

واسازی و چالش‌های آن در تعامل با متن قرآنی بررسی موردی سوره توحید

خلیل پروینی^۱
سید حسین حسینی گوشکی^۲

چکیده

واسازی (Deconstruction) در اشکال گوناگون ظاهر می‌شود: گاهی یک موضع فلسفی است، گاهی یک استراتژی سیاسی و فکری و گاهی نیز یک شیوه خوانش است، اما به‌طور کلی از دو زاویه قابل بررسی است: ۱. واسازی به عنوان ابزار تحلیل متن که به تفکیک و جداسازی عناصر اساسی یک ساختار از یکدیگر به‌منظور کشف روابط این عناصر و شناخت تناقض‌ها و نقاط ضعف و قوت آن ساختار به‌شکلی هرمی و از کل به‌جزء می‌پردازد. ۲. واسازی به‌عنوان یک مکتب انتقادی و یک جریان فلسفی و ایدئولوژیک در واکنش به ساختارگرایی. این جریان انتقادی - فلسفی از دیدگاه دریدا کنکاشی دائمی در سیاق متن و تزلزل و تفکیک در تمامی معانی بخصوص معنی حقیقت است که منشأ و مبنای خود را از لوگوس (Logos) دریافت می‌کند و تناقض، نسبی‌گرایی، تکثر و تعدد معنی و باز بودن کامل متن برای تمامی احتمالات و معانی را بر ملا می‌سازد و بر این اساس، با خالی ساختن متن از مؤلفه‌های خارجی از جمله بافت و سیاق و مؤلف و تاریخ و... هر گونه حد و مرز، قداست و ثبات را از متن می‌زداید و دوگانگی‌ها و اصول ثابت و حقیقت آن را نادیده می‌انگارد. این شیوه خوانش متن علیرغم تفاوت‌های اصولی و گسترده خاستگاه آن با بستر فرهنگی و شرایط خاص جوامع اسلامی، توسط برخی از اندیشمندان اسلامی در خوانش متون اسلامی به‌کار گرفته می‌شود. در مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی با استفاده از رویکردی معرفت‌شناسانه، ضمن روش‌شناسی خوانش واساز و مبانی فلسفی و زبانی آن، به این مهم پرداخته‌ایم که افسار گسیختگی رابطه میان دال و مدلول، چالش بزرگی را در حوزه متن قرآنی (در اینجا سوره مبارکه توحید) به‌وجود می‌آورد که ناشی از تفاوت فاحش دو نوع جهان‌بینی است. واسازی یک ایدئولوژی بشری است که با مرکزگرایی و مطلق‌محوری توحید، هماهنگی ندارد، بلکه دقیقاً نقطه مقابل اندیشه توحیدی و دینی است. بنابراین برخلاف دیدگاه واسازی مبنی بر تقدم ارزشی "نوشتار" بر "گفتار" و مرگ مؤلف و تعدد معنایی، ما در متن قرآن کریم به‌عنوان هم "کتاب" و هم "کلام" الهی، بیش از آن که با تعدد معنی روبرو باشیم، با عمق، گستره و لایه‌های معنایی مواجه هستیم که در ضمن نظامی خاص و با قصدمندی بیان شده و برخلاف پیش کشیدن "غیاب" در واسازی، "حضور" و "غیاب" در متن مرکزگرای قرآنی هم‌زمان به تناسب سطح ادراک خواننده به‌طور محسوسی جلوه‌گر است.

کلیدواژه‌ها: واسازی، دریدا، مدلول استعلایی، مرکززدایی، متن قرآنی

*تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۳ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۹

parvini@modares.ac.ir

۱ - استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس

۲ - نویسنده مسئول: پژوهشگر پسادکتری گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس seyed.hosseini@modares.ac.ir

۱. مقدمه

واسازی (destruction) یک جنبش اساسی برای "تفاوت‌سازی" است. این شیوه از خوانش متن، در تعارض با منطق "ثبات باوری" روی کار آمد. از مهم‌ترین اصول "ثبات باوری"، اعتقاد به "مدلول استعلایی" است. این مدلول‌ها، بنیادی محکم فراهم می‌کنند تا نظام معرفتی بر آن‌ها پایه‌گذاری شود. این نوع جهان بینی، تحت عنوان فلسفه "حضور" شناخته می‌شود. دریدا بر آن بود تا این فلسفه را زیر سؤال ببرد و فلسفه "غیاب" را جایگزین آن کند. این غیاب، همان غیاب "مرکز" و "مدلول استعلایی" است.

واسازی را می‌توان در چارچوب یک شیوه برای خوانش متون هنری به کار گرفت، اما در مورد به‌کارگیری این ابزار برای درک متون مقدس چه می‌توان گفت؟ در ارتباط با این فلسفه، ابتدا باید دو ایدئولوژی و دو هدف از خوانش متون را از یکدیگر متمایز کرد: ایدئولوژی مرکزگرا یا ایدئولوژی مرکزستیز. ایدئولوژی اول به مدلول استعلایی و به جوهر اشیاء باور دارد و ایدئولوژی دوم هیچ جوهری برای هیچ امری قائل نیست. قاعدتا زمانی که با هر کدام از این دو ایدئولوژی به سراغ متن می‌رویم نتایج متفاوت از یکدیگر خواهیم داشت. این در مورد هدف خوانش متون نیز صادق است. گاه هدف از خوانش یک متن قاعدتا هنری "لذت" (pleasure) معنی‌سازی و بازی با دال‌های نامتناهی است، اما بعضا این هدف "درک" یک متن برای بیرون کشیدن بایدها و نبایدها است. شاید در ارتباط با چنین متنی، بازی دال‌ها، یا به تعبیر دریدا "تفاوت‌سازی" چندان نه با ایدئولوژی و نه با سرشت "خاص" آن متن هماهنگ نباشد.

در پژوهش حاضر با استفاده از رویکردی معرفت‌شناسانه، ضمن روش‌شناسی خوانش واساز، به این مهم پرداخته‌ایم که مرکز ستیزی و افسارگسیختگی رابطه میان دال و مدلول، چالش بزرگی را در حوزه متن قرآنی -در اینجا سوره مبارکه توحید- به‌وجود می‌آورد که احتمالا ناشی از تفاوت فاحش دو نوع جهان بینی است. واسازی یک ایدئولوژی بشری است که با مرکزگرایی و مطلق‌محوری توحید، هماهنگی ندارد، بلکه دقیقا نقطه مقابل اندیشه توحیدی و مطلق‌گرای دینی به سراغ متون می‌رود. با نظر به این که دین اسلام جهان هستی را هر می

تعریف می‌کند و برای تمام تفسیرهایی که از هستی دست می‌دهد، مرکزگرا است، لذا متن مقدس دینی را حامل یک مدلول استعلایی می‌داند که قاعدتاً سایر دال‌ها باید حول محور آن معنی‌یابی شوند.

متون مقدس متونی اقتدارگرا^۱ و ارجاعی^۲ و مبتنی بر نتیجه‌گرایی^۳ هستند و نقد و اساسی‌مبنتی بر تکثر و رد اقتدارگرایی و نقدی فرایندمحور است، اما به نظر می‌رسد نقطه مشترکی که بتواند به کارگیری این‌گونه نقد در خوانش متن قرآنی را توجیه کرده و در تفسیر و فهم متن قرآن کریم فرصت تلقی شود، عمق و ژرفای معنایی قرآن کریم و نه امکان تعدد و تکثر معنا (و نه معناگریزی و نسبی بودن آن) در بسیاری از موارد در آن است.

پیدایش فلسفه‌های چالش‌زا بر سر راه زبان و معرفی آن به مثابه یک پدیده "حقیقت‌زا" مسائلی جدی را در پژوهش‌های قرآنی به وجود آورد. از جمله این فلسفه‌ها می‌توان به نسبی‌گرایی، نادیده گرفتن قصد مؤلف و وابسته ساختن معنی به تلقی و دریافت خواننده، اشاره کرد. اکنون مسأله جدی آن است که در میان این رهیافت‌های فکری - انتقادی که بعضاً بر "متن" قرآن تحمیل می‌شوند، چه پاسخی می‌توان عرضه کرد؟

۱.۱. پیشینه تحقیق

در رابطه با واسازی کارهای زیادی از جوانب مختلف، به صورت نظری توسط حسین پاینده و دیگران و یا تطبیق آن در متون ادبی توسط امیرعلی نجومیان و دیگران و یا آسیب‌شناسی فهم آن در نقد ادبی معاصر توسط عیسی امن‌خانی انجام شده است و در رابطه با واسازی و به‌کارگیری آن در متون اسلامی و بحث‌های مرتبط با آن می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. حامل معنای استعلایی

۲. حامل مصادیق قابل تشخیص

۳. نتیجه‌گرایی در مقابل فرایندگرایی مطرح می‌گردد

۱. عامر قیطوری (۱۳۸۲)، در کتاب «قرآن، ساخت‌شکنی و بازگشت نشانه»، به برخی جنبه‌های ساخت‌شکنی قرآنی پرداخته است. این کتاب مشتمل بر پیشگفتار و مقدمه‌ای از نویسنده و پنج فصل است که فصل اول و دوم به تبیین مبانی نظری پساساختارگرایی و نشانه‌شناسی پرداخته و در فصل سوم «قرآن به‌منزله نوشتار» و فصل چهارم «قرآن به‌منزله گفتار» و فصل پنجم «نوشتار و یگانگی» است. مؤلف در این اثر، یکبار قرآن را به مثابه گفتار مورد بررسی قرار داده و یک بار هم به‌منزله نوشتار، اما در پژوهش حاضر، قرآن به‌مثابه کلام و کتاب الهی به‌طور همزمان مورد بررسی قرار گرفته و ما معتقدیم که قرآن ویژگی‌های هر دو قالب بیانی را به‌طور همزمان با هم دارد و بلکه پدیده‌ای فرای گفتار و نوشتار بر ساخته بشری است. علاوه‌براین کتاب حاضر هیچ سوره‌ای را به‌طور اختصاصی تحلیل و بررسی نکرده و بلکه به‌صورت پراکنده به برخی آیات قرآن کریم بسنده کرده است و ما در این پژوهش به‌طور اختصاصی به بررسی خوانش و اسازانه سوره توحید پرداخته‌ایم.

۲. مقاله‌ی «محمد ارکون و کاربست پساساختارگرایی در نقد عقل اسلامی» در مجله پژوهش‌های معرفت‌شناختی شماره ۱۰ (علی اکبر زاده و سلطانی، ۱۳۹۴: ۱۱۹-۱۴۴) نحوه کاربست روش‌های نقد پساساختارگرایی توسط ارکون در نقد عقل اسلامی را مورد بررسی قرار داده‌اند. همچنان‌که از عنوان نیز برمی‌آید، با پژوهش حاضر متفاوت است.

۳. محمد عبدالرحیم طحان در پایان نامه کارشناسی ارشد خود در دانشگاه قطر با عنوان «المنهجية التفكيكية في تحليل الخطاب القرآني دراسة تحليلية نقدية» با تکیه بر گفتمان بنیادگرایی سلفی به نقد واسازی پرداخته است. نویسنده در این پژوهش کلی و گسترده، به بررسی وجه فلسفی و ایدئولوژی این جریان از دیدگاه سلفی می‌پردازد و هیچ‌گونه امکانی برای خوانش متن قرآنی با این شیوه را نمی‌پذیرد.

۲. واسازی (destruction)

واسازی در اشکال گوناگون ظاهر می‌شود: گاهی یک دیدگاه فلسفی است، گاهی یک استراتژی سیاسی و فکری و گاهی نیز یک شیوه خوانش است.

دریدا سعی بر عرضه شیوه‌ای از خوانش دارد که بدون یک "مرکز" مشخص و به عبارتی بدون نقطه "حضور" است. او معتقد است نشانه‌های هر نظام متنی باید در یک بازی آزادانه از درون و بیرون در حرکت باشند، درحالی که حضور یک نقطه ثابت مرکزی، امکان این بازی را از نشانه‌ها سلب می‌کند. در نتیجه امکان معناسازی مجدد را از یک نظام متنی ساقط می‌کند (دریدا، ۱۳۹۵: ۵۶۲). دریدا از کلمه واسازی در معنی برهم‌زدن استفاده کرده است.

وی در این بینش خود بیش از آن که به نشان دادن استثناهای قاعده منحصر به فردی علاقمند باشد، در پی یافتن نمونه‌هایی بود که در برابر هر گونه نظم‌یابی روشن و مشخصی بر مبنای منطقی یا این/یا آن مقاومت می‌کند. این یعنی دریدا منتقد هر نوع نظامی است که اشیا و امور را به‌منزله "الف" یا "ب" تعیین می‌کند. به جای آن، او در پی منطقی است که هم حائز "الف" و هم حائز "ب" باشد (ریچاردز، ۱۳۹۵: ۴۰).

با این حساب، واسازی را شاید بتوان این‌گونه توصیف کرد که نوعی از تکثرگرایی افراطی است که به مرکززدایی می‌انجامد؛ این مرکززدایی تمامی معانی را به‌دست‌صیورت (شوش‌های گوناگون) می‌سپارد به‌گونه‌ای که حتی خود مرکز بنا به گفته دریدا گرفتار صیورت است. در این جهان، دال از مدلول برای همیشه جدا می‌شود و هر دو در یک بازی (play) بی‌قاعده و اصل و بی‌برد و باخت اسیر هستند. این بینش تابع برخی از بنیادهای زبانی و فلسفی است:

۱.۲. بنیادهای زبانی واسازی

از جمله مهم‌ترین بنیان‌های زبانی واسازی، می‌توان به این چند مورد اشاره کرد: ۱-تقدم ارزشی نوشتار بر گفتار ۲-مرگ مؤلف ۳-لغزندگی زبان (دال و مدلول هیچ‌گاه بر یک‌دیگر منطبق نمی‌شوند) ۴-بینامتنیت ۵-اصل تکثر معنا ۶-اصل به تعویق افتادن مداوم معنا ۷-اصل تفاوت (نجومیان، ۱۳۹۴: ۳۲).

دلیل ثابت ماندن رابطه بین دال (کلمه) و مدلول (مفهوم)، یعنی رابطه بین نشانه و ابژه، لوگوس است که نظم بین زبان و واقعیت را حفظ می‌کند (حبیب، ۱۳۹۶: ۱۵۳). از این منظر لوگوس نوعی جهان‌بینی کامل را مشروعیت می‌بخشد که توسط نظام فلسفی و دینی و به‌وسیله یک نظم کامل دینی، سیاسی و اجتماعی جا افتاده است. اکنون اگر لوگوس از این تصویر کنار زده شود هیچ چیز دیگری برای کنار هم قرار دادن نظم زبان و واقعیت وجود نخواهد داشت (همان: ۱۵۴).

ساختیت ساخت، همیشه دارای مرکز بوده است. نقش این مرکز نه تنها جهت‌بخشی، تعادل‌بخشی و سازماندهی ساخت بوده، بلکه به‌ویژه این بوده است که اصل سازماندهی ساخت، چیزی را که بتوانیم "بازی" بنامیم محدود می‌کند. مرکز نقطه‌ای است که در آن جایگزینی محتواها، عناصر و بخش‌های دیگر ممکن نیست. در مرکز، تبدیل یا تغییر عناصر ممنوع است (دریدا، ۱۳۹۵: ۵۶۰). مرکز هم می‌تواند در درون باشد هم در بیرون. هر "فرجام‌خواهی" می‌کوشد این ساخت را بر پایه حضوری کامل و بیرون از بازی دریا بد (همان: ۵۶۱) از این منظر، یک متن زنجیره‌ای از تعیین‌ها را تشکیل می‌دهد. اما با غیاب هسته مرکزی میدان برای بازی دلالت‌ها تا بی‌نهایت باز می‌ماند.

مرکز هیچ‌گاه مکانی طبیعی نداشته. مرکز نه مکانی ثابت، بلکه یک کارکرد است. نوعی نامکان که در آن جانشینی نشانه‌ها تا بی‌نهایت ادامه دارد. این لحظه‌ای است که در غیاب مرکز یا "منشأ"، همه چیز به گفتمان تبدیل می‌شود. در این بین دریدا تأکید می‌کند که در این نوع ساخت، مدلول استعلایی یا مرکزی هرگز بیرون از نظام تفاوت‌ها، "حضور مطلق" ندارد (دریدا، ۱۳۹۵: ۵۶۲). این عدم وجود "حضور مطلق"، شاید می‌توانست دست‌آویزی برای واسازی خودِ واسازی نزد دریدا باشد، دریدا از تفاوت برداشتی متفاوت به‌دست می‌دهد، زیرا او تفاوت را محصول وجود خلل بلکه برعکس، درست همان جایی می‌داند که نقطه آغاز است (ریچاردز، ۱۳۹۵: ۲۸). با این وجود، دریدا مرکز را به کلی نقض نمی‌کند بلکه آن را متغیر و غیرثابت می‌داند. بر آن است که در هر متن، بسته به خوانشی که از آن صورت می‌پذیرد، مرکزیت از

جایی به جای دیگر منتقل می‌شود. همچنین وی از "بی‌معنایی" متن صحبت نمی‌کند، بلکه از تکثر معنا در بافت‌های مختلف دفاع می‌کند و هر خوانشی از متن را درست می‌داند. چرا که از این منظر هیچ اصل ثابت و قاعده فراگیری وجود ندارد تا بر یک معنا صحه گذارد و بر دیگری نه.

۲.۲. بنیادهای فلسفی و اسازی

پروژه فلسفی دریدا به مثابه تلاشی در راستای براندازی کامل هستی‌شناسی الهیات غربی (Ontotheology) بود. این پروژه بر آن بود تا جهانی را تعریف کند که مدام در حال شدن و سیوروت دائم است، هیچ‌گاه در هیچ نقطه‌ای ثابت نمی‌شود و با بینشی کاملاً نیست‌انگار، هیچ‌گونه مرکزیت یا لوگوسی را بازبایی نمی‌کند. اصلی‌ترین بنیادهای فلسفی این پروژه عبارت‌انداز:

۱- انکار سیطره عقل ۲- سلطه غیاب ۳- انکار متافیزیک غربی ۴- حقیقت به‌مثابه امری برساخته ۵- مرکززدایی (decentralization).

ساختارگرایان، زبان را وسیله شناخت جهان به مثابه "حضور" می‌دانستند. دریدا با واسازی نظام زبان و واسازی نشانه، سنگ بنای خوانش و اسازانه را بنیان نهاد. از منظر ساخت‌گرایان، ساختار هر متنی از یک نقطه مرکزی بهره‌مند است که این نقطه، ثابت و لایتغیر است، به‌گونه‌ای که حرکت سایر عناصر آن ساختار، حول محور آن مرکز رقم می‌خورند. دریدا این نقطه مرکزی را نقطه "حضور" می‌نامد (دریدا، ۱۳۹۵: ۵۶۱).

منظور از حضور در اندیشه و اسازانه، حضور یک وجود به‌مثابه حقیقت است و این حقیقت از مدخل قوای عقلی قابل درک است. دریدا به درک حقیقت از طریق قوای عقلی، متافیزیک حضور می‌گوید. در مقابل "حضور" مرکزیت، دریدا "غیاب" مدلول استعلایی را مطرح ساخت. با این اعتقاد که غیاب این مدلول، راه را برای بازی دال‌ها، تا بی‌نهایت باز می‌کند. لذا دریدا متافیزیک غربی را متافیزیک "حضور" می‌نامد که عقل (لوگوس) به‌عنوان یک مرکزیت برای درک وجود و حقیقت در آن قلمداد می‌شود. اولین قدم دریدا برای برهم زدن مرکزیت عقل، بر

هم زدن تقابل‌های دوگانه‌ای است که عقل آن‌ها را پایه‌گذاری می‌کند از جمله خیر/شر، مرد/زن، مرگ/زندگی، روح/جسم و الخ. وی از بر هم زدن این دوگانگی‌های ارزشی به مانا (mana) تعبیر می‌کند. مانا یک ارزش نمادین صفر است (همان: ۵۷۸).

اگر مطابق با نظر دریدا این تقابل‌های دوگانه را وارونه کنیم، آنگاه طبق گفته جاناتان کالر^۱ درمی‌یابیم که «حقایق مجموعه توهمات هستند که فراموش کرده‌ایم توهم‌اند و این‌که هر درکی یک سوء تفاهم بیش نیست و درنهایت هر خوانشی یک خوانش بد است» (عجب الفیا، ۲۰۱۵: ۲۲). این‌که هر خوانشی یک خوانش بد است به این معنا است که هر خوانش، معانی تازه‌ای را می‌آفریند و این تازگی تا زمانی که تغییر ساختارها ادامه دارند، وجود دارد و متن در یک موقعیت همیشه باز، حرکت می‌کند که آغاز و پایانی ندارد.

دریدا تقابل میان دال و مدلول را در قلب تفکر متافیزیکی می‌بیند و سیر آن را از تفکر یونانی تا نشانه‌شناسی سوسور دنبال می‌کند (نجومیان، ۱۳۹۴: ۳۲). مرکزیت‌باوری در حقیقت برگرفته از اندیشه متافیزیکی بوده که از زمان افلاطون تا به آن روز مصرانه به حاکمیت خود ادامه داده بود. این مرکزیت تحت عناوینی دیگر چون ذات، جوهر، غایت، اصل، تعالی و... نیز دلالت بر همین اندیشه داشته است. دریدا در پی به‌چالش کشیدن اهمیت مراکز و بن‌مایه‌هایی بود که همه را تحت عنوان "مدلول استعلایی" به‌چالش کشید، یکی از آن بن‌مایه‌ها نقش "مؤلف واحد" است.

سنت غرب ارزش والایی برای نقش مؤلفی واحد قائل است (ریچاردز، ۱۳۹۵: ۴۲). در حقیقت اگر به‌نظریه مرگ مؤلف نگاهی بیافکنیم، درمی‌یابیم که این نظریه خاستگاه فلسفی مخصوص به‌خود را دارد که به نیچه نیز ارجاع داده می‌شود. می‌توان خاستگاه ایده مرگ مؤلف را در ریشه‌های فلسفی غرب جستجو کرد. برای نمونه نیچه از "مرگ خدا" خبر داد و براساس همان منطق، فیلسوفان واساز از "مرگ مؤلف" سخن گفتند. باید در نظر داشت که "مرگ خدا" در فلسفه و فرهنگ غرب طرفداران بی‌شماری داشت. این امر به‌دلیل آن برهه تاریخی

^۱. Jonathan Culler

است که اروپا پشت سر گذاشته بود (راجح و تاوریت، ۲۰۰۹: ۱۷). مرگ خدا در اندیشه و فلسفه غرب، از دیدگاهی، به معنای دوری‌گزینی از عالم غیب، مقدسات، مدلول‌های استعلایی و حقایق مرکزی بود. لذا در می‌یابیم که اندیشه‌های واسازی وام‌دار اندیشه‌های نیچه، هوسرل و هایدگر بود.

به هر صورت جدا کردن نوشتار از ذات مؤلف، همان امری است که به دریدا جرأت طرح مسأله "غیاب" را داد. قابل توجه است که تأکید دریدا بر نوشتار تنها معنی خاص این کلمه را شامل نمی‌شود بلکه نوشتار در معنای زبان و کلام را نیز در برمی‌گیرد. لذا می‌نویسد: «نوشتار، زبان را به معنای واقعی کلمه در بر می‌گیرد» (دریدا، ۱۹۹۷؛ ۷).

۳. قرآن و برخی ظرفیت‌های معنایی آن

در این جا به برخی ویژگی‌های متن قرآنی که راه را برای فرض امکان نوعی قرابت با خوانش و اسازی از متن الهی از حیث گستردگی ظرفیت‌های معنایی فراهم می‌کند اشاره می‌کنیم. یکی از مهم‌ترین مبانی فهم قرآن کریم این است که قرآن هم دارای ظاهر و هم باطن است، این مسأله در میان شیعه و سنی و همه مکاتب علمی اعم از مفسران، محدثان، فقها و اصولیان، متکلمان، فلاسفه و عرفا تقریباً مورد اتفاق است (فلاح پور، ۱۳۸۹: ۲۷).

رسول اکرم(ص) با اشاره به این‌که قرآن ریسمان آشکار و محکمی است که با آن برتری قدر و جایگاه بلند و منزلت برینش، به لباس حروف و صدا در آمده و جامه الفاظ و عبارات را پوشیده است، فرموده‌اند: «آن کتاب تفصیل و بیان و تحصیل است، [...] ظاهر و باطن دارد، ظاهر آن حکمت و باطنش دانش است، قرآن ظاهری زیبا و باطنی ژرف دارد، آن را حدّ و نهایتی است و فوق آن حدّ و نهایتی دیگر است، شگفتی‌های آن پایان نمی‌یابد و تازه‌های آن کهنه نمی‌گردد» (کلینی، ج ۲، ۱۳۶۵: ۵۹۹).

همچنین می‌فرماید: قرآن منقسم به دو بخش باطن و ظاهر و برای باطنش باطنی دیگر که جز خدا نمی‌داند (چند پرده و باطن دارد) می‌گردد "وما يعلم تأویله إلاّ الله" (آل عمران: ۷) و در

حدیث هم وارد شده که: قرآن را باطنی و ظاهری است، و باطنش را باطنی دیگر تا هفت باطن است، اما ظاهر آشکار او عبارت است از همان کتاب محسوسی که میان ماست و دارای نقش‌های کتابت است. اما باطن آشکار او آن چیزی است که حسّ درون آن را ادراک و قاریان و حافظان قرآن آن را در خزانه مدرکات خود مانند خیال و غیر آن ثبت می‌نمایند (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۵۴).

امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «اگر بخواهم بار هفتاد شتر را در تفسیر فاتحه‌الکتاب سنگین می‌کنم» (مجلسی، ۱۹۸۳م: ۱۰۳). امام حسین علیه السلام می‌فرمایند: کتاب خدا مشتمل بر چهار وجه است: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق. عبارات برای عوام است، اشارات برای خواص، لطایف برای اولیاء و حقایق برای انبیاء (همان: ۲۰). امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «قرآن برای یک زمان و عصر معین و برای یک مردم خاصی نازل نشده است؛ قرآن برای همه زمان‌ها و همه مردم‌هاست. از این جهت در هر زمانی نو است و برای همه مردمان تازه است» (شیخ صدوق، ۱۲۷۵: ۲۳۹).

به گفته صدرالمآلهین، در هر حرفی از حروف قرآن، هزاران ایما و اشاره و ناز و کرشمه و کشش برای دل‌های اهل حال است و هیچ چیزی در عالم وجود نیست جز آن که در قرآن بخشی از آن یافت می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۱۸) "ولا رطب ولا یابس إلی فی کتاب مبین" (انعام: ۵۸).

شهید مطهری درباره ظرفیت متن قرآنی آورده است: یکی از اعجاب‌آمیزترین موضوعات در رابطه با قرآن کریم، استعداد پایان‌ناپذیر آن برای تحقیق و کشف و استنباط است. و از این نظر مانند طبیعت است که هر چه بینش‌ها وسیع‌تر و عمیق‌تر می‌گردد و تحقیقات و مطالعات بیشتر انجام می‌گیرد راز جدیدتری به دست می‌آید. و بزرگ‌ترین دشمن قرآن، جمود و توقف بر بینش مخصوص یک زمان و یک دوره معین است (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۰۲-۱۰۳).

صدرالمآلهین درباره فهم معنای قرآن معتقد است که ای بسا مردی ادیب و فصیح و دانا که آگاهی تمام بر علم لغت و فصاحت و توان کامل بر سبک مناظره و گفتگو داشته و راه‌های

مختلف مجادله با طرف مقابل را از جهت علم کلام و غیر آن دانسته ولی با همه فصاحت و برتری در علم حتی یک حرف از حروف قرآن را از آن جهت که قرآن است نشنیده و یک کلمه از آن را درک ننموده است. از نظر او، فهم معانی دشوار و نوادر بدیع قرآن مبین، جز برای آن کس که در مدرسه خاندان یس و مکتب اهل قرآن حکیم، درس علم‌الیقین خوانده و کتاب مبین را قرائت نموده آسان نمی‌گردد، آن کس که معلمش "علمک ما لم تکن تعلم وکان فضل الله علیک عظیماً" (النساء: ۱۱۳) و "الذی علم بالقلم علم الإنسان ما لم یعلم" (علق: ۴-۵) بوده است (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۲۲ و ۲۵).

«طبق دیدگاه ملاصدرا، قرآن دارای ظهور و بطون است که فهم و درک آنها میان برترین انسان‌ها تا پایین‌ترین اقشار و افراد جامعه بشری توزیع شده است. این توزیع براساس استعداد و توانایی‌های علمی - عقلانی و قابلیت‌ها و حالات روحی - معنوی صورت گرفته است» (فلاح-پور، ۱۳۸۹: ۷۹).

اولین سطح ظاهری آن را به شرط آشنایی با زبان عربی همگان می‌توانند درک نمایند. اما لایه‌های زیرین ظهور قرآن به اذهان دقیق و علوم ادبی و دقت‌های علمی نیازمند است که آدمیان فراخور سطح استعداد و آگاهی خود از علوم ادبی و کنجکاوی‌های علمی، می‌توانند به آن لایه‌های زیرین دست یابند. اما برای درک بطون قرآن، هوش و استعداد عقلانی و کنجکاوی‌های علمی کافی نیست، زیرا بطون قرآن که اساساً از امور معنوی فراحسی است، به استعدادهای معنوی و حالات روحانی نیازمند است و آدمیان فراخور میزان عبور از مادیات و قطع تعلقات دنیایی و حالات و مقامات معنوی می‌توانند به لایه‌هایی از بطون قرآن کریم راه یابند (همان: ۷۹).

سیوطی به نقل از ابن النقیب می‌گوید: ظهر آیه آن معانی است که برای اهل علم ظاهری آشکار می‌شود و بطن آیه شامل اسراری است که خدای تعالی ارباب حقایق را نسبت به آن آگاه می‌سازد (سیوطی، ۱۹۸۷، ج ۲؛ ۱۲۲۰).

شاید قوی‌ترین احتمال و در عین حال کامل‌ترین و جامع‌ترین معنا برای ظاهر و باطن قرآن این باشد که ظاهر قرآن الفاظ آن و باطن قرآن تأویل آن باشد (فلاح‌پور، ۱۳۸۹: ۳۸).
غزالی با روش‌هایی که ارباب ظاهر به لطف آن باب تأویل را مسدود می‌دانستند مخالفت کرده و از مشروعیت تفسیر باطنی و تأویل قرآن دفاع می‌کند (آلموند، ۱۳۹۰: ۱۲۲). همه این موارد بر کشفی بودن معانی قرآن کریم و عمق و ژرفای معنایی صحه می‌گذارد و بر هماهنگی گستره معنایی با ظاهر الفاظ آن تأکید دارد.

۴. گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن

تبیین سبک کلام و نوع گفتمان یا به عبارتی، گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا مبنای واسازی، تقدم نوشتار بر گفتار بوده و آن‌گونه که "دریدا" بیان می‌دارد: «هیچ چیز خارج از متن وجود ندارد» (دریدا، ۱۹۷۶؛ ۲۳۳). و پذیرش هر یک از این دو قالب بیانی گفتاری یا نوشتاری، تأثیر تعیین‌کننده‌ای در رویکرد هر‌گونه پژوهشی در این زمینه و تحلیل و تفسیر متن قرآنی دارد. در بسیاری از پژوهش‌های انجام گرفته در این زمینه، گزینش هر کدام از این دو و نفی دیگری، باعث حصول نتایجی کاملاً برعکس و متضاد می‌شود. قرآن به مثابه متن نوشتاری بدون گفتار، در را به روی هر خوانشی باز می‌کند و تقدم گفتار نیز با نص صریح قرآن که خود را "الکتاب" معرفی می‌کند، متناقض است. این درحالیست که این دو قالب بیانی در قرآن کریم، به هم پیوسته بوده و اختلاف این دو در این متن الهی، آن‌چنان برجسته نیست که بتوان آن دو را کاملاً متمایز از یکدیگر به حساب آورد. از سویی، بسیاری از قرائین فهم قرآن، از جمله اسباب نزول آیات، بیرون از متن آن قرار دارد. و علاوه بر آن، متن قرآن بستر تجلی خداوند است و دائماً در متن حاضر بوده و اعلام حضور می‌کند: (فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ) (بقره/۱۱۵). و (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ) (حدید/۴) از سویی نیز، متن قرآنی، متنی گفتمان‌ساز است که می‌تواند با ایجاد گفتمان‌های درونی، حامل بیان نوشتاری نیز باشد. خداوند در متن قرآن با اعلام حضور، امر و نهی، معرفی خود، وعده و وعید و تهدید و تبشیر، و...

گفتمان‌سازی می‌کند: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا) این ساخت گفتمان در خود متن قرآن اتفاق می‌افتد.

در آیه اول سوره انفال: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) (انفال/۱) علاوه بر این که فهم آیه مذکور، مبتنی بر درک شأن نزول به‌عنوان یک عامل بیرونی است و حکم خاص غنایم جنگ بدر را اعلام می‌کند (گفتاری)، درعین حال، یک حکم کلی و عام برای "انفال" که هم شامل غنایم جنگی جنگ بدر و هم شامل غنایم دیگر جنگ‌ها و دیگر موارد انفال است (نوشتار) را بیان می‌دارد (آجیلیان مافوق و همکاران، ۱۳۹۷: ص ۱۲۰).

با این وجود برخی صاحبان کشف و شهود کلام الهی را از کتاب او متفاوت می‌دانند. اینان کلام را بسیط یعنی از عالم امر و دفعی (یک جا و یک مرتبه) می‌دانند ولی کتاب را مرکب و از عالم خلق و تدریجی می‌دانند. زیرا عالم امر از تضاد و ناسازگاری و تکرر و نو شدن و دگرگونی برکنار است (وما أمرنا إلا واحدة كلمح البصر) ولی عالم خلق اشتمال و احاطه بر تضاد و ناسازگاری و تکرر دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۳۵).

صدرالمতلهین می‌گوید: این قرآنی که در میان ما موجود است، هم کلام و هم کتاب هر دو است. از آن جهت که کلام الهی است، نوری است از انوار معنوی حق که از نزد او فرود آمده است و منزل اول آن، قلب هر یک از بندگان اوست که مورد دوستی و حب او قرار می‌گیرند (لکن جعلناه نوراً يهدى به من نشاء من عبادنا) (شوری: ۵۲) و از آن جهت که قرآن است کتاب و نوشته است که در آن آیات احکام، از آسمان (جانب ملکوت) بخش بخش بر دفتر دل‌های عاشقان و اوراق نفوس رهروان فرود آمده است (همان: ۴۶). بر همین اساس متن قرآنی از حیث گفتار و نوشتار بر ساخته ذهن بشری، فراروندگی دارد و امری و رای چنین تعریفی است. چرا که طبق فرمایش حضرت امیر علیه السلام: فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷) قرآن، مجلای حق تعالی در میان بشریت است یعنی متنی

به‌شدت هنجارساز است، در عین حال که به‌شدت از هنجارهای ثابت بشری می‌گریزد و هر زمان هنجار موجود را می‌شکند تا مناسب بافت‌های مقتضی، معانی بسازد.

۵. سوره توحید و خوانش و اساز

به‌طور کلی فواید قرآن مشتمل بر سه دسته است: معرفت ذات خداوند، معرفت صفات و اسماء او و معرفت افعال و سنت‌های او. سوره توحید از آن جهت که متضمن یکی از این فواید یعنی معرفت به ذات حق تعالی که همان تقدیس حضرت حق است، حضرت رسول (ص) آن را برابر ثلث قرآن نهاده‌اند (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶؛ ۵۹۴). این سوره تماماً بر مدار مفهوم مرکزی "توحید" که اساسی‌ترین محور اسلام و اصول عقیدتی آن به‌شمار می‌رود، می‌چرخد. نویسندگان با علم به جایگاه این سوره و اهمیت و تأثیر آن در پژوهش‌های قرآنی و از آن جهت که خوانش و اسازانه از هر کدام از سوره‌های قرآن کریم، نمی‌تواند با صرف نظر از مرکزیت توحیدی صورت گیرد، به مطالعه و بررسی این سوره عظیم پرداخته‌اند.

در ادامه برای تبیین چالش‌های واسازی در خوانش متن قرآنی، به بررسی این سوره بر مبنای نقد واسازی می‌پردازیم تا چالش‌های چنین خوانشی از این متن مشخص گردد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (۱) اللَّهُ الصَّمَدُ (۲) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (۳) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (۴)

۱.۵. فراروی از حصار گفتار یا نوشتار

این سوره ابتدا با فعل امر "قل" آغاز می‌شود، یعنی خداوند به‌عنوان متکلم "حاضر" و صاحب متن که وجودی ورای حضور و غیاب دارد، مخاطب را امر به گفتن می‌کند. این آیه مبتنی بر «وحدت نویسنده و متن، گفتار و نوشتار و به‌طور کلی همه دوگانگی‌هایی است که در مرتبه توحیدی، رنگ می‌بازد؛ بطوری که چیزی جز یگانگی برجای نمی‌ماند. کسی که سخن می‌گوید فقط خداوند سبحان است و دیگر همه خواننده. از این روست که «سخن گفتن» او و «خواندن» ما نیز یکی می‌گردد.» (قیطوری، ۱۳۸۲: ۷۲) اما دریافت این حضور برای انسان‌های

مختلف، متفاوت است، اساساً «حضور خصلت ادراک است و در جایی که ادراک حاکم نباشد از حضور نمی‌توان سخن گفت». (ابراهیمی دینانی، ۱۴۰۰؛ ۷) این ادراک برای انسان دارای سطوح، درجات و مراتب مختلفی است، ادراک معصوم (ع) از حضور خداوند با ادراک انسان عادی از حضور او متفاوت است و بر همین اساس باید گفت که غیاب خداوند نتیجه عدم توانایی ادراک انسان در دریافت اوست.

این متن، اگرچه از لحاظ ظاهری و آمدن ضمیر غایب "هو" با غیاب همراه است، اما همراهی خالق با متن و حاکم شدن وحدت بر آن، سبب می‌گردد تا با خواندن آیه‌ها خود را در حضور خداوند بیابیم. به سبب همین حضور است که قرآن کاملاً به گفتار شبیه است؛ زیرا هر ماجرای در متن قرآن با یک سلسله گفتگو آغاز می‌شود و ادامه می‌یابد و حتی جایی که نقل قول‌های چند لایه مطرح است، جمله‌ها از حالت خطاب مستقیم بیرون نمی‌آیند. چنین وضعیتی، به‌طور طبیعی، ویژگی‌های گفتار و نوشتار را در قرآن متحد می‌سازد. به همین سبب است که قرآن هم به‌منزله کتاب خدا و هم به‌مثابه قول خدا مطرح می‌گردد (قیطوری، ۱۳۸۲: ۱۴۸).

بنابر نحوه خطابی شروع این سوره، در وضعیت معمولی هر خواننده‌ای این امکان را دارد که خود را مخاطب بداند، همان‌طور که در صدر اسلام، مؤمنان، خود را مورد خطاب می‌دانستند. تجلی و حضور آشکار خداوند در متن قرآن، آن را به‌سخن واداشته و به‌همین دلیل، «قرآن سراسر خطاب است و هر بار خواندن آن، برابر است با شنیدن آن از حق تعالی. بنابراین متن قرآن به‌گونه‌ای است که می‌توانیم از اتحاد نوشتار و گفتار در قلمرو کلام توحیدی سخن بگوییم» (همان: ۱۲۳).

قل هو الله أحد: هر دو جنبه خواندن و مورد خطاب بودن، در رابطه با این متن دوشادوش همدیگر در حرکت‌اند. به لحاظ زبانی، منحصر به هیچ خواننده‌ای نیست. البته نقش اصلی حضرت محمد (ص) در دریافت و استنطاق وحی را به‌هیچ روی نمی‌شود انکار کرد. با لفظ "قل" خداوند پیامبر اکرم (ص) را خطاب قرار می‌دهد تا وحی از زبان حضرت جاری گردد و تجلی

عینی پیدا کند. مأمور به گفتن می‌شود و در عین حال، مخاطب هم هست. این لفظ "قل" از زمان نزول تاکنون و در آینده، در حال استمرار خطاب بوده و همواره در حال فرا رفتن از آن بافت تاریخی خاص است.

حفظ فرض سخن گفتن برای خداوند و اعتقاد به دو سویگی، شرطی ضروری است برای اینکه خواننده، به‌هنگام خواندن آیات، خداوند را حاضر و خود را مخاطب ببیند. خداوند دائماً با متن همراه است و ساختار زبانی قرآن باید این حقیقت را در خود متجلی سازد (همان: ۱۱۷).

از جهتی دیگر، تکرار این عبارت توسط نبی اکرم (ص) این حقیقت را نشان می‌دهد که حضرت محمد (ص) در واقع خواننده آیه است و نه گوینده آن. فعل امر "قل" ساختار و چارچوبی محکم برای مفهوم مورد نظر می‌سازد که به‌سادگی تن به لغزندگی معنا نمی‌دهد. این فعل امر به تنهایی مطلق‌گرایی وحی‌کننده را می‌رساند. به این معنی که سوره با "هو الله أحد" آغاز نشد بلکه با فعل تأکیدی "قل" در را به روی هر خوانش دیگری جدا از قول خدا بسته است.

این در حالیست که دریدا به این دلیل به نوشتار برخلاف گفتار، علاقمند است که نوشتار، "تفاوت سازی" را در آن ممکن و محتمل می‌سازد در حالی که در "گفتار" به‌دلیل حضور مستمر گوینده، چندان نمی‌توان با معانی بازی کرد. اما در مورد قرآن کریم، علی‌رغم مکتوب بودن نص آن، تکرار قابل توجه فعل امری "قل" که در ابتدای این سوره هم آمده، چشم‌گیر است و همین سبک بیانی خاص و فراروندگی آن از گفتاری یا نوشتاری بودن صرف، نقطه عطف و کانون چالش تطبیق خوانش دریدایی در این متن است.

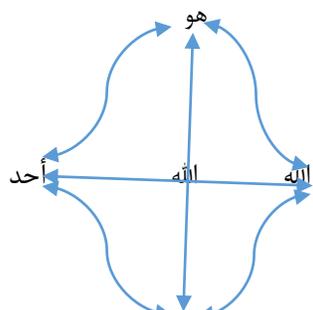
۲.۵. قصدمندی در عین گستردگی معنایی

علاوه بر لایه‌های معنایی مختلف به تناسب تفاوت مراتب کیفی آدمیان در ادراک معانی قرآن که در بخش ظرفیت‌های معنایی قرآن کریم بدان اشاره شد، مسئله قابل توجه دیگر، مراتب کمی مخاطبان است. وقتی در سوره مبارکه توحید می‌خوانیم: "قل هو الله أحد" اگر آیه خطاب به پیامبر اکرم (ص) باشد، طبیعتاً مخاطب یک نفر است. اگر خطاب به مسلمانان

باشد که ایمان آورده و قرآن را می‌خوانند دامنه مخاطبان گسترده‌تر می‌شود و اگر آن‌طور که قرآن کریم خود را کلام جاودان الهی برای هدایت تمام بشریت معرفی می‌کند، بدانیم، در این صورت مخاطب آن اسم جنس "انسان" است که قدرت نطق دارد. در این صورت حوزه مخاطبان بسیار گسترده‌تر از هر بار قبل است و در مرتبه‌ای دیگر، تمام موجودات عالم هستی را مخاطب قرار می‌دهد، آن‌چنان که می‌فرماید: **(قُلْ أَوْحَىٰ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا)** (الجن: ۱-۳) در این مرتبه تمام انس و جن مخاطب این کلام الهی است. به تناسب مراتب این مخاطبان، خواندن و تکرار آیات این سوره و اقرار به توحید الهی در هر مرتبه متمایز از مراتب دیگر است. از اولین برداشت - برداشت کمی مخاطبان - که در آن تنها پیامبر اکرم (ص) به عنوان تنها مخاطب، اقرار به توحید الهی می‌کند تا آخرین مرتبه که تمام انس و جن خود را در مقابل حضرت احدیت حاضر یافته و اقرار به وحدانیت الهی می‌کنند و تمام هستی رو به یک سو دارد، سلسله مراتب معنی و درک و دریافت آن متفاوت است. این دریافت و برداشت‌های مختلف و متفاوت معنا با متن ظاهری قرآن کریم هماهنگ بوده و در یک راستا قرار دارد و کافی است عالم را به گونه‌ای تصور کنید که تماماً رو به یک سو دارد: "الله". این امر تا حدودی در جدول ۱ قابل مشاهده است:

جدول ۱. مراتب مختلف مخاطبان سوره توحید از لحاظ کمی و ارتباط آن‌ها با نحوه دریافت معنا در ساختار شبکه‌ای این سوره

امر الهی	مخاطبان و مراتب مختلف آن‌ها از لحاظ کمی	ساختار شبکه‌ای سوره
----------	---	---------------------

 <p>الصمد، (لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد)</p>	<p>۱.أَيُّهَا النَّبِيُّ (ص) ۲.أَيُّهَا الْمُؤْمِنُ ۳.أَيُّهَا الْإِنْسَانُ ۴.أَيُّهَا الْخَلْقُ</p>	<p>قُلْ</p>
---	---	-------------

این دریافت کمی، درک ظاهر قرآن است که به استعدادها و توانایی‌های علمی و عقلانی بستگی دارد، اما دریافت کیفی که درک بطون آن به‌شمار می‌رود، وابسته و مشروط بر قابلیت‌ها و توانایی‌های روحی - معنوی است. از لحاظ کیفی، بنابر دیدگاه ملاصدرا، قرآن همانند انسان، دارای درجات و مراتبی است و هر مرتبه و درجه‌ای حاملان و حافظانی دارد که پس از طهارت از حدث و حدوث و پاکی از علایق و تعلقات مکانتی و امکانی آن را مس می‌نمایند. بنابراین تنها اولوالالباب، آن هم نه از طریق علوم اکتسابی و با روش تعلم و تفکر، بلکه تنها از طریق علوم لدنی می‌توانند به روح آن و سرّ و لبّ آن دست یابند (فلاح‌پور، ۱۳۸۹: ۷۴). از این منظر، لایه‌ها و ژرفای معنایی قابل برداشت از لفظ جلاله "الله" که جامع تمام اسماء و صفات الهی است، براساس مراتب مختلف مخاطبان به‌شرح زیر است:

در یک مرحله خداست با توجه به معنایی که هر کدام از مخاطبان (که مراتب مختلف آن‌ها در بالا ذکر شد) از او دریافت می‌کنند و با هر اسم و صفتی که او را می‌شناسند، یکی اقرار به یگانگی و احدیت او دارد، دیگری او را الصمد و بی‌نیازی می‌شناسد که همه چیز و همه کس نیازمند به اوست، دیگری او را با نام الرحمن می‌شناسد و برهمین منوال، رحیم، خالق، باری، مؤمن، مهیمن، عزیز، جبار، متکبر و ... هر مخاطبی در یک مرحله، یک برداشت از او دارد و در اندازه جایگاه خودش او را می‌شناسد، گناهکار یک شناخت دارد، پرهیزگار یک شناخت دارد،

عالم و دانشمند یک شناخت دارد و پیامبر هم یک شناخت دارد به گونه‌ای که فهم و ادراک هر کدام از مخاطبان در سلسله مراتب مختلفی است تا جایی که در یک معنی - که بالاترین سطح معنایی بوده و دریافت پیامبر است - لفظ جلاله "الله" جامع تمام صفات و اسماء الهی است و با همه این گستردگی معنایی چه از لحاظ کمی و چه از لحاظ کیفی، یک هدف و قصد را بیان می‌کند و آن "توحید" است.

۳.۵. عدم امکان مرکززدایی

سبک دیکته‌ای متن قرآن، به گونه‌ای مؤید قصدمندی و تعین و رابطه مستقیم دال و مدلول است و سه دال "هو"، "الله" و "احد" هر سه بر یک مدلول واحد دلالت دارند، مدلول احدیت، در واژه "احد" دلالت بر عدم امکان ورود به حیّز عدد چه در ذهن و چه در بیرون ذهن می‌کند. و علاوه بر این، دلالت سه دال به‌طور همزمان بر یک مدلول واحد، دقیقاً مخالف دیدگاه و اساسی است که در آن مدلول‌های یک دال را نامتناهی و بی‌نهایت می‌داند.

"هو" در نگاه ظاهری و متن‌گرا، ضمیر غایب است، در مرتبه‌ای دیگر، در اینجا ضمیر شأن است که بیان‌گر عظمت شأن و مقام و منزلت الهی است، در مرتبه‌ای دیگر، نامی از نام‌های خداوند است: "یا هو یا من لا هو اِلاّ هو" که تنها اوست و جز او هیچ نیست و همه عالم هستی، اوست.

ابن عربی "هو" را حقیقت احدیت صرف یعنی مقام ذات بدون اعتبار صفات می‌داند، مقام ذات در تفسیر ابن عربی، تجلی ندارد، اما مصدر همه تجلیات و مقام غیب الغیوب (مطلق ذات) است (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲؛ ۴۶۹).

"هو" یکی از بنیادهای اصلی "هویت‌سازی" است. "هو" نزدیک‌ترین لفظی است که به لحاظ معنایی به جوهر و مرکز یک شیء و در نهایت به "حضور" آن شیء دلالت دارد. ضمن اینکه "هو" به‌عنوان ضمیر شأن، افاده "اهتمام به شأن احدیت خداوند" دارد، احدیتی که دوم و سومی نه در بیرون و نه در ذهن و توهم و نه بر مبنای عقل برای آن متصور نیست. در پی آن لفظ "الله" در کنار سایر اسماء خداوندی، دلالت مخصوص به‌خود را دارد. می‌دانیم که "الله"

برگرفته از لفظ "اله" است. "اله" به تنهایی می‌تواند متعدد باشد اما "الله" اشاره به یک وجود مطلق یگانه دارد. یکی از مهم‌ترین اصولی که در اندیشه‌ی واسازی متزلزل می‌شود، اصل باور به "لوگوس محوری"^۱ یا "الله محوری" است. در واقع دریدا با اصرار به غیاب این محور، شالوده و نظام متن را در هم می‌شکند.

در این سوره، شاید در نگاه اول، دوگانگی حضور (دیکته کردن متکلم بر مخاطب با واژه "قل") و غیاب (هو) در آیه اول این سوره ملموس جلوه کند، اما دلالت "ذات مطلق" در همین واژه (هو) و رای این دوگانگی است هم‌چنان که واژه "احد" نافی ورود به حیث عدد است. و البته لفظ جلاله "الله" خاستگاه و اصلِ اصول اسماء و ریشه وحدت و کثرت است و نقطه عطف در اینجا همین واژه "الله" است که دوگانگی وحدت و کثرت را نمایش می‌دهد اما این دوگانگی در مقام "احدیّت" منتفی است، جایی که مطلق وجود و علت العللی است که جز او هیچ نیست. و این کثرتِ ناشی از جلوه‌های ذات (مرتبه واحدیت) است که از ذات جدا نیست، بلکه اعتباری عقلی است و بنابراین از لحاظ مقام هویتِ ذات، مجموع اضافات و اعتبارات عقلی از ذات منتفی و ساقط است. (قونوی، ۱۳۸۵؛ ۵۶) این کثرت، کثرت اسماء و صفات است که با او موجود نیستند، بلکه به او موجودند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۲۰).

"الله" تنها اسمی است که دلالت بر ذات می‌کند و جامع تمام اسماء و صفات الهی است، "احد" و "الصمد" از نام‌هایی هستند که دلالت بر ذات + سلب می‌کنند. "احد" علاوه بر دلالت بر ذات الهی، هر گونه نظیر و تقسیمی از آن سلب شده است. (غزالی، لا تا، ۹۳) و "الصمد" نیز علاوه بر دلالت بر ذات، نفی هر گونه نیاز از ساحت حق باری تعالی می‌کند و همین‌طور در

^۱ لوگوس به معنای حقیقت جاودان است که خداوند بر انسان آشکار می‌کند. از این رو، لوگوس تنها یک کلام نیست؛ خود حقیقت است، و دارای یک محتوای عقلانی فکری است مطابق با واقعیت نهایی جهان. و این واقعیت هم گفته و هم شنیده می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، لوگوس اندیشه خداست که «طرح متعالی جهان است و معنای ذاتی دارد». بنابراین، لوگوس در فلسفه یونان باستان و در فرهنگ یهودی-مسیحی هم به کلام خدا که جهان را خلق کرده اشاره دارد و هم به نظم منطقی خود خلقت (حبیب، ۱۳۹۶: ۱۵۳).

ادامه، آیه "لم یلد ولم یولد" تفسیر دیگر همین نام است که هر گونه زاد و ولد را از او نفی می‌کند "ولم یکن له کفواً أحد" تفسیر احدیت خداوند در نام "احد" است.

در مورد ذات مطلق الهی باید گفت که "إِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ" (آل عمران: ۹۷) یعنی او بنفسه برای خویش کافی است و از همه بی نیاز. اما برای عیان ساختن خویش، هستی و موجودات را آفرید.

براین اساس، خالق و مخلوق تا ابد ملازم و موافق همنند، به دلیل "جمع مقامات ضدّیه" که حضرتش برای خود مقدر نموده است، نظیر "هو الأول والآخر والظاهر والباطن" یعنی او کسی است که هم ظاهر است و هم باطن، هم اول است و هم آخر، و این دو وجه، مطابق با دو مقام وجودی است، یکی "وحدت مطلق" که ذات لا مشروط است و دومی، "وحدت در کثرت" که الوهیتی است که شامل اسماء و صفات می‌گردد. عبور از وحدت خاص، که بدون شک بهتر است از آن به احدیت یاد شود، به وحدت جامع که اسماء الهی در آن مقام از هم تمایز می‌یابند، از نظر ابن عربی به وسیله فیض اقدس صورت می‌پذیرد (کلود عدّاس، ۱۳۸۸: ۱۳۹).

"احد" و "صمد" از مهم‌ترین دلالت‌هایی هستند که اشاره‌ای مستقیم و بی‌واسطه به مدلول استعلایی خود می‌کنند. یگانگی و بی‌همتایی به شدت مرکزگرا و تعددستیز هستند. تکرار لفظ "الله" قبل از احد و صمد نیز تاکید بر لوگوس محوری این آیه دارد. به دنبال آن "لم یلد ولم یولد" حقیقت خداوندی ثابت، ابدی و ازلی را می‌رساند. یعنی حقیقتی ثابت فرای شمارش و ورای زمان که هیچ تغییر و تبدلی به ساحت مقدسش راهی ندارد. در همه احوال کمال مطلق است و اگر غیر از آن بود نسبی بودن بر ذات آن عارض می‌شد. چرا که ولادت به معنای رویش و امتداد وجودی زیادت یافته بعد از نقص یا عدم است که اقتضای زوجیت و دوگانگی می‌کند و با نفی ولادت و محال دانستن آن نسبت به ذات احدیت، هر گونه تشابه و بلکه اختلاف و تضاد نیز هم از ذات خداوند نفی می‌شود.

"وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ" یعنی هیچ‌گونه همتایی نه در حقیقت وجود و نه در حقیقت فاعلیت و نه در صفتی از صفات ذاتی، برای او متصور نیست. همه این معانی در "احد" تحقق یافته است و بقیه آیات در واقع تأکید و تفصیل همان صفت "احد" است. در واقع سوره مبارکه توحید، انکار صریح و نفی اعتقاد به دوگانگی‌ای است که خداوند را به خدای خیر و خدای شر تقسیم می‌کند (صدقی و پروینی، ۱۳۹۶: ۴۱-۴۲). و تمام آیات و کلمات این سوره پیرامون یک محور واحد (توحید) می‌گردد و این دقیقاً نقطه مقابل اختلافی هست که دریدا از آن صحبت می‌کند. اگر "کفو" را به معنای زوجه در نظر بگیریم، دوگانگی (زن/مرد) که دریدا از آن حرف می‌زند را به ذهن متبادر می‌کند. در همین راستا، ذکر این نکته ضروری است که انکار دوگانگی‌ها در اندیشه دریدا دقیقاً همان جایی اتفاق می‌افتد که این دوگانگی‌ها وجود دارند و از قبل وجود یافته‌اند. در حالی که آیه مذکور حتی فرض وجود چنین دوگانگی‌هایی را در مقابل ذات اقدس الهی انکار می‌کند و بر انکار آن تأکید می‌ورزد.

۶. تفاوت ساختاری سوره توحید و متون ادبی

اکنون که مرکزگرایی این سوره به مثابه یک "کل" منسجم، برای ما آشکار شد، به مقایسه این رویکرد مرکزگرا با رویکرد مرکزگریز واسازی می‌پردازیم.

با مطالعه دیدگاه‌های واساز می‌توان دو جنبه اساسی که ناظر بر زبان است را دریافت؛

۱. نسبیت زبانی و اعتقاد به اینکه واژه‌ها فقط با توجه به متنی که در آن به کار رفته‌اند معنی‌دار هستند.
۲. هر متنی لاجرم متشکل از عناصری است که یک کل را تشکیل داده است.

دریدا خود بر آن است که در یک فرایند واسازانه، پیش از هر چیزی باید دریافت که عناصر تشکیل دهنده یک کل چیست: به جای ویران کردن لازم بود درک کنیم که چطور یک "کل" شکل گرفته و بعد آن را برای این هدف بازسازی کنیم (دریدا، ۱۳۸۰: ۱۹۷).

این قول دریدا، حامل دو مؤلفه از مؤلفه‌های واسازی است؛ اولاً واسازی نه به معنای ویران ساختن بلکه به معنای درهم شکستن برای بازسازی است، ثانیاً هر متنی حاوی سازه‌ها و عناصری است که لاجرم حائز اهمیت‌اند.

اگر بنا به گفته دریدا بپذیریم که متن یک "کل" است، در نتیجه باید بپذیریم که انسجام معنایی و محدوده‌ی معنایی، دو مقوله جدانشدنی از مقوله "کل" در ارتباط با متن است. چرا که اساساً "کل" هیچ‌گاه معنی نمی‌یابد مگر آن که اولاً مرز نشانه‌ای و ثانیاً تعیین نشانه‌ای داشته باشد.

مراد از طرح این مقدمات دستیابی به چند شاخص کلی از متون مقدس، و چند شاخص اختصاصی در قرآن است.

متن‌ها "کل" یا "فضاهای نشانه‌ای" هستند که بازی نشانه‌ای در این فضا در مرز این فضا اتفاق می‌افتد. ممکن است مرز یک فضا محدود و دیگری گسترده و وسیع باشد، اما هیچ‌بی‌مرز نخواهد بود. چون در این صورت اساساً دیگر با یک کل روبرو نخواهیم بود. مرزهای وسیع یا تنگ یک متن را خود متن ایجاد می‌کند.

در خصوص قرآن این گزاره صادق است که مرز معنایی گسترده بوده و دال‌ها یا نشانه‌ها در متن قرآنی، نسبت به آینده باز هستند. اما در این میان، حائز اهمیت است که بدانیم، مرزهای وسیع متنی، هرگز به معنای پراکندگی معنایی نیست. چرا که این بار با مقوله مهم دیگری روبرویم و آن هسته‌ی معنایی است.

هر متن مادامی که یک کلّ منسجم و دلالت‌گر است، قطعاً علاوه بر مرز دارای هسته‌ی معنایی است که وظیفه هدایت بازی میان نشانه‌ها را به عهده دارد. فقدان هسته معنایی به معنای فقدان قواعد بازی و فقدان قواعد بازی به معنای شکست انسجام در متن است. اما این هسته معنایی می‌تواند در متون مختلف، وجوه، کارکرد و تعیین مختص به خود را داشته باشد. یک متن بسته به دایره دلالتی خود می‌تواند هسته معنایی کوچک یا بزرگ، متعدد یا یگانه و ثابت یا متغیر، داشته باشد. و به تبع این هسته معنایی حامل ویژگی‌های مختص به خود شود.

از یک منظر در خصوص هسته‌های معنایی بزرگ و ثابت، می‌توان بلافاصله متون مقدس را مثال زد. متن مقدس به تبع ویژگی دلالتی خود حاوی شاخص‌هایی شده است که آن‌ها را به دلیل وجود هسته معنایی خود کسب کرده است؛ از جمله این شاخص‌ها می‌توان به این دو مورد اشاره کرد:

- کاربران نشانه‌ای وسیع.

- تکرارپذیری نشانه‌ها.

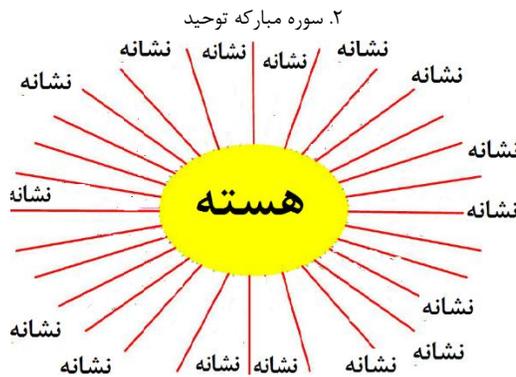
ما این هر دو شاخص را در تحلیل متن سوره توحید به‌وضوح بیان کردیم.

هسته معنایی، سازوکار قالب‌دهی دارد که اگر در خوانش متن از آن تجاوز کنیم از متن به نامتن رفته‌ایم. حال اگر این هسته معنایی، بزرگ و متمرکز باشد، به همان میزان تجاوز از آن، به معنای پا گذاشتن در نامتن است. در ذیل دو تصویر از دو هسته معنایی متفاوت ارائه می‌کنیم که اولی می‌تواند مربوط به یک متن ادبی باشد و دومی مربوط به سوره مبارکه توحید، تا تفاوت دو ساختار بیشتر قابل تبیین باشد:



لازم به توضیح است که در تصویر فوق نه با یک هسته‌ی ثابت که با هسته‌ای متغیر مواجه هستیم که می‌تواند به تبع هر خوانشی، جایگاه متفاوتی را اختیار کند، کم‌رنگ یا پر رنگ شود، و در نتیجه فضای دلالتی ویژه‌ای بپذیرد، هم‌چنین نشانه‌ها بالطبع در حرکت مداوم و بی‌وقفه هستند که خاصه‌ی یک متن ادبی یا به عبارتی هر متن دارای ادبیت است. از این‌رو بازی نشانه-

ای در این منظر، نه بازی بی‌هدف و بی‌قاعده، بلکه بازی است که به دلیل وجود هسته، تنها دلالت‌های ساحت خود را برمی‌تابد، ولو آن‌که این بازی تا بی‌نهایت ادامه‌دار باشد. این توضیح از این رو اهمیت دارد که بدانیم، بنا به قول خود دریدا، متن (هر متن) یک کل منسجم است. حال در ادامه تصویری از یک هسته معنایی با شعاع‌هایی از نشانه‌ها ارائه می‌شود تا تفاوت اصلی میان این دو تبیین گردد.



در این تصویر برخلاف تصویر قبل، با هسته‌ای ثابت، بزرگ و مرکزی روبه‌رو هستیم که نشانه‌ها به مثابه شعاعی از این هسته ادامه می‌یابند، همان‌طور که در تصویر مشاهده می‌شود، این بار مرز دایره‌ی معنایی تعیین نشده است اما روشن است که شعاع تا هر اندازه که پیش رود لاجرم به منبع خود وصل است و هر نشانه‌ای در امتداد هسته مرکزی معنی می‌یابد. لذا در برداشت نهایی، این نوع از متن نیز مرزهایی دارد ولو اینکه نسبت به آینده گشوده شده باشد. این‌که بر چه اساسی متن مقدس قرآن باید حاوی مرزهای معنایی و از آن مهم‌تر هسته معنایی بزرگ، متمرکز و ثابت باشد، هم به لحاظ زبانی و هم به لحاظ فلسفی، قابل اثبات است. از منظر زبانی و به عبارتی بهتر نشانه‌ای، هر متنی که در دو سطح کاربری و تکرارپذیری، فوق‌العاده نمایان کند، در ذیل متون اسطوره‌ای قرار می‌گیرد. قطعاً اسطوره در این چارچوب،

به معنای آن امر زبانی است که جهت‌دهنده و هنجاربخش است. لذا با دو مقدمه و یک نتیجه متن مقدس را از زمره متون هنجاربخش می‌شناسیم:

مقدمه اول: هرچه سطح کاربری و تکرارپذیری متن بالا باشد، هنجاربخشی آن بالا خواهد بود.

مقدمه دوم: هرچه هنجاربخشی متن بالاتر باشد، بزرگی، ثبات و تمرکز هسته معنایی متن بالاتر است.

نتیجه: قرآن (در اینجا سوره توحید) متنی است با هسته معنایی فراگیر، ثابت و متمرکز که مجهز به نیروی هنجاربخشی است.

در این سوره:

- آغاز متن با فعل امر "بگو": در دو جنبه: (۱) استفاده از فعل امر. (۲) استفاده از فعل امر "بگو". امر و دستور از جمله سازوکارهای زبانی مرکزگرا است. فعل امر بگو نسبت به سایر افعال، شمول معنایی بیش‌تری را در برمی‌گیرد. باور داشته باش، بدان، شک نکن، تبلیغ کن، و... همگی می‌توانست جایگزین بگو شود، اما از آن حیث که گفتن در این معنا، شامل تمام موارد فوق‌الذکر است، بهترین انتخاب است. بنابراین، این فعل امر، ناظر به حضور و تمرکز وجودی مسلط و محوری و آمر است.

- استفاده از ضمیر هو: دلالت هو در زبان عربی فراتر از اشاره به مرجع ضمیر است. دلالت معنایی این ضمیر برگرفته از زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی و مذهبی است که معنایی کلان به آن بخشیده. این کلان معنایی به این اعتبار است که در استفاده از ضمیر هو بنا به بافت و سیاق متن، بی‌آن که مرجع ذکر شود فرستنده و گیرنده پیام هر دو مرجع را می‌شناسند. از این حیث هو در گفتمان دینی - اسلامی کارکرد اشاره به "الله" را دارد و در گفتمان‌های فرهنگی - اجتماعی کارکرد اشاره به ذات و نفس؛ برای نمونه لفظ "هویت" در ترجمه‌ای تحت اللفظی

به معنایی "هم اوایی" است که اشاره به چه چیز بودن دارد. لذا ترکیب "او" و "شناخت" در این چارچوب معنایی، "هو" را به بار می‌نشانند.

-الله هسته اصلی به‌شمار می‌رود.

-احد یگانگی و یکه بودن خودبخود هسته معنایی را متمرکز و بزرگ می‌کند.

-الله تکرار

-الصمد هسته معنایی را یکه و ثابت می‌کند.

-باقی آیه: هم‌پوشانی معنایی با احد و صمد و در نتیجه تأکید: و تأکید خود یکی از

سازوکارهای تمرکز هسته و بزرگ بودن آن است.

باتوجه به آن‌چه که گذشت، در متون عادی یا ادبی که اولاً امکان نوشتاری یا گفتاری بودن در آن‌ها قابل تفکیک است و ثانیاً هسته متن دائماً امکان تغییر و جابجایی و جایگزینی دارد و با توجه به این جابه‌جایی در هسته متن، امکان دریافت معانی مختلف و متعدد و متکثر حاصل می‌گردد، مجال برای خوانش دریدایی از چنین متنی گسترده است اما برعکس در متن سوره توحید که نسبت به گفتاری یا نوشتاری بودن، فراروندگی دارد، دارای هسته مرکزی بزرگ و ثابتی است که نسبت به دیگر هسته‌ها و نشانه‌های موجود در متن، شمولیت دارد و به آن‌ها معنی می‌بخشد و آن‌ها را جهت‌دهی می‌کند و در نتیجه متنی قصدمند است، امکان چنین خوانشی وجود ندارد، چرا که جابه‌جایی هسته اصلی متن باعث فروپاشی کامل آن گشته و هیچ هسته دیگری امکان جایگزینی برای آن را ندارد.

قرآن کریم دارای زبانی چندبعدی و چندلایه است که از ساده‌ترین معنا یعنی معنای لفظی آغاز می‌شود و تا پیچیده‌ترین و عمیق‌ترین معنای رمزی پیش می‌رود (صالحی نیا، ۱۳۹۴: ۳۶). این درحالی است که متن دریدایی، بی‌نهایت غنی نیست بلکه در غایت فقر است، به‌دور از آن‌که خزینه خزائن تمام شدنی باشد، ارزش آن به فراگیر بودنش است، از خود چیزی ندارد که بتواند تقدیم دارد. بنابراین از نظر دریدا، متن در اختیار هر کسی بودن و بی‌نهایت قابلیت

انعطاف داشتن است. انعطاف‌پذیری معناشناختی متون از این فقدان هویت نشأت می‌گیرد (آلموند، ۱۳۹۰: ۱۲۶-۱۲۷).

متون از نظر دریدا تهدیدی برای از هم گسیختن وحدت است. ماهیت نظم‌گریز متن ساختارشکنانه، ساختارها و نظم‌ها را در هم می‌شکند و بی‌پایان بودن معنا، در را به روی معضلات باز می‌کند. این درحالیست که حتی آن دسته از تفاسیر قرآنی که به مسئله انسجام نمی‌پردازد، وحدت و جامعیت کتاب الله را تحکیم می‌نماید. و کتاب الهی بعد از هر خوانش، قائم به ذات باقی می‌ماند (همان: ۱۲۷).

یعنی در متن قرآنی، حق سرچشمه بی‌پایان همه مظاهر است که به گونه‌های مختلف و بی‌پایان تجلی دارد و متن قرآنی، تجلی‌گاه عقل نامتناهی مؤلف آن است. بنابراین خوانش‌های متعدد از متن قرآنی، خوانش‌هایی کاملاً کشفی است، اما خوانش‌های متن دریدایی خوانش‌هایی خلاقانه و آفرینشگر است.

در رویکرد واسازانه دریدایی، متن چیزی ندارد که بازگوید زیرا اصلاً نویسنده‌ای ندارد. در مقابل، سه‌گانه (خدا+قرآن+انسان) شامل بی‌نهایت اشیاء می‌شوند و وجود مؤلف در این متن بر خلاف متون دیگر، یک فراحضور است، در حالی که دیدگاه دریدایی علی‌رغم وارونه‌سازی دوگانگی‌ها، خود گرفتار دوگانه حضور و غیاب است. به عبارت دیگر، حضور بی‌نهایت خداوند در متن قرآنی سبب‌ساز توسع و تعمیق متن است اما «از نظر دریدا این غیاب بی‌پایان است که به متن، آزادی و رهایی آن را می‌بخشد» (همان: ۱۳۴). قرآن کتاب هدایت است که ما باید برطبق آن عمل کنیم، کلام خداوند است که باید عیناً همان را بخوانیم و تکرار کنیم. بنابراین خوانش آن با متون دیگر متفاوت است. این کلام الهی هرچند در ظاهر به زبان بشری است، در باطن به گستره لایتناهای حقیقت الهی گشوده می‌شود (نصر، ۱۴۰۰: ۸۴).

طبق آیات و احادیث، درک و فهم همه لایه‌های رویین و زیرین ظهور و بطون قرآن کریم در اختیار و انحصار ذوات مقدسه پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) و راسخان در علم و پاکان است و غیر از آنان، هر کسی به طهارت بیش‌تر و رسوخ علمی افزون‌تر نائل آید و به

مقامات معنوی و حالات روحانی بالاتری دست یابد، درک و فهم بیش‌تری از بطون قرآن خواهد داشت. بلکه هر مرتبه‌ای از آدمیان فراخور پیروی در سطح علمی و عقلی و به تناسب تبعیت در حالات معنوی و طهارت درونی از آن ذوات مقدسه، می‌تواند از علم و دانش و کشف و شهود و الهامات غیبی و تقوا و طهارت درونی بهره‌مند گردد (فلاح‌پور، ۱۳۸۹: ۸۰). بنابراین، ما در قرآن کریم بیش از این‌که با تعدد و تکثر و خلق معنا روبه‌رو باشیم، با اصالت، عمق و ژرفای معنا روبه‌رو هستیم و در هر خوانش و مرتبه و جایگاهی، لایه‌هایی از این عمق معنایی را دریافت می‌کنیم.

اکنون که ناهم‌گونی این خوانش در سوره مبارکه توحید برای ما روشن شد و با توجه به آن‌چه که گذشت؛ امری که می‌تواند این مباحث را به نحوی برای متن قرآنی چالش برانگیز سازد، اول بررسی وجوه افتراقی است که متن قرآن در یک خوانش و اساس می‌تواند نسبت به متون دیگر دارا باشد، دوم نقاط عطفی است که از پی خوانش و اساس می‌توان در کنش دریافت یا بازتولید معنی به آن دست یافت.

بنا بر مهم‌ترین اصل گفتمانی، هیچ نشانه‌ای در قرآن، جدا از سایر نشانه‌های آن فضای گفتمانی قابل بررسی نیست. هر دالی معنی و مدلول خود را تنها در مجموع آن دستگاه می‌یابد. به عبارت دیگر، دال‌ها و مدلول‌های قرآن خود متشکل از دستگاه‌های بزرگ و کوچکی هستند که در یک فضای گفتمانی، به راه‌های مختلفی با یکدیگر در ارتباطند که سرانجام یک نظام سازمان یافته و پیچیده‌ای رقم می‌زنند. لذا در تحلیل و بررسی متن قرآنی، هرگز نباید روابط میان اجزای آن کلان نظام را در برهه‌های مختلف، از نظر دور بداریم.

در حقیقت، روابط لایه‌های متن نه آن‌طور که ساختگرایان معتقدند بسته و محصور و منحصر به ساختارهای همه‌زمانی و همه‌مکانی است و نه آن‌طور که طرفداران و اساسی معتقدند، افسار گسیخته و شناور و مطلقاً سیال، بلکه متن و خوانش متن محصول دیالکتیک بین‌گرایش به ایستایی ناشی از قرار گرفتن در قاب‌های تنظیم‌کننده گفتمانی و میل به گریز و

بازیگوشی نشانه‌هاست. در هر بستری این قاب‌ها و شبکه لایه‌ها پیوسته دگرگون شونده و پیدایشی است (سجودی، ۱۳۸۷: ۱۱۰).

مسئله مهم دیگر این است که برخلاف رویکرد واسازی، نوشتار در تعامل با متن قرآنی، موجب استقلال متن از مؤلف و قصد و نیت او نیست، بلکه موجب استقلال متن در دلالت بر قصد و نیت مؤلف است، یعنی مؤلف نمی‌میرد، بلکه مؤلف همراه با قصد و نیتش در دلالت متن حلول می‌کند (آجیلیان مافوق و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۲۲) و متن الهی مجلای مؤلف خود می‌گردد.

۷. نتیجه‌گیری

در خصوص متون هنری، هر اندازه که مدلول‌ها تکثر و تعدد یابند و هر اندازه که بتوان خوانش‌های متفاوتی از آن اثر ارائه داد، می‌توان بر تأثیرگذاری و جهان‌شمولی آن اثر ادبی صحه گذاشت. اما در خصوص متون مقدسی که از اساس حول محور یک مرکز می‌چرخند و هدف از خوانش آن دریافت یک مدلول واضح و مشخص استعلاایی است، نمی‌توان با خوانش‌های متفاوت، یا به‌زعم دریدا با بازی دال‌ها، با آن روبرو شد.

از دید دریدا هیچ امر حقیقی و واقعی وجود ندارد که بتواند مرکز قلمداد شود و نمی‌توان به مرکز به‌مثابه یک "حضور" نگریست بلکه در سایه "غیاب" مرکز همه چیز فقط در قالب گفتمانی قابل تفسیر است. با عدم وجود مدلول مرکزی یا متعالی، راه برای بازی دال‌ها تا بی‌نهایت باز می‌شود. پروژه دریدا تنها متافیزیک غرب را زیر سؤال نبرده است، بلکه به‌سادگی یک بهم‌ریختگی هوشمندانه‌ای را در پی داشت که هر نوع فلسفه‌ای را که خارج از جهان‌بینی او بود مورد هدف قرار می‌دهد. شاید پایه و اساس این فلسفه، بازی دال‌ها باشد اما در عمل این امکان را دارد که هرگونه متنی را از هم بپاشد. جدا شدن از دنیای منسجم و منظمی که تابع نوعی از قوانین (ولو مادی) است، به‌معنای ورود به دنیای از هم‌گسیختگی است که در آن ارزش‌ها

نقشی در تعیین معنی ندارند. در این دنیا که نسبی‌گرایی فرمانروای یگانه آن خواهد بود، نسبی و مطلق، خیر و شر، صدق و کذب، و... با یکدیگر برابرند.

نوع "جهان‌بینی" در خوانش متن نقشی اساسی ایفا می‌کند. اعتقاد به وجودی مطلق و یگانه در این عالم و اعتقاد به یک "نوشتار" که عیناً "گفتار" خداوندی است، دو اصل اساسی برای پس زدن خوانش و اساس از قرآن کریم است. در خوانش و اساس سوره "اخلاص"، مشاهده کردیم که اولاً متن قرآن نسبت به قالب‌های بیانی گفتار یا نوشتاری، حالت فراروندگی داشته و از آن‌جا که بستر تجلی خداوند متعال است، مؤلف در متن وضعیتی فرای حضور و غیاب دارد که با قصدمندی تمام و با مرکزیت توحیدی، آیات الهی را بر قلب پیامبر اکرم (ص) نازل کرده است و در نتیجه با حذف مؤلف مرکزی، قداست، الهی بودن، حقیقی بودن و واقعی بودن حوادث قرآن کریم به طوری کاملاً محسوس خدشه‌دار می‌شوند. چرا که در متن قرآنی - برخلاف متون ادبی که با آفرینش‌گری و تعددگرایی و تکثر مواجه هستیم - ما با یک حوزه معنایی عظیم و گسترده و کشفی روبه‌رو هستیم، این‌جا برخلاف دیدگاه خوانش و اساس‌زانه، صحبت از عمق و گستره معنایی است و نه تعدد معنا. و دستیابی به فهم این عمق و گستره معنایی برای هر کسی حاصل نمی‌گردد، بلکه فهم آن براساس تصریح خداوند در قرآن کریم، شرایط و لوازم خاصی را می‌طلبد که تابع قوانین علمی بشری - به معنای علم متافیزیک - نیست.

برخلاف دیدگاه دریدا و تکیه آن بر نوشتار برای جداسازی متن از مؤلف و فراهم ساختن زمینه چندمعنایی و تعددگرایی در آن، متن قرآنی هم کتاب خداست و هم کلام او و ما نه با غیاب مطلق، بلکه با گونه‌ای حضور و غایب همزمانی سروکار داریم که ارتباط مستقیمی با ادراک دارد.

*این پژوهش برگرفته از طرح پسادکتری پژوهشگر با عنوان "خوانش متن قرآنی براساس نقد و اساس؛ چالش‌ها و فرصت‌ها" با حمایت صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور است.

- قرآن کریم

۱. نهج البلاغه

۲. آجیلیان مافوق، محمد مهدی و عباس اسماعیلی زاده و سید کاظم طباطبائی پور، (۱۳۹۷ش)، نوشتاری بودن زبان قرآن در مقایسه با شاخصه‌های دیسکورس‌های گفتاری و نوشتاری، مجله آموزه‌های قرآنی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۸، صص ۱۰۵-۱۳۲.

۳. آل‌موند، یان، (۱۳۹۰ش)، تصوف و ساختارشکنی؛ بررسی تطبیقی آراء دریدا و ابن عربی، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نشر کتاب پارسه.

۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۴۰۰ش)، یگانه‌ای چندگونه، تهران، طرح نو.

۵. ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی، ج ۲، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۶. پاکتچی، احمد، (۱۳۸۷ش)، مطالعه معنا در سنت اسلامی، نامه پژوهش فرهنگی، دوره ۹، شماره ۳ - شماره پیاپی ۳۵، صص ۱۲۱-۱۵۵.

۷. تائسن، لیس، (۱۳۹۲ش)، نظریه‌های نقد ادبی معاصر، ترجمه مازیار حسین زاده و فاطمه حسینی، تهران، نگاه امروز.

۸. دریدا، (۱۳۹۶ش)، نوشتار و تفاوت، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.

۹. سجودی، فرزانه، (۱۳۸۷ش)، مسئله روش در نشانه‌شناسی: از روش‌شناسی اثبات‌گرا (پوزیتیویستی) تا روش‌شناسی پیدایشی، مجموعه مقالات سومین هم‌اندیشی، نشانه‌شناسی هنر به کوشش: فرهاد ساسانی، تهران، فرهنگستان هنر.

۱۰. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، (۱۹۸۷م)، الاتقان فی علوم القرآن، ط ۱، تقدیم و تعلیق: مصطفی دیب‌البغا، دمشق - بیروت، دار ابن کثیر.

۱۱. شیخ صدوق، (۱۲۷۵ق)، عیون اخبار الرضا، تهران، چاپ سنگی.

۱۲. صالحی‌نیا، مریم، (۱۳۹۴ش)، قدسیت و ساختار، تهران، نشر نگاه معاصر.

۱۳. عبد الرحيم طحان، محمد، (۲۰۱۷م)، المنهجية التفكيكية في تحليل الخطاب القرآني دراسة تحليلية نقدية، دانشگاه قطر.
۱۴. عدّاس، كلود، (۱۳۸۸ش)، ابن عربي سفر بی بازگشت، ترجمه فرید الدین رادمهر، چاپ دوم، تهران، انتشارات نیلوفر.
۱۵. غزالي، محمد، روضة الطالبين و عمدة السالكين، (لا تا)، تصحيح شيخ محمد بخيت، بيروت، دارالنهضة.
۱۶. فلاح‌پور، مجيد، (۱۳۸۹ش)، مباني، اصول و روش تفسيري ملاصدرا، تهران، انتشارات حكمت.
۱۷. قونوی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۵ش)، الفکوک، ترجمه و تصحيح محمد خواجهوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی.
۱۸. قیطوری، عامر، (۱۳۸۲ش)، ساخت شكنی به عنوان گزاره ای مثبت، كتاب ماه ادبيات و فلسفه، صص ۹۲-۹۹.
۱۹. كليني، محمد بن يعقوب، (۱۳۶۵ش)، الكافي، ط ۴، طهران، دار الكتب الإسلامية.
۲۰. محمدی عسکراবাদي، فاطمه و مهدي ملك ثابت و يدالله جلالی پندری، (۱۳۹۲ش)، تجليات الهی در نگاه تفسیری ابن عربي از سوره توحيد و بازتاب آن در ادب عرفانی فارسی، فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی، سال اول، شماره سوم.
۲۱. المجلسي، الشيخ محمد باقر، (۱۹۸۳م)، بحار الانوار، ج ۹۲، دار إحياء التراث العربي، ط ۳، بيروت.
۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹ش)، ختم نبوت، تهران، صدرا.
۲۳. ملاصدرا، (۱۳۹۷ش)، مفاتيح الغيب، ترجمه محمد خواجهوی، چاپ هفتم، تهران، مولی.
۲۴. ----، (۱۹۹۸م)، تفسير القرآن الكريم سورة الفاتحة، الطبعة الثانية، بيروت، دار التعارف.
۲۵. نصر، سيد حسين، (۱۴۰۰ش)، تفسير معاصره قرآن كريم، ج ۱، چاپ سوم، تهران، نشر سوفيا.

۲۶. نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، (۱۴۱۶ق)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان،

ج ۶، تحقیق: شیخ زکریا عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیة.

۲۷. هُلدکرافت، دیوید، (۱۳۹۱ش)، سوسور نشانه‌ها، نظام و اختیاری بودن، ترجمه سپیده

عبدالکریمی، تهران، نشر علمی.

28. Derrida,(1976), of Grammatology, Translated by Gayatri Spivak,
John Hopkins University press.

Deconstruction and Its Challenges in Interaction with the Qur'anic Text: A Study of Surah Tawhid

Khalil Parvini¹

Seyed Hossein Hosseini Goshki²

Abstract

Deconstruction manifests itself in various forms: sometimes it is a philosophical position, sometimes it is a political and intellectual strategy, and sometimes it is a way of reading, but in general it can be examined from two angles: 1- deconstruction as a tool for textual analysis which separates the basic elements of a structure from each other in order to discover the relationships of these elements and to identify the contradictions and strengths and weaknesses of that structure, in a pyramidal manner and from whole to part. 2- deconstruction as a critical school and a philosophical and ideological current in response to structuralism. From Derrida's point of view, this critical-philosophical current is a constant exploration of the context of the text and hesitation and separation in all meanings, especially the meaning of truth, which derives its origin from Logos, and reveals contradiction, relativism, plurality, multiplicity of meanings, and the complete openness of the text to all possibilities and meanings, and accordingly, by emptying the text of external components such as context, author, history, etc., it removes any boundaries, sacredness, and stability from the text and ignores dualities and fixed principles and its truth. This method of reading the text, despite its fundamental and wide differences in origin with the cultural context and special conditions of Islamic societies, is used by some Islamic thinkers in reading Islamic texts. The present article, using descriptive-analytical method, employs an epistemological approach, in addition to the methodology of deconstruction reading and its philosophical and linguistic foundations, deals with the important issue of unbridling the relationship between the signifier and the signified, creates a great challenge in the field of Qur'anic text (here Surah Tawhid) which is due to the stark difference between two types of worldviews. Deconstruction is a human ideology that is not in harmony with the centralism and absolutism of monotheism, but is exactly the opposite of monotheistic and religious thought. Thus, contrary to the deconstructionist view that the value of "writing" takes precedence over "speech" and the death of the author and the multiplicity of meanings, in the text of the Holy Qur'an, as both the divine "book" and "word", rather than observing the multiplicity of meaning, we see the depth, breadth, and layers of meaning that are expressed through a specific and deliberate system, and in contrast to the precedence of "absence" in deconstruction, "presence" and "absence" in the centralist text of the Qur'an are simultaneously and proportionate to readers' level of perception noticeable.

Keywords: deconstruction, Derrida, transcendental signified, decentralization, Qur'anic text

**Date Received: September 10, 2022; Date Accepted: August 25, 2022

1. Professor, Department of Arabic Language and Literature, Tarbiat Modares University; Email: parvini@modares.ac.ir

2. Corresponding author: Postdoctoral researcher, Department of Arabic Language and Literature, Tarbiat Modares University; Email: seyed.hosseini@modares.ac.ir