

واسازی دریدا به مثابه رهیافتی برای امکان تفکر دینی (دریدا و امکان تفکر دینی)

علی فتحی*

چکیده

«واسازی» در تفکر دریدا نه «روش» بلکه به مثابه «رهیافتی» است که کل انگاره‌های متافیزیکی و سنت فلسفه غربی را از افلاطون تا هوسرل به پرسش می‌کشد. وسعت نگاه او، مفاهیم دینی را نیز به جهت صبغه متافیزیکی آن شامل می‌شود. این جستار، نقش اصطلاح «واسازی» و کاربست و تبیین گری آن را در حوزه الهیات نشان می‌دهد؛ برای این مقصود ضمن اشاره به تفسیرهای بدیلی که واسازی دریدا را با نیست‌انگاری پیوند داده است و نقد این ادعا؛ با استمداد از شواهد واسازانه تفکر او از قبیل مفهوم هدیه، پارادوکس ایمان، موعودباوری و عدالت کوشیده است از قرابت میان واسازی و امکان تفکر دینی سخن بگوید. با این بیان، در کنار خوانش نیست‌انگارانه برخی شارحین او، از امکان تفکر دینی در دریدا و نسبت ایجابی واسازی در تحلیل مفاهیم دینی نیز می‌توان سخن گفت. و وجه ایجابی و سلبی توأمانی که در دیفرانس و امکان‌ناپذیری به مثابه امارات واسازی وجود دارد می‌تواند راه را برای امکان و فهم گونه‌ای از الهیات سلبی در تفکر فلسفی دریدا و پرسش از امر قدسی در دوره معاصر باز کند.

واژگان کلیدی: دریدا، واسازی، نیست‌انگاری، موعودباوری، الهیات سلبی.

* استادیار فلسفه، دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، قم، ایران.

مقدمه و طرح مسئله

نام دریدا در کنار متفکرانی همچون میشل فوکو، ژان فرانسوا لیوتار و ریچارد رورتی به عنوان پیشگامان مکتب پست مدرن شناخته می‌شود و بی‌تردید او از مهمترین متفکران فلسفی دوره معاصر است. بهترین مسیر و مجرای ورود به تفکر او اصطلاح «واسازی» است که می‌توان آن را همچون ترجیع‌بند همه آثار او تلقی کرد. برخی از شارحین او آن را به مثابه «امکانی» یافته‌اند که راه را برای طرح پرسش از «دین» و «تفکر معنوی» در ذیل تفکر «نه-دیگر-مابعدالطبیعی»^۱ که با هایدگر آغاز شده، باز می‌کند. پیداست که مجال طرح چنین پرسشی در تفکر او نباید چنان ساده و سطحی تلقی شود که گویا مخاطبین خود را به دین خاصی همچون دین یهود یا مسیح یا هر دین دیگری ترغیب و تحریض می‌کند. چرا که او هیچ موضع ثابتی در باب پیامبران و کتاب مقدس ابراز نمی‌کند، هر چند دینی را که از تعلقات و آثار عالم جدید و یا سنتی پیراسته باشد و با عالم پسامدرن و اقتضات آن همراهی کند، می‌ستاید (Caputo, 1997B: 21). از این روی به نظر می‌رسد ادعای تیلور وجهی ندارد که واسازی دریدا را به جهت وجه الحادی آن در عداد تفکر نیچه و مرگ خدای او تعبیر و تفسیر کرده است (Hart, 1989: 65). چرا که واسازی دریدا می‌تواند درآمدی برای ظهور امر مطلق و حیرت‌انگیزی باشد که بر نور ایمان می‌دمد و انسان را سرمست و سرشار از شور عشق می‌سازد (Caputo, 1997A: 59). چنانکه برخی محققین^۲ مجدانه کوشیده‌اند، انس و الفت مکتوم میان «الهیات مسیحی» و «واسازی» را نشان دهند و وجوه دینی آن را بر آفتاب نهند و در این میان، شواهدی در انبان دعاوی زبان‌شناختی دریدا در واسازی از یک سو و متون و منابع عرفانی از سوی دیگر یافته‌اند (Hart, 1989: 42)؛ یا برخی دیگر واسازی دریدا را احیاگر الهیات سلبی در دوران مدرن دانسته و واسازی را در پیوند با الهیات عرفانی تعبیر و تفسیر کرده‌اند (Ibid:66).

پس در آغاز راه با تبیین مهمترین اصطلاح فلسفه دریدا یعنی «واسازی» و با عنایت به برخی از مؤلفه‌ها، شواهد و مقومات آن «دیفرانس و امکان‌ناپذیری» می‌کوشیم از سویی نسبت آن را با الهیات سلبی نشان دهیم و از سوی دیگر زمینه را برای نقد

تفسیرهای بدیلی که مدعی نسبت میان واسازی و نیست‌انگاری است، باز کنیم. البته این نوشته ادعای تفسیر دیگری از دریدا و واسازی را که غیر از ادعای این مقاله است نفی و انکار نمی‌کند؛ بلکه تمام مقصود این است که در کنار همه تفاسیر نیست‌انگاره‌ای که از تفکر دریدا وجود دارد، امکان گونه و نوع دیگری از فهم و تفسیر آثار و متون او را متذکر شود.

چیستی واسازی و نقد متافیزیک حضور

در میان متعاطیان فلسفه و زبان‌شناسی و حتی به نحو عام‌تر در حوزه علوم انسانی، نام دریدا با اصطلاح «واسازی»^۳ گره خورده است؛ اما به‌راستی «واسازی چیست؟» دریدا در «نامه‌ای به دوست ژاپنی» کوشیده است که به این پرسش پاسخ دهد و مانع خبط و خطاهای احتمالی شود که ممکن است خللی را در فهم مراد و مقصود او ایجاد کند (Derrida, 1998C: 3). دریدا برای تبیین معنای مقصود خود، اوصاف سلبی واسازی را مورد اشاره قرار می‌دهد؛ این که نباید واسازی را مرادف تخریب گرفت و میان واسازی و تحلیل نیز باید میز مایزی قائل شد. و نیز این که واسازی نه نقد است و نه روش؛ بلکه هم نقد و هم روش، خود از موضوعات واسازی قرار می‌گیرد. دریدا در نهایت این نامه را با این گفتار پرتین ختم می‌کند: «واسازی چه نیست؟ همه چیز! واسازی چیست؟ هیچ چیز!» (Derrida, 1998C: 4). ممکن است با این اوصاف کلی و سلبی، خواننده مأیوس و سردرگم شود و به معنای محصلی از این اصطلاح دست پیدا نکند. از این روی دریدا در کنار همه این اوصاف سلبی واسازی، به مناسبت و علی‌الاقضاء از برخی اوصاف و مضامین ایجابی آن نیز سخن گفته است. برای رسیدن به فهم ایجابی آن، التفات به وجه تاریخی واسازی به مثابه جنبشی درون جنبش ساختارگرایی، سودمند است. البته نه به این معنی که هویت واسازی را از طریق در تقابل نهادن آن با ساختارگرایی فهم و تعریف کند؛ بلکه در نظر او واسازی از بطن جریان و روش خود ساختارگرایی نشو و نما یافته و ظهور کرده است (Ibid: 2-3). به این بیان، واسازی در برابر همه جریان‌ها و رهیافت‌هایی قرار می‌گیرد که در قالب جوهرانگاری یا سوژه‌انگاری فلسفی یا ایدئالیسم، رئالیسم و یا سایر مکاتب و نحله‌های مابعدالطبیعی، جوهر و ذات اشیاء را مورد تأکید قرار

می‌دهد. دریدا این نقد خود بر انگاره‌های متافیزیک حضور را هم‌هنگام بر ساختارگرایی نیز وارد می‌داند و از این روی در مقاله «ساختار، نشانه، بازی در علوم انسانی» حیث ساختاری ساختار را مورد پرسش قرار می‌دهد و همین پرسش زمینه عبور او از ساختارگرایی به عنوان یک نظام متافیزیکی دیگر فراهم می‌کند و از آن جایی که حیث ساختاری ساختار نسبت میان اجزا را به تملک خود در آورده بود و منجر به سنخ دیگری از متافیزیک حضور در قالب ساختارگرایی گردیده بود، پرسش از حیث ساختاری ساختار، آن چارچوب و قالب مسلط را در هم می‌شکند و منجر به ظهور «واسازی» در تفکر دریدا می‌گردد.

با وجود همه کوشش‌های دریدا برای رسیدن به مفهوم روشنی از واسازی، در نهایت او اذعان می‌کند که:

من تعریف روشن و قاعده‌مندی در این باب ندارم و اساساً تمامی جستارها و آثار من برای پاسخ به این پرسش دشوار یعنی چیستی واسازی سامان یافته است (Derrida, 1998C: p.4).

دریدا همه مفاهیم و کلیات و مفردات تفکر غربی را به خدمت می‌گیرد و می‌کوشد که آنها را با توجه به نسبتی که در فلسفه و تفکر او در ذیل واسازی قرار گرفته، از نو باز تفسیر کند. از این روی واسازی دریدا، فلسفه را با زبان‌شناسی، ادبیات و دیگر رشته‌های علوم انسانی مرتبط می‌کند (عبادیان، ۱۳۸۳: ۱۵۵).

واسازی دریدا با نقد متافیزیک آغاز می‌شود و نقد او بر متافیزیک غربی شامل همه فلاسفه می‌شود و از افلاطون تا هوسرل و حتی ساختارگرایی سوسور را در برمی‌گیرد. بنابر ادعای او، متافیزیک از بدو ظهورش در افلاطون، از طریق اصطلاحاتی همچون وجود، جوهر، عرض، هیولی، صورت، فاعل، غایت، مادی، مجرد و نظایر آن بحث از اصول و مبادی امور را پیش برده است و هر کوششی برای رهایی از این مفاهیم متافیزیکی، منجر به افتادن در دام اصطلاحات مقابلی از این دست بوده است. به گمان وی تاریخ متافیزیک غربی عقل و کلام معقول و به تعبیر دقیق‌تر لوگوس محوری^۴ را در کانون تفکر خویش جای داده است و قطب‌های متقابل در متافیزیک (وجود-عدم)،

(زندگی-مرگ)، (جسم-روح)، (حضور-غیاب)، (صدق-کذب) و سایر ثنویت‌های متافیزیکی دیگر نیز بر اساس لوگوس محوری ظهور و دوام یافته و همواره اخذ یکی به معنای نفی دیگری بوده است و «وحدت» بر «دگربودگی و کثرت» و «حضور» بر «غیاب» تقدم یافته است و فلسفه غرب، «هستی» را همواره بر حسب همین «حضور» فراخوانده و این امر منجر به فراموشی «غیاب و دیگری» شده است. تمامی نحله‌ها و مکاتب فلسفی غرب، به همین حضور به مثابه مبنا و غایت درونی اندیشیده‌اند و این امر در نهایت منجر به تقدم و ترجیح گفتار بر نوشتار شده است.

با این بیان او، متافیزیک غربی گفتار را به دلیل حضور و بی‌واسطگی آن، بر نوشتار ترجیح داده است. لیکن به گمان دریدا، نوشتار در نبود حضور بانی و قیّم خویش، از طریق مخاطب به ساحات جدیدی پای می‌گذارد و و امکانات جدیدی را آشکار می‌کند. سنت متافیزیکی غرب حضور، درون‌بودگی، این‌همانی، وحدت و یگانگی را بر صدر می‌نشانند و این امر منجر به سلطه متافیزیک حضور می‌گردد.

از سوی دیگر به زعم دریدا بدون استمداد از مفاهیم متافیزیکی راهی برای فراروی از آن وجود ندارد، گذشت یا تخریب متافیزیک نیز با ابزار و مفاهیم متافیزیکی امکان‌پذیر می‌شود. متافیزیک محدودیت‌های خود را دریافته است (دریدا، ۱۳۹۰، الف: ۱۴). گذشت از متافیزیک، دریافت امکان‌های امکان‌ناپذیر آن است و نه طرد و نفی آن؛ از این روی این گذشت متافیزیکی، رخدادی است درون متافیزیک و نه بیرون از ساحت آن. او به صراحت اعلام می‌کند که:

«اگر منظور ما فرود-آمد صرف و ساده فراسوی متافیزیک باشد فرارفتنی در کار نیست... و ما هیچگاه در فراروی استقرار نمی‌یابیم» (دریدا، ۱۳۸۱: ۲۸).

واسازی کوششی است برای دور شدن از مفاهیم متافیزیکی و فاصله گرفتن از تمامی سنت‌های تفکر غربی که خود را در قالب متافیزیک حضور، حاضر ساخته است. دریدا این اصطلاح را به نقدی اطلاق می‌کند که نشان می‌دهد چگونه تقابل‌های نامستحکم، تخریب‌شده یا شالوده‌شکسته تفکر سلسله مراتبی غربی، با نوشته‌هایی که آنها را تأیید کرده و بر آنها قوام یافته‌اند، به صورت شالوده یا تحمیل‌های ایدئولوژیکی عرضه شده‌اند.

دریدا کلام محوری تفکر غربی را مورد نقد قرار می‌دهد که در پی این است که نوشتار را جانشین ساختگی گفتار تلقی کند و به طور کلی درکی از زبان در قالب الگوی گفتار به دست دهد. دریدا کنار گذاشتن نوشتار را به بهانه فرعی و طفیلی بودن آن، خطا در درک برخی از مختصات زبان یا جنبه‌های کارکرد آن می‌داند (کالر، ۱۳۹۳: ۱۴۴-۱۴۵). چرا که گفتار مستلزم متافیزیک حضور است، هم از آن جهت که فاعل گفتار، اقتدار خود را بر زبان حفظ می‌کند و آن را کنترل می‌کند؛ یعنی حضور مرجعی که بر زبان تعالی دارد و فرایند فهم را با اقتدار خود تحت تأثیر قرار می‌دهد و هم از جهت به رسمیت شناختن حضور گفتار برای آگاهی؛ حال آنکه نوشتار مانع این هر دو حضور می‌شود. خلاصه کنیم و بگذریم؛ واسازی راهی برای رهایی از سلطه متافیزیک غربی است. او ذهن سوژکتیو مسلط بر شناخت و همچنین ابزار ملازم آن یعنی گفتار را به چالش می‌کشد تا با نفی حضور، مجالی برای ظهور دیگری پیدا شود و برای او نوشتار مثال و نمونه‌اعلای تذکر به دیگری است. حال در ادامه باید دید دریدا چگونه از مهمترین مؤلفه‌های واسازی یعنی دیفرانس و امکان‌پذیری برای رسیدن به معنای مقصود خویش مدد می‌گیرد.

واسازی و دیفرانس (دیفرانس به مثابه مهم‌ترین مؤلفه واسازی)

از جمله بارزهای واسازی دریدا به تعویق افتادن و تأخیر معنی و بی‌قراری آن است. مقصود همه آن قبیل از معانی است که با تفاوت‌های ظریفی که دارند در کاربست زبان شناختی‌شان مورد توجه قرار می‌گیرند. در اندیشه دریدا و رهیافت واسازانه او هیچ نقطه اشمیدسی ثابتی وجود ندارد که معنی از طریق آن فراچنگ آید. او در جستجوی تضادها و تناقض‌هایی است که از رهگذر آن متون را مورد مطالعه قرار دهد. او کوشیده است نشان دهد که تقابل‌های مفهومی، غیرواقعی، نفوذپذیر و در عین حال سیال هستند و با این ادعا، تناقضات مکتوم درون هر صورت‌بندی متنی آشکار می‌شود و نشان می‌دهد که این وجه از واسازی مبتنی بر انتفاع طفیلی از متون است که به نحو روشنی دریدا آن را در کاربرد واژه بدیع دیفرانس نشان داده است. (Derrida, 1973: 129-60)

پس واسازی در پی اعاده حقیقت است، لکن در این میان از تعیین‌های متافیزیکی حقیقت که همواره ذیل سلطه منطق و متافیزیک حضور بوده می‌گریزد. حقیقتی که

واسازی در جستجوی آن است به صورت دیفرانس و در کسوتِ غیاب آشکار می‌شود. واسازی، بالکل «غیر» است و سخنگوی غیریت‌ها و تفاوت‌هاست. دیفرانس سویِ دیگر واسازی است و بدون فهم دیفرانس، واسازی ممکن نمی‌شود. در استراتژیِ دیفرانس، خودی بودنِ خودی و دیگری بودنِ دیگری نفی می‌شود. دیفرانس تفاوت را به شکلی شدید در دو محور زمان (تعویق) و مکان (تفاوت) قرار می‌دهد. (نجومیان، ۱۳۸۵: ۲۲۰) دیفرانس تفاوتی است که همواره به تعویق می‌افتد و جدایی هویت‌ها را رقم می‌زند. از این روی انتظار حضور و هویتی که از این تفاوت‌ها برخاسته باشد، وجهی ندارد. البته این ادعای دریدا را نباید به معنای نیست‌انگاری و نفی حقیقت و در نهایت مرادف نسبی بودن همهٔ امور گرفت. بلکه مقصود این است که از امری واسازی‌ناپذیر پرده بردارد که امکان واسازی نیز به موجب آن ممکن گردیده است.

نشانهٔ دوم واسازی؛ امکان‌ناپذیری

امکان‌ناپذیری^۵ از امارات واسازی و از مقومات آن است. امکان‌ناپذیری هم واسازی را ممکن می‌سازد و هم واسازی‌ناپذیری به اعتبار امر امکان‌ناپذیر ممکن می‌شود. دریدا واسازی‌ناپذیری و امکان‌ناپذیری را به جای هم به کار برده است. وقتی که ساختاری واسازی می‌شود، این امکان واسازی در عین حال از امری امکان‌ناپذیر (واسازی‌ناپذیر) خبر می‌دهد. امر واسازی‌ناپذیر (امر امکان‌ناپذیر) همان امری است که همهٔ امور واسازی‌پذیر از بهر آن موجودند (Caputo B, 1997: 41). چنانکه گفتیم واسازی دریدا کاری از جنس تخریب و از موضعی بیرونی نیست بلکه از درون کار می‌کند و همهٔ منابع استراتژیک و اقتصادی واژگونی را از ساختارهای قدیمی اقتباس می‌کند و به تعبیر دیگری واسازی همواره به شیوه‌ای خاص طعمهٔ کار خود می‌شود (دریدا، ۱۳۹۰، ص ۴۵). چنانکه در مقالهٔ **زور قانون** می‌گوید واسازی در هنگام واسازی دیگر، خود را نیز واسازی می‌کند (پارسا، مصلح، ۱۳۹۰: ۵۹-۷۲). پس امکان واسازی در عین حال یک امکان‌ناپذیری است. بنابر نظرگاه دریدا، حادثترین واسازی هرگز ادعای امکان‌پذیری نداشته است و واسازی با تأکید بر این که ناممکن است چیزی از دست نمی‌دهد... برای عمل واسازانه، امکان‌پذیری، خطر به حساب می‌آید، خطر تبدیل شدن به مجموعه‌ای

قابل دسترس از فرایندها، روش‌ها و نگرش‌های قاعده‌مند (فرهادپور، ۱۳۸۹: ۳۰۳). دیفرانس در جستجوی آشکار ساختن آن امری است که بیان‌ناپذیر است؛ چون دیفرانس مولود امری بی‌ثبات و تعیین‌ناپذیر است و در معنای آن، هم «تفاوت داشتن» و هم «به تعویق افتادن» ملحوظ است. اولی، حاکی از فضایی است که دال‌ها از هم متمایز می‌شوند و دومی از به تعویق افتادن دائمی معنی خبر می‌دهد. این تفاوت و تعویق، آرامش و قرار را از متن می‌ستاند و تعیین‌ناپذیری معنی را مورد تأکید قرار می‌دهد. دریدا برای این که هر دو معنای تفاوت و تعویق را هم‌هنگام در یک واژه گرد آورد از اصطلاح difference استفاده می‌کند که وجود کتبی حاکی از این عدم ثبات است. حرف «a» در این لفظ موجب این می‌شود که خوانش دوگانه در آن ملحوظ گردد که هم به صورت اسمی differ باشد و هم defer و مع‌هذا هیچ‌یک (Derrida, 1973: 141). با این توضیح مختصر، یگانگی این دو وجه واسازی را می‌توان ملاحظه کرد. دیفرانس و امکان‌ناپذیری جدایی‌ناپذیرند و امکان‌ناپذیری در مرزهای دیفرانس و در حدود آن خود را آشکار می‌کند.

حال با توجه به این مبانی و مقدمات می‌خواهیم نتیجه بگیریم در دیفرانسی که دریدا شرح آن را می‌دهد می‌توان صورتی از الهیات سلبی را بازشناخت که به طور کلی با وجه سلبی تفکر نیز قرابتی دارد و شاید از این روست که دریدا از همان آثار نخستین خویش به وابستگی و یا نزدیکی میان واسازی و الهیات سلبی توجه داشته است.^۶ از این روی ره‌گیری الهیات سلبی در آثار دریدا و رهیافت واسازانه او بی‌راه به نظر نمی‌رسد. وجه ایجابی و سلبی توأمانی که در امکان‌ناپذیری وجود دارد می‌تواند راه را برای امکان و فهم گونه‌ای از الهیات سلبی در تفکر فلسفی دریدا باز کند.

واسازی و الهیات سلبی

با توجه به آنچه گفتیم می‌توان این پرسش را طرح کرد که میان واسازی و الهیات سلبی چه نسبتی وجود دارد؟ واسازی تلقی غیرمفهومی از دیفرانس را مورد تأکید قرار می‌دهد. چنانکه با شواهدی در این مقاله اشاره خواهیم کرد میان به تعویق انداختن و تفاوت داشتن در واسازی و سلب در الهیات سلبی قُربِ قریبی وجود دارد. چنانکه کوین‌هارت

الهیات سلبی را صورتی از واسازی تلقی کرده است (Hart, 1991: 186). اگر بین الهیات سلبی و واسازی چنین نسبتی می‌تواند وجود داشته باشد، از پیوند تکوینی میان واسازی و الهیات سلبی می‌توان سخن گفت. این که در بخش نخست این جستار از عناصر واسازی سخن گفتیم و میان دو قلمرو دیفرانس و امکان‌ناپذیری تفکیک کردیم تا این حیث سلبی که در ذات واسازی مکتوم و مستور است به نحو بارزتری خود را در عناصر تقویمی آن نشان دهد. هر جایی که دیفرانس وجود داشته باشد یک عنصر سلبی نیز در آنجا حاضر است و این امر سلبی در عین این که حیث خاصی از امر سلبی است، راه را برای مؤلفه دوم واسازی یعنی امکان‌ناپذیری هموار می‌کند چرا که سلب در دیفرانس به ایجاب در امکان‌ناپذیری منجر می‌شود. از این روی جایی که دریدا به امکان‌ناپذیری اندیشیده است به مناسبت و علی‌الافتضاء از قرابت آشکارتر آن با امر ایجابی نیز سخن گفته است.

اکنون می‌توانیم این پرسش را مطرح سازیم که چگونه می‌توان از مؤلفه‌ای ایجابی در واسازی دریدا سخن گفت؟ در آغاز امر به نظر می‌رسد که پرسش از چنین عنصری در تفکر او به مطایبه می‌نماید و امری غریب جلوه می‌کند. برای جماعتی که از موضع نیست‌انگارانه به مطالعه آثار دریدا پرداخته‌اند جستجوی هر امر ایجابی در واسازی به وهم و خیال می‌ماند. دریدا و واسازی او به هیچ نگاه نظام‌مندی در باب طبیعت امور تن نمی‌دهد و بعید است در میان آثار او اثری یافت که بر محور تناقضات، تعارضات، سلبیات و منفیات پا نگرفته باشد. آثار او مشحون از استعارات، تحلیل و نقدهای ادبی است و با عنایت به رویکرد واسازانه او دست‌یافتن به عنصری ایجابی در تفکر او به سهولت میسر نمی‌گردد؛ مع‌الوصف واسازی دریدا راه را برای طرح پرسش‌های نهایی گشوده است، هر چند که سیال بودن، تعیین‌ناپذیری، افشانش معنی و بازی از اوصاف تفکر اوست. دریدا دیگری را درون دیفرانس نگه می‌دارد و در عین حال دیگری را گریز و گزیری از بازی متنبیت نیست (Derrida, 1974: 140). این وجه از تفکر او را دیگر نمی‌توان به قطع و یقین نیست‌انگارانه تفسیر کرد. جان کاپوت کوشیده است از دریدا تفسیری آگوستینی ارائه کند که در برابر تفسیر عرفی و سکولار از واسازی قرار می‌گیرد.^۷ لکن معضل مهم‌تر جایی سر بر می‌آورد که بارزه سلبی تفکر واسازی با رسالت ایجابی تفکر امکان‌ناپذیر، که

آن نیز از عناصر دیگر واسازی است، مواجهه می‌شود. چنانکه اشاره شد تفکر امکان‌ناپذیر از نقد او بر زبان و تأمل بنیادین او در ماهیت زبان ناشی می‌شود؛ گرچه دریدا، نفی و سلب‌های مکتوم و مستور را در متون، منابع و آثارش انکار نمی‌کند، لکن در عین حال حقیقت را به عنوان موضوع تأملات خویش تلقی می‌کند. آن‌گاه آنچه برای او ظهور می‌کند ماهیت تناقض‌نمای حقیقت و امکان‌ناپذیری بنیادین تفکر یا پارادوکس تفکر در منظر و نظر اوست.

پارادوکس و الهیات سلبی

فهم واسازی دریدا در هر مرتبه و مقامی بدون فهم پارادوکس در کانون اندیشه و تفکر او امکان‌پذیر نیست. پارادوکس، قلب واسازی و موضوع آن است. ساده‌تر بگوییم؛ پارادوکس، منطق هستی است. در همه آثار او ردپای این مفهوم و شیفتگی دریدا به آن را می‌توان ملاحظه کرد (Derrida, 1979: 102). جانسون در توصیف پارادوکس دریدا آن را انقلابی در منطق معنی می‌داند و معتقد است این منطق مکمل، نظم تقابلهای قطبی متافیزیکی را از هم می‌پاشد و به جای گزاره «الف ب است» با گزاره «ب هم مکمل الف است و هم جایگزین آن» مواجه می‌شویم. الف و ب، نه مخالف یکدیگر و نه مساوی‌اند. آنها تفاوت‌های خود از دیگر چیزها پیدا می‌کنند (Johnson, 1993: xiii).

از رهگذر دیفرانس و از محل تلاقی پارادوکس‌وارگی زمانی، مکانی و شکلی است که اشیاء هویت خود را آشکار می‌کنند و خود را نشان می‌دهند؛ تفاوت یافتن، به تعویق افتادن و فعال و منفعل بودن. دریدا در هدیه مرگ، در تحلیل خویش از قربانی و زمان، از زبان پارادوکس سود جسته است (Derrida, 1995A: 63-5). پارادوکس برای دریدا سوی دیگر دیفرانس است. پارادوکس استثناء نیست بلکه قانون تفکر را بیان می‌کند. بازگشت هر تحلیلی چه از گونه ادبی، چه فلسفی یا سیاسی آن، شرح این پارادوکس است. (Derrida, 1992: 21)

دریدا از طریق پارادوکس یا به عبارت دیگری همان منطق مکمل، هم‌محوری بودن پارادوکس را در برخی مفاهیم نشان داده و هم در نهایت آنها را واسازی کرده است. «هدیه»^۸ از جمله این مفاهیم است. هدیه بودن هدیه به این است که مبادله‌ای در آن در

معنای اقتصادی متعارف وجود نداشته و عاری از هر نوع سود و منفعت شخصی و منطبق محاسباتی باشد. آنکه اهدا می‌کند در معنای تام و تمام هدیه حتی نباید بفهمد که به چه چیزی و به چه کسی اهدا خواهد شد. چون ممکن است نوعی احساس تبختر در خود احساس کند و این امر هدیه بودن، هدیه را با تشکیک و تردید مواجه سازد. از سوی دیگر، یک سپاس‌گزاری ساده ممکن است معنای هدیه را با چالش جدی مواجه سازد، چون کسی که هدیه به او داده شده، ممکن است در او این گمان ایجاد شود که مدیون دیگری نیست. و نیز اگر اهداء ملازم با الزام برای پاسخگویی باشد، این امر ممکن است موجب سوءاستفاده از جانب اهداگر گردد، از این روی که ممکن است آن را یا برای تظاهر و یا انتظار سپاس دیگری اعطا کرده باشد و از این روی مقام هدیه و فرایند اهداء را به بده‌بستان‌های اقتصادی فروکاهد. (Derrida, 1992: 30-32) بنابراین امکان‌ناپذیری امکان هدیه، پارادوکس هدیه است. پارادوکسی که ضرورتاً منجر به گفتاری در باب امر امکان‌ناپذیر می‌شود که از عناصر جدائی‌ناپذیر واسازی محسوب می‌شود. همه پارادوکس‌هایی که دریدا از آن سخن می‌گوید در افق متناقض‌نمای مشابهی که عبارت از زبان باشد، مساهمت دارند. از این روی پارادوکس جزء جدایی‌ناپذیر حقیقت زبان است (Collins, 2000: 317).

همه مفاهیم دیگر نیز همانند مفهوم هدیه به جهت وجوه تناقض‌آمیزی که در آنها وجود دارد، می‌تواند موضوع تحلیل و اسازانه قرار بگیرد. مسئولیت، عدالت، مودت، طبیعت، تکلیف، هویت، روح و ... در این معنای پارادوکس سهیم هستند.

پارادوکس در کرگور و تأثیر آن بر واسازی

هر چند که نمونه‌های متعدد دیگری از این پارادوکس و پارادوکس‌های مشابه دریدایی را می‌توان تکثیر کرد، لکن بجاست در این بخش بنا به ضرورت متناسب با موضوع این جستار به پارادوکس در دین در نظر دریدا اشاره شود و از این رهگذر شواهدی در تقویت ادعای این جستار، از متون او ارائه گردد.

عطف توجه صریح دریدا به وجه دینی پارادوکس به دهه نود برمی‌گردد. او همانند فیلسوفان قبل از خود عمیقاً به کرگور تعلق خاطر داشته است. چنانکه می‌دانیم

کرکگور، در آثار خود برای بیان مقاصد خویش از نام‌های مستعار استفاده می‌کند. یوهانس دو سیلنتیو^۹ نام مستعار او در «ترس و لرز» است. شرح و تفسیر دریدا نسبت میان این پارادوکس الهیاتی و پارادوکس‌های تفکر او را بیشتر روشن می‌سازد. پارادوکس نمی‌تواند در زمان و از طریق میانجی‌گری و وساطت یعنی از طریق گفتن در زبان و از طریق عقل فراچنگ آید. همانند مرگ و هدیه مرگ؛ آن را به حضور یا صورت ذهنی نمی‌توان فروکاست. آن یک حیث زمانی از لحظه و دم را بدون هیچ تقومی از حال حاضر اقتضا می‌کند اگر این را بشود گفت، این متعلق به یک حیث زمانی لازم است. متعلق به یک دوام و دیرندی است که نمی‌تواند فراچنگ آید. یک امری که نمی‌تواند ثبات پیدا کند و تثبیت شود به چنگ آید و دریافت گردد (Derrida, 1995A: 65).

کرکگور و دریدا هر دو پارادوکس‌هایی را ارائه می‌کنند که از ساختارهای زبان و عقل طفره می‌رود. لحظه پارادوکس، غیر زمانی است. چرا که پارادوکس یک نقض عهدی با زمان و دوران سنتی و «خلاف آمد عادت» است. پارادوکس یک تکینی و غرابتی است که از دیدگان مکتوم می‌ماند. مع الوصف پارادوکس از ساختارهای زمان برمی‌خیزد که هم‌هنگام آن را دگرگون ساخته است. در قربانی کردن اسحق، لحظه پارادوکس غیرمکان‌پذیر است. نمی‌توان ساده انگاشت زمانی را که ابراهیم از سر ایمان چاقو بر گردن اسحاق می‌گذارد یا لحظاتی که او بر کوه موریا سیر می‌کند. این رخدادی را که در زمان روی داده است با واژگان و تعابیر زمانی نمی‌توان توصیف کرد.

در کرکگور، قربانی کردن اسحق در تناقض با هر چیزی است که خدا به ابراهیم وعده داده است. دریدا بر نسبت‌های ساختاری میان تحلیل خویش از پارادوکس و پارادوکس قربانی در کرکگور تأکید می‌کند. پارادوکس هدیه در دریدا به موازات پارادوکس قربانی در داستان ابراهیم طرح می‌شود. هم هدیه و هم قربانی با هدیه مرگ مرتبط‌اند از این جهت که که شاکله‌های متعارف تفکر ما را ارتقاء می‌دهند. همواره میان مخفی بودن پیشکش و امکان‌ناپذیری منطوقی در اهداء آن (به بیانی که در بخش پیشین توضیح آن داده شد) نسبتی وجود دارد. دریدا به یک سبک خاصی این تحلیل خود از پارادوکس هدیه و قربانی را به یک نقد وسیع‌تری در ساختارهای مفهومی ما تبدیل

می‌کند. به بیان دیگر بگوییم؛ این چنین نیست که صرفاً مقولاتی همچون هدیه، قربانی و برخی از پارادوکس‌های دیگری از این قبیل در تعارض و در تضاد با الگوهای ذهنی باشند، بلکه امکان‌ناپذیری منطوقی در این مفاهیم درزهای کلی پارادوکس را درون خود تفکر آشکار می‌کند.

خود پارادوکس، رسوایی (ننگ) و سرگستگی، چیزی جز قربانی نیستند انکشاف تفکر مفهومی در محدوده‌هایش و مرگ و تناهیش (Ibid, 68).

تفکر مفهومی، از طریق پارادوکس برای دریدا تعیین حدود شده است. معنی و حقیقت در لحظه پارادوکس ایجاد می‌شود. بیرون از این فرآورده پارادوکسیکال معنی، چیزی نمی‌توان یافت. برخلاف کرکگور پارادوکسیکال برای دریدا به جای یک استثناء، مقام اعلائی حقیقت است.

مقایسه تلقی دریدا از پارادوکس با اثر مشهور دیگر کرکگور در باب پارادوکس یعنی **قطعات فلسفی** نسبت میان عمل و سازانه و مفهوم حقیقت دینی را بیشتر روشن می‌کند. ملاحظه کرکگور در باب دو نوع حقیقت یعنی حقیقت اخلاقی و حقیقت دینی، چهارچوبی را ارائه می‌کند که دریدا از آن در ارزیابی ماهیت مفاهیم و ایده‌های خود از پارادوکس سود می‌جوید. اگر دقیق‌تر سخن بگوییم برای کرکگور، پارادوکس تنها از طرد و نفی حد و مرزهای حقیقت اخلاقی و با پذیرش رسوایی جزئیت زمانی و موقتی درون حقیقت دینی و در ساحت ایمان، امکان‌پذیر می‌شود. در ساحت اخلاق و حقیقت برآمده از آن، امر زمانی هیچ معنایی ندارد (Kierkegaard, 1985: 13)؛ حقیقت اخلاقی در نسبت با متافیزیک کلی از معرفت قرار می‌گیرد، که در آن حقیقت، غیر قابل تغییر و امری متعالی است، نه امری محتمل و مبتنی بر صور ظهورات زمان. برای یوهانس دو سیلنتیو (نام مستعار کرکگور) این نوع از حقیقت ویژگی اصیلی دارد که ورای نظام هگلی است که در آن عنصر سابرکتیو حقیقت، به نفع نظام کل و مطلق هگلی قربانی می‌شود.

آن حقیقت دینی که کرکگور آن را شرح و بیان کرده است، نمونه‌ای از تحلیل انفسی حقیقت است. حقیقت دینی تنها درون زمان منتقل نمی‌شود بلکه ذاتاً با ساختار حیث زمانی و زمان‌مندی پیوند می‌خورد. بررسی کرکگور از شرایط امکان حقیقت دینی، او را به گسست و جدایی از منطق حقیقت اخلاقی رهنمون می‌شود. در این مقام، حقیقت از

نیل به عینیت و نظام‌های متافیزیکی رها می‌شود. در عوض، این حقیقت، با ابتدای بر یک ارتباط سبب‌کنتیو با زمان در تناقض با ذات عینیت است. در این مقام، لحظه و آن حقیقت، کاملاً منحصر به فرد و استثناء است و در تناقض با هویت غیر زمانی حقیقت اخلاقی و متافیزیکی است (Ibid) این صورت از حقیقت، مربوط به داستان ایمان ابراهیم است. چنانکه در ترس و لرز این مقام پارادوکس است که مهم و مسئله است. پارادوکس الهیاتی نمی‌تواند با هیچ یک از چهارچوب‌های انتظارات و توقعات انسان یا حقیقت اخلاقی و متافیزیکی نسبت متقابل داشته باشد.

بنابراین کتاب **قطعات فلسفی** از طریق تحلیل شرایط معرفت‌شناختی شناخت به پارادوکس در الهیات می‌رسد. درون حقیقت اخلاقی و متافیزیکی هر معرفتی کلی و قابل حصول است و از حیث معرفت‌شناختی دسترسی به این نوع از حقیقت بسته به اصول و قواعدی تضمین می‌شود. لکن حقیقت دینی، چارچوب معرفت‌شناختی حقیقت اخلاقی و متافیزیکی را از هم گسسته است و نسبت میان جوینده حقیقت و حقیقت، امری بنیادین است. در کرکگور این مجاورت ضروری که میان متعلق معرفت و سوژه شناسنده رخ می‌دهد، رویدادی است میان امر ازلی و امر زمانی. بنابراین این رسوایی فردیت و جزئیت به نحوی از وساطت میان آن دو اطلاق می‌شود. چرا که صرفاً امر ازلی از رهگذر تاریخ، می‌تواند حقیقت دینی را اظهار و ابراز کند. بنابراین پارادوکس برای کرکگور به نحو غیرقابل تأویلی، منحصر به دین و الهیات است و بس.

به دریدا بازگردیم؛ مقاله‌های دریدا در باب پارادوکس شبیه وجوه خاصی از این تحلیل کرکگور در باب حقیقت است که اجمالی از آن را گفتیم. هم ایده دریدا و هم کرکگور در باب پارادوکس مبتنی بر تحلیل مشترکی از زمانمندی و حیث زمانی است. هر یک به دنبال این است نشان دهد که حقیقت از طریق لحظه در زمان آشکار می‌شود. آن «لحظه» هر چند همواره از کمی‌سازی گریزان است لکن همین امر، رخداد پارادوکس را در آن اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. برای دریدا جایگاه حقیقت اخلاقی در کرکگور، مشابه جایگاه ساختارگرایی، لوگوس محوری و اوتوتئولوژی است.

در اندیشه کرکگور، تفکر در باب پارادوکس، امکان‌ناپذیری خود تفکر را نشان

می‌دهد. صورت‌بندی الهیاتی پارادوکس مبتنی بر یک تقسیم دقیقی میان امر ازلی و امر تاریخی است که حقیقت آن از طریق پارادوکس مورد پرسش قرار گرفته است. تفکیک و تمایز موطن ازلی و بشری معرفت، متعلق به حقیقت اخلاقی و متافیزیکی است نه حقیقت دینی و ساحت ایمان. با این حال بر حسب حقیقت دینی، معرفت به حقیقت امر ازلی تنها در مواجههٔ اگزستانسیال عینی حقیقت امر اخلاقی فراچنگ می‌آید. امر ازلی و زمانی مرتبط هستند اما نه به نحو تز و آنتی‌تز. در عوض، تقابلی است که «حل شده است و در عین حال بازمانده است» (Schad, 1992: 918)؛ و همانند تار و پودی در هم تنیده است. به زعم دریدا، واسازی در برابر این تقابل مقاومت می‌کند و آن را بر هم می‌زند «بی‌آنکه اصطلاح سومی اعتبار کند، بی‌آنکه فضایی برای راه‌حلی به شکل دیالکتیک نظری باز نماید (Derrida, 1981a: 43). این ارتباط با اندیشیدن از طریق منطق پارادوکس نه به عنوان رویداد واحد، بلکه به عنوان درز و شکاف یا نقصی درون ساختارهای یک امر زمانمند و امر ازلی آغاز خواهد شد که از هم قابل انفکاک نیستند. چنین تفکری ما را به ملاحظهٔ امکان‌ناپذیری امر ممکن ارجاع می‌دهد که پارادوکس، آن را روایت می‌کند.

امکان امکان‌ناپذیر و الهیات سلبی

چنانکه گفتیم «پارادوکس» پایه و بنیاد تفکر دریدا را تشکیل می‌دهد و از این روی می‌توان این نتیجه را گرفت که بالمآل پارادوکس گونه‌ای از امکان‌ناپذیری خویش است. این پارادوکس به نحو مبسوطی در اثر ارجمند و ماندگار دریدا با عنوان «سرگشتگی» aporias بازتاب یافته است. گرچه سرگشتگی اصطلاحی است که کژتابی و آشفتگی بیشتری از پارادوکس دارد، در عین حال این دو اصطلاح می‌توانند بدیل همدیگر قرار گیرند. سرگشتگی (اپوریا) شرح امکان‌ناپذیری است؛ یا می‌توان گفت گونه‌ای از امکان‌ناپذیری را نشان می‌دهد (Derrida, 1993: 11).

بر همین نهج و نمط، پارادوکس نیز امکان امکان‌ناپذیر را تبیین می‌کند. با این حال، تعیین‌ناپذیری این امکان‌ناپذیری امکان، به نسبت میان پارادوکس و سرگشتگی محدود نمی‌شود. گرچه امکان‌ناپذیری سرگشتگی (اپوریا) گونهٔ خاصی از این امکان‌ناپذیری است

لکن همه تفکر دریدا بر پایه همین امکان‌ناپذیری ممکن می‌شود. همچنانکه منطق نسبت و رابطه میان دال و مدلول در ذیل اجتماع میان امر ممکن و غیرممکن شکل می‌گیرد.

اگر چنین به نظر می‌آید که از رهگذر شرح و تفسیر نمی‌توانیم دال را از مدلول جدا کنیم و بنابراین نوشته‌ای را از طریق نوشته‌ای دیگر در عین حالی که خوانده می‌شود، واسازی کنیم. با این حال معتقدیم که این امکان‌ناپذیری به نحو تاریخی بیان شده است (Derrida, 1974: 159).

بنابراین همه مباحث آغازین او در باب دیفرانس با مطالعات و مباحث متأخر او در باب سرگشتگی (اپوریا) ارتباط دارد. کانون هر پژوهشی در بازی متقابل میان امکان و امر امکان‌ناپذیر شکل می‌گیرد و این زبان است که امکان امکان‌ناپذیر را شکوفا می‌سازد و تجزیه و ترکیب عناصر آن، زمینه را برای واسازی فراهم می‌کند. سرگشتگی (اپوریا)، امکان‌ناپذیری را به نحو واضح تری عیان می‌سازد. این امکان‌ناپذیری است که بهتر از هر امر دیگری در کانون بحث دریدا از سرگشتگی قرار می‌گیرد، چنانکه اساساً هر نوشته‌ای واجد چنین وصفی است.

برای تبیین مفهوم امکان‌ناپذیری امکان به اصطلاح دیفرانس باز می‌گردیم، چنانکه اشاره کردیم این اصطلاح هم ویژگی تفاوت، و هم تعویق را هم‌هنگام دارد. معنا از تفاوت زاده می‌شود. اما ویژگی تعویق را نیز دریدا با جعل این اصطلاح جدید بر آن می‌افزاید. دلالت همواره همراه تعویق است. از این روی نسبت میان دال و مدلول فرآیندی بسته و بی‌واسطه نیست. هر دالی زمانی که به مدلولی دلالت می‌کند، آن مدلول با تغییر ماهیت خود به دالی تبدیل می‌شود که نیازمند مدلولی دیگر است و این فرآیند بی‌پایان است. مثالی بیاوریم و این بحث را تمام کنیم:

زمانی که به فرهنگ واژگان مراجعه می‌کنید، در مقابل هر مدخل چند واژه آمده است. در اینجا واژه مدخل را دال و واژه‌های معنی‌کننده را مدلول می‌نامیم. حال فرض کنیم که ما از واژه‌های معنی‌کننده (مدلول‌ها) مفهومی به دست بیاوریم. آن زمان است که این مدلول‌ها خود نقش دال را ایفا خواهند کرد؛ به عبارت دیگر، مجبور خواهیم بود برای پیدا کردن دلالت آنها، حال به دنبال معنی آنها بگردیم. در واقع، این که در فرهنگ

واژگان، واژه‌های معنی‌کننده، خود مدخل هم هستند (یعنی نیازمند معنی هستند) حاکی از این است که میان دال و مدلول تفاوت ماهوی وجود ندارد و ما در فرآیند بی‌پایان دال‌ها به دنبال یکدیگر گرفتاریم. در نتیجه هر مدلولی خود، نقش دال را کسب می‌کند (نجومیان، ۱۳۸۲: ۱۲۵). و این سلسله در نهایت به پایان نمی‌رسد. به همین جهت، معنا امری تعیین‌ناپذیر است. واسازی به این معنی امکان‌ناپذیری امر ممکن را برای ما فهم‌پذیر می‌کند. از سویی در جستجوی معنا هستیم و آن را در فرآیند طلب خود امری ممکن می‌پنداریم لکن به محض کوشش در فهم آن در جریان سیال دال‌ها و مدلول‌ها سرگشته (اپوریا) می‌شویم و به محض نزدیک شدن به آن از آن دور می‌شویم.

دیفرانس، نزدیک به همین منطق سرگشتگی و در نهایت عدم تعیین معناست. سرگشتگی نهایی، امکان‌ناپذیری سرگشتگی (اپوریا) در معنای دقیق کلمه است. منشأ و مبنای آن نیز قابل محاسبه و شمارش نیست (Derrida, 1993: 78). این محاسبه‌ناپذیری با التزام واسازی به اندیشیدن در باب امر امکان‌ناپذیر ملازم است.

در مورد الهیات سلبی نیز وضع از همین قرار است، الهیات سلبی مفهوم‌سازی از امر قدسی را نمی‌پذیرد، از این روی واسازی نیز بازار این نفی و انکارهای مفهومی را رونق می‌بخشد. نفی و انکاری که قوام واسازی به آن است حاکی از این است که ربط و نسبت وثیقی میان آن و الهیات سلبی وجود دارد (Sauf le nom, 1995). در تفکر امکان‌ناپذیر و سرگشتگی (اپوریا) نیز نمی‌توان امر سلبی را انکار کرد. اپوریا تعیین‌ناپذیر است و صرفاً به همان شیوه‌ای می‌توان از آن سخن گفت که در الهیات سلبی از امر قدسی سخن می‌رود.

طنز ماجرا اینجاست که دریدا دقیقاً از طریق بازتاب نفی و سلب‌های گفتمان الهیات سلبی است که متذکر می‌شود واسازی را نباید به الهیات سلبی تعریف کرد و دریدا رویکرد آبرونیک خود را به فرآیند ظهور معنی و نسبت میان این دو حوزه به خوبی نشان داده است. البته او هر چند که شیوه سلبی‌سازی را در هر دوی آنها یکسان می‌داند، لکن به نظر او در واسازی، مرجع نهایی همواره در معرض پرسش مستمر و دائمی است. برای دریدا تحلیل امکان‌ناپذیر، بیش از هر امر دیگری در کانون توجه اوست. واسازی فی‌الواقع شرح و بیان این امکان‌ناپذیری است (Derrida, 1995 B: 69).

اهتمامِ واسازی به این است که نشان دهد در ذیل چه شرایطی امری می‌تواند به نحو ناممکنی از دل تحولات زبانی ظهور کند. دریدا همگام با الهیات سلبی با ردّ مفهوم‌سازی موجودبینانه-الهیاتی^{۱۰} همچنان به یک دیگری نهایی، و رای مفهوم‌سازی‌های ساختگی عنایت دارد و این دیگری نهایی را صورت دیگری از مرگ و نیستی نمی‌داند بلکه همواره ساحت و افقی از تفسیر را برای همیشه باز می‌گذارد (Collins, 2000: 323).

دریدا تفکر در باب این دیگری نهایی را در این قالب و با این بیان که: «تماماً دیگری، تماماً دیگری است»^{۱۱} بیان کرده است (Derrida, 1995: 82ff). خاستگاه «تماماً دیگری» را در سرگشتگی (اپوریا) می‌توان یافت که آن نیز صرفاً برحسب امکان‌ناپذیری امر ممکن فهم می‌شود. دیگری بنیادین، یک پارادوکس است و تفکر در باب تماماً دیگری، اوج توجه و التفاتِ واسازانه به این امکان‌ناپذیری است. برخلاف امکان‌ناپذیری هدیه یا پارادوکس، این پرسش از دیگری به نحو بارزی ظرفیت و توان خوانش واسازانه را نشان می‌دهد.

به محض اینکه نسبت میان واسازی و امر امکان‌ناپذیر را با این شرح و بیانی که گذشت مورد اذعان قرار دادیم این امر «تماماً دیگری» به نحو بارزی پرسش در باب الهیات را باز می‌کند. انتظار امر امکان‌ناپذیر بدین معناست که واسازی ذاتاً به موضوعاتی همچون هدیه، مرگ و امر الوهی گشوده است. با این امر «تماماً دیگری»، یک تصمیم‌ناپذیری، نسبت به مرزهای دیگری وجود دارد. اگر دیگری، دیگری تامّ و تمام است، هیچ داوری و حکمی در این باره نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ چه این که این دیگری، دیگری کامل قدسی است.

اگر خداوند «تماماً دیگری» است، آن‌گاه هر «دیگری» یک دیگری جزء خواهد بود... این که «تماماً دیگری، تماماً دیگری است» مستلزم این است که خدا به مثابه یک دیگری کامل و کلی در هر جای دیگری که چیزی از دیگری کامل وجود دارد یافت شود (Ibid: 77-8).

هر چند که دریدا به این پرسش که آیا این دیگری کامل و کلی می‌تواند تناسبی با پارادوکس خود کرکگور داشته باشد یا نه پاسخی نمی‌دهد، لکن طرح این پرسش نشان می‌دهد که هر کوششی برای پاسخ به آن مطمئناً هیچ نسبتی با واسازی نداشته است

(Ibid: 80). اگر بخواهیم از موضع دریدا و واسازی به این پرسش پاسخ دهیم باید بگوییم که حقیقت هم‌هنگام که درون زبان باقی می‌ماند، از صورت‌بندی زبانی نیز فراتر می‌رود.

واسازی و نیست‌انگاری

برخی شارحین دریدا کوشیده‌اند، تفسیر نیست‌انگارانه از واسازی ارائه دهند. در بدو امر به اختصار چپستی نیست‌انگاری را مورد اشاره قرار می‌دهیم تا در گام بعد توضیح دهیم که واسازی چه نسبتی می‌تواند با نیست‌انگاری داشته باشد و ادعای کسانی که کوشیده‌اند تفسیر نیست‌انگارانه از واسازی ارائه دهند تا چه حد مستند، یا موجه و معقول است.

البته پرداختن به تاریخ تفصیلی و تحولاتی که این اصطلاح داشته، از حوصله این نوشته خارج است، لکن بنا به قدر ضرورت و بدون این که وارد حواشی و جزئیات شویم می‌گوییم؛ واژه نهیلیسم^{۱۲} از ریشه لاتین nihil به معنای هیچ اخذ شده و با پسوند ism که بر گرایش و مشرب فکری و فلسفی خاصی دلالت دارد، امتزاج یافته است. با عزل نظر از تاریخی که این اصطلاح به خود دیده است، از گونه‌های مختلف نیست‌انگاری از جمله: نیست‌انگاری معرفت‌شناختی، سیاسی، اخلاقی، وجودی و ... سخن گفته است که اگر به جزئیات پردازیم، حاشیه بر متن خواهد چربید. لکن نکته مورد نظر این است که نیست‌انگاری با نفی و سلب درآمیخته است، گویا با نیست‌انگاری، بنیاد امور نفی می‌شود؛ از هایدگر کمک بگیریم و بگوییم زمینی که در آن، نیست‌انگاری ریشه دوانده و صرفاً در همان‌جا از بین خواهد رفت، متافیزیک است. متافیزیک، سوی دیگر نیست‌انگاری است. پس فهم نیست‌انگاری با فهم تاریخ متافیزیک یعنی از افلاطون تا نیچه، امکان‌پذیر می‌شود (فتحی، ۱۳۹۸: ۳۷۰).

اگر ماهیت نیست‌انگاری در تاریخ است به نحوی که حقیقت وجود در ظهور موجود، غایب شده است و نیستی عارض وجود و حقیقتش گردیده است پس ما بعدالطبیعه به عنوان تاریخ حقیقت موجود بما هو، ذاتاً نیست‌انگاری است و اگر مابعدالطبیعه مبنای تاریخی تاریخ جهان است که با اروپا و غرب مشخص شده است پس تاریخ جهان به

معنایی کاملاً متفاوت، نیست‌انگارانه است. با این بیان، نیچه که او خود، نیست‌انگاری اخلاقی را آشکار ساخته نیز داخل در این تاریخ متافیزیک غربی قرار می‌گیرد و او هم از منظر هایدگر متعاطی متافیزیک و در نتیجه نیست‌انگار خواهد بود (همان: ۳۷۱). با توجه به آنچه گفتیم باید توجه داشت که نیست‌انگاری مستلزم یکنواختی و تصمیم‌پذیری است که ورای رویکرد ذاتاً کثرت‌انگارانه دریدا قرار دارد. مخصوصاً که می‌دانیم هایدگر از جمله ره‌آموزان تفکر او بوده است و دریدا به هایدگر عنایت و التفات خاصی داشته است.

لکن برخی^{۱۳} از نیست‌انگاری منطوی در تفکر دریدا سخن گفته‌اند و به زعم خود به نقد و ارزیابی تفکر نیست‌انگارانه او پرداخته‌اند. از سوی دیگر کسانی^{۱۴} از این نیست‌انگاری با تحسین و تمجید یاد کرده‌اند. به‌رغم تفاوتی که این دو تفسیر دارند هر دو از این جهت که دریدا را نافی و منکر معنای نهایی می‌دانند، هم‌داستان‌اند. به هر روی، رویکرد انتقادی دریدا به متافیزیک و الهیات موجودبینانه محدود نمی‌شود، بلکه دامن هر صورتی از معناداری و پُر‌معنایی را می‌گیرد و گستره تفکر او نه تنها حوزه دین بلکه همه حوزه‌های مختلف فرهنگی، ادبی و انسانی را شامل می‌شود.

تفسیر نیست‌انگارانه از دریدا، متون او را در ذیل یک خشونت مفهومی خاصی قرار می‌دهد و رهیافت آمیخته با احتیاط و هوشیارانه دریدا را به متافیزیک با رویکرد سلبی نیچه در هم می‌آمیزد. رهیافت دریدا به سنت فلسفه غربی تفاوت بارزی با صورت‌بندی‌های سلبی خاص در تاریخ تفکر غربی دارد. دریدا همه رویه‌های معمول و متعارف تفکر و متافیزیک غربی را ناشی از این پیوندهای دوگانه خاص برآمده از متافیزیک حضور می‌داند و از همین جاست که او پارادوکس را موضوع تفکر خویش قرار می‌دهد.

برخی همراه با پاره‌ای از متفکران قاره‌ای دیگر، از دریدا به عنوان فیلسوف نونیچه‌ای یاد می‌کنند و با نگاه سلبی و منفی به نیست‌انگاری معتقدند که بارزهای عملی آن در فاشیسم ظهور یافته است (Milbank, 1991: 270). و در مقام دفاع از این موضع خویش، دریدا و بسیاری از نویسندگان معاصر فرانسوی را به نحو تحکم‌آمیزی در هم می‌آمیزند و حال آن‌که روشن است متونی که دریدا به تفصیل نسبت خود را با نیچه و هایدگر بیان کرده است با تحلیل ایشان از اندیشه وی بیگانه است.^{۱۵}

آنها برای این که شواهدی در تقویت ادعای خود رو کرده باشند، مدعی می‌شوند که رویکرد دریدا از حیث متافیزیکی، هگلی است و عباراتی از گراماتولوژی را در تأیید ادعای خویش می‌آورند، گو اینکه چشم بسته غیب می‌گویند که هگل برای دریدا اوج متافیزیک و کمال آن است (Ibid, 1991: 310). چنانکه اشاره شد دریدا از هایدگر آموخته است که متافیزیک با هگل اوج می‌گیرد و به کمال می‌رسد، لکن کمال متافیزیک به معنای پایان آن است و هر کسی که متعاطی متافیزیک باشد و با تفکر متافیزیکی نسبتی داشته باشد به قطع و یقین با هگل هم نسبتی خواهد داشت و هر نسبتی با متافیزیک، درون دیالکتیک هگلی تفسیر می‌شود. لکن این نسبت و پیوند متافیزیک و دیالکتیک دقیقاً آن چیزی است که دست‌مایه‌ای برای دریدا می‌شود برای گذشت از متافیزیک حضور؛ نه در جا زدن در مطلق هگلی و حلولی شدن حقیقت در معنای کل. امکان واسازی در همان امکان‌ناپذیری و تعیین‌ناپذیری آن است و این طرح دریدا با امکان گذشت از متافیزیک هگلی و البته در عین حال الهام گرفتن از دیالکتیک منطوی در آن مبنا و معنی پیدا می‌کند.

نیست‌انگاری اساساً هم با عمل واسازی و هم گستره عظیمی از آثار دریدا ناسازگار است. چرا که نیست‌انگاری مستلزم ثبات و پایداری است که واسازی به شدت آن را مورد تردید قرار داده است. نیست‌انگاری هر چند که سودای تشکیک و ردّ باورهای متافیزیکی دارد، لکن این نفی و انکار نظام‌مند در سایه یک نفی و انکار نظام‌مند دیگری از معنی که وجه متافیزیکی دارد، سامان یافته است. بنابراین واسازی نسبتی با نیست‌انگاری ندارد و به همان میزان با آن ناسازگار است که با هر نگاه جامع و فراروایتی که نقاط امکان و تفاوت را در خدمت یک آرمان بزرگ‌تر منکوب می‌سازد. نیست‌انگاری به بهانه انکار هر نظام معنایی، می‌کوشد یک روایت ارجمند و برتر و بالاتری از خود نشان دهد. از این روی سوءظنی که واسازی به همه نظام‌های وجودشناسانه دارد، نسبت به نیست‌انگاری به مثابه یک نظام متافیزیکی (در کنار نظام‌های متافیزیکی دیگر) نیز وارد است. وانگهی نیست‌انگاری به مثابه امکان‌ناپذیری ساختاری می‌تواند درون استراتژی واسازی، موضوع تفکر واسازانه قرار بگیرد.

موعودباوری و عدالت

دریدا با اتخاذ تعبیر واسازانه «دین بدون دین»^{۱۶} کوشیده است که با نفی روایت متصلبانه و متعصبانه از دین، مفاهیمی را که در گفتمان کلاسیک مسیحیت وجود داشته و اساسی کند و در این فرآیند و ظهور معنی، این مفاهیم دم به دم معنای تازه‌تری می‌یابند و نسبت جدی‌تر و پویاتری می‌توانند با حیات دینی و معنوی انسان پیدا کنند. این هم شاهد دیگری در آثار دریدا است که از آن در نفی تفسیر نیست‌انگاران از اساسی می‌توان سود جست، تحلیل واسازانه‌ای که او دَمادم از مفاهیمی همچون: هدیه، مهمان‌نوازی، مسئولیت‌پذیری، ایثار، دموکراسی، عدالت و موعودباوری به دست می‌دهد، تفسیر نیست‌انگاران از آثار او را بی‌اعتبار می‌سازد. بیان تحلیل واسازانه تک‌تک این مفاهیم دینی از عهده این نوشته خارج است. لکن به مناسبت به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

دریدا کوشیده است از طریق دگرگون ساختن این مفاهیم در باب آنها بیندیشد. از این روی دموکراسی همواره به نحو پارادوکسیکالی **می‌آید»^{۱۷} (آینده است)** (1997: 306) (Derrida). دریدا در رهیافت واسازانه خویش ما را به شیوه‌های جدید ممکن از تفکر در باب موضوعات و مضامین عملی فرا می‌خواند که از نسبت وثیق و نزدیک میان انسان و اساسی حکایت می‌کند.

در تعابیر دریدا این مضامین و موضوعات با تفکر موعودباورانه رهایی‌بخش به نحوی در آمیخته است که اساساً مجالی را برای تفسیر نیست‌انگاران از آثار او باقی نمی‌گذارد. لبه تیز تیغ و اساسی، اجازه طنزآمیز ساختن پست‌مدرنیستی موضوعات اخلاقی و سیاسی را به کسی نمی‌دهد (البته رویکرد آبرونیک دریدا که کل و اساسی و فلسفه او بر آن مبتنی است مقوله دیگری است) هر چند که همه گفتمان‌هایی را که در راه رستگاری و موعودباوری بنیادین قرار گرفته‌اند به چالش می‌کشد.

تحلیل دریدا از موعودباوری به نحوی است که بیش از این که از آن به عنوان امری محصل و متعین سخن بگوید، تأملی در باب شرایط، اوضاع و احوال موعودباوری است. از این روی این مفهوم برای دریدا قابل تأویل به یک ایده و مفهوم کاملاً دینی نیز

نیست، هر چند که از حیث تاریخی نمی‌توان آن را از موعودباوری ایمان دینی جدا کرد. او در تحلیلی که از نظریه‌پردازی در حوزه‌های سیاست و اخلاق ارائه می‌کند، از سیاست و اخلاقی که «می‌آید/ آینده» سخن می‌گوید. به هر روی، تفکر موعود و آینده نقصان ذاتی این مفاهیم را نشان می‌دهد و دریدا به جای نفی و طرد آنها می‌کوشد آنها را دگرگون سازد و واسازی کند. چنانکه وقتی او ماهیت ناتمام ساختار عدالت و مسئولیت را موضوع تفکر قرار می‌دهد، او از رستگاری سیاسی و اخلاقی نوشده سخن می‌گوید (Derrida, 1992: 28). البته همه این مفاهیم بر بنیاد موعودباوری قوام پیدا می‌کند و امکان تفکر در آن نیز از طریق نقص تفکر حاصل می‌شود. در این جا نقصان به معنای گفتار تهی از معنا نیست که از نیست‌انگاری برآمده باشد و یا نسبتی با نیست‌انگاری داشته باشد؛ بلکه آن را باید همچون نیروی و بنیادی برای معنی تلقی کرد که درون موعودباوری نشو و نما یافته است.

دریدا «موعودباوری» و باور به ظهور منجی که آن را از گفتمان مسیحیت اخذ و اقتباس کرده است در «اشباح مارکس» واسازی می‌کند و می‌کوشد روایتی تازه و بدیع از آن ارائه کند. او ضمن اینکه بی‌اعتبار ساختن و بی‌ارزش جلوه دادن ادیان آسمانی و موعودباوری‌های وابسته به آنها را از سر ساده‌لوحی می‌داند، ساختار ذهنی موعودباور را مبتنی بر موعودباوری‌های تاریخی گوناگون (که نمی‌توان گفت اصیل‌ترین آن کدام است) تفسیر می‌کند؛ در واقع، در نظر او موعودباوری‌های تاریخی همواره به یک دیگری خاص با خصوصیات معین و در عین حال درک‌ناپذیر و ناشناس گشوده است، دریدا برای فهم تمایز میان ذهن موعودباور و موعودگرایی‌های گوناگون به داستانی از «موريس بلانشو» اشاره می‌کند: «...اندک زمانی پس از آنکه منجی موعود در دروازه‌های شهر با جام‌های مندرس ظهور یافت، توسط سائلی شناسایی می‌شود. مع‌الوصف تنها پرسشی که در باب منجی به ذهن سائل خطور می‌کند، این است که: «آقا شما پس کی می‌آیی؟!» در حقیقت از منظر دریدا حتی با وجود ظهور منجی موعود، همچنان موعودباوران باید به انتظار او بنشینند (Derrida, 1994: 24). بی‌تردید واسازی از این حیث، ساختار موعودباورانه دین را اسوه و الگوی خود قرار داده است، در عین این که همین تفکر موعودباورانه از هر تعین و تعریفی با هر محتوای موعودانگاران می‌گریزد. دریدا این

گشودگی به آینده یا ظهور دیگری را تجلی عدالت نیز می‌نامد؛ لکن بدون اینکه افقی را برای این انتظار ترسیم کند و یا پیش‌بینی‌های پیامبرگونه‌ای داشته باشد (Derrida, 1998A: 17).

در تفکر دریدا امکان عدالت و نیز امکان اخلاق و مسئولیت نیز نفی و انکار می‌شود و این امکان‌ناپذیری مایه و پایه‌ی قوام آنهاست، از دقت نظر و عنایتی که دریدا بر مفاهیم امکان‌ناپذیر دارد، می‌توان دریافت تحقق عدالت یک فعالیت و کنش ابدی است و تقریب به عدالت صرفاً تا جایی امکان‌پذیر می‌شود که تمنّایی برای آن وجود داشته باشد. عدالت ظهور می‌کند بدون این که عدالتی وجود داشته باشد مگر تا جایی که رویدادی بتواند به مثابه‌ی یک رویداد از قواعد و قوانین محاسبه‌ی برنامه‌ها و انتظارات و مانند آن فراتر رود (Derrida, 1992: 27). دریدا عدالت را در قالب یک الگوی موعودباورانه مطرح می‌کند، البته نه بدین جهت که آن را صرفاً به یک آرمان خیالی فروکاهد بلکه برای اینکه واقعیت عدالت را مورد تأکید قرار دهد. عدالت حقیقتاً یک آرمان موعودباورانه است (Ibid: 26) و همواره در ساحت عدم تعین قرار دارد. یعنی وجود آن در عرصه‌ی حضور ممتنع می‌نماید. عدالت امری است که همه چشم به راه آنند. این اقتضای تفکر واسازی است که ضمن پذیرش یک مجموعه‌ای از اصول انسانی که اغلب آن را از دین و یا حتی سنت اقتباس کرده است، آنها را تعریف‌ناپذیر و مدام در حال بازسازی بدانند. رهیافت دریدا به سنت نیز از جمله شواهد دیگری است بر نفی نیست‌انگاری در تفکر او. او در دوره‌ی متأخر^{۱۸} تفکر خویش به سنت خوش‌بین است و آن را اثر به جای مانده از این بازاندیشی مدام در طول زمان می‌داند و نباید این روند امری بیهوده و عبث تلقی شود. دریدا سنت را شرط واسازی می‌داند، چون تا سنتی وجود نداشته باشد واسازی ممکن نمی‌شود. لکن واسازی یک سنت، خواه ناخواه به سنت جدیدی می‌انجامد. وانگهی، واسازی در سنت موجود توقف نمی‌کند؛ چون تکثر معنی که در فرآیند واسازی ظهور می‌کند، در درون هر سنت امکانات تازه‌ای را می‌آفریند و زمینه‌ی ظهور تفسیرهای جدید را فراهم می‌کند. دریدا در دوره‌ی متأخر اندیشه‌ی خویش به نقش مهم سنت‌ها در زندگی سیاسی - اجتماعی اشاره می‌کند و مبنای تحول را تحول در سنت و نهادها می‌داند (Bennington, 2000: 12-15). ایجابی بودن تفکر او را در این

رهیافتِ او به سنت و نهاد به صراحت می‌توان ملاحظه کرد. اقبال او به واسازی مفاهیم سنتی، همچون هدیه، دوستی، عدالت، موعودباوری و مانند آن که به اختصار ذکر آن رفت، برای این است که واسازی به لوازم سنت تجهیز شود و این مفاهیم از نو بازتفسیر کند و در نهایت منجر به تحول سنت گردد. چنانکه در هایدگر (آموزگار دریدا و فیلسوفی که عمیقاً وامدار اوست) نیز گذشت از متافیزیک با بازخوانی آن و از طریق بازگشت به سرزمین متافیزیک ممکن می‌شود.

خلاصه کنیم؛ واسازی می‌کوشد به موضوعاتی که از پیش موجودند پاسخ انتقادی دهد و از آن جایی که این چنین رویکردی بشرانگار است، هر نقطه برتر فرازبانی را کنار می‌گذارد. برای دریدا امکان‌ناپذیری عدالت، بی‌تفاوت بودن نسبت به آن نیست بلکه مقصود او از این ادعا تأکید بر تعیین‌ناپذیری آن است.

ساده‌تر بگوئیم واسازی، هم‌هنگام بررسی شرایط امکان و امکان‌ناپذیری است و از همین ایده می‌توان به عنوان فصل مشترک واسازی و موعودباوری نیز یاد کرد. واسازی همچون موعودباوری، امکان امکان‌ناپذیری است که به جای اِهمال و بی‌معنایی، از پارادوکس و لوازم آن فراتر از ایجاب و سلب سخن می‌گوید.

نتیجه‌گیری

در این جستار کوشیدیم موضعی را مورد اشاره قرار دهیم که دریدا به مناسبت، متعرض موضوع دین شده است. چنانکه اشاره شد واسازی، رهیافتِ دریدا برای نقد متافیزیکِ حضور و لوگوس‌محوری است. پارادوکس، بنیاد واسازی است. نسبت میان قطب‌های متقابلی است که هر سو دیگری را طلب می‌کند و به دیگری منتهی شده و درون دیگری تعریف می‌شود و هم‌هنگام با دیگری وجود دارد. این دو قطب همواره پای یکدیگر را به میان می‌کشند و هم‌زمان از هم دور می‌شوند و این موجب پیچیدگی ساختار کل تقابل می‌شود و از همین جا راه دریدا در فهم پارادوکس از کرگور جدا می‌شود. به تبع در این نگاه، دریدا همه مفاهیمی را که در زبان و فرهنگ و سنت غربی جاری است واسازی می‌کند. از جمله این مفاهیم مفهوم هدیه، بخشایش، موعودباوری، عدالت، دوستی و سایر مفاهیمی است که گران‌بار از معنای دینی هستند و در سنت و

گفتمان فرهنگ غربی ظهور یافته‌اند. نتیجه‌ی واسازی در این مفاهیم ظهور معنای جدیدی است که با قید و بند قرائت سنتی و مرسوم از دین بیگانه است. سلاقی، ادراکات و تجارب خود شخص، امکان‌ناپذیرِ مستور در این مفاهیم را متجلی می‌سازد و فرد به نحو وجودی در معنای جدیدی که در نسبت با این مفاهیم برای او ایجاد می‌شود، مشارکت می‌کند و افق‌های تازه‌ای را فرا روی او می‌گشاید و امیدهای تازه‌ای می‌آفریند و این تفسیر از واسازی با تفسیر نیست‌انگاران از دریدا بیگانه است.

واسازی، امکان‌ناپذیری یا تعیین‌ناپذیری امر ممکن و نیز بررسی شرایط امکان‌ناپذیرِ تفکر است؛ وجه‌ایجابی و سلبی توأمانی که در دیفرانس و امکان‌ناپذیری وجود دارد، همچنین می‌تواند راه را برای امکان و فهم گونه‌ای از الهیات سلبی در تفکر فلسفی دریدا باز کند و از این رهگذر نه تنها مانع هر سوءتفاهم احتمالی در اندیشه‌ی او در باب دین گردد؛ بلکه راه را برای نقد تفسیرهای نابجا از تفکر او نیز فراهم آورد.

عطف توجه دریدا در دوره‌ی متأخر فکری خود به مسائل و مباحثی چون دموکراسی، عدالت، قانون و اخلاق و در یک معنای عام یعنی سنت و نهاد نشان داد که او می‌کوشد نه تنها به مفاهیم دینی بلکه به همه‌ی مفاهیم بشری، و حتی رویدادهای پیچیده‌ی تاریخ سیاسی معاصر جهان از طریق واسازی معنای تازه‌ای ببخشد و روح تازه‌ای در کالبد این مفاهیم بدمد. او بعد از واسازی بنیادینی که در دوره‌ی متقدم فکری خود به آن اهتمام داشت و بیشتر ملازم با رهیافت سلبی بود، وارد قلمرو ایجابی تفکر خویش می‌شود.

دریدا از حقیقت، تلقی پارادکسیکالی دارد که جا به جا در آثار خود به شرح و بیان آن پرداخته است. وقتی که با هایدگر هم‌سخن می‌شود امکان‌ناپذیر را که از عناصر واسازی است، شرط حقیقت می‌داند؛ حقیقتی که با منطق متعارف نمی‌توان به حضور آن شتافت. پس واسازی، سخن از حقیقت می‌گوید، لکن در عین حال از تعیین‌های متافیزیکی حقیقت که همواره ذیل سلطه‌ی منطق و متافیزیک حضور بوده می‌گریزد. حقیقتی که واسازی در جستجوی آن است به صورت دیفرانس و در کسوتِ غیاب آشکار می‌شود. ساده‌تر بگوییم دیفرانس، واسازی را امکان‌پذیر می‌سازد. دیفرانس سوی دیگر واسازی است و به جهت تعویق منطوقی در ذات آن، جدایی هویت‌ها را رقم می‌زند. واسازی، تلقی غیرمفهومی از دیفرانس را مورد تأکید قرار می‌دهد، نیست‌انگاری به واقع

مخالف هر نوع هستی‌شناسی حضور محض یا غیاب محض است، در حالی که دریدا و تفکر واسازی، پرسش از امر الوهی را به مثابه پرسشی در باب ظهور امر الوهی حفظ می‌کند.

البته در پایان تأکید می‌کنم که همه کوشش این نوشته (به مثابه تفسیری در میان تفاسیر دیگر) این بود که با توصیف و شرح مؤلفه‌های واسازی در تفکر دریدا و با استناد به برخی منابع، آثار و متون او نشان دهد که تحلیل واسازانه او از مفاهیمی چون پارادوکس در ایمان، هدیه، موعودباوری، عدالت، سنت و سایر مفاهیمی که از روح قومی و فرهنگ مسیحی اقتباس کرده است، منجر به ظهور معنای تازه‌ای در فرهنگ و ادبیات دینی شده که نسبت عمیق‌تری با تفکر دینی می‌تواند داشته باشد و هم‌هنگام افق‌ها و امکانات جدیدی را برای دین، تفکر دینی و معنوی فراهم می‌کند که از آن صرفاً تحت عنوان **امکان** (تأکید می‌کنم امکان و نه چیز بیشتر) **تفکر دینی** در دریدا سخن گفتیم. همچنانکه پاره‌ای از شارحین او کوشیده‌اند تفسیری نیست‌انگارانه از واسازی ارائه کنند، در این جستار نیز به اختصار کوشیدیم نشان دهیم که **تفسیر نیست‌انگارانه** از واسازی دریدا و تفکر او **تنها تفسیر ممکن** از آثار او **نیست**، بلکه شواهد متعددی می‌توان یافت که بر خلاف ادعای این جماعت است و صد البته که همچنان پرسش از امر دینی و امر قدسی بنابر اقتضای تفکر دریدا و واسازی او، گشوده باقی می‌ماند، چرا که واسازی دم به دم خود را نیز واسازی می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

1. no-longer-metaphysical thinking
2. Hart, Kevin (1989)
3. Deconstruction
4. logocentrism
5. Impossibility
6. "How To Avoid Speaking: Denials," trans. K. Frieden, in S. Budick and W. Ider (eds) *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and literary* (new York Columbia university press, 1989)

7. The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion John D. Caputo Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997
8. Gift
9. Johannes de silentio
10. Ontic-theology
11. tout autre est tout autre
12. Nihilism
13. Milbank and Pickstock
14. Mark C Taylor
15. Derrida, Spurs Nietzsche's Styles/Eperons les styles de Nietzsche, trans B Harlow (Chicago UP, 1979)
16. Religion without religion

۱۷. تأکید از سوی خود دریداست.

۱۸. چرخش فکری دریدا در اوایل دهه هفتاد میلادی صورت گرفت که تأکید او بر امور سیاسی-اخلاقی در این دوره قوت بیشتری می‌گیرد.

فهرست منابع

- امامی، نصرالله. (۱۳۸۲). ساخت‌شکنی در فرآیند تحلیل ادبی. اهواز: نشر رشن.
- پارسا، مهدی. مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۱) واسازی به‌منزله یک استراتژی، شماره ۱۱ و ۱۲ پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۵۹-۷۲. متافیزیک. اصفهان.
- دریدا، ژاک. (۱۳۹۰) درباره گراماتولوژی. ترجمه مهدی پارسا. تهران: رخداد نو.
- _____. (۱۳۹۵) نوشتار و تفاوت. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- _____. (۱۳۸۱) مواضع، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- ضمیران، محمد. (۱۳۸۶). ژاک دریدا و متافیزیک حضور. تهران: هرمس.
- کالر، جانانان. (۱۳۹۳). فردینان دوسوسور. ترجمه کوروش صفوی. تهران: هرمس.
- کریچلی، سیمون. (۱۳۷۹). ترجمه حسن فتحی. ساخت‌زدایی و دریدا. نامه فرهنگ. شماره ۳۶. صص ۱۲۸-۳۹۰
- عبادیان، محمود. (۱۳۸۳). چهره ژاک دریدا: دریدا و ساختارشکنی. هنر و معماری: زیباشناخت. شماره ۱۱. صص ۱۵۱-۱۶۲. تهران.
- فتحی، علی. (۱۳۹۸). هیدگر، پایان فلسفه و معنای تفکر. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فرهادپور، مراد. (۱۳۸۹) قانون و خشونت، تهران: رخداد نو.

- نجومیان، امیرعلی. (۱۳۸۵) مفهوم دیگری در اندیشه دریدا، مجموعه مقالات همایش ادبیات تطبیقی خودی از نگاه دیگری. تهران
- _____ (۱۳۸۲). *منطق پارادوکسی اندیشه ژاک دریدا*. شناخت. شماره ۳۹-۴۰. صص ۱۱۹-۱۲۸. تهران.
- هوسرل، هیدگر، یاسپرس و ... (۱۳۷۸). *فلسفه و بحران غرب*. ترجمه رضا داوری اردکانی، محمدرضا جوزی، پرویز ضیاء شهابی. تهران: نشر هرمس.
- یزدنجو، پیام (۱۳۸۱) *به سوی پسامدرن*، تهران: نشر مرکز.

- Bennington Geoffery. (2000). *Interrupting Derrida*. London: Routledge.
- Caputo, John. (1997 A). *The Prayers and Tears Of Jacques Derrida: Religion Without Religion*. Bloomington and Indianapolis .Indiana University Press
- _____ . (1997 B). *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. Conversation Edited with a Commentary by John. Caputo. New York Fordham University Press.
- Clark, Maudmarie. (1995). *Nietzsche on truth and philosophy*, New York: Cambridge University Press.
- Collins Guy. (2000). *thinking the impossible: Derrida the divine*. Literature & Theology, Vol. 14, No. 3.
- Craig, Edward. (2005). *Routledge encyclopedia of philosophy*, ed. Edward craig, Vol. 6.
- Derrida, Jacques. (1973), *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison & Newton Garver, Northwestern University Press.
- _____ . (1992). *Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'*. In Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld & David Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Routledge.
- _____ . (1974). *Of Grammatology*. trans. Gayatri chakravorty Spivak. Baltimore & London: John Hopkins University Press.
- _____ . (1981A). *Positions*. Trans. Alan Bass. London: Continuum.
- _____ . (1981B), *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press.)
- _____ . (1993) *Aporias*, Stanford University press, trans. Thomas Dutoit.
- _____ . (1998C) *Letter to a Japanese Friend in Derrida and Difference*. Ed.

- David wood & Robert Bernasconi. England: North western University Press.
- _____. (1995A). *The Gift of Death*. trans. David Wills. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (1997). *Politics of Friendship*. Trans. G Collins, London Verso.
- _____. (1998A). *After Writing, Religion and Monolingualism of the Other, or, the prosthesis of the Origin*, trans. P. Mensah, Stanford University Press.
- _____. (1998B). *Resistances*, trans. P. Kamuf, P-A. Brault & M. Naas Stanford, Stanford University Press.
- _____. (1995B). *On the Name*. Ed. T. Dutoit; trans. D. Wood, J.P. Leavey, Jr., & I. McLeod. Stanford, CA: Stanford University Press.
- _____. (1994). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*. trans. Peggy Kamuf, London: Routledge.
- Hart, Kevin. (1989). *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*. Cambridge University press.
- Johnson, Barbara. (1993). *Translators introduction*. Pp. vii-xxxiii in *Dissemination*, ed. Jacques Derrida. London.: Athlone Press.
- Kierkegaard, Søren. (1985). *Philosophical Fragments*, ed. & trans. Howard V. Hong & Edna. H. Hong. Princeton: Princeton University Press.
- Milbank, John. (1991). *Theology and Social Theory*, Oxford Blackwell.
- Sauf le Nom (1995B). in *On the Name*, trans. D. Wood, John P. Leavey & Ian. McLeod. Stanford: Stanford University.
- Schad, John. (1992). *The End of the End of History: Graham Swifts Waterland*. *Modern Fiction Studies* 38(4):911-925.