

انسان آرزوها و خدا به مثابه فراسوی هستی: رو به رویی فلسفه «خدا بنیاد» و «دیگری بنیاد» با «ذهن بنیادی»

حسین مصباحیان*

چکیده

این مقاله به بررسی این پرسش پرداخته است که آیا خدا بنیادی، موضوع نقد مدرنیته، می تواند با طرح پرسش «امکان اخلاقی خدا؟» به موضعی برای نقد مدرنیته تبدیل شود و با به چالش کشیدن «انسان آرزوها» - تعبیر میشل فوکو از سوژه مدرن - از طریق تفسیر معنوی هستی، آرزوهایی انسانی برای او بخواهد؟ مقاله حاضر، برای پرتو افکندن بر این پرسش، ضمن فراهم آوردن بحثی کوتاه پیرامون محل اصلی نزاع بین فلسفه های سوژه و فلسفه های قرن بیستم، از چهار منزل گاه عبور کرده است. نخست، به سه نقاد رادیکال، «خدای قوی مردمان ضعیف»، مارکس، فروید، و نیچه پرداخته است تا هم زبان با ریکور نتیجه بگیرد که بی عبور از نقد آنان نمی توان خدا باوری را در دنیای مدرن حفظ کرد. سپس، به دیالکتیک ویژه روشن گری آدورنو، یعنی «هرکس به خدا معتقد است، نمی تواند به خدا معتقد باشد»، پرداخته است تا نشان دهد او از مفهوم یهودی نام خدا، که در آن نیازهای انسانی می توانند درک شوند، به مثابه الگویی فلسفی استفاده می کند و از این روست که امکانی که با نام الهی ارائه می شود به دست هرکسی که اعتقاد ندارد هم می تواند حفظ شود. مقاله، سپس، به فلسفه «دیگری بنیاد» لویناس کوچ کرده است تا نشان دهد که او گرچه مفهوم مدرن ذهن بنیادی را به نقد می کشد، ولی به جای این که یک مفهوم جدید از ذهن بنیادی تدارک ببیند، تلاش می کند شرایط امکان اخلاقی سوژه را از طریق حضور اخلاقی خدا توضیح دهد. ایده اصلی او این است که نشان دهد چگونه ما از طریق واکنش و توجه به دیگری و جذب کردن مسئولیت انکارناپذیری

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران mesbahian@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱/۱۶

که مقدم بر ذهنیت ماست وجود پیدا می‌کنیم و از همین‌روست که لویناس خدا را «دیگری هستی» می‌نامد. آخرین بخش مقاله، به هابرماس پرداخته و نشان داده است که در گرایش‌های مذهبی نسل اول فرانکفورت، چهار عنصر اصلی حضور دارد: احیاگر - یادآور، اتوپیا، مکاشفه‌ای، و رهایی‌بخش. این جنبه‌ها کم‌وبیش در نسل دوم فرانکفورت و در نظریات برجسته‌ترین نماینده آن، هابرماس، نیز حضور دارد. مباحث همه قسمت‌های مقاله پشتوانه این نتیجه قرار گرفته‌اند که امروزه پس از قریب سه قرن تجربه سوژه‌شناسی و به خلوت خانه‌ها رفتن نام خدا، اگر بخواهیم به زبان هراکلیتوس سخن بگوییم، نه سوژه همان سوژه مدعی است و نه نام خدا هم چنان در چنگ نگاهبانانش اسیر است. پس، ضرورت دارد که رابطه ناتاریخی و مکانیکی سوژه و نام خدا را از دو شکل سپری‌شده سنتی و مدرن آن عبور دهیم تا شرایط امکان تأسیس نظریه‌ای دیگر فراهم شود.

کلیدواژه‌ها: ذهن بنیادی، آموزگاران شبهه، دیالکتیک روشن‌گری، دیگری‌هستی، فراسوی ماهیت، رهایی‌بخشی.

مقدمه

هدف این مقاله، آزمودن تناقض مفروض بین ذهن بنیادی انسانی (human subjectivity) و ذهن بنیادی الهی (God's subjectivity) است که در پرتو برداشت‌های معاصر و قرارداد آن در مقابل‌الگوی از فلسفه و جهان‌بینی عرفانی، که در آن‌ها پیش‌نیاز اعتقاد به خدا تردیدافکندن بر انواع تلقی‌های پیشامدرن خداباوری دانسته می‌شود، صورت می‌گیرد و از این طریق نام خدا به منبعی برای درک نیازهای ضروری انسان تبدیل می‌شود. از آن‌جاکه این رویکرد درپس مسئله‌شناسی معضلات سوژه‌مدرن پدید آمده است و در جوهر، مترقی‌تر از موضوع نقد خود، هستی‌شناسی مدرنیته و نتایج سیاسی - اجتماعی آن است، ذاتاً، نمی‌تواند به امر ماقبل خود رجعت کند. حداقل چیزی که درمورد این نوع جهان - بینش می‌توان گفت این است که جنبشی مستقل است که نام خدا را، در صورتی که صرفاً به استعاره‌ای کوچک سکولاریزه نشود و به جایگاهی برگردد که به آن تعلق دارد، ایده‌ای قوی می‌داند که می‌تواند به گسترش و تعمیق آزادی انسان و نجات او از چنگ متافیزیک قدیم بینجامد. چراکه هم متافیزیک قدیم می‌تواند خطری برای اختیار انسان باشد و هم ایدئالیسم جدید با خانه‌کردن در پاتوق‌های قدیمی‌اش انسان را به ذهنیتش فرو می‌کاهد و حتی بزرگان فلسفه مدرن نیز به این خطرات هشدار داده بودند. این بزرگان،

به‌رغم هم‌دلی کردن با پاسخ قاطعی که انسان مدرن به خدا می‌دهد، به مشکلاتی که، هرچند در چهارچوب و محدوده فلسفه مدرن، از این سرکشی‌ها سربرمی‌آورد واقف‌اند و به انسان مدرن درخصوص آن‌ها آگاهی می‌دهند. برای مثال، کانت، برای وزن‌بخشیدن به اخلاق، نیاز به مذهب را تشخیص می‌دهد؛ هگل نسبت به «خلأ یا بی‌روحی» فلسفه مدرن هشدار می‌دهد؛ و وبر نارضایتی خود را نسبت به «ازدست‌رفتن معنا» در عصر مدرن در کتاب مهم و مؤثرش، *اخلاق پروتستان‌تیسیم و روح سرمایه‌داری*، نشان می‌دهد.

از این رو، همان‌طور که ضرورت دارد سرگذشت سوژه در اندیشه معاصر پیگیری شود، تلقی انسان مدرنی که دو قرن «خودبستگی» را تجربه کرده است از نام خدا نیز باید پی‌گرفته شود. پیش‌نیاز چنین امری هدم ساختاری تلقی‌های سنتی از دین و از نام خداست. فقط، در این صورت است که چهره انسانی خدا رخ خواهد نمود و بر هر دو تلقی سنتی و مدرن، انسان مؤمن و منکر که مشترکاً خدا را به‌مثابه اراده‌ای قاهر درمقابل انسان بی‌اراده مقهور می‌نهادند، غلبه خواهد کرد. این مقاله، که در چهار بخش به‌هم‌پیوسته سامان یافته است، در نظر دارد با بررسی سرگذشت فلسفی مفاهیم ذهن‌بنیادی انسانی و الهی، تا روزگار معاصر، مقدمه‌ای برای ورود به مباحث جدید این دو حوزه و تأکید بر ضرورت مواجهه با آن مباحث فراهم آورد.

«آموزگاران بزرگ شبهه» (masters of suspicion) و «خدای قوی مردمان ضعیف»

ریکور در کار عمیقاً پرنفوذش، *فروید و فلسفه*، به سه متفکر کلیدی قرن بیستم، مارکس، نیچه، و فروید، توجه می‌کند که ظاهراً باهم در یک‌جا گرد نمی‌آیند و به شیوه‌های متفاوت درصدد بودند از طریق رازدایی از مذهب و از سوژه مدرن آن‌ها را افشا کنند. چه چیزی در این «اربابان شبهه»^۱ بود که تا این حد ریکور را تحت‌تأثیر قرار داد؟ پاسخ به این سؤال بی‌اهمیت نیست، چون به نظر می‌رسد شبهه این سه تن، به‌منزله الگوهایی برای هرمنوتیک ریکور به‌کار می‌رود. دیوید استوارت (D. Stewart) این سؤال را مستقیماً بررسی کرده و نشان داده است که چطور هریک از این سه آموزگار درصدد یافتن یا توضیح معنی حقیقی مذهب و دورریختن این معانی بوده‌اند.

به‌بیان خلاصه، تحلیل مارکس از مذهب او را به این نتیجه رساند که اگرچه به‌نظر می‌رسد مذهب نگران مسائل والایی چون تعالی و نجات فردی است، اما، درحقیقت، کارکرد واقعی آن تحمل‌پذیرتر کردن مصیبت زندگی و واقعیت‌داشتن شرایط کار غیرانسانی است.

مذهب، در این معنا، افیون توده‌هاست. نیچه نیز با تعبیری مشابه هدف راستین مذهب را «قوی نمایاندن مواضع ضعف» می‌داند. به عبارت ساده‌تر، او هدف مذهب را قابل احترام ساختن ضعف و نتیجه آن را ساختن زندگی بر پایه اخلاق بردگی می‌داند؛ اخلاقیاتی که اوامری نظیر ترحم، پشتکار، تواضع، و مهربانی را تشویق می‌کند. بنابراین، نیچه نقاب از چهره مذهب، به‌منزله پناهگاه ضعیف، برمی‌دارد و آن را افشا می‌کند. در تحلیل فروید نیز همین الگوی افشاکردن، آشکارسازی، و تمایز بین «بود» و «نمود» مذهب دیده می‌شود. بنابراین، زمانی که فرد با مشکلات زندگی مواجه می‌شود، سراغ مذهب، به‌منزله منبع مشروع تسلی و امید، می‌رود درحالی‌که مذهب، صرفاً، توهمی است که فرد به‌واسطه آن آرزوهایش را برای یک پدر-خدا بیان می‌کند.

اما ریکور شبهه این سه آموزگار به مذهب را کار اصلی آنان نمی‌داند؛ چراکه اولاً روش آنان می‌تواند به‌مثابه «هرمنوتیک شبهه»، برای افشای هر ایده تثبیت‌شده دیگری نیز به‌کار رود و ثانیاً، روش آن‌ها به‌گونه‌ای بود که درحالی‌که درگیر نابودی چیزهای تثبیت‌شده بودند، افقی را برای یک امر اصیل‌تر، که همان سلطنت جدید حقیقت باشد، نه تنها با یک نقد تخریبی، بلکه با اختراع هنر تفسیر می‌گشودند. به عبارت دیگر، هریک از این سه، با روش‌های خود، آگاهی کاذب، فهم کاذب از «متن»، را به‌وسیله کاربرد منظم نقد شک، افشا کرده‌اند. هر سه تن برای ریکور، نمایندگان سه طرز عمل هم‌گرای راززدایی‌اند (Robinson, 1995: 12). اینان علاوه بر نقد مذهب، نشان داده‌اند که فرد نه تنها نتیجه انتخاب آگاه و آزاد خود نیست، بلکه محصول روابط تولید (مارکس)، اسیر غریزه (نیچه)، و ابزار ناخودآگاه (فروید) نیز هست.

ریکور بر این باور است که این سه آموزگار شبهه به ما می‌آموزند که میل به «بودن» یا «هستن» را نمی‌توان جز با درک خود، آن‌گونه که در خارج از خود وجود داریم، ارضا کرد. مارکس با نقد ایدئولوژی، نیچه از طریق افشای اخلاق بردگی، و فروید با طرح نظریه توهّمات، معضل اساسی آگاهی کاذب و ایمان مصون از نقد را به‌گونه‌ای برای انسان مدرن مطرح کردند که درعین حال، هم می‌توان آنان را بت‌شکن و ویرانگر و هم زمینه‌ساز یک هرمنوتیک، به تعبیر ریکور «توهم‌زدایی» (demystification)، دانست. این سه تن، دقیقاً، با کاربرد همین روش ویران‌گر موفق شدند توهم و دروغ را نه تنها در سطح خطاهای معرفت‌شناختی، بلکه در گفتارهای اجتماعی نیز برملا کنند. مارکس آگاهی کاذب را بازتاب مبارزه طبقاتی می‌داند، نیچه آن را کینه و بغض نسبت به قوی تلقی می‌کرد، و فروید غریزه جنسی سرکوب‌شده به‌دست منع فرهنگی را سازنده این آگاهی می‌پنداشت. ریکور

معتقد است انگیزه هر سه، شک هرمنوتیکی است؛ شکی که آنان را واداشت از قواعد فرهنگی مستقر، اسطوره‌زدایی و حیل‌ها و راهبردهای استیلا، میل، و اراده را برملا کنند. ریکور بر آن است که هرمنوتیک نمی‌تواند از این استراتژی نقاب‌زدایی صرف‌نظر کند، زیرا فقط از طریق شکستن بت‌های آگاهی کاذب است که می‌توانیم به نهادهای اصیل فرهنگ خود مجال بروز و بیان دهیم. از نظر ریکور، دین نیز نمی‌تواند از این استراتژی بگذرد؛ چراکه نقد دین، آن‌گونه که استادان شبهه آن را مطرح کرده‌اند، جزء لاینفک رشد و پختگی ایمان انسان مدرن است (Ricoeur, 1970: 34).

آدورنو و دیالکتیک ویژه روشن‌گری: هر کس به خدا معتقد است، نمی‌تواند به خدا معتقد باشد!

برای این سه متفکر و اصولاً، از پایان دوره روشن‌گری بدین سو، تلاش برای افسون‌زدایی جهان همواره با حمله هماهنگ به موقعیت فکری منطبق با مذهب هم‌بسته بوده است. داستان به‌خوبی شناخته شده است. کانت با کم‌کردن ادعاهای نظری فلسفه و کاهش دامنه ایمان، ایمان را از دین و فلسفه را از جزمیت رهانید. در عین حال، او مذهب را به محکمه عقل تسلیم کرد و بدین ترتیب، جایی را برای اختیار باقی گذاشت. هگلی‌های چپ، به‌ویژه فویرباخ و مارکس، با تقلیل متافیزیک به انسان‌شناسی و مذهب به نیاز (اجبار)، عقلانی‌کردن جهان را یک گام پیش بردند و از این رو بود که تاریخ مذهب تاریخ امید بیگانه، ولی واقعی، انسان شد؛ امیدی که باید به نام آزادی احیا می‌شد. نیچه، پسر از دین برگشته یک کشیش لوتری، نقد متافیزیکی ضد هگلی‌اش را آغاز کرد. او در صدد بود که اشتیاق برای حقیقت بی‌زمان، جبری و جهانی را روان‌کاوی کند و از این طریق نوستالژیای یک خدای برتر و یک انسان برتر را درمان کند. او برای دست‌یابی به این هدف بر آن بود تا افشا کند که هر دوی این تصورات، توهمات گرامری و ایمان غلط‌اند. بر این اساس است که ما تا امروز علاقه‌رهایی‌بخشی (emancipatory) را در سلطه بر متافیزیک می‌یابیم و می‌دانیم که، تاکنون، از نظر لفظی، هگلی‌های چپ و از نظر معنایی نیچه‌ای‌ها، مارکسیست‌ها، هایدگری‌ها، و ساختارشکن‌ها آن را دنبال کرده‌اند (Kaufmann, 1996).

دیوید کافمن (D. Kaufmann) در مقاله «آدورنو و نام خدا» می‌پرسد: اگر صحتی در این تاریخ کوتاه و تاحدی ساده‌انگارانه تفکر ضد متافیزیکی وجود داشته باشد، ارزش پرسیدن دارد که چطور و چرا تئودور آدورنو، این مارکسیست گمراه، هگلی چپ، و خواننده

صمیمی و پیرو نیچه، بر استفاده از استعارات جنجال‌برانگیز مذهبی در طول دوره زندگی‌اش تأکید می‌کند و ... الهیات همواره زیر سطح تمام آثار آدورنو در حرکت است و در هر کلمه این آثار رسوخ دارد (Adorno, 1973: 401-402 in Kaufmann, 1996).

اکنون نیازی به گفتن نیست که متافیزیک، یعنی مطالعه واقعیت‌های فوق‌حس، همواره شبیه مذهب نیست، ولی آدورنو از اولین کتابش درباره کرکگور تا آخرین اثر کاملش به نام دیالکتیک منفی، که در آن بازیابی انتقادی متافیزیک را از سر آغاز می‌کند، به موضوعاتی برمی‌گردد که از متافیزیک و الهیات مشتق می‌شوند. برای مثال او از مفهوم خاص یهودی نام خدا، به‌مثابه الگویی فلسفی، که در آن نیازهای انسانی می‌توانند درک شوند استفاده می‌کند. از این‌روست که دیالکتیک خاص روشن‌گری خود را با این نتیجه نشان می‌دهد که: «هرکسی به خدا معتقد است، نمی‌تواند به خدا معتقد باشد» و این‌که «امکانی که با نام الهی ارائه می‌شود، توسط هر کسی که اعتقاد ندارد، حفظ می‌شود» (ibid).

برای آدورنو، به پیروی از وبر، فرمان دوم^۲ اولین حرکت به طرف عقلانی کردن مذهب و تلاش دلیرانه برای آزادی بشر از اسطوره بود: در مذهب یهود، که تفکر پدرسالاری منجر به نابودی اسطوره می‌شود، پیوند نام و وجود در منع گفتن نام خدا مشخص می‌شود. ولی نقل قولی از دیالکتیک روشن‌گری نشان می‌دهد که دوره افسون‌زدایی، با پیروزی یهودا بر اسطوره، در نظریه (دکترین، اصل) نام الهی به پایان نرسیده است. تحریم تلاش برای مهار کردن قدرت الهی فرد را درست در وسط یک جهان تغییرناپذیر می‌گذارد. حفاظت از تعالی خدا مترادف است با نگاه تردیدآمیز به حضور خدا در جهان، به طوری که اکنون، فقط، غیرمؤمن می‌تواند دیدگاه‌هایی را اتخاذ کند که قبلاً با داشتن اعتقاد حفظ می‌شد و فقط غیرمؤمن می‌تواند به امید تعالی ای متمسک شود که در نظریه «نام» ذاتی است. در این برهه تاریخی که آدورنو در آن قرار دارد ایمان از الهیات گریخته است و فقط بی‌ایمانان می‌توانند آن را حفظ کنند.

آدورنو در یک مقاله کوتاه درباره زبان و موسیقی، که ده سال بعد از همکاری با هورکهایمر و یک دهه قبل از دیالکتیک منفی نوشته شده است، بین زبان موسیقی و زبان ابزاری-ارتباطی روزمره تفاوت می‌گذارد: زبان موسیقی با زبان روی‌آوردگی یا زبان رویکردی (intentionality) کاملاً متفاوت است. زبان موسیقی دارای یک بعد کلامی (یزدان‌شناسانه) است و چیزی را که توأمآ آشکار و پنهان است بیان می‌کند؛ ایده‌ای از نام الهی است؛ نیایشی راززدایی شده است (Kaufmann, 1996). روزنزیوگ، با روشی مشابه،

تناقض‌نمای وجود خدا را، که توأماً نزدیک و دور است، به‌طورکلی دراین حقیقت می‌داند که هیچ مفهوم نظری از خدا وجود ندارد. خدا فقط یک نام دارد که یک مفهوم نیز هست. مفهوم او همان نام اوست (Glatzer, 1960: 281 in Kaufmann, 1996).

آدورنو، در دیالکتیک روشن‌گری، براین باور است که دلیل عدم امکان یک هستی‌شناسی راستین معاصر، در شکست هستی‌شناسی‌های کاذب است. طلیعه این آگاهی که سوژه جوهریتش را از دست می‌دهد، سوژه را برای گوش‌دادن به اعلام رسمی آن آماده می‌کند. آدورنو، یک آیین (دکترین) مخصوصاً کلامی و به‌ویژه آیین یهودی - آلمانی، نام الهی، را به‌جریان می‌اندازد تا وظیفه یک فلسفه را که متکی به نیاز بشری در جهت یک هستی‌شناسی راستین است شرح دهد. تلاش آدورنو برای نجات‌دادن حقایق درک نشده است. بنابراین، امکان معناشناختی رهایی‌بخش الهیات یهودی و متافیزیک نظری، به‌مثابه یک هشدار جالب توجه علیه ترس خرافاتی از عقاید قدیمی و یک اعتماد بت‌واره به ابر دوره، به‌کار می‌رود. کنار گذاشتن متافیزیک به نام پیشرفت، می‌تواند پس‌گشتی باشد به ستایش متافیزیکی آنچه فقط آمده است تا وجود داشته باشد: «پیشرفت یک مقوله نهایی نیست. پیشرفت می‌خواهد پیروزی شر رادیکال را مختل کند» (Adorno, 1989:101). آدورنو نشان می‌دهد که نام خدا، به‌عنوان یک ایده قوی، در صورتی که فقط به یک استعاره کوچک سکولاریزه نشود، می‌تواند الگویی برای یک هستی‌شناسی راستین باشد. اصرار شگفت‌انگیز آدورنو بر الهیات بدون اعتقاد و متافیزیک، زمانی که این‌ها دشمنان محافظه‌کار آزادی تثبیت‌شده محسوب می‌شوند، نظریه بغرنجی است که نیاز به مطالعات بعدی دارد. اما موضوع روشن این است که او این نظریه را به‌عنوان آلترناتیوی در مقابل هستی‌شناسی‌های کاذب مطرح می‌کند. همان‌گونه که هورکهایمر به یک «اشتقاق به‌سوی آن‌دیگری» اشاره می‌کند، و مقصود او از آن‌دیگری خداست، برای آدورنو نیز مسئله خدا آن‌گونه که در الهیات سنتی مطرح است مطرح نیست. از نظر او، تأکید بر هستی خدا را باید به تأکید بر هستی موجودی همه‌نیک و همه‌توانا تبدیل کرد که به اراده او بی‌عدالتی در تاریخ روی می‌دهد.

لویناس و امکان اخلاقی خدا

هایدگر قصد داشت اندیشیدن را جایگزین فلسفه کند و از همین رو خود را متفکر و نه فیلسوف می‌خواند. با لویناس، ما خود را مواجه با محدودیت‌های قطعی چنین تعینی

می‌بینیم. لویناس بیش‌تر آموزگار است تا متفکر. برای او آموزش بنیادی امری نزدیک به انقلاب است. او سعی می‌کند از طریق پرسیدن، محدودیت‌های پایه‌ای ذهن خودبنیاد را به سمت یک کارکرد آشکار برای دیگری وسعت بخشد. به پیشنهاد دالمایر، به مکتب پاریس کوچ می‌کنیم تا ایده‌رهایی را از طریق هابرماس، که به اخلاق و به لویناس ارجاع نمی‌دهد، در نام خدا جست‌وجو کنیم. جفری کاسکی در کتاب *بعد از مرگ خدا: لویناس و امکان اخلاقی خدا* نشان می‌دهد که لویناس به اخلاقی معتقد است که، برخلاف غالب سنن فلسفی، به صورت متافیزیکی سامان نیافته است. بنابراین، به ما اجازه می‌دهد معنایی از خدا را توضیح دهیم که سرنوشتش نه با سرنوشت خدای متافیزیک پیوند دارد و نه با سرگذشت وحی‌های تاریخی‌ای که سنت‌های مذهبی روایت می‌کنند (Kosky, 1996: 237). باین‌حال، تلاش لویناس برای حفظ نام خدا، به منزله شاهد مسئولیت، از چند سو مورد تردید قرار گرفته است؛ آیا این خودمستول می‌تواند به خود و به ما بگوید خدایی که خارج از فیزیک و متافیزیک قرار دارد، چگونه می‌تواند شاهد مسئولیت من باشد؟ لویناس پاسخ می‌دهد از طریق خودآگاهی و این‌که این خدای گمنام و این خودی که از خودبنیادی زخم‌خورده است چگونه می‌تواند یک‌دیگر را مختل نکنند؟ لویناس پاسخ می‌دهد که گمنامی تهدیدبردار نیست؛ شهرت باید به فکر شعور و خودآگاهی باشد؛ اما خود خودآگاهی چیست؟ خودآگاهی!

لویناس در کتاب *از خدا چه کسی به ذهن می‌آید؟* که شامل سیزده مقاله است معناداری و دلالت‌های کلمه خدا را کشف و بررسی می‌کند (Levinas, 1998). او نگران است که همگون‌سازی و یک‌پارچه‌سازی ما از نام خدا به مطلقیتی که این کلمه حامل آن است ضربه بزند و پژواک مطمئن این نام را به صدای وزش بال یک پرنده تقلیل دهد. اهمیت ایده بی‌نهایت و رابطه من با این ایده برای لویناس، بر عینیت رابطه من با همسایه‌ام، با بچه‌های محله‌ام، و با دیگری، به‌طورکلی، مؤثر است. لویناس این مسائل را از نقطه‌نظرهای متفاوت بحث می‌کند. گاه سراغ زمینه‌های فکری نزدیک و آشنای خود، هوسرل، بوبر، و هایدگر، می‌رود و گاه به آن‌ها که برای او دورتر محسوب می‌شوند، مانند کرکگور، مارکس، بلوخ، و دریدا، ارجاع می‌دهد. دغدغه او هم این است که نسبت رابطه «خدا و فلسفه» را، که عنوان یکی از مقالات او هم هست، با رابطه این دو با دیگری تبیین کند.

اگرچه لویناس مفهوم مدرن ذهن بنیادی را به چالش می‌کشد، اما به‌جای تدارک یک مفهوم جدید از ذهن بنیادی تلاش می‌کند شرایط امکان اخلاقی سوژه را از طریق حضور

اخلاقی خدا توضیح دهد. ایده اصلی او این است که ما از طریق واکنش و توجه به دیگری و جذب کردن یا انکار نکردن مسئولیت انکارناپذیری که مقدم بر ذهنیت ماست وجود پیدا می‌کنیم. او در کتاب *انسانگرایی دیگری* توضیح می‌دهد که ما به صورت «یکی برای دیگری» جایگزین و جانشین یکدیگر می‌شویم؛ به عبارت دیگر من از طریق دیگری و برای دیگری است که وجود پیدا می‌کنم. از این رو، من در مقابل دیگری مسئولم و باید به او پاسخ گو باشم. من نمی‌توانم خود را از مسئولیتی که به دیگری دارم برکنار نگاه دارم. لویناس نقطه نظر لیبرالیسم سنتی را که در آن به انسان به منزله موجودی بی‌نیاز، خودبس، و خودگردان نگریسته می‌شود رد می‌کند و معتقد است که نمی‌توان براساس یک قرارداد عقلانی اجتماعی نظام جامعه را سامان داد. ما نمی‌توانیم خود را رها و سبک‌بار از مسئولیت بدانیم. مسئولیت در مقابل دیگری، یک تعهد قبلی در مقابل دیگری نیست، بلکه براساس برادری انسانی است؛ امری که مقدم بر آزادی است. فقط با اساس قرارداد «برادری» است که انسان‌ها به معنای راستین کلمه اجتماعی می‌شوند؛ با یکدیگر هم‌بستگی پیدا می‌کنند؛ به یکدیگر توجه می‌کنند؛ و می‌توانند در یک پروژه متقابل و مشترک با یکدیگر کارکنند. اصطلاحی که لویناس برای اهمیت مسئولیت به کار می‌برد اصطلاح «مادری» است؛ مادری در فلسفه لویناس به معنای «داشتن دیگری درون خود» است. این «مادری»، در سطح سیاسی، همه کسانی را دربر می‌گیرد که تحت نظام یا دولت سیاسی خاصی قرار دارند (Levinas, 2005).

لویناس در کتاب دیگری با نام *خدا، مرگ و زمان*، که مجموعه‌ای از سخنرانی‌های او برای دو درس دانشگاهی است، بار دیگر به آنچه قلب تفکر او، یعنی اخلاق، خوانده‌اند بازمی‌گردد (Levinas, 2001). این کتاب که باید امیدوار بود روزی به فارسی برگردانده شود، از دو نظر حائز اهمیت است: نخست این که لویناس را به عنوان یک معلم به ما معرفی می‌کند و درصدد است عقاید او را به گونه‌ای قابل فهم‌تر توضیح دهد. دوم این که مضامین خدا، مرگ، و زمان لویناس را به مواجهه با عمده فلاسفه و سنن بزرگ اروپایی می‌کشاند. او ضمن بررسی نظرات بلوخ، کرکگور، برگسون، و دیگران مسئله شناخت خدا و راه‌هایی را که فلسفه در این مسیر طی کرده است نشان می‌دهد تا بار دیگر به مضامین محوری فلسفه‌اش، یعنی دیگری و امکان اخلاقی خدا، بازگردد.

گرچه می‌توان چکیده‌های دیگری از آثار لویناس، که نمایانگر تلقی او از نام خداست، ارائه کرد تا هم بحث روشن‌تر شود و هم مقدماتی کلی برای آشنائی با اندیشه‌های او فراهم آید، ولی انعکاس نظریه‌های او در بیان یکی از روشن‌فکران مدرن جامعه ما خالی از لطف نیست:

لویناس خدا را «دیگری هستی» می‌نامد. در اندیشه لویناس، برای رفتن به‌سوی خدا باید به‌سوی دیگری رفت. خدا از نظر لویناس بیرونی‌بودن مطلق است. این واقعیت نامتناهی واقعیتی متعالی است که در دیگری مطلق خلاصه می‌شود. اگر دیگری بی‌کران و نامتناهی است، به این دلیل است که فراسوی قدرت سوژه قرار می‌گیرد. عشق از نظر لویناس به‌معنای توجه به دیگری است و این عشق هیچ‌گاه از نظر او به خواب نمی‌رود و پایان نمی‌پذیرد. به‌گفته لویناس، ما از ذهنیت خودمان که در آن ریشه دوانده‌ایم باید جدا شویم و به‌دنبال دیگری به مکان دیگری برویم. برای سوژه‌بودن باید به تقاضاهای دیگری گردن نهاد. مسئول‌بودن در قبال دیگری فقط به‌معنای پاسخ‌گوبودن به دیگری نیست، بلکه ترک موقعیت هستی‌شناختی‌ای است که ما، به‌عنوان سوژه، در آن قرار داریم (جهانبگلو، ۱۳۸۲: صفحه اندیشه).

هابرماس و گسست از نقش‌رہایی بخشی ایمان مذهبی

آدورنو از مهم‌ترین نمایندگان نسل اول فرانکفورت است که به ایمان مذهبی هم‌دلی نشان می‌دهد؛ اما شاگرد او، یورگن هابرماس، برجسته‌ترین متفکر نسل دوم این مکتب، به‌کلی دل به عقلانیت محض می‌بندد. فرد دالمایر، که در محافل روشن‌فکری ایران نام و چهره‌ای شناخته‌شده دارد، در نقدی که اخیراً به مقدمه ویراستار کتاب مجموعه مقالات *هابرماس*، درباره مذهب و عقلانیت، نوشته است تفاوت نسل‌های اول و دوم فرانکفورت را در حوزه‌های نقش‌رہایی بخش ایمان مذهبی و نقد سرمایه‌داری و نئولیبرالیسم به‌روشنی نشان می‌دهد (Dallmayr, 2003: 2-5). این نقد، که بخش‌هایی از آن در پی می‌آید، علاوه بر این که به سختی دفاع هابرماس از عقلانیت مدرن را مورد پرسش قرار می‌دهد، واجد نکته تأمل‌برانگیز دیگری نیز هست و آن این است که ویراستار جانب‌دار هابرماس در تلاش است تا نشان دهد هابرماس هم‌چون اسلافش به نجات‌بخش‌بودن باور مذهبی ایمان دارد و دالمایر ناامید از سوژه نشان می‌دهد که چنین نیست. او می‌گوید: زمان بررسی اوضاع و احوال، به‌ویژه برای روشن‌فکران سنت چپ، فرارسیده است. پایان جنگ سرد و نابودی اتحاد جماهیر شوروی دو گرایش بزرگ و متضاد را پیش کشیده است. از یک سو، ایمان مذهبی در بسیاری از نقاط جهان، گاه در شکل بنیادگرایی دگماتیک جوش و خروش پیدا کرده و از سوی دیگر، لیبرالیسم، اکنون در شکل نئولیبرالیسم کاپیتالیستی، پیروزمندانه صعود پیدا کرده است و پیامد منطقی جهانی‌سازی محسوب می‌شود. این گسترش‌ها بر مکتب فرانکفورت، که تاکنون حداقل دو نسل را دربرمی‌گیرد، تأثیر ویژه‌ای دارند. بسیاری از متفکرین نسل اول

فرانکفورت، مؤسسه‌ای برای تحقیقات اجتماعی تأسیس کرده‌اند که انگیزه اولیه و اساسی آن تحلیل انتقادی سرمایه‌داری اخیر و جامعه لیبرال- بورژوا بود. این متفکرین نسل اول، ضمن مخالفت با هر نوع دگماتیسم مذهبی، با پیام ملایم و نجات‌بخش باور یهودی هم‌دلی نشان می‌دادند و این گرایش‌ها در نسل دوم تقریباً واژگون شده است (Dallmayr, 2003: 5). ادوئاردو مندی‌یتا (E. Mendieta)، ویراستار کتاب هابرماس، در گرایش‌ها مذهبی نسل اول، به‌ویژه گرایش «نجات‌بخش باوری اتوپیا یهودی»، چهار عنصر اصلی کشف می‌کند: «احیاگر- یادآور» (restorative-anamnestic)، اتوپیا، مکاشفه‌ای، و رهایی‌بخش. این جنبه‌ها در نوشته‌های بلوخ، بنیامین، هورکهایمر، و آدورنو بیان شده‌اند. اما نظریه انتقادی، با هدایت هابرماس، علاقه بسیار کمی به ایمان مذهبی دارد یا حتی هیچ علاقه‌ای به آن نشان نمی‌دهد و در عوض، ترجیح می‌دهد به دفاع از گفتمان صرفاً عقلی ملهم از نئوکانتیسم و فلسفه زبانی بپردازد. این نظریه بار دیگر تحت نفوذ هابرماس، به آرامی، به سمت لیبرالیسم سیاسی حرکت می‌کند تا جایی که گاه تمایز آن با «روندگرایی» (proceduralism) رالز (Rawls) اصلاً به چشم نمی‌آید^۳ (Habermas, 1998: 50). از این رو، تعجب زیادی ندارد که بسیاری از ناظرین از خلیجی صحبت می‌کنند که دو نسل را از هم جدا کرده است (Dallmayr, 2003: 3).

مندی‌یتا در صدد است عمل متقابلی انجام دهد و این برداشت را تصحیح کند. به نظر او، نسل دوم مکتب فرانکفورت «بدون ابهام» دستور کار اولیه را ادامه داده‌اند. تز اصلی مقدمه او درباره مذهب این است که کار هابرماس «به‌وسیله تصور گسست زمانی، بین ارزیابی مثبت اولیه و ارزیابی منفی بعدی، از نقش مذهب به درستی مشخص نمی‌شود» (ibid: 5). مندی‌یتا یقینش به تداوم را به این شکل بیان می‌کند که در حالی که هابرماس، مسلماً، سکولار است به‌هیچ‌وجه فیلسوف ضد مذهب نیست. اما نکته‌ای که در این جا وجود دارد له یا علیه مذهب بودن نیست، بلکه نکته این است که آیا از کارهای هابرماس آنتن‌های کافی برای احترام به تفاوت، درهم آمیختگی خاص عقل و ایمان، اعتبار گفتمانی، و نیز امید نجات‌بخش فرستاده می‌شود یا خیر. مدعای اصلی مندی‌یتا تداوم آرام و بی‌وقفه بین دو نسل فرانکفورت است. اما، این مدعا محل تردید فراوان است. این تردید، با پیشرفت‌هایی که در عرصه‌های دیگر صورت گرفته و هابرماس موافقت بسیار کمی به آن‌ها نشان داده است، بیش‌تر تقویت می‌شود: «به نظر من، بسیاری از بن‌مایه‌های نسل اول فرانکفورت در فلسفه فرانسوی به‌ویژه فرم ساختار شکنانه آن، از لویناس تا دریدا و ماریون، مجدداً ظاهر شده‌اند. مقالات هابرماس هیچ ارجاعی به لویناس نمی‌دهند و نظرات او درباره دریدا، تقریباً، به‌گونه‌ای یکنواخت به

طرد و رد دیدگاه‌هایش می‌انجامد. آیا بن‌مایه‌های نسل اول بدین‌ترتیب از فرانکفورت به سرزمینی جدید مهاجرت کرده است؟ پاسخ هرچه باشد، نگرانی این است که جریانات دیگر نیز ممکن است به‌جای دیگری سفر کرده باشند. من، در آغاز، تطابق پیش‌رونده نظریه انتقادی را در لیبرالیسم امریکایی ذکر کردم. تمایلی که سرنوشت بدشگونی را تحت توجهات نئولیبرالیسم جهانی شده به‌دست می‌آورد» (ibid). برای اعتبار هابرماس، عباراتی در کتاب مندی‌پتا آگاهی از این بدشگونی‌ها را نشان می‌دهد، چراکه هابرماس آن‌چه را روشن‌گری غربی برای مدت‌ها نادیده انگاشته بود تفسیح می‌کند. عقلانیتی که قدرت سرکوب‌گر تمدن جهانی سرمایه‌داری را تشویق، فرهنگ‌های بیگانه را همانند کرده، و سنت‌های خودش را به فراموشی سپرده است همان چیزی است که روشن‌گری غربی از نظر دور داشته است. ولی در مصاحبه اخیر با مندی‌پتا، می‌آموزیم که هیچ‌گزینه‌ای برای برون‌رفت عقلانی از جامعه جهانی سرمایه‌داری امروز برای ما وجود ندارد (Habermas, 2002:153). از آن‌جاکه از نظر هابرماس راه علاج «توزیع ناعادلانه ثروت در جهان» را باید در سیاست و اقتصاد و نه در گنجینه اخلاق جست، او نظریه اخلاق را وامی‌گذارد و بارها تکرار می‌کند که موضوع داغ نظم جهانی عادلانه، اساساً، یک مشکل سیاسی و به‌عبارت دیگر یک مسئله تاکتیکی یا استراتژیک است. آیا این بدین معنی است که جمعیت‌های فقیر و حاشیه‌نشین جهان سوم و چهارم دیگر نمی‌توانند انتظار داشته باشند مکتب فرانکفورت برای رهایی از فقر و فلاکتشان از آن‌ها حمایت اخلاقی و روشن‌فکرانه کند؟ اگر چنین باشد، گسست بین دو نسل، درحقیقت، پیوندناپذیر به نظر می‌رسد (Dallmayr, 2003: 5).

با این‌همه، باید گفت هابرماس نیز در سال‌های اخیر نظرگاه‌های خود را، در مواردی که به دین مربوط می‌شود، تغییر داده است. او در دو سخنرانی به نام‌های «معرفت و ایمان» (۲۰۰۱) و «دین در حوزه عمومی» (۲۰۰۵)، نه‌تنها از نقش مؤثر دین در انسجام اجتماعی دفاع می‌کند، بلکه آن‌چه را که خود او دیدگاه «سکولاریستی» می‌نامد، از آن جهت که «در حل مسائل سیاسی کمک‌گرفتن از دیدگاه‌های دینی را چندان جدی نمی‌گیرند» (Habermas, 2005: 15)، به‌شدت نقد و حاضرین در جلسه سخنرانی‌اش را شگفت‌زده می‌کند. از این‌رو، می‌توان نتیجه گرفت که اولاً، هابرماس نیز همانند بزرگان فلسفه مدرن نقش دین را جدی می‌گیرد و ثانیاً، این جدی‌گرفتن جدید، هرچند با جدی‌گرفتن کسانی چون لویناس و ماریون فرق دارد، خود نشانه‌ای از بازگشت دین و جوهر آن، خدا، به‌عرصه عمومی است. این تأکید از آن‌جا اهمیت پیدا می‌کند که هابرماس، در برخی از سخنرانی‌های خود از جمله در

تهران، به این مطلب اشاره کرده است که سکولاربودن از مقومات مدرنیته نیست. او حتی از تعبیر دوران پساکولار استفاده می‌کند.

جمع‌بندی و پرسش پایانی: حضور خدا در متن هستی یا در خلوت خانه‌ها؟

چکیده کل مباحث نظری نوشته حاضر، درخصوص موقعیت سوژه و نام خدا، در سه نکته تلخیص می‌شود. نخست، و مهم‌تر از همه، این که برای داشتن درکی همه‌جانبه و واقع‌گرایانه از این مفاهیم باید سرگذشت آن‌ها را تا روزگار کنونی و آخرین اندیشه‌های معاصر تعقیب کرد و به جابه‌جایی‌های مداوم نقش و کارکرد مفاهیم، که نخستین درس تاریخ فلسفه است، آگاه بود و بدان آگاهی داد. امروزه، پس از قریب سه قرن تجربه، اگر به زبان هراکلیتوس سخن بگوییم، نه سوژه همان سوژه مدعی است و نه خدا هم‌چنان در چنگ نگاهبانانش اسیر است.

دوم این که فلسفه‌پژوه، بنابه خصلت فلسفی خود، نمی‌تواند با در نظر گرفتن موقعیت سیاسی و اجتماعی کشورش و ترس داشتن از امکان سوءاستفاده قدرت‌مداران، مباحث نظری را نیمه‌تمام مطرح کند و از این طریق خود و دیگران را، همواره، در حاشیه تاریخ نگاه دارد. فلسفه‌پژوه باید، به جای این، تقلا ی پرنج دیگری متحمل شود و آن این که با پی‌گیری جوهری سرگذشت مفاهیم تا روزگار حاضر از یک سو و آگاهی دادن به خطرات مبنای‌گرفتن هر نوع پایگاه ناپالوده پیش‌مدرن از سوی دیگر، فرهنگ بومی را در اندیشیدن به معضلات مبتلا به معاصر درگیر کند و مشکلات امروز جامعه و جهان را هم‌زمان ببیند تا جامعه را به سمت شرایطی حرکت دهد که حداقل در مشکل داشتن عقب‌مانده نباشد و مشکل امروز غرب مشکل فردای ما نباشد.

با این توضیحات، به نکته سوم و آخر می‌رسیم و آن این که از نظر این نوشته نقد مدرنیته، نقد بنیاد فلسفی، و نتایج سیاسی - اجتماعی آن هنگامی جالب توجه است که چشم‌انداز روشن‌تر و انسانی‌تری بگشاید. در غیر این صورت باید به تعمیق همین راه حل‌های درونی پرداخت و آن را تا حد امکان گسترش داد. همه آن‌چه در این مقاله آمده برای مطرح کردن این نکته بوده است که تعداد کمی از مباحثات فلسفی، درخصوص موقعیت سوژه، راه حل نزاع را در دسترس دارند. از این رو، حداقل شرط احتیاط فلسفی این است که هم‌چنان به موضوع نزاع اندیشیده شود تا سرگذشت مفاهیم تداوم یابد و سرگذشت انسان بر مدار بهتری بچرخد. به تعبیر گرامشی: «بدبینی روشن‌فکرانه باید با

خوش‌بینی خواست و اراده متعادل شود. به‌عبارت دیگر تحلیل سیستماتیک و عمیق از اوضاع جاری زمانه باید با ایمان و امید به تغییر همراه شود» (Gramsci, 1971: 175). هم‌چنین به‌تعبیر چامسکی: «اگر تصور کنید هیچ‌امیدی وجود ندارد، ضمانت کرده‌اید که هیچ‌امیدی نخواهد بود. اگر تصور کنید سرشتی برای آزادی وجود دارد که فرصت‌هایی برای تغییر وجود دارد، این امکان وجود دارد که بتوانید در ساختن دنیایی بهتر مشارکت کنید. انتخاب به‌عهده شما است» (Chomsky & Barsamian, 1992, 355).

از این‌رو، جریانات نظری دین‌پژوهی، به‌رغم همه تنوع‌اتشان، باید به‌ترسیم دقیق تمایزات این هویت با سایر جریانات فکری - فلسفی بپردازد. اگر جریان دینی با سایر جریانات غیردینی تمایز دارد، تمایز آن بیش و پیش از همه در جوهر دین، توحید، است. اعتقاد به این اصل نیز نمی‌تواند به باوری خصوصی فروکاسته شود، چراکه چنین خصوصیتی نمی‌تواند پشتوانه نظری یک جریان عظیم اجتماعی قرار بگیرد.

پی‌نوشت

۱. تمایز گذاشتن بین شبهه (suspicion) و شک (skepticism) سودمند است. شک با طرح پرسش درباره این‌که آیا باورهای ما درست است و آیا دلایل کافی برای عقلی‌ساختن اعتقاد وجود دارد، جوهر اعتقادات ما را به چالش می‌کشد. اما، شبهه از انگیزه‌ها و وظایف اعتقادات ما سؤالاتی نظیر چه چیزی آن‌ها را برای ما جذاب می‌کند و چه کاری آن‌ها برای ما انجام می‌دهند، می‌پرسد. این‌ها پرسش‌های شبهه‌اند، چون از فشارهای مؤثر در تشکیل و تداوم اعتقادات و سیستم‌های اعتقادی خبر می‌دهند که ما لازم می‌دانیم آن‌ها را از خودمان پنهان کنیم. بنابراین، هرمنوتیک شبهه تلاش آگاهانه برای نشان‌دادن خودفریبی‌ها تعریف می‌شود که دست‌اندرکار پنهان‌ساختن انگیزه‌های عملی واقعی ما از خودمان‌اند تا توجه نکنیم که چگونه و چطور بیش‌تر رفتارها و باورهای ما با ارزش‌هایی شکل می‌یابند که ما آن‌ها را انکار می‌کنیم.

→ Merold Westphal (2001). "Suspicion and Religious Belief" in a Chinese volume whose English translation is *Lectures on European and American Philosophy and Religion*, Zhao Dunhua & Melville Y. Stewart (eds.), Peking, 194-205.

۲. فرمان دوم ده فرمان چنین است: تو را خدایان دیگر غیر از من نباشد (سفر خروج، ۳: ۲۰). نیز آمده است: فقط او خداست و کسی دیگر مانند او وجود ندارد (سفر تثبیه، ۴: ۳۵-۳۹). هیچ‌خدایی غیر از او وجود ندارد (سفر تثبیه، ۴: ۳۵، ۳۹). ای بنی‌اسرائیل گوش کنید؛ تنها خدایی که وجود دارد، خداوند ماست. شما باید او را با تمامی دل و جان و توانایی خود دوست بدارید

(سفر تثنیه، ۴: ۶). خدای موسی خالق آسمان و زمین است (سفر پیدایش، ۱: ۱). او قادر است هر چه بخواهد، انجام دهد (سفر خروج، باب ۱۵).
۳. هابرماس، خود، در جایی در مقام نقد تئوری عدالت و لیبرالیسم سیاسی رالز تصریح می‌کند: «از آن‌جاکه من پروژه رالز را تحسین می‌کنم و برایش احترام قائل می‌شوم و خود را در اهداف با آن شریک می‌دانم، نقد من به او باید در حد یک اختلاف خانوادگی تلقی شود» (Habermas, 1998: 50).

منابع

جهانبگلو، رامین (۱۳۸۲)، «ایمانوئل لویناس از اندیشه دیگری تا دیگر اندیشیدن»، *روزنامه همشهری*، س ۱۱، ش ۳۱۹۸.

- Adorno, T.W. (1989). "Progress" in *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, Gray Smith (ed.), Chicago: Chicago University Press.
- Adorno, T.W. (1973). *Negative Dialectics*, trans. E.B. Ashton, New York: Continuum.
- Chomsky, N. & D. Barsamian (1992). *Noam Chomsky: Chronicles of Dissent*, Stirling: AK Press.
- Dallmayr, F. (2003). Review of Habermas, Jurgen, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, Eduardo Mendieta (ed.), MIT Press.
- Glatzer, N. (1960). *Franz Rosenzweig*, New York: Schocken.
- Gramsci, A. (1971). "The Modern Prince", in *Hoare, Quintin and Nowell Smith*, Geoffrey (ed.), Selections from the Prison Notebooks, London: Lawrence & Wishart.
- Habermas, J. (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, C. Cronin & P. De Greiff (eds.), Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (2002). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, Eduardo Mendieta (ed.), Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (2005). "Religion in the Public Sphere" (lecture, Lodz University, Poland), available online at:
http://www.sandiego.edu/pdf/pdf_library/habermaslecture031105_c939cceb2ab087bdfc6df291ec0fc3fa.pdf. (accede February 6, 2011).
- Kaufmann, D. (1996). "Adorno and the Name of God", available online at:
<http://webdelsol.com/FLASHPOINT/adorno.htm>
- Kosky J. L. (1996). "After the Death of God. Emmanuel Lévinas and the Ethical Possibility of God", *Journal of Religious Ethics*, Vol. 24, No.2.
- Levinas, E (1998). *Of God Who Comes to Mind?*, trans. Bettina Bergo, Stanford University Press.
- Levinas, E. (2001). *God, Death, and Time*, trans. Bettina Bergo, Stanford University Press.
- Levinas, E (2005). *Humanism of the Other*. trans. Nidra Poller, University of Illinois Press.

- Ricoeur, P. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven & London, Yale University Press.
- Robinson, G. D. (1995). *Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion: A Brief Overview and Critique*, Vol. II, No. 8.

منابع دیگر

- Habermas, J. (2001). "Faith and Knowledge" (Lecture Given Upon his Acceptance of the Peace Prize of the German Publishers & Booksellers Association, Frankfurt, Germany, October 14, (2001), available at <http://www.nettime.org/Lists>.
- Westphal, M. (2001). "Suspicion and Religious Belief" in a Chinese Volume Whose English Translation is *Lectures on European and American Philosophy and Religion*, Zhao Dunhua & Melville Y. Stewart (eds.), Peking.

