

ارزیابی نگرش های الهیاتی پسامدرن از منظری فلسفی

حمید رضا آیت اللهی*

چکیده

با توجه به گسترش اندیشه پسامدرن در تمامی ابعاد زندگی انسان غربی، نگرش های الهیاتی پسامدرن نیز بروز یافته و اندیشمندان بسیاری را به طرح دیدگاههایی متفاوت نسبت به این نگرش واداشته است. در این مقاله، پس از بررسی خاستگاه اصلی اندیشه پسامدرن در دیدگاه کسانی همچون نیچه، هایدگر و دریدا و کلید های اصلی فکر آنها، نگرش های مختلف و متنوع الهیات پسامدرن در چهار جریان عمده که متاثر از خاستگاه های متفاوت هستند باز نموده و ارائه شده است. این چهار جریان متعلق به تایلور، گریفین، ماریون و الهیات سلبی عرفانی مورد توجه هارت هستند که سایر نگرش ها را به نحوی در خود منطوقی دارند. سپس با ارزیابی بنیادهای فکری الهیات پسامدرن، خاستگاه غربی و پیشینه مسیحی آن باز نموده شده و در پژوهش نهایی، نسبت این نگرش با الهیات اسلامی بررسی شده است.

واژگان کلیدی: الهیات پسامدرن، ساختارشکنی، معرفت وجودی-الهیاتی، نالالهیات، متافیزیک

*. دانشجویار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی:

تهران، سعادت آباد، خیابان علامه طباطبایی جنوبی، دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی دانشگاه علامه طباطبایی، گروه فلسفه.

در سالیان اخیر نگرش‌های عمده‌ای تحت عنوان نگرش پسامدرنی به الهیات در جامعه غربی مطرح شده و کتاب‌های چندی از این دست به بازار آمده است که در آنها به بازنمودن نگرش پسامدرنی به الهیات پرداخته شده است. زمانی در غرب موضع اندیشمندان در قبال دین بین الحاد و خداباوری متغیر بود. اما این هر دو نگرش برخاسته از بنیادهای فکری غرب بود که با ظهور نیچه و هایدگر در نقد بنیادها، چه الحاد و چه دین باوری، هردو، مورد تردید قرار گرفت. اما در دهه‌های اخیر که دین و تاثیر عمیق آن بر ساختارهای دیگر زندگی انسانی، محور توجه همه گردیده است تمامی اندیشمندان را به توجه عمیق به آن کشانده است. در این میان بسیاری از اندیشمندان سکولار بجای نفی دین و بنیاد آن - خدا- به ارائه تفسیر‌هایی جدید از آن مطابق شرایط جدید تفکر غربی اقدام نموده‌اند. این تفسیرها در آثار بسیاری در سالیان اخیر منجلی شده است. تعبیری همچون «بین بدون خدا» که عنوان کتاب ری بیلینگتون (Billington, 2002) است تا «الهیات سکولار» ویراسته کلایتون کروکت (Crockett, 2001) و یا کتاب جان کاپوتو با عنوان «امر دینی» (Caputo, 2002) یا کتاب‌های چندی که تحت عنوان الهیات پسامدرن منتشر شده است همه نشان از یک نگاه جدید به الهیات در سالهای اخیر دارد. ما ضمن تحلیل و ارزیابی دیدگاه‌های عمده الهیاتی پسامدرن در نظر داریم خاستگاه آن را باز نموده به بیان نقدها و واکنش‌هایی بپردازیم که از منظر ما مسلمانان می‌تواند در قبال این نگرش وجود داشته باشد. بسیاری از این ارزیابی‌ها به شرایط و بستر ویژه غرب به الهیات بر می‌گردد که تعمیم آن تاریخ و فرهنگ و عالم ما، یعنی به اصطلاح بومی سازی آن، نشانه جهل نسبت به موضوع خواهد بود. امید است این مقاله بتواند کلیدهای اساسی را برای مواجهه با این نوع نگرش فزاینده غربی فراهم آورد.

پسامدرنیسم

الیزابت دیدز ارمارت (Elizabeth Deeds Ermarb) در دایره المعارف فلسفه روتلج، پسامدرنیسم را چنین تعبیر می‌کند:

اصطلاح «پسامدرن» بطور مسامحه آمیزی بر انواع گسترده‌ای از پدیده‌های فرهنگی از معماری تا ادبیات و از نظریه‌های ادبی تا فلسفه اطلاق می‌شود. پیشینه نزدیک پسامدرنیسم فلسفی به سوسور، لوی اشتراوس، لاکان و بارت بر می‌گردد. ولی این نگرش نیز همچون آگزیستانسیالیسم، ریشه‌های عمیق‌تری دارد که به نقد کی یرکگور و نیچه از معرفت استوار و یقینی در مدعیات افلاطون، دکارت و هگل باز می‌گردد. اگر تلاش برای نیل به معرفت مطلق همان کنکاش برای مفاهیمی کاملاً واضح و متمایز و برای حقایق کاملاً یقینی باشد و فلسفه نیز این تلاش را محور فعالیت خویش برای نیل به آن بداند، در آن صورت پسامدرنیسم به جای اعلام مرگ خدا توسط نیچه، پایان فلسفه را عنوان بیانیه خویش قرار می‌دهد. (REP, Postmodernism)

اندیشمندان پسامدرن به صورت‌های مختلفی از خداوند سخن می‌گویند. در سالهای اخیر مشاهده

شده است که اندیشمندان پسامدرن بر این ادعا پای می فشارند که «پسامدرنیسم» باید به معنای «پساسکولاریسم» فهمیده شود یا حداقل آن را در بر داشته باشد (Blond, 1997). بدین معنا که محدود ساختن ادعای عقل گرایی عصر روشنگری باید به محدودیت سکولاریسم عصر روشنگری نیز بیانجامد. کاپوتو معتقد است (Caputo, 1998, pp.142-148) موضع نقادانه در قبال مدرنیسم آمیخته به موضع نقادانه در قبال سکولاریسم خواهد بود. در فرانسه آثار اخیر ژاک دریدا چرخشی را به سمت چیزی که او «دین بدون دین» (religion without religion) می نامد نشان می دهد. این چرخش به سمت اندیشه ای است که متضمن بازگویی خاصی از ساختارهای بنیادین دینی مخصوصاً «موعودگرایی» (messianic) است. دریدا در این اواخر به تحلیل مفاهیمی همچون موهبت (gift)، اکرام (hospitality)، گواهی و شهادت (testimony) و آمرزش (forgiveness) می پردازد که همواره وابسته به گفتمان سنتی دینی بوده است (Derrida & Bennington, 1993, pp.153-155). در اندیشه قاره ای این نوسازی بسیار بیش از غلبه ای که آثار لویناس داشته است تاثیر گذار بوده است. این نوسازی مخصوصاً در باره شخص دریدا و شخص ژان لوک ماریون صادق است که از خدایی «بدون وجود»، بدون «بت‌هایی» (idols) که هایدگر «بت‌های معرفت وجودی-الهیاتی» (onto-theo-logic) می نامد سخن می گوید. پرسش از الهیات پسامدرن پرسش از ماهیت گفتمانی در باره الوهیت است که به فرضیات متافیزیکی که فلسفه پسامدرن آن را غیر قابل دفاع می داند وابسته نشده باشد.

جریان های عمده پسامدرن برخاسته از نگرش های چند فیلسوف است. از یک طرف نیچه جریانی پسامدرن ایجاد کرد و از طرف دیگر هایدگر با نقد خود از نگاه معرفت شناسانه مدرن نگرشی پسامدرن ایجاد نمود و در همان جریان اندیشه های کی یرکگور نیز منشا نگرش های خاصی در پسامدرن گردید. اما با نگاه ساختار شکنانه دریدا پسامدرن در متن قرار گرفت. با نگاه به این سه جریان عمده و در قبال آن، نگرش های متفاوت الهیاتی بروز یافته است. با توجه به تنوع نگرش های الهیاتی پسامدرن، در این مقاله سعی کرده ایم این نگرش ها را در چهار جریان عمده بازشناسیم و تحلیلی نو از آنها ارائه کنیم. بدیهی است در کنار این چهار دیدگاه عمده که شاخصه های الهیات پسامدرن هستند از سایر متفکرین این حوزه ها نیز سخن خواهیم آورد.

اولین دیدگاه، نوع نا/الهیات (a/theology) مارک سی نیلور است (Taylor, 1984). او در صد است تا مفهوم دینی را ورای تقابل ساده بین خدا باوری و الحاد بیاباید (تابلور، ۱۳۸۱، صص. ۵۳۷-۵۵۶) ولی این رویکرد او چرخشی عرفانی ندارد.

دومین قالب اندیشه الهیاتی متعلق به ژان لوک ماریون (Marion, 1982) است. او می کوشد تا گفتمان الهیاتی را از افق های همه نظریات فلسفی در خصوص وجود حتی تحلیل پسامدرنی هایدگر از وجود برهاند.

سومین رویکرد، دیدگاه پویشی گریفین (Griffin, 1989)، بنیان گذار «مرکز بررسی های جهان پسامدرن» است. دیدگاه او متمایز از اندیشمندان قاره ای پسامدرن است. او نگاه ساختار شکنانه دریدایی را رد می کند. تلقی او از الهیات پسامدرن نوعی خدا باوری طبیعت گرایانه است که همانگونه که متمایز از

خدایاوری ماوراء طبیعت گرایبی الهیات ماقبل مدرن و مدرن اولیه است به همان صورت نیز با ناخدااباوری طبیعت‌گرایانه جهان بینی مدرن ثانویه نیز متفاوت است (p.xi).

چهارمین دیدگاه، الهیات سلبی عرفانی است که به سنت دیونوسیوس مجعول و مایستر اکهارت تکیه می‌کند. این نگرش که مورد تحلیل کوین هارت قرار گرفته است تلفیقی از انکار جدی معرفت مطلق با معنایی الهیاتی است که ورای نفی‌های انتقادی فلسفه پسامدرن می‌اندیشد (Fart, 1989).

به هر حال این چهار رویکرد نگرشهایی الهیاتی را عرضه می‌دارند که از یک طرف بر لزوم توجه به الهیات در رویکرد پسامدرن تاکید می‌ورزد و از طرف دیگر رویکردهای سنتی پیشامدرن و رویکردهای مدرن (چه الهیات طبیعی مدرن اولیه و چه الحاد مدرن ثانویه) را رد کرده و در معرض نقد‌های خود قرار می‌دهد. برای یافتن رویکردی مناسب با این ویژگی‌ها ابتدا به تحلیل محورهای عمده اندیشه پسامدرنی می‌پردازیم.

محورهای اصلی فلسفه پسامدرن

دو محور عمده پسامدرنیسم فلسفی که جهت الهیات فلسفی پسامدرن را تعیین می‌کند «تخریب» تاریخ وجود‌شناسی توسط هایدگر و «شالوده‌شکنی» متافیزیک حضور توسط دریدا است. تخریب هایدگر که در آغاز در کتاب وجود و زمان (۱۹۲۷) اعلام گردید، نقدی از سرشت «معرفت وجودی- الهیاتی (onto-theo-logical) مابعد الطبیعه» در هویت و تمایز (۱۹۵۷) بود. نکته مورد عنایت او تلاش ارسطو برای وحدت بخشی به وجود بود که به طرق متعددی ارائه می‌شد. در تبیین مقولی عالم این جوهر بود که نقش وحدت بخشی را برای همه چیز ایفا می‌کرد.

اما خود عالم جواهر واقعی چگونه باید وحدت بیابد؟ با برترین جوهر، خدا، که با اول بودنش جامع همه چیز است. به عبارت دیگر تمامی قلمرو موجودات فقط با ارجاع به برترین وجود که وجودشان با او سامان می‌یابد قابل فهم است.

هایدگر این تلاقی جامعیت وجودشناسی را با تقدم الهیات، «معرفت وجودی- الهیاتی» می‌نامد. او با زستی پسامدرن، این اصل مورد احترام را که تحقق کامل مدرن آن در هگل است به ساد استهزایی بی‌پرده می‌گیرد. او متذکر می‌شود که در «معرفت وجودی- الهیاتی» «لوهیت فقط از این حیث پا به درون فلسفه می‌گذارد که فلسفه به رضایت خویش و بنفسه ورود الوهیت را به درون خویش و چگونگی این ورود را اقتضا کند و به آن تعین بخشد» (1957/ qtd. REP). به عبارت دیگر، سنتی که حداقل از ارسطو تا هگل جریان داشته است خداوند را به عنوان وسیله‌ای برای مقاصد خویش بکار می‌گرفته است. همین سنت بود که زمینه ساز روح تکنولوژی مدرن شد که حتی خدا را نیز به عنوان سرچشمه‌ای در خدمت اراده معطوف به قدرت خویش می‌نگریست که همان پروژه فراگیر عرضه تمامی وجود قابل دسترسی به فاهمه بشری است. هایدگر با زیر پا گذاشتن این سنت، هم به هرمنوتیک محدودیتی که چنان پروژه‌ای را بلند پروازی احمقانه می‌داند چنگ می‌زند و هم به هرمنوتیک بدگمانی توسل می‌

جوید که در پی انگیزه های پنهان و زنده در ورای گفتمان هایی است که بنحو سخاوتمندانه ای با پرهیز کاری و دینداری تزیین شده است. هایدگر تاکید می ورزد که نقد او را می توان نوعی اعتراض دینی دید. او با تکرار بازتابی سخن پاسکال از خداوند فلسفه به عنوان معرفت وجودی- الهیاتی سخن می گوید:

انسان در برابر این خدا نه می تواند به عبادت برخیزد و نه می تواند فداکاری نماید. انسان در محضر علت اللال نه می تواند زانو بزند و نه می تواند در برابر این خدا بنوازد یا برقصد. اندیشیدن بدون خدا که خدای فلسفه و خدا به عنوان علت اللال را رها می کند شاید به خدای الهی نزدیک تر باشد. منظور از این سخن فقط این است که: اندیشیدن بدون خدا برای انسان فضای بازتری را از آنچه معرفت وجودی الهیاتی می خواهد به پذیرش وادارد ایجاد می کند.
(1957/ qtd. REP. PT)

هایدگر این نقد خویش را به صراحت علیه کل گرایی هگلی بسط می دهد. همان کل گرایی که بر نیل به معرفت مطلق پای می فشرود و آن را با شرح و بسط یک طرح فراگیر مقولی و منطلق و یک نظریه فراگیر در باب موجودات بالفعل، فلسفه های طبیعت و روح بدست می آورد. دریدا نیز نقد خاص خویش را از هگل دارد، ولی در این بستر، ساختار شکنی متافیزیکی حضور به عنوان حمله ای به شالوده یاورِ دکارتی و ادعایش مبنی بر اینکه می توانیم به مفاهیمی روشن و حقایقی نهایی دست یابیم لحاظ می شود. دقیقاً چنین مفاهیم و حقایقی است که دریدا از آن به حضور تعبیر می کند، اگر چه اصطلاح «بی واسطگی» (immediacy) بیشتر چنین مفهومی را می رساند (Derrida, 2002, pp.89-104).

آنچه حضور دارد هم اینجایی است و هم اکنونی، و مفهوم دریدا از حضور هم جنبه مکانی دارد و هم جنبه زمانی. حضور کامل داشتن مفاهیم و حقایق که برای معرفت مطلق - حتی به صورت تدریجی آن - ضروری است یافتن مدلول متعالی یک معنا یا یک حقیقت است که آن چنان پایان پذیرفته است که دیگر نیازی به مرجعی برای توضیح یا تایید پس از این لحظه از زمان را ندارد. ساختار شکنی در پی آن نیست که ما هیچگاه به مدلول متعالی نمی رسیم بلکه نشان دادن مداوم تفاوت های مکانی و تعویق های زمانی است که ادعای وضوح کامل و یقین نهایی را از پایه ویران می سازد (*Ibid*).

دریدا اصطلاح *diffe'rance* (تفاوت) را برای یکی سازی تفاوت و تعویق در نقد معرفت گرایی جعل کرده است و منظور او را از معرفت گرایی می توان به ادعای امکان معرفت مطلق تعریف کرد که یا مقدم بر هر واسطه زبانی (همانند آثار هوسرل) یا موخر بر اتمام ذاتی آن واسطه، اندیشه انسانی مواجهه مستقیمی با وجود بیابد. بخش مکانی این اظهار عمدتاً از ساختار گرایی ناشی می شود، در حالی که بخش زمانی از پدیدارشناسی هوسرل از زمان درونی نشات می گیرد (*Ibid*).

در نظر هایدگر و دریدا، همانند دیدگاه کی یرکگور و نیچه، این ساختار زمانی وجود انسانی، ورای هر چیز دیگری است که به مدلول متعالی یک توهم استعلایی منجر می شود. آنها از این جهت کانتی

هستند، چرا که در نظر او ادعای قطعی بودن جاودانگی برای اندیشه بشری امری احمقانه است (Westphal, RFP, PT). با ارائه این مفاهیم کلیدی الهیات پسامدرن به تحلیل چهار نوع رویکرد در الهیات پسامدرن می‌پردازیم.

۱. مارک سی تایلور و الوهیت پسامدرنی

ناالهیات پسامدرنی مارک سی تایلور (Taylor, 1984, pp.6-13) الهیاتی سلبی نیست. این ناالهیات که شالوده شکنی دریدایی الهام بخش اصلی آن بوده است نه امید دارد که عرفان مبتنی بر الهیات سلبی بتواند با انواع الهیات ایجابی اشتراک‌هایی بیابد و نه در حسرت چنین چیزی است. این ناالهیات گرایش شدید نیچه‌ای دارد و شالوده شکنی را به عنوان هرمنوتیک مرگ خدا می‌داند؛ و خود را بین اعتقاد و بی‌اعتقادی توصیف می‌کند، چرا که پاسخ او به اعلام مرگ خدا توسط نیچه نه همچون پذیرش اضمحلال خداوند نزد ملحدان شادی بخش است و نه همچون انکار آن نزد خداپاوران باعث خشم و نگرانی می‌شود (تایلور، ۱۳۸۱، صص ۵۳۶-۵۵۶).

اعلام مرگ خدا توسط نیچه در اواخر قرن نوزدهم ابتدا به صورتی کاملاً ملحدانه فهم شد. اما این مرگ خدا بیانی دیگر از اعتقاد مسیحی هبوط، تجسد، تصلیب و مرگ فذیه وار مسیح بود که در مضامین جدیدی ارائه می‌شد. با نگرشی نوین به این اعلام نیچه، در اواسط قرن بیستم نه تنها مرگ خدا الحاد قلمداد نشد بلکه نوعی رویکرد الهیاتی از دل آن سر برون در آورد که در دیدگاه کسانی همچون آلتایزر «الهیات مرگ خدا» (death of God theology) نام گرفت (Altizer, 1979, p.53). همین جریان الهیاتی منشا دیدگاه کسانی همچون تایلور گردید (تایلور، ۱۳۸۱، ص ۵۴۰).

این واکنش تایلور به مساله مرگ خدا نه بدین جهت است که معنای دینی متفاوتی ارائه می‌کند، بلکه به سبب آن است که این دیدگاه هم تصدیق محض واقعیت خداوند وهم انکار محض آن را اساسا گرفتار اندیشیدن متافیزیکی می‌داند، همان اندیشیدنی که پسامدرن‌گرایی در صدد است خود را از آن رها سازد.

تایلور ناالهیات خویش را با نقدی ساختارشکنانه از چهار مفهوم محوری دین یهودی-مسیحی یعنی: خدا، خود، تاریخ و کتاب آغاز می‌کند. از منظر نگرش سنتی چنین نقدی، ظاهری ضد الهیاتی دارد، ولی از منظر غیر سنتی، این دیدگاه با گشودن امکانات جدید برای تصور دینی به معنای مهم دینی اشاره دارد (ص ۵۴۱). باز اندیشی ایجابی این موضوع‌هایی که با ساختارشکنی مواجه شده‌اند، با بازسازی توصیف نمی‌شود (همان که گریفین در صدد انجام آن است) بلکه اندیشه‌ای سرگردان است تا نشان دهد که نه واجد مصداق‌های معینی برای اندیشه دینی است و نه در صدد است به چنان چیزی برسد. زندگی آوارگی و گمراهی است، و در نتیجه یک هزار توست؛ اما آنگونه که تایلور بیان می‌دارد این ناالهیات بدنبال نشانه‌های «عنایت سرگردان» (mazing grace) است (ص ۵۴۷).

مسیر گذشت از نیچه به دریدا ناگزیر از هایدگر می‌گذرد. بنابر این چندان جای شگفتی نیست که در

طرح تایلور مضامین هایدگری مهمی می یابیم، یعنی تلاشی برای یافتن شیوه ای از تفکر که اسیر برنامه های سلطه، کنترل و سیطره نباشد. وظیفه ناله‌الهیات نه دست یازیدن به خداوند است و نه یافتن کلید تسلط ما بر جهان در خداوند است (ص ۵۴۵).

الهیات پسامدرن ژان لوک ماریون

الهیات پسامتافیزیکی ژان لوک ماریون مرهون کی برگگور است؛ اما این نوع الهیات به این معنا در حال و هوایی کی برگگوری ارائه شده است که یک نقد استوار و جدی از جریان عمده سنت های متافیزیکی غرب را با تمایل به بازگشت به دین انجیلی ترکیب نموده است. این الهیات به مسیحیتی یونانی زدائی شده برای آنانی که هنوز خود را در کلیسا می یابند یا دوست دارند چنین باشند اشاره دارد (Marion, 1998, p.279).

ماریون تاکید می ورزد که نقد متافیزیک به عنوان معرفت وجودی-الهیاتی نقد نوع بخصوصی از گفتمان است. الهیات پسامدرن نه به واقعی بودن خداوند می انجامد و نه به غیاب ویژگی ای الوهی که مستقل از تصورات و برداشت های ما از خداوند باشد. هدف این الهیات این نیست که جهان را محیطی امن برای سکولاریسم کند، بلکه گشودن فضایی برای تجربه ای جدید از خداوند همچون عشق و همچون موهبت است (p. 281).

اما این فضا را نباید ورای افق های وجود یافت، و مفهوم هایدگری که نقد الهیات می تواند گشودگی جدیدی به خداوند باز نماید بلافاصله با نقد خود هایدگر جایگزین می شود (2002, pp.132-44). ماریون بر طرز تلقی خویش از معرفت وجودی-الهیاتی به عنوان اقتضای متکبرانۀ فلسفه که در آن خداوند به گفتمان فلسفه با تعابیر خود و در خدمت خویش وارد می شود تاکید می ورزد. او حداقل به همان شدت و حدت هایدگر در صدد است تا خداوند را از این قید و بند رها سازد. ولی تاکید می ورزد که پا را از متافیزیک بیرون کشیدن همان در وجود قدم گذاشتن نیست. به عبارت دیگر، تلاش هایدگر در توجه به وجود بیشتر ادامه دادن ساختار معرفت وجودی-الهیاتی متافیزیک است تا گسستی قطعی از آن. فرا رفتن از آتن افلاطون و ارسطو لازم است در جهت اورشلیم انجیلی باشد تا در جهت یونان پیش سقراطی (Ibid).

کبرای استدلال ماریون تمایز بین بت (Idol) و شمایل (Icon) است. او بجای «جیستی» ادراک با «چگونگی» آن سروکار دارد، یعنی یک چیز در آن واحد می تواند برای یک مشاهده گر بت باشد و برای دیگری شمایل. متعلق معنای دینی اگر ادراک ما را ارضاء کند، مقاصد ما را محقق سازد، نگاه ما را خیره کند و آن را آرام گرداند یک بت خواهد بود. ما به این معنا وارد شده ایم و دیگر نیازی به فراتر رفتن نداریم. اما وقتی که نگاه ما رسوخ در آن متعلق معنای دینی را لازم بداند تا آنچه را که از آن فرا می رود بیاید، وقتی که امر نادیدنی در دیدنی بودنش نادیدنی بماند و وقتی که آنچه عرضه شده است یک بیکرانگی را بگشاید که هیچگاه کنکاش در عمق آن پایان نپذیرد، در آن هنگام این متعلق یک شمایل

خواهد بود. در حالی که بت، امر الوهی را با مقیاس نگاه میبوهت انسانی محدود می سازد، شمایل بر نوعی گشودگی به آنچه از هر مقیاس بشری فراتر می رود ناظر است. این تحلیل می تواند از قلمرو محسوس به محدوده معقول گذر کند. مفاهیم نیز می توانند نه توسط محتوایشان (چیستی شان) بلکه بواسطه کاربردشان (چگونگی شان) به عنوان بت ها بکار آیند. هر الهیاتی که قائل به تساوق بین مفاهیم خود و واقعیت الوهی باشد در حقیقت بت پرستی است، و این همان خطای مهلک معرفت الهیاتی وجودی است (REP).

نگرش های دیگر به وجود بطور قطع خط پایانی بر تلاش همه جانبه هگلی - هوسرلی در جهت رسیدن به مفاهیم بسنده است. اما او نیز با در افق قرار دادن فهم انسانی از وجود برای هر درکی از خداوند امر الوهی را مجبور ساخته است تا با مقیاس انسانی سازگار باشد. او پس از کتاب «وجود و زمان» به این نکته توجه کرد که هدف فلسفه این است که بگذارد اشیاء خود را فی نفسه و من نفسه نشان دهند. ماریون اظهار می دارد که افق وجود زیرساخت این هدف را سست می گرداند. خودانکشافی (self-revelation) خداوند به عنوان عشق و موهبت، (gift) افق وجود و هر افقی را فرو می باشد، چرا که عشق و موهبت به مفاهیمی که باید با واقعیت الوهی تطابق داشته باشند و ما باید به آن متکی باشیم ناظر نیست، بلکه بر فزونی واقعیت الوهی بر هر کوششی از جانب ما تا بدان بیندیشیم دلالت دارد. در نظر ماریون، الهیات پسامدرن همان تلاش برای محافظت از این خود انکشافی از هر نوع نظریه فلسفی از وجود چه مدرن و چه پسامدرن است.

الهیات پسامدرن گریفین

دیوید ری گریفین در کتاب خویش با عنوان «خدا و دین در جهان پسامدرن، جستارهایی در الهیات پسامدرن» نوعی اندیشه ایجابی پسامدرن ارائه می کند که ساختار شکنی را رد می کند. او تلقی مدرنیته اولیه و ثانویه را از اندیشه الهیاتی به نقد می کشد و همانگونه دیدگاه الهیاتی ماقبل مدرن را نیز در معرض نقد قرار می دهد. در نظر او الهیات پویشی می تواند برداشتی مناسب از الهیات تدارک بیند که سازگاری کافی را برای جهان پسامدرن داشته باشد. و این سازگاری را باید در تامین تمامی جنبه های نیازهای نظری، دینی، عملی یا علمی انسانی یافت. در نظر او تصور جدید او از «خدا» می تواند تمامی مشکلات تاریخی الهیات را حل کند.

او معتقد است که فقدان گسترده اعتقاد به خدا در حلقه های روشنفکری در دوران مدرن، بخشی به علت مشکلاتی است که در تصور سنتی از خداوند وجود دارد. «باز یافت اعتقاد به خدا با حفظ تعهد صوری در قبال آزادی، تجربه و عقل امروز تنها بر اساس جهان بینی پسامدرن ممکن است که همزمان هم بر فرض های ذاتی مدرنیته در باب طبیعت و تجربه وهم بر فرض خداپاوری سنتی در باب قدرت الهی فائق می آید» (Marion, 1989, p.61).

در این جهان بینی پسامدرن، اعتقاد به خدا ممکن، بلکه طبیعی تلقی می شود. اما همین ویژگی که

خداباوری را ممکن می سازد، مایه امتناع خدایاوری سنتی نیز می شود. این جهان بینی پسامدرن همچنین نقدی چهار جانبه از فرضیات ذاتی مدرنیته را شامل می شود که در بردارنده استدلال های عملی، فلسفی، تاریخی و علمی است (p.62). این نقد چهارگانه از جهان بینی مدرن، صرفاً وجه منفی جهان بینی مدرن در حال ظهور است. در این جهان بینی، دستاوردهای علم جدید و تعهد مدرنیسم به آزادی و تجربه و عقل کاملاً پذیرفته می شود. جهان بینی پسامدرن با تفسیر مکانیستی از طبیعت و نیز با شناخت شناسی احساس باور به چالش برخاسته است؛ همان که فرض های جوهری مدرنیسم را برمی سازند (p.64). در این بینش پسامدرن، واحد های بنیادی واقعیت، همان رخدادهای تجربی است که از وجود لحظه ای برخوردارند.

او پس از تبیین برخی جنبه های مثبت اندیشه پسامدرن، خدای پسامدرن را چنین تعبیر می کند:

خدا تجسم متعالی و فراگیر قدرت خلاق است. خداوند هم جهان را تحت تاثیر قرار می دهد و هم از آن تاثیر می پذیرد. خداوند با همه تجسم های دیگر قدرت خلاق، به اعتبار نامحدود بودن مکانی و زمانی و به لحاظ علم و رحمت متفاوت است... اما قدرت خداوند و بنا بر این فعالیت خلاقانه و تقدیری خداوند، برحسب خدایاوری سنتی درک نمی شود. اگرچه خداوند قدرت متعالی عالم است، ولی قدرت خلاق و تقدیری خداوند در تاثیر نهادن بر دیگران نامحدود نیست. خداوند قدرت را در انحصار خود ندارد و نمی تواند داشته باشد و بنا بر این نمی تواند حوادث جهان را به نحو یک جانبه تعیین ببخشد. علت این است که مخلوقات برای فعلیت بخشیدن به خود و تاثیر گذاشتن بر دیگران، از قدرت خلاق ذاتی برخوردارند و این قدرت پایمال شدنی نیست. (۱۳۸۱، ص ۱۴۷)

الهیات پسامدرن همچون الهیاتی سلبی - عرفانی و دیدگاه کوین هارت

با توجه به فلسفه پسامدرنی هایدگر و دریدا، پرسشی را که الهیات پسامدرن مطرح می کند کاملاً روشن است: یک گفتمان باید چگونه باشد که با اینکه گفتمانی الهیاتی است اما کاملاً مراقب باشد تا از فروغلطیدن در متافیزیک که محل تلاقی ای برای معرفت وجودی - الهیاتی، متافیزیک حضور و منطق محوری (logocentrism) است پرهیز کند؟ اما از آنجا که هایدگر و دریدا بر این توافق دارند که نمی توانیم کاملاً تصمیم بگیریم از متافیزیک گذر کرده و آن را دور اندازیم، چنین الهیات پسا متافیزیکی ای رهایی موفقی از هر گرایش متافیزیکی نخواهد بود بلکه مبارزه سختی علیه سرسپردگی به آن گرایش ها خواهد بود. از جهتی بخاطر عناصر عرفانی در اندیشه هایدگر و از جهت دیگر به این علت که ویژگی سلبی ساختار شکنی دریدانی از ابتدا قرابتی را با الهیات سلبی مطرح ساخت، سنت الهیات عرفانی ای که کسانی چون دیونوسیوس معمول و مایستر اکهارت هدایتگرش بودند به عنوان پارادایمی از الهیات پسا متافیزیکی لحاظ گردید.

پاسخ خود دریدا به این پرسش که آیا ساختار شکنی نوعی الهیات سلبی است کاملاً منفی است

(Derrida, 2002, p.86). الهیات سلبی در نظر دیونوسیوس و اکهارت بخشی از الهیات است که از طریق نفی امور مطرح می‌شود (دیدگاه دیونوسیوس را برای تبیین خداوند به یاد آورید که او را کسی می‌داند که واجد وجود نیست بلکه فوق وجود است، کسی که خیر نیست بلکه فوق خیر است، و ما فقط می‌توانیم تنها تصدیقی که از او داشته باشیم این باشد که او بگونه‌ای نیست که ما از وجود و خیر می‌دانیم)؛ این نوع الهیات، در نظر برخی، نوعی لا ادیریگری در خدمت عرفان است. تا آنجا که ساختار شکنی نوعی لا ادیریگری را تشکیل می‌دهد، نمی‌تواند به کار هیچ طرح عرفانی بر آید؛ و هیچ حسرت یا امیدی برای تجربه‌ی بیش مفهومی یا پسامفهومی از حضور محض برای چنان الوهیتی را بدست ما دهد؛ این الهیات ناظر به چنان الوهیتی که در زبان دوم شخصی (تو) پرستش گر یا ستایش گر در آید نیست. از این گذشته، طرح عرفانی، همچون خویشاوندش طرح شناخت محوری هگلی، در جنبه‌ی غلبه کردن بر تفاوت است که در مقابل خویش واکنش منفی و حساسیت زای تجربه‌ی «دیگر بودن» را دارد که بر خلاف آن ساختار شکنی بدنبال تثبیت این تجربه است.

کوین هارت (Kevin Hart) معتقد است (Hart, 1998, pp.159-165) دریدا در رد نظریه‌ی ای که قائل است ساختار شکنی نوعی الهیات سلبی است محق است. اما اظهار می‌دارد که الهیات سلبی خود نوعی ساختار شکنی الهیات ایجابی است، و در این راه پارادایمی از الهیات پسامتافیزیکی است. البته او با هایدگر و دریدا هم نواست که آنچه الهیات سلبی «دست کشیدن» از متافیزیک می‌خواند خود کاری در همان مسیر است. یعنی الهیات سلبی همواره با الهیات ایجابی همراه بوده است همانگونه که در دیدگاه دیونوسیوس و اکهارت چنین بوده است (REP. PT).

اما آنها برداشتی متمایز از ارتباط بین این دو دارند. در نظر برخی همچون توماس آکویناس الهیات ایجابی تقدم دارد و الهیات سلبی کنترلی تکمیلی است تا گفتمان ما درباره‌ی خدا و نه در باره‌ی تصور ما از خدا باشد. در نظر دیونوسیوس و اکهارت، الهیات سلبی مقدم بر تمامی گزاره‌های ایجابی است. در اینجا سخن بر سر ترتیب ارائه‌ی مطلب نیست که مثلاً کدام یک باید فصل اول کتاب واقع شود. مساله بر سر این است که آیا این اصل سلبی که منکر مفاهیمی باشیم که می‌توانند ما را در وصول به واقعیت الوهی کفایت کند اصل اولیه‌ی الهیات است (Hart, 1989).

ارزیابی و نقد مبنایی رویکردهای پسامدرنی به الهیات

همانگونه که در چهار جریان عمده‌ی پسامدرنی الهیات ارائه گردید روی بر تافتن از الهیات و رویکردهای مدرن به الهیات، مورد توجه بسیاری از اندیشمندان معاصر قرار گرفته است. در این زمینه به آثاری دیگر از دومینیک ژانیکاد (Dominique Janicaud)، ریچارد کرنی (Richard Kearney)، مارک والاس (Mark Wallace)، الن آرمور (Ellen Armour)، گریس یانتزن (Grace Jantzen)، والتر لوو (Walter Lowe)، چارلز وینکوئیست (Charles Winquist)، مرولد وستفال (Merold Westphal)، جان میلیبانک (John Milbank)، شارون ولش (Sharon Welch) و بسیاری دیگر که آثاری را در این

زمینه عرضه کرده اند می توان اشاره داشت در خصوص این رویکرد دو نکته اساسی وجود دارد که باید برای تحلیل این دیدگاه ها به آن توجه داشت:

اول آنکه: دیدگاه پسامدرن واکنشی تاریخی در قبال آنچه در غرب مدرنیسم خوانده می شود بوده است. بدون درک سوپزکتیویسم دکارتی و دوران روشنگری مدرنیته و انقلاب کپرنیکی کانتی و تجربه گرایی انگلیسی و از همه مهمتر اندیشه مسلط اومانیستی در دوران مدرن نمی توان نقد پسامدرنیسم را از مدرنیسم فهمید. مدرنیسم نیز تنها یک طرز تفکر نبوده و نیست، بلکه جریان فکری در شرایط اجتماعی فرهنگی غرب طی سه سده و در یک ظهور تاریخی بوده است که مجموعه آن نگاه مدرن را به عالم تشکیل داده است. نقد این دیدگاه همچون نقد متافیزیک مبتنی بر سوپزکتیویسم آن، نقد جریانی از تفکر انسان غربی است که در یک فضای خاص در یک فرهنگ غالب متأثر از مدرنیسم بوده است. بدیهی است مدرنیسم در کلیه ابعاد اندیشه انسان غربی تسلط داشته است و یکی از مهمترین جنبه های تفکر غربی نگرش الهیاتی آن بوده است. این نگرش نیز همچون هنر، اخلاق و غیره بشدت متأثر از شرایط فرهنگی غالب بر تفکر غربی در دوران مدرن بوده و تاثیر آن در زندگی او انسان مدرن را بوجود آورده است. در تحلیل کلی از نگرش الهیاتی دوران مدرن می توان دو ظهور از آن را، یکی بصورت سلبی- الحادی و دیگری بصورت ایجابی- سوپزکتیویستی بازشناخت.

نقد اندیشه پسامدرن از این تفکر نقد تمامی جریان سه سده مدرن غرب بوده است. هر نکته کلیدی که در این باب مطرح می شود خود ناظر به یک تفکر غالب غربی در دوران مدرن است. لذا درک اندیشه پسامدرن بدون شناخت دقیق و عمیق از پیشینه آن، کاری ناممکن می نماید. از طرف دیگر، این اقتضات اندیشه پسامدرن که در یک بستر تاریخی-جغرافیایی و فرهنگی شکل گرفته است در بستری دیگر با شرایط تاریخی جغرافیایی و فرهنگی متفاوت تعمیمی نابجا و بی معناست. لذا نگرش پسامدرن قابل انتقال به جوامعی دیگر مثل جامعه اسلامی که از اساس شرایط جغرافیایی و تاریخی متفاوتی داشته است واصله ای نامربوط خواهد بود که نزد اندیشمندان جامعه ما مقبولیت نخواهد یافت. شاید برخی، نگرش های جدیدی را در جوامع اسلامی متناسب با شرایط فرهنگی آن بیابند و با توجه به پیشینه چند صد ساله به نقدی از آن بپردازند ولی این دید نقدی، از اساس با مدل های متنوع پسامدرنی از الهیات متفاوت خواهد بود. گفتمان الهیاتی پسامدرن باید یکسره بصورت هرمنوتیکی فهم گردد و یافتن عناصری از آن در تفکر اسلامی نمی تواند محتمل باشد. گریفین در نامه نگاری هایی که با نویسنده در این خصوص داشت از اینکه شخصی، در فرهنگ اسلامی، به درک نگرش پسامدرن توجه و آن را ترجمه می کند شگفت زده شد. او متذکر گردید که در محدوده فعالیت مرکز الهیات پسامدرن خویش، انتظار بر آن است که در میان مسیحیان و بوداییان گوش هایی شنوا برای توجه به این مدل الهیاتی پیدا گردد، ولی سایر همفکران او از این که در میان مسلمانان بتوان گوش هایی برای توجه و اظهار علاقه به این نگرش پیدا کرد نا امید بودند. او ابتدا تصور می کرد زمینه ای برای حضور اندیشه اش در میان مسلمانان یافته است که پس از چند نامه نگاری و تبادل دیدگاه متوجه شد که این ترجمه ها صرفا برای شناخت شرایط جامعه غربی است نه الگو گیری از آن.

لذا نه تنها نگرش پسامدرنی از اساس در بستر اندیشه اسلامی و شرایط تاریخی جامعه ما نا مانوس است و در نتیجه قابل نقد نیست بلکه فهم آن نیز با پیشینه اندیشه اسلامی دشوار خواهد بود. الهیات اسلامی، مبانی کاملاً متفاوتی دارد که نقدهای الهیات پسامدرن از الهیات سنتی و مدرن به آنها ناظر نیست.

دوم اینکه، الهیات پسامدرن به شدت مبتنی بر اندیشه مسیحی است. اگر دقیقتر سخن بگوئیم فقط الهیات پسامدرن مسیحی (یا یهودی) می‌توان عرضه کرد. همانگونه که دیده شد بسیاری از کلیدهای اصلی الهیات پسامدرن ناظر به همان باورهای مسیحی از دین و الهیات است.

ایده «مرگ خدا»ی نیچه بدون درک بنیادهای مسیحی آن که مبتنی بر آموزه های مسیحی گناه ذاتی بشر، تجسد، تثلیث، تصلیب و مرگ فدییه وار مسیح است قابل درک نخواهد بود. کسانی که بخواهند با آموزه های اسلامی به تبیین دیدگاه نیچه بپردازند یکسره به خطا خواهند رفت. این ایده «مرگ خدا» همان است که خود، الهام بخش بسیاری از اندیشه های الهیاتی پسامدرن گردیده است.

از طرف دیگر، هرمنوتیک، به عنوان کلید فهم انکشاف الهی که در تجربه های دینی حاصل می‌گردد، در تبیین الهیات مسیحی اهمیت بسیاری دارد. نگاه مسیحی به وحی در قالب هرمنوتیکی میسر است و همین زمینه را برای تفسیر های بسیار متنوع متناسب با شرایط فرهنگی عصر فراهم می‌سازد درحالی که هرمنوتیک فهم قرآن در اندیشه اسلامی محدوده ای کاملاً متمایز از مسیحیت دارد. این امر به نوع تلقی مسیحیت از کتاب و دستورات الهی بر می‌گردد. مسیحیت انجیل را کاملاً الهی نمی‌داند در صورتی که ما مسلمانان قرآن را کاملاً الهی می‌دانیم و حتی در القای کلمات آن توسط جبرئیل بر پیامبر تاکید داریم. توماس میشل به عنوان یک کشیش و الهیدان کاتولیک که سالیان درازی را در میان مسلمانان و همراه با آنان زندگی کرده است در تفاوت اسلام و مسیحیت از این جهت می‌گوید:

هرگاه یک مسلمان به کتاب مقدس نظر افکند، مشاهده می‌کند که این کتاب با قرآن مجید کاملاً تفاوت دارد. قرآن یک کتاب واحد است که آن را یک شخص [پیامبر اسلام] فقط به یک زبان، ظرف ۲۳ سال به مردم گزارش داده است. در صورتی که کتاب مقدس مجموع ۷۳ (۶۶) کتاب است که به زبان های گوناگون و در طول ۱۵۰۰ سال تالیف و گردآوری شده است و شمار بزرگی از مولفان «الهام یافته» که تاریخ نام بسیاری از ایشان را فراموش کرده، برای تهیه آن به عملیات پیچیده ای پرداخته اند. از اینجاست که این نوشته ها در روش های تاریخی و شیوه های ادبی خود از تنوع برخوردار است. (میشل، ۱۳۷۷، صص ۴-۳)

او به نحوه تاثیر انسان ها در شرایط مختلف تاریخی و زمانی برای تبیین و اعلام پیام الهی اشاره می‌کند و می‌گوید:

مسیحیان برای دست یافتن به پیام الهی که خدا آن را از طریق عامل بشری غیر معصوم برای بشر فرستاده است، با بررسی کتاب مقدس از طریق روش های تاریخی و ادبی گام های بلندی

برداشته اند. در مقام تشبیه می توان گفت بررسی های نقادانه کتاب مقدس که بازار پروتستی در دانشگاه ها، موسسات الهیات و مدارس روحانی دارد، تلاش و کوششی است برای بیرون آوردن پیام از «ظرف» و کشف سخن خدا از الفاظ کتاب مقدس. (ص ۲۷)

با این تفاوت کوشش های مستمری که در این راه توسط اندیشمندان پسامدرن می شود همه در جهت بیرون آوردن پیام از ظرف است و کشف سخن خدا از فضای حاکم بر کتاب مقدس. ماهیت دین مسیحی تبیین تاریخی کتاب مقدس است که در جریان تاریخی خود از دوران مدرن گذر کرده است. جالب آن است که بخش اعظم دیدگاه های الهیدانان پسامدرن به تبیین آموزه های مسیحی معطوف بوده است. تاپلور در نظریه ناالهیات پسامدرن خود اغلب بحث خویش را حول تبیینی پسامدرن از کلید های اصلی اعتقادات مسیحی همچون صلیب، تجسد و کتاب مقدس منعطف می سازد: « طرح اصلی ناالهیات ساختارزدا با تحقق همستگی ضروری بین مرگ خدا و "مسیح شناسی" رادیکال آغاز به پیدایش می کند. مسیح شناسی ریشه ای یکسره تجسدی است. الوهیت کلمه ی متجسد است. به علاوه این تجسد مرگ خداست» (تاپلور، ۱۳۸۱، ص ۵۴۵). و یا «صلیب به منزله ی آستانه ی گذر مطلق نشانه محل تلاقی صعود و نزول و به عبارت دیگر "نزویج بهشت و دوزخ" است» (همان).

آراء دریدا و تبیین مفاهیم چهارگانه ای همچون موهبت، اکرام، گواهی و شهادت و آمرزش که در نظر او در زمینه دیدگاه مسیحی بوده است نشان از مسیحی بودن این نوع الهیات است. بخش اعظم نوشته های این الهیدانان به تبیین جدیدی از آموزه های مسیحی اختصاص یافته است. کتاب «الهیات پسامدرن» که به کوشش دانشگاه کمبریج گرد آوری شده است به دو بخش عمده تقسیم شده است (Vanhooser ed., 2003). در بخش اول به معرفی انواع الهیات پسامدرن پرداخته شده و در بخش دوم که نصف دیگر کتاب است به آموزه های مسیحی از منظری پسامدرن اختصاص یافته است. در بخش دوم مقالاتی با این عناوین ارائه شده است: «کتاب مقدس و سنت» از کوین وانهورز (Kevin Vanhooser)، «روش الهیاتی» از دان استیور (Dan Stiver)، «تثلیث» از دیوید کانینگهام (David Cunningham)، «خدا و عالم» از فیلیپ کلاپتون (Philip Clayton)، «شخص انسانی» از جان وبستر (John Webster)، «مسیح و نجات» از والتر لوو (Walter Lowe)، «معاد شناسی» از استنلی گریز (Stanley Grenz)، و «روح القدس و روحانیت مسیحی» از دیوید فورد (David Ford). تمامی پیشینه الهیات متداول پسامدرن ناظر به زمینه مسیحی آن و عمیقاً متأثر از آموزه های بنیادین آن است. همین امر نگرش الهیاتی پسامدرن را برای مقایسه با اندیشه اسلامی ناممکن می کند. اندیشه های اسلامی که بر آموزه های مبتنی بر وحی الهی در قرآن بنیاد شده است ماهیتی گزاره ای دارد در حالی که مسیحیت بیشتر بر تجلی تاریخی خود تکیه می کند و تحقق تاریخی مسیح را در تاریخ می داند نه در آموزه های او که حدود ۵۰ سال پس از مسیح نوشته شده است. همین امر نوع رویکرد مسیحی به الهیات را با رویکرد اسلامی متمایز کرده و با این پیش فرض مسیحی، نگرش الهیاتی پسامدرن به تبیینی از تجلی تاریخی الوهیت می پردازد و در این میان نگرش تاریخی خود را بسط می دهد. با این پیش فرض

ها، تحلیل الهیات پسامدرن از منظری اسلامی باید به نقد و تحلیل مبانی مسیحی آن که تبیینی تاریخی از تجلی الوهیت است معطوف گردد. در چنین منظری به جای نقد مدل‌های الهیاتی مسیحی، مبانی رویکرد مسیحی به دین مورد وا کاوی و نقد قرار خواهد گرفت. چرا که مدل‌های الهیاتی در صدد است تا نظریه‌ای منسجم از مجموعه باورهای مسیحی ارائه کند که بتواند با توجه به شرایط فکری جوامع غربی مقبولیت بیشتری یابد و دغدغه‌ای نیز از بابت درستی و نادرستی مدل ارائه شده خود ندارد. لذا نقد و تحلیل این نوع رویکرد بجای تحقیق در صحت و درستی باید جای خود را به تحلیل در مبانی متشکله نگرش الهیاتی که همان تبیین تاریخی الوهیت است بدهد.

منابع

- نایلور، مارک سی. (۱۳۸۱) «سرگردانی: یک نالالهیات پست مدرن» در لارنس کهن (گردآورنده) *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم* (۵۳۶-۵۵۶) ترجمه: عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- گریفین، دیوید ری. (۱۳۸۱) *خدا و دین در جهان پسامدرن*. ترجمه: حمید رضا آیت‌اللهی. تهران: آفتاب توسعه.
- میشل، توماس. (۱۳۷۷) *کلام مسیحی*. ترجمه حسین توفیقی. قم: انتشارات مرکز ادیان.
- Altizer, Thomas J.J., (1979). *The Descent into Hell: A Study of Radical Reversal of the Christian Consciousness*. New York: Seabury Press.
- Billington, Ray. (2002). *Religion without God*. London & New York: Routledge.
- Blond, Phillip. (1997). *Post-secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*. London and New York: Routledge.
- Caputo, John D. (ed.). (2002). *The Religious*. Massachusetts & Oxford: Blackwell Publishers.
- Caputo, John. (1998). "Postmodernism and the Desire for God". *Cross Currents*. Fall 1998, Vol. 48, Issue 3.
- Crockett, Clayton (ed.). (2001). *Secular Theology*. London: Routledge.
- Derrida, Jacques and Bennington, Geoffrey. (1993). *Jacques Derrida*. trans. Geoffrey Bennington. Chicago: University of Chicago Press.
- .(2002). "My Religion": Selection from Circumfession. In John D. Caputo (ed.). *The Religious*, (88-105). Massachusetts & Oxford: Blackwell Publishers.
- Griffin, David Ray. (1989). *God and Religion in a Postmodern World: Essays in Postmodern Theology*. Albany: State University of New York Press.
- Hart, Kevin. (1989). *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- .(1998). "Introduction to Jacques Derrida: How to Avoid Speaking" in Graham Ward (ed.) *The Postmodern God: A Theological Reader*. (159-167) Massachusetts & Oxford: Blackwell Publishers.
- Heidegger, M. (1962/ org.1927). *Being and Time*. trans. J. Macquarie and E. Robinson. New York: Harper & Row.

- (1969/ org.1957). *Identity and Difference*. trans. J. Stambaugh. New York: Harper & Row.
- Marion, Jean-Luc (1982). *God without Being*. trans. T.A. Carlson. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- (1998). "Metaphysics and Phenomenology: A Summary for Theologian" in Graham Ward (ed.) *The Postmodern God: A Theological Reader*. (279-296) Massachusetts & Oxford: Blackwell Publishers.
- (2002) "The Final Appeal of the Subject" in John D. Caputo (ed.). *The Religious*, (88-105). Massachusetts & Oxford: Blackwell Publishers.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*. CD ROM, Version 1.0, London: Routledge, Edward Craig (ed.) Briefly REP, PT for Postmodern Theology in this CD.
- Taylor, Mark C. (1984). *Erring: A Postmodern a/theology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Vanhoozer, Kevin J. (ed.) (2003). *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی