

فصل‌نامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۴، شماره ۵۱، بهار ۱۴۰۱، صص ۴۷۸-۵۰۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۵

(مقاله پژوهشی)

DOI: [10.30495/dk.2021.1927563.2238](https://doi.org/10.30495/dk.2021.1927563.2238)

رویکردی هستی‌شناختی به خوانش ژاک دریدا از سوره روم با بهره‌گیری از تفسیر فارسی

آیت الله جوادی آملی

دکتر مریم سلطان بیاد<sup>۱</sup>، روحیه نظیری پور<sup>۲</sup>، دکتر محمدحسن برهانی فر<sup>۳</sup>

### چکیده

دریدا در تلاش برای ارائه یک خوانش دموکراتیک از قرآن آن را کتاب مهمان‌نوازی و بخشودن بی‌قید و شرط نسبت به همهٔ دیگری‌ها معرفی می‌نماید، اما پیامبر(ص) را از این قاعده مهمان‌نوازی و بخشودن بی‌قید و شرط مستثنی می‌داند. این خوانش دریدا تا کنون مورد بررسی تحلیل‌گران قرارنگرفته است. هدف این تحقیق بررسی چرایی این خوانش دریدا از قرآن و مستثنی دانستن پیامبر(ص) از آن است. در این روش توصیفی-تحلیلی-تطبیقی، مفاهیم مد نظر دریدا در متن قرآن مورد بررسی قرار گرفته و جایگاه شناخت‌شناسانه پیامبر بر مبنای خود متن تحلیل شده است. در این راستا از خوانش «هستی‌شناختی» به متن قرآن استفاده شده که متن را مستقل از خواننده و نویسنده در نظر می‌گیرد. این خوانش قابل مقایسه با خوانش «شالوده‌شکنانه» دریدا است زیرا شالوده‌شکنی از دل این رویکرد هستی‌شناسانه به متن بیرون آمده است. در عین حال این روش خوانش بسیار با رویکرد «قرآن به قرآن» علامه طباطبایی شباهت دارد و مناسب قرآن‌پژوهی است. برای اطمینان از صحت علمی یافته‌های این تحلیل از تفسیر عالمانه آیت‌الله جوادی آملی بهره گرفته شده تا از تقلیل متن قرآن به متن ادبی صرف و همین‌طور تفسیر به رای جلوگیری شود. یافته‌های این مطالعه نشان‌دهنده این امر بوده است که دریدا از شواهد بسیاری در متن که ناقض خوانش او است چشم‌پوشی نموده و در نتیجه عملکرد پیامبر(ص) را متضاد با قرآن یافته است.

**کلیدواژگان:** قرآن، پیامبر، آیت‌الله جوادی آملی، دریدا، خوانش هستی‌شناختی، شالوده‌شکنی.

<sup>۱</sup> دانشیار گروه زبان انگلیسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

<sup>۲</sup> دانشجوی دکتری گروه زبان انگلیسی، دانشگاه پردیس تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

<sup>۳</sup> استادیار گروه فلسفه، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.



## مقدمه

ژاک دریدا (Jacques Derrida) در نوشته‌های خود اسلام را به عنوان «تنها نیروی غیردموکراتیک در قرن آینده» می‌داند و اعلام می‌نماید که باید به مسلمانان کمک کرد تا خوانش دیگری از قرآن داشته باشند. او این کمک را در راستای مستعد کردن مسلمانان برای دموکراسی طرح می‌کند. لذا سعی دارد در خوانش خود از قرآن کریم آن را کتاب «بخشودن بی‌قید و شرط» دیگران و «مهمان‌نوازی» بی‌حدومرز معرفی نماید. به عبارتی در خوانش دریدا، قرآن کتاب دموکراسی بی‌حد و مرز است که همه دیگری‌ها را با هر روش و هر اندیشه‌ای با آغوش باز می‌پذیرد. از طرف دیگر او پیامبر را از این ویژگی مهمان‌نوازی مستثنی دانسته و او را در برخوردش با یهودیان بنی‌نضیر عاری از این ویژگی می‌یابد. لذا این جدا دانستن سیره شخص پیامبر از محتوای قرآن در خوانش دریدا مسئله این تحقیق بوده و درک چگونگی و چرایی این خوانش هدف مطالعه پیش رو است. اهمیت این مطالعه در این امر است که گرچه به دیدگاه‌های دریدا درباره الهیات و اسلام تا حدودی پرداخته شده اما تا کنون به خوانش دریدا از قرآن به‌طور خاص پرداخته نشده است. روش پرداختن به خوانش دریدا رویکردی هستی‌شناختی (ontological) و متن‌محور است که با روش خوانش شالوده‌شکنانه دریدا سنخیت‌هایی دارد و لذا در این رویکرد با مبانی خود دریدا تناقضات خوانش او کشف می‌شود. در نهایت برای اجتناب از فروکاستن متن قرآن به یک متن ادبی صرف، نتایج این تحقیق با تفسیر عالمانه آیت‌الله جوادی‌آملی که بیشتر مبتنی بر روش قرآن‌به‌قرآن و متن‌محور است مقایسه و تطبیق می‌گردد.

## پیشینه تحقیق

منتقدین به روش خوانش دریدا از متون مختلف:

Searle, John R. (1984 February 2 issue) An Exchange on Deconstruction: Louis H. Mackey, reply by John R. Searle. In *New York Review of Books*.

Searle, John R. (2000). *Reality Principles: An Interview with John R. Searle* by Steven Postrel and Edward Feser from February 2000 issue. Retrieved from <https://reason.com/>

Chomsky, Avram Noam. (2007, March 14). Retrieved from <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/chomsky-on-postmodernism.html> (university of Michigan).

Borradori, Giovanna. & Derrida, J. & and Habermas, J. (2009). *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: Chicago University Press.

McCarthy, Thomas. (1987). Introduction In *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Trans. Lawrence, Fredrick. Cambridge: Polity press

Collini, Stefan. (1992) Interpretation Terminable and Interminable. In *Interpretation and Over interpretation*. (S. Collini, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Eagleton, Terry. (1996). *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell.

Abrams, M. H. (1997, Spring) The Deconstructive Angel In *Critical Inquiry*, Vol. 3, No. 3, pp. 425-438. The Chicago University Press.

کسانی که به دیدگاه او به اسلام پرداخته‌اند:

Cherif, Muṣṭafá Al. & Derrida, Jacques. (2008). *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*. Chicago: Chicago University Press.

Bellour, Leila. (2020). *Jacques Derrida, Islam and the West*. Retrieved from <https://www.academia.edu>

Almond, Ian. (2007) *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*. London : I.B. Tauris,

Almond, Ian. *Sufism and Deconstruction: Sufism and deconstruction : a comparative study of Derrida and Ibn 'Arabi*. London : Routledge, 2004.

#### روش تحقیق

در این مطالعه که مبتنی بر روش توصیفی-تحلیلی-تطبیقی است، خوانش شالوده‌شکنانه دریدا از قرآن با رویکردی هستی‌شناسانه و متن‌محور مورد مقایسه و بررسی قرار می‌گیرد و نتایج این بررسی با تفسیر قرآن به قرآن و متن‌محور آیت‌الله جوادی‌آملی تطبیق می‌شود تا متن قرآن به متنی صرفاً ادبی تقلیل نیابد.

#### مبانی تحقیق

#### پیامبر اسلام

محمد بن عبدالله (۶۳۰م-۵۷۰م) «نسب شریف ایشان به حضرت اسماعیل فرزند ابراهیم می‌رسد(سبحانی، ۱۳۹۰: ۸۶) هاشم نیای دوم ایشان بود(۱۱۱). «عبدالمطلب فرزند هاشم، نخستین جد پیامبر اکرم، زمام‌دار و سرشناس قریش بود» (۱۱۵). و پدرش عبدالله با آمنه بنت وهب ازدواج فرمودند(۱۳۷). ولادت پیامبر در سال ۵۷۰ میلادی رخ داد(۱۴۸). ایشان در سال ۶۱۰ میلادی به پیامبری مبعوث شدند و قرآن به ایشان وحی شد. ایشان «در ربیع الاول سال اول هجرت/ سپتامبر ۶۲۲م به یثرب وارد شد» که مبداء تاریخ اسلام می‌باشد(ر.ک: شimmel، ۱۳۸۳: ۱۷). در یثرب یا مدینه‌النبی ایشان «موفق شد طرح نوعی قانون اساسی را ترسیم کند که نه تنها بر قبایل مختلف ساکن مدینه ... بل بر مهاجران نیز فرمان براند» (۱۸). «یهودیان از اقرار به اینکه آیات وحیانی او خاتم تورات...است امتناع ورزیدند ... و رفتار تزویرآمیزشان گاهی

امت نوحاسته مسلمان را با خطر رو به رو می‌ساخت». عده ای از این قبایل یهودی آبادی های خود را ترک و عده‌ای با پذیرش پرداخت جزیه تسلیم شدند (۲۱). ایشان بعد از حجه‌الوداع در «۲۸ صفر سال ۱۱ هجرت/ ۸ ژوئن ۶۳۲م» رحلت فرمودند (۲۵).

## قرآن

این کتاب دارای نام‌های متعددی مانند «قرآن، فرقان، کتاب، ذکر، و تنزیل» می‌باشد (ر.ک: حجتی، ۱۳۸۷: ۲۳). این کتاب مقدس دارای ۱۱۴ سوره و ۶۲۳۶ آیه می‌باشد. بزرگترین سوره آن بقره و کوچکترین سوره آن کوثر است (ر.ک: رادمنش، ۱۳۷۰: ۱۴۱) و نزول قرآن در مکه با سوره علق شروع شده است (ر.ک: رادمنش، ۱۳۷۰: ۱۱۴). نزول تدریجی آن به صورت پنج آیه پنج آیه و یا بیشتر برحسب نیاز مسلمانان از جبرئیل به پیامبر نازل می‌شده است (ر.ک: صالح، ۱۳۹۳: ۶۹). «مشهور آن است که اولین آیات نازل» «أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ... مَا لَمْ يَعْلَمْ» بوده که در غار حراء انجام گرفته است». این آیات بوسیله فرشتگان و از طرف خداوند متعال در طول آنها به پیامبر نازل شده اند (ر.ک: دانشنامه اسلامی).

## آیت‌الله جوادی آملی

ایشان در سال ۱۳۱۲ در شهر آمل متولد و در سال ۱۳۲۵ وارد حوزه علمیه آمل شدند و در سال ۱۳۲۹ وارد مدرسه مروی تهران و سپس در سال ۱۳۳۴ تحصیلات خود را در حوزه علمیه نزد استادانی مانند آیت‌الله بروجردی، آیت‌الله خمینی، و آیت‌الله علامه طباطبایی ادامه دادند. ایشان به جهت کتاب‌های تفسیر تسنیم که تکیه زیادی به روش قرآن به قرآن دارد به عنوان «یکی از سه مؤلف برجسته در جهان اسلام در عرصه پژوهش‌های اسلامی در سال ۲۰۰۶ از سوی آیسسکو و سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی» شناخته شدند (<http://javadi.esra.ir/> master). ایشان به عنوان مرجع تقلید شیعه علاوه بر کتاب فوق صاحب «تفسیر موضوعی قرآن کریم و رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه... و آثار متعددی در مورد اهل بیت علیهم‌السلام» می‌باشند (ر.ک: دانشنامه اسلامی).

## روش قرآن به قرآن

«در روش قرآن به قرآن که جز در روایات معصومین علیهم‌السلام در تفاسیر به ندرت دیده می‌شود... همانا شناسایی آیات کلیدی و ریشه‌ای قرآن است که در پرتو آن آیات کلیدی درهای بسیاری آیات دیگر گشوده می‌گردد» (طباطبائی، ج ۱، ۱۳۸۹: ۱۸). «این شیوه تفسیری اهل بیت

(علیهم السلام) نیز هست». «در این روش، هر آیه از قرآن کریم با تدبر در سایر آیات قرآنی و بهره‌گیری از آنها باز و شکوفا می‌شود» (آملی، ج ۱، ۱۳۸۶: ۶۱).

### رویکرد هستی‌شناختی، صورت‌گرایی و نقد نو

رویکرد هستی‌شناختی ریشه در صورت‌گرایی و نقد نو دارد. صورت‌گرایی به عنوان رویکردی زبان‌شناختی به متن از اوایل قرن بیستم تحت‌تاثیر سوسور مطرح شد و پیشگامان آن نظیر ماکاروفسکی و رومن یاکوبسن روی متن جدا از عوامل بیرونی تمرکز می‌کردند (Bressler, 50-51). اما این رویکرد فقط با ظهور نقد نو تبدیل به یک روش فعال در خوانش متون شد (Guerin, 2011:87). نقد نو نقدی بود که در دهه ۴۰ در محیط‌های دانشگاهی آمریکا به اوج خود رسید (Habib, 2008:622). در این نوع نقد، خوانشی از متن توصیه می‌شود که مستقل از نیت نویسنده، تاثیرپذیری خواننده، شرایط اجتماعی و مباحث فلسفی خارج متن است. این شیوه خوانش در عین حال که تحلیل زمینه تاریخی و شرح حال نویسنده را به طور مطلق رد نمی‌کند (Leitch, 2010:970)، تاکید آن بر روی هستی متن به عنوان یک واقعیت عینی مستقل است (Habib, 2008:622). به این دلیل این خوانش نقد «هستی‌شناختی» (ontological) هم نام دارد (Bressler, 2007:55). البته این خوانش برای متون ادبی مورد استفاده قرار گرفت اما دارای یک رویکرد دینی به مفاهیم درون متن به عنوان حقایق جهان‌شمول بود که مستقل از شرایط تاریخی و اجتماعی قابل کشف از متن هستند. این رویکرد با الهیات مسیحی در انطباق بود (Rivkin, 1988:6). پیشگامان نقد نو در راستای نگرش صورت‌گرایان با تاکید بر هویت ارگانیک متن که از کالریج به وام گرفته بودند استدلال نمودند که نیروهای متضاد و تنش‌های درون یک متن که در کنایه، پارادوکس، زاویه دید و صدای گوینده و امثال آن تجلی می‌یابد سرانجام در یک وحدت ارگانیک، تناقضات را در خود حل نموده و به یک وحدت مفهومی می‌رسد (Guerin, 2011: 93).

### دریدا

دریدا در الجزایر به عنوان مستعمره فرانسه در سال ۱۹۳۰ متولد شد (Salmon, 2020: 20). او از یک خانواده یهودی بود، در سن ۱۲ سالگی از مدرسه کنار گذاشته شد (peeters, 2012:3) و این به دلیل قانونی بود که حکومت ویشی در الجزایر بر علیه یهودیان وضع نموده بود (Lawlor: 2019). او به عنوان یک فیلسوف فرانسوی و به عنوان پیشگام شالوده‌شکنی

(Deconstruction) در دهه ۷۰ با مقاله‌اش به نام «دیفرانس» به عنوان یکی از پیشگامان پسامدرنیسم در حوزه زبانی مورد توجه قرار گرفت. توجه دریدا به مسلمانان غیر از وقایع ۱۱ سپتامبر، ریشه در وقایع انتخابات الجزایر در سال ۱۹۹۲ دارد. در این سال، جبهه رستگاری مسلمان در یک انتخابات دموکراتیک با اکثریت آراء پیروز می‌شود، اما با همکاری فرانسه با کودتا روبرو می‌شود. ژاک دریدا به نحو تامل‌برانگیزی در یک بیانیه (Derrida, 1995: 299-308) و در کتابش (Derrida, 2005:31) از کودتا حمایت می‌کند و از «خودمصونیتی» دموکراسی سخن می‌گوید (Derrida, 2002: 82). همان‌گونه که لیلا بلور ذکر می‌کند، او حتی از اصطلاحات بیولوژیک مربوط به ویروس و بیماری در مورد آنان استفاده می‌کند (Bellour, 2020). لذا پارادوکس چالش برانگیزی طرح می‌شود از این قرار که دریدا این کودتا را به نفع دموکراسی ارزیابی می‌نماید. او دموکراسی مسلمانان را دموگرافی یا فشار جمعیتی (Derrida, 1984: 34-35) می‌نامد. دریدا یکی از ریشه‌های غیردموکراتیک بودن مسلمانان را (Derrida, 1991:137-138) موعودگرایی تاریخی آنان و انتظار آخرالزمان می‌داند که باعث می‌شود آنان از دموکراسی سکولار فاصله بگیرند.

پس از آن در نوشته‌های دریدا دعوت به خوانش دیگری از قرآن نمایان می‌شود. خود او این کار را ابتدا با تمرکز بر روی مفاهیم خاصی مانند «مهمان‌نوازی» حضرت ابراهیم علیه‌السلام و «بخشودن بی‌قید و شرط» شروع کرده و سپس به نحو خاص آن را بر روی سوره روم انجام می‌دهد.

### معرفت‌شناسی شالوده‌شکن

ژاک دریدا، موضوع هویت سلبی جفت‌های آوایی نظیر «ب» و «پ» که محل تلفظشان کاملاً یکسان است، اما به واسطه داشتن و یا نداشتن یک ویژگی در جفت مقابل، هویت می‌یابند را در زبان‌شناسی سوسور طرح می‌نماید (Allen, 1993: 97, 98). زبان از دید سوسور یک نظام خودارجاعی است که خاصیت ارجاعی به جهان خارج را ندارد و دال و مدلول‌ها محصول روابط درون زبان هستند (Saussure, 1959: 290,300). اما دریدا یک گام از سوسور فراتر می‌رود و هویت سلبی، رابطه‌ای و غیرقائم به ذات‌دال‌ها را به مفاهیم هم تسری می‌دهد و مفاهیم را هم دال‌هایی با هویت سلبی و غیر قائم به ذات اعلام می‌نماید. به این ترتیب زبان از دید دریدا یک کلاف سردرگم و بی‌پایان از علائم بی‌ریشه است که به هیچ معنایی نمی‌رسند.

«حضور» معنا در هریک از این جفت‌های دوتایی همیشه وابسته به ارتباط سلبی یا «تفاوت» آن با جفت دیگر است و بوسیله جفت دیگر به «تاخیر» افتاده است. به عبارتی حضور و قرار «ب» به نحو جاودانه‌ای بوسیله «پ» به تاخیر افتاده است (Derrida, 1996: 450-451). به همین صورت به عنوان مثال حضور «خداوند» هم بوسیله قطب مقابلش یعنی «شیطان» به تاخیر افتاده است. این کلاف سردرگم زبان که نه منشایی و نه پایانی دارد، همیشه در جستجوی یک لوگوس یا «مدلول متعالی» است که هرگز حضور نمی‌یابد. تنها چیزی که وجود دارد عبارت از «ردی» از حضور یک معنا یا مدلول است که به تاخیر افتاده است (Derrida, 1973: 85). این رویکرد به زبان، معرفت جهان هستی را به عنوان یک واقعیت ثابت زیر سوال می‌برد و در حوزه اخلاق هیچ عینیت مستقلی را برای مرزهای خیر و شرّ و باید و نبایدها قائل نیست. لوگوس یا خدای انجیل که با کلمه شناخته شده همیشه حضورش در جهان، به نیروهای دیگری مثل شرّ که «غایب» به نظر می‌رسند وابسته است و هیچ استقلالی ندارد. در جهانی که مبنای هستی‌شناسی‌اش بازی و کشمکش قطب‌های متضاد است، هیچ قرار معنایی و قراری برای حقیقت وجود ندارد. هر گاه که می‌خواهید به حقیقت در یک قطب برسید، یک سر دیگرش را در قطب مقابل می‌یابید و قس علی‌هذا (Derrida, 1976: 158-159). به همین شکل، شناخت هم در این هستی‌مبنتی بر بازی بی‌انتهای اضداد، هرگز بر پایه ثابتی استوار نمی‌شود، همانطور که حقیقت هم پایه ثابتی ندارد. مرزها همیشه بوسیله وابستگی یک قطب به قطب دیگر شکسته می‌شوند و شالوده‌ها همیشه به چالش کشیده شده و شکسته می‌شوند زیرا قرارگاه ثابتی ندارند.

### هستی‌شناسی شالوده‌شکن و پسانسان‌گرا

همان‌گونه که از معرفت‌شناسی شالوده‌شکن آشکار است، در هستی‌شناسی شالوده‌شکن، جهان دارای خدایی به عنوان منشاء و هدف هستی نیست که قانون اخلاقی به انسان داده و او را خلیفه خود روی زمین نموده است. به عبارتی خدایی که در سفر پیدایش ترسیم شده و باید و نبایدها را وضع کرده است، در این تفکر وجودش منتفی به نظر می‌رسد و در نهایت، وجود آخرالزمان، موعودگرایی تاریخی، رستاخیز و معاد در تفکر او مورد نقد قرار می‌گیرد (Derrida, 1984: 34). دریدا در تطور و تکامل نظریه خود یکی از پیشگامان پسانسان‌گرایی می‌شود. پسانسان‌گرایی بر این باور است که عصر انسان در حال سپری شدن است و موجودات دیگری که می‌توانند حاصل مهندسی ژنتیک باشند و در عین حال با بدن فیزیکی نیمه‌کامپوتری تجهیز

شده و یا حاصل شبیه‌سازی هستند جایگزین انسان شوند. (Peters, 2018:145) این جایگزینی، بنا به نظر دریدا، تاریخ انسان محور ادیان که آخرالزمان و رستاخیز را هدف تاریخ می‌داند نفی می‌نماید (Derrida, 1972:121-123). بنا براین، معانی خلق شده بر مبنای تفکر انسان‌محور مثل ارزش‌های تاکید شده بوسیله مذهب هیچ پایه واقعی ندارند و فقط محصول یک دوره تحمیل حاکمیت یک نوع حیوان یا موجود به نام انسان در جهان است که خودش را هدف هستی و تاریخ می‌داند (Derrida, 2008:392-396).

### روش خوانش شالوده‌شکنانه دریدا

دریدا در راستای سنت زبانی سوفسطائیان یونانی (Leitch, 2010: 37-41) روشی را در پیش می‌گیرد که مبتنی بر تمرکز روی واژه مبهمی است که تداعی‌های چندپهلوی دارد. او از این طریق ایده‌هایی که در منطق ارسطویی قابل جمع نیستند را به هم مرتبط می‌کند. روش شالوده‌شکنی دریدا مبتنی بر بیرون آوردن تداعی‌های متضاد از درون واژه‌ها و ایجاد تردید در مفاهیم منطقی و عرفی پذیرفته شده است. به عنوان مثال اگر او از واژه سم یا زهر شروع کند، با مقدماتی ما را به این دیدگاه می‌رساند که داروها از سم ساخته می‌شوند و داروها خودشان یک نوع سم هستند و آنقدر مثال‌هایی را ارائه می‌دهد تا تناقض و تضاد بین دارو و زهر را مورد سوال قرار دهد و ما را به تردید درباره هر نوع مرزی بین این دو مورد برساند (Derrida, 1981:125) و مرز شفا و بیماری و یا مرگ و زندگی را مورد تردید قرار بدهد. با این روش مرز بین خدا و شیطان هم مورد تردید واقع می‌شود. دریدا بر این عقیده است که خدا، لوگوس و نور همیشه به عنوان حی و حاضر مطلق مطرح شده‌اند در حالیکه تاریکی، شر و شیطان به عنوان امور فرعی، در سایه، و درحاشیه نمایانده شده‌اند. این در حالی است که از دید او نور و خدا با شیطان معنی پیدا می‌کنند و خدا هویت خود را از شیطان، و نور هویت خود را از ظلمت می‌یابد. به عبارتی نور دارای یک هویت مستقل نیست بلکه دارای هویت سلبی و منفی است، به این معنی که نور چیزی است که ظلمت نیست و همینطور خدا هم دارای هویت مستقل نیست بلکه دارای هویت منفی و وابسته به نیروی مقابل خود است (Derrida, 1978:74,112-114). به این ترتیب هر نوع مرزی بین این مفاهیم مورد تردید قرار می‌گیرد و شالوده مرزها مورد تردید قرار می‌گیرد. او این وضعیت را آپوریا (Aporia) یا بن بست منطقی می‌نامد (Derrida, 1993, pp. 13-16).



در روش شالوده‌شکنی یا «بستگی دوسویه» (Double bind) (Derrida, 1993:15) نور به ظلمت و لوگوس به شرّ وابسته می‌شوند و رابطهٔ سلسله‌مراتبی بالا و پایین، فروتر و فراتر بین این دو زیرپرسش می‌رود (Derrida, 1978:114). همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد از یک بحث مربوط به زبان، به یک بحث هستی‌شناسی و خداشناسی منتقل می‌شویم که در عین حال مباحث اخلاق و دین را هم دربرمی‌گیرد.

## بحث

### مفاهیم مورد جستجوی دریدا در خوانش قرآن

مفاهیم مورد توجه دریدا در خوانشی که از قرآن ارائه می‌دهد عبارتند از مفاهیم «محدودیت»ها در مذهب، حریم «میزبان»، «دعوت»، «مهمان»، «دیگری»، مفهوم «خود» و مفهوم دو نوع «رستگاری». در این بخش به این مفاهیم از دید دریدا می‌پردازیم.

### مفهوم «محدودیت»ها و «حریم»ها در مذهب

بر طبق نظر دریدا ریشه کلمه (religion) کلمات (religio) و (relegere) بوده که در اصل به معنای «جمع‌آوری خرمن» بوده است. در قرن دوم بعد از میلاد این کلمه معنی «به هم بستن» و نشان‌گر «تقید، الزام به وظیفه و بدهی بین انسان و خدا» بوده است. مفهوم «تقدس» و «مقروض بودن» از هم جدانشدنی هستند. با سلطه بیشتر مسیحیت مفهوم «مقروض بودن» و «الزام» بیشتر حاکم شد و مفهوم تقدس به عنوان چیزی که ماورای هر نوع مبادله اقتصادی بین انسان و خدا باشد به حاشیه رانده شد و فراموش شد (Borradori, 2009:155). پیش‌وند «re» نشان ارجاع به خود و خودمرکزی است که مانع ورود هر «دیگری» به قلمروشان می‌شود. این شاهی بر این امر است که مذهب در تعریف ابراهیمی، گرایش به مقاومت نسبت به باز بودن در برابر «دیگری» دارد (Borradori, 2009: 157).

به نظر می‌رسد که پروژه اصلی دریدا در خوانش از مذاهب ابراهیمی، روی شالوده‌شکنی از این حریم‌ها و محدودیت‌ها متمرکز باشد. لذا دریدا اظهار می‌دارد که نه تنها «یک مسیحی، بلکه یک یهودی و یا یک مسلمان باید کسی باشد که دربارهٔ مرز، محدودیت و دربارهٔ نفس وجود این محدودیت و یا تقلیل آن به هر محدودیت دیگری شک می‌کند» (Borradori, 2009: 157). به عبارتی، همه دیگری‌ها باید بدون قید و شرط بوسیله مسیحیان، یهودیان و مسلمانان پذیرفته شوند تا برخوردشان دموکراتیک گردد.

### مفاهیم «میزبان»، «مهمان» و «دیگری»

برای شکستن شالوده مرزها و حریم‌ها برای دیگری، دریدا طبق این روش هم‌چنان بر واژگان مبهم و چند پهلو تمرکز می‌کند. این بار او کلمه (hote) یا میزبان را در زبان فرانسه انتخاب می‌نماید که هم به معنی «کسی است که می‌دهد و هم به معنی کسی است که دریافت می‌کند». کسی که دریافت می‌کند، کسی است که شجاعت «خوش‌آمد گفتن» را دارد و «پیشنهاد می‌دهد که دیگری آن‌جا را خانه خودش بداند» (Andijar, 1997: 356). پس او هم دهنده است و هم گیرنده. از اینجا مرز گیرنده و دهنده، مرز بخشش‌کننده و دریافت‌کننده بخشش یا مرز مهمان و میزبان مورد تردید قرار می‌گیرد و شالوده‌شکنی می‌شود. تفاوت حریم میزبان با مهمان مورد تردید قرار می‌گیرد. مهمان‌نوازی در عالی‌ترین حد خود، حدّ نمی‌شناسد و همه چیز را تقدیم مهمان می‌کند. مهمان می‌تواند جایگزین میزبان یا مهمان‌نواز بشود و خودش صاحبخانه شود و جایگزین او بشود. مهمان یک «دیگری» و «غیر» است، اما طوری در معرض مهمان‌نوازی قرار می‌گیرد که کاملا جای صاحب‌خانه قرار می‌گیرد. رفتار او در خانه میزبان، مانند رفتار او در خانه خودش می‌شود و می‌تواند «جانشین» میزبان شود. میزبان «گروگان» - مهمان می‌شود. میزبان در امر مهمان‌نوازی «تعالی» پیدا کرده، از «خود» عبور کرده و «دیگری» در جای او می‌نشیند. میزبان حتی به دنبال «عفو» دیگری به دلیل رفتارش و رعایت نکردن محدودیت‌ها در خانه نیست، زیرا این خلاف ادب مهمان‌نوازی است (Derrida, 1997: 358). این تعریف رادیکال از جایگاه مهمان منجر به ارائه تعریف دیگری از مفهوم «خود» و «رستگاری» می‌شود.

### مفهوم «خود»، «مبادله» و طرح دو نوع «رستگاری»

میزبان برای بخشودن باید از «خود» به عنوان یک «ذات» عبور کند. دریدا این را یک بن‌بست منطقی یا آپوریا می‌نامد زیرا مهمان‌نوازی را موقعیتی می‌داند که در آن «فرد کاملا بوسیله آمدن یک غیریت کامل که یک غریبه مطلقا غیرقابل پیش‌بینی و غیرقابل انتظار است ... پذیرای امر متضاد خودش می‌شود» (Derrida, 1997: 360). این امر باعث عبور میزبان از خودش می‌شود. عبور از ذات خود میزبان و جانشینی دیگری به جای او، از دید دریدا یک نوع «رستگاری» است که در نهایت برتر از رستگاری مذهبی قرار می‌گیرد، زیرا رستگاری ادیان بر مبنای مبادله منفعت طلبانه با خداوند است، در حالی که در اینجا میزبان بدون هیچ چشم‌داشتی دیگری را

پذیرا شده و جایگزین خود می‌نماید، حتی تا آنجا که خودش گروگان دیگری می‌گردد. «می‌توانیم بگوییم کسی که درخواست مهمان‌نوازی دارد، به گونه‌ای تقاضای بخشوده شدن دارد. بخشودن باید نامحدود باشد وگرنه بخشودن محسوب نمی‌شود. بخشودنی که مشروط و محدود باشد در واقع یک مبادله است». دریدا استدلال می‌کند که آدمی هرگز به اندازه کافی میهمان‌نواز نیست و همیشه از میهمان‌نوازی نامحدود و بی‌نهایت عقب می‌ماند. بنابراین همیشه میزبان باید بوسیله مهمان بخشوده شود و این یک موقعیت غیرممکن یا آپوریا است. در اینجا میزبان جای خودش را رها می‌کند و با اراده می‌پذیرد که گروگان گرفته شود و مهمان، جایگزین او در همه چیزها بشود که خود نشان‌دهنده امری متعالی است.

او در توضیح ایده رستگاری و رستاخیز «خود» اظهار می‌دارد که رستگاری در دین، در آخرت یک مبادله اقتصادی در قبال رنج لحظه کنونی است. اما به نظر می‌رسد که هیچ چیزی نمی‌تواند جبران درد لحظه حاضر باشد. دریدا می‌گوید ایراد فیلسوفان غرب مانند هایدگر، برگسون و دیگران این است که به زعم آنان، «خود» موجودی دارای ذات ثابت است که در ظرف زمان، از زمانی به زمان دیگر می‌رود. اما از دید او در مهمان‌نوازی، رستاخیز و رستگاری «خود» که ذاتی ندارد رخ می‌دهد، زیرا خود که ذاتی ندارد در ظرف زمان حرکت نمی‌کند بلکه امری زمانی و لحظه‌ای می‌شود که در تعامل با دیگری می‌میرد. این نوع مهمان‌نوازی، بخشودن حقیقی و رستگاری حقیقی است، در حالیکه رستگاری ادیان مبتنی بر معامله است که با رستگاری واقعی فرق دارد (Derrida, 1997: 395-399). در این رستگاری، میزبان به تعالی و عبور از خود، رها کردن خود، و به گروگان گرفته شدن می‌رسد. اینجا خودیت میزبان، دیگر امری فرا زمانی نیست، بلکه امری زمانی است که از لحظه‌ای به لحظه دیگر نسبت به هر دیگری گشوده است و آن را پذیرا است. میزبان به دنبال مصونیت و مقدس ماندن در مقابل دیگری و آلوده نشدن بوسیله دیگری نیست. برخلاف نگاه شرّ افراطی که برای رسیدن به رستگاری، مرزهای خود را در مقابل دیگری حفظ می‌کند تا مقدس، دست نخورده و مصون بماند، (Derrida, 2002: 43)، «خود» در مفهوم دریدایی با تعویض جای خودش با دیگری و واگذاری آن که نوعی «قربانی» است به رستگاری می‌رسد.

### مهمان‌نوازی جامعه اسلامی و پیامبر(ص)

دریدا در خوانش خود از قرآن، در راستای کمک به مسلمانان، به مفهوم «قربانی» در اسلام به

عنوان دینی که بسیار خود را منتسب به حضرت ابراهیم (ع) می‌داند تمرکز می‌کند. این بار هم دریدا از یک کلمه شروع می‌کند که می‌تواند در معانی متفاوتی بکار برود. دریدا به نقل از ماسینیون «قربانی» کردن را در اسلام تجلی مشهود مهمان‌نوازی در مقابل دیگری می‌داند (Derrida, 1997: 370) و «این امر اسلام را وفادارترین و نمونه‌ترین وارث سنت ابراهیمی می‌نماید ... قرآن مهمان‌نوازی او را سه بار ذکر می‌نماید ... از این متن بنیادی است که اسلام «اصل اکرام، یعنی دخیل، جوار، حق مهمان‌نوازی، اکرام ضیف، احترام به شخص انسان و مهمان که فرستاده خدا است را استنتاج نموده است» (Derrida, 1997: 371) اسلام دین دیگری و دین دعوت دیگری است و قربانی برای دیگری هم بخش اصلی این مهمان‌نوازی از دیگری است. سپس دریدا روی کلمه مهمان یا غریبه تمرکز می‌کند که در مورد ابراهیم (ع) برای مهاجر بودنش و غریبه بودنش درس‌زمینی بیگانه بکار می‌رفت و اظهار می‌دارد:

به‌نظر می‌رسد در زبان عربی و دنیای مسلمان ... ارتباطی بین کلمات غریبه، جوار و دخیل وجود دارد که هم به معنی همسایگی است و هم محافظت از کسی که غریبه است، در کنف حمایت قرارداد دارد ... است. این کلمات اشاره به یک نوع تقدس، محافظت از مکان مقدس و یا آنچه که بوسیله یک خدا محافظت شده است دارد. غریبه کسی است که برکت یافته و به پناهگاه برده می‌شود و همچنین بوسیله آسمان مورد محافظت قرار می‌گیرد (Derrida, 1997: 402)

این موضوع همچنین برای «دخیل» صادق است که در معانی صمیمی، مهمانی که واجب است مورد حمایت قرار بگیرد، غریبه، و مسافر در حال عبور از سرزمین بیگانه بکار برده می‌شود. حق دخیل، یک حق پناهندگی است که همه جای دنیای سامی مورد شناسایی قرار می‌گیرد. دریدا به این نتیجه می‌رسد که «ارتباط معنایی تقریباً جهانشمولی بین کلمات غریبه، دشمن و میزبان در هر دو زبان وجود دارد ... لذا معانی غریبه و دشمن برای مهمان مناسب‌تر بنظر می‌رسند.» (Derrida, 1997, p. 402) پس این غریبه و دیگری همان دو پهلو بودن کلمات مهمان و میزبان در زبان فرانسه را دارد و میهمان، دیگری و غریبه حق دارد جانشین خود میزبان شود. دیگری می‌تواند حتی میزبان را مثل دشمن به گروگان بگیرد و قربانی کند. به این معنی میزبان باید نسبت به دیگری تا این درجه بدون هیچ گونه محدودیت و قید و شرطی باز، پذیرا و مهمان‌نواز باشد وگرنه این مهمان‌نوازی نیست.

دریدا مفهوم مهمان‌نوازی را در اسلام و قرآن پی می‌گیرد. کلمه‌ای که او روی آن تمرکز می‌کند،

کلمه دعوا است که به معنی دعوت، دعا و ندا دادن است (Derrida, 1997:406) و اظهار می‌دارد که «مفهوم دعوا از ریشه دعا در قرآن در جزء ۳۰ به معنای ندا و دعوت مردگان به منظور بیرون آوردن آنها از قبرهایشان در زمان داوری نهایی بکاربرده شده است». دریدا در اینجا آیات ۱۹ الی ۲۵ سوره روم را یک به یک نقل می‌کند و اضافه می‌کند که کلمه دعوت در معانی دعوت به غذا خوردن با مهمان، دعای مظلوم، قسم، نفرین، دعوت خداوند برای ایمان آوردن به پیامبر، دعوت دیگران به پذیرش دین اسلام قبل از جنگ با آنان، «همچنین ... در یک معنای سیاسی مذهبی، کلمه دعوا یک دعوت است برای ادعای خانوادگی یا فردی برای حق امامت بر مسلمین» (Derrida, 1997:406-407).

در این جا به تدریج رویکرد دریدا نسبت به اسلام و پیامبر تغییر خاصی می‌نماید و در تضاد با تمام مقدماتی که می‌آورد تا مهمان‌نوازی اسلامی را مطلق و بدون قید و شرط معرفی نماید، اظهار می‌دارد که مهمان‌نوازی اسلام همیشه محدود به شرایطی است که بر دیگران تحمیل شده است. «مهمان‌نوازی مشروط و شدیداً مشروط شده، مهمان‌نوازی است که فقط به شرطی اعطاء می‌شود که غیر مسلمانان به برتری اسلام احترام بگذارند». دیگر گروه‌های مذهبی در این مهمان‌نوازی به شکل نظام مندی از پا در می‌آیند و به حاشیه رانده می‌شوند. با همین نگاه انتقادی او در مورد اهل ذمه و یهودیان اظهار می‌دارد:

جامعه اسلامی، مهمان‌نوازی و حمایتش را به اعضای دیگر ادیان و حیانی به شرطی اعطاء می‌نماید که آنها سلطه اسلام را بپذیرند ... محمد از این لحاظ شهرت دارد که اول سعی نمود تا گروه‌های اصلی یهودی را در مدینه به گروه‌هایی ... غیرمتحد تبدیل نماید. در مرحله بعدی با خشونت با آنان روبرو شد و سرانجام بعد از وسعت دادن به قدرتش در عربستان کار را با توافق‌هایی مبنی بر تسلیم یهودیان ... به پایان رسانید ... متن اصلی قرآنی ... می‌گوید «با کسانی که ایمان ندارند بجنگید ... تا زمانیکه جزیه بدهند» ... بعد از اینکه آنها حاضر به پرداخت شدند دیگر دلیلی برای جنگیدن با آنان وجود ندارد (Derrida, 1997:406-407).

از تحلیل‌های فوق به نظر می‌آید که دریدا اگر چه کتاب قرآن را کتاب مهمان‌نوازی بی‌قید و شرط، دموکراسی و فاصله‌گیری از اداره سیاست و جامعه می‌بیند، اما او مسلمانان و به شکل خاص شخص پیامبر را فاقد این ویژگی دانسته و او را دارای مشخصه خشونت و وادار کردن مخالفان به تسلیم می‌بیند.

## بازخوانی مفاهیم دریدا در متن قرآن به عنوان متنی با استقلال هستی‌شناختی

### تصویرها و درون‌مایه‌های هستی‌شناسی انسان و جهان در سوره روم و دیگر سوره‌ها

آیات سوره روم به عنوان یک کل ارگانیک و پویا در ارتباط با سوره‌های دیگر تصویرسازی‌های درون‌مایه‌ای زیادی مبنی بر وجود یک هدف برای انسان و جهان به خواننده می‌دهند. متن با معرفی تصویرهایی که نشانه‌های لطف خداوند بر روی زمین مانند دادن رزق خلق هستند و دیگر نشانه‌ها (روم، ۳۷، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۴۰) از «دعوت» خلق به سوی خداوند در روز رستاخیز، داوری و حساب سخن می‌گوید (روم، ۲۵) و در کل از آیه ۸ تا آیات ۵۸ سوره روم تصویرهای درون‌مایه‌ای مربوط به آسمان، بادهای، ابرها، ریزش باران و زنده کردن زمین بعد از مرگ آن تکرار شده است. در عین حال تصویر برخاستن مردگان، درون‌مایه «خارج کردن زنده از مرده» و «خارج کردن مرده از زنده» و این درون‌مایه که خداوند شروع‌کننده خلقت و بازگرداندن مخلوقات به خودش است (روم، ۲۷) تکرار شده است. تمام این تصاویر و درون‌مایه‌ها به وجود یک هدف برای انسان و جهان اشاره دارد. به عبارتی یک نقطه پایانی و هدف در قرآن برای تاریخ روی زمین با مرکزیت انسان‌ها قرار داده شده که رستاخیز خلق و حضور در پیشگاه داور برای پاداش و جزاء است.

متن سوره‌های دیگر قرآن هم این درون‌مایه آیات سوره روم را تقویت می‌کنند. انسان در این آیات نقش محوری در جهان هستی داشته و خلیفه خداوند بر روی زمین است (بقره، ۳۰)؛ (ص، ۲۶) که در روز رستاخیز مورد سوال قرار خواهد گرفت مانند (الأنعام، ۷۳)، (الحجر، ۸۵) و (الدخان، ۳۹) به این دلیل تاریخ روی زمین «تاریخ انسان محور» و معاد محور است. شواهد متنی در این سوره و تمام سوره‌های دیگر بدون استثناء این ایده را تقویت می‌نمایند و متن در استقلال هستی‌شناختی خود در «روش قرآن به قرآن» همانطور که در فوق ذکر شد نیاز به هیچ شاهد بیرونی برای اثبات این درون‌مایه ندارد.

اما با این وجود در راستای دوباره آزمایی علمی این درون‌مایه و اجتناب از تقلیل قرآن کریم به متن ادبی صرف از تفسیر آیت الله جوادی آملی از سوره روم بهره گرفته می‌شود. ایشان درباره رستاخیز در قیامت بر این درون‌مایه هدف‌مندی انسان و جهان در آیات ۴۶ تا ۵۰ سوره روم تاکید می‌فرمایند (ر.ک: آملی، ۱۳۷۹: ۲۳۳) و معاد را دلیل بر هدف‌مندی جهان می‌دانند و استدلال می‌نمایند که در روزی که قطعاً خواهد آمد با معاد بدکاران و صالحان از یکدیگر جدا

شده و نتیجه عمل خود را می‌بینند (ر.ک: آملی، ۱۳۸۲: ۳۳۱). از دید ایشان حرکت بی‌انتهای دلیل بر باطل بودن و بی‌هدفی جهان است. در یک مقطع در هستی باید توفیقی صورت بگیرد و پایانی باشد. ایشان می‌فرمایند: «...اینها علامت آن هستند که شما بی‌هدف نیستید، نه این نظام بی‌هدف است نه شما، ... عالم را با نظم خلق کردیم که در رساندن شما به مقصد کمک بکند، روزی هم که مقصد فرا برسد، ما شما را دعوت می‌کنیم. همه تان دوباره برمی‌گردید، این دعوت الهی را پاسخ می‌دهید» (آملی، ۱۳۹۱/۱۱/۱۱: آیات ۲۰ الی ۲۵ روم). اما در خوانش دریدا از قرآن «دعوت» الهی با وجود «پایان» و «هدف» داوری شدن در جهان دلیل بر محدودیت است و با آزادی در تضاد است. از طرف دیگر به بیان آیت الله آملی، بدون معاد، آفرینش جهان امری لغو است و لغو و بازی در کار خداوند جایی ندارد. ایشان می‌فرمایند: «اگر این نظام همین‌طور باشد که هر کسی بیاید هر عقیده‌ای داشته باشد، هر کاری انجام بدهد و حساب و کتابی نباشد، این می‌شود باطل یا - معاذ الله - بعد از مرگ هیچ خبری نیست این باطل است ... برای اینکه اگر هر دو معدوم بشوند و هیچ فرقی بین صالح و طالح نباشد، این می‌شود پوچ ... فرمود این نظام محدود است، روزی بساط این نظام برچیده می‌شود» (آملی، ۱۳۹۱/۱۱/۱۴: آیات ۲۵ تا ۲۸ روم).

اما این درون‌مایه هدفمندی و پاداش و جزا در روز داوری در واکاوی دریدا از متن غایب است و هستی برای او در فضای دیفرانس مبداء و مقصدی ندارد. بنابراین «دعوت شدن» به داوری، جزا و پاداش هم که محدودیت‌زا هستند و در تضاد با «بخشودن و مهمان‌نوازی غیر مشروط» می‌باشند در هستی‌شناسی شالوده‌شکنی جایگاهی ندارد و این درون‌مایه بنیادی در واکاوی او از متن قرآن به چشم نمی‌خورد.

تصویرها و پارادوکس‌های مربوط به «مبادله» در مفاهیم اخلاقی و دینی مانند «رستگاری»

### در قرآن

در رابطه با مفهوم مبادله در امور اخلاقی که مد نظر دریدا است متوجه می‌شویم که قرآن کریم به صراحت از مبادله و معامله با خداوند سخن می‌گوید. قرآن اشاره به کسانی دارد که خداوند جانشان را از آنان می‌خرد و مؤذنه می‌دهد که این معامله‌ای سودآور است (توبه، ۱۱۱). در عین حال کسانی هستند که به خدا قرض الحسنه می‌دهند (حدید، ۱۱) و خداوند پاداش چند برابر به آنان می‌دهد.

با توجه به اینکه در آیاتی به صراحت از فقیر بودن مطلق مخلوقات و غنی بودن مطلق خداوند صحبت می‌شود (فاطر، ۱۵)؛ (محمد، ۳۸). یک نوع پارادوکس در مورد معامله خلق مطلقاً فقیر با خداوند مطلقاً غنی ظهور می‌نماید. اما این پارادوکس در درون خود به یک سازگاری درونی می‌رسد که حکایت از ماهیت ترغیب‌کنندگی و راغب کردن خلق به یک مبادله است که باز هم به شکل پارادوکس‌گونه در آن هم دهنده و هم گیرنده در نهایت خود خداوند است. این به بیان نقد نوگراهایی مانند کلینت بروک یک تنش درون متن است که به پویایی و حرکت مفاهیم به ظاهر متضاد در تعامل با هم کمک می‌نماید و سرانجام یک نوع وحدت ارگانیک محتوا را آشکار می‌سازد که با دیدگاه دریدا در مورد بعد منفی کلمه «معامله» در امر رستگاری» متفاوت است. به عبارتی دریدا در خوانش خود «معامله» را بین فقیر مطلق و غنی مطلق واکاوی ننموده، بلکه آن را بین دو طرف برابر بررسی نموده است.

تفسیر آیت‌الله جوادی آملی نیز موید همین خوانش هستی‌شناختی از متن قرآن کریم است. ایشان در تفسیر سوره روم به تشویقی بودن اصطلاح معامله اشاره می‌فرمایند:

مسئله جزا را ذات اقدس الهی جزا تعبیر کرده، اجر تعبیر کرده، بیع و شراء تعبیر کرده. همه این تعبیرها تشویقی است. در کنار همه این تشویق‌ها آن فضل را ذکر می‌کند تا کسی خیال نکند که واقعاً مالک چیزی است، دارد با خدا معامله می‌کند یا مالک عمل است، به خدای سبحان می‌دهد. اگر جان خود را می‌دهد این بیع راستین نیست. اگر عمل خود را می‌دهد این اجاره راستین نیست... همه این تعبیرات با این امر تشویقی همراه است فرمود: (من فَضْلِهِ) زیرا آن مبیع که برای خداست، ثمن را که خدا می‌گیرد عوض و معوض هر دو را به او می‌دهد. این‌طور نیست که معوض را بگیرد عوض را به او بدهد. جان او را از او بگیرد چیزی به او بدهد. وقتی او جانی ندارد مالک چیزی نخواهد بود (ر.ک: آملی، ۱۳۹۱/۱۱/۳۰: آیات ۴۳ تا ۵۰). سپس ایشان اظهار می‌دارند: معامله با خدا این است که ذات اقدس الهی عوض و معوض هر دو را برمی‌گرداند پس اگر تعبیر به بیع کرد، تعبیر شراء کرد، تعبیر به اجر کرد، تعبیر به جزا کرد، همه با این (من فَضْلِهِ) همراه است که مبادا کسی خیال بکند مالک چیزی است و به خدا می‌دهد و در برابر آن امری می‌گیرد (ر.ک: آملی، همان).

اما در تفسیر و خوانش دریدا مفهوم مبادله، محاسبه، قرار قبلی و برنامه باعث محدودیت است و مخالف روح بخشودن است. از این منظر رستگاری در محدوده دین یک نوع داد و ستد



اقتصادی است که در آن یک مهمان نوازی بدون چشم داشت رخ نمی‌دهد و ارزش چندانی ندارد.

تنش، کنایه و پارادوکس در کلمات «دعوت»، «مهمان‌نوازی ابراهیمی»، «بخشودن» و «دیگری»

کلمه دعوت در سوره روم برای حضور در روز داوری و رستاخیز بکار برده شده است. این کلمه در اصطلاح نقد نو دارای یک نوع تنش و پویایی خاصی است که در وضعیت کنارهم نهادن دو تداعی متضاد، دنیایی از معانی را به شکل پویا خلق می‌نماید. با معیار امپسون می‌توان گفت در این کلمه نوعی ابهام وجود دارد که به غنای آن کمک شایان توجهی می‌نماید و اجازه می‌دهد بار معنایی وسیعی را حمل نماید (Empson, 1949, pp. 166,217). از یک طرف کلمه دعوت، تداعی مهمان‌نوازی و خوشامد را دارد اما از طرف دیگر دعوت به یک دادگاه داوری و فراخوان جمعی می‌تواند دلهره‌آور باشد، زیرا دعوت شده پاسخ‌گو شناخته می‌شود و مورد پرسش قرار می‌گیرد. این دعوت دارای نوعی کنایه است و معانی متضادی را در کنار هم دیگر قرار می‌دهد. عده‌ای در این دعوت و مهمانی سعید و شادمان خواهند بود و عده‌ای مجرم شناخته شده و به سمت کیفر خواهند رفت. به عبارتی متن در استقلال هستی‌شناسانه خود ما را به دو نوع خوانش از کلمه «دعوت» فرامی‌خواند. به عنوان مثال آیه «... أَوْلَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ..» (بقره، ۲۲۱) به دو نوع دعوت اشاره می‌نماید. درعین حال بعضی دعوت‌ها به طور مستقیم از طرف شیطان است و دعوت به آتش و عذاب است مانند آیه «.. كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ» (لقمان، ۲۱). این در حالی است که دریدا فقط یک طرف دعوت یعنی دعوت خوشایند به یک مهمانی خوشایند بدون مورد پرسش واقع شدن و پذیرش بی‌قید و شرط را نشان می‌دهد و طرف دیگر این کلمه دوپهلوی مورد توجه او قرار نمی‌گیرد.

در کنار کلمه «دعوت» به کلمه «ضیف» و «دخیل» هم از طرف دریدا اشاره شده تا خوانشی مبنی بر مهمان‌نوازی و بخشودن بی‌قید و شرط در اسلام ارائه نماید. در این رابطه به کلمه «ولی» در قرآن اشاره می‌نمائیم که دارای معانی پنهانده، همسایه، دوست و سرپرست می‌باشد (ر.ک: ریگی، ۱۳۶۱: ۶۹۴) اما بسته به شرایط و متن در معانی متضاد و تنش‌داری بکاررفته است مانند «أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّآغُوتُ» در مقابل «اللَّهُ وَرَبُّ الَّذِينَ آمَنُوا» (بقره، ۲۵۷) پس می‌توان گفت که دو

نوع دوستی، ولایت و مهمانی متضاد در متن هستند که یکی مهمانی نور و اولیای الهی است و دیگری مهمانی ظلمت، عذاب و آتش است که یک نوع «تنش» را در متن ایجاد می‌نماید. به همین ترتیب مهمان نوازی ابراهیم هم مطلق نیست و با وجود مهربانی بسیار، اجازه نقض حریم را نمی‌دهد، چنانچه که او سرانجام از قوم خودش و از پدرش بیزاری می‌جوید (ممتحنه، ۴). این امر نشان می‌دهد که ابراهیم (ع) بخشودن و رویکرد مهمان نوازانه نامشروط نسبت به همه «دیگری» ها ندارد.

به بیان دیگر تمام این کلمات به ظاهر یکسان و با بار معنایی متضاد یک «کل ارگانیک» را در متن تشکیل می‌دهند که به یک وحدت منطقی می‌رسند و بیانگر یک حقیقت جهانشمول درباره شرایط دوستی مسوولانه با خداوند و دعوت شدن به مهمانی اوست. همانطور که در بخش اول از تفسیر ایت‌الله جوادی آملی بهره گرفته شد دعوت الهی هم برای پاداش و کیفر است و در این کل ارگانیک، امور متضاد و به ظاهر مبهم در یک ارتباط پویا یک حقیقت منسجم و پایدار را نشان می‌دهند بدون آنکه باعث سردرگمی شناختی شوند.

با این وجود و با حضور شواهد بسیار در متن مبنی بر ابعاد گوناگون کلمات دعوت و مهمان‌نوازی، دریدا از تضادها و تداعی‌های این کلمات عبور کرده و همه این دعوت‌ها و دوستی‌ها را یکسان واکاوی می‌نماید. خوانش دریدا که خود از نقد نو برخاسته است و در پیش‌فرض‌های نخستینش وجود نیروهای متضاد را در متن می‌پذیرد، در عمل در خوانش قرآن کریم از وجود مفاهیم پارادوکس‌گونه و متضاد غفلت می‌نماید.

### جایگاه شناخت‌شناسی فهم پیامبر در متن قرآن

در مدل رومن یا کوپسن یک متن می‌تواند بر مبنای عناصری مانند گوینده، مخاطب، متن، پیام، بافت و کد تحلیل شود (Habib, 2008: 615-616). اما در مورد قرآن کریم علاوه بر این عناصر، عامل «رسول» و «پیام‌رسان» به شکل ویژه‌ای نمودار می‌شود. متن قرآن از پیام‌رسان خود دفاع می‌کند و می‌گوید او «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم، ۳) است و «از روی هوس سخن نمی‌گوید». متن در استقلال هستی‌شناختی خود می‌گوید این رسول پیام رسان خیانت نمی‌کند (آل‌عمران، ۱۶۱) و در «صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» است (یس، ۴). متن «شخص پیام‌رسان» -یعنی رسول- را با خود متن مساوی قرار می‌دهد. این تساوی پیام و پیام‌رسان به حدی مورد تاکید است که بارها متن، اطاعت از رسول را با اطاعت از گوینده نهایی متن در آیاتی نظیر «وَأَطِيعُوا اللَّهَ»

وَالرَّسُولَ...» (آل عمران، ۱۳۲) یکسان می‌داند و حتی شرط دوستی با پیام‌دهنده را اطاعت مردم از پیام‌رسان - یعنی رسول - در آیه «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ...» (آل عمران، ۳۱) می‌داند. بنابراین متن در استقلال هستی‌شناختی خود پیام‌رسان خود را به عنوان معتبرترین خوانش‌گر خود به تمام خوانندگان در تمام اعصار معرفی می‌نماید.

متن به پیام‌رسان خود دستور می‌دهد که به گونه‌های خاصی عمل کند، او را از خطراتی حذر می‌دهد و به گشایش‌هایی بشارت می‌دهد. متن خود را حامی پیام‌رسان می‌داند و پیام‌رسان را امین پیام خود می‌داند. به عبارتی متن می‌گوید که من را در وجود پیام‌رسان و با او بخوانید. متن به فهم پیام‌رسان خود اعتبار شناخت‌شناسی می‌دهد و اطاعت از او را با اطاعت از خودش و صاحبش یکسان می‌داند.

کلمه «رسول» درون خود خط ارتباطی را از پیام‌رسان تا پیام و تا گیرنده پیام حمل می‌کند و قطب‌های گوناگون را در روند تعامل بین فرستنده پیام، پیام و مخاطب پیام متحد می‌سازد. «رسول»، این متن را یعنی قرآن را از هر متن عادی دیگری متفاوت و جدا می‌سازد. ارتباط ارگانیک این عوامل قطبی درون متن، «رسول» را تبدیل به «خود پیام به شکل زنده» می‌نماید و شیوه زندگی و عمل او را مساوی با متن قرار می‌دهد. به این دلیل اطاعت از او واجب می‌شود. به بیان دیگر رسول به عنوان پیام زنده دارای خوانشی از متن است که از لحاظ شناخت‌شناسی دارای بالاترین اعتبار است و هیچ بشری حداقل بر مبنای متن موجود فهمی در حد او و خلوص او ندارد.

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم، ۳) به عدم حاکمیت میل و هوی در گفتار پیامبر اشاره می‌فرماید (ر.ک: آملی، ۱۳۸۶: ۱۴۴) و آن را معادل آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» بر مبنای توحید افعالی ارزیابی می‌نمایند. در این معنا به بیان ایشان «ظهور اسمای فعلی خداست» و «در قرب نوافل بشر به جایی می‌رسد که ذات اقدس الهی لسان او می‌شود، چون در فصل سوم است فعل خداست، فعل خدا که محذوری ندارد «كُنْتُ ... بَصْرَةَ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ»،... من در فصل سوم زبان این شخصی می‌شوم که ولی من است. پس در حقیقت «قال الله» درست گفتیم، مجاز نیست» (<http://eshia.ir/feqh> ۱۳۹۵/۱۲/۰۷).

اما در خوانش دریدا پیام‌رسان یعنی پیامبر از متن جداست و خوانش و شیوه عمل او با پیام متن متفاوت و حتی در تضاد است. متن برای دریدا از یک مهمان‌نوازی بی‌قید و شرط و مرز

سخن می‌گوید. اما رسول به جای مهمان‌نوازی بی‌قید و شرط از دید دریدا وارد نبرد با یهودیان می‌شود، آنان را شکست می‌دهد و برایشان شرط می‌گذارد. برای دریدا متن و پیام‌رسان دو مقوله متضاد نمودار می‌شوند. این در حالی است که شواهد متنی بی‌شماری نشان می‌دهد نبرد رسول با یهودیان بر مبنای فرمان خود متن است و فهم او بر مبنای خود متن دارای اعتبار شناخت‌شناسی است. اما دریدا از این فرامین درون متن به رسول چشم‌پوشی نموده و بین فهم رسول و متن شکاف قائل می‌شود.

### فرمان اجتماعی و سیاسی «متن» به «رسول»

متن به رسول خود در ارتباط با جهان بیرون فرمان‌هایی می‌دهد. این فرمان‌ها شامل اموری به وسعت جهاد، شورا، حرام بودن ربا، قوانین معامله، کم‌فروشی، ارث، زکات، قرض‌الحسنه، صدقات، حل و فصل اختلافات حقوقی و قضایی، تنظیم پیمان‌نامه‌ها و اتحادهای سیاسی، مذهبی و قومی است. به عنوان مثال آیات ۳۷ الی ۳۹ سوره روم به بخشی از این ابعاد اجتماعی اشاره دارند.

پس رسول وارد جریان‌های مختلف اقتصادی، سیاسی و حتی نظامی در اداره اجتماع می‌شود و متن او را به شکل پارادوکس‌گونه در چهره‌های مختلفی نشان می‌دهد. به عنوان مثال در یک چهره او داری «خُلِقَ عَظِيمٍ» (قلم، ۴) و «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء، ۱۰۷) است. در یک چهره دیگر در هر دو بعد معرفی می‌شود مانند «مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهُ اَشِدَّاءُ عَلٰى الْكٰفِرٰى رُحَمَآءٌ بَيْنَهُمْ» (فتح، ۲۹). طرد کردن و استقبال هر دو در او دیده می‌شود و این‌ها همگی به هستی‌شناسی انسان و جهان برمی‌گردد که مربوط به روز داوری است. «رسول» در تعاملات سیاسی و اجتماعی خود به عنوان یک کلیت جامع و مانع این خصایص متضاد را در یک وحدت منطقی به نمایش می‌گذارد، بدون آنکه ناحق، آشفته و آناشری گونه باشد.

فرامین اجتماعی متن قرآن به رسول در حوزه‌های مختلف اقتصادی، بوسیله شواهد و متون تاریخی تایید می‌شود. همانطور که آیت‌الله جوادی آملی می‌فرمایند بعد از صلح حدیبیه قریش مجبور شدند مسلمانان را به عنوان یک دولت مستقل بپذیرند و با آنها عهدنامه امضاء کنند. سپس «حضرت در یک روز شش‌نامه برای سران کشورهای شرق و غرب نوشت ... آغاز سال هفت هجری، حضرت مَهر درست کرده. ... مَهر یا «لا إله إلا الله... پای نامه‌ها که کاتبان نامه‌نویس می‌نوشتند زده می‌شد و حضرت بعد از آن فتح این کارها را کرده» (آملی، ۹۱/۱۱/۱۴).

آیات ۲۵ الی ۲۸ روم).

همانطور که ملاحظه می‌شود در کنار صدها مورد دیگر که در فضای این مقاله امکان طرح آنها نیست، زندگی حضرت رسول دلالت‌گر حضور او در صحنه‌های اقتصادی، نظامی و سیاسی بر مبنای اطاعت از متن قرآن یا وحی الهی است. برخورد پیامبر با یهود بنی نضیر و معاهدات او هم با آنها بر مبنای «هوی» و میل شخصی او نبوده است تا بتوانیم شخص او را از متن قرآن جدا نمائیم.

با این وجود در خوانش دریدا الف) ابعاد فرمان‌های اجتماعی در متن قرآن غایب هستند و ب) پذیرش بی‌قید و شرط دیگران در متن قرآن تنها گزینه است. در مقابل، چهره رسول ناقص مهمان‌نوازی است و او با شرط گذاشتن برای دیگری‌ها و عدم مهمان‌نوازی نسبت به بعضی از دیگری‌ها مثل یهود بنی نضیر یک چهره متضاد و آشتی ناپذیر با قرآن است. در خوانش دریدا متن قرآن به یک شکل دیده می‌شود و رسول در یک شکل متضاد با آن.

### نتیجه‌گیری

از دید دریدا مسلمانان به دلیل باور به موعودگرایی تاریخی و آخرالزمان نمی‌توانند با دموکراسی سکولار و دموکراسی درحال آمدن منطبق شوند. لذا دغدغه دریدا ارائه خوانشی دموکراتیک از قرآن به مسلمانان می‌گردد تا آنان را با دموکراسی سکولار هماهنگ نماید، اما او در این مسیر شخص پیامبر را از متن قرآن جدا می‌نماید که خود موضوعی چالش‌برانگیز می‌گردد. این مقاله با انتخاب رویکردی «هستی‌شناختی» به واکاوی این موضوع پرداخت و از تفسیر آیت الله جوادی آملی در این جهت بهره گرفت تا متن قرآن را به یک متن ادبی صرف در افق نقد هستی‌شناختی تقلیل نداده باشد و نتیجه‌گیری‌های خود را با یک تفسیر معتبر در جامعه عالمان قرآن سنجیده و از صحت آن اطمینان حاصل نماید. از آن‌جا که رویکرد هستی‌شناختی مانند خوانش شالوده‌شکن تضادها و ابهام‌ها را مد نظر دارد، در یک بررسی مقایسه‌ای آشکار شد که چگونه دریدا یکی از قطب‌های متضاد را در خوانش خود نمی‌بیند و فقط یک امکان را در متن به نمایش می‌گذارد، به این دلیل او شخص رسول و سیره او را در تضاد با متن قرآن کریم می‌بیند. در واکاوی دریدا از درون مایه‌های هستی‌شناسانه جهان و انسان و دعوت برای داوری نهایی که در تضاد با مهمان‌نوازی و بخشودن غیرمشروط است چشم‌پوشی می‌گردد. او نه تنها شناخت بین‌الذهانی مسلمانان را جدا از قرآن می‌داند، بلکه تا حدی پیش می‌رود که

اعتبار شناخت‌شناسی شناخت پیامبر از قرآن، که متن خود قرآن در استقلال هستی‌شناختی خود آن را تأیید می‌نماید، نادیده می‌گیرد. رجوع به تفسیر عدّه بی‌شماری از مفسران بزرگ دیگر مانند آیت‌الله قاضی و آیت‌الله طباطبایی در کنار تفسیر آیت الله جوادی آملی نیز می‌تواند آشکارکننده این امور نادیده گرفته شده باشد.

## منابع

### کتاب‌ها

- قرآن کریم (۱۳۸۶) ترجمه و شرح واژگان از ابوالفضل بهرام پور، هجرت: قم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶) تسنیم: تفسیر قرآن کریم، جلد ۱، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹) تفسیر موضوعی قرآن کریم: صورت و سیرت انسان در قرآن، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲) تفسیر موضوعی قرآن کریم: معاد در قرآن، قم: اسراء.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۰) فروغ ابدیت تجزیه و تحلیل کاملی از زندگی پیامبر اکرم، قم: بوستان کتاب.
- شیمیل، آنه ماری (۱۳۸۵) محمد رسول خدا، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ریگی، محمد بندر (۱۳۶۱) فرهنگ جدید عربی-فارسی ترجمه مُنجد الطُّلاب، تهران: انتشارات اسلامی.
- حجتی، محمد باقر (۱۳۸۷) پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- رادمنش، سید محمد (۱۳۷۰) آشنایی با علوم قرآن، بی‌جا: دیبا.
- صالح، صبحی (۱۳۹۳) مباحثی در علوم قرآن، ترجمه محمد علی لسانی فشارکی، تهران: نشر احسان.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۹) تفسیر المیزان، جلد ۱، ترجمه موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی.

### وب سایت‌ها

قرآن کریم <http://tanzil.net>.

تقسیمات قرآن - دانشنامه اسلامی [ahlolbait.com](http://ahlolbait.com)

جوادی آملی، عبدالله (تفسیر سوره روم <http://www.portal.esra.ir>).

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵/۱۲/۰۷) <http://eshia.ir/feqh>.

جوادی آملی، عبدالله (<http://javadi.esra.ir/master>).

جوادی آملی، عبدالله (عبدالله جوادی آملی - دانشنامه اسلامی) ([ahlolbait.com](http://ahlolbait.com)).

۵۰۰

### منابع لاتین

Abrams, M. H. (1997). **The Deconstructive Angel In Critical Inquiry**. *The Chicago University Press*, 3(3), 425-438.

Allen, Barry. (1993). **Truth in Philosophy**. London: Harvard University Press.

Anidjar, Gil. (2002). *A Note On Hostipitality*. Acts of Religion. New York: Rutledge.

Bellour, Leila. (2020). **Jacques Derrida Islam and the West**. Retrieved from <https://www.academia.edu>.

Borradori, Giovanna. & Derrida, J. & and Habermas, J. (2009). **Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida**. Chicago: Chicago University Press.

Bressler, Charles. (2007). **Literary Criticism: An Introduction to Theory and Practice**. New Jersey: Pearson.

Cherif, Mustafá Al. & Derrida, Jacques. (2008). *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*. Chicago: Chicago University Press.

Chomsky, Avram Noam. (2007). Retrieved from <http://cscs.Umich.edu/~crshalizi/chomsky-on-postmodernism.html> (university of Michigan).

Collini, Stefan. (1992). **Interpretation Terminable and Interminable**. In Interpretation and Over interpretation. (S. Collini, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Derrida, Jacques. (1972). **The Ends of Man**. In Margins of Philosophy. Chicago: Chicago University Press.

Derrida, Jacques. (1973). **Speech and Phenomena**. Evanston: North Western University Press.

Derrida, Jacques. (1976). **Of Grammatology**. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Derrida, Jacques. (1978). **Writing and Difference**. London: Rutledge.

Derrida, Jacques. (1981). **Dissemination**. Trans. Jonson, Barbara. London: Athlon Press.

Derrida, Jacques. (1984). **An Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy**. *Oxford Literary Review Edinburgh University Press*, 6(2), No page.

Derrida, Jacques. (1991). *Interpretations at War: Kant, the Jew, the German*. New York: Rutledge.

Derrida, Jacques. (1993). **Aporias**. California: Stanford University Press.

Derrida, Jacques. (1995). *Taking a Stand for Algeria*. New York: Rutledge.

Derrida, Jacques. (1996). *differance*. In The Continental Philosophy Reader, London: Rutledge.

Derrida, Jacques. (1997). *Hostipitality*, Rutledge, New York.

- Derrida, Jacques. (2002). **Acts of Religion**. New York: Rutledge.
- Derrida, Jacques. (2002). **Faith and Knowledge**. New York: Rutledge.
- Derrida, Jacques. (2005). **Rogues: Two Essays on Reason**. Stanford: Stanford University Press..
- Derrida, Jacques. (2008). *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press. .
- Eagleton, Terry. (1996). **The Illusions of Postmodernism**. Oxford: Blackwell.
- Empson, William. (1949). **Seven Types of Ambiguity**. London: Chatto and Windus.
- Guerin, W. & Labor, E. (2011). **A Handbook of Critical Approaches to Literature**. Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen. (1987). **The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures**. Trans. Lawrence, Fredrick. Cambridge: Polity press.
- Habib, M.A.R. (2008). **A History of Literary Criticism and Theory: From Plato to the Present**. Victoria: Blackwell.
- Lawlor, Leonard.(2019). Jacques Derrida (Stanford Encyclopedia of Philosophy) <https://plato.stanford.edu/entries/derrida/>
- Leitch, Vincent. (2010). **Gorgias of Leontini**. In The Norton Anthology of Theory and Criticism, New York: Norton.
- Leitch, Vincent. (2010). **John Crew Ransom**. In The Norton Anthology of Theory and Criticism, New York: Norton.
- McCarthy, Thomas. (1987). **Introduction In The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures**. Trans. Lawrence, Fredrick. Cambridge: Polity press.
- Peeters, Benoît. (2012). **Derrida: A Biography Hardcover**. Cambridge: Publisher Polity.
- Peters, Ted. (2018). Playing God with Frankenstein. *In Technology and Science*, 16(2), 145–150.doi:10.1080/14746700.2018.1455264
- Rivkin, J. & Ryan, Michael. (2004). *Introduction: Formalism*. In Literary Theory: An Anthology. Victoria: Blackwell.
- Salmon, Peter. (2020). **An Event, Perhaps: A Biography of Jacques Derrida**. London: Verso Books.
- Saussure, Ferdinand, (1959). **Course in General Linguistics**. Peter Owen, London.
- Searle, John R. (1984). **An Exchange on Deconstruction: Louis H. Mackey**, reply by John R. Searle. In New York Review of Books.
- Searle, John R.(2000). **Reality Principles: An Interview with John R. Searle** by Steven Postrel and Edward Feser from February 2000 issue. Retrieved from <https://reason.com/>

## References

### Books

- Holy Quran** (2007) Translation and explanation of words by Abolfazl Bahrampour, Hijrat: Qom.



Hojjati, Mohammad Baqer (2008) **Research in the history of the Holy Quran**, Tehran: Islamic Culture Publishing Office.

Javadi Amoli, Abdullah (2003) **Thematic Interpretation of the Holy Quran: Resurrection in the Quran**, Qom: Captivity.

Javadi Amoli, Abdullah (2007) **Tasnim: Interpretation of the Holy Quran**, Volume 1, Qom: Esra '.

Javadi Amoli, Abdullah (2018) **Thematic interpretation of the Holy Quran: the face and character of man in the Quran**, Qom: Esra '.

Radmanesh, Seyed Mohammad (1991) **Introduction to Quranic Sciences**, No place: Diba.

Rigi, Mohammad Bandar (1982) **The New Arabic-Persian Culture Translated by Monjed Al-Talab**, Tehran: Islamic Publications.

Saleh, Sobhi (2014) **Discussions in Quranic Sciences**, translated by Mohammad Ali Lisani Fesharaki, Tehran: Ehsan Publishing.

Shimel, Anne Marie (2006) **Mohammad the Prophet of God**, translated by Hassan Lahouti, Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Sobhani, Jafar (2011) **The Light of Eternity A Complete Analysis of the Life of the Holy Prophet**, Qom: Book Garden.

Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein (2010) **Tafsir Al-Mizan**, Volume 1, translated by Mousavi Hamedani, Qom: Islamic Publications.

#### **Website**

The Holy Quran <http://tanzil.net>.

Quran Divisions - Islamic Encyclopedia [ahlolbait.com](http://ahlolbait.com)

Javadi Amoli, Abdullah (Interpretation of Surah Rome <http://www.portal.esra.ir>).

Javadi Amoli, Abdullah (07/12/1395 <http://eshia.ir/feqh/>).

Javadi Amoli, Abdullah (<http://javadi.esra.ir/master>).

Javadi Amoli, Abdullah (Abdullah Javadi Amoli - Islamic Encyclopedia) ([Ahlolbait.com](http://Ahlolbait.com)).

Scientific Quarterly of Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts  
(Dehkhoda)

Volume 14, Number 51, Spring 2022, pp. 478-503

Date of receipt: 9/4/2021, Date of acceptance: 26/5/2021

(Research Article)

DOI: [10.30495/dk.2021.1927563.2238](https://doi.org/10.30495/dk.2021.1927563.2238)

۵۰۳

## An Ontological Approach to Jacques Derrida's Reading of Rum Surah: Benefited from Ayatollah Javdi Amuli's Persian Exegesis

Dr. Maryam Sultan Bayad<sup>1</sup>, Ruhieh Naziripour<sup>2</sup>, Mohammad Hassan Borhanifar<sup>3</sup>

### Abstract

To present a democratic reading of *The Qur'an*, Derrida introduces it as a book of hospitality and unconditional forgiveness. However, he considers The Prophet (PBUH) an exemption from this rule of hospitality. His reading of *The Qur'an* has not yet been examined by the scholars. The aim of this study is to investigate the reason for Derrida's reading of *The Qur'an* and its separation from The Prophet (PBUH). In this descriptive-analytical-comparative method, the concepts considered by Derrida in the text of *The Qur'an* are examined and the epistemological status of The Prophet is analyzed on the base of the text itself. In this regard, "ontological" reading of the text of *The Qur'an* is used, which considers the text independent of the reader and writer. This reading is comparable to Derrida's "deconstructive" reading since deconstruction emerged from ontological approach. This approach is similar to Allameh Tabatabai's "Quran to Qur'an" approach which is suitable for Qur'anic studies. To avoid reducing the text of *The holy Qur'an* to a literary text the findings of the study in compared with the learned exegesis of Ayatollah Javadi Amuli. The findings of this study demonstrates that Derrida has ignored evidences in the text contradicting his reading, and as a result he has found the actions of The Prophet (PBUH) contrary to *The Qur'an*.

**Keywords:** *The Qur'an*, Prophet, Javadi Amuli, Derrida, deconstruction, ontological reading.

<sup>1</sup> Associate Professor, Department of English, University of Tehran, Tehran, Iran. [msbeyad@ut.ac.ir](mailto:msbeyad@ut.ac.ir)

<sup>2</sup> PhD Student, Department of English, Pardis University, Tehran, Iran (Corresponding Author) [Rouhi.naziripour@ut.ac.ir](mailto:Rouhi.naziripour@ut.ac.ir)

<sup>3</sup> Assistant Professor, Department of Philosophy, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. [borhanifar@kiaau.ac.ir](mailto:borhanifar@kiaau.ac.ir)