


New Social Cosmology in Social Networks from the Perspective of Civilizational Esotericism: Hermeneutic phenomenological study

Iman Erfanmanesh

Assistant Professor, The Faculty of Culture & Communications, Imam Sadiq University, Ph.D. of Cultural Sociology, Tehran, Iran.

i.erfan@isu.ac.ir

 0000-0002-6566-0988

Abstract

Following the gradual effects of modernity and enlightenment, religious cosmology turned into social cosmology. After the emergence of the cyberspace, the ground was prepared for the formation of a kind of new social cosmology. The identity, culture, mentalities, emotions, feelings and performance of users in social networks are significantly affected by that cosmology. This article describes and interprets the mentioned issue with the approach of esotericism (on the one hand, the approach of Abdul-Wahid Yahya and on the other hand, the approach of Peter Berger) and using the hermeneutic phenomenology method. In this regard, purposeful sampling has been used by referring to the Telegram channel. The findings have been analyzed in two axes: 1) the activities and beliefs of users in the direction of creating and republishing social cosmology in social networks as text and pseudo-text (primary analysis); 2) making a sense and baseline interpreting on those activities and beliefs (secondary analysis). Some of the results of the secondary analysis based on hermeneutic logic include the following components: 1) interaction rituals and blind worship (echo chamber); 2) Networked existentialism and Prometheus-like nature of virtual life; 3) the duality of technological civilization and moral civilization in everyday life (fundamental questions and ontological insecurity); 4) Virtual extension and revival of social cosmology and solving the nominalism problem (the virtual and expansive existence); 5) The illusion of removing the misunderstanding of secularism with the emergence of post-materialism(virtual utopia).


Keywords: Social networks, Cyberspace, Phenomenology, Hermeneutics, civilization, Modernity, Esotericism, Religion and ethics, Society.

جهان‌شناسی اجتماعی نوین در شبکه‌های مجازی از منظر باطن‌گرایی تمدنی: مطالعه پدیدارشناسانه هرمنوتیکی

ایمان عرفان‌منش

عضو هیئت علمی دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام،
دکتری تخصصی جامعه‌شناسی فرهنگی، تهران، ایران.

i.erfan@isu.ac.ir

 0000-0002-6566-0988

چکیده

چکیده: در پی تأثیرهای تدریجی نوسازی و روشننگری، کیهان‌شناسی دینی به جهان‌شناسی اجتماعی مبدل شد. پس از ظهور فضای سایبر، زمینه برای شکل‌گیری نوعی از جهان‌شناسی اجتماعی نوین فراهم آمد. هویت، فرهنگ، ذهنیات، روحیات، احساسات و عملکرد کاربران در شبکه‌های اجتماعی به‌طور قابل‌توجهی متأثر از آن جهان‌شناسی است. این مقاله با رویکرد باطن‌گرایی (از یک‌سو، رویکرد عبدالواحد یحیی و از سوی دیگر، رویکرد پیتر برگر) و با استفاده از روش پدیدارشناسی هرمنوتیکی به توصیف، تفسیر و تأویل مسئله مذکور پرداخته است. در این راستا، از نمونه‌گیری هدفمند با مراجعه به کانال تلگرامی استفاده شده است. یافته‌ها در دو محور تحلیل شده‌اند: (۱) فعالیت‌ها و باورهای کاربران در راستای خلق و بازتولید جهان‌شناسی اجتماعی در شبکه‌های اجتماعی به‌مثابه متن و متن‌واره (تحلیل اولیه)؛ (۲) معناسازی و تفسیر میناکاوانه از آن فعالیت‌ها و باورها (تحلیل ثانویه). بعضی از نتایج حاصل از تحلیل ثانویه بر اساس منطق هرمنوتیکی شامل مؤلفه‌های زیر است: (۱) تعامل آئینی و پرستش کورکورانه (اتاق پژواک)؛ (۲) اگزستانسیالیسم شبکه‌ای شده و پرومته‌وار بودن زیست مجازی؛ (۳) دوگانه تمدن فناورانه و تمدن اخلاقی در زندگی روزمره (پرستش‌های بنیادی و ناایمنی هستی‌شناختی)؛ (۴) امتداد و احیای مجازی جهان‌شناسی اجتماعی و حل معضله نومیالیستی (وجود اتساعی مجازی)؛ (۵) توهم رفع سوءتفاهم از سکولاریسم با برآمدن پساماتریالیسم (آرمان شهر مجازی).

کلیدواژه‌ها: شبکه‌های اجتماعی، فضای مجازی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، تمدن، مدرنیته، باطن‌گرایی، دین و اخلاق، جامعه.

شاپای الکترونیک: ۶۵۵X-۲۵۸۸ / پژوهشکده تحقیقات راهبردی / فصلنامه علمی راهبرد اجتماعی فرهنگی



 10.22034/SCS.2023.400493.1453

مسئولیت مقاله از نظر محتوای علمی و نظرات مطرح‌شده در متن آن، به عهده نویسندگان و یا نویسنده مسئول مقاله می‌باشد و مورد تأیید / عدم تأیید صاحب امتیاز نشر به راهبرد اجتماعی فرهنگی نمی‌باشد.

مقدمه و بیان مسئله

تاریخ تجدد تاریخ به قدرت رسیدن انسان و سعی در ساختن جهان و سپس، خلع او از قدرت و محو شدنش در فضای سلطنت تکنیک است (داوری اردکانی، ۱۴۰۲). از نظر دیوید مارتین، با رشد علم و فناوری درک عمومی از قدرت انسانی افزایش یافت و نقش تصادف محدود شد (مارتین، ۱۹۶۹، ص. ۱۱۶). فناوری جدید به همراه خود نوعی آگاهی فناورانه را به وجود آورد؛ آگاهی‌ای که بر طبق آن پیچیده‌ترین موجودها را می‌توان به اجزای سازنده‌شان تجزیه کرد. به تعبیر ماکس وبر، رشد عقل‌ورزی^۱ و عقلانی شدن^۲ به معنای این است که اصولاً هیچ نیروی غیرقابل محاسبه و اسرارآمیزی در کار نیست که تأثیرگذار باشد (وبر، ۱۹۴۸، ص. ۱۳۹). در اوایل نوسازی، روشنفکران نمایندگان عقل ابزاری و تکنیکی نوین بودند و در این مقام به افسون‌زدایی یا راززدایی از عالم پرداختند (براون، ۱۳۹۳، ص. ۴۶). همچنین، از نظر زیگمونت باومن، نوسازی عصری آگاه از تاریخیت خویش است که نهادهای انسانی را ساخته خود افراد و اصلاح‌شدنی می‌داند. این نهادها را تا هنگامی می‌توان نگه داشت که در برابر خواسته‌های عاجل و دقیق «عقل» توجیه‌پذیر باشند. پس، دنیا برای این که منزل‌گاه فرد باشد، باید به یاری فناوری علمی، شایسته برآوردن نیازهای بشری شود (باومن، ۱۳۸۷، ص. ۴۱۵). اکنون، فناوری نه تنها نیازهای مادی را بلکه به یمن فضای سایر نیازهای متافیزیکی و اعتقادی را تأمین می‌کند. حال، چگونگی خلق و بازتولید آن محل بحث است. بافتار اجتماعی شبکه‌های مجازی بدیلی برای امیال استعلایی بشر به شکلی نوین هستند؛ یعنی نوعی جهان‌شناسی اجتماعی را خلق می‌کنند که جسم، احساس و باور انسان در آن معنا می‌یابند. دیالکتیک ذهنی کاربر میان فضای مجازی - واقعی ممکن است تأثیرپذیری را جدی‌تر کند (عرفان‌منش، ۱۳۹۸، صص. ۴۰ و ۴۱). بر خلاف اوایل تجدد، در این فضا عامه کاربران جای روشنفکران را می‌گیرند و می‌توانند نقش فیلسوف یا دانشمند مجازی را ایفا کنند؛ بنابراین، طرح و ایده‌هایی که آنان به‌طور همه‌گیر ارائه می‌دهند، جایگزینی برای چگونگی تفسیر جهان (نسبت انسان با انسان، انسان با طبیعت و انسان با دنیای ماورالطبیعه) خواهد شد. شبکه‌های اجتماعی در حکم «مصحفی چندرسانه‌ای، مفسر و مکشّف» عمل می‌کنند.

1. Intellectualization
2. Rationalization

اساساً یکی از حساس‌ترین و جدی‌ترین مسائل تمدنی در دنیای کنونی، چگونگی معنادار شدن جهان و زندگی در فضای سایبر است. دنیای تجدد به همراه خود نوعی تفسیر از کیهان ارائه داد که بر طبق آن به جهان‌شناسی اجتماعی تقلیل یافت. با در نظر گرفتن مسئله سلطه فرهنگی - تکنیکی، این جهان‌بینی هسته سخت نحوه بازسازی و سامان‌دهی زندگی روزمره عموم مردم شده است. یکی از تأثیرهای اساسی آن، معنادهی و هنجارمند کردن زندگی است که علی‌الاصول بر عهده دین و معارف دینی (نظیر فقه) بوده است. اکنون، فضای سایبر (و از جمله هوش مصنوعی) به خلق و بازتولید جهانی برآمده از عقل عرفی کمک می‌کند که محل مراجعه، جست‌وجوی راه‌حل‌ها و شئون گوناگون زندگی مردم است (مانند یک رساله عملیه). در این موقعیت، «دین و اخلاق وضعیتی» به‌طور ناخودگاه می‌تواند در شکل‌دهی و جهت‌دهی شناختی، بینشی و گرایشی کاربران سهیم شود. اگر تجدد متهم به دین‌زدایی، کیفیت‌زدایی و معنازدایی بوده، اکنون فضای سایبر امکانات و سازه‌هایی را برای بازسازی معنویت و اخلاق جدید (در موقعیت بحران معنا) فراهم آورده است. برآمدن معنویت‌هایی جدید در قوالب کثرت‌گرایانه و تلفیق‌گرایانه عموماً با معنایی موسع و انسان‌بنیاد از دین همراه بوده است. شبکه‌های اجتماعی نوعی باورمندی منعطف و مسامحتی را به کاربران تجویز، توصیه و منتشر می‌کنند که عوارض و اوضاع عقل و نفس را متأثر می‌سازند.

اجمالاً باید اشاره کرد که رویکرد باطن‌گرایی دیدگاهی وسیع از قرائت‌های رحمانی تا اهریمنی را شامل می‌شود. نگاه به تمدن‌ها از منظر باطن‌گرایی حائز اهمیت است. باید توجه داشت که مواجهه پایانی و تمدنی دو جریان باطل و حق ابعاد و زوایای گوناگونی دارد. از منظر رویکرد باطن‌گرایی، نه‌تنها فناوری متأثر از کیفیات و درونیات تمدنی است بلکه نمادها و نشانه‌های خاص در فناوری اندراج یافته است. استفاده از فضای سایبر می‌تواند درجه‌هایی از روحيات، خلیقات و رفتارهایی را در کاربران شکل دهد؛ بدون این‌که خودآگاه کاربران از این تأثیر آگاه باشند. با توجه به نقش راهبردی رسانه‌های نوین در شکل‌دهی به تمدن‌ها، توجه به فضای سایبر از منظر باطن‌گرایی باید در معرض توجه در مسیر جامعه‌سازی و افق تمدنی انقلاب اسلامی قرار گیرد. جهان‌شناسی اجتماعی حاکم بر آن ممکن است به‌منزله یک رقیب تأثیرات تزاحمی و تقابلی داشته باشد. اساساً، فراتر رفتن از حس و عقل و عنایت به نگاه باطنی در تفسیر فناوری ضروری است. از نظر مایکل آلن گیلسپی، اکنون ایده جهانی چندفرهنگی که بر رقابت ثمربخش استوار بود، جایش را به ترس

از «برخورد قریب الوقوع تمدن‌ها» داده؛ برخوردی که اساساً ناظر بر تقابل «عقل و وحی» است (گیلوسی، ۱۴۰۱، ص. ۵۴).

همان‌طور که سلطه‌گری و استعمارگری نوین شده است، گونه‌های نفی سبیل و استقلال هم متفاوت می‌شود (خسروپناه، ۱۴۰۰، ص. ۱۳۶). افق و عمق نگرش به فضای مجازی با عنایت به یک نگره درونی‌تر سبب تدابیر و تمهیدهایی متفاوت در سیاست‌گذاری‌های فضای مجازی و نیز توجه به کاربران خواهد شد؛ بنابراین، این مقاله وجهی راهبردی برای مسیر تمدنی انقلاب اسلامی خواهد داشت.

۱. هدف پژوهش

هدف مقاله عبارت است از توصیف و تحلیل پدیدارشناسانه هرمنوتیکی ساخت جهان‌شناسی اجتماعی نوین در شبکه‌های اجتماعی مجازی از منظر باطن‌گرایی تمدنی.

۲. سؤال‌های پژوهش

- ۱- فعالیت و باورهای کاربران در راستای خلق و بازتولید جهان‌شناسی اجتماعی در شبکه‌های اجتماعی به‌مثابه متن و متن‌واره چگونه توصیف می‌شود؟
- ۲- معناسازی و تفسیر مبناکاوانه از آن فعالیت‌ها و باورها شامل چه ابعادی است؟

۳. پیشینه پژوهش

از میان پژوهش‌های نسبتاً مرتبط، خان‌محمدی (۱۳۸۵) به تحلیل جامعه‌پذیری دینی در جامعه اطلاعاتی؛ کوثری (۱۳۸۶) به بررسی اینترنت، دین و فرهنگ مردم‌پسند؛ صالحی و برادران (۱۳۹۵) به آسیب‌شناسی پدیدارشناسانه نقش اینترنت بر باورهای دینی جوانان؛ امامیان و رفیعی (۱۳۹۶) به تحلیل شیطان‌گرایی نوین از فضای مجازی؛ مقدس (۱۳۹۸) به تحلیل فضای مجازی و حقیقتی تاریخی (تعامل دین و فضای مجازی)؛ ایزدی و احمدی (۱۳۹۸) به بررسی هویت‌سازی گروه‌ها و عرفان‌های نوظهور در فضای سایبر؛ قائمی (۱۴۰۰) به بررسی الهیات سایبر (انسان مجازی و ایمان سیال)؛ ادیب‌زاده (۱۴۰۰) به تبیین شاخصه‌های دینداری و صدق‌های آن در فضای مجازی؛ معتمدی (۱۴۰۰) به تحلیل دین در فضای مجازی (کارکردهای رسانه زمینه‌ساز ظهور تا زمینه‌سازی برای جهانی‌شدن دین)؛ محمدرضایی و موسوی (۱۴۰۰) به تحلیل نسبت دین و دینداری با شبکه‌های

اجتماعی سایبری و بورگمان (۲۰۰۷) به بررسی فضای سایبر، جهان‌شناسی و معنای زندگی پرداخته‌اند.

۳-۱. جمع‌بندی پیشینه

وجه تمایز و نوآورانه این مقاله پرداختن از منظر باطن‌گرایی تمدنی به جهان‌شناسی اجتماعی نوین در شبکه‌های اجتماعی است که تاکنون در هیچ پژوهشی پیگیری و تحلیل نشده است. علاوه بر جنبه نظری، به‌لحاظ روشی این مقاله متفاوت و ویژه است.

۴. ملاحظه‌های نظری

ملاحظه‌های نظری این مقاله مشتمل بر دو بخش یعنی معرفی رویکرد باطن‌گرایی تمدنی به مقوله فناوری (ملهم از نظرات «عبدالواحد یحیی» [رنه گنون] و همچنین، بازخوانی رویکرد پدیدارشناسانه «پیتر برگر» خواهد بود که در ادامه معرفی می‌شوند.

۴-۱. رویکرد عبدالواحد یحیی: باطن‌گرایی تمدنی و فرآورده‌های

ذهنی و عینی بشری

اجمالاً ذکر این نکته لازم است که رویکرد باطن‌گرایی تمدنی یکی از شقوق اندیشه‌های اجتماعی مسلمانان است که صرف‌نظر از عقاید کلامی متفکران، جایگاهی ممتاز دارد. از میان متفکران مسلمان درگیر با اندیشه‌های دنیای نوین (و هم‌عصر با کلاسیک‌های جامعه‌شناسی)، عبدالواحد یحیی رویکرد باطن‌گرایی خود را در قالب مباحث کلان تمدنی سامان‌دهی کرده که البته عمدتاً معطوف به نقد تمدن مدرن بر طبق ریشه‌های باطن‌گرایی دینی است. مباحث باطن‌گرایی او متصف به دو وجه «تمدنی» و «انتقادی» است. ذکر این نکته لازم است که باطن‌گرایی عبدالواحد یحیی ذیل جریان سنت‌گرایی اسلامی (و شرقی) تعریف می‌شود.

۴-۱-۱. فردگرایی، احساس‌گرایی، معیار حقیقت، عقل‌گرایی، نسبی‌گرایی

در قلمرو دین، ظهور آیین پروتستان و در قلمرو فلسفه و علم، عقل‌گرایی تجلی‌های فردگرایی بودند. همچنین به‌واسطه عقل‌گرایی، دین به احساسات‌گرایی یا اخلاق‌گرایی صرف تنزل یافت (گنون، ۱۳۸۷، صص. ۹۲-۹۵). نوعی احساسات‌مبهم‌عاری از ارزش واقعی جای دین را گرفته است (گنون، ۱۳۸۹، صص. ۹۳ و ۹۴). فردگرایی روحیه مناظره‌جویی و پرسشگری از همه چیز را فراهم می‌کند و در نتیجه، به نوعی از

انحصارطلبی و محق بودن دامن می‌زند (گنون، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۰). بالتبع، انسان جایگزین خدا می‌شود؛ فرد معیار همه چیز را تعیین می‌کند و مدعی تحمیل قوانینی بر عالم است که آنها را تماماً از عقل جزئی خطاپذیر و نسبی خود بیرون می‌کشد (گنون، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۳). اومانیسیم نخستین صورت چیزی است که بعدها به سکولاریسم معاصر تبدیل شد و تمدن جدید برای تقلیل دادن همه چیز به این معیار که انسان خود غایت فی‌نفسه است، اشتیاقش را نشان داد (گنون، ۱۳۸۷، ص. ۳۳).

ایده پیشرفت (ترقی) در حقیقت یک ایده مبتنی بر پسرفت است (گنون، ۱۳۸۷، ص. ۷۸). هنگامی که با اندیشه‌هایی مانند برابری یا پیشرفت (ترقی) یا هر عقیده دیگری از «عقاید جزمی عوام» که تقریباً همه معاصران آنها را کورکورانه باور کرده‌اند (و بیشتر آنها در خلال قرن هجدهم تدوین شدند)، مواجه می‌شویم، ممکن نیست بپذیریم که آنها به‌نحو خودجوش به‌وجود آمدند. آنها، به دقیق‌ترین معنی کلمه، «القائات» تمام‌عیار و اندیشه‌های ساختگی هستند؛ اندیشه‌هایی که عمدتاً برای برانگیختن واکنش‌های احساساتی در نظر گرفته می‌شوند؛ زیرا این روش آسان‌ترین و مؤثرترین روش تأثیرگذاری بر توده‌هاست. اینها «بت‌هایی جدید» در قالب کلمات هستند. پیامد آن برداشت مردم‌سالارانه است؛ برداشتی که بر طبق آن، قدرت از پایین می‌آید و اساساً بر مبنای اکثریت استوار است (گنون، ۱۳۸۷، صص. ۱۰۷-۱۱۰). بالتبع به باور اینان، «معیار حقیقت» را باید در «توافق کلی» برآمده از عقیده اکثریت پیدا کرد (گنون، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۴).

تجددطلبان اغلب اوقات طوری سخن می‌گویند که گویی دین برای افراد احمق به‌وجود آمده و این طرز تفکر جلوه دیگری از بینش مردم‌سالارانه است که می‌خواهد علم را (به‌جای دین) در دسترس همگان و همه‌فهم (ساده‌سازی شده) قرار دهد. گرایش به همگانی کردن به هم‌ترازی از پایین منجر می‌شود و ریشه آن کینه‌ورزی نسبت به هرگونه برتری (امر استعلایی) است. اصطلاح «آزاداندیشی» نیز برآمده از همین تفکر یعنی اندیشیدن رها و آزاد از دین است. این روند زمینه را برای شکل‌گیری توده‌ها (مردم) فراهم می‌کند که مهیای حرکت در هر جهت و برنامه‌ای طراحی شده خواهند بود (گنون، ۱۳۸۹، صص. ۹۵-۱۰۴). در واقع، آزاداندیش بودن به‌معنای برده همه پیش‌داوری‌های متداول تمدن غرب بودن است (گنون، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۹). عقل‌گرایی پدیده‌ای در ارتباط نزدیک با فردگرایی است که چیزی به‌جز نفی هر قوه‌ای از مرتبه فوق فردی نیست (گنون، ۱۳۸۷، ص. ۶۶). علت همه انحراف‌های علم و نیز افول غرب فردگرایی است. فردگرایی به تقلیل تمدن با همه

شاخه‌هایش به عناصر منحصرأ مادی و نفی مابعدالطبیعه می‌انجامد. عقل جزئی، نسبی است و در نتیجه، نسبی‌گرایی تنها پیامد منطقی عقل‌گرایی است (گنون، ۱۳۸۷، صص. ۸۴-۸۹).

۴-۱-۲. هبوط، حرکت از ذات به جوهر، غلبه عقل جزئی، ماشینیسم، اخلاق شیطانی

معنای حقیقی هبوط عبارت است از رفتن از ذات به جوهر که به‌منزله رفتن از مرکز به محیط، از درون به برون و از وحدت به کثرت است و سیر ظهور من حیث ظهور از آغاز تا پایان همواره متنازل (ناسوتی) است (گنون، ۱۳۸۹، ص. ۱۹۳). نظام انسانی و نظام جهان هستی به‌هیچ‌وجه از یکدیگر جدا نیستند؛ اما تمدن غرب منظومه‌ای بسته و دستگامی مسدود است که از این حیث، بیش‌ازپیش تصنعی و تقلبی شده است (گنون، ۱۳۸۹، ص. ۲۲۷). مذهب اصالت ماده در روحیه عمومی رسوخ کرده و به حالت نوعی «غریزه» درآمد است و عمل می‌کند (گنون، ۱۳۸۹، ص. ۲۳۰). این انحراف درنهایت به‌صورت وارونگی درمی‌آید که شامل انکار و وارونه ساختن نظم حقیقی (حاکم بر نظام انسان و جهان) است. در نتیجه، نظمی دروغین و وانمودی شکل می‌گیرد (گنون، ۱۳۸۹، صص. ۲۳۳ و ۲۳۴). آنگاه، وضع بشر به بن‌بست می‌کشد که همانا از هم‌پاشیدگی کامل موجودی با شعور است و اینها نتیجه نهایی همه خطاهای ناشی از ضدیت با مابعدالطبیعه است (گنون، ۱۳۸۹، صص. ۲۸۵ و ۲۸۶)؛ البته این بی‌خبری از مرکز مبدأ نمی‌تواند مانع از تبعیت همه چیز از اسباب مشیت الهی شود (گنون، ۱۳۸۹، ص. ۳۱۸).

تمدن ملهم از سنت و شهود عقلانی علوم و نهادهای اجتماعی خود را تولید می‌کند که به‌رغم تفاوت‌های میان برخی جنبه‌های قومی، به‌دلیل نشئت گرفتن از وحدت مابعدالطبیعی، یک حقیقت را بازگو می‌کند؛ اما علوم و نهادهای اجتماعی تمدن غرب، به‌دلیل باور و توقف در جنبه‌های مادی، به کثرت و تزلزل منتهی می‌شوند (گنون، ۱۳۸۷، صص. ۶۷ و ۶۸). در تمدن غربی، عقل جزئی^۱ به‌جای همه عقل^۲ قرار گرفته است. انعکاس عقل جزئی در سطح نفس است که هبوط کرده وجهی از عقل (بالقوه) است؛ اما عقل عنصری الهی است که در انسان به ودیعه گذاشته شده است و توانایی شهود مستقیم حقایق الهی را دارد (گنون، ۱۳۸۷، ص. ۲۵). تمدن جدید همراه

1. Reason
2. Intellect

با نفی عقلانیت حقیقی و محدود کردن شناخت به پایین‌ترین مرتبه‌ها شکل گرفت (گنون، ۱۳۸۷، ص. ۳۱). منشأ تمدن جدید نوعی وارونگی و امری خلاف قاعده بر اساس منطق مراتب هستی از بالا به پایین شکل گرفته است و همه چیز را در سطح پایین، مادی و تشتت در کثرت می‌بیند و هیچ اصل بالاتری را به رسمیت نمی‌شناسد (گنون، ۱۳۸۷، صص. ۳۶-۳۹). قوای مدرکه بشر متجدد روز به روز محدودتر می‌شود؛ درحالی‌که ظاهرترین یا نمایان‌ترین امور همواره بیش‌تر معلول یا نتیجه هستند تا علت یا بیشتر منتها هستند تا مبدأ (گنون، ۱۳۸۹، صص. ۱۲۱-۱۲۶).

هر تبیینی باید از بالا به پایین صورت گیرد؛ نه از پایین به بالا. علم جدید از هرگونه ارزش تبیینی عاری است. کمیت یکی از شروط هستی در عالم محسوس یا جسمانی است و آنچه در این عالم وجود دارد، بالضروره تحت سیطره کمیت است. پس، نباید از آن توقع داشت که همه امور عالم ما را تبیین کند (گنون، ۱۳۸۹، صص. ۲۱ و ۲۳). تمدن جدید غرب همان تمدن کمی است (گنون، ۱۳۸۹، ص. ۴۹). آنچه روحیه علم‌پرستانه را مشخص می‌کند، همین «تزدیک‌بینی فکری» است (گنون، ۱۳۸۹، صص. ۵۱ و ۵۲). در تمدن جدید، آنچه به صفت «علمی» موصوف است، با روحیه عمومی (مردم‌پسند) و ساده شده برای فهم سازگارتر است (گنون، ۱۳۸۹، صص. ۱۲۵ و ۱۲۶). وحدت صوری و بدلی تمدن غرب، موجودات را از کیفیات خاصشان عاری می‌سازد و آنها را به چیزی شبیه ماشین‌های ساده تبدیل می‌کند. مغرب‌زمینی متجدد به تحمیل تربیت متحدالشکل در سرزمین خود بسنده نمی‌کند بلکه برای متحدالشکل کردن سراسر عالم، می‌خواهد این‌گونه تربیت را با تمام عادات روانی و جسمانی آن به دیگران نیز تحمیل کند (گنون، ۱۳۸۹، صص. ۶۱ و ۶۲). «ساده کردن» افراطی امور یکی از جنبه‌های روحیه تمدن جدید است. این روحیه ساده‌پندار از تنبلی روحی ناشی می‌شود (گنون، ۱۳۸۹، صص. ۸۷-۸۹).

عمل‌گرایی از ماتریالیسم جدایی‌ناپذیر است؛ زیرا مرتبط با نیازمندی‌های پایین‌ترین و جسمانی‌ترین بخش فرد انسانی است (گنون، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۸). هجوم ماتریالیسم غربی در لباس‌های مختلف (مانند بهانه‌های اخلاق‌گرایانه یا سخنوری‌های انسان‌دوستانه) فرایندی است که حقیقتاً شیطانی است؛ یعنی نیرویی که همه چیز را وارونه می‌کند و تمام توسعه تمدن جدید بر مبنای گرایش نزولی (بر خلاف مسیر پایین با بالا) استوار بوده است (گنون، ۱۳۸۷، ص. ۱۴۷). در تمدن غرب، صورت شیطانی نحوه عمل کردن پنهانی تأثیرهای که در خود ماشین‌یسم، مخصوصاً در کاربردهای مخرب آن، وجود دارد (گنون، ۱۳۸۹، ص. ۱۸۴).

۴-۲. رویکرد پیتر برگر: برآمدن باطن‌گرایی کاذب و تقلیل‌یافته از مکاشفه به اکتشاف پدیدار

مباحث برگر در میناشناسی بحران معنای در دنیای نوین و سرریز چالش‌های دینی و اخلاقی آن در فناوری‌ها و رسانه‌های نوین بسیار راهگشاست که در دو وجه به آن اشاره می‌شود. مباحث برگر نشان‌دهنده نوعی باطن‌گرایی کاذب برآمده از حصر انسان مدرن در دنیای ناسوت است. درحقیقت، این شبه‌باطن‌گرایی فراهم‌آورنده یک معرفت این‌دنیایی و متافیزیک بدلی است. به‌همین دلیل، کاذب است و بر خلاف جریان‌های باطن‌گرایی (حتی در سنت مسیحی)، منقطع از عوالم بالاست و صرفاً میل درونی بشر به امر استعلایی را ارضا و تخدیر می‌کند.

۴-۲-۱. کثرت‌گرایی، نسبی‌گرایی، بازار و مصرف دینی، آلودگی شناختی، فناوری و تخیل قوی

انسان نوین در کثرتی از جهان‌ها زندگی می‌کند و میان ساختارهای اعتبار در حال رقابت و اغلب متناقض در حال جابه‌جایی است که هریک از آنها به‌واسطه واقعیت ساده همزیستی اجباری با ساختارهای اعتبار دیگر تضعیف شده است. برگر این متکثر شدن (نه افول فیض) را مهم‌ترین علت کاهش اعتبار سنت‌های دینی می‌داند. در این وضعیت، باورهای دینی از سطح یقین‌بدیهی انگاشته شده به سطح باور صرف یا نظر یا ترجیح دینی عبور می‌کنند (برگر، ۱۳۹۷، صص. ۸۱ و ۸۲).

تا پیش از این، نهادهای دینی نهادهای مسلم‌انتظام‌بخش اندیشه و کنش بودند. از اینجا به رابطه دیالکتیکی سکولاریزاسیون با کثرت‌گرایی (به‌مثابه پدیده‌های جفتی^۱) می‌رسیم؛ چشم‌اندازی خودآیین و غیردینی درباره جهان که دنیوی است. لزوم توجه به نتایج (و حصول بیشترین نفع) که مقتضای رقابت کثرت‌گرایی است، در بازار دینی رواج می‌یابد؛ از این‌رو، نهادهای دینی باید محصولات خود را دگرگون کنند تا بتوانند آنها را با نیازها و ترجیحات مصرف‌کنندگان وفق دهند. مردم دیگر به‌جای مواجهه با یک مکتب انتظام‌بخش به زندگی (مثلاً در بحث از تربیت کودکان)، با مکاتب مختلفی روبه‌رو هستند که انتخاب به ایشان واگذارده می‌شود تا معانی‌ای را که تمایل دارند، به‌طور ترکیبی و به‌میزان لازم اختیار کنند (نیزگاما، ۱۳۹۸، صص. ۸۶؛ ۹۲-۹۷؛ ۱۰۲-۱۰۵؛ ۱۲۲ و ۱۲۳؛ ۱۴۶).

1. Twin Phenomenon

بیشتر، تنها نهادهای دینی و شبه دینی می‌توانستند مقوله‌های معنایی با طرحی فراگیر و مشترک را برای سراسر زندگی انسان تولید و منتقل کنند؛ اما در دنیای نوین، جزایر معنایی و نظام‌های چندگانه معنایی که میل به رقابت با یکدیگر دارند، شکل گرفته‌اند که زمینه را برای بحران معنا و عدم اطمینان فراهم می‌آورند (برگر و لاکمن، ۱۳۹۵، صص. ۳۸، ۳۹ و ۴۸). نوین شدن به معنای تغییر از یک زندگی مقدر شده توسط تقدیر به زندگی‌ای است که متشکل از مجموعه فراوانی از انتخاب‌های ممکن است. افراد می‌توانند وفاداری دینی، سبک زندگی، تصور از خود و حتی خدای خود را انتخاب یا عوض کنند. همچنین، نوین شدن به معنای از دست رفتن عمق معنایی و محدود شدن به لایه ظاهری است (برگر و لاکمن، ۱۳۹۵، صص. ۶۴-۶۸).

از نظر برگر، افراد به لحاظ روان‌شناختی و معنوی بی‌پناه می‌شوند. کثرت‌گرایی بی‌یقینی را هم در سطح هنجاری و هم در سطح شناختی ایجاد می‌کند. بحران معنا ذاتی نوسازی است. مشخصه کثرت‌گرایی نسبی‌سازی نظام‌های ارزشی و چهارچوب‌های تفسیری است که به خودی‌خود شرعی‌زادایی شده‌اند. کثرت‌گرایی ارزشی «روشنگرانه» است. آلودگی شناختی^۱ تا بدان‌جا پیش می‌رود که به مرور، افراد توان تشخیص این را که ویژگی‌های اعتقادی و ارزشی دیگران صواب یا ناصواب است، از دست می‌دهند. این مسائل از تبعات زیست بشری در نظامی با منطق علم، فناوری و دیوان‌سالاری به‌شمار می‌روند. کثرت‌گرایی نوید عصر شک‌گرایی را می‌دهد و این سراسیمگی برآمده از نسبییت است (نیزینگاما، ۱۳۹۸، صص. ۸۴-۹۱؛ ۹۶).

از نظر پیتر برگر، هرگونه واکاوی در نوین شدن باید هم سوبه‌های «نهادی» این پدیده (تولید فناوریانه، نظام دیوان‌سالارانه و تکثر جهان‌های زندگی) و هم سوبه «آگاهی فردی» را در نظر داشته باشد. تولید فناوریانه و صنعتی مشخصه اصلی جهان نوین هستند. از ویژگی‌های ممتاز تولید صنعتی، خلق نوعی تخیل جهت‌یافته و نوآوری در یافتن راهکارهایی برای مسائل است. در دوران صنعتی، تخیل‌گرایی قوی به یافتن راهکارهای فنی و انضمامی برای هر نوع مسئله دارد. اینجاست که مسئله انتقال سبک شناختی فناوریانه به گستره‌های دیگر زندگی (مانند شیوه نگاه به سیاست، تربیت کودکان و غیره) نمودار می‌شود؛ انسان نوین وسوسه می‌شود تا به روح و روان نیز به شیوه مهندسی بنگرد (نیزینگاما، ۱۳۹۸، صص. ۷۵-۸۱).

۴-۲-۲. همه‌گیری تفکر جامعه‌شناسی به‌مثابه الهیات نوین، چرخش‌های الهیات لیبرالیستی، ایمان استقرایی، برهان‌های چهارگانه

در ادامه تحقیرهای متافیزیکی انسان، جامعه‌شناسی آخرین رشته در سلسله رشته‌های علمی است که الهیات را عمیقاً به چالش کشیده است. جامعه‌شناسی سرگیجه نسبت (در برابر مطلق‌گرایی سنت‌های دینی) را به شدیدترین حدش می‌رساند (برگر، ۱۳۹۷، صص. ۶۳-۶۶). دیدگاه جامعه‌شناسی آدمی را به بینشی پیش‌رونده و بالارونده رهنمون نمی‌سازد بلکه کمابیش به دلزدگی از تفسیرهای تعلیمات دینی می‌انجامد (برگر، ۱۴۰۰، ص. ۱۷۵). دیدگاه جامعه‌شناسی پدیده‌ها را نسبی و انسانی می‌کند (برگر، ۱۴۰۰، ص. ۱۸۳). در جامعه‌شناسی، ساخت اعتبار و مشروعیت بیش از هر چیز «اجتماعی» است و از سوی انسان (بر خلاف اعتبار کلیسایی) برساخته می‌شود. در نتیجه، میان «تاریخ دنیایی»^۱ و «تاریخ رستگاری»^۲ تمایز ایجاد و اولی اختیار می‌شود (برگر، ۱۳۹۷، صص. ۷۲-۷۶). هیچ‌چیز در برابر نسبی شدن تحلیلی تاریخی - اجتماعی در امان نیست (برگر، ۱۳۹۷، صص. ۸۵ و ۸۶). واقعیت‌های تجربی در اجتماع انسانی فراهم‌آورنده این معانی مقدس است (برگر، ۱۳۹۷، صص. ۱۳۸ و ۱۴۵)؛ بنابراین، می‌توان از یک نقطه آغاز انسان‌شناختی الهیات‌ورزی و فراطبیعت را دوباره کشف کرد. این شیوه به‌ویژه برای کسانی خوشایند است که از نهر آتشین نسبی‌گرایی جامعه‌شناختی عبور کرده باشند (برگر، ۱۳۹۷، صص. ۱۱۸ و ۱۱۹).

پیتر برگر چند چرخش نسبت به لیبرالیسم پروتستان پس از جنگ جهانی اول و بحران سرمایه‌داری را برمی‌شمارد:

- ۱) واکنش نوارتودوکس به لیبرالیسم الهیاتی بود که بار دیگر جرئت کرد بگوید «خداوند می‌فرماید». این گرایش ضد انسان‌شناختی بود.
- ۲) ورود دوباره چشم‌اندازهای انسان‌شناختی به درون موضع نوارتودوکس بود که بر خسران، رنج و مصیبت شرایط انسان به‌شیوه‌ای اگزیستانسیالیستی تأکید می‌کرد. بعدها نسخه‌هایی بدبینانه‌تر از انسان‌شناسی فرویدی به آن اضافه شد.
- ۳) چشم‌اندازهای انسان‌شناختی امیدبخش مانند «خوش باش و لذت ببر!» که دنیای اجتماعی بار دیگر به‌مثابه قلمرو کنش هدفمند به‌منظور بهبود انسان تصور شد و بر

1. Profane History

2. Salvation History

مفاهیمی همچون خودمختاری، انسان بالغ و انسان‌گرایی مردم‌سالارانه تأکید شد. در یک جمع‌بندی، برگر اعتراف می‌کند که همه این چرخش‌ها شبیه به بازی کودکان است که در آن حالت چهره خیلی سریع عوض می‌شود و این وضعیت را «الهیات متناسب با جو^۱» نام‌گذاری می‌کند (برگر، ۱۳۹۷، صص. ۸۷-۹۱).

در این وضعیت، «ایمان استقرایی» یک فرایند دینی اندیشه است که با واقعیت‌های تجربه انسان آغاز می‌شود؛ یعنی از تجربه انسانی به سمت ادعاهایی درباره خدا (برعکس مسیر «ایمان قیاسی») حرکت می‌کند و اکتشاف^۲ را به مکاشفه^۳ ترجیح می‌دهد (برگر، ۱۳۹۷، ص. ۹۸). برگر به چهار مظهر و تجلی ایمان استقرایی در زندگی روزمره یعنی حالت‌های انسانی که نشانه‌های تعالی در آنها تجربه می‌شوند، اشاره می‌کند:

(۱) برهان نظم^۴: هر جامعه‌ای یک نظم یا یک ساختار محافظت‌کننده معنا است که در برابر آشوب بنا نهاده شده است. در چهارچوب این نظم است که زندگی جمعی و فردی معنا می‌یابد. در این معنای بنیادی، هر حالت نظم‌دهی نشانی از تعالی محسوب می‌شود. یکی از حالت‌های مهم نظم‌دهی تشکیل خانواده و ازدواج است. پدر و مادر شدن به معنای برعهده‌گرفتن نقش سازنده جهان یا محافظ جهان به طرزی قابل‌اعتماد است.

(۲) برهان بازی^۵: مقصود از بازی لذت است که تبیین‌کننده آزادی و آرامشی است که بازی برای ما فراهم می‌آورد. یوهان هیزینگا انسان را «موجود بازی» می‌داند. (۳) برهان امید^۶: انسان دائماً با گسترش هستی فردی خود به سوی آینده زندگی می‌کند. بر اثر سکولار شدن ایدئولوژی‌های امید این‌دنیایی (مانند مارکسیسم) به عنوان تئودسی (باور به عدالت) شناخته شده‌اند. امید نوعی را نه در برابر مرگ و به سمت بقاست.

(۴) برهان شوخی^۸: طنز به زندانی شدن روح انسان در جهان در پی مغایرت میان انسان و جهان هستی اشاره دارد. خنده می‌تواند الزام‌ها به‌ظاهر سخت این جهان را نسبی کند (برگر، ۱۳۹۷، صص. ۹۲-۱۱۷).

1. Mood Theologies
2. Discovery
3. Revelation
4. Argument from Ordering
5. Argument from Play
6. Homo Ludens
7. Argument from Hope
8. Argument from Humor

۳-۴. جمع‌بندی: کاربست نظری

همان‌طور که در بخش مقدمه و بیان مسئله آمد، رویکرد باطن‌گرایی دو وجه رحمانی و شیطانی بنا بر گفتمان حق و باطل دارند. سرریز مباحث عبدالواحد یحیی و پیتیر برگر در تحلیل شبکه‌های مجازی سودمند است، چراکه برخلاف مطالعات فرهنگی و ارتباطاتی مرسوم که دغدغه اتصال موضوع‌ها به وجوه مبنایی و تأویلی را ندارند، فهمی عمیق‌تر را در پس انگیزه‌ها، هویت‌ها، نشانه‌ها و نمادها، فرهنگ و عملکردهای انسانی منکشف و آشکارسازی می‌کند.

۵. روش پژوهش

پدیدارشناسی شیوه‌ای از پژوهش با مختصات توصیفی، انعکاسی و تفسیری را پیشنهاد می‌کند و دو پیش‌فرض اساسی و پایه‌ای دارد: (۱) جهان زیسته یا تجربه‌شده، (۲) وجود و موجودیت با معنای انسان (ایمان، ۱۳۹۱، صص. ۵ و ۶). تجربه در زندگی روزمره که متکی بر خلاقیت انسان در تعامل با زمینه‌های اجتماعی حاصل می‌شود، حیات انسان را رقم می‌زند. از این‌رو، دلالت بر یک ارتباط درهم‌تنیده میان ذهنیت و عینیت دارد (Husserl, 1931). پژوهشگر باید به دنبال شناسایی و توصیف چگونگی الصاق معانی خاص به تجربه‌ها و رویدادها به لحاظ ذهنی و در آگاهی‌شان باشد. از این طریق، توصیف ماهوی جهانی و عمومی میسر می‌شود. از نظر کرسول و وان مانن، رهیافت پدیدارشناسی هرمنوتیکی (در مقابل پدیدارشناسی تجربی) با محوریت تفسیر تجربه زیسته و تفسیر متونی از زندگی است و تجربه زیسته همان پدیده‌ای است که به صورت نوشته و متن بیرون آمده است. پژوهشگر به دنبال شفاف کردن معانی نهفته در پدیده است (Creswell, 2007, p. 59; Van Maanen, 1990, p. 4). فعالیت انسانی به عنوان یک متن (یا متن‌واره) در نظر گرفته می‌شود که می‌توان آن را خواند، تفسیر و بازسازی کرد. بر این مبنای داده‌های منتشر شده در شبکه‌های مجازی به منزله امتداد وجود/موجودشناسانه کاربران به منزله متن قابل بررسی است.

پدیدارشناسی با تحلیل نگرش طبیعی شروع می‌کند؛ یعنی شبکه‌ای از پیش‌فرض‌ها که مردم عادی از طریق آن در جهان زندگی مشارکت می‌کنند و موجودیت و هستی خود را ابلاغ می‌کنند و فرض آنان بر این است که این مسیر عینی است. فرد جهان را «با» و «از» طریق دیگران تجربه می‌کند. کنش‌گران

احساسات و دانش عامه را خلق و میان یکدیگر به اشتراک می‌گذارند (به‌طور بین‌الادھانی) و مرتباً به‌صورت انباشت و متراکم‌شده بیرون می‌آیند. فرض بر این است که می‌توان این جهان زندگی را اصلاح و بازسازی نیز کرد. این تجربه‌ها هستند که معنای هر پدیده را برای فرد می‌سازند و به فرد می‌گویند که چه چیز در زندگی او و نزد وی «حقیقی» است. در جهان نظمی نظام‌یافته وجود دارد که مبتنی بر روابط موقتی (زمان - زیسته)، فضایی (مکان - زیسته)، جسمانی (بدن - زیسته) و وابستگی (رابطه - زیسته انسانی) است (Daly, 2007, pp. 95-97).

پدیدارشناسی هرمنوتیک نوعی تفسیر تجربه است و بر چگونگی رویارویی ما با جهان و فهم دنیا و افراد تأکید دارد (به‌سیاق هرمنوتیک مؤلف - محور). پل ریکور فرایند تفسیر را در چهار مرحله معرفی می‌کند: (۱) ثبت و معنا کردن موجود در متن؛ (۲) رابطه میان آنچه نگارش‌شده و قصد نویسنده (یا ارائه‌کننده متن از آن؛ (۳) معناسازی متن و رای قصد اولیه نویسنده؛ (۴) ایجاد معنی جدید و تفسیری کلمات (Ricœur, 1991). در این‌جا، به‌نحوه شکل‌گیری فهم و ادراک، چگونگی رخداد آن و نیز عامل‌های مؤثر بر آن پرداخته می‌شود. همچنین، تلاش می‌شود درک ژرفانگری از پس معانی، متون، رخدادهای، واقعیت‌ها، عملکردهای انسانی، فرهنگ، نمادها و آثار از طریق غوطه‌وری در جریان رویدادها به‌دست آید. یافتن طرح و روایت داستان‌های افراد از زندگی اهمیت دارد (خنیفر و مسلمی، ۱۳۹۸، صص. ۲۵۵-۲۸۴). در شبکه‌های مجازی خود - روایتی پیروان ریشه در مجموعه ملاحظه‌های اخلاقی، ارزش‌ها و گرایش‌های کاربران فعال‌تر (مانند سلبریتی‌ها، میکروسلبی‌تی‌ها، ولاگرها و فن‌ها) دارد.

این پژوهش (انجام‌گرفته در سال‌های ۱۴۰۱ و ۱۴۰۲) بر اساس نمونه‌گیری هدفمند و بر طبق اصول روشی پدیدارشناسی هرمنوتیکی فوق‌الذکر، یکی از پُر مخاطب‌ترین کانال‌های جامع تلگرام (کاف) با حدود ۵۴۰,۰۰۰ عضو را تحلیل کرده است. همچنین، ملهم از مراحل تحلیلی ریکور، در این مقاله شیوه تحلیل در دو لایه و سطح انجام می‌شود: (۱) تحلیل اولیه یعنی ثبت فعالیت‌ها و باورهای کاربران در شبکه‌های اجتماعی به‌مثابه متن و متن‌واره؛ (۲) تحلیل ثانویه یعنی معناسازی و تفسیر میناکاوانه.

۶. یافته‌های پژوهش

بر طبق هدف و سؤال‌های مقاله، یافته اول در پاسخ به سؤال اول و یافته دوم در پاسخ به سؤال دوم خواهند بود که منطبق بر سطوح و لایه‌های تحلیل اولیه و ثانویه پدیدارشناسی هرمنوتیکی هستند.

۶-۱. روابط موقتی (زمان - زیسته)، فضایی (مکان - زیسته)، جسمانی (بدن - زیسته) و وابستگی (رابطه - زیسته انسانی): فعالیت و باورهای کاربران به‌مثابه متن و متن‌واره (تحلیل اولیه پدیدارشناسی هرمنوتیکی)

با توصیف جهان‌شناسی اجتماعی نوین در نمونه مورد تحلیل این پژوهش که شامل کانال تلگرامی است، می‌توان ساخت دنیای ذهنی و مادی کاربران را بنا بر فهم متنی و متن‌واره‌ای (حاوی متن، تصویر و ویدئو) مشتمل بر مؤلفه‌های زیر دانست:

جدول (۱): مؤلفه‌های شناسایی شده از جهان‌شناسی اجتماعی نوین در تحلیل اولیه

کانال تلگرامی

<p>انجام حرکات آرام‌بخش ورزشی (ریلکسیشن) / مدیتیشن و یوگا / دیدن فیلم و انیمه / شعر خواندن / گوش دادن به موسیقی / خواندن کتاب داستان، خودشناسی و روان‌شناسی / نوستالژی و خاطره / بی‌اهمیتی مناسک دینی / ناامیدی، افسردگی و میل به رهایی / آشنایی با ساز و لوازم موسیقی / سلفی گرفتن / بازی‌های برخط و کنسولی / سرگرمی‌های هیجان‌انگیز (آدرنالین) / کاردستی و اوربگامی / اهمیت رسیدن به آرامش / جملات انگیزشی و انرژی مثبت / آگاهی از راه‌های موفقیت، خودیاری و خوشبختی / تکنیک‌های رفع اضطراب / اهمیت داشتن مهارت‌های خلاقانه و کارآفرینانه / رقص / هنر آشپزی / عود و رایحه درمانی / فنگ‌شویی / تجربه محصولات فناورانه روز / دنبال کردن مسابقات ورزشی / پیگیری جشنواره‌های بین‌المللی (مد، فیلم و غیره) / داشتن حیوان خانگی / ادا بازی و دابسمش / قرار و دیدت عاشقانه / توجه به روزها و مناسبت‌های بین‌المللی / وقت گذاشتن برای آشنایی با برندها / عکاسی کردن / توجه کردن به پادکست / پروراندن گل و گیاه / اجرای چالش‌های مجازی</p>	<p>زمان - زیسته</p>
<p>طبیعت‌گردی (کمپ) / داشتن تفریح‌های لوکس / مهاجرت از ایران و اقامت در خارج / مسافرت دو نفره در جاده / دکوراسیون و چیدمان خانه / باشگاه و بدن‌سازی / رفتن به کنسرت / رفتن به مهمانی‌های شبانه (پارتی) / ساختارشناسی در کلاس‌های درس (مدرسه و دانشگاه) / خیابان‌گردی و قدم زدن / رفتن به</p>	<p>مکان - زیسته</p>

سینما و کافه / لذت‌بخش بودن جذابیت معماری / نفرت از خاوربانه / لذت صبحانه و عصرانه در بالکن / نشان دادن هتل‌های لوکس / لذت‌خانه قدیمی پدر - مادر بزرگ (حیات، حوض و ایوان)	
رابطه جنسی (سکس) / در آغوش کشیدن و بوسیدن / پوشیدن لباس شیک / داشتن ماشین لوکس / داشتن ویلا و خانه لوکس / آداب‌دانی درباره ست (مثلاً در پوشاک) / خال کوبی و تتو روی اندام مختلف / بهداشت، سلامت و زیبایی بدن / فشن شو لباس / عروسی لاکچری و فان (بامزه) / جراحی زیبایی / لذت خوردن و آشامیدن / ماساژ / رژیم و تناسب اندام / مشروبات الکلی و مست کردن / استعمال مواد دخانی یا افیونی / استفاده از دمنوش، چای و قهوه / آرایش و مدل مو / زیورآلات و اکسسوری / سیکس‌پک	بدن - زیسته
داشتن دوست جنس مخالف میان مجردان / داشتن دوست جنس مخالف میان متأهلان / داشتن دوست همجنس / کراش، رل، پارتنر، کات، اِکس، سینگل / خیانت / خانواده و اقوام‌گریزی / مهارت کلامی / آزادی در باور و ظاهر / مهارت ثروت‌سازی / آگاهی از رمز ارزهای دیجیتال / بروز احساس‌های عاشقانه / استفاده از زبان عامیانه و رُک / اطلاع از سر و وضع و زندگی سلبریتی‌ها / اخلاق انسانی به‌جای آموزه‌های دینی / ادعای دست یافتن و کشف اسرار خود و جهان / دانستن اصطلاحات روان‌شناسانه / دانستن اصطلاح‌های زبان (انگلیسی، آلمانی، فرانسوی، کره‌ای، عربی و غیره) / دغل‌بازی، فریب و سرکیسه کردن / خودباوری و اعتماد به نفس / آشنایی با مهارت‌های فناورانه / تفکرها و گرایش‌های سیاسی روشن‌فکرانه و اپوزیونی / جنگ‌گریزی و صلح‌طلبی / حمایت از محیط زیست / دنبال کردن اخبار افراد موفق / قرائت‌هایی از دوگانه علم و ثروت / پارتی‌بازی در ایران / جمله‌های فلسفی (فلسفه زندگی) / ناموس‌پرستی / پاسداشت جشن‌ها و آداب ایران باستان / مهربانی با حیوانات / عادی‌انگاری دختران پسرنا و پسران دخترنا / پُررنگ بودن تفاوت‌های نسلی / انعکاس گرانی‌ها، تورم و فساد / عقب‌ماندگی ایران / مراجعه به مشاوره و تراپیست / اهمیت آگاهی از روحيات درون‌گرایان و برون‌گرایان / اهمیت معاشرت / روحیه نقادانه / کارما / قانون جذب و کائنات	رابطه - زیسته

روابط موقتی، فضایی، جسمانی و وابستگی که برخی مؤلفه‌های برسازنده آن در جدول بالا آمده است، هیئت جهان‌شناسی اجتماعی نوین را متبلور و متجسد می‌سازند. تعامل و گذران روزمرگی کاربران در شبکه‌های اجتماعی شامل استراتژی‌هایی از جمله تأسیس، تثبیت، ترمیم، توسعه و تبلیغ جهان زندگی (به‌معنای پدیدارشناسانه آن) است. در این سازه ذهنی-مادی عناصر انسانی و غیر انسانی دخیل هستند. همواره زندگی در تعامل با «دیگری» (به‌ویژه دیگران مهم نظیر سلبریتی‌ها) شکل می‌گیرد، معنادهی می‌شود و مورد واکنش قرار می‌گیرد.

جهان‌شناسی اجتماعی نوین، جهانی به‌طور اجتماعی ساخته شده است که افق عوالم (لاهوت، جبروت، ملکوت، ناسوت) را به سطح محسوس و عینی ناسوت تنزل می‌دهد. کلان - ایده‌هایی همچون فردگرایی، عقل‌گرایی، علم‌باوری، ماتریالیسم، نسبی‌گرایی، مصرف‌گرایی و ایمان استقرایی جهان‌شناسی مذکور را پشتیبانی می‌کنند. برخی از مؤلفه‌های جهان‌شناسی اجتماعی نوین شامل ظواهری است که در عمده سبک‌های زندگی دیده می‌شود؛ اما ترکیب (یا توجه به جزء و کل در تعبیر هرمنوتیکی) آنها با برخی مؤلفه‌های خاص، سبب شکل‌گیری وضعیتی متفاوت می‌شود. همچنین، چه‌بسا برخی از اجزا متناقض با یکدیگر باشند.

یافته‌های توصیفی و تحلیلی مذکور منطبق بر پاره‌ای از تحلیل‌های دیگر است. در سده نوزدهم، نیچه به این نتیجه رسید که «فرهنگ نوین» هم از ارزش‌های مادی برخاسته است و هم به‌واسطه این ارزش‌ها رو به زوال می‌رود؛ چراکه علوم همه باورهای سخت را فرو می‌پاشد. از نظر فریدریش نیچه، فرهنگ نوین متضمن سه جنبه (M) زودگذر است: لحظه^۱، عقاید^۲ و مدها^۳ (Frisby, 1985, pp. 3031). اساساً از نظر مارشال برمن، نوسازی یعنی تعلق داشتن به محیطی که ماجرا، قدرت، شادی، رشد و دگرگونی خودمان و جهان را به ما نوید می‌دهد. نوسازی تمامی نوع بشر را متحد می‌کند (Berman, 1983, p. 15). همچنین، هرمن کاون و آنتونی ویینر (از آینده‌شناسان قرن بیستم) پیش‌بینی می‌کردند که فرهنگ‌های قرن بیستم به‌طور روزافزون «حسی» خواهند بود؛ یعنی آن را تجربی، این‌دنیایی، سکولار، انسان‌گرایانه، عمل‌گرایانه، سودگرایانه، قراردادی و لذت‌گرایانه تعریف کردند (برگر، ۱۳۹۷، ص. ۲۷ و ۲۸).

هیوبرت دریفوس زندگی مجازی را زندگی دوم می‌نامد و چند ویژگی برای آن قائل است: (۱) تجارت مجازی، (۲) بازی و لذت بدون هدفی مشخص، (۳) ساختن دنیا، (۴) بازیافت حس افسون یعنی «زدودن افسون‌زدایی وبری»، (۵) آفرینش هنری در قالب لباس، معماری، شعر، کتاب، موسیقی، فیلم و نقاشی، (۶) یافتن دوستان جدید، (۷) زندگی در دنیای جایگزین به‌همراه تجربه سبک‌های زندگی مختلف (دریفوس، ۱۳۸۹). به‌علاوه، از نظر اندرو ساموئلز معنویت را به شیوه‌های مختلفی می‌توان تجربه کرد: (۱) معنویت اجتماعی یعنی داشتن فعالیت مشترک با افراد در زندگی و

1. Moment
2. Meinungen
3. Moden

اجتماعات گروهی، ۲) معنویت سیاسی یعنی دنبال کردن آرمان‌های بزرگ، ۳) معنویت هنری یعنی شکل بخشیدن به مواد و خلق چیزهای زیبا، ۴) معنویت منحط یعنی مواردی از جمله رابطه جنسی، مواد مخدر و برخی موسیقی‌ها (ورنون، ۱۳۹۸، صص. ۲۷-۳۰).

۲-۶. معناسازی و تفسیر مبناکاوانه (تحلیل ثانویه پدیدارشناسی هرمنوتیکی)

۲-۶-۱. تعامل آیینی و پرستش کورکورانه: اتاق پژواک

اینترنت ما را در قفس قرار داده و کالبد بیرونی^۱ قدرتمندی را برای ما تدارک دیده است (شرودر، ۱۴۰۱، ص. ۱۶)؛ یعنی افسارشدگی به اینترنت رخ داده است (شرودر، ۱۴۰۱، ص. ۴۵). جامعه‌پذیری برخط در حال تبدیل شدن به قفسی وبری است که بیش‌تر لاستیکی است تا آهنی؛ زیرا عمدتاً همبستگی هیجانی را ایجاد می‌کند؛ اما به‌هرحال، قفسی دلپذیر و کاربرپسند تلقی می‌شود و مکان ثالثی برای انجام یا اعتقاد داشتن خارج از محل کار یا خانه است (شرودر، ۱۴۰۱، صص. ۱۴۱ و ۱۴۲). حس باهم‌بودن برخط که ناشی از حضور متصل و مشاهده متصل است، به میل به نزدیکی مربوط می‌شود (شرودر، ۱۴۰۱: ۱۵۵ و ۱۵۶). بر مبنای ادبیات دورکیمی، اکنون با نوعی از «همبستگی رسانه‌زده» مواجه هستیم؛ تا جایی که جامعه‌پذیری از طریق شبکه‌های اجتماعی به آیینی روزمره تبدیل شده است (شرودر، ۱۴۰۱، صص. ۱۶۳ و ۱۶۵). به‌عبارت‌دیگر، یک تعامل آیینی^۲ و پرستش کورکورانه^۳ شکل می‌گیرد (شرودر، ۱۴۰۱، ص. ۴۳). افراد برداشت‌های مربوط به‌خود (و جهان‌بینی فرد) و پاسخ مخاطبان‌شان را مدیریت می‌کنند و بنابراین، در یک آیین تعامل مدیریت عقاید دوسویه وجود دارد (شرودر، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۰). در اینجا، سازوکار سرایت اجتماعی^۴ (شبیه به سازوکار سرایت هیجانی) عمل می‌کند (شرودر، ۱۴۰۱، ص. ۲۳۴). فضای مجازی به‌لحاظ فرهنگی، راه را برای رویکرد «هرکس هرچه گفت، درست است» باز می‌کند (شرودر، ۱۴۰۱، ص. ۱۴). اتاق پژواک^۵ یعنی محیطی که در آن، فرد فقط با عقاید یا عقایدی منطبق بر عقاید خود روبه‌رو می‌شود؛ بنابراین، دیدگاه‌های موجود

1. Exoskeleton
 2. Interaction Rituals
 3. Taken-for-grantedness
 4. Social Contagion
 5. Echo Chamber

او تقویت می‌شود و ایده‌های جایگزین در نظر گرفته نمی‌شود (شرودر، ۱۴۰۱، ص. ۳۲). کاربران معمولاً در باغ‌های محصورشده^۱ باقی می‌مانند (شرودر، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۷). سازوکار ترس از طرد شدن (FOMO)^۲ مسبب هم‌رنگی با جماعت در شبکه‌های مجازی است.

فناوری‌ها انسان‌هایی با ذهن کمتر فردگرا و بیشتر گروه‌گرا خلق می‌کند (قائمی‌نیا، ۱۴۰۰). عقل‌هایی که در چنین فضایی رشد می‌کنند، عقل‌های اعتباراندیش هستند تا حقیقت‌جو (قائمی‌نیا، ۱۴۰۰، ص. ۳۲۳). در چنین حالتی، افراد ترجیح می‌دهند از نظر جمع تبعیت کنند؛ بنابراین، فرایندهای شناختی ما به شکل روزافزونی یا فرایندهای شناختی دیگران گره خورده است. کنش‌گران به احساس‌ها نسبت به عقل تقدم می‌دهند (قائمی‌نیا، ۱۴۰۰، صص. ۱۷۱ و ۱۷۲).

۲-۲-۶. اگزستانسیالیسم شبکه‌ای شده و پرومته‌وار بودن زیست مجازی

اگزستانسیالیسم شبکه‌ای شده سبب توجه به روزمرگی زندگی بدون محتوایی متفن شده است. شبکه‌های اجتماعی در بستری نئولیبرال مبتنی بر آزادی و لذت‌گرایی نضج و بسط یافته‌اند. به‌طور کلی، نوعی منطق نئوپراگماتیستی بر زیست مجازی کاربران حاکم است. مصرف شبکه‌های اجتماعی مساوی با تحقق نفس به‌طور خلاقانه تلقی می‌شود.

توجه ویژه به خود - ارائه‌دهندگی^۳ بر خط اهمیت یافته و جایگاه‌طلبی در همه جای شبکه‌های اجتماعی به نمایش درآمده است؛ به‌عنوان مثال، در لباس‌های شیک، فانتزی‌های مصرف، خودروهای اسپرت و عروسی‌های باکلاس (لاکچری)، ورزش و رژیم سنگین، مد، کنسرت، غذا، حیوان خانگی، تعطیلات نامتعارف و زرق‌وبرق محیط پیرامون. این جایگاه‌طلبی، صرف‌نظر از نشانه‌ای از ماتریالیسم خودخواهانه، نشانه‌ای از تعلق خاطر است (شرودر، ۱۴۰۱، صص. ۱۴۸ و ۱۴۹). ابراز آرزو، فخرفروشی، خودشیفتگی و خودنمایی بصری بخشی از جامعه‌پذیری است (شرودر، ۱۴۰۱، صص. ۱۵۲ و ۱۵۴).

در فضای سایبر، الگوی فرهنگی دیونوزوسی (یعنی مؤلفه‌هایی مانند تمایل به فرهنگ موسیقی، تفریح و غیره) حاکم است و از الگوی فرهنگی آپولونی که بر عقلانیت سنتی متکی است، فاصله دارد. تمدن جدید بشری درنهایت به این فضا

1. Walled Gardens
2. Fear of Missing out
3. Self-presentation

منتهی شده است (قائمی‌نیا، ۱۴۰۰). زندگی دیجیتال می‌تواند به‌منزله یک فلسفه زندگی پاسخگوی مسائل اصلی، معنابخش، رضایت‌بخش و آرامش‌بخش باشد. این فلسفه زندگی اصولی دارد همچون اراده معطوف به ارتباط، خودیابی فرافکنانه، برون‌گرایی حداکثری، پیوند با هنر و سرمستی، اصالت فایده و خوش‌بختی و پیشینه‌گرایی عملی (قائمی‌نیا، ۱۴۰۰، صص. ۴۳۵ و ۴۳۶).

به‌دنباله آزادی بشر در تعامل با جهان، مدرن بودن به‌معنای عظیم بودن و «پرومته‌وار» بودن نیز هست (گیلسپی، ۱۴۰۱، صص. ۴۳ و ۴۴). رابرت پیپین استدلال کرده است که نیاز نوسازی به اثبات اصالت خود مبین باور عمیق نوسازی به خودآیینی^۱ است (گیلسپی، ۱۴۰۱، صص. ۴۶-۵۰). هسته برداشت نوین از پیشرفت این بود که گرچه انسان‌ها به معنایی طبیعی هستند، اما به‌معنایی دیگر موجوداتی استعلایی‌اند که می‌توانند بر جهان طبیعی چیره شوند و آن را دگرگون کنند؛ جهانی کاملاً عقلانی و سکولار و به تعبیری بهشت زمینی (گیلسپی، ۱۴۰۱، صص. ۴۲۴ و ۴۲۵). نوسازی «مردم» یا «ملت» را به‌عنوان مؤلف (خالق) جمعی اختراع و نیز تربیت کرده است و همه این «سوژه‌ها» شاهان و ملکه‌های عالم هستند (هلر، ۱۳۹۲، صص. ۲۱۶ و ۲۲۲).

۲-۳. دوگانه تمدن فناورانه و تمدن اخلاقی در زندگی روزمره:

پرسش‌های بنیادی و نایمنی هستی‌شناختی

سه منطبق بنیادین نوسازی شامل فناوری، توزیع کارکردی مناصب اجتماعی و قدرت سیاسی (نهادهای حکومت و سلطه) است. این منطبق‌های تکاملی دربرگیرنده فرایند انضمامی‌شدن اجتماعی - هستی‌شناختی هستند (هلر، ۱۳۹۲، ص. ۱۰۵). ساده‌لوحانه است، اگر به منطبق‌های تکاملی در معنایی غایت‌شناختی بیندیشیم. همچنین، تاکنون منطبق تکاملی فناوری در واقع جهان‌شمول بوده است (هلر، ۱۳۹۲، ص. ۱۰۸). می‌توان مدعی شد که فناوری اطلاعات با تصور جامعه از نوین‌سازی و پیشرفت مترادف شده است، چراکه کنشگران را توانمند کرده است تا به ساختن نظام‌های هرچه پیچیده‌تر نظم اجتماعی و هماهنگی ادامه دهند (اینترونا، ۱۳۹۵، صص. ۱۳ و ۱۴).

مفهوم تمدن دو لایه تمدن فناورانه و تمدن اخلاقی را شامل می‌شود که در

1. Autonomy

معنای هنجاری نوین، معطوف به اکنون و آینده است. هر دو لایه راجع به زندگی روزمره هستند و زندگی روزمره با نظامی از «ابژه‌سازی‌ها» هدایت و سازمان‌دهی می‌شود. نظام ابژه‌ساز دربرگیرنده سه جنبه منعطف و زمینه‌مند مشتمل بر زبان، کاربرد مصنوعات بشر - ساخته و آداب و رسوم است (هلر، ۱۳۹۲، صص. ۲۲۵-۲۲۸). یکی از اولین و مهم‌ترین تلقی‌ها از مفهوم تمدن فناورانه در توصیف دوگانه از جهان همچون جامعه / طبیعت یافت می‌شود. تصور می‌شود که طبیعت و جامعه درگیر یک منازعه ابدی با یکدیگرند؛ اما درنهایت به یمن فناوری، جامعه پیروز می‌شود؛ یعنی این فناوری است که جامعه را قادر به کنترل طبیعت می‌کند. از این منظر، قدرت‌های فردی توسعه می‌یابند؛ همان‌طور که در نظریه داروینی تنازع بقا، انسان آخرین چیزی است که پدید می‌آید و مناسب‌ترین و برنده نهایی منازعه است. در مقابل، اندیشه جدید در بوم‌شناسی معاصر این ایده را مبنا می‌گذارد که طبیعت با باخت خود ممکن است پیروز این منازعه باشد. تمدن فناورانه شرط زندگی اجتماعی - انسانی را نابود و خودکشی می‌کند (هلر، ۱۳۹۲، صص. ۲۳۹-۲۴۲). از تسلط فضای سایبر به‌عنوان مردم‌سالاری ماشینی (خودکامگی - مردم‌سالاری)^۱ یاد شده؛ یعنی حاکم یک آدم - ماشینی^۲ و یک مردم‌سالاری است که کاربران خروجی آن را تعیین می‌کنند (شرودر، ۱۴۰۱، ص. ۱۸۴)؛ مثلاً کلان - داده سبب مهندسی اجتماعی، کنترل و مداخله در رفتارها می‌شود. فرایند تولید دانش قدرتمندتر به‌طورقطع به زوال شخصیت یا رویکردی جبرگرایانه‌تر به جهان منجر می‌شود. کلان - داده‌ها می‌توانند ایده مسئولیت شخصی و یکی از سنگ بناهای جهان‌بینی نوین یعنی ایده اراده آزاد را از پایه ویران کنند. همچنین، مفهوم فردیت و حق تعیین سرنوشت ما را خارج از بافتار قانونی به چالش می‌کشند (شرودر، ۱۴۰۱، صص. ۲۲۷ و ۲۲۹). در میان جامعه‌شناسانی که در پایان سده بیستم می‌نوشتند (به‌غیر از آنتونی گیدنز)، خوش‌بینی اندکی (صرف‌نظر از رونق مادی) درباره طبیعت زندگی افراد در غرب معاصر وجود دارد (اونز، ۱۳۹۵، ص. ۱۸۷).

به‌هرحال، یک نهاد (یا تبیین جهانی) تخیلی مسلط و واحد در نوسازی وجود دارد که آن، علم است. دیدگاه نوین با علم (همچون یک ایدئولوژی) شکل گرفته است (هلر، ۱۳۹۲، ص. ۱۱۴). پرسش‌های بنیادی تاریخی‌مندی یعنی «ما از کجا آمده‌ایم؟ چه هستیم؟ به کجا می‌رویم؟» شاکله اصلی وضعیت انسانی‌اند. نوسازی

1. Auto-demo-cracy

2. Automaton

سامانی اجتماعی است که در آن، علم (نه مذهب) توضیح جهانی بنیادی را در اختیار می‌گذارد. از این رو، اسطوره‌شناسی علم شکل می‌گیرد؛ زیرا «علمی بودن» لفظی جادویی است که ایمان و باوری از نوعی دیگر را برمی‌انگیزد. علم به همه عرصه‌های زندگی نفوذ می‌کند؛ یعنی علم یک محل ارجاع اقتدارآمیز برای تولید حقیقت است و خارج از این قلمرو ناحقیقت است («صدق» و «علمی بودن» مترادف با یکدیگر به کار می‌روند)، شبکه‌ای از نهادهای غالب برای تولید و توزیع حقیقت را شکل می‌دهد و الگویی همراه با نیرو و قدرت است (هلر، ۱۳۹۲، صص. ۱۱۹-۱۲۳). از نظر جان گری، علم به منبع نگاه ما به جهان تبدیل می‌شود. این ایده بخشی جدایی‌ناپذیر از وضعیت نوین است (اشتراوس و دیگران، ۱۳۹۵، صص. ۱۲۴-۱۳۹). اکنون، از ناتوانی افراد برای انتخاب و فقدان قطعیت به‌عنوان نالیمنی هستی‌شناختی^۱ یاد می‌شود (البرو، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۸) و چالش تمدن اخلاقی جدی شده است.

۶-۲-۴. امتداد و احیای مجازی جهان‌شناسی اجتماعی و حل معضله نومی‌نالیستی: وجود اتساعی مجازی

در سده‌های هفدهم و هجدهم، تغییر مناسبات میان قدرت (به‌ویژه قدرت سیاسی و کلیسایی) و دانش، گشایش فضایی سکولار برای بحث در باب سازمان اجتماعی بود؛ اما هنوز تا سده نوزدهم، خدا «نمی‌میرد» و تا آن زمان، وجود جهانی عاری از خدا برای اکثریت بزرگی از کسانی که به پرسش‌های فلسفی و سیاسی می‌پردازند، بیگانه است (اونز، ۱۳۹۵، ص. ۵۰). به عبارت دیگر، در سده هفدهم ما شاهد ظهور دیدگاه نوینی هستیم که می‌گوید باور به خدا (خواه خدایی کاتولیک باشد و خواه یهودی و خواه پروتستان) «امری اختیاری» است (اونز، ۱۳۹۵، ص. ۵۴). اسپینوزای یهودی نقشی تعیین‌کننده در تکوین روشنگری ایفا کرد (اونز، ۱۳۹۵، ص. ۵۶). در سده هفدهم، آثار نویسندگان روشنگری (یعنی دکارت، هابز، اسپینوزا) فضایی اجتماعی و فکری برای آزمودن جهان طبیعی و جهان اجتماعی گشود. گالیله، نیوتن، هاروی و دیگران نیز تلویحاً نشان دادند که تبیین کتاب مقدس در مورد چگونگی پیدایش جهان مادی را تبیینی بی‌چون و چرا نمی‌دانند (اونز، ۱۳۹۵، ص. ۶۴). یکی از مهم‌ترین ثمره‌های روشنگری آن بود که تحقیق درباره آن چیزی را که پیشتر بخشی از جهان از پیش مقرر انگاشته می‌شد، امکان‌پذیر کرد؛ یعنی «جهان

اجتماعی» (اونز، ۱۳۹۵، ص. ۱۸۱). رویدادی که به دنیای نوین امکان داد تا امر فهم‌ناپذیر (یعنی قلمرو ماورای طبیعت) را کنار بگذارد، روشنگری اروپایی در سده هفدهم و هجدهم بود (اونز، ۱۳۹۵، ص. ۱۵۸). از نظر زیگمونت باومن، روشنگری خردی را پدید آورد که از درک اخلاقی بهره‌ای نداشت (Bauman, 1991). روشنگری تقریباً نقش مشروعیت‌بخش سنت را نابود کرد و مدیریت و تنظیم اجتماعی به‌طور فزاینده به این سمت پیش رفت که فرایند هدایت‌شده از بالا را افراد اهل دانش به‌عهده بگیرند (بهامبر، ۱۴۰۱، ص. ۹۹). روشنگری با توسل به مفاهیم رایج دینی، خود را دین سکولار شده نامید؛ دینی که خرد را جایگزین خدا و تاریخ را جایگزین مشیت الهی کرد (واگنر، ۱۳۹۴، ص. ۴۱).

مفهوم نوین جامعه مجموعه مشخصی از مفروض‌های ماهیت نوع بشر، منشأ ذهنیت انسانی و علل رفتار انسان، پیدایش روابط و نهادهای انسانی و تغییرهای تاریخی را دربرمی‌گیرد. انسان‌ها سوژه‌های اجتماعی، تاریخی و متغیری هستند که ذهنیت و هویتشان به بافتار اجتماعی متکی بوده و تجلی بافتار اجتماعی مذکور است. مفهوم جامعه محصول مفهوم‌سازی مجدد دنیای انسانی با توجه به پیامدهای واقعی اجرای اصول لیبرالیسم کلاسیک فردگرا بوده است. زمانی که مشیت‌گرایی افول کرد، ضرورتاً مفهوم جامعه اتخاذ شد (کابرا، ۱۳۹۹، صص. ۱۱-۱۸).

اساساً، دیدگاه کلاسیک به علم که برای چندین قرن و تا همین امروز شایع بوده، بر دو فرض یا مقدمه درباره پیشرفت، تصور می‌شد که می‌توان به منشأهای یک «جهان محاط» و قابل حصول دست یافت. بر همین مبنا تا قرن بیستم، متناهی‌ت کره زمین در راستای تسهیل اکتشاف، استثمار و سلطه تماناهای غربی بود (والرشتاین، ۱۴۰۰، ص. ۳۱). مجموعه دگرگونی‌هایی که جهان نوسازی را در طول بیش از سه قرن پدید آوردند، نتیجه تلاش‌های مکرر (و البته درنهایت ناموفقی) بود که هدفشان پروراندن متافیزیک خاص منسجمی بود که بتواند رابطه انسان، خداوند و طبیعت را در چهارچوب وجودشناسی نومی‌نالیستی شرح بدهد (گیلسپی، ۱۴۰۱، ص. ۴۱۱).

از نظر لئو اشتراوس، نخستین ویژگی خاص تفکر نوین انسان‌محوری است؛ درست در برابر دین‌محوری. انسان دیگر هیچ ذاتی ندارد تا از آن صحبت شود. او هر آنچه را خودش هست، خودش می‌سازد و انسانیت واقعی اکتسابی است. به‌تدریج، جایگاه قانون الهی با نظم طبیعی جایگزین شد (اشتراوس و دیگران، ۱۳۹۵، صص. ۲۶-۶۵). نوسازی اغلب با واژه‌هایی مانند پیشرفت، توسعه، رهایی، آزادی، رشد،

انباشت، روشنگری، بهبود و پیشتازی در ارتباط است (تربورن، ۱۹۹۵، ص. ۴) و جهانی توصیف می‌شود که به توانایی انسان برای حل مشکلات خوش‌بین است. از نظر ژان پل ویلم، این تعریف رواج یافته است که نوسازی غربی همان برون‌رفت از دین است (ارویولژه و دیگران، ۱۳۹۸، صص. ۲۶ و ۴۵). تجدد، به‌عنوان جهانی محدود به طبیعت یا سکولار، تمایلی به گریز از استعلا و ابتدا بر درون‌بودگی دارد و استعلازدایی همان عرصه پدیدارهاست (کچویان، ۱۴۰۰، صص. ۴۷ و ۴۸).

وقتی نظام‌های فناورانه تازه‌ای طراحی می‌کنیم، آن نوع انسانی را هم که هستیم (یا خواهیم شد)، طراحی می‌کنیم و امکان‌های بودن را در اختیار نسل‌های آینده قرار می‌دهیم (اینترونا، ۱۳۹۵، صص. ۳۴ و ۳۵). مجازگونگی موجب گسترش امر اجتماعی به شیوه‌های بی‌سابقه‌ای می‌شود و عرصه‌ای کاملاً جدید از وجود اجتماعی را می‌گشاید (اینترونا، ۱۳۹۵، صص. ۵۸ و ۵۹). برای پدیدارشناسی، پرسش اخلاقی عمدتاً پرسشی هستی‌شناسانه نیز هست؛ یعنی اینکه در حال تحقق بخشیدن به چه نوع جهانی یا طرز بودنی هستیم. در اجتماعات فضای مجازی اخلاق اغلب در تصویری از بده - بستان ریشه دارد (Introna & Brigham, 2007). وجود فردی انسان به وجود سعی و اتساعی تبدیل شده است که دست‌کم شامل بسط کنشی و بسط شناختی می‌شود (قائم‌نیا، ۱۴۰۰، ص. ۱۳۲).

۶-۲-۵. توهم رفع سوءتفاهم از سکولاریسم با برآمدن پساماتریالیسم: آرمان‌شهر مجازی

سکولاریزاسیون به‌معنای انتقال تدریجی صفات الهی به انسان‌ها (اراده نامتناهی انسانی)، جهان طبیعی (علیت جهان‌شمول مکانیکی)، نیروهای اجتماعی (اراده عمومی و دست پنهان) و تاریخ (ایده پیشرفت، تحول دیالکتیکی، مکر عقل) است (گیلسپی، ۱۴۰۱، ص. ۴۱۴). از نظر استیو بروس، سکولاریزاسیون یک وضعیت اجتماعی با سه مؤلفه زیر است (بروس، ۱۳۸۷، ص. ۵۷): (۱) کاهش اهمیت دین برای اداره نقش‌ها و نهادهای غیردینی، (۲) کاهش اعتبار اجتماعی نقش‌ها و نهادهای دینی، (۳) کاهش در میزان درگیر شدن مردم در اعمال، ایده‌ها و عقاید دینی و تنظیم کردن سایر جنبه‌های زندگی با رویه‌های برآمده از ایده‌های دینی. اما سکولار شدن هیچ‌گاه سبب محو دین یا بی‌دینی خودآگاهانه نمی‌شود؛ بلکه فرصت عرض‌اندام برای ایده‌های غیردینی به‌میزان مجال برای ایده‌های دینی فراهم می‌شود (بروس، ۱۳۸۷، صص. ۱۲۲ و ۱۲۳). در دوره پساماتریالیسم (یعنی از دهه

۱۹۷۰ به بعد) توسل به ارزش‌های انتزاعی شکل گرفته است (البرو، ۱۳۹۸، ص. ۱۶۵). مارتین می‌گوید به موازات افول دین، خداشناسی‌های نامرئی و احساس‌های خالی از عقلانیت و خرافه‌پرستی از راه می‌رسند (Martin, 2000, p. 35). آیزنشتات منابع مذهبی و سکولار خودآیینی و سنت معادشناسی‌های بدعت‌آمیز^۱ را که می‌توانند به آرمان‌شهرهای سکولار تبدیل شوند، جزئی از میراث نوسازی در وجه فرهنگ سیاسی‌اش می‌داند (آیزنشتات، ۱۹۹۹).

فناوری پس از استقرار به جهان مجال می‌دهد خود را به انحایی خاص آشکار کند (Introna & Ilharco, 2003). اندیشه‌های متافیزیکی بسیاری در طول تاریخ پنهان بوده‌اند که با پیشرفت فناوری مجال بروز یافته‌اند (قائم‌نیا، ۱۴۰۰، ص. ۷۳). از نظر مایکل هایم، فضای مجازی تجسد متافیزیکی خاص است؛ یعنی فناوری به بشر کمک کرد تا متافیزیک را تجسد بخشد. فضای سایبر مقولات فکری انسان را برای فهم جهان و هستی فراهم می‌آورد. رابطه وجودی که بشر جدید با فضای سایبر و فناوری پیدا کرده، جایگزین رابطه با امر قدسی شده است (قائم‌نیا، ۱۴۰۰). الگوهای برگرفته از فضای دیجیتال برای درک خدا و زندگی بر پایه طبیعت‌گرایی استوار شده‌اند (قائم‌نیا، ۱۴۰۰، ص. ۳۴۳).

نتیجه‌گیری

در بازگشت به مسئله و هدف این پژوهش، می‌توان جهان‌شناسی اجتماعی نوین در بستر شبکه‌های اجتماعی را در همان امتداد جهان‌شناسی تجدد به لحاظ هرمنوتیکی تفسیر و تأویل کرد. فناوری سایبر بسط عقل‌گرایی و علم‌باوری انسان نوسازی در هیئتی جدید است. انسان (کاربر) در جهان‌شناسی اجتماعی عمدتاً با اوصافی همچون متحرک بالهواء، متحرک بالمیل و متحرک بالهوس شناسایی می‌شود. فضای سایبر صرف‌نظر از دینداری کاربران در دنیای بیرونی، نوعی جهان‌معدادار و معناپذیر ایجاد می‌کند که به دست عقل عرفی سامان می‌یابد. به عبارت دیگر، آرمان‌شهری مجازی که در آن، انسان می‌تواند به شیوه‌ای پرومته‌وار اقدام به ساختن سبک زندگی، عقاید و عملکرد کند. فضای سایبر به یک معنا به «زدودن افسون‌زدایی تجدد» (به معنای وبری) کمک کند؛ تجددی که متهم به دین‌پیرایی و حصر در جهان محاط نیوتنی بوده است.

پدیدارشناسی هرمنوتیکی ابزار لایه‌برداری از ظواهر و جلوات شبکه‌های اجتماعی

به‌منزله متن و متن‌واره) را به‌قصد رسیدن به لایه‌های زیرین (جنبه‌های تأویلی و بطنی) فراهم می‌آورد. جهان زندگی کاربران به‌طور روزمره در معرض برخی مقاصد، کیفیات و درونیاتی قرار می‌گیرد که می‌تواند آنان را به برخی بنیان‌ها و ریشه‌های (البته متافیزیکی) فضای سایبر گره بزند. رویکرد باطن‌گرایی نسبت به این فضا ما را متوجه اتصال فضای سایبر به عالم صغیر^۱ (و تفسیر جوهری، محسوس و ظلمانی) و تعینات آن می‌کند؛ بنابراین، جهان‌شناسی اجتماعی آن، یک جهان‌شناسی محدود و پدیداری است. تحولاتی مانند هوش مصنوعی و متاورس نیز بسط و اتساعی در یک چهارچوب متعین را فراهم می‌آورند؛ هر چند عامه آن را همان آرمان‌شهر لیبرالیستی مجازی قلمداد کنند.

تفسیر مذکور به‌معنای جبرگرایی فناورانه و سایبری نیست (یا تعین‌گرایی بلا مفر)؛ بلکه حاکی از نوع و سطحی از تقوّم‌بخشی است. آنچه محل بحث است، تأثیرپذیری و سرایت اجتماعی (و محاصره فکری) است. اساساً، شبکه‌های اجتماعی راه را برای توسعه فرهنگ و جهان‌بینی عامه فراهم می‌آورند. جهان‌شناسی اجتماعی نوین متناسب با فرهنگ عامه است. بالتبع، عنایت و تفضّل نسبت به این موضوع برای سیاست‌گذاری‌های کلان و راهبردی ایران حائز اهمیت است و در یک افق وسیع‌تر، جنبه تمدنی پیدا خواهد کرد. جهان‌شناسی اجتماعی مذکور (مستظهر به باطن‌گرایی منحول، مجعول و مشنوم) معارض با وجود جهان‌بینی دینی است؛ درحالی‌که باطن‌گرایی تمدنی محقق حقائق است. شبکه‌های مجازی ملتقای اقلیمین برای مواجهه این دو باطن‌گرایی است. یکی از منتیّهات مهم این است که حیات فضای سایبر می‌تواند در دست و محل جولان باطن‌گرایی کاذب باشد.

شبکه‌های اجتماعی سبب تثبیت و تحکیم انگاره‌هایی دوقطبی می‌شوند (مثل دوگانه امروزی - سنتی) که عموم کاربران بر طبق آن عمل می‌کنند؛ به‌طوری‌که دیگر نیازی به تأمل جدی پیش از هر عمل و تصمیمی ندارند. درواقع، «کنش» به سطح «رفتار» (یعنی عملی تابع جمع، برآمده از عقل عرفی و از روی عادت) تنزل می‌یابد. سبک زندگی ایدئال و امروزی با مؤلفه‌ها، نشانگان و ایماژهایی خاص شکل می‌گیرد که کاربران از آنها تبعیت می‌کنند (یعنی به‌صورت حاضر و آماده برای مصرف و بدون نیاز به تعمق). بنا بر منطق طبیعت‌گرایانه جدید مجازی، فی‌المثل سگ (به‌عنوان حیوان خانگی) یا مشروبات و مسکرات نجس نیستند و حتی باور به نجاست آنها نشان‌دهنده

1. Microcosme

تجسد و تحجر افراد تلقی می‌شود؛ همچنین، دیگر ضرورتی برای به‌جا آوردن برخی اعمال و مناسک دینی (مانند نماز) نیست و چه‌بسا نمازگزار فردی اتمل و عقب‌مانده تصور شود. جمع برخی مؤلفه‌ها نیز در کنار یکدیگر ممتنع می‌نماید؛ مثلاً اینکه یک نوجوان هم به‌روز باشد و هم مذهبی. این تصورها حاکی از جهان‌شناسی اجتماعی مندرج در فضای مجازی است که احکام رفتار و باورها انسان - بنیاد است و بر طبق آن، حقیقتی به نام تفسیر جهان بر اساس عالم غیب معنا ندارد.

در مجموع، یکی از پیشنهادهای پژوهش این است که بر خلاف رویکرد سلبی و مقابله‌ای، مشی ایجابی و حضور فعال به‌همراه تولید محتوا در شبکه‌های اجتماعی یکی از ضروریات است؛ حضوری که منتشرکننده جهان‌بینی غیرمسقف (یعنی متناظر با عوالم) باشد.

فهرست منابع

- ایزدی، جهان‌بخش و احمدی، روح‌اله (۱۳۹۸). هویت‌سازی گروه‌ها و عرفان‌های نوظهور در فضای سایبر. *مطالعات بین رشته‌ای دانش راهبردی*، (۳۴)، ۲۹۵-۳۲۰.
- ادیب‌زاده، مریم (۱۴۰۰). تبیین شاخصه‌های دین‌داری و مصداق‌های آن در فضای مجازی: راهی برای آرام‌بخشی و سلامت روان جامعه در دوران کرونا. مدیریت بحران، (۱۰)، ۵۹-۷۰.
- ارویولژه، دانیل و دیگران (۱۳۹۸). *دین در جوامع مدرن*. گردآوری و ترجمه علی‌رضا خدای، تهران: نی.
- اشتراس، لئو و دیگران (۱۳۹۵) *علیه نظم سکولار و چند مقاله دیگر*. ترجمه گروهی با گزینش و ویرایش محمدرضا قائمی نیک، تهران: ترجمان.
- البرو، مارتین (۱۳۹۸). *مقدمات جامعه‌شناسی*. ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نی.
- امامیان، سیدحسن و رفیعی، احمد (۱۳۹۶). تحلیل شیطان‌گرایی مدرن از فضای مجازی. *JMJPL*، (۱۲)، ۱۱۵-۱۴۶.
- اونز، مری (۱۳۹۵). *تکوین جهان مدرن*، ترجمه محمد نبوی، تهران: آگه.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۹۱). *روش‌شناسی تحقیقات کیفی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- اینترنت، لوکاس (۱۳۹۵). رویکردهای پدیدارشناسانه به اخلاق و تکنولوژی اطلاعات. ترجمه ابوالفضل توکلی، تهران: ققنوس.
- باومن، زیگمونت (۱۳۸۷). «مدرنیته»، در: فلسفه و جامعه و سیاست. ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران: ماهی.
- براون، کالین (۱۳۹۳). فلسفه و ایمان مسیحی. ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- برگر، پیتر (۱۳۹۷). شایعه فرشتگان: جامعه مدرن و کشف دوباره فراطبیعت. ترجمه ابوالفضل مرشدی، تهران: ثالث.
- برگر، پیتر (۱۴۰۰). دعوت به جامعه‌شناسی. ترجمه رضا فاضل، تهران: ثالث.
- برگر، پیتر و لاکمن، توماس (۱۳۹۵). مدرنیته، تکثرگرایی و بحران معنا: جهت‌گیری انسان مدرن. ترجمه یونس خسروی و احمدرضا اشرفی، تهران: جامعه‌شناسان.
- بروس، استیو (۱۳۸۷). مدل سکولار شدن غرب. ترجمه محمدمسعود سعیدی، تهران: گام نو.
- بهامبرا، گرمیندر (۱۴۰۱). بازاندیشی در معنای مدرنیته: پسالاستعمارگرایی و تخیل جامعه‌شناسانه. ترجمه شهاب تقی‌پور، تهران: پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی.
- خان‌محمدی، کریم (۱۳۸۵). جامعه‌پذیری دینی در جامعه اطلاعاتی. شیعه‌شناسی، (۱۶)، ۷-۳۳.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۴۰۰). فلسفه فقه اجتماع. تهران: دانشگاه امام حسین (علیه‌السلام).
- خنیفر، حسین و مسلمی، ناهید (۱۳۹۸). مبانی و اصول روش‌های پژوهش کیفی. ج ۲، تهران: نگاه دانش.
- داوری اردکانی، رضا (۱۴۰۲). بلای بی‌تاریخی و جهان آینده. تهران: نقد فرهنگ.
- دریفوس، هیوبرت (۱۳۸۹). درباره اینترنت. ترجمه علی فارسی‌نژاد، تهران: ساقی.
- شرودر، رالف (۱۴۰۱). نظریه‌های اجتماعی بعد از اینترنت: رسانه، فناوری و جهانی‌شدن. ترجمه حمیدرضا بیژنی، تهران: نقد فرهنگ.
- صالحی، اکبر و برادران، مریم (۱۳۹۵). آسیب‌شناسی پدیدارشناسانه نقش اینترنت بر باورهای دینی جوانان. مطالعات اخلاق کاربردی، (۴۳)، ۲۱۳-۲۴۱.
- عرفان‌منش، ایمان (۱۳۹۸). فراتحلیل آسیب‌شناسی‌های اجتماعی شبکه‌های مجازی در ایران و ارائه راهبردهای برون‌رفت. معرفت فرهنگی اجتماعی، (۴۱)، ۲۵-۴۶.
- قائم‌نیا، علی‌رضا (۱۴۰۰). الهیات سایبر: انسان مجازی و ایمان سیال. تهران: مرکز

اسناد مجلس شورای اسلامی.

کابرا، میگوئل (۱۳۹۹). *جامعه؛ یک شجره‌شناسی تاریخی*. ترجمه حسین احمدی، تهران: اندیشه احسان.

کچویان، حسین (۱۴۰۰). *تجددشناسی و غرب‌شناسی؛ حقیقت‌های متضاد*. تهران: امیرکبیر.

کوثری، مسعود (۱۳۸۶). اینترنت، دین و فرهنگ مردم‌پسند. *دین و ارتباطات*، (۳۲)، ۲۴-۵.

گنون، رنه (۱۳۸۷). *بحران دنیای متجدد*. ترجمه حسن عزیزی، تهران: حکمت.

گنون، رنه (۱۳۸۹). *سیطره کمیت و علائم آخر زمان*. ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

گیلسپی، مایکل آلن (۱۴۰۱). *ریشه‌های الهیاتی مدرنیته*. ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران: روزگار نو.

محمدرضایی، محمد و موسوی، سیدروح‌اله (۱۴۰۰). تحلیل نسبت دین و دینداری با شبکه‌های اجتماعی سایبری. *قبسات*، (۱۰۰)، ۷۲-۴۵.

معتمدی، بشیر (۱۴۰۰). دین در فضای مجازی: از کارکردهای رسانه زمینه‌ساز ظهور تا زمینه‌سازی برای جهانی‌شدن دین. *عصر آدینه*، (۳۳)، ۱۰۳-۱۲۷.

مقدس، اعظم (۱۳۹۸). *فضای مجازی و حقیقتی تاریخی: درآمدی بر تعامل دین و فضای مجازی*. *JMJPL*، (۱۸)، ۵۴-۴۱.

نیزیگاما، ایزاک (۱۳۹۸). *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین پیتر برگر*. ترجمه علی‌رضا خدای، تهران: نقد فرهنگ.

واگنر، پیتر (۱۳۹۴). *جامعه‌شناسی مدرنیته: آزادی و انضباط*. ترجمه سعید حاجی ناصری و زانیار ابراهیمی، تهران: اختران.

والرشتاین، ایمانوئل (۱۴۰۰). *علوم اجتماعی را بگشایید: گزارشی در باب ساختاریندی مجدد علوم اجتماعی*. ترجمه مهدی معافی، تهران: روزگار نو.

ورنون، مارک (۱۳۹۸). *زندگی خوب: ۳۰ گام فلسفی برای کمال بخشیدن به هنر زیستن*. ترجمه پژمان طهرانیان، تهران: آسیم و فرهنگ نشر نو.

هلر، اگنش (۱۳۹۲). *نظریه‌ای درباره مدرنیته*. ترجمه فاطمه صادقی، تهران: نگاه معاصر.

- Bauman, Z. (1991). *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity.
- Berman, M. (1983). *All that is solid melts into air: The experience of modernity*, London: Penguin.
- Borgmann, A. (2007). Cyberspace, Cosmology, and the Meaning of Life. *Ubiquity*, 8(7), 1-3.
- Creswell, J. W. (2007). *Qualitative Inquiry & Researches Design*, London: Sage.
- Daly, K. J. (2007). *Qualitative Methods for Family Studies & Human Development*. London: Sage.
- Eisenstadt, S. N. (1999). *Fundamentalism, sectarianism, and revolution: The Jacobin dimension of modernity*. Cambridge: Cambridge University.
- Frisby, D. (1985). *Fragments of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Husserl, E. (1931). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. NY: Humanities Press.
- Introna, L. D. & Brigham, M. (2007). Reconsidering Community and the Stranger in the Age of Virtuality. *Society & Business Review*, 2(2), 166-178.
- Introna, L. D. & Ilharco, F. M. (2003). The Ontological Screening of Contemporary Life: A Phenomenological Analysis of Screen. *European Journal of Information Systems*, 13(3), 221-234.
- Martin, D. (1969). *The religious and the secular*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Martin, D. (2000). Personal reflection in the mirror of Halevy & Weber. in: R. Fenn, *The Blackwell companion to the sociology of religion*, Oxford: Blackwell, 23-38.
- Ricœur, P. (1991). *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University.
- Therborn, G. (1995). *European modernity and beyond*. CA: Sage.
- Van Maanen, M. (1990). *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. Canada: The University of Western Ontario.
- Weber, M. (1948). *From Max Weber: Essays on sociology*. trans. ed. and with an introduction by H. H. Gerth & C. W. Mills, London: Routledge & Kegan Paul.

References

- Adib-zadeh, Maryam (1400). Explaining the characteristics of religiosity and its examples in the virtual space: a way to calm the society and mental health in the era of Corona. *Crisis Management*, (10), 59-70. (In Persian)
- Albaro, Martin (2018). *Introduction to Sociology*, translated by Manouchehr Sabouri, Tehran: Ni. (In Persian)
- Bauman, Z. (1991). *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity.
- Bauman, Zygmunt (1387). "Modernity", in: *Philosophy, Society and Politics*, Ezat-oleh Foladvand, Tehran: Mahi. (In Persian)
- Berger, Peter & Lockman, Thomas (2015). *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: Orientation of Modern Man*, translated by Yunus Khosravi and Ahmadreza Ashrafi, Tehran: Sociologists. (In Persian)
- Berger, Peter (1400). *Invitation to Sociology*, translated by Reza Fazel, Tehran: Third. (In Persian)
- Berger, Peter (2017). *Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, translated by Abolfazl Morshidi, Tehran: III. (In Persian)
- Berman, M. (1983). *All that is solid melts into air: The experience of modernity*, London: Penguin.
- Bhambra, Graminder (1401). *Rethinking the Meaning of Modernity: Postcolonialism and Sociological Imagination*, translated by Shahab Taghipour, Tehran: Islamic Culture and Art Research Institute. (In Persian)
- Brown, Colin (2013). *Philosophy and Christian Faith*, translated by Tatehous Mikaelian, Tehran: Scientific and Cultural. (In Persian)
- Bruce, Steve (2007). *Western Secularization Model*, translated by Mohammad Masoud Saeedi, Tehran: Gam Nu. (In Persian)
- Cabrera, Miguel (2019). *Society; A historical genealogy*, translated by Hossein Ahmadi, Tehran: Andishe Ehsan. (In Persian)
- Creswell, J. W. (2007). *Qualitative Inquiry & Researches Design*, London: Sage.
- Daly, K. J. (2007). *Qualitative Methods for Family Studies & Human Development*, London: Sage.
- Davari Ardakani, Reza (1402). *Ahistorical Calamity and the Future World*, Tehran: Culture Review. (In Persian)
- Dreyfus, Hubert (1389). *About the Internet*, translated by Ali Farsi-Najad, Tehran: Saqi. (In Persian)
- Eisenstadt, S. N. (1999). *Fundamentalism, sectarianism, and revolution: The Jacobin dimension of modernity*, Cambridge: Cambridge University.

- Ervioljeh, Daniel & et al. (2018). Religion in modern societies, compiled and translated by Ali-Reza Khodami, Tehran: Ni. (In Persian)
- Frisby, D. (1985). Fragments of Modernity, Cambridge: Polity.
- Ganon, Rene (2009). The dominance of quantity and signs of the end of time, translated by Ali-Mohammed Kardan, Tehran: University Publishing Center. (In Persian)
- Ghaemini, Ali Reza (1400). Cyber Theology, Tehran: Islamic Council Documents Center. (In Persian)
- Gillespie, Michael Allen (1401). Theological Roots of Modernity, translated by Zaniar Ebrahimi, Tehran: Rozgar No. (In Persian)
- Gunon, Rene (2007). The crisis of the modern world, translated by Hassan Azizi, Tehran: Hikmat. (In Persian)
- Heller, Agnes (2012). A theory about modernity, translated by Fatemeh Sadeghi, Tehran: Contemporary view. (In Persian)
- Husserl, E. (1931). Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology, NY: Humanities Press.
- Imamian, Seyyed Hassan & Rafiei, Ahmed (2016). Analysis of modern Satanism from virtual space. IMJPL, (12), 115-146. (In Persian)
- Iman, Mohammad Taqi (2012). Qualitative Research Methodology, Qom: University and Field Research Institute. (In Persian)
- Introna, L. D. & Brigham, M. (2007). Reconsidering Community and the Stranger in the Age of Virtuality. Society & Business Review, 2(2), 166-178.
- Introna, L. D. & Ilharco, F. M. (2003). The Ontological Screening of Contemporary Life: A Phenomenological Analysis of Screen. European Journal of Information Systems, 13(3), 221-234.
- Introna, Lucas (2015). Phenomenological Approaches to Ethics and Information Technology, translated by Abolfazl Tavakoli, Tehran: Qaqnos. (In Persian)
- Izadi, Jahan-Bakhsh & Ahmadi, Ruholah (2018). Identification of emerging groups and mysticisms in the cyber space. Interdisciplinary Studies of Strategic Science, (34), 295-320. (In Persian)
- Kechuyan, Hossein (1400). Modernism and Western Studies; Contradictory truths, Tehran: Amirkabir. (In Persian)
- Khanifar, Hossein & Muslimi, Nahid (2018). Basics and Principles of Qualitative Research Methods, Volume 2, Tehran: Negah Danesh. (In Persian)
- Khan-Mohammadi, Karim (2015). Religious Socialization in the Information Society. Shia Studies, (16), 7-33. (In Persian)
- Khosropanah, Abdul Hossein (1400). Social Jurisprudence Philosophy, Tehran: Imam Hossein University (AS). (In Persian)

- Kothari, Masoud (2016). Internet, religion and populist culture. *Religion and Communication*, (32), 5-24. (In Persian)
- Martin, D. (1969). *The religious and the secular*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Martin, D. (2000). Personal reflection in the mirror of Halevy & Weber. in: R. Fenn, *The Blackwell companion to the sociology of religion*, Oxford: Blackwell, 23-38.
- Moghadis, Azam (2018). Virtual space and historical truth: an introduction to the interaction of religion and virtual space. *IMJPL*, (18), 41-54. (In Persian)
- Mohammad Rezaei, Mohammad & Mousavi, Seyyed Roulah (1400). Analysis of the relationship between religion and religiosity with cyber social networks. *Qobsat*, (100), 45-72. (In Persian)
- Motamedi, Bashir (1400). Religion in virtual space: from the functions of the media that create the foundation for the emergence to the foundation for the globalization of religion. *Asr Adina*, (33), 103-127. (In Persian)
- Nizigama, Isaac (2018). *Introduction to Peter Berger's Sociology of Religion*, translated by Ali Reza Khodami, Tehran: Naqd Farhang. (In Persian)
- Owens, Mary (2015). *Development of the modern world*, translated by Mohammad Naboi, Tehran: Agh. (In Persian)
- Ricœur, P. (1991). *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University.
- Salehi, Akbar & Baradaran, Maryam (2015). Phenomenological Pathology of the Role of the Internet on the Religious Beliefs of Young People. *Applied Ethics Studies*, (43), 213-241. (In Persian)
- Schroeder, Ralph (1401). *Social theories after the Internet: media, technology and globalization*, translated by Hamidreza Bijani, Tehran: Naqd Farhang. (In Persian)
- Strauss, Leo & et al. (2015). *against the secular order and some other articles*, group translation with selection and editing by Mohammad Reza Ghaemi Nik, Tehran: Turjan. (In Persian)
- Therborn, G. (1995). *European modernity and beyond*, CA: Sage.
- Van Maanen, M. (1990). *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*, Canada: The University of Western Ontario.
- Vernon, Mark (2018). *The Good Life: 30 Philosophical Steps to Perfect the Art of Living*, translated by Pejman Tehrani, Tehran: Asim and Farhang Eshar New. (In Persian)

- Wagner, Peter (2014). *Sociology of Modernity: Freedom and Discipline*, translated by Saeed Haji Naseri and Zaniar Ebrahimi, Tehran: Akhtran. (In Persian)
- Wallerstein, Immanuel (1400). *Open the social sciences: a report on the restructuring of the social sciences*, translated by Mehdi Mofi, Tehran: Rozger Nou. (In Persian)
- Weber, M. (1948). *From Max Weber: Essays on sociology*, trans. ed. and with an introduction by H. H. Gerth & C. W. Mills, London: Routledge & Kegan Paul.