

The Quarterly Journal of Islam and Social Studies

Vol. 7• No. 2• Autumn, 2019•Issue 26

Received: 18/03/2019

Accepted: 25/10/2019

The Philosophy of Communication from Derrida's Grammatology to Molla Sadra's Wisdom

Sayyid Mohammad Ali Qamami¹

Abstract

The more the human communication network is quantified and the new technology makes the human more enchanted, the more unaware of the quality of communication he is, and the use of technology gets a more irrational form. The philosophy of communication is the culmination of the Western world's quest for quality and rationality, which is a cold and frustrating attempt against a warm, tempting transformation. The first time John Locke used the term "science of communication" in its modern sense, he announced it as a "failed term". In the book Powers of Human Understanding, John Locke philosophized communication under the heading "About the Word". This issue can be the beginning of the discovery of "communication theory" in the epistemic domains of the Eastern world. The greater the clarity and precision of thought about the word, the more profound and comprehensive knowledge of communication will be. The current study attempts to deal with the origin of communication in religious and Islamic knowledge with a comparative and logical approach. Hence the meaning of the term "word" in Molla Sadra's divine word and book, was compared to Derrida's "Speech and Writing". Then their claims and arguments are presented. Derrida has a concern for "difference" and respect for others, so he insists on writing and postponing. Sadra, on the other hand, is concerned about "transcendence" and insists on the unity of the written and the spoken. Based on his view, the word becomes meaningful through "legislation," "development," and "invention." In other words, in addition to the "social" layer of word creation, considering the "divine" (Angelology) and "divine" (theology) layer in word creation will transcend communication.

Keyword

Philosophy of communication, theology and books, transcendental wisdom, Mulla Sadra, Derrida, speech and writing.

1. Assistant professor at Baqir al-Ulum University, Qom, Iran. ghamami@bou.ac.ir.

فلسفه ارتباطات از گراماتولوژی دریدا تا حکمت صدر

سیدمحمدعلی غمامی*

چکیده

به هر میزان که شبکه ارتباطی انسان کمیت می‌یابد و فناوری جدید، آدمی را مسحورتر می‌کند، انسان از کیفیت ارتباط، غافل‌تر و کاربرد فناوری، صورت نامعقول‌تری به خود می‌گیرد. فلسفه ارتباطات اوج تلاش جهان غربی به نفع کیفیت و عقلانیت است، تلاشی سرد و مایوس‌کننده در برابر تحولی گرم و وسوسه‌آمیز. اولین باری هم که جان لاک اصطلاح «علم ارتباطات» را به معنای امروزی‌اش به کار برد، آن را شکست‌خورده اعلام کرد. جان لاک در کتاب *قوای فاهمه بشری*، ذیل مباحث «درباره کلمه»، ارتباطات را فلسفه‌پردازی کرد. این مسئله و توجه می‌تواند آغازی باشد برای کشف «نظریه ارتباطات» در حوزه‌های معرفتی جهان شرقی. به هر میزان که صراحت‌ها و دقت‌های یک حوزه فکری در خصوص «کلمه» بیشتر باشد، به همان میزان معرفت جامع‌تر و عمیق‌تری درباره ارتباطات به دست خواهد آمد. مقاله پیش‌رو با رویکردی تطبیقی و روشی منطقی تلاش می‌کند به خاستگاه ارتباطات در معرفت دینی و اسلامی نزدیک شود؛ از این‌رو معنا - واژه «کلمه» در مباحث «کلام و کتاب الهی» ملاصدرا با مباحث «گفتار و نوشتار» دریدا به گفتگو نشان‌دیم. سپس ادعاها و استدلال‌های آنها ارائه شده است. دریدا دغدغه «تفاوت» و احترام به دیگری را دارد؛ از این‌رو بر امر نوشتاری و «تعویق» تأکید می‌کند. در مقابل، صدرا دغدغه «تعالی» را در سر می‌پروراند و بر وحدت امر نوشتاری و گفتاری اصرار می‌ورزد. از نگاه وی، کلمه از خلال «تشریح»، «تکوین» و «ابداع» معنادار می‌شود؛ به عبارت دیگر علاوه بر لایه «اجتماعی» ایجاد کلام، توجه به لایه «الهامی» (فرشته‌شناسی) و «الهی» (خداشناسی) در ایجاد کلمه سبب خواهد شد ارتباط، متعالی شود.

کلیدواژه‌ها

فلسفه ارتباطات، کلام و کتاب، حکمت متعالیه، ملاصدرا، دریدا، گفتار و نوشتار.

مقدمه

«مسائل ارتباطات از دوران گذشته تا امروز در اصل، یکسان و واحدند». این ادعای جسورانه بودوریس و پولاکس در کتاب *فلسفه ارتباطات* آن دو است. آنان مجموعه مقالاتی را درباره فلسفه ارتباطات معرفی کرده‌اند که با نظر به میراث یونان باستان امکان «شناخت شیوه‌های ارتباطات امروزی» همچون رایانه و اینترنت را فراهم می‌کند. ارتباطات سه واحد تحلیل و دو شیوه اصلی دارد: «کلمه»، «گوینده» و «شنونده» با دو شیوه «گفتگو» (دیالکتیک) و «سخنوری» (رتوریک) (بودوریس و پولاکس، ۱۳۹۴: ص ۴۳).

اگر فرض امکان شناخت پدیده‌های معاصر را از منظر فلسفه یونان باستان بپذیریم، چنین فرضی در مورد فلسفه اسلامی نه تنها کمتر نیست، بلکه به مراتب شدیدتر و قوی‌تر است. فلسفه اسلامی صرفاً متأخر نیست، بلکه فلسفه یونان را در اندیشه‌های اسلامی و قرآنی هضم و آورده‌ای نیرومندتر برای فهم در دنیای معاصر فراهم کرده (فلاطوری، ۱۳۹۵) و بسیاری از تعارضات درونی فلسفه یونانی را از بین برده است.^۱

این مقاله در پی فهم دلالت‌های فلسفه ارتباطات در حکمت متعالیه نیست، بلکه در پی نشان دادن صراحت‌های ارتباطاتی در حکمت متعالیه است. برای درک درست این نکته که حکمت متعالیه واجد مباحثی صریح در حوزه ارتباطات است، مرور اندیشه‌های ارتباطی یکی از فیلسوفان معاصر کمک زیادی خواهد کرد. در این میان اندیشه‌های دریدا شاید یکی از بهترین روایت‌ها از جهان مدرن مبتنی بر یک مبنای فلسفی - ارتباطی است که البته گرایشی عرفانی نیز دارد. دریدا از میان دو گانه‌های فلسفی، دو گانه نوشتار - گفتار را برای توصیف جهان مدرن انتخاب می‌کند.

مبحث گفتار و نوشتار یکی از مباحث محوری در حوزه ارتباطات است. کهکشان شفاهی و کهکشان گوتنبرگ از مک لوهان تا مباحث لانگ و پارول در نظریه سوسور و گفتار و نوشتار در دیدگاه‌های دریدا و بارت همه بر اهمیت تمایز میان گفتار و نوشتار دلالت دارند؛ البته دامنه این مباحث بسیار گسترده‌تر است و یکی از مباحث مهم آموزه‌های

۱. در خصوص پیشینه تحقیق در حوزه فلسفه ارتباطات و تعریف مفهومی ارتباطات، خوانندگان را به مقاله دیگری که در خصوص جان لاک نگاشته شده ارجاع می‌دهم و از تکرار آنها در این متن خودداری می‌کنم (ر.ک: غمامی، ۱۳۹۴).

دینی و فلسفی به‌شمار می‌رود. در الاهیات اسلامی و مسیحی جایگاه «کلام» و «کتاب» غیر قابل‌خداشه است. از نگاه قرآنی مفاهیمی همچون کلمه، اسم و ذکر با «حق» تنیده شده (یحق الحق بکلماته) و در الاهیات مسیحی «کلمه خداست».

در سیاست‌های جهانی غرب نیز این دو گانه، شاخصی مؤثر برای گسترش نوسازی (مدرنیزاسیون) است که در قالب باسوادی - بی‌سوادی طراحی شده و جهان را با قطبی‌ساختن روابط نوشتاری و گفتاری به استعمار خویش درمی‌آورد. نوشتاری‌شدن جهان، پیوندهای اجتماعی یک فرهنگ را کم‌عمق و آماده پذیرش تمدن غربی می‌کند. شبکه‌های مبتنی بر گرام (نگاشتن) همچون تلگرام و اینستاگرام بهترین نشانه‌های این تحول جهانی است که به ابزاری برای استعمار مجازی درآمده‌اند. به جای آنکه الگوی نوشتار همراه الگوی گفتار رشد کند، شبکه‌های مبتنی بر گرام، رشته‌های نازک و جذاب الگوی نوشتاری را جایگزین رشته‌های محکم الگوی گفتاری می‌کنند و الگوی گفتاری را با برچسب بی‌سوادی، عقب‌ماندگی و سنتی، تحقیر می‌کنند.

۱. گرام و لوگوس در مکتب دریدا

عنوان بالا به‌نظر کمی دشوار می‌نماید؛ از این‌رو پیش از آنکه در مورد نسبت گرام و لوگوس در نظر دریدا بحث کنیم لازم است به کمک سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی توضیح کوتاهی در خصوص دو اصطلاح گرام و لوگوس داده شود.

اصطلاحات منطق (لاجیک) و نحو (گرامر) که در میان فارسی‌زبانان نیز رایج‌اند، ناظر به دو شیوه اندیشیدن و ارتباط‌اند که از جهت لغوی به معنای شیوه گفتاری و شیوه نوشتاری است. شیوه گفتاری یا همان منطق مشروط به زبان خاصی نیست؛ اما گرامر شیوه خاص اندیشیدن در یک زبان خاص است. با این توصیفات می‌توانیم بگوییم گرام چیزی است که به شیوه نوشتاری ثبت می‌شود و لوگوس چیزی است که به شیوه گفتاری بیان می‌شود؛ بنابراین در متن پیش رو کلمه (کلام)، لوگوس و گفتار که معنایی نزدیک به هم دارند، در مقابل کتاب، گرام و نوشتار به کار می‌روند.

دریدا از درون مکتب «ساختارگرایی» به اندیشه‌ورزی در مورد زبان و نسبت گفتار و نوشتار پرداخت و به تدریج بنیان‌های پساساختارگرایی را بنا نهاد. نام دریدا با مفاهیمی

همچون دیکانستراکشن (کانون‌زدایی) و دیفرانس (تفاوت + تعویق) تنیده شده است. شاید کلیدی‌ترین مفهوم در فلسفه دریدا مفهوم دیکانستراکشن (deconstruction) باشد که به واسازی، بنیان‌فکنی، ساخت‌شکنی و شالوده‌شکنی ترجمه شده است؛ اما مناسب‌ترین ترجمه برای آن، اصطلاح کانون‌زدایی (De-centering) است؛ زیرا دیکانستراکشن به معنای نابودی یا نفی یک نظام فلسفی نیست، بلکه مقابله با اقتدار و سیطره یک دال کانونی در ساختار زبانی - فلسفی آنها است؛ برای نمونه دریدا فرهنگی را که مسیح در مرکز آن قرار دارد و بودایی‌ها، مسلمانان و یهودیان در حاشیه آن تعریف شوند، کانون‌زدایی می‌کند و نشان می‌دهد که مسیح نیز اعتبار خود را در نسبت با مسلمانان و یهودیان به دست می‌آورد. وی مخالف آن است که نظام‌های فکری به محاق یک دال مرکزی فرو روند و تمام آن نظام فکری به آن دال تقلیل پیدا کند؛ بنابراین هر آنجایی که از اصطلاح کانون‌زدایی در خصوص یک اندیشه استفاده می‌شود، نباید آن را به معنای مخالفت با آن اندیشه دانست (Powell, 2007: P.21).

کانون‌زدایی در نظریه دریدا دلالت‌های انتقادی مهمی در حوزه سیاست و اخلاق دارد. وی در وقایع یازده سپتامبر از استراتژی امریکایی کانون‌زدایی می‌کند و نشان می‌دهد انگشت اتهام متوجه خود ایالات متحده و متحدان منطقه‌ای آنان است. از نظر دریدا «حتی اگر فرض کنیم که بن‌لادن تصمیم‌گیرنده اصلی و بلامنازع در افغانستان است، همه می‌دانند که او اصلاً افغانی نیست، بلکه از کشور خودش عربستان سعودی رانده شده است. حال اینکه تا چه حد سازمان القاعده از لحاظ شکل‌گیری خود مرهون تصمیم‌گیری‌های تاکتیکی امریکاست، بحث دیگری است». استراتژی دولت ایالات متحده به این است که با ترساندن و هراساندن، خشونت را به انحصار خویش درآورد، با این توجیه که هرگونه ارباب و تهدیدی، تروریسم محسوب نمی‌شود (ضیمران، ۱۳۹۲: ص ۳۲۱).

دریدا با فعالان سیاسی چون نلسون ماندلا و حتی فعالان سیاسی فلسطینی تماس داشت. «[دریدا] دیکانستراکسیون را ضرورتی اخلاقی و ارزشی معرفی کرد. به نظر او دیکانستراکسیون به ما این امکان را می‌دهد تا دیگری را شناسایی و حقوق مسلم او را به رسمیت بشناسیم و از ستمی که به او رفته جلوگیری به عمل آوریم» (همان: ص ۳۲۳).

دیفرانس - از دیگر ابداعات دریدا - به معنای تفاوت در عین تعویق است. دلالت واژه‌ها از تفاوت میان دال‌ها به دست می‌آید؛ اما از آنجا که برای فهم یک دال به دال دیگری نیاز داریم، مدلول به تعویق می‌افتد.

دریدا از منظر عرفان تنزیهی یهودی، به بنیان مسیحی فلسفه ارتباطات یعنی «کلمه» (لوگوس) پرداخت و تلاش کرد با دوگانه گفتار - نوشتار از آن کانون‌زدایی کند. دریدا مفهوم دیفرانس را با نوشتار پیوند می‌زند؛ درحالی که لوگوس در مسیحیت با گفتار گره خورده است. بدین ترتیب دو مفهوم گفتار و نوشتار در فلسفه دریدا پدید می‌آیند که به زبانی ارتباطی بیان شده است.

او در حال ایجاد یک سنت متافیزیکی جدید بود که دلالت‌های صریحی در حوزه ارتباطات دارد، تغییر از متافیزیک گفتاری به «متافیزیک نوشتاری». وی به خوبی ریشه‌های فلسفی آنچه متافیزیک گفتاری می‌نامد آشکار می‌سازد. در متافیزیک گفتاری میان دال و مدلول تمایزی وجود دارد که همان تمایز میان محسوس و معقول است (دریدا، ۱۳۹۰: ص ۲۸-۲۹).

دریدا نیچه را به سبب آنکه دال را از وابستگی‌اش به لوگوس رها ساخت تحسین می‌کند. به نظر نیچه این خواندن و نوشتن است که در خصوص معنا «اصیل» اند نه گفتن و شنیدن. «نوشتار تابع لوگوس نیست» و لازم است برداشت‌های پدیدارشناختی فیلسوفانی همچون هوسرل و هایدگر در این زمینه کانون‌زدایی شوند (همان: ص ۳۸-۴۹).

دریدا با طرح مسئله زبان می‌کوشد نشان دهد پرسش از هستی نیز وابسته به «واژه» هستی است و پرسش از هستی منوط به یک مبنای زبان‌شناسی پیش از هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی است. لوگوس محوری، کلمه را به عنوان وحدت تجزیه‌ناپذیر معنا و آوا نشان می‌دهد که در «ناب‌ترین» صورتش همان «تجربه هستی» است (همان: ص ۳۹-۴۰). در مقابل دریدا با پرسشی که وی آن را تاریخی می‌نامد، سعی می‌کند وحدت معنا با متن را نشان دهد و تجربه هستی را از انحصار آوا خارج کند (همان: ص ۴۴).

دریدا به خوبی نشان می‌دهد چرا لوگوس (آنچه در عربی به نطق تعبیر شده است) به دو معنای اندیشه و گفتار اطلاق می‌شود؛ زیرا چنین پنداشته شده که اندیشه بی‌واسطه به قالب گفتار درآمده است و اندیشه در حضور بی‌واسطه انسان‌ها (گفتار) به دست می‌آید. در

زبان‌شناسی سوسوری، گفتار نزدیک‌ترین امر به چیزها است و نوشتار بازنمایی گفتار است. دریدا معتقد است تفکرات سقراط تا ارسطو و هگل تا هایدگر و دکارت تا سوسور همه بر مبنای متافیزیک لوگوس شکل گرفته است (همان: ص ۲۶). دریدا به درستی تأکید می‌کند در متافیزیک لوگوس محور، «لوگوس پیوندی اصیل و ذاتی با آوا دارد که هرگز گسسته نشده است».

اگر مثلاً برای ارسطو «کلمات گفته‌شده نمادهای حالات ذهنی‌اند و کلمات نوشته‌شده نمادهای کلمات گفته‌شده هستند»، به این دلیل است که آوا، تولیدگر نمادهای نخستین، رابطه‌ای ذاتی و نزدیکی‌ای بی‌واسطه با ذهن دارد (همان: ص ۲۵). «هگل به صراحت اولویت صدا را در ایده‌سازی، تولید مفهوم و حضور سوژه نزد خود نشان می‌دهد» و معتقد است «عقل خود را بی‌واسطه و بی‌قید و شرط از طریق گفتار بیان می‌سازد» و در مقابل، نوشتار خطری برای نفس (پسوخته) است (همان: ص ۴۷). سوسور نشانه را متشکل از دو بخش دال و مدلول معرفی می‌کرد. مدلول همان «صورت ذهنی» ما از نشانه است و دال «صورت آوایی» آن است. این صورت آوایی به شیوه‌ای قراردادی به «صورت ذهنی» پیوند خورده است و در این میان جایی برای «صورت نوشتاری» نشانه قرار نداده است (De Saussure, 1959: P.67). از نگاه سوسور صورت نوشتاری در حاشیه زبان شکل می‌گیرد نه در درون آن:

زبان و خط دو دستگاه نشانه‌ای متمایز از یکدیگرند و دومی تنها به خاطر نمایاندن اولی به وجود آمده است. پدیده زبان را نمی‌توان حاصل پیوندهای میان واژه‌های مکتوب و ملفوظ تعریف کرد، بلکه تنها واژه ملفوظ این پدیده را می‌سازد (دوسوسور، ۱۳۹۲: ص ۳۶). دریدا در پی آن است تا نوشتار را از امری که در حاشیه زبان‌شناسی است، خارج کند؛ از این رو مفهوم «نوشتارشناسی» (گراماتولوژی) را جعل می‌کند. کانون‌زدایی دریدا از اینجا آغاز می‌شود. در نگاه دریدا تقابل و مرزهای میان گفتار - نوشتار (همچون طبیعت - فرهنگ) محو می‌شود؛ همان دو گانه‌هایی که علم در قالب «درون و بیرون»، «واقعیت و تصویر»، «حضور و بازنمایی» و «جوهر و عرض» طرح می‌کند (دریدا، ۱۳۹۰: صص ۶۲ و ۶۴)؛ همان چیزی که افلاطون در رساله فایدروس به آن اشاره می‌کند و معتقد است که «نوشتار شری است که از بیرون می‌آید». در غرب نوشتار، حرف و دست‌نویس محسوس به‌عنوان

بدن و امر خارجی نسبت به روح و لوگوس در نظر گرفته شده است. دریدا معتقد است تاکنون این برداشت‌ها «بیرون را در بیرون محبوس کرده است و درون را در درون». علم باید رابطه طبیعی میان درون و بیرون و میان گفتار و نوشتار را که تاکنون منحرف شده بود، احیا کند (همان: ص ۶۶). افلاطون و هگل نیز که همواره به صورت یک ذات گرا خوانش می‌شدند، دچار ابزارگرایی شده‌اند: «این ابزارگرایی همه‌جا قابل مشاهده است ... برون بودگی نوشتار نسبت به گفتار، گفتار نسبت به فکر و به‌طور کلی دال نسبت به مدلول ... تقابل میان طبیعت و نهاد ... میان محسوس و معقول، میان روح و بدن و ...» (همان: ص ۱۵۲).

ابزاری شدن یک امر ناشی از خنثی‌بودن و نداشتن غایت و معنا است. هنگامی که قائل به یک ذات باشیم و غیر آن را به بیرون بیفکنیم، ناخودآگاه به ابزارگرایی دچار شده‌ایم: زیرا بیرون را از درون جدا کردیم و «بیرون را از معنا تهی کرده‌ایم». دریدا آواشناسان را سرزنش می‌کند که آنها مفهوم علمی گفتار را در برابر مفهوم عوامانه نوشتار قرار می‌دهند و «نوشتار» را به حاشیه می‌رانند؛ درحالی که ریشه‌های «تفاوت» و ارزش زبانی در نوشتار محکم شده است (همان: ص ۹۷-۹۸).

گراماتولوژی از نگاه دریدا علمی در میان علوم انسانی نیست، بلکه پرسش از سرشت و «سرنوشت» است. نوشتار را نباید به یکی از فنون تقلیل داد، بلکه نوشتار مشخص‌کننده هویت و تمایز انسان است. انسان و «توانایی نوشتن» همزاد یکدیگرند. مردمی را نیز که با عنوان «بدون نوشتار» می‌شناسیم، تنها فاقد نوع خاصی از نوشتارند (همان: ص ۱۵۵).

ضروری است تا موضع دریدا را در برابر «کلمه خدا» مشخص کرد. آنچه در ظاهر از دریدا می‌دانیم تقریباً شبیه همان برداشت ساده‌ای است که از نیچه، فروید و مارکس داریم، الحاد و ماتریالیسم؛ به‌خصوص آنکه دریدا به میزان زیادی اندیشه‌های آنان را تحسین می‌کند و نفی «مدلول استعلایی» در «کانون‌زدایی» شباهت زیادی به نفی وجود خدا دارد؛ اما دریدا در واقع خدای غربی و مسیحی را نقد می‌کند؛ خدایی که تمامش به حضور انسان درآمده است و در عقلانیت یونانی و اروپایی تثوریزه شده است و روشنگری و روشنفکری اروپایی از آن برخاسته است. به همین سبب است که وی بر معنای خاص «خدا» در جملاتش تأکید می‌کند.

جان کاپوتو فیلسوف پست مدرن، بارها در کتابش از «نیایش و اشک» دریدا سخن به میان آورده است. قیطوری نیز در کتاب قرآن، ساخت شکنی و بازگشت نشانه الحادی دانستن اندیشه دریدا را «اشتباهی بزرگ» می خواند. ایده دیفرانس که قیطوری آن را «تفاوتی»^۱ ترجمه کرده است، نگاهی سلبی را طرح می کند که به نظر برخی همان سلب وجود خداست: «این خطا نمایانگر ایده ای بی نهایت احمقانه است که بپنداریم گونه ای ایده وجودشناختی منفی در تفاوتی هست که عدم وجود خدا را نشان می دهد» (قیطوری، ۱۳۸۲: ص ۱۵۶).

جان کاپوتو یادآوری می کند در ساخت شکنی دریدا، نه تنها الحاد تثبیت نمی شود، بلکه الحاد در معرض ساخت شکنی از سوی قرائت دینی قرار گرفته است. «شباهت ساخت شکنی با الهیات سلبی، حقیقتی انکارناپذیر است» و این الهیات الزاماً در مقابل الهیات ثبوتی نیست، بلکه تسبیح و تشبیه می تواند دو بال الهیات باشد. به عقیده قیطوری نیز ساخت شکنی دریدا به عرفان بسیار نزدیک می شود. عرفان نیز حجابها را می شکافد تا از ادعای دانستن برهد و خدا را «با اشک و دعا به انتظار» بنشیند:

ساخت شکنی و عرفان از جهت تقابلی که با فلسفه غرب پیدا می کنند نیز به هم نزدیک تر می شوند. چنان که کوین هارت می گوید، از زمان دکارت تا راسل، عرفان به عنوان «دیگر» فلسفه مطرح بوده است که می باید به هر قیمت از گفتمان فلسفی حذف گردد. مدد ساخت شکنی به عرفان، دقیقاً یافتن ردپای این حذف از گفتمان فلسفی است و بدین ترتیب، ساخت شکنی درک بهتری از فلسفه و عرفان در اختیار ما می نهد (قیطوری به نقل از کوین هارت، ۱۳۸۲: ص ۱۵۹).

به عقیده دریدا، کلام محوری سبب شده است که انسان جهان را به محضر خویش تبدیل کند و امانیسم فلسفی به تمام ساحت های جهان تسری پیدا کند. کلام محوری در نظام های گفتاری مبتنی بر حضور شکل گرفته اند و هیچ غیابی را بر نمی تابند. در این میان گفتار همان عقل است و نوشتار به مرتبه حس تقلیل داده می شود. از نظر دریدا نظریه های هوسرل، هایدگر و هگل کلام محوری را در دنیای مدرن احیا کرده اند.

۱. تفاوت + تعویق.

۲. کلام و کتاب در حکمت الهی صدرالمتألهین

صدرالمتألهین پیش از دریدا در پانزده فصل در موقف هفتم از سفر سوم کتاب اسفار با رویکردی عرفانی - فلسفی به مبحث گفتار و نوشتار ذیل حکمت الهی پرداخته است:

۱. فی تحصیل مفهوم التکلم

۲. فی تحصیل الغرض من الکلام

۳. فی الفرق بین الکلام و الكتاب و التکلم و الكتابه

۴. فی وجوه من المناسبه بین الکلام و الكتاب

۵. فی مبدأ الکلام و الكتاب و غایتهما

۶. فی فائده إنزال الكتب و إرسال الرسل إلى الخلق

۷. فی کیفیه نزول الکلام و هیوط الوحي من عند الله

۸. ...

۱۵. فی ذکر ألقاب القرآن و نعوته

پیش از این نیز ملاصدرا در موقف‌های گذشته به قدرت، شنوایی و بینایی حق تعالی پرداخته است که تلاش برای درک حقیقت هر کدام از آنهاست، نه مباحثی انتزاعی در مورد هر یک؛ برای نمونه وی حقیقت دیدن را برخلاف باور تجربه‌انگاران این گونه ترسیم می‌کند:

بدان که حقیقت دیدن - آن‌طور که مشهور است و اکثر حکما می‌فهمند - انطباع

شیخ مرئی در عضو جلیدی و انفعالش از آن بنابه نظر طبیعیون یا خروج شعاع

مخروطی شکل بین چشم و شیء مرئی نیست... حقیقت دیدن، انشاء صور مثالی

حاضر در نزد نفس در عالم تمثیل توسط نفس است که مجرد از ماده طبیعی وجود

دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۶: ص ۴۲۴).

ملاصدرا در این عبارات، در نظریه تجربه‌گرایانه‌ای که بیشتر ما، آن را کاملاً علمی

می‌پنداریم، تردید وارد می‌کند. حقیقت دیدن انعکاس تصویر اشیا بر روی شبکیه کره

چشم نیست و حتی برداشت سایبرنتیکی نیز مورد نقد قرار می‌گیرد که دیدن با ارسال امواج

الکترومغناطیسی از سوی یک سیستم بیولوژیکی یا الکتریکی به سمت اشیا میسر می‌شود. با

این توضیحات اموری مثل خواب دیدن یا تجسم کردن قابل توضیح نیست؛ درحالی که در

آنها نیز چیزی دیده می‌شود. از نظر ملاصدرا حقیقت دیدن امری زاید و عارضی نیست و

حتی منوط به دستگاه زیستی چشم نیست، بلکه صورتی مثالی است که نفس به عنوان یک موجود مجرد در عالم تمثل ایجاد می‌کند.

موضع صدرالمتألهین در مورد حقیقت کلام نیز نوعی ایجاد صور مثالی است که ما را به این نکته رهنمون می‌کند که حقیقت ارتباط (از مواجهه دیداری تا مواجهه گفتاری) یک فرایند مادی و عرضی در عالم طبیعت نیست، بلکه انشا و ایجاد صور مثالی در عالم مثالی و ملکوتی است. میان تخیل و تمثل تفاوت ظریفی وجود دارد. انسان در تخیل چیزی را درمی‌یابد که قائم به اوست؛ اما تمثل واقعیتی فراسوی انسان است. تمثل همانند تخیل فراتر از زمان و مکان زمینی است؛ اما برخلاف تخیل، شهود واقعیتی است که محیط بر طبیعت است، همان‌گونه که جبرائیل برای حضرت مریم تمثل یافت^۱ (پارسانیا، ۱۳۹۱: ص ۲۶۲).

صدرالمتألهین متأثر از روایت امام باقر علیه السلام معتقد است انسان بر مثال خداوند - نه مثل و نه کمثل خداوند - آفریده شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۶: ص ۳۴۲):

از اباجعفر علیه السلام در مورد روایتی که می‌فرماید خداوند آدم را بر صورت خود آفرید پرسیدم، فرمودند: که آن صورت محدث و مخلوق است و خدا آن را بر سایر صورت‌های مختلف برگزیده و انتخاب کرده است و آن را به خودش نسبت داده است؛ همانطور که کعبه و روح را به خودش نسبت داده و فرموده است: «بیتي و نَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (کلینی، ۱۳۶۹: ص ۱۳۴).^۲

۱. «فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا؛ و میان خود و آنان حجایی افکند (تا خلوت‌نگاهش از هر نظر برای عبادت آماده باشد). در این هنگام، ما روح خود را بسوی او فرستادیم؛ و او در شکل انسانی بی‌عیب و نقص، بر مریم ظاهر شد» (مریم: ۱۷).

۲. «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخُرَّازِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَمَّا يَزُورُونَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَقَالَ هِيَ صُورَةٌ مُخَدَّئَةٌ مَخْلُوقَةٌ وَ اضْطَفَاهَا اللَّهُ وَ اخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّورِ الْمُخْتَلِفَةِ فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أُضَافَ الْكَعْبَةُ إِلَى نَفْسِهِ وَ الرُّوحُ إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ بَيْتِي وَ نَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي».

امام خمینی علیه السلام در کتاب شرح چهل حدیث، این حدیث (۳۸) را به‌طور کامل شرح می‌کند و معتقد است: آیه «امانت» در مشرب اهل عرفان ولایت مطلقه است که غیر از انسان هیچ موجودی لایق آن نیست. و این ولایت مطلقه همان مقام فیض مقدس است که در کتاب شریف اشاره به آن فرموده بقوله [تعالی]: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». و در حدیث شریف کافی حضرت باقر العلوم علیه السلام فرماید: نحن وجه الله. و در دعای «ندبه» است: «أين وجه الله الذي إليه يتوجه الأولياء؟ أين السبب المتصل بين أهل الأرض والسماوات» و در زیارت «جامعه کبیره» فرموده: «و المثل الأعلى» و این «مثلیت» و «وجهیت» همان است که در حدیث شریف فرماید: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ

و همان طور که بنا بر قول امیرالمؤمنین علیه السلام کلام حق تعالی انشا و تمثیل الهی (کلامه - سُبْحَانَهُ - فَعَلٌ مِنْهُ أَنْشَاءٌ وَ مَثَلَةٌ) است، کلام انسان نیز انشا و تمثیل است (نهج البلاغه، ۱۳۹۰: خطبه ۱۸۶).

بیشتر مباحث فلسفی در ارتباطات نیز از کلمه و کلام و تکلم الهی آغاز می شود؛ همان طور که جان لاک در کتاب فاهمه بشری از «کلمه الهی» آغاز می کند (Locke, 1823)^۱ یا دریدا متافیزیک را در دو گانه کلام و کتاب (گفتار و نوشتار) نقد می کند.

تکلم از ریشه کلم به معنای ابراز مافی الضمیر است؛ اما تفاوت ظریفی با قول دارد. کلام قولی است که بر جهان موثر است و حتی منشأ آن است: «اولین کلام که گوش ممکنات را شکافت کلمه "کن" بود و آن کلمه وجودی است. پس عالم جز با کلام ظاهر نشد، بلکه تمام عالم اقسام کلام هستند»^۲ (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۷: ص ۴).

اهمیت دیدگاه ملاصدرا در مورد کلام وقتی روشن می شود که وی با توجه به آیه ۵۱ سوره شوری و مبتنی بر اندیشه های عرفانی، سه مرتبه کلام را از همدیگر متمایز می کند: اول: «کلام اعلی» که چیستی آن همان غایتش است (الكلام منه عين الفهم) و امر ابداعی است که در عالم قضا رخ می دهد؛ همانند زمانی که انسان فکر می کند و در تفکرش با خودش تکلم می کند. دوم «کلام اوسط» که غایتش غیر خودش است، اما به آن پیوسته است و به آن امر تکوینی گفته می شود و در عالم قدر رخ می دهد. در کلام اوسط امکان تخلف وجود ندارد؛ همانند هنگامی که دستور از مغز به اعضای بدن می رسد.

→ آدم علی صورته؛ یعنی آدم مثل اعلاى حق و آیت الله کبری و مظهر اتم و مرآت تجلیات اسماء و صفات و وجه الله و عین الله و یدالله و جنب الله است: «هو یسمع و یبصر و یبطش بالله، و الله یبصر و یسمع و یبطش به». و این «وجه الله» همان نوری است که در آیه شریفه فرماید: «الله نور السموات و الأرض». و حضرت باقر العلوم علیه السلام، فرماید به ابو خالد کابلی در حدیث شریف کافی: «هم (أی الأئمة) و الله نور الله الذی أنزل، و هم و الله نور فی السموات و الأرض» (خمینی، ۱۳۷۱: ص ۶۳۵).

در مورد دلالت روایت «أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» برخی به روایتی از امام رضا علیه السلام در عیون اخبار الرضا استناد کرده اند و آن را مورد خدشه قرار داده اند، مبنی بر اینکه ضمیر «ه» در روایت به خدا باز نمی گردد. روایت امام باقر علیه السلام در کافی و تفسیر امام خمینی علیه السلام در چهل حدیث این شبهه را برطرف می کند.

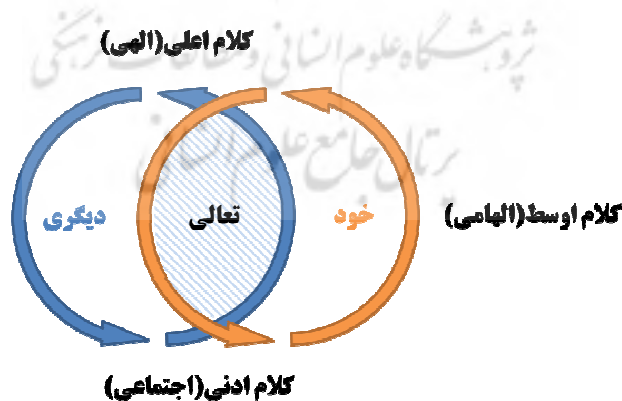
۱. کتاب سوم از رساله در باب قوای فاهمه بشری، فصل ۹، بند ۱۱.

۲. اول کلام شق أَسْمَاعِ الْمَمْكَنَاتِ کَلِمَةٌ كُنْ وَ هِيَ کَلِمَةٌ وَجُودِيَّةٌ فَمَا ظَهَرَ الْعَالَمَ إِلَّا بِالْكَلامِ بَلِ الْعَالَمِ كُلِّهِ أَقْسَامُ الْكَلَامِ.

سوم کلام ادنی که همانند کلام اوسط غایتش غیر خودش است و به دلیل وجود فاصله میان کلام و معنایش، امکان تخلف از آن وجود دارد. کلام ادنی امری تشریحی است که در نزول پدید می‌آید؛ همانند زمانی که از دیگران درخواست می‌کنیم تا کاری برای ما انجام دهند و آنان می‌توانند سر باز بزنند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۷: ص ۴ - ۹).

این سه نوع کلام در امتداد همدیگر، دو قوس نزول و صعود را می‌سازند که ارتباط کامل و ناقص براساس آن قابل توضیح است. از منظر ملاصدرا کلام یک آغاز (مبدأ) و یک بازگشت (معاد) دارد، نه یک آغاز و یک پایان. هنگامی که صورت محسوس به چشم و گوش انسان می‌رسد و از آنجا به مغز، تخیل، قوه نفسانی و در نهایت به عقل نظری می‌رسد، سیر صعودی دارد و هنگامی که از عقل به سمت قلب و صدر و اعضا بازمی‌گردد، سیر نزولی را طی می‌کند و ارتباط کامل می‌شود.

بیشتر مباحث فلسفه معاصر ارتباطات، با تقلیل کلام به مرتبه تشریحی آن آغاز می‌شود و در این مرتبه به سبب شکاف میان عقل و کلمه، سخن از «شکست ارتباط» یا «تعویق» می‌کنند. در تبیین ملاصدرا ارتباطات الهی از انسانی جدا نمی‌شود، بلکه عین همدیگر خواهند بود. خصلت قوسی و تشکیکی کلام، ارتباط را قدسی می‌کند و به آن وحدت می‌بخشد و سه لایه تشریح، تکوین و ابداع را در یک مسیر قرار می‌دهد. ارتباط الهی اساساً اجتماعی است؛ همانطور که ارتباط در مرتبه تکوین جدا از ارتباط در مرتبه تشریح نیست و ارتباط انسانی بدون ارتباط الهی میسر نیست: «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ»^۱ (انفال: ۲۳).



۱. و اگر خداوند در آنها خیری می‌یافت، شنوایشان می‌ساخت.

اگرچه ملاصدرا با توجه به این سه مرتبه کلام از دریدا عبور کرده است، آیا وی نیز گرایشی لوگوس محور (کلمه و گفتار محور) دارد و دیدگاهی شبیه به عرفان مسیحی را ترویج می‌کند؟ اینجا است که ملاصدرا نشان می‌دهد عرفان اسلامی چیزی فراتر از عرفان مسیحی و یهودی دارد.

پیش از این بسیاری از محققان و مفسران مسلمان میان کلام و کتاب تمایز قائل شده‌اند. آنان کلام را مربوط به عالم امر و خالی از تکثر می‌دانند و کتاب را به عالم خلق و تکثر نسبت می‌دهند. رویکرد عرفانی و فلسفی ملاصدرا سبب شده است که نه تنها برای یکی از آنها اولویتی قائل نشود که به جای ایجاد دو گانه میان گفتار و نوشتار، وحدت آنها را تبیین کند. از نظر وی کلام و کتاب یک امرند و تنها به اعتبار از همدیگر متمایز شده‌اند^۱ (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۷: ص ۱۰).

کلمات و الفاظ نسبتی با فاعل دارند و نسبتی با قابل که در نسبتشان با فاعل وجوبی است و با قابل امکانی است. کلمات و الفاظ در نسبت با فاعل خود کلام‌اند و در نسبت با قابل، کتاب‌اند. اگر فاعل از الفاظ و کلمات جدا در نظر گرفته شود، نویسنده و نقاش (کاتب و مصور) است و اگر فاعل متصل به کلام در نظر گرفته شود، متکلم خواهد بود. ملاصدرا این دو نسبت را همان برداشت مذاهب اشعری و معتزلی می‌داند و به همین سبب به آنان پیشنهاد می‌کند با هم آشتی کنند. معتزله متکلم را کسی می‌داند که کلام را ایجاد می‌کند؛ اما اشعریان متکلم را کسی می‌دانند که کلام به او قائم است. معتزله نسبت جهان با خدا را نسبتی نوشتاری می‌داند و نزد اشاعره نسبت جهان با خدا گفتاری است^۲ (همان: ص ۱۲). بنابر آنچه گفته شد اگر «اتصال» مداوم کلمات و الفاظ انسان به مبدأ معنایی لحاظ شود، به آن کلام می‌گویند؛ اما اگر تنها به وجه «ایجاد» مبدأ معنایی توجه کنیم، برای آن نام کتاب را اعتبار می‌کنیم. در قوس صعود و نزول نیز هرچقدر بالاتر باشیم، کلام و کتاب حتی از جهت اعتبار نیز کمرنگ‌تر می‌شود و اتحاد می‌یابند.

۱. إن الكلام و الكتاب أمر واحد بالذات متغاير بالاعتبار.

۲. يليق بأن يتصالح فيه أهل المذاهب الكلامية في باب الكلام و عمدتهم طائفتان المعتزلة فقالوا إن المتكلم من أوجد الكلام و الأشاعرة فقالوا إنه من قام به الكلام و قد صدق التعريفان عليه بالاعتبارين و منها كيفية حدوث العالم منه تعالى إذ نسبة هذا العالم إلى الباري عند جماعة نسبة الكتاب إلى الكاتب و عند طائفة أخرى نسبة الكلام إلى المتكلم.

۲. ارتباطات متعالیه و جهان معاصر

نتیجه‌گیری این مقاله همان مقایسه‌هایی است که تحت عنوان «صدرا و دریدا» آمده است؛ اما پیش از آن لازم است توضیح دهیم چگونه این فلسفه‌ها در جهان معاصر می‌توانند نقش ایفا کنند.

دریدا نمونه‌ای از «مسئله» تفاوت در ارتباطات را با دیدگاه خود توضیح می‌دهد. یکی از دغدغه‌های دریدا به رسمیت‌شناختن مسلمانان و یهودیان در کنار مسیحیان در اروپا است. دریدا راه‌حل را کانون‌زدایی از ساختار زبان اروپایی می‌داند که دال مرکزی را مسیحیت قرار داده است و پذیرفتن این نکته است که معنای مسیحیت همواره «تعویق» می‌شود و در نسبت با اسلام و یهودیت «اعتبار» می‌یابد؛ بنابراین چه دلیلی دارد که مسیحیت در مرکز قرار گیرد و دیگر ادیان در حاشیه باشند.

سؤال این است که این مسئله با راه حل صدرایی (قوس کلام) چگونه خواهد شد. درحالی که واژه‌های مسیحیت و اسلام در نظریه دریدا در نسبت با همدیگر اعتبار دارند و در نهایت به وحدت نمی‌رسند، ملاصدرا بدون آنکه تشریح و اعتبار در این مرتبه را نفی کند، این دو واژه را ذیل واژه‌هایی در مراتب بالاتر معنا دار می‌یابد و آنها را به مرتبه‌ای از وحدت فرامی‌خواند و امکان گفتگو را فراهم می‌سازد؛ به عبارت دیگر نگاه صدرایی ادیان را فرامی‌خواند تا کلمه را در مراتب بالا تکوین و ابداع کنند و خود را ذیل آن به رسمیت بشناسند. در مرتبه بالاتر واژه‌ها حذف نمی‌شوند، بلکه ادیان در ذخیره‌واژه‌هایی خود می‌کاوند تا کلماتی شامل‌تر (کلمه سوا) ^۱ بیابند و حتی در مراتبی نیز کلماتی بالاتر را ابداع کنند؛ یعنی به جای آنکه از اسلام و مسیحیت جانبداری کنیم، دین ابراهیم علیه السلام و کلمه ابراهیم را محور قرار دهیم. ^۲

مسئله تفاوت خود و دیگری در نگاه دریدا به شیوه «تعویق» تبیین می‌شود. به عقیده دریدا انسان باید به جای اعمال تسلط خود به دیگری، او را بپذیرد؛ زیرا معنای کلام

۱. «أَلَمْ يَأْهَلِ الْكِتَابَ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا؛ بگو: ای اهل کتاب، به سوی کلمه‌ای که پذیرفته ما و شماست بیایید تا جز خدای را نپرستیم و هیچ چیز را شریک او نسازیم» (آل عمران: ۶۴).

۲. آیه دعوت اهل کتاب به کلمه سوا، با سخن از ابراهیم ادامه می‌یابد (آل عمران: ۶۴ و ۶۵).

دیگری به دلیل آنکه همواره به تأخیر و تعویق می‌افتد، سلطه‌پذیر نیست. در مقابل، صدرا تفاوت خود و دیگری را در سه مرتبه «تشریح»، «تکوین» و «ابداع» تبیین می‌کند. در مرتبه تشریح، تفاوت خود با دیگری کاملاً به رسمیت شناخته می‌شود؛ اما این تفاوت در مرتبه «تکوین» و «ابداع» به «تعالی» مبدل می‌شود. صدرالمألهین در کنش ارتباطی برای معنادار شدن متن نشان می‌دهد که علاوه بر لایه اجتماعی کلام (تشریح) باید بر لایه الهامی کلام (تکوینی) و لایه ابداعی کلام (ابداع) نظر بیفکنیم. هر سه لایه بر ایجاد کلام دلالت دارند که معنادار شدن کلام جز با توجه به این لایه‌های وجودی امکان‌پذیر نیست. در لایه اول روابط اجتماعی انسان‌ها با همدیگر مدنظر است، در لایه دوم بر روابط انسان با فرشتگان نظر می‌گردد و در لایه سوم بر روابط انسان با خدا دقت می‌شود.

فضاهای ارتباطی معاصر نیز به هر میزان که توان ابداعی و تکوینی کلام را بیشتر نفی کنند، ارتباط با شکست و محدودیت بیشتری مواجه خواهد شد و امکان شناخت میان فرهنگی را کاهش می‌دهند و به هر میزان که بتوانند لایه‌های ابداعی و تکوینی کلام را عمیق‌تر کنند، توانا تر و معناسازتر خواهند شد و امکان شناخت میان فرهنگی را بیشتر میسر می‌سازند.

نتیجه‌گیری

هدف این مقاله تبیین صراحت‌های حکمت متعالیه در حوزه فلسفه ارتباطات بود. این تبیین با کمک یکی از مضامین محوری حوزه فلسفه ارتباطات یعنی «کلام» صورت گرفت. در واقع می‌توان ادعا کرد با توضیح جایگاه «کلام» درون یک زمینه و جریان فلسفی به‌خوبی می‌توان به تبیین دقیقی از فلسفه ارتباطات آن جریان دست پیدا کرد. به هر میزان که صراحت و دقت آن جریان معرفتی در فهم ابعاد مختلف «کلام» بیشتر باشد، مباحث ارتباطی آن صریح‌تر و دقیق‌تر خواهد بود. علاوه بر این، از مهم‌ترین چالش‌های فلسفی در حوزه ارتباطات، نسبت «کلام و کتاب» (گفتار و نوشتار) و نسبت «کلام و عقل» (گفتار و شناختار) است و تلاش فیلسوفان در تبیین نسبت آنها، جایگاه آن جریان معرفتی را در فلسفه ارتباطات بیشتر خواهد کرد؛ البته شاید مسائل دیگری همچون مسئله «خود و دیگری» یا مسئله «نشانه و معنا» مهم‌تر از مسئله گفتار و نوشتار جلوه کند؛ اما از این حیث

که ارتباط، یک کنش انسانی است و در این میان گفتار و نوشتار بر ابعاد کنشی ارتباط دلالت بیشتری دارند، مسئله گفتار و نوشتار اگر جایگاه بالاتری در دانش ارتباطات نداشته باشد، اهمیتش کمتر نیست.

به دلیل همین صراحت‌ها و توجه به مهم‌ترین مسائل فلسفه ارتباطات، حکمت صدرایی یکی از غنی‌ترین منابع فلسفه ارتباطات است. در آن سو، دریدا نیز به دلیل توجه به این مضامین و مسائل، اهمیت زیادی می‌یابد.

رویکرد دریدا یکی از فلسفی‌ترین و جامع‌ترین رویکردهای ساختارگرا در اروپای متصل است که با نظر به هر سه سنت پدیدارشناختی، نشانه‌شناختی و روان‌شناختی پدید آمده است. در این سو دیدگاه صدرا قرار دارد که از آن به جامع سنت‌های عرفانی، برهانی و قرآنی یاد می‌کنند.

درون شباهت‌های زیادی که میان دیدگاه‌های فلسفی صدرا و دریدا دیده می‌شود، می‌تواند تمایزات آن دو را نیز دید. دیدگاه‌های هر دو از دغدغه‌های دینی و عرفانی‌شان نشئت گرفته است. عرفان دریدا رویکردی تنزیهی را در مقابل تشبیه می‌نشانده؛ اما عرفان صدرا، تنزیه و تشبیه را در کنار هم قرار می‌دهد. خصلت امر نوشتاری این است که بر «غیاب دیگری» و «تنزیه او از خود» تأکید می‌کند و امر گفتاری مبتنی بر «حضور دیگری» و «تشبیه او به خود» است.

صدرا و دریدا دوگانگی کلام و کتاب را نفی می‌کنند و از سلطه مفهوم‌ی یکی از آنها بر متافیزیک خودداری کنند؛ اما دریدا این غیاب را در جایی میان محسوس و معقول جستجو می‌کند و صدرا آن را فراتر از محسوس و معقول می‌داند؛ به عبارت دیگر به‌زعم دریدا امر غایب در جایی میان عالم حس و عقل قرار دارد؛ اما در نظر صدرا، امر غایب فراتر از حس و عقل است.

صدرا رویکردی ایجابی برای ارتباط با دیگری طرح می‌کند که با «تشکیکی» و «دوقوسی شدن» کلام و کتاب پدید آمده است و دریدا رویکردی سلبی و انتقادی را پیش می‌کشد که همواره با «کانون‌زدایی» به‌دست می‌آید. در واقع نسخه صدرا «سیر قوسی در مراتب کلمات» است و نسخه دریدا «زدودن کانون در میان کلمات» است.

صدرالمتألهین با حرکت قوسی می‌تواند کلمه را تشریح، تکوین و ابداع (کلام تشریحی،

کلام تکوینی و کلام ابداعی) کند و آن را در سطح اوسط و اعلی معنادار سازد؛ اما دریدا با وجود آنکه نقدهای دقیقی را به خاستگاه ارتباطات در حوزه فکری یونان و مدرن وارد می‌سازد، اما همچنان کلمه را از رسیدن به فرای تشریح باز می‌دارد و معنا را از آن سلب می‌کند.



کتابنامه

۱. بودوریس، کنستانتین و جان پولاکاس (۱۳۹۴)، فلسفه ارتباطات، ترجمه: غلامحسین آذری و حسین کیانی، تهران: ققنوس.
۲. پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، قم: کتاب فردا.
۳. دریدا، ژاک (۱۳۹۰)، درباره گراماتولوژی، ترجمه: مهدی پارسا، تهران: رخداد نو.
۴. دوسوسور، فردیناند (۱۳۹۲)، دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کوروش صفوی، تهران: انتشارات هرمس.
۵. قوام شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (صدرالمتألهین) (۱۳۶۰)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۶. ضیمران، محمد (۱۳۹۲)، ژاک دریدا و متافیزیک حضور، تهران: هرمس.
۷. غمامی، سیدمحمدعلی (۱۳۹۴)، «تحلیل انتقادی مبانی وجودی معرفتی نظریه ارتباطی جان لاک با رویکردی صدرایی»، اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۹، ص ۳۴-۶۴.
۸. فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۹۵)، دگرگونی بنیادین فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی، ترجمه: محمدباقر تلغری زاده، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. قیطوری، عامر (۱۳۸۲)، قرآن، ساخت‌شکنی و بازگشت نشانه، قم: کتاب طه.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹)، اصول کافی، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامیه.
11. De saussure, ferdinand (1959), *course in general linguistics*, Translated by wade baskin, New York city: the philosophical library.
12. Locke, John (1823), *An Essay Concerning Human Understanding*.
13. Powell, Jim (2007), *derrida for beginners*, chennai: Orient Longman.

References in Arabic / Persian

1. Falatouri, Abdoljavad (1395 SH), *Fundamental Change of Greek Philosophy in treating methods of Islamic thought*, translated by Mohammad Baqir Talqarizadeh, Tehran: The Research Institute for Wisdom and philosophy of Iran.
2. Ferdinand de Saussure (1392 SH) *General Linguistics Course*, translated by Koroush Safavi, Tehran: Hermes Publications.
3. Jacques Derrida (1390 SH), *about grammatology*, translated by Mahdi Parsa, Tehran: Rokhdad No.
4. Kelini, Mohammad Ibn Yaqub (1369 SH), *Usul Kafi*, Tehran: Ilmiyah Islamiyah Bookstore.
5. Konstantin .Boudouris & John .poulakos (1394 SH), *the philosophy of communication*, translated by Qolamossein Azari and Hossain Kiani, Tehran: Qoqnous.
6. Parsania, Hamid, *social worlds*, Qom: Farda Book.
7. Qamami, Sayyid Mohammad Ali (1394 SH), *Critical Analysis of Existential-Epistemological Premises of John Locke's Theory of Communication: A Transcendental Approach*, Islamic and social studies, no.9, p.34-64.
8. Qavam Shirazi, Sadroddin Mohammad Ibn Ibrahim (1360 SH), *al-Hikmat al-Mota'aliah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah*, Beirut: Dar Ihya al-Toras.
9. Qeitouri, Amer (1382 SH), *Qur'an, Destruction, and Return of Signs*, Qom: Taha Book.
10. Zimeran, Mohammad (1392 SH), *Jacques Derrida and presence metaphysics*, Tehran: Hermes.