

طرح و بررسی دو ابرروایت «مسیحیت» و «لیبرال دموکراسی» در چارچوب نظریه شالوده‌شکنی دریدا

علیرضا آقاحسینی^۱

دانشیار علوم سیاسی دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه اصفهان

سارا ویسی

دکتری علوم سیاسی دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه اصفهان

(تاریخ دریافت: ۹۶/۳/۸ - تاریخ تصویب: ۹۶/۴/۱۲)

چکیده

این مقاله تلاشی است که با روش تحلیلی، به طرح دو ابرروایت «دینی» و «سیاسی» می‌پردازد و سپس آنها را در چارچوب نظریه شالوده‌شکنی دریدا به چالش می‌کشد؛ از این‌رو دریدا در مقابل روایتی از مسیحیت که آن را مقرر در متن و ذهن شارع، منحصر به نهادهای سنتی و در اختیار متولیان رسمی آن معرفی می‌کند، به بازگویی مفاهیمی نظیر «هدیه»، «ایثار»، «بخشایش»، «موعودگرایی» و... که همواره به گفت‌وگو کلاسیک مسیحیت تعلق دارند، می‌پردازد. شالوده‌شکنی همچنین در مقابل روایتی که بقای «دموکراسی لیبرال» و نظام سیاسی مبتنی بر آن را بعد از فروپاشی شوروی و اضمحلال کمونیسم، به‌منزله پایان تاریخ، آخرین مرحله تکامل ایدئولوژیکی بشر و شکل نهایی دولت تلقی می‌کند، می‌کوشد تا ضمن ارائه ضعف و کاستی‌های آن، با اعطای معنایی تازه به مفهوم «دوستی»، بر بنیاد برادری ناگسستنی، نامشروط و جهانی، نویدبخش شیوه تازه‌ای از سیاست با عنوان «جماعتی بدون جماعت» و دموکراسی اصیل‌تری با عنوان «دموکراسی در راه» باشد.

واژه‌های کلیدی

پایان تاریخ، دموکراسی در راه، دوستی، شالوده‌شکنی دریدا، متن، مسیحیت.

مقدمه

تلاش برای کشف معنای «متن»^۱ همواره از مهم‌ترین دغدغه‌های ذهن انسان در عرصه‌های مختلف دانش بوده است؛ ابداع و به‌کارگیری «هرمنوتیک» یا «علم تفسیر» توسط مفسران تلاشی در همین راستا ارزیابی می‌شود. بدین ترتیب طیفی از مفسران متعلق به شاخه «هرمنوتیک روشی» بر آن شدند که از آنجا که هر متن دارای معنایی واحد و مشخص است، بر مفسر است که با رعایت پاره‌ای الزامات روشی و به‌کارگیری یک رشته قواعد و اصول خاص به آن دست یابد و خود را از آفت سوءفهم برهاند. در چارچوب این نوع هرمنوتیک سنتی، گروهی با اطلاق عنوان مفسران «متن‌محور» بر خود، پنداشتند که تنها از طریق تسلط بر زبان و ویژگی‌های ظاهری متن شامل اصطلاحات، الفاظ، تعابیر و استعارات آن می‌توان به معنای نهفته در متن رسید و گروهی دیگر با عنوان مفسران «مؤلف‌محور» در تلاش بودند که از طریق شناخت مؤلف و خصوصیات روانی-شخصیتی او، زندگی و تجارب شخصی، شرایط و مقتضیات خاص زمانه و نیز الزامات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی روزگار وی، به مقصود و نیت مؤلف از تدوین متن پی ببرند. در مقابل، طیف دیگری که می‌توان آنان را ذیل عنوان «هرمنوتیک فلسفی» یا «مفسر‌محور» جای داد، تلاش برای دستیابی به معنای مدنظر مؤلف یا مندرج در متن را امری ناممکن دانستند و بر آن شدند که متن نه‌تنها معنای معینی را برنمی‌تابد، بلکه می‌تواند حاوی معانی متعدد و گاه متضاد باشد؛ زیرا از یک‌سو، هستی متفاوت و منحصر به فرد هر انسان، با شکل‌گیری پیش‌فرض‌ها، ذهنیت‌ها و باورهای متفاوت در وی همراه است که این امر در هنگام تفسیر متن، به ارائه تفسیرها و معانی متفاوتی خواهد انجامید و از سوی دیگر، متن در پیش‌فرض‌ها و ذهنیت و فهم مفسران تحول ایجاد خواهد کرد و از این‌رو هر فرد در سایه متن و ضمن خوانش آن، امکان وجودی دیگری خواهد یافت. از این‌رو در چارچوب هرمنوتیک فلسفی می‌توان هر تفسیری را حاصل تعامل میان مفسر و متن دانست و هر معنایی را حاصل گفت‌وگوی دائم میان مفسر و متن قلمداد کرد. در نتیجه چنانکه پیداست، در شرایط گوناگون، معنای متن در دام پاره‌ای محدودیت‌ها و الزامات خاص گرفتار می‌شود. پس نمی‌توان هر معنایی را به متن نسبت داد و بدین سان باز هم بر دو راهی معنای درست و نادرست قرار خواهیم گرفت.

با ورود به قرن بیستم و ظهور «ژاک دریدا»، تلاش دیگری متأثر از آموزه «عدم تعین معنا» در هرمنوتیک فلسفی، با هدف معنایابی متون صورت گرفت که الهام‌بخش گستره وسیعی از اندیشمندان در عرصه‌های مختلف دانش شد؛ هرچند انتقادات و مخالفت‌های کوبنده‌ای را نیز

در پی داشت. ثمره این تلاش را دریدا، خود «شالوده‌شکنی»^۱ نامید. به‌طور کلی اساس راهبرد شالوده‌شکنی، مبارزه با خودکامگی و سلطه‌واژگان و نیز نفی مرجعیت و محوریت معنای آنهاست؛ از منظر دریدا، اساساً هر واژه در تقابل با دیگر واژگان است که معنا می‌یابد نه به‌دلیل دلالت بر معنایی خاص (چنانکه رنگ چراغ قرمز را تنها بدین دلیل به معنای توقف می‌دانیم که رنگ چراغ سبز به معنای حرکت است). او در راستای افشای این استبداد و بی‌عدالتی، با توسل به نظریه بازی‌های زبانی، این دوگانگی‌ها و تقابل‌ها را تا بی‌نهایت ممکن و جاری می‌داند و بدین‌سان معنا را مدام به تعویق و تأخیر می‌اندازد.

در همین زمینه، نوشتار حاضر، تلاشی است که به نحوه کاربرد و سنجش کارایی شالوده‌شکنی دریدا در مطالعه دو ابر روایت «دینی» و «سیاسی» می‌پردازد. به عبارت دیگر، هدف این تحقیق، که می‌توان آن را تنها پیش‌زمینه‌ای برای مطالعات و پژوهش‌های بعدی در این زمینه دانست، طرح دو روایت «مسیحیت» و «لیبرال دموکراسی» و بررسی آنها در چهارچوب نظریه شالوده‌شکنی دریدا است و می‌کوشد با نگرشی توصیفی-تحلیلی و به دور از تعصب و پیش‌داوری، راه را برای تحقیقات بیشتر در این زمینه هموارتر سازد.

چارچوب نظری

«شالوده‌شکنی» مکتبی هرمنوتیکی است که به لحاظ تبارشناسی فلسفی در ادامه هرمنوتیک هستی‌شناختی «هایدگر» قرار می‌گیرد. هایدگر که تفکر سوژه‌محور متافیزیکی را در راستای اعمال اراده استیلاگر و تفکر رهایی‌بخش را معطوف به روشنی ظهور هر چیز آن‌گونه که هست می‌دانست، با انتقاد از مابعدالطبیعه سنتی و فلسفه‌های پیش از خود، غایت فلسفه را شناخت «وجود» و نه موجود خواند (Heidegger, 1990: 27) و پس از اینکه «دازاین»^۲ را به‌عنوان طریق شناسایی وجود برگزید، روش خود را «پدیدارشناسی»^۳ نامید (Heidegger, 1995: 61). با این حال دازاین نباید با ذهن، زبان و عقل خود به حقیقت اعتبار بخشد، بلکه باید به پدیده اجازه دهد تا خود را چنانکه هست بنماید (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۳۳). این همان «رفتن به سوی خود چیزهاست» (Heidegger, 1995: 50).

به‌طور کلی از آنجا که از نظر هایدگر، دازاین که کلید فهم هستی است، اساساً تاریخمند است، در نتیجه فهم نیز از خصلت زمانمندی و تاریخمندی برخوردار خواهد بود. از این‌رو هستی خود را نه در استنتاجات انتزاعی ذهن، بلکه در تجربه زندگی منکشف می‌سازد. بدین‌سان فهم که اساساً بحثی وجودی است و همواره در نسبتی با وجود دازاین است، در

-
1. Deconstruction
 2. De-sein
 3. Phenomenal

مواجهه دازاین با هستی در جهان شکل می‌گیرد و در نتیجه از حال آن جدایی‌ناپذیر است. (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲: ۲۷۷). نیز هرچند هایدگر «حقیقت» را ذات اشیا می‌داند، راهی برای ارزیابی پیش‌فهم‌ها که او آنها را مقدمه هر تفسیری می‌خواند، ارائه نکرد تا بتوان از آن طریق، به میزان دوری و نزدیکی آنها به ذات اشیا پی برد (واعظی، ۱۳۸۰: ۱۶۷). به عبارتی ذهن دازاین به جهت بودن در جهان، پیش از هر چیز فهمی آغازین از هر موضوع دارد که خود می‌تواند بر فهم درست اثرگذار باشد. این در حالی است که در روش پدیدارشناسانه پیش از هر چیز باید از شرایط در جهان بودن خویش خارج شد تا بتوان به معنای درونی پدیدارها ره گشود.

بدین ترتیب هایدگر گرچه توانست به ضعف فلسفه غرب پی برد، در نهایت خود نیز به همان ضعف مبتلا شد. دریدا تلاش هایدگر را در جهت شالوده‌شکنی متافیزیک غرب، چیزی جز تکامل بخشیدن به این سنت و وفاداری بدان نخواند و با استفاده از تجارب و تجدید نظر در شیوه عمل وی، کوشید تلاش‌های استادش را به سرانجام رساند. او در نامه‌ای که به‌منظور شناساندن مفهوم شالوده‌شکنی به دوست ژاپنی خود «ایزوتسو» نوشت، این مفهوم را ذیل سه عنوان این‌گونه معرفی کرد: «۱. گشودن و واسازی کردن 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 مثل نثر؛ ۳. خودویرانی: ساختار از دست دادن» (دریدا، ۱۹۸۳).

دریدا نظریه خود را با نقد فلسفه غرب، که از نظر او بر بنیاد تفکر افلاطونی است، پی گرفته است. او با پیروی از هایدگر در «تفاوت هستی‌شناختی» معتقد است که افلاطون پنداشته بود با ورود به ساحت مثل حصول به معنا برای یک بار و همیشه امکان‌پذیر است، غافل از اینکه پناه بردن به این تلقی دستمایه فراموشی تفاوت هستی‌شناختی و تولد متافیزیک حضور می‌شود (Derrida, 1976: 233). دریدا حضور را بر نمی‌تابد و به‌عنوان نمونه می‌پذیرد که سوژه‌ها جوهری موقتی دارند و معانی خود را وامدار زمان‌اند. زمان فرایندی است که طی آن حضور به گذشته و آینده به حضور تحویل می‌شود. سوژه همواره با غیاب معنا می‌یابد. سوژه زنده و در ساحت حضور است، تا آنجا که هر لحظه می‌میرد و به غیاب می‌پیوندد. بنابراین، سوژه هرگز ایستا نیست، بلکه در پرتو گشودگی خویش همواره شکافته و در جست‌وجوی ناتمام هستی خویش به‌مثابه دیگری است (آقاحسینی، ۱۳۹۶: ۴۳). افزون بر شالوده‌شکنی سوژه ایستا و خودبنیاد، دریدا شالوده‌شکنی را از جهت دیگری هم پیگیری کرد و آن را کوششی روشنگرانه برای افشای تسلط عمودی، یکجانبه و خشونت‌بار متن بر حاشیه امید و از این طریق درصدد ایجاد تساوی و عدالت میان عناصر در متن و عناصر حاشیه‌ای و سرکوب شده برآمد (آقاحسینی، ۱۳۸۸: ۷۴). از منظر وی، هر متن حاوی دو برداشت است؛ درحالی که برداشت اول، برداشتی وفادارانه به متن و بیانگر تعیین‌کنندگی یکجانبه آن است، دومین برداشت،

شالوده‌شکنانه است و نشان می‌دهد که چه عناصر یا مفاهیمی در سرحدات متن، طرد و سرکوب شده‌اند. از این رو 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).^۲ 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 دیدگاه‌ها و تأویل‌های ما وجود ندارد. از این رو 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 همه ابعاد و جلوه‌های خود، دارای ماهیتی استعاره‌ای قلمداد کرد.

در همین راستا، دریدا با نفی دلالت‌های معنایی مبتنی بر رابطه قراردادی و ثابت میان «دال و مدلول»^۳، به اصلاح و تکمیل نظریه ساختارگرایی «سوسور» پرداخت و بیان داشت که هر واژه به‌عنوان دال، نه به مدلول یا معنا بلکه به دال دیگر دلالت می‌کند و این روند همچنان به‌صورت زنجیروار و لایتناهی ادامه می‌یابد. او از این زنجیره بی‌انتهای دال‌ها با لفظ «ارتعاش»^۴ معانی یاد می‌کند (Derrida, 1981: 14). و برای توضیح بیشتر این مسئله واژه بدیع «تفاوت»^۵ را از امتزاج دو فعل «تفاوت داشتن»^۶ و «به تأخیر انداختن»^۷ خلق می‌کند (Derrida, 1973: 141). به‌زعم دریدا، پروسه معنایابی، از ترکیب هر دو این خصیصه‌ها ایجاد می‌شود؛ چنانکه 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 نظریه‌های 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 بلافاصله به دال دیگری مبدل می‌شود و او نیز

1. Otherness

۲. دریدا تحت تأثیر فروید بر آن بود که امر سرکوب‌شده همواره بازمی‌گردد و کابوس آن، دست از سر توهم آگاهانه بر نمی‌دارد، زیرا «سرکوب نه رد کردن است و نه طرد نیرویی بیرونی، بلکه مستلزم یک بازنمایی درونی است؛ در درون خود مکانی برای سرکوب کنار گذاشتن» (دریدا، ۱۳۹۰: ۴۰).

۳. در نظریه زبان‌شناختی سوسور، گرچه عنصر بنیادین زبان یا همان نشانه که از دو جزء دال (مفهومی که دلالت می‌کند) و مدلول (مفهومی که بر آن دلالت می‌شود) تشکیل می‌یابد، در آغاز دارای سرشتی اختیاری است، با این حال، رابطه میان دال و مدلول در نهایت خصصتی قراردادی خواهد یافت (Saussure, 1986: 149).

4. Dissemination

5. Differance

6. Differ

7. Defer

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 پژوهشگر واقعیت‌ها دانست، بلکه می‌توان گفت که زبان در خلق و قوام واقعیت نقشی انکارناپذیر دارد. بنابراین از نظر او زبان پدیده‌ای است استعاری و به همین دلیل 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 (ضمیران، ۱۳۷۹: ۱۲).

شایان ذکر است که دریدا شالوده‌شکنی خود را برخلاف آنچه مدنظر هایدگر و استادش «هوسرل» بود، مفهومی نه نیهیلیستی، منفی و مخرب، بلکه رویکردی با گرایش‌های مثبت و ایجابی قلمداد کرد (Norris, 1989: 75). در حقیقت او با طرح نظریه شالوده‌شکنی خود پایه‌گذار شیوه‌ای بدیع در مواجهه، خوانش و تفسیر متون شد و نشان داد که هر متن صرفاً معنایی معین را به خواننده القا 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 (Smith, 2005: 14).

طرح ابر روایت «مسیحیت» و شالوده‌شکنی آن

در این مقاله، مقصود از ابرروایت مسیحیت، روایتی است که مطابق آن، این دین دارای معنایی معین و اصیل، مقرر در متن و ذهن شارع است؛ این معنای یگانه را تنها برخی مفسران، متولیان و ارباب کلیسا دریافته، در انحصار خود گرفته و آن را بر روش خاص و به شیوه‌ای تحکم‌آمیز، در قالب نهادها، مناسک و تشریفات ویژه در اختیار جامعه قرار می‌دهند. بر مبنای چنین روایتی، گوهر مسیحیت، پاره‌ای اوامر، نواهی، قوانین و اخلاقیات خاص است؛ افرادی که از اطاعت این مقررات سر باز زنند، بی‌دین و حتی ضد دین شناخته می‌شوند. دریدا با اتخاذ تعبیر شالوده‌شکنانه «دین بدون دین»، درصدد است که به منظور مبارزه با سیطره چنین روایتی از مسیحیت و گشودن عرصه به روی روایت‌های سرکوب‌شده دیگر، به بازگویی مفاهیمی نظیر

«هدیه»^۱، «مهمان‌نوازی»^۲، «مسئولیت‌پذیری»^۳، «ایثار»^۴، «بخشایش»^۵ و «موعودگرایی»^۶ که همواره به گفتمان کلاسیک مسیحیت تعلق دارند، بپردازد.

دریدا در «زمان اعطاشده»، هدیه را در مفهوم اصیل آن دارای پیش‌نیازهایی مانند بیرون بودن از چرخه صرف بده‌بستان و هر نوع سود و منفعت شخصی و منطق محاسباتی قلمداد می‌کند (Derrida, 1992: 30). از این منظر، اهداکننده حتی نباید بتواند تشخیص دهد که چه چیزی و به چه کسی اهدا 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 کند، زیرا تنها با گفتن کلمه «متشکرم» این گمان ایجاد می‌شود که به دلیل تشکر هدیه‌گیرنده، او دیگر مدیون دیگری نیست و وظیفه‌ای در قبال اهداگر ندارد. همچنین اگر اعطای یک هدیه با الزام برای پاسخگویی همراه باشد، این فرایند به فرصتی برای بهره‌وری اهداگر (که ممکن است هدیه را صرفاً برای خودنمایی و تشکر دیگری اعطا کرده باشد) و نیز اجحاف دریافت‌کننده آن مبدل شود و بدین‌سان فرایند اهدای هدیه به درون چرخه بده‌بستان کشیده می‌شود (Derrida, 1992: 30-33). او سپس ادعا می‌کند که چنین بلیه‌ای کم‌وبیش، همه هدایا را به شیوه‌های مختلف مبتلا می‌کند؛ از این‌رو منطق یک اهدای اصیل نیازمند جدایی کامل میان خود و دیگر و نبود هر نوع تعهد و ادعای طرفین نسبت به هم است؛ امری که در ظاهر بعید به نظر می‌رسد.

همچنین برخلاف مفهوم سنتی «مهمان‌نوازی» که لازمه آن، در تملک داشتن میزانی دارایی و مکتب، 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 مهمان‌نوازی، استقبال و پذیرایی از هر تعداد غیریت ناشناس نیازمند مهمان‌نوازی راه‌ورای 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 نبود احساس خودبرتربینی و میل به کنترل مهمانان است (Derrida & Dufourmantelle, 2000: 151-155). در حقیقت 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 نگه می‌دارد (Derrida, 2001: 22).

1. Gift
2. Hospitality
3. Responsibility to the other
4. Sacrifice
5. Forgiveness
6. Messianism

دریدا در «هدیه مرگ» تصریح می‌کند که «مسئولیت‌پذیری» در قبال هر غیریت خاصی تنها با مسئولیت‌ناپذیری در برابر دیگران دیگر امکان‌پذیر خواهد بود. به گفته وی: «من در برابر هر کس مسئولم تنها با کاستن از مسئولیت‌م در قبال همه دیگران دیگر. من هرگز نخواهم توانست این نوع فداکاری را توجیه کنم، بلکه باید در این زمینه سکوت کنم؛ آنچه مرا به این یا آن دیگری متصل می‌سازد، سرانجام توجیه‌ناپذیر باقی می‌ماند» (Derrida, 1995: 70). از منظر او، جامعه جهانی که ادعا می‌کند در آن هیچ فرد محروم و مطرودی وجود ندارد، دچار خلافگویی می‌شود و اساساً چنین چیزی یک آرزوی دست‌نیافتنی است (Derrida, 1995: 71). او برای تشریح این پارادوکس به مسئولیت شگفت‌انگیز 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 گردید (Derrida, 1995: 60-66). او در رابطه با اینکه قصد دارد دقیقاً تا کجا مرز مسئولیت‌پذیری را مشخص کند و نیز این مسئله که آیا اشتیاق ابراهیم^(ع) به قتل فرزندش وفاداری به دیگر یگانه است یا صرفاً گناهی کبیره، به وضوح و با قاطعیت سخن نمی‌گوید. او ابراهیم^(ع) را در آن واحد اخلاق‌مندترین و ضد اخلاق‌ترین، مسئول‌ترین و غیرمسئول‌ترین انسان قلمداد می‌کند (Derrida, 1995: 70). البته این دوپهلویی از مهم‌ترین ویژگی‌های شالوده‌شکنی است که برای رد هر آنچه سنت فرض می‌پندارد، گاه تحسین می‌کند و گاه مورد غضب واقع می‌شود.

دریدا در نوشته اخیرش «جهان‌وطنی و بخشایش» درباره مفهوم بخشایش استدلال می‌کند که بخشایش اصیل باید غیرممکن‌ها را مانند بخشودن گناهان کبیره شامل شود؛ گویی بخشاینده نادان و مجنون است! (Derrida, 2001: 32, 39). همچنین بخشایش باید ورای عقلانیت سیاسی، حقوقی، منطقی 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 می‌کند و بدین‌سان در تضاد با بخشایش مشروط که بیشتر به مقولاتی چون عفو عمومی، آشتی، غرامت و... می‌انجامد، قرار می‌گیرد. از این منظر بخشایش مطلق هرگز به پایان نخواهد رسید، بلکه همچون شکافی جاودان یا زخمی التیام‌ناپذیر باز باقی خواهد ماند (Derrida, 1995: 51). همچنین بخشایش اصیل باید مقصر و قربانی را درگیر سازد، به محض آنکه 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، درحالی که بخشایش مشروط

مستلزم نقض مقولاتی چون خود و دیگری است؛ چه به وسیله وساطت یک شخص ثالث و چه با توسل به روش‌هایی که در آن فرد آگاهی خود را برای یکی شدن با دیگری اعلام می‌دارد. از این‌رو از منظر دریدا آن هنگام که از هر چیز در ارتباط با دیگری آگاهی می‌یابیم و یا حتی به انگیزه وی درباره مسئله‌ای پی می‌بریم، بخشایش اصیل دیگر ممکن نخواهد بود (Derrida, 1995: 48-49).

در پایان، دریدا «موعودگرایی» یا باور به ظهور منجی را که نوعی تلقی از گفتمان مسیحیت به شمار می‌رود، در «اشباح مارکس» شالوده‌شکنی می‌کند و به طرح روایتی نو از آن می‌پردازد. او با اعلام اینکه ساده‌لوحانه درصدد بی‌اعتبار ساختن و بی‌ارزش جلوه دادن ادیان آسمانی و موعودگرایی‌های وابسته بدانها نیست، ساختار ذهنی یک موعودباور را وابسته به موعودگرایی‌های تاریخی گوناگون می‌داند؛ موعودگرایی‌هایی که نمی‌توان گفت کدام یک اصیل‌ترند. در حقیقت درحالی که موعودگرایی‌های تاریخی به‌روی یک غیریت خاص با خصوصیات معین باز هستند، ذهن موعودباور همواره به‌روی یک غیریت درک‌ناپذیر و ناشناس گشوده است. دریدا سپس برای فهم تمایز میان این دو، یعنی ذهن موعودباور و موعودگرایی‌های گوناگون، داستانی را از «موریس بلانشو» این‌گونه نقل می‌کند: «... اندک زمانی پس از آنکه منجی موعود در دروازه‌های شهر با جامه‌های مندرس ظهور یافت، توسط سائلی شناسایی می‌شود. با این‌حال تنها سؤالی که درباره منجی به ذهن سائل خطور می‌کند، این است که: «آقا شما پس کی می‌آیید؟!». در حقیقت از منظر دریدا حتی آن هنگام که منجی موعود ظهور می‌کند، موعودباوران باید همچنان ظهورش را انتظار بکشند (Derrida, 1994: 24). آنچه پیداست موعودگرایی دریدایی فاقد یک منجی است و خود را به روی منتظر مطلق، تماماً دیگری و آینده پیش‌بینی پذیر در فراسوی کل گفتمان مسیحیت می‌گشاید. این نوع موعودگرایی که با میل به «عدالت» پیوند دارد، تمایزات سنتی بین اندیشه پیشاروشنگری و روشنگری، عرفان و عقلانیت را به چالش می‌کشد (نجف‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۴۲).

چنانکه پیداست، در این تفاسیر از دریدا، با دریدایی متأله مواجهیم که با شالوده‌شکنی، عرصه را به‌روی حیرت و آشفتگی می‌گشاید تا بلکه راه بر هرگونه آزمندی، خودبرتربینی و استبداد بدهت بسته آید. این نگاه بسیار شبیه نگاه عارفانی است که در سیر و سلوک خود به سمت شناخت خدا، به حیرت و سرگشتگی مبتلا می‌شوند و در نهایت حیرت را نه تنها یک مقام، بلکه موهبت، اسم، ابزار، معرفت و غایتی از خدا تلقی می‌کنند که شخص دچار شک را به «مقام واقعی» می‌برد که در آن هر اندیشه‌ای در باب خداوند را باطل می‌سازد.^۱

۱. آلموند با مطالعه ویژگی حیرت و نفی انانیت در دریدا و ابن عربی، بر آن است که برای ابن عربی، حیرت مقدمه‌ای برای رویارویی با واقعیت است. بدین معنا اگر عقل، حجابی در مقابل درک انسان از خداوند و تحیر به معنای از کار افتادن نیروی

«کیپوتو»، از برجسته‌ترین همراهان دریدا، در اثر خود، «و اینک دین» کوشیده است تا به بیان برداشت خود از مسیحیت بر بستری شالوده‌شکنانه بپردازد. او منظور خود از این دین را «عشق به خدا» و نقطه مقابل شخص دینی را، انسانی تهی از این عشق قلمداد می‌کند (کیپوتو، ۱۳۸۸: ۲۰-۲۱). او در تأیید سخن خود، جمله‌ای از کتاب مقدس را چنین نقل می‌کند: «کسی که محبت نمی‌کند، خدا را نمی‌شناسد، زیرا خدا محبت است» (کیپوتو، ۱۳۸۸: ۲۰۱). کیپوتو ادامه می‌دهد: «بسیاری از انسان‌های ظاهراً غیردینی، دیوانه‌وار به چیزی عشق می‌ورزند، درحالی که بسیاری از افراد ظاهراً دینی به هیچ چیز بیش از این عشق نمی‌ورزند که هرچه می‌خواهند، بکنند و دیگران را نیز «به نام خدا» به پیروی از خواسته‌شان وادارند» (کیپوتو، ۱۳۸۸: ۲۱).

«رورتی» نیز در مقاله «الحاد و کشیش‌ستیزی» رهیافت نوی به مسیحیت می‌گشاید که برحسب آن، باید به تأثیری که این دین بر روش‌های زندگی آدمیان می‌نهد، اندیشید. نقطه کلیدی در نقد او به دین، نه «الحاد»، بلکه «کشیش‌ستیزی» است. او مدعی است که «کشیش‌سالاری دیدگاهی سیاسی است نه متافیزیکی یا معرفت‌شناختی». به‌زعم وی، «نهادهای مذهبی و کلیسایی شاید بتوانند مایه تسلی خاطر نیازمندان باشند، اما اساساً برای بهداشت و سلامت جوامع دموکراتیک مضرند» (ویکنزو، ۱۳۸۸: ۵۴-۵۵). همچنین دین در نزد «واتیمو» چیزی است که می‌تواند از چشم‌اندازی تاریخی و فرهنگی به‌نحو نقادانه ارزیابی شود. او درباره کلیسای کاتولیک اظهار داشت که این نهاد، خود را به حادثترین شکل ممکن درگیر نوعی متافیزیک عینیت‌گرا یا به تعبیر او «واقع‌گرایی مصیبت‌بار» کرده است. از نگاه واتیمو، پنداشتن آموزه‌هایی که در طول تاریخ شکل گرفته‌اند، به‌عنوان حقایقی جاودان، نتایجی رقت‌بار در پی خواهد داشت (کیپوتو، ۱۳۸۸: ۵۶).

بدین ترتیب در قرون نوزدهم و بیستم متفکرانی در غرب ظهور کردند که خلاف جریان سنتی دین‌ورزی را در پیش گرفته و تا بدانجا پیش رفتند که در این مسیر، احساسات و تجارب آدمی را اموری معرفت‌زا دانستند. از این‌رو علاقه‌مندی به اموری چون «عرفان» به‌ویژه در پی آشنایی با سنت‌های دینی بزرگ شرقی بیشتر رخ نمود.^۱ عارفان در مسیر خداشناسی، در تلاش برای عبور از تقابل‌هایی بودند که فلاسفه وضع کرده بودند (اسدپور، ۱۳۸۶: ۸۳).

عقلی او باشد، تحیر دیگر نه نمودار عجز و آشفتگی، بلکه بیشتر یک توانایی برای درک بهتر و صحیح‌تر درباره خداوند خواهد بود. آلموند همچنین با بررسی اثر ارزشمند دریدا با عنوان «همه دیگری» و این سخن او که «ما تنها با ورود به عرصه حیرت می‌توانیم دیگری را درک کنیم»، به این نتیجه رسید که: هم برای دریدا و هم برای ابن عربی، نکته اساسی در یک چیز است: وقتی ما متحیر گردیم، چیزهایی را می‌بینیم که در حالت عادی از نظرمان دور است، در حالت عادی ما صرفاً خیال می‌کنیم که می‌دانیم چه می‌کنیم و تنها راه فرار از این جهل مرکب، ورود به عرصه حیرت است (Almond, 2002).

۱. به باور بسیاری از متفکران، «جهان صورت‌های نمادین» یا به تعبیر عرفا «عالم مثال»، تنها فضایی است که ادیان می‌توانند با ورود به آن، یکدیگر را درک کنند؛ داستان حی بن یقظان یا داستان‌های مشابه که به مدد اندیشه‌های خیال‌پردازانه یا تفکرات

به نظر می‌رسد عالی‌ترین شکل تجربه عرفانی، تجربه‌ای است که در آن آگاهی شخص از خود به‌عنوان چیزی متمایز از موضوع و متعلق تجربه، محو می‌شود؛ تجربه‌ای که در آن، نفس فرد به ذات الهی می‌پیوندد و با آن یکی می‌شود، به‌نوعی که در این تجربه، هیچ نوع آگاهی درباره چیزی متمایز از خود وجود ندارد. «اکهارت» در این زمینه نوشت: «آنجا که ذات پروردگار و ذات فرد یکی می‌شود، در حقیقت شما خدای پنهانید» (Ekhart, 1981: 174).

به‌طور کلی، چنین شالوده‌شکنی دینی را می‌توان با «الهیات سلبی»^۱، که افرادی چون اکهارت رهبری آن را به‌دست داشتند، مرتبط دانست. برای مثال اندیشه «خدا-انسان»^۲ در دوره جدید را می‌توان در چارچوب چنین الهیاتی بررسی کرد؛ «غیر انسان‌واری خدا»، تعالی و تمایز او از جهان و انسان و نبود ارتباط خاص او با غیر خود می‌توانست به این اندیشه بینجامد که انسان می‌تواند صفت الوهیت را نه در موجودی دست‌نیافتنی و دور از خویش، بلکه در درون خود بیابد. نیز تهی شدن جهان از معنایی که پیش از این به خدا نسبت داده می‌شد، اکنون به انسان بازمی‌گشت. این امر از راه علم جدید و اینکه کشفیات دانش جدید جای تبیین‌های الهیاتی پدیده‌ها را می‌گرفت، آسان‌تر شد. بنابراین پس از این انسان بود که ارزش‌ها را می‌آفرید و به جهان معنا می‌داد یا به دیگر سخن، معنای مورد نظر خود را بر جهان می‌نهاد. از این دیدگاه، همچنان که خدا خالق موجودات واقعی و صورت‌های طبیعی است، انسان پدیدآورنده موجودات ذهنی و صورت‌های هنری است (شیواپور و حسینی بهشتی، ۱۳۹۰: ۱۹۴-۱۹۳).

بدین ترتیب از منظر دریدا دین‌ورزی نه نوعی محدودیت و قیدوبند، بلکه یک فرصت و امکان به شمار می‌آید؛ شکل دین نه یک اجبار فراگیر، عمودی و سلطه‌آمیز برای همه افراد، بلکه انتخابی برحسب علائق و سلیق آنان برای زندگی است. از این‌رو بحث دیگر نه بر سر انتخاب بهترین، بلکه بر سر پذیرش آزادمنشانه روایت‌های مختلف از آن است. این همان است که او از آن با تعبیر «دین بدون دین» یاد می‌کند.

طرح ابر روایت «لیبرال دموکراسی» و شالوده‌شکنی آن

«دموکراسی» اصطلاحی است که به رژیم‌های سیاسی سراسر جهان در قرن بیستم مشروعیت می‌بخشد. با این حال، گرچه حتی خودکامه‌ترین و مستبدانه‌ترین حکومت‌ها نیز از اطلاق لفظ

اسطوره‌سازانه ساخته شده‌اند، مربوط به چنین فضای خلاقانه‌ای است. این نوع تفکرات خیالی که از طریق برقراری ارتباط متقابل و دادوستد و تبادل بین صورت‌های مثالی در ساحت ژرفای ضمیر و آگاهی پدید می‌آید، ارتباط ادیان را ممکن می‌سازد. مکتب اشراقی سهروردی به‌گونه‌ای و مکتب «وحدت وجود» ابن‌عربی به‌گونه‌ای دیگر، همین اندیشه خیال‌پردازانه را عرضه می‌کنند (ایزوتسو، ۱۳۷۲: ۳۶).

1. Negative theology
2. Gottmensch

دموکراسی بر خود استقبال می‌کنند، گفته می‌شود که آن در هیچ دو کشوری همانند نیست. با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و اضمحلال ایدئولوژی کمونیسم، «دموکراسی لیبرال» به‌عنوان بهترین نسخه پیشرفت جوامع بشری و تنها جانشین برای مدیریت و هدایت جهان از سوی نظریه‌پردازان غربی مطرح شد. تز جنجال‌برانگیز «پایان تاریخ» را که توسط «فوکویاما» مطرح شد، می‌توان در همین زمینه ارزیابی کرد. وی ابتدا در مقاله «پایان تاریخ» در ۱۹۸۹ و سپس در کتاب «پایان تاریخ و آخرین انسان» در ۱۹۹۲، جهانی شدن این نوع دموکراسی را نقطه پایانی تطور ایدئولوژیکی انسان و شکل نهایی و تکامل یافته دولت و سرنوشت محتوم بشر اعلام کرد. به بیان خود او: «آنچه ما شاهد آن هستیم، تنها پایان جنگ سرد یا عبور از یک مرحله ویژه تاریخی نیست. ما شاهد پایان تاریخی هستیم که نقطه عطف آن، تکامل ایدئولوژیک و جهانشمولی دموکراسی لیبرال به‌عنوان آخرین دولت بشری است» (Fukuyama, 1992: 51).

از منظر شالوده‌شکنانه دریدا، خودمحوری و دیگرستیزی متافیزیکی بر تمامی زوایای فرهنگ غرب از جمله سیاست، سایه افکنده است. از این‌رو دریدا در مقاله «سیاست‌های دوستی» می‌کوشد تا با سودجویی از مفهوم دوستی، ضمن نقد دموکراسی‌های موجود به دموکراسی‌ای اصیل‌تر و عمیق‌تر دست یابد که همواره از آن با عنوان «دموکراسی در راه» یاد می‌کند؛ دموکراسی‌ای متفاوت که بتواند معنای خود را ورای مرزهای «رژیم سیاسی»، چارچوب «دولت-ملت» و مقوله «شهروندی» حفظ کند.

با وجود این، وقتی دریدا از دموکراسی سخن می‌گوید، مقصودش رژیم سیاسی خاصی نیست، هرچند وی خود را در برابر رژیم خاصی نیز قرار نمی‌دهد، او با طرح ایده دموکراسی خود، آینده‌ای مطلق را در ذهن می‌پروراند، آینده مطلق که در آن «ما» از هر قیدی رها می‌شود و از مرزهای خانواده، ملت، جهان و حتی انسانیت عبور می‌کند. این «ما» بی‌حد و مرز، تعهد و آیندگی دموکراسی است؛ تعهدی که تبدیل به وسیله‌ای برای نقد دموکراسی‌های کنونی می‌شود (شاقول و مرتضوی، ۱۳۸۹: ۵۷-۵۶).

این که دریدا دموکراسی را مساوی «تعهد»^۲ 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، چراکه بنیان‌های آن، «برابری»^۳ و «آزادی»^۴، نیز قول‌گون و در

-
1. Democracy to come
 2. Promise
 3. Equality
 4. liberty

آیندگی هستند. دموکراسی آینده، تحقق برابری و آزادی مطلق است، تحقیقی که هیچ‌گاه به وقوع نخواهد پیوست (شاقول و مرتضوی، ۱۳۸۹: ۵۶).

اما چگونه مفهوم دموکراسی مورد نظر دریدا با مفهوم «دوستی»^۱ او پیوند خورده است؟ به عبارتی چگونه می‌توان از مفهوم «دوستی‌های نامشروط» به مقوله «سیاست» و از آن به مفهوم «دموکراسی در راه» رسید؟ او در همین زمینه 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 شود؟ آیا روابط دوستانه بر تشابه طرفین استوار است یا بر تفاوت آنان؟ آیا دوستی بر سودجویی مبتنی است یا محبت و عشق‌ورزی؟ آیا دوستی و برادری دو مقوله مجزا از هم هستند؟ و اگر بلی، این دو در کجا و به چه نحو از هم جدا می‌شوند؟ و...» (Caputo, 1999: 184). بدین‌سان دریدا بر آن است که برخلاف تفکری که از افلاطون تا به حال با آن سروکار داشته‌ایم، دوستی را روی مفاهیمی چون «دوری» به جای «نزدیکی»، «تفاوت‌های جدی و تقلیل ناپذیر» به جای «علاقه مشترک»، «عجایب» به جای «قربان» و «برابری انسانی» به جای «برادری مردانه» پی‌ریزی کند و با گسترش آن از حوزه خصوصی به حوزه عمومی، وعده ظهور دموکراسی مدنظر خود را اعلام کند. همچنین درحالی که ارسطو معتقد است که برای آنکه دوستی بتواند گسترش یابد، دوستان باید به همدیگر نزدیک باشند، دریدا بر این باور است که دوستی الزاماً به ابژه واقعی نیاز ندارد. زیرا ابژه دوستی و عشق ممکن است قادر به بازگرداندن عشقی که دریافت کرده است یا حتی پاسداشت آن نباشد. از این‌رو دوستی باید به عشق‌ورزیدنی نامشروط پیوند یابد. زیرا در مواردی ممکن است کسی به نام دوست که محبتی را دریافت می‌کند، یک دشمن باشد یا ممکن است ابژه عشق اصلاً مرده باشد. پس ساختار محبت‌آمیز دوستی، زمینه و امکان مجزا و متفاوتی از ساختار رابطه سوژه و ابژه دارد: کسی می‌تواند عشق بورزد که دوست داشته شده باشد، ولی خود عشق ورزیدن همواره چیزی بیشتر، بهتر و متفاوت‌تر از دوست داشته شدن است (مصباحیان، ۱۳۸۵: ۱۲).

دریدا برای نشان دادن پیوند وثیق میان «دوستی» و «برادری»، پیوند دوستی و برادری را با خوانش خود از «مفهوم سیاست» اثر «کارل اشمیت» نشان می‌دهد. اشمیت مدافع سرسخت «نازیسم» است؛ با این‌حال دریدا او را نه فقط مدافع صرف تفکر نازیسم، بلکه بیان‌کننده حقیقت و واقعیت تمدن غربی می‌داند. 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 معنای 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 یکسان نخواهد بود؛ چنانکه جنگ من با ایشان نیز 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، ۱۳۹۴: ۱۶۲-۱۶۱).

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»^۱ 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 و از این طریق شایستگی ورود به مرحله پدری را پیدا می‌کند که دشمن خود را همچون همسایه خود یا حتی همچون خودش دوست بدارد. دومین مسیر به مفهوم «ابرانسان»^۲ نیچه مربوط می‌شود. دریدا در اینجا جمله‌ای از نیچه را که بارها از آن استفاده کرده است نقل می‌کند که «قادر بودن برای عزیز داشتن آنچه 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 اینکه آنان آزاد و به اندازه کافی برابر نیستند. دریدا این ایده‌ها را به‌رغم ظاهر غیردینی و گاه ضد دینی‌اش، مسیحایی می‌بیند و معتقد است که نیچه در پایان قرن نوزدهم، ظهور انسانیت جدیدی را از زبان زرتشت پیامبر اعلام می‌کند، انسانیت جدیدی که قادر به عشق ورزیدن به دیگری عمیقاً متفاوت و مجزا به‌عنوان دوست باشد (مصباحیان، ۱۳۸۵: ۱۳). دریدا سپس هنگامی که به دوستی و عشق‌ورزی به دیگری سخن می‌گوید، به وعده نیچه اشاره می‌کند.

1. Universal Brothers
2. Uber- Mensch

بدین ترتیب دریدا از دوستی و عشق‌ورزی از راه دور، نامشروط و ناگسستنی و بدون هیچ خاطره به سیاستی با عنوان «جماعتی بدون جماعت» می‌رسد (Derrida, 1977a: 295). در حقیقت از نظر او مفهوم «دوستی» و نوع نگاه ما بدان می‌تواند ماهیت سیاست و سیاست‌ورزی را تعیین نماید؛ چنانکه «دوستی» را اگر به مفهوم «برادری» به‌گونه‌ای که در سنت متافیزیک غرب هست، تعریف کنیم، با فروکاستن برادری به برادری مردانه، طبیعی و عینی، به پیدایش و دوام رژیم‌های خودمحمور و دیگرستیز- در جماعتی با پیوندهای ناگسستنی عینی (نژادی، زبانی، سرزمینی و...) - کمک کرده‌ایم و برعکس؛ اگر آن را در مفهوم «برادری نمادین و نامشروط» به‌کار بریم، زمینه را برای ظهور دموکراسی‌ای اصیل و آرمانی یا همان «دموکراسی در راه» هموار کرده‌ایم. اما آیا اساساً چنین دوستی‌ای، چنین سیاستی و چنین دموکراسی‌ای ممکن است؟

دریدا وقوع چنین عشق‌ورزی و دوستی را متضاد یا منافی ممکن نمی‌داند. او می‌گوید که کسی باید این غیرممکن‌ها را انجام دهد، کسی باید بدان بیندیشد و به آن عمل کند. اگر فقط قرار بود چیزی که ممکن است اتفاق بیفتد، هیچ چیز ابداً اتفاق نمی‌افتاد. اگر من فقط آنچه را که می‌توانستم انجام دهم انجام می‌دادم من هم عملاً هیچ کاری نکرده بودم (مصباحیان، ۱۳۸۵: ۱۳). به همین ترتیب دریدا طی گفت‌وگویی با «بنینگتون» درخصوص امکان ظهور دموکراسی مدنظر خویش می‌نویسد: «وقتی من درباره دموکراسی در راه سخن می‌گویم، منظورم یک دموکراسی 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 منتظر آمدن این نوع دموکراسی در آینده بنشینیم، بلکه باید در همینجا و هم اکنون آنچه را که لازم است برای آن انجام دهیم» (Derrida, 1997b: 7). او همچنین در کتاب «اشباح مارکس» این موضوع را بدین نحو بیان می‌کند: «اثربخشی یا فعلیت وعده دموکراتیک مانند وعده کمونیستی، همواره در دل خود این امید موعودگرایانه مطلقاً بی‌تعیین را حفظ خواهد کرد. این رابطه فرجام‌خواهانه، یعنی رابطه با رویداد نهایی یا قضاوت پایانی، وقوع یک رویداد و یگانگی و غیریتی است که پیش‌بینی‌پذیر نیست. انتظار کشیدن بدون افق، انتظار کشیدن برای آنچه نه حال و نه هیچ زمان دیگری کسی انتظارش را نمی‌کشد؛ مهمان‌نوازی بدون توقع یک پاسخ متقابل؛ خوشامدگویی بدون چشمداشت» (Derrida, 1994: 65).

شایان ذکر است که رابطه دریدا با «پایان تاریخ» و مخالفتش با این تز کاملاً با تعهد به اصول شالوده‌شکنی وی همسوست. چنانچه ادعای این تز مبنی بر اینکه مفهومی کامل و

بی‌مشکل است و معنایش نمی‌تواند مورد سوءتفسیر واقع شود، مثالی کلاسیک از تکیه بر متافیزیک حضور است؛ توانایی او در مشخص کردن حد و مرزهای یک فرایند و فهم کلیت آن، چنان است که گویی «تفاوت» نادیده گرفته می‌شود و نیز این فرض که فرد برای نامعتبر ساختن همه تفاسیر یک پدیده خاص در تملک اقتدار است، نمونه‌ای از استبداد و یکجانبه‌گرایی است؛ فرضیاتی که فوکویاما به‌وضوح اختیار می‌کند (سیم، ۱۳۹۱: ۴۲).

دریدا همچنین با طرح سؤال «چگونه می‌توان دیر به پایان تاریخ رسید» (Derrida, 1994: 15). در «اشباح مارکس» می‌کوشد تا ثابت کند ادعای فوکویاما چیزی بیش از یک فریب ایدئولوژیک و تز پایان تاریخ جز سرکوب اپوزیسیون سیاسی نیست. او در این مسیر از «مارکس» مدد می‌گیرد. مارکس دریدا بنا به گفته خود او مارکسی متفاوت و متکثر است؛ از این منظر مارکس بسته به شرایط فرهنگی مختلف قابل تفسیر و بازنگری است و نه چون سرچشمه حقیقتی ازلی درباره نحوه ساماندهی مجدد زندگی سیاسی و اقتصادی طبق اصول جهانشمول و به‌منظور خلق جهانی بهتر. چنانکه دریدا خود در این زمینه نوشت: «چندین مارکس وجود دارد و باید چنین باشد» (Derrida, 1994: 13). به اعتقاد دریدا، غیر از اعلان پایان تاریخ، مارکس مباحثی را مطرح می‌سازد که به آینده نظر دارد. از این‌رو با مدد از مارکس و اشباحی که در کنار نام وی گرد می‌آیند، می‌توان در برابر پایان تاریخ و همه کسانی که مانند فوکویاما این مفهوم را بنا به مقاصد اجتماعی - سیاسی خود تحریف می‌کنند، مقاومت کرد (سیم، ۱۳۹۱: ۴۵). آنچه دریدا در پی آن است «رشته نزدیکی، تحمل و امیدواری» است که به مارکس و دغدغه‌هایش بازمی‌گردد هرچند او این کار را به‌گونه‌ای حسابگرانه برای خشمگین کردن مارکسیست‌های کلاسیک، از طریق پافشاری بر روح نقد فرهنگی مارکس انجام می‌دهد، نه عین آن (سیم، ۱۳۹۱: ۵۳). از این دیدگاه نمی‌توان به‌نحو موفقیت‌آمیزی معنا یا تاریخ را کنترل و تفاسیر کامل و مطلق از آنها ارائه کرد و عمل بی‌پایان تفسیر، ویژگی بارز شالوده‌شکنی، باید پیوسته ادامه یابد. اصولاً شالوده‌شکنی هشدار می‌دهد که انسان از این حیث، هشدار می‌دهد مبنی بر اینکه تمامیت پدیده بزرگی مانند معنا و تاریخ همواره اغفالمان می‌کند. ادعای دیگری طرح کردن، توتالیتار است و دریدا در جای دیگری از ادامه بازی شالوده‌شکنانه علیه لحن‌های سیاسی اقتدارگرایانه‌ای که این اصطلاح به‌نحو اجتناب‌ناپذیری حمل می‌کند بسیار مسرور است، به‌ویژه پس از چهره‌های بدنام قرن بیستم همچون استالین و مائو. از این‌رو در نگاه دریدا فوکویاما دست در دست رهبران توتالیتار به‌دلیل تلاش برای نفی دیگر تفاسیر پدیده تاریخی جز تفسیر خود یا نگاه‌های توتالیتار مقصر شناخته می‌شوند. بدین‌سان شالوده‌شکنی که اغلب از سوی منتقدانش متهم به جنبشی غیرسیاسی است، لبه سیاسی بسیار برنده‌ای دارد تا زندگانی را در زمانه پساموکراتیک پیگیری کند. از این نگاه دموکراسی در راه اشارت روشنی

به باز بودن مداوم گفت‌وگو و مذاکره‌پذیر کردن فرجام یک جامعه سیاسی است که همگان در شکل‌دهی آن نقش اساسی دارند. اینجاست که دریدا وارد پروژه دموکراسی در زمانه پسادموکراسی شده است (آقاسینی، ۱۳۹۶: ۱۵۵). دریدا همچنین با اعلام اینکه کاستی‌های بی‌شماری از ساده‌اندیشی فلسفی تا سوءنیت همراه با شبه‌اونجلسیم مفرط در تز پایان تاریخ موج می‌زند، آن را با جدیت در هم می‌کوبد. او فهرستی از این نقایص را فراهم می‌کند و سیاهه‌ای به دست می‌دهد که از فقر، بیکاری و بی‌خانمانی تا توطئه‌های صنایع نظامی و آلت دست قرار دادن سازمان‌های بین‌المللی از سوی ابرقدرت‌های غربی را در بر می‌گیرد: «در برابر آنان که با معرفی دموکراسی غربی به‌عنوان کمال مطلوب تاریخ بشر، دست به نوانجلیک‌سازی می‌زنند باید فریاد زد که هرگز خشم و خشونت، ستم و بی‌عدالتی، قحطی و بحران اقتصادی به این شدت و وسعت، زندگی انسان‌ها را تحت تأثیر قرار نداده است» (Derrida, 1994: 14).^۱ او سپس با اعلام اینکه تز فوکویاما را نمی‌توان چیزی جز «پیشگویی» نامید و فوکویاما قادر به تمایز نهادن میان واقعیت و ایده‌آل تاریخی نیست، اظهار می‌دارد از آنجا که امروزه شاهد رژیم‌های بسیاری در دنیا هستیم که دموکراسی لیبرال را نپذیرفته‌اند، از این رو چشم‌اندازی که فوکویاما با قاطعیت ارائه می‌دهد، در حقیقت جز ایمانی شبه‌دینی به محقق شدن آرمان پایان تاریخ نیست (بیکارد، ۱۳۸۰: ۱). او سپس با اعلام اینکه واقعیت دموکراسی در غرب چیزی بیش از تقلیدی مضحک از آرمان‌هایش نیست - به فرض که افراد آن آرمان‌ها را بپذیرند - گفت: «نشان دادن این نکته بسیار آسان خواهد بود که شکاف میان واقعیت و آرمان که با ناتوانی در برپایی لیبرال دموکراسی مشخص می‌شود، تنها در اشکال به اصطلاح ابتدایی حکومت همچون تئوکراسی و دیکتاتوری نظامی ظاهر نمی‌شود... این ناتوانی و شکاف ویژگی پیشینی همه دموکراسی‌هاست، حتی قدیمی‌ترین و باثبات‌ترین دموکراسی‌های غربی» (سیم، ۱۳۹۱: ۵۲).

بدین ترتیب، شالوده‌شکنی به‌منظور دوری از مشکلات و آسیب‌هایی که امثال موعودگرایی‌ها به وجود می‌آورند، همچون کشتار و قتل عام انسان‌ها به نام پیشرفت یا آگاهی

۱. با نگاهی آسیب‌شناسانه به دموکراسی‌های غربی متوجه خواهیم شد که در این نظام‌ها، مشارکت افراد در امور سیاسی ضعیف، محدود یا صوری و با بی‌اعتنایی همراه شده است... امروزه دموکراسی لیبرال علاوه بر انفعال سیاسی توده‌ها، با کاهش نقش اپوزیسیون و بسترسازی برای ظهور توتالیتراریسم مواجه است. تا جایی که عده‌ای از «فروپاشی الگوی اجتماعی دموکراتیک» صحبت می‌کنند. از سوی دیگر، اعتقاد به نسبییت اخلاق و انسانمداری به وضعیت بحران‌های آن دامن زده است (نش، ۱۳۸۹: ۲۵۵). در همین زمینه گفته شده که «اعتماد»، بعنوان یکی از مولفه‌های اصلی سرمایه اجتماعی در جوامع لیبرال دموکرات غرب رو به کاهش است. امروزه بسیاری از محققان غربی از جمله فوکویاما در تلاش برای احیای این ارزش در جوامع خویشند؛ او در اثر جدیدش به نام «اعتماد» با بیان مشکلات اخلاقی و اجتماعی لیبرال دموکراسی‌های غربی و از جمله وضعیت غیر ایده‌آل سرمایه اجتماعی در این جوامع، لزوم یک بازسازی اجتماعی، اخلاقی و ارزشی را هشدار می‌دهد.

از خواست خداوند بهتر از دیگران و... هر نوع ابرروایت پیشگویانه از جمله روایت مارکسیستی درباره حرکت تاریخ به سمت آینده‌ای از پیش مقدر و نیز تر پایان تاریخ به‌عنوان نقطه پایانی تطور ایدئولوژیکی انسان، شکل نهایی دولت و سرنوشت محتوم بشر را هدف قرار می‌دهد (Derrida, 1994: 25).

در همین زمینه، «بودریار»، فیلسوف پست‌مدرن معاصر با دریدا طی گفت‌وگویی با رامین جهاننگلو، ضمن مخالفت با تر پایان تاریخ فوکویاما و ساده‌لوحانه خواندن آن، در قسمتی از سخنانش گفت: «تاریخ، دیگر به‌دنبال غایتی نیست؛ دیگر دارای تعالی نیست؛ دیگر از خود فرا نمی‌رود؛ دیگر حرکتی خطی ندارد که آن را به‌سوی فرجام یا پایانی به‌معنای خوب و مثبت کلمه فراتر از خود برد» (جهاننگلو، ۱۳۸۰: ۱۰۱).

نتیجه

در پرتو نظریه شالوده‌شکنی دریدا، فرصت‌های تازه‌ای برای بازخوانی ابرروایت‌ها و ابرمتن‌هایی که صرفاً از طریق سرکوب غیریت خود، هویت یافته‌اند، فراهم می‌آید. دریدای شالوده‌شکن در مقابل روایت سنتی از دین مسیحیت که آن را مقرر در متن و ذهن شارع مقدس، منحصر به نهادهای سنتی و در اختیار شریعت‌مداران و متولیان رسمی آن معرفی می‌کند، با بازگویی مفاهیمی نظیر «هدیه»، «ایثار»، «بخشایش»، «مسئولیت‌پذیری»، «موعودگرایی» و... که همواره به گفتمان کلاسیک مسیحیت تعلق دارند، می‌کوشد تا به‌منظور آرامش و سعادت اخروی بشر، این دین را از قیدوبندهای سنتی رها سازد و سلاقی، ادراکات و تجارب شخصی را معیار دین‌ورزی قرار دهد. اگر هستی‌خداوندی - در دیدگاهی هایدگری - همواره غیریت داشته، مهارناپذیر می‌ماند شالوده‌شکنی دریدایی درصدد است تا هرگونه تثبیت معنایی خداوند را نزد ارباب کلیسا مورد تردید جدی قرار دهد و استعلاطلبی و نگاه متافیزیکی ابرروایت مسیحیت را متزلزل کند. در بیانی او همچنین در مقابل روایتی که بقای «دموکراسی لیبرال» و نظام سیاسی مبتنی بر آن را بعد از فروپاشی شوروی و اضمحلال کمونیسم، به منزله پایانی تاریخ، آخرین مرحله تکامل ایدئولوژیکی بشر و شکل نهایی دولت تلقی می‌کند، می‌کوشد تا برای دستیابی به صلح و آسایش دنیوی، ضمن ارائه ضعف و کاستی‌های این نوع رژیم، با اعطای معنایی تازه به مفهوم «دوستی»، بر بنیاد برادری ناگسستگی، نامشروط و جهانی و نه برادری طبیعی، عینی و خونی بنیانگذار شیوه تازه‌ای از سیاست با عنوان «جماعتی بدون جماعت» و دموکراسی اصیل‌تری با عنوان «دموکراسی در راه» باشد. با شالوده‌شکنی لیبرال دموکراسی، دریدا درصدد است که ابتدا با شناسایی همه گروه‌هایی که در این جامعه سیاسی به‌عنوان غیریت شناخته می‌شوند، راه را برای برکشیدن آنها در یک جمع و جامعه سیاسی

فراهم کند. برکشیدن دیگران به درون دایره لیبرال دموکراسی آغاز داستان است. شالوده‌شکنی مرز سیاسی میان مشروعیت و غیریت‌ها را پررنگ می‌کند و هستی جامعه و تحقق آن را یک بار و برای همیشه در قالب دموکراسی لیبرال ناممکن می‌داند. تنها راهکار در این شرایط، گفت‌وگو و مذاکره پیاپی همراه با تساهل و تسامح میان دو قطب متعارض جامعه است تا دموکراسی در راه و در زمانه پسادموکراسی معنا یابد و جنبش‌های عصر پسامدرن در قالب محیط زیست، ضد جهانی‌سازی و مخالف تسلیحات هسته‌ای وارد فرایندهای دموکراتیک شوند. هرگونه رهاسازی این جنبش‌ها در سطح جنبش بیانگر انسداد سیاسی است که در قلمرو هستی‌شناختی نیازمند شالوده‌شکنی است.

اینجاست که با شکسته شدن شالوده ابرروایت‌های دینی و سیاسی مذکور می‌توان با اتخاذ رویکردی تساهل‌گرایانه و با رعایت عدالت در میان دیگر روایت‌های ستم‌دیده، به تدریج جهانی آکنده از آزادی و برابری و به دور از تعصب، نفرت، خشونت، استبداد، جنگ و دشمنی را خلق کرد و صلح و امنیت، آرامش و سعادت در دنیا و آخرت را به بشریت مژده داد.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. آقاحسینی، علیرضا (۱۳۹۶). *گفتمان و پذیرش دیگری*، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
۲. آقاحسینی، علیرضا (۱۳۸۸). «شالوده‌شکنی امتیاز رویت از نگاهی دیگر»، *فصلنامه تاریخ روابط خارجی*، ش ۳۸ و ۳۹، بهار و تابستان.
۳. اسدپور، رضا (۱۳۸۶). «کثرت‌گرایی دینی از چشم‌اندازهای متفاوت»، *ماهنامه پژوهشی اطلاعات، حکمت و معرفت*، ش ۹، آذر.
۴. ایزوتسو، توشی‌هیکو (۱۳۷۲). «اندیشه اشراقی»، ترجمه همایون همتی، کیهان فرهنگی، سال ۱۰، ش ۱۲، اسفند.
۵. پیکارد، هری منت (۱۳۸۰). «فوکویاما و پایان تاریخ»، *دوماهنامه بخارا*، ترجمه عزت‌اله فولادوند، ش ۱۹، مرداد..
۶. جهانینگلو، رامین (۱۳۸۰). *نقد عقل مدرن*، تهران: فروزان.
۷. دریدا، ژاک (۱۹۸۳). *نامه‌ای به یک دوست ژاپنی*، ترجمه فرزانه سجودی، ۱۰ ژوئیه
۸. دریدا، ژاک (۱۳۹۰). *فروید و صحنه‌نویسار*، ترجمه مهدی پارسا، تهران: روزبهان.
۹. سیم، استوارت (۱۳۹۱). *دریدا و پایان تاریخ*، ترجمه محسن محمودی، تهران: افسون خیال.
۱۰. شاقول، یوسف و مرتضوی، سیدرحمان (۱۳۸۹). «دریدا و دموکراسی»، *جستارهای سیاسی معاصر*، سال ۱، ش ۲، پاییز و زمستان، ۴۷-۶۳.
۱۱. شیواپور، حامد؛ و حسینی بهشتی، سیدمحمد رضا (۱۳۹۰). «نسبت الهیات سلبی با رویکردهای گوناگون درباره خدا»، *مجله فلسفه دین*، سال ۸، ش ۱۰.
۱۲. ضیمران، محمد (۱۳۷۹). *ژاک دریدا و متافیزیک حضور*، تهران: هرمس.
۱۳. فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۲). *ایستادن در آن سوی مرگ؛ پاسخ‌های کرین به هایدگر از منظر فلسفه شیعی*، تهران: نشر نی.

۱۴. کپیوتو، جان دی (۱۳۸۸). و اینک دین: سرشت ایمان در عصر مدرن، ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران: علمی.
۱۵. مرتضوی، سید رحمان (۱۳۹۴). «اسازی؛ از دوستی تا سیاست»، فصلنامه علوم سیاسی، سال ۱۱، ش ۳۲، پاییز، ص ۱۷۱-۱۵۳.
۱۶. مصباحیان، حسین (۱۳۸۵). «در پی دوستی‌های ناممکن؛ مقدمه‌ای بر سرگذشت فلسفی مفهوم دوستی و نگاهی به کتابی از دریدا»، نشریه باشگاه اندیشه، سال ۲، ش ۳، اردیبهشت.
۱۷. نجف‌زاده، رضا (۱۳۹۰). «موعودگرایی در الهیات سیاسی ایرانیان»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۲، ش ۱، بهار و تابستان.
۱۸. نش، کیت (۱۳۸۹). جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: کویر.
۱۹. واعظی، احمد (۱۳۸۰). درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. ویکنزو، جیمز جی (۱۳۸۸). شأن و نفوذ اخلاقی و انسانی دین: تأملی درباره کتاب آینده دین، گفتگوی مکتوب رورتی و واتیمو، کتاب ماه دین، ش ۱۴۷، دی.
۲۱. هایدگر، مارتین (۱۳۸۷). هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

ب) خارجی

22. Almond, I (2002). "The honesty of the perplexed: Derrida & Ibn Arabi on bewilderment", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 70, Issue 3, Sep, pp: 515-538
23. Caputo, John D. (1999). "Who is Derrida's Zarathustra: of friendship, fraternity & a democracy to come", *Research in phenomenology*, vol. 29, pp: 184-198
24. Derrida, Jacques (1973). *speech & phenomena*, northwestern university press.
25. Derrida, Jacques (1976). *of grammatology*, trans. Gayatrichakravotryspivak, Baltimore: john Hopkins University press.
26. Derrida, Jacques (1978). *writing & difference*, London, routledge & kegan pau.
27. Derrida, Jacques (1981). *dissemination*, translated by Barbara Johnson, Chicago: university of Chicago press.
28. Derrida, Jacques (1992). *Given Time: i. Counterfeit Money*, translet by peggy Kamuf, Chicago: University of Chicago Press.
29. Derrida, Jacques (1994). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*. Trans. Peggy Kamuf. London: Routledge.
30. Derrida, Jacques (1995). *the Gift of Death*, trans. Wills, Chicago: University of Chicago Press.
31. Derrida, Jacques (1997a). *the Politics of Friendship*. London, Verso.
32. Derrida, Jacques, (1997b). A discussion with G. Bennington,
33. Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (2000). *Of Hospitality*, trans. Bowlby, Stanford: Stanford University Press.
34. Derrida, Jacques (2001). *OnCosmopolitanismandForgiveness*, London: Routledge.
35. Eckhart, mester (1981). *the essential sermons*, Trans by Edmund colledge& Bernard meginn.
36. Fukuyama, fransis (1992). *the end of history & last man*, newyork: the free press.
37. Hick, john (1988). *god & unverse of faiths*, macmillan press
38. Heidegger, Martin (1990). *Martin Heidegger & Karl Jaspers*, Briefwechsel, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
39. Heidegger, Martin (1995). "Gesamtausgabe", *Phänomenologie des religiösen Abbreviations of Principal Works xiii Lebens*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, vol. 60

40. Ibn-al-arabi, muhyiddin (1986). "what the student needs", trans. Tosunbayrak, journal of the muhyiddin ibn arabi society5.
41. Norris, c (1989). **Christopher Norris in discussion with Jacques derrida in deconstruction**, omnibus volume, edited by Andreas papadakis, Catherine cook & Andrew benjamin, London: academy editions.
42. Saussure, ferдинan de (1986). **course in general linguistics**, trans. Wade Baskin, in mark c. Taylor, ed., **deconstruction in context: literature & philosophy**, Chicago & London: the university of Chicago press.
43. Smith, James (2005). **Jacques derrida. A live theory**, London & newyork: continun.
44. Staten, h (1985). **Wittgenstein & derrida**, oxford, basil Blackwell.

