

## زبان، استعاره، حقیقت

### (بررسی نقش استعاره در تکوین پساساختارگرایی: با تکیه بر آرای دریدا)

فردین حسین پناهی\*، سید اسعد شیخ احمدی\*\*

#### چکیده

پساساختارگرایان، به ویژه دریدا، با تکیه بر فرآیندها و سازوکارهایی چون تعویق، فاصله، رد (trace) و غیریت، به نقد تقابل‌های دوگانه و رویکردهای مبتنی بر متافیزیک پرداخته‌اند. با وجود تأکید پساساختارگرایی بر سازوکارها و رهیافت‌های خاص خود، با تبیین ژرف‌ساخت‌های نظری پساساختارگرایی (و به ویژه آرای دریدا) می‌توان به نقش بنیادین استعاره و کارکردهای استعاری در تکوین مبانی نظری آن پی برد. در این مقاله، به دنبال اثبات این مسئله هستیم که پساساختارگرایی در اصل بر مبنای سرشت استعاری زبان شکل گرفته است و مبانی نظری و روش‌شناختی آن نیز ملهم از سازوکارهای «استعاره» و «کارکرد استعاری» است. از سوی دیگر، این مسئله مبنایی برای نقد پساساختارگرایی است. نتایج این پژوهش، کارکردهای دیگری از «استعاره» در تکوین نظام فکری و شناختی بشر را نشان می‌دهد؛ چنان‌که استعاره (و کارکرد استعاری) نقش تعیین‌کننده‌ای در تکوین مبانی نظری پساساختارگرایی - به ویژه آرای دریدا - داشته است. دریدا با تکیه بر سرشت استعاری زبان، به دنبال گسستن ریشه‌های متافیزیکی نشانه بود، اما با توجه به هیمنه گسترده و عمیق معارف و مفاهیم متافیزیک، رویکرد دریدا، به‌رغم خواست او، در نهایت به عرصه متافیزیک بازگشته است؛ همچنان‌که نتایج این تحقیق تأثیرپذیری دریدا از آرای ابن میمون، متکلم معروف یهودی، را نشان می‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** زبان، استعاره، مرکز، پساساختارگرایی، دریدا

#### ۱- مقدمه

با وجود مطالعات گسترده در حوزه «استعاره» از گذشته‌های بسیار دور تا به امروز، هرچه دانش ما از صنعت «استعاره» بیشتر می‌شود، به قلمروهای ناشناخته‌ای از استعاره و کارکرد استعاری وارد می‌شویم. استعاره با چنین ویژگی‌هایی همواره چند گام جلوتر از دانسته‌های ما حرکت کرده است؛ چنان‌که به نظر ریچاردز (۱۸۹۳-۱۹۷۹) مهارت ما در استعاره بسیار گسترده است اما شناخت ما از آن بسیار ناقص، تحریف‌شده، مغالطه‌آمیز و بیش از حد ساده‌سازی شده است (ریچاردز، ۱۳۸۲: ۱۲۴). این ویژگی‌ها جذابیت خاصی به مطالعات استعاره داده است و از دیرباز مورد توجه پژوهشگرانی از حوزه‌های مختلف بوده است. امروزه دیگر

fardin.hp@gmail.com

\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان، سنندج، ایران (مسئول مکاتبات)

asaad1385@yahoo.com

\*\* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان، سنندج، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۶/۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۹

بلاغیون تنها داعیه‌داران مطالعات استعاره نیستند، بلکه زبان‌شناسان و فلاسفه نیز دستی بر آتش دارند و شگفت آنکه موضوع مورد مطالعه بلاغیون، زبان‌شناسان و فیلسوفان، یعنی استعاره، از مهم‌ترین عوامل وحدت‌بخش میان آنها نیز هست. امروزه پساساختارگرایی، به‌ویژه در آرای دریدا (۱۹۳۰-۲۰۰۴)، داعیه‌دار برداشتن مرز میان ادبیات و فلسفه است، و «زبان» یگانه عرصه‌ای است که از طریق آن، زبان مغرور فلسفه را به زبان سرخوشانه ادبیات پیوند می‌زند. در این راه، «استعاره» اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا زبان از بنیان، استعاری است. با توجه به اهمیت این موضوع، واکاوی نقش «استعاره» در مطالعات پساساختارگرایی، از ضروریات پژوهش در حوزه بلاغت و نقد ادبی است، و باید به این مسئله پاسخ داده شود که با توجه به رویکرد ویژه پساساختارگرایی به «زبان»، استعاره و سازوکارهای آن چه نقشی در تکوین مبانی نظری و شناختی پساساختارگرایی دارد؟ و پساساختارگرایی در پرتو الگوی استعاری زبان، مفاهیم بنیادینی چون «حقیقت»، «خاستگاه»، «مرکز»، «معنا» و «مدلول» را چگونه تبیین کرده است؟ در این مقاله به منظور نشان دادن افق‌های دیگری از مطالعات «استعاره»، و البته تلاش برای «تحدید» مرزهایی که استعاره می‌تواند نقش‌آفرینی کند، به دنبال تبیین و تحلیل نقش بنیادین و کمترشناخته‌شده استعاره و کارکرد استعاری در شکل‌گیری مبانی نظری و شناختی پساساختارگرایی هستیم. همچنین بر مبنای سرشت استعاره و کارکرد آن در زبان (و به تبع آن در پساساختارگرایی)، به نقد و بررسی نوع مواجهه پساساختارگرایی با مفاهیم بنیادین متافیزیک می‌پردازیم.

## ۲- سیر مطالعات استعاره

با توجه به نقش مهم مبنای استعاری زبان در تکوین پساساختارگرایی، شناخت رویکردهای مختلف در مطالعات استعاره ضروری است. این رویکردها هر یک ابعاد خاصی از مفهوم «استعاره» را تبیین کرده‌اند. دستاوردهای این مطالعات به افزایش دانش ما از استعاره (و کارکرد استعاری) منجر شده است و نتایج آن بعدها نقش مهمی در تکوین مبانی پساساختارگرایی داشته است. قدیمی‌ترین تعریف شناخته‌شده از استعاره، طبقه‌بندی «منطقی» ارسطو از metaphor است. از نظر او metaphor عبارت از آن است که «اسم چیزی را بر چیزی دیگر نقل کنند و نقل هم یا نقل از جنس به نوع است، یا نقل از نوع به جنس، یا نقل از نوع به نوع است، یا نقل به حسب تمثیل است» (ارسطو، ۱۳۵۲: ۹۰). این دیدگاه با انتقاداتی روبه‌رو شده است. ابودیوب با بررسی طبقه‌بندی ارسطو، آن را طبقه‌بندی یک گروه استعاره که دارای اصل یگانه‌ای (اصل استعاری) باشند، نمی‌داند، بلکه آن را طبقه‌بندی انواع متفاوتی از «مجاز» می‌داند که در ماهیت با یکدیگر متفاوت‌اند و تنها از یکی از انواع استعاره، یعنی آن نوع که مبتنی بر تمثیل است، به مثابه نوعی از انواع مجاز، نام برده است (ابودیوب، ۱۳۶۳: ۴۲).

مبنای استعاره، کاربرد واژه یا عبارتی در غیرمعنای وضع شده است. در بلاغت اسلامی، این امر را «استعاره» (به عاریت گرفتن واژه یا عبارتی برای بیان واژه یا عبارتی دیگر)، و در بلاغت غربی metaphor (برگرفته از ریشهٔ metapherein) به معنای انتقال یا فرابردن جنبه‌هایی از یک چیز به چیز دیگر (هاوکس، ۱۳۷۷: ۱۱) نامیده‌اند. البته هر دو تعریف در کلیت خود همسان و تقریباً منطبق بر هم است. جرجانی (وفات ۴۷۱/۴۷۴ ق) استعاره را وضع لغتی در غیرمعنای ما وضع که تعریف کرده است و این فرآیند را «انتقال»ی عاریتی می‌داند (جرجانی، ۱۴۰۴: ۲۲)؛ یعنی ویژگی‌ها و عناصری از مستعارمنه به عاریت گرفته می‌شود و به مستعارله منتقل می‌شود. او با توجه به رویکرد خاصش موسوم به «نظریهٔ نظم»، «نظم» و نسج کلام را به مقتضای علم نحو، و حاصل «ارتباط» و «ترتیب» نحوی معانی کلمات می‌داند (جرجانی، ۲۰۰۴: ۸۰-۸۳، ۴۵۴-۴۵۵).

بر این اساس، جرجانی نقش و کارکرد استعاره را منوط به ارتباط آن با دیگر عناصر نحوی کلام در محور همنشینی می‌داند. او برخلاف نگرش عام در حوزه بیان، استعاره را از نوع تخیل به حساب نمی‌آورد. به نظر او، در استعاره ادعایی مطرح می‌شود که معنی مورد نظر آن، با معنای لفظ مستعار از نظر عقلی همسان، متناسب و قابل اثبات است؛ به عبارت دیگر، در استعاره امری عقلی و صحیح اثبات می‌شود (جرجانی، ۱۴۰۴: ۲۳۸-۲۳۹)، برای مثال، در آیه «وَأَشْتَلَّ أَلْرَأْسُ شَيْبًا» (مریم: ۴)، شکی نیست که منظور

اثبات «شعله‌ور شدن» نیست، بلکه مراد اثبات معنایی همسان با آن است که در این جا منظور «پیر شدن و سفید شدن موی سر» است (جرجانی، ۱۴۰۴: ۲۳۸). این در حالی است که در تخیل امری عینی و قابل تجربه اثبات نمی‌شود و در آن ادعایی مطرح می‌شود که قابل حصول نیست. از سوی دیگر، تخیل اساساً و تعمداً کارکردی رؤیایی و غیرعقلانی دارد، در حالی که ما در استعاره تعمداً به دنبال اثبات واقعی یک مضمون و این‌همانی آن با لفظ مستعار هستیم (همان: ۲۳۸-۲۳۹).

سکاکی (۶۲۶-۵۵۵ق) در تعریفی چالش‌برانگیز، برخلاف دیدگاه رایج، استعاره را از نوع تشبیه دو عنصر دور از هم به حساب نمی‌آورد. وی در تعریف استعاره می‌گوید: استعاره آن است که یکی از دو طرف تشبیه را ذکر کنی، اما مراد، طرف دیگر باشد، با ادعای داخل شدن مشبه در جنس مشبه‌به؛ و این‌که آنچه به مشبه‌به اختصاص دارد، برای مشبه نیز قابل اثبات باشد (سکاکی، ۱۴۰۷: ۳۶۹). این دیدگاه از آن جا که برخلاف دیدگاه رایج میان بلاغیون است، مخالفت‌هایی را برانگیخته است (خطیب قزوینی، ۱۳۸۸: ۸۶۸۵ و تفتازانی، ۱۴۲۵: ۶۵). به نظر سکاکی، در استعاره ادعای این‌همانی طرفین استعاره مطرح است؛ چنان‌که مستعاره از جنس مستعارمنه و یکی از افراد (یا زیرمجموعه) آن تلقی می‌گردد و در این جا اگر استعاره را مبتنی بر تشبیه قلمداد کنیم، ویژگی «این‌همانی» در استعاره زایل می‌شود و استعاره تا حدّ یک تشبیه تنزل می‌یابد (سکاکی، ۱۴۰۷: ۳۶۹، ۳۷۴-۳۷۵). این دیدگاه، استعاره را از نوع مجاز لغوی قلمداد می‌کند و به‌نوعی قابل‌قیاس با آرای زبان‌شناسان در مورد سرشت استعاری واژگان زبان است. با وجود رویکردهای کم‌سابقه و چالش‌برانگیز بلاغیونی چون سکاکی، در کل، در میان اغلب بلاغیون از دیرباز تا به امروز، دو نگرش اصلی نسبت به استعاره وجود دارد: یکی آنکه استعاره در زمره مجاز (مجاز به علاقه شباهت) قرار می‌گیرد، و دیگر آنکه ژرف‌ساخت استعاره مبتنی بر تشبیه است (شمیسا، ۱۳۷۸: ۱۵۴).

این دو مبنا به همراه برخی دیگر از مبانی بلاغی تأثیر زیادی در مطالعات معاصر استعاره داشته‌اند. البته برخی نیز در اتقان و جامعیت جنبه‌هایی از مباحث بلاغی در حوزه استعاره، با دیده تردید می‌نگرند. ریچاردز در این باره می‌گوید: «نظریه سنتی فقط انواع اندکی از استعاره را مورد توجه قرار می‌دهد و کاربرد اصطلاح «استعاره» را فقط به اندکی از استعاره‌ها تخصیص می‌دهد، و به همین سبب استعاره را موضوعی کلامی و تغییر و انتقال<sup>۱</sup> کلمات جلوه می‌دهد، در صورتی که استعاره اساساً عاریت گرفتن و داد و ستد بین «تصوّرات» و معامله بین بافت‌هاست» (ریچاردز، ۱۳۸۲: ۱۰۴). او به جای شباهت میان مستعاره و مستعارمنه - هدف (Tenor) و بردار (Vehicle) - به تقابل میان این دو معتقد است؛ به این صورت که استعاره افکار متقابل را در هدف و بردار (مستعاره و مستعارمنه) جمع می‌کند و این باعث هنری بودن آن می‌شود (Abrams & Harpham, 2005: 163-164). به نظر ریچاردز، کاربرد اصلی استعاره توسع زبان است (هاوکس، ۱۳۸۰: ۹۵). «استعاره را نمی‌توان از زبان «سترده»، بی آنکه در فعل «سترده» از استعاره استفاده شود. هیچ استفاده‌ای از زبان نمی‌شود کرد که «سراسر» است، یعنی عاری از استعاره باشد؛ زیرا حتی در این ادعایی هم که به زبان می‌آید، از استعاره استفاده شده است» (ریچاردز، به نقل از: هاوکس، ۱۳۸۰: ۹۱).

زبان‌شناسی بر سرشت استعاری زبان تأکید دارد. دیویدسن، که آرای او یادآور دیدگاه‌های سکاکی است، معتقد است که در ارتباط با استعاره باید مفهوم مجازی کنار گذاشته شود. از نظر او، استعاره همچون یک کلمه معمولی دارای معنای تحت‌اللفظی است (ر.ک: مورن، ۱۳۸۳: ۳۸۵-۳۸۶؛ Abrams & Harpham, 2005: 164-165). یاکوبسن (۱۸۹۶-۱۹۸۲) زبان را بر اساس دو قطب استعاری و مجازی آن مطالعه کرده است؛ یعنی در کلام، گذار از هر موضوع به موضوع دیگر یا بر اساس مشابهت آن دو یا بر اساس مجاورت آنها صورت می‌گیرد. مناسب‌ترین اصطلاح برای مورد اول، شیوه استعاری، و برای مورد دوم، شیوه مجازی است. بر این اساس، یاکوبسن در حوزه‌های مختلف همچون زبان‌پرسی، شعر، داستان، سینما، تئاتر و نقاشی، با توجه به این‌که مستقیم یا غیرمستقیم می‌توانند زمینه زبانی داشته باشند، به بررسی قطب‌های مجازی و استعاری پرداخته است (یاکوبسن، ۱۳۸۶: ۳۹-۴۶).

<sup>۱</sup> اشاره دارد به مفهوم metapherein در ریشه واژه metaphor در بلاغت غرب.

از دیگر رویکردهای مطرح در مطالعات استعاره، رویکرد شناختی است. این رویکرد، نظام ادراکی انسان را مبتنی بر فرآیندهای استعاری می‌داند. لیکاف بر این باور است که خاستگاه استعاره را باید در چگونگی مفهوم‌سازی یک قلمرو ذهنی بر حسب قلمرو ذهنی دیگر یافت و از آن به «نگاشت بین قلمروها در نظام مفهومی» یاد می‌کند (لیکاف، ۱۳۸۳: ۱۹۷). در معنی‌شناسی شناختی نیز استعاره را عنصری لازم برای اندیشیدن در مورد پدیده‌های جهان می‌دانند. بنا به عقیده صاحب‌نظران این حوزه، روش‌های مختلف فکر کردن در مورد یک پدیده است؛ به عبارت دیگر، مفهوم‌سازی‌های مختلف باعث شکل‌گیری استعاره‌های گوناگون می‌شود و در واقع، استعاره بارزترین تجلی شناخت در انسان است (ر.ک: گندمکار، ۱۳۹۱: ۱۵۶). استعاره را در حکم قیاسی مفهومی نیز تعریف کرده‌اند که در آن مستعارله با مستعارمنه مقایسه می‌شود؛ به عبارت دیگر، لفظ مستعار خواننده را وامی‌دارد که شباهت‌های گوناگونی را در خیال خود مقایسه نماید، و این شباهت‌ها نیز به صورت مجموعه‌ای بسته و پیش‌ساخته از کیفیات و صفات پیشنهاد نمی‌شود، بلکه زنجیره کلمات آن را القا می‌کند (هاگبرگ، ۱۳۹۱: ۲۰۷).

امروزه استعاره در کانون توجه فلسفه نیز قرار گرفته است. ریکور، فیلسوف هرمنوتیک معاصر، فراتر از واحد کلمه، جمله یا گزاره را نیز به عنوان واحد استعاره مطرح کرده است و در سطحی دیگر، با فرا رفتن از جمله، استعاره را در سطح کلام و گفتمان نیز مطرح می‌کند و از این طریق، کارکرد خلاقانه و معنا ساز استعاره را با مقوله هرمنوتیک پیوند می‌دهد (احمدی، ۱۳۸۴: ۶۱۸؛ بابک معین، ۱۳۹۱: ۱۱-۱۳). به نظر ریکور، «زبان در ژرفای نهانیش، توان نمایان شدن چیزی به جای چیز دیگر است. اساس نشانه‌شناسیک زبان، یعنی «به جای چیزی بودن»، در جهان استعاره جای می‌گیرد» (احمدی، ۱۳۸۴: ۶۲۰). این دیدگاه به فاصله و تعویق میان زبان و واقعیت اشاره دارد و این تعویق از طریق استعاره صورت می‌گیرد. از میان فلاسفه، نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) از جمله کسانی است که بحث‌های تأثیرگذاری در این حوزه دارد. «زبان» از نظر نیچه کاملاً استعاری است، و زبان و واژگان آن چیزی جز نمایاندن استعاره‌ها نیست:

«همگی بر این باوریم که به هنگام سخن گفتن از درختان، رنگ‌ها، برف و گل‌ها، چیزی در مورد نفس اشیاء می‌دانیم، و با این حال، صاحب هیچ نیستیم، مگر استعاره‌هایی برای اشیاء؛ استعاره‌هایی که به هیچ وجه با پدیده‌های اصلی تطابق ندارند. به همان وجهی که صورت همچون طرحی بر ماسه نمایان می‌شود، آن ناشناخته مرموز نهفته در «شیء فی نفسه» نیز نخست چنان تحریکی عصبی، سپس به صورت تصویر و سرانجام در هیئت صوت نمایان می‌شود. بدین ترتیب، تکوین زبان هیچ گاه به طرز منطقی بسط نمی‌یابد و همه آن مواد خام درونی و بیرونی که افزار و دستمایه‌های بعدی جویندگان حقیقت - دانشمندان - و فیلسوفان‌اند، اگر نگوئیم از هپروت، بی‌گمان از ذات اشیاء نتیجه نمی‌شوند» (نیچه، ۱۳۸۳: ۱۲۵).

با این اوصاف، از نظر نیچه اصطلاحات ظاهراً دقیق علمی و حتی مفاهیم و اصطلاحات فلسفی نیز استعاره‌هایی هستند که هیچ گاه به «اشیاء فی نفسه» یا همان «واقعیت» منتهی نمی‌شوند. بر این اساس، نیچه زبان ادبی را متمایز از دیگر گونه‌های زبانی می‌داند. به باور او، زبان ادبی آشکارا به خصلت استعاری‌اش اشاره دارد و بیش از دیگر گونه‌های زبان به سرشت استعاری زبان نزدیک است. اگر گونه‌های دیگر به دنبال کتمان سرشت استعاری‌شان هستند و مفاهیم خود را به‌عنوان واقعیت و حقیقت القا می‌کنند، زبان ادبی هیچ گاه به دنبال کتمان سرشت استعاری خود نیست (احمدی، ۱۳۸۴: ۴۳۲). آرای نیچه بعدها راهگشای پسا‌ساختارگرایانی چون دریدا در تبیین مسئله تعلیق معنا و دسترس‌ناپذیری آن در زبان شد.

### ۳- پسا‌ساختارگرایی و نظام استعاری زبان

در فرآیند شکل‌گیری استعاره، ما با حرکت یا دلالتی معکوس مواجهیم. در یک «نشانه» حرکت دال به مدلول به صورت حرکت از «الف» به «ب» است؛ برای مثال در عنصر زبانی «کتاب» به عنوان یک نشانه، حرکت از صورت گفتاری یا نوشتاری «کتاب» (صورت اولیه = دال) به مصداق یا صورت ذهنی «کتاب» (صورت ثانویه = مدلول) است و این حرکت به صورت حرکت از الف

دال) به ب (مدلول) صورت می‌گیرد، اما در استعاره، این حرکت به صورت معکوس از «ب» به «الف» است. در استعاره، مستعارمنه در حکم دال، و مستعارله در حکم مدلول است؛ زیرا در استعاره ما با غیاب دائمی مدلول (مستعارله) مواجهیم و همواره میان دال (مستعارمنه) و مدلول (مستعارله) فاصله‌ای دائمی وجود دارد که هیچ‌گاه به پایانی محتوم منتهی نمی‌شود، و آنچه به مثابه موتور زبان عمل می‌کند، همین «فاصله»ی دائمی میان دال (مستعارمنه) و مدلول (مستعارله) است و زیبایی‌شناسی استعاره نیز بر مبنای کیفیت این «فاصله» صورت می‌گیرد؛ برای مثال، در بیت زیر، «گل زرد» استعاره از خورشید است. در این استعاره، مستعارمنه (گل زرد) حاضر است، اما مستعارله (خورشید) برای همیشه غایب است و تنها ردی از آن قابل حصول است:

خندیدن قـرص آن گـل زرد      آفاق به رنگ سرخ گل کرد

(نظامی، ۱۳۸۲: ۵۱۳)

در این بیت، با توجه به واژه‌های دیگر متوجه می‌شویم که «گل زرد» دلالت بر خورشید دارد. در این جا، «گل زرد» به مثابه دال، و خورشید به مثابه مدلول است. از سوی دیگر، مجموع واژگان این بیت تصویری استعاری از صحنه آغاز طلوع خورشید را به تصویر کشیده‌اند. در این استعاره کلان، برای بیان مقصود، از حوزه‌ای مفهومی (= خندیدن، شکفتن گل زرد، کرانه‌های آسمان را به رنگ سرخ درآورد) به حوزه مفهومی دیگر (= خورشید در نخستین لحظات طلوعش کرانه‌های آسمان را به رنگ سرخ درآورد) انتقال صورت گرفته است.

در استعاره، ما با تداعی نسبتاً آزادی از اطلاعات و مفاهیم مواجهیم. دال (مستعارمنه) می‌تواند به مدلول‌های مختلفی ارجاع دهد و این تکثر پایدار مدلول (یا مستعارله) باعث تعویق و عدم تعیین مدلول (مدلول واحد) می‌شود. از سوی دیگر، آنچه در استعاره کار القای معنا را انجام می‌دهد، مؤلف نیست، بلکه واژه‌ها یا عبارات نوشتار است. معنا از رهگذر واژه یا واژه‌های استعاره منتقل می‌شود و نوع واژه یا عبارت، معانی و کارکردهای آن، و موقعیت خاص واژه یا عبارت در محور همنشینی، و نیز نوع تعامل خواننده با واژگان، به راحتی می‌تواند معانی متکثری ایجاد کند؛ برای مثال، در بیت بالا، غیر از دلالت طلوع خورشید، «گل زرد» را می‌توان استعاره از شخصیت یا قهرمانی خاص در نظر گرفت که چهره خندان و امید بخش او مایه نشاط و امید در میان یک ملت است یا می‌توان گفت که دلالت بیت بر این است که شخصیتی بزرگ با شهادت و مرگ آرمانی‌اش کرانه‌های آسمان اندیشه یک ملت را با خون خود به رنگ سرخ درآورد. همین طور، می‌توان دلالت‌های متعددی برای بیت آورد و این واژگان هستند که در تعامل با خواننده و در غیاب نویسنده، به تولید معنا می‌پردازند و منشأ تولید معانی متکثر می‌شوند. در این بین، معنای به‌وادیعت‌نهاد شده از سوی نویسنده در میان انبوه معانی جدید گم می‌شود. از این روست که ما همواره با سوء تفاهم حاصل از نوشتار مواجهیم و هیچ‌گاه معنای مورد نظر مؤلف آن‌گونه که او می‌خواهد از طریق نوشتار منتقل نمی‌شود، و انتقال معنا از طریق نوشتار همواره با تحریف، حذف یا افزودگی همراه است.

بدین ترتیب، مبتنی بودن بر «فاصله»، «تعویق» و «تأخیر» مدلول (و معنای واحد)، ویژگی متمایزکننده استعاره است و این ویژگی‌ها در جنبه نوشتاری استعاره تشدید می‌شود. استعاره با چنین ویژگی‌هایی نقش تعیین‌کننده‌ای در «تکوین» و «کارکرد» زبان دارد. نظام ارجاعی در دال‌های زبان، نوع رابطه زبان با واقعیت که مبتنی بر فاصله‌ای دائمی است و تغییراتی که در سیر تاریخی زبان در ساختار صرفی واژگان و نقش معنایی آنها روی می‌دهد، همگی بیانگر الگوی استعاری زبان است. از سوی دیگر، با توجه به ارتباط قراردادی میان دال و مدلول در زبان‌شناسی سوسور، هیچ ارتباط ذاتی و طبیعی میان دال و مدلول وجود ندارد و آنچه به عنوان مدلول می‌شناسیم، برساخته‌ای است که حاصل قراردادهای میان اهل زبان است (کالر، ۱۳۸۶: ۱۹-۲۰).

با این اوصاف، زبان نظامی از استعاره‌هاست که هم در تکوین زبانی و هم در کارکرد زبانی سرشتی استعاری دارد. بر این اساس، به تدریج این باور شکل گرفت که تمام مفاهیمی که انسان با آن سروکار دارد، هر یک برساخته‌هایی استعاری است که در نظام خودبسنده زبان شکل می‌گیرد و تأثیرپذیری آنها از مؤلفه‌ها و شرایط تاریخی، اجتماعی، فرهنگی، جغرافیایی و سیاسی نیز

صرفاً از طریق زبان، و در زبان صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، این باور به‌عنوان اصلی مهم پذیرفته شد که تکوین نظام مفهومی و شناختی انسان، و تمام ذهن و جهان درون و برون انسان در زبان، و از طریق زبان صورت گرفته است، و این امر مهم از طریق ساز و کار استعاری زبان صورت می‌گیرد. زبان، آغاز و پایان هستی است و البته واژه‌های «آغاز» و «پایان» نیز خود استعاره‌هایی هستند که هیچ‌گاه به واقعیت فی‌نفسه «آغاز بودن» و «پایان بودن» منتهی نمی‌شوند.

با شکل‌گیری پساساختارگرایی، باور به تسلط «زبان» بر تمام وجوه معرفتی و شناختی بشر به شکلی گسترده‌تر و حتی رادیکال‌تر در پیش گرفته شد. در پساساختارگرایی استعاره‌ها عناصری زبانی برای ادراک انسان و جهان هستند، و ذهنیت و جهان‌بینی انسان در نظام خودبسنده زبان شکل می‌گیرد. از سوی دیگر، پساساختارگرایان با توجه به تمایزی که بین اولویت تاریخی و اولویت ادراکی قائل‌اند (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۹۰)، به جای گرایش به منشأها و مرکزها، به فرآیندها و «شدن»‌ها اهمیت می‌دهند و به جای پرداختن به مسائلی چون معنا و منشأ عناصر زبانی، به ساز و کارها و فرآیندهای کارکردی زبان اهمیت می‌دهند. این رویکرد منطبق بر سرشت استعاری زبان است؛ زیرا استعاره نیز مبتنی بر دیگربودگی و تعویق است، و با خاستگاه و منشأ نسبتی ندارد. توجه صرف به «شدن»‌ها و مسکوت گذاردن «خاستگاه»، استعاری دانستن مفاهیم زبان و نیز خود «زبان» و کارکردهای آن، منجر به شکل‌گیری این باور شد که هیچ ارتباط مستقیمی میان مفاهیم زبانی و «حقیقت» قابل‌تصور نیست. «حقیقت»، «واقعیت» و «خاستگاه» دورترین اهداف تحقق‌ناپذیر زبان است؛ زیرا مصالح اولیه و بنیادین زبان، یعنی استعاره، خود بر مبنای انحراف از واقعیت شکل گرفته است؛ همچنان‌که پیش از این نیز نیچه با رویکردی رادیکال و با تعریف «حقیقت» بر مبنای ابزارهای ادراکی زبانی و استعاری، معتقد بود حقیقت سپاه متحرکی از استعاره‌ها، مجازهای مرسل و انواع و اقسام قیاس به نفس، و در یک کلام، مجموعه‌ای از روابط بشری است که به نحوی شاعرانه و سخنورانه تشدید، دگرگون و آرایش شده است (نیچه، ۱۳۸۳: ۱۲۶).

در این رویکرد، و بعدها در رویکرد پساساختارگرایان، همواره فاصله‌ای دائمی میان ذهن - که از نظر پساساختارگرایان خود برساخته‌ای زبانی است - و حقیقت وجود دارد و این فاصله را نیز «زبان» به وجود می‌آورد، و «استعاره» به مثابه فرآیندی مرکزی است که زبان از طریق آن چنین امپراطوری بزرگی را به وجود می‌آورد. بدین ترتیب، استعاره به مثابه «فرآیندی» مرکزی در زبان عمل می‌کند که در عین حال، به خاطر «فرآیند» بودنش هیچ‌گاه به‌عنوان مرکز تعیین نمی‌یابد و همواره مرکزیت خود را نقض می‌کند، به‌ویژه آن‌که تکوین استعاره مبتنی بر تعویق و دیگربودگی است و حتی برخی استعاره را بیش از آن‌که ناشی از شباهت باشد، ناشی از تفاوت و تقابل دانسته‌اند (ریچاردز، ۱۳۸۲: ۱۳۵). استعاره (و کارکرد استعاری) با چنین ویژگی‌هایی، از الگوهای مهم پساساختارگرایی چون دریدا است.

دریدا برای نشان دادن تعویق دائمی معنا (معنای واحد)، رویکردی واسازانه را در پیش گرفت. او به واسازی ساختار منطقی حاکم بر مطالعات ساختارگرایی پرداخت. برای این منظور، تقابل‌های دوگانه را مرکز توجه خود قرار داد. تقابل‌های دوگانه یکی از مبانی مهم ساختار منطقی ذهن انسان، و از بنیان‌های مطالعات ساختارگرایی است که زبان‌شناسی سوسور در تکوین نظری آن نقش مهمی داشته است. دریدا در مواجهه با تقابل‌های معروفی چون: دال / مدلول، گفتار / نوشتار، جسم / روح، طبیعت / فرهنگ و جز اینها، به جای ارجحیت دادن به سویه همیشه غالب، به وجه مغلوب و حاشیه‌ای بها داد و مدعی بود که با این رویکرد می‌توان به شالوده‌شکنی تقابل‌های دوگانه دست زد، و از این راه به بنیان اصلی آنها که همان «فاصله» و «تعویق» است، دست یازید. او تاریخ متافیزیک غرب را تاریخ این تقابل‌ها می‌داند و این رویکرد را شیوه‌ای کارآمد برای خروج از متافیزیک معرفی کرد؛ زیرا بنیان نظری متافیزیک بر چنین تقابل‌هایی استوار است. البته او به‌خوبی می‌داند که امکان خروج از متافیزیک وجود ندارد. بنابراین، او رویکردش را تبیین ریشه‌های «نشانه» در متافیزیک معرفی کرد و به زعم او، این «نقد نحوه تعلق مفهوم نشانه به متافیزیک» باعث می‌شود که ریشه‌های نشانه آشکار شود و به‌نوعی بیانگر ریشه‌کن شدن نشانه از خاستگاه متافیزیکی‌اش نیز هست (دریدا، ۱۳۸۱: ۳۶۳۵).

دریدا با واسازی تقابلی «گفتار-نوشتار»، برخلاف دیدگاه سنتی برتری گفتار بر نوشتار، ارجحیت را به نوشتار داد و با این کار به دنبال زدودن مرکزگرایی در زبان بود؛ زیرا ارجحیت گفتار باعث مرکزیت‌گوينده (ذهن‌گوينده) می‌شود و این در تعارض با نگرش زبانی دریداست. در نوشتار، با غیاب مرکزی به نام نویسنده یا مؤلف روبه‌رو هستیم. به زعم دریدا، این غیاب صرفاً نبود یا غیاب نویسنده نیست، بلکه دال‌های مکتوب عملاً منجر به غیاب نویسنده می‌شوند؛ زیرا دال صرفاً دلالت است و این دلالت نیز از دال به مدلول صورت نمی‌گیرد بلکه دلالت دالی است بر دال دیگر. حرکت از دال به مدلول منجر به توقف دلالت در پایانی - به زعم دریدا، مفروض - به نام معنا (مدلول) می‌شود، حال آن‌که دریدا مرکزیتی به نام معنا یا مدلول را رد می‌کند. «مدلول از دیدگاه دریدا صرفاً توهم یا خیال باطلی است که انسان ابداع کرده است؛ [زیرا] از رو در رویی با پی‌آمدهای برداشتی ماتریالیستی از زبان در وحشت بوده است» (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۹۵-۱۹۶).

دیدگاه معناگرا زبان را به معنا (ذهن؛ اندیشه) به عنوان مرکز یا منشأ، ارجاع می‌دهد، اما در نگرش پساساختارگرا آنچه اهمیت می‌یابد، بازی‌هایی زبانی است که در دلالت بی‌پایان دال‌ها صورت می‌گیرد. این «بازی» مستلزم حرکت مداوم «دال» در نظام ارجاعی زبان است و هیچ‌گاه در مرکزیتی به نام مدلول متوقف نمی‌شود. بر این اساس، دریدا برخلاف سوسور «نشانه» را مردود اعلام کرد. بنا به تعریف سوسور، «نشانه» از دال و مدلول تشکیل می‌شود و جوهری ذهنی با دو رویه است که یک رویه‌اش دال، و رویه دیگرش مدلول است (سوسور، ۱۳۸۲: ۹۷). این در حالی است که دریدا مرکزیتی به نام «مدلول» را رد می‌کند و در حرکت بی‌پایان دال‌ها جایگاه تثبیت‌یافته نشانه متزلزل می‌شود:

«ظهور نوشتار، ظهور بازی است؛ امروزه این بازی دارد به سراغ خودش می‌رود، و در حال محو کردن محدوده‌ای است که از آن آغاز شده بود و گردش نشانه‌ها با آن تنظیم می‌شد، و تمام مدلول‌هایی که تکیه‌گاه آن بودند را همراه خود حفظ می‌کرد، و همچنین در حال برچیدن تمام سنگرها و حفاظ‌های بیرون بازی است که از محدوده زبان مراقبت می‌کرد. این امر صراحتاً به معنای نابود شدن مفهوم «نشانه» و کل منطق آن است» (دریدا (الف)، ۱۳۹۰: ۱۸-۱۹).

بدین ترتیب، زبان صرفاً دستگاهی است که حاصل فرآیند حرکت دال‌هاست. این تعریف از زبان، خصیلتی صرفاً مادی به آن می‌دهد و مقوله‌ای به نام مرکز یا خاستگاه ذهنی یا معنایی در زبان را مردود می‌داند. این رویکرد همچنین زبان را نظامی خودبسنده معرفی می‌کند که از هیچ امر بیرونی تأثیر نمی‌گیرد و علاوه بر شکل‌دهی به خود، به انسان و هویت انسانی نیز شکل می‌دهد. بدین ترتیب، دریدا در واسازی تقابلی «دال - مدلول»، ارجحیت را به «دال» داده است؛ زیرا از این طریق می‌تواند پروژه‌اش را که همان مرکززدایی است، پیش ببرد. در این واسازی آنچه اهمیت دارد، تعویق و فاصله‌ای دائمی است که همواره مانع از دلالت دال بر مدلول می‌شود. تعویق، فاصله، تفاوت و ردّ (trace) اصطلاحاتی است که دریدا در تبیین ماهیت زبان از آنها به کرات استفاده کرده است.

تأکید بر نابودی نشانه و تعویق دائمی مدلول، باعث می‌شود هیچ پایگاه ثابتی برای معنا در متن قابل تصور نباشد. هیچ معنا و تفسیر واحدی از متن قابل برداشت نیست، و در عوض، تکثری از معانی و تفاسیر در متن موج می‌زند و این ناشی از حرکت بی‌پایان دال‌هاست. دریدا این فرآیند را افشانش (dissemination) معنا نامیده است. با نابودی نشانه و تعویق دائمی مدلول، دیگر هیچ نقطه ثابتی تحت عنوان «مرکز» در زبان باقی نمی‌ماند و مفهوم «زبان» به نظامی از استعاره‌ها و کارکردهای استعاره‌ای اطلاق می‌شود که «تفاوت»، «فاصله»، «ردّ»، «تعویق» و «دیگربودگی» وجه متقدم آن است. دریدا برای تأکید بر اهمیت «تفاوت» و در عین حال «تعویق» در زبان، واژه differance (تفاوت) را ابداع کرده است. در واژه differance دریدا ظرفیت‌ها و قابلیت‌های مفهومی «differing» (تفاوت) و «deferral» (تعویق) را با هم ترکیب کرده است و این واژه خود برگرفته از واژه فرانسوی «différence» است، که از یک سو بیانگر تفاوت، و از سوی دیگر بیانگر تعویق است (Morgan Wortham, 2010: 36).

دریدا این اصطلاح را برای اشاره به آنچه او آن را محدودیت آوا محوری (phonocentrism) می‌داند، وضع کرده است و

در عوض بر این مسئله تأکید دارد که هر دو قابلیت «تفاوت» و «تعویق» در نوشتار وجود دارد (همان: ۳۶-۳۷)؛ زیرا در نوشتار علاوه بر تفوق نظام تفاوت‌ها، معنا (معنای واحد؛ مدلول) هرگز در دسترس قرار نمی‌گیرد و همواره در تعویق است، همان‌طور که در استعاره نیز ما همواره با تعویق دائمی مستعارله (= مدلول) مواجهیم و همیشه تنها «رد»ی از آن دیده می‌شود. در غیاب مستعارله، مستعارمنه جانشین می‌شود. مستعارله به‌عنوان خاستگاه، همیشه غایب است و در عین حال نمی‌توانیم به این همانی دقیق مستعارمنه با مستعارله قائل باشیم. در واقع، وجود مستعارمنه چیزی جز اشاره به غیاب مستعارله نیست.

در این جا، مستعارمنه با قرار گرفتن در فرآیند استعاره، به‌صورت خودکار همواره به غیریت و دیگربودگی خود اشاره دارد. با این وصف، «غیرت»، «دیگربودگی» و «این‌نه‌آنی» دقیق‌ترین تعاریف برای «فرآیند استعاره» است. «فرآیند استعاره» اصطلاحی است که ما آن را برای اشاره به خاستگاه استعاری *differance* وضع کرده‌ایم. «فرآیند استعاره» به «فرآیند» بودن (= شدن، صیوروت) استعاره و کارکرد استعاری در نظام زبان اشاره دارد. «فرآیند استعاره» از یک سو، همواره به دیگربودگی خود اشاره دارد و از سوی دیگر، بنیان زبان بر مبنای آن شکل گرفته است؛ یعنی «فرآیند استعاره» خاستگاه است، اما نه یک خاستگاه متافیزیکی که مبتنی بر «حضور» و «مرکز» باشد، بلکه خاستگاهی که همواره بر غیریت و نامرکزی خود تأکید دارد. ابداع مفهوم *differance* نیز برای اشاره به همین وضعیت است. بر اساس این رویکرد است که دریدا *differance* (تفاوت) را به‌عنوان «خاستگاه»، و مقدم بر زبان معرفی می‌کند:

«هیچ چیز - هیچ هستنده حاضر و بی - تفاوتی - مقدم بر تفاوت و فاصله‌گذاری نیست. هیچ سوژه‌ی نیست که عامل، مؤلف، و مهارکننده تفاوت باشد؛ سوژه‌ی که سرانجام و به صورتی تجربی خود توسط تفاوت مهار می‌شود. سوژکتیویته - همانند ابژکتیویته - معلول تفاوت است، معلولی که در یک نظام تفاوت نقش بسته است. به همین دلیل، «ط»ی تفاوت یادآور این نکته نیز هست که فاصله‌گذاری همان زمان‌مند ساختن است، راه انحرافی و به‌تعویق‌اندازنده‌ی که شهود، ادراک، وصال - در یک کلام، رابطه با امر حاضر، ارجاع به یک واقعیت حاضر، به یک هستنده - همواره از آن طریق به تعویق می‌افتند؛ تعویقی مبتنی بر این اصل که یک عنصر، تنها با ارجاع به عنصر گذشته یا آینده دیگری در یک اقتصاد «رد»ها کارکرد و دلالت یافته، معنایی می‌یابد یا آن را منتقل می‌کند» (دریدا، ۱۳۸۱: ۴۸-۴۹).

پُل دمان (۱۹۸۳-۱۹۱۹)، از پسا‌ساختارگرایان آمریکایی نیز به این نکته اشاره دارد. به نظر او، «استعاره جانشین نشانه‌ای دیگر می‌شود و معنای نهایی نمی‌آفریند، و از چیزی به درستی خبر نمی‌دهد. هر مثن درست آن جا که می‌کوشد نکته‌ای را ثابت کند، یا خواننده را به چیزی معتقد کند، این گوهر ناراست خود را آشکار می‌کند» (احمدی، ۱۳۸۴: ۴۶۶-۴۶۷). این «گوهر ناراست زبان» همان سرشت استعاری زبان است. زبان با چنین ویژگی‌هایی به یگانه عرصه هستی‌بخش در پسا‌ساختارگرایی تبدیل شده است. بارت در جمله‌ای معروف، آدمیان را همزمان اربابان و بردگان زبان می‌داند (به نقل از: یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۴۲). او نیز در ادامه پروژه مرکز‌زدایی، مرگ مؤلف را اعلام کرد و در مطالعه ادبیات بیش از همه به وجه نوشتاری آن بها داد (Barthes (b), 1977: 142-148). بعدها با فاصله گرفتن هرچه بیشتر از رویکردهای ساختارگرایی اولیه‌اش، بر مبنای ارجحیت دادن به نوشتار، تلاش کرد اصطلاح متن (Text) را جایگزین اصطلاح اثر (Work) کند؛ زیرا از نظر او «اثر» به همان مرکزیت مؤلف تعلق دارد، اما «متن» بیانگر تکثر، نامرکزی، و تعویق مدلول است (Barthes (a), 1977: 155-164). همان‌طور که به‌وضوح مشاهده می‌شود، محورهای همسانی در آرای پسا‌ساختارگرایان همگی ناشی از نگرش آنان «از منظر زبان» و «در زبان» است. بارت نیز همچون دریدا نوشتار را بر گفتار ترجیح داده است، و دریدا نیز به شکلی دیگر، از تمایز میان «کتاب» و «متن» سخن گفته است: «کتاب چیزی نیست جز حفاظت جامع تئولوژی و لوگوس محوری در مقابل تهدید و تخریب نوشتار، در مقابل توان گزین‌گویانه آن... در مقابل تفاوت به طور عام» (دریدا (الف)، ۱۳۹۰: ۳۶).

### ۱-۳- سوژه در زبان

از دیگر نقاط اشتراک در آرای پسا‌ساختارگرایان، تعریف سوژه از منظر زبان و نظام استعاری آن است. دریدا معتقد بود که



سوژه تنها در صورت ورود به قلمرو زبان می‌تواند هویت داشته باشد؛ زیرا «پیش از وجود نظامی دلالت‌گر که تفاوت‌گذاری در آن ممکن باشد، تصوّر هویت یا سوژه بی‌معناست» (آدامسون، ۱۳۸۸: ۴۵۵). تقدّم غیریت و تفاوت در زبان، باعث می‌شود که میان فرد و هویت او هیچ رابطه ذاتی‌ای وجود نداشته باشد. سوژه همواره دچار تکثری از هویت‌های مختلف می‌شود و آنچه آنها را صورت‌بندی می‌کند تفاوت، دیگربودگی و غیریت است که همواره مانع از تحقق مرکزی به نام «خود» می‌شود. در نظام زبان که گرایش خاصی به کُدگذاری و نام‌گذاری دارد، «خود» از محدود مفاهیمی است که صرف نظر از جایگاه «مفهومی» اش، در جایگاه هستی‌شناختی اش فراتر از «نام» عمل می‌کند و بر مرکزی تقلیل‌ناپذیر دلالت دارد که فراتر از محدودیت و مرزبندی «نام» است، و با نظام معرفتی ویژه‌ای مرتبط است که گرایش به امر مطلق و تفکیک‌ناپذیر دارد. کارکرد «نام»، گذاشتن کدهایی خاص و محدود بر سوژه است و تعریفی خاص، با مرزهایی مشخص، از فرد یا سوژه ارائه می‌کند. در این جا، رابطه میان فرد و «نام» رابطه‌ای نمادین و غیرمستقیم است و فرد از طریق کدهای خاصی که «نام» تعیین می‌کند، هویت می‌یابد، اما «خود» با فرا رفتن از رابطه نمادین و غیرمستقیم میان سوژه و «نام»، سوژه را فارغ از هویت‌های متکثرش، و به‌عنوان یک «مرکز» (= خودِ خودش) و به مثابه «هستی تعیین‌یافته» تعریف می‌کند و تا حدی بیانگر هستی مطلق است که تن به محدودیت تعینات زبانی و مفهومی نمی‌دهد. «خود» با چنین ویژگی‌هایی نمی‌تواند مورد قبول پساساختارگرایی قرار گیرد. پساساختارگرایی با فروکشیدن «خود» از جایگاه هستی‌شناختی اش، آن را وارد نظام استعاری زبان می‌کند. از نظر دریدا آنچه اهمیت دارد، تکثر بی‌پایان هویت‌هاست نه خاستگاهی به نام «خود». گرایش‌های مذهبی، قومیتی، تحصیلات، موقعیت اجتماعی، جنسیت، سبک مصرف، مُد و... هویت‌های متکثری برای فرد ایجاد می‌کنند و در این تکثر هیچ گاه نمی‌توان یک هویت خاص را تحت عنوان هویت مرکزی قلمداد کرد. وارد کردن «خود» به نظام استعاری زبان، باعث می‌شود «خود» به‌عنوان یک دال، و به‌عنوان یک «مفهوم» مطرح شود که همواره درگیر ارجاعات متکثر و بی‌پایان است. در نتیجه، آنچه اهمیت می‌یابد، تکثر بی‌پایان هویت‌ها در نظام استعاری زبان است؛ زیرا در زبان هیچ خاستگاهی تحت عنوان «خود» شکل نمی‌گیرد و مرکز یا مدلولی به نام «خود» همواره در تعلیق به سر می‌برد. از این روست که دریدا «غیریت» و «دیگربودگی» (این نه آنی) را در مقابل «وحدت» و «هویت» (این همانی) مطرح کرد (ضیمران، ۱۳۷۹: ۱۱۰-۱۱۳) و همان طور که ردّ، فاصله و غیاب را بر حضور و معنا برتری داده است، غیریت و دیگربودگی را بر وحدت و هویت (هویت فی نفسه؛ خود) ارجحیت داده است.

فوکو نیز سوژه را برساخته‌ای گفتمانی می‌داند. به نظر او حقیقت، سوژه‌ها، و روابط میان سوژه‌ها در گفتمان خلق می‌شوند و هیچ راهی برای عبور از گفتمان و رسیدن به حقیقت مطلق فراتر از گفتمان وجود ندارد (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۴۳-۴۴). تقلیل سوژه به برساخته‌ای گفتمانی از یک سو، و چندگانگی و حتّی گاه تلفیق گفتمان‌ها از سوی دیگر، سوژه را به پدیده‌ای متکثر تبدیل می‌کند و دیگر مرکزی به نام سوژه در گفتمان وجود ندارد. این رویکرد زبانی رادیکال به سوژه حتّی ممکن است سوژه را تا حدّی یک «فرآیند» فروکاهد؛ چنان‌که وارد کردن سوژه به دنیای زبان و غیریت و دیگربودگی، سوژه را با توجه به جریان تکثر هویت‌ها تعریف می‌کند، و نتیجه آن، تعلیق دائمی سوژه است، چنان‌که دیگر مرکزی به نام فرد یا سوژه باقی نمی‌ماند.

#### ۴- مرکز یا نامرکز؟

دریدا مرکزگرایی ساختارگرایی را زیر سؤال می‌برد و برای مرکز مفروض ساختارگرایی نیز قائل به مرکز یا مرکزهای دیگری است که هیچ گاه به مرکز نهایی ختم نمی‌شوند، و «مرکز» همواره درگیر «بازی» و جایگشت باقی می‌ماند (دریدا (ب)، ۱۳۹۰: ۱۵-۴۳). او همچنین ساختمان‌دیی ساختارگرایی را مبتنی بر مفروض داشتن یک کلیت دارای غایت و هدف نهایی می‌داند و از این روی، رویکرد ساختارگرایی را مبتنی بر متافیزیک دانسته است (کالر، ۱۳۸۸: ۳۳۴). دریدا با قرار دادن تفاوت (differance) به‌عنوان امر متقدم بر هر هستنده حاضر در زبان، به دنبال گریز از هیمنه متافیزیک بود. او «تفاوت» را فراتر از یک نام یا مفهوم می‌داند، بلکه

یک امر یا نیروی مقدم بر زبان است که همواره مرکزیت و حضور خود را به عنوان خاستگاه نقض می‌کند و در عوض همواره منجر به غلبه تفاوت، فاصله، تعویق و ردّ بر زبان می‌شود، چنان‌که هر مدلول یا هستنده‌ای با خلع شدن از جایگاه تثبیت‌یافته‌اش، بر غیریت و دیگربودگی خود دلالت می‌کند و زبان به نظام سیالی از حرکت و ارجاع متکثر و بی‌پایان دال‌ها تبدیل می‌شود. دریدا معتقد بود که خارج از این عرصه سیال مبتنی بر تعویق، فاصله و دیگربودگی، حقیقت یا چیز دیگری وجود ندارد و هر آنچه هست، همین عرصه سیال است.

تکیه بیش از حدّ دریدا بر «دال» باعث غفلت از نقش مهمّ «مدلول» در هویت یافتن دال شده است. هر چند فاصله‌ای دائمی میان دال و مدلول وجود دارد، اما در هر حال، هویت یافتن دال منوط به ارجاع آن به مدلول است. بدون وجود عنصر هرچند نامتعیّن مدلول، دال به عنصری در خلأ تبدیل می‌شود و وجود عنصر در خلأ در نظام زبان محال است. این مسئله به همان ویژگی تعین و عدم تعین همزمان مفاهیمی چون «حقیقت»، «خاستگاه» و «مرکز» مربوط می‌شود، و مدلول (= معنا) نیز در زمره این مفاهیم قرار می‌گیرد. این مسئله باعث می‌شود معنا یا مدلول از یک سو متکثر باشد و از سوی دیگر، این تکثر به معنای تعویق دائمی و در نتیجه، فقدان آن نیست. این ویژگی، به زبان یک خصلت ایجابی داده است؛ یعنی برخلاف دریدا معتقدیم که در زبان حرکت به سوی «مرکز» وجود دارد اما کلیت مرکز، در نظام استعاری زبان در تعلیق قرار می‌گیرد

. همان طور که کاسیر نشان داده، در فرآیند شناخت تجربی علمی - که زبان از بنیان‌های اصلی آن است - هر چند امکان دستیابی به کلیت لایتجزی و تفکیک‌ناپذیر میسر نیست، اما ادراک تجربی علمی در مواجهه با این کلیت، بر اساس یک قانون عام، آن را به صورت اجزای مُنفک و متمایز شناسایی می‌کند و آن را به نظامی منطقی، و سیستمی از علّت‌ها و معلول‌ها تبدیل می‌کند (کاسیر، ۱۳۸۷: ۸۲-۸۴). در این نظام ریاضی وار، طبیعتاً هیچ امر واحد و مطلق بر جای نمی‌ماند و همه چیز به شکل اجزایی تفکیک‌پذیر و متکثر شناسایی می‌شود، که در «نسبت با هم» قرار دارند و چیزی به نام امر واحد و لایتجزی دیگر قابلیت شناسایی نمی‌یابد. از همین روست که مرکز در نظام زبانی - ادراکی عقلی - تجربی همواره به تعویق می‌افتد، منتها این «تعویق»، برخلاف دیدگاه دریدا، به معنای غیاب کامل و بدون تأثیر مرکز در زبان نیست، بلکه به معنای مرکزی است که ما همواره تحت شعاع تأثیر شگفت آن هستیم اما هیچ گاه در قالب محدود منطقی و علی زبان قرار نمی‌گیرد؛ چنان‌که ما همواره با تأثیر یا «ردّ» مرکز مواجهیم نه خود مرکز. استعاره (و کارکرد استعاری) نیز بر مبنای همین فرآیند عمل می‌کند. در استعاره تعویق مستعارله به معنای فرو رفتن آن در یک غیاب دائمی از مستعارمنه نیست، و نسبت به مستعارمنه به شکلی هویت‌بخش عمل می‌کند؛ یعنی معانی و هویت‌های هر چند متکثری که جانشین مستعارله می‌شود، وابسته به تناسبی است که میان مستعارمنه و مستعارله برقرار می‌شود. هر چند طرفین استعاره - به عنوان مفاهیمی زبانی - برساخته و قراردادی محسوب می‌شوند، این مفاهیم برساخته نیز تنها زمانی می‌توانند در نظام زبان قرار گیرند، که وارد جریانی از تناظرها و تناسب‌های قابل قبول شوند. در این جا نمی‌توان «تناسب» را فرع بر برساختگی واژگان قرار داد.

چاره‌ای نداریم جز اینکه وجودی مستقل برای «تناسب» قائل شویم؛ گونه‌ای خودآگاهی همیشه‌حاضر که به هیچ وجه نمی‌توان آن را همچون مفاهیم برساخته و قراردادی، مبتنی بر «تصادف» قلمداد کرد. تعیین مرزهای این مسئله بسیار دشوار است و ناچاریم به گونه‌ای شهودی استدلال کنیم و به جای رسیدن به واسطه مفاهیم و واژگان، به ناچار باید از ورای «واژه» استدلال کرد. باید توجه داشت که استفاده از واژگان زبان برای اشاره به این تناسب (وحدت، خودآگاهی، حضور)، به معنای دخالت برساختگی مفاهیم زبانی در تبیین این «حضور» و «وحدت» نیست. باور به تسلط رادیکال و خشن زبان، که می‌توان از آن به گونه‌ای «آنارشسیسم زبانی» تعبیر کرد، ما را در عرصه‌ای مبهم، خنثی، نامتعیّن و آشفته محض قرار می‌دهد که امکان هرگونه شناخت و تبیین را از ما می‌گیرد. البته حتّی اشاره زبانی به این وحدت و حضور اثربخش خارق‌العاده نیز با دشواری طاق‌فرسایی صورت می‌گیرد. این اشاره به «وحدت»، «تناسب» و «حضور» به وسیله مفاهیم زبانی، همان قدر دشوار است که ما با مفاهیم زبانی بخواهیم به تفاوت

(difference)، تعویق و دیگربودگی متقدم بر (یا: در) زبان اشاره کنیم. در این جا به همان گره کوری می‌رسیم که هزاران سال است متافیزیک را نیز پشت خط قرمزی نگه داشته است. «وحدت» و «حضور» مورد تنفر دریدا با «غیریت» و «تعویق» مورد علاقه او یکی می‌شود، همان طور که در کلام نیز سلب و ایجاب در نهایت به هم می‌رسند.

این «تناسب» ویژه در استعاره، در مطالعات استعاره نیز مورد توجه بوده است. به نظر جرجانی، میان طرفین استعاره باید تناسب و رابطه‌ای متشابه، معقول و قابل پذیرش وجود داشته باشد. این تناسب لزوماً یک تشابه آشکار و مستقیم نیست، بلکه گاه شباهتی دور و قابل تأویل، یا شباهتی ناشی از نتیجه کنشگری یا کنش‌پذیری طرفین یا یکی از طرفین استعاره است، و از سوی دیگر باید از نظر اهل زبان قابل پذیرش باشد (جرجانی، ۱۴۰۴: ۱۳۰). لیکاف نیز بر ارتباط و تناسب هستی‌شناختی میان مستعارله و مستعارمنه تأکید دارد. به باور او، آنچه استعاره را به وجود می‌آورد، واژه یا عبارت بخصوصی نیست بلکه نگاشت هستی‌شناختی بین قلمروهای مفهومی است که استعاره را به وجود می‌آورد (لیکاف، ۱۳۸۳: ۲۰۸-۲۰۷). ریچاردز نیز استعاره را حاصل حضور همزمان دو طرف استعاره، و کنش و واکنش متقابل آنها می‌داند (ریچاردز، ۱۳۸۲: ۱۰۹).

تفسیر همه چیز «در زبان» و «از طریق زبان»، بسیاری از مبانی عمیق و تعیین‌کننده را کتمان می‌کند، به‌ویژه آنکه زبان بر مبنای فاصله با واقعیت عمل می‌کند و واقعیت زبانی هیچ‌گاه همسان با واقعیت مطلق و حقیقی نیست. در نظام ادراکی انسان نیز تحت تأثیر سازوکار استعاری زبان، شناخت واقعیت با فاصله گرفتن از آن، و از طریق انتقال از حوزه‌ای مفهومی به حوزه مفهومی دیگر صورت می‌گیرد؛ یعنی شناخت ما از واقعیت و همچنین بیان ما از آن، از طریق نظام‌های مفهومی تثبیت‌شده‌ای که غیر از آن واقعیت است، صورت می‌گیرد. این مسئله از دیرباز مورد توجه بشر بوده است و صرفاً دستاورد دانش‌های نوظهوری چون علوم شناختی نیست. تمثیل منطق الطیر عطار از بهترین و هنری‌ترین تمثیل‌هایی است که توانسته است مقوله مرکز در زبان (و نظام ادراکی انسان) را تبیین کند. این تمثیل بسی پیچیده‌تر از تفاسیر رایجی چون «سفر شماری سالک برای رسیدن به محبوب» است، بلکه برآیند ادراکی پیچیده‌ای از مقوله‌های مرکز، زبان و ذهن است. رسیدن آن سی مرغ به بارگاه محبوب، و دیدن او به همان صورت خودشان (= سی مرغ)، بیانگر آن است که در نظام استعاری ذهن و زبان انسان، مرکز همواره از فاصله، یعنی از طریق فرآیندی استعاری، به صورت «انتقال از یک حوزه مفهومی تثبیت‌شده به حوزه مفهومی دیگر» نمود می‌یابد؛ همچنان‌که آن سی مرغ، محبوب ازلی (حقیقت، مرکز، خاستگاه، معنا، مدلول) را در قالب حوزه مفهومی تثبیت‌شده و شناخته‌شده برای خودشان (= سی مرغ)، مشاهده کردند و این در حالی بود که محبوب ازلی بسی فراتر از آن سیمرغ ادراک‌شده آنان بود:

چون نگه کردند آن سی مرغ زود	بی‌شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
در تحیر جمله سرگردان شدند	می‌ندانستند این، تا آن شدند
خویش را دیدند سیمرغ تمام	بود خود سیمرغ سی مرغ مدام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه	بود آن سیمرغ، این کاین جایگاه
ور به سوی خویش کردند نظر	بود این سی مرغ ایشان، آن دگر...
بی‌زبان آمد از آن حضرت خطاب	کـ «اینه‌ست این حضرت چون آفتاب
هر که آید خویشتن بیند درو	جان و تن هم جان و تن بیند درو
چون شما سی مرغ اینجا آمدید	سی درین آینه پیدا آمدید
گر چل و پنجاه مرغ آید باز	پرده‌ای از خویش بگشایید باز...
هرچه دانستی، چون دیدی، آن نبود	و آنچه گفتی و شنیدی آن نبود...

(عطار، ۱۳۸۸: ۴۲۶-۴۲۷)

با این اوصاف، شناخت انسان از استعاری بودنِ فهم مرکز در نظام ذهن و زبان، دستاوردی متأخر نیست بلکه از دیرباز مورد توجه بوده است. مفاهیمی چون مرکز، حقیقت، هستی و خاستگاه، آن گونه که نیچه القا می کند، استعاره‌هایی توخالی، یا آن گونه که دریدا می گوید، مفاهیمی ساده و صرفاً مبتنی بر تقابل‌های دوگانه نیست، بلکه بشر به دنبال فهم آنها در نظامی فراتر از تقابل‌های دوگانه بوده است و تفکیک‌ناپذیری این ادراکات ناب باعث شده که همواره فراتر از زبان ظاهر شوند. پس‌اساختارگرایی به‌راحتی تمام مفاهیم شکل‌گرفته حول این ادراکات ناب را با اطلاق مفهوم کلی «متافیزیک»، استعاره‌هایی توخالی معرفی می‌کند و «حقیقت» را توهمی می‌داند که در نظامی از استعاره‌ها شکل گرفته است. این نوع نگرش، به‌طور ضمنی تمام تمدن و پیشینه بشر را توهم وصول به معنا می‌داند و بر این اساس باید همه نظام‌های عقیدتی، علمی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و حتی اقتصادی را - که همگی جنبه فکری دارند - حاصل جایگشت‌های استعاره‌ها و بازی‌های زبانی بدانیم! و اگر نظم و نظام پیچیده‌ای در آنها باشد، این احتمالاً ناشی از خوش‌ساختی استعاره‌ها است! این استدلال‌های دور و دراز پس‌اساختارگرایی همگی تنها به این دلیل است که مبدا به پایگاهی قابل‌اتکا به نام «معنا» قائل باشیم؛ زیرا این به معنای ارجحیت دادن به «خاستگاه»، «حقیقت» و «حضور»، و ورود به معناگرایی است.

در هر حال، مسکوت گذاشتن پرسش‌های بنیادین «حقیقت»، «هستی»، «مرکز» و «خاستگاه»، جز افزودن بر سرگشتگی‌های فکری، ثمره‌ای در بر نخواهد گذاشت. از سوی دیگر، معارفی که این مفاهیم برآیند آنها هستند، بسیار پیچیده‌تر، عمیق‌تر و ژرف‌تر از آن است که به‌راحتی به حاشیه رانده شود. هر چند دریدا به انحای مختلف به دنبال نقد متافیزیک و ریشه‌کن کردن مفاهیم و نشانه‌های برخاسته از آن بود، اما در نهایت، به‌رغم ادعایش، به عرصه متافیزیک بازگشته است. او برای تأکید بر بی‌ارتباطی کلید-واژه‌هایش با متافیزیک، به بیان جوانب دلالتی مختلف مفاهیمش پرداخته و هر بار سعی کرده است نشان دهد که این مفاهیم برخلاف «حضور» و متافیزیک عمل می‌کنند، اما نکته این جاست که تمام این تفسیرها و تأویل‌ها همگی نظام‌هایی مفهومی در نظام نشانه‌ای زبان هستند و لحظه‌ای غفلت از توجیه زبانی این مفاهیم کافی است تا دوباره به دامان متافیزیک برگردند و سرشت متافیزیکی خود را نشان دهند.

هرچند دریدا همگان را دنباله‌رو متافیزیک معرفی می‌کرد، ایده او نیز در مواجهه با پرسش‌های چالش‌برانگیز «حقیقت»، «هستی» و «مرکز»، در نهایت به متافیزیک پناه برده است. «ردّ رد»، خط زدن کلمه «خاستگاه»، و دیگر راهکارهای دریدا یادآور رویکردهای سلبی برخی از متکلمان است. در برخی از نحله‌های کلام، برای زدودن ساحت الهی از هرگونه مفهوم استعاری، با نگرشی مطلقاً سلبی به تبیین ذات الهی، حقیقت و امر قدسی می‌پردازند. از میان این متکلمان، موسی بن میمون (۵۳۰-۶۰۳ ق)، متکلم یهودی، به خاطر دیدگاه‌های سلبی غالباً مطلقش معروف است. دریدا که از متفکران یهودی فرانسوی است، طبیعتاً شناخت خوبی از آرای دین یهود و بزرگان این آیین داشته است و این مسئله را در خلال آثارش نیز می‌توان تشخیص داد. با توجه به شهرت ابن‌میمون در دین یهود، و نیز دیدگاه‌های سلبی‌اش در تبیین ذات الهی، ناآشنایی دریدا با وی تقریباً غیرممکن است؛ همچنان‌که لئو اشتراوس، دیگر فیلسوف یهودی نیز در مطالعات خود با اثر معروف ابن‌میمون، یعنی *دلالة الحائرين* سر و کار داشته است (ر.ک: Strauss, 1963).

با توجه به نزدیکی آرای دریدا و ابن‌میمون، می‌توان مدعی شد که آرای ابن‌میمون تأثیر قابل‌تأملی در تکوین مواضع فلسفی دریدا داشته است. ابن‌میمون که خود در قرطبه به دنیا آمده است و در سرزمین‌های اسلامی همچون قرطبه و مصر به سر برده است، آرای فیلسوفان مسلمانی چون ابن رشد و فارابی در تکوین تفکر او تأثیر زیادی داشته است (ابن‌میمون، بی‌تا: مقدمه حسین آتای، XXIII-XXIV و ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۲۳۱-۲۳۲ و ۲۶۳). او در کتاب معروفش، *دلالة الحائرين*، به تشریح آرای سلبی‌اش پرداخته است. به نظر او، مفهوم «وجود» میان خدا و انسان صرفاً یک اشتراک اسمی و لفظی است و هیچ گونه تناسب یا سختی میان وجود الهی و وجود انسانی برقرار نیست (ابن‌میمون، بی‌تا: ۱۳۳-۱۳۴). او حتی اسم‌ها و صفات رایج در تبیین ذات

الهی را مفاهیمی صرفاً زبانی قلمداد می‌کند و معتقد است در مورد ذات الهی تنها باید به زبان سلبی سخن گفت (همان: ۱۳۵-۱۳۶). در مجموع، ابن‌میمون رویکرد تنزیهی نسبتاً مطلق دارد. به باور او، توصیف خداوند با مفاهیم سلبی، شیوه‌ای صحیح و به دور از انحراف و لغزش است، اما در وصف ایجابی خطر شرک وجود دارد (همان: ۱۳۶-۱۳۷).

با توجه به آرای ابن‌میمون، می‌توان گفت که او مفاهیم زبانی‌ای را که برای خداوند ذکر می‌شود، در حکم استعاره‌هایی می‌داند که هیچ رابطهٔ محتومی به حقیقت یا امر قدسی ندارند. این نگرش سلبی مطلق به شکل دیگری در آرای دریدا نیز نمود یافته است. در واقع ما گشتار آرای ابن‌میمون را در آرای دریدا می‌بینیم، منتها با دو افق دید متفاوت؛ اگر ابن‌میمون، خداوند (= مرکز، خاستگاه، حقیقت) را منزله از هر مفهوم، و فراتر از نظام زبانی و ذهنی انسانی می‌داند، دریدا نیز مرکز را امری دسترس‌ناپذیر و همواره در تعلیق می‌داند که همواره در جایگشت به سر می‌برد. اگر ابن‌میمون ذات الهی را اصولاً فراتر از هرگونه مفهوم‌پردازی ذهنی و زبانی می‌داند، دریدا نیز تفاوت (differance) و دیگربودگی را مقدم بر (در) زبان می‌داند و به تعویق دائمی مرکز قائل است (دریدا (ب)، ۱۳۹۰: ۱۸).

از این روی، به نظر می‌رسد رویکرد دریدا، شکل پشت‌ورو شدهٔ همان تعاریف متافیزیک است. اگر جریان متافیزیک به دنبال تثبیت مفاهیم و نظام‌هایی حاضر، هستند و «به خودارجاع‌دهنده» (همچون معنا، هستی، حقیقت، خاستگاه و مرکز) است، در عوض دریدا با رویکردی کاملاً سلبی، در همان خط سیر متافیزیک، منتها با جهتی معکوس حرکت می‌کند و هر آنچه قبلاً به‌عنوان مفاهیم و جایگاه‌هایی حاضر و هستند تعریف شده بود، دریدا آنها را به غیریت و دیگربودگی‌شان تعریف می‌کند. البته تفاوت بنیادین دریدا با متکلمان در این است که او به وجود خاستگاه یا مرکزی و رای تفاوت مقدم بر (در) زبان قائل نیست، ولی از نظر رویکردهای معرفتی، شباهت‌های قابل‌تأملی میان آرای دریدا و ابن‌میمون دیده می‌شود که به نظر می‌رسد ناشی از تأثیرپذیری دریدا از آرای اوست. هارولد بلوم و سوزان هاندلمان نیز در تحقیقات خود پیوند فلسفهٔ دریدا با مبانی دین یهود و آیین کابالا (قباله) را اثبات کرده‌اند (ر. ک: احمدی، ۱۳۸۴: ۴۰۶)؛ همچنان‌که برخی نیز ابن‌میمون را از پیشگامان آیین کابالا دانسته‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۲۴۶).

در هر حال، هیمنهٔ معارف شکل‌گرفته حول مفاهیمی چون «هستی»، «حقیقت» و «خاستگاه» بسیار عمیق‌تر و گسترده‌تر از آن است که زبان بتواند آنها را تحت شمول درآورد؛ چنان‌که زبان نیز در عرصه‌ای متافیزیکی عمل می‌کند و اصولاً «ارجاع» - خواه متکثر و خواه نامتکثر - که خصلت اصلی زبان است، مبنایی متافیزیکی دارد و بر اساس اشاره به «آن» (حقیقت، زیبایی، معنا، مدلول) شکل گرفته است؛ خواه این «معنا» مستقیماً حاصل شود و خواه دچار تکثیر یا افشانش شود. هزاران سال است که تکاپو برای تبیین حقیقت، هستی و خاستگاه ادامه دارد. تاریخ ادیان، تاریخ علم، تاریخ کلام، تاریخ فلسفه، و حتی تاریخ عرفان و تصوف همگی، تلاش‌هایی برای پاسخ به پرسش‌های بنیادین حقیقت، خاستگاه و هستی است. فلسفه عقل را به هزاران راه نرفته فرستاده است، اما این «چشمهٔ حیات» همچنان در ظلمات است و برای فلسفه مکشوف نشده است؛ چنان‌که ما نیز برای بیان آن «هست نیست»، استعاره‌ای بهتر از «چشمهٔ حیات» نیافتیم. امروزه فلسفه دیگر همچون گذشته زبان خود را دقیق و مترقی نمی‌داند؛ فلسفه در حال استحاله است و این بار به ادبیات و سازوکارهای آن پناه آورده است و دریدا منادی این استحاله شده است.

## ۵ - نتیجه

در این مقاله، به منظور اثبات نقش تعیین‌کنندهٔ استعاره و کارکردهای استعاری در تکوین مبانی نظری پساساختارگرایی، و همچنین به منظور نشان دادن افق‌های دیگری از مطالعات استعاره، با تکیه بر آرای دریدا، نقش استعاره (و کارکردهای استعاری) در تکوین مبانی نظری و شناختی پساساختارگرایی بررسی و تحلیل شده است و نتایج زیر حاصل شد:

الف - استعاره با داشتن ویژگی‌هایی چون حرکت دلالت معکوس از مستعارمنه به مستعارله، تعویق دائمی مستعارله و تکثر

معانی در آن، غیاب دائمی گوینده (مؤلف) و القای معنا از طریق جنبه نوشتاری استعاره، مهم‌ترین الگوی کارکردی زبان است. نظام ارجاعی در دال‌های زبان، غیاب دائمی واقعیت فی‌نفسه در زبان، رابطه قراردادی میان دال و مدلول، و نیز تغییرات «صرفی» و معنایی در سیر تاریخی واژگان زبان، همگی بیانگر سرشت استعاری (و کارکرد استعاری) زبان است. در این پژوهش برای تأکید بر نقش تعیین‌کننده استعاره (و کارکرد استعاری) در زبان، اصطلاح «فرآیند استعاره» را وضع کرده‌ایم. «فرآیند استعاره» مفهومی انتزاعی است که بیانگر استعاری بودن ساخت و تکوین عناصر زبانی است، و همچنین «الگوی استعاری» کارکرد زبان را نشان می‌دهد؛ چنان‌که «فرآیند استعاره» به‌عنوان یک «فرآیند»، به‌مثابه روح زبان عمل می‌کند.

ب - ویژگی‌های بنیادین استعاره، در کنار خوانش‌های مختلف آن، همچون «به عاریت گرفتن» مفهومی برای بیان مفهوم دیگر، «انتقال» از مفهومی به مفهوم دیگر و نیز «رسیدن» از مفهومی به مفهوم دیگر، همگی بیانگر نقش بنیادین «تعویق» و «فاصله» در استعاره است، و این مبنایی مهم برای رویکرد پساساختارگرایی به زبان، انسان و هستی است.

ج - پساساختارگرایی بر مبنای سرشت استعاری زبان، هرگونه مرکز و امر بالذات را مشمول تعویق دائمی می‌داند و بنا را بر «فاصله»، «رد»، «تعویق» و «دیگربودگی» قرار داده است و این ویژگی‌ها، از مهم‌ترین ویژگی‌های متمایزکننده استعاره (و کارکرد استعاری) است. بر این اساس، دریدا تفاوت (differance) (= دیگربودگی، فاصله و تعویق) را وجه متقدم در (بر) زبان معرفی کرده است و از آن جا که در نظام استعاری زبان، مرکز (حقیقت، واقعیت، خاستگاه، هستی، معنا، مدلول) هیچ‌گاه نمود نمی‌یابد، لذا معتقد است چیزی یا حقیقتی فراتر از نظام مبتنی بر تفاوت و دیگربودگی زبان وجود ندارد. این رویکرد که مبتنی بر سرشت استعاری زبان است، مبنای رویکرد پساساختارگرایان (و به‌ویژه دریدا) به مقوله‌هایی چون مردود دانستن نشانه، تکثر معنا، تکثر هویت‌ها و سوژگی مطلق فرد، ارجحیت متن، حرکت سیال دال‌ها در متن و تعویق دائمی مدلول است.

د - تبیین پساساختارگرایی بر مبنای سرشت استعاری زبان، ابزارهایی برای نقد این نظریه نیز در اختیار ما قرار می‌دهد. تکیه بیش از حد دریدا بر «دال» باعث غفلت از نقش مهم «مدلول» در هویت یافتن دال شده است. هر چند فاصله‌ای دائمی میان دال و مدلول وجود دارد، اما در هر حال، هویت یافتن دال منوط به ارجاع آن به مدلول، و بیانگر وجود تناسب‌ها و تناظرهای هستی‌شناختی میان آنهاست.

ه - تفسیر همه چیز «در زبان» و «از طریق زبان»، بسیاری از مبانی عمیق و تعیین‌کننده را کتمان می‌کند. در نظام ادراکی انسان، بر مبنای یک فرآیند استعاری، شناخت واقعیت با فاصله گرفتن از آن، و از طریق انتقال از حوزه‌ای مفهومی به حوزه مفهومی دیگر صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، ساز و کار ذهنی انسان، مبتنی بر تفکیک کردن امور و قرار دادن آنها (یا اجزای آنها) «در نسبت با هم» است. در چنین وضعیتی، امور لایتجزی (حقیقت، مرکز، خاستگاه، هستی) هیچ‌گاه نمود زبانی و ذهنی نمی‌یابند. بر این اساس، پساساختارگرایان مفاهیمی چون حقیقت، هستی و مرکز را صرفاً استعاره‌هایی برآمده از نظام استعاری زبان می‌دانند و وجود چنین حقایقی را به‌عنوان مراتبی فراتر از زبان رد می‌کنند؛ چنان‌که دریدا نیز بر مبنای این رویکرد، قائل به وجود حقیقت، مرکز یا خاستگاهی فراتر از تفاوت (differance) مقدم بر زبان نیست.

و - هرچند متافیزیک نیز خود نظامی متشکل از مفاهیم است، اما ژرف‌ساخت عمیق آن و ارتباطش با ادراکات (و نه مفاهیم) شهودی، باعث شده است که سازوکارهای استعاری و ارجاعی زبان نیز در نهایت بر زمینه‌ای متافیزیکی عمل کنند؛ چنان‌که دریدا نیز در نهایت، به‌رغم ادعایش، به عرصه متافیزیک بازگشته است. مفاهیم کلیدی دریدا همچون «ردّ رد»، تفاوت، تعویق، و فاصله، و همچنین تأکید او بر سرشت استعاری مفاهیم رایج در متافیزیک، همگی ارتباط نزدیکی با آرای سلبی متکلمان دارد. در این پژوهش، با مقایسه آرای دریدا با موسی بن میمون، متکلم سرشناس یهودی و هم‌کیش دریدا، تأثیرپذیری دریدا از آرای او ثابت شده است.

## منابع

۱. قرآن کریم
۲. آدامسون، ژوزف (۱۳۸۸). «واساز»، *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*، ایرنا ریما مکاریک، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه، صص ۴۵۲-۴۵۹
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸). *فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ*، تهران: هرمس.
۴. ابن میمون، موسی (بی تا). *دلالة الحائرین*، به کوشش حسین آتای، بی جا: مکتبه‌التقافه الدینیة.
۵. ابودیب، کمال (۱۳۶۳). *طبقه‌بندی استعاره جرجانی: با اشاره خاص به طبقه‌بندی استعاره ارسطو*، ترجمه علی محمد حق‌شناس، *مجله معارف*، شماره ۱، ۱۳۶۳، صص ۷۶-۳۷
۶. احمدی، بابک (۱۳۸۴). *ساختار و تأویل متن*، تهران: مرکز.
۷. ارسطو (۱۳۵۲). *فن شعر*، ترجمه عبدالحسین زرین کوب، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۸. بابک معین، مرتضی (۱۳۹۱). *استعاره و پیرنگ در اندیشه پل ریکور*، *فصلنامه نقد ادبی*، شماره ۲۰، صص ۲۶۷-۲۶۷.
۹. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر (۱۴۲۵ ق). *المطول (شرح تلخیص المفتاح)*، صححه و علق علیه: أحمد عزو عنایه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۰۴ ق). *اسرارالبلاغه فی علم‌البیان*، به کوشش سیدمحمد رشید رضا، قم: منشورات الرضی.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۴). *دلایل الاعجاز، قرأه و علق علیه: محمود محمد شاکر*، قاهره: مکتبه‌الخانجی.
۱۲. خطیب قزوینی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۸). *تلخیص‌المفتاح*، ترجمه احمد امینی، سندج: کالج.
۱۳. دریدا(الف)، ژاک (۱۳۹۰). *درباره گراماتولوژی (نوشتار پیش از حرف)*، ترجمه مهدی پارسا، تهران: رخ داد نو.
۱۴. دریدا(ب)، ژاک (۱۳۹۰). «ساختار، نشانه و بازی در گفتمان علوم انسانی»، *به سوی پسامدرن: پساساختارگرایی در مطالعات ادبی، تدوین و ترجمه پیام یزدانجو*، تهران: مرکز، صص ۱۵-۴۳
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). *مواضع*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
۱۶. ریچاردز، آی. ا. (۱۳۸۲). *فلسفه بلاغت*، ترجمه علی محمدی آسیابادی، تهران: قطره.
۱۷. سکاکي، ابویعقوب یوسف بن ابوبکر (۱۴۰۷ ق). *مفتاح‌العلوم، ضبطه و کتب هوامشه و علق علیه: نعیم زرزور*، بیروت: دار-الکتب‌العلمیة.
۱۸. سوسور، فردینان دو (۱۳۸۲). *دوره زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه کورش صفوی، تهران: هرمس.
۱۹. شمیسا، سیروس (۱۳۷۸). *بیان*، تهران: فردوس.
۲۰. ضیمران، محمد (۱۳۷۹). *ژاک دریدا و متافیزیک حضور*، تهران: هرمس.
۲۱. عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸). *منطق‌الطیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، ویرایش سوم، تهران: سخن.
۲۲. کاسیرر، ارنست (۱۳۸۷). *فلسفه صورت‌های سمبلیک (ج ۲: اندیشه اسطوره‌ای)*، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.
۲۳. کالر، جانانان (۱۳۸۶). *فردینان دو سوسور*، ترجمه کورش صفوی، تهران: هرمس.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *بوطیقای ساختگرا: ساختگرایی، زبان‌شناسی و مطالعه ادبیات*، ترجمه کورش صفوی، تهران: مینوی خرد.
۲۵. گندمکار، راحله (۱۳۹۱). «نگاهی تازه به چگونگی درک استعاره در زبان فارسی»، *مجله ادب‌پژوهی*، شماره نوزدهم، صص ۱۶۷-۱۵۱
۲۶. لیکاف، جورج (۱۳۸۳). «نظریه معاصر استعاره»، ترجمه فرزانه سجودی، *استعاره: مبنای تفکر و ابزار زیبایی‌آفرینی*، به کوشش

- فرهاد ساسانی، تهران: سوره مهر، صص ۲۹۸-۱۹۵
۲۷. مورن، ریچاردز (۱۳۸۳). استعاره از نگاه فلسفه. ترجمه آزیتا افراشی، *استعاره مبنای تفکر و زیبایی‌آفرینی*، به‌کوشش فرهاد ساسانی، تهران: سوره مهر، صص ۳۷۱-۴۱۶.
۲۸. نظامی، الیاس‌بن یوسف (۱۳۸۲). لیلی و مجنون، *خمسۀ نظامی گنجوی*، تصحیح وحید دستگردی، تهران: علم.
۲۹. نیچه، فردریش (۱۳۸۳). در باب حقیقت و دروغ به مفهومی غیراخلاقی، ترجمه مراد فرهادپور، *مبانی نظری مدرنیسم (مجموعه مقالات ارغنون ۳)*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۱۲۱-۱۳۶
۳۰. هارلند، ریچارد (۱۳۸۸). *ابرساخت‌گرایی: فلسفه ساخت‌گرایی و پساساخت‌گرایی*، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: سوره مهر.
۳۱. هاگبرگ، گری ال. (۱۳۹۱). «استعاره»، *دانشنامه زیبایی‌شناسی*، ویراسته بريس گات و دومینیک مک آیور لوپس، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی و امیرعلی نجومیان و شیده احمدزاده و بابک محقق و مسعود قاسمیان و فرهاد ساسانی، تهران: متن، صص ۲۰۷-۲۱۴
۳۲. هاوکس، ترنس (۱۳۷۷). *استعاره*، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: مرکز.
۳۳. یاکوبسن، رومن (۱۳۸۶). قطب‌های استعاری و مجازی در زبان‌پریشی، *زبان‌شناسی و نقد ادبی*، ترجمه مریم خوزان و حسین پاینده، ویراست دوم، تهران: نشر نی، صص ۳۹-۴۶
۳۴. یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
35. Abrams, M. H. & Geoffrey Galt Harpham (2005). *A Glossary of Literary Terms*, 8th ed., Boston: Thomson Wadsworth.
36. Barthes (A), Roland (1977). From Work to Text, *Image Music Text*, Stephen Heath (Trans.), London: Fontana, pp. 155-164.
37. Barthes (B), Roland (1977). The Death of the Author, *Image Music Text*, Stephen Heath (Trans.), London: Fontana, pp. 142-148.
38. Morgan Wortham, Simon (2010). *The Derrida Dictionary*, London: Continuum.
39. Strauss, Leo (1963). *How to Begin to Study the Guide of the Perplexed*, Chicago: University of Chicago Press.