

# ادبیات

ادبیات

# متن قرآنی و آفاق نگارش<sup>۱</sup>

آدونیس

ترجمه حبیب‌الله عباسی

نخست، اشاره می‌کنم که من از نگارش قرآنی به مثابه متن زبانی‌ای بیرون از هر بعد نظری و عملی دین، سخن می‌گویم، یعنی متنی که آن را چنان می‌خوانیم، که هر متن ادبی‌ای را می‌خوانیم. دو دیگر، اشاره می‌کنم که من هرگز به قلمرو پرسش‌گری درباره وحی و تبلیغ و تدوین و شرایط نزول آن وارد نمی‌شوم و پرسش از کیفیت و اسباب تدوین و اینکه چه کسی آن را تدوین کرده است و مناقشه‌هایی که درباره همه این مسائل انجام گرفته را به یک‌سوی می‌نهم. سه دیگر، تصریح می‌کنم که من هرگز به جدال تاریخی پیرامون تسلسل سوره‌ها یا آیه‌ها نمی‌پردازم: آیا نظم و ترتیب سوره‌ها مطابق نزول آنهاست یا خیر؟ و همچنین به ساختار و ترکیب سوره وارد نمی‌شوم: آیا آیاتی در هر سوره هست که در زمان‌های ناهمگون نازل شده باشد یا نه؟ و به بحث درباره ناهمگونی میان نزول و کتابت آن نمی‌پردازم.

چهارم، به این اشاره بسنده می‌کنم که متن قرآنی به طور متناوب، طی بیست‌وسه سال به دنبال رویدادها و حوادث و شرایط زمانی خاصی نازل شد و بیش از تدوین و در اثنای آن و همچنین پیش

از آنکه این تدوین شکل واپسین خود را در مصحف عثمان خلیفه سوم پیدا کند، در حافظه نگه‌داری می‌شد.

و شاید تعبیر «نگارش قرآنی» پرسش‌برانگیز باشد، زیرا قرآن به صورت وحی نازل شد و شفاهی ابلاغ شد. در حالی که نگارش، عملی انسانی است که اشخاص از سر تکلف بدان می‌پردازند. و جواب این پرسش مقدر آن است که من از متن قرآنی مدونی سخن می‌گویم که با استناد به شنیدن آن از ناقلش، یعنی پیامبری که آن را به طور مستقیم از میانجی میان خود و خدا، جبرئیل فرشته شنید، تدوین شده است و قرآن موجود مورد اجماع همه روایت‌هاست.

۲

متن قرآنی به پرسش‌هایی درباره هستی و اخلاق و سرنوشت، در فرم و شکل زیبا و هنری پاسخ می‌دهد، از این رو می‌توان آن را متن زبانی توصیف کرد، یعنی برای فهم آن در درجه نخست، ناگزیر هستیم زبانش را نیک دریابیم. و این زبان، لغات و ترکیبات صرف نیست، بلکه دربرگیرنده روئای خاصی از انسان زندگی و هستی است.

فصلنامه هنر  
شماره ۸۰

۹ این فرم هنری زیبا در نگارشی تجسم یافت که عرب را شگفت زده کرد، به گونه‌ای که همگی در بی‌ظنری و نامکرر بودن آن هم‌رای شدند و اینکه هیچ مانند و شبیه‌ای ندارد. و چون نمی‌دانستند چگونه آن را با تکیه بر معیارهای شناخته‌شده، تعریف کنند، گفتند: قرآن نثر است، لیک نه همانند نثر معمول و شعر است، اما نه همانند شعر رایج. بنابراین، این نوع نگارش فراتر از آن است که به شعر و نثر منحصر شود و گفتند: قرآن نگارشی است که به وصف در نمی‌آید و راز سربه‌مهری است که کشف آن ممکن نیست و همگی متفق شدند بر اینکه قرآن، نقض‌کننده هر نوع عادت نگارشی اعم از شعر، نوشته مسجع، خطابه و نامه است و نظامی جدید است با ترکیب و ساخت تازه.

متن قرآنی را برابر فرموده پیامبر (ص) می‌توان «جوامع الکلم» دانست، و به نوعی، تکرار وحی پیش از خود به حساب آورد. با استناد به این حدیث در صحیح بخاری که می‌فرماید: «من و پیامبران برادران هم هستیم»، یعنی مادرانشان متعددند، اما دینشان یکی است و با استناد به این روایت منقول از ورقه بن نوفل، پسرعموی همسر پیامبر (ص)، حضرت خدیجه (س) آنچه را که بر حضرت محمد (ص) نازل شد، چنین توصیف می‌کند: «ناموسی است که خداوند آن را بر موسی (ع) نازل

کرد.» در ادامه می‌افزایم که این متن، نهایت نابیوسیدگی زبانی و شناختی‌ای را برای ما متبلور می‌کند که برای عرب متجلی ساخت و چنان که این متن مقدس تصریح می‌کند، هستی به تمامی نوعی کتاب است و از همین رو آن را «الکتاب» خوانده است.

دهشت و حیرت اولیه عرب، در برابر قرآن، زبانی بود، به گونه‌ای که از لحاظ زیبایی و هنری سخت شیفته زبان آن شدند و این زبان، کلید آماده‌ای بود که درها را برای وارد شدن به جهان متن قرآنی و ایمان به دین اسلام گشود. و از این رو جدایی اسلام از زبان در هیچ سطحی ممکن نیست و می‌توان گفت که مسلمانان نخستین، همان‌هایی که هسته اولیه دعوت به اسلام را تشکیل دادند، در درجه نخست به قرآن به مثابه متن بیانی بلاغی‌ای ایمان آوردند که آنان را به اطاعت خود درآورد؛ بدان ایمان آوردند نه به این دلیل که قرآن از اسرار هستی و انسان پرده برمی‌داشت یا نظام نوینی برای زندگی به آنان تقدیم می‌کرد، بلکه از آن رو که آنان در آن، نگارشی را ملاحظه کردند که پیش‌تر همانند آن را ندیده بودند. هستی آنان از درون با زبان دگرگون شد و زندگی‌شان با زبان متحول شد و از جهت زبان و بیان با آن یکی شدند و قرآن خود همه وجود و هستی آنان شد. گویی زبان در اینجا همان انسان است، نه ابزاری که میان او و جهان پیوند برقرار می‌کند، بلکه به مثابه ماهیت انسان است.

### ۳

متن قرآنی، خود را «قرآنا عجباً» [1:72] توصیف می‌کند، نه فقط از حیث زبانی، بلکه از حیث پاسخ‌گویی به پرسش‌های هستی و اخلاق و سرنوشت نیز هم. و خود را «الکتاب» توصیف کرده است، از آن رو که زبان صرف و وجود و معنی محض است.

قرآن از سوره‌هایی تشکیل می‌شود و هر سوره نیز از آیاتی چند. معنی لغوی سوره، مرتبه و بلندی است و همچنین به معنی ساختمان زیبا و بلند. و سوره متن قرآنی را از آن رو سوره نامیده‌اند که به تدریج و گام‌به‌گام پیش می‌رود. و از آنچه بر آن مقدم است و از آنچه بر آن متأخر، جداست، یعنی هر سوره‌ای را شروع و پایانی است که آن را از غیر آن متمایز می‌کند، اما آیه از آن رو به این نام، نامیده شده است که یا نشانه‌ای برای درنگ و جدایی است و یا مجموعه‌ای از حروف قرآن است.

سوره از حیث ساختار، کوتاه، نامنظم، غالباً آهنگین و گاهی دارای فواصل است، به ویژه در سوره‌های مکی و همچنین برخی سوره‌های قرآن دارای چنان نظم و هماهنگی شگرف و شگفتی

هستند که می‌توان آنها را بر اساس اوزان عروضی تقطیع کرد. به‌طور کلی، سوره مانند بخشی محدود در فضای نامحدودی گشوده شده است و مانند ستاره‌ای در آسمان کتاب شناور است و همچنان که ستاره را می‌توانیم از هر زاویه‌ای مشاهده کنیم، سوره را نیز از هر حیث که بخواهیم می‌توانیم بخوانیم. سوره، درخشنده و تابان‌تر از آن است که فردی از بیرون در معماری ساختمان آن دخالتی کرده باشد.

می‌توان سوره را به تابلو یا قالی پرنقش‌ونگاری از کلمات تشبیه کرد که از خط‌ها، شکل‌ها، رنگ‌های متنوع و متکثر و درهم‌بافته شده باشد. سفیدی میان آیه‌ها، بخشی از این قالی است و نشانه وقف، فاصله میان آیه‌ای با آیه دیگر، سفیدی صفحه را پرمی‌کند. و سکوت هنگام خواندنش نیز بخشی از آن است، زیرا به مثابه درنگی، میان هر آیه درمی‌آید.

گویی هر یک از سوره‌ها، بوستان این‌الکتاب هستند و هر کدام از آنها را دری است. بوستانی که می‌توانیم از هر مکانی و هر سمتی بدان وارد شویم، بوستان وسیعی که پایان و انجامی ندارد. کتابی برای هستی که خود همه هستی است و سوره‌ها برگ‌های این کتاب هستی‌اند، یا به عبارتی: سوره‌ها مانند ستارگانی هستند که همه آنها در یک مدار و آسمان واحدی فراهم آمده‌اند: الکتاب.

بیشتر سوره‌ها بوته‌ای است که خطبه، حکمت و سرود در آن ذوب می‌شود. گفت‌وگو و قصه‌ها، عالم حضور و عالم غیب در بافتی بدون نقطه‌ها و فاصله‌ها و پُرانتزها به هم پیوسته است. (همان‌ها که مالارمه<sup>۲</sup> آنها را چوبدستی‌ها می‌نامید.)

و سوره از حیث ساختار موسیقایی آن، به‌ویژه در سوره‌های مکی، دارای نظام ایقاعی ویژه‌ای است که پیر کرپون دکپرونا<sup>۳</sup> در کتاب مهم خود:

Le coran: aux sources de la Parole Oraculaire, paris, 1981.

به تحلیل آن پرداخته است و او در این زمینه پیشرو بود و تا آنجا که من می‌دانم، هیچ‌کسی قبل و بعد از او بدین کار نپرداخت.

کرپون معتقد است: برخی سوره‌های مکی (شماره ۹۲، ۹۳، ۹۴) دارای شکل رباعی (Quatrain) هستند و برخی از سوره‌ها مبتنی بر نوعی ترنم (modulation) و برخی دیگر مبتنی بر مؤلفه‌های موسیقایی نامعهود هستند و در بعضی از آنها صداهای بسیاری است که با پیامبر (ص) سخن می‌گویند و وزن‌های متعددی (سوره‌ها ۷۴-۷۵-۷۶-۷۸-۸۱) چنان‌که گویی مناظره یا نمایشنامه‌اند. و آیاتی در

بعضی از این سوره‌هاست که تنها همجواری، میان آنها پیوند ایجاد کرده است. و وزن غالب، از پیوند دو رکن: فاعلن، متفاعلن حاصل می‌شود. و در برخی سوره‌ها، وزنشان فقط یک رکن و در بعضی از آنها دو رکن و برخی دیگر سه رکن دارد و دسته دیگری از سوره‌ها، مانند سوره ۶۹ دربرگیرنده پنج عنصر وزنی هستند.

نویسنده، در اثنای تحلیل موسیقایی خویش، اشاره می‌کند که در برخی سوره‌های داستانی، قصه‌های توراتی تکرار می‌شود و برخی از آنها نیز متأثر از شیوه‌های نگارشی قدیمی کنعانی (سوره ۷۲) هستند که آنها را به موسیقی کانتات (cantata)<sup>۴</sup> تشبیه می‌کند.

در اینجا اشاره می‌کنیم که موسیقی شعر معهود نزد عرب‌ها، کمترین بهره را از موسیقی این سوره‌ها برده است. در این موسیقی، زبان چنان می‌نماید که گویی تپش قلب، و جنبش جسم است و گویی زبان، حکم گردن انسان‌های زنده‌ای را دارد که با جنبش هستی به حرکت درمی‌آیند.

ساختار و انسجام ژرف در این موسیقی، فقط در هارمونی میان حروف کلمه مفرد و نغمه‌های آن، نهفته نیست، بلکه به طور ویژه در طبیعت رابطه استوار میان کلمه با کلمه یا به قولی در نظم آن نهفته است و فقط این فکر نیست که ما را در پی بردن به کنه این موسیقی یاری می‌کند، بلکه حس و ذوق نیز در این راه به ما مدد می‌رساند.

بدین گونه ساختار و انسجام ژرف درونی متن قرآنی در موسیقایی بودن زبان آن متبلور می‌شود. متن قرآن هارمونی از آهنگ‌ها و نغمه‌هاست و می‌توان از آن به مثابه نغمه‌هایی سخن گفت، و نغمه‌های آن در یک بافت و نظم معینی مندرج نیست یا نظام وزنی ثابت و این همان چیزی است که باعث پویایی و گشوده و باز بودن متن قرآنی می‌شود.

۴

چه نام ادبی‌ای می‌توان بر سوره اطلاق کرد؟

پیش از پاسخ‌گویی، پرسش اساسی‌ای را که منتقدان عرب در برابر متن قرآنی مطرح کردند، دوباره طرح می‌کنم و آن این است که مزیت عمده این سخن یا نگارش در چیست؟ یا ویژگی مهمی که این نگارش را نگارش می‌کند کدام است؟

در میان پاسخ‌های بیشتر منتقدان عرب، پاسخ جرجانی را ژرف‌تر و مفهوم‌تر یافتیم و از همین رو به آن

بسنده می‌کنم، او پس از آنکه متن قرآنی را ناقص عادت نگارش عربی در شعر و نثر دانست و معیارهای ارزش‌گذاری معمول را در ارزش‌گذاری قرآن بی‌فایده شمرد، معیار جدیدی برای ارزش‌گذاری آن پیشنهاد کرد و آن را نظم نامید. تعریف نظم، کاری دشوار است، اما با این همه، او آن را چنین تعریف می‌کند: «خصوصیتی است در کیفیت نظم کلمات، و طریقه‌ای است مخصوص در ضم کلمات به یکدیگر، یعنی نوعی نظم و ترتیب و قسمی تألیف و ترکیب و نوعی بافتن و آراستن و رنگ‌آمیزی و صورت‌سازی.» (جرجانی، ۱۳۶۸: ۷۶)

و نظم را به پارچه حریری مانند می‌کند، بنابراین ویژگی آن در حریربودنش نهفته نیست، بلکه در کیفیت بافت رشته‌های این حریر پنهان است «چگونه تار و پودها و رشته‌ها به این طرف و آن طرف آمد و رفت می‌کند، و از این رشته‌ها چه نقشی در طول یا در عرض بافت پدید می‌آید، و چه رنگی را اول و چه رنگی را دوم و سوم می‌دهد؟» (همان: ۷۷)

وقتی نظم «همانند بافتن پارچه و ترکیب کردن مواد و رنگ‌ها و نظیر قالب‌ریزی و ساختن بناست و شبیه طراحی و رنگ‌آمیزی است»، ارزش‌گذاری آن «ایجاب می‌کند اجزای آن من حیث المجموع اقتضای کند این کلمه در همانجا باشد و اگر در محل دیگر گذاشته شود درست نیست و معنی منظور حاصل نمی‌شود.» (همان: ۹۳)

بدین‌گونه کلمات از این حیث که واژه‌های مفرد هستند، بر هم برتری ندارند، بلکه از حیث بافت و میزان تلائم و تناسب آن با معنایش و معنی کلمات پیش و پس آن. بنابراین، نظم، گونه‌ای خلق تطابق استوار و کامل میان لفظ و معنی است. و مزیت در «محیط معانی است نه در الفاظ»، یعنی در محیط روئیا و تجربه است یا به تعبیر جرجانی «مزیت به گونه‌ای نیست که با گوشمان بشنویم، بلکه آن را به وسیله فکر و قلب خود احساس می‌کنیم.» (همان: ۱۰۷) این مزیت به گونه خاصی و در سطح بیانی در مجاز، استعاره، تمثیل، و کنایه تجسم می‌یابد. مجاز و کنایه، این امکان را برای معنی فراهم می‌آورد که در صورت‌های مختلفی با ابعاد معنایی و هنری متنوعی متبلور شود. بنابراین ارزش اثر ادبی، تنها در معنایش نهفته نیست، بلکه در لفظ آن نیز هست، زیرا هنگامی که لفظ و نظم شعر از حسن خالی باشد، «حقا شایستگی این نام را ندارد.» (همان: ۳۲۱)، زیرا فصاحت لفظ به جهت اصوات و صداهای حروفش نیست، بلکه به دلیل معنای آن است و در یک کلام فصاحت الفاظ چیزی جز نظم و ترتیب آنها نیست.

به همان سؤال قبلی باز می‌گردم: چه نام ادبی‌ای می‌توان بر سوره اطلاق کرد؟ پاسخ این است که وقتی ویژگی یک اثر ادبی در شکل آن باشد، نمی‌توانیم نامی بر آن بنهیم، لذا باید نام ادبی خاصی برایش وضع کنیم. ما نمی‌توانیم آن را نثر بخوانیم، زیرا دارای ساختار بیانی‌ای است که آن را از همه انواع نثر متمایز می‌کند، به گونه‌ای که هیچ یک‌شان بر آن، قابل انطباق نیست و از سوی دیگر هم نمی‌توانیم شعرش بنامیم، چه هیچ کدام از اصولی که در شعر به کار گرفته می‌شود، در آن نیست، در عین حال که انواع مختلف اسلوب‌های بیان مجازی و شگردهای متعدد بلاغی در آن استفاده شده است.

همچنین می‌افزاییم که آزادی شگرف و کلی‌ای در ساختمان برخی سوره‌ها و ساخت‌های بیانی آنها نهفته است که نه تنها تصنیفشان را درون نوع ادبی، امری دشوار می‌سازد، بلکه فهم آن را نیز کاری صعب می‌کند. برای مثال، به آغاز برخی سوره‌های مکی بسنده می‌کنم، سوره‌هایی که با یک حرف شروع می‌شوند: ص، ق، ن و سوره‌هایی که با دو حروف شروع می‌شوند: حم، طه، طس، یس و آن دسته از سوره‌هایی که با سه حرف آغاز می‌شوند: الم، الر، طسم، و آنهایی که با چهار حروف شروع می‌شوند: المص، المر، و سوره‌هایی که با پنج حرف آغاز می‌شوند مانند سوره مریم: کهیعیص.<sup>۵</sup> و همه سوره‌ها با عبارت: «بسم الله الرحمن الرحيم» آغاز می‌شوند، به جز یک سوره و آن هم سوره توبه شماره ۹ است.

این همه، شرایط دشواری را بر کسی که به تفسیر متن قرآنی می‌پردازد، تحمیل می‌کند. یکی از مهم‌ترین شرایط مفسر آن است که باید با زبان صرف و نحو، اشتقاق علوم بلاغی، قرائت‌ها، اصول دین، فقه، اسباب نزول آیات، ناسخ و منسوخ و حدیث نبوی در سطح بالایی آشنا باشد و همچنین باید از ذوقی والا و ایمانی ژرف نیز بهره‌مند باشد و این شرایط به ندرت در افراد خاصی به وفور یافت می‌شود.

بنابراین خویش را در برابر متنی می‌یابیم که نمی‌توان بر آن نامی نهاد، یا معیارهای انواع ادبی، مجالی برای نام‌گذاری آن فراهم نمی‌کند. قرآن متنی است که معیار خود را از بیرون، از قواعد و اصول معینی اخذ نمی‌کند، بلکه معیار آن در درون آن نهفته است. بنابراین تنها نامی که از این حیث می‌توان قرآن



را با آن خواند، الکتاب خواهد بود، یعنی در اینجا، الکتاب همان اسم الهی است، یا نام بایسته از لحاظ زبانی و نگارشی است و معنی الکتاب آن است که قرآن رهاست: ژرفای معنایش درک نمی‌شود و شروع و پایانی ندارد و به مثابه مطلق، در زمان و مکان متبلور می‌شود، دلالت آن پویاست و متنی گشاده و باز و بی‌پایان است. قرآن، ابدیتی انعطاف‌ناپذیر و فراتاریخی است که آن را در گذر تاریخ می‌بینیم و می‌خوانیم.

افکار و اشیاء، زندگی و اخلاق، واقعیت و غیب در شکل نگارشی الکتاب ذوب می‌شود، و این شکل شبکه‌ای است که رشته‌هایش تودرتو است و در روابط متعدد و متنوع و گشوده‌ای مانند فضا، درهم‌بافته و تنیده می‌شود. قرآن، هنری دیگر از سخن است و هنری دیگر برای سخن. هنری در نگارش و هنری برای شکل‌گیری متن. گویی قرآن، نوعی از فکر نگارش است که نوعی نگارش فکر را در درون خود دارد یا به عبارتی به مثابه نگارش مطلق است، یا مطلق نگارش.

۷

فصلنامه هنر  
شماره ۸۰

۱۵

تجربه عرفانی، افق دیگر برای فهم و قرائت این نگارش می‌گشاید، و ابعاد غنی و متنوعی به متن می‌دهد که درنگ در برابر آن، گیرم به شکل شتابان، نیز بایسته است، از آن‌رو که برای روشن کردن معنی وجودی زبان و نگارش بسیار مهم است.

متن قرآنی به مثابه تجربه‌ای عرفانی، دال زبانی برای مدلولی به نام هستی است. اولی نماد است و دومی مصداق آن نماد. الکتاب، همان کلمات خداست که با هستی برابری می‌کند و به حقایق آن اشاره دارد و با انسان نیز برابر است و بدان اشاره دارد. متن قرآنی، برزخی میان خدا و انسان، میان مطلق و نسبی است.

و کلمه الهی «کن» در یک زمان هم گفتار است و هم کردار و هستی جز کلمات خدا نیست. بدین گونه زبان هستی است و هستی، زبان. و الکتاب همان وجود و هستی محض است از آن‌رو که گفتار یا زبانی است که در کلمه الهی «کن» متبلور می‌شود.

و زبان گفتاری و نوشتاری انسانی از این منظر، فقط تبلور زبان الهی است، یا همان تصویر ظاهری از زبان پنهان الهی است و این همه به اهمیت نگارش و وجودی بودن آن اشاره دارد.

به عبارت دیگر، بر اساس تجربه عرفانی می‌گوییم حقایق ممکنه همان حروف نهفته در جوهر و کاغذ

است و آنچه بر روی کاغذ نوشته می‌شود، انبساط نور وجودی است که تصویر موجودات در آن تعیین می‌یابد و نگارش همان راز اظهار و ایجاد و قلم همان واسطه و ابزار است و نویسنده در معنی اصلی حقیقی همان خداست، از این رو که آفریننده و خالق و تصویرگر است و علم نخستین و رویت ممکنات از آن اوست، و همچنین انسان کاملی به مثابه تجلی‌ای برای او.

بدین گونه زبان الکتاب را ظاهر و باطنی است. معنی در ظاهر زبان قراردادی، عرفی و معمولی است و دلالت در باطن زبان، ذهنی است. آنجا میان باطن و ظاهر، تعارضی است که انسان کامل را زایل می‌سازد، آن برزخ جامعی میان ظاهر - زبان انسانی - و باطن - زبان الهی - است.

انسان نمی‌تواند که این زبان را به مثابه باطن بفهمد، مگر وقتی از آن به مثابه ظاهر فراتر رود، و نمی‌تواند که این تجاوز را محقق سازد، مگر وقتی که حالت عالی از شفافیته را در درون خود تحقق بخشد که آن را به مطلق یا غیب پیوند دهد، به گونه‌ای که به نفس الهی تبدیل شود. چنین دریافته می‌شود که او به مثابه فردی نیست که اندیشه کند، بلکه «اندیشیده می‌شود» و او کسی نیست که می‌نویسد، بلکه همان نفس الهی است و او متفکر و نویسنده نیست، مگر به مثابه «اندیشیده‌شده» و «نوشته».

در این افق عرفانی، می‌توان گفت که الکتاب به مثابه مطلق شروع نمی‌شود و پایان نمی‌یابد، چنانکه پیش‌تر بدان اشاره شد. الکتاب در این افق، خود خداست: ظهور کامل و بطون کامل در یک زمان، دیده می‌شود و نمی‌شود و وصف می‌شود و نمی‌شود. در یک زمان فهمیده می‌شود و نمی‌شود، و هر نوع نگارشی بیرون آن، جز سخن محال نمی‌گوید.

بدین گونه، الکتاب زبانی است که استمرار آفرینش زبان را اعاده می‌کند. و نشانه‌ها و ابزارهای صرف نیست. زبان در اینجا در همان لحظه‌ای که حروف الفباست، هستی و الوهیت، اسرار و غیب نیز هست. زبان شیء و ماورای آن است و نامتناهی: اصل و معاد است.

و الکتاب در اینجا به مثابه نگارش، امری ضروری است، اما به مثابه خوانش، امری تصادفی است. به عبارت دیگر، به مثابه نگارش، احکام و استوار کردن است و به مثابه خوانش، الهام است.

و نگارش در این افق، نگارش زندگی نیست، بلکه نگارش مرگ و نگارش آفریده‌ای به جهت مرگ است. نگارشی است که پیرامون ریشه می‌چرخد نه میوه. عبوری است بر پل فاجعه - زندگی - پل زوال و نابودی.

و طبیعی است که الکتاب در این افق، ذهنی نیست و اشیاء را به طور کلی نه به صورت جزئی مورد بررسی قرار می‌دهد. الکتاب با هستی گلاویز می‌شود نه با ذات. گویی آنچه در ورای طبیعت است، طبیعت ویژه‌ای دارد که از آن پرده برمی‌دارد و این طبیعت خاصه، همان الکتاب است. آیا در این افق بگوییم که نویسنده همان آفریده متخیل در آن اتحاد الهی - انسانی با زبان و در آن است؟ آیا همان پرتو جامع، میان فرستنده و گیرنده و آنچه فرستاده شده، است؟ آیا غیابش همان حضورش است؟ و آیا نگارش ایده‌آل همان است که بدون نویسنده انجام می‌پذیرد؟

۸

از آنچه گذشت به نتایج زیر می‌رسم:

نخست، اینکه متن قرآنی از شخص فراتر می‌رود: خدا آن را وحی کرد و فرشته‌ای آن را به پیامبر (ص) رسانید و پیامبر (ص) به مردم ابلاغ کرد و کاتبان وحی تدوینش کردند. متن قرآنی عمل الهی - انسانی و عمل و جودی است و همچنین به مثابه اقیانوسی بی‌کرانه برای تخیل جمعی است.

فصلنامه هنر  
شماره ۸۰

۱۷

شاید پیچیده‌ترین نکته در قرآن به مثابه نگارش آن است که ادامه و تتمه آنچه پیش از آن بوده، هست: پایان‌بخش نبوت‌ها و نگارش. و به عبارت دیگر، قرآن باب نگارش را برای همیشه بست، زیرا پس از قرآن، برابر تعبیر مالارمه، اثری نوشته نشد که شیء آن را تولید کند، بلکه خود شیء را نوشت.

از این رو متن قرآنی این پرسش را که شعر چیست یا اثر چیست؟ مطرح نمی‌سازد، بلکه این پرسش را طرح می‌کند که نگارش چیست و الکتاب چیست؟

بدین گونه متن قرآنی به مثابه متنی خواننده می‌شود که همه اشکال نگارش در ساختمانش فراهم و جمع می‌شود. گویی این متن، حروف الفبا را به فطرتش پیش از نگارش بازگردانید و آنچه که ورای انواع نگارش است. و گویی قرآن، این انواع را میان دو پراتز قرار داد یا آنها را منسوخ ساخت تا نوعی دیگر را خلق کند.

دو دیگر: دین و زبان در این متن، یک شکل روحانی یا ساختار معنوی واحدی دارند. از این رو از امر غامض و پیچیده‌ای تکوین می‌یابد که انسان نمی‌تواند آن را بشناسد و بدیهی است که به طور مستقیم

از ظاهر لفظ شناخته می‌شود. قرآن افق گشوده‌ای است، اما بر روی جهان غیب. سه دیگر: بعد ژرف این متن، بعدی تراژیک است، زیرا از غیاب و زوال و فنا پرده برمی‌گیرد و اینکه زمین پلی به سوی عالم غیب است و اقامت بر آن، برای کسی میسر است که قصد کوچیدن از آن را دارد نه کسی که می‌خواهد در آنجا بماند.

قرآن متنی است که همه متون دینی در آن ذوب و حل می‌شود و در صدد آن است که از همه بشر، امت واحدی بسازد. آیا به این دلیل است که همه اشکال بیانی در یک شکل بیانی ذوب می‌شوند که قرآن، نماینده آن است؟ و آیا قرآن به مثابه نگارش تکراری است که هر نوع نگارش را تکرار نگارش پیش از خود می‌داند، اما در بافت دیگر؟

چهارم: با متن قرآنی، انسان جدیدی بر سطح انسانی نشأت گرفت و در سطح ادبی خالص، خواننده جدید و نقد جدید و ذوق جدیدی با آن پدید آمد و قرآن بر این سطح ادبی خالص، شیوه‌ای در بیان است که تفاوت‌های سنتی میان فلسفه و ادبیات و میان علم و سیاست و میان اخلاق و زیبایی‌شناسی را باطل می‌کند. قرآن شیوه‌ای است که از انواع، از حیث شکل فراتر رفت و قرابت‌های شناختی و سنتی را از حیث اسلوب درنوردید.

در این ویران کردن تفاوت‌های میان انواع ادبی، ویژگی‌ای است که افق دیگری را برای نگارش می‌گشاید و امکانات دیگری برای آن فراهم می‌آورد. قرآن نمونه‌ای از نگارش است که انواع مختلف معرفت فلسفی، اخلاقی، سیاسی، قانونی، اجتماعی و اقتصادی در آن دخالت دارند و انواع مختلف نگارش ادبی اعم از روایت و گفت‌وگو، و داستان و تاریخ، حکمت و ادبیات در آن وارد می‌شوند. قرآن در همان زمان که فلسفی، ادبی، اجتماعی و تاریخی است، میان طبیعت و ماورای آن را با هم جمع می‌کند. در این متن چیزی را می‌توان یافت که به نویسنده امکان می‌دهد تا در رؤیایش نسبت به انسان و جهان و نگارش، تجدید نظر کند و این رؤیا، وجودی و انسانی هست و باعث گرایش بیشتر به سوی انسان به مثابه انسان می‌شود، و رای هر نژاد و رنگ و ایدئولوژی است. و فرقی میان انسان با انسان در این رؤیا نیست، جز در عمق بیان از این رؤیا و غنا و فردیت آن.

قرآن، متن دعوتی به نگارش جدید با رؤیای نو است، این نگارش را به صورت مجازی، می‌توان عبوری به سوی انسان و بیان این عبور در زیباترین شکل نامید.

پنجم: این متن کلیدی برای فهم جهان اسلام است و اگر فردی بخواهد مسلمانان و تاریخ آنان را دریابد، هرگز نخواهد توانست، مگر از فهم این متن و آگاهی از سطح رابطه موجود میان آن و مسلمان شروع می‌کند. بدون آن، مسلمان غریب و گسسته از دیگری شود و نمی‌داند چگونه نگارش می‌تواند انسانی و جهانی باشد، مادام که دیگری را نمی‌فهمی یا نمی‌خواهی و تلاش نمی‌کنی که آن را بفهمی؟ ارزش این نگارش پیچیده و به دور از دیگری چیست؟ انسان در این عصر جهانی، دیگر خودش نیست، مگر به آن اندازه که دیگری باشد. اگر انسان بخواهد شهروندی زنده و حقیقی در سرزمینش باشد، باید شهروندی جهانی باشد.

ششم: نمی‌دانم پیوند میان این کتاب چنان که تلاش نمودم از آن سخن بگویم و کتاب مورد نظر مالارمه چیست. لیک همه ما می‌دانیم که این کتاب سال‌ها پیش‌تر از آنکه مالارمه پروژه نگارشی‌اش را کتاب بخواند، همان پروژه‌ای که می‌خواهد «اساس جهان و خلاصه آن» باشد، پیش‌تر از او، حدود ۱۴ سده پیش‌تر، در آنجا، در زبان عربی، نگارشی بود با نام کتاب که اساسی برای جهان و خلاصه برای آن و پایان‌بخش سخن باشد.

و آنجا، نگارش‌های تجربه شده بسیاری است که ما پیوسته آنها را در طریق خویش به سوی مجهول با خود حمل می‌کنیم. چرا باید به حمل آنها ادامه دهیم؟ آیا وظیفه نویسنده در درجه نخست این نیست که بپرسد چه چیزی باید از گذشته خویش برگیرم؟ آیا سده آینده، نوع دیگری از نگارش طلب می‌کند؟ این همان پرسشی است که دوست دارم پایان‌بخش این پژوهش باشد.

پروژه‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

### پی‌نوشت‌ها:

۱. این نوشتار متن سخنرانی است که به زبان فرانسه در کالج دوفرانس به دعوت ابوا بونوا، استاد کرسی شعر آنجا ارائه شد، در چارچوب پژوهش‌های وی پیرامون مالارمه. این امر در ۳ شباط ۱۹۹۲ انجام گرفت و عنوان اصلی آن: «متن قرآنی: نگارشی که نه شعر است و نه نثر» می‌باشد.
۲. استفان مالارمه (۱۸۹۸-۱۸۴۲) شاعر نمادگرایی فرانسه. از آثار او: بعد از ظهر یک فون.

۵. حروف مقطعه قرآن و فهم معانی آنها که از میان آغاز و فواتح صد و چهارده سوره قرآن بیشتر نگاه مفسران و اسلام‌شناسان را به خود معطوف کرده، یکی از مسائل بسیار مهم در تاریخ قرآن به‌شمار می‌رود. و همچنین از مباحث پیچیده و مشکل قرآنی است که بحث‌های زیادی از گذشته تاکنون در جهان اسلام برانگیخته است.

حروف مقطعه با حروف گسسته از هم، حروفی هستند که در ابتدای برخی از سوره‌های قرآن آمده است. از مجموع یکصد و چهارده سوره قرآن کریم، بیست‌ونو سوره آن که همگی آنها جز بقره و آل عمران مکی هستند، با حروفی آغاز می‌شوند که باید جدا جدا و با اسامی عربی خوانده شوند، و اگر چه در ظاهر به صورت کلمه هستند، ولی از آن رو که باید قطعه‌قطعه خوانده شوند، بدان‌ها حروف مقطعه، یعنی قطعه‌قطعه و جدا جدا می‌گویند. مجموع این حروف، هفتاد و هشت حرف است که با حذف حروف تکراری، چهارده حرف بیش نیستند و سبع المثانی قرآن را تشکیل می‌دهند.

حروف مقطعه، که از اسلوب‌های خاص قرآن است و در دیگر کتاب‌های آسمانی نمونه ندارد، همیشه جزء کلمات اسرارآمیز و مرموز محسوب شده و مفسران و دانشمندان علوم قرآنی درباره این حروف، نظرهای متفاوتی داشته‌اند. در طول تاریخ اسلام، برای بازشناسی آنها کاوش‌ها و کنکاش‌های بسیاری انجام گرفته و می‌گیرد تا آنجا که کامپیوتر را برای شناخت مفاهیم آن به‌استخدام گرفته و از بعد ریاضی، حروف مقطعه قرآن را مورد مطالعه قرار داده‌اند و تا حدی به گوشه‌هایی از اسرار آن رهنمون شده‌اند. در توجیه معنای حروف مقطعه از صدر اسلام تاکنون سخنان بسیاری گفته‌اند، تا جایی که دانشمندان، یکی از مباحث متشابهات قرآن را حروف مقطعه ذکر کرده‌اند. از همین رهگذر مفسران بحث و گفت‌وگوهای بسیاری انجام داده‌اند و اقوال و آرای زیادی در تفسیر این حروف و اینکه چرا خداوند تعالی کلامش را در این سوره‌ها به این صورت شروع نموده، بیان کرده‌اند. حروف مقطعه قرآن که به تصریح اغلب مفسران و قرآن‌پژوهان، از متشابهات آن است و به دیدگاه‌های متفاوت و متناقضی انجامیده، و به قولی «تحریر محل نزاع» مفسران شده است، یکی از نمودهای برجسته ابهام هنری قرآن است. شرح و تفسیر آنها از سوی مفسران، به خوانش برای کاوش و اکتشاف بدل شده است. اینان پیوسته کوشیده‌اند از رهگذر این حروف که هم موجب غنای معنایی قرآن شده و هم زمینه تأمل‌ها و تأویل‌های متکثر آن را فراهم آورده است، به ژرفای رازناک زبان و معنی آن پی ببرند.

به تازگی قرآن‌پژوه فرهیخته مصری، استاد سعد عبدالمطلب عدل از منظری تازه به قرآن نگریسته است و با اسلوب و روش علمی ای حروف مقطعه آغاز بیست‌ونو سوره قرآن را مورد تحقیق و تفحص قرار داده است. وی ابتدا با استناد به فرهنگ زبان مصری کهن، صورت نگارشی اصلی آنها را ارائه می‌کند و آن‌گاه معانی مختلف هریک از اجزای این حروف را نقل می‌نماید و برای تأیید درستی معنای این حروف مقطعه در آن بافت و سیاق، از کتاب‌های سیره و سنت رسول خدا(ص) بهره می‌جوید. اهمیت این تحقیق در به‌کارگیری زبان هیروگلیف در تفسیر نمادهای آغاز سوره‌ها، از آن‌رو است که پس از قرن‌های مدیدی که از تأویل‌ها و تفسیرهای مختلف آن می‌گذرد، تفسیر و تأویل نسبتاً منطقی و سازگار با عقل ارائه می‌دهد، چندان که خواننده کتاب از توفیق نویسنده در حل ابهام‌های غامض و سر به‌مهر آغاز این سوره‌ها، سخت شگفت‌زده می‌شود، به

ویژه وقتی می‌بیند کلمات و تعبی‌رات عربی‌ای که پیرامون این نمادها یا حروف مقطعه غیر عربی‌اند. به گونه‌ای اعجاز‌آمیز گزینش شده که با مفهوم نماد و اجزای سازنده آن در زبان اصلی‌اش هم‌خوانی کامل دارد. از جمله «ق و القرآن المجید» که صفت مجید کاملاً با معنی و مدلول نماد «ق» سازگار است یا صفت «ذی‌الذکر» قرآن با نماد «ص» (برای تفصیل بیشتر ر. ک: هیر و گلیف در قرآن کریم) تفسیری نوین از حروف مقطعه (تالیف: سعد عبدالمطلب عدل، ترجمه حامد صدقی و حبیب‌الله عباسی. تهران: سخن، ۱۳۸۸).

## منابع:

- جرجانی، عبدالقاهر. (۱۳۶۸) دلایل الاعجاز القرآن. ترجمه و تحشیه: سید محمد رادمنش. مشهد: آستان قدس رضوی.

- آدونیس. (۱۹۹۳). النص القرآنی و آفاق الکتابه. بیروت: دارالاداب.

