

A Comparative Study of Language from Derrida's and Mulla Sadra's Point of View: A Platform for Explaining the Possibility or Impossibility of Deconstructive Reading of the Quranic Text

Vol. 14, No. 4, Tome 76
pp. 303-342
September & October
2023

Khalil Parvini¹ & Sayyed Hossain Hossaini Gooshki^{2*} 

Abstract

"Language" and its related issues are one of the most challenging aspects of philosophy and new critical approaches in reading religious texts. This is highly important in postmodern critical approaches and especially the Derridian reading of texts, which is one of the tools of some neo-Mu'tzalites in reading the Quranic text due to the authenticity of the language in these approaches. This has caused serious challenges due to its distinctive view on language. In this regard, the present research aims to "explain" two different views from the perspective of Derrida and Mulla Sadra in order to provide the conditions for the visibility of two approaches to being and knowledge through the window of language and the extent of the possibility of such readings with an analytical-comparative method. The findings of the research illustrate Mulla Sadra's view of existence, knowledge, and language, and his belief in the system of formation and education, which is derived from three sources of knowledge, the intellect, the heart, and revelation, and the divine language which has three creative stages. Considering the formative and legislative as well as the sub-territorial features of human language, Derrida's view on the third linguistic level can be examined from this point of view, and due to Derrida's failure to proceed from the intellectual-philosophical method, it was argued that he could not go beyond the "verbal" stage (in the epistemic system of creation).

Keywords: Language; Mulla Sadra; Derrida; reconstruction; Quranic text.

Received: 8 May 2023
Received in revised form: 23 June 2023
Accepted: 3 July 2023

¹ Corresponding author, Professor of Arabic Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

² Post Doctorate Candidate of Arabic Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran; E-mail: seyed.hosseini@modares.ac.ir,
ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-8909-4175>

1. Introduction

Contemporary reading of Holy Quran through critical and linguistic approaches based on the philosophical and post-modern criticism by some neo-Mu'tzalites has created serious challenges for the Islamic communities. For example, Nasr Hamed Abuzayd mentions in his book *On the Meaning of Text* that although language is one of the most important tools of social communication and culture, one cannot consider any text out of culture and the actual reality of that text. Without any distinction between the language of divinity and material dialectics, he considers the language of Quran as a cultural construct. Considering the importance and status of language, truth, meaning, and elements of different readings, this study focuses on two Islamic and western thinkers' thoughts on the relationship between truth and being. In other words, the study analyzes the ideas of Mulla Sadra – considered by some as the representation of post-modern Islamic civilization – and Derrida – as a Jew thinker familiar with mysticism – to compare their approaches regarding language. It compares and contrasts their ideas on language to investigate language as a whole, and the principles and meta-structures in detail. Therefore, this analytic-comparative study happens within comparative philosophy and explanatory framework to compare a phenomenon with its samples to realize the two approaches regarding knowledge and being from the linguistic point of view. It is evident that the comparative approach toward this topic can shed light on the differences regarding the theories and ideas of these two thinkers, and show the similarities in their views on language. The aim is to answer the following research questions:

1. What is the role of language regarding being and knowledge in Quranic-based approaches of Mulla Sadra and Derrida?
2. How far Mulla Sadra's reading of Quran's language can leave space for Derridian reading of this text?

Accordingly, the following hypotheses were put forth:

1. It seems that the approaches of these two thinkers regarding language is very similar and both prioritize language to being and knowledge.

2. Considering the hypothesis on the similarity between the two approaches on language, one can claim that Mulla Sadra's approach and his philosophical view on Quran affirms the Derridian approach to the same text.

2. Findings

Mulla Sadra relies on three sources of intellect, heart, and revelation, and three schemes of originality of being, suspicion of existence and intrinsic movement which refer to independence of being, meaning that the divine and being in the hierarchical system is based on cause and effect. The first cause is the divine force which is the speaker, and the speech is the actual potential. The God's speech is the final outcome of its perfectionism which appears in two forms of non-verbal and verbal which is realized through manifestation and representation of the world, and the other one is verbal which occurs through the writing of Quran for understanding the world. God manifested in its speech and is the actual being. The world happens through the divine speech. The divine speech is on its own (the world) and it is prior to knowing. This priority of language to being is the commonality between Derrida and Mulla Sadra which confirms the first hypothesis of the research, the difference being that Derrida is human's speech unlike the divine word, and it is not based on a perfect being borrowed from language. It also does not go beyond the reliance on others from Mulla Sadra's perspective. Based on Mulla Sadra, Quran is God's speech and a reference. However, Derrida only believes in the written and even departs it from the status of a book.

Based on Mulla Sadra, to understand the divine language, one needs a learned science and divine one, but Derrida only relies on the learned science since he does not go beyond the intellectual-philosophical level.

Based on Mulla Sadra's approach and his theory of integrity of being, the invented speech and the religious one are based on a holistic and hierarchical being, not a plural and diverse meaning, but a deep-seated one. The level of understanding depends on the reader which is different from that of Derrida's which is based on plurality of meaning. In Mulla Sadra's approach, the speaker in the Quranic text is an infinite being, an actual presence. Understanding this presence is based on the feature of comprehension, the lack of which is the lack of comprehension. Therefore, the language of Quran is a technical language.

The divine speech is an actual action and the meaning of speech is actual speech. In religious words, the purpose is non-verbal, however, in both cases, presence and purpose are unchangeable. Therefore, based on Mulla Sadra's approach, Quranic text does not welcome Derridian reading. Accordingly, the second hypothesis is rejected and some Mu'tzalites' reading of Quran which are based on Derrida's theory needs revision.

According to Mulla Sadra's ideas on human's speech, as human is a representation and sample of the divine, and a lower version, he can reach the actual divine speech if perfection happens for him as well, which can on its own account bring along the divine names for him, and all three aspects of divine speech in invention, interpretation, and realization manifest within the person. Nevertheless, when human stands in lower position where the actual knowledge is not within his reach, using language at the lowest possible level of asking for things through language, the meaning of speech is anything but speech, which merely means words and verbal speech. Human should dwell on a lowering curving path through manifestation and understanding in order to reach knowing, after which the rising path leads to development. Therefore, knowing is prior to language, and language is representation.

Derrida's approach is based on the lowest level of language. Based on his own assumptions and philosophical mentality, Derrida does not try to

achieve perfect truth and divine knowledge, since this divine world is denied in his western metaphysics, centering human on its conception, which is surprisingly rejected by the post-modernists. Although one cannot ignore postmodernism's spirituality, even as some consider some type of postmodernism as a return to religion, this return is thoroughly individual spirituality which does not rely on any truth. However, the religious spirituality is absolutely perfectionist and divine. Nonetheless, Derrida's reading is the lowest possible level of human language which occurs in material world, though one can claim based on Mulla Sadra's approach that this level of reading is not actually possible as words are merely resources through which the level of some underlying absolute meaning are accessible, not a source of plural meaning.

Although Derrida relates the world as God's writing due to his Jewish background, and like Mulla Sadra, considers the word as the cause of being, he traps God within the language. Mulla Sadra, however, posing the theory of being, considers God the cause of all causes, which has been caused before anything, and language, compared to the perfect being, is the occurred and secondary feature. If both of these figures consider the world as a part of God's written, Mulla Sadra believes in the world as the actual and descriptive representation of the higher perfect speech and being, while Derrida distinguishes the writing from the book and looks for plural meaning and evolution of the world based on the holy book. It should also be mentioned that writing and speech is fundamentally different from the perspective of these two thinkers.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



دوماهنامه بین‌المللی

مقاله پژوهشی، آماده انتشار، صص ۳۰۳-۳۴۲

DOR: 20.1001.1.23223081.1401.0.0.339.1

مطالعه تطبیقی زبان از دیدگاه دریدا و ملاصدرا؛ بستری برای امکان‌سنجی خوانش و اساز از متن قرآنی

خلیل پروینی^۱، سید حسین حسینی گوشکی^{۲*}

۱. استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

۲. پژوهشگر پسادکتری گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۸

چکیده

مسئله «زبان» و قضایای مربوط به آن یکی از پرچالش‌ترین جنبه‌های فلسفه و رویکردهای نقدی جدید در خوانش متون دینی به‌شمار می‌رود. این مسئله در رویکردهای نقدی پسامدرن و به‌ویژه خوانش دریدایی متون که یکی از ابزارهای برخی نومعتزلیان در خوانش متن قرآنی است به‌علت اصالت دادن به زبان در این رویکردها، از اهمیت مضاعفی برخوردار است و باعث چالش‌های بزرگی شده که از تفاوت در نوع نگاه به زبان ناشی می‌شود. در همین راستا، پژوهش حاضر در صدد «تبیین» دو نگاه متفاوت دریدا و ملاصدرا برآمده تا شرایط مرئی شدن دو رویکرد به هستی و معرفت از پنجره زبان را فراهم آورد و میزان امکان‌پذیری یا عدم امکان چنین خوانش‌هایی را با روشی تحلیلی - تطبیقی بررسی کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد با توجه به دیدگاه ملاصدرا نسبت به وجود، معرفت و زبان و قائل بودن او به نظام تشکیکی و نومراتبی که از سه منبع معرفتی عقل، قلب و وحی حاصل شده و زبان الهی را دارای سه مرحله ابداعی، تکوینی و تشریحی دانسته و به تناسب، زبان بشری را نیز نومراتبی می‌داند، دیدگاه دریدا، در هیچ‌کدام از این سطوح زبانی قابل بررسی نیست و با توجه به عدم فراروی دریدا از روش عقلی - فلسفی، هرگز از مرحله «فعل» (در نظام معرفتی خلق و امر) بالاتر نرفته است. به همین دلیل، به‌کارگیری این شیوه خوانش از

E-mail: seyed.hosseini@modares.ac.ir

* نویسنده مسئول:

این اثر تحت حمایت مادی صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور (INSF) برگرفته‌شده از طرح شماره ۹۹۰۱۸۰۵۹، انجام شده است.

متن قرآنی توسط برخی نومعتزلیان، نیازمند بازنگری جدی و تحلیل انتقادی است.

واژه‌های کلیدی: زبان، ملاصدرا، دریدا، واسازی، متن قرآنی.

۱. مقدمه

خوانش‌های معاصر از قرآن کریم در پرتو رویکردهای نقدی و زبان‌شناسی جدید مبتنی بر رویکرد فلسفی و نقد پسامدرن توسط برخی نومعتزلیان، چالش‌های بزرگی در جوامع اسلامی به وجود آورده است. مثلاً نصر حامد ابوزید در کتاب خود با عنوان «معنای متن»، با بیان اینکه زبان مهم‌ترین ابزار جمعی برای فهم جهان به‌شمار می‌رود و درخصوص فرهنگ و واقع نمی‌توان از زبانی غیر از همین زبان و در نتیجه نمی‌توان از متنی متفاوت از فرهنگ و واقع سخن گفت. بدون قائل شدن به هرگونه تمایزی میان زبان وحی و زبان ماده‌باور دیالکتیکی، متن قرآن را ماهیتاً یک ساخت فرهنگی می‌داند. پژوهش حاضر با توجه به اهمیت و جایگاه زبان، حقیقت، معنا و دلالت‌های آن در این خوانش‌ها، به تبیین مسئله زبان از منظر دو اندیشمند بزرگ اسلامی و غربی که زبان را در نسبت با «حقیقت و وجود» مورد مطالعه قرار داده‌اند، یعنی ملاصدرا - که برخی او را «نماینده پسامدرن تمدن اسلامی» می‌دانند - و دریدا - اندیشمندی با سوابق یهودی و آشنا به عرفان است - می‌پردازد تا با مقایسه رویکرد این دو به زبان، میزان امکان چنین خوانش‌هایی را براساس دیدگاه ملاصدرا، مورد واکاوی قرار دهد و برآنست که با انتزاع وجوه مشترک و تبیین تفاوت‌های این دو اندیشمند درباره زبان، به ریشه‌شناسی مسئله زبان و قواعد و ساختارهای کلانی برسد که امکان این مهم را فراهم می‌سازد.

بنابراین، پژوهشی «تحلیلی - تطبیقی» در چارچوب فلسفه تطبیقی و از نوع پژوهش‌های «تبیینی»، در صدد مقایسه یک پدیده با نمونه‌های مشابه آن برای «به وجود آوردن شرایط مرئی شدن» دو نوع نگاه به هستی و معرفت از منظر «زبان» به‌شمار می‌رود. بدیهی است با توجه به تفاوت نظام فکری این دو اندیشمند و اختلاف خاستگاه و مسیر اندیشگانی آن‌ها از یک سو، و رسیدن به برخی نتایج مشابه و هم‌داستانی و هم‌زبانی در برخی جنبه‌ها از سوی دیگر، رویکرد تطبیقی به دلیل

انعطاف‌پذیری که ارائه می‌کند در این پژوهش، رویکرد مناسبی است که هدف اصلی و عمده آن «تبیین» است که در صدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر برآمده است:

۱. زبان در رویکرد فکری قرآن‌محور ملاصدرا و اندیشه دریدا نسبت به هستی و معرفت چه نقشی ایفا می‌کند؟

۲. حقیقت زبان قرآن از نظر ملاصدرا تا چه اندازه مجال خوانش دریدایی از این متن را فراهم ساخته یا مانع می‌شود؟

در همین راستا، فرضیه‌های زیر مطرح می‌شود:

۱. به نظر می‌رسد رویکرد دو اندیشمند نسبت به زبان، بسیار به هم نزدیک باشد و هر دو، زبان را بر وجود و معرفت مقدم می‌دانند.

۲. با توجه به فرضیه قرابت دو رویکرد به زبان، شاید بتوان گفت، دیدگاه ملاصدرا و روش فلسفی او در تعامل با متن قرآنی، تأییدی بر امکان خوانش دریدایی از این متن باشد.

۲. پیشینه پژوهش

درباره زبان از دیدگاه ملاصدرا پژوهش‌هایی صورت گرفته که برخی آن‌ها عبارت‌اند از: «زبان دین در تفکر فلسفی ملاصدرا» (۱۳۸۶)، «تقدم فرایندهای شناختی بر زبان در فلسفه زبان ملاصدرا» (۱۳۹۳)، «نقش زبان در بازنمود واقعیت از دیدگاه ملاصدرا» (۱۳۹۷)، «زبان دین از دیدگاه ملاصدرا و قاضی سعید قمی» (۱۳۹۰)، «رابطه زبان دین و واقعیت از دیدگاه ملاصدرا» (۱۳۹۵)، «نقد و بررسی معیارها و مبانی فهم زبان دین از دیدگاه ملاصدرا» (۱۳۹۳)، «بررسی و تبیین نقش زبان در بازنمود واقعیت و برآیندهای معرفت‌شناختی آن از دیدگاه ملاصدرا» (۱۳۹۷)، «زبان دین از منظر ملاصدرا» (۱۳۸۱) و برخی پژوهش‌ها درباره زبان از دیدگاه دریدا هم عبارت‌اند از: «هوسرل - دریدا: جدال بر سر زبان» (۱۳۸۹)، «دریدا: زبان علیه زبان» (۱۳۷۸)، «دریدا و مفهوم نوشتار» (۱۳۷۹)، «فلسفه نوشتار از دیدگاه دریدا و پیامدهای آن در تعلیم و تربیت» (۱۳۹۸)، «مقایسه تلقی دریدا و ناصر خسرو در نسبت گفتار و نوشتار» (۱۳۹۱). چنانکه از عناوین پژوهش‌های مذکور

برمی‌آید، به نقش زبان در خوانش و اسازی متن قرآنی پرداخته نشده و دربارهٔ مقایسهٔ زبان از دیدگاه دریدا و ملاصدرا هم هیچ پژوهشی صورت نگرفته است. بنابراین، پژوهش حاضر تلاشی نو در راستای نقد خوانش و اسازانه از متن قرآنی با تکیه بر رویکرد ملاصدرا به زبان، به‌شمار می‌رود.

۳. مفاهیم نظری

۳-۱. زبان در فلسفهٔ دریدا

جایگزینی دیدگاه جوهری در مورد زبان با دیدگاه رابطه‌ای توسط سوسور، یک انقلاب و نقطهٔ عطفی در سیر تاریخی مسئلهٔ زبان در فلسفهٔ غرب به‌شمار می‌رود. سوسور دو وجه زبان یعنی «لانگ»^۱ به معنی نظامی از روابط افتراقی که اعمال دلالتی را ممکن می‌سازد و «پارول»^۲ به معنی هر عمل دلالتی، را از هم متمایز ساخت (پروینی و حسینی، ۱۳۹۸، ص. ۹۴)، اما هنوز رابطهٔ دال و مدلول در فضای ساختارگرایی سیر می‌کرد و هر دالی، مدلول مشخصی داشت. چیزی که جیمسون از آن تعبیر به «زندان زبان» می‌کند. تا اینکه پس‌اساختارگرایان زبان را اساس شناخت و آگاهی و بلکه بستر آفرینش واقعیت دانستند.

گادامر معتقد بود که انسان در یک «بستر زبانی» متولد می‌شود که به ارزش‌ها و بلکه آگاهی انسان نسبت به تمام اشیا، شکل می‌دهد (حموده، ۲۰۰۳، ص. ۱۴۴) و هایدگر می‌گفت: «زبان نزدیک‌ترین همسایه بودن انسان است» (هایدگر، ۱۴۰۰، ص. ۷۶) «انسان، زبانی است [...] یعنی] حادثهٔ حاصل از سخن گفتن زبان است. آنچه واقع شده است - یعنی انسان - به‌وسیلهٔ زبان به خود آورده شده است.» (همان، ص. ۹۸). هایدگر می‌گفت: «زبان خانه بودن» است. همه چیز در زبان «هست» پیدا می‌کند. (همان، ص. ۱۷ مقدمهٔ مترجم). با وجود این، هایدگر زبان را بر وجود مقدم نمی‌داند. و پست‌مدرنیست‌ها و دریدا پا را این فراتر گذاشته و زبان را بر وجود و هستی مقدم می‌دانند، به‌گونه‌ای که هستی بدون زبان وجود نخواهد داشت و اساساً، زبان است که معنای هستی

^۱.langue

^۲.parole

و وجود را مشخص می‌سازد. دریدا در نظام فلسفی خود، که در واقع نویدبخش ظهور جنبش پس‌ساختارگرایی است، دو گونه زبانی یعنی گفتار و نوشتار را از هم متمایز ساخته و رابطه طولی که در متافیزیک غرب میان آن دو بود و گفتار را بر نوشتار اولویت می‌داد، وارونه ساخت و نوشتار را پیش کشید.

این نظام فکری دریدا که ساختار و بنیادی اساساً عقل‌گرا دارد، با نقد زبان‌شناسی سوسور، پدیدارشناسی هوسرل، روان‌کاوی لاکان و به‌طور کلی، نقد ساختارگرایی غربی، سامان یافته است. او نظام فکری غربی را نظامی متافیزیکی می‌نامد و در پی واسازی آن برمی‌آید. در همین راستا، در مقاله «زبان‌شناسی و نوشتارشناسی» به نقد نظریه زبان‌شناسی سوسور پرداخته و آن را ادامه اندیشه افلاطون، روسو و کانت می‌داند که زبان گفتاری را بر زبان نوشتاری اولویت می‌بخشد.

۱-۳-۱. زبان به‌مثابه گفتار

سوسور می‌گفت: «زبان ... سنتی شفاهی دارد که مستقل از نوشتار است» (دریدا، ۱۳۹۶ الف، ص. ۵۴). او در تعریف زبان می‌گفت: «زبان و نوشتار دو نظام مجزای نشانه‌ای هستند؛ دومی فقط به قصد بازنمایی اولی وجود دارد» (همان، ص. ۵۴).

این سنت شفاهی، دارای برخی ویژگی‌هایی به‌قرار زیر است:

اول، همیشه نوشتار بیرون از نظام زبان و یک امر ثانوی بوده است؛

دوم، سنتی ساخت‌گراست (دریدا، ۱۳۹۶ ج، صص. ۵۵۹-۵۶۰)؛

سوم، مرکزگرا است؛ ساخت یا ساختیت ساخت همیشه دارای مرکز بوده است. مرکز، نقطه‌ای

است که در آن تغییر و جایگزینی محتواها، عناصر و فقره‌ها دیگر ممکن نیست (همان).

چهارم، مبتنی بر حضور است؛

پنجم، مبتنی بر بازنمایی است؛ یعنی گفتار بازنمایی و تصویرگر ذهنیت برگرفته از واقعیت

بیرونی است و نوشتار^۲ بازنمایی گفتار است.

آوا تولیدگر دال نخستین است که بر «حالات ذهنی» دلالت می‌کند و حالات ذهنی، بازتاب یا تصویر آینه‌ای چیزهایند. (همان، ص. ۲۳) به عبارتی، سنت شفاهی از ارسطو تا هایدگر براساس نمودار زیر قابل تبیین است:

هستی ← ذهن ← کلمات گفته‌شده (آوا) ← کلمات نوشته‌شده
ششم؛ فرایندی خطی داشته و دارای آغاز و انجامی است.

۲-۱-۳. زبان به‌مثابه نوشتار

دریدا با اصل اختیاری بودن نشانه، تعریف سوسوری نوشتار به‌مثابه «تصویر» زبان را به چالش می‌کشد.

اصل اختیاری بودن نشانه به‌طور غیرمستقیم اما قطعی و فسخ‌ناپذیر این کار سوسور را که نوشتار را به تاریکی بیرون زبان می‌راند به حاشیه می‌کشد. این اصل به خوبی قراردادی بودن رابطه میان آوا - واحدها [واج‌ها] و نویسه‌ها [وات‌ها] را توضیح می‌دهد (در نوشتار آوایی میان واج، دال - مدلول؛ و وات، دال محض)، اما اینکه وات‌ها «تصویر» واج‌ها باشند را منع می‌کند (دریدا، ۱۳۹۶ الف، ص. ۷۶-۷۷).

دریدا می‌گوید:

با حرکت آرامی که ضرورتش به سادگی قابل درک نیست، هر چیزی که دست کم از بیست قرن پیش تمایل داشته و سرانجام موفق شده تحت نام زبان گرد آید، اکنون دارد به نام نوشتار نقل مکان می‌کند [...] گویی مفهوم نوشتار [...]، دیگر صورتی جزئی، اشتقاقی و فرعی از زبان عمومی نیست، دیگر نشانگر سطحی بیرونی، جفتِ ناجور دال اصلی، یا دال دال نیست و دارد از گستره زبان پا فراتر می‌نهد. نوشتار در تمام معناهای خویش، زبان را شامل می‌شود (دریدا، ۱۳۹۶ الف، ص. ۱۶).
نوشتار دیگر یک امر عرضی و یک عنصر ثانوی فرودست نیست، بلکه مبین حرکت زبان است. این حرکت، ورود به بازی دال و مدلول است. ظهور نوشتار، ظهور بازی است. در این بازی تمام محدوده‌ها و مرزهای زبان زده می‌شود (همان، صص. ۱۶-۱۷). بازی یعنی فروریختن حضور

(لوسی، ۱۳۹۹، ص. ۳۲).

نوشتار در مفهوم مد نظر دریدا، از مفهوم زبان فراتر است و تصدیق اینکه مفهوم نوشتار از مفهوم زبان فراروی می‌کند و آن را دربر می‌گیرد، تعریف خاصی از زبان و نوشتار را می‌طلبد. دریدا می‌گوید: از مدت‌ها پیش

به جای کنش، حرکت، تفکر، تأمل، خودآگاهی، ناخودآگاهی، تجربه، احساس و مانند این‌ها، کلمه "زبان" را به کار می‌بردیم. اما اکنون به جای همه اینها و بسیاری چیزهای دیگر می‌گوییم "نوشتار": نه فقط برای نشان دادن جنبه فیزیکی نگاشت‌های لفظی، تصویرنگار یا ایده‌نگار، بلکه همچنین برای نشان دادن تمامیت آنچه این نگاشت‌ها را ممکن می‌سازد؛ و نیز برای نشان دادن خود وجه مدلول در فراسوی وجه دال (دریدا، ۱۳۹۶ الف، ص. ۱۹-۲۰).

دریدا نوشتار را از دو منظر نگاه می‌کند: نخست، نوشتار آوایی (نوشتار به‌مثابه گفتار نوشته‌شده) که محکوم به نقش ثانوی (بازنمودی) و به‌مثابه کپی‌برداری از حقیقت زبان گفتاری یا گفتار نوشته‌شده، است. این نوشتار «گسست از طبیعت» (و سقوط در فرهنگ) به شمار می‌آید. (لوسی، ۱۳۹۹، صص. ۵۳-۵۴)؛ دوم، نوشتار عمومی که از نظر دریدا یعنی «جهان به‌مثابه مکان نوشتن» (همان، ص. ۶۲). بنابراین، دریدا دو گونه نوشتار را در نظام متافیزیکی از هم متمایز می‌کند: کتاب طبیعت و نوشتار خداوند که معنایی استعاری است در تقابل با نوشتن بشری و متناهی و مصنوع.

«بنابراین یک نوشتار خوب و یک نوشتار بد وجود دارد: نوشتار خوب و طبیعی همان نقش الهی بر قلب و روح است؛ نوشتار منحرف و ساختگی فن است، تبعید شده به خارجیت بدن» (همان، ص. ۳۲).

سر - گفتار [گفتار نخستین] نوشتار است، زیرا قانون است. قانون طبیعی» (همان، ص. ۳۲) و «هیچ چیزی بیرون از این نوشتار عمومی وجود ندارد و درون آن نیز حضور ناب و پُری وجود ندارد» (لوسی، ۱۳۹۹، ص. ۲۰۶). دریدا می‌گوید «ما سعی خواهیم کرد نشان دهیم که هیچ نشانه زبانی‌ای پیش از نوشتار وجود ندارد» (دریدا، ۱۳۹۶ الف، ص. ۲۸).

تاریخی که نوشتار در آن مسبوق به هیچ چیز نیست و در آغاز نوشتار بوده است. و این سخن دریدا که «تو آنی که می‌نویسی و نوشته می‌شوی» (دریدا، ۱۳۹۶ج، ص. ۱۶۶). سرسختانه‌ترین تصدیق برای این اندیشه است که بی نوشتار وجود حقیقی برای انسان محقق نخواهد شد و این نوشتار است که چگونه بودن آدمی را در طیفی قرار می‌دهد که معنای اختیار که لازمه ماهیت انسانی اوست، رخ نشان می‌دهد. دریدا این اختیار را از بدو آفرینش می‌داند. لذا می‌نویسد:

«خدا خود را از خویش جدا کرد تا مجال دهد ما سخن بگوییم، شگفت‌زده شویم و از خود بپرسیم.» (همان، ص. ۱۷۰) تا جایی پیش می‌رود که می‌نویسد: «خدا هم‌زمان همه و هیچ است. نویسنده نیز بر قیاس خداست» (همان، ص. ۱۷۵) و ادامه می‌دهد: خدا «راستگو نیست، او صادق نیست» (همان، ص. ۱۷۱). این سخن به سادگی به معنای نفی تک‌معنایی از ساحت نشانه‌هاست ولو اینکه فرستنده پیام خداوند باشد.

از منظر دریدا، طرح پرسش آغاز گسست است. گسستی که انگیختگی کامل نشانه‌ها را به چالش می‌کشد و ارتباط میان دال و مدلول را متزلزل می‌کند و این راهی است که هیچ حقیقتی در پایان آن به انتظار ننشسته است.

نوشتار، «این راهی که هیچ حقیقتی برای مقرر کردن راستی‌اش پیش‌قدم نمی‌شود راه در بیابان است. نوشتار لحظه بیابان همچون لحظه جدایی است» (همان، ص. ۱۷۱).

در پی غیابی که جانشین حضور شده است، غیاب مرکز، غیاب لوگوس، غیاب مؤلف و درنهایت دریدا سخن از غیاب خدا می‌زند:

«خدا دیگر با ما سخن نمی‌گوید، او کلام خود را قطع کرده است: خود باید کلمات را برعهده گرفت» (همان، ص. ۱۷۱). این غیاب شاید همان دسترس‌ناپذیری باشد، اگر چنین باشد، نوشتار آن پدیده هزارتوی دروغگویی است که نویسنده، خود را از آن تبرئه کرده، آزاد یا رها کرده تا به تعبیر دریدا بی‌توشه و تنها به راه افتد. قسمت حائز اهمیت آنجاست که دریدا در کنار این بی‌محاباگرایی، خود «کلمه» را مسبب و باعث «وجود» می‌شناسد؛ این وجود متبرک به کلمه و قربانی آن می‌شود. دریدا می‌نویسد:

«تنها نوشته است که با نامیدن من، مرا به وجود داشتن وادار می‌کند. پس همزمان راست است که چیزها با نامیده شدن به وجود می‌آیند و از میان می‌روند. قربانی کردن وجود به پای کلمه به گفته هگل، اما همچنین متبرک ساختن وجود به وسیله کلمه» (همان، ص. ۱۷۵). این ضرورت مبادله وجود خود با حرف یا در برابر آن (به نقل از ربی تل) به خدا نیز تحمیل می‌شود: «خداوند فرزند نام خویش است» (همان، ص. ۱۷۶). پیچیدگی این رویکرد از جایی افزایش می‌یابد که بنابه گفته مایستر اکهارت: «خدا وقتی خدا می‌شود که آفریدگان بگویند خدا» (همان، ص. ۱۷۶). دریدا این را نجات خدا به وسیله انسان‌ها و اختصاصاً نوشتار انسانی معرفی می‌کند و آن را در تعارض با ناتوانی نوشتار در یافتن راهی به مقصد معنی، نمی‌داند.

نوشتار مدنظر دریدا، جهانی است که مدام در حال شدن و صیوروت است، هیچ‌گاه در هیچ نقطه‌ای ثابت نمی‌شود و هیچ‌گونه مرکزیت یا لوگوسی را بازیابی نمی‌کند. این مرکززدایی تمامی معانی را به دست صیوروت می‌سپارد. اکنون که دریدا یک دگرگونی عظیمی را در فلسفه غرب ایجاد کرده و زبان را دیگرگونه معرفی می‌کند، طبیعتاً باید تمامی مبانی و بنیادهای این فلسفه براساس نوشتار تغییر کند که به برخی از آن در ادامه اشاره می‌شود:

- در نوشتار، «حضور» جای خود را به «غیاب» می‌دهد. نوشتار از حضور و ذات مؤلف جداست. جدا کردن نوشتار از ذات مؤلف، همان امری است که به دریدا جرئت طرح مسئله «غیاب» را داد. در مقابل «حضور» مرکز، دریدا «غیاب» مدلول استعلایی را مطرح ساخت. با این اعتقاد که غیاب این مدلول، راه را برای بازی دال‌ها، تا بی‌نهایت باز می‌کند.

- حقیقت به‌مثابه امری برساخته تعریف می‌شود. اولین قدم دریدا برای برهم زدن مرکزیت عقل، برهم زدن تقابل‌های دوگانه‌ای است که عقل آن‌ها را پایه‌گذاری می‌کند از جمله خیر/شر، مرد/زن، مرگ/زندگی، روح/جسم و الخ. 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» (عجب الفیا، ۲۰۱۵، ص. ۲۲). آنچه تاکنون با عنوان

^۱. Jonathan Culler

«حقیقت» در متافیزیک شناخته می‌شود، صرفاً امر برساخت زبانی است و هیچ واقعیت بیرونی نداشته و به هیچ وجه قابل دسترسی نیست.

- 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. مرکز هیچ‌گاه مکانی طبیعی نداشته است. 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، ص. ۵۶۲). با وجود این، 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.

- استراتژی دریدا مبنی بر اصل تفاوت است (نجومیان، ۱۳۹۴، ص. ۳۲). دریدا از تفاوت برداشتی متفاوت به دست می‌دهد، زیرا او تفاوت را محصول وجود خلل بلکه برعکس، درست همان جایی می‌داند که نقطه آغاز است (ریچاردز، ۱۳۹۵، ص. ۲۸). از نظر دریدا نوشتار بیشتر از گفتار قابلیت تفاوت‌سازی دارد و این نوشتار است که همواره تهدیدی برای خدشه دار کردن لوگوس محوری است. نوشتن یعنی روانه کردن مجموعه‌ای از دال‌ها در شبکه‌ای نامتناهی از روابط.

- دیدگاه دریدا مبتنی بر نظریه مرگ مؤلف بود، دریدا در پی به چالش کشیدن اهمیت مراکز و بن‌مایه‌هایی بود که همه را تحت عنوان «مدلول استعلایی» به چالش کشید، یکی از آن بن‌مایه‌ها نقش «مؤلف واحد» است. این نظریه به نیچه نیز ارجاع داده می‌شود. وقتی نیچه از «مرگ خدا» خبر داد، براساس همان منطق، فیلسوفان و اساساً از «مرگ مؤلف» سخن گفتند (راجح و تاوریت، ۲۰۰۹، ص. ۱۷). مرگ خدا در اندیشه و فلسفه غرب، از دیدگاهی، به معنای دوری‌گزینی از عالم غیب، مقدسات، مدلول‌های استعلایی و حقایق مرکزی بود.

- زبان لغزنده است و معنا دائماً به تعویق می‌افتد، زیرا رابطه دال و مدلول یک امر اعتباری است که در درون زبان اتفاق می‌افتد و دیگر دال به هیچ امر بیرونی تعلق ندارد. دلیل ثابت ماندن رابطه بین دال و مدلول، لوگوس بود که نظم بین زبان و واقعیت را حفظ می‌کرد. دریدا، لوگوس را از این تصویر کنار زده تا هیچ چیز دیگری برای کنار هم قرار دادن نظم زبان و واقعیت وجود نداشته باشد (حبیب، ۱۳۹۶، صص. ۱۵۳-۱۵۴).

- رویکرد دریدا مبتنی بر اصل تکرر معنا در بافت‌های مختلف است و هر خوانشی از متن را درست می‌داند، چراکه از این منظر هیچ اصل ثابت و قاعده فراگیری وجود ندارد تا بر یک معنا صحه گذارد و بر دیگری نه.

۴. زبان در فلسفه ملاصدرا

دریافت حقیقت زبان از دیدگاه ملاصدرا بدون درک صحیح مبانی فلسفی او امکان‌پذیر نیست. به همین دلیل ابتدا باید نگاهی به کلیت فلسفه او داشته باشیم. ملاصدار فیلسوفی عقل‌گراست و عقل، قلب و وحی سه منبع معرفت و سه ضلع مثلث نظام معرفتی او هستند.

ملاصدرا در رویکرد فلسفی خود، ماهیت را اعتباری می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۱، ص. ۳۹) و معتقد به «اصالت وجود» است.

او در بحث از زبان و ماهیت آن، معتقد است برای ادراک حقیقت، باید هم از علم حصولی بهره گرفت و هم علم حضوری (زرگر، ۱۳۹۳، ص. ۵۶). حقیقت وجود نزد او تشکیکی و ذومراتب است، یکی وجود مستقل و فی‌نفسه است و دیگر، وجود رابط که متحقق در غیر و قائم به غیر است (لاهووتیان و سروش، ۱۳۹۹، ص. ۱۰۴). انسان نیز مانند حقیقت وجود امری ذی‌شئون و مراتب است (زمانیها، ۱۳۹۱، صص. ۸۷-۹۳) و دارای مقام معلومی در هویت نیست. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۸، ص. ۳۴۳).

وی براساس مبانی اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری خود، حقیقت وجودی انسان

را قائم به غیر و واجد نوعی برون‌خویشی می‌داند که همواره ره به حقیقتی بیرون از خود دارد (زمانیها، ۱۳۹۱، صص. ۸۷-۹۴).

از دید ملاصدرا این التفات وجودی به غیر، امری ماقبل معرفتی است، زیرا اساساً خود رابطه معرفتی مبتنی بر چنین رابطه وجودی است (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۸۲). ملاصدرا می‌گوید: «همانا ادراک حق تعالی به نحو بسیط برای هر فردی در اصل فطرت او حاصل است» (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۱۱۶). این علم فطری و تکوینی، درحقیقت بنیان معرفت انسان نسبت به اشیا و بنیان گشودگی انسان بر عالم و موجودات و ملاک دادگی اشیا در معرفت محدود بشری و بنیان استعلای آدمی است (زمانیها، ۱۳۹۱، ص ۹۹). از همین جاست که ملاصدرا، وجود را بر شناخت و شناخت را بر زبان مقدم می‌داند.

ملاصدرا، خداوند را وجود مطلق دانسته و معتقد است: جهان چیزی جز تجلی وجود مطلق نیست (نمازی، ۱۳۸۹، صص. ۵۳-۵۴) و اسم «الله» عبارت از مرتبه الوهیت جامعی برای ذات است و همه اسماء و صفات جز تجلیات ذات نیستند و متکلم بودن، از صفات اوست.

متکلمین امامیه و معتزله معتقدند «کلام» از صفات فعلی ← حادث و قائم به غیر است. فلاسفه و عرفا معتقدند تکلم خداوند عبارت است از اظهار کمال نهانی خود، به وسیله ایجاد کلمات لفظی و حروف تدوینی باشد، خواه به وسیله ایجاد کلمات تکوینی و وجودی. به عقیده اینان، اصوات و حروف در حقیقت «تکلم» دخالت ندارند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۱۰ مقدمه مصحح).

بنابراین تکلم خداوند دو نوع است: ۱. تکلم به کلام لفظی و تدوین قرآن که معنای ظاهری کلام است؛ ۲. تکلم به کلام تکوینی که احتیاج به لفظ ندارد و عبارت است از اظهار کمالات نهانی به وسیله ابداع، اختراع و تکوین نقش‌های عالم وجود (همان). زبان تکوینی در «کن» وجودی تجلی یافته و زبان تدوینی، مربوط به شناخت و معرفت هستی است.

ملاصدرا بر اساس آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» معتقد است میان کلمه وجودی خداوند و جهان هستی هیچ فاصله‌ای نیست، یعنی وجود است نه حرف و صوت. امیر مؤمنان علیه‌السلام فرمود:

چون خداوند اراده خلقت کرد، فرمود: «كُنْ» نه به صوتی برخوردارکننده بر گوش و نه صدایی که شنیده شود، بلکه کلام خداوند سبحان فعل اوست (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ص. ۴). پس عالم جز به واسطه کلام آشکار نشد، بلکه تمام عالم از اقسام کلام است. و آن فیض وجودی است و ممکنات مراتب تعینات آن فیض وجودی‌اند و جواهر عقلی، کلمات تامات الهی‌اند که نه نقصان می‌پذیرند و نه فانی می‌شوند و جواهر جسمانی، مرکبات اسمی و فعلی‌اند که فناپذیرند (ملاصدرا، رساله حدوث عالم، ص. ۲؛ ملاصدرا، ۱۴۱۹هـ، ص. ۵؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص. ۲۲). بر همین اساس، انواع موجودات عالم به منزله حروف بیست و هشتگانه هستند که در «نفس رحمان» با فیض وجودی منبعث از افاضه و رحمت خداوندی، مراتب تعینات ممکنات را تشکیل می‌دهند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، صص. ۱۰-۱۱ مقدمه مصحح). در منطق وحی نیز از موجودات جهان به «کلمه» تعبیر شده است: «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي» (کهف: ۱۰۹). پس جهان وجود، عین کلام است. این کلام بر سه گونه؛ اعلی، میانین و پایین است.

۱. کلام اعلی که عین کلام، بالذات مقصود اولی باشد، مانند ابداع عالم توسط حق تعالی با کلمه «كُنْ» (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ص. ۶؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص. ۲۳). این مرحله، امر ابداعی یعنی همان مرتبه قضای حتمی است. کلمه «كُنْ» وجودی در عالم امر، بر اعیان ثابت‌ه یعنی «ممکنات» القا شد.

۲. کلام میانین، که عین آن را مقصودی دیگر غیر از آن باشد، جز آنکه کلام از ترتبی لزومی ناگزیر بوده، بدون آنکه سرپیچی یا جدایی پدید آید. مانند امر خداوند متعال به فرشتگان آسمانی و اداره‌کنندگان علوی فلکی و یا کوکبی (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ص. ۶؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص. ۲۴). این مرحله، امر تکوینی است.

۳. کلام ادنی که عین آن را مقصودی دیگر باشد که امکان تخلف و سرپیچی در آن هست، مانند اوامر و خطاب‌های او به مکلفان به واسطه فرو فرستادن فرشته و فرستادن رسول است (ملاصدرا، ۱۳۹۷، صص. ۲۷-۲۹؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص. ۲۴). این مرحله، امر تشریعی است.

این کلام از طریق قرآن قابل تبیین است و قرآن کریم مشتمل بر تمامی این سه گونه بیانی است. ملاصدرا قائل به اختصاصی بودن زبان قرآن است، یعنی برای کلام خداوند، مراتب و درجات

متفاوت قائل می‌شود که دارای سطح ظاهری الفاظ و کلمات و مراتب و درجات باطنی است. متناسب با این، فهم و ادراک انسان نیز دارای درجات و مراتب متفاوت است؛ یعنی خطاب با مخاطب متناسب دارد و زبان نیز همواره گوش مناسب با خویش را می‌جوید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص. ۴۷۸).

ملاصدرا با توجه به این حدیث پیامبر اکرم (ص) که می‌فرماید: قرآن را ظاهری و باطنی، و حدی و مطلعی است، معتقد است «قرآن منقسم به دو بخش باطن و ظاهر و برای باطنش باطنی دیگر که جز خدا نمی‌داند (چند پرده و باطن دارد) می‌گردد» (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ص. ۱۵۴) (وما يعلم تأویلہ إلاّ الله) (آل عمران: ۷) و خداوند در صفت قرآن می‌فرماید: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (الواقعه: ۷۷ - ۷۹).

بنابراین ما در قرآن کریم با معنای ژرف و عمیق و گسترده معنایی روبه‌رو هستیم که دارای مراتب مختلف است و هر کس با توجه به مرتبه وجودی خود از آن فهم می‌کند. همچنین درک و دریافت معانی قرآنی از نگاه ملاصدرا با علوم دانشگاهی صرف امکان‌پذیر نیست، بلکه هم علم حضوری و هم علم حصولی هر دو با هم برای دریافت آن نیاز است.

۱-۴. قرآن به مثابه کلام و کتاب خداوند

کلام تدوینی خداوند عبارت است از عقل بسیط و علم اجمالی، که غیر از «کتاب» است، زیرا «کلام» از عالم امر و عالم قضااست و مظهر و حامل آن‌ها «قلم» و «لوح محفوظ» است. اما «کتاب» از عالم «خلق» و «تقدیر» است و محل آن، عالم «قدر ذهنی» یا «قدر عینی» است. زیرا فراتر از زمان و مکان است. بر خلاف «کتاب» که پدیده زمانی است و محل آن، لوح قدری نفسانی، یعنی «لوح محو و اثبات» و یا مداد خارجی است و هر دوی آن‌ها متغیرند. افزون بر این، «کتاب» را هر انسانی می‌تواند ادراک کند و بفهمد در حالی که «کلام» را تنها کسانی که از آلودگی‌های بشری پاکند، درک می‌کنند: لا یمسّه إلاّ المطهرون (ملاصدرا، ۱۳۸۰، صص. ۱۲-۱۳ مقدمه مصحح).

کلام ← بسیط و از عالم امر و دفعی‌الوجود

کتاب ← مرکب و از عالم خلق و تدریجی‌الوجود

صور لفظی به اعتبار عالم امر و قائم به متکلم بودن، کلام است و به اعتبار اینکه فعل و صادر از متکلم است «کتاب» محسوب می‌شود (همان، ص. ۱۳).

قرآن هم کلام الهی است و هم کتاب او - هر دو - بر عکس کتاب‌های آسمانی دیگر که بر دیگر رسولان نازل شده است، زیرا آن‌ها کلام نیستند، بلکه کتاب‌هایی‌اند که آن‌ها را به درس می‌گویند و با دستشان می‌نویسند، اگرچه هر کتابی به وجهی کلام است، ولی در اینجا هدف، کلام خاص الهی است (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج. ۷، ص. ۲۳).

بنابراین، این دو قالب بیانی در قرآن کریم، به هم پیوسته است. از سویی، بسیاری از قراین فهم قرآن، از جمله اسباب نزول آیات، بیرون از متن آن قرار دارد. علاوه بر آن، متن قرآن بستر تجلی خداوند است و دائماً در متن حاضر بوده و اعلام حضور می‌کند: (ادعونی أستجب لکم) (غافر: ۴۰) و (فَأَيْنَمَا تُولُونَ ظُهُورَهُمْ وَمِنْ وَجْهِ اللَّهِ) (بقره: ۱۱۵). از سویی نیز، متن قرآنی، حامل بیان نوشتاری نیز هست.

حقیقت یکی بیش نیست و مجالی متعدد و مشاهد مختلف و مواطن فراوان‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۴۹) بنابراین، متن قرآنی از حیث گفتار و نوشتار برساخته ذهن بشری، فراروندگی دارد و امری ورای چنین تعریفی است. چراکه 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

۲-۴. زبان انسان و شناخت

از نظر ملاصدرا، از آنجا که انسان بر صورت رحمان سرشته شده، شناخت کلام او باعث معرفت کلام و کتاب الهی می‌شود. به همین دلیل در تبیین زبان بشری چنین می‌گوید:

ابتدا نفس انسانی حقایق صور عقلی را به صورت علم حضوری و یا علم حصولی، دریافت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۶۴، ج. ۷/ص. ۱۵) پس از آن، نفس که مبدأ کلام است، این حقایق را از مراتب مختلف باطن نفس به ظاهر اعطا می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج. ۷/ص. ۱۵) انسان برای سخن گفتن یک قوس نزولی به این ترتیب دارد: ابتدا شناخت عقلی را با قوه عاقله‌اش می‌پروراند، سپس صورت‌هایی

برای آن ترسیم می‌کند. یعنی حقیقت‌های عقلی را به عالم مثال تنزل می‌دهد و با سطور و خطوط ذهنی، در قالب الفاظ می‌ریزد و شروع به سخن گفتن یا نوشتن می‌کند (همان، ج. ۷/ص. ۱۵؛ ملاصدرا، ۱۳۹۷، ص. ۲۷) و برای ادراک سخن دیگران نیز باید یک قوس صعودی را طی کند. و این هر دو به نحو تجلی و ترقی است (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج. ۷/ص. ۱۶).

پس انسان اگر خواست سخن بگوید اول می‌اندیشد، و بعد آن اندیشه را به عالم عقل تنزل می‌دهد، سپس برای آن، صورتی حاضر می‌کند؛ سپس در قالب الفاظ می‌آورد (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج. ۷/صص. ۱۵-۱۶) پس زبان یعنی اظهار کردن و تنزل دادنِ نهان و باطن عقلی؛ و این نهان در انسان‌ها متفاوت است به اینکه از کدام درجه از باطن سخن می‌گویند آنگاه ملاصدرا با توجه به آیه «إن من شیء الا عندنا خزائنه» برای هر مطلب و کلمه‌ای چندین خزانه، قائل می‌شود؛ و نتیجه می‌گیرد که هر کلمه‌ای از سخن انسان برگرفته از خزانی است.

میان نوشته مخلوق و نوشته خالق همانند کلام آن دو، تفاوت بسیار است. ملاصدرا می‌گوید: فرق این دو دانشی ذوقی و شهودی است. اگر انسان به مقام خلیفه الهی و علم حضوری برسد، در این صورت عین کلام الهی بر زبان او جاری می‌گردد. «حکم و امرش نافذ و روان گشته و دعایش مستجاب گردیده و به کرامت تکوین ارجمندی پیدا کرده و متکلم به کلام پروردگار جهانیان می‌گردد» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص. ۳۹) او انسان کامل است. پیغمبر^(ص) فرمود: هرکس مرا ببیند، خدا را دیده است. و زبان آفرینشگری را علاوه بر خداوند، در انسان کامل که مظهر تجلی و خلیفه الهی است هم وجود دارد، مانند آنجا که حضرت عیسی علیه السلام از گل پرندۀ می‌ساخت و در آن می‌دمید و پرندۀ جان می‌گرفت و یا آنجا که ابراهیم علیه السلام پرندگان را قطعه قطعه کرده و روی کوه‌ها پراکنده ساخته و آن‌ها را خواند و پرندگان زنده شدند. اگرچه این کارها به امر و اراده الهی انجام می‌شد اما امر الهی بر دست و زبان این بزرگواران جاری می‌گشت. و اکنون حضرت ختمی مرتبت^(ص) مظهر کامل و اتم خلیفه الهی است و این قرآن که کلام الهی و مجلای حق تعالی است، به‌طور کامل بر زبان او جاری شده است تا واسطه میان حق تعالی و خلق باشد.

صدرالمتألهین می‌گوید: نفس هر یک از انبیا و رسولان، کلمه تامی است که از نزد پروردگار

جهانیان فرود آمده است، سپس از میان آنان، کلمه جامعی را برگزید و جوامع کلمات را بدو بخشید و به سوی ما رسول ارجمند و نوری آشکار و قرآن حکیمی و صراط مستقیمی و ترتیبی از جانب عزیز رحیم فرستاد (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص. ۳۷).

ملاصدرا بر این باور است که وجود شامل سه جهان عقلی، مثالی و مادی است و انسان کامل که «کون جامع» است نیز حضوری هم در نشئه عقلی و هم در عالم مثالی و هم طبیعی دارد و از جانب پروردگارش بر حجت و دلیل است، در او، اقسام سه‌گانه کلام یعنی ابداع و تکوین و تخلیق (آفریدن) وجود دارد و در وی ابزار تصرف کردن با اراده است. بنابراین بالاترین نوع مکالمه و شنیدن او، مکالمه‌اش با خداوند به‌واسطه گرفتن معارف از او و بهره‌ور شدن از علوم الهی و شنیدنش به گوش قلبی معنوی، کلام عقلی و حدیث قدسی از خداوند است که پس از شنیدن، متکلم به کلام حقیقی می‌شود، این کلام او را مقصود دومی - جز تصویر حقایق غیبی مجمل به صور علوم تفصیلی نفسانی و اظهار ضمیرهای پنهان بر صفحه نفس و لوح خیال - نیست (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ص. ۷؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹، صص. ۲۴-۲۵) در این مرتبه، زبان انسان عین امتثال است و عدم اطاعت محال است، زیرا کلام عین غایت کلام است (جوادی آملی، ۱۳۶۴، ج. ۷/ص. ۱۵؛ زرگر، ۱۳۹۳، ص. ۶۵).

و اوسط آن، مانند امر و نهی او به‌واسطه قوای نفسانی بر قوای طبیعی است، خدمت‌گذاران این عالم صغیر (بدن انسانی) تمامشان بر اطاعت و فرمانبرداری روح آفریده و سرشته شده‌اند و همینطور مواضع و اجسام آن، توان خلاف و سرپیچی و نافرمانی را ندارند، مانند دستور دادن او به چشم و دست و زبان و دیگر آلات و اعضا، از جهتی شبیه به مسخر فرشتگان و اجرام بزرگ فلکی و عنصری است از جانب خداوند سبحان، چون بر طاعت خلق شده و بر خدمت سرشته شده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، صص. ۷-۸؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص. ۲۵) و هدف دوم زبان در عالم نفوس، آن است که مخاطب کلام را استماع و امتثال نماید و این مقصود لازمه کلام است اما چیزی جدا از خود کلام بوده و تغایر مفهومی با کلام دارد. پس هدف در مرحله میانی با کلام متغایر است، اما لازمه آن است و قابل انفکاک نیست؛ در این مرتبه نیز امکان عدم اطاعت و امتثال نیست.

و پایین‌ترین مرتبه، درخواست چیزی یا خواهش انجام فعلی به‌واسطه زبان یا عضوی است.

برای اینکه در اینجا مقصود از کلام، چیز دیگری است غیر از کلام و غیر لازم آن، از این روی گاهی واقع می‌شود و گاه دیگر واقع نمی‌شود، و همینطور است آنچه از اوامر الهی با واسطه که در وجود واقع نشده، عیب و اشکالی در کمال حکمت و قدرت او وارد نمی‌آورد (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ص. ۸؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص. ۲۵) بنابراین، مقصود سوم تکلم با کلام مغایر است و ملازم کلام هم نیست، در عالم مادی یافت می‌شود. یعنی همان کلام و الفاظ اعتباری است که امکان اطاعت و عصیان، هر دو وجود دارد.

۵. دریدا؛ هستی و نوشتار

از نظر دریدا، در نوشتار عمومی جهان به‌مثابه نوشتار خداوند است. «نوشتار طبیعی [نوشتار خداوند یعنی هستی] بی‌واسطه با آوا و نَفَس متحد است (...) بلکه دَم‌شناسانه است. این نوشتار کاهنانه است، بسیار نزدیک به آوای قدسی درونی اقرار به ایمان، به آوایی که هنگام فرورفتن در خود می‌شنویم: حضور کامل و حقیقی آوای الهی در حس درونی ما» (دریدا، ۱۳۹۶ الف، ص. ۳۱-۳۲).

دریدا بخش اول کتاب درباره گراماتولوژی را با سرنوشته‌ای درباره نوشتار شروع کرده و می‌گوید:

«ای سَمَس^۱، تو با نور خویش سرزمین‌ها را می‌خوانی، گویی که برجستگی‌ها و فرورفتگی‌هاشان متنی به خط میخی است» (دریدا، ۱۳۹۶ الف، ص. ۹).

براساس این نوشته، هستی دقتی از نوشتار است که با نور خدای آفتاب خوانده می‌شود. این دیدگاه با آنچه در اندیشه یهودی که «کتاب مقدس» را منشأ خلقت می‌دانند بسیار همسان است.

از جمله اندیشمندانی که دریدا در کتاب *نوشتار و تفاوت* به بازخوانی آثارش می‌پردازد، ژابس، فیلسوف یهودی مشهور به فیلسوف کتاب است، ژابس بر آن است که همه چیز در کتاب می‌گذرد،

^۱ سَمَس یا شَمَس به زبان اکدی، زبان بابلیان باستان، نام خدای آفتاب است (دریدا، ۱۳۹۶ الف، ص. ۹).

همه چیز در کتاب سکونت دارد. جهان وجود دارد، زیرا کتاب وجود دارد. وجود، وجود در کتاب است. و تنها از سوی لاجود می‌تواند تهدید شود. کتاب^۱ اول است (دریدا، ۱۳۹۶ج، ص. ۲۳ مقدمه مترجم).

دریدا به نقل از مالارمه می‌گوید: «فقط یک کتاب^۱ بر روی زمین وجود دارد که قانون زمین است» (دریدا، ۱۳۹۶ج، ص. ۶۸). کتاب یگانه که هر نویسنده‌ای، حتی نوابغ را به وسوسه نوشتن خود انداخته است. و همه کتاب‌ها [دیگر] کمابیش حاوی آمیزه‌ای از شماری از مشهورات قدیمی‌اند (همان). دریدا این دیدگاه مالارمه را امکان ناممکن می‌خواند. دریدا می‌گوید: نوشتن فقط این نیست که بدانیم کتاب یگانه وجود ندارد و همیشه کتاب‌ها وجود دارند که در آن‌ها معنای جهان نیندیشیده به وسیله سوژه‌ای مطلق حتی پیش از آنکه معنایی واحد بوده باشد خرد می‌شود؛ که بدانیم نا - نوشته و نا - خوانده نمی‌توانند به مدد سلطنت حاضر و آماده یک دیالکتیک وضعیتی بی‌بنیان شمرده شوند؛ که زیر بار «انبوه نوشته‌ها» اینگونه از غیاب کتاب شکوه می‌کنیم. نوشتن فقط از دست دادن یقین الهیاتی به این نگرش نیست که هر صفحه‌ای خود را پیوند می‌زند به متن یگانه حقیقت، به «دفتر حساب» به تبارنامه، به دفتر حساب که این بار دست‌نوشته‌ای نامتناهی است خوانده شده به وسیله خدایی که کم‌وبیش با تأخیر قلمش را به ما عاریه داده است. این یقین از دست رفته، این غیاب نوشتار الهی، یعنی در وهله اول غیاب خدای یهودی که گاه خودش می‌نویسد، فقط تعریف مبهم چیزی چون «مدرنیت» نیست. بلکه به‌مثابه غیاب آمد و شد نشانه الهی، بر کل زیباشناسی و نقد مدرن فرمانروایی می‌کند (دریدا، ۱۳۹۶ج، صص. ۶۸-۶۹). دریدا در نوشته‌هایش بسیار تحت تأثیر میراث دینی یهودی است و دیدگاه او در واسازی براساس دو عبارت بنا نهاده شده است: ۱. «در آغاز اختلاف بود» و این در واقع تحریف اولین جمله انجیل یوحناست که می‌گوید: «در آغاز کلمه بود»؛ ۲. «اختلاف همان اصل متعالی است که نه در قید هیچ‌گونه شروط پیشینی است و نه هرگز می‌شود از آن فراتر رفت. بنابراین او خود اصلی بدون مرکز است». این هر دو عبارت برگرفته از رویکرد دینی تورات و مسیحیان است که اختلاف را اساس آغاز هستی می‌داند (عبدالله، ۲۰۰۰م، ص. ۱۶۱). دریدا

^۱.bible

در نوشته‌هایش از جمله در کتاب *نوشتار و تفاوت و دربارۀ گراماتولوژی* به کتاب مقدس و خاخام‌های یهودی بسیار استناد می‌کند. از نظر دریدا «یهودی و نوشتار انتظاری واحد و فرسایشی واحدند» (دریدا، ۱۳۹۶ج، ص. ۲۲ مقدمه مترجم). او وضعیت یهودی را تسلیم به گفتاری می‌بیند که خود ارباب آن است. «مکانی» که یهودی آن را اعلام می‌کند، گذشته به یادماندنی و «آنجای» نارسیدنی است. یهودیان دور از تولد حقیقی‌شان سرگردانند. تبارگرفتنی تنها از گفتار و نوشتار. از قانون و نژادی برخاسته از کتاب، زیرا فرزند سرزمین آینده (همان). «یهودی‌ای که نوشتار را برمی‌گزیند که [به نوبه خود] یهودی را برمی‌گزیند، در داد و ستدی که به وسیله آن حقیقت سرتاسر از تاریخ‌مندی می‌گذرد و تاریخ خود را در تجربه‌مندی‌اش دنبال می‌کند. [...] یهودیت و نوشتار جز انتظاری واحد، امیدی واحد، فرسایشی واحد نیستند» (دریدا، ۱۳۹۶ج، ص. ۱۶۶). این‌گونه او نژاد یهود را با نوشتار یکسان قلمداد کرده است و شاید این تقدیری قیاس‌ناپذیر باشد، اما از دیدگاه او که معنا به‌مثابه حرف (کلمه) است، لذا این حرف با تاریخ‌مندی پیوند می‌خورد.

۶. ملاصدرا؛ هستی و زبان

خدا بنابر فرمایش حضرت امیر^(ع) در کتاب خود تجلی یافته است و از امام صادق^(ع) نقل شده که فرمود: «خداوند بر بندگانش در کلام خود تجلی می‌کند، لیکن نمی‌بینید» (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ص. ۹۱؛ کاشانی، ۱۳۹۳، ص. ۵).

پیامبر اکرم^(ص) می‌فرمایند: «أَتَيْتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ: من کلمات را به‌طور جامع دریافت کردم». «کلمات» حقایق موجودات و اعیان آن‌هاست، همچنانکه عیسی^(ع) «کلمه من الله» نامیده شده است؛ و «مکارم اخلاق» کمالات و خواص آن موجودات و اعیان است، کمالات و خواصی که محل صدور افعال اعیانند و جملگی آن کمالات در وجود جامع انسانی محصور است. در اینجا نکته‌ای ظریف است و آن اینکه انبیاء علیهم‌السلام میان حروف الفبا و مراتب موجودات ارتباط برقرار کردند، که به تحقیق آنچه را که به این مطلب اشاره می‌کند در کلام عیسی^(ع) و امیرالمؤمنین علی^(ع) و بعضی از صحابه یافت شده است. از این جهت گفته شده که «ظهرت الموجودات من باء بسم الله: موجودات از

بای بسم الله پدید آمده‌اند»، زیرا «باء» حرفی است که بلافاصله پس از «الف» و به دنبال آن درمی‌آید. «الف» با ذات خداوند مطابقت دارد، پس «باء» کنایه از عقل است و اولین مخلوق خداست (کاشانی، ۱۳۹۳، صص. ۸۷).

نسبت این عالم به باری، نزد گروهی، نسبت نوشته است به نویسنده و نزد گروه دیگری نسبت کلام است به متکلم؛ ولی گروه دیگری نظر دارند که نسبت به او تعالی، غیر این دو نسبت است: ألا له الخلق والأمر، یعنی: آگاه باشید! عالم امر و خلق خاص اوست (اعراف: ۵۴) (ملاصدرا، ۱۳۷۹، صص. ۲۹-۳۰).

عالم امر عالمی قولی و کلامی الهی و نظامی جملی و مختصر است و عالم خلق عالم فعلی و نوشته تفصیلی، مطابق آن عالم مجمل و مناسب با آن است. از وجوه مناسبات این دو عالم این است که: همان گونه که کلام الهی مشتمل بر آیات است: تلك آیات الله نتلوها عليك بالحق (بقره: ۲۵۲) کتاب هم مشتمل بر آن‌هاست: تلك آیات الكتاب المبین (شعراء: ۲) و کلام وقتی تشخیص یافت و فرود آمد کتاب می‌شود، همینطور امر هم وقتی فرود آمد فعل می‌شود: إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فيكون (یس: ۸۲) پس صفحه وجود عالم عقلی فعلی خلقی، کتاب خدای متعال است و آیاتش، اعیان کائنات خلقی و صور موجودات خارجی است (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ص. ۳۱).

از نظر ملاصدرا، نسبت این عالم را به خداوند می‌توان مانند نسبت یک کتاب به کاتب دانست. برای درک بهتر و دقیق‌تر ارتباط این عالم با خداوند تبارک و تعالی باید به بررسی معنی خلق و امر پرداخت و در آیه شریفه قرآن «ألا له الخلق والأمر» (اعراف: ۵۴) بیشتر تأمل کرد. در بررسی دقیق دو معنی خلق و امر به سرّ بعث ارواح و کیفیت حشر اجساد نیز می‌توان دست یافت (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ص. ۲۶). نکته‌ای که در اینجا باید یادآور شویم این است که اگر نسبت این عالم با خداوند تبارک و تعالی مانند نسبت کلام با متکلم باشد به حکم اینکه انسان فهرست عالم وجود و نسخه جامع جهان هستی شناخته می‌شود باید او کلمه کامل و سخن اصلی خداوند نیز بوده باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص. ۴۷۲).

صدرالمتألهین در بیان تفسیر این آیه قرآن مجید: «ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء

حجاب أو یرسل رسولاً فیوحی بإذنه ما یشاء إنه علی حکیم» (شوری: ۵۱) می‌گوید: خداوند متعال در این آیه شریفه تکلم خود را با انسان سه گونه دانسته است که به ترتیب عبارت‌اند از: اول کلام وحی که کلام حقیقی است و در آن، بین سخن حق تبارک و تعالی و فهم انسان هیچ گونه فاصله وجود ندارد. یعنی فهم انسان جز سخن خداوند چیز دیگری نیست، دوم، کلام از ورای حجاب که به دو قسم تقسیم کرده است. قسم اول آنکه پیوسته با فهم انسان همراه و ملازم است به گونه‌ای است که اطاعت انسان ضروری بوده و معصیت او محال و ممتنع شناخته می‌شود. اما قسم دیگر، کلامی است که با فهم انسان همواره همراه و ملازم نیست و به همین جهت طاعت و معصیت در مورد آن امکان‌پذیر می‌شود. و بالأخره کلامی که از طریق ارسال رسول به منصفه ظهور و بروز می‌رسد. پس کلام الهی یا امری بدون واسطه و یا باواسطه حجاب معنوی و یا حجاب صوری است (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۷/ص ۹؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص ۲۶؛ ملاصدرا، ۱۳۹۷، ص ۳۱).

با توجه به آنچه گذشت، این ادراک و شناخت انسان نیست که هستی را ظاهر می‌سازد، بلکه این هستی است که شناخت و ادراک را به ظهور می‌رساند و خود در آن ظاهر و آشکار می‌شود و البته هستی آنجا که به فهم و ادراک در می‌آید زبان خواهد بود. بنابراین، مرزهای جهان انسان همان مرزهای زبان او شناخته می‌شود. انسان از طریق زبان به عالم معرفت قدم می‌گذارد. وارد شدن به عالم معرفت و شناخت از طریق زبان صورت می‌پذیرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۷، ص ۹). بنابراین، مراتب وجود و زبان و معرفت از دیدگاه ملاصدرا این‌گونه است:

۱. تقدم واجب الوجود بر هستی؛

۲. آفرینش هستی با کلمه «کن» وجودی؛

۳. تقدم هستی بر ماهیت؛

۴. تقدم هستی بر ادراک انسان؛

۵. تقدم شناخت و معرفت بر زبان.

۷. مقایسه و تحلیل داده‌ها

- اختلاف دو دیدگاه ملاصدرا و دریدا را شاید بتوان به جهان‌بینی این دو نسبت داد. ملاصدرا فیلسوفی عارف است که عقل و ایمان و وحی را با هم جمع کرده است و برای او «جهان عرفانی نخستین بار از افق احدیت وجود طلوع می‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ص. ۱۱۹ مقدمه مترجم) اما برای دریدا بیرون از چارچوب عقلی، هیچ چارچوب یا ابزار دیگری متصور نیست. به همین دلیل، روش او در نقد آثار فلسفی تا آخر یک روش عقلی - فلسفی باقی می‌ماند (قیطوری و همکاران، ۱۳۸۶، ص. ۷۷) و برای او «جهان فلسفی از مرحله فعل که مادون مرتبه احدیت است آغاز می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ص. ۱۱۹ مقدمه مترجم). بنابراین، جهان به مفهوم عرفانی با جهان به معنی فلسفی مغایرت دارد. «بحث‌های مربوط به جهان در فلسفه تنها مرحله فعل و خلق را دربر می‌گیرد، (...) اما مباحث جهان عرفانی دامنه‌ای بس گسترده‌تر دارد، از ماده اولی تا افق احدیت دامنه جهان‌شناسی ربوبی علم عرفان است» (همان، ص. ۱۲۰). به همین دلیل ملاصدرا در بحث زبان، از متکلم بودن خدا شروع می‌کند، اما دریدا که دغدغه رسیدن به حقیقتی بنیادی و ماورائی ندارد، میان زبان الهی و بشری تمایز قائل نشده و صحبت از قوانین اجتماعی برساخته‌ای دارد که در زبان بشری حاصل شده و آن را مقدم بر وجود و شناخت می‌داند و محک عقل برای او از دنیای مادی یا متن لایتناهی دلالت‌ها تجاوز نمی‌کند.

- هم ملاصدرا و هم دریدا، «وجود» را در زبان می‌دانند، ملاصدرا با تقسیم «وجود» به «وجود واجب» و «وجود ممکن»، اختلاف و اشتراک وجود واجب و موجودات ممکن را در «وجود» خلاصه می‌کند که از حیث وجود داشتن مشترکند و به سبب تشکیک و ذومراتب بودن، اختلاف دارند و از آن به نظریه «اشتراک معنوی در عین تشکیک» تعبیر می‌کند. از نظر ملاصدرا، «وجود ممکن»، حاصل تکلم الهی به امر «کن» است. از این منظر زبان الهی بر «وجود ممکن» و در نتیجه بر شناخت هم مقدم است. ملاصدرا با طرح نظریه اصالت وجود، یعنی ذات مقدس الهی، هرگونه ساختاری را غیر از آن، نفی و بلکه ویران می‌سازد، زیرا انسان را ذومراتب می‌داند که دارای هویت ثابتی نیست و قابلیت پذیرش صورت‌های مختلف دارد. ملاصدرا برای شناخت، هیچ محدوده‌ای قائل نیست و الفاظ و معانی را دارای گستره‌ای نامتناهی می‌داند. هرچه مرتبه وجودی انسان بالاتر باشد، شناخت وی

گستره بیشتری دارد. اما دریدا از سطح زبان بشری بالاتر نمی‌رود و همین اساسی‌ترین چالش و مسئله میان دیدگاه دریدا و ملاصدراست. دریدا حتی وجود خدا را هم یک امر زبانی می‌داند و از منظر او، زبان بر هرگونه وجودی مقدم است.

- دریدا با بازخوانی میراث فلسفی غرب و به‌ویژه دیدگاه سوسور درباره زبان، به واسازی فلسفه زبانی پرداخته است و سنت شفاهی را که از آغاز فلسفه غرب تا دوره هایدگر، بر زبان سلطه داشت و نوشتار را یک امر بازنمودی و ثانوی برای گفتار به حساب می‌آورد، وارونه و نوشتار را بر آن مقدم ساخت و از آن پس، دیگر نوشتار تمام محدوده زبان را شامل شده و بلکه از آن فراتر می‌رود. دریدا برای اینکه بتواند دیدگاه خود مبنی بر واسازی را بر متن پیاده سازد و با نفی هرگونه مرکزیت، فلسفه «غیاب» را جانشین «حضور» سازد و با اعلام «مرگ مؤلف»، متن را از حوزه اختیار مؤلف خارج ساخته و سلطه را به خواننده بدهد، نوشتار را بر گفتار مقدم ساخت. اما ملاصدرا، قرآن کریم را هم دارای ویژگی‌های نوشتاری می‌داند و هم گفتاری. او معتقد است قرآن کریم هم نوشتار الهی است و هم گفتار او به‌طور هم‌زمان. او کلام را صدوری می‌داند از آن جهت که مربوط به عالم امر است، کلام الهی، و از آن جهت که به عالم خلق نازل شده، کتاب الهی می‌داند. بنابراین ویژگی هر دو قالب بیانی را با هم و پیوسته دارد. با این تفاوت که این کتاب الهی - که در عین حال گفتار هم هست - با توجه به وجود مطلق نویسنده یا متکلم (ذات اقدس الهی) با ویژگی‌ها و خصایصی که دریدا برای نوشتار بیان می‌دارد به‌طور کامل متفاوت است.

در همین راستا باید بیان داشت که، سخن وقتی به معنی درست این کلمه سخن است که از یک منشأ آگاه ناشی شود. الفاظ و اصوات از آن جهت که فقط الفاظ و اصوات شناخته می‌شوند سخن نیستند. به همین جهت کسانی که درمورد تفسیر متون از «مرگ مؤلف» سخن می‌گویند باید سخن خود را به درستی تفسیر کنند، زیرا متون مکتوب نیز از جلوه‌های سخن شناخته می‌شوند و اگر یک سخن از منشأ آگاه ناشی نشده باشد چیزی جز صوت یا صدا نخواهد بود. بنابراین نوشتار نیز مانند گفتار باید از یک منشأ آگاه ناشی شده باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، صص. ۴۶۸-۴۶۹). به این ترتیب گفتار و نوشتار ضمن اینکه از برخی جهات با یکدیگر تفاوت دارند، در ناشی شدن از یک

منشأ آگاه، مشترک‌اند.

در رابطه با خواننده و متن، ملاصدرا می‌گوید: فهم کلام خداوند منحصر در آنچه که اهل زبان بر آن توافق و همراهی دارند نیست،

زیرا این فهم واقعی و حقیقی نیست، و هدف نهایی و کمال مطلوب آن است که فهم و ادراک از متکلم و گوینده سخن باشد، نه فهم از کلام و سخن، ... و فهم و ادراک از متکلم اختصاص به خاصان و ویژگان دربار قدس الهی دارد، ولی فهم کلام او را همه کس بهره‌مند می‌گردند، و هر کس که از متکلم و گوینده (قرآن) فهمید، کلام را هم می‌فهمد، ولی این قضیه عکس ندارد (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ص. ۹۰).

بر همین اساس، از نظر ملاصدرا، خواندن بر سه درجه است:

پایین‌ترین آن اینکه بنده چنین بیندیشد که قرآن را بر خدا می‌خواند و در حضور او ایستاده، پس حال او در این موقع، خواهش و فروتنی و زاری است.

دوم: آنکه به قلب خود گواهی دهد که پروردگارش او را به انواع لطف و مهربانی مورد خطاب قرار داده و با او گفت‌وگو می‌کند، پس مقام او، حیا و تعظیم و گوش دادن و فهم (از خدا) است.

سوم: آنکه در کلام متکلم و در کلمات، صفات را مشاهده نماید، و در این مقام به خود ننگریسته، بلکه تمام نیروهای خود را بر متکلم (پروردگار) موقوف نموده، یعنی مشاهده متکلم چنان او را فراگرفته است که از غیر او بی‌خبر است (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ص. ۹۱).

- در حوزه لفظ و معنا در رابطه با کلمات الهی، ملاصدرا معتقد به اشتراک معنایی در عین تشکیک است. یعنی الفاظ، معنای واحدی دارند که نموده‌ها و مصادیق مختلف پیدا می‌کند. به عبارتی، کلمات ذومراتب هستند و انسان هم مراتب مختلفی دارد و دریافت معانی قرآن کریم براساس مراتب مختلف انسانی حاصل می‌شود. و همانند اختلاف وجودی میان انسان‌ها، مدلول الفاظ هم مراتب مختلفی خواهد داشت و با انطباق مرتبه‌ای میان انسان با مدلول یک لفظ، امکان درک و دریافت معنای آن لفظ فراهم می‌شود. مثلاً

قرآن یک حقیقت و ذاتی یکتا بیش نیست، جز آنکه در فرود آمدن مراتب مختلفی را داراست، و نام‌های آن مطابق مراتب نزول، گوناگون است، پس در هر عالمی به نامی که درخور آن مقام و ویژه آن عالم است نامیده می‌شود، همچنان که انسان کامل یک حقیقت واحدی است که او را مقامات و

درجات و حالات گوناگونی در مرتبهٔ بر شدن (قوس صعود) است و برای هر یک نام‌های مختلفی است، و او را در هر مرتبه حال و مقامی مخصوص می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ص. ۳۳).

در کلمات بشری هم به تناسب مراتب وجودی انسان، متفاوت است. در پایین‌ترین مرتبهٔ کلام بشری، باید از اصول قراردادی لفظ و معنا، که در میان اجتماع بشری وضع شده است، تبعیت کرد. به نظر می‌رسد شاید بتوان برخی قرابت‌ها میان دیدگاه دریدا دربارهٔ قراردادی بودن رابطهٔ دال‌ها و میان پایین‌ترین سطح زبان بشری در دیدگاه ملاصدرا، پیدا کرد؛ با این تفاوت که دریدا با پیش کشیدن نوشتار، زبان را وارد بازی دال و مدلول ساخت. در این بازی، هیچ دالی بر مدلول مشخص و واحدی نمی‌نشیند و معنا همیشه به تعویق می‌افتد. معنا لغزان است و از دال می‌گریزد. اما حتی در همان پایین‌ترین سطح زبانی در دیدگاه ملاصدرا، معنی لایه‌ای و ذومراتب است و هیچ‌گونه امکان خوانش و سازنده‌ای را بر نمی‌تابد.

- دریدا با تأثیرپذیری از میراث دینی یهودی، که کتاب مقدس را سرمنشأ عالم هستی معرفی می‌کند، جهان را نوشتار عمومی به مثابهٔ کتاب نامتناهی خدایی می‌داند که دیگر نیست و قلمش را به ما عاریه داده است. خدایی که خود برساخت زبان بوده و چیزی جز «نام» نیست. بنابراین او «غایب» است. این افکار دریدا، در میراث دینی یهودی ریشه دارد. و حتی تقدم زبان بر وجود نزد دریدا، برگرفته شده از انجیل یوحناست که آغاز را با «کلمه» می‌داند. این کلمه در انجیل معانی مختلفی از جمله، «لوگوس»، «عقل»، «خدا»، «زبان» و... دارد.

از طرفی ملاصدرا هم ضمن تقسیم هستی به عالم امر و خلق، و باور به مقولهٔ «وحدت وجود»، هستی را کتاب الهی می‌داند که خود در آن تجلی یافته و آن را «کلمهٔ» الهی معرفی می‌کند که مجالی اوست. بنابراین، هستی محضر و محل حضور کامل اوست. و نه تنها برای او، بلکه برای انسان هم حضور دارد. امور این جهان در عین اینکه به هم وابسته‌اند برای یکدیگر حضور ندارند، ولی برای انسان حضور دارند. انسان با حضور خود در جهان، جهان را برای خود حاضر می‌سازد. «حضور خصلت ادراک است و در جایی که ادراک حاکم نباشد از حضور نمی‌توان سخن گفت» (ابراهیمی دینانی، ۱۴۰۰، صص. ۶-۷). این ادراک برای انسان دارای مراتب است. و با این قیاس، «غیاب» ماحصل عدم ادراک خواهد بود. غیاب خداوند نتیجهٔ عدم توانایی ادراک انسان در دریافت اوست. این

امر در حضور و دریافت معنای متن مقدس هم بر همین منوال است.

-ملاصدرا قرآن را به دو اعتبار مختلف، هم کلام و هم کتاب خدا می‌داند، اما دیگر کتاب‌های آسمانی فقط کتاب هستند. از این منظر، قرآن از عالم امر است که هیچ امکان تغییر و تبدیلی در آن نیست و همچنانکه تبیین کردیم، دیدگاه ملاصدرا درباره زبان برگرفته از متن قرآن کریم است و دیدگاه زبانی دریدا به طور چشمگیری متأثر از میراث دینی یهودی است. در همین راستا، مقایسه میان این دو نوع نگاه در چارچوب اهداف پژوهش حاضر، قابل تأمل است.

۸. نتیجه

ملاصدرا با تکیه بر سه منبع معرفتی؛ عقل، قلب و وحی و طرح سه‌گانه؛ «اصالت وجود»، «تشکیک وجود» و «حرکت جوهری»، قائل به «وجود مستقل» یعنی ذات باری تعالی و وجود قائم به غیر در نظامی هرمی و مبتنی بر علت و معلول است. «علت العلل» یعنی ذات اقدس الهی، متکلم است و تکلم، صفت فعلی به‌شمار می‌رود. تکلم خداوند عبارت از اظهار کمال نهانی اوست که به دو شکل؛ یکی غیر لفظی و عین فعل او و به‌وسیله ابداع و تکوین نقش‌های عالم وجود، و دیگری لفظی و با تدوین قرآن به منظور تدوین و تشریح و معرفت هستی، بیان می‌شود و خداوند در کلام خود تجلی یافته و عین حضور است و عالم هستی از کلام الهی به‌وجود آمده و به ظهور رسیده و این کلام خداوند، هم بر وجود قائم به غیر (یعنی عالم هستی) و هم بر شناخت مقدم است. همین تقدم زبان بر وجود، نقطه اشتراک دریدا و ملاصدرا به‌شمار می‌رود که فرضیه اول پژوهش را تأیید می‌کند، با این تفاوت که دریدا کلام بشری را از کلام الهی متمایز نمی‌سازد و دیگر اینکه، قائل به وجود مطلق نیست که زبان را برگرفته از آن بداند و از وجود متکی به غیر در دیدگاه ملاصدرا بالاتر نمی‌رود. از نظر ملاصدرا، قرآن کریم، هم کلام خداوند و هم کتاب او به‌طور هم‌زمان و به دو اعتبار مختلف است. اما دریدا غیر از نوشتار را بر نمی‌تابد و آن را از کتاب هم برهنه می‌سازد.

از نظر ملاصدرا، برای ادراک کلام الهی، هم به علم حصولی نیاز است و هم به علم حضوری، اما دریدا تنها به علم حصولی اکتفا می‌کند، زیرا او از مبنای عقلی - فلسفی فراتر نمی‌رود.

براساس رویکرد ملاصدرا و طرح نظریه «وحدت وجود»، چه کلام ابداعی یا تکوینی و چه کلام

تشریحی، مبتنی بر یک حقیقت و یک وجود تشکیکی و نومراتب و لایه‌ای است، نه تعددگرایی و تکثر معنا، بلکه عمق و گستره معنا. و فهم و ادراک آن با توجه به سطح وجودی خواننده متفاوت است و این با دیدگاه دریدا مبتنی بر تعدد و تکثر معنا اختلاف بسیار دارد. در رویکرد ملاصدرا، متکلم در متن قرآن، یک حضور نامتناهی دارد و اصلاً عین حضور است و دریافت این حضور، خصلت ادراک است و غیاب آنجاست که ادراکی نباشد. بنابراین زبان قرآن، زبانی اختصاصی است.

کلام تکوینی الهی عین فعل اوست و مقصود از کلام، خود کلام است و در کلام تشریحی، مقصود، غیر کلام است و در هر دو مورد، حضور و قصدمندی، خدشه‌ناپذیر است. به همین دلیل، این متن براساس رویکرد ملاصدرا، به هیچ وجه خوانش دریدایی را برنمی‌تابد و بر همین اساس، فرضیه دوم پژوهش رد می‌شود و خوانش‌های برخی نومعتزلیان از متن قرآن که مبتنی بر دیدگاه دریداست، نیازمند بازنگری اساسی است.

در رابطه با کلام بشری از نظر ملاصدرا، از آنجا که انسان بر صورت و مثال خداوند آفریده شده و نیز موجودی نومراتب است، اگر به مرتبه انسان کامل برسد، عین کلام الهی بر زبان او جاری می‌گردد و حق متعال با تمام اسما در آن تجلی می‌کند و هر سه وجه کلام الهی در حوزه ابداع و تکوین و تشریح، در انسان کامل نیز وجود خواهد داشت. اما در مراتب پایین‌تر وجودی که به علم حضوری دست نیافته و در پایین‌ترین مرتبه سخن که درخواست چیزی یا خواهش انجام فعلی به واسطه زبان است و مقصود از کلام، غیر از کلام بوده و ملازم آن هم نیست، یعنی الفاظ و کلام اعتباری، انسان برای بیان باید یک قوس نزولی به روش تجلی و برای ادراک و شناخت نیز، یک قوس صعودی به روش ترقی را طی کند. بنابراین، شناخت بر زبان مقدم است و زبان نقش بازنمایی دارد.

دیدگاه دریدا مبتنی بر همین پایین‌ترین سطح زبانی است. دریدا براساس مبدأ و مبانی عقل فلسفی خود، به دنبال دستیابی به حقیقت مطلق و عالم الوهی نیست، زیرا این عالم در متافیزیک غربی قبل از او نفی شده و مرکزیت برای انسان بوده که پسامدرن‌ها این مرکزیت را نیز به حاشیه راندند. اگرچه نمی‌توان منکر معنویت پست‌مدرن‌ها شد و حتی برخی، پست‌مدرنیسم را نوعی

بازگشت به دین می‌دانند، اما این بازگشت، کاملاً فردی و معنویتی شخصی است که متکی به هیچ حقیقتی نمی‌تواند باشد، در حالی که معنویت دینی، کاملاً مطلق‌گرا و توحیدی است. به هر صورت، این پایین‌ترین سطح زبان بشری یعنی عالم ماده است که شاید بتوان - صرف‌نظر از امکان یا عدم امکان - مطمح نظر خوانش دریدایی واقع شود. ضمن اینکه بر اساس به دیدگاه ملاصدرا، حتی این سطح هم، امکان چنین خوانشی وجود ندارد، زیرا حتی کلمات هم برگرفته از خزائنی است که می‌توان به لایه‌های معنایی یک حقیقت اصلی در ورای آن دست یافت و نه تعدد معانی در آن.

اگرچه دریدا با تأثیرپذیری از میراث دینی یهودی، عالم هستی را نوشتار خداوند می‌داند و همانند ملاصدرا، «کلمه» را مسبب «وجود» معرفی می‌کند، اما خدا را هم در دام زبان گرفتار می‌سازد. در حالی که ملاصدرا با طرح نظریه «اصالت وجود»، خداوند را وجود واجب و علت‌العللی معرفی می‌کند که هر چیز غیر او حادث بوده و زبان نیز در مقایسه با «وجود مطلق»، امر حادث و صفت ثانوی به‌شمار می‌رود. و اگر هر دو، عالم وجود را دفتر خداوند می‌دانند، ملاصدرا، کتاب عالم فعل و نوشته تفصیلی را مطابق عالم قول و کلام مجمل و مناسب با آن معرفی می‌کند. در حالی که دریدا، نوشتار را از کتاب جدا کرده و آن را به دنبال معانی متکثر و فرایند تکمیل جهان بر مبنای کتاب مقدس، برهنه می‌سازد. ضمن اینکه گفتار و نوشتار در دیدگاه این دو اندیشمند، تفاوت ماهوی و اختلاف ژرفی دارد.

۹. پی‌نوشت‌ها

1. langue
2. parole
3. structuralite de la structure
4. Jonathan Culler
۵. سَمَس یا شَمَش به زبان اکدی، زبان بابلیان باستان، نام خدای آفتاب است (دریدا، ۱۳۹۶ الف، ص. ۹).
6. bible

۱۰. منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- ابراهیمی دینانی، غ.ح. (۱۴۰۰). یگانه‌ای چندگونه. تهران: طرح نو.
- ابراهیمی دینانی، غ.ح. (۱۳۹۷). فلسفه و ساحت سخن. تهران: هرمس.
- ابراهیمی دینانی، غ.ح. (۱۳۸۳). دفتر عقل و آیت عشق. جلد سوم. تهران: طرح نو.
- ابو زید، ن.ح. (۱۹۹۸). مفهوم النص. بیروت: المركز الثقافي.
- پروینی، خ. و حسینی گوشکی، س.ح. (۱۳۹۸). سلطه اللغة وصناعة الحقيقة في فلسفة مابعد الحداثة (قراءة في مجموعة "تنبأ أيها الأعمى" لأدونيس). مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، السنة العاشرة. العدد التاسع والعشرون. ۹۱-۱۱۴.
- تاوریت، ب. و راجح، س. (۲۰۰۹م). فلسفة النقد التفكيكي. الجزائر: عالم الكتب الحديث.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۶۴). نرم/فزار تدریس اسفار. ج ۷. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- دریدا، ژ. (۱۳۹۶ الف). درباره گراماتولوژی. ترجمه م. پارسا. تهران: شووند.
- دریدا، ژ. (۱۳۹۵). طبیعت، فرهنگ، نوشتار. ترجمه ش. کوهساری. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- دریدا، ژ. (۱۳۹۶ ب). مواضع. ترجمه پ. یزدانجو. تهران: نشر مرکز.
- دریدا، ژ. (۱۳۹۶ ج). نوشتار و تفاوت. ترجمه ع. ک. رشیدیان. تهران: نشر نی.
- ریچاردز، م. (۱۳۹۵). دریدا در قابی دیگر. ترجمه ف. جابر الانصار. تهران: فرهنگستان هنر.
- زرگر، ن. (۱۳۹۳). تقدم فرآیندهای شناختی بر زبان در فلسفه زبان ملاصدرا. فلسفه، ۲، ۵۵-۷۱.
- زمانیه، ح. (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی رابطه وجودی انسان با عالم از دیدگاه هایدگر و ملاصدرا. انسان‌پژوهی دینی، ۲۷، ۸۱-۱۰۳.
- عجب الفیا، ع.م. (۲۰۱۵). فی نقد التفکیک. الجزائر: انتشارات اختلاف.
- عیاشی، م. (۲۰۱۵). القرآن من بناء النص إلى بناء العالم. دمشق: دار نینوی.

- کاشانی، ع.ر. (۱۳۹۳). تأویلات قرآن کریم مشهور به تفسیر ابن عربی. جلد اول. ترجمه س. ج. هاشمی علیا. تهران: مولى.
- قیطوری، ع.، و طاهری، ح.، و میرزائی، ج. (۱۳۸۶). دریدا و مولوی در برابر فلاسفه. حکمت و فلسفه، ۴، ۷۷-۹۲.
- قیطوری، ع. (۱۳۹۸). قرآن به مثابه کلام خدا. تهران: نگاه معاصر.
- لاهوتیان، ح.، و سروش، ج. (۱۳۹۹). واقعیت از نگاه محمدباقر صدر و ملاصدرا. پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۲ (۸۴).
- لوسی، ن. (۱۳۹۹). فرهنگ واژگان دریدا. ترجمه م. پارسا. تهران: نشر شوَند.
- مصباحی، م. (۱۴۰۱). عقل اسلامی میان ابن رشد و ملاصدرا. ترجمه ع. باقر. تهران: نشر شایا.
- ملاصدرا. (۱۳۹۹). رساله حدوث العالم. ترجمه و تصحیح م. خواجه‌جوی. تهران: مولى.
- ملاصدرا. (۱۳۹۷). مفاتیح الغیب. تهران: انتشارات مولى.
- ملاصدرا. (۱۴۱۹ هـ - ۱۹۹۹ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. المجلد ۷. الجزء الثانی من السفر الثالث. الطبعة الرابعة. بیروت: دارالإحیاء التراث العربی.
- ملاصدرا. (۱۳۷۹). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. ترجمه م. خواجه‌جوی. سفر سوم. جلد دوم. تهران: مولى.
- ملاصدرا. (۱۳۸۰). الحکمة المتعالیة. جلد ۷. به ضمیمه تعلیقات ملاهادی سبزواری. چاپ اول. تصحیح، تحقیق و مقدمه: م. محمدی، باشراف: س. م. خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- ملاصدرا. (۱۹۹۹ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. الجزء الأول من السفر الأول. بیروت: دارالإحیاء التراث العربی.
- ملاصدرا. (۱۳۷۹). اسفار اربعة، سفر سوم. جلد دوم. تهران: انتشارات مولى.
- نجومیان، ا.ع. (۱۳۹۴). نشانه در آستانه جستارهایی در نشانه‌شناسی. تهران: فرهنگ نشر نو.

- نمازی، م. (۱۳۸۹). *علیت و وحدت وجود از دیدگاه ملاصدرا*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- هاندلمان، س. (۲۰۱۵). *کتابه الریانی دریدا*. از کتاب "فی نقد التفکیک" تألیف عبد المنعم عجب الفیا. الجزایر: انتشارات اختلاف.
- هایدگر، م. (۱۴۰۰). *شعر، زبان و اندیشه رهایی*. ترجمه ع. منوچهری. تهران: انتشارات مولی.

References

- Abuzaid, N. H. (1998). *The meaning of the word*. Beirut. [In Arabic]
- Ajab Alfia, A. M. (2015). *On analytic criticism*. Ekhtelaf. [In Arabic]
- Ayashi, M. (2015). *Quran as a text and world*. Darninavi. [In Arabic]
- Derrida, J. (2016a). *Nature, culture, writing* (translated into Farsi by Shahin Koohsar). Tebyan. [In Persian].
- Derrida, J. (2016b). *Writing and difference* (translated into Farsi by Abdolkarim Rashidian). Ney. [In Persian].
- Derrida, J. (2017a). *On grammatology* (translated into Farsi by Mehdi Parsa). Shavand. [In Persian].
- Derrida, J. (2017b). *Perspectives* (translated into Farsi by Payam Yazdanjoo). Markaz. [In Persian].
- Ebrahimi Dinani, Gh. M. (2004). *Intellect and the sign of love*. Tarhenow. [In Persian].
- Ebrahimi Dinani, Gh. M. (2018). *Philosophy and the world of speech*. Hermes. [In Persian].
- Ebrahimi Dinani, Gh. M. (2021). *The plural unity*. Tarhenow. [In Persian].
- Gheytoori, A., Taheri, H., & Mirzayi, J. (2007). Derrida and Molana on philosophy. *Journal of Intellect and Philosophy*, 3(4), 77-92. [In Persian].

- Handelman, S. (2015). *The book of Derrida*. Ekhtelaf. [In Arabic]
- Heidegger, M. (2021). *Poetry, language, and free thoughts* (translated into Farsi by Abbas Manuchehri). Moli. [In Persian].
- *Holy Quran*
- Javadi Amoli. (1985). *Asfar teaching software*. Islamic Teaching. [In Persian].
- Kashani, A. R. (2014). *The interpretation of Quran from the perspective of Ibn Arabi* (translated into Farsi by Javad Hashemi). Mowli. [In Persian].
- Lahootian, H., & Soroush, J. (2020). Reality from the perspective of Mohammad Bagher Sadr and Mulla Sadra. *Journal of Philosophical Investigation*, 22(2), 84. [In Persian].
- Lucy, N. (2020). *Derrida dictionary* (translated into Farsi by Mehdi Parsa). Shavand. [In Persian].
- Mesbahi, M. (2023). *Islamic thought from the perspective of Ibn Roshd and Mulla Sadra* (translated into Farsi by Alireza Bagher). Shaya. [In Persian].
- Mulla Sadra (2000). *The fifth interpretation*. Moli. [In Arabic]
- Mulla Sadra. (1999). *Higher wisdom in intellectual interpretation*. Arabic Library. [In Arabic]
- Mulla Sadra. (2001). *Higher wisdom*. Islamic thoughts. [In Arabic]
- Mulla Sadra. (2018). *Higher wisdom in intellectual interpretation* (translated into Farsi by Mohammad Khajavi). Moli. [In Persian].
- Mulla Sadra. (2018). *The secret meanings*. Moli. [In Persian].
- Mulla Sadra. (2020). *Book of limits of the world* (translated into Farsi by Mohammad Khajavi). Moli. [In Persian].
- *Nahjol Balagheh*

- Namazi, M. (2010). *The cause and being from the perspective of Mulla Sadra*. Imam Khomeini Institute of Teaching and Research. [In Persian].
- Nojoomian, A. A. (2015). *Semiotic papers*. Nashrenow. [In Persian].
- Parvini, Kh., & Hosseini, S. H. (2019). The base of language and the truth in the philosophy of metaphysics. *Journal of Arabic Language and Culture*, 91-114. [In Arabic]
- Richards, M. (2016). *Derrida in other words* (translated into Farsi by Farzad Jaber Alansari). Farhangestan Honar. [In Persian].
- Sanford L. Drob. 2006. Jacques Derrida and the Kabbalah: www.newkabbalah.com/JDK.pdf
- Tavrith, B., & Rajeh, S. (2009). *The philosophy of analytic criticism*. Algeria. [In Arabic]
- Zamaniha, H. (2012). A comparative analysis on the relationship between the human and the world from the perspective of Heidegger and Mulla Sadra. *Journal of Religious Human Studies*, 9(27), 81-103. [In Persian].
- Zargar, N. (2014). The priority cognitive understanding on language in Mulla Sadra's philosophy of language. *Journal of Philosophy*, 42(2), 55-71. [In Persian].

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی