گیرد. این پایه بر تمامی پدیده‌های آن عصر، تسلط دارد» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱-۸). هایدگر یکی از مهمترین مقوم‌های متافیزیک کنونی عالم غرب را علم آن می‌داند، وی معتقد است اگر بتوان به بنیاد متافیزیکی دست یابیم که مهیاگر بنیادی برای علم به عنوان پدیده‌ای مدرن باشد، آن‌گاه تمامی ماهیت عصر جدید به ناچار خود را وامی‌نهد تا از دل این بنیان فهمیده شود. برای فهم علم جدید، باید خود را از این عادت رها سازیم که از دیدگاه پیشرفت صرفا از حیث درجه، علم جدید را با علم قدیم مقایسه کنیم (ابادری، ۱۳۸۶: ۲۱-۵۸). نکته‌ی حایز اهمیت این است که پدیدارشناسی کاپوتو همان صورت هایدگری است که در دین به کار رفته است و به همین دلیل است که کاپوتو مانع تقرب به حقیقت دین را سیطره‌ی این نوع متافیزیک‌ها در تاریخ متافیزیکی غرب می‌داند و لذا به نوعی سعی در زدودن متافیزیک برای نیل به نوعی ایمان اصیل می‌کند. اما پدیدارشناس دیگری که در اندیشه‌ی کاپوتو موثر بوده است و او را در متافیزیک‌زدایی از هستی دین یاری می‌کند کسی نیست جز امانوئل لویناس. پدیدارشناسی لویناس را هم اصولا بایستی در چارچوب سنت هایدگری یعنی پدیدارشناسی هستی‌شناسانه درک کرد. جان لشت^۱ (Lechte, 2008: 44) لویناس را یکی از مهمترین متفکرین تاثیرگذار در حوزه‌ی پدیدارشناسی فرانسوی می‌داند. لویناس در خلال آثار فروانی که نگاشته است یک هدف را دنبال کرده است و آن هم سوژه‌زدایی است یعنی فروپاشیدن فلسفه‌ی آگاهی. سوژه‌زدایی برای لویناس نفی اصالت بخشیدن به «من» و

1 Lechte, John

بازگشت به «غیر من» یعنی «آن دیگری» است و در واقع نوعی بازگشت به ساحت هستی است. از نظر لویناس، سوژه برای کاری که انجام می‌دهد مسئول نیست، بلکه قبل از انجام هر کاری مسئول است. لویناس معتقد است که برای مسئول بودن می‌بایستی به زمان «دیگری» عبور کرد و از زمان «خود» دور شد. دیگری برای لویناس متقدم بر هرچیز و حتی خود سوژه قرار دارد (Levinas, 1989a: 190) و برای پرداختن این مهم دعوت به اخلاق می‌کند که این دعوت، دعوتی است به فراسوی انسان معاصر (خاتمی، ۱۳۸۰: ۱۰۳-۱۰۵). این «آن دیگری» برای لویناس نهایتاً خداست. و لذا حتی از خداشناسی فراتر می‌رود و خدا را فراتر از فلسفه قرار می‌دهد. لویناس تا آن‌جا پیش می‌رود که خداشناسی را محصول همان تاریخ متافیزیک غربی می‌داند و معتقد است این الاهیات حامی همان «من محوری» هاست (Levinas, 1969: 172).

سیمپسون نیز تفکر کاپوتو را متأثر از لویناس و نیچه می‌داند: «روش کاپوتو بر مبنای دو نقطه نظر که یکی ایجابی و دیگری سلبی است استوار است: اولین آن (در سمت سنت نیچه‌ای) نوعی رد نسبت به متافیزیک‌ها و هرگونه عبارت متافیزیکی از خدا وجود دارد به طوری که از مرگ متافیزیکی خدا سخن گفته می‌شود و همچنین نقد حوزه‌ی "هستی-الاهیاتی" که باعث استفاده یا ابزارسازی ایده‌خدا به عنوان کارکردی برای تبیین/شالوده‌ی هم‌نوا با قدرت ما^۱ شود تا به عنوان وسیله‌ای برای حفظ خودمان در جهان باشد. تمام متافیزیک‌ها به عنوان چنین فرمی از "هستی-الاهیاتی" در نظر گرفته می‌شوند. دومین آن (در سمت سنت لویناسی) نوعی قطعیتی در مورد دین یا سخن-خدا وجود دارد تا آنجاییکه نوعی تقلیل دین/سخن خدا به یک التزام اخلاقی به دیگری وجود دارد» (Simpson, 2009: 2-3).

نگاه کاپوتو به متافیزیک

کارهای فلسفی جان دی کاپوتو در طول دهه‌های گذشته را می‌توان حول وظیفه‌ی تطهیر بی‌ایمانی^۲ متافیزیک از حوزه‌ی تفکرات ما بررسی نمود. برای کاپوتو، چنین متافیزیکی نوعی بی‌ایمانی در زندگی ماست- نسبت به وحقیقت واقعی وجود انسانی- و وظیفه‌ی زندگی و درجریان‌داشتگی را در رویکرد تفکر از دست داده است. همچنین به دیگر جنبه‌های انسانی ملموس توجه نمی‌کند و انسان‌ها را به عنوان افرادی در نظر نمی‌گیرد که در محدوده‌ای از

۱ به عبارت دیگر فرافکنی خود در هیاتی مطلق و برتر.

قوانین جهانی محصور گردیده‌اند. این نوع متافیزیک تنها به ایمان و عقیده نمی‌اندیشد و اعتقادات دینی و روابط آن با خدا را در دیدگاه‌های مرتبط با موقعیت‌های مطرح شده به شکلی مناسب در رابطه با جنبه‌های الهی و مواردی که باید ارزیابی شود بررسی نمی‌کند. این محصور بودن در حوزه اعتقادات غلط باعث شده است که چنین متافیزیک‌هایی بی‌ایمانی خود را در حوزه اخلاقیات و دین بازگشایند. به نظر کاپوتو، ممکن است صداقت، اخلاقیات و اغلب اعتقادات دینی حتی بدون اعتقاد به جنبه‌های متافیزیکی قابل پذیرش باشد.

نقد کاپوتو از متافیزیک

به نظر کاپوتو، مشکلات مرتبط به متافیزیک را می‌توان به صورت موارد زیر خلاصه نمود: «متافیزیک تنها به زندگی محدود نمی‌گردد بلکه سیستم کل‌نگرانه‌ای خلاصه است که واحد پایایی را به منظور ایجاد مبانی پایدار برای زندگی تعریف نموده است. متافیزیک به حیات بالاتر (متا) و جریان^۱ (فیزیک) واقعیت‌ها می‌نگرد و تلاش می‌کند مسیر سریعی را به خارج از حوزه‌های رایج تفکر بازگشاید. چنین دیدگاه‌های متافیزیکی شامل افزایش دانش پیرامون واقعیت‌ها از نوع دانش مطلق می‌باشد و دسترسی دارای اولویت به واقعیت را مدنظر قرار می‌دهد. کاپوتو این خود-ترفعی^۲ متافیزیکی را به عنوان گرایش اصلی فلسفه در نظر می‌گیرد. متافیزیک در اصل به عنوان متافیزیک حضور مطرح است و تلاش می‌نماید تضمین بسیار جذابی را در رابطه با هستی و حضور حتی در حوزه حضور واقعی لحاظ کند» (Caputo, 1987: 1).

متافیزیک، به نظر کاپوتو، به زندگی محدود نمی‌گردد و خود-ترفعی را به عنوان عامل مکمل وجود واقعی در بر می‌گیرد. کاپوتو متافیزیک را به عنوان خلاصه‌گرایی و تلاش برای دستیابی به اصل و هستی در نظر می‌گیرد و دعاوی گوناگون را در رابطه با راز^۳ مطرح نموده و بدین ترتیب، محدودیت‌های پیشنهاد تفاسیر ذهنی و اخلاقی را درمی‌نوردد، این دعاوی مخصوص کاپوتو چندان تعدیل و تنظیم شده نیستند و در نهایت در شرایط انسانی کاملاً محدود ما نتایج صادقانه‌ای به همراه ندارد. راز به نظر کاپوتو، آن چیزی است که نمی‌تواند به عنوان اصل و مفهوم گسترده و یا دیدگاهی به حساب آید که قوانین را به دور از مسیری که در واقع در آن قرار دارند بررسی نمایند (Caputo, 2001: 21).

1 Flux

2 Self-elevating

3 Secret

کمبود توجه به حیات و زندگی در حوزه متافیزیک، به نظر کاپوتو، تا حد زیادی خارج از مفاهیم کلی نمود می‌یابد. به نظر کاپوتو، متافیزیک به عنوان یک اصل ضرورتاً خلاصه مطرح است که تلاش می‌نماید درک و شناخت کلی را از طریق ارزیابی‌های جداگانه مطرح کند. با تعدیل و تلفیق افلاطونی و هگلی به عنوان اشکال کلی تفکر متافیزیکی، کاپوتو هر دوی آن‌ها را به عنوان عواملی برای ورود به حوزه انتزاع مطرح کرده است تا بتوان تفکرات را تلخیص نمود و تعمیق بیشتری را به آنچه که در تفکرات مطرح است بخشید. اشتباه بزرگ متافیزیک به نظر کاپوتو، این است که می‌اندیشد می‌توانیم با یک منطق فارغ از تمایل خود^۱ و خالص ارتباط برقرار نماییم. بدین ترتیب آداب و رسوم متافیزیک غربی، از موقعیت‌های آغازین تا حوزه‌های ارتباطی به عنوان یک توضیح ذهنی اصلی و پایه به شمار می‌آید (Caputo, 1987: 32).

به نظر کاپوتو، متافیزیک به عنوان یک سیستم انتزاعی مطرح است که نشان دهنده جنبه‌های ثابت مشخصی در رابطه با مسائل جهانی می‌باشد که یک سیستم فلسفی نشان دهنده مجموعه ثابتی از قوانین جهانی می‌باشد. چنین جهان شمولی، واقعیت‌هایی را به شکل ضروری ارائه می‌دهد که در غیراین صورت دستیابی به آن‌ها امکان‌پذیر نبوده است که این واقعیت‌ها از قانون خلاصه و ضرورت پیروی می‌کند. سیستم ضروریات و همچنین پیش‌فرض‌های کلی به نظر کاپوتو یک سلسله مراتب سخت را در بر می‌گیرد و مجموعه‌ای از ساختارها را نشان می‌دهد که ممکن است حذف شده و به حساب نیامده و حالت حاشیه‌ای و نهفته را پیدا کند (Caputo, 1999: 223). آنچه که حذف شده و به خوبی مورد توجه قرار نگرفته، در یک سیستم خاص، جزءنگری، کثرت و فردیت است که وجود ثابت و منفرد را پیچیده‌تر می‌باشد. چنین بی‌نظمی‌های اجتناب‌ناپذیری، مشکلاتی را در سطح فلسفه ایجاد نموده است. بدین ترتیب سیستم‌های متافیزیکی تلاش می‌نمایند تا آنچه را که نباید لحاظ نمایند و می‌توانند شامل تقسیم‌بندی‌های جداگانه، فردی و مشخص باشد، لحاظ نمایند (Caputo, 1993: 73).

چنین سیستم متافیزیکی انتزاعی، جنبه‌های کلی را مدنظر قرار داده و کارکردهای گوناگون را به شکلی بررسی می‌نماید که واحد پایایی^۲ را در بر می‌گیرد. کاپوتو عنوان نموده است که فلسفه به عنوان متافیزیک، از همان آغاز جنبه‌های ذهنی را با هزینه نادیده گرفتن پویایی^۳ و تفاوت^۱

1 Free-interest

2 Static Unity

۳ معادل کلمه‌ی movement در نظر گرفتیم تا در تقابل با پایایی درک شود.

لحاظ نموده است. متافیزیک شامل متافیزیک هستی می‌باشد که واقعیت‌ها را به صورت عبارت‌هایی مانند خالص، موجود بودن و خنثی بودن تعریف می‌نماید. بدین ترتیب، تمامی پویایی‌ها در این تقابل مضاعف مورد توجه قرار می‌گیرند که پویایی حذف شده را نیز شامل می‌شود. با حذف پویایی، متافیزیک می‌تواند شرایطی را ایجاد کند که سبب خروج و توقف جریان مداوم و سیال هستی با تمام رویدادهای تصادفی‌اش گردد. جمع آوری مجدد به عنوان یک حرکت برگشتی جالب توجه به حساب می‌آید در حالی که تعدیل به عنوان یک عامل دیگر مطرح است که در نهایت حرکات گسترده‌ای را در تقلید حرکات با راهنمایی منطبق ضروری شامل می‌گردد. این اولویت وحدت پایا در فلسفه به عنوان متافیزیک، سیستم پایای انتزاعی را در بر می‌گیرد که در آن دانش و شناخت واقعیت‌ها به دانش مطلق تبدیل می‌شود و کلیت واحدی را شکل می‌دهد (Caputo, 1993: 210-211).

در نهایت، متافیزیک، دانش کلی و واقعیتی را نشان می‌دهد که به صورت اصول و مفاهیم پایدار مطلق برای زندگی در نظر گرفته می‌شود. به همین دلیل، کاپوتو عنوان می‌نماید که متافیزیک به شکل کارآمدی می‌تواند باعث مشکلاتی در رابطه با وجود^۱ شود و ترس ما را با نوعی «اطمینان از همسان‌سازی (این همانی)»^۲ کاهش می‌دهد (Caputo, 1997: 5). در مقابل، کاپوتو بر تخریب ساختار چنین تثبیت‌گرهای متافیزیکی تاکید دارد.

ایجاد نگرانی از دیدگاه انتقادی کاپوتو پیرامون متافیزیک و تلاش او برای دستیابی به جایگزین دو جنبه دارد. اول این که می‌توان یک فلش کاملا مناسب از تفکر را ایجاد نمود که برای موقعیتی مناسب است که خود را در آن می‌بینیم و کاپوتو مسیر تفکری را مورد توجه قرار می‌دهد که از افزایش دانش و شناخت واقعیت اجتناب می‌کند تا یک موقعیت مطلق همراه با خطا را اصلاح کند. نکته دوم این که بدین منظور که در زندگی صادق بوده و زندگی خوبی را پی بگیریم و همچنین مشارکت فعالی در زندگی داشته باشیم، باید از مسیر تفکری اجتناب نماییم که در نهایت زندگی و حیات ما را اسیر کلیات مطلق‌گونه کند و در نتیجه تنزل بخشد (در حوزه جریان واقعیت). به نظر کاپوتو، متافیزیک در هر دوی این امتیازات با مشکل مواجه است و موفق نبوده است.

1 Differance

2 Existance

3 Assurance of the same

رویکرد پدیدارشناسانه‌ی کاپوتو (هرمنوتیک رادیکال)

در مقابل چنین دیدگاه‌های متافیزیکی (با عناصر متافیزیک در چنین شرایطی)، کاپوتو هرمنوتیک رادیکال را به عنوان راهی جایگزین برای تفکر در رابطه با واقعیت و آنچه که در آن هستیم، مطرح نموده است. هرمنوتیک رادیکال راهی را برای تفکر در رابطه با واقعیت می‌باشد که چیزهایی غیر از متافیزیک غربی سنتی را شامل می‌شود.

وظیفه هرمنوتیک رادیکال، ارزیابی مجدد و نواندیشی در رابطه با شرایط هستی انسانی می‌باشد تا بدین ترتیب بتوان دیدگاه‌های رادیکال شده‌تری از هستی^۱ را ارائه داد که خود ما را شامل می‌گردد و بدین ترتیب باید جنبه‌های رادیکال تثبیت را در شرایطی در نظر بگیریم که به عنوان افراد ضعیفی شناخته شده‌ایم و خود را افراد ضعیف^۲ می‌پنداریم. این نحوه توجه به وجود انسان بر ضرورت، عدم قابلیت و تفاسیر گوناگون تاکید دارد. به علاوه، کاپوتو هرمنوتیک رادیکال را به عنوان هرمنوتیکی در نظر می‌گیرد که به شکلی عمیق ایجاد شده و هیچ پایه یا اصلی را برای تفسیر برای راهنمایی آن ارائه نمی‌دهد.

هرمنوتیک رادیکال کاپوتو، از هایدگر و دریدا تاثیر پذیرفته است و ارجاعات مستمر به دیدگاه‌های نیچه را نیز شامل می‌شود. هرمنوتیک مرتبط با هرمنوتیک رادیکال تا حد زیادی مفهوم خود را از دیدگاه‌های هایدگر به عنوان ارزیابی واقعیت‌های وجود انسانی و همچنین دیدگاه‌های بی پایه آنچه که اتفاق می‌افتد دریافت نموده است. به نظر دریدا، هرمنوتیک رادیکال، بر مبنای دیدگاه‌های نیچه شکل گرفته و در علایم و متون گوناگون غالب است که در مقابل تثبیت متافیزیکی جریان قرار می‌گیرد. بدین ترتیب می‌توان گفت که هرمنوتیک رادیکال، خود را در فضایی قرار می‌دهد که با تبدلات بین‌هایدگر و دریدا شکل گرفته باشد (Simpson, 2009: 10).

به نظر کاپوتو، هرمنوتیک رادیکال، می‌تواند درک جزء‌گرایی از وجود انسانی را ارائه دهد. شناخت این مسئله حائز اهمیت است که فرد نمی‌تواند به طور کلی از متافیزیک دور شود. کاپوتو، متافیزیک جزء‌گرا را مدنظر قرار داده است و تلاش نموده است تا متافیزیک را در شرایط

1 Being

۲ در اینجا منظور این است که متافیزیک با ایجاد توهم با منطق این همانی‌اش سعی در دادن قدرت برای پوشش ترس ما در بودن با هستی کرده است، در حال که ما توهم قدرت داریم و هرمنوتیک رادیکال با این توهم‌زدایی‌اش پرده از ضعف نهفته در این رویکرد بر می‌دارد.

حداقل قرار دهد. متافیزیک جزء گرا موقعیت و اهداف دانش خود را بیش از آنچه که هست تخمین نمی زد. (به عبارت دیگر به دنبال تعمیم و مطلق‌انگاری حوزه‌ی خود نمی‌باشد) می‌توان با متعادل‌ترین واقعیت‌ها عنوان نمود که آن گونه که به نظر می‌رسد، در شرایط به ظاهر نامحدود، تجربیات در این زمینه تاثیرگذار است و تلاش برای دستیابی به عمق بیشتر مورد توجه قرار نمی‌گیرد. به منظور هماهنگی با این موقعیت محدود، این نوع جزء‌گرایی تلاش می‌نمایند تا دیدگاه‌های محدود کننده‌ای را مدنظر قرار دهند. این متافیزیک جزء‌گرا، از منطق فائق بودن پیروی می‌نماید که کاپوتو آن را از دیدگاه دریدا به ودیعه گرفته است. به نظر سیمپسون هرمنوتیک رادیکال تلاش می‌نماید تا متافیزیک را بدون متافیزیک ارائه دهد و متافیزیک جزء‌گرای منطق پسا متافیزیکی در این زمینه در تقابل با متافیزیک سنتی، شرایط غیرقابل تغییر موجود را نشان می‌دهد (Ibid:11).

به نظر کاپوتو، حرکات یا عدم حرکت فلسفی متافیزیک، شامل جمع‌آوری مجدد و تعدیل، حرکت نمونه (و یا در حقیقت حرکت) هرمنوتیک رادیکال در فرایند تکرار می‌باشد. در موقعیت مجدد، به عنوان حرکت ساده انگارانه متافیزیک مرسوم به نظر می‌رسد و تلاش می‌نماید تا وجود خالص و اصلی را حاصل نماید که با جنبه‌های اختیاری وجود انسانی کاملاً سیال آلوده نشده است. اگرچه تکرار هستی را نشان می‌دهد و نمی‌تواند به عنوان چیزی دارای اولویت بر کپی‌های ضعیف‌تر یا تکرارهایی به حساب آورد که باید آن را به منابع خالص ارجاع دهد و تاثیر تکرار شامل می‌شود. با توجه به دیدگاه‌های دریدا و هایدگر، در مقابل هوسرل، کاپوتو خلاصه و ضرورت را به عنوان عامل خودآگاه و هوشیارانه مطرح می‌کند که در حقیقت از طریق فرایندهای تاریخی و زبان‌شناسی متفاوت نمود می‌یابد. این مورد تفاوت‌هایی را با انگیزه‌های متافیزیکی لحاظ می‌کند که برای وحدت پایا جدا از تفاوت‌های حیاتی نمود یافته و تغییرات مولد و خلاقانه‌ای را در مشکلات زندگی شامل می‌گردد. تکرار بر این واقعیت تاکید دارد که هر واحد، موقعیت و یا واقعیتی در زندگی، موردی است که تولید شده و یافت نشده است. با تکرار، این احتمال در تقابل متافیزیک وجود دارد که شرایط جدید و حرکت صورت گیرد. تکرار حرکتی است که مسیر خود را در جریان پیدا می‌کند. با توجه به آنچه که به عنوان پایه هرمنوتیک رادیکال به حساب می‌آید، تکرار نشان دهنده هماهنگی و سازگاری با جریان زندگی بدون اعطای تایید متافیزیکی می‌باشد (Caputo, 1999: 28).

هرمنوتیک رادیکال تلاش می‌نماید تا به زندگی ایمان ببخشد و در رابطه با شرایط گوناگونی صداقت داشته باشد که خود را در آن می‌بینیم. در چنین شرایطی، هرمنوتیک رادیکال به عنوان تحقیق پیرامون دیدگاه‌هایی مطرح است که فرد را از راحتی دور ساخته و او را در معرض سختی و مشکلات دستیابی به واقعیت قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که دستیابی به واقعیت از طرق غیر از متافیزیک نیز امکانپذیر است و در زمینه هرمنوتیک نشان می‌دهد که واقعیت در بسیاری از شرایط واقعیت نیست و هیچ نام اصلی را نمی‌توان برای موارد موجود مطرح کرد. پیش از این که ارزیابی واقع گرایانه پیرامون فقر افراد با محدودیت‌های وجود صورت پذیرد، هرمنوتیک رادیکال دروسی را در زمینه انسانیت ارائه می‌دهد که با نوع نتایج حاصل از ایده‌ها ارتباط دارد و نمی‌تواند حدسیات مبهمی را برای دستیابی به واقعیت ارائه دهد و بدین ترتیب می‌توان قدرت جریان را برای تغییر بهترین دیدگاه‌های متافیزیکی لحاظ نمود. تعدیل این ایده‌آل‌های موجود و اعتقاد به زندگی را از طریق عدم شناخت و یا عدم آگاهی ساختاری توسعه می‌دهد و کمبودهایی را نشان می‌دهد که نتیجه آن گرایشاتی است که به تفکر در این رابطه می‌اندیشد که نمی‌توان دریافت که چه کسانی چه فعالیت‌هایی را انجام می‌دهند.

اعتقاد به هرمنوتیک رادیکال و همچنین جنبه‌های اجمالی متافیزیکی موجود، نشان دهنده جریان‌ی است که برای ارتباطات پایه در حوزه تغییر شرایط بروز یافته و نمود می‌یابد. جنبه‌های معنوی موجود به نظر کاپوتو، در درون زمان نهفته است و درون جریان شکل می‌گیرد. با شناخت شرایط موجود، هرمنوتیک رادیکال تاکید عمده‌ای بر تفاوت و شرایط هستی دارد که فضای اولویت را نشان می‌نماید و بدین ترتیب می‌توان خود را در شرایط میانی در هستی دریابیم.

هرمنوتیک رادیکال شناخت تفاوت‌های موجود را مطرح می‌کند که فلسفه شدن^۱ را نشان می‌دهد و حساسیت در مقابل دیگران^۲ را مدنظر قرار می‌دهد (Caputo, 1999: 453). کاپوتو هرمنوتیک رادیکال را به عنوان فلسفه تفاوت از نظر ناهمگونی نشان می‌دهد. چنین حالت جداگانه‌ای بر مبنای شرایط ویژه نمود می‌یابد و منحصر بفرد بودن را نشان می‌دهد و همچنین می‌تواند ناهنجاری‌های گوناگون را بروز داده و عدم قابلیت طبقه‌بندی و همچنین عدم قابلیت تکرارپذیری را نشان دهد. واقعیت‌ها را می‌توان به صورت رویدادهای مشخص، جداگانه و ویژه در نظر گرفت که برای افراد خاص بروز می‌یابد (که در معرض رویدادهای ویژه قرار می‌گیرند) و هیچ ساختاری ثابتی در این زمینه مطرح نمی‌گردد.

1 Alterity

2 The Others

شناخت ناهمگونی‌ها و تفاوت‌ها در حوزه دیدگاه‌های شناخت ناهمگونی تفاوت‌هایی را از نظر حالت متکثر، چندگانه، متنوع ارائه می‌دهد که در مقابل واحد متافیزیک قرار می‌گیرد و می‌توان آن را به عنوان روایتی در نظر گرفت که تغییرات و کثرت را می‌پذیرد. شناخت تفاوت‌های چندشکلی، پروژه‌های جزءنگر هرمنوتیک رادیکال را در برمی‌گیرد که واقعیت‌هایی را از نظر نوع نرمال‌گرایی پذیرفته شده نشان می‌دهد که موارد را همچنان باز گذاشته و تنوع و تغییر را مدنظر قرار می‌دهد (Caputo, 1993: 59). در این قسمت، انسانیت به شکل توجه به مواردی نمود می‌یابد که بسیاری از گزینه‌ها در این زمینه را محتمل می‌داند.^۱ هرمنوتیک رادیکال، به عنوان شناخت ناهمگونی‌های چندشکلی حالت آزادانه‌ای را برای فرد در برمی‌گیرد تا بتواند خود را در مقابل گزینه‌های گوناگون قرار دهد و همچنین افراد دیگر را ملزم می‌سازد تا بتواند به صورت آزادانه واقعیت‌های در حال تغییر را بدون قرار گرفتن در معرض متافیزیک و شرایط واحد پایا تعریف نمایند.

شناخت هرمنوتیک رادیکال از تفاوت‌ها به شکلی متفاوت از متافیزیک بروز می‌یابد و کارکرد تثبیت‌کننده را در رابطه با درک مناسب مشکلات زندگی نشان می‌دهد. زندگی واقعی، اضطراب را به دلیل کمبود واقعیت‌های سخت نشان می‌دهد و نمی‌توان تحت پوشش متافیزیک با مشکلات کنار آمد. زندگی برای افرادی به سختی امکانپذیر است که باید قضاوت‌ها را انجام دهد اما چنین قضاوت‌ها و تصمیماتی، در رابطه با پیشینه عدم قابلیت تصمیم‌گیری قرار دارد. عدم قابلیت تصمیم‌گیری شامل توجه به عدم قابلیت خروج از جریان است و نشان دهنده شرایط مرتبط با احتمالات اتخاذ تصمیمات واقعی می‌باشد. تصمیم واقعی، به سختی به شکلی دقیق امکانپذیر است زیرا پاسخ مناسب را نمی‌دهیم. زندگی کردن و اتخاذ تصمیمات، در مواجهه با جریان و همچنین عدم قابلیت تصمیم‌گیری سبب می‌شود که مجدداً به مفهوم مرکزی و اصلی هرمنوتیک رادیکال پیرامون تکرار توجه نماییم که از تفکرات تا هستی حرکت کرده و فرد را در شرایط موجود بررسی نموده و خویشتن را بر مبنای شرایط فرد آنچه که باید از طریق متافیزیک بداند و همچنین به عنوان یک وظیفه که باید انجام پذیرد، نمود می‌دهد.

هرمنوتیک رادیکال، به عنوان یک تفکر در رابطه با واقعیت از نظر متافیزیک نشان می‌دهد که متافیزیک بدون متافیزیک، در مسیر مخالف از متافیزیک پیش می‌رود که خروج خلاصه را از

۱ به عبارت دیگر بر اساس مطلق‌انگاری متافیزیکی توأم با قطعیت نیست.

ابهامات هستی برای مشارکت جالب توجه در زندگی مطرح می‌کند و در چنین شرایطی، هرمنوتیک رادیکال، به عنوان شناخت مشکلات زندگی فرد را از متافیزیک دور می‌کند (تفکر در رابطه با واقعیت) و به سمت اخلاق رهنمون می‌سازد (در این زمینه که چگونه فرد می‌تواند با دیگران ارتباط برقرار نماید) و از چپستی به چگونگی سوق می‌دهد. (Simpson, 2009: 12). این مورد در نتایج قبلی ارائه شده توسط هرمنوتیک رادیکال کاپوتو نمود می‌یابد. اولین نتیجه، انکار احتمالات (یا ویژگی‌ها) هر دانش و شناخت قوی واقعیت (یا متافیزیک) می‌باشد زیرا چنین موردی پوششی برای دانش مطلق واقعیت به حساب می‌آید و تنها متافیزیک قابل قبول، موردی است که آنچه را که انجام نمی‌دهیم، تشخیص می‌دهد و می‌داند که چه کسی هستیم و باید در چه مسیری گام برداریم و به طور خلاصه، بدون متافیزیک ادامه این شرایط امکانپذیر نیست. با این نتیجه، انکار اهمیت چنین دانش قدرتمند (متافیزیک) برای زندگی می‌باشد که عنوان می‌نماید متافیزیک موقعیت تقابل اصلی با زندگی روزمره دارد و در تمامی حالت ابهامات و مشکلات مورد توجه قرار می‌گیرد و ممکن است بتوانیم بدون آن راه خود را پیدا کنیم.

انتقاد کاپوتو از اخلاق

هرمنوتیک رادیکال، به شکل قدرتمندی به اصول اخلاقی به عنوان هدف و آنچه که باید به چشم آید تاکید می‌نماید. کاپوتو عنوان می‌نماید که مشکلات جدی با اصول اخلاقی حاصل از متافیزیک دارد و بدین ترتیب مطمئن است که باید در مقابل چنین اصول اخلاقی قرار گیرد. مسئله اصلی و پایه با اصول اخلاقی برای کاپوتو، این است که بر مبنای متافیزیک و کارکردهای گوناگون برای دستیابی به نتایج مشابه شکل گرفته است و ثبات را برای زندگی دربردارد. به طور مختصر، کاپوتو عنوان نموده است که بی‌ایمانی به زندگی به بی‌ایمانی به انسان‌های دیگر می‌انجامد.^۱

به نظر کاپوتو، اصول اخلاقی، در اصل با متافیزیک ارتباط دارد. اخلاقیات، به عنوان یک نکته اصلی در نظر گرفته می‌شود و متافیزیک اخلاقیات به عنوان متافیزیکی مطرح است که سبب می‌شود تعهد به صورت ایمن امکانپذیر گردد. اخلاقیات شامل نوعی از تئوری اخلاقی بر مبنای متافیزیک تلاش می‌نماید تا دانش و شناخت موضوعات گوناگون را از طریق متافیزیک افزایش داده و توسعه بخشد. کاپوتو شرایط را به عنوان نهایت اخلاق در نظر می‌گیرد و اصول اخلاقی را وابسته به

۱ برای فهم بهتر نقد آرای اخلاقی متافیزیکی بایستی بیش از همه بر آرای اخلاقی کانت تاکید کرد.

متافیزیک می‌داند که زمینه‌هایی را دربر می‌گیرد که جنبه‌های بی پایه و اساسی را نشان می‌دهد و بدون مطرح نمودن چگونگی پیش می‌رود. اصول اخلاقی، مانند متافیزیک از وجود با نوعی از دانش اجمالی تاثیر می‌پذیرد. کاپوتو عنوان می‌نماید که زندگی و روابط با دیگران، نسبت به آنچه که اخلاقیات اجازه می‌دهد، مشکل‌تر و حالت عملی‌تر است. با توجه به مشکلات وجود اخلاقی، او می‌نویسد که همیشه با چشمان بسته و از راهنمایی مطمئن هستیم که دیدگاه‌های تنوریک می‌توانند در بالا و پایین شرایط هستی برای ما فراهم نمایند. همانند متافیزیک، حالت اجمالی اخلاقی از شرایط هستی اخلاقی نشان دهنده شرایط هماهنگ با اتحاد، شباهت و کل‌نگری می‌باشد.

اصول اخلاقی، به نظر کاپوتو، سیستمی از قوانین جهانی را شامل می‌شود. در جریان اصلی متافیزیکی اخلاقیات، باید شامل قوانین کل‌نگر، منطقی و یا طبیعی باشد. سیستم‌های اخلاقی، همانند متافیزیک، نوعی از واحد پایا را در بر می‌گیرد و سبب می‌شود که دانش به صورت مطلق بروز یابد و این مورد برای یافتن نقطه ارتجاع ثابت برای انعکاس اخلاقی **مطلق از جنبه‌های اختیاری هستی**^۱ انسانی تاثیر می‌پذیرد. هنوز هم این اعتقاد آن چیزی است که باید انجام دهیم و نشان‌دهنده فرمولاسیون خاص هستی در قوانین سخت و غیرقابل بیان است و می‌توان آن را به عنوان مانعی برای درک و شناخت زندگی اخلاقی واقعی به حساب آورد. مسئله مربوط به قوانین اخلاقی و اصول و مفاهیم مربوط به آن، این است که باید مطالبی در رابطه با افرادی عنوان گردد که گزینه‌های ویژه و متفردی را در شرایط **خاص** اتخاذ می‌نماییم. اما چنین قوانین اخلاقی به صورت مستقیم برای شرایط جداگانه در نظر گرفته نمی‌شود (باید قابل تفسیر باشند) و از بی‌ثباتی داخلی دور نمی‌شوند که ساختارهای جهانی را تحت تاثیر خود قرار می‌دهد و به عنوان موارد کاملاً شناخته شده و کاملاً تنظیم شده در طول زمان برای افراد مطرح نمی‌گردد تا بتوانند از آن استفاده کنند. وجود اصول اخلاقی، در رویکرد پدیدارشناسانه‌ی کاپوتو، در حوزه پایه و اساس، تجرد، شرایط ویژه، جدید بودن، ارتباطات متقابل و همچنین قابلیت درک گسترده شکل می‌گیرد که در رابطه با تمامی انواع قوانین اخلاقی کل‌نگر مقاومت می‌نماید. این تاکید بر شرایط واحد، شباهت و همچنین گرایش‌های کلی نمی‌تواند تغییراتی را در روابط اخلاقی سبب شود.

اصول اخلاقی، با یکدیگر شباهت دارند و همانند متافیزیک تلاش می‌نمایند اصول و مفاهیم باثباتی را برای زندگی ایجاد نمایند اما مشکلاتی را در زندگی نیز بروز می‌دهند. اصول

۱ به عبارت دیگر تبدیل وجودی متناهی به نامتناهی

اخلاقی روابط اخلاقی را به شکلی اینگونه شکل می‌دهند اما قضاوت و نظر کاپوتوایمن نیست. زندگی (و تعهد) نسبت به آن چیزی است که اصول اخلاقی اجازه می‌دهد و مشکل‌تر و پرخطرتر است و -داستانی است که به شکل غیرقابل تغییر به آرامی در مجموعه‌ای از تصمیمات پیش می‌رود.

به نظر کاپوتو، دانش و شناخت متافیزیکی، هنجارهای اخلاقی از جمله مشکلات زندگی اخلاقی می‌باشد. بدین ترتیب نتیجه دیدگاه انتقادی کاپوتو از حضور اخلاقی می‌توان به صورت‌های زیر تعریف نمود: اول این‌که او رویکرد واقع‌گرایانه‌ای را برای اصول اخلاقی می‌طلبد که از افزایش دانش و شناخت پیرامون راهنمای اخلاقی برای موقعیت مطلق همراه با خطا اجتناب می‌کند و دوم این‌که صداقت و مشارکت آن تا حدی از توجه به دیدگاه‌های مرتبط با وجود اصول اخلاقی تاثیر می‌پذیرد و مشکلاتی را در شناخت راهنمای اخلاقی دربرمی‌گیرد (و یا آنچه که به غلط عنوان گردیده است). اصول اخلاقی مرتبط با متافیزیک با توجه به هر دوی این نگرانی‌ها موفق نبوده‌اند (Ibid:14).

اصول اخلاقی پسا متافیزیکی کاپوتو

از نظر کاپوتو، اصول اخلاقی پسا متافیزیکی، به عنوان یک اصل اخلاقی (روشی برای تفکر در رابطه با ارتباط با دیگران) بدون اصول اخلاقی (بدون هیچ سیستم اخلاقی متافیزیکی) به دیگران به عنوان روشی برای تفکر توجه می‌نماید که در روابط با دیگران در حوزه‌های ویژه می‌پردازد و تفاوت‌ها را در رابطه با رهنمون ساختن فرد به سمت مشکلات در چنین روابطی نشان می‌دهد. اصول اخلاقی پسا متافیزیکی از اصول و مفاهیم گسترده هرمنوتیک رادیکال نشأت می‌گیرد و در حوزه اصول و مفاهیم گوناگون نمود می‌یابد و در حوزه مفاهیم متفاوت شکل می‌گیرد و زمینه‌های عمیق‌تری را جستجو می‌کند که در حوزه‌های متافیزیکی مطرح می‌گردد. با توجه به هرمنوتیک رادیکال، اصول اخلاقی پسا متافیزیکی شامل تکرار اخلاقیات است و وظیفه سازماندهی، تولید، ادغام و تبدیل نمودن فرد به عنوان مفهوم اخلاقی را در جریان وجود دربرمی‌گیرد و آگاهی و شناختی از راهنمای قبلی یا مفاهیم پایه ندارد. خویشتن اخلاقی را می‌توان به عنوان خویشتن در ارتباط با دیگران بدون متافیزیک تعریف نمود. متافیزیک اصول اخلاقی نهایی را نشان می‌دهد که نشان دهنده روشی برای اصول اخلاقی گسترده‌تر است و اجازه می‌دهد تا جنبه‌های اخلاقی تغییر نماید. چنین اصول اخلاقی، پس از پایان اصول اخلاقی

نشان دهنده اخلاقیات بدون متافیزیک اخلاقیات می‌باشد و پروژه هرمنوتیک رادیکال را به عنوان علم جزء گرا نشان می‌دهد که دستیابی به شرایط حداکثری را به عنوان عاملی حائز اهمیت مطرح نموده و دیدگاه‌های مرتبط با خیر را نشان می‌دهد. چنین اصول اخلاقی پسا متافیزیکی، به مواردی دیگر بیش از آنچه که در حوزه متافیزیک مطرح است توجه می‌نماید (Caputo, 2000: 174).

پروژه هرمنوتیک رادیکال تلاش می‌نماید تا بی‌ثباتی‌های اصلی زندگی را درک نموده و نه تنها به انسانیت در زمینه شناخت واقعیت دیدگاه‌های عمومی توجه می‌نماید بلکه تمامی آنچه که موجود است را بر مبنای آنچه که هست تفسیر می‌کند و همچنین آنچه را که از دیدگاه‌های عمومی ما نشأت می‌گیرد در ارتباط راحت با دیگران مورد توجه قرار می‌دهد. این حساسیت و گرایش به دیگران نشان دهنده شناخت و آگاهی عمیق‌تر تفاوت‌های با دیگران می‌باشد.

همانگونه که در اصول اخلاقی عنوان شده است، اصول اخلاقی پسا متافیزیکی، به نظر کاپوتو، یک ناهمگونی^۱ می‌باشد. کاپوتو چنین اصول اخلاقی ناهمگونی را با استفاده از دیدگاه‌های آگوستین مطرح نموده است: عشق و آنچه که می‌خواهید را انجام دهید (Caputo, 1993: 41). اولین نوع تفاوت، ناهمگونی، نشان دهنده مواجهه شخصی، هوشیاری، موقعیت پاسخگویی و ارتباطات دیگر و همچنین ارتباط با عشق به دیگران می‌باشد و فرد را در موقعیت پیروی از قوانین دیگر به صورت اجباری قرار می‌دهد. به نظر کاپوتو، این ناهمگونی، نشان‌دهنده دیدگاه‌های گسترده لویناسی می‌باشد و شکل تعهد به خود می‌گیرد. تعهد برای فرد در شرایط گوناگون اتفاق می‌افتد و تغییرات گذرا را نشان می‌دهد و در فرد بدون نیاز به پاسخ اختلال ایجاد می‌کند.

کاپوتو جزء‌گرایی هرمنوتیک رادیکال را در رویدادها و اتفاقات گوناگون مرتبط با تعهدات مورد توجه قرار داده است. تعهدات به نظر کاپوتو اتفاقات گوناگونی است و این اتفاقات بدون توجه به دلایل اتفاق می‌افتد. تعهد به عنوان یک **آنارشی مسئولانه** مطرح است و نقطه نظرات و یا تفاسیر را ارائه می‌دهد که با جنبه‌های بسیار عمیق همراه می‌گردد (بدون اولین اصل) تا بتواند ارتباط با دیگران را مطرح کند. فراتر از این مورد، کاپوتو عنوان می‌نماید که نمی‌تواند الزام و تعهد را بشناسد. بر مبنای این دیدگاه‌های جزء‌گرای تعهد، موقعیت رویداد و اتفاقات گوناگون

مرتبط با تعهد را می‌توان به سادگی به عنوان نکته‌ی مهم در رابطه با دیگران به حساب آورد. این نوع اول تعهد، بر مبنای تعهدات ناهمگون، در شرایط رادیکال برای جنبه‌های فردی غیر از دیدگاه‌های دیگر بروز می‌یابد. کاپوتو با پیروی از دیدگاه‌های دریدا در رابطه با این تعهد برای عبارت‌های دیگر مرتبط با عدم ساختارگرایی عدالت بحث نموده است و ایده آل عدالت را به عنوان پاسخی به نیازهای مجرد رادیکال ویژه دیگران به حساب آورده است. این دیدگاه اخلاقی رادیکال، تجرد غیرقابل انتظار را در تعهدات نشان می‌دهد که توسط کاپوتو عنوان شده و دریدا در بیان‌های پوپولیک خود بدین صورت به آن توجه نموده است: «تمامی افراد دیگر را می‌توان به عنوان شرایط متفاوت در نظر گرفت» (۲۳، ص: ۲۰۰).

دومین نوع تفاوت و یا عدم تجانس نشان دهنده موقعیت متکثر، کل‌گرا توجه به تفاوت‌ها در رابطه با کثرت و تنوع می‌باشد. چنین ناهمگونی اخلاقی، به عنوان اخلاق گلاسنیت^۱ مطرح است^۲ که انسانیت و توجه را پیش از انجام فعالیت‌های گوناگون مدنظر قرار می‌دهد و به شکل گسترده‌ای عدم محدودیت را مدنظر قرار می‌دهد و به شکلی پیش می‌رود که می‌تواند بسیاری از گزینه‌های متفاوت را بازگشاید. این اصول اخلاقی گلاسنیت (با توجه به دیدگاه‌های هیدگری هرمنوتیک رادیکال مطرح است) می‌تواند اصول اخلاقی چندگانه و ناهم‌شکل جدایی و تفاوت را نشان دهد (از بُعد دریدا). بدین ترتیب می‌توان فعالیت بیشتری را در رابطه با مقاومت در مقابل کثرت‌گرایی مطرح نمود و در این شرایط به شکل گسترده‌ای حالت تساوی بروز می‌یابد که اجازه می‌دهد شکوفایی بسیار صورت گیرد.

به نظر کاپوتو، چنین اصول اخلاقی پسا‌متافیزیکی ناهمگونی به عنوان اصول اخلاقی بدون شرایطی مطرح هستند که از متافیزیک هرمنوتیک رادیکال بدون متافیزیک پیروی می‌کنند و کارکردهایی را دربرمی‌گیرند که مشکلات روابط اخلاقی را شامل می‌شود. اصول اخلاقی پسامتافیزیکی، نشان می‌دهد که بدون توجه به مبانی متافیزیکی فعالیت می‌نموده و بدین ترتیب، آگاهی و شناخت بیشتری از عدم اطمینان خود و ترس از هستی داریم. بدین ترتیب در شرایط عدم قابلیت تصمیم‌گیری قرار می‌گیریم که در آن باید تصمیمات اخلاقی و رقابت‌ها را بدون اطمینان اصول راهنما اتخاذ نماییم که بدین ترتیب می‌توانیم به سئوالات خود پاسخ گوئیم.

1 Glassenheit

۲ این اصطلاح مورد تاکید هایدگر در اخلاقیات هست و برای فهم بهتر باید به اخلاقیات هایدگری رجوع کرد.

اصول اخلاقی پسا متافیزیکی کاپوتو، به شکل کارآمدی، اصول اخلاقی را در حوزه تکرار هرمنوتیک رادیکال بررسی نموده است. در تکرار اخلاقی، افراد تلاش می نمایند تا خویشتن را شکل دهند که وجود آن پس از خلقت بروز یافته است. اگرچه، در تلاش برای ایجاد خویشتن به عنوان یک شخص اخلاقی، تکرار اخلاقی به اولویت‌های دیگران توجه می‌نماید که به عنوان تمرکززدایی از خویشتن مطرح است. تکرار اخلاقی نیاز به دیگران را مورد تاکید قرار داده و بر آن متمرکز می‌گردد. بدین ترتیب تکرار اخلاقی پروژه‌های شخصی را تغییر می‌دهد و بدین ترتیب می‌تواند خود را به شکلی بروز دهد که به نحوی متفاوت مطرح گردد. برای این‌که بتوانیم این مسئله را به شکلی عنوان نماییم، در صورتی که مورد دیگر تنها تابعی از پروژه دیدگاه‌های شخصی باشد نمی‌توان اصول اخلاقی دیگر را به عنوان عامل نهایی در رابطه با شرایط خویشتن مطرح نمود (حتی این ثبات ساختاری نیز بیش از حد پایدار است). بدین ترتیب می‌توان اصول اخلاقی را به شکل اغراق آمیز مطرح کرد و اصول اخلاقی دینی به عنوان جنبه‌های خالص شده متافیزیک لحاظ می‌گردد. می‌توان گفت که این مورد پاسخی به مشکلات گوناگون حیات اخلاقی می‌باشد که فرد را با استفاده از زبان دینی رهنمون می‌گردد. می‌توان خویشتن را از متافیزیک غیرمتعهدانه جدا ساخت تا بدین ترتیب به زندگی متعهد گردید و همچنین موارد دیگر را در واقعیت‌های تعهد و تدین لحاظ نمود و این مورد حوزه‌ای است که در رابطه با جنبه‌های دینی نمود می‌یابد (Caputo, 1993:63).

این جدایی اصول اخلاق از متافیزیک را می‌توان در نتایج مطرح شده در دیدگاه‌های اخلاق پسامتافیزیکی کاپوتو مشاهده نمود. اولین نتیجه قوی در این زمینه انکار اخلاقیات است که دانش متافیزیکی راهنمای اخلاق را دربرمی‌گیرد و تنها اصول اخلاقی پذیرفته شده موردی است که بدون متافیزیک عمل می‌نماید و همچنین نمی‌توان آن را همانند موارد قبلی اخلاق به حساب آورد. نکته دیگر، دومین نتیجه قوی اصول اخلاقی پسا متافیزیکی کاپوتو می‌باشد که عنوان کننده هرمنوتیک رادیکال می‌باشد و نشان دهنده نفی معنی داری و اهمیت دانش متافیزیکی برای زندگی اخلاقی واقعی می‌باشد.

نقد کاپوتو از دین

به نظر کاپوتو، دین مدرن یک بی‌اعتقادی متافیزیکی است. به نظر او، دین متافیزیکی، برای ایمان دینی حقیقی، مضر است. این دین متافیزیکی، مجموعه‌ای از گزاره‌های انتزاعی خاص است و

یک وحدت ثابت را تبلیغ می‌کند و با تکیه بر این وحدت و یکپارچگی ثابت، بنیادی همیشگی و دائمی برای زندگی ایجاد کند تا از این طریق، ایمان دینی را از میان ببرد.

دین متافیزیکی شناخت خداوند یا الوهیت یا امر مطلق را تا سرحد شناخت مطلق بالا می‌برد. چنین دین متافیزیکی‌ای، خدا را به سمت یک چارچوب متافیزیکی، منطقی، وجودی و الاهیاتی می‌کشاند که در این دستگاه، خدا به عنوان علت‌العلل و واجب‌الوجود شناخته می‌شود. چنین دینی فراموش می‌کند که دین، عمل و مناسکی دینی نیز هست و غفلت می‌کند که همه‌این چارچوب‌های متافیزیکی، منطقی و غیره، خودشان آنقدر مطلق نیستند که توسط هیچ عاملی فراتر از خودشان محدود نشوند. این دین متافیزیکی در قیاس با یک‌ایمان دینی حقیقی، بسیار خسران بار است و جایگزین‌اگزیستانس دینی شده است. شناخت متافیزیکی دلمشغول گزاره‌های انتزاعی است (Caputo, 2001: 2-3).

تعلق خاطر دینی متافیزیکی نسبت به گزاره‌های انتزاعی، مستلزم در نظر گرفتن خدا در چارچوب کلیت و وحدتی نظام‌مند است. دین متافیزیکی گزاره‌های مربوط به خداوند را به شکل مطلق در می‌آورد؛ گزاره‌هایی که هرچند بیان می‌شوند، اما قطعاً مصنوعات انسانی هستند. دین متافیزیکی، تعالی نامحدود خداوند نسبت به دین انسانی را ابهام برانگیز می‌کند و دین انسانی را برتر از وجود متعالی خداوند قرار می‌دهد. چنین نظام‌ها و سیستم‌های دینی متافیزیکی‌ای، خودشان را به عنوان تلاشی برای کسب یک وضعیت خاص و شدید ارائه می‌کنند که در واقع، فراتر از ظرفیت‌های انسانی است. این نوع از نظام الاهیاتی، خدا را به عنوان یک وحدت دائم غایی در نظر می‌گیرند که پایین‌تر از اُتولوژی یونانی است. در نظر کاپوتو چنین کارکردهای به‌شدت نظام‌مندی از «یکتایی خدا» یک نظام سلسله مراتبی انحصارگرا را ترویج می‌کند (Caputo, 1993: 34).

تعلق خاطر دینی متافیزیکی به درک خدای یکتا، واحد و جهانشمول این کارکرد را دارد که به زندگی مبنایی ثابت می‌بخشد و از این طریق، سختی‌ایمان دینی حقیقی را کاهش می‌دهد. دین متافیزیکی در جستجوی یک راز یا ضربه‌ای آسمانی است تا از طریق آن، ما را مطمئن سازد و از عدم قطعیت‌های دینی رها سازد. موقعیت به‌شدت نامتناهی حیات بشری را در نظر بگیرد. این موقعیت را می‌توانیم در مفهوم به‌شدت هرمنوتیکی «تکرار» ببینیم. اما این مفهوم و موقعیت، انواع ادعاهایی که می‌توانیم در متافیزیک دینی مطرح کنیم، محدود می‌کند.

در نظر کاپوتو، شناختِ متافیزیکی خدا جایگزین حیات دینی یا همان دینی زندگی کردن شده است. بنابراین نتیجهٔ نقد کاپوتو از دین متافیزیکی را می‌توانیم در این چند نکته خلاصه کنیم: ۱. شناختِ خدا در دین متافیزیکی، تا حد یک شناختِ کاذب از مطلق ارتقاء می‌دهد. ۲. در نهایت، جایگزین‌ایمان دینی حقیقی می‌شود.

مهمترین انگیزه‌هایی که در پس تلاش کاپوتو برای یافتن جایگزینی برای دین متافیزیکی می‌توان بیان کرد، عبارتند از: ۱. آرزو برای یک تلقی واقع‌گرایانه برای ساخت خدا و ۲. علاقه به نگه‌داشتن ویژگی‌های استواری و زندگی‌ایمان دینی (Simpson, 2009: 18).

دین پسمتافیزیکی کاپوتو (نگاه پدیدارشناسانه‌ی کاپوتو نسبت به دین)

در نظر کاپوتو دین پسمتافیزیکی وفادار به «خدا» است؛ یک‌ایمان دینی حقیقی، آنقدر محکم است که شناخت خدا و اهمیتِ چنین شناختی برای ایمان دینی را منکر می‌شود و بنابراین برای عشقی شدید نسبت به خدا راهی را می‌گشاید. چنین خدایی در عشق به دیگری مجسم شده است. دین پسا متافیزیکی، به عنوان تصویری پیراسته‌تر از ایمان دینی، با مرگ خدای متافیزیکی، انتولوژیک، الاهیاتی و منطقی آغاز می‌شود (البته می‌دانیم که در این مکاتب متافیزیکی، الاهیاتی و غیره، خدا شایستهٔ شناختی کامل و وافر است). این دین پسمتافیزیکی، شامل ایمان دینی حقیقی است که از بی‌اعتقادی متافیزیکی نسبت به زندگی، دیگران و به خود ایمان، مبرا است. چنین دینی، «دین بدون دین»^۱ است که در اینجا می‌تواند «یک دین عمیقاً دینی، چه با الاهیات و چه بدون آن، چه با مدعیاتی معلوم نسبت به شناخت خدا یا بدون چنین مدعیاتی» همواره برقرار باشد (caputo, 2001: 3).

در واقع بایستی گفت که ایمان دینی حقیقی اساساً مربوط به احساسات یا به طور دقیق‌تر، احساسی بدون شناخت و معرفت است. احساسی که حاکی از عدم امکان شکل‌گیری ساختاری برای وجود است. این ساختار وجود، احساسی برای تأیید و تصدیق یک موجود به کلی دیگر است که فرومی‌پاشد تا افق جدیدی را برای امکان‌ایمانی بگشاید. افقی که مشتاقانه منتظر چیزی جدید و غیرمنتظره برای امور غیر ممکن است. کاپوتو تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید امر دینی، چیزی است که تجربه بما هو تجربه را شکل می‌دهد. کاپوتو می‌نویسد این «حاشیه و مرز دینی برای تجربه، یعنی مرز دینی‌ای که حدود تجربه را تعیین می‌کند، تصویری از زندگی در مرز امور ممکن و ناممکن است و همین مرز، جنبه‌های دینی وجود ما را شکل می‌دهد» (Caputo, 1997: 19).

با توجه به این تعابیر، می‌توانیم مشابهتی میان تلقی کاپوتو از «تکرار» و مرز تجربه که اساساً مرزی دینی است، بیابیم. در واقع در نظر کاپوتو، تجربه آنقدر دینی است که تکرار اصیل، فقط زمانی می‌تواند رخ دهد که این تکرار برای فردی که آنرا انجام می‌دهد اصیل باشد. کاپوتو با تابعیت از دریداین احساس اساسی را در حیطة تجربه بشری به مثابه حیطة عشق به خدا، به این دلیل ناممکن می‌داند که دینی است. در نظر کاپوتو و دریدا اسم خدا، اسم چیزی است که ما بدون هیچ شک و پرسشی، آرزو داریم و بدان عشق می‌ورزیم: «امر نادیدنی و ناشناختنی». خدا ناممکن است (نادیدنی و ناشناختنی) که شدیداً عاشق آن هستیم». بنابراین احساس زندگی است که ما را به عشق خداوند هدایت می‌کند.

احساس زندگی که عشق به خداست، مستلزم همسویی عمیق و گرایشی مستقیم به «دیگری» است. خدا به‌عنوان امری ناممکن، از جانب دیگری می‌آید. در نظر کاپوتو، دین پسمتافیزیکی ناهمگون و تابع دیگری است. تبعیت از دیگری یا ناهمگونی در دین پسمتافیزیکی دلیلی است بر این‌که خدای ایمان دینی حقیقی، «یک امر ناهمگن است که می‌تواند آرامش ناشی از اعتماد به نفس‌های ما که متکی بر عقاید متافیزیکی است، بر هم بریزد. به طور خلاصه، خدای دیگری. محور اصلی تأملات کاپوتو درباره خدا و دیگری، این است که رابطه نزدیکی میان دین و تعهد یا وظیفه وجود دارد. در هر دوی اینها، پیوندی میان یک انسان و یک دیگری منحصر به فرد و مجرد وجود دارد. به تبعیت از لویناس و دریدا، کاپوتو یک هویت ساختاری میان دین و وظیفه و تعهد تشخیص می‌دهد. دین تعهدی به یکتایی است که بالاتر از جهان‌شمولی است. دین یک تعهد مجدد برقرار کردن^۱ است که به معنای تعهد یک به یک افراد موجود با مطلق کل با مطلق کلی است. تعهد مجدد برقرار کردن، یک پیوند، یک تعهد مطلق است، اما بدون پیشخوانه‌ای که از عهده جهان‌شمولی بر می‌آید (Caputo, 1993: 18).

در تعهد و دین، فرد در معرض فراخوانده شدن و تمنای نامشروط است. چون دین، تعهد را منعکس می‌کند، بنابراین تعهد هم دین را منعکس می‌کند. هم در تعهد و هم در دین، چیزی غیر مشروط رخ می‌دهد که هیچ‌گونه حکمرانی و فرمانروایی‌ای در آن وجود ندارد. در واقع نوعی تمسک غیرمشروط رخ می‌دهد. بنابراین می‌توانیم پروژه دینی کاپوتو را همچون تلاشی برای ترسیم خدایی بنیم که در عین نداشتن حاکمیت و حکمرانی، در چارچوب تعهد و التزام به دیگری شکل می‌گیرد (Simpson, 2009: 19).

در هسته‌ی درکِ کاپوتو از رابطه‌ی میان دین و تعهد، فهمِ دریدا از «دیگری» قرار دارد. دریدا می‌گوید دیگری، به کلی متفاوت است. به زبان انگلیسی، هر دیگری‌ای به کلی دیگری است. رابطه‌ای که در اینجا برقرار است، یک تعهد است که ما با هر فرد منفرد و دیگری انسانی داریم و این رابطه، با رابطه‌ای که دینی است، یکی و همسان در نظر گرفته می‌شود. کاپوتو می‌نویسد که در نظر دریدا، «کافی است خدا را یک نام یا اسم به کلی دیگر در نظر بگیریم. جایگاه او را جایگاه یک به کلی دیگر بدانیم. این کاری است که با نام خدا انجام می‌شود و ارزش گفتمان دینی و داستان‌های دینی نیز در همین تلقی به کلی دیگر از اوست.

بنابراین دین، یعنی آن نوع رابطه‌ای که یک نفر با خدا دارد، راهی اغراق‌آمیز برای سخن گفتن از تعهد است. حساسیت شدید یک نفر از تقاضاهای آن دیگری. این فهم کاپوتو از روایت غیرجذابِ لویناس از دیگری و غیریتِ مطلق است. دیگری مطلق، یک اسمِ شاعرانه و اغراق‌آمیز برای واقعیت تعهد به دیگری و تبعیت از اوست. این راهی برای سخن گفتن از نهایتِ مسئولیت و نهایتِ پاسخگویی و حساسیت نسبت به درخواست یکتایی است.

با توجه به اشکال مختلف این دین پسامتافیزیکی، کاپوتو ایمان دینی را به عنوان یک کارِ هرمنوتیکی ضروری می‌بیند. کاری که به موقعیت‌های غیرمنتظره‌ی اساسی خاص می‌پردازد. ایمان دینی در نظر کاپوتو نوعی از هرمنوتیک است. همینطور باید گفت که ایمان، تحت شرایط نگران‌کننده‌ای از غیر قطعیت‌ها کسب می‌شود. ریشه‌ها و مبانی به شدت مبهمی دارد که اصلاً نمی‌توان دنبال‌شان کرد. راهش را به سختی باید در جریان تاریک وجود باز کرد. ایمان دینی بایستی با این معنای تراژیک از زندگی سرکار داشته باشد و پیوسته به چالش کشیده می‌شود. دیدگاه تراژیکی که همه‌اینها از آن نتیجه می‌شود را نباید نادیده گرفت. در واقع «دیگری»، آن چیزی است که از میانه‌ی خدا و عشق کسب می‌شود.

یک نکته‌ی کلیدی که کاپوتو به‌طور مکرر بدان باز می‌گردد، این است که عدم قطعیت یک دستورالعمل برای تردید و انفعال، برای تعهد به ایمان و اعمال است و بلکه شرطی برای امکان ایمان است. ناشناختنی بودنِ پسامتافیزیکی که شناخت ما از واقعیت را در یک وضعیت همیشگی از عدم قطعیت قرار می‌دهد، آن چیزی است که ایمان دینی متافیزیکی را متفاوت از شناخت متافیزیکی می‌کند. در نظر کاپوتو ایمان، به عنوان تصمیمی در مواجهه با عدم قطعیت، اساساً با کردار و کنش گره خورده است (Caputo, 1987: 241).

در نهایت امر، اجتناب‌ناپذیریِ عدم‌قنطیت میان خدا و عشق، برای نشان‌دادنِ کنش و کردار عاشقانه به کار می‌رود. بنابراین موضوع این نیست که میان خدا و عشق راهی بیابیم که از یکی به دیگری برسیم. بلکه مسئله بر سر کنش و کردار است. در واقع کاپوتو تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید لفظ خدا، بیش از آنکه به چستی خدا مربوط شود، به چگونگی او اشاره دارد (همان). این لفظ دعوتی به کنش و کردار است. اسم عمل و کردار است که نیرویش بیش از آنکه عمل‌گرایانه باشد، معناگرایانه است. بنابراین در پایان، موضوع این نیست که یک‌ایمان دینی حقیقی، تا زمانی که به معنای عشق‌ورزی است، دینی هست یا نیست. بلکه ایمان دینی حقیقی، چیزی است که می‌تواند همراه یا بدونِ الاهیات و همراه یا بدونِ دیانت، عمیقاً دینی باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اولین نتیجه‌گیری از این نوع نگاه پدیدارشناسانه به دین، انکار شناخت متافیزیکی از مطلق یا خداست که در واقع، این شناخت، حجابی برای شناخت ایمان حقیقی خداوند است. در عوض آنچه مورد تأکید قرار گرفته، موضع اساسی کاپوتو از شناختن است. دومین نتیجه، انکار اهمیت شناخت متافیزیکی برای حیات دینی است. آنچه مهم است، احساس (حس) است. یک‌ایمان دینی یا عشق اصیل، از طریق متافیزیک بی‌اعتقادی، فرو می‌پاشد و به آن خیانت می‌شود امروزه اجماع گسترده‌ای را در فلسفه‌ی قاره‌ای معاصر که گاهی پسا جدد نامیده می‌شود، مشاهده می‌کنیم. در واقع نوعی اورتودوکسی پسامتافیزیک در این جا وجود دارد که در آن‌ها متافیزیک‌ها امروزه دیگرگزینه‌های زنده با دوام بیشتری برای اندیشیدن جدی به حساب نمی‌آیند. در واقع در بسیاری از بخش‌های فلسفه قاره‌ای معاصر این نوع تفکر وجود دارد که یک واژه تحقیرآمیز نسبت با متافیزیک وجود دارد که گویی متافیزیک راه فلسفه را به انحراف کشانده است. برای واضح‌تر شدن این موضوع چنین می‌توان گفت که در زمینه‌ی فلسفه‌ی قاره‌ای معاصر موضوع ماهیت دین و سخن خدا در یک حالت پسا/آنتی متافیزیکی در چارچوب کارهای پسا متجددان شکل گرفته است.

در کار کاپوتو، انسان در نهایت با انتخاب میان متافیزیک بی‌اعتقادی و ایمان دینی اصیل یا دین حقیقی مواجه می‌شود. این متافیزیک بد اعتقاد، یک صداقت یا ایمان کامل به زندگی نیست و همانطور که منجر به ایمان بد می‌شود، مرتبط با دیگران و با مرتبط با خداست. از سوی دیگر، متافیزیک بدون متافیزیک، اخلاق بدون اخلاق، دین بدون دین همزمان می‌شود. این انتقال از

متافیزیک به نوع دیگری‌اش، مانیفستی است درباره‌این که چگونه کاپوتو مواضع متفاوتی را در موضوعات متافیزیک، اخلاق و دین انکار می‌کند یا ارائه می‌کند. کاپوتو در موضوع متافیزیک، هرگونه شناخت عمیق از شناخت واقعیت (یا همان متافیزیک) و نیز اهمیت هرگونه شناخت عمیق متافیزیکی از این دست را برای زندگی انکار می‌کند. کاپوتو در موضوع اخلاق، هرگونه اخلاقی را انکار می‌کند که مستلزم شناخت متافیزیکی از سرمشق‌های اخلاقی و اهمیت هرگونه شناخت اخلاقی برای حیات اخلاقی حقیقی را انکار می‌کند. کاپوتو در موضوع دین هرگونه شناخت متافیزیکی از مطلق یا خدا و اهمیت شناخت متافیزیکی‌ایمان دینی اصیل را انکار می‌کند.

این که کاپوتو در اثبات ادعاهای خود تا چه اندازه موفق بوده است، بسته به موضعی است که در قبال پساتجدد اتخاذ می‌شود و نقاط ضعف و قوت این نظریه را هم بایستی در چنین چارچوبی درک و فهم کرد. در دیدگاه کاپوتو پرسش از دین کوششی است برای تذکر جایگاه بشر در هستی است که آن را در تاریخ متافیزیک به فراموشی سپرده است. انسان جدید با قرار دادن خود در بنیاد هستی این نکته را فراموش کرد که این بنیاد همه‌چیز خود بی‌بنیاد است و با این نسبت عالم نیست‌انگاری را رقم زده است. کاپوتو برای برون‌رفت از این نیست‌انگاری از دین پرسش متذکرانه‌ای را برای قرین شدن به آزادی‌اش می‌کند. اگر تاریخ متافیزیک را تاریخ فرمان نبرد بشر بدانیم برای نیل به آزادی در معنای مدرن آن، دوره‌ی پساتجدد دوره‌ی موهوم شدن این آزادی است یا به عبارت بهتر دوره‌ی آشکار شدن این آزادی موهوم است. آزادی در رویکرد کاپوتو قرین با تعلق با هستی و گشودن امر غیرممکن به روی خود یعنی خدا در طریقت دین است. آزادی یعنی رهاشدگی از سوژه و مرگ از همه نبودن، یعنی مردن از همه است. این نوع سوژه‌زدایی جز از طریق یک دیگری نامحدود که توانایی شناخت مطلق از آن را نداریم، ممکن نمی‌شود و آزادی یعنی در قرب او و دیگران بدون هیچ راهنمای اخلاقی قرار گرفتن است و این یعنی عین تعلق. وقتی بشر توانایی عبور از خود را پیدا کرد، آزادی در پرتو اخلاق محقق می‌شود. اما این دیدگاه مشکلاتی را در پی دارد که مشکل اصلی دیدگاه آن، این است که متعلق‌این‌ایمان یعنی همان دیگری، یک دیگری غیر دینی است. اما در نهایت امر، ما نباید و نمی‌توانیم بفهمیم که آیا عشق، راهی است که از طریق آن می‌توان از خدا سخن گفت یا

از طریق خدا می‌توان به عشق رسید. شاید ایمان دینی در «جایگزینی و ترجمه‌پذیری بی‌پایان» میان خدا و عشق وجود دارد.

منابع

- اباذری، یوسف (۱۳۸۶). «هایدگر و علم». ارغنون ۱۱ و ۱۲، صص: ۲۱-۵۸. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- اشمیت، ریچارد (۱۳۷۵). *سرآغاز پدیدارشناسی*. ترجمه شهرام پازوکی. تهران: فرهنگ، شماره ۱۸، تابستان.
- خاتمی، محمود (۱۳۹۱). *مدخل فلسفه غربی معاصر*. تهران: نشر علم.
- ----- (۱۳۸۰). «لویاس و «آن دیگری»»، تهران: نامه‌ی فرهنگ، شماره ۴۲، صص: ۱۰۳-۱۰۷.
- دارتیگ، آندره (۱۳۷۳). *پدیدارشناسی چیست؟*. ترجمه محمد نوالی، تهران: سمت.
- ژیلسون، اتین (۱۳۹۰). *نقد تفکر فلسفی غرب (از قرون وسطی تا اوایل قرن بیستم)*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- کچوییان، حسین (۱۳۸۹). *تجددشناسی و غرب شناسی: حقیقت های متضاد*. تهران: امیرکبیر.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۹۲). *مقاله‌ی وضعیت پست‌مدرن: گزارشی درباره‌ی دانش در متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم* اثر لارنس کهن. ترجمه کامران ساسانی. تهران: نی.
- ویلم، پل (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی ادیان*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: تبیان.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). «عصر تصویر جهان». تدوین توسط یوسف اباذری. ارغنون ۱۱ و ۱۲، صص: ۱-۲۰. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- هوسرل، ادmond (۱۳۸۱). *تاملات دکارتی (مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی)*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- Berger, Peter (1961) *The Noise of Solemn Assemblies*. Garden City: Doubleday & Company Inc.
- ----- (1969). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, London: Faber and Faber.
- ----- (1979). *The Heretical Imperative, Contemporary Possibilities of Religious affirmation, Anchor/Doubleday*, Garden City : NY.
- Caputo, JohnD (1993). “*The Good News About Alterity: Derrida and Theology*.” Faith and Philosophy 10.
- ----- (1999). *On Mystics, Magi, and Deconstructionists*, In Portraits of American Continental Philosophers, ed. James Watson. Bloomington: Indiana University Press.

- ----- (2000). *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are*, Bloomington: Indiana University Press.
- ----- (2001). *On Religion*, London and New York: Routledge.
- ----- (1997). *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington: Indiana University Press.
- ----- (1987). *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington: Indiana University Press.
- ----- (1993). *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Bloomington: Indiana University Press.
- ----- (2001). *Blackwell Readings in Continental Philosophy: The Religious*. Ed. John D. Caputo. Oxford: Blackwell.
- ----- (1993). *Demythologizing Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.
- ----- (1993). "Heidegger, Kierkegaard and the Foundering of Metaphysics." In International Kierkegaard Commentary, Vol. 6: "Fear and Trembling" and "Repetition," ed. Robert Perkins. Macon, Ga.: Mercer University Press.
- ----- (1999). "Metanoetics: Elements of a Postmodern Christian Philosophy." In Christian Philosophy Today. New York: Fordham University Press.
- Gadamer, Hence George (1998). *Truth and Method*, Joel Weinsheimer, New York: Continuum.
- Lechte, John (2008). *Fifty Key Contemporary Thinkers (From Structuralism To Post-Humanism)*, New York: Routledge.
- Levinas, Emmanuel (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Alphonso Lingis, Pennsylvania: Duquesne University Press.
- ----- (1989a). 'Ethics and politics' (Levinas in discussion with Alain Finkielkraut) trans. Jonathan Romney in Sean Hand ed., *The Levinas Reader*, Oxford: Basil Blackwell.
- Simpson, Christopher Ben (2009). *Religion, Metaphysics, and the Postmodern* (William Desmond and John D. Caputo). Bloomington: Indiana University Press.