

The Role of Derrida’s Thought in Caputo’s Theological Approach: A Critical Analysis

✉ **Ali Qorbānī Kal-Kenārī**  / PhD Student of Philosophy of Religion, The Imam Khomeini Education and Research Institute hekmatrabani65@gmail.com

Mohammad Ja‘farī / Associate Professor, Department of Theology and Philosophy of Religion, The Imam Khomeini Education and Research Institute jafari@iki.ac.ir

Mahdi Abdollāhi / Associate Professor, Department of Philosophy, Iranian Research Institute of Philosophy mabd1357@gmail.com

Received: 2025/01/13 - **Accepted:** 2025/03/03

Abstract

John D. Caputo is one of the most influential contemporary continental philosophers of religion. After proposing the “idea of the death of God” and the decline of religion in the modern period, he examines the possibility of the “return of religion” through deconstructive post-metaphysical philosophy in the postmodern era. Interestingly, the idea of the return of religion has even been welcomed by some secular thinkers. Caputo greatly benefits from Derrida’s philosophical thoughts in achieving his goal. Using the descriptive-analytical method, the present library study addresses the central components of Derrida’s thoughts - which have had a profound impact on Caputo’s theological approach - such as “deconstruction”, “negation of the metaphysics of presence”, “event” and “religion without religion”. Finally, a critical examination of deconstructive philosophy and theology shows that this approach faces several challenges, including “relativism,” “extreme interpretivism,” “faithism,” and “religious antirealism”

Keywords: Derrida, Caputo, deconstruction, metaphysics of presence, event, postmodern theology, postmetaphysical religion, religion without religion.

نوع مقاله: پژوهشی

نقش اندیشه‌های دریدا و تأثیر آن در رهیافت الهیاتی کاپوتو؛ بررسی تحلیلی و انتقادی

hekmatrabani65@gmail.com

jafari@iki.ac.ir

mabd1357@gmail.com

✉ علی قربانی کلکناری / دانش‌پژوه دکتری فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

محمد جعفری / دانشیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

مهدی عبداللہی / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۳

چکیده

جان دی. کاپوتو، یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان دین قاره‌ای معاصر است. وی پس از طرح «اندیشه‌ی مرگ خدا» و افول دین در دوره‌ی مدرن، امکان «بازگشت دین» را از رهگذر فلسفه‌ی ساخت‌شکنانه و به‌شیوه‌ای پسماتفیزیکی، در دوران پست‌مدرن بررسی می‌کند. جالب آنکه موضوع بازگشت دین، امروزه حتی با استقبال برخی متفکران سکولار نیز مواجه شده است. کاپوتو در نیل به هدف خویش از اندیشه‌های فلسفی دریدا بسیار بهره می‌برد. تحقیق پیش رو با روش کتابخانه‌ای و شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی، به مؤلفه‌های محوری اندیشه‌های دریدا - که تأثیری عمیق بر رهیافت الهیاتی کاپوتو بر جای گذاشته‌اند - همچون «ساختار شکنی»، «نفی متافیزیک حضور»، «رویداد» و «دین بدون دین» می‌پردازد. درنهایت، بررسی انتقادی فلسفه‌ی ساخت‌شکنانه و الهیات مبتنی بر آن، نشان می‌دهد که این نگرش با چالش‌های متعددی؛ از جمله «نسبی‌گرایی»، «مفسر محوری افراطی»، «ایمان‌گرایی» و «ناواقع‌گرایی دینی» مواجه است.

کلیدواژه‌ها: دریدا، کاپوتو، ساختار شکنی، متافیزیک حضور، رویداد، الهیات پست‌مدرن، دین پسماتفیزیکی، دین بدون دین.

مقدمه

جان دی. کاپوتو (John D. Caputo) در عصر حاضر یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان دین قاره‌ای است (See: Stofanik, 2018, p.x; Chalamet, 2023, p.175). وی در حوزهٔ دین و الهیات پست‌مدرن دارای آثاری متنوع و درخور توجه است. به‌گفتهٔ کریستوفر سیمپسون (Christopher Simpson)، کاپوتو امروزه یکی از نمایندگان اصلی گفتمان «دین و پست‌مدرنیسم» است (Simpson, 2009, p.2). او در آثار مختلفش تلاش دارد تا نشان دهد که چگونه امکان «بازگشت دین» در دورهٔ پست‌مدرن فراهم شده است (See: Caputo, 2006b, p.5-6). توضیح آنکه پس از طرح «اندیشهٔ مرگ خدا» و افول دین در دوران مدرن، اغلب در میان متفکران غربی چنین تصور می‌شد که پایان قرن بیستم با نابودی کامل دین همراه است (See: Wuthnow, 2003, p.89; Caputo, 2006b, p.51-52)؛ اما به‌عکس، در سپیده‌دمان قرن ۲۱ مشاهده شد که نه‌تنها دین زوال نیافته؛ بلکه حتی از سوی برخی سکولارها نیز با اقبال مواجه شده است (Caputo, 2006b, p.72). این موضوع برای برخی فیلسوفان قاره‌ای دین؛ از جمله کاپوتو بسیار جالب توجه آمده است و آن را دست‌مایهٔ تأملات الهیاتی خویش ساختند. از همین رو کاپوتو در آثار مختلفش - با پذیرش این مطلب که به‌نوعی اندیشهٔ پست‌مدرن و نفی متافیزیک سنتی در بازگشت دین بی‌تأثیر نیست - به‌شیوهٔ پسمتافیزیکی (Simpson, 2009, p.2) و تحت تأثیر فلسفهٔ ساخت‌شکنانه، به تبیین چگونگی امکان سخن گفتن دربارهٔ خدا و امر دینی در این دوران می‌پردازد.

از جمله متفکرانی که در این راستا توجه کاپوتو را بسیار به خویش‌تن جلب کرده، ژاک دریدا (Jacques Derrida) (۱۹۳۰-۲۰۰۴م) فیلسوف فرانسوی است. دریدا را در حلقه‌های امریکایی بنیان‌گذار «ساختارشکنی» (Deconstruction) می‌دانند (Armour, 2011, p.39). وی در سال ۱۹۶۷م با انتشار سه اثر مهم: دربارهٔ نوشتارشناسی (De la grammatologie)، آوا و پدیدار (La voix et le phénomène) و نوشتار و تفاوت (L'écriture et la différence)، خویش را به‌عنوان فیلسوفی برجسته مطرح ساخت. این سه اثر بر اهمیت بنیادین زبان تأکید داشتند؛ موضوعی که در میان متفکران غربی بر مشخصهٔ اصلی و بحث‌برانگیز اندیشه‌های دریدا بدل شد. هریک از این آثار از جنبه‌های مختلف درصدد چیزی بودند که در مرزهای فلسفه و زبان قرار داشت. در مجموع، این دغدغهٔ ذهنی در تمامی آثار دریدا در پیوند او با دین محوریّت خود را برای همیشه حفظ کرد (Armour, 2011, p.39-40).

به گزارش دان استیور (Dan Stiver)، خوانش‌های کاملاً متضادی دربارهٔ آثار و تألیفات دریدا وجود دارد (Stiver, 1996, p.189-191)؛ چه اینکه در یک‌سو پژوهشگر امریکایی، مارک سی. تیلور (Mark C. Taylor) شالوده‌شکنی را به‌عنوان هرمنوتیک مناسب «تهضت مرگ خدا» معرفی می‌کند (See: Taylor, 1982; Hart, 2000, p.64-65)؛ اما در سویی دیگر، متفکرانی همچون کاپوتو کاملاً به‌عکس معتقدند که شالوده‌شکنی دریدایی، از قضا امکان و گشودگی «سخن گفتن از خدا» را در عصر پست‌مدرن بهتر فراهم آورده است (Caputo, 1997a, p.59).

بر همین اساس، آرمر در مقاله خود به‌نیکی به دو نسل متمایز از اندیشمندان امریکایی متأثر از افکار دریدا اشاره می‌کند و می‌نویسد: اگر ویراستاران ساختارشکنی و الهیات، همچون تیلور، نخستین جریان ورود آثار دریدا به اندیشه دینی بودند، عده‌ای دیگر نظیر کاپوتو جزء شاخص‌ترین نام‌ها در موج دوم فیلسوفانی قرار داشتند که با فلسفه دین به‌سبک دریدایی مشهور شدند. از منظر آرمر، اگر موج نخست شالوده‌شکنی دریدا را با مرگ خدا پیوند زده بود، جریان دوم شالوده‌شکنی را مایه تطهیر مسیحیت می‌دانست که مسیحیان برای خیر خودشان هم که شده، باید به آن توجه کنند (Armour, 2011, p.41). شگفت آنکه در این میان، هر دو دسته دیدگاه خویش را به دریدا و نظریه خاص او، یعنی شالوده‌شکنی استناد می‌دادند. شاید از همین روست که استیور می‌نویسد: آثار دریدا به‌قدر کافی گسترده و نامنظم است و ما را قادر می‌سازد که در جهات متعددی حرکت کنیم و برداشت‌های کاملاً مختلفی از آنها داشته باشیم (Stiver, 1996, p.192).

خلاصه، همان‌طور که کارل راشکه (Carl Raschke) و دیگران اذعان کرده‌اند: کاپوتو بسیاری از مباحث خویش را در نوشته‌هایش از دریدا وام گرفته است (Raschke, 2006, p.1; Dooley, 2003a, p.xi; Stofanik, 2018, p.16). کاپوتو خود نیز به این واقعیت کاملاً اذعان دارد (Caputo & Vattimo, 2007, p.135-137). در ادامه برآنیم مؤلفه‌های محوری اندیشه دریدا را که بر روی رهیافت الهیاتی کاپوتو تأثیری عمیق بر جای گذاشته‌اند، به اقتضای این نوشتار مطرح کنیم. نخست سراغ تبیین مهم‌ترین نظریه دریدا، یعنی ساختارشکنی می‌رویم و پس از آن، یکی از کلیدی‌ترین استلزامات ساختارشکنی را که عبارت باشد از نفی متافیزیک سنتی، بررسی می‌کنیم. در ادامه مباحث، با تبیین نسبت «ساختارشکنی و الهیات» به بررسی سه مقوله بسیار مهم در اندیشه دریدا، یعنی «ناممکن»، «رویداد» و «دین بدون دین» و چگونگی تأثیرات آنها بر دیدگاه کاپوتو همت می‌گماریم؛ مقولاتی که به‌نحوی زاینده فلسفه ساخت‌شکنانه و نفی متافیزیک در رویکرد فکری دریدا به‌شمار می‌روند.

در پایان این بخش گفتنی است، در میان آثار به‌غایت اندکی که در کشورمان ناظر به اندیشه‌های کاپوتو موجود است، به‌صورت جامع و تحلیلی به نقش و تأثیر اندیشه‌های دریدا بر رهیافت الهیاتی این فیلسوف دین امریکایی پرداخته نشده است. اغلب این آثار هرچند کم، صرفاً به تبیین نظریات الهیاتی این متفکر امریکایی بسنده کرده‌اند؛ درحالی که در این پژوهش تلاش شده است یکی از مهم‌ترین ریشه‌های افکار دین‌شناختی کاپوتو با سیری منطقی و دسته‌بندی نوین تحلیل و بررسی شود.

۱. ساختارشکنی (Deconstruction)

مترجمان فارسی‌زبان معادل‌های مختلفی را برای واژه انگلیسی “Deconstruction” برگزیده‌اند که از آن جمله می‌توان به «ساختارشکنی»، «شالوده‌شکنی»، «واسازی» و «ساخت‌گشایی» اشاره کرد. این واژه از دو واژک متضاد تشکیل یافته است: “construction” به معنای ساختن و ایجاد کردن؛ و پیشوند “de” به معنای برانداختن و نابود کردن.

ساختارشکنی رهیافتی است که بهترین مجرای ورود به اندیشه دریدا است (Joy, 2011, p.230) و می‌توان آن را همچون ترجیع‌بند همه آثار او قلمداد کرد. البته چنان‌که نایل لوسی (Nill Lucy) بیان می‌کند، در یک معنای خاص

درک و فهم این رهیافت امری بس دشوار و حتی ناممکن است (لوسی، ۱۳۹۹، ص ۲۰۸). ناگفته نماند که دریدا با ارسال نامه‌ای به دوست ژاپنی‌اش، ایزوتسو، در نهایت با عبارتی بسیار عجیب شالوده‌شکنی را این‌گونه توصیف می‌کند: «شالوده‌شکنی چه نیست؟ البته همه چیز! شالوده‌شکنی چیست؟ البته هیچ چیز!» (Derrida, 1988, p.5).

به‌طور کلی نظریه ساختارشکنی به‌دنبال بازتعریف مسائل و موضوعات است. به‌تعبیر سایمون کریچلی (Simon Critchley)، ساختارشکنی همچون «ماشین لایروبی» دائماً در صدد ایجاد فهم‌های نو از مسائل، و زدودن هرگونه اندیشه جزم‌گرایانه است (کریچلی، ۱۳۹۳، ص ۲۵۷-۲۵۸). پیتربری (Peter Barry) در توصیف شالوده‌شکنی معتقد است که خوانش ساختارشکنانه، نه بعد آگاهانه، بلکه ناخودآگاه متن را آشکار می‌کند. از همین رو شالوده‌شکنی در آشکارسازی ناخودآگاه متن، ممکن است از رشته‌هایی مانند «ریشه‌شناسی واژگان» استفاده کند. ساختارشکنی مترادف با تخریب نیست (Caputo, 1982, p.247)؛ بلکه این خوانش تلاش می‌کند تا آنچه نادیده گرفته شده است، در معرض دید قرار دهد. به‌گفته بری، ساختارشکنی به‌دنبال شواهدی از شکاف‌ها، گسست‌ها و ناپیوستگی‌ها از هر نوع در متن است (Barry, 2002, p.70-73).

برای شناخت دقیق‌تر نظریه ساختارشکنی باید خاطرنشان کرد که از منظر دریدا، از جمله مشکلات اساسی فلسفه سنتی غرب تکیه آن بر چهارچوب‌های عقلانی است که توسط افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م) و ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) بنا نهاده شده است. به‌اعتقاد دریدا، متافیزیک غرب از افلاطون تا کنون بر نظامی از تقابل‌های مفهومی استوار است؛ همچون تقابل‌های دوگانه «وجود و عدم»، «عینی و ذهنی»، «صدق و کذب» و... به‌گونه‌ای که به‌زای هر مرکز، یک مرکز متقابل وجود دارد و در هریک از این تقابل‌ها، یکی برتر انگاشته می‌شود و دیگری فروتر قلمداد می‌گردد. دریدا با این دوگانه‌های سلسله‌مراتبی که به‌منزله شالوده متافیزیک غرب به‌شمار می‌روند، مخالفت می‌ورزد (متیوز، ۱۳۹۱، ص ۲۴۲). از همین رو وی هرگونه تقابل دوگانه را کنار می‌گذارد و در تلاش است که از هر مفهوم و مدلول متعالی، «مرکززدایی» کند. در نتیجه در دیدگاه وی، هیچ ایده مرکزی، کلی و شاملی وجود ندارد. وی با معرفی فلسفه نیچه و هایدگر به‌عنوان گفتمان‌هایی ساخت‌شکنانه، بر این باور است که این فلسفه‌ها نیز به‌دنبال نفی مدلول متعالی، و مرکززدایی از تاریخ فلسفه غرب بوده‌اند؛ هرچند در این رهگذر به‌طور کامل کامیاب نگشته‌اند (دریدا، ۱۳۹۶، ص ۵۶۳).

خلاصه آنکه نظریه ساختارشکنی به‌دنبال سست کردن متافیزیک سنتی است (متیوز، ۱۳۹۱، ص ۲۴۹) و بسیار به مقوله زبان در درک و فهم فلسفی عنایت دارد. این نظریه، متن را فاقد معنای متعین می‌داند و با طرح یک رویکرد تفسیری ویژه اجازه می‌دهد که فرایند خواندن متن به یک «بازی آزاد» (Free Play) ناكرانمند تبدیل شود و معنای متن همواره به‌تعویق و تأخیر بیفتد (Stiver, 1996, p.183). دریدا خود در این باره می‌نویسد: «امروز بازی جایگاه خود را پیدا کرده است؛ با محو کردن محدوده‌ای که گمان می‌رفت با شروع از آن می‌توان گردش نشانه/دال‌ها را تنظیم کرد؛ با برچیدن تمام استحکامات خارج از بازی که بر حوزه زبان نظارت می‌کردند» (Derrida, 1977, p.7). بدینسان در این رویکرد، «تولید معنا» نه متوقف می‌شود و نه ثابت و وحدت می‌یابد.

نکته مهمی که در این میان نباید از نظر دور داشت و در درک رهیافت الهیاتی کاپوتو نیز بسیار راه‌گشاست، این است که چرا ساختارها نمی‌توانند انسجام خود را حفظ کنند و به ساختارشکنی دچار می‌شوند؟ به بیان دیگر، اساساً چه چیز ساختارشکنی را امکان‌پذیر می‌سازد؟ پاسخ این است که امر «ساخت‌شکن‌ناپذیر» باعث امکان ساختارشکنی می‌شود. هنگامی که ساختاری تن به شالوده‌شکنی می‌دهد، می‌توان پی برد که این ساختار دربارهٔ چیزی بیرون از خود است؛ یعنی چیزی ساخت‌شکن‌ناپذیر. دریدا این امر ساخت‌شکن‌ناپذیر را در آثار مختلفش به نام‌های مختلفی همچون عدالت، امر موعود و... می‌خواند؛ اما به گفتهٔ کاپوتو، هرچه باشد، این به معنای تصدیق «دیگری» است. درواقع، ساختارشکنی گشودن راهی برای آمدن دیگری است (Caputo, 1997a, p.17; Caputo, 2018, p.233). ساختارشکنی تصدیق بی‌پایان و نامحدود «امر مطلق» ساخت‌شکن‌ناپذیر است (Caputo, 1997b, p.41-42). این امر هیچ‌گاه تن به حضور نمی‌دهد؛ به هیچ‌وجه بنیاد، علت یا محور نیست؛ شناختی و پیش‌بینی‌پذیر نیست؛ چیزی که می‌آید، اما نمی‌توان برای آمدن آن آماده شد و برنامه‌ریزی کرد (پارسا خانقاه و مصلح، ۱۳۹۰، ص ۷۰). در بخش‌های بعدی این نوشتار، بیشتر به تبیین این مبحث - که کاپوتو آن را نکته‌ای بسیار اساسی در امکان و گشودگی «امر دینی» در دورهٔ پست‌مدرن معرفی می‌کند - خواهیم پرداخت.

۲. نفی متافیزیک حضور

همان‌طور که در بخش پیشین ملاحظه شد، از جمله اهداف و استلزامات ساختارشکنی دریدا ایجاد لرزشی فراگیر و زلزله‌ای عظیم (رویل، ۱۳۸۸، ص ۵۱) در بنیان‌های متافیزیک سنتی غرب (هیلاس و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۳۸۷) و واژگون‌سازی آنهاست (Charlesworth, 2002, p.175). شاید بتوان ادعا کرد: تردید و تشکیک در متافیزیک سنتی، اساساً کلیدی‌ترین مسئله در نظریهٔ ساختارشکنی به‌شمار می‌رود.

به هرروی یکی از مسائل بنیادین در متافیزیک سنتی، وجود مفاهیم تقابلی یا دوقطبی در آن است؛ به گونه‌ای که مفاهیم موجود در آن در یک ساختار سلسله‌مراتبی و تقابلی‌های دوتایی معنا می‌یابند؛ تقابلی‌هایی همچون «هستی و نیستی»، «علت و معلول»، «خیر و شر» و نظایری از این دست. از منظر دریدا، این دوگانه‌ها ریشه در اندیشه‌های افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م) و به‌طور خاص دوگانهٔ «گفتار و نوشتار» دارد؛ جایی که افلاطون با ترجیح گفتار بر نوشتار، بنیاد فلسفهٔ غرب را شکل می‌دهد و گفتار را نماد حضور فیلسوف می‌داند و بر نوشتار - که بر غیاب دلالت می‌کند - برتری می‌دهد. در نتیجه، در این هنگام تقابل دوگانهٔ دیگری رخ می‌نماید که عبارت باشد از: «حضور و غیاب» (متیوز، ۱۳۹۱، ص ۲۴۲). دریدا به تفصیل به تقابلی‌های گفتار و نوشتار و حضور و غیاب در آثار خویش می‌پردازد و نشان می‌دهد که غیاب و نوشتار در طول تاریخ فلسفی غرب سرکوب شده‌اند. وی تقدم حضور بر غیاب در فلسفهٔ سنتی غرب را «متافیزیک حضور» (The metaphysics of presence) می‌نامد و معتقد است که متافیزیک حضور در تمامیت تفکر فلسفی غرب نفوذ یافته است (Collins & Mayblin, 2011, p.47-50).

وجه برتری گفتار در برابر نوشتار نیز از آن جهت است که فاعل گفتار اقتدار خود را بر زبان حفظ کرده، آن را کنترل می‌کند (یعنی حضور مرجعی که بر زبان تعالی دارد و فرایند فهم را با اقتدار خود تحت تأثیر قرار می‌دهد)؛ و هم از جهت به رسمیت شناختن حضور گفتار برای آگاهی (Consciousness) است؛ چراکه نگرش سنتی فلسفه غرب به زبان، گفتار را به عنوان «دال» (Signifier) حاضر نزد آگاهی می‌داند و نوشتار را «دال بر دال» (The signifier of the signifier) قلمداد می‌کند؛ یعنی امری که طفیلی و به معنای درجه دوم تصور کردن در نسبت با گفتار لحاظ می‌شود (Makary, 2000, p.26). اما در سوییۀ دیگر، نوشتار از این هر دو حضور، برهنه و تهی است. دریدا بر آن است که فلسفه غرب «هستی» را همیشه بر حسب «حضور» فراخوانده و این امر منجر به فراموشی «غیاب و دیگری» شده است.

دریدا با فروریزی تقابل‌های دوگانه متافیزیکی درصدد آن است که شالوده متون و «حضور معنا» را بشکند و بستر تکثر معنا را فراهم آورد؛ چراکه در نگرش تقابلی، مخاطب همواره با خروجی معنایی ثابت و قطعی مواجه است و مجبور به گزینش معنای «این یا آن» است. این گزینش، متن را به ایستایی، انجماد و قطعیت می‌رساند؛ اما در متنی که شالوده و نظام‌های دوگانه‌اش شکسته می‌شود، «امکان» حرکت، بازی و پویایی معنا فراهم می‌گردد. به عقیده دریدا، نوشتار در نبود قیّم خویش، از رهگذر خواننده و مفسر به ساحات جدیدی پای می‌گذارد و امکانات نوینی را آشکار می‌سازد. از همین رو دریدا شالوده‌شکنی را راهی برای رهایی از «سلطۀ متافیزیک غربی» می‌داند تا با نفی حضور، مجال برای ظهور «دیگری» پیدا شود. برای دریدا، نوشتار نمونه‌ی اعلاّی تذکر به دیگری است.

حاصل آنکه فلسفه ساخت‌شکنانه، فلسفه‌ی جا باز کردن برای روایت‌های مختلف و رقیب است. درواقع ساختارشکنی می‌خواهد شیوه نگرش انسان معاصر را تغییر دهد. فلسفه ساختارشکن به نوعی دعوت به عدم خشونت در قبال عناصر متفاوت و حاشیه‌ای است؛ درحالی که متافیزیک سنتی ترویج‌دهنده تفکر تمامیت‌طلبانه است که برای دستیابی به آن، ناگزیر از حذف و نادیده انگاشتن عناصر حاشیه‌ای و فرعی است. ساختارشکنی جدیدترین حمله در دوران معاصر به تفکر تمامیت‌خواه است. در نتیجه، تفکر دریدا تفکری ضد «بنیادگرا» است. بنیادگرایی فلسفی یعنی ادعای در دست داشتن روایتی در باب جهان که کامل و قطعی است؛ اما دریدا فیلسوفی ساختارشکن است و بیش از هر چیز با بنیادگرایی فلسفی مبارزه می‌کند (پارسا خانقاه و مصلح، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲-۱۰۳). بر همین اساس، آرمر درباره اثرپذیری مفسران نسل دوم دریدا، مانند کاپوتو، چنین می‌نویسد:

نسل دومی‌ها... رهیافتی بدیل برای پرسش‌های خداآوری و محدوده‌هایش فراهم آوردند؛ رهیافتی که از همان ابتدا از گزینش تلخ و دشوار بین خداآوری و خداآبادآوری می‌پرهیزد تا جا برای شکل‌هایی از تعالی که به متافیزیک... تن نمی‌دهند، باز شود. آنچه بیشتر در آثار اینان دیده می‌شود، مقاومت در برابر هر نوعی از «بنیادگرایی» است (Armour, 2011, p.43).

۳. ساختارشکنی و الهیات

برخی شارحان دریدا تفسیری نیست‌انگارانه (Nihilism) از ساختارشکنی ارائه می‌دهند (See: Stiver, 1996, p.188) و عده‌ای دیگر، مانند تیلور، آن را مناسب «نهضت مرگ خدا» تفسیر می‌کنند (See: Stiver, 1996, p.189; Hart, 2000, p.64-65)؛ تفسیری که البته توسط خود دریدا کاملاً رد می‌شود (See: Hart, 2000, p.65). برخی دیگر بر آن‌اند

که ساختارشکنی نسبت به هریک از قیود «خداباوری» و «الحاد» اقتضایی ندارد و اصطلاحاً «لابشرط» است (Charlesworth, 2002, p.167). در عین حال برخی از شارحان دریدا بر این باورند که هیچ گونه بیگانگی و تضاد میان ساختارشکنی و دین وجود ندارد (Hart, 2001, p.192). البته گفته این دسته از شارحان دریدا را نباید چنین تلقی کرد که گویا دریدا مخاطبان خود را به دین خاصی همچون یهودیت، مسیحیت یا هر دین دیگری ترغیب و تشویق می‌کند. از قضا وی هیچ موضع ثابتی در باب پیامبران و کتب مقدس اظهار نمی‌کند؛ بلکه هر دینی را که از تعلقات و اعتقادات سستی پیراسته باشد و با جهان پسامدرن و اقتضائات آن همراهی کند، می‌ستاید (See: Caputo, 1997b, p.21).

در این میان، کاپوتو با نگاهی مثبت به ساختارشکنی و تأیید و تصدیق آن (See: Caputo, 2001a, p.291-292; Caputo, 2004, p.7-8)، این رویکرد فکری را به مثابه «امکانی» می‌داند که راه را برای طرح پرسش درباره دین و «تفکر معنوی» در دوران پست‌مدرن باز می‌کند (Caputo, 2001a, p.295; Caputo & Vattimo, 2007, p.18-19). دریدا خود در همایشی در باب دین - که در جزیره کاپری (Isle of Capri) واقع در جنوب ایتالیا و به میزبانی جیانی واتیمو (Gianni Vattimo) برگزار شد - به همین نکته اذعان می‌کند. به گزارش آرمر، در این همایش دریدا با انتشار مقاله‌ای با عنوان «ایمان و دانش: دو منبع دین در محدوده عقل تنها» (See: Derrida, 2002b, p.40-101)، بیان می‌کند که بین دوره پست‌مدرن و بازگشت دین پیوندی وثیق وجود دارد؛ پیوندی که لازمه آن پذیرش این واقعیت است که دوره مدرن دین را در سپهر مشخصی محدود کرده و در صدد افول آن بود؛ گرچه در نهایت نتوانست به نتیجه مطلوب خویش دست بیابد (Armour, 2011, p.51). اساساً از این منظر، جای دادن دین در سپهری محدود، از همان آغاز محکوم به شکست بوده است (Armour, 2011, p.55). ناگفته نماند که مقصود دریدا از بازگشت دین، بازگشت به الهیات سستی و پیشامدرن نیست؛ بلکه این رهیافت فکری تلاش دارد که با نگاهی نوین به دین، بازگشت امر دینی را در عصر پست‌مدرن رقم بزند.

به هر تقدیر، کاپوتو درباره قابلیت‌ها و اقتضائات الهیاتی ساختارشکنی دریدا مطالب مختلف و فراوانی در آثار خود بازگو کرده است. اساساً فهم ساختارشکنی از نگاه کاپوتو، به عنوان «کلید فهم دین» معرفی می‌شود (Caputo, 2003a, p.36). وی به هیچ وجه ساختارشکنی را خداشناسی نمی‌داند؛ بلکه آن را در آستانه درب‌های الهیات ترسیم می‌کند. به اعتقاد کاپوتو، ساختارشکنی مملو از ایمان است و به دنبال امکان یک پاسخ ناممکن است که با گشودگی پایان‌ناپذیر نسبت به «دیگری» حاصل می‌شود (Caputo, 2001a, p.294-296). در نگاه کاپوتو، همه چیز در ساختارشکنی به همین نکته خلاصه می‌شود: «وعده رویدادی در آینده» یا همان آمدن «دیگری» (Caputo, 1997b, p.42). از این نظرگاه، ساختارشکنی درآمدی برای ظهور امر مطلق و حیرت‌انگیزی است (Caputo, 1997b, p.42) که انسان را سرشار از عشق می‌سازد و بر شور و نور ایمان او می‌افزاید. «دیدگاه کلی ساختارشکنی... برافروختن اشتیاق ما برای ناممکن‌ها، برای ورود چیزی کاملاً شگفت‌انگیز است. ساختارشکنی می‌کوشد تا شور ایمان را شعله‌ور سازد... ما را از شور [ایمان] از خود بی‌خود کند و گفتمان‌های هیجان‌انگیز... را خنثی نکند» (Caputo, 1997a, p.59).

نکته پایانی در این بخش آنکه، الهیات ساخت‌شکنانه، گُنشی «سرسپارانه» (Fiduciary) و صرفاً ایمانی است (Armour, 2011, p.48). در این الهیات، دین تهی از تفکر متافیزیکی است و عرصه رازآمیزی به‌شمار می‌رود که انسان از رهگذر آن با «امر ناممکن» آشنا می‌شود.

۴. ناممکن (Impossible)

در مباحث پیشین گفته شد که ساختارشکنی در جست‌وجوی آشکارسازی امری است که ناشناختنی و بیان‌ناپذیر است؛ امری که هیچ‌گاه تن به حضور نمی‌دهد؛ پیش‌بینی‌پذیر نیست؛ و تنها به‌واسطه شالوده‌شکنی تجربه می‌شود. به‌بیان‌دیگر، ساختارشکنی در پی گشودن راهی برای آمدن «دیگری» است (See: Kearney, 1984, p.124; Caputo, 1997a, p.17; Caputo, 1997b, p.41-42; Caputo, 2018, p.233). اما در اینجا ممکن است امری غریب و مبهم جلوه نماید. توضیح آنکه، دریدا به هیچ نگاه نظام‌مندی تن نمی‌دهد؛ تاجایی که بیشتر آثار او مشحون از تحلیل و نقدهای ادبی است و بر محور تناقضات، ناهمگونی‌ها و گسست‌های درون متن پا گرفته است. بر همین اساس، این پرسش پیش می‌آید که در کنار این نفی‌ها و سلب‌ها، آیا می‌توان امر ایجابی (دیگری) را در تفکر دریدا و ساختارشکنی او جست‌وجو کرد؟ آیا بروز امر ایجابی در رویکرد ساختارشکنی، اساساً شدنی و قابل فرض است؟

پاسخ این است که هرچند بر اساس مباحث پیشین دانستیم، «تعیین‌ناپذیری معنا» و «بازی آزاد نشانه‌ها» از اوصاف انفکاک‌ناپذیر تفکر دریدا به‌شمار می‌روند، اما درعین‌حال شالوده‌کنی دریدا درصدد گشایش و ایجاد راهی برای طرح پرسش به‌سوی «دیگری» است. درواقع دریدا در تلاش است که دیگری را درون ساختارشکنی نگه دارد؛ درحالی‌که گریز و گزیری از بازی «متنیت» (Textuality) ندارد. به‌اعتقاد دریدا، ساختارشکنی تقابل حضور و غیاب را توأمان فراهم می‌سازد و آنچه را که منع کرده است، تولید می‌کند و امر «امکان‌ناپذیر» را ممکن می‌سازد (Derrida, 1977, p.144). بر این اساس پرسشی دیگر مطرح می‌شود و آن اینکه اساساً مفهوم «امکان‌ناپذیری» چگونه در رویکرد ساختارشکنی ترسیم می‌گردد و از بطن آن متولد می‌شود؟

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در ساختارشکنی دلالت همواره با تعویق و تأخیر همراه است. بر همین اساس، نسبت میان «دال و مدلول» فرایندی بسته و بی‌واسطه نیست. هر دالی هنگامی که به مدلولی دلالت می‌کند، آن مدلول با تغییر ماهیت خود به دالی تبدیل می‌شود که نیازمند مدلولی دیگر است و این فرایند، پایان‌ناپذیر است. برای نزدیک شدن مسئله به ذهن، مثالی ذکر می‌کنیم: وقتی به فرهنگ واژگان مراجعه می‌کنیم، در برابر هر مدخل، چند واژه آمده است. واژه مدخل را دال و واژه‌های معناکننده را مدلول می‌نامیم. حال فرض کنیم که ما از واژه‌های معناکننده (مدلول‌ها) مفهومی را به‌دست نیاوریم. در این هنگام است که این مدلول‌ها خود نقش دال را ایفا می‌کنند. به‌بیان‌دیگر، در این هنگام چاره‌ای نداریم جز اینکه برای پیدا کردن دلالت آنها، معنای آنها را جست‌وجو کنیم. درحقیقت، اینکه در فرهنگ واژگان، واژه‌های معناکننده (مدالیل)، خود مدخل به‌شمار روند (یعنی نیازمند معنا باشند)، بیانگر آن است که

میان دال و مدلول تمایز ماهوی وجود ندارد و ما در فرایند بی‌پایان دال‌ها و سلسله نامتناهی از آنها قرار داریم. از همین رو معنا دیگر امری ثابت و متعین نخواهد بود. بنابراین، ساختارشکنی به این معنا، امکان‌ناپذیری را برای ما قابل فهم می‌سازد؛ بدین بیان که از یک سو در جست‌وجوی معنا به سر می‌بریم و آن را در فرایند طلب خود امری ممکن می‌پنداریم؛ ولیکن از سویی دیگر، به محض کوشش در فهم آن، در جریان سیال دال‌ها و مدلول‌ها حیران می‌شویم (امکان‌ناپذیری) و به محض نزدیکی به آن، از آن فاصله می‌گیریم (فتحتی، ۱۳۹۹، ص ۱۵۰-۱۵۱).

همان‌طور که در توضیحات پیشین ملاحظه شد، تفکر امکان‌ناپذیر، درواقع از نقد دریدا بر زبان و تأمل بنیادین او در ماهیت زبان ناشی می‌شود. به دیگر سخن، اهتمام ساختارشکنی آن است که نشان دهد در ذیل چه شرایطی «امر ناممکن» می‌تواند از دل تحولات زبانی ظهور کند (فتحتی، ۱۳۹۹، ص ۱۵۲).

پرسش اساسی دیگر آن است که دریدا «امر ناممکن» را چه می‌خواند و چه نام می‌نهد؟ دریدا در مصاحبه با مارک دولی (Mark Dooley) و در پاسخ به پرسش وی، اجتناب می‌ورزد از اینکه امر ناممکن را خدا بنامد. این سخن با گرایش خداناباورانه دریدا کاملاً سازگاری دارد (See: Caputo & Vattimo, 2007, p.136). استدلال او این است که خدا دارای نام است؛ دارای نام خاص است؛ درحالی که ناممکن بی‌نام است؛ یک نام غیر خاص است. بنابراین نمی‌توان و نمی‌باید یکی را به دیگری ترجمه کرد (See: Dooley, 2003b, p.28).

اما عجیب اینجاست که دریدا در همین مصاحبه با فاصله اندکی تصریح می‌کند که خدا ناممکن است و بر جایگزینی خدا و امر ناممکن صحنه می‌گذارد: «خدا ناممکن است؛ یگانه است...؛ در برخی موارد، من با نام خدا در این حدود مواجه می‌شوم. خدا... تعالی مطلق، [یا] جاودانگی مطلق است» (See: Dooley, 2003b, p.31).

در وهله نخست، به نظر می‌رسد که میان این دو موضع دریدا تعارضی کاملاً آشکار وجود دارد؛ اما به نظر می‌رسد که این تعارض ابتدایی قابل رفع باشد. با این توضیح که: آنجا که دریدا خدا را با ناممکن مساوق نمی‌داند، به تعبیری جایگزینی این دو (خدا و امر ناممکن) را روا نمی‌شمارد، مربوط به آنجاست که خدا امری مشخص و قابل شناخت باشد؛ اما اگر خدا موجودی «به کلی دیگر» (Wholly other)، نامتشخص و غیرقابل شناخت باشد، آن دو را می‌توان بر یکدیگر حمل کرد. کاپوتو در یکی از آثار خود به زیبایی به این نکته در تبیین سخنان دریدا می‌پردازد:

ما هرگز قادر نخواهیم بود بگوییم کدام یک مصداق کدام است: آیا خداوند مصداق ناممکن است... یا اینکه ناممکن مصداقی از خداست... دریدا به دولی می‌گوید: «من بین این دو در نوسان هستم: خدا و ناممکن»... اگر نام خدا یک ثابت منطقی است... و به درستی حفظ می‌شود، اگر... ما دقیقاً می‌دانیم چه می‌گوییم، پس تبدیل ناممکن به خدا مخرب خواهد بود؛ حتی برای ایمان هم ویرانگر است؛ اما مسلماً همه چیز جالب... در این واقعیت یافت می‌شود که نام خدا نام یک پاسخ ثابت و شفاف نیست؛ بلکه یک سؤال است؛ درواقع ارزشمندترین سؤال: «وقتی خدای خود را دوست دارم، چه چیزی را دوست دارم؟» سؤالی که دریدا می‌گوید در تمام عمرش... پرسیده است (Caputo, 2003a, p.38 & 41).

سپس کاپوتو در ادامه با نگرشی ایمان‌گرایانه می‌افزاید: دوستی و عشق خدا یک امر معرفتی نیست. اساساً موضوع شناخت حقیقت خدا نیست؛ بلکه مسئله صرفاً کنش و رابطه‌ای سرسپارانه در اعماق وجودمان است؛ خواه آن معشوق یگانه را خدا، ناممکن، عدالت یا هر چیزی دیگر بنامیم یا آن را به هر زبان دیگری، یونانی، عبری، عربی یا فارسی بخوانیم (Caputo, 2003a, p.44).

۵. رویداد (Event)

رویداد از جمله مقولاتی است که مورد توجه خاص دریدا واقع شده است. کاپوتو نیز تحت تأثیر دریدا، به سهم خود از این مقوله مدد جست و به‌طور خاص یکی از کتاب‌های الهیاتی‌اش را در این باب به رشته تحریر درآورده است (See: Caputo, 2006a). دریدا معنای مشخص و معینی را برای رویداد قائل نیست و اساساً فراهم ساختن تعریفی روشن در این باب را زیر سؤال می‌برد (Calcagno, 2007, p.2). از همین رو وی رویداد را در برابر هرگونه توصیف شناختی و تبیین نظری مقاوم می‌داند (Wortham, 2010, p.48). باین حال دریدا برای رویداد، ویژگی‌هایی قائل است که به اقتضای مباحث این نوشتار به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنیم. دریدا معتقد است که رویداد هر آن چیزی است که رخ می‌دهد و این رخ دادن، شرط حداقلی رویداد است (لوسی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۳). وی رویدادها را از قید و بندهای «متافیزیک حضور» آزاد می‌داند (Derrida, 2002a, p.136) و آنها را بیشتر در حیطه ناممکن‌ها قرار می‌دهد تا امور ممکن. به تعبیر خود وی: «رویداد متعلق به شایدهی است که نه با ممکن، بلکه با ناممکن در ارتباط است» (Derrida, 2002a, p.235)؛ اما آنچه بیشتر درباره رویداد به بحث ما ارتباط می‌یابد، دو خصوصیت آن است که به‌نوعی پیوندی وثیق نیز میان این دو خصوصیت حکم‌فرماست. هریک از آنها عبارت‌اند از: ۱. پیش‌بینی‌ناپذیری؛ ۲. وعده‌ای در حال آمدن.

توضیح آنکه مطابق با این دیدگاه، رویدادها مایه انگیزش‌اند؛ ترغیب‌کننده‌اند و دارای ساختاری هستند که دریدا «آمدن» (To come) پیش‌بینی‌ناپذیر می‌نامد (Caputo & Vattimo, 2007, p.48). رویداد، یک امکان ناپیدا و خارج از تصور را نمایان می‌سازد و به‌خودی‌خود واقعیت نیست؛ بلکه گشودگی را فراهم می‌سازد (Caputo, 2006a, p.6).

به گفته کاپوتو، اساساً در نگاه دریدا همه چیز در ساختار شکنی به همین نکته خلاصه می‌شود: «وعده رویدادی در آینده» (The promise of an event to come)؛ وعده چیزی که در راه است (Caputo, 1997b, p.42). بر همین اساس، رویدادها همراه در شرف وقوع‌اند. پس می‌توان گفت که آنچه بر اساس قواعد و اصول پیش می‌رود یا به‌طور کلی قابل پیش‌بینی است، رویداد نیست. کاپوتو با توجه به این ویژگی رویداد (در شرف وقوع بودن)، درباره الهیات این گونه اظهار می‌کند: الهیات مکانی را برای ما فراهم می‌آورد که ما در آن، رؤیای آنچه در حال آمدن است (رویدادها) را در سر می‌پرورانیم؛ جایی که برای چیزی نیایش می‌کنیم و اشک می‌ریزیم. او در ادامه می‌افزاید: رویدادی که در نام خدا پنهان است، همراه خود را به ما نمایان می‌کند و ما را به خویش فرامی‌خواند (Caputo & Vattimo, 2007, p.56-57).

از این منظر، اساساً درک و فهم رویداد برای الهیات پست‌مدرن بسیار مؤثر است؛ زیرا به‌باور کاپوتو، «پست‌مدرنیسم باغ رویدادهاست» (Caputo & Vattimo, 2007, p.48). در درک این سخن، این نکته شایان توجه است که افرادی همچون دریدا و کاپوتو با طرح مقولهٔ رویداد، در پی تحکیم و توجیه فلسفهٔ ساخت‌شکنانهٔ خویش در عصر حاضرند؛ چه اینکه رویداد بر پیش‌بینی‌ناپذیری و رهایی از هرگونه قطعیتی دلالت دارد و ملازم با گریز از ساختارهای متافیزیکی است (Derrida, 2002a, p.136). طبیعتاً در چنین حالتی، وضعیتی حاکم می‌شود که دیگر تثبیت باور و اندیشه در آن جایی ندارد. به بیان روشن‌تر، تأکید دریدا بر ماهیت پیش‌بینی‌ناپذیر رویداد (Worham, 2010, p.48)، کاملاً با اصول ساختارشکنی او سازگار است؛ زیرا در ساختارشکنی به‌طور مداوم ظرفیت‌های درک و فهم انسان در حال تغییر و به‌روزرسانی است و این بدان معناست که رویدادها همواره در برابر «امکان‌های» مختلف قرار می‌گیرند و با تغییر لایه‌های آگاهی و فهم ما از جهان پیرامون، منزلت و جایگاه می‌یابند (مصطفوی و تیموری، ۱۴۰۱، ص ۱۲۴-۱۲۵).

حاصل آنکه، در الهیات سنتی، خدا به‌عنوان امری معقول و پیش‌بینی‌پذیر لحاظ می‌شد؛ خدایی که همه چیز تحت سیطرهٔ اوست؛ اما به‌محض از بین رفتن چنین تصویری از خدا، این احساس پدید آمد که انسان در جهانی رها شده که نسبت به همهٔ امکانات مختلف گشوده است و می‌تواند اشکال مختلفی به خود بگیرد. بنابراین در دورهٔ «پسامتافیزیک»، انسان آمادهٔ پذیرش چیزی است که انتظارش را ندارد. اصطلاح «رویداد» در میان فیلسوفان پست‌مدرنی همچون دریدا و کاپوتو، دقیقاً در چنین شرایطی ظهور و بروز پیدا می‌کند.

ع. دین بدون دین (Religion without Religion)

گویا دریدا خود بخشی مستقل در باب «دین بدون دین» ندارد. اساساً وی موضع ثابتی دربارهٔ ادیان و کتب مقدس اظهار نمی‌کند (See: Caputo, 1997b, p.21)؛ بلکه در پاسخ به پرسش دولی (Dooley) نیز تصریح می‌کند که انسانی دیندار و دارای اعتقادات جزمی نیست (See: Caputo, 2003b, p.296). شاید از همین روست که دریدا به‌عنوان فردی ملحد (Atheist) معرفی می‌شود (Caputo, 2001a, p.309; Caputo, 2003a, p.46; Idem, 2006b, p.89). باین حال، نوع مباحثی که دریدا در باب خدا، ایمان و دیگر مقولات الهیاتی دارد، منجر به آن شده است که درمجموع، شارحان دریدا آنها را دین بدون دین بخوانند (See: Hart, 2001, p.190-191; Caputo, 1997a, p.xviii; Caputo, 2001a, p.295-296; Caputo, 2006a, p.8).

کاپوتو در جایی وجه اشتراک خود را با دریدا، در نظریهٔ دین بدون دین می‌داند (Caputo, 2003a, p.37)؛ بلکه وی در پذیرش و تبیین این نظریه، خود را کاملاً وامدار دریدا قلمداد می‌کند (Caputo, 2001b, p.195; Caputo & Vattimo, 2007, p.15) و در جای‌جای آثار و نوشته‌های خود به این مسئله پرداخته است (See: Caputo, 1997a; Idem, 2001b, p.109-141).

به‌گزارش سیمپسون (Simpson) دین بدون دین یا «دین پسمتافیزیکی» (Post-metaphysical religion) به خدا (البته نه لزوماً خدای ادیان) وفادار است؛ اما درعین حال منکر معرفت خدا و اهمیت آن برای معرفت دینی است. این رویکرد، راه را برای عشق پرشور و اشتیاق به خدا و دلدادگی محض به او، که در عشق به دیگری تجلی یافته است، باز می‌کند. دین پسمتافیزیکی با مرگ خدای متافیزیکی آغاز می‌شود و با یا بدون ادیان رقم می‌خورد؛ یعنی از این منظر، با یا بدون هیچ ادعای مشخص و قطعی نسبت به دین می‌توان دائماً و عمیقاً دینی بود (Simpson, 2009, p.18).

دین بدون دین... حاصل نقد متافیزیک، انکار شناخت متافیزیکی امر مطلق یا خدا، و انکار اهمیت شناخت متافیزیکی برای زندگی دینی اصیل (توأم با عشق) است. دین بدون دین در پی اثبات ایمان بدون معرفت قطعی یا مطلق است و این همان چیزی است که از آن با عنوان «باور بدون تعلق» (Believing without belonging) یا «تعلق بدون باور» (Belonging without believing) یاد می‌شود (واتیمو، ۱۳۹۸، ص ۱۱).

سیمپسون در مباحث خود دو پیامد مهم و اساسی را برای دین بدون دین برمی‌شمارد: نخست اینکه در نتیجه این رویکرد، معرفت متافیزیکی خدا یا امر مطلق انکار می‌شود و اساساً چنین معرفتی حجاب و پرده‌ای برای خدا معرفی می‌گردد. در مقابل، آنچه در دین بدون دین مورد تأکید بسیار است، موضع بنیادین فرد بر ناآگاهی است؛ دومین نتیجه مهم، انکار معرفت متافیزیکی برای زیست دینی است؛ یعنی آنچه در دین پسمتافیزیکی حائز اهمیت است، صرفاً شور و دلدادگی و عشق در مقام عمل است (Simpson, 2009, p.18 & 21).

روشن است که در دین پسمتافیزیکی، این دیگری می‌تواند همان خدای ادیان سنتی یا غیر از آن باشد؛ چنان که دریدا آن را لزوماً خدای ادیان سنتی نمی‌انگارد و استدلال او این است که خدای ادیان دارای نام خاص است؛ اما دیگری یا ناممکن، بی‌نام است؛ یک نام غیر خاص است (Dooley, 2003b, p.28). بدین‌سان، دریدا در مصاحبه با دولی، خود را به یک معنای خاص، دینی می‌داند. او در این مصاحبه تصریح می‌کند که دینی بودنش، نه از آن حیث است که نماز می‌خواند یا به کلیسا و کنیسه می‌رود؛ بلکه از این حیث است که به «کاملاً دیگری» احترام می‌گذارد و برای آن تقدس قائل است. به‌گفته دریدا، وی بدون تقوا و پایبندی به مناسک دینی، دارای اخلاق دینی است (Dooley, 2003b, p.32).

شاید یکی از مهم‌ترین عواملی که مسیر دین‌دریدایی را از دیگر ادیان سنتی جدا می‌کند و به‌تبع آن، مقوله دین بدون دین را رقم می‌زند، در این نکته نهفته باشد که در چنین دینی، خدا امری به‌مثابه «پرسش بی‌پایان» است، نه به‌مثابه پاسخ؛ پرسشی که البته هیچ‌گاه پاسخ قطعی و روشن نخواهد یافت. دریدا با اقتباس از سخن آگوستین (۳۵۴-۴۳۰م)، یکی از آبای کلیسا، همواره و در هر شب و روز این دغدغه و پرسش را از خود دارد که «وقتی خدای خود را دوست دارم، چه چیزی را دوست دارم؟» (See: Caputo, 1997a, p.xxii; Kearns, 2003, p.293-294). به‌گفته کاپوتو، در ساختارشکنی دریدایی، این پرسش همواره مطرح بوده است و همیشه پاسخ‌های نوبه‌نویی می‌یابد (Caputo, 2001a, p.309; Caputo, 2006b, p.296).

خلاصه آنکه، دین بدون دین می‌کوشد با نفی روایت جزم‌گرایانه از دین، مفاهیمی را که در گفتمان ادیان سنتی موجود است، شالوده‌شکنی کند. در این فرایند شالوده‌شکنانه، مفاهیم دینی لحظه‌به‌لحظه معنای نوظهوری می‌یابند و نسبت پویاتری با حیات دینی و معنوی انسان پیدا می‌کنند. کاپوتو می‌گوید: ساختارشکنی به‌طور منظم و آهنگین این‌گونه دینداری را تکرار می‌کند؛ ولیکن بدون اعتقادات جزمی دینی (Caputo, 1997a, p. xxi).

۷. بررسی و نقد

فلسفه قاره‌ای، امروزه به مکاتب فلسفی متعددی اشاره دارد که از جمله آنها پست‌مدرنیسم است. یکی از برجسته‌ترین شاخصه‌های فکری پست‌مدرنیسم، «نفی حقیقت» است. آلبرت مولر (Albert Mohler) می‌نویسد: پست‌مدرنیسم به‌عنوان دیدگاهی فلسفی، دانش و معرفت را بازتفسیر می‌کند و در باب چیزهایی همچون واقعیت، صدق، عقلانیت و... صورتی از «نسبی‌گرایی» را نشان می‌دهد. مطابق با این نگرش، چیزی به‌عنوان واقعیت عینی جدا از اجتماع انسانی وجود ندارد (Mohler, 2005, p. 79). به‌بیان دیگر، به‌اعتقاد این رویکرد، امروزه انسان‌ها در عصری زیست می‌کنند که در آن هیچ «حقیقت مطلق» وجود ندارد و این تنها برداشت‌ها و تفاسیر گوناگون‌اند که موجودند (Caputo & Vattimo, 2007, p. 17). از همین‌رو ریچارد پاپکین (Richard Popkin)، پست‌مدرنیسم را شکل نوین و افراطی «شک‌گرایی» (Skepticism) معرفی می‌کند که در نیمه دوم قرن حاضر پدید آمده است. به‌گفته وی، پست‌مدرنیست‌ها با تمسک به اندیشه‌های متفکرانی همچون دریدا، منکر هرگونه معیاری‌اند که بتوان بر اساس آن از «صدق و کذب» شناخت‌های انسان سخن گفت (Popkin, 2006, p. 59). این همه در حالی است که بر اساس اندیشه اسلامی، «فی‌الجملة» واقعیت دست‌یافتنی است (طباطبائی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۳-۱۶) و مدعیاتی همچون نسبی‌گرایی محض و شک‌گرایی مطلق، که مطابقت هرگونه شناختی را با واقع رد می‌کنند، ناپذیرفتنی و «خودمتناقض»‌اند (Self-Contradictory) (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۶۰). راجر تریگ (Roger Trigg) در بازگویی این نکته چنین می‌نویسد: «موضع پست‌مدرن، در حین متوسل شدن به خود، خود را نابود می‌سازد. این موضع، نه می‌تواند مدعی زمینه‌ای عقلانی برای خود باشد و نه حقیقتی؛ زیرا [اساساً] امکان چنین چیزهایی را نفی می‌کند» (تریگ، ۱۳۸۲، ص ۲۴۲).

دریدا یکی از سرشناس‌ترین متفکران فلسفه معاصر غرب و جریان پست‌مدرنیسم است. به‌گفته استیور، اساساً اصطلاح «پست‌مدرنیسم» از نقد جدی دریدا و متفکرانی نظیر او به «عقل‌گرایی» دوران مدرن ناشی شده است که به الگوی متفاوتی از عقلانیت اشاره دارد (Stiver, 1996, p. 180-181). چنان‌که در مباحث پیشین ملاحظه شد، تأکید دریدا بر شالوده‌شکنی و اهمیت زبان در درک و فهم فلسفی، مباحث بسیاری را برانگیخته و شخصیت‌های متعددی همچون کاپوتو را شیفته خود ساخته است؛ اما در عین حال، موضع به‌شدت افراطی این فیلسوف فرانسوی در عرصه فلسفه، زبان و تفسیر، به انتقادات فراوان و جدی در باب دیدگاه خاص وی، یعنی شالوده‌شکنی، منجر شده

است. برای مثال، پنهلوپه دیوچر (Penelope Deutscher) به نقل از جان سرل (John Searle) می‌نویسد: ساختارشکنی بی‌اهمیت است. با چنین روشی، هر چیزی را می‌توان اثبات کرد. می‌توان اثبات کرد که شخص غنی درواقع فقیر است و چیزی درست، درواقع غلط است (Deutscher, 2014, p.15-16). کریستوفر نوریس (Christopher Norris) نیز این گونه به توصیف شالوده‌شکنی می‌پردازد: «شالوده‌شکنی بیش از هر چیزی، این نظریه را خنثی می‌سازد که عقل می‌تواند به‌نحوی از زبان صرف‌نظر کند و به حقیقت یا شیوه خالص و خودمعتبری دست یازد؛ نظریه‌ای که به‌باور دریدا، پندار باطل حاکم بر متافیزیک غربی است» (Norris, 2002, p.19). خلاصه در قرائت ساختارشکنانه دریدا، هیچ التزامی در باب اصول و قواعد زبانی وجود ندارد. این خوانش که مفسر و خواننده طی یک بازی آزاد معنایی، ساختارهای متن و اصول حاکم بر زبان را شالوده‌شکنی می‌کند، یک اقدام هرج‌ومرج‌طلبانه و خودسرانه در مواجهه با متن است؛ چیزی که بیشتر به تفنن و سرگرمی شبیه است تا اقدامی عقلانی و هدفمند (واعظی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۴). شاید به یک معنا بتوان ادعا کرد که نظریه شالوده‌شکنی از تمامی نظریات «مفسر‌محور» افراطی‌تر به‌شمار می‌رود؛ زیرا نظریات مبتنی بر مفسر‌محوری، گرچه نقش قصد مؤلف را نادیده می‌انگارند، اما متن را مستقل از قواعد و اصول زبانی نمی‌دانند؛ درحالی‌که شالوده‌شکنی، خواننده و مفسر را از هر کانون و مرکز تعیین‌کننده معنا، حتی اصول و قواعد زبانی رها می‌داند. به بیان دیگر، طی این رویکرد، محدودیتی برای بازی آزاد نشانه‌ای وجود ندارد و ذهن خواننده می‌تواند هر آنچه را که در جست‌وجوی آن است، در متن بیابد (واعظی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۲-۲۲۳). جان الیس (John Ellis) با اذعان به همین نکته می‌نویسد: در شالوده‌کنی، مفسر با این نگاه به متن که تنها او به‌طور کامل به آن دسترسی دارد، اعتبار خود را به‌عنوان واسطه معنایی تضمین می‌کند و دیگران را به کرنش و تسلیم هر معنایی که خود واسطه انتقال آن شده است، دعوت می‌کند (Ellis, 1989, p.116).

دریدا با نفی تقابل‌های دوگانه متافیزیک سنتی، به کمک بازی آزاد نشانه‌ها و استفاده از دانش‌هایی همچون «ریشه‌شناسی واژگان» (Barry, 2002, p.70-73)، درصدد است تا هرگونه مدلول و مفهوم متعالی را به چالش بکشد و «مرکزیت‌زدایی» کند. از همین رو وی در یکی از آثار خود به صراحت اعلام می‌کند که ساختارشکنی نمی‌تواند شریک مناسبی برای الهیات سنتی باشد (Derrida, 1981, p.40)؛ چه اینکه در الهیات سنتی همه مفاهیم به یک مفهوم متعالی، کانونی و مرکزی منتهی می‌شوند. صرف‌نظر از اینکه آیا اساساً اتخاذ چنین موضعی در انکار متافیزیک سنتی، از پشتوانه استدلالی متقن و قابل قبولی برخوردار است، نکته جالب ماجرا اینجاست که فلسفه ساخت‌شکنانه با چنین نگرشی، بسیار ظریف طرفداران خود را در عرصه دین و دینداری به نوعی «ایمان‌گرایی» (Faithism) سوق می‌دهد؛ زیرا وقتی در مقام توجیه و اثبات گزاره‌های دینی، از ضوابط و چهارچوب‌های متافیزیکی بهره نگیریم، بلکه به عکس، در آنها تشکیک روا داریم و به‌طور کلی طردشان کنیم، ناگزیر در پذیرش آموزه‌های دین، به نگرش مخدوش ایمان‌گرایی (برای مشاهده اشکالات دیدگاه ایمان‌گرایی، ر.ک: قربانی، ۱۳۹۹، ص ۴۵-۴۸) تن در می‌دهیم. در همین جا لازم است اشاره کنیم که

به نظر می‌رسد طرح مباحثی همچون «ناممکن» و «رویداد» در اندیشهٔ دریدا نیز کاملاً در راستای نگرش ایمان‌گرایانه قابل تحلیل است. برای مثال، کاپوتو در تفسیر سخن دریدا و با پذیرش آن بیان می‌کند: اگر خدا قابل شناخت باشد، اساساً ترجمهٔ «ناممکن» به خدا مخرب خواهد بود و حتی برای ایمان دینی ویرانگر است (Caputo, 2003a, p.38 & 41)؛ همچنین در نگاه دریدا، مقولهٔ رویداد از قیدوبند متافیزیک سنتی آزاد است (Derrida, 2002a, p.136) و در حیطهٔ ناممکن‌ها می‌گنجد (Derrida, 2002a, p.235). اینکه دریدا رویدادها را بیگانه از مفاهیم متافیزیکی (مانند وجود و علت و...) می‌داند، طبیعتاً منجر به آن می‌شود که با معیارهای رایج معرفت‌شناختی نتوان دربارهٔ آنها داوری کرد (مصطفوی و تیموری، ۱۴۰۱، ص ۱۱۰). حاصل آنکه به نظر می‌رسد، طرح مقولاتی همچون ناممکن یا رویداد، در عین مبهم بودن، به کمک انسان پست‌مدرن می‌شتابد تا وی بتواند خدایی نوین را در این دوران ترسیم کند؛ خدایی که البته سخن از حقانیت، عقلانیت و امکان شناخت وجود یا اوصافش، نه تنها بی‌اهمیت، بلکه برای ایمان وی ویرانگر است. اینک آیا به‌راستی تکیه بر چنین اندیشه‌ها و باورهایی که هرچند دارای ظاهری شاعرانه و جذاب‌اند، بر انسان عاقل رواست؟ آیا عمل به مقتضای چنین نظریاتی که حقانیت و اعتبار عقلانی در آنها جایگاهی ندارد، انسان را در برابر سرنوشت حقیقی‌اش و پیامدهایی چه بسا با خسران فراوان، معذور می‌دارد؟

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید
شمرنده رهروی که عمل بر مجاز کرد
(حافظ شیرازی، ۱۳۸۰، غزل ۱۳۳، ص ۹۶)

در رویکرد الهیاتی کاپوتو نیز نگرش ایمان‌گرایانه کاملاً متبلور است؛ چه اینکه کاپوتو با اثرپذیری از دریدا، به انکار هرگونه معرفت متافیزیکی از خدا می‌پردازد و اساساً چنین معرفتی را حجاب و پرده‌ای برای خدا و ایمان حقیقی معرفی می‌کند. به اعتقاد وی، چنانچه خدا قابل شناسایی باشد، این امر زیست‌ایمانی فرد دین‌مدار را با مخاطره مواجه می‌کند (Chalamet, 2023, p.179). بر همین اساس، سیمپسون دو پیامد آشکار «دین پسامتافیزیکی» کاپوتو را چنین بازگو می‌کند: نخست اینکه، آنچه در این دین مورد تأکید بسیار است، موضع بنیادین فرد بر ناآگاهی است؛ دومین نتیجه اینکه، در چنین دینی، صرفاً شور و دلدادگی و عشق در مقام عمل ترویج می‌شود (Simpson, 2009, p.18). کاملاً پیداست که دین مورد بحث کاپوتو مبتنی بر ایمان‌گرایی است. نگرشی که به دلیل وجود آموزه‌های بنیادین خردستیزی، همچون تجسد، تثلیث و... در آیین مسیحیت، خواسته یا ناخواسته الهی‌دانان پست‌مدرن مسیحی را نیز به سوی خود می‌کشاند. کاپوتو خود در جایی اذعان می‌کند: «من به روایت خاصی از پست‌مدرنیسم دربارهٔ دین علاقه‌مندم و تضعیف "عینیت‌باوری متافیزیکی" (metaphysical objectivism) را برای اینکه جایی برای ایمان باز کنم، ضروری تشخیص داده‌ام» (Caputo & Vattimo, 2007, p.73).

چنان‌که در خلال مباحث این تحقیق روشن شد، در دین پسامتافیزیکی کاپوتو، برخلاف ادیان سنتی، خدا امری مبهم و نامعلوم و به مثابهٔ پرسش است؛ پرسشی بی‌پایان که هیچ‌گاه پاسخی قطعی ندارد و در یک فرایند شالوده‌شکنانه، همواره پاسخ‌های نوبه‌نویی می‌یابد (Caputo, 2001a, p.309; Caputo, 2006b, p.296)؛ گو اینکه در این رویکرد، اساساً هویت

و حقیقت خدا امری کاملاً وابسته به انسان است و وجودی مستقل از وی ندارد؛ مطلبی که کاپوتو آشکارا در آثار خویش بدان اذعان می‌کند (See: Caputo, 2013; Caputo, 2023, p.191-192; Chalamet, 2023, p.178). نتیجه اینکه رویکرد الهیاتی کاپوتو نگرشی کاملاً ناواقع‌گرایانه است. درنهایت، الهیات ساخت‌شکنانه و پسماتافیزیکی کاپوتو، با فاصله گرفتن از ادیان سنتی و نفی جزئیات دین، مقولهٔ دین بدون دین را رقم می‌زند؛ مقوله‌ای که به‌گفتهٔ برخی پژوهشگران غربی، بیش از حد نامشخص است (Ullrich, 2023, p.27). به‌نظر می‌رسد که کاپوتو تحت تأثیر دریدا، با طرح اندیشهٔ «دین بدون دین» و تغییر بنیادین محتوای دین، درصدد بازگرداندن آن در دورهٔ پستمدرن است.

نتیجه‌گیری

کاپوتو به‌عنوان یک فیلسوف دین قاره‌ای و پستمدرن، در آثار مختلفش تلاش دارد که بازگشت دین را - پس از افول آن در دوران مدرنیته - از رهگذر فلسفهٔ ساخت‌شکنانه و نفی متافیزیک سنتی بررسی کند. وی در این راستا به‌شدت وامدار اندیشه‌های فلسفی دریدا است. بدین منظور در پژوهش حاضر، توصیف و تحلیلی جامع از مؤلفه‌های محوری اندیشه‌های دریدا، که تأثیری عمیق بر رهیافت الهیاتی کاپوتو بر جای گذاشته‌اند، صورت گرفت؛ امری که در دیگر مقالات کمتر بدان توجه شده است. بدینسان، نخست سراغ مهم‌ترین نظریهٔ دریدا، ساختارشکنی رفتیم و به‌رغم دشواری و دیربایی فهم آن، سعی کردیم در میان آثار دریدا و دیگر پژوهشگران غربی، تبیینی روشن و قابل فهم از آن ارائه دهیم. نکتهٔ بسیار مهم، التفات این نظریه به امر «ساخت‌شکن‌ناپذیر» است؛ امری ناشناختنی، بیان‌ناپذیر و رازآلود که کاپوتو در رهیافت الهیاتی‌اش آن را نکته‌ای بسیار اساسی در امکان‌گشودگی امر دینی در دورهٔ پستمدرن قلمداد می‌کند. از جمله استلزامات کلیدی ساختارشکنی دریدا، نفی متافیزیک سنتی و به‌تبع آن، انکار معرفت متافیزیکی است. از همین‌رو دریدا و همفکر وی کاپوتو، با وجود کاربست ابزارها و مقولات نوین فلسفی و الهیاتی، نظیر «ناممکن»، «رویداد» و «دین بدون دین»، نهایتاً شناخت و معرفت خدا را برای ایمان دینی ویرانگر معرفی می‌کنند. درنتیجه، فلسفهٔ ساخت‌شکنانه با چنین رهاوردی طبعاً طرفداران خود را در عرصهٔ دین و دینداری به نگرش «ایمان‌گرایی» سوق می‌دهد.

نکتهٔ شایان توجه دیگر آنکه، در دین بدون دین و پسماتافیزیکی کاپوتو، خدا امری مبهم و نامعلوم و به‌مثابهٔ پرسش است؛ پرسشی بی‌پایان که در فرایند شالوده‌شکنانه، هیچ‌گاه پاسخ قطعی نمی‌یابد؛ گو اینکه اساساً در الهیات ساخت‌شکنانهٔ کاپوتو، هویت و حقیقت خدا امری کاملاً وابسته به انسان است و وجودی مستقل از وی ندارد. حاصل آنکه درمجموع، تلاش کاپوتو در احیا و بازگشت امر دینی در عصر پستمدرن تحسین‌برانگیز است؛ اما چنان‌که در این مقاله به‌تفصیل آمد، فلسفهٔ ساخت‌شکنانهٔ دریدا و الهیات مبتنی بر آن، با اشکالات متعددی دست‌به‌گریبان است. این اشکالات عبارت‌اند از: «تسبی‌گرایی»، «مفسرمحوری افراطی»، «ایمان‌گرایی» و «ناواقع‌گرایی دینی». سخن آخر اینکه کاپوتو در رهیافت الهیاتی‌اش با نفی جزئیات دینی در پرتو نظریهٔ دین بدون دین، و نیز تغییر بنیادین محتوای دین، درصدد بازگرداندن آن در دوران پستمدرن است.

منابع

- پارسا خانقاه، مهدی و مصلح، علی اصغر (۱۳۹۰). *واسازی به‌منزلهٔ یک استراتژی. متافیزیک*، ۳ (۱۱ و ۱۲)، ۵۹-۷۲.
- پارسا خانقاه، مهدی و مصلح، علی اصغر (۱۳۹۲). *خاستگاه‌های واسازی در نیچه. متافیزیک*، ۴۹ (۱۶)، ۹۳-۱۱۴.
- تریگ، راجر (۱۳۸۲). *دیدگاه‌هایی دربارهٔ سرشت آدمی (رویکردی تاریخی)*. ترجمهٔ جمعی از مترجمان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰). *دیوان حافظ شیرازی*. نسخهٔ علامه قزوینی و قاسم غنی. تهران: شقایق.
- دریدا، ژاک (۱۳۹۶). *نوشتار و تفاوت*. ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.
- روبل، نیکلاس (۱۳۸۸). *ژاک دریدا*. ترجمهٔ پویا امینی. تهران: مرکز.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۱). *نهایهٔ الحکمه*. تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فتحی، علی (۱۳۹۹). *واسازی دریدا به‌مثابهٔ رهیافتی برای امکان تفکر دینی (دریدا و امکان تفکر دینی)*. حکمت و فلسفه، ۱۶ (۶۳)، ۱۳۵-۱۶۴.
- قربانی کلکناری، علی (۱۳۹۹). *بررسی تطبیقی - انتقادی عقلانیت ایمان در معنویت دینی و معنویت مدرن*. *انوار معرفت*، ۹ (۱)، ۳۳-۵۰.
- کریچلی، سایمون (۱۳۹۳). *خیلی کم... تقریباً هیچ*. مرگ، فلسفه، ادبیات. ترجمهٔ لیلا کوچک‌منش. تهران: رخداد نو.
- لوسی، نایل (۱۳۹۹). *فرهنگ واژگان دریدا*. ترجمهٔ مهدی پارسا و دیگران. تهران: شود.
- مییوز، اریک (۱۳۹۱). *فلسفهٔ فرانسه در قرن بیستم*. ترجمهٔ محسن حکیمی. تهران: ققنوس.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). *آموزش فلسفه (مجموعه آثار مشکات)*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، شمس‌الملوک و تیموری، شراره (۱۴۰۱). *مواجهه با معماری به‌مثابهٔ رخداد نزد دریدا*. *فلسفهٔ تحلیلی*، ۱۸ (۴۱)، ۱۰۳-۱۳۰.
- واتیمو، جانی (۱۳۹۸). *باور*. ترجمهٔ کاوه حسین‌زاده راد. تهران: پگاه روزگار نو.
- واعظی، احمد (۱۳۹۲). *نظریهٔ تفسیر متن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- هیلاس، پائول و دیگران (۱۳۹۵). *دین، مدرنیته و پسامدرنیته*. ترجمهٔ محمدحسین مختاری و سیدرحیم موسوی‌نیا. قم: عروه‌الوثقی.
- Armour, Ellen T. (2011). *Thinking Otherwise: Derrida's Contribution to Philosophy of Religion*. in: *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*. ed: Morny Joy. London and New York: Springer.
- Barry, Peter (2002). *Beginning Theory: An Introduction and Cultural Theory*. New York: Manchester University Press.
- Calcagno, Antonio (2007). *Badiou and Derrida: Politics, Events and Their Time*. UK: Continuum International Publishing Group.
- Caputo, John D. & Vattimo, Gianni (2007). *After the death of God*. ed: Jeffrey W. Robbins. New York: Columbia University Press.
- Caputo, John D. (1982). *Heidegger and Aquinas: An Essay On Overcoming Metaphysics*. New York: Fordham University Press.
- Caputo, John D. (1997a). *The Prayers and Tears Of Jacques Derrida: Religion Without Religion*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo, John D. (1997b). *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.
- Caputo, John D. (2001a). "What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy". in: *Questioning God*. ed: John D. Caputo & Others. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo, John D. (2001b). *On religion (Thinking in action)*. London and New York: Routledge.

- Caputo, John D. (2003a). "A Games of Jacks: A Response to Derrida". in: *A passion for the impossible: John D. Caputo in focus*. ed: Mark Dooley. Albany: State University of New York Press.
- Caputo, John D. (2003b). Not in Tongues. but Tongue in Cheek: A Response to Kearns. in: *A passion for the impossible: John D. Caputo in focus*. ed: Mark Dooley. Albany: State University of New York Press.
- Caputo, John D. (2004). Jacques Derrida (1930-2004). *Journal for Cultural and Religious Theory*, 6(1), 7-8. PURL: <http://www.jcrt.org/archives>.
- Caputo, John D. (2006a). *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo, John D. (2006b). *Philosophy and theology*. Nashville: Abingdon Press.
- Caputo, John D. (2013). *The insistence of god: a theology of perhaps*. ed: Merold Westphal. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo, John D. (2018). *The Essential Caputo: Selected Writings*. ed: B. Keith Putt. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, John D. (2023). Response to Chalamet. in: *The European Reception of John D. Caputo's Thought: Radicalizing Theology*. eds: Joeri Schrijvers & Martin Koci. Lanham: Lexington Books.
- Chalamet, Christophe (2023). Caputo and the Unidentifiability of God. in: *The European Reception of John D. Caputo's Thought: Radicalizing Theology*. eds: Joeri Schrijvers & Martin Koci. Lanham: Lexington Books.
- Charlesworth, M. J. (2002). *Philosophy and Religion from plato to postmodernism*. England: one world publications.
- Collins, Jeff & Mayblin, Bill (2011). *Introducing Derrida: A Graphic Guide*. UK & USA: Icon Books.
- Derrida, Jacques (1977). *Of Grammatology*, Trans: Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques (1981). *Positions*, trans: Alan Bass. Chicago: university of Chicago press.
- Derrida, Jacques (1988). *Derrida and Différance*. eds: David wood & Robert Bernascon. England: North western University Press.
- Derrida, Jacques (2002a). *Without Alibi*. ed & trans: Peggy Kamuf. California: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques (2002b). Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone. In: *Acts of Religion*. ed: Gil Anidjar. Trans: Samuel Weber. London: Routledge.
- Deutscher, Penelope (2014). *How to read Derrida*. London: Granta books.
- Dooley, Mark (2003a). Saints and Postmodernism: Introduction. in: *A passion for the impossible: John D. Caputo in focus*. ed: Mark Dooley. Albany: State University of New York Press.
- Dooley, Mark (2003b). The Becoming Possible of the Impossible: An Interview with Jacques Derrida. in: *A passion for the impossible: John D. Caputo in focus*. ed: Mark Dooley. State University of New York Press.
- Ellis, John M. (1989). *Against deconstruction*, Princeton. NewJersey: Princeton University Press.
- Hart, Kevin (2000). *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*. New York: Fordham University Press.
- Hart, Kevin (2001). Absolute Interruption: On Faith. in: *Questioning God*. ed: John D. Caputo & Others. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Joy, Morny (2011). Paul Ricoeur: Hermeneutics. Philosophy and Religion. in: *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*. ed: Morny Joy. London and New York: Springer.

- Kearney, Richard (1984). *Dialogue with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester: Manchester University Press.
- Kearns, Cleo McNelly (2003). The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Esoteric Comedy and the Poetics of Obligation. in: *A passion for the impossible: John D. Caputo in focus*. ed: Mark Dooley. Albany: State University of New York Press.
- Makary, Irana R. (ed.) (2000). *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*. Toronto Buffalo London: University of Toronto Press.
- Mohler, R. Albert (2005). Truth and Contemporary Culture. in: *Whatever Happened to Truth?*. Andreas J. Köstenberger & others, Wheaton, Illinois: Crossway Books.
- Norris, Christopher (2002). *Deconstruction: Theory and Practice*. London and New York: Routledge.
- Popkin, Richard (2006). History of Skepticism. in: *The Encyclopedia of Philosophy*. Donald M. Borchert. New York: Macmillan Publishing.
- Raschke, Carl (2006). The Weakness of God... and of Theological Thought for That Matter: Acta est Fabula Plaudite. *Journal for Cultural and Religious Theory*, 8(1), 1-9. PURL: <http://www.jcrt.org>.
- Simpson, Ben Christopher (2009). *Religion, Metaphysics and the Postmodern* (William Desmond and John D. Caputo). Bloomington: Indiana University Press.
- Stiver, Dan R. (1996). *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story*. USA. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Stofanik, Stefan (2018). *The adventure of weak theology: reading the work of John D. Caputo through biographies and events*. ed: Joeri Schrijvers. Albany: State University of New York Press.
- Taylor, Mark C. (1982). *Deconstructing Theology, American Academy of Religion Studies in Religion*. vol. 28. New York: Crossroad and Scholars Press.
- Ullrich, Calvin D. (2023). Radical Theology as Political Theology: Exploring the Fragments of God's Weak Power. in: *The European Reception of John D. Caputo's Thought: Radicalizing Theology*. eds: Joeri Schrijvers & Martin Koci. Lanham: Lexington Books.
- Wortham, Simon Morgan (2010). *The Derrida Dictionary*. London and New York: Continuum International Publishing Group.
- Wuthnow, Robert (2003). The New Spiritual Freedom. in: *Cults and New Religious Movements, a Reader*. ed: Lorne Dawson. USA. Malden: Blackwell Publishing.