

## پاد - الهیات دلوزی و سیاست تخیل

محمدزمان زمانی جمشیدی\*

اصغر واعظی\*\*

### چکیده

ژیل دلوز (۱۹۲۵-۱۹۹۵)، فیلسوف فرانسوی، هرگز اثر مستقلاً به موضوع دین اختصاص نداد. با این‌همه مسئله دین در آثار او قابل ردیابی است. این موضوع به‌ویژه از منظر ارتباطش با فلسفه، سیاست، و اخلاق مهم است. تلقی دلوز از درون‌ماندگاری را می‌توان با تقابلی که او میان فلسفه و دین می‌نهد توضیح داد. مبحث خدا و درون‌ماندگاری تقابل ریشه‌ای و دراماتیک دلوز میان فلسفه و دین را نشان می‌دهد: عشق فلسفه به درون‌ماندگاری یا هستی افقی؛ تعلق خاطر دین به تعالی یا هستی عمودی. دیدگاه کلی او از این حیث نیچه‌ای و اسپینوزایی است و در جهت نقد افلاطون هم است. به یک معنا او به‌شدت تحت‌تأثیر پی‌آمدهای اخلاقی - سیاسی «مرگ خدا»ی نیچه است و از این منظر می‌توان دین را از دیدگاه دلوزی مطالعه کرد. پژوهش حاضر این مسئله را مفصل‌تر بررسی می‌کند و می‌کوشد از زاویه مسئله خدا و دین پرتوی بر اخلاق و سیاست دلوزی بیفکند.

**کلیدواژه‌ها:** ژیل دلوز، پاد - الهیات، درون‌ماندگاری، اخلاق، سیاست.

### ۱. مقدمه: مرگ خدا و پی‌آمدهای آن

پس از این‌که نیچه در چنین گفت زرتشت خویش مرگ خدا را اعلام کرد، این خبر هم واجد سویه‌ای تروماتیک (به‌لحاظ روانی آسیب‌زا) پنداشته شد، هم طرب‌ناک. تروماتیک بود، چون زیر پای انسان و درک و دریافت او از خود و جهان خالی شده بود. برای بیش از

\* دانشجوی دکتری فلسفه (جدید و معاصر غرب)، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)  
zamanjamshid@yahoo.com

\*\* دانشیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، A\_vaezi@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۱۳

دو هزار سال خدا علت و جهت کافی و معنای هستی و هرآنچه وجود داشت انگاشته می‌شد؛ از علت غایی موجودات تا تاریخ جهان و ... از دید نیچه این واقعه می‌توانست به نیهیلیسمی بدتر از باور به خدای مسیحیت بینجامد: علی‌السویه شدن همه امور و بی‌ارزش شدن همه چیز و از میان رفتن تفاوت‌ها و گم شدن همه چیز در شب جهان‌آشفته‌گی بی‌تمایز ارزش‌ها. این آن چیزی نبود که نیچه می‌خواست. مسیحیت برای دو هزار سال از انسان در برابر بی‌معنایی و پوچی محافظت کرده بود، هرچند خودش نیز در تحلیل‌نهایی با معضل و مسئله روبه‌رو بود، اما در تلقی نیچه‌ای مرگ خدا می‌توانست پیامی بشارت‌آفرین و جدآور هم باشد، اگر به سویه‌ایجایی و مثبت‌ش می‌نگریستیم: به این‌که عصر جدیدی را در زندگی انسان گشوده است. هم‌راه با مرگ خدا معنای‌نهایی هستی و جهان و انسان و غایت تاریخ هم به‌دور انداخته می‌شد، ارزش‌های کهن که هم‌چون باری سنگین و سهمگین بر دوش آدمی انداخته شده بود از گرده‌اش برداشته می‌شد، و اینک می‌شد چون کودکی ارزش‌های نوین خلق کرد، همان چیزی که نیچه از آن به‌منزله نیهیلیسم فعال در برابر نیهیلیسم منفعل یاد می‌کرد. این آن چیزی بود که نیچه از مرگ خدا انتظار داشت: پیش‌زمینه‌ای برای آمدن آن‌چه او خود فرانسوا (overman) می‌نامید. در قرن بیستم اگرستانسیالیسم میراث بی‌واسطه مرگ خدا را این می‌دانست که ما تنهایییم، بدون هیچ عذر و بهانه‌ای. فلسفه ژیل دلوز را نیز در همین پس‌زمینه‌ی اگزیستانسیالیستی، که به‌ویژه به‌همت و کوشش ژان پل سارتر بسط پیدا کرده بود، می‌توان فهم کرد. میشل فوکو مرگ خدا را به همان معنای مرگ انسان گرفت، چراکه این مفهوم خدا بود که اساس تشکیل هویتی به‌نام انسان را فراهم کرده بود و با زیرسؤال‌رفتن خدا اساس موجودیت هویتی به‌نام انسان نیز به‌چالش کشیده و زیر پایش سست می‌شد.

این رخداد هستی‌شناسی را نیز از پس‌لرزه‌های خود بی‌نصیب نگذاشت: دیگر با چیزی به‌نام هستی (Being) که چونان امری متعالی بر فراز هستنده‌ها باشد سروکار نداریم، آن‌گونه که مثلاً در افلاطون می‌بینیم: هستی‌ای پر، سرشار، و کامل (عالم مثل) که هرآنچه وجود دارد سایه و روگرفتی ناقص از آن است. به‌جای هستی‌شناسی به یک معنا سیاست قرار گرفت. تحقیقات تاریخی، آن‌گونه که فوکو می‌گوید، نشان می‌دهد بسیاری از محدودیت‌هایی که گریبان آدمی را گرفته است نه ناشی از ساخت و ترکیب وجود ما یا هستی‌شناسی (انتولوژی)، بلکه ناشی از سیاست روابط ماست. بنابه تفسیر یکی از دلوز‌شناسان می‌توان گفت: دلوز هم مانند نیچه چیزی مثل هستی‌شناسی ندارد، چراکه نیچه اعلام کرد خدا (یا هستی) مرده است و برای دلوز هم هستی‌شناسی دیگر مسئله نیست.

هستی، برخلاف هستی و زمان مارتین هایدگر، لحظه آغازینی نیست که از آن سقوط کرده باشیم (Hughes 2011: 52-53). هستی دیگر آن امر متعالی نیست که از آن دور افتاده باشیم. متافیزیک افلاطونی قائل به چنین چیزی بود: متافیزیک، به قول دلوز، مبتلا به دوقطبی افسردگی - شیدایی (depressive-mania)، متافیزیک خجل و سرافکننده به علت دورافتادن از اصل‌ها (مثال‌ها، ایده‌ها). میشل فوکو در رویکردی افلاطون‌ستیزانه متافیزیک سرافکننده افلاطونی خجل در برابر ایده‌های متعالی (مثل) را در تقابل با متافیزیک شادمان اوهام، بت‌ها، و وانموده‌ها می‌نشانند. هم‌چنان‌که فوکو می‌گوید، این متافیزیکی است قادر به اندیشیدن به وهم، خارج از هر الگویی و در بازی سطوح: متافیزیک وهم که حول بی‌خدایی و تخطی و انحراف می‌چرخد (فوکو ۱۳۹۶: ۱۱۱-۱۱۲). این متافیزیک منحرف، بی‌خدا (در برابر ملحد و بی‌باور به خدا)، و تخطی‌گر می‌تواند به اندیشه‌های پیر کلسوسفسکی، شاعر، نویسنده، نقاش، و نیچه‌شناس مشهور فرانسوی که تفسیرش از نیچه بسیار بر نسل دلوز و فوکو تأثیر داشت، هم اشاره‌ای داشته باشد. از دید کلسوسفسکی خدا، در مقام هستی (Being) موجودات، جایش را به شاه‌زاده جرح و تعدیل‌ها و اصلاح‌ها یا وانموده‌ها می‌بخشد. به‌دیگرسخن، دیگر هیچ واقعیت اولیه‌ای در کار نیست، مثلاً عالم مثال افلاطونی که وانموده‌ها از آن دور و منحرف‌شده و بی‌ارزش باشند، رونوشت‌های رونوشت در تلقی افلاطونی (Deleuze 1968: 296). این دیدگاه در تناظر است با مفاهیم به‌هم‌پیوسته‌ای چون ضد‌مسیح و وانموده و بدن بدون اندام. سیستم ضد‌مسیح همان سیستم وانموده است، در برابر جهان هویت‌ها (هویات صلب و ثابت و تغییرناپذیر). وانموده دلوزی، مانند بدن بدون اندام که یکی از مفاهیم مهم در اندیشه دلوز است، هویت را طرد می‌کند و به‌روى تفاوتش و همه دیگر تفاوت‌ها گشوده می‌شود. این وانموده هم به‌روى تفاوت درونی‌اش گشوده است و هم تفاوت بیرونی؛ به‌دیگرسخن، چیزی است بیش از آنچه هست، در خود دارای تفاوت است، تفاوت فی‌نفسه یا تفاوت در خود و این قلب هستی‌شناسی تفاوت‌محور دلوزی است، در برابر هستی‌شناسی افلاطونی طردکننده تفاوت‌ها یا تفاوت‌ستیز. هستی‌شناسی افلاطونی نوعی الهیات گران‌جان است که بر دوش آدمی دین و وامی به‌جانیاوردنی و به‌جان‌آوردنی می‌گذارد، خوبی ناخوش و حرمان‌زده و مالیخولیایی که همواره در غم غربت از اصل‌ها (ایده‌های متعالی) مویه می‌کند. آن‌چنان‌که آلن بدیو می‌گوید، این رویکرد «ادیسه‌وار» افلاطون است در برابر رویکرد «دیونوسوسی» دلوز: وانموده به‌مثابه یک ماشین، ماشینی دیونوسوسی (Badiou 1997: 55) یا به‌تعبیری همان ماشین میلگری که دلوز و گتاری از آن دم می‌زنند. اگر مفهوم هستی افلاطونی داغ کمبود و

فقدان را در دل موجودات این جهانی می‌نشانند، رویکرد نیچه‌ای — دلوزی به این جا می‌انجامد که جهان هیچ کم‌وکسری ندارد. هیچ اصل غایی بنیادین متعالی در کار نیست که از آن دور افتاده باشیم. جهان وانموده‌ها و رونوشت‌ها می‌تواند از نو و دم‌به‌دم تغییر یابد و به آفرینش‌های جدید دست بزند. قانونی متعال، که قواعد این جهانی روگرفتی هرچند ناقص از آن باشند، در کار نیست. جهان قواعد درون‌ماندگار خویش را دارد و در خود به آفرینش و ساخت ترکیبات و اتصالات جدید دست می‌زند. جهان محمل آزادی است و آفرینش‌گری. این رهیافت برگسونی دلوز هم است. اگر به خوانش دلوز از اسپینوزا توجه کنیم، می‌بینیم که آن جا هم رابطه ما با خدای اسپینوزایی یا همان جوهر، هرچه باشد، از سنخ «تبعیت»، «انقیاد»، یا «شباهت» نیست، سه آفتی که انتولوژی‌های تاکنون موجود در دام آن افتاده‌اند! جوهر اسپینوزایی دیگر آن خدا/ هستی متعالی نیست که صفات و حالات روگرفت‌های آن باشند. جوهر جدای از صفات و حالاتش وجود ندارد، صفات و حالات بیان (expression)‌های جوهرند، ولی جوهر خارج از صفات و حالاتی که آن را بیان می‌کنند وجود ندارد. صفات و حالات درون‌ماندگار جوهرند؛ اسپینوزا در برابر افلاطون: درون‌ماندگاری در برابر دین.<sup>۱</sup>

هستی‌شناسی دینی افلاطون با قضاوت کردن برحسب خیر و شر (دوری و نزدیکی به ایده‌ها) به هستی‌شناسی‌ای پارانوید<sup>۲</sup> بدل می‌شود. ولی تفکر درون‌ماندگار قواعدش را از همین جهان می‌گیرد و با تغییر و شدن جهان آن نیز تغییر می‌کند و می‌شود.

برای بررسی بهتر ابعاد مرگ خدا می‌توانیم به عقب‌تر و به زمان یونان باستان نیز برگردیم و خوانش دلوز از ادیپ را در نظر بگیریم. دلوز در خوانشش از اسطوره ادیپ، که تحت تأثیر هولدرلین نیز است، می‌گوید: زمان به خدا بدل شده است و این خصلت تقدیر در تراژدی یونانی است. ادیپ بی‌خداست، نه منکر خدا؛ از خدا جدا شده است و خدا دیگر ارباب و سرور زمان نیست که به زمان انحنای بخشد و انسان دیگر خودش را در نوعی هماهنگی با خدا محصور نمی‌کند. دیگر زمان حالت دوری ندارد و خدا تضمین‌کننده بازگشت همه چیز از حالت آشوب و هاویه و بی‌نظمی و بی‌عدالتی به حالت عادی یا عادلانه نیست، بلکه زمان دوری باز می‌شود، بدل به خطی مستقیم که انسان در طول آن سرگردان است. اگر خدا در تلقی کلاسیک از تراژدی جهان را دوباره به نظم خود بازمی‌آورد (نظم از پیش مقرر و اندیشیده شده، غایتی که هستی به دور آن نظم یافته است) و زمان آن چه را از دست داده بود دوباره به دست می‌آورد، یعنی همان تصور دورانی و حلقوی از زمان. اینک ماجرا کاملاً فرق می‌کند. این خط مستقیم زمان، این دوری نبودن

زمان، بشارت آزادی و آفرینش است: بازی انسان و نه بازی خدا، چراکه دیگر غایتی که زمان حول آن سامان بیابد در کار نیست، همان‌طور که دلوز در تفسیرش از هملت می‌گوید: زمان از لولا در رفته است!<sup>۲</sup>

ابعاد مرگ خدا را درحوزه معرفت‌شناسی کانتی هم می‌توان پی گرفت. تصویر کانت از قوای هماهنگ شناخت فروپاشید. دلوز در کتاب‌ها و سخنرانی‌هایش درباره کانت نشان می‌دهد که چطور دیگر سوژه سنتزکننده‌ای نداریم که همیشه در بازشناسی موفق عمل کند؛ بازشناسی همواره به شکست می‌انجامد و باز سنتزی نو و شکستی نو. تصویر هماهنگ از قوای شناخت آدمی بر الگوی خدایی که بازگشت به حالت عادی را تضمین می‌کند ساخته شده بود که دیدیم شکست خورد. از همین رو فوکو می‌گفت: مرگ خدا یعنی مرگ انسان؛ مرگ تصویری از انسان که براساس تصویر خدا ساخته شده بود. شکست سنتز بازشناسی، به گفته دلوز، آدمی را درطول خط زمان سرگردان می‌کند و این زمان همان‌طور که گفتیم گونه‌ای خدای جدید است. دلوز، در جلد دوم کتابش درباره سینما موسوم به *تصویر زمان*، سینمای مدرن یا سینمای زمان را به بررسی بیش‌تر این امر اختصاص داد و پرده از ربط بین زمان درتلقی مدرن و شکست سنتز بازشناسی کانتی برمی‌دارد. شکست سنتز بازشناسی منجر به گشوده‌شدن قوای تفکر در ما می‌شود و قوه تفکر نزد دلوز با قوه آفرینش‌گری ارتباط و پیوند دارد.

بدین ترتیب می‌توان ابعاد «مرگ خدا» در ساحت هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، و معرفت‌شناسی را دید. برای این که درک بهتری از مسئله داشته باشیم و برای فهم ربط میان پاد-الهیات دلوزی و اخلاق و سیاست او آماده شویم، هنوز مقدماتی لازم است که در بخش‌های بعدی بدان می‌پردازیم.

## ۲. قیاس انفصالی: کلوسوفسکی و بورخس در برابر لایب‌نیتس

دو مفهوم «انفصال شمولی» و «انفصال طردی» در درک بهتر هستی‌شناسی دلوز و نیز زیباشناسی، اخلاق، و سیاست دلوز و گتاری نقشی محوری بازی می‌کنند. هم‌چنین این دو مفهوم با بازگشت جاودان نیچه ارتباط می‌یابند. اما قیاس انفصالی (disjunctive syllogism) چیست؟ به‌طور کلی و به‌منزله قاعده‌ای منطقی می‌توان چنین گفت: اگر بپذیریم که یا الف صادق است یا ب، یعنی چنین نباشد که هر دو کاذب باشند و دست‌کم یکی از این دو صادق باشد، آن‌گاه اگر الف کاذب باشد، پس ضرورتاً نتیجه می‌شود که ب صادق است؛

خلاصه این‌که: یا الف یا ب. وقتی می‌گوییم انفصال طردی منظورمان این است که مثلاً دو صفت یا محمول ب و ج برای موجود الف در نظر گرفته شده است. الف یا می‌تواند ب باشد یا ج، و هیچ محمول یا صفت دیگری جز این دو برای الف نمی‌توان در نظر گرفت. درحالی‌که انفصال شمولی می‌گوید الف می‌تواند ب یا ج یا بی‌نهایت محمول و صفت دیگر داشته باشد. ولی چرا این‌گونه است؟ برای تبیین بهتر و کافی‌تر این موضوع باید بینیم هویت (identity) اساساً چگونه تکوین می‌یابد و نسبت آن را با فعلیت‌یابی (actualization) و مفهوم «دیگری» دریابیم. دلوز در *منطق معنای* از قول پیر کلو سوفسکی می‌گوید: «هر هویتی اساساً اتفاقی است». در برداشتی ملهم از نیچه و کلو سوفسکی، فرد خود را به‌مثابه رخداد می‌فهمد و رخداد فعلیت‌یافته در درون خود را به‌منزله فرد دیگری که به او پیوند زده شده است. این معنای نهایی ضدفعلیت‌یابی (کشف نیچه‌ای فرد در مقام موردی اتفاقی و شانسی و تصادفی) است (Klosowski 1998: 178). به‌بیانی ساده در هر فرد بی‌نهایت «دیگری» وجود دارد که صرفاً به‌واسطه شانس، تصادف، و رخداد است که یکی از آن‌ها به‌مثابه هویت فرد تلقی شده است. این را آرتور رمبو با جمله معروف خود «من دیگری است» بیان کرده است. هریک از این «دیگری»ها به‌منزله یکی از طرفین و حدهای قیاس انفصالی قلمداد می‌شوند. مثلاً فرد الف در درون خود بسگانگی‌ای از بی‌نهایت نیروها و رانه‌ها دارد که تسلط و غلبه یکی از آن‌ها، که به‌نظر نیچه و هم‌چنین فوکو امری کاملاً تاریخی است و از این‌رو پیشامدی و از قضا با مسئله سیاست و انضباط پیوند خورده است، فرد الف را به آنی بدل کرده است که اکنون است.<sup>۴</sup> تنها به‌واسطه این پیشامدی‌بودن تاریخی است که شمار معینی از محمول‌ها به‌دلیل این‌همانی متناظر با هویت فرد الف از آن کنار گذاشته شده‌اند. به‌جای این طرد (انفصال طردی) اینک انفصال شمولی دال بر این است که هر چیزی گشوده است، به این شرط که آن چیز «هویتش در مقام مفهوم و خود (self) را از دست بدهد. انفصال همیشه یک انفصال است؛ یا این، یا آن همیشه یا این یا آن است» (ibid.: 296). در عوض، در کاربرد ناروای سترز انفصالی در میان ابژه‌های جزئی‌جداشدنی، یکی از ابژه‌ها از زنجیره بیرون کشیده شده است و بالای سر ابژه‌ای دیگر قرار گرفته است و آن را کنترل می‌کند: ابژه متعالی. این ابژه متعالی هویت یا «من» فرد را می‌سازد. کلو سوفسکی می‌گوید: آنچه ضامن این تصور از انفصال طردی یا هویت است در واقع خداست. ولی کلو سوفسکی در خوانشش از بازگشت جاودان نیچه می‌گوید که بازگشت جاودان تضمین می‌کند «یا این یا آن» همواره «یا این یا آن» بماند و این انسجام ارگانسیم را سست و ضعیف می‌کند. هرآنچه مبتنی بر خداست و کاربردی طردی یا سلبی از انفصال

می‌سازد به وسیله بازگشت جاودان انکار می‌شود. او از این به نظم ضد مسیح تعبیر می‌کند. وقتی دیگر خدا ضامن هیچ هویتی نباشد، این یک پورنوگرافی عظیم است: انتقام روح‌ها هم از بدن‌ها (درواقع از ارگانسیم) و هم از خدا. ارگانسیم در این جا یعنی معنا و غایتی که به بدن و کارکردهای آن داده شده است: نوع ترکیب و ساخت بدن و وظایفی که جسم موظف به برآوردن آن‌هاست. مرگ خدا اساساً یعنی انحلال خود. هویت خود همیشه دال بر هویت چیزی است بیرون از ما. اگر خود (self) را بخواهیم حفظ کنیم، لاجرم خدا را هم خواسته‌ایم (ibid.: 293-294).<sup>۵</sup> با نفی این امر یک بدن منحرف می‌سازیم، بدن منحرفی که با نیروی شمولی (inclusive) نظم ضد مسیح تعریف می‌شود که در برابر نیروی طردی (exclusive) «یا این یا آن» (و نه چیزی جز این دو) مقاومت می‌کند. کلسوفسکی پیشنهاد می‌کند این را پاد-الهیات نیچه‌ای بنامیم (Bryden 2001: 44). در این پاد-الهیات «چون روح‌های متعدد [می‌توانند] مجموعاً وارد بدنی واحد شوند و روحی واحد می‌تواند بدن‌های متعددی را تصاحب کند، خدا دیگر نمی‌تواند هیچ هویتی را تضمین کند» (Klosowski 1998: 293). این پاد-الهیات مبتنی بر گسست (dis-integration) است و نه یک پارچگی بدن الهیاتی، مبتنی بر تفاوت و واگرایی بدن منحرف (Bryden 2001: 44). این نه خدا، بلکه ضد مسیح است که ارباب قیاس انفصالی است، چون ضد خدا تعیین کننده گذر هر چیز از خلال همهٔ محمول‌های ممکنش است (Klosowski 1998: 296).<sup>۶</sup> این به معنای امتناع از تکیه بر یک یا چند محمول ممکن و در عوض اصرار بر سیلان دائم و یک‌شدن و صیوررت واقعاً نامتناهی است.

این خوانش کلسوفسکی و دلوز از بازگشت جاودان نیچه است و آن را باید از تکرار مسیحی جدا کرد، تکراری که خود، خدا، و جهان را احیا و اعاده می‌کند و باعث می‌شود دایره (حلقه) دوباره مرکز پیدا کند: «در حلقهٔ دیونوسوس مسیح باز نمی‌گردد». هرآنچه برپایهٔ خدا بنا گذاشته شده است و باعث استفاده‌ای سلبی یا طردی از انفصال می‌شود به وسیله بازگشت جاودان کنار گذاشته می‌شود (ibid.: 301). هم‌چنین این تعبیر دیگری از «خواست توان در مقام وانمودگی» نیز است. دلوز در منطق معنا این را پیام وجدآور منحل شدن خود می‌خواند.

### ۳. دلوز و تغییر لایب‌نیس گرای

بحثی که دربارهٔ سنتز انفصالی داشتیم ما را به موضوع تغییر لایب‌نیس‌گرایی در دلوز می‌کشاند. هم‌چنان که می‌دانیم، دلوز ره‌یافت تفسیری خاصی دربارهٔ هر فیلسوف دارد و آن

فیلسوف را در سایه مسئله خودش می‌خواند. اما اصلی‌ترین تغییری که دلوز در لایب‌نیستس داده چیست؟ یا به‌دیگرسخن مشکل اساسی او با لایب‌نیستس چیست؟ لایب‌نیستس را همه با مفهوم «بهترین جهان ممکن» می‌شناسند. به‌تعبیر دلوز او واجد پرسونای مفهومی «وکیل مدافع خدا» است. لایب‌نیستس، براساس اصل «جهت کافی»، معتقد بود در نهایت آن‌چه وجود این جهان بالفعل موجود کنونی را از میان بی‌نهایت جهان ممکن دیگر ترجیح داده و موجه کرده است خرد خداست؛ یعنی خدا براساس حکمت خودش بهترین جهان ممکن را برگزیده است. در این جهان ممکن فعلی مثلاً آدم با خوردن گندم (یا سیب) از بهشت رانده شده است یا سزار از رود روبیکون گذشته است و مانند این‌ها. حال در نظر بگیرید امکان این را که آدم گندم نمی‌خورد و از بهشت رانده نمی‌شد یا سزار از رود روبیکون نمی‌گذشت. جدای از این‌که از دید لایب‌نیستس این در تصور (notion) آدم یا سزار مندرج بوده است که چنان کارهایی را بکند (یا واجد چنان محمول‌هایی باشد) و بدین معنا ضروری است (اساساً هر گزاره صادقی برای لایب‌نیستس صدق ضروری دارد)؛ از نظر او امکان این‌که آدم و سزار سرنوشتی متفاوت با آن‌چه در جهان بالفعل موجود برایشان پیش آمد داشته باشند، با وجود این جهان بالفعل تحقق‌یافته کنونی، ناهم‌ممکن (impossible) است. در واقع لایب‌نیستس نوعی انفصال طردی می‌گذارد بین گندم خوردن/ نخوردن آدم یا از روبیکون گذشتن/ نگذشتن سزار. دلوز از نویسنده آرژانتینی، خورخه لوئیس بورخس، و یکی از داستان‌هایش به نام «باغ‌راه‌های شاخه شاخه‌شونده» کمک می‌گیرد برای معرفی مفهومی خلاف ناهم‌ممکنی لایب‌نیستس. لایب‌نیستس جهان‌های ممکن متفاوت را با هم ناممکن می‌داند؛ پس اصل بسیار کلاسیک انفصال را حفظ می‌کند: یا این جهان یا جهانی دیگر. برخلاف او، خورخه لوئیس بورخس، همه این مجموعه‌های ناهم‌ممکن را در جهانی یک‌سان قرار می‌دهد، ولی لایب‌نیستس قبول نمی‌کند که ناهم‌ممکنی‌ها به جهانی یک‌سان متعلق باشند. اینک می‌توانیم به سراغ آلفرد نورث وایتهد، فیلسوف مشهور انگلیسی، برویم. در فلسفه وایتهد خدا دیگر موجودی نیست که جهان‌ها را با هم مقایسه و غنی‌ترین جهان ممکن را انتخاب کند. او به «فرایند» بدل می‌شود، فرایندی که در یک آن ناهم‌ممکنی‌ها را تأیید می‌کند. مونادهای لایب‌نیستس این‌جا بدل می‌شوند به مونادهایی که مسیرها و راه‌های عالم را می‌آزمایند. این جهان تسخیر و تصرف (capture) است، به‌جای بستار (closure) کائوسموسیس (chaosmosis) به‌تعبیر جیمز جویس، نویسنده مشهور ایرلندی، و راه‌های شاخه شاخه‌شونده بورخس (Deleuze 1992: 92). تغییری که دلوز در لایب‌نیستس‌گرایی می‌دهد به‌طور خلاصه در سه مورد بیان‌شدنی است: ۱. خدا دیگر هستی‌ای نیست که



غنی‌ترین جهان را انتخاب کند، بلکه به یک فرایند بدل می‌شود (الهیات پویشی آلفرد نورث وایتهد)؛ ۲. جهان دیگر جهانی پیوسته با هماهنگی پیشین‌بنیاد نیست، بلکه عالمی آشوب‌ناک است که به تونالیت‌های واحد تن نمی‌دهد (کائوسموسیس جویس)؛ ۳. سوژه موندادی به سوژه نومادیک (nomadic) بدل می‌شود. سوژه نومادیک (کوچ‌کننده، ایلیاتی) سوژه مختص همین تصویر بورخسی - جویسی - وایتهدی از کیهان و جهان است. هر مونداد شیوه یا سبک (manner) و اسلوبی دارد. بهترین جهان ممکن در واقع نه جهانی است که خدا از پیش و طبق هماهنگی پیشین‌بنیاد برگزیده است، بلکه جهان تولید نوآوری و آزادسازی مقدار (quanta) حقیقی سوپراکتیویته اختصاصی است. بهترین جهان ممکن جهانی نیست که جاودانگی را بازتولید می‌کند، بلکه جهانی است که در آن آفرینش‌های جدید تولید می‌شوند (ibid.: 89).

#### ۴. اسلوب‌گرایی به مثابه پی‌آمد تغییر لایب‌نیتس‌گرایی

درباره اسلوب‌گرایی توضیح دادیم. اسلوب‌گرایی یکی از مهیج‌ترین و احساساتی‌ترین (pathetic) ویژگی‌های شیزوفرنیاست و می‌دانیم که مفهوم شیزوفرنیا به تعبیری مهم‌ترین مفهوم در فلسفه و اخلاق و سیاست و زیباشناسی دلوز است. آموزه فروید درباره بازسازی جهان و حکم و اصلاح‌های درونی شیزوفرنیک عبارت بود از درگیرشدن در کارکرد امر مازاد که او آن را بسیار وخیم و بحرانی (hypercritical) می‌نامد (ibid.: 176). درباره امر مازاد و ارتباطش با هنر سخن بسیار است. این همان معنای سبک هنری اسلوب‌گرایی در رنسانس است که با مفهوم بیان در تناظر است و دلوز در کتاب *اسپینوزا و مسئله بیان مفصل* بدان پرداخته است: تولید تولید.

پیر کلسوفسکی میان اسلوب و هنر و اگزیستانس ربط و پیوند زیبایی برقرار می‌کند. او از مفهوم حاکمیت (sovergenity) حرف می‌زند و آن را به وجود، مقاومت، سرشاری، و مسئله قضاوت ربط می‌دهد. به نظر او حاکمیت (sovergenity) در اسلوب (manner) دل‌خواهی نهفته است که فرد بدان وسیله احساس وجود داشتن می‌کند که از ره‌گذر مقاومت خصمانه به غنا و سرشاری دست می‌یابد. وجود (اگزیستانس)، در مقام چیزی همانند هنر، تحت قضاوت اخلاقیات در نمی‌آید. این جا با یک اتیک (اخلاق) روبه‌رویم؛ اتیک در برابر اخلاقیات. اخلاق با بیش‌ترین حد آنچه «می‌توانیم» بکنیم سروکار دارد و اخلاقیات با آنچه «باید» انجام دهیم. به همین دلیل هر برداشتی از گناه به لحاظ ابژکتیو

پوچ و بی‌معناست، ولی به‌لحاظ سوژکتیو زندگی ضرورتاً ناعادلانه و غیرمنطقی است. خارج از دایره ستایش و نکوهش، کاملاً مستقل از دیروز و امروز، برای تعقیب اهداف خودم به‌سبک و اسلوب خاص خودم (Klosowski 1998: 12-15)، در این‌جا می‌توان پی‌آمد تغییر لایب‌نیتسگرایی را مشاهده کرد. با این تغییر دیگر قضاوت خدا، به‌مثابه آن‌چه تعیین می‌کرد که جهان چگونه باشد، کنار می‌رود. بدین‌سان هویت نیز کنار گذاشته می‌شود، چراکه این قضاوت و حکمت خدا بود که تعیین می‌کرد کدام جهان ممکن فعلیت پیدا کند و در همین جهان بود که محمول‌ها و صفاتی خاص، به‌منزله محمول‌های ضروری، به یک موضوع می‌چسبیدند و هویتش را تعریف و تعیین می‌کردند. اکنون به‌لحاظ هستی‌شناختی با عالمی غنی روبه‌رویم: جهان راه‌های منشعب‌شونده، بی‌نهایت امکان در درون جهان.

## ۵. برگسونیسم و الهیات پویشی

همه آن‌چه تاکنون گفتیم بی‌اشاره به برگسونیسم دلوز ره به جایی نمی‌برد. دلوز برگسون را سکولاریزه کرده است. مفهوم «کل گشوده و سیستم باز» در برگسون در بحث ما اهمیت اساسی پیدا می‌کند. برگسون کل گشوده را به معنویت‌گرایی مسیحی و نوعی الهیات جهانی نزدیک می‌کرد، ولی دلوز این پیرایه‌ها را از آن زدود. بحث از سیستم‌های باز موضوع امر بالقوه/ مجازی را پیش می‌کشد و نیز ارتباطش را با مفاهیم امکان و بالقوگی مطرح می‌کند. مفهوم بالقوه/ مجازی (ویرچوال) به سیستم‌های باز ناظر است، ولی مفهوم امکان به سیستم‌های بسته ناظر است. زمان چیزی بیش از فرایند ایجاد مکانیکی ممکنات (امور ممکن) پیش‌ساخته است. تحول صرف افزودن وجود به چیزی که قبلاً آن را به‌شکل امکانی داشته است نیست. هرچه بیش‌تر درباره ماهیت زمان مطالعه کنیم بیش‌تر می‌فهمیم که دیرند (duration) یعنی اختراع و آفرینش فرم‌ها، استمرار در ساختن امر مطلقاً نو (یعنی صرف دوباره‌ساختن اجزا یا به‌تعبیری بازتولیدشان نیست). دیرند متضمن عدم تناسب است بین آن‌چه از پیش می‌رود و آن‌چه از پی می‌آید. برگسون در تحول خلاق به این نتیجه رسید که دیرند ذاتی جهان است. به نظر او فیزیک از سیستم‌های ساختگی و بسته‌ای بحث می‌کند که در تصویرشان جایی برای زمان نیست. دلوز مدعی است دیرند در اندیشه برگسون به‌صورت یک هستی‌شناسی درآمده است. قواعد فعلیت‌یابی‌ای که دلوز و برگسون از آن سخن می‌گویند نه از جنس شباهت، بلکه از جنس تفاوت یا واگرایی یا

آفرینش‌اند. در واقع دو نوع تقریر از «کل» این جا وجود دارد: ۱. دیدگاه برگسون که ناظر به خدایی است ناکامل که آهسته خود را می‌آفریند (دیدگاه نزدیک به الهیات پویشی آلفرد نورث وایتهد)؛<sup>۷</sup> ۲. کل عبارت است از خارج؛ در این تقریر کل بدل می‌شود به chaosmos. کل متحمل یک جهش می‌شود، چون واحد- هستی<sup>۸</sup> بودن را متوقف می‌کند تا به «و»ی سازنده چیزها بدل شود. کل نامتناهی است، یعنی روند از خودفراروی و نه نامتناهی به معنای کلاسیک کلمه. این جا دلوز از واژه نامتناهی استفاده نمی‌کند تا با نوعی موجود متعالی نامتناهی خلط نشود. در واقع دیرند یا استمرار یا زمان برگسونی یا کائوسموس روند از خودفراروی مداوم و پیوسته است، از طریق «و»، که ریزوم (rhizome) می‌سازد، اتصالات می‌آفریند، همان کاری که سنتز انفصالی می‌کند: بازگشت جاودان تفاوت. این جا می‌توان از chao-errancy در برابر chao-odyssey استفاده کرد، به‌ویژه از حیث تشابه آوایی‌اش با coherencyerrancy. در chao-errancy نباید به معنای error گرفته شود. این همان کائوسموس است، که نه در کار بازتولید و بازگشت امر همان، که برعکس در کار تولید و آفرینش امر نو است.

## ۶. خیانت به خدا و نام پدر

یکی از جذاب‌ترین وجوه دیدگاه دلوز را که به موضوع دین و خدا مربوط می‌شود می‌توان در فلسفه ادبیات او یافت: ارتباطی که وی میان ادبیات و خیانت می‌بیند. این دیدگاه به آن‌چه مسئله ماست کاملاً مربوط می‌شود. برای این کار می‌توان به تراژدی معروف ادیپوس نظر کرد که به قول نیچه تنها تراژدی سامی یونانیان است. مضمون اولیه عهد عتیق روی برتافتن خدا از انسانی بود که از خدا اعراض کرده است.<sup>۹</sup> دلوز عهد عتیق را اولین رمان ادبی می‌نامد. چرا؟ چون خائن (traitor) شخصیت اصلی رمان را تشکیل می‌دهد، خائن به جهان معناهای مسلط و نظم مقرر. بر همین اساس تجربه‌کننده یک خیانت‌کار است (Deleuze 1987: 41). ریچارد سوم شکسپیر فقط به دنبال قدرت نیست، به دنبال پیمان‌شکنی است. ناخدا اهب از قانون ماهی‌گیران تخطی می‌کند، رابطه اهب با لویاتان (نهنگ)، عنصر شیطانی وجود اهب: نهنگ‌شدن اهب (ibid.: 40-42). خائن و خدا هر دو از هم اعراض می‌جویند، یک روی‌گردانی دوطرفه. بدین ترتیب آتئیست در این بستر و سیاق بیش‌تر به معنی انسان بی‌خداست تا انسانی که به خدا باور ندارد.

مفهوم خیانت و تجربه‌گرایی به مفاهیم دیگری پیوند می‌خورد. دلوز درباره هدف ادبیات ازدید دی. اچ. لارنس می‌گوید: هدف ادبیات ترک‌کردن، گریختن، دنبال‌کردن یک خط، ورود به زندگی‌ای دیگر، رابطه با خارج، و خلق زمینی نو است (ibid.: 36-37). خائن به دنبال خط‌گریز است، ارتباط با خارج، خلق زمینی نو. در هزار فلات او و گتاری می‌گویند ادبیات ربطی به دلالت و ارجاع (signifying) ندارد، بلکه مربوط است به مساحی (surveying)، نقشه‌برداری، حتی قلمروهایی که باید به وجود آیند (Deleuze and Guattari 1980: 5).

مسئله خیانت دیگر بازنمایی نیست؛ خائن به بازنمایی پشت می‌کند. خیانت و بی‌خدایی ادبیات ستیز با انگاره پدر را هم پیش می‌آورد. مثلاً درباره مویبی دیک (نهنگ سفید) هرمان ملویل می‌گوید: ناخدا اهب عملکرد پدر (نظم و قانون) را به نفع نیروهایی حتی گنگ‌تر و مبهم‌تر رها می‌کند (ملویل ۱۳۹۳: ۸۵). او در متنی که درباره بارتلبی محرر ملویل نگاشته است از تلاش ملویل در رها ساختن انسان از عملکرد پدر، حیات‌بخشی به انسان نوین، یا انسان بدون مشخصات (خاص‌بودگی‌ها)، بر ساختن جامعه‌ای برادروار، و محو ملک و دارایی سخن می‌گوید. دلوز این‌جا از alliance<sup>۱</sup> حرف می‌زند که در جمع عزب‌ها به معنی جمعی از آناشسیست‌هاست (همان: ۱۰۲). بدین‌گونه دلوز میان روان‌پریشی و اخوت ارتباط برقرار می‌کند: روان‌پریش رؤیای خویش مبنی‌بر برقراری عملکرد اخوت عام را پی می‌گیرد، اخوتی که دیگر از پدر منتقل نمی‌شود، بلکه بر ویرانه‌های عملکرد پدر بنا می‌شود، عملکردی که انحلال همه انگاره‌های پدر را مسلم می‌گیرد. این مفهوم alliance است (همان: ۸۷). ازدید دلوز خطرهای جامعه بی‌پدر اغلب خاطر نشان شده‌اند، ولی خطر واقعی، هم‌چنین ازدید ملویل، بازگشت پدرهاست. پدران هیولایی به‌تاخت بازمی‌آیند. پدران دنبال‌باز تولیدند. به تعبیر دلوز بازتولید کلیشه‌ها، بازگشت مداوم امر همان (the same) و نه بازگشت جاودان تفاوت به تعبیر نیچه‌ای. وقتی بارتلبی محرر رونویسی کلمات را متوقف می‌کند یعنی بازتولید کلمات و کنش‌های گفتاری را دچار انسداد می‌کند، مثلاً کنش گفتاری رئیسش برای دست‌ور دادن به او را. او دیگر از نظم - واژه‌ها پیروی نمی‌کند. تکیه کلام او وی را از قابلیتش برای تولیدمثل یا بازتولید عاری می‌کند. این امر او را به یک خارجی و مطرود (exclu) ناب بدل می‌کند. این به تعبیر دلوز پراگماتیسم هرمان ملویل است. پراگماتیسم یعنی تلاش برای دگرگون کردن جهان، به اندیشه‌درآوردن جهان، یا انسانی جدید، تأیید جهانی ناتمام یا در فرایند (پویش). این‌جا گویی تلفیق مارکس تز یازدهم را با ایتهد می‌بینیم. این مطالب را می‌توان در کنار موضوعاتی گذاشت که در ابتدای مقاله گفتیم و ارتباط آن را با مرگ خدا درک کرد.

## ۷. ایمان به جهان و کاتولیسیسم

دلوز خوانشی خاص از موضوع ایمان و کاتولیسیسم دارد. شاید عنوان کردن موضوع ایمان و کاتولیسیسم و حتی ژانسیسم ازدید دلوز با آنچه تاکنون قصد گفتنش را داشتیم عجیب به نظر برسد. ولی در ادامه انسجام و پیوستگی شان را خواهیم دید. هم چنان که در کتاب‌هایش درباره سینما می‌گوید که سینما در بهترین لحظات خود همواره «انقلابی و کاتولیک» بوده است. در سینما پیوند میان انسان و جهان همواره در مخاطره است و آنچه میان این دو پیوند می‌آفریند «امید» است: ابعاد معنوی تازه‌ای در روح و جان ما گشوده خواهد شد. ایمان انقلابی و ایمان مسیحی، بیش از این که درمقابل هم باشند، راه‌های نرفته را در پیش می‌گیرند و به سوی خلق امر نو با هم تلاقی می‌کنند. یکی از مسائل اساسی‌ای که دلوز همواره بدان پرداخته است و به نوعی با مسئله مرگ خدا هم مرتبط است ازدست رفتن باور انسان به جهان است. در جلد دوم کتابش درباره سینما این مطلب را به ویژه از منظر پی آمدهای جنگ دوم جهانی بر انسان مطرح می‌کند. این مطلب البته به نوعی ادامه بحث‌های او در اولین کتابش تجربه باوری و سوژکتیویته هم است. رابطه انسان با جهان گسسته شده است و این رابطه باید از نو مرمت و بازسازی شود. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، دلوز از شکست سنتز بازشناسی و قوا و شاکله‌های عادات ما حرف می‌زند، از چفت و بست خارج شدن لولای زمان و سرگردانی انسان در طول خط مستقیم زمان. پیش کشیدن بحث ایمان و کاتولیسیسم این جاست که برای دلوز مهم می‌شود، ولی در بستر و سیاقی متفاوت با سیاق ارتدوکس دینی. دلوز در نقدش بر رئالیسم آندره بازن، منتقد مشهور سینما، می‌گوید: ما در واقعیت بیرونی یا وجود جهان شک نداریم، ولی به جای شناخت جهان به ایمان نیازمندیم (پاسکال، کیرگگور، جیمز). جمله معروف جیمز در پراگماتیسم را از یاد نبریم: هر چه می‌خواهید به ما حقیقت بدهید، ولی امید بیش تر. دلوز از برهان شرط بندی پاسکال حرف می‌زند، از قمار کردن و البته ریشه این بحث‌ها هم در نیچه و خوانش او از این فیلسوف قرار دارد. منظور دلوز از شرط بندی شرط بندی بر سر رستگاری‌ای قریب الوقوع نیست، بلکه مرادش شرط بندی بر سر ایمان به امکان‌های حیات است. این همان ژانسیسم ازدید دلوز است: ایمان متعلق شناخت نیست، بلکه موضوع «انتخاب» است و دغدغه‌اش شیوه‌های وجود، باور به «جهان» به جای باور به «واقعیت»، تغییر به جای تفسیر. از همین رو این جمله نیچه که «هنوز چه مؤمن هستیم» در دلوز طنین ویژه‌ای می‌یابد.<sup>۱۱</sup>

این روشی پراگماتیستی است و جای تعجب نیست که دلوز ستایش‌گر الگوی پراگماتیستی آمریکایی است که آزمون‌گری و تجربه‌ورزی را جای‌گزین اسطوره‌اروپایی – مسیحی رستگاری و نجات می‌کند. آرمان و ایدئال این پراگماتیسم یک جهان «درحال پویش» است: الهیاتی و ایتهدی که پیش‌تر درباره‌اش سخن گفتیم. دلوز این ایدئال را دربرابر ایدئال اروپایی – مسیحی نجات و رستگاری قرار می‌دهد که صبغه افلاطونی دارد و به‌دنبال اعاده و احیای امر ازدست‌رفته است: مال‌خولیایی برای امر مفقود.

### ۸. خدا – زیست – سیاست

ازدید دلوز و گتاری وحدت و غایت‌مندی طبیعت درمقام یک کل و ارگانسیم، به‌مثابه یک خردجهان (microcosmos)، همیشه از روی الگوی خدا ساخته شده است؛<sup>۱۲</sup> به همین ترتیب الهیات طبیعی و طبیعت‌الگوگرفته از الهیات همان صورت‌های پنهان سیاست را تشکیل می‌دهند. ارگانسیم به‌منزله قضاوت خدا و قضاوت خدا طرف‌دار جنگ و علیه قدرت اجتماعی تفاوت است (آلی یز ۱۳۹۳: ۱۰۳)، چراکه قضاوت براساس معیارهای اخلاقیاتی صورت می‌گیرد و اخلاقیات نیز محوکننده تفاوت و سرکوب‌گر آن است (برخلاف اتیک (اخلاق) که همواره به‌دنبال پیشینه‌کردن تفاوت‌هاست). ساختار بنیادین جریان اصلی و غالب فلسفه غرب، آن‌گونه‌که در ارسطو و کانت تمثیل‌یافته یک ساختار «خدا – زیست – سیاست» (theo-bio-politics) است و دلوز از این پیوند میان الهیات، زیست‌شناسی، و سیاست می‌گسلد (Bryden 2001: 30). بدین‌سان طبیعت نیز برای دلوز بدل می‌شود به ماشین انتزاعی چینه‌گذاری و چینه‌برداری، رمزگذاری و رمززدایی، ماشین انتزاعی چینه‌بندی طبیعی (ibid.: 31).

### ۹. مرگ خدا و سیاست تخیل

اخلاق (اتیک) دلوزی، که ملهم از اسپینوزا و نیچه است و دربرابر اخلاقیات (morality) قرار می‌گیرد، به نقدی درون‌ماندگار درحیطه دین و سیاست هم منجر می‌شود: نقد عقل قانون‌گذار (مستبد) و نقد اراده الهی (کشیش)، نقد الگوها و امکاناتی که خدا طبق آن‌ها بر آفرینش حکم می‌راند و شاهزاده یا مستبدي که از عدم مطلق به آفرینش دست می‌زند. این دو سوءفهم بزرگ مفاهیم ضرورت و آزادی را کج و معوج جلوه می‌دهند (Deleuze 1988: 90-91).

از همین روست که هر جا دلوز بر درون‌ماندگاری تأکید می‌کند در حال تأکید بر پیوند میان درون‌ماندگاری تخیل و جهان است. نام خدا به عمل تخیل کردن جهان لطمه می‌زند و مرگ خدا شرط تولید امکان‌های جدید است، چراکه همان‌طور که گفتیم با مرگ خدا دیگر رابطه مبتنی بر انقیاد/ تبعیت/ شباهت از/ با خدا برداشته و کنش‌گری و آفرینش‌گری آغاز می‌شود. مرگ خدا گشاینده سپهر اخلاق (اتیک) در برابر اخلاقیات است. در واقع تنوع پاسخ‌ها به مرگ خدا تنوع شیوه‌های امکان تخیل و تصور جهان یا تنوع جهان‌هایی را که می‌تواند ساخته شود دامن می‌زند (Colucciell Barber 2014: 6, 10).

آنچه تاکنون گفتیم البته به معنای تأیید اومانیزم نزد دلوز نیست. او نیز مانند نیچه از فرانسوا حرف می‌زند، از گذشتن از حدود مرزهای انسان. چنان‌که گفتیم، مرگ خدا مساوق با مرگ انسان است و هم‌چنان‌که دلوز در کتابش درباره فوکو می‌گوید: انسان نیز صورتی است از صورت‌های حبس زندگی» و یکی از صورت‌های حبس زندگی فاشیسم است (دلوز ۱۳۹۴).

## ۱۰. نتیجه‌گیری

مسئله مرگ خدا در فلسفه نیچه و پی‌آمدهای هستی‌شناختی، زیباشناختی، سیاسی، و معرفت‌شناختی آن را دیدیم. بر این اساس متافیزیک و اخلاق و سیاست دلوزی نیز از فلسفه‌های پسانیچه‌ای یا فلسفه‌های ملهم از ضربه مرگ خدا در فلسفه غرب است. اگرستانسیالیسم قرن بیستم و فلسفه ژیل دلوز در جهت این رخداد است. خوانش‌های دلوز از این مسئله را در تلفیق با خوانش او از لایب‌نیتس و برگسون نیز دیدیم. تغییر لایب‌نیتس‌گرایی و برگسونیسم دلوز و نیز خوانشش از الهیات پویشی و ابتهد همگی در خدمت این ایده‌اند که جهان به لحاظ هستی‌شناختی سیستمی است باز و همواره در حال نوشتن و تغییر و صیوررت. این صیوررت و شدن مداوم تحت هیچ قاعده متعالی نیست، بلکه تحت آزادی و آفرینش‌گری مطلق و با قواعدی درون‌ماندگار در پیش است. همه آن‌چه به نام خدا/ معنا/ ارگانیزم/ قضاوت جهان، انسان، و طبیعت را تعریف و تعیین می‌کردند اکنون رخت بر بسته‌اند. جهان سرشار است از امکان‌های غنی و از پیش مقرر نشده است؛ حتی چیزی به نام مفهوم «انسان» که انسان را تعریف و تعیین کند نیز با شکست روبه‌رو شده است و این یکی از پی‌آمدهای مرگ خداست. بدین سان در برابر متافیزیک صلب و سخت سیاست تخیل گشوده می‌شود، تخیل کردن جهان به بی‌شمار شیوه متفاوت.

این همان زیباشناسی دلوزی و به تعبیر دیگر همان اخلاق یا اتیک اوست. ازدید دلوز در نهایت آنچه به نام خدا و قضاوت حوزه اتیک را محدود و انسان را به بازتولید جهانی خاص مجبور و زندگی را محبوس می‌کند تنها صورتی است از فاشیسم و بس. تنها به نام قضاوت و هویت است که سلسله مراتب ساخته می‌شود، هویت تفاوت‌ها را طرد می‌کنند، بازتولید امر همان بر بازگشت جاودان تفاوت چیره می‌شود، و زندگی که در نفس خود پوش و فرآیند و هر دم تولید امر نو و آفرینش است خفه و حبس می‌شود. فاشیسم طردکننده تفاوت‌ها و تثبیت‌کننده سلسله مراتبی است که تنها در قضاوت و طرد حوزه اخلاق (اتیک) ریشه دارد. از این منظر مرگ خدا و پاد-الهیات دلوزی، که ملهم از پیر کلوسوفسکی است، سرشتی فاشیسم‌ستیز می‌یابد. سیاست تخیل یعنی استتیک به معنای درست و حقیقی آن و این مبارزه‌ای است علیه فاشیسم. پاد-الهیات دلوز ضدفاشیستی است، چه فاشیسم‌های کلان در حوزه ماکرو، چه فاشیسم‌های ریز و خرد و جزئی که در سطح میکرو در ما لانه کرده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. توجه به نقدهای اسپینوزا به غایت‌شناسی و الهیات مبتنی بر غایت‌شناسی در این جا مهم است.
۲. اختلال بدینی مفرط.
۳. برای شرح بیش‌تر، بنگرید به دلوز ۱۳۹۲؛ دلوز ۱۳۹۶.
۴. این ریشه رویکرد تبارشناختی میشل فوکو است.
۵. متناظر با تفسیر فوکو از مرگ خدا به مثابه مرگ انسان!
۶. خواهیم دید که چگونه این برداشت در برابر تصور لایب‌نیتسی قرار می‌گیرد.
۷. در واقع باید بگوییم که خود دلوز و گتاری هم فلاسفه روندند. در نظرشان خود روندها بیش‌تر منزلت هستی‌شناسانه دارند تا ساختارها و محصولات این روندها.
۸. آن‌چنان‌که مثلاً نزد پارمینیدس و افلاطون می‌بینیم.
۹. «آگوئیره خشم خداوند»، فیلمی از ورنر هرتزوگ، کارگردان آلمانی، محصول ۱۹۷۲.
۱۰. این مفهوم در برابر filiation مطرح می‌شود که نوعی خویشاوندی نسبی را به ذهن متبادر می‌کند. در آنتی/دیپ دلوز و گتاری موسی، پل قدیس، و حتی مسیح را دسپوت می‌نامند، چون دیدگاهشان مستلزم اتحادی جدید با خدا مبنی بر خویشی‌ای است که قومی برگزیده را فریاد می‌زند، فرزندان خدا (A0/211/229) این نوعی خویشی عمودی است میان پدر و فرزندان یا



پاد-الهیات دلوزی و سیاست تخیل ۱۰۱

خدا و امتش. در برابر alliance که اتحادی است افقی و ریزوماتیک بدون هیچ اصل و نسب، اجتماع عزب‌ها، یتیمان، بی‌پدران، و ... .  
۱۱. برای مطالعهٔ بیش‌تر در این باره بنگرید به ماراتی ۱۳۹۵.  
۱۲. theology and teleology: بیهوده نیست اگر شباهت آوایی و نوشتاری الهیات و غایت‌شناسی را این‌جا ملحوظ داریم. هر الهیاتی، به معنای افلاطونی و بستهٔ کلمه، در واقع یک نوع غایت‌شناسی است.

### کتاب‌نامه

آلی یز، اریک (۱۳۹۳)، *موقعیت بدن بدون اندام*، ترجمهٔ مهدی رفیع، تهران: نی.  
دلوز، ژیل (۱۳۹۲)، *فلسفهٔ نقادی کانت*، ترجمهٔ اصغر واعظی، تهران: نی.  
دلوز، ژیل (۱۳۹۴)، *فوکو*، ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.  
دلوز، ژیل (۱۳۹۶)، *انسان و زمان آگاهی مدرن*، ترجمهٔ اصغر واعظی، تهران: هرمس.  
فوکو، میشل (۱۳۹۶)، *تئاتر فلسفه*، ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.  
ماراتی، پائولو (۱۳۹۵)، *ژیل دلوز: سینما و فلسفه*، ترجمهٔ مهرداد پارسا، تهران: شوندا.  
ملویل، هرمان (۱۳۹۳)، *ترجیح می‌دهم که نه، بارتلبی محرر و سه جستار فلسفی*، تهران: نیکا.

Badiou, Alain (1997), *Clamour of Being*, trans. Louis Bursbill, University of Minnesota Perss.  
Bryden, Mary (2001), *Deleuze and Religion*, New York: Routledge.  
Colucciell Barber, Daniel, (2014), *Deleuze and the Naming of God: Post-structuralism and the Future of Immanence*, Edinburgh: Edinburgh University Perss.  
Deleuze, Gilles (1988), *Spinoza, Practical Philosophy*, trans. Robert Hurley, San ferancisco: City Light Book.  
Deleuze, Gilles (1992), *The Fold Leibniz and the Baroque*, France: University of Minnesota Perss.  
Deleuze, Gilles and Felix Guattari (1972), *Anti-Oedipus*, trans. Robert Hurley, France: University of Minnesota Perss.  
Deleuze, Gilles and Felix Guattari (1980), *A Thousand Platheus*, France: University of Minnesota Perss.  
Deleuze, Gilles and Claire Parnet (1987), *Dialogues*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, New York: Colombia University Perss.  
Deleuze, Gilles (1968), *Logic of Sense*, trans. Mark Lester, Constantin V. Boundus (ed.), New York: Colombia University Perss.  
Hughes, Joe (2011), *Philosophy after Deleuze*, London: Bloomsbury.  
Klosowski, Pierre (1998), *Nietzsche and Vicious Circle*, University of Chicago Press.