

نگاهی انتقادی به پژوهش‌های شالوده‌شکنانه در ایران

عیسی امن‌خانی*

استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گلستان

چکیده

مدتی است که کاربرست نظریه‌های فلسفی/ ادبی در ایران معمول شده و پژوهش‌های فراوانی براساس این نظریه‌ها انتشار یافته است. گسترش چنین پژوهش‌هایی دلایل متعددی مانند پیروزی نظری طرف‌داران کاربرست نظریه‌ها بر سنت‌گرایان و... دارد. هرچند نمی‌توان نوآوری برخی از این پژوهش‌ها را انکار کرد، چشم پوشیدن بر ضعف‌ها و کاستی‌های چنین پژوهش‌هایی نیز پسندیده نیست. مقاله حاضر با نقد و بررسی پژوهش‌های شالوده‌شکنانه (یکی از نظریه‌هایی که با اقبال پژوهشگران مواجه شده است) به برخی از این کاستی‌ها اشاره کرده است. ضعف و کاستی‌های پژوهش‌های شالوده‌شکنانه را (حداقل) می‌توان ذیل سه عنوان قرار داد: ۱. لغزش در درک مفاهیم شالوده‌شکنی (برای نمونه برخی از تقابل‌های این پژوهش‌ها، تقابل‌های دریدایی و شالوده‌شکنانه نیستند یا اینکه در برخی از آن‌ها به عناصر برون‌متنی همچون طبقه، تحصیلات و... توجه شده است؛ حال آنکه از نظر دریدا و شالوده‌شکنان چیزی بیرون از متن وجود ندارد)؛ ۲. تقلیل و ساده‌سازی مفاهیم دریدایی مانند تقلیل مفهوم راز به عرفان؛ ۳. خلط شالوده‌شکنی با هرمنوتیک.

واژه‌های کلیدی: نظریه‌های ادبی، شالوده‌شکنی، تقابل، متن، هرمنوتیک.

۱. مقدمه

ژاک دریدا، فیلسوف فرانسوی- الجزایری، یکی از نام‌های آشنا در فلسفه و نظریه ادبی است که در سال‌های اخیر بارها شنیده شده است؛ نه تنها برخی آثار او در این سال‌ها ترجمه شده؛ بلکه آثار فراوانی نیز درباره او و اندیشه‌هایش (به‌ویژه مفهوم شالوده‌شکنی) به‌نگارش درآمده است. در این میان برخی پژوهشگران نیز کوشیده‌اند تا به تبعیت از دریدا و با کاربست شالوده‌شکنی در متون فارسی، نمونه‌هایی از برخورد شالوده‌شکنانه با متون فارسی را ارائه دهند که در ابتدا به شکل نوشته‌های پراکنده و حاشیه‌ای آغاز شد؛ اما به تدریج به مقالات مستقل پژوهشی تبدیل شد. به لحاظ پیشینه و تقدم زمانی، شاید سیروس شمیسا (۱۳۷۸: ۱۹۲) شناخته‌شده‌ترین فردی باشد که در کتاب *نقد ادبی* خود نمونه‌ای از برخورد شالوده‌شکنانه با متن (شالوده‌شکنی حکایتی از بوستان سعدی) را ارائه کرده است. از دیگر نمونه‌های آغازین پژوهش‌های شالوده‌شکنانه کتاب *ساخت‌شکنی در فرایند تحلیل ادبی* از نصرالله امامی (۱۳۸۲) است. نویسنده در این کتاب- که در واقع، مقاله‌ای است که به شکل کتاب چاپ شده- پس از معرفی شالوده‌شکنی، به شالوده‌شکنی داستان «بشر زاهد» پرداخته است. این پژوهش‌ها به همراه برخی ترجمه‌ها زمینه‌ساز و الگوی بسیاری از پژوهش‌های شالوده‌شکنانه بعدی بوده‌اند؛ با این همه، با وجود داشتن برخی محاسن، کاستی‌هایی نیز دارند؛ به همین دلیل، مقاله حاضر به نقد این پژوهش‌های شالوده‌شکنانه پرداخته و برخی کاستی‌های آن‌ها را نشان داده است. بنابراین، کتاب‌ها و مقالاتی در این جستار نقد شده که در آن‌ها یکی از متون ادب فارسی به اصطلاح شالوده‌شکنی شده است (و نه آثار درس‌نامه‌ای که در آن‌ها صرفاً به معرفی دریدا و شالوده‌شکنی بسنده شده است). بررسی این پژوهش‌ها نشان از بیگانگی آن‌ها با شالوده‌شکنی دارد؛ تا آنجا که به جرئت می‌توان ادعا کرد که پژوهش‌های شالوده‌شکنانه در ایران (یعنی آن دسته از پژوهش‌هایی که بنیاد و مبانی نظری‌شان اندیشه‌ها و آثار ژاک دریدا است) چندان ارتباطی با شالوده‌شکنی و اندیشه‌های دریدا ندارند و گاه فقط نامی از وی را یدک می‌کشند. از آنجا که درباره دریدا و اندیشه‌های او آثار متعددی وجود دارد، از ذکر

خلاصه‌ای از اندیشه‌های او خودداری و فقط به بررسی و نقد این دسته از پژوهش‌ها بسنده می‌کنیم. اصلی‌ترین انتقادهای بر این دسته از پژوهش‌ها عبارت‌اند از:

۲. لغزش در درک شالوده‌شکنی و مفاهیم آن

بنابر سنت پژوهش‌های نظریه‌محور، در پیشانی و آغاز پژوهش‌های شالوده‌شکنانه، اشاره‌ای به دریدا و اندیشه‌های او دیده می‌شود. در این اشارات - که عمدتاً برگرفته از درس‌نامه‌های نظریه‌های ادبی هستند - کمتر لغزشی دیده می‌شود. لغزش زمانی رخ می‌دهد که نویسندگان می‌خواهند به شالوده‌شکنی متن بپردازند. این لغزش‌ها که متعدد هستند، بیشتر خود را در شناخت و تشخیص تقابلهای متن نشان می‌دهند. در ادامه، به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱-۲. تقابلهای غیردریدایی

یکی از آغازگاه‌های نقد شالوده‌شکنانه یافتن تقابل‌هاست. شالوده‌شکنی ارتباط مستقیمی با این تقابل‌ها دارد؛ زیرا شالوده‌شکنی چیزی نیست جز عمل فروپاشی این تقابل‌ها؛ چنان‌که دغدغه اصلی دریدا در *از گراماتولوژی*، شالوده‌شکنی تقابل گفتار/نوشتار است. تشخیص تقابل دریدایی از سایر تقابل‌ها لغزشگاهی است که بسیاری از پژوهشگران در آن لغزیده‌اند؛ مثلاً در مقاله «بازخوانی ذکر خروج تارابی براساس رویکرد شالوده‌شکنی» هرچند نویسندگان در آغاز مقاله خود مفاهیم شالوده‌شکنی همچون تقابل را به درستی تبیین کرده‌اند، هنگام استخراج و برجسته کردن تقابل‌های موجود در متن، دچار اشتباه شده‌اند.

در خوانش ساخت‌شکن از این ماجرا کوشیده شده است تقابل دوگانه متن شناسایی شود. تقارن حاکمیت بیگانه/ بیگانه‌ستیزی محور اصلی روایت این ماجراست و زوج ممتاز این تقابل که ماجرای تارابی و حتی کل کتاب بر محور آن نگارش یافته، حاکمیت بیگانه و مشروعیت‌بخشی به آن است. فروپاشی متن به اجزای سازنده روایت نشان می‌دهد که چگونه اجزای متن به تقویت این زوج ممتاز پرداخته است (دهقانیان و دری، ۱۳۹۰: ۷۴).

در نگاه نخست، شاید تقابل حاکمیت بیگانه/ بیگانه‌ستیزی نادرست به نظر نیاید؛ اما نکته این است که این تقابل، تقابلی دریدایی نیست. چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد، هر تقابلی را نمی‌توان دریدایی دانست؛ زیرا تقابل دریدایی شروطی دارد که یکی از آن‌ها بدهت و طبیعی بودن است. تقابل‌های دریدایی کاملاً طبیعی و بدیهی به نظر می‌آیند. بدهت و طبیعی بودن این تقابل‌ها از دو راه دانسته می‌شود: این تقابل‌ها در طول تاریخ تکرار شوند و جای طرفین تقابل (زوج ممتاز و فرودست) نیز تغییر نکند. مثلاً دریدا تقابل فرهنگ/ طبیعت را به این سبب مطرح می‌کند که اولاً این تقابل از زمان سوفسطاییان تا زمان او به‌شیوه‌های مختلف تکرار شده (Derrida, 2002: 358) و ثانیاً جای طرفین تقابل تا زمان حاضر بدون تغییر باقی مانده است؛ همچنین، اگر دریدا از تقابل مرد/ زن سخن می‌گوید، به این دلیل است که این تقابل نیز بدیهی انگاشته و در طول تاریخ به‌نفع مردان تکرار شده است (حسینی، ۱۳۹۳). اما آیا تقابل حاکمیت بیگانه/ بیگانه‌ستیزی نیز چنین شرایطی را دارد؟ هرگز. تقابل میان حاکمیت بیگانه/ بیگانه‌ستیزی بدیهی و طبیعی نیست؛ زیرا انبوهی از شواهد در متون تاریخی و ادبی ما وجود دارند که بر ممتاز بودن قطب بیگانه‌ستیزی (یعنی زوج دوم و فرودین) شهادت می‌دهند:

چو ایران نباشد تن من مباد به بدها دل دیو رنجور باد
سراسر اگر تن به کشتن دهیم از آن به که کشور به دشمن دهیم^۱

چنین نمونه‌هایی به‌آسانی بدهت تقابل حاکمیت بیگانه/ بیگانه‌ستیزی را به‌چالش می‌کشند و نادرستی آن را نشان می‌دهند؛ زیرا در طول تاریخ، بیگانه‌ستیزی غالباً قطب ممتاز بوده است، نه حاکمیت بیگانه. نویسندگان مقاله مورد بحث این نکته باریک و دقیق را نادیده گرفته و شالوده کار خود را بر تقابلی غیردریدایی بنا نهاده‌اند. نتیجه چنین لغزشی تفسیری شگفت از داستان تارابی است. در این تفسیر به‌ظاهر شالوده‌شکنانه، تارابی برخلاف آنچه در *تاریخ جهانگشا* آمده است، فردی جامعه‌شناس (دهقانیان و دری، ۱۳۹۰: ۷۱) و با هوش و درایتی وافر معرفی می‌شود:

آنچه بازخوانش شالوده‌شکنانه متن را ضروری و ممکن می‌کند، شکاف‌ها و گسست‌هایی است که به‌رغم میل نویسنده در متن وجود دارد و مانع می‌شود

که خوانش و روایت نویسنده مورد قبول قرار گیرد و یا حداقل تنها خوانش پذیرفته متن باشد. در نهایت خوانش جدید تصویری کاملاً متفاوت از تارابی و به تعبیر نگارنده شهید تاریخ عرصه می‌کند و اجازه می‌دهد ضلع غایب متن یعنی زوج پست روایت (بیگانه‌ستیزی) که در سایه زوج ممتاز (حمایت بیگانه) قرار گرفته است، اجازه حضور و خودنمایی بیاید (همان، ۷۴).

نمونه دیگر چنین لغزشی را می‌توان در مقاله «قصه‌ها و حکایات مثنوی در خوانش شالوده‌شکنانه مولوی» مشاهده کرد. نویسندگان مقاله مذکور برای نشان دادن خصلت شالوده‌شکنانه مثنوی داستان «خداوند انداختن خصم در روی امیرالمؤمنین علی» را برای نمونه ذکر کرده‌اند. بیدار شدن و آگاهی یافتن خصم پس از رفتار علی^(ع)، از نظر نویسندگان سبب شالوده‌شکنی تقابل طاعت/ گناه شده است؛ زیرا به گفته آنها (و مولانا) گناه و معصیت بیدارکننده برتر از طاعت عجب‌آفرین است. به تعبیر نویسندگان:

خوانش مولوی نگاه مخاطب را به افق و چشم‌اندازی دیگر متوجه می‌سازد. افقی که در آن نه تنها علی از خواسته نفسش می‌گذرد، بلکه گناه معصیتی هم می‌تواند سکوی پرتاب گناهکار باشد. خدای مولوی، خالق امکان‌ها، امکان هر تغییر و تبدیلی را فراهم می‌سازد [...] از این رو، مولوی با فروریزی تقابل‌های متن داستان را به پایان می‌برد؛ تقابل‌هایی که همواره خوبی را بر بدی، خیر را بر شر و طاعت را بر معصیت برتری می‌دهند. او هر گناهی را که سبب‌ساز آگاهی شود، هر معصیتی را که سکوی پرتاب باشد و هر خطایی را که سبب قرب و تعالی گردد، بسیار ارجمندتر از طاعت و عباداتی می‌داند که از روی عادت است و حجب‌ساز و عجب‌آفرین (یوسف‌پور و بی‌نظیر، ۱۳۹۰: ۷۹).

دریدایی دانستن این تقابل نیز به آسانی ممکن نیست؛ زیرا با افزودن صفت/ صفت‌هایی بر دو طرف تقابل، هر تقابلی را می‌توان تغییر داد (بدون اینکه نیازی به شالوده‌شکنی آن باشد)؛ مثلاً می‌توان با افزودن صفت‌هایی همچون نادانی و ضعف به مرد و فرزاندگی و دانایی به زن، تقابل مرد/ زن را برهم زد. کیست که مرد نادان ضعیف را بر زن دانا و فاضل برتری دهد؟ یا با افزودن صفت‌هایی همچون پریشانی و نامفهومی به گفتار و زیبایی و خوانایی به نوشتار، تقابل نوشتار/ گفتار را برهم زد؛ زیرا

گفتار بی‌معنا و پریشان هیچ برتری‌ای بر نوشتار خوانا و زیبا ندارد. در واقع، تقابلی دریدایی است که بدون صفت‌هایی مانند صفت‌های بالا تصور شود؛ وگرنه می‌توان همچون مولانا با افزودن انبوهی از صفات منفی به زوج ممتاز (مانند عجب‌آفرین و عادت‌زده) و صفات مثبت به زوج فرعی (آگاهی‌بخش و بیدارکننده) هر تقابلی را دیگرگون ساخت. آیا پس از خواندن این بیت معروف:

دشمن دانا که غم جان خورد بهتر از آن دوست که نادان بود

که در آن نظامی با افزودن صفاتی همچون دانایی به دشمن و نادانی به دوست، عملاً تقابل دوست / دشمن را بر هم زده‌است، می‌توان ادعا کرد که نظامی شالوده‌شکن است؟ قطعاً نه؛ زیرا اولاً هنوز برتری یکی از طرفین بر دیگری باقی مانده و ثانیاً این تقابل، تقابلی مضاف است؛ یعنی صفاتی به آن افزوده شده؛ حال آنکه تقابل دریدایی (مرد/زن، گفتار/نوشتار و...) تقابلی ساده است.

از این دست تقابل‌های مضاف نمونه‌های فراوانی می‌توان ارائه کرد؛ مثلاً حکایتی در **گلستان** درباره‌ی شاهزاده‌ای کوتاه‌قامت اما پرجرئت که در روز میدان دشمنان را می‌تاراند (سعدی، ۱۳۸۱: ۵۹). سعدی در این حکایت، عبارت «کوتاه خردمند به که نادان بلند» را می‌آورد. اگر تقابل این عبارت را بلند/کوتاه بدانیم، سعدی با افزودن صفت خردمند به کوتاه و نادان به بلند، عملاً تقابل رایج بلند/کوتاه را وارونه کرده است. اما آیا می‌توان به همین دلیل سعدی را شالوده‌شکن دانست؟

جدای از این، باید از لغزش دیگر نویسندگان نیز سخن گفت و آن است که در مثال آن‌ها با فروپاشی تقابل‌ها مواجه نیستیم؛ بلکه فقط جابه‌جایی تقابل‌ها را می‌بینیم. روشن است که در جهان مولوی و **مثنوی** هرچند امکان جابه‌جایی تقابل‌ها وجود دارد، تقابل مفهومی گریزناپذیر است؛ زیرا هنوز هم می‌توان از برتر و ارجمندتر بودن یکی از طرفین بر دیگری (برتری گناه بیداری‌بخش بر طاعت عجب‌آفرین) سخن گفت؛ این مسئله چنان‌که در ادامه خواهیم دید، با شالوده‌شکنی نسبتی ندارد.

آخرین نمونه از این دست تقابل‌های غیردریدایی، تقابل رستم / اسفندیار است. سیروس شمیسا در کتاب **نقد ادبی** تقابل رستم / اسفندیار را به‌نوعی تقابل دریدایی نشان می‌دهد: «مثلاً من در تفسیر داستان رستم و اسفندیار برای تقابل بین رستم /

اسفندیار تعبیری تازه کرده‌ام: نبرد آنان نبردی مذهبی مبتنی بر تقابل دو دین مهرپرستی و زردشتیگری بوده است» (۱۳۷۸: ۱۹۰). گذشته از اینکه هیچ‌کدام از دو شرط پیش‌گفته در این تقابل دیده نمی‌شود، باید گفت تقابل رستم / اسفندیار بیش از آنکه تقابلی دریدایی باشد، تقابلی تراژیک است. تفاوت تقابل دریدایی و تقابل تراژیک این است که در تقابل دریدایی، یکی از دو طرف بر دیگری برتری دارد (مانند مرد بر زن، سفید بر سیاه، ساکن بر مهاجر و...)؛ حال آنکه در تقابل تراژیک برتری وجود ندارد و هر دو طرف ارزش و اعتباری برابر دارند. آلبر کامو در تعریف تراژدی دقیقاً به همین نکته اشاره کرده و نوشته است: «در تراژدی نیروهایی که به مقابله هم می‌آیند، به یک نسبت مشروع و برحق‌اند» (۱۳۸۵: ۱۴۹). نه فقط رستم و اسفندیار هر دو نجات‌دهنده ایران از دست دشمنان هستند؛ بلکه هر دو با عبور از هفت‌خوان، انسانی کامل نیز به‌شمار می‌روند. همین ویژگی (برگزیده و نیک بودن دو طرف تراژدی) سبب شده است حتی کسانی همچون زرین‌کوب آشکارا به ناتوانی خود در جانب‌داری از یکی از دو طرف تقابل اعتراف کنند:

در کشمکش رستم و اسفندیار نمی‌دانم کدام‌یک از آن‌ها را باید سزای همدردی شمرد؛ گه‌گاه فکر می‌کنم هر دو همدردی انسان را برمی‌انگیزند؛ زیرا هر دو در سر دو راه بین مرگ شرافتمندانه و زندگی آبروباخته واقع شده‌اند. حماسه‌پرداز طوس خود بیشتر از دیگران به این نکته توجه دارد؛ زیرا به هر دو پهلوان عشق می‌ورزد و دوست ندارد هیچ‌یک از آن‌ها حیثیت و آوازه پهلوانی خود را فدای زندگی نه‌چندان مطلوب سازد (زرین‌کوب، ۱۳۸۱: ۷۸).

تقابل رستم و اسفندیار نه تقابلی ذاتی (همان‌گونه که مثلاً در مورد تقابل مرد / زن دیده می‌شود) بلکه تقابلی است که تقدیر آن را رقم زده است. حتی می‌توان ادعا کرد که در تراژدی اصلاً تقابلی وجود ندارد؛ زیرا دو طرف آن افرادی نیک هستند. ارسطو در *فن شعر* خود دقیقاً به این مسئله اشاره کرده است: «در باب سیرت شخصیت‌ها چهار نکته را باید در نظر گرفت: نخست و مهم‌تر از همه این شخصیت‌ها باید که نیک باشند» (ارسطو، ۱۳۳۷: ۸۹). خلاصه، یا اصلاً تقابلی (و نه رویارویی) میان رستم و اسفندیار وجود ندارد یا اینکه این تقابل، تقابلی دریدایی نیست.

در پایان این بخش، اشاره به این نکته نیز ضروری می‌نماید که تقابل‌هایی که دریدا و دیگر شالوده‌شکنان در پی از هم گسیختن آن‌ها، عمدتاً تقابل‌هایی هستند که تاریخ اندیشه و متافیزیک غرب به آن‌ها وابسته است؛ مثلاً دریدا در *از گراماتولوژی تقابل گفتار* / نوشتار را به‌طور تصادفی انتخاب نمی‌کند؛ بلکه به این علت است که از نظر دریدا، لوگوس محوری غربی - که اساس متافیزیک حضور است - به‌نحوی به این تقابل وابسته است. به تعبیر دیگر، دریدا و شالوده‌شکنان در پی از هم گسیختن تقابل‌های بنیادین (و نه هر تقابلی) هستند؛ حال آنکه در پژوهش‌های انجام‌گرفته در ایران غالباً به این نکته کمتر توجه شده و هر تقابلی مانند تقابل دین زرتشتی و دین مهری یا تقابل حاکمیت بیگانه و بیگانه‌ستیزی، تقابلی دریدایی قلمداد شده است.

۲-۲. توجه به عناصر بیرون از متن

شالوده‌شکنی چنان‌که دریدا نیز به‌صراحت گفته است، فقط در متن اتفاق می‌افتد و چیزی بیرون از متن وجود ندارد (رشیدیان، ۱۳۹۳: ۶۰۸)؛ اما کم نیستند پژوهش‌هایی که مباحث بیرونی را وارد پژوهش شالوده‌شکنانه خود کرده و گاه به آن رنگ‌وبوی پژوهشی جامعه‌شناختی داده‌اند. نمونه‌چنین پژوهش‌هایی مقاله «بررسی شالوده‌شکنانه نوشتار زنانه: مقایسه سبک تاج‌السلطنه و عزیزالسلطان» است. نویسندگان این مقاله با مقایسه سبک تاج‌السلطنه، دختر ناصرالدین‌شاه قاجار، و عزیزالسلطان، ملیجک دربار ناصرالدین‌شاه، یعنی کسانی که می‌توان آن‌ها را نمایندگان تقابل مرد/ زن دانست، کوشیده‌اند تا باورهای رایج و بدیهی‌انگاشته سبک زنانه (کاربرد فراوان صورت‌های مبهم زبان، بسامد زیاد جملات ناتمام و...) و سبک مردانه (استفاده از فرایندهای ذهنی پیچیده، اطمینان‌گوینده یا نویسنده و...) را شالوده‌شکنی کنند. برای نیل به این هدف، نویسندگان به بررسی خاطرات این دو می‌پردازند و با استخراج نمونه‌هایی که با این برداشت رایج و بدیهی تعارض دارد، نشان می‌دهند که در نثر تاج‌السلطنه نمونه‌های متعددی از ویژگی‌های نثر مردانه دیده می‌شود؛ همچنان‌که نثر ملیجک نیز از ویژگی‌های نثر زنانه خالی نیست؛ این امر می‌تواند تقابل نثر مردانه/ زنانه را شالوده‌شکنی کند. برای نمونه، برخلاف فهم رایج، نثر تاج‌السلطنه به‌دلیل داشتن

شاخصه‌ها و مفاهیم سبکی‌ای همچون وجهیت بیشتر، حرف ربط مرکب و جملات وابسته بیشتر - که شاخصه‌های نثر مردانه دانسته می‌شود - بیش از آنکه در چهارچوب نثر زنانه بگنجد، نثری مردانه (یا با خصایص نثر مردانه) است (رضوی و صالحی‌نیا، ۱۳۹۳: ۵۰).

شاید تا اینجا بتوان از شالوده‌شکنی نشانی دید (هرچند همین مباحث هم بیشتر رنگ‌وبوی سبک‌شناسانه دارد تا شالوده‌شکنانه)؛ اما لغزش زمانی آغاز می‌شود که برای توجیه چرایی تفاوت نثر تاج‌السلطنه از مفاهیمی غیردریادایی همچون طبقه، میزان تحصیلات و... سخن به میان می‌آید. به تعبیر نویسندگان:

این مطالعه شالوده‌شکنانه نشان می‌دهد تقابلهایی که به‌عنوان فصل ممیز نوشتارهای زنان و مردان معرفی شده است، چنان‌که انتظار می‌رود طبیعی و متعین نیست و متغیرهای تأثیرگذاری هست که می‌تواند این تفاوت‌ها را از میان بردارد و یا آن‌ها را وارونه کند. این متغیرها در این بررسی سطح اجتماعی و تحصیلات (سرمایه اجتماعی و فرهنگی) است. عضو خانواده سلطنتی بودن و در نتیجه تعلق تاج‌السلطنه به طبقه مرفه و بالای اجتماعی باعث شده نوشتن از موضع پایینی قدرت - که از ویژگی‌های نوشتار زنانه است - در نثر تاج‌السلطنه جایگاهی نداشته باشد و نیز تحصیلات بالای وی علاوه بر اینکه دیدگاه انتقادی در سبک نوشتارش را شکل داده، سبب شده بتواند از فرایندهای ذهنی پیچیده و صورت‌های استدلالی در کلام استفاده کند (همان، ۶۳).

چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد، در این نتیجه‌گیری مواردی وجود دارد که با شالوده‌شکنی چندان تناسبی ندارد. اصلی‌ترین این موارد عبارت‌اند از:

الف. توجه به اهمیت مواردی همچون میزان تحصیلات، طبقه و جایگاه اجتماعی ارتباطی با اندیشه‌های دریدا ندارد و بیشتر یادآور اندیشه‌های جامعه‌شناسان مارکسیست یا جامعه‌شناسانی مانند پی‌یر بوردیو است. جدای از اینکه واژه‌هایی مثل سرمایه اجتماعی و طبقه از کلیدواژه‌های نظریه بوردیو (و نه دریدا) است، این بوردیو است که از ارتباط میان سبک و شاخصه‌های آن با طبقه و موقعیت اجتماعی سخن گفته است. از نظر او، «نظام خوی و خصلتی [و سبک] که افراد کسب می‌کنند به

موقعیت (موقعیت‌هایی) که در جامعه اشغال می‌کنند، بستگی دارد؛ یعنی وابسته به میزان بهره‌وری از سرمایه [فرهنگی، اقتصادی و... است] (استونر، ۱۳۸۷: ۳۳۵). گویی هنگامی که نویسندگان از نثر تاج‌السلطنه و ملیجک سخن می‌گفتند، این سخن بردیو در کتاب *تمايز* را پیش چشم داشته‌اند که فرد «سبک را به‌مثابه شیوه‌بازنمایی که بیانگر شیوه ادراک و تفکر متناسب با یک دوره، یک طبقه یا زیرگروه طبقاتی یا گروهی از هنرمندان یا هنرمند خاصی است، تشخیص می‌دهد» (بردیو، ۱۳۹۰: ۸۵). حال آنکه برای دریدا هیچ چیزی بیرون از متن وجود ندارد. او برای شالوده‌شکنی متن به مؤلف (چه رسد به میزان تحصیلات و موقعیت اجتماعی او) اشاره‌ای نمی‌کند. دریدا می‌کوشد با دخالت در جریان تفسیر متن و با شکستن اقتدار متن، آن حواشی‌ای را در متن برجسته کند که در خوانش‌های معمول دیده نشده‌اند. این کار تلاشی است برای باز و گشوده نگه داشتن متن؛ پس چیزی که در کار دریدا دیده می‌شود، متن است و نه طبقه و موقعیت‌های اجتماعی.

ب. نویسندگان پس از به‌اصطلاح شالوده‌شکنی آثار تاج‌السلطنه و عزیزالسلطان اظهار امیدواری کرده‌اند که پژوهش آن‌ها «این تفاوت‌ها را از میان بردارد و یا آن‌ها را وارونه کند» (رضوی و صالح‌نیا، ۱۳۹۳: ۶۳). هرچند نویسندگان به‌روشنی منظور خود را از «از میان برداشتن تفاوت‌ها» بیان نکرده‌اند، اگر منظورشان این است که با بالاتر رفتن تحصیلات زنان و بهتر شدن موقعیت اجتماعی آنان (همان چیزی که در مورد تاج‌السلطان دیده می‌شود)، سبک زنان نیز تغییر کرده و همانند نثر مردان، نثری منطقی، منسجم و عاری از احساسات شده است، چنین تعبیری با آرای دریدا هماهنگی ندارد. پیش‌فرض چنین باوری این است که نثر مردانه نمونه ناب و خالص نوشتار است که باید الگویی برای نثر زنان باشد. چنین پیش‌فرضی چنان‌که گفته شد، با شالوده‌شکنی تناسبی ندارد؛ زیرا شالوده‌شکنی نه با تقویت قطب فرودین و بالا کشیدن آن، بلکه با نفی ناب‌بودگی قطب ممتاز به شالوده‌شکنی تقابل‌ها می‌پردازد. شگفت این‌که نویسندگان حتی گامی پیش‌تر نهاده و از امکان وارونه شدن این تقابل (همان، ۶۳) نیز سخن گفته‌اند؛ این تعبیر - که چنان‌که در ضمن نقد مقاله‌ای دیگر خواهیم گفت - از

اساس هدفی غیر و حتی ضددریادایی است؛ زیرا شالوده‌شکنی هرگونه قطب‌بندی را نفی می‌کند و از ضرورت فروپاشی (و نه وارونگی) آن‌ها سخن می‌گوید. به‌نظر می‌آید مقاله «بررسی شالوده‌شکنانه نوشتار زنانه: مقایسه سبک تاج‌السلطنه و عزیزالسلطان» بیش از آنکه پژوهشی شالوده‌شکنانه باشد، پژوهشی فمینیستی برای احقاق حقوق زنان (در اینجا نوشتار زنانه) و برابر کردن آن با نثر مردانه و حتی برتری بخشیدن به جایگاه زنان در مقابل مردان است؛ نه فقط این اندیشه فمینیستی (و نه دریادایی) است؛ بلکه از بین بردن تفاوت‌ها نیز آشکارا یادآور تلاش‌های فمینیست‌هایی است که تفاوت میان مردان و زنان را نادرست می‌دانستند (روباتام، ۱۳۸۷: ۱۲).

۲-۳. وارونه‌سازی تقابل به‌جای فروپاشی آن

یکی از نکات شگفتی که در پژوهش‌های شالوده‌شکنانه دیده می‌شود، نادیده گرفتن اهدافی است که شالوده‌شکنی دریدا خود را وقف آن‌ها کرده است. یکی از این اهداف فروپاشی تقابل‌هاست که پایان‌بخش هر نوع برتری و استیلائی باید باشد. اما در بسیاری از پژوهش‌های شالوده‌شکنانه به‌جای فروپاشی تقابل‌ها با وارونه شدن تقابل‌ها روبه‌رویم؛ نتیجه این وارونگی چیزی جز باقی ماندن مفهوم برتری و سلطه نخواهد بود. مقاله «تقدم نوشتار بر گفتار از دیدگاه قلقشندی» یکی از این دست پژوهش‌هاست.^۲ نویسندگان مقاله مذکور پس از بررسی آثار قلقشندی و این باور او که نوشتار بر گفتار متقدم است، مدعی شده‌اند که قلقشندی نیز همانند دریدا از برتری و اولویت نثر بر شعر سخن گفته است. به گفته نویسندگان مقاله مورد بحث:

ترجیح گفتار بر نوشتار در فرهنگ اسلامی و ایرانی، تداوم گفتمان مسلط پیش از اسلام در این دو فرهنگ بوده که در رگ و پی آن‌ها سخت ریشه دوانده؛ تا جایی که صبغه عقیدتی پیدا کرده است. سنت شفاهی و کلام‌محوری فرزند خلف و ثمره چنین باوری بوده و گفتمان مسلط بر این فرهنگ‌ها در طول تاریخ شده است. شاید همین امر مانع از آن می‌شده است که بسیاری از آثار شفاهی که به‌صورت روایی و سینه‌به‌سینه نقل می‌شده، در قالب نوشتار درآید. نکته آخر این است که به‌طور کلی کم بودند افرادی که از برتری نوشتار بر

گفتار آشکارا سخن گفته باشند؛ تاحدی که قلقتندی در این میان استثناست (عباسی و پوراکبر کسمایی، ۱۳۹۱: ۱۸۸-۱۸۹).

جدای از اینکه نویسندگان این مقاله نیز به عناصر برون‌متنی توجه کرده و نقش برجسته‌ای به آن‌ها در پژوهش خویش داده‌اند، نکات متعددی را نیز نادیده گرفته‌اند. اولین نکته این است که دریدا از تقدم نوشتار بر گفتار سخن نمی‌گوید. به تعبیر دیگر، دریدا نه فقط برخلاف قلقتندی از تقدم نثر (نوشتار) بر نظم (گفتار) حرفی نمی‌زند؛ بلکه هر تقدمی (حال تقدم گفتار بر نوشتار یا تقدم نوشتار بر گفتار) را به چالش می‌کشد و آن را شالوده‌شکنی می‌کند (دریدا، ۱۳۸۶: ۴۵). دریدا بارها به این مسئله اشاره می‌کند که شالوده‌شکنی به معنای جابه‌جایی و وارونه کردن تقابل‌ها نیست؛ بلکه شالوده‌شکنی عملی است که چنین تقابل‌هایی را فرومی‌ریزد؛ به همین سبب، به فمینیست‌ها هشدار می‌دهد کوشش آن‌ها نباید معطوف به جابه‌جا کردن تقابل مرد/ زن و تبدیل آن به تقابل زن/ مرد باشد:

دریدا فیلسوفی است که نسبت به تفاوت در بافت حساس است؛ اما او به فعالان سیاسی - به سیاست فمینیسم، سیاست نژادی یا ملی و فرهنگی - هشدار می‌دهد که نسبت به آنچه سیاست هویت نامیده می‌شود، محتاط باشند. [...] [پیش‌تر] احتیاط او نسبت به استراتژی‌های واژگونی را دیدیم که هدفشان تنها این بود که آنچه را پایین بوده بالا بیاورند؛ بازگرداندن ارزش به آنچه که بی‌ارزش بوده است. هدف او [دریدا] این است که این‌همانی‌ها را از هم بگسلد، نه اینکه حفظشان کند. او گفته است که من در برابر این جنبشی که تمایل به نارسسیم اقلیت‌ها دارد و همه‌جا در حال گسترش است - از جمله در میان جنبش‌های فمینیستی - مقاومت می‌کنم (دویچر، ۱۳۹۳: ۵۹).

نکته دیگر این است که شالوده‌شکنی عملی سلطه/ برتری‌ستیز است. می‌دانیم که دریدا مانند بسیاری از هم‌روزگاران خود همچون میشل فوکو سخت دل‌مشغول مفهوم سلطه/ قدرت و چگونگی به‌چالش کشیدن آن بود؛ به همین سبب نیز جدا کردن شالوده‌شکنی از سلطه امری ناممکن به نظر می‌رسد. سلطه مرد بر زن، سفید بر سیاه، مؤلف بر متن و... فقط نمونه‌ای از مناسبات قدرت/ سلطه‌ای است که دریدا و شالوده‌شکنی او در پی فروپاشی آن است. از نظر دریدا، تقدم قائل شدن به معنای

پذیرش سلطه یکی بر دیگری است؛ چنان‌که تقدم مرد بر زن در تقابل مرد/ زن سلطه مرد بر زن را نیز به‌دنبال دارد؛ حال آنکه در کلام قلقشندی، مفهوم برتری/ سلطه به‌خوبی مشهود است. چنان‌که نویسندگان مقاله «تقدم نوشتار بر گفتار از دیدگاه قلقشندی» به‌صراحت گفته‌اند، قلقشندی جزء آن دسته از افرادی است که «از برتری نوشتار بر گفتار آشکارا سخن گفته‌اند» (عباسی و پوراکبر کسمایی، ۱۳۹۱: ۱۸۸-۱۸۹).

۳. تقلیل و معادل‌سازی نادرست مفاهیم شالوده‌شکنی

نظریه‌های ادبی به‌دلایلی همچون داشتن مبانی فلسفی پیچیده‌اند؛ اما این پیچیدگی‌ها هنگام ورود به فضای پژوهشی ما غالباً ساده‌سازی می‌شوند. از دلایل چنین تقلیل و ساده‌سازی، آشنایی با این نظریات به‌واسطه درس‌نامه‌های نظری (و نه آثار خود نظریه‌پردازان) است. این ساده‌سازی مفاهیم نظریه‌های غربی دامن‌گیر شالوده‌شکنی دریدا نیز شده است؛ تا آنجا که در برخی پژوهش‌ها مانند *نقد ادبی اثر شایگان فر*، شالوده‌شکنی دقیقاً در معنای عادت‌ستیزی به‌کار رفته است.

این ساده‌سازی‌ها فقط به تقلیل مفاهیم محدود نشده؛ بلکه شامل تقلیل دریدا (یا برابر ساختن او) به شخصیت‌های آشنای خودمان نیز شده است. سنتی رایج اما - دست‌کم به‌نظر نویسنده این سطور - نادرست وجود دارد که می‌کوشد برای شخصیت‌های غربی (نظریه‌پردازان، فلاسفه و...) معادل و بدیل‌هایی در فرهنگ خودی دست‌وپا کند. جرجانی و فرمالیست‌های روس، چوبک و امیل زولا و... شماری اندک از این معادل‌سازی‌هاست. این معادل‌سازان برای دریدا نیز معادل‌هایی چون ابن‌عربی (آلموند، ۱۳۹۰) و عارفانی مانند ابوسعید تراشیده‌اند؛ چنان‌که نویسنده کتاب *نقد ادبی مدعی است که «سخن دریدا مطلب تازه‌ای نیست. سخنان عرفا مشحون است از شالوده‌شکنی»* (شایگان‌فر، ۱۳۸۶: ۱۲۹). ایشان برای اثبات این ادعای خود حکایتی از ابوسعید ابوالخیر را می‌آورند. حکایت چنین است که روزی شیخ و صوفیان از جایی می‌گذشتند. در راه کناسانی را می‌بینند که چاه نجاست، مبرز، را پاک می‌کردند. صوفیان از شدت بوی بد بینی گرفته، می‌گریزند. ابوسعید به آن‌ها خطاب کرده، می‌گوید: این نجاست‌ها با زبان خود به شما می‌گویند که ما آن طعام‌های لذیذ و خوش‌بویی هستیم

که شما برای به دست آوردن ما سیم و زر می‌پرداختید. به یک شب که با شما به سر کردیم، مانند شما گردیدیم؛ چرا از ما می‌گریزد؛ حال آنکه ما رنگ و بوی شما هستیم. این سخن شیخ صوفیان را به فریاد برآورده، می‌گریاند.

نویسنده کتاب *نقد ادبی* در ادامه - به تعبیر خود - به شالوده‌شکنی حکایت می‌پردازد و چنین نتیجه می‌گیرد:

الف: متافیزیک بوی خوش در ذهن که مثبت و بدیهی است در نتیجه من انسانی با توجه به حضور این امر در ذهن در سوئیۀ مثبت قرار می‌گیرد. ب: منفی بودن بوی بد با توجه به بدیهی بودن بوی خوش و گریختن انسان از این سوئیۀ، زیرا بدان تعلق ندارد. آنچه در این میان مغفول می‌ماند و ابوسعید بدان توجه کرده است، این است که آیا نمی‌توان از سوئیۀ «ب» به قضیه نگریست؟ شاید انسان مغرور به خویشتن در سوئیۀ دیگر (سوئیۀ غایب و نادیده‌انگاشته‌شده) قرار داشته باشد و نداند (همان، ۱۲۹).

جدای از اینکه باید از نویسنده محترم خواست که معنای عباراتی همچون «متافیزیک بوی خوش در ذهن» را مختصری شرح دهد، باید تأکید کرد که شالوده‌شکنی نگریستن از سوی «ب» به داستان نیست. دریدا و شالوده‌شکنی او می‌خواهد این تقابل‌ها را فروبریزد، نه اینکه از سوی دیگر و امر غایب به آن بنگرد؛ برای مثال، دریدا در تقابل گفتار/ نوشتار هرگز از جنبه غایب و سرکوب‌شده، نوشتار، نمی‌نگرد؛ بلکه می‌خواهد نشان دهد که این تقابل از اساس نادرست بوده و در هر دو سوی تقابل نوعی آلودگی وجود دارد و از این جهات، نه گفتار امری ناب است و نه نوشتار امری آلوده.

همچنین، مگر ابوسعید تقابل پاک/ پلیدی و بوی خوش/ بوی بد را شالوده‌شکنی کرده است؟ از فحوای سخن او چنین برمی‌آید که ابوسعید در آلوده بودن نجاسات هیچ تردیدی ندارد؛ زیرا آشکارا چرایی آلوده شدن آن نجاست‌ها (خورده شدن طعام‌های لذیذ توسط انسان و تبدیل آن‌ها به نجاست و مدفوع) را بیان می‌کند (یعنی در زمان دیدن آن نجاسات، به ناپاک بودن و بد بو بودن آن باور دارد)؛ پس دیگر چگونه می‌توان سخنی از شالوده‌شکنی بر زبان آورد.

اما پژوهشی که کوشیده است به این معادل‌سازی مبنایی علمی دهد، مقاله‌ای است باعنوان «شالوده‌شکنی و عرفان: امکان یا امتناع با تکیه بر اندیشه دریدا و مولانا». نویسنده مقاله با برجسته کردن برخی مفاهیم، اجتماع عرفان و شالوده‌شکنی را ممکن دانسته و تصویری شالوده‌شکنانه از عرفان و به‌خصوص مولوی ارائه کرده است. او برای اثبات این ادعا از همانندی‌های اندیشه دریدا با عرفان یهودی/ کابالا و تفکر هرمسی شاهد آورده و سکوت دریدا در برابر خوانش‌های الهیاتی از آثارش را نشانه‌ای از عرفانی بودن او و شالوده‌شکنی قلمداد کرده است (به تعبیر عامیانه، سکوت علامت رضاست). به باور ایشان، ادعای امتناع اجتماع شالوده‌شکنی و عرفان سخن صحیحی نیست و طرف‌داران آن فقط به دلیل نداشتن آگاهی کافی به آثار دریدا، امکان اجتماع این دو را منکر شده‌اند:

این تصور که در گفتمان نقد ادبی ایران نیز [همچون غرب] مشاهده می‌شود، تبیین سازوکارهای شالوده‌شکنی در یک متن عرفانی و قرائت شالوده‌شکنانه از آن را غیرممکن می‌داند. این برداشت که غالباً مبتنی بر پیش‌فرض‌های نادرست در مورد عرفان و شالوده‌شکنی و بیانگر فقدان کمبود اطلاعات در مورد شالوده‌شکنی است، زمینه‌ساز جهت‌گیری‌هایی است که به گفته کریستوفر نوریس، یکی از شارحان برجسته شالوده‌شکنی، در غرب نیز غالباً به دنبال مطالعه چند متن یا پاره‌متن از دریدا صورت گرفته است؛ با این حال و به‌رغم تصور رایج در ایران، همسانی‌ها و شباهت‌های اندیشه دریدا با سنت‌های شرقی و عرفان اسلامی، ارتباط اندیشه دریدا با عرفان یهود/ کابالا، سکوت دریدا در برابر خوانش‌های الهیاتی و دینی از متونش و نیز توجه او به مفاهیمی چون مرکزگرایی، حیرت، صیروت و... بسیاری از محققان و متفکران غربی را به این نتیجه رسانده است که تفکر دریدا تفکر عرفانی است (بی‌نظیر، ۱۳۹۳: ۴۷).

نویسنده در ادامه نیز برای اثبات نظر خود از علاقه دریدا به خدا و دین (همان، ۶۴) و همسانی میان اندیشه تحیر دریدا و حیرت ابن‌عربی (همان‌جا) سخن می‌گوید. درباره این مقاله و ادعای آن باید به چند نکته اشاره کرد:

الف. نویسنده مدعی است که فهم نادرست نظریه دریدا در گفتمان نقد ادبی ایران به سبب مطالعه چند متن یا پاره‌متن دریدا رخ داده است. به تعبیر دیگر، این اشتباه نتیجه عدم تسلط بر آثار دریدا و خوانش فقط برخی آثار او به وجود آمده است. اما مگر خود ایشان تمام یا غالب آثار دریدا را دیده‌اند؟ به گواه رساله دکتری - که نسخه آن در کتابخانه دانشگاه گیلان موجود است - و مقالاتشان، ایشان نیز جز چند متن و پاره‌متن ترجمه‌شده چیزی دیگر از دریدا نخوانده و ندیده‌اند. (در رساله و مقالات ایشان حتی یک کتاب دریدا به زبان فرانسه یا انگلیسی به چشم نمی‌خورد؛ هرچه هست، همان منابع ترجمه‌شده به زبان فارسی است.) آثار دریدا که در رساله دکتری خویش از آن‌ها استفاده کرده‌اند، عبارت‌اند از: *مواضع، جهان‌وطنی و بخشایش، درباره روح: هایدگر و این مسئله، درباره گراماتولوژی و مقاله معروف «ساختار، نشانه و بازی در گفتمان علوم انسانی»*. در مقالات ایشان نیز (مثلاً همین مقاله به اصطلاح تئوریک شالوده‌شکنی و عرفان: امکان یا امتناع با تکیه بر اندیشه دریدا و مولانا) جز همین چند متن و پاره‌متن ترجمه‌شده از دریدا چیزی دیگر دیده نمی‌شود. بنابراین، آیا نمی‌توان ادعا کرد که باور نادرست امکان اجتماع شالوده‌شکنی و عرفان در نظر ایشان نیز فقط به سبب آشنایی اندک و ناکامل با آرای دریدا حاصل شده است؟ باوری که دلیل آن فقط خواندن چند متن و پاره‌متن از دریدا بوده است.

ب. نویسنده برای اثبات وجود ارتباط میان دریدا و عرفان پای محققانی (غربی و ایرانی) را به میان کشیده و آن‌ها را گواه خود گرفته است؛ حال آنکه وقتی به این منابع رجوع می‌کنیم، چیزی دیگر می‌بینیم. در اینجا فقط به منابع غربی این ادعا که در صفحه ۴۷ مقاله آمده است، اشاره می‌کنیم. شاهدان غربی نویسنده برای اثبات ادعای خود عبارت‌اند از: کتاب نیکلاس رویل با عنوان *ژاک دریدا، کتاب عرفان پس از مدرنیته* از دان کیوپیت و کتاب *شالوده‌شکنی* از کریستوفر نوریس.

در صفحه ۲۰۲ کتاب نیکلاس رویل یعنی همان صفحه‌ای که نویسنده برای اثبات ادعای خود (ارتباط شالوده‌شکنی و عرفان) به آن استناد کرده، هیچ اشاره‌ای به عرفان (mysticism) نشده و فقط سخن از راز (secret) است. گویا دریدا متنی دارد با عنوان

من رازی دارم که در آن از راز سخن می‌گوید؛ اما این راز بیش از آنکه با عرفان ارتباط داشته باشد، با مفاهیمی همچون مرگ مرتبط است. به تعبیر دریدا:

آشکارا وسوسه‌انگیزترین سیما برای این راز/ مطلق، مرگ است. آن که با مرگ رابطه دارد، آن که مرگ به انجامش می‌رساند- آن که این چنین، خود زندگی است [...] اساساً هر آنچه من سعی در انجام، اندیشیدن، آموزاندن و نوشتنش دارم، علت وجودی‌اش، انگیزه‌اش، جاذبه و کشش‌اش را در همین راز می‌یابد؛ رازی که به نحو پایان‌ناپذیری هر تلاشی برای معین ساختن خود را عقیم می‌گذارد (نقل از رویل، ۱۳۸۸: ۲۰۱).

اما عجیب‌تر این است که در دو صفحه بعد کتاب نیکلاس رویل یعنی صفحه ۲۰۴ نقل‌قولی از مقاله «شورهای» دریدا آمده است که آشکارا راز را عرفانی نمی‌داند: «همچنان‌که وی [دریدا] در مقاله شورها تأکید می‌کند راز، عرفانی (mystical) نیست» (همان، ۲۰۲). حال باید از نویسنده مقاله مذکور پرسید که چرا منابع خود را تحریف کرده و چگونه از این عبارات امکان اجتماع شالوده‌شکنی و عرفان را بیرون کشیده است؟

این اتفاق در دومین شاهد ایشان یعنی کتاب *عرفان پس از مدرنیته* دان کیوپیت نیز تکرار شده است؛ زیرا واژه‌ای که دان کیوپیت استفاده می‌کند، عرفان نیست؛ بلکه الهیات است:

بنابراین تعجب‌آور نیست که در زمان ما بسیاری از پیش‌گامان پست‌مدرنیته، در فلسفه از نیچه تا دریدای متأخر، در الهیات از آلبرت شوایستر تا توماس جی. جی. آلتیزر برای رساندن و انتقال پیام خود به‌طور وسیع از زبان الهیات و به‌ویژه الهیات آخرالزمانی بهره‌جسته‌اند (کیوپیت، ۱۳۸۷: ۱۷).

به نظر نویسنده این نقد، عرفان و الهیات را نمی‌توان معادل هم قرار داد. جالب اینکه موعودباوری دریدا نیز با موعودباوری رایج فاصله بسیار دارد؛ زیرا «موعودباوری دریدا- بدون محتوا و بدون موعودی مشخص- درباره گشوده نگه‌داشتن آینده به‌سوی امکان خشونت کمتر و عدالت است» (لوسی، ۱۳۹۳: ۲۱۴).

شاهد دیگر نویسنده برای اثبات اجتماع شالوده‌شکنی دریدا و عرفان را گویا باید در صفحه ۲۷۴ کتاب *شالوده‌شکنی* نوریس جست‌وجو کرد؛ اما متأسفانه کتاب *شالوده‌شکنی* نوریس این جانب (گرچه همان چاپی است که نویسنده مقاله مذکور نیز از آن استفاده کرده‌اند) با احتساب منابع و فهرست اعلام فقط ۲۷۰ صفحه دارد و تلاش نویسنده این سطور برای یافتن صفحه ۲۷۴ کتاب به نتیجه‌ای نرسید.

پس از بیان این نکته‌ها بهتر است به نشان دادن تقلیل شالوده‌شکنی دریدا بازگردیم. اگر برخی ادعاهای نویسنده مانند ارتباط بین حیرت عرفانی و تحیر دریدایی - اصطلاحی که معادل آن را در واژگان دریدا نیافتیم - را نادیده بگیریم (آیا منظور ایشان از تحیر همان تعلیق دریداست؟ اگر چنین باشد، باید این تسامح را اوج معادل‌سازی نادرست و ساده‌سازی ویرانگر دانست)، باید گفت که نویسنده تصویری تقلیل‌گونه از شالوده‌شکنی ارائه و فقط جنبه‌هایی از آن را برجسته کرده است؛ تقلیلی که در نزدیک کردن شالوده‌شکنی و عرفان به‌کار گرفته شده است؛ مثلاً این سخن که «فلسفه دریدا در تقابل با فلسفه افلاطون یا گفتمان غالب فلسفه غرب شکل گرفته است» (بی‌نظیر، ۱۳۹۳: ۴۵) اگرچه سخنی عاری از حقیقت نیست، تمام حقیقت هم نیست؛ بلکه حقیقتی تقلیل‌یافته است. شالوده‌شکنی را نمی‌توان به واکنش دریدا به افلاطون یا گفتمان غالب فلسفه غرب تقلیل داد؛ زیرا شالوده‌شکنی انعکاس زندگی، زمانه و شخصیت خود دریدا نیز هست.^۳ سرچشمه بسیاری از مفاهیم کلیدی دریدا همچون حاشیه، ناب‌بودگی و خلوص و... بیش از آنکه در واکنش به گفتمان غالب فلسفی غرب باشد، در زمانه و زندگی دریداست. دریدا یهودی بود؛ آن‌هم در زمانه‌ای که نازیسم هیتلری با انگل و آلوده خواندن یهودیان آن‌ها را به حاشیه برد و سرکوب کرد. از نظر هیتلر و نازی‌ها، یهودیان انگل‌هایی بودند که ناب‌بودگی خون آریایی را می‌آلودند (شایرر، ۱۳۸۵: ۳۱). هیتلر خود به‌صراحت یهودیان را انگل می‌خواند: «اما نتیجه نهایی صرفاً آن نیست که مردم همه آزادی خود را تحت سلطه یهودیان از دست بدهند؛ بلکه در پایان این انگل‌ها خود ناپدید می‌شوند. مرگ قربانی دیر یا زود مرگ خون‌آشام را به‌دنبال خواهد داشت» (هیتلر، ۱۳۹۲: ۲۷۹). از نظر هیتلر، یهودی «عامل

خارجی» و بیگانه است (همان، ۲۷۲) که بر پیکر آلمان و قوم آریایی وارد شده و وظیفه او و دیگر نازی‌ها بیرون راندن / طرد و محو آنهاست.

شالوده‌شکنی دریدا را می‌توان کوششی برای به‌چالش کشیدن چنین باوری دانست.^۴ اگر نازی‌ها برای ایجاد نژاد خالص / ناب و عاری از آلودگی به قتل و تبعید یهودیان دست گشوده بودند، شالوده‌شکنی دریدا درمقابل نه‌تنها بر نادرستی باور به ناب‌بودگی تأکید می‌کرد؛ بلکه با تشبیه خود به ویروس از ضرورت آن سخن می‌گفت؛ مثلاً دریدا در **جنگ بر سر داروها** با نفی بدن ناب، بر این نکته تأکید می‌کند که بدن ناب و عاری از سموم - که می‌تواند تشبیهی باشد برای ضرورت وجود یهودیان در پیکره اروپا - هرگز وجود نخواهد داشت؛ به تعبیر دیگر، حذف و طرد یهودیان هرگز ممکن نیست:

بدن ما همواره در معرض سموم محیط بوده است. این سموم در تمام اقسام مواد و جوهرهای مجاز اما غیرطبیعی جذب شده و با آن یکپارچه و یکی شده‌اند [...] ما باید به تمایلمان به دون‌پایه شمردن اقسام خاصی از بدن‌ها (آن‌ها که داروهای غیرمجاز در آن‌ها جذب شده) که با ارج نهادن یک شیخ ایدئال - بدنی تهی از سم - همراه است، دقیق‌تر توجه کنیم شاید بتوانیم دلایل زیادی برای ممنوع کردن داروها و مواد خاص بیابیم اما دریدا می‌گوید این دلایل نباید مستلزم این امر نادرست باشد که بدن طبیعی [ناب / خالص] به‌دست‌آمدنی است (دویچر، ۱۳۹۳: ۱۶).

به نظر نگارنده این سطور، اگر شالوده‌شکنی را در بافت تاریخی آن (البته در کنار بافت فلسفی‌اش) در نظر گیریم، آن‌گاه خواهیم دید که اگر تشابهی (نسبی‌گرایی و...) نیز میان عرفان و شالوده‌شکنی وجود داشته باشد، اسمی / ظاهری است. مشاهده زمینه‌های تاریخی شالوده‌شکنی به‌خوبی نشان می‌دهد که شالوده‌شکنی از بافت تاریخی خاصی برخاسته و غایت و هدفی خاص دارد که نفی تمامیت است (حسن، ۱۳۹۰: ۱۰۶). برای این باور و هدف نمی‌توان در عرفان نمونه‌ای نشان داد، مگر آنکه آن‌قدر شالوده‌شکنی را تقلیل دهیم که بتوانیم میان آن و عرفان اشتراکاتی دست‌وپا کنیم؛ مثلاً با تقلیل شالوده‌شکنی به نسبی‌گرایی از همانندی آن با عرفان - که شاید بتوان نسبتی در آن دید - سخن بگوییم و مدعی امکان اجتماع آن‌ها با یکدیگر شویم.

۴. شالوده‌شکنی و تفسیر متن

رایج‌ترین کاربرد شالوده‌شکنی در پژوهش‌های معاصر ارائه تفسیری متفاوت و گاه متضاد از متن است. نویسندگان چنین پژوهش‌هایی - که البته تعداد آن‌ها هم کم نیست - گاه چنان تفاسیر متفاوتی از داستان ارائه می‌دهند که درست نقطه مقابل تفسیر رایج متن است. شالوده‌شکنی از نظر آن‌ها، نفی قطعیت متن است؛ امری که گویا به آن‌ها مجوز هرگونه تفسیری را می‌دهد. به اعتقاد آن‌ها - که آن را باور دریدا نیز می‌دانند - شالوده‌شکنی «اوج دگرگونه فهمیدن است که می‌توان با توسل به این رویکرد یک اثر ادبی را درست برخلاف ظاهر آن تأویل کرد» (رضایی دشت‌ارزنه، ۱۳۹۲: ۴۰). شاید قدیمی‌ترین نمونه چنین تفسیرهایی را بتوان در کتاب *ساخت‌شکنی در فرایند تحلیل ادبی* دید. نویسنده این کتاب پس از بیان اندیشه‌های ساخت‌شکنی (شالوده‌شکنی) به شالوده‌شکنی داستان بشر پرهیزکار *هفت‌پیکر* نظامی پرداخته و نمونه‌ای از چنین پژوهش‌هایی را به دست داده است.

بشر که مردی پاک‌نهاد است، زیبارویی را می‌بیند و از خود بیخود می‌شود. او برای غلبه بر هوا و هوسش عازم بیت‌المقدس می‌شود؛ اما او در این راه طولانی تنها نیست و همسفری به نام ملیخا دارد که مردی گزافه‌گوست. این دو در راه بازگشت و در بیابانی گرم و بی‌آب خمی سفالین می‌بینند. پس از گفت‌وگویی کوتاه درباره چستی آن خم، ملیخا برای شست‌وشوی خود به آن وارد می‌شود غافل از آنکه آن خم سرپوشیده، چاهی عمیق است. ملیخا در چاه غرق می‌شود. بشر برای دادن نقدینه ملیخا به همسرش، به خانه او می‌رود؛ اما زن ملیخا همان زنی است که او پیش‌تر دیده بود. سرانجام آنکه بشر با آن زن ازدواج می‌کند. نویسنده کتاب *ساخت‌شکنی در فرایند تحلیل ادبی* پس از ذکر دلایلی چون تقابل مذهبی بشر با ملیخا، تفسیری متفاوت و شاید متضاد از داستان دارد و می‌نویسد:

بشر پس از گرفتار شدن به عشق زن با جمال و زیبایی خود، زن را می‌فریبد و برای آنکه شوی او ملیخا را از سر راه بردارد، با وی همسفر می‌شود و در میانه راه ملیخا را که کیش و آیینی بیگانه دارد، می‌کشد و به خاک می‌سپارد و بی‌زحمتی به شهر خود بازمی‌گردد و این حکایت را برمی‌سازد تا زن او را

دور از سوء ظن اغیار تصاحب کند و البته واقعیت ماجرا را تنها او می‌داند و زیبارویی که دل به او داده است (امامی، ۱۳۸۲: ۳۴).

جدای از اینکه هیچ‌یک از مفاهیم کلیدی شالوده‌شکنی همچون تعلیق در این خوانش وجود ندارند (جز شکل نادرست تقابل مسلمان / غیرمسلمان که نه دریدایی است و نه درضمن پژوهش شالوده‌شکنی می‌شود) باید گفت که این تفسیر تازه بیش از آنکه نتیجه برخورد شالوده‌شکنانه با متن باشد، خوانشی هرمنوتیکی و مخاطب‌محور است؛ دریدا بارها به فاصله شالوده‌شکنی و خوانش‌های هرمنوتیکی اشاره کرده^۵ و از تفاوت آن‌ها سخن گفته است. از نظر او، شالوده‌شکنی نه با تفسیر صرف و نه با تأویل محض نسبتی ندارد (Derrida, 1973: 88). در برخورد شالوده‌شکنانه با متون حتماً باید به چند نکته توجه کرد:

الف. شالوده‌شکنی از یک سو با تکیه بر نکات حاشیه‌ای متن و از سوی دیگر با برجسته کردن تناقض و معضل‌های متن می‌کوشد یکپارچگی متن را بر هم زند. دریدا برای این کار معمولاً بر واژگانی خاص و برگرفته از خود متن (فارماکون در آثار افلاطون، افزوده / مکمل در آثار روسو و...) تمرکز می‌کند و نشان می‌دهد که این واژگان - که در خوانش‌های عادی و سهل‌انگارانه نادیده گرفته می‌شوند - همان واژگانی هستند که «جدی‌گرفتنشان برای متن معضل ایجاد می‌کند» (پارسا، ۱۳۹۳: ۲۵). این واژگان که معانی متعدد و گاه متعارضی دارند (مانند فارماکون که هم معنای زهر و هم پادزهر دارد) اجازه تمامیت متن و ارائه تفسیری منسجم از آن را نمی‌دهد؛ حال آنکه در تفسیر بشر زاهد هیچ نشانی از برجسته ساختن چنین تناقض‌ها و معضل‌هایی وجود ندارد. تنها چیزی که نویسنده را به تفسیر دیگری از متن سوق داده، این است که راوی حکایت خود بشر بوده و او می‌توانسته است داستان مرگ ملیخا را هرگونه که می‌خواهد روایت کند:

آنچه بیش از هرچیز در این داستان جلب نظر می‌کند، آن است که راوی داستان تنها بشر است و جز او کسی شاهد این ماجرا نبوده است و به همین سبب او می‌توانسته است این رویداد را به هر شکل و صورتی که خود می‌خواسته است، روایت کند (امامی، ۱۳۸۲: ۳۲).

اما آیا چنین نکته‌ای - که از هیچ کجای متن برداشت نمی‌شود - می‌تواند همان معضل یا تناقضی باشد که امکان شالوده‌شکنی متن را می‌دهد؟ اگر به‌یاد داشته باشیم که دریدا بارها تأکید می‌کند که هیچ‌چیزی بیرون از متن وجود ندارد، آن‌گاه باید گفت این تفسیر تازه هیچ ارتباطی به شالوده‌شکنی ندارد؛ چون آغازگاه آن (معضل‌ها، تناقض‌ها و...) از متن استخراج نشده و فقط فرض و پندارهای ذهنی نویسنده است.

ب. اگرچه شالوده می‌کوشد قطعیت و انسجام متن را فروپاشد، این بدان معنا نیست که این فروپاشی به‌معنای ارائه تحلیل منسجم و قطعی دیگری از متن است؛ مثلاً دریدا در کتاب *از گراماتولوژی* بر آن نیست تا تفسیری تازه از رساله افلاطون به‌دست دهد؛ بلکه او با دست گذاشتن بر مفاهیم چندمعنایی همچون فارماکون - که به‌دلیل ابهام معنایی‌اش اجازه تفسیری منسجم از متن را نمی‌دهد - تمامیت و انسجام متن را از هم می‌پاشد نه اینکه خود تمامیتی تازه عرضه کند؛ حال آنکه نویسنده *ساخت‌شکنی در فرایند تحلیل ادبی* نه‌تنها تمامیت و یکپارچگی متن را از هم نمی‌پاشد؛ بلکه خود تفسیری تمام و منسجم از داستان ارائه می‌دهد.

باری، هدف یا یکی از اهداف شالوده‌شکنی نشان دادن انسجام‌ناپذیری متون است، نه تفسیرهای تازه از متن. این همان نکته‌ای است که پژوهشگران ما آن را نادیده گرفته و بیشتر بر امکان بیان معانی متعدد از متن تأکید کرده‌اند تا نشان دادن تناقض‌های درونی و انسجام‌ناپذیری متون. نادیده گرفتن این نکته سبب شده است تا غالب پژوهش‌های شالوده‌شکنانه، در ظاهر شالوده‌شکنانه، اما در باطن هرمنوتیکی باشند.

پ. نویسنده کتاب مذکور برای آشنایی خوانندگان با داستان نظامی، در پایان کتاب متن داستان را به‌صورت کامل آورده؛ اما کار جالب و طرفه ایشان این است که برای به‌اشتباه نیفتادن خواننده، دشواری‌های متن را توضیح داده‌اند (درست همان‌گونه که شارحان متون ادبی که به اقتدار و نیت مؤلف باور دارند، چنین می‌کنند). تا آنجا که نویسنده این سطور می‌داند، شرح و تفسیر متن تلاشی است برای محدود کردن حوزه معنایی متن و کمک به خواننده برای رسیدن به تفسیری منسجم از آن؛ یعنی همان چیزی که شالوده‌شکنی با آن سر‌ناسازگاری دارد. حال پرسش این است که چگونه در پژوهشی شالوده‌شکنانه می‌توان به شرح متن هم پرداخت؟^۶

۵. نتیجه

پژوهش‌های شالوده‌شکنانه در ایران کاستی‌ها و ضعف‌های بسیاری دارند؛ تا آنجا که می‌توان گفت در بسیاری از این پژوهش‌ها فقط نامی از شالوده‌شکنی دیده می‌شود. بسیاری از این پژوهش‌ها بیش از آنکه شالوده‌شکنانه باشند، هرمنوتیکی هستند؛ بدین معنا که در پژوهش‌های انجام‌گرفته در ایران پژوهشگران از شالوده‌شکنی غالباً برای ارائه معنای تازه‌ای از متن استفاده کرده‌اند؛ حال آنکه شالوده‌شکنی می‌کوشد ناممکن بودن ارائه تفسیری منسجم و یکپارچه از متن را نشان دهد، نه اینکه از امکان ارائه معنای دیگر متن سخن بگوید و خود در عمل، معنای تازه و منسجمی از متن به دست دهد.

جدای از این ضعف بنیادین (خلط شالوده‌شکنی با هرمنوتیک)، در این پژوهش‌ها لغزش‌های دیگری نیز در درک مفاهیم شالوده‌شکنی مانند تقابل دیده می‌شود (برخی از تقابل‌های این پژوهش‌ها، تقابل‌های دریدایی و شالوده‌شکنانه نیستند)؛ تقلیل و ساده‌سازی مفاهیم دریدایی (مثلاً معادل‌سازی عرفان با راز) و ادعای همانندی اندیشه‌ی کسانی چون مولانا و دریدا از دیگر ضعف‌های پژوهش‌های شالوده‌شکنانه است.

پی‌نوشت‌ها

۱. درباره انتساب این شعر به فردوسی سخنان گوناگونی گفته شده است؛ برخی آن را از فردوسی نمی‌دانند و برخی دیگر بر این باورند که اصل شعر فردوسی چنین نیست و در آن تغییری داده شده است. یادآوری این نکته را مرهون دوست فاضل و شاهنامه‌شناسم دکتر سجاد آیدنلو هستیم.

۲. این لغزش در غالب مقالاتی که در این مقاله به نقد آن پرداخته‌ایم، نیز دیده می‌شود؛ مثلاً در مقاله «قصه‌ها و حکایات مثنوی در خوانش شالوده‌شکنانه مولوی» از برتری گناه بیداری‌بخش بر عبادت عجب‌آفرین سخن گفته شده است یا در مقاله «بررسی شالوده‌شکنانه نوشتار زنانه: مقایسه سبک تاج‌السلطنه و عزیزالسلطان» بر امکان وارونه شدن (و نه فروپاشی) تقابل‌ها تأکید می‌شود؛ امکانی که تحقق آن نه تنها تقابل‌ها را از بین نمی‌برد؛ بلکه با تغییر جای طرفین تقابل، نظام سلطه جدیدی را بنا می‌نهد.

۳. اثرپذیری اندیشمندان از تجربه‌های زندگی خود فقط به دریدا خلاصه نمی‌شود؛ بلکه می‌توان آن را به بسیاری دیگر از بزرگان تعمیم داد؛ مثلاً بسیاری از تأثیر تجربه‌های همجنس‌خواهانه فوکو بر

آثارش سخن گفته‌اند (مارک، ۱۳۹۳: ۱۲۰). راجرز و تامپسون در این باره به‌صراحت نوشته‌اند: «همان‌طور که خودش [فوکو] اعتراف می‌کند نوشته‌های او بازتاب‌دهنده زندگی و ترجیحات جنسی وی هستند؛ چون او به‌عنوان نویسنده وجود خودش را در این نوشته‌ها جا داده است» (۱۳۹۳: ۲۸۸).

۴. میان واژگان کلیدی دریدا (ناب‌بودگی، آلودگی، حاشیه‌ای بودن و...) با تجربیات او به‌عنوان یهودی‌ای که در روزگار نازیسم زیسته است، تشابهی شگفت وجود دارد؛ گویی دریدا این واژگان را از نازی‌ها عاریت گرفته است (دریدا، ۱۳۹۰: ۶۵).

۵. تفاوت شالوده‌شکنی با خوانش هرمنوتیکی را می‌توان در مناظره معروف گادامر و دریدا که در سال ۱۹۸۱ در انستیتو گوته پاریس برگزار شد، مشاهده کرد. دریدا در این مناظره بر این نکته تأکید کرده که تفسیرهای هرمنوتیکی متکی به این فرض نادرست هستند که اندیشه حاکم بر هرگونه ارتباطی است. یکی از پیامدهای این فرض، پذیرش مرجعیت ارتباط و امکان به‌اشتراک‌گذاری پیش‌فرض‌هاست. به‌زعم گادامر، اما یک گفت‌وگوی اصیل وابسته به صداقت و حسن نیت طرفین گفت‌وگو برای کشف حقیقت برای رسیدن به توافق و کشف است؛ حال آنکه دریدا اعتقاد داشت که از آنجا که معنا حاصل فرایند تفاوت‌گذاری است، همواره یک افزونه (surplus) معنایی وجود دارد که تعیین آن وابسته به نیت مشارکین در گفت‌وگو نیست. از این تعیین‌ناپذیری چنین برمی‌آید که فهم سخنان دیگری هرگز کامل نیست و فقدان فهم ناب هرگونه کوشش برای دستیابی به حقیقت را بی‌نتیجه می‌کند (Swartz & Cilliers, 2005: 1-5).

۶. به‌نظر این کتاب‌الگوی پژوهش‌های دیگری همچون «نقد و بررسی داستان فرود سیاوش براساس رویکرد ساخت‌شکنی» (۱۳۹۲) و «بازخوانی داستان شیر و گاو کلیله و دمنه براساس نظریه ساخت‌شکنی» (۱۳۹۰) بوده است که به‌دلیل همانندی آن‌ها با کتاب *ساخت‌شکنی در فرایند تحلیل ادبی* از نقد آن‌ها خودداری کردیم.

منابع

- آلموند، یان (۱۳۹۰). *تصوف و ساختار شکنی: بررسی تطبیقی آراء دریدا و ابن عربی*. ترجمه فریدالدین رادمهر. تهران: پارسه.
- ارسطو (۱۳۳۷). *هنر شاعری (پوتیکا)* ترجمه فتح‌الله مجتبابی. تهران: بنگاه نشر اندیشه.
- استونر، راب (۱۳۸۷). *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*. ترجمه مهرداد میردامادی. تهران: نشر مرکز.
- امامی، نصرالله (۱۳۸۲). *ساخت‌شکنی در فرایند تحلیل ادبی*. اهواز: رسش.

- بوردیو، پی‌یر (۱۳۹۰). *تمايز*. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر ثالث.
- پارسا، مهدی (۱۳۹۳). *دریدا و فلسفه*. تهران: علمی.
- بی‌نظیر، نگین (۱۳۹۳). «شالوده‌شکنی و عرفان: امکان یا امتناع (با تکیه بر اندیشه دریدا و مولانا)». *ادب پژوهشی*. ش ۲۹. صص ۴۳-۷۲.
- حسن، ایهاب (۱۳۹۰). «به سوی مفهوم پسامدرنیسم» در *ادبیات پسامدرن*. تدوین و ترجمه پیام یزدانجو. تهران: نشر مرکز.
- حسینی، مریم (۱۳۹۳). *ریشه‌های زن‌ستیزی در ادبیات کلاسیک فارسی*. تهران: نشر چشمه.
- دریدا، ژاک (۱۳۹۰). *درباره گراماتولوژی*. ترجمه مهدی پارسا. تهران: رخداد نو.
- دریدا، ژاک (۱۳۸۶). *مواضع*. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: نشر مرکز.
- دویچر، پنلوپه (۱۳۹۳). *چگونه دریدا بخوانیم*. ترجمه مهدی پارسا و سیدمحمدجواد سیدی. تهران: رخداد نو.
- دهقانیان، جواد و نجمه دری (۱۳۹۰). «بازخوانی ذکر خروج تارابی براساس رویکرد شالوده‌شکنی». *پژوهش‌های ادبی*. س ۸. ش ۳۳. صص ۵۷-۷۶.
- دهقانیان، جواد (۱۳۹۰). «بازخوانی داستان شیر و گاو کلیله و دمنه براساس نظریه ساخت‌شکنی». *پژوهش‌های ادبی*. س ۸. ش ۳۱ و ۳۲. صص ۹۷-۱۱۶.
- راجرز، نایجل و مل تامپسون (۱۳۹۳). *فیلسوفان بد کردار*. ترجمه احسان شاه‌قاسمی. تهران: امیرکبیر.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۳). *فرهنگ پسامدرن*. تهران: نشر نی.
- رضایی دشت‌ارژنه، محمود (۱۳۹۲). «نقد و بررسی داستان فرود سیاوش براساس رویکرد ساخت‌شکنی». *شعرپژوهی*. س ۵. ش ۲. صص ۳۹-۶۰.
- رضوی، فاطمه و مریم صالحی‌نیا (۱۳۹۳). «بررسی شالوده‌شکنانه نوشتار زنانه: مقایسه سبک تاج‌السلطنه و عزیزالسلطان». *فصلنامه نقد ادبی*. س ۷. ش ۲۶. صص ۴۹-۶۵.
- روباتام، شیلا (۱۳۸۷). *زنان در تکاپو: فمینیسم و کنش اجتماعی*. ترجمه حشمت‌الله صباغی. تهران: شیرازه.
- روبیل، نیکلاس (۱۳۸۸). *ژاک دریدا*. ترجمه پویا ایمانی. تهران: نشر مرکز.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۱). *نامورنامه*. تهران: سخن.
- سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۸۱). *گلستان*. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی.
- شایرر، ویلیام (۱۳۸۵). *ظهور و سقوط رایش سوم*. ترجمه ابوطالب صارمی. تهران: نگاه.

- شایگان فر، حمیدرضا (۱۳۸۶). *نقد ادبی*. تهران: دستان.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۸). *نقد ادبی*. تهران: فردوس.
- عباسی، حبیب‌الله و صدیقه پوراکبر کسمایی (۱۳۹۱). «تقدم نوشتار بر گفتار از دیدگاه قلقشندی». *فصلنامه نقد ادبی*. س ۵. ش ۱۹. صص ۱۷۴-۱۸۷.
- کامو، آلبر (۱۳۸۵). «آینده تراژدی» در *تعهد اهل قلم*. ترجمه و گردآوری مصطفی رحیمی. تهران: نیلوفر.
- کیویت، دان (۱۳۸۷). *عرفان پس از مدرنیته*. ترجمه الله‌کرم کرمی‌پور. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- لوسی، نیل (۱۳۹۲). *فرهنگ واژگان دریدا*. ترجمه مهدی پارسا. تهران: رخداده نو.
- مارک، لیل (۱۳۹۳). *روشنفکران و سیاست*. ترجمه محسن قائم‌مقامی. تهران: ماهی.
- هیتلر، آدولف (۱۳۹۲). *نبرد من*. ترجمه شهرزاد حکیم مختار و مهرداد مهاجر. تهران: معیار اندیشه.
- یوسف‌پور، محمدکاظم و نگین بی‌نظیر (۱۳۹۰). «قصه‌ها و حکایات مثنوی در خوانش شالوده‌شکنانه مولوی». *ادب پژوهی*. ش ۱۷.
- Abbāsi, H. & S. Pur Akbare Kasmāi (2012). "Taqaddom- e- Neveshtār Bar Ghoftār Az Didghāh-e- Ghalghashandi". *Naghde Adabi*. No. 19. pp. 174-187. [in Persian]
- Almond, I. (2011). *Tasavvof o Sākhāshakani*. Faridodin Radmehr (Trans.). Tehran: Pārese Publication. [in Persian]
- Aristoteles (1958). *Honare Shā'eri (Butiqā)*. Fatho āllāh Mojtabāi (Trans.). Tehran: Bongāh-e -Nashr-e-Andishe Publication. [in Persian]
- Binazir, N. (2014). "Shāludeshekani o Erfān, Emkān yā emtenā'". *'Adab Pazhuhi*. No. 29. pp. 43- 72. [in Persian]
- Bourdieu, P. (2011). *Tamāyoz*. Hasan Chāvoshiān (Trans.). Tehran: Sāles Publication. [in Persian]
- Camus, A. (2006). "Ayandey-e- Terazhedī" dar *Ta'ahhod-e-Ahl-e-Adab*. Selected and Translated by Mostafā Rahimi. Tehran: Nilufar. [in Persian]
- Cupitt, D. (2008). *Erfān Pas az Modernite*. Allah Karam Karami Pur (Trans.). Ghom: Markaze Motāleāt, Tahghighate Adyan o Mazāheb Publication. [in Persian]
- Dehqāniān, J. & N. Dorri (2011). "Bāzkhāni-e-zekre khoruje Tārābi bar asāse ruykarde shāludeshekanāne". *Pazhuheshay-e-Adabi*. No. 33. pp. 57- 76. [in Persian]
- Dehqāniān, J. (2011). "Bāzkhāni-e-Dāstān-e-shir o gāv bar asās-e-nazariyeh-e-sākhshakani". *Pazhuheshay-e-Aadabi*. No. 31 & 32. pp. 219- 33. [in Persian]

- Derridā, J. (1973). *Speech and phenomenand other essays on Husserl's theory of signs*. David B. Allison & Newton Garver (Trans.). North Western university press.
- _____ (2002). *Writing and difference*. Alan Bass (Trans.). London: Routledge.
- _____ (2010). *Mavāze'*. Payām Yazdānju (Trans.). Tehran: Markaz publication. [in Persian]
- _____ (2011). *Darbāreye Gerāmātology*. Mahdi Pārsā (Trans.). Tehran: Rokhdāde no publication. [in Persian]
- Deutscher, P. (2013). *Chegoone Derridā Bekhānim*. Mahdi Pārsā o Seyyed Mohammad Javād Seyyedi (Trans.). Tehran: Rokhdad No publication. [in Persian]
- Emāmi, N. (2003). *Sākhtshekani dar Farāyand-e- Adabi*. Ahvāz: Rasesh Publication. [in Persian]
- Hasan, I. (2011). *Be Suye Maḥfum-e-Pasāmodernism*. (Trans.) Payām Yazdānju. Tehran: Markaz Publication. [in Persian]
- Hitler, A. (2013). *Nabard-e-Man*. Shahrzād Hakim Mokhtār o Mehrdād Mohājjer (Trans.). Tehran: M'yār Andishe publication. [in Persian]
- Hoseini, M. (2014). *Rishehāye zansetizi dar adabiāt-e- Kelāsic-e-Fārsi*. Tehran: Cheshme Publication. [in Persian]
- Lucy, N. (2013). *Farhang Vazheghān-e-Derridā*. Mahdi Pārsā (Trans.). Tehran: Rokhdād- e- No Publication. [in Persian]
- Mārck, L. (2014). *Roshanfekrān o Siyāsāt*. Mohsen Ghā'em Maghāmi (Trans.). Tehran: Māhi Publication. [in Persian]
- Pārsā, M. (2011). *Deridā o falsafe*. Tehran: Elmi Publication. [in Persian]
- Rashidiān, A. (2014). *Farhang- e- Pasāmodern*. Tehran: Ney Publication. [in Persian]
- Razavi, F. & M. Sālehi niā (2014). "Barrasi-e- Shālude shekanāne-e- Neveshtār- e Zanāne: Moghāyeseye Sabk- e Tājossaltane o Aziz Soltān". *Naghde Adabi*. No. 19. pp. 49-65. [in Persian]
- Rezāi dasht arzhane, M. (2013). "Naqd o Barrasi-e-dāstān-e- Forud-e- Siāvosh bar asās-e-Nazarueye-e-sākhtshekani". *She'r Pazhuhi*. No. 2. pp. 39- 60. [in Persian]
- Rodgers, N. & M. Thampson (2014). *Filsufān-e- Badkerdār*. Ehsān Shāhqāsemi (Trans.). Tehran: Amirkabir Publication. [in Persian]
- Robātām, S. (2008). *Zanān Dar Takāpu: Feminism o Konesh- e- jtemāi*. Heshmatollāh-e- Sabbāqi (Trans.). Tehran: Shirāze Publication. [in Persian]
- Royle, N. (2009). *Zhak derridā*. Puyā Imāni (Trans.). Tehran: Markaz Publication. [in Persian]
- Shāirer, V. (2006). *Zohur o Soghut- e- Rāishe sevvom*. Abutāleb Sāremi (Trans.). Tehran: Neghāh Publication. [in Persian]
- Shāyghanfar, H. (2007). *Naqd- e-Adabi*. Tehran: Dastān Publication. [in Persian]

- Sa'di, M. (2002). *Golestān*. Gholāmhossein Yusefi (Ed.). Tehran: Khārazmi. [in Persian]
- Shamisā, S. (2009). *Naqd- e- Adabi*. Tehran: Ferdows Publication. [in Persian]
- Stones, R. (2009). *Motafakkerān-e- Bozorg-e - Jame'e Shenāsi*. Mehrdād Mirdāmādi (Trans.). Tehran: Markaz Publication. [in Persian]
- Swartz, Chantelle & Paul Cilliers (2005). "Dialogue disrupted: Derrida, Gadamer and the ethics of discussion". *South African journal of philosophy*. 22 (1).
- Yusofpur, M. & N. Binazir (2011). "Ghessehā o Hekāyāt- e- Masnavi dar Khāneshe Shālude Shekanāney-e- Molavi". *Adab Pazhuhi*. No. 17. pp. 65- 87. [in Persian]
- Zarrinkoob, A. (2001). *Nāmvarnāme*. Tehran: Sokhan Publication. [in Persian]