

A Study of the Inner Meanings of Quranic Verses based on the Quranic Exegesis *Tāwīl al-Āyāt al-Zāhira* using Derrida's Deconstruction Method¹

Zahra Aghabarari²

Seyyed Mohammad Razavi³

Mahdi Mahdiabbasi⁴

(Received on: 2023-11-07; Accepted on: 2024-01-02)

Abstract

Deconstruction, a form of philosophical and literary analysis, is largely derived from the works of Jacques Derrida, which explores fundamental conceptual distinctions or “conflicts” through meticulous analysis of philosophical logic and language. This method is used in the study of texts and the approaches and methods of writers. The Quranic exegesis *Tāwīl al-āyāt al-zāhira* (Interpretation of apparent Quranic verses) offers a somewhat esoteric interpretation of the Quran, adopting an akhbarist approach with innovative ideas at some points. Now, these two points give rise to the following question: Given Derrida's deconstruction method, has al-Astarābādī in *Tāwīl al-āyāt al-zāhira* engaged in deconstruction? Our study indicates that, adopting the perspective that the inner layer of the Quran is trans-temporal, al-Astarābādī has called the semantic unity of the apparent meanings of the Quran into question. By revealing the inner meanings of the

1. This article is derived from Zahra Aghabarari, “The exegetical and interpretive foundations, rules, and sources of Sayyid Sharaf al-Din al-Najafi al-Husayni in the book *Tāwīl al-āyāt al-zāhira fī faḍā'il al-'itrat al-ṭāhira* [Interpretation of apparent verses regarding the virtues of the pure household of the Prophet],” PhD diss., Islamic Azad University, Central Tehran Branch, 2023.

2 PhD student, Quran and Hadith, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran.

Email: mahshid.barari54@gmail.com

3. Assistant professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran (corresponding author). Email: dsmrazavi@yahoo.com

4. Assistant professor, Department of Arabic Language and Literature, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran. Email: mahdiabbasi45@gmail.com

Quran, he has produced a new interpretation of its apparent meaning. Unlike interpretations of the Quran with the Quran, priority is given to the hypertextual periphery of the Quran, aligning with Derrida's approach. However, in his human perspective on meaning, he diverges from Derrida by appealing to the sacred, providing a new type of deconstruction that can be evaluated against the commonsensical approach of the apparent meanings of the Quran. He believes that the new dialectics unveil the esoteric meaning, differing from Derrida in that he believes this dialectic can be interpreted solely by the Infallibles. In some cases, he interprets meanings using the phenomenon of succession. Thus, contrary to the deconstruction method, he does not view the syntagmatic relationship as a criterion of meaningfulness, which was underscored by Derrida.

Keywords: Derrida, al-Astarābādī, *Tāwīl al-āyāt al-zāhira*, deconstruction.

بررسی معنای باطنی آیات قرآن بر اساس تفسیر تأویل الآیات الظاهره با استفاده از رویکرد ساخت شکنی دریدا^۱

زهرا آقاباری^۲

سید محمد رضوی^۳

مهدی مهدی عباسی^۴

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۲]

چکیده

ساختارشکنی (شکلی از تحلیل فلسفی و ادبی) عمدتاً برگرفته از کارهای ژاک دریدا است که تمایزات مفهومی اساسی یا «تضادها» را از طریق بررسی دقیق زبان و منطق فلسفی بررسی می‌کند. این روش برای بررسی متون، رویکرد و شیوه نویسندگان استفاده می‌شود. تفسیر تأویل الآیات الظاهره یکی از تفاسیر به نوعی باطنی و با رویکرد اخباری است که در مواردی رویکرد نوآورانه دارد. باتوجه به این دو مطلب، این سؤال مطرح می‌شود: «با بررسی روش استرآبادی در تأویل الآیات الظاهره بر اساس روش ساختارشکنی دریدا آیا نویسنده دست به ساخت شکنی معنا زده است؟». با بررسی انجام شده مشخص شد که استرآبادی با این نگرش که باطن قرآن فرازمانی است، وحدت معنایی ظاهر قرآن را زیر سؤال برده و با آشکار ساختن معنای باطن قرآن تفسیری نواز ظاهر آن پدید آورده که در آن، برخلاف تفاسیر قرآن به قرآن، اولویت با حاشیه فرامتنی قرآن است؛ او در این نگاه، همراه با دریدا قدم برداشته است. اما در

۱. این مقاله برگرفته است از رساله دکتری آقاباری، زهرا، «مبانی، قواعد و منابع تفسیری و تأویلی سید شرف‌الدین نجفی حسینی در کتاب تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العترة الطاهره»، گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی تهران، واحد مرکزی،

استاد راهنما: سید محمد رضوی، استاد مشاور: مهدی مهدی عباسی، ۱۴۰۲.

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران mahshid.barari54@gmail.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) dsmrazavi@yahoo.com

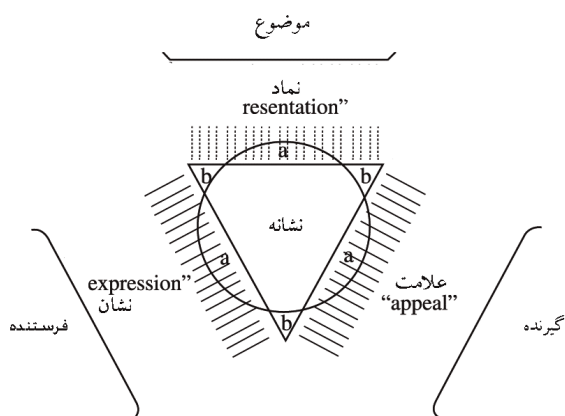
۴. استادیار گروه زبان و ادبیات عرب، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران mahdiabbasi45@gmail.com

نگاه انسانی به معنا، بر خلاف دریدا و باتمسک به امر قدسی، نوعی جدید از ساختارشکنی را ارائه داده که در مقابل عرف‌گرایی ظاهر قرآن قابل ارزیابی است. وی دیالکتیک جدید را روشن‌کننده معنای باطنی می‌خواند، با این تفاوت نسبت به دریدا که تفسیر این دیالکتیک را تنها در حیطه معصومان می‌داند. وی در مواردی معانی را با بهره‌گیری از پدیده‌های جانشینی تفسیر می‌کند، از این رو برخلاف روش ساختارگرایی، همنشینی را معیار معناداری نمی‌داند؛ چیزی که دریدا نیز بر آن تأکید دارد.

واژگان کلیدی: دریدا، استرآبادی، تأویل الآیات الظاهره، ساخت‌شکنی

۱. مقدمه

بر اساس الگوی بولر، هر نشانه در زبان هنگام استفاده دارای سه نقش است: ۱. «نماد» که وظیفه‌اش اشاره به ماهیت خارجی است، ۲. «نشان» که وظیفه‌اش ارسال داده‌هایی به فرستنده است و ۳. «علامت» که واکنش‌گیرنده از فرایند را نمایان می‌سازد: (Bennington, 1993: 7). از این الگو فهمیده می‌شود که اگر نشانه در سطح نوشتار باشد، در حقیقت همان معنای ظاهری متن است؛ چراکه هرمنوتیک درباره معنا در بخش نوشتاری بحث می‌کند و تمایز هرمنوتیک کلاسیک از جدید این است که هرمنوتیک کلاسیک نشانه را در دو نقش نشان و نماد بررسی می‌کند. در این نوع از هرمنوتیک باور اصلی این است که متن پیام‌آور نگاه خالق متن است (Grondin, 1997: 48)، در صورتی که در هرمنوتیک جدید به دو نقش علامت و نماد اهمیت داده می‌شود. در این دیدگاه، معنا در خوانش‌گیرنده جست‌وجو می‌شود (گادامر، ۱۳۸۶: ۲۱۶). این دیدگاه درباره تفسیر متن، نوعی از فلسفه قاره‌ای است که خوانش‌های متفاوتی را دربردارد؛ از جمله خوانش پساساختارگرایی که در آن به بازآفرینی متن در دیالکتیک شناختی توجه شده و برای دستیابی به این مهم از رویکردهای گوناگون استفاده شده است. مهم‌ترین آنها رویکرد ساخت‌شکنی دریدا است.



در معناشناسی پساساختاری بر نگاه به تجزیه و تحلیل یک چیز، به‌ویژه کلمات موجود در یک اثر، برای کشف اهمیت واقعی آن تأکید می‌شود که به بازتولید معنا در آن می‌انجامد. این نگرش به معنا این پرسش را به وجود می‌آورد که «آیا نویسنده تفسیر

تأویل الآیات الظاهره در تفسیر باطن آیات قرآنی به ساخت شکنی معنا در اثر دست زده است؟». برای رسیدن به پاسخ با استخراج مؤلفه‌های ساخت شکنی، رویکرد نویسنده با این رویکرد دریدا مقایسه شده است. در میان پژوهش‌های انجام شده تاکنون پژوهشی به طور خاص به این موضوع توجه نداشته است؛ از این رو این نوشتار نو به نظر می‌رسد. با این حال نگارش‌های گوناگونی درباره ساختار شکنی در دست است، از جمله «دریدا و ساخت شکنی» نوشته محمود عبادیان، نشریه زیباشناخت، شماره ۱۱، ۱۳۸۳؛ پایان‌نامه ارشد «ساختار شکنی دریدا» نوشته لطیفه سرمدی‌نیا.

۲. پس‌اساختارگرایی

زبان‌شناسی ساخت‌گرا در نیمه دوم قرن نوزدهم آغاز شد. اصطلاح معناشناسی ساختاری یا ساختارگرایی در واقع روشن‌گر دیدگاه‌ها یا نظریاتی است که در آنها معنا در یک سازمان نشانه بنیاد مستقل تحقق می‌یابد که عنصر معنا در پیوند با ساختار درون متن شکل می‌گیرد (see: André, 1989: 145-154). اصطلاح ساختارگرایی بعد از مرگ فردینان دسوسور از سوی رومن یاکوبسون (Roman Jakobson) و نیکولای تروبتسکوی (Nikolai Trubetzkoy) پذیرفته شد، ولی تا زمان هلمسلف (Louis Hjelmslev)، اصطلاح زبان‌شناسی ساختاری شناخته شده نبود (François, 1997: 1/22). معناشناسی ساختارگرا در سه مرحله بحث می‌شود: ۱. بازشناسی و تمایز ساختارها، ۲. بازشناسی روابط بین ساختارها و ۳. بازشناسی دلالت حاکم بر مجموعه.

در حقیقت در معناشناسی ساختارگرا برای رسیدن به معنای مد نظر آنچه اولویت دارد شناخت و بازشناسی ساختارهای درون متنی و شناخت ارتباط اجزا است، برخلاف روش مرسوم که به دنبال شناخت دلالت درونی متن است. بنابراین در این روش، ساختار اصل است؛ زیرا ساختار سبب ایجاد ارتباط می‌شود، نه معنای درون متنی. در این روش، محقق

به همان اندازه که به تشابه اجزا توجه دارد، باید به تفاوت آنها نیز توجه داشته باشد و این دو را متمم تحقق ارتباط در نظر گیرد. بر این اساس، هیچ شباهت یا تمایزی در متن به عامل خارج از زبان وابسته نیست؛ از این رو در معناشناسی ساختارگرا، معنا در ورای ساختار زبان بررسی نمی‌شود (see: Hjelmslev, 1969). در مقابل این دیدگاه، پساساختارگرایی به دنبال خودکفایی ساختارگرایی و نیز تحقیق درباره تقابل‌های دوتایی است که ساختارهای این روش را می‌سازد. بر این اساس، پساساختارگرایی ایده تفسیر معنا یا رسانه را در ساختارهای از پیش تثبیت شده اجتماعی کنار می‌گذارد. پساساختارگرایی این پیشنهاد ساختارگرایان که «فرهنگ انسانی را می‌توان با استفاده از ساختاری که از زبان الگو برداری شده است درک کرد» را نقد می‌کند و این فرضیه که «واقعیت معنا به واسطه رابطه متقابل بین نشانه‌ها به دست می‌آید» را به چالش می‌کشد.

جنبش فکری ساختارگرایی در فرانسه در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ ساختارهای زیربنایی محصولات فرهنگی (مانند متون) را بررسی کرد و از مفاهیم تحلیلی زبان‌شناسی، روان‌شناسی، انسان‌شناسی و سایر زمینه‌ها برای تفسیر آن ساختارها بهره برد. ساختارگرایی مفهوم تقابل دوتایی را مطرح می‌کند که در آن جفت‌های پرکاربرد کلمات (مفاهیم) متضاد اما مرتبط، اغلب در یک سلسله مراتب مرتب می‌شوند؛ برای مثال زن/مرد، گفتن/نوشتن، عقلانی/عاطفی و شرق/غرب.

پساساختارگرایی این تصور ساختارگرایانه که «معنای واژگان اغلب در یک جفت به همتای تابع خود وابسته است» را رد می‌کند و در عوض بر این باور است که پایه‌گذاری معنا بر تجربه ناب (پدیدارشناسی) یا بر ساختارهای نظام‌مند ساختارگرایی غیرممکن است (Colebrook, 2002: 2)؛ زیرا این ساختارها در معرض سوگیری‌ها و تفسیرهای نادرست هستند. رویکرد پساساختارگرایانه استدلال می‌کند که برای درک یک متن باید هم خود شیء را مطالعه کرد و هم نظام‌های دانشی که آن شیء را تولید کرده‌اند (see: James, 2005).

پساساختارگرایان در رویکردهای خاص خود با یکدیگر تفاوت دارند؛ زیرا برخی تاریخی پیش می‌روند و برخی هرمنوتیکی. علاوه بر این، برخی کار خود را بر اساس تحلیل گفتمان قرار می‌دهند و برخی دیگر نظریه انتقادی را با روانکاوی ترکیب می‌کنند. اگر بین این نویسندگان موضوع اساسی مشترکی به غیر از بازشناسی زبانی وجود داشته باشد، تأثیر پدیدارشناسی است که در آثار ادموند هوسرل (۱۹۳۸-۱۸۵۹) و مارتین هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹) یافت می‌شود. اگرچه هایدگر در پدیدارشناسی کار می‌کرد، نه در ساختارگرایی، اندیشه او نقطه مرجع اساسی برای دریدا است که نظریه ساختارشکنی‌اش از آنچه هایدگر «تخریب» سنت فلسفه می‌نامد الهام گرفته است. ساختارشکنی در واقع به معنای تخریب نیست، بلکه به معنای تجزیه یا تجزیه و تحلیل یک چیز (به‌ویژه کلمات موجود در یک اثر تخیلی یا غیرداستانی) برای کشف اهمیت واقعی آن است که ظاهراً آنی نیست که نویسنده قصد داشته است.

هدف نهایی ساختارشکنی پیشی گرفتن از همه نظرات مخالف نیست. تقابل‌ها به سادگی نمی‌توانند یک بار برای همیشه معلق شوند؛ زیرا سلسله مراتب تقابل‌های دوگانه همیشه خود را دوباره ایجاد می‌کنند. دریدا می‌گوید ساختارشکنی تنها به ضرورت یک تحلیل فراگیر اشاره می‌کند که بتواند به دور از پیش‌فرض‌های ذهنی دوگانه به تصمیم‌ها و سلسله مراتب در همه متون تصریح کند؛ این یعنی ارزش‌های یک متن بدون پیش‌داوری قضاوت شود.

۳. مؤلفه‌های ساخت‌شکنی

دریدا با فرار از عقلانیت مدرنیته به دنبال آن است که ساخت‌شکنی‌اش یک روش در نظر گرفته نشود، اما چه بخواند و چه نخواهد در دام مفاهیم کلی گرفتار است و توجه

او به حاشیه نمی‌تواند این اصل کلی را نفی کند. در واقع هرچند فرایند فهم وی از متن به صورت دقیق قابل نظام‌سازی نیست، می‌توان برای آن به صورت کلی معیارهایی استخراج کرد که در ادامه می‌آید.

۳-۱. شکستن وحدت معنایی

ساختار شکنی مجموعه‌ای از رویکردهای بدون تعریف برای درک رابطه بین متن و معنا است. مفهوم ساختار شکنی را فیلسوف ژاک دریدا معرفی و آن را دور شدن از ایده‌های افلاطونی در مورد اشکال و ماهیت‌های «واقعی» که بر ظاهر اولویت دارند، توصیف کرد. ساخت شکنی، برخلاف جریان هرمنوتیک کلاسیک، برای بازسازی معنای متن با زیر سؤال بردن وحدت معنا، این باور را زیر سؤال می‌برد که متن دارای معنای ذاتی است (Derrida, 1973: 88). در این صورت وی در صدد است متن را پاره‌هایی جدا از هم تلقی کند که میان‌شان فرامتن قرار دارد و برای فهم معنا باید میان این پاره‌ها و فرامتن جست‌وجو و زوایای پنهان متن روشن شود.

۳-۲. مقابله معنایی

در روش ساخت‌گرایان، به‌ویژه معناشناسی لاینز که با الهام از آثار فردیناند دو سوسور شکل گرفته است، زبان به عنوان نظامی از نشانه‌ها و کلمات، فقط با تضاد بین این نشانه‌ها معنا دارد (Alston, 1970: 15). واژه‌ها فقط با تعاملات متضاد معنادار هستند و با قرار گرفتن در قالب یک احساس، یک مشاهده حسی، یک شیء فیزیکی، یک ایده افلاطونی معنا می‌یابند. در نتیجه، در ساختارگرایی معنا هرگز به صورت پیش فرض وجود ندارد، بلکه یک مفهوم را باید در چهارچوب نقطه متقابل آن فهمید؛ مثلاً کلمه «هستی» بدون تقابل با کلمه

«عدم» معنا ندارد. دریدا این باور را اشتباه می‌داند و درصدد است از این نظام دوتایی رها شود. وی بر این باور است که این دیدگاه از اندیشه‌های افلاطون ناشی می‌شود که همواره تفکر متافیزیکی را به خود مشغول کرده و در بیشتر حالات یکی از دو مفهوم، دیگری را نفی کرده است. بر این اساس، بعضی بر این عقیده هستند که تضاد دوگانه در برابر ترادف معنایی است، اما باید توجه کرد که هر کدام از این دو مسئله از نظری متمایز هستند؛ چراکه وجود ترادف معنایی در زبان‌ها ضروری نیست تا تضاد در برابر آن تحقق یابد.

از دیگر سو رابطه تضاد معنایی با نظام زبانی رابطه ملکه و عدم است، به این صورت که در زبان می‌توان صورت فقدان تضاد معنایی، یعنی واژگانی فاقد تضاد معنایی، را تصور کرد، برای مثال، دو واژه «هست و نیست»، به معنای ساختارگرایانه آن، با هم در تضاد هستند اما واژه دیوار متضادی ندارد و نمی‌توان برای آن متضادی به معنای ساختاری یافت. بنابراین دیدگاه دریدا که درصدد است ساختارهای دوگانه برآمده از نظام متافیزیکی را رد هم بشکند قابل درک است، اما باید در نظر داشت که خود این کلی‌گویی در نگاه دریدا نیازمند یک مفهوم کلی است که در فراسوی دیدگاه وی قرار دارد و این مفاهیم کلی بدون شک متافیزیکی است؛ زیرا مفاهیم کلی فقط در عالم عقل معنا می‌یابند. از این رو گفتار دریدا به صورت مجبه جزئی پذیرفته است، یعنی در مورد نظام تضاد دوگانه ساختارگرایانه برای تحلیل معانی کارآمد نیست و می‌توان از آن به همان حاشیه‌ای از متن اشاره کرد که از آن غفلت شده است.

علاوه بر این، دریدا بر این باور است که «در یک نگاه تقابلی بین مفاهیم در فلسفه کلاسیک، ما با توازن یکسان میان یک معنا با معنای دیگر سروکار نداریم، بلکه با یک سلسله مراتب تحکم‌آمیز در ارتباط هستیم که در نتیجه آن یکی از این دو اصطلاح از نظر ارزش شناختی، منطقی و غیره بر دیگری حاکم یا دارای برتری است، مانند تقدم دلالت بر دال، برتری قابل

فهم بر تفکر، تقدم گفتار بر نوشتن، محبوبیت فعالیت بر انفعال و غیره. راهکاروی دگرگون ساختن ارزش‌ها میان تقابلات دوگانه است. به عبارت دیگر، اگر از نظر تاریخی گفتار بر نوشتار تقدم دارد، باید نوشتار را در مرکز توجه قرار داد و هر چیزی که ارزش بنیادین دارد در حاشیه قرار گیرد و حاشیه محور فرض شود، به عنوان نمونه اگر معنای حقیقی ارزش اصلی بوده است، الان معنای مجازی معنای محوری قرار گیرد و به حاشیه‌ای‌ترین نمودهای ممکن برای فهم معنا که از نظر دور مانده‌اند توجه شود» (ضمیران، ۱۳۷۹: ۳۲).

۳-۳. نگاه انسانی به معنا

به گفته دریدا، اولین کار ساختار شکنی یافتن و واژگون کردن سلسله مراتبی در متن است. در حقیقت، دریدا وظیفه ساخت‌شکنی را در پرسشگری از اصول بنیادی با هدف متزلزل ساختن آنها قرار داد، چراکه به نظر وی، ذهن فلسفه غربی آلوده به پیش‌فرض‌های متافیزیکی بوده است. در واقع، وی درصدد است بیان کند که معنا امری انسانی است که باید ابتدا آن را بدون پیش‌فرض ذهنی متافیزیکی، در حریم انسانی بازسازی کرد، نه آنکه با پیش‌فرض‌های متافیزیکی به دنبال فهمی دقیق از متن برآمد.

۳-۴. دیالکتیک

هدف ساخت‌شکنی برجسته کردن تضادهای فلسفه غرب است، اما باید توجه داشت که این روش یک گفتمان منسجم به دست نمی‌دهد؛ زیرا این روش همواره درصدد بازآفرینی معنا در دیالکتیک جدید است تا در مقابل هر ادعای حاکمیت عقل در شناخت پیش‌فرض‌های زبانی قد علم کند. در واقع، هدف ساخت‌شکنی رد این باور است که عقل محض به درک قطعی و نهایی حقیقت‌ها دست می‌یابد (حقیقی، ۱۳۷۹: ۴۹). کلیت این باور در فلسفه

اسلامی پذیرفته نیست، اما اجزای آن قابل قبول است که عقل به تنهایی نمی تواند مرجعی برای شناخت در نظر گرفته شود؛ از این رو در شناخت نصوص موجود نیز رسیدن به معنای بطن قرآن برای عقل به تنهایی ممکن نیست و نیاز است که ساخت ظاهر قرآن بر اساس دیالکتیک متن با قرائن خارجی شکسته شود تا معنای آن در بازه زبانی جدید متبلور شود.

۳-۵. حاشیه و مرکز متن

یکی از مقصدهای محوری دریدا شناخت محور معنایی در متون است؛ یعنی محور در یک متن به چه معنا است و چه تأثیری بر خوانش از متن می گذارد. در این صورت، بر اساس اندیشه ساختارگرا برای فهم یک متن باید میدان های معنایی برای متن در نظر گرفت (brinton, 2000: 112)؛ چنانکه ایزوتسو (۱۹۹۳-۱۹۱۴) این کار را در معناشناسی قرآن انجام می دهد (ایزوتسو، ۱۳۸۸: ۱۴). دریدا با شناخت این مراکز از آنها دوری می کند و به سمت حاشیه معنایی می رود و به دنبال پیش پا افتاده ترین معانی می گردد؛. برای نمونه در بحثی که بر سر افعال گفتاری از نگاه آستین (۱۹۱۱-۱۹۶۰) بین دریدا و جان سرل (۱۹۳۲-...) در گرفت، دریدا تلاش کرد نشان دهد که آنچه از نظر آستین شیوه نامناسب استفاده از زبان نامیده می شود در حقیقت ناشی از ساختار افعال است. ویژگی تکرار پذیری مستلزم آن است که امکان وجود افعال گفتاری نامناسب هم در زبان وجود داشته باشد؛ از این رو ساختار شکنی زوایایی از متن را در برابر ما می گشاید (خاتمی، ۱۳۸۶: ۲۲۱).

۳-۶. زنجیره معنایی

در معرفت شناسی پساساختارگرا معنا به شبکه استنتاجی زبان بستگی دارد. این شبکه در امتداد کل زنجیره دال ها به تفاوت ها و بینش های مفهومی همیشه جدید گسترش می یابد که به معنای همزمانی «هست» و «نیست» است و همیشه نتیجه فرایند خاصی

از تقسیم نشانه‌ها است که معنای خود را با ارجاع به کل شبکه نشانه‌ها دریافت می‌کنند؛ ازاین‌رو دال‌ها نمی‌توانند به صورت مجزا وجود داشته باشند، بلکه به سیستمی وابسته‌اند که در آن باید رمزگشایی شوند. این ثابت می‌کند که نمی‌توان یک بار برای همیشه آن را تعیین کرد؛ ازاین‌رو دریدا مانند ساخت‌گرایان معنای وضعی را غیر موجه می‌داند (see: Sowa, 1987)، بلکه شکل‌گیری معنا به وجود نشانه‌های دیگر در نظام موجود و در زنجیره ساختاری در گزاره وابسته است.

۳-۷. تفاوت یا اصل به تعویق افتادن معنایی

دریدا و همفکران وی، همچون دلوز و لیوتار، بر این باورند که معنای هر عبارت معین هرگز نمی‌تواند یکسان باقی بماند و هر فرایند شناختی دیالکتیکی جدید به عنوان یک تحقق معنایی به تعویق افتاده خود را در آینده نشان می‌دهد؛ یعنی در آینده معنای این دیالکتیک مشخص می‌شود. این به آن معنا است که معنا همواره سریان دارد و متناسب با مقتضیات زمان و مکان در حال تغییر است و این گفتار که معنا یک پدیده ثابت است را رد می‌کند (Derrida, 1973: 138). تفاوت (اصل به تعویق افتادن معنا) فهم نشانه را ممکن می‌کند. البته این امکان به این بستگی دارد که هر نشانه «حاضر» با امر غیر خودش ارتباط داشته باشد، به نحوی که دارای علامتی از گذشته و پتانسیلی خالی از آینده باشد (Ibid: 143). بر اساس دیدگاه دریدا، تفاوت در بر دارنده حرکت همزمان و متداخل احاطه بر سنت و پیشی گرفتن از محدودیت‌های آن است. تفاوت مفسر را به بازیابی در معیارهای محوری و مؤثر در سنت فرا می‌خواند؛ معیارهایی که با عناوین «آوا محوری»، «عقل محوری» و «مطلق‌انگاری» مشخص می‌شوند. با وجود این، خود تفاوت در نگاه دریدا اصلی مرکزی برای بنای یک ساختار فلسفی نو نیست؛ تفکر دریدا در همین جاز ساختارگرایی متفاوت می‌شود (Bennington, 1993: 83).

۳-۸. جانشینی و همنشینی

رابطه همنشینی شناساگر معنایی است که از ارتباط واژگانی در یک زنجیره زبانی در کنار هم به وجود می‌آید. این رابطه همان معناشناسی در سطح دستوری است که در آن کلمات در ارتباط با کلمات در سطح دستوری سنجیده می‌شوند و بر اساس این ارتباط، معنای کلمه کشف می‌شود (صادقی، ۱۳۹۰: ۲۹)، اما جانشینی به این معنا بازگشت دارد که از چه جهت یک دال از میان دال‌ها انتخاب شده است و این انتخاب چه اثری در معنای زنجیره زبانی دارد. به عبارت دیگر، رابطه جانشینی در حقیقت رابطه بین مؤلفه‌هایی به شمار می‌رود که به جای یکدیگر انتخاب می‌شوند و معنایی نو ایجاد می‌کنند. دوسوسور از آن به «رابطه متداعی» (Associative) و یاکوبسن از آن به «جانشینی» (Paradigmatic Relation) یاد می‌کند (صفوی، ۱۳۷۹: ۲۶). در ساختارگرایی معنا بر محور همنشینی شکل می‌گیرد، ولی دریدا بر این باور است که واژه‌ارزش و معنای خود را در زنجیره‌ای از جانشینی‌ها و همنشینی‌ها به دست می‌آورد. وی در تلاش است دیدگاه خود را با نظریه همنشینی و جانشینی سوسور تثبیت کند، اما تفاوت دیدگاه وی با نظریه سوسور در آن است که کلمات در نگاه سوسور ارزش خود را در رابطه همنشینی به دست می‌آورند، نه در رابطه جانشینی.

۳-۹. تساوی گفتار و نوشتار

هدف دریدا از ساختار شکنی، ظاهر شدن آن سوی نوشتار است، یعنی جنبه‌هایی که نویسندگان به آنها توجه نداشته است؛ تفاوت در اینجا شکل می‌گیرد. تفاوت در ذهن عرفی میان دو امر موجود و رابطه‌ای است که با هم دارند، اما در ساخت شکنی تفاوت به معنای روابط میان ساحت‌هایی است که نویسندگان از آنها غافل بوده است. تفاوت به این معنا بنیاد از پیش تعیین شده در متن را هدف قرار می‌دهد و دگرگون می‌سازد. ساخت شکنی، مانند

نقد، آن دسته از توانایی‌های موجود در متن که از نظر نویسنده دور مانده را تحلیل می‌کند، اما ساختارشکنی دریدایی، برعکس نقد در شیوه مدرنیته، این تحلیل را تا گستره فرهنگی بسط می‌دهد و به همین جهت نه تنها در حیطه معرفت‌شناسی بلکه در حیطه ارزش‌ها هم پامی‌گذارد. بنابراین در قرائت یک متن، حذف این مبنا که «اصل در زبان، گفتار است»، راه را برای کشف امکانات آن متن می‌گشاید.

این گسترش ابتدا به شکل کشف مفاهیم دیگر از متن و در ادامه به شکل تطبیق آنها با هم صورت می‌گیرد؛ از این رو این پندار اشتباه را باید به دور افکند که ساخت‌شکنی مساوی با هرج و مرج معنایی و تفسیر بی‌معیار معنای متن و رهاسازی آن به دست خواننده است، بلکه دریدا در صدد است روشن کند که در متن‌هایی که با شیوه متداول نوشته شده‌اند، می‌توان تناقض معنایی یافت. در واقع وی با دستور زبان تجویزی به مقابله برخاسته و بر این باور است که نوشتار انسانی در بند قواعد معنایی از پیش نوشته نیست؛ او در ساخت‌شکنی در صدد شکستن پیش‌فرض‌ها است.

۴. بررسی معنای باطنی بر اساس ساخت‌شکنی

پس از روشن شدن معیارهای ساخت‌شکنی در نگاه دریدا می‌توان معنای باطنی در نگاه استرآبادی با نگاه ساخت‌شکنانه را بررسی و مشخص کرد که معنای باطنی در نگاه استرآبادی چه نسبتی با ساخت‌شکنی دریدا دارد.

۴-۱. شکست وحدت معنایی

نگاه دریدا در وحدت معنایی متن پذیرفته نیست. این نگاه از نظر شریعت اسلامی به طور کلی پذیرفته نیست (آخوند خراسانی، ۱۴۱۴: ۳/۴۰۵)؛ یعنی اساس بیان نصوص

دینی آن است که متن دارای یک اراده استعمالی در سطح الفاظ است که از تبادر ذهنی گوینده به دست می آید (انصاری، ۱۴۱۹: ۱/۱۴۰). اما این معنا تنها معنای ذاتی متنی مثل قرآن نیست، بلکه با توجه به اینکه این متن برای همه طول تاریخ بیان شده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۷۰)، در سطح زیرین تر، نویسنده معنای جدی تری را اراده می کند (احمدی، ۱۳۹۸: ۱۵۸) که در مواردی از ظاهر الفاظ متن قابل دستیابی نیست؛ از این رو در این دیدگاه، اندیشمندان اسلامی با دریدا هم نظر هستند که متن قرآن فراتر از معنای ظاهری آن است (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۰/۲۶۷) و چنانکه دریدا درباره همه متون می پندارد (Derrida, 1973: 88)، متن قرآن ما را به ورای متن سوق می دهد، با این تفاوت که اندیشمندان اسلامی این ویژگی را تنها برای قرآن می دانند (ر.ک: عارفیان، ۱۳۸۲)؛ چراکه از منبع بی نهایت الهی و کلام وحی صادر شده است (ساجدی، ۱۳۸۷: ۲۰) و از این رو انتهایی برای معنای قرآن متصور نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲/۲۷۳). ابن عباس روایت کرده که شبی علی ع دست مرا گرفت و با خود به قبرستان برد و فرمود: «ای فرزند عباس، بخوان». پس من به خواندن بسم الله شروع کردم. آن گاه امیرالمؤمنین ع تا طلوع صبح از اسرار بسم الله صحبت کرد (قندوزی، بی تا: ۱/۲۱۶)، بعد اضافه کرد و فرمود: «اگر شب افزوده می شد ما هم سخن را در تفسیر باء بسم الله می افزودیم». باز فرمود: «لَوْ شِئْتُ لَأَوْفَرْتُ لَكُمْ ثَمَانِينَ بَعِيرًا مِنْ مَعْنَى الْبَاءِ؛ اگر می خواستم هر آینه برای شما معنای باء بسم الله را چنان باز می کردم که آن نوشته ها بار هشتاد شتر باشد» (تستری، ۱۴۰۹: ۷/۵۹۵). بر اساس این روایت، دلالت حروف قرآن به تنهایی غیر قابل احصا است. بدون شک این معانی فقط در واژگان آن پنهان نیست، بلکه نیازمند قرائن و شواهدی است که یا در زنجیره معنایی به دست می آید یا با استفاده از قرائن خارجی؛ از این رو معنای باطنی قرآن فاقد وحدت معنوی صرف با ظاهر آن است.

نویسنده تأویل الآيات در تأویل خود به این مهم توجه داشته که باطن قرآن قابل احصا نیست؛ از این رو قدرت فهم باطن قرآن را مختص حضرات معصوم علیهم‌السلام دانسته است. وی در مقدمه عنوان می‌کند: «وأخذت هذا التأویل وجلّ عن الراسخین فی العلم أولى التأویل؛ این تأویل‌ها را از راسخان در علم که صاحبان تأویل هستند گرفتم» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۲۰)؛ از این رو فقط از احادیث نبوی و ائمه برای روشن کردن معنای باطنی استفاده می‌کند. او در بیان تأویل آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷) روایتی را بیان می‌کند که بر اساس آن، دریافت تأویل آیات الهی فقط از عهده امامان معصوم علیهم‌السلام برمی‌آید:

منظور از آیات محکم، امیرمؤمنان و امامان است و مقصود از آیات متشابه فلان و فلان است و کسانی که در دل‌هایشان انحراف است. اصحاب و اهل ولایت آن دو نفر هستند. برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند، با آنکه تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند. و راسخان در علم امیرمؤمنان و امامان علیهم‌السلام هستند (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۱۰۶).

این نظر زمانی ممکن است پذیرفته شود که ظاهر الفاظ قرآن دارای بطنی فرض شود که با ظاهر آن وحدت معنایی نداشته باشد و مفسر قادر به شناخت آن نباشد؛ چراکه اگر ظاهر متن با باطن آن وحدت معنایی تام و تمام داشته باشد، دستیابی به باطن آن ممکن است، ولی در دوگانگی یا چندگانگی باطن و ظاهر است که تأویل بطن قرآن جز به دست مفسر ویژه آن ممکن نیست. استرآبادی بر این باور است که برای بطن قرآن یک وحدت معنایی وجود دارد و آن اینکه بیشتر بطن قرآن به حضرات معصوم اختصاص دارد (همان: ۲۰)، ولی همین تعهد نداشتن وی به ظاهر قرآن در این مسئله باعث ساخت‌شکنی باطن نسبت به ظاهر شده و وحدت ظاهری الفاظ قرآن را با چالش روبه‌رو و به نوعی ساختار این دورا دچار

شکست کرده است. در واقع، نگاه وی برخلاف دیدگاه گروهی است که به دنبال جمع بین ظاهر و باطن قرآن هستند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۷/۱). البته این به معنای نفی ظاهر در نزد وی نیست؛ چراکه وی به روشنی به وجود معنای ظاهری و معنای باطنی اعتراف می‌کند (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۲۳)، بلکه به آن معنا است که ارتباط معنایی بین ظاهر و باطن را به چالش می‌کشد و وحدت این دو را نفی می‌کند.

۴-۲. واژگونی ارزش در باطن

همان‌گونه که گذشت، دریدا در تقابل با نظام ساختارگرایی، به مبارزه با نظام ارزش‌های دوتایی ساختارگرایان برخاست و با واژگون کردن ارزش‌های یک متن درصدد ساخت شکنی متن برای دریافت معنای مغفول متن برآمد. این نگاه را می‌توان در بحث معنای باطن در تفسیر تأویل الآیات الظاهره به کار برد. در نگاه سنتی، معنای باطن در مقابل معنای ظاهر به کار می‌رود. ابن حزم به طور کلی منکر بطن قرآن است (ابن حزم، بی تا: ۹۲/۲). یکی از متفکران معتزلی متن را قرآن دارای حجت و تقدم می‌داند و بُعد باطنی که مخالف ظاهر است را نمی‌پذیرد و باطن را به معنای متشابهات می‌داند (قاضی عبدالجبار، بی تا: ۳۶۴/۱۶). ابن تیمیه، از ظاهرگرایان عامه، بطنی را می‌پذیرد که مخالف ظاهر نباشد (ابن تیمیه، ۱۹۷۰: ۲۵۲/۱)؛ از این رو ظاهر را بر باطن مقدم می‌داند. اما در روش دریدا برای درک معنای باطن باید باطن قرآن بر ظاهر آن مقدم شود؛ کاری که استرآبادی نیز در برخی از موارد انجام داده است.

استرآبادی در تأویل آیه «فَعْمُوا وَصَمُّوا» (مائده: ۷۱) از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است که برخی از اصحاب پیامبر کور و کر گشتند. آن‌گاه که رسول خدا صلی الله علیه و آله در میانشان بود، اما او را فرمان نبردند؛ سپس باز کور و کر شدند. آن زمان که رسول خدا صلی الله علیه و آله رحلت کرد و پیش از آن خداوند بر آنها [به رحمت] بازگشت نموده بود آن‌گاه که علی علیه السلام را به

امامت برگزید، اما تا روز قیامت از دیدن حق کور و کر خواهند شد» (استرآبادی، ۱۳۹۳: ۲۰۰-۱۹۹). به نظری، این تأویل چنین قابل توجیه است که ظاهر آیه درباره بنی اسرائیل است، اما امام صادق علیه السلام معنای آن را به امت پیامبر صلی الله علیه و آله منطبق می‌داند. روشن است استرآبادی در صدد بیان ارتباط میان معنای ظاهری و باطنی است و در اینجا معنای باطنی، یعنی مصداق آیه، بر معنای ظاهری مقدم شده است. از آنجا که در این آیه مصداق مشخص‌کننده مخاطب آیه است، می‌توان دریافت که استرآبادی ارزش معنایی باطن آیه را بر ظاهر آن مقدم دانسته است؛ هرچند برخلاف دریدا، ارزش ظاهر را به صورت کلی کتمان نکرده است، بلکه در انطباق مخاطب تاریخی با مخاطب معاصر، مخاطب معاصر را که در متن آیه وجود ندارد، مقدم بر مخاطب تاریخی قرار داده است. بر این اساس، به نوعی به ساخت‌شکنی متن دست زده است.

۳-۴. نگاه انسانی به معنا

برخلاف دیدگاه دریدا به معنا، استرآبادی معنای باطنی را در عالم انسانی دنبال نمی‌کند. وی معنا را امری قدسی می‌داند که تفسیر و تأویل آن فقط به دست حضرات اهل بیت علیهم السلام است: بدان که خداوند ما و تو را اهل ولایت و از برائت جویان از دشمنان ایشان قرار داده است که قرآن تأویلی از ایشان می‌آورد و برای قرآن باطن و ظاهری است. پس هنگامی که از ایشان باطنی می‌شنوم انکار نمی‌کنم؛ چراکه ایشان داناترین به تنزیل و تأویل هستند (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۲۳).

او دقیقاً برعکس باور دریدا عمل می‌کند. هرچند باور دارد که معنا در بستر دیالکتیک تاریخی متفاوت می‌شود، فهم آن را در حد انسان غیر معصوم نمی‌شمارد و آن را فقط در قدرت معصوم می‌داند؛ از این رو معنای باطنی در تفسیر وی هم جنبه انسانی دارد و هم جنبه قدسی و این تفاوت ناشی از همان دیالکتیک متن با زمان و مکان است، ولی مانع

قدسی بودن آن نمی شود. همین توجه به امر قدسی نیز نوعی ساخت شکنی از ظاهر قرآن است؛ زیرا به باور اساسی در میان مفسران اسلامی، ظاهر قرآن بر اساس زبان عرفی بیان شده است (ر.ک: نکونام، ۱۳۸۸)، در حالی که توجه استرآبادی به امر قدسی در تفسیر باطنی به معنای ساخت شکنی یک روش است و در واقع توجه به امر قدسی خود نوعی ساخت شکنی است که دریدا به دنبال آن است. بنابراین توجه استرآبادی به امر قدسی در تفسیر خود نه تنها با روش ساخت شکنی در تعارض نیست، بلکه عین ساخت شکنی در مورد قرآن است که دریدا به دنبال آن در تمام متون است.

۴-۴. دیالکتیک

تلاش اصلی در ساخت شکنی بر بازآفرینی معنا در دیالکتیک جدید است تا در برابر هر ادعای حاکمیت عقل در شناخت پیش فرض های زبانی قد علم کند. استرآبادی نیز به این روش باور دارد؛ چراکه تأویل باطن قرآن در دیالکتیک جدید را بازآفرینی معنایی متناسب با مخاطب می داند که حضرات معصوم علیهم السلام متناسب با اشخاص انجام می دهند. او به صراحت عنوان می کند که یک آیه ممکن است چند تأویل متناسب با مخاطب و شنونده داشته باشد:

هنگامی که از ایشان باطنی می شنوم انکار نمی کنم؛ چراکه ایشان داناترین به تنزیل و تأویل هستند و چه بسا برای آیه واحدی دو تأویل بیان شود به خاطر علم ایشان به آنچه در آن صلاح شنونده و سؤال کننده است (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۲۳).

بر این اساس در دیدگاه استرآبادی توقف در معنای باطنی بی معنا است و معنای باطنی در دیالکتیک جدید بازآفرینی می شود، با این تفاوت نسبت به دریدا که بازآفرینی فقط بر عهده مفسر حقیقی است و در نظر استرآبادی، فقط حضرات معصوم علیهم السلام مفسر هستند.

۴-۵. تقدم معنای حاشیه‌ای بر معنای مرکزی

از دید استرآبادی، معنای حاشیه‌ای در تفسیر قرآن مدح اهل بیت علیهم‌السلام و دوستداران ایشان و ذم مخالفانشان است؛ چراکه این مهم مورد غفلت کتاب‌های تفسیر بوده است. وی در تلاش برمی‌آید که این معنای حاشیه‌ای را به مرکز متن بازگرداند. او درباره اهتمام نداشتن به این حاشیه عنوان می‌کند:

وقتی برخی از آیات قرآن را دیدم که تأویلش درباره مدح اهل بیت علیهم‌السلام و دوستارانشان و ذم دشمنانشان بود و در کتاب‌های تفسیری و روایی پراکنده و دسترسی به همه آنها دشوار بود، علاقه‌مند شدم آنها را گردآوری و در کتابی واحد تدوین کنم تا برای خوانندگان و علاقه‌مندان دسترسی به آن آسان باشد (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۲۰).

استرآبادی باطن قرآن را بر اساس این رویکرد تأویل می‌کند و معنای باطن قرآن که بیشتر درباره حضرات معصوم علیهم‌السلام است را از حاشیه قرآن به مرکز قرآن می‌آورد. این همان کاری است که دریدا در ساخت‌شکنی به دنبال آن است؛ یعنی توجه به معنای حاشیه‌ای مقدم بر توجه به معنای مرکزی متن قرار گیرد. در این روش استرآبادی به ساخت‌شکنی در ظاهر قرآن دست می‌زند، در حالی که این رویکرد خلاف روش تفسیر قرآن به قرآن است که آن را می‌توان نوعی تفسیر ساختاری در نظر آورد که باکند و کاو در متن قرآن به دنبال اصول کلی و آیات محوری است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۶۷۱).

۴-۶. زنجیره معنایی

دیدگاه زنجیره معنایی یکی از نظریه‌های معناشناسی است که از یک سو دیدگاه سنتی در معناشناسی و نگاه ذات‌پندارانه معنا و از جهت دیگر نسبیت‌گرایی مطلق را در معناشناسی نمی‌پذیرد. این دیدگاه نسبیت را به طور کلی مردود نمی‌داند، ولی آن را به کاربرد درون‌متنی فرو می‌کاهد. دریدا با نظر به این نگرش، معنای خود را با ارجاع

به کل شبکه نشانه‌ها دریافت می‌کند، با این تفاوت که در زنجیره معنایی هم هست‌ها را لحاظ می‌کند و هم نیست‌ها را. در تبیین باطن از نگاه استرآبادی نیز زنجیره معنایی در مواردی راهگشای تأویل آیات است که این نوعی ساخت شکنی به شمار می‌رود. به عبارت دیگر، وی در مواردی فراتر از متن می‌رود و متن را بر اساس حاشیه معنا می‌کند و در مواردی بطن را با توجه به سیاق متن به تأویل می‌برد و زنجیره معنایی را برای درک معنا در نظر می‌گیرد. برای نمونه در تأویل آیه «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ» (زخرف: ۷۶) عنوان می‌کند:

خداوند در هنگام حکایت حال مجرمان در روز قیامت در پاسخ به کسی که مدعی است خداوند به آنها ظلم کرده پاسخ می‌دهد: «ما به آنها ظلم نکردیم» در آنچه انجام دادیم با آنها، «اما آنها خود ظالم هستند» به واسطه جنایت بر نفس خودشان و ترک ولایت اهل بیت نبی‌شان؛ پس این سبب عذاب ایشان است (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۵۵۳).

۴-۷. تفاوط

بر اساس دیدگاه دریدا، معانی همواره در حال به تعویق افتادن هستند و معنای هر عبارت معینی هرگز نمی‌تواند یکسان باقی بماند و هر فرایند شناختی، دیالکتیکی جدید به عنوان یک تحقق معنایی به تعویق افتاده خود را در آینده نشان می‌دهد. استرآبادی نیز در تأویل آیه «وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا» (زخرف: ۶۱) در توضیح اختلاف موجود در ظاهر و باطن مرجع ضمیر در «انه» که بر اساس ظاهر به حضرت عیسی علیه السلام و بر اساس روایات تأویلی به حضرت علی علیه السلام بازمی‌گردد، عنوان می‌کند که منافاتی بین این دو معنا وجود ندارد؛ چراکه معنای ظاهری در دیالکتیک تاریخی بیان

شده است. او معنا را در زمانه عیسی علیه السلام بیان می‌کند و معتقد است که باطن معنا به دیالکتیک متن با زمان مخاطب اشاره دارد که در این صورت هر یک از معصومان علیهم السلام در میان امت اسلامی در زمان خود مانند عیسی علیه السلام در میان بنی اسرائیل است و این تعویق معنایی تا زمان ظهور ادامه خواهد یافت (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۵۵۲). بنابراین استرآبادی در تأویل این دست آیات بر این باور است که معنای آیه متناسب با زمان به تعویق افتاده است و نمی‌توان برای متن یک معنای معین در نظر گرفت، بلکه این معنا در دیالکتیک تاریخی پیوسته بازآفرینی می‌شود.

این دیدگاه را مفسران اسلامی تأیید کرده‌اند (جعفری، ۱۳۹۷: ۷۹). این نکته را می‌توان در نگاه سنتی به معنا در نزد اندیشمندان اسلامی نیز تا حدودی مشاهده کرد، به این معنا که در نزد اندیشمندان اسلامی نیز متن قرآن از آن جهت که فرازمانی است (عیسی زاده، ۱۳۸۱: ۱۰)، متنی در نظر گرفته می‌شود که در دیالکتیک تاریخی بازآفرینی می‌شود و همواره پویایی خود را باز می‌یابد. در بحث از بطن قرآن روایاتی وجود دارد که دالّ بر همین معنا هستند:

از حضرت صادق علیه السلام درباره روایت «در قرآن آیه‌ای نیست مگر آنکه برای آن ظاهری و باطنی است» پرسش شد. فرمود: «ظاهر قرآن تنزیل است و بطن آن تأویل آن ظاهر. برخی از تأویلات گذشته و برخی از آن محقق نشده است و [هرگاه تأویل چیزی از آن فرارسد] جاری می‌شود، مانند حرکت خورشید و ماه، همان گونه که مقداری از تأویل آن آمد» (صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۶).

بر اساس این نگاه به بطن قرآن، معنای درونی قرآن باید همواره پویا و دینامیک تحلیل شود و این برخلاف معنای ظاهری قرآن است که در آن معنا به صورت استاتیک و ایستافرض می‌شود. دیدگاه پسا ساختارگرایانه در معناشناسی با ظواهر قرآن همراه نیست و بر اساس مبانی

و حیانی، این نگاه در مورد ظاهر قرآن غیر قابل استفاده است، اما نگاه پس‌اساختارگرایانه را می‌توان با معنای بطن قرآن منطبق دانست؛ زیرا در بطن قرآن معنای وضعی و اراده استعمالی جایگاهی ندارد، مگر در محکمت قرآن که تأویل آنها در تنزیل است: «والمحكم من القرآن مما تأويله في تنزيله» (حر عاملی، بی‌تا: ۲۸۰/۱)، برعکس غیر محکمت قرآنی که در آنها بطن قرآن دارای معنایی پویا است که در دیالکتیک تاریخی بازآفرینی می‌شود.

نتیجه

از نظر دریدا، معنا به دلیل یک تفاوت اساسی تغییر می‌کند و هر ساختار تقابلی دوتایی ضروری، مانند دیدگاه ساختارگرایان تفکر مفهومی، را تضعیف می‌کند. این نگاه در نهایت به شکل پیچیده‌ای از نهیلیسم و نسبی‌گرایی منجر می‌شود؛ زیرا تقابل بین هست و نیست در منطق زبانی مبنایی برای شناخت حقیقت به شمار می‌رود. فقدان این گزاره در جریان معناشناسی به مثابه ساخت بنای فکری بر آب است؛ زیرا فکر انسان را دچار تسلسلی نا محدود می‌کند. بنابراین در این رویه استرآبادی نگاهی متفاوت با دریدا دارد و تقابل دوگانه را می‌پذیرد و در تأویل معنای باطنی خود از آن بهره می‌گیرد.

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که استرآبادی در معنای تأویل، بر خلاف روش‌های مرسوم شناخت معنا در تفاسیر قرآن به قرآن، به خارج از متن قرآن توجه داشته و با ساختارشکنی در متن قرآن به دنبال شناخت معنای باطنی قرآن برآمده است که در ورای متن آن قرار دارد. وی با روش خود در تأویل بطن قرآن، وحدت معنایی موجود را به کمک روایات تأویلی دچار شکست کرده و معنای حقیقی را در ورای متن ظاهری جسته است و به این نکته توجه دارد که معنای باطنی هر دیالکتیک به گونه‌ای نو بازآفرینی

می‌شود و از این رو نمی‌توان ساختاری یگانه برای معنای باطنی قرآن در نظر گرفت و باید در هر حال در مخاطب و شنونده انتظار معنایی متفاوت را داشت. بر همین اساس، استرآبادی با تقدم بخشی به معنای باطنی به مقابله با تضاد معنایی رایج در میان مفسران برخاسته است که معنای باطنی را به ظاهر ارتباط می‌دهند و با این اقدام در راهی قدم نهاده که دریدا آن را واژگونی ارزش‌ها می‌خواند

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۱۴)، کفایة الاصول. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ابن حزم، ابومحمد (بی‌تا)، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، قاهره: مكتبة الخانجي.
- احمدی، محمدحسن (۱۳۹۸)، «تفسیر قرآن و لزوم احراز مراد جدی»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال هشتم، شماره ۱.
- استرآبادی، علی (۱۴۰۹)، تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۹)، فرائد الاصول، قم: مجمع فکر اسلامی.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۸)، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- تستری، قاضی نورالله (۱۴۰۹)، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- جعفری، نعمت‌الله (۱۳۹۷)، «اصول و راهکارهای تفسیر قرآن بر اساس مقتضیات زمان»، نشریه قرآن و علم، شماره پیاپی ۲۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، تسنیم، قم: اسراء.
- حر عاملی (بی‌تا)، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۷۹)، گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیورتار، دریدا، تهران: آگاه.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۶)، «دریدا و ساختار شکنی»، فصلنامه فلسفی عرفانی و ادبی، سال دوم، شماره ۴-۵.

- رضایی اصفهانی، محمد (۱۳۹۲)، منطق تفسیر قرآن. قم: نشر المصطفی.
- ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۷)، «قرآن، کلام بشری یا الهی، قبسات، شماره ۴۸.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴)، بصائر الدرجات، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- صفوی، کوروش (۱۳۷۹)، درآمدی بر معناشناسی، تهران: سوره مهر.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۹)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طوسی، ابوجعفر (۱۴۰۹)، التبیان فی تفسیر القرآن، قم: مکتب اعلام اسلامی.
- عارفیان، عبدالحمید (۱۳۸۲)، «جاودانگی قرآن و حقیقت وحی»، پژوهش های قرآنی، شماره ۳۵ و ۳۶، ویژه نامه قرآن و حقوق.
- عیسی زاده، نیک زاد (۱۳۸۱)، «راز جاودانگی قرآن»، مجله پرسمان، شماره ۱.
- قاضی عبدالجبار معتزلی (بی تا)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره: بی نا.
- قندوزی (بی تا)، ینابیع الموده لذوی القربی، قم: دار الاسوة للطباعة والنشر.
- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۶)، زبان به مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی در هرمنوتیک مدرن: گزیده جستارها، نیچه و دیگران، تهران: نشر مرکز.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۲)، قرآن شناسی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نکونام، جعفر (۱۳۸۸)، «عرفی بودن زبان قرآن»، صحیفه مبین، شماره ۲۰.

Alston, William (1970), *Theories of meaning*, USA.

André, Martinet (1989), "Linguistique générale, linguistique structurale, linguistique fonctionnelle", *La Linguistique*, 25 (1).

Bennington, Geoffrey Jacques Derrida (1993), *Jacques Derrida*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Brinton, Laurel J. (2000), *The structure of modern English: a linguistic introduction*, Illustrated edition, John Benjamins Publishing Company.

Colebrook, Claire (2002), *Routledge Critical Thinkers*, UK: Routledge.

Derrida, Jacques (1973), *Speech and Phenomena*, Northwestern University Press.

François, Dosse (1997), *History of Structuralism: The Rising Sign*, paris. La Decouverte.

Grondin, Jean (1997), *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, Connecticut.

Hjelmslev, Louis (1969), *Prolegomena to a Theory of Language*, University of Wisconsin Press.

James, Williams (2005), *Understanding Poststructuralism*, UK: Routledge.

Sowa, John F. (1987), "Semantic Networks", *Encyclopedia of Artificial Intelligence*, Archived from the original on 8 October 2018.

References

The Noble Quran.

Ahmadi, Mohammad Hassan. 1398 Sh. "Tafsīr-i Qur'ān va luzūm-i iḥrāz-i murād-i jiddī." *Pazhūhishnāmih-yi tafsīr va zabān-i Qur'ān* 8, no. 1 (October): 15572-.

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm. 1414 AH. *Kifāyat al-uṣūl*. Qom: Islamic Publishing Institute.

Alston, William. 1970. *Theories of Meaning*. USA: n.p.

Anṣārī, Murtaḍā al-. 1419 AH. *Farā'id al-uṣūl*. Qom: Majma' Fikr-i Islāmī.

Arefian, Abdolhamid. 1382 Sh. "Jāvdānigī-yi Qur'ān va ḥaqīqat-i vaḥy." *Pazhūhish-hāyi Qur'ānī*, no. 3536- (autumn and winter): 24273-.

Astarābādī, 'Alī al-. 1409 AH. *Tāwīl al-āyāt al-zāhira fī faḍā'il al- 'itrat al-ṭāhira*. Qom: Islamic Publishing Institute.

- Bennington, Geoffrey. 1993. *Jacques Derrida*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Brinton, Laurel J. 2000. *The Structure of Modern English: A Linguistic Introduction*. Illustrated edition. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Colebrook, Claire. 2002. *Routledge Critical Thinkers*. London: Routledge.
- Derrida, Jacques. 1973. *Speech and Phenomena*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- François, Dosse. 1997. *History of Structuralism: The Rising Sign*. Paris: La Decouverte.
- Gadamer, Hans-Georg. 1386 Sh. *Zabān bih masābih-yi miyānjī-yi tajrubih-yi hirminutikī dar hirminutik-i mudirn: guzīdih-yi justārḥā, Nietzsche, va dīgarān*. Translated by Babak Ahmadi, Mehran Mohajer, and Mohammad Nabavi. Tehran: Markaz Publications.
- Grondin, Jean. 1997. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Connecticut: Yale University Press.
- Haghighi, Shahrokh. 1379 Sh. *Guzār az mudirnītiḥ? Nietzsche, Foucault, Lyotard, Derrida*. Tehran: Agah.
- Hjelmslev, Louis. 1969. *Prolegomena to a Theory of Language*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan al-. n.d. *Wasā’il al-Shī’a ilā taḥṣīl masā’il al-sharī’a*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad. n.d. *Al-Faṣl fī al-mīlāl wa-l-ahwā’ wa-l-niḥāl*. Cairo: Maktabat al-Khānājī.
- Isazadeh, Nikzad. 1381 Sh. “Rāz-i jāvdānigī-yi Qur’ān.” *Pursimān*, no. 1.

- Izutsu, Toshihiko. 1388 Sh. *Khudā va insān dar Qur'ān*. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Enteshar.
- Jafari, Nematollah. 1397 Sh. “Uṣūl va rāhkār-hāyi tafsīr-i Qur'ān bar asās-i muqtaṣṣiyāt-i zaman.” *Qur'ān va 'ilm*, no. 23 (autumn and winter): 79108-.
- James, Williams. 2005. *Understanding Poststructuralism*. London: Routledge.
- Javadi Amoli, Abdollah. 1378 Sh. *Tasnīm*. Qom: Esra.
- Khatami, Mahmoud. 1386 Sh. “Derrida va sākhtārshikanī.” *Faṣlnāmih-yi falsafī, 'irfānī va adabī* 2, no. 423-213 :5-.
- Martinet, André. 1989. “Linguistique générale, linguistique structurale, linguistique fonctionnelle.” *La Linguistique* 25, no. 1: 14554-.
- Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi. 1392 Sh. *Qur'ānshināsī*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Nekoonam, Jafar. 1388 Sh. “‘Urfī būdan-i zabān-i Qur'ān.” *Ṣaḥīfih-yi mubīn*, no. 20 (autumn): 1325-.
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār al-Mu‘tazilī, Abū al-Ḥasan. n.d. *Al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl*. Cairo: n.d.
- Qundūzī, Sulaymān b. Ibrāhīm al-. n.d. *Yanābī‘i al-mawadda li-dhawī al-qurbā*. Qom: Dār al-Uswa li-l-Ṭibā‘a wa-l-Nashr.
- Rezaei Esfehani, Mohammad. 1392 Sh. *Manṭiq-i tafsīr-i Qur'ān*. Qom: al-Mustafa Publications.
- Safavi, Koroush. 1379 Sh. *Darāmadī bar ma‘nāshināsī*. Tehran: Sooreh-ye Mehr.
- Ṣaffār, Muḥammad b. al-Ḥasan al-. 1404 AH. *Baṣā‘ir al-darajāt*. Qom: Ayatollah Mar’ashi Najafi Library.

Sajedi, Abolfazl. 1387 Sh. "Qur'ān, kalām-i basharī yā ilāhī?" *Qabasāt* 13, no. 48 (August): 1942-.

Sowa, John F. 1987. "Semantic Networks." *Encyclopedia of Artificial Intelligence*. Archived from the original on 8 October 2018.

Tabatabāi, Sayyid Muhammad Husayn. 1379 AH. *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.

Ṭūsī, Abū Ja'far al-. 1409 AH. *Al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Islamic Propagation Office.

Tustarī, Qāḍī Nūr Allāh al-. 1409 AH. *Iḥqāq al-ḥaqq wa-izhāq al-bāṭil*. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.