

نالهیات: تأکیدی بر گریزناپذیری الهیات*

حسن فتح‌زاده**

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه زنجان (نویسنده مسئول)

سمیرا طاهری

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه زنجان

چکیده

دوران نشانه اساساً دورانی الهیاتی است: هر نظامی که مبتنی بر یک مفهوم اساسی باشد، مفهومی که گردش نشانه‌ها را شکل می‌دهد، از اساس الهیاتی است. این مفهوم محوری، در هر اندیشه نامی به خود گرفته: واقعیت، جوهر، هستی، حقیقت، خدا، لوگوس، عقل، غایت و... در این نظام(های) لوگوس-محور، زنجیره دال‌ها معناداری و ثبات خود را از این مدلول استعلایی می‌گیرند. دریدا با خوانش و سازانه اش نشان داد که هیچ مدلولی نمی‌تواند از زنجیره دلالی بیرون افتاده و زبان را کران‌مند کند. این ایده انقلابی به فروپاشی نظام سلسله‌مراتبی تقابل‌های دلالی و در نتیجه هم‌رتبه و هم‌بودشدن دال‌ها می‌انجامد.

با زدایش تقابل‌ها و هم‌رتبه دانستن دال‌ها، منطق تفاوت ظهور می‌کند. در این منطق سخن از مرگ خدا گفتن یاوه است؛ هیچ مرگی در کار نیست، و نیز هیچ زنده شدنی. ما همواره در میانه یک بازی دائمی هستیم. کلمه(لوگوس)، دائماً زدوده و در عین حال نگاشته و بازنگاشته می‌شود. نال/الهیات، بطلان ادعای پایان الهیات است؛ نال/نظام نوینی است برای آنان که در مرزها می‌زیند.

واژگان کلیدی: وسازی، الهیات، نال/الهیات، نوشتار، تفاوت.

* تاریخ وصول: ۹۲/۱۱/۲۸ تأیید نهایی: ۹۳/۱۰/۲۸

** E-mail: hfatzade@gmail.com

مقدمه

از اوایل دهه هشتاد میلادی گروهی از فیلسوفان دین آمریکایی که با مباحثی چون مرگ خدا و بازی‌های زبانی آشنا بودند در مواجهه با اندیشه ژاک دریدا متمایل به اعلام پایان الهیات شدند. افرادی چون توماس آلتیزر، مارک سی. تیلور، رابرت شارلمن، مارکس مایر و ... اهمیت و اساسی را برای اندیشه دینی دریافتند: نقد دریدا بر لوگوس محوری (Logocentrism) و حضور (Presence)، و آموزه تفاوت (Différance)، تلاش داشت زبان را از متافیزیک و یقین منفک کند و نشان دهد هرگونه مطلق‌گرایی، هر نوع انگاره‌ی نهایی، هر اصل اصیل و اصالت‌بخش در قلمرو مرزی زبان امکان‌ناپذیر است.

در این میان مارک سی. تیلور ایده‌ی پایان الهیات را به چالش کشید و زدایش مدلول استعلایی را نه مرگ الهیات بلکه امکان الهیات دانست؛ به باور او توصیف دریدا از اقتصاد تفاوت ذات‌گفتمان دینی را روشن می‌کند و در واقع توصیفی است از عملکرد دین. مرگ خدا فقدان نیست، بلکه تنها دارایی ما است. او این الهیات نوظهور را نا/الهیات (A/theology) می‌خواند. نا/الهیات محصول نوشتار است؛ نوعی در میانه بودن همیشگی است؛ رفتن و نرسیدن است؛ دائما در آستانه جای داشتن است. از این رو یک اندیشه مرزی است؛^۱ برای خانه به‌دوشانی که در مرزها می‌زیند (Deleuze, 1977: 142-149).

دیگری بایسته

شبکه الهیات^۲ - و اساسا شبکه زبان - مبتنی بر تقابل‌های ثنوی است. زبان مجموعه‌ای از مفاهیم مجزا و هویت‌های مستقل نیست، بلکه شبکه‌ای متشکل از شبکه‌های متداخل و درهم-تنیده از روابط متقابل است. این متقابلان معنای خود را از طرف دیگر گرفته و جایگاه خود را با طرد کردن دیگری یا طرد شدن از جانب دیگری تثبیت می‌کنند. هریک از طرفین، طرف دیگر را اوبژه کرده و به‌سان تغایر مطلق ادراک می‌کند: دیگری از جایی شروع می‌شود که من تمام می‌شود. در گفتمان خود-برانداز دیگری طرفین ضد خود را صرفا از این رو به رسمیت می‌شناسند که به خود آری گویند؛ ولی دیگری، در کنار این خصوصیت تثبیت‌گر، القاء‌گر تفاوتی منحل‌کننده (Assimilation) است که مدام این‌همانی طرف دیگر را مخدوش می‌کند؛ «سوژه دیگری را موجودی ضروری نمی‌بیند، ولی خودش را در دیگری می‌بیند.»

(Hegel, 1977: 111) همین ذات دوگانهٔ تقابل است که منجر به نزاع طرفین و در نهایت طرد یکی از آن‌ها می‌شود.

شبکهٔ الهیات در تقابلهایی چون سرمدیت-زمان، بودن-شدن، حضور-غیاب، وحدت-کثرت، این‌همانی-تفاوت، متعال-حال، اولی-ثانوی، اصیل-تبعی، حیات-ممات، روح-جسم، گفتار-نوشتار و... پرداخته شده است، که البته همهٔ این تقابلهای قابل تحویل به یک تقابل‌اند: متن-حاشیه. متن از قبل طرد حاشیه است که متن است؛ در همهٔ متقابلان طرف اول مهتری خود را با کهرتی طرف دوم تثبیت می‌کند. اساساً سنت الهیات چیزی نیست جز همین پیوند بازنماینده و آینه‌ای^۲ طرفین تقابل و «حرکتی آونگی (Pendular) بین این اعداد به ظاهر انحصاری و بدیهی.» (Taylor, 1984: 7)

شک رادیکال، بدهت این تقابلهای را هدف گرفته و ابتداءً محوریت اوژه را مورد سوال قرار داده و در پی جستجوی معرفت یقینی، آن را به نفع سوژه انکار کرد. مدرنیسم، در مطلع خود، جابه‌جایی اوژه و سوژه است؛ و در کلیت خویش واکنشی است به این سلسله مراتب ولی یک واکنش غیررادیکال و غیردیالکتیکی؛ به همین دلیل خودش نیز در تور ثنویت‌های دیگر می‌افتد. فلسفهٔ کوگیتو نقد مرکز است نه مرکزیت؛ در واقع مدرنیسم چارچوب سلسله مراتبی را حفظ کرده، ولی در چینش طرفین تغییراتی داده و عناصر را جابه‌جا کرده است «با گذاشتن یک علامت منفی به‌جای علامت مثبت جلوی عناصر فرهنگ غرب نمی‌توان خود را از چنگ آن‌ها آزاد کرد؛ بلکه این به‌معنای گرفتار ماندن کامل در دام آن‌هاست.» (Hillis Miller, 1979: 354) مدرنیسم وارونگی این تقابل‌هاست، و اساسی اما - یا آنچه به پست مدرنیسم معروف شده- واژگونی آن‌هاست. و اساسی انحلال دیالکتیکی این تقابل-هاست. در گفتمان تفاوت، دیگری نه قابل حذف است و نه قابل طرد.

اندیشهٔ غربی، در تمام تاریخ خود، همواره تفاوت را به نفع این‌همانی طرد کرده است. هگل را می‌توان اولین فیلسوف تفاوت دانست؛ او با شناسایی اعدادی که توامان وصل و فصل می‌کنند، فضای تنفسی برای تفاوت ایجاد کرد. ولی نقد کیرکگور بر نظام‌سازی، غایت اندیشی و مطلق‌هگلی، گرچه رهیافتی به و اساسی است، ولی منجر به سوءتعبیری در خصوص هگل شد و او را به فیلسوف صرفاً این‌همانی مصادره کرد. نیچه با ایدهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت بیش از پیش به تفاوت نزدیک شد و سرانجام فردینان دوسوسور اعلام کرد «در زبان تنها تفاوت

وجود دارد.» (Saussure, 1966: 120) دریدا با این مقدمه تفاوت را به ظهور رساند. *Différance*^۴ جعلی است از *Differ* و *Defer*^۵. معنا در تفاوت‌ها شکل گرفته و تا ابد به تعویق می‌افتد. نشانهٔ زبانی خواستگاهی الهیاتی دارد- چراکه سلسله مراتب تقابل‌ها که معناده به نشانه است، سامان خود را از الهیات می‌گیرد-. این سلسلهٔ دال‌ها و مدلول‌ها، در نهایت به یک مدلول می‌رسند که خود دال نیست^۶؛ یعنی مدلول استعلایی است. واسازی با به چالش کشیدن این سلسله مراتب نشان می‌دهد هیچ مدلولی نمی‌تواند دال نباشد. نوشتار با زدودن مدلول استعلایی و بازی متقابل این‌همانی-تفاوت، عرصه را بر تفاوت گسترده.

هیچ مدلولی را از سقوط در بازی ارجاع‌های دلالی که زبان را می‌سازد گریزی نیست. ظهور نوشتار ظهور بازی است؛ امروز بازی از خودش تبعیت می‌کند، آن هم با محوکردن محدوده‌ای که تصور می‌شد می‌توان بر پایهٔ آن گردش نشانه‌ها را نظم داد، و با به‌همراه آوردن تمام مدلول‌های اطمینان‌بخش، و با برچیدن تمام استحکامات و تمام پناه‌گاه‌های منطقهٔ خلاف بازی که بر حوزهٔ زبان نظارت می‌کردند (کهون، ۱۳۸۸: ۳۴۸).

مدلول استعلایی حلقهٔ آخری است که تمام حلقه‌های زنجیرهٔ دلالت را تثبیت می‌کرد. حلقه‌ای که ما را از دور و تسلسل، از هراس سرگردانی^۷ و وانهادگی، می‌رهاند. ولی «خود زبان نیز خود را در حیثش در معرض تهدید، سرگشته و رهاشده و در معرض بی‌محدوده شدن و برگرداندن شدن به کران‌مندی‌اش می‌بیند.» (کهون، ۱۳۸۸: ۳۴۷) گریزی از سرگردانی نیست؛ ذات زبان همین گردش و چرخش و ارجاع‌دهی الی الابد نشانه‌ها است، همین توقف ناپذیری زاینده است. حال که محدوده‌ای که گردش نشانه‌ها را نظم می‌داد زدوده شده، ما دیگر در زنجیرهٔ دلالت نیستیم بلکه در شبکهٔ دلالت هستیم. شبکه‌ای که در آن همه‌جا مرکز است. هر مدلولی خود یک دال است؛ مدلول، دال دال است. به این ترتیب «هیچ خارج متنی وجود ندارد» (Derrida, 1976: 15) زبان به خودش ارجاع می‌دهد.

فضیلت دورویی^۸

لوگوسی^۹ در کار نیست. آنچه هست هیروگلیف^{۱۰}‌ها اند. (Deleuze, 1972: 167) تیلور با در دست داشتن این برداشت از زبان شروع به بازخوانی و بازنویسی الهیات می‌کند. او تصریح می‌کند که «طرح اصلی نا/الهیات با تحقق همبستگی ضروری بین مرگ خدا و مسیح

شناسی رادیکال ظاهر می‌شود.» (Taylor, 1984: 103). مسیح کلمه است؛ لوگوس تجسد یافته است. تجسد در بطن خود حامل مرگ خداست: امحاء لوگوس تجسد نیافته و خدای یگانه است؛ خدا در تعالی خودش مرده است. ذات ناسازگار و متناقض‌نمای تثلیث^{۱۰} و چه بسا توصیفات کتب مقدس از خداوند- که همواره کلام و فلسفه را به تعطیل و یا استدلال‌ات ضعیف می‌کشاند در منطق ثنوی نه این / نه آن - هم این / هم آن، خود-متنافی بودن اش را باز می‌یابد؛ ولی این بار نه چون یک استثناء، بلکه همچون همه‌ی نشانه‌ها که ردی از سایر نشانه‌ها در خود دارند؛ و این شرط فهم‌پذیری و زبان‌مندی است. نوشتار هرمنوتیک الهیات است؛ نه تنها امکان سه‌دریک-یک‌درسه، بلکه لزوم همه در همه است.

«لوگوس پسر است... پسری که... بدون پدر چیزی جز نوشتار نیست.» (Derrida, 1981: 77) با تصویب مرگ اودیپی (Oedipal) پدر/مدلول استعلایی، کلمه مبدل به‌پسری سرگردان و خودسر می‌شود که در رابطه‌ای انگل‌وار حیات خود را توامان مرهون نفی و اثبات پدر است.

نا/الهیات راه خود را از دل دوگانگی و مرزی بودن لاینفک کلمه و منطق تفاوت می‌گشاید. «خدا را همچون کلمه تفسیر کردن عبارت است از فهم خدا به سان کتاب مقدس یا نوشتار.» (Taylor, 1984: 104) مسیح متجسد وحی است، کلمه است، گفتار پدر است، گفتاری تجسیدی و دوگانه؛ درست مثل نوشتار. لوگوس نوشتار خداست^{۱۱}؛ و نوشتار کتاب مقدس است. خدای تجسد یافته همواره درعین حال دیگری است. در این گفتمان خدا نمی‌تواند «به‌کلی دیگر»^{۱۲}، در خود بسته و دافع مطلق باشد. خدا همواره جولانگاه دیگری است و دیگری جولانگاه خدا.

نسبیت الهی وقتی ظاهر می‌شود که خدا به مثابه نوشتار قرائت شود. (Ibid: 106)

منطق نوشتار، منطق هیروگلیف‌ها است که با اجرای فرمول پارادوکسیکال «X بدون X» نشان می‌دهد کلمه، نشانه‌ی نشانه است. از این رو کلمه در این منطق تا ابد آستانه‌ای و «بازیگوش» (Playful) باقی خواهد ماند. در این بازی هیروگلیف‌ها مدام یکدیگر را شکل داده و از شکل می‌اندازند. در شبکه نوشتار، تفاوت «شرط کارکرد، شرط امکان هر نشانه است.» (Derrida, 1973: 134) نا/الهیات این آستانه لغزان است که در آن نمی‌توان به هیچ

مرکز و محوری اشاره کرد. خاصیت همه‌ارجاع‌دهی نوشتار راه را بر هرگونه انحصارگرایی می‌بندد. هیچ چیز صرفاً خودش نیست، بلکه در عین حال دیگر(ان) است. تمییز هیروگلیفیک نشانه‌ها، صرفاً مفصل‌بندی است.

نوشتار مفصل‌بندی (*articulation*) کلمه(ها) است ... که با جدا کردن ربط می‌دهد و با ربط دادن جدا می‌کند. این رابط، این آستانه، نه این‌جا است نه آن‌جا، نه حاضر است نه غایب (*Taylor, 1984: 107*).

به این ترتیب هیچ معنای مطلق و صرفی وجود ندارد؛ فهم‌پذیری هر نشانه و ویژگی هر دال کارکرد متمایزی است که از دال‌های هم‌بوداش دارد. خدا در نا/الهیات باقی می‌ماند، به عنوان یک نشانه، یک هیروگلیف. نه به عنوان پادشاهی در یک جمهوری که صرفاً یک مقام تشریفاتی است (آن‌گونه که خدا باوری مدرن سعی در حفظ خدا داشت). خدا در نا/الهیات تشریفاتی است/نیست، چنان‌که تمام نشانه‌ها اینچنین‌اند. مفصل‌بندی کردن، چرخش و گردش همه‌باهمی و کنوتیک^{۱۳} نشانه‌ها است؛ زدایش مرکز است. کنوسیسی در هم شکستن تقابل این‌همانی و تفاوت است. این‌همانی هر نشانه از تفاوت‌اش برمی‌آید: هر نشانه عنصری از نشانه دیگر حفظ می‌کند و از طریق ارتباط‌اش با آن نشان از درون پوک و خالی می‌شود. کنوسیسی تمثیلی از واسازی است. هر نشانه در عین حال که خودش است، دیگری است؛ تاجایی خودش است که دیگری نیست و از آنجا که دیگری هست، خودش است.

به باور نگارنده‌ی این سطور، سابقه‌ی دوگانگی نشانه‌ی زبانی (کهون، ۱۳۸۸: ۱۸۰) را می‌توان در الهیات تنزیهی (*Negative Theology*) به وضوح ریشه‌یابی کرد. سلبیت بازی این-همانی-تفاوت است. وقتی مفهومی را از چیزی سلب می‌کنیم در واقع نسبتی بین این دو برقرار کرده و اقرار کرده‌ایم که فهم ما از آن چیز در گرو مفهوم سلب‌شده است.

الهیات تنزیهی به نوعی نقد گفتمان الهیات کلاسیک است و اعتراف به ناتوانی الهیات در تعقل رابطه‌ی پیش‌رونده با دیگری/خدا. الهیات کلاسیک قادر به ارائه‌ی تصویری ایجابی از خدا نیست. ما هرگز نمی‌دانیم خدا چه است؟ بلکه صرفاً می‌توانیم بدانیم او چه چیز(هایی) نیست، و این تنها راه شناخت او است. سلبیت، بازی متقابلان است؛ بازی‌ای که هم مولد است و هم مخرب. ارتباط سلبی، نشانه‌ها را توامان اثبات و نفی می‌کند. نوشتار نیز همین ویژگی را دارد؛

در نوشتار نیز نشانه‌ها صرفاً محل گذراند. نا/الهیات و الهیات تنزیهی به این صورت به هم مرتبط‌اند: الهیات تنزیهی در قالب گفت‌مان تفاوت تبدیل به نا/الهیات شده است.

در *درام همواره بر پرده سلیمت کتاب مقدس یک کل غیرمتمرکز و یک تمامیت تمامیت‌ناپذیر است که تا ابد بی‌پایان باقی می‌ماند* (Taylor, 1984: 111)

در این تقاطع^{۱۴} نشانه‌ها است که هر چیزی هست می‌شود. کتاب مقدس تا ابد و-سازانه است.

با این توضیحات آشکار است که نا/الهیات آنطور که تیلور می‌گوید «متضمن امکان وسازی از وسازی» (Taylor, 1984: 11) نیست، بلکه یکی از امکانات وسازی است. او با استناد به جمله‌ای از دریدا: «وسازی هر نسبتی با الهیات را مسدود می‌کند.» (Taylor, 1984: 6) مدعی است نا/الهیات، وسازی این عبارت است. حال آنکه دریدا می‌گوید «تفاوت مانع هر نسبتی با الهیات است» (دریدا، ۱۳۸۸: ۶۴) آن هم در زمینه‌ای (Context) که خواستگاه الهیاتی نشانه را مورد بررسی قرار داده و سعی دارد زبانی ترسیم کند عاری از مدلول استعلایی و رهیده از هر نوع فرجام‌باوری. و این درست همان چیزی است که نا/الهیات را ممکن می‌سازد؛ نا/الهیات در زدایش مدلول استعلایی است که مجال ظهور و بروز می‌یابد. «زایشی از پس مرگ» برداشتی سطحی و خوانشی بد از وسازی است. به نظر می‌رسد تیلور مرتکب این اشتباه شده و نا/الهیات را رستاخیز الهیات دانسته؛ حال آن که دریدا تصریح کرده که در عرصه نوشتار، مرگ کتاب را اعلام کردن کاری اشتباه است (دریدا، ۱۳۹۰: ۲۹). او به وضوح می‌گوید وسازی سرحد گفت‌مان فلسفی است نه پایان فلسفه و تاریخ و مرگ خدا و سوژه و... (دریدا ۱۳۸۸، ۲۰-۲۱) و زایش نوعی دیگر از چیزها. دریدا به هیچ وجه مدعی خروج از متافیزیک و ورود به عصری پسمتافیزیکی نیست. «مرگ خدا» از نظر او پروبلماتیکی است که باید مورد وسازی قرار گیرد، چراکه به همان انتو-تئولوژی‌ای تعلق دارد که با آن مبارزه می‌کند (دریدا، ۱۳۹۰: ۱۲۰). از این رو توصیف وسازی به عنوانی چون «شریک نامحتمل برای تامل دینی»، «شکلی از تفکر الحادی»، «پیوند ناسازگار با الهیات» (Taylor, 1984: 6) از جانب تیلور، القاگر این مطلب است که او وسازی را در منطق نفی در نظر گرفته ولی تئوری خود را طبق منطق مرزی وسازی پرورده است. تیلور در این مورد از گفت‌مان و اساس بیرون افتاده و در فضای ثنوی تقابلی‌ها که پیش‌تر از آن نقد کرده و شالوده‌های آن را متزلزل نموده بود سخن گفته است. به این ترتیب آشکار است که نا/الهیات صرفاً نتیجه طبیعی نوشتار و تفاوت است.

بستار پایان

این کوچۀ دراز پسرو ابدیتی است و آن کوچۀ دراز پیشرو ابدیتی دیگر... جایی که
به هم می‌رسند (را)... نام... لحظه (است)... زمان خود دایره‌ای است... و همه چیز
مگر چنان سخت به هم گره نخورده است که این لحظه همه چیزهای آینده را از
پیش می‌کشد؟ (نیچه، ۱۳۸۶: ۱۷۲-۱۷۳)

نوشتار با انکار هر نوع غایت انگاری، درام بازگشت جاودانه را به روی پرده می‌آورد: مبداء و
معاد فرومی‌ریزد و ما در یک در میانه بودن همیشگی - که با واژگون شدن آغاز و انجام اجتناب
ناپذیر خواهد بود - همواره غوطه‌ور خواهیم بود؛ کتاب مقدس گذار مطلق است. در اینجا منطقه -
ای بودن معنا و قوم محوری پررنگ می‌شود و تبعا هر نوع سلطه‌گری و استیلا خواهی پیشاپیش
عقیم خواهد بود.

بازگشت جاودانه تقابل‌های قرینه‌ای معادله سنتی بین تناهی و عدم تناهی و نیز
زمان و سرمدیت را وارونه و واژگونه می‌کند (Taylor, 1984: 113).

بازی تناهی - عدم تناهی و زمان - سرمدیت به تخریب تقابل حضور و غیاب و در نتیجه
انهدام متافیزیک حضور می‌انجامد. در این معنا حاضر به دلیل اینکه لاجرم غیاب را در دل خود
دارد، کاملا حاضر نیست. در نتیجه حضور نه به معنای بی‌زمان که دال بر انتقال و جنبش و
حرکتی دائمی است. در اقتصاد دال، دلالت هر نشانه فرارونده است و دال‌های مرتبط را به دنبال
خود می‌کشاند. سلسله دال‌ها به سمت یک آینده باز حرکت می‌کند و در نتیجه آنچه دال‌ها به
اشتراک می‌گذارند - در بازگشت مداوم دال‌ها - تا ابد به تعویق می‌افتد.

این که لحظه حاضر، دمی از بودن نیست، بلکه لحظه گذار است، به ما نیرو می‌دهد
که در خصوص شدن اندیشه کنیم؛ اندیشیدن به شدن دقیقا به سان آنچه شروع نشده
و نمی‌تواند پایان یابد (Deleuze, 1979: 85).

شدن همیشگی و بازگشت جاودانه نویدبخش یکدیگر اند. در یک شبکه خودبسنده،
ظهور/افول مدام نشانه‌ها تکرار ابدی آن‌هاست. نشانه‌ها در بازگشت جاودانه‌شان تضمین امکان
معناداری و فهم‌اند.

باز تکرار بی‌پایان بازگشت جاودانه «لغزان نبودن لغزش (laplasability) زمان»
(Merleau Ponty, 1962: 423) را آشکار می‌کند. وقتی زمان سرمدیت می‌شود و

سرمدیت زمان آنها دیگر با یک مگاک بی کران کیفی جدانشده‌اند. بازی متقابل زمان و سرمدیت ایده «بکلی دیگر» را زیر سوال برده و هر اثری از تعالی محض را می‌زداید. سرمدیت با زمان در تضاد نیست بلکه در زمان مندی یافت می‌شود و زمان مندی در سرمدیت.

در امتداد این لبه پارادوکسیکال «همه می‌رود، همه بازمی‌آید. چرخ هستی جاودانه می‌چرخد. همه می‌میرد، همه بازمی‌شکفتد. «سال هستی» جاودانه می‌گذرد. همه در هم می‌شکند همه از نو می‌پیوندد. خانه هستی جاودانه خود را همان که بود می‌سازد. همه بدرود می‌گوید و باز به خود درود می‌گوید. حلقه هستی جاودانه به خود وفادار می‌ماند. هستی هر دم آغاز می‌شود. گرد هر این جا گوی آن جا می‌گردد. میان همه‌جاست.» (نیچه، ۱۳۸۶: ۲۳۶)

اگر همه‌جا میان است، مرزها بی‌مرز و نفوذپذیراند. در اقلیم منبسط ساحت الهی/نوشتار که در میانه بودن دائمی آن برآمده از بازگشت جاودانه است، اعداد به هیچ روی خودشان باقی نمی‌مانند بلکه مداوماً تداخل و تلاقی می‌کنند، و بنابراین هر هویت اصیلی را منحل می‌کنند.

نقی هر چیزی که در آگاهی و تجربه به‌مثابه خدا اعلان و واقعیت پیدا کرده به منظور این که شکل عمیقاً جدیدی از آگاهی و تجربه را ممکن سازد. بدین‌سان شکل تازه‌ای از خدا ظاهر می‌شود، اما دقیقاً از آن جهت که این شکل، شکلی عمیقاً تازه است دیگر نمی‌توان نام یا تصویر خدا را به آن داد. (Altizer, 1979: 56-57)

اینجا محذوری که لاجرم با آن مواجهیم نمایان می‌شود: اندیشه نوین نمی‌تواند/باید در واژگان کهن نگاشته شود. البته باید به یاد داشت که این واژگان در منطق طرد نه تنها قابل فهم نیست، بلکه حتی «پتانسیل پایان ناپذیری برای بد خوانده شدن، بد فهمیده شدن، و بد تفسیر شدن دارند. [این کلمات] برای اقتضائات بوروکراسی نظم و نظام و تعریف و وضوح بسیار افراطی اند.» (Vahoozer, 2003: 78) آنچه این بینش را تغذیه می‌کند منطق فارماکن است. همه چیز تحت تعدی وساطت سیال فارماکن و بازی روان آن قرار گرفته و دگرگون می‌شود.

فارماکن نظیر جوهر (ink)، شراب (win)، و منی (semen) همواره در پی نفوذ کردن است. **فارماکن** فراگرفته، نوشیده و به درون نفوذ می‌کند و در بدو امر متوجه سختی و صلابت آن می‌شود، اما به‌زودی آن را با دوایش، باشریت‌اش،

باشوکران‌اش، با زهرش مورد تجاوز قرار داده و در خود فرو می‌برد. (Derrida, 1981: 152)

این بینیت ذاتی فاماکن که هم علاج است و هم زهر-نه علاج است و نه زهر، تمثیلی است از مرزی بودن ذاتی نوشتار و لوگوس: نوشتار شبکه ای متقاطع از دال‌ها است. «کتاب مقدس راه صلیب (Via crucis) را نشان می‌دهد که در آن هر آفرینشی متضمن مثله شدن و هر راه‌حلی متضمن انحلال است. وقتی **میان همه جا است** (Die mitte ist überall)، دیگر نیازی به سرکوب گذرگزرده‌گی و عبور نیست. می‌توان به برآمدن و سپری شدن به مثابه نیروی آفریننده و ویران‌گر، به مثابه **خلق مداوم** (Continual creation) خوش آمد گفت.» (Taylor 1984, 118) گذرندگی ذاتی نشانه بستری است برای باززایش مداوم و ابدی معنا. باززایش در دل خود متضمن انتشار نامحدود نشانه است.

ایپدیمی لوگوس

ویژگی کنوتیک نشانه پرسش از «از کجا» و «به کجا» را بی‌جا می‌کند؛ اصل را می‌سترد و فرجام را محو می‌کند. نوشتار بستر کنوتیک حضور-غیاب، این‌همانی-تفاوت، مبداء-منتها و... متن-حاشیه است. نوشتار «هر چیز را از خود-همانی مطلق و خود-حضور مطلق خالی می‌کند.» (Taylor, 1984: 118)

در تقاطع کتاب مقدس نشانه‌ها از صلب یکدیگر اند. این «انتشاء به هم وابسته» اصل غیر اصیلی است که اصالت مطلق را می‌زداید. نشانه‌هایی که جاودانه بازمی‌گردند، در هر چیز به ظاهر صلیبی نفوذ کرده و همه چیز را در حرکت نگه می‌دارند؛ و این همانا تجاوزگری نشانه است. «لوگوس همیشه **لوگوس منی‌گونه** (spematikos) است، که از طریق پراکنده-شدن، تکثیر بی‌پایان می‌یابد» (Taylor, 1984: 119)

کلمه همواره پراکنده می‌شود، همواره بارور است، همواره در حرکت و سیال است. هیچ مرزی نمی‌تواند محیط بر کلمه باشد. «کلمه متجسم بیان‌گر یک کثرت **زاینده** تقلیل‌ناپذیر است.» (Derrida, 1981: 45) لوگوس که آشکارا میان-جی پدر است، با انتشار در کلمات و از طریق مجاورت با نشانه‌ها، «در میان بودن» را به تمام نشانه‌ها سرایت می‌دهد.

کلمه گوشت می‌شود؛ تن و خون، نان و شراب. بگیرید و بخورید، بگیرید و
خورند این نان و نوشیدن این شراب گسترش تجسم کلمه و توسعه بازی

سیال ساحت الهی است ... تجسد الوهیت مرگ خداست، پراکنش کلمه عبارت از مصلوب شدن سوژه است (Taylor, 1984: 120).

کلمه مسیح در تمام کلمات پراکنده شده است. روح مسیح اقتصاد تفاوت است، تقاطع تمام نشانه‌ها است. نوشتار/کلمه با نفوذ در تن مهمانان عشاء و پراکنده شدن در خون آن‌ها، تمامیت مهمان را به هم ریخته و فراروندگی خود را تثبیت می‌کند. این پراکنش ابدی، به تعویق افتادن ابدی است. و این به معنی زدایش کلمه نیست، بلکه به معنی گذرا بودن آن است. سوژه در ابتلا به اپیدمی میان-جی-گری لوگوس تمامیت و مرکزیت خود را، که روزگاری با مرگ خدا به دست آورده بود، از دست می‌دهد. سوژه هرگز قادر نیست به جایگاه مولف بازگردد؛ هر نوع نوشتاری بازنویسی است. همه نشانه‌ها مداوماً در نوشتار باز می‌گردند. از نو نگاشته می‌شوند. هیچ چیز پایان می‌پذیرد. نوشتار بازی حضور-غیاب و تعالی-تجسد و سرمدیت-زمان ... است نه پایانی بر حضور و تعالی و معناداری.

نتیجه

باززایش نال/الهیات تاکیدی است بر گریزناپذیر بودن الهیات. در این فضا گفتگو از مرگ امکان پذیر نیست. هیچ نشانه‌ای زاده و مرده نمی‌شود. ما تا ابد در میانه یک بازی پارادوکسیکال پیش خواهیم رفت. نال/الهیات بازخریدی است برای تمام آن چیزهایی که در الهیات هستند و عقلانیت آن‌ها را متناقض توصیف می‌کند. الهیات سنتی همواره خدا را موجودی توصیف می‌کند که برتر از همه هستی است و در عین حال دم‌به‌دم در تمام هستی ساری و جاری است. منطق دوشقی طرد البته این را متناقض یافته و حداکثر سعی در تاویل آن دارد؛ ولی اقتصاد تفاوت مجالی است برای درک این متناقض‌نما. در نال/الهیات تعالی به‌عنوان چیزی که همواره از دسترس خارج است، چیزی که تا ابد قابل وصول، قابل ارائه و قابل دریافت نیست، پایگاهی معرفت شناختی پیدا می‌کند. حرکت استعلایی به سمت تعالی گریزناپذیر است.

جلجتا دیگر تپه مرگ نیست که خدا و انسان در آن بر صلیب شدند؛ بستر خدا و انسان و صلیب است. جلجتا تقاطع نشانه‌ها است؛ نوید یک آینده باز است. در گستره واسازی سخن از مرگ راندن گزافه است؛ نال/الهیات را ناشیانه و با بی‌دقتی الهیات مرگ خدا خوانده‌اند. اکنون که «معنای خاص وجود ندارد» (دریدا، ۱۳۹۰: ۱۶۴) آکوئیناس بازمی‌گردد: خدا اسم عام است نه اسم خاص (Aquinas, 1947: 90-91).

پی‌نوشت‌ها

۱. خط فارق بین نا و الهیات - که نوشته می‌شود ولی خوانده نمی‌شود - تصریحی است بر همین مرزی بودن، نشانه‌ای تلفظ ناشونده که «دیگر با نهاد صدا کنترل نمی‌شود.» (Derrida, 1978: 191)

۲. منظور از الهیات در این نگاشته همان است که عموماً ادیان سامی می‌خوانیم. در خصوص ادیان شرقی و سرخپوستی و... شاید اصلاً نتوان از الهی بودن یا نبودن چیزی سخن گفت.

۳. «همه‌چیز در نگاه به آینه است که وجود دارد.» (Hillis Miller, 1969: 138)

۴. آنچه تفاوت را از تفاوت متمایز می‌کند، تنها یک a ناخوانا است.

۵. تعلیق و تعویق

۶. محرکی را به خاطر می‌آوریم که متحرک نیست؛ علتی که معلول نیست؛ خالق که مخلوق نیست.

۷. عنوان کتاب تیلور سرگردانی (Erring) است. نا/الهیات اندیشه خوشامدگوی به هراس‌هاست. چنانکه خود تیلور اشاره کرده تمام اندیشه پست مدرن زائیده ترس از مرگ است؛ مرگی که مدرنیسم حامل آن است (Taylor, 1984: 6).

8. Virtue of lie (Jabès, 1976: 85)

۹. Logos واژه‌ای یونانی با تنوع قابل ملاحظه‌ای از معانی است. لوگوس در عهد عتیق حکمت خدا است که از طریق آن جهان را خلق کرد، اما در عهد جدید حکمت الهی در مسیح تجلی یافته و حتی فراتر از آن خود مسیح لوگوس است (لوقا ۴:۲ و مرقس ۲:۶ و اول قرنتیان ۱:۳۰). لوگوس همچنین واژه‌ای است که همان‌طور که معروف است یوحنا انجیل خود را با آن آغاز کرد: در ازل کلمه (لوگوس) بود. «انجیل یوحنا ۱:۱»؛ در زمینه غیرالهیاتی، لوگوس آن امرمطلق است که به معنای «عقل» است.

۱۰. Hieroglyph سیستم نوشتاری مصریان باستان که ترکیبی است از نشانه‌های آوایی و تصاویر خامی که از طبیعت برداشت شده است. هیروگلیف نزدیک به ۵۰۰ علامت تصویری داشت. هیروگلیف حرف نداشت، هر هیروگلیف نشانه‌ای بود که به یک یا چند مدلول طبیعی ارجاع می‌داد: یک صفحه گرد نشانه خورشید و روز و روشنایی بود.

۱۱. این خوانش از مسیحیت ظاهراً بسیار به آیین مانوی نزدیک می‌شود. پدر مانی به فرقه‌ای از مسیحیان گنوسی موسوم به الخسائیه گروید و همین امر موجب آشنایی او با ادیان شد. او بعدها فرقه‌ای مذهبی بنیاد نهاد و در نگاشته‌های هیروگلیفیک خود هستی را نوشتار خدا می‌دانست.

۱۲. Wholly other کارل بارث در الهیات پوشی خدا را «به کلی دیگر» می‌خواند. در این جا می‌توان تفاوت‌های بنیادین اندیشه‌هایی که گاهی همه آن‌ها را الهیات پست مدرن می‌خوانند به‌وضوح دید.

۱۳. Kenotic از ریشه kenosis به معنی تخلیه. در کلام مسیحی اقنوم دوم از خودش خالی شد و صورت بشری اخذ کرد؛ گرچه در همان حال که متجسد بود هم ذات الهی داشت. دریدا این واژه مسیحی را در معنایی غیر دینی به کار می‌برد و «آن را قلب زبان می‌داند». (Kevin, 2003: 80) crossing نوشتار شبکه‌ای از تقاطع‌ها است. شکل ظاهری صلیب یک تقاطع است. مسیح تقاطع خدا و انسان است.

منابع

- دریدا، ژاک. (۱۳۸۸)، *مواضع*، ترجمه پیام یزدانجو، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
- دریدا، ژاک. (۱۳۹۰)، *درباره گراماتولوژی*، ترجمه مهدی پارسا، چاپ اول، تهران: رخداد نو.
- کیهون، لارنس. (۱۳۸۸)، *متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ هفتم، تهران: نشر نی.
- نیچه، فردریش ویلهلم. (۱۳۸۶)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، چاپ بیست و ششم، تهران: انتشارات آگه.
- Altizer, T. (1979), *the Descent into Hell: A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness*, New York: Seabury Press.
- Aquinas, T. (1947), *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, Ohio: Perrysburg
- Deleuze, G. (1972), *Proust and Signs*, trans. R. Howard, New York: Braziller.
- Deleuze, G. (1977), *Nomad Thought, in The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. New York: Dell.
- Deleuze, G. (1979), *Active and Reactive*, in Allison, D, *The New Nietzsche: Contemporary Style of Interpretation*, New York: Delta.
- Derrida, J. (1973), *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. Allison, D, B, Evanston, III: Northwestern University Press.

- Derrida, J. (1976), *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1978), *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1981), *dissemination*, trans. Johnson, B, Chicago: University of Chicago Press.
- Hegel G. W. F (1977), *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller. New York: Oxford University Press.
- Jabès, E. (1976), *The Book of Yukel, Return to the Book*, trans. Waldrop, R. Middletown, Conn: Wesleyan University Press.
- Merleau-Ponty M. (1962), *Phenomenology of Perception*, trans. Smith, C, London: Routledge & Kegan Paul.
- Miller, J. Hillis (1969), *Poets of Reality: Six Twentieth-Century Writers*, New York: Atheneum.
- Miller, J. Hillis (1979), *Theology and Logology in Victorian Literature, in Religion and Literature: The Convergence of Approaches, supplement to Journal of the American Academy of Religion*, 47.
- Saussure, F. (1966), *Course in General Linguistics*, trans. Wade Baskin, New York: McGraw-Hill
- Taylor, M. C. (1984), *ERRING: A Postmodern A/theology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Vanhoozer K.J (2003), *Postmodern Theology*, New York: Cambridge University Press.