



آیا می‌توان تفسیر قرآنی ابن برّجان<sup>۱</sup> را همانند دیگر تفاسیر، بهره‌گیری از قرآن برای اثبات حقیقتی دانست؟ به یقین، مفسران غالباً از متن قرآن برای دفاع از عقیده‌ای فقهی یا کلامی بهره می‌گیرند. صوفیان، خود، در قرآن، در جستجوی اشاره‌ای به حال روحی خویش‌اند. با این وجود در مورد ابن برّجان مناسب‌تر است که از غرق شدن کامل او در دریای قرآن برای فهم بُعد درونی و کیهانی آن سخن گفته شود. کاری که این محقق انجام داده است نوعی، حداکثر بهره‌گیری از قرآن است.

آیا ابوالحکم عبدالسلام بن عبدالرحمن بن محمد بن برّجان در اشبیلیه زاده شد؟ این را به یقین نمی‌دانیم، اما می‌دانیم که او تمام زندگی خود را در آن شهر گذراند. آنان که زندگی‌نامه‌وی را نوشته‌اند، تبحر او را در علم قراءات، لغت‌شناسی، حدیث، کلام و حتی ریاضیات و هندسه ستوده‌اند. مع ذلک قید نموده‌اند که اشتغال خاطر عمده‌وی، معرفت خفی (علم الباطن) بود و وی زندگی گوشه‌گیرانه و در انزوایی برگزید (کان

## «قراأت برتر»

## از دیدگاه

## ابن برّجان\*

دینی گریل

ترجمه فاطمه تهامی

\* این مقاله ترجمه‌ای است از منبع زیر:

Denis Gril, "La Lecture supérieure du Coran selon Ibn Bar-ragān", in *Arabica*. 47iii-iv (2000) pp. 510-522.

۱. عبدالسلام بن عبدالرحمن لخمی اشبیلی، ابوالحکم، متصوف و از بزرگان و صالحان و مؤلف تفسیر قرآن به شیوه صوفیانه است و شرح اسماء‌الله الحسنی. متوفی ۵۳۶ در مراکش. زرکلی، الاملام، ج ۴، ص ۶ [مترجم]

ابن اَبّار او را اللخمی الافریقی ثمّ الاشبیلی معرفی می‌کند. به گفته یکی از همکاران ما (Hélène Claudot-Hawad) احتمالاً ابن برّجان معرب شده نسبت خاص به یک نفر یا نسبت عام به یک گروه از بربر است. مثلاً Ibargan که نام قبیله‌ای از چادرنشینان طوارق بربر ساکن صحرا در منطقه عقّار است، در زبان طوارق به مفهوم امتناع از انجام کار مگر پس از اصرار و ابرام بسیار است.

سخنی به سلطان نشانگر آن است که وی ابن برّجان را تحت فشار فقیهان مالکی، و نه به خاطر اعتقاد شخصی دستگیر کرده و به زندان انداخته بود. مؤلف کتاب تشوّف نیز نوشته است که ابو عبدالله دقاق فاسی همچون ابن حرزهم، در جریان یک گفت و گو از آرا و نظرات ابن برّجان و ابن عریف حمایت کرده است. از این جا معلوم می شود شهرت این دو شیخ در مراکش به قدری بوده که می توانستند رقیبان خطرناکی برای فقهای دریاری به شمار آیند.<sup>۲</sup>

بررسی زندگی ابن برّجان و فضای سیاسی آن روز اشیلیه - که او تعالیم خود را در آن شهر انتشار داد- و نیز ارتباط وی با محافل روحانی اندلس و مغرب، مستلزم پژوهشی عمیق است. از او سه اثر - چنان که مورخان و زندگی نامه نویسان یاد کرده اند - بر جای مانده که تاکنون هیچ یک از آنها به چاپ نرسیده است، در حالی که آثار او منبع مهم و موثقی برای شناخت تداوم تاریخی حرکتی فکری - روحانی در اندلس است که به دست ابن مسرّه آغاز گردید و ابن عربی و دیگران، آن را تحقق بخشیدند. چاپ این آثار می باید به عنوان یک اولویت تلقی گردد.

ابن برّجان، عموماً به عنوان نویسنده رساله ای درباره اسماء ۲. ر. ک: Asin Palacios, Abnemasarra y su escuela (آسین پالاسیوس، ابن مسرّه و مکتب او)، مادرید، ۱۹۱۴، ص ۱۰۹؛ همو، مقدمه «محاسن المجالس» ابن عریف، پاریس، ۱۹۳۳، ص ۵۴؛ Paul Nwyia, "Note sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-'Arif avec Ibn Barrājān", Hespéris, 1956. p.217-221.

و «رسائل ابن عریف الی اصحاب ثورة المریدین فی الاندلس»، مجلة الابحاث، بیروت، ۱۹۷۸-۹، ص ۴۳-۵۶.

۳. درباره ابن برّجان ر. ک: مأخذ مذکور در 5-754/ E12؛ GAL I 434/؛ S I 775؛ 559؛ معجم المؤلفین ۵: ۲۲۶؛ ذبی، سیر اصنام النبلاء، بیروت، ۱۹۸۵، ۲۰: ۷۲، شماره ۴۴. منابع کهن تر عبارت است از: نادلی، التشوف الی رجال التصوف، چاپ A. Toufic، رباط، ۱۹۸۴، ص ۱۵۶ (درباره ابو عبدالله دقاق) و ۱۷۰ (درباره علی حرزهم)؛ ابن الزبیر، صلة الصلة، چاپ Lévi-Provençal، رباط، ۱۹۳۸، ص ۳۱، شماره ۴۵؛ ابن آبار، التکملة لکتاب الصلة، چاپ Codera، مادرید، ۱۸۸۷، شماره ۱۷۹۷؛ ابن خلکان، وفیات الایمان، چاپ عباس، ج ۴، ص ۲۳۰-۲۳۶. بیش تر زندگی نامه نویسان بعدی به این منابع استناد کرده اند، همچون: ابن عبدالملک مراکشی، اللیل والتکملة؛ ابن داود، طبقات المفسرین، مصر، ۱۹۷۲، ج ۱، ص ۳۰۰، شماره ۲۸. برخی عبدالسلام بن برّجان را با نوه او - که هم نام اوست - خلط کرده اند، برای مثال: طاش کپری زاده، که با وجود این خلط، پیش بینی فتح اورشلیم را به نقل از ابن خلکان ذکر می کند. ر. ک: مفتاح السعادة، قاهره، ۱۹۷۸، II، ۲؛ نیز ر. ک: المناوی، الکواکب الدرّیة فی تراجم السادات الصوفیة، قاهره، ۱۹۹۴، II، ۶۸۲، شماره ۴۲۵؛ نهانی، جامع کرامات الاولیاء، قاهره، ۱۹۶۲، I، ۱۶۶-۱۶۷.

یؤثر العزلة والخمول). پس چرا در سال ۵۳۶/۱۱۴۱ همراه با ابن عریف مریّ (اهل المریة، بندری در ساحل اسپانیای مدیترانه) و ابوبکر میورقی غرناطی به حضور در برابر سلطان مرابطین، علی بن یوسف بن تاشفین فراخوانده شد؟ آیا به خاطر آرای نامتعارف و بدعت گونه آنان بود که فقیهان مالکی نزدیک به حکومت از آنان سعایت کرده بودند؟ به گفته یکی از شرح حال نویسان ابن برّجان، هم عصران وی او را «غزالی اندلس» لقب داده بودند و این در حالی بود که در آغاز حکومت ابن تاشفین، کتاب های ابو حامد را در اشیلیه سوزاندند. آیا آنان مظنون به شورش بودند؟ شعرانی، محقق متأخر که به لحاظ تاریخی از اعتبار اندکی برخوردار است، می نویسد که ابن برّجان در نزدیک به ۱۳۰ شهر یا قریه به عنوان امام شناخته می شد. هیچ منبع هم وطن و هم عصر او این مطلب را تأیید نمی کند، اما می توان پذیرفت که این روایت نمایانگر فضای سوءظن حاکم بر مشایخ و رؤسای روحانی اندلس در هنگامی است که امپراتوری مرابطین در شمال با آغاز فتوحات مسیحیان در اسپانیا و در جنوب با موحدون و در داخل نیز با جنبش های شورشی متعدد تهدید می شد. به احتمال قوی ابن برّجان در این جنبش ها شرکت نداشته است. برعکس، آن چنان که پُل نویا (Paul Nwyia) در تصحیح آسین پالاسیوس می نویسد، ابن عریف، روحانی بزرگ اندلس، ابن برّجان را با عنوان استاد بزرگوار خطاب می کند.<sup>۲</sup> به علاوه، یک سال پس از مرگ ابن برّجان در مراکش، ابن قسی (Ibn al-Qasi) که خود از شاگردان ابن عریف است، جنبش مسلحانه «مریدون» را در Al-garre (واقع در جنوب پرتغال) آغاز می کند. و این نشان می دهد که افزایش نفوذ مشایخ و علما در منطقه جنوبی اسپانیا و حتی فراتر از آن می توانست خطری برای قدرت مرابطین به شمار آید. در واقع، با آن که پس از رویاری ابن برّجان با سلطان و فقیهان هیچ دلیل و مدرک قابل قبولی بر ضد او به دست نیامد، اما او را به زندان افکندند. بر اساس گفته نویسنده کتاب «تَشوّف» ابن برّجان از مرگ نزدیک خود خبر داده و گفته بود که مرگ او پیش از مرگ سلطان - که در سال بعد یعنی در ۵۳۷/۱۱۴۲ رخ داد - واقع خواهد شد. جسد شیخ را بر توده ای از خاکروبه افکندند. اما علی بن حرزهم پس از آگاهی از این امر، یکی از مریدان خود را مأمور کرد تا مردم را برای نماز بر جنازه وی فراخواند و قبوری در خور شأن او برای وی فراهم آورد. علی بن یوسف هنگامی که از این عمل خبر یافت با تعجب گفت: «لعنت خدا بر آن کس باد که شایستگی او را بشناسد و در نماز بر جنازه او شرکت نجوید». استناد چنین

الهی، با عنوان «ترجمان لسان الحق المبعوث فی الامر والحق» یا «شرح اسماء الله الحسنی» (British library)<sup>۴</sup> و تفسیری قرآنی شناخته می‌شود. ابن زبیر تنها کسی است که این اثر اخیر را کتابی جدا از اثر دیگر یعنی کتاب الارشاد می‌داند. او توضیح می‌دهد که ابن برّجان در این اثر کوشیده است تا تطابق میان مدلول پاره‌ای احادیث منقول در صحیح مسلم و پاره‌ای آیات قرآنی را نشان دهد.<sup>۵</sup>

برو کلمان علاوه بر دو نسخه خطی رساله درباره اسماء الهی، از اثر دیگر ابن برّجان با عنوان «تنبيه الافهام الى تدبر الكتاب والتعرف على الآيات والنبأ العظيم» یاد کرده است (2eme partie, München).

ما اگرچه به این نسخه مراجعه نکرده ایم، اما عنوان آن به روشنی نشان می‌دهد که یکی از همان دو نسخه قرآنی یاد شده، است.

نسخه‌های خطی موجود در ترکیه نیز مؤید وجود دو رساله متمایز درباره قرآن است:

### ۱. تفسیر قرآن

کهن‌ترین نسخه این تفسیر، نسخه قونیه، یوسف آقا ۴۷۴۴-۴۷۴۵-۴۷۴۶ (۲۴۳، ۱۸۲ و ۳۶۵) است. این نسخه بدون تاریخ است و قبل از آن که در اختیار صدرالدین قونوی (م ۶۷۳-۱۲۷۴) قرار گیرد که آن را همراه مجموعه کتاب‌های کتابخانه اش وقف نمود. به دو شخص دیگر تعلق داشته است. بنابراین می‌توان تاریخ تقریبی آن را آغاز سده هفتم / سیزدهم دانست. این نسخه، فقط عنوان «تفسیر الامام ... ابن برّجان» را بر خود دارد.

نخستین مجلد Reissulkuttap (رئیس‌الکتاب) مصطفی افندی ۳۰-۳۱ (سلیمانیه) به تاریخ ۶۶۷ هجری (۴۲۲ برگه) است که نسخه بسیار خوبی است.<sup>۶</sup>

اما دومین مجلد (شماره ۳۱، ۳۱۶ برگ) بسیار متأخرتر است (۱۱۶۸ هـ). نسخه داماد ابراهیم پاشا (Damad Ibrahim Pasa) ۲۵-۲۶-۲۷ (سلیمانیه) شامل مجلد نخست (۲۰۴ ورقه) به تاریخ ۶۷۷ هـ، تنها تا پایان سوره بقره را در بردارد، اما مجلد دوم (۴۷۸ برگ) به تاریخ ۱۱۲۹ هـ. و مجلد سوم (۶۲۱ برگ) به تاریخ ۱۱۲۸ هـ، هر دو کامل‌اند.

نسخه Carullah، ۵۱ M (سلیمانیه) شامل مجلد اول تفسیر تا سوره انعام را در بردارد و مورخ ۷۳۸ هـ. (۲۶۳ برگ) است. این نسخه مطابق با نسخه خطی قونیه در سه مجلد است و می‌توان آن را استنساخی از نسخه قونیه تلقی کرد.

نسخه Ismihan سلطان ۳۸ (سلیمانیه)، چنانچه درست

خواننده باشیم، مورخ ۸۲۹ هـ. (۲۶۵ برگ) است و در تفسیر سوره حجر پایان می‌یابد.

از دو نسخه دیگر نیز یاد می‌کنیم که به احتمال قوی، نسخه‌هایی از همین تفسیرند ولی ما به آن‌ها مراجعه نکرده ایم: یکی نسخه Sehiti Ali Pasa (شهید علی پاشا) ۷۳، مورخ ۱۱۲۷ هـ. (۴۴۱ برگ) است و دیگری، نسخه دارالمثنوی ۴۲ (۲۴۲ برگ).<sup>۷</sup>

همه نسخه‌های مورد مراجعه، عنوان «تفسیر ... ابن برّجان» را بر خود دارند؛ در حالی که در برگه‌های کتابخانه سلیمانیه، این نسخه خطی، نظام‌مندانه تحت عنوان کتاب «الارشاد» فهرست شده‌اند و این هم بدان سبب است که حاجی خلیفه تفسیر ابن برّجان را «الارشاد» عنوان نهاده است.<sup>۸</sup> اما در هاشم عنوان نسخه Carullah، ۵۱ M، تعلیقی دیده می‌شود که وجود سه اثر جداگانه را اثبات می‌کند، بدین شرح: «بدان که این تفسیر، چنان که از مؤلف روایت شده، پس از تفسیری درباره اسماء الهی تألیف شده است [این را مقدمه تفسیر نیز تأیید می‌کند]. و این تفسیر همان کتاب الارشاد است (...). بنابراین ثابت شد که ابوالحکم (ابن برّجان) ابتدا کتاب ارشاد و سپس کتاب اسماء الهی و سرانجام تفسیر قرآن را تألیف نموده است.

### ۲. تفسیری دیگر از قرآن

نسخه محمود پاشا (Mahmut Pasa) ۳-۴ (۲ مجلد با ۲۷۵ و

۴. سه نسخه نیز در سلیمانیه وجود دارد: 426, Sehiti Ali Pasa، در سال ۵۹۸ هـ. در Alep نسخه برداری شد؛ 1023 Carullah، نسخه برداری در ۷۹۵ هـ (۲۳۵ برگه) و 1551 Lâleli نسخه برداری در ۹۹۳ هـ (۱۹۸ برگه) Mme Purification de La Torre اخیراً ویراستی نقادانه از آن را منتشر ساخته است: Ibn Barra'yan, sarh asmâ Allâh al-husnâ, Fuentes Arabica- Hispana, 24, Madrid, 2000.

۵. ر. ک: صلاة الصلاة، ص ۳۱.

۶. هر جا که از متن تفسیر نقل می‌شود، شماره برگه مذکور در پرانتز. به این نسخه ارجاع می‌دهد.

۷. عبدالعزیز بن عبدالله به نسخه‌ای از تفسیر در کتابخانه الکتانی اشاره می‌کند. ر. ک: الموسوعة المغربية لأعلام البشرية والحضارية، ۱۹۷۵، I، ۲۷.

۸. كشف الظنون، استانبول، ۱۹۷۱، I، ۷۰، ۴۳۷.

دنبال کردن تعبیر وی - که بسیار به نص قرآن و سنت وابسته است - دشوار است و در عین حال نسبت به ادبیات تفسیری کلاسیک روشی آزاد دارد و این همه، بیانگر توجه اندک مفسران بعدی به این اثر است که ظاهراً هرگز بدان استشهاد نمی کنند.

این تفسیر شایسته بررسی عمیق است و از چارچوب این معرفی که به قصد توضیح نوعی کاربرد قرآنی نوشته شده بسیار فراتر می رود. بنابراین ما به تحلیل بخش آغازین آن اکتفا می کنیم. این بخش نخست به نحوی موجز به تفسیر سوره فاتحه و سپس به نخستین آیات سوره بقره می پردازد. این مجموعه، همانند دیگر رساله های هرمنوتیکی عرفانی کتاب، از قواعد تفسیری تبعیت نمی کند، بلکه یک شیوه تصاعدی و گام به گام تدبیر درباره کلام الهی است. قاری می باید آیه به آیه و گام به گام به سوی آنچه که ابن برّجان «قرائت برتر» قرآن (الثلاوة العلیا) می خواند، صعود کند. بنابراین، این تلاوت مبتنی بر صعودی روحانی و بر یک نظام تسلسلی محاذی فهم و منازل است. هدف آن دستیابی به بصیرتی تام و جدایی ناپذیر از کتاب عالم و انسان، سه جنبه از یک واقعیت، است و این سیر بدون پرسش مناسب درباره طبیعت کلام پیش نمی رود. مؤلف نیز از این پرسش اجتناب نمی ورزد و سعی دارد بدان پاسخ گوید، و اما آیا این پاسخ به نحوی کنایی است، نه به گونه ای که یک متکلم پاسخ می دهد، بلکه به گونه ای که یک شیخ - که به خواننده خود همچون یک مُرید خطاب می کند، پاسخ می دهد؟

#### قرائت برتر (ذکر، تدبیر، عبرت)

تمامی این بخش، و دنباله آن نیز، با فراخوانی مکرر به ذکر و تذکر قلبی همراه با تدبیر و تعمق عقل درباره آیات جهان و آیات قرآن، در حرکتی ثابت از این عالم به سوی عالم دیگر می گذرد. بهشت و جهنم، هر یک، فرزندان خود را دارند و صالحان کسانی اند که با عبرت یا اعتبار، با گذر از معنی مستقیم به معنی استعاری (المعبر الیه)، از حکایات پندآمیز و داستان های نبوی آموزش می گیرند. این گذر قاری بدون اصلاح و پاکسازی درون

۹. ر. ک.:

Ibn 'Arabi, Les Illuminations de La Mecque, Paris, 1988, p.623.

Claude Addas, Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabi in the Legacy of Muslim Spain, Leiden, 1994, p.925.

۱۰. فتوحات المکیة، بیروت، ۱، ۶۰ / چاپ ا. یحیی، ج ۱، ص ۲۶۷ - ۲۶۸؛ ج ۴، ص ۲۰۰.

۱۱. وفيات الاهیان، چاپ احسان عباس، بیروت، ج ۴، ص ۲۳۰ و ۲۳۶.

۲۶۲ برگ که تنها مجلد اول تاریخ ۵۹۶ هـ. را دارد)، ابتدا با عنوان «کتاب الايضاح فی التفسیر» و سپس با عنوان دقیق تر «ایضاح الحکمة بالاحکام العبرة» آمده است. نخستین مجلد تا پایان سوره مریم و دومین مجلد تا پایان قرآن را در بردارد. این تفسیر از قرآن با تفسیر نخستین متفاوت است و در آن، پاره ای عبارات تفسیر پیشین را بازمی یابیم. می توان حدس زد که این همان نخستین اثر است که ابن زبیر و نسخه Carullah از آن یاد کرده اند. اما عنوان آن چیست؟ ابن عربی بارها از تفسیر قرآن ابن برّجان با عنوان ایضاح الحکمة یاد می کند.<sup>۹</sup> و در این تفسیر است که فقره معروفی را که بر اساس تأویل حروف الف لام میم سوره روم، از فتح اورشلیم خبر می دهد می بینیم، همانند تفصیلی که در بیان آیه پنجم سوره یونس آمده است: «حق که عالم به آن خلق گردید» (الحق المخلوق به العالم) و ابن عربی غالباً به آن اشاره می کند. احتمالاً ابن عربی این هر دو تفسیر را می شناخته است؛ زیرا گاهی از «تفسیر» و گاهی از «ایضاح الحکمة» سخن می گوید و هرگز به «ارشاد» اشاره ای نمی کند و ظاهراً میان این دو عنوان اخیر خلطی حاصل شده است. البته متنی که اکنون با نام «ایضاح الحکمة» شناخته شده، چنان که تنها نسخه خطی محمد پاشا به تاریخ ۵۹۶ هـ. نشان می دهد، کمتر مورد استنساخ واقع شده، حال آن که استنساخ «تفسیر» تا سده ۱۲ هجری ادامه داشته است.

شهرت این تفسیر، بیش تر به علت پیشگویی فتح دوباره اورشلیم است و به عبارات دقیق تر، ناشی از توضیحات ابن عربی در این موضوع<sup>۱۰</sup> و بیانات ابن خلکان است که نقل می کند که وزیر، محیی الدین ابن زکی، بر اساس اشارات ابن برّجان فتح آینده اورشلیم را برای سلطان پیش بینی کرده بود.<sup>۱۱</sup> بی تردید، این یکی از دلایلی است که این تفسیر را تفسیری باطنی خوانده اند که به تأویل اسرار و خواص آیات قرآنی پرداخته و حاجی خلیفه نیز این اندیشه را ترویج نموده است (فیه من الاسرار والخواص ما هو مشهور ...).

در واقع، ابن برّجان به این نوع تأویل کمتر روی آورده است. برعکس، او - چنان که ابن زبیر درباره «ارشاد» گفته - به تفصیل درباره این یا آن مفهوم قرآنی و ارتباط آن با سنت سخن گفته، و آشکارا خود را از ادبیات تفسیری متمایز می سازد. گاه



و سیر مداوم از معانی بیرونی به سوی معانی درونی، و از بصر به سوی بصیرت به مقصد راه نمی برد و تمام توانایی های انسان برای قرائت توأم کتاب و جهان فراخوانده شده است.

ابن برّجان در واقع آموزه طبیعت انسانی و ادراک را - که تا حدی ویژه خود اوست - اعلام می دارد. همچنان که خداوند صفاتی ویژه خود دارد، انسان نیز صفاتی خاص خویش دارد که با عناصر و سنن آفرینش همخوان است و هم زمان، روزنه هایی به سوی دنیای فراتر می گشاید. با کار دل است که این صفات - که در آغاز پست و دنیوی اند (الصفات الدنیا) - می توانند به صفاتی والا (الصفات العلیا) تبدیل شوند. در این حال، درهای ذکر و ادراک بی واسطه (شعور) بر وی گشوده می گردد و آن الهامی را درمی یابد که «بر صحیفه دل نازل می شود و از آنچه در وجود درونی محفوظ مانده و نشان های آن، پیشتر در طبیعت اولیه وجود داشته خبر می دهد» و از پیش آگاهی برخوردار می گردد و هنگامی که با صفات برتر شعور هدایت می شود، مفهوم نهان گفتمان به نحوی شهودی و عینی بر او آشکار می گردد و به التقای وصف ناپذیر میان کلام متعالی الهی و درک انسانی دست می یابد.

بنده خدا با رسیدن به این نقطه، دیگر فراتر نمی رود، اینک او به مرحله محادثه با خدا و شنودن بی واسطه کلام صعود کرده است (المحادثة والتکلیم). و البته این منزلت نباید با منزلت انبیاء خلط گردد؛ آن که دقیقاً در تحت مقام انبیا است، مقام صدیق است؛ صفتی که نزدیک به گذر از ماهیت مخلوق است؛ زیرا وی تصدیق گر اعلام رویدادهای آینده و نبوت خاص است (برگ ۴). ابن برّجان تا آن جا که می تواند حدود الهام را گسترش می بخشد، اما هرگز از مرز تعرض ناپذیر، که قداست نبوی را از قداست دیگران جدا می سازد، در نمی گذرد.

این ارتقاء پیش از رسیدن به این مقام عالی، همچون توالی مقامات و احوال در تصوف، با تعاقب میان مراتب تکسب به وسیله تعامل و اشراق استمرار می یابد. به هر حال، ابن برّجان در ذهن قاری - مرید خود، سلوک درونی را که می باید ارتقاء در مراحل قرائت را برای او میسر سازد رسوخ می دهد و می باید همواره این نکته که: پروردگارش مستقیماً با کلام خود به او خطاب می کند، در ذهن او حضور داشته باشد. خدا، خود، این کلام را بر زبان بنده اش جاری می سازد. به بیان دیگر می باید عمل انسان محور گردد تا پذیرای فیض وحی شود و در این حالت محو است که خط و مرز جداگر الوهیت از انسان را می شناسد و درمی یابد. یکی از کارکردهای حروف کتاب این است که این مرز را مشخص می کند و جایگاهی که برای انسان در این حال حاصل

می آید، - آن جا که او خود چیزی جز یک ظرف کلام نیست - را به او می نمایاند: «حروف مکتوب مقدس، حدی و مرزی برای بنده و ظرف قرائت اوست و آن چه قرائت شده است، کلام خدا است که او خود بر زبان بنده خویش جاری ساخته است.» (برگ ۵)

بنابراین، قاری با محو خویشتن خویش «قرائت برتر» را تحقق می بخشد و به وصف صدیق که مقام میراث نبوی است، نایل می گردد. اینک قرائت یا کاربردی از قرآن که ابن برّجان بدان فرامی خواند:

«در راه طلب گام بردار، چنان که مقصد و مقصود تو بالاترین مقصد و مقصود باشد، و در این راه با خودی خود و با دشمن خود ستیز کن. تنها خداوند است که از او یاری می طلبیم و توانمندی جز او نیست. همچنان که رسول (ص) قرآن را از حکیم علیم دریافت نمود، خداوند از تو نیز میراث بری ساخته است. پس در جستجوی آن برای تا سهمی را که از آن میراث برای تو مقرر شده دریافت داری، و گرنه از آن محروم خواهی شد و میراثی را که سهم تو بوده به دیگری خواهند بخشید. قرائت در این جا به معنای قرابت پیروی و همبستگی روحی است (التشابه والانتساب). (برگ ۵)

قرائت صاعد، آدمیان را بر اساس سلسله مراتب و مطابق با مراتب تأویل تقسیم می کند. بدینسان ابن برّجان چهار مقوله آدمیان را متمایز می سازد: مؤمن، آن که به درجه یقین رسیده است (موقن)، صدیق، نبی و بالآخره آن انسان باهوش متوسط، انسان تیزذهن و انسان ملهم که خداوند با او سخن می گوید (الملهم المحدث). به راحتی می توان این تقسیم را با چهار وجه کتاب که در حدیث آمده<sup>۱۲</sup> و به طور کلی تر، چهار مرتبه تأویل که در احادیث روحانی متعدد می یابیم، مقارنه نمود. اما تشابه میان کتاب و عالم (کیهان) سلسله مراتب دیگری از فهم را به ابن برّجان الهام می کند که سه معنی از آن برمی آید: معنی ظاهری مطابق با جهان اجسام، معنی نهان (کهیسه المکنون) مطابق با ارواح و بالآخره معنی توسط میان وجه ظاهری و درونی، آن جا که نهان ظاهر می گردد.

۱۲. ر. ک: طبری، جامع البیان، ویراست شاکر، ج ۱، ۷۲، ۷۵-۷۶. در این مورد ر. ک: Gilliot, Exégese, Langue et Theologie en Is-lam, Paris, Vrin, 1990, p. 111-33.

ارتقا می دهد؛ با رسیدن به این مرحله، دل در مرحله ای ابتدایی به شناخت اصول وحی و آفرینش نایل می آید. قاری، این شناخت از سطوح متوالی تنزیل کلام الهی را از طریق میراث نبوی دریافت می دارد. کلام خداوند «بر آن کس که خود می خواهد» (الی من شاء) نازل می شود؛ یعنی بر سطحی از وجود وصف ناپذیری که واسطه میان آفریننده و آفریده است؛ سپس بر روح القدس و آن گاه بر روح الامین و پس از آن بر قلب رسول و سپس بر زبان رسول فرود می آید که آن را به آدمیان ابلاغ می کند (رک. برگ ۱۹). و این بیانگر فرمانی است که به پیامبر ابلاغ شده است که: «زیانت را [در هنگام وحی] زود به حرکت در نیاور تا در خواندن [قرآن] شتابزدگی به خرج دهی» (قیامت، آیه ۱۶)؛ زیرا وحی الهی نظمی را دنبال می کند که آمدن جهان در وجود است. این دو فرآیند یعنی فرآیند تنزیل کلام و فرآیند آفرینش - که این برجان همواره بر تلازم آن ها تأکید می کند - به یکدیگر می پیوندند، و در آخرین حلقه این زنجیره، یعنی انسان که پیام خدا متوجه اوست، تجلی می یابند. ولی چگونه این یک - که الهی و مجرد است - می تواند در عالم صور جسمانی فرود آید؟ پاسخ نویسنده به این پرسش، پاسخی است که در اسلام به ندرت شنیده می شود: «کلام که جسمانی و مرکب گشته، انسان است که جسم او از حروف محسوس و منظم پدید آمده است. کلام با وساطت فرستاده ای، که خود از جسم و شکلی محسوس ترکیب شده، شکلی ظاهری دریافت داشته است.» (برگ ۱۹b) کلام که به لحاظ باطنی نامخلوق باقی مانده، به لحاظ ظاهری جسم برگرفته است. در نظر ابن برجان، این معنی تعبیری است که در سوره قمر با تأکید بسیار تکرار می شود: «قرآن را برای بندآموزی (یا ذکر) آسان کرده ایم، پس آیا پند گیرنده ای هست؟» (قمر، آیات ۱۷، ۲۲، ۳۲، ۴۰).

انسان که کلام را در مرحله پایانی نزول آن دریافت می دارد، تنها موجودی است جسمانی و مظهري ویژه یا جزئی از آن انسان که نقطه التقای تمامی وحی و تجلی است. «قرائت برتر» می باید تا به این قابلیت در برگرفتن تمامی حقیقت ارتقا یابد: «هنگامی که عبد با تأمل و تعمق تلاوت می کند، حضور همه اسامی و صفات الهی و اصل و پایان هر چیز را در خود گرد می آورد.» (برگ ۵b) ابن برجان این انسانی را که مجموع واقعیت های انسانی و مخلوقی را در خود فعلیت می بخشد، «عبد کلی» می نامد: «آن گاه که عبد (در سوره فاتحه) می گوید: ستایش خدا را که پروردگار جهانیان است، این بیان<sup>۱۳</sup> همه امور و اشیا

۱۳. واژه ذکر هم عمل گفتن و هم به خاطر آوردن و بنابراین داشتن وجدان تام به یک واقعیت را بیان می کند.

## کتاب و عالم

بنابراین، تأویل براساس قرائت توأم کتاب و عالم استوار است. خداوند موجودات عالم را برای اندیشمندان و عبرت آموزان (للمتبرین) هستی بخشیده و کتاب ها را برای کسانی که او را در یاد دارند و به یاد می آورند (للمذکرین) وحی کرده است. این جنبه مضاعف تذکر - که بی درنگ جذب دل می گردد - و تعمق در درك وحی نیز با هم قرین اند. نخستین آن ها با لوح محفوظ مطابقت دارد و دومی با قرآن - که به ترتیب، اصل و اتمام وحی اند. بنابراین، هدف این ارتقای چند مرحله ای و چند مرتبه ای که با قرائت حاصل می آید، کسب بصیرتی کلی از واقعیتی است که در تفسیر سوره فاتحه به نحوی ویژه تر خود را ارائه می دهد.

بسمله، بالقوه حاوی فاتحه و مشتمل بر آن است و این یک، یعنی ام القرآن، حاوی باقی کتاب است. این نسبت میان بسمله و فاتحه مطابق با دو صورت از وجود است: از سویی، وجود اصلی همه موجودات در علم الهی و از سویی دیگر، تجلی نخستین این موجودات در جهان بالا که پیش از تجلی در این جهان، با کلام (کلمه) بر لوح وجود ثبت شده و به نوبه خود به مثابه حاصل یک نوشته ارائه گردیده است. بدینسان «هیچ چیزی نیست که ریشه در وحی نداشته باشد و متقابلاً چیزی در نبأ نیست که شاهدهی در وجود نداشته باشد.» (برگ ۱۸b) تأکید قرآن بر این که «ما هیچ چیز را در کتاب فروگذار نکرده ایم» (انعام، آیه ۳۸) اشاره به این هر دو کتاب دارد.

هویت این دو، به ویژه در ساختار هفت آیه ای فاتحه وجود دارد که اساس مجموعه ای از ملاحظات درباره عدد هفت را تشکیل می دهد، و نیز در تأویل حروف مجرده - که واسط میان نمونه نخستین کتاب (الکتاب المبین) و قرآن اند - دیده می شود. آن ها تمامی انکشافات و قوای وجود را که در لوح محفوظ ثبت شده است، ارائه می دهد. لوح محفوظ گذر میان دو صورت کتاب و وجود را که به اجمال و تفصیل بدان اشاره رفته، تأمین می کند.

## انسان و کلام

ابن برجان خواننده را به قرائتی دو مرحله ای فرامی خواند: مرحله تصاعدی که انسان را به دریافت و درك مستقیم کلام الهی

را دربر می‌گیرد و به این لحاظ، او عبد کلی است. «(برگ ۵b) کلام او کلام انسان عادی، یعنی عبد جزئی را دوچندان می‌کند (یثنی). همچنان که کلام الهی، کلام هر دوی آن‌ها را در تلاوت فاتحه، مضاعف می‌سازد و از این رو، این سوره «سبع المثانی» نام گرفته است. براساس همانندی ثابت میان کتاب و عالم، بنده کلی تنها آن کس نیست که خداوند توسط او سخن می‌گوید و خود را می‌شناساند، بلکه همچنین آن کسی است که خداوند به واسطه او موجودات را هستی می‌بخشد: «خداوند هر چیز را در ذکر نخستین نوشت، سپس واقعیت‌های نخستین (اوائل) را از آنچه نوشته بود، هستی بخشید و این ستایش وحدانیت اوست. آن‌گاه بر عرش قرار گرفت و با این استقرار، همه چیز او را ستایش خواهد کرد؛ زیرا این است که به عبد کلی زندگی می‌بخشد و او عبد قرار می‌گیرد؛ یعنی کامل می‌شود (کَمُلُ و تَمُّ) آن چنان که خداوند متعال و بزرگ خوراسته است. هیچ‌یک از موجوداتی که صدور یافته‌اند، اعم از عبد کلی و جزئی، از او پنهان نیست، حتی کم‌ترین و پست‌ترین آن‌ها چه در بالاترین عالم و چه در دورترین، نه کوچک‌ترین و نه بزرگ‌ترین [از او پنهان نمی‌ماند].» (ر. ک: قرآن، یونس، آیه ۶۱) (برگ ۱۴b-۱۵).

به اعتبار این عبارت می‌توان از خود پرسید که ابن برجان قاری و مرید خود را به چه کاربردی از قرآن هدایت می‌کند. در این جا، آن بخش از نوشته او را که به تفسیر کلاسیک مربوط می‌شود، کنار نهادیم تا خاص‌ترین جنبه این مقاله در ارتباط با قرائت قرآن را ممتاز گردانیم، که پرشبی عمیق درباره خدا و جهان و انسان و قرآن را توضیح می‌دهد. تأکید بر قرائت به مثابه ابزار و وسیله تمرکز و معرفت و دریافت همگونی‌های موجود میان آیات عالم و آیات کتاب، تأکید بر این که قلب به عنوان لوح محفوظ می‌تواند همه چیز را دربرگیرد و در نهایت این که کتاب یا کلام چیزی جز واقعیت برتر انسان نیست. همه می‌توانست ظاهراً با برچیدن مرز میان آفریننده و آفریده، میان متکلم نخستین و تجلیات متوالی کلام او پایان یابد.

ابن برجان با آگاهی از خطر، می‌کوشد تا نشان دهد قرآن جایگاهی است که خدا و انسان بی‌آن که خلط شوند، به یکدیگر می‌رسند و به هم می‌پیوندند. او از آغاز تفسیر خویش تأکید می‌کند که: «کتاب خدا، هر چند با کلام انسان متفاوت است، اما از سوی خدا نازل شد تا آدمیان آن را بفهمند؛ نوری برخاسته از نور الانوار، او با نور یقین، دل‌های مؤمنان را روشن گردانید، و اگر چنین نمی‌بود هیچ انسانی، هر چند تیزذهن و بصیر، با بصیرت درونی خود آن را در نمی‌یافت و هیچ خردی با هر چند تأمل، این معنی مبهم را روشن نمی‌گردانید.» (برگ ۲).

قرآن برای او این واقعیت با سیمای مضاعف است که شماری از سطوح میانی را دربردارد که انسان در آن جا چهره الهی نهان در خود را می‌بیند: اسماء الهی، که انسان صفات خاص خود را در آن‌ها می‌یابد، لوح محفوظ که با دل همخوان می‌گردد و بالاخره، حروف که همچون موجودیت انسانی ترکیب می‌شود و تلاشی می‌گردد.

هرمنوتیک ابن برجان که یک سلوک روحانی کامل نیز هست، از سویی بر شباهت میان آیات جهان و آیات کتاب و از سوی دیگر بر استمرار و توالی مشاهده مبتنی است.

کاربردی از قرآن که ابن برجان بدان فرامی‌خواند، می‌تواند به کاربرد یک آینه تشبیه شود. انسان در آن جز خود را نمی‌بیند، اما این، «خود نگریستن» برای کشف ابعاد کلی خود در آن، یعنی نخست بصیرت درونی و سپس معرفت جهان است. این تفسیر به راحتی جایگاه خود را در میان تفسیرهای کلاسیک یا حتی عرفانی نیافته است. نویسنده، در واقع خود را در یک سنت ویژه در میانه آنچه «صوفی‌گری» (صوفیسم) می‌نامیم، محصور کرده است. این سنت در اندلس از تأثیر سهل تستری بر این مسره نشأت گرفته است<sup>۱۴</sup> و با حلقه‌های متوالی تار سیدن به ابن عربی ادامه یافته است.

ابن عربی، چنان که خود می‌گوید، آثار سلف خویش را خوانده بود. او، به ویژه در فصل پنجم فتوحات درباره بسمله و فاتحه، شماری از اصطلاحات و اندیشه‌ها را از ابن برجان اقتباس نموده، ولی بحث ما درباره دین ابن عربی به ابن برجان - که خود بررسی جداگانه‌ای را می‌طلبد نیست.<sup>۱۵</sup> ارتباط میان این دو نویسنده برخاسته از این اقتباس نیست، بلکه از یک همگونی عقلانی و روحانی است که هر دو آن‌ها درک مشابهی از قرآن داشته و فایده مشابهی از آن برگرفته‌اند: کلام هستی بخش و کتاب دانش، همواره گسترش و عظمت بی‌نهایت واقعیت خود را بر انسان منکشف می‌سازد. ابن برجان اصطلاح «الانسان الکامل» را که در مکتوبات ابن عربی آمده است، به کار نبرده ولی «عبد کلی» به همان «انسان کامل» اشاره دارد.



۱۴. به ویژه در چاپ کمال جعفر از «رسالة الحروف» در «من التراث الصوفی لسهل التستری»، قاهره، ۱۹۷۴، ص ۳۵۴-۳۷۵ و دو جزوه این مسره، «کتاب خواص الحروف و حقائقها و اصولها» و «رسالة الاعتبار» در «من فضایا الفکر الاسلامی»، قاهره، ۱۹۷۸، ص ۲۹۷-۳۶۰ ملاحظه می‌شود.

۱۵. نخستین ایده را در این مورد، در گزارشی پیرامون تفسیر ابن برجان در جریان گفتگوی «میراث عقلی و روحی ابن عربی»، مراکش، مه ۱۹۹۷ ارائه دادیم.