

دریدا و خوانش اسطوره برج بابل: شالوده‌شکنی نگرش و سیاست خشونت‌طلبانه سامی‌ها با استفاده از مفهوم دوستی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱۵
تاریخ تایید: ۱۳۹۶/۱۰/۲۶

علی‌علی حسینی*
علی‌رضا آقاسینی**
حمید نساج***
سارا ویسی****

چکیده

مقاله حاضر تلاشی است که ضمن تلقی «برج افسانه‌ای بابل» به عنوان نماد خشونت و سلطه‌طلبی معماران آن (سامی‌ها)، به شیوه توصیفی-تحلیلی و با استفاده از رویکرد شک‌گرایانه شالوده‌شکنی، این نوع نگرش و سیاست را به چالش می‌کشد. دریدا بنای برج بابل را در راستای حفظ تبار و زبان واحد و از آن طریق، ایجاد یک امپراطوری عظیم نژادی و زبانی، تلاش سامی‌ها برای خلق معنایی معین تلقی می‌کند و بر آن است تا با اعطای معنایی بدیع به مفهوم «دوستی»، بر بنیاد تعاریف متفاوتی از مفاهیم «برادری»، «مسئولیت‌پذیری»، «هدیه»، «مهمان‌نوازی» و «بخشایش» (که همگی برخلاف گفتمان سنتی، دارای ویژگی نمادین، نامحدود، ناگسستنی و نامشروط هستند)، نویدبخش شیوه‌ای تازه و اصیل از سیاست و حکومت با عنوان «دموکراسی در راه» باشد. بدین ترتیب، دریدا فروپاشی برج بابل را از جانب خداوند، نماد پایان خودمحموری و دیگرستیزی و آغازی بر حرکت به سمت آزادی و برابری قلمداد می‌کند.

واژگان کلیدی: برج بابل، دوستی، برادری، دموکراسی در راه، شالوده‌شکنی دریدا

* استادیار گروه
علوم سیاسی،
دانشگاه اصفهان
(نویسنده مسئول).
a.alihosseini
@ase.ui.ac.ir

** دانشیار گروه
علوم سیاسی،
دانشگاه اصفهان.
a.aghahosseini
@ase.ui.ac.ir

*** استادیار گروه
علوم سیاسی،
دانشگاه اصفهان.
h.nassaj
@ase.ui.ac.ir

**** دانشجوی
دکتری علوم
سیاسی، دانشگاه
اصفهان.

sara.vey30
@gmail.com

۱ این مقاله از پایان‌نامه دکتری سارا ویسی با عنوان «از برج بابل تا برج‌های دوقلوی سازمان تجارت جهانی: تحلیل اسبب‌شناسانه استثنائات گرایشی در عملکرد قوم یهود و نومحافظه‌کاران آمریکایی، در چارچوب نظریه شالوده‌شکنی دریدا» با راهنمایی آقایان دکتر علیرضا آقاسینی و دکتر علی‌علی حسینی و با مشاوره آقای دکتر حمید نساج، استخراج شده است.

مقدمه

برج بابل از عظیم‌ترین ساخته‌های دست بشر در اعصار کهن است که گفته شده پیش از فروپاشی، نوک آن ابرها را نیز درنوریده بود. چنین تصور می‌شود که معماران این بنای عظیم قصد داشته‌اند با سر به فلک کشیدن برج‌شان، به خود الوهیت بخشند و یا آن که از طریق آن به شهرت و قدرتی بی‌منتها دست یابند. در حقیقت، چنان غروری سامی‌ها را کور کرده بود که ناکام ماندن طرح خویش را درنیافتند. بدین سان، سقوط این برج منجر به پراکندگی و آوارگی آنان و نیز نقش بر آب شدن اهداف خشونت طلبانه و سیاست‌های سلطه جویانه آنان شد.

گذشته از این که برج بابل یک واقعیت تاریخی قلمداد می‌شود و یا آن که صرفاً بعنوان یک نماد و اسطوره مدنظر قرار می‌گیرد، به وضوح میان سقوط آن و عصیان انسان در برابر خداوند که به پراکندگی در زمین، تکلم به زبان‌های گوناگون و مراوده آزادانه و برابری آنان با یکدیگر امر نموده بود، ارتباط مستقیمی وجود دارد. در حقیقت، سقوط بنایی چنین عظیم، هرگز نمی‌تواند دلیلی غیر از غضب خداوند داشته باشد؛ غضبی هولناک در برابر نافرمانی‌های دیوانه‌وار و غرورآمیز بشر که در سر هوای هم‌آوردی با خالق خویش را پرورده است و با تشکیل یک امپراطوری ظالمانه در قالب نژاد و زبان واحد، در نظام آفرینش آگاهانه و جسورانه تصمیم به دخالت گرفته است. در همین راستا، نوشتار حاضر، تلاشی است که به نحوه کاربرد و سنجش کارایی نظریه شالوده‌شکنی دریدا در تحلیل و نقد نگرش و عملکرد استیلاجویانه معماران این برج می‌پردازد. به عبارت دیگر، هدف از انجام این تحقیق، که می‌توان آن را تنها پیش‌زمینه‌ای برای مطالعات و پژوهش‌های بعدی در این زمینه قلمداد کرد، آن است که ضمن بررسی نمادین طرح ساخت و فروپاشی برج عظیم بابل، با نگاهی آسیب‌شناسانه و به شیوه‌ای نو، به نقد نگرش و عملکرد معماران آن بپردازد.

۱. چارچوب نظری

«شالوده‌شکنی» واژه‌ای است که دریدا آن را از «دستراکشن»^۱ هایدگر وام گرفت و مطابق با تفکرات و اهداف خود بدان معنا بخشید. هر چند اغلب آرایه تعریف دقیق از شالوده‌شکنی را بدین جهت که اساساً این مفهوم در نفی هرگونه مرزبندی و تعیین حدود و ثغور مفاهیم از جانب وی شکل گرفته است، با روح فلسفه دریدا مغایر

می‌دانند، او خود در نامه‌ای که به منظور شناساندن مفهوم شالوده‌شکنی به دوست ژاپنی خود، «ایزوتسو» نوشت، این مفهوم را ذیل سه عنوان این گونه به او معرفی کرد: «۱. گشودن و واسازی یک کل؛ مثل باز کردن و پیاده کردن یک ماشین و انتقال آن به جایی دیگر؛ ۲. ترتیب ادبیات را به هم ریختن با تأکید بر وزن مثلاً نثر؛ ۳. خودویرانی: ساختار از دست دادن» (دریدا، ۱۹۸۳).

دریدا نظریه خود را با نقد فلسفه غرب، که از نظر او بر بنیاد «تزدو جهان» افلاطون شکل گرفته است، آزمود. افلاطون ضمن طبقه‌بندی جهان به «فیزیک» و «متافیزیک»، آن‌ها را در تقابل با هم قرار داد؛ بدین معنا که جهان فیزیک یا ماده را پست‌تر از جهان متافیزیک یا روح و تنها بدلی از آن نامید؛ ورود به جهان متافیزیک یا جهان حقیقی را منحصر به افراد انگشت‌شمار چون «فیلسوف شاه» دانست و عامه افراد را از درک آن ناتوان خواند. بدین ترتیب، چنین تقابلهایی طی قرن‌ها در فلسفه غرب به شکل دوگانگی‌هایی چون حضور/غیاب، روح/جسم و... تداوم یافت. برتری گفتار بر نوشتار از مهم‌ترین تقابلهای مطرح در سنت فلسفه غرب از گذشته تاکنون بوده که به طور قابل توجهی مورد دریدا قرار گرفته است. چنانچه افلاطون بر آن بود که گفتار به دلیل حضور گوینده، اصیل و ارزش‌مند، اما نوشتار به لحاظ غیبت نویسنده، فرعی، بی‌ارزش و لذا گمراه‌کننده است؛ زیرا هرگونه سوءتعبیر و سوءاستفاده از آن ممکن می‌شود. دریدا این نوع نگرش به گفتار نسبت به نوشتار را «کلام-محوری» نامید و به مخالفت با آن برخاست. در حقیقت، از آن‌جا که در سنت فلسفه غرب، متن حاوی معنایی یگانه است که نویسنده به میل خود آن را در متن گنجانده بود، لذا خواننده می‌بایست به هر طریق این معنای واحد را دریافت می‌کرد و در غیر این صورت دچار سوءفهم و گمراهی می‌شد. در مقابل، به باور دریدا، از آن‌جا که متن پس از ایجاد از حاکمیت و سیطره نویسنده رها و در اختیار خواننده قرار می‌گیرد، خود به خود راه را برای برداشت‌ها و تفسیرهای مختلف و گاه متضاد باز می‌گذارد و لذا خواننده می‌تواند همزمان با خواندن متن، در معناسازی نقشی مؤثر و فعال داشته باشد.

دریدا سپس ضمن انگاشتن جهان به‌عنوان یک متن (Derrida, 1976: 233)، شالوده‌شکنی را کوششی روشن‌گرانه جهت افشای تسلط عمودی، یک‌جانبه و خشونت‌بار متن بر حاشیه‌نا امید و از این طریق درصدد ایجاد تساوی و عدالت میان

عناصر در متن و عناصر حاشیه‌ای و سرکوب شده برآمد (آقاحسینی، ۷۴: ۱۳۸۸). از منظر وی، هر متن حاوی دو برداشت است؛ در حالی که برداشت اول، برداشتی وفادارانه به متن و بیان‌گر تعیین‌کنندگی یک‌جانبه آن است، دومین برداشت که شالوده‌شکنانه است، نشان می‌دهد که چه عناصر یا مفاهیمی در سرحدات متن، طرد و سرکوب شده‌اند. لذا هنگامی که مراتب دوگانگی حاضر در متن روشن شود، می‌توان عمق وابستگی یک‌جانبه‌گرایانه را به آنچه حذف و طرد کرده و به وادی «غیریت»^۱ انداخته است، درک کرد (Staten, 1985: 139). همه تلاش دریدا این است که ثابت کند فلسفه غرب، موجودیت خود را مدیون همین عناصر و مفاهیمی است که سرکوب و به حاشیه رانده شده‌اند و با عنوان «غیریت» همواره علیه جوهر عمل می‌کنند. او تحت تأثیر نیچه معتقد است که حقیقتی ورای تأویل‌های ما وجود ندارد. لذا نمی‌توان متن را دارای معنای واحدی دانست، زیرا حقیقت نه امری واحد، بل وابسته به دیدگاه و تأویل خاص افراد است. او به تبعیت از نیچه، حقیقت و زبان را در پیوند با هم قرار داد و زبان را در کلیه ابعاد و جلوه‌های خود، دارای ماهیتی استعاری قلمداد کرد.

در همین راستا، دریدا با نفی دلالت‌های معنایی مبتنی بر رابطه قراردادی و ثابت میان دال و مدلول، به اصلاح و تکمیل نظریه ساختارگرایی «سوسور» پرداخت و بیان داشت که هر واژه به عنوان دال، نه به مدلول یا معنا، بلکه به دال دیگر دلالت می‌کند و این روند همچنان به صورت زنجیروار و لایتناهی ادامه می‌یابد. او از این زنجیره بی‌انتهای دال‌ها با لفظ «پراکندگی» یا «ارتعاش معانی» یاد می‌کند (Derrida, 1981: 14) و برای توضیح بیش‌تر این مسئله، واژه بدیع «تفاوت»^۲ را از امتزاج دو فعل «تفاوت داشتن»^۳ و «به تأخیر انداختن»^۴ خلق کرد (Derrida, 1973: 141). به‌زعم دریدا، پروسه معنایابی، از ترکیب هر دوی این خصیصه‌ها ایجاد می‌شود؛ چنانچه از سویی معنای هر واژه در اثر تفاوت آن با دیگر واژگان شکل می‌گیرد و از سوی دیگر، دلالت همیشه با تعویق و تأخیر همراه است. در حقیقت، دریدا در تصحیح و تکمیل نظریات ساختارگرایان بر آن شد که اساساً رابطه میان دال و مدلول را نمی‌توان از پیش تعیین شده قلمداد کرد؛ زیرا هرگاه دال به مدلولی دلالت می‌کند، آن مدلول

1 Otherness
2 Differance
3 Differ
4 Defer

بلافاصله به دال دیگری مبدل می‌شود و او نیز به نوبه خود به مدلول دیگری اشاره می‌کند. این سیر دائم دلالت دال بر دال دیگر ادامه می‌یابد و بدین‌سان معنای نهایی به زمانی نامعلوم موکول می‌شود (Derrida, 1978: 24-25).

دریدا مدعی است که کلیه متون، از جمله متون فلسفی، سیاسی و حقوقی همچون متون ادبی، آکنده از آرایه‌های ادبی چون مجاز، استعاره و ایهام است و مباحث آن‌ها را نمی‌توان بی‌قید و شرط مقرون به حقیقت محسوب کرد. پس زبان را نمی‌توان صرفاً پژوهاک واقعیت‌ها دانست، بلکه می‌توان گفت که زبان در خلق و قوام واقعیت نقشی انکارناپذیر ایفا می‌کند. بنابراین، از نظر او زبان پدیده‌ای است استعاری و به همین جهت می‌تواند ما را از گونه‌ای واقعیت به گونه‌ای دیگر راهبری کند. در واقع، آرایه‌های ادبی ترفندهایی هستند که حرکت و انتقال از یک معنی به معنای دیگر را امکان‌پذیر می‌سازند (ضیمران، ۱۳۷۹: ۱۲).

شایان ذکر است که دریدا شالوده‌شکنی خود را برخلاف آنچه مدنظر هوسرل و هایدگر بود، مفهومی نه صرفاً نیهیلیستی، منفی و مخرب، بلکه رویکردی با گرایش‌های مثبت و ایجابی قلمداد کرد (Norris, 1989: 75). او همچنین اتهام نسبی‌گرایی را نیز رد می‌کند (Smith, 2005: 14). در واقع، دریدا با طرح نظریه شالوده‌شکنی خود پایه‌گذار شیوه‌ای بدیع در مواجهه، خوانش و تفسیر متون گشت و نشان داد که هر متن صرفاً معنایی معین را به خواننده القاء نمی‌کند، بلکه خود متن و خواننده نیز این حق و قابلیت را دارند که در فرایند معناسازی با نویسنده همکاری داشته باشند. بدین ترتیب، با هر قرائتی متن می‌تواند ناگفته‌ها و حقایق تازه‌ای را فاش و خواننده را با دنیایی از معانی و مفاهیم نو مواجه سازد.

۲. دریدا و خوانش شالوده‌شکنانه اسطوره برج بابل

آیات اول تا نهم باب یازدهم کتاب مقدس با عنوان «سفر پیدایش»، داستان نحوه ساخت و تخریب برج بابل را چنین بازگو می‌کند: «و در آغاز تمام جهان را یک زبان و یک لغت بود و چون به‌سوی مشرق کوچ می‌کردند، در سرزمین شنعار مکانی هموار یافتند و در آنجا منزل گزیدند و به یکدیگر گفتند بیایید تا خشت‌ها بسازیم و از آن‌ها آجر بپزیم. و آنان به‌جای سنگ، آجر به کار بردند و به‌جای گچ، از قیر بهره جستند؛ و به یکدیگر گفتند بیایید تا برای خود شهری بنا کنیم و برجی را که سرش به آسمان برسد و نامی برای خویشتن بیابیم. مبادا بر روی زمین پراکنده گردیم. و

خداوند از آسمان فرود آمد تا شهر و برجی را که فرزندان آدم بنا می‌کردند، بنگرد و خداوند گفت همانا همه یک قوم‌اند و یک زبان و اگر از این کار جلوگیری نکنم، دیگر از انجام هیچ چیز روی برنخواهند تافت. پس اکنون زبان ایشان را مشوش سازیم، بدان‌سان که دیگر سخن یکدیگر را نتوانند درک کنند. و خداوند آنان را از آن‌جا به روی سراسر زمین پراکنده ساخت و از آن روی آن‌جا را بابل می‌نامند، چون در آن‌جا خداوند زبان تمامی مردم را مشوش ساخت». چنین بود که حیرت‌زدگی و آوارگی این قوم عصیان‌گر، امپراطوری ظالمانه آنان را در هم شکست و نقشه‌های سلطه‌جویانه آنان را نقش بر آب کرد.^۱

دریدا در مقاله‌ای با عنوان «برج بابل» به گونه‌ای جذاب و جالب به خوانش اسطوره برج بابل می‌پردازد. او در این‌باره چنین می‌گوید: «سامی‌ها در تلاش برای خلق نام و آوازه‌ای برای خود، در همان حال بنیاد نهادن یک گویش جهانی و دودمان بی‌نظیر، درصدد برآمدند تا دنیا را تحت منطق خود در آورند. این منطق به‌طور همزمان می‌توانست بر خشونت استعماری (زیرا آنان درصدد بودند تا از این طریق زبان‌شان را جهانی سازند) و شفافیت صلح‌آمیز جامعه بشری دلالت کند» (Derrida, 2002: 111). از دیدگاه شالوده‌شکنانه دریدا، برج بابل «نه‌تنها تجسم کثرت تقلیل‌ناپذیر گویش‌هاست، بلکه نمایان‌گر یک نقص و غیرممکن بودن اتمام، تمامیت‌خواهی، اشباع و تکمیل هر چیز، همانند عمارت، ساختار، سیستم و فن معماری است» (Derrida, 2002: 111). به باور دریدا، عقیم ماندن پروژه سامی‌ها، همان عقیم ماندن طرح هوسرل است که همچون دکارت از طریق «بازگشت به خود چیزها»، «بنیاد عینیت» را جستجو می‌کرد؛ عقیم ماندن کتاب تاریخ جنون اثر فوکو است که باور دارد این کتاب می‌تواند به نحوی عقلی-تحلیلی درباره جنون سخن گوید، بی‌آن‌که مغلوب ثنویت عاقلانه/احمقانه‌ای شود که وانمود می‌کند انتقادی است؛ عقیم ماندن کتاب تمامیت و بی‌نهایت اثر لویناس است که هدف‌اش از بازسازی یک رابطه «غیرخشونت‌آمیز» با کل دیگر (غیریت)، توسط دریدا چیزی جز یک رؤیا-رؤیای تفکر محضاً دگرسان‌وار-نامیده نمی‌شود (آلموند، ۹۲: ۱۳۹۰).

دریدا که بیش از آن‌که در اندیشه در انداختن طرحی نو باشد، درصدد ایجاد تزلزل

۱ سقوط برج بابل و اختلاف زبان‌ها بی‌تردید پی‌آمد و کفاره‌ی سومین گناه بزرگ انسان -اخراج از بهشت، طوفان نوح و سقوط برج بابل- به شمار می‌آید. ناتوانی مردمان از درک یکدیگر بخاطر سد سهمگین زبان‌ها و در نتیجه پراکندگی و اختلاف آنان با همدیگر، خواه و ناخواه یک لعنت ابدی است، یک کفاره سترگ، یک کیفر ناگزیر آسمانی (صاحب‌الزمانی، ۱۱۶: ۱۳۵۴).

و فروپاشی است، چنن می پندارد که سقوط برج بابل و در نتیجه پراکنده شدن نژاد سام در سراسر زمین، می تواند آینه عبرتی باشد برای هر نوع نظام و ساختاری که رو به سوی فرجام و تکامل دارند.

دریدا سپس در مقاله «سیاست‌های دوستی» قصد دارد تا با به کارگیری مفهوم «دوستی»^۱، ضمن نقد چنن سیاست‌های یک‌جانبه‌گرایانه و دیگرستیزانه، سیاستی اصیل و بالتبع رژیم سیاسی اصیل‌تر و عمیق‌تری را عرضه نماید. از منظر او «دوستی» علی‌رغم اینکه در تاریخ سیاست به‌عنوان امری کم‌اهمیت و فرعی تلقی گردیده است، با این حال در کانون سیاست قرار دارد (Derrida, 1997a: 3). دوستی در گفتمان سنتی، به سهولت مسیر قوام و دوام رژیم‌های سیاسی و سیاست‌های اقتداطلب و تمامیت‌خواه را در بین جماعتی که با یکدیگر پیوندهای ناگسستنی دارند و برای خود نیز دشمن یا دشمنانی را فرض و معین کرده اند، هموار می‌سازد. لذا هنگامی که فرهنگ در نرم‌خوترین بُعد خود، یعنی دوستی و مهرورزی این‌گونه دیگرستیز و خودخواه است، چگونه می‌توان از آن توقع تراوش سیاستی دوستانه و انسانی و اصیل را داشت؟

بدین ترتیب، مشاهده می‌شود که اولین گام در مسیر تحقق سیاست عدالت‌محورانه و دیگرستیزانه، خوانش مجدد و متفاوت مقوله دوستی است؛ دوستی‌ای که بر مبنای آرمان اصلی شالوده‌شکنی، یعنی «هر دیگری کاملاً دیگری است»، قرار می‌گیرد. «هر دیگری کاملاً دیگری است»، تجسم‌رهایی «دیگری» از پدیدارشناسی سنت فلسفی است که البته سنت دوستی در گفتمان سنتی این نوع دوستی را بر نمی‌تابد؛ در گفتمان سنتی فرد یا با من است یا علیه من.

با وجود این، هنگامی که دریدا از دموکراسی سخن می‌گوید، نه به سازمان یا رژیم سیاسی خاص، بلکه تنها به آینده می‌اندیشد؛ آینده‌ای که در آن «ما» از هر قید و بندی رها می‌شود و از مرزهای خانواده، نژاد، زبان و سرزمین عبور می‌کند. این «ما» بی‌قید و بند، نشان‌گر تعهد و آیندگی دموکراسی است؛ تعهد و آینده‌ای که به ابزاری برای نقد نظام‌های سیاسی پیشین و کنونی مبدل می‌شود.^۲

1 Friendship

۲ دموکراسی از نظر دریدا فرهنگ است، فرهنگ دیگری‌پذیری. فرهنگی که امکان ورود دیگری و خوشامدگویی به او را فراهم می‌آورد. شالوده‌شکنی به عنوان شیوه دیگری‌پذیری و خوشامدگویی به دیگران، بستر نمود دموکراسی را فراهم می‌سازد. در حقیقت دموکراسی وقتی محقق می‌شود که دیگری همچون یک من پذیرفته شود. دریدا به دنبال چنن دموکراسی‌ای است. در این مورد، می‌توان تمامی آثار او و کل مکتب شالوده‌شکنی را مقدمه‌ای برای تحقق دموکراسی مطلوب دانست. شالوده‌شکنی تلاش برای ایجاد فرهنگ دموکراسی در

دریدا همواره از دموکراسی مدنظر خود با عنوان «دموکراسی در راه»^۱ یاد می‌کند؛ دموکراسی‌ای متفاوت که بتواند معنای خود را ورای مرزهای «رژیم سیاسی»، چارچوب «دولت-ملت» و مقوله «شهروندی» حفظ کند. این نوع دموکراسی در مقابل آن نوع امپراطوری قرار می‌گیرد که سامی‌ها درصدد ایجاد و گسترش آن بودند؛ از این‌روست که اساساً مبنای دوستی و طرز تلقی از آن در نزد این دو - دریدا و سامی‌ها - متفاوت و گاه متناقض است.

اما چگونه مفهوم سیاست و دموکراسی موردنظر دریدا با مفهوم «دوستی» او پیوند خورده است؟ به عبارتی، چگونه می‌توان از مفهوم «دوستی‌های نامشروط» به مقوله «سیاست» و از آن به مفهوم «دموکراسی در راه» رسید؟ و از سویی، دریدا چگونه با توسل به چنین دوستی و سیاستی به نقد نگرش و عملکرد ظالمانه و سلطه‌طلبانه سامی‌ها می‌پردازد؟

او در همین راستا به طرح سؤالاتی می‌پردازد که کپیوتو در اثر خود «زرتشت دریدا چه کسی است؟»، پاره‌ای از آن‌ها را بدین قرار نقل کرده است: «آیا دوستان را لزوماً باید از میان هم‌پیمانان سیاسی برگزید؟ آیا می‌توان دوستی اختیار کرد که به لحاظ سیاسی دشمن قلمداد گردد؟ آیا روابط دوستانه بر تشابه طرفین استوار است یا بر تفاوت آنان؟ آیا دوستی بر سودجویی مبتنی است یا محبت و مهرورزی؟ آیا دوستی و برادری دو مقوله مجزا از هم هستند؟ و اگر چنین است، این دو در کجا و به چه نحواز هم جدا می‌شوند؟...» (Caputo, 1999: 184).

دریدا سپس با تأسی از سنت فکری نیچه، به نقد مبانی دوستی در گفتمان سنتی می‌پردازد و با ارائه ضعف‌ها و کاستی‌های مبنایی آن، ویژگی‌های دوستی اصیل را برمی‌شمارد. «برادری»^۲، «مسئولیت پذیری»^۳، «هدیه»^۴، «مهمان‌نوازی»^۵ و «بخشایش»^۶ از شاخص‌هایی هستند که دریدا با ارائه تعاریف متفاوتی از آن‌ها به شالوده‌شکنی مفهوم سنتی دوستی و سیاست منتج از آن می‌پردازد.

اندیشه و عمل است، فرهنگی که بر ویرانه‌های «من‌محوری» و «خودمحوری» سنت متافیزیکی، فرهنگ «دیگر پذیری» و تحمل را بنیان نهد و زمینه پرورش و بالندگی دموکراسی اجتماعی- سیاسی را فراهم کند. بدین ترتیب شالوده‌شکنی از اساس هم‌سو با دموکراسی است و به عنوان یک مکتب فلسفی، بنیان مناسبی برای بسط و توسعه دموکراسی محسوب می‌شود (شاقول و مرتضوی، ۱۳۸۹: ۵۲-۵۳).

- 1 Democracy to come
- 2 Fraternity
- 3 Responsibility to the other
- 4 Gift
- 5 Hospitality
- 6 Forgiveness

بدین سان دریدا برآن است که برخلاف تفکری که تا به حال با آن سر و کار داشته‌ایم، دوستی را روی مفاهیمی چون «دوری» به جای «نزدیکی»، «تمایزات جدی و تقلیل ناپذیر» به جای «علاقه مشترک»، «تفاوت» به جای «تشابه» و «برابری انسانی» به جای «برادری جنسیتی» پی‌ریزی کند و بدین ترتیب با گسترش آن از حوزه خصوصی به حوزه عمومی، وعده ظهور دموکراسی مدنظر خود را اعلام نماید (Derrida, 1997a: 2-8).

او ابتدا برای نشان دادن پیوند وثیق میان «دوستی» و «برادری» مدنظر خود، ما را به دو هزاره جلوتر می‌برد و پیوند دوستی و برادری را با خوانش خود از «مفهوم سیاست» اثر «کارل اشمیت»، مدافع سرسخت «نازیسم»، نشان می‌دهد. برای اشمیت اساس انسانیت از طریق تقابل دوستان و دشمنان از قوه به فعل در می‌آید؛ بدین معنا که انسان تا دوستی با دوست و دشمنی با دشمن را تجربه نکند، انسان نخواهد بود. او دوست را همچون وسیله ممتاز سیاست می‌بیند. این صورت‌بندی تنها با توجه به تمایز میان جنگ داخلی و جنگ به معنی واقعی کلمه قابل درک خواهد بود. اشمیت این تمایز را با کمک استعاره برادری و دوستی برادروار به تصویر می‌کشد. بدین نحو که می‌توان با برادران خویش، اعم از فامیل، خانواده و... وارد جنگ شد؛ اما اینها دشمن به معنای واقعی کلمه نیستند، دشمن واقعی بیرون از مرزهای کشور است؛ برادری مرزی را ترسیم می‌کند که آنچه حقیقتاً جنگ است و آنچه جنگ نیست را از هم تفکیک می‌کند. روی دیگر این سکه تمایزی است که برادری میان صلح واقعی و صلح غیرواقعی ترسیم می‌کند. اگر برادران من حتی آنگاه که با ایشان می‌جنگم، دشمنان من نیستند، نابرداران من، حتی آنگاه که با ایشان نمی‌جنگم، نمی‌توانند دوستان من باشند؛ و صلح میان من و برادرانم با صلح میان من و دیگران هرگز به یکسان نخواهد بود؛ چنانچه جنگ من با ایشان نیز به یکسان نبوده است. بدین نحو اشمیت معتقد است که برترین سیاست‌ها، برادری را امری عینی، طبیعی و واقعی و نه همچون مقوله‌ای صرفاً نمادین می‌بیند (مرتضوی، ۱۶۱-۱۶۲: ۱۳۹۴).

دریدا همچنین از سنتی که دوستی را به رابطه هم‌جنسان مرد تقلیل می‌دهد، به «محرومیت فزاینده زنان» در مقوله دوستی یاد می‌کند و آترا ناشی از تناقض درونی سیاست می‌داند؛ یعنی اختصاص امور عمومی و سیاست به مردان و امور خصوصی و خانگی به زنان در تمام سنن فکری و فلسفی، از گذشته تا کنون (Derrida, 1988: 642). به‌طور کلی، برای دریدا دو مسیر در رابطه با دوستی از تبارشناسی این مفهوم قابل

استخراج است؛ دو مسیری که برای دریدا هر دو مسیحایی هستند. جهت اول دوستی، مستقیماً از عرفان مسیحی به‌ویژه از دستور مسیحیت «همسایه خود را دوست بدارید» استخراج شده است. دریدا در اینجا به «برادران جهانی» فراخوان می‌دهد. اینان برادرانی هستند برای دوستان‌شان، همچنان که برای دشمنان‌شان و با چنین مشخصه‌ای آنان فرزندان خداوند به حساب می‌آیند. در مسیحیت وقتی کسی برادر می‌شود، از این طریق، شایستگی ورود به مرحله پدری را پیدا می‌کند که دشمن خود را همچون همسایه خود و حتی همچون خودش دوست بدارد. دومین مسیر به مفهوم «اِبْرانسان»^۱ نیچه مربوط می‌شود. دریدا در اینجا جمله‌ای را از نیچه نقل می‌کند که «قادر بودن برای عزیز داشتن آنچه که در دوست می‌تواند او را به دشمن بدل کند، علامت آزادی است»؛ آزادی‌ای که هم بردگان و هم خودکامگان از فهم آن عاجزند. اینان نه می‌توانند دوست باشند و نه دشمن؛ برای این که آنان به اندازه کافی آزاد و برابر نیستند. دریدا این ایده‌ها را به رغم ظاهر غیردینی و گاه ضد دینی‌اش، مسیحایی می‌بیند و معتقد است که نیچه در پایان قرن نوزدهم، ظهور انسانیت جدیدی را از زبان زرتشت اعلام می‌کند، انسانیت جدیدی که قادر به عشق ورزیدن به دیگری عمیقاً متفاوت و مجزا به‌عنوان دوست باشد (مصباحیان، ۱۳: ۱۳۸۵). او هنگامی که در مورد عشق ورزی و دوستی نسبت به دیگری سخن می‌گوید، به وعده نیچه اشاره می‌کند.

دریدا در تعریف مسئولیت‌پذیری یا پاسخ‌گویی، سه نوع پاسخ‌گویی را از هم متمایز می‌سازد: «پاسخ‌گویی برای»^۲، «پاسخ‌گویی به»^۳ و «پاسخ‌گویی در مقابل»^۴. در اولین نوع پاسخ‌گویی، فرد به‌عنوان کنش‌گری یک پارچه مدنظر قرار گرفته می‌شود که به نام خود پاسخ‌گوست. در اینجا «من» برای هر آنچه که بتوان آن را به چیزی نسبت داد که نام مرا بر خود حمل کند، مسئولم. در نوع دوم، «پاسخ‌گویی به» کسی است که دیگری است. از منظر دریدا این نوع پاسخ‌گویی اصیل‌ترین نوع آن است؛ زیرا حتی پاسخ‌گویی‌ای که در ارتباط فرد با خودش معنا می‌یابد، قبل از هر چیز پاسخ‌گویی به دیگری است. این مسئله، اهمیت نام‌گذاری را به‌خوبی و به‌وضوح نشان می‌دهد. اختصاص نام، که در «پاسخ‌گویی برای» بدان اشاره گردید، خود به دو طریق اساساً «برای دیگری» است: یا ناشی از نام‌گذاری دیگری (برای مثال هنگام تولد من) است و یا از آن جهت که همیشه

1 Uber- Mensch
2 Answer for
3 Answer to
4 Answer for

نمایان گر حضور دیگری، چه در عمل نام‌گذاری، خاستگاه، قطعیت و یا کاربرد آن است. سومین نوع آن، «پاسخ‌گویی در مقابل» کسی یا چیزی است. این شکل پاسخ‌گویی، دوستی را با اجتماع و نهادهای آن مرتبط می‌سازد. تفاوت آن با نوع دوم پاسخ‌گویی در این است که در «پاسخ‌گویی به»، ما همواره در قبال فرد خاصی مسئولیم، در حالی که در این جا ما امکان دارد در برابر نهادی چون جامعه، قانون، محکمه، هیئت منصفه و به‌طور کلی مؤسساتی که به شکلی مشروع، نماینده دیگری هستند، پاسخ‌گو باشیم؛ چه به شکل اخلاقی، قانونی و یا سیاسی.^۱ هر پاسخ‌گویی به‌طور همزمان دو شکل از «احترام» را تضمین می‌کند. اولین شکل آن شامل فاصله و نظر است و دومین آن به زمان، صدا و شنیدن مربوط است. این هر دو، در دل دوستی وجود دارند؛ بدین صورت که اولین شکل آن، تخصیص دوستی را نشان می‌دهد و ضامن یگانگی دیگری و همچنین رابطه «من» با دیگری، در کنار رابطه دیگری با دیگری ای است که من برای او هستم (Derrida, 1988: 638-640). با این حال، هرچند ما در درون هر رابطه می‌توانیم این دو شکل از احترام را از هم متمایز کنیم، این امکان که در عمل نیز دو نوع دوستی مجزا داشته باشیم که یکی بر مبنای روابط کاملاً شخصی و دیگری به‌عنوان سوم شخصی در رابطه، وجود نخواهد داشت. به همین علت است که علی‌رغم این که همواره سعی شده دوستی از عرصه اجتماع دور نگه داشته شود و با آن همچون امری خصوصی برخورد شود، اندیش‌مندان بزرگ عرصه فلسفه و سیاست، آن را در دل مباحث خود و در رابطه با فضیلت و عدالت، اخلاق و سیاست جای داده اند (Derrida, 1988: 642).

دریدا همچنین برخلاف نگرش کلاسیک که دوستی را کنشی دوطرفه می‌دانند، آن را «هدیه» می‌خواند؛ چرا که در آن بی‌قید و شرط بودن نهفته است. او در «زمان اعطاشده»، هدیه را در مفهوم اصیل آن دارای پیش‌نیازهایی مانند بیرون بودن از چرخه صرف بده بستان و هر نوع سود و منفعت شخصی و منطق محاسباتی قلمداد

۱ از نظر دریدا گاه ممکن است میان انواع مسئولیت‌پذیری یا پاسخ‌گویی‌ها پارادوکس ایجاد شود. او برای تشریح این پارادوکس به مسئولیت شگفت‌انگیز حضرت ابراهیم (ع) در مقابل خواست خداوند، هنگامی که از وی خواست تا تنها فرزندش را قربانی کند؛ امری که خیانت به نظم اخلاقی موجود را در پی داشت، اشاره می‌کند. او حتی به این باور نزدیک می‌شود که مفهوم رایج‌تر مسئولیت‌پذیری که اصرار دارد فرد باید مطابق اصول عامی که قابلیت توجیه‌پذیری بیشتری در حوزه عمومی دارد را جانشین چیزی مشابه با فردیت ابراهیم (ع) سازد؛ آنجا که خواسته دیگر خاص و یگانه (یعنی خداوند) از خواسته‌های اخلاقی جامعه ما مجزا شد (Derrida 1995: 60-66). او در رابطه با این که قصد دارد دقیقاً تا کجا مرز مسئولیت‌پذیری را مشخص کند و نیز این مسئله که آیا اشتیاق ابراهیم (ع) به قتل فرزندش وفاداری نسبت به دیگر یگانه است یا صرفاً گناهی کبیره، به‌وضوح و با قاطعیت سخن نمی‌گوید. او ابراهیم (ع) را در آن واحد اخلاق‌مندترین و ضد اخلاق‌ترین، مسئول‌ترین و غیرمسئول‌ترین انسان قلمداد می‌کند. البته این دوپهلوی از مهم‌ترین ویژگی‌های شالوده‌شکنی است که برای رد هر آنچه که سنت فرض می‌پندارد، گاه تحسین و گاه مورد غضب واقع می‌شود (Derrida 1995: 70).

می‌کند (Derrida, 1992: 30). از این منظر، اهداگر حتی نباید قادر باشد تشخیص دهد که چه چیزی و به چه کسی اهداء خواهد شد، زیرا در غیر این صورت همواره نوعی حس برتری در خود احساس خواهد کرد. از سوی دیگر، یک تشکر ساده می‌تواند معنای صحیح هدیه را منسوخ سازد، زیرا تنها با گفتن کلمه «متشکرم»، این گمان ایجاد می‌شود که به دلیل تشکر هدیه-گیرنده، او دیگر مدیون دیگری نیست و وظیفه‌ای در قبال اهداگر ندارد. همچنین اگر اعطای یک هدیه با الزام برای پاسخ‌گویی همراه باشد، این فرایند تبدیل به فرصتی برای بهره‌وری اهداگر (که ممکن است هدیه را صرفاً برای خودنمایی و تشکر دیگری اعطا کرده باشد) و نیز اجحاف دریافت‌کننده آن می‌شود و بدین سان فرایند اهدای هدیه به درون چرخه بده-بستان کشیده می‌شود (Derrida, 1992: 30-33). او سپس ادعا می‌کند که چنین بلیه‌ای کم و بیش، تمامی هدایا را به شیوه‌های مختلف مبتلا می‌سازد، لذا منطق یک اهداء اصیل نیازمند جدایی کامل میان خود و دیگر و عدم وجود هر نوع تعهد و ادعای طرفین نسبت به هم است؛ امری که در ظاهر بعید به نظر می‌رسد.

به همین ترتیب، دریدا دوستی را نه تنها بر مبنای توافقات مدنی، سرزمینی و یا زبانی و نژادی تعریف نمی‌کند، بلکه نوعی «مهمان‌نوازی» یا پذیرایی از مهمان می‌داند. لازم به ذکر است که برخلاف مفهوم سنتی مهمان‌نوازی که لازمه آن، در تملک داشتن میزانی دارایی و مکنت، استقبال و پذیرایی از تعدادی مهمان آشنا و دارا بودن نوعی احساس سروری و برتری نسبت به مهمانان و قدرت کنترل و اداره آنان است، مفهوم اصیل آن، استقبال و پذیرایی از هر تعداد غیریت ناشناس نیازمند مهمان‌نوازی را، ورای مرزهای جغرافیایی، سیاسی، قومی، فرهنگی و... در بر می‌گیرد. این نوع مهمان‌نوازی نامشروط مستلزم دست کشیدن از هر گونه ادعای مالکیت بر اموال و دارایی‌های شخصی و نیز عدم احساس خودبرتری و میل به کنترل میهمانان است (Derrida & Dufourmantelle, 2000: 151-155). کل ایده مهمان‌نوازی دریدا به چنین رویکرد ایثارگرانه‌ای منوط است و بدون آن قابل تصور نیست؛ به باور دریدا، این تضاد و تناقض درونی است که مفهوم مهمان‌نوازی را زنده نگاه می‌دارد (Derrida, 2001a: 22). دریدا همچنین در پاسخ به این سؤال که آیا چنین مهمان‌نوازی ممکن است متضمن نوعی در خود ادغام کردن باشد، پاسخ می‌دهد: «وقتی من از مهمان‌نوازی سخن می‌گویم، این فرض را در ذهن دارم که

دیگری را در خود جذب و با خود همگون نکنم... دیگری باید در فضای من پناه یابد یا مقدم اش گرامی داشته شود، باید فضای خودم را به روی دیگری بکشایم، بی آن که دیگری را در فضای خود ادغام کنم. ادغام دیگری در فضای خود یعنی این که از او بخواهم زبان مرا یاد بگیرد، یا دین مرا بپذیرد یا انگلیسی یا فرانسوی شود. این یعنی جذب و همگون سازی... مهمان نوازی نه باید جذب و همگون سازی باشد، نه قبولاندن فرهنگ خود و نه صرفاً اشغال فضای من توسط دیگری. از همین روست که لحظه به لحظه باید درباره آن مذاکره کرد و تصمیم به مهمان نواز بودن که بهترین قاعده برای این مذاکره است، در هر لحظه باید از نو گرفته شود، با تمام مخاطره هایی که در بردارد و می دانیم که بسیار هم پرمخاطره است. مهمان نوازی که نامی است بسیار کلی برای تمام نسبت هایی که با دیگری داریم، باید لحظه به لحظه از نو ابداع شود. مهمان نوازی قاعده ای از قبل معلوم ندارد، چیزی است که باید ابداع کنیم، مثل زبانی جدید» (Derrida, 1997a: 8).

«بخشایش» از دیگر مبانی دوستی مدنظر دریدا تلقی می شود. او در نوشته اخیرش «جهان وطنی و بخشایش» درباب مفهوم بخشایش استدلال می کند که بخشایش اصیل باید غیرممکن ها را مانند بخشودن گناهان کبیره شامل شود؛ گویی بخشاینده نادان و مجنون است! (Derrida, 2001a: 32, 39). همچنین بخشایش باید ورای عقلانیت سیاسی، حقوقی، منطق محاسباتی و اما و اگرها اتفاق افتد. چنین بخشایش نامشروط و مطلق به وضوح از لزوم عذرخواهی و توبه و ندامت توسط فرد خاطی جلوگیری می کند و بدین سان در تضاد با بخشایش مشروط که بیش تر به مقولاتی چون عفو عمومی، آشتی، غرامت و... می انجامد، قرار می گیرد. از این منظر، بخشایش مطلق هرگز به پایان نخواهد رسید، بلکه همچون شکافی جاودان یا زخمی التیام ناپذیر باز باقی خواهد ماند (Derrida, 1995: 51). از سوی دیگر، بخشایش اصیل باید مقصر و قربانی را درگیر سازد، به محض آن که شخص ثالثی وساطت کند، سخن از عفو، آشتی، غرامت و... به میان خواهد آمد. به عبارت دیگر، بخشایش مطلق نیازمند یک رویارویی رادیکال میان خود و دیگری است، در حالی که بخشایش مشروط مستلزم نقض مقولاتی چون خود و دیگری است؛ چه به وسیله وساطت یک شخص ثالث و چه با توسل به روش هایی که در آن فرد آگاهی خود را برای یکی شدن با دیگری اعلام می دارد. لذا از منظر دریدا، آن هنگام که از هر چیز در ارتباط با دیگری

آگاهی می‌یابیم و یا حتی به انگیزه وی درباب مسئله‌ای پی می‌بریم، بخشایش اصیل دیگر ممکن نخواهد بود (Derrida, 1995: 48-49).

او همچنین برخلاف آن گفتمان سنتی که معتقد است برای گسترده نمودن روابط دوستانه، دوستان باید به هم‌دیگر نزدیک باشند، بر این باور است که ارتباط دوستانه لزوماً به ابژه واقعی نیازمند نیست؛ زیرا ابژه دوستی و مهرورزی ممکن است قادر به عمل متقابل و بازگرداندن مهری که دریافت نموده است و یا حتی قدردانی از آن نباشد. بدین خاطر، دوستی باید به مهر ورزیدنی نامشروط و ناگسستنی پیوند یابد.^۱ چون ممکن است آن کس که مهر و محبتی را دریافت می‌کند، نه یک دوست، بلکه دشمن باشد و یا حتی ممکن است ابژه دوستی اصلاً زنده نباشد. پس ساختار محبت‌آمیز دوستی، زمینه و امکان متفاوتی از ساختار رابطه سوژه و ابژه دارد: «کسی می‌تواند مهر بورزد که دوست داشته شده باشد، اما مقوله مهر ورزی، خود همواره چیزی بیش‌تر و متفاوت‌تر از صرف دوست داشته شدن است» (Derrida, 1997a: 11).

دریدا با تغییر افق دوستی از مرگ من به مرگ دوست، دلالت‌های دوستی در رابطه با خود را به گونه‌ای حفظ می‌کند که از تقلیل آن به خودشیفتگی و نیز همسان‌انگاشتن دوست با خود پرهیز کند. از این‌رو، آمادگی برای مویه در مرگ دوست، ساختاری را فراهم می‌کند که در آن در ازای چشم اندازه‌های نوینی که دوستی در زندگی من ایجاد می‌کند، مسئولیت‌پذیر باشم. از نظر دریدا، دوستی هرگز با ثبات و اطمینان همراهی ندارد و همواره باید با تصمیم برای تداوم آن، تقویت شود. به بیان دریدایی، این فرایند ثبات‌بخشی به دوستی است که هرگز به پایان خود نمی‌رسد. این همان چیزی است که ما در آن زندگی می‌کنیم و پایه‌های دوستی خود را در آن مستحکم می‌سازیم (علوی پور، ۱۳۸۱: ۷۲۱).

بدین ترتیب، دریدا از دوستی و مهرورزی نمادین، از راه دور، نامشروط، ناگسستنی و بدون هیچ‌خاطره، به سیاستی با عنوان «جماعتی بدون جماعت»^۲ و از آن‌جا به «دموکراسی در راه» می‌رسد (Derrida, 1997b: 295). از نظر او، مفهوم

۱ از نظر دریدا، در هیچ جایی و در هیچ موقعیتی، بیش از هنگامی که به فرد مرده مهر ورزیده می‌شود، این مهر و دوستی بی‌قید و شرط نیست. دوستی را می‌توان اساساً آمادگی داشتن برای گریستن در مرگ دوست معنا کرد. در واقع امکان تداوم دوستی، نه پس از مرگ من، بلکه پس از مرگ دوست معنا می‌یابد. شکل عزاداری نیز اکنون معکوس می‌گردد؛ حال من به خاطر مرگ دوستم عزاداری می‌کنم. این عمل یک‌جانبه و بی‌قید و شرط در ماتم دوستم، در هنگام مرگ من نیز تکرار می‌شود (Derrida, 1997a: 13).

۲ دریدا اصطلاح «جماعت بدون جماعت» را از «مورس بلانشو» اقتباس می‌کند؛ آن هم زمانی که او نامه‌ای از بلانشوبه «سلمون ملکا» را مطالعه و نقل می‌کند. بلانشو در نامه خود خطاب به ملکا فید کرده که آزار و ایداء نازی‌ها به ما چنین آموخته که یهودیان برادران ما هستند و یهودیت، فراسوی مذهبی مشخص، اساس رابطه ما با

«دوستی» و نوع نگاه ما بدان می‌تواند ماهیت سیاست و سیاست‌ورزی را تعیین کند؛ چنان‌چه به‌عنوان نمونه، «دوستی» را اگر به‌گونه‌ای که در سنت فلسفی پیشین و از جمله در فهم سامی‌ها در عصر کهن هست، تعریف کنیم، با فروکاستن برادری به برادری مردانه، طبیعی و عینی، به پیدایش و دوام حکومت‌ها و رژیم‌های خودمحور و دیگرستیز- در جماعتی با پیوندهای ناگسستنی عینی (نژادی، زبانی، سرزمینی و...) کمک نموده‌ایم و بر عکس، اگر آن را در مفهوم «برادری نمادین و نامشروط» به کار بریم، زمینه را برای ظهور سیاست و دموکراسی‌ای اصیل هموار نموده‌ایم. اما آیا اساساً چنین دوستی‌ای، چنین سیاست و دموکراسی‌ای ممکن است؟

از آنچه تاکنون گفته شد، پیداست که دوستی به مفهومی که دریدا مد نظر دارد، متعلق به زمان حال نیست، بلکه تجربه «انتظار، وعده و تعهد» است (Derrida, 1988: 636). با وجود این، دریدا وقوع چنین مهرورزی و دوستی را محال و ناممکن نمی‌داند. او بر این باور است که باید این غیرممکن‌ها انجام پذیرد، باید بدان اندیشید و عمل کرد. زیرا اگر قرار باشد فقط ممکن‌ها اتفاق بیفتند، دیگر هیچ چیز اتفاق نمی‌افتاد. اگر من فقط آنچه را که برایم مقدور بود و می‌توانستم انجام دهم انجام می‌دادم، در حقیقت عملاً هیچ کاری نکرده بودم و هیچ چیز عملی نمی‌شد (Derrida, 2001b).

به همین ترتیب، این که دریدا دموکراسی را مساوی «تعهد»^۱ می‌داند، ناشی از این واقعیت است که دموکراسی به معنای واقعی کلمه هرگز به وقوع نخواهد پیوست و هیچ نظام سیاسی‌ای نمی‌تواند داعیه تحقق کامل آن را داشته باشد. دموکراسی همواره در حال آیندگی است و با ایده تعهد تشخیص می‌یابد؛ چرا که بنیان‌های آن- «برابری» و «آزادی»- نیز تعهدگون و در آیندگی هستند. دموکراسی در راه، تحقق برابری و آزادی مطلق است، تحقیقی که هیچ‌گاه به وقوع نخواهد پیوست و باید همواره در انتظار آن بود. دریدا در کتاب «اشباح مارکس» این شکل از انتظار را چنین توصیف می‌کند: «انتظار کشیدن بدون افق، انتظار کشیدن برای آنچه نه حال و نه هیچ زمان دیگری کسی انتظارش را نمی‌کشد؛ مهمان‌نوازی بدون توقع پاسخ متقابل؛ خوشامدگویی بدون چشم‌داشت» (Derrida, 1994: 65).

دریدا همچنین طی گفتگویی با «بنینگتون» درخصوص امکان ظهور دموکراسی

دیگران را تشکیل می‌دهد. دریدا سپس با اشاره به مفهوم جماعت، بر آن است که هر چند رابطه دوستی درجماعت، رابطه‌ای نزدیک است، اما از آن‌جا که مه‌ری که به خود جماعت به عنوان یک کل ورزیده می‌شود، از جایی دور می‌آید، حدی از خطر را موجب می‌شود. زیرا گاه ممکن است دوست تبدیل به دشمن شود (Derrida, 1997b: 304).

مدنظر خود می‌نویسد: «وقتی من درباره دموکراسی در راه سخن می‌گویم، منظورم یک دموکراسی‌ای که در آینده ظهور کند، رژیم جدید و یا دولت-ملت جدید نیست... منظورم امیدوار بودن و چشم انتظار آینده بودن است. امید به آمدن یک دموکراسی اصیل که هرگز در قالب آنچه ما دموکراسی می‌نامیم، تجلی نیافته است... دموکراسی یک تعهد است و به همین دلیل تاریخی‌ترین مفهوم سیاست است... لازم نیست که ما منتظر آمدن این نوع دموکراسی در آینده بنشینیم، بلکه باید در همین جا و هم‌اکنون آنچه را که لازم است برای آن انجام دهیم» (Derrida, 1997a: 7).

بدین ترتیب، شالوده‌شکنی به منظور دوری از مصایب و آسیب‌هایی که امثال تفکرات موعودگرایانه به وجود می‌آورند، همچون سلطه و اعمال خشونت بر انسان‌ها، کشتار و قتل عام آن‌ها به نام پیشرفت یا آگاهی از خواست خداوند بهتر از دیگران و غیره، هر نوع ابرروایت پیش‌گویانه درباره حرکت تاریخ به سمت آینده‌ای از پیش مقدر را هدف قرار می‌دهد (Derrida, 1994: 25). آنچه سامی‌ها نیز با بنای برج بابل درصدد تحقق نمودن‌اش بودند، همانا نوعی موعودگرایی یا نوید آینده‌ای آرمانی بود که با حفظ برتری زبانی و نژادی خود و از آن طریق تشکیل یک امپراطوری عظیم نژادی و زبانی، تاریخ را مطابق اهداف و سیاست‌های جاه‌طلبانه‌شان و برخلاف خواست و فرمان خداوند تعیین نمایند. در حقیقت، دریدا گناه سامی‌ها را تمایل آنان به «معنا» قلمداد می‌کند و این در حالی است که او خود عمری را در اثبات غیرممکن بودن معنای معین در متن سپری کرده است.

نتیجه گیری

تمامیت خواهی و دیگرستیزی همواره و در هر شکلی از آن، نافرجام و محکوم به شکست است. این مهم را به وضوح و به طور نمادین می توان در سقوط حیرت انگیز برج بابل مشاهده نمود. سامی ها که با خلاصی یافتن از طوفان، تصمیم گرفتند برخلاف فرمان خداوند که به پراکندگی در زمین و تکلم به زبان های مختلف امر نموده بود، عمل نمایند و به منظور جلوگیری از تفرقه و تشکیل یک امپراطوری عظیم نژادی- زبانی، برجی رفیع بنا نمایند، به یک باره دچار غضب الهی شدند. با پیدایش اختلافات زبانی، آنان حیرت زده برج را ناتمام رها کردند و مطابق خواست خداوند در سراسر زمین متفرق شدند. در همین رابطه، رویکرد شک گرایانه دریدا به عنوان ابزاری کارآمد و مفید در راستای تحلیل و نقد این نوع نگرش، رفتار و سیاست مورد استفاده قرار گرفت. در حقیقت، دریدا خشونت استعماری و سیاست و حکومت استبدادی سامی ها را ناشی از فهم و خوانش آنان از مقوله «دوستی» قلمداد می کند و با ارائه تعریفی متفاوت از این مفهوم، بر اساس مفاهیمی چون برادری، مهمان نوازی، مسئولیت پذیری، هدیه و بخشایش، از شیوه نوینی از سیاست با عنوان «جماعتی بدون جماعت» و رژیم سیاسی اصیل تری به نام «دموکراسی در راه» سخن می گوید. بدین سان، رویکرد شالوده شکنی دریدا با ارائه تعاریف نو و متفاوت از مفاهیم سنتی، بار دیگر در راستای برقراری صلح و عدالت و مبارزه با ظلم و استبداد گام برمی دارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

الف) منابع فارسی

آقاحسینی، علیرضا. (۸۸۳۱). *شالوده شکنی امتیاز رویت از نگاهی دیگر، فصلنامه تاریخ روابط خارجی*، شماره های ۸۳ و ۹۳، بهار و تابستان، صص ۰۹-۲۷.

آلموند، یان. (۰۹۳۱). *تصوف و ساختارشکنی؛ بررسی تطبیقی آراء دریدا و ابن عربی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: نشر کتاب پارسه.

دریدا، ژاک. (۳۸۹۱). *نامه ای به یک دوست ژاپنی*، ترجمه فرزانه سجودی، ۰۱ ژوئیه.

شاقول، یوسف؛ مرتضوی، سید مرتضی. (۹۸۳۱). *دریدا و دموکراسی، جستارهای سیاسی معاصر*، سال ۱، شماره ۲، زمستان، صص ۶۳-۴۷.

صاحب الزمانی، ناصرالدین. (۴۵۳۱). *سقوط برج بابل: انسان و انقلاب زبان، مجله دانشکده*، سال اول، شماره ۲، صص ۸۴۱-۵۱۱.

ضیمران، محمد. (۹۷۳۱). *ژاک دریدا و متافیزیک حضور*، تهران: نشر هرمس. علوی پور، سید محسن. (۵۹۳۱). *نقد دریدا بر روایت‌های دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی، فصلنامه رهپاڼه‌های سیاسی و بین‌المللی*، سال ۷، شماره ۶۴، تابستان، صص ۱۱۰-۱۴۳.

مرتضوی، سید رحمان. (۱۳۹۴). *واسازی؛ از دوستی تا سیاست، فصلنامه علوم سیاسی*، سال ۱۱، شماره ۲۳، پائیز، صص ۱۷۱-۱۵۳.

مصباحیان، حسین. (۱۳۸۵). *در پی دوستی‌های ناممکن؛ مقدمه ای بر سرگذشت فلسفی مفهوم دوستی و نگاهی به کتابی از دریدا، نشریه باشگاه اندیشه*، سال ۲، شماره ۳، اردیبهشت.

ب) منابع انگلیسی

Bennington, Geoffrey. (1997a). *Politics and Friendship: a Discussion with Derrida*, Center for modern French Thought, University of Sussex, 1December.

Caputo, John. D. (1999). *Who is Derrida's Zarathustra: of Friendship, Fraternity & a Democracy to Come*, **Research in Phenomenology**, Vol. 29, pp. 184-198.

Derrida, Jacques. (1973). **Speech & Phenomena**, Northwestern University Press.

Derrida, Jacques. (1976). **of Grammatology**, Trans. Gayatri Chakravotry Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press.

Derrida, Jacques. (1978). **Writing & Difference**, London, Routledge & Kegan Pau

Derrida, Jacques. (1981). **Position**, London: the Athlone press.

Derrida, Jacques. (1988). *the Politics of Friendship*, Trans by Gabriel Motzkin, in: **the Journal of Philosophy**, Lxxxv (November), 632-645

Derrida, Jacques. (1992). **Given Time: i. Counterfeit Money**, Translet by Peggy Kamuf, Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques. (1994). **Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International**. Trans. Peggy Kamuf. London: Routledge.

Derrida, Jacques. (1995). **the Gift of Death**, Trans. Wills, Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques. (1997b). **the Politics of Friendship**, London, Verso.

Derrida, J. ; Dufourmantelle, A. (2000). **Of Hospitality**, Trans. Bowlby, Stanford: Stanford University Press.

Derrida, Jacques. (2001a). **On Cosmopolitanism and Forgiveness**, London: Routledge.

Derrida, Jacques. (2002). **Acts of Religion**, New York & London: Routledge.

Norris, C. (1989). **Christopher Norris in Discussion with Jacques Derrida in Deconstruction**, Ominubus Volume, Edited by Andreas

Papadakis, Catherine Cook & Andrew Benjamin, London: Academy Editions.

Raulff, U. (2001 b). *No one is Innocent, A Discussion with Jacques Derrida about Philosophy in the Face of Terror*: Trans: Samuel Butler, 24 September 2001: http://chiaroscuro_aubade.tripod.com/911/Derrida2.html

Smith, James. (2005). *Jacques Derrida; A live Theory*, London & New York: Continun.

Staten, H. (1985). *Wittgenstein & Derrida*, Oxford, Basil Blackwell.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی