



Reflections of Ibn Barrajān's Mystical Ideas in Ibn 'Arabi's Thought

Elham Rezvani Moghadam¹  | Ghodratollah Khayatian²  

1. Postdoctoral researcher, Department of Mysticism and Religions, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran. Email: rezvani@semnan.ac.ir

2. Corresponding Author, Professor, Department of Mysticism and Religions, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran. Email: khayatian@semnan.ac.ir

Abstract

The mystical ideas of Ibn Barrajān, known as the “Ghazali of Andalusia,” play a central role in tracing the origins and development of Ibn 'Arabi's mystical worldview. This influence has significantly expanded and deepened Ibn 'Arabi's mystical thoughts. This research, using a descriptive-analytical method, seeks to examine Ibn Barrajān's ideas within Ibn 'Arabi's intellectual framework. In doing so, it reveals profound connections between key concepts and foundational terms used by these two prominent thinkers. Among the findings of this research, the deep reflection of Ibn Barrajān's concept of “al-haqq al-makhluq bihi” (the truth created with it) in Ibn 'Arabi's ideas is noteworthy, through symbolic terms such as “al-‘ama’,” “al-nafs al-rahmani,” and “al-haqiqa al-muhammadiyya,” all emphasizing the manifestation and appearance of God in existence. Furthermore, Ibn Barrajān's influence on Ibn 'Arabi's understanding of “al-insan al-kamil” (the perfect human) is clearly evident through the term “al-‘abd al-kulli” (the universal servant). This highlights Ibn Barrajān's profound impact on Ibn 'Arabi's ontological understanding of humanity. Additionally, Ibn 'Arabi's extensive use of terms related to divine names and attributes, such as “al-takhalluq bi-asma' Allah” (adopting the divine names), is a testament to his intellectual debt to this pioneer of Andalusian mysticism. Moreover, Ibn Barrajān's mystical and philosophical worldview on the nature of the Quran, existence, and humanity is remarkably reflected in Ibn 'Arabi's works. Thus, this research sheds light on the depth and breadth of Ibn Barrajān's influence on Ibn 'Arabi's mysticism and demonstrates the dynamic nature of the spiritual and intellectual heritage of Andalusian mysticism.

Keywords: Ibn Barrajān, Ibn 'Arabi, Influence, al-Haqq al-Makhluq bihi, al-‘Abd al-Kulli.

Introduction

Ibn Barrajān was a Sufi, mystic, hadith scholar, theologian, Quran reciter, and commentator. Ibn 'Arabi spent the early part of his life in Seville, which was also the birthplace and learning center of Ibn Barrajān; however, there is more than a century of temporal distance between the two. Ibn Barrajān's works can be seen as a perfect combination of hadith, philosophy, and mysticism. He employed a unique method for his readers, which was continued and expanded by Muhyiddin Ibn 'Arabi. Were Ibn Barrajān's teachings still available for Ibn 'Arabi to be influenced by? Did he fully agree with Ibn Barrajān's teachings? It is noteworthy that Abd al-Haqq transmitted all of his works in hadith to Ibn 'Arabi, and Ibn 'Arabi even mentioned him as his teacher in “Kitab Mashahid



al-Asrar” and “Al-Futuhāt al-Makkiyya.” Therefore, given the similarity in mystical approaches and some shared themes in the views of these two thinkers, it is possible that Ibn 'Arabi was influenced by Ibn Barrajān. This research, using a descriptive-analytical method, seeks to answer these questions.

Research Findings

This research reveals that Ibn 'Arabi, the great mystic and philosopher of Islamic Sufism, was influenced by the earlier thinker Ibn Barrajān in the formation and expansion of his mystical ideas. This influence is evident in several key areas, including the concepts of “al-haqq al-makhluq bihi,” “al-‘ama’,” “al-nafs al-rahmani,” “al-haqiqa al-muhammadiyya,” “al-insan al-kamil,” and “al-‘abd al-kulli.”

Conclusion

The concept of “al-haqq al-makhluq bihi,” which Ibn Barrajān proposed and emphasizes the manifestation of God in existence, is prominently reflected in Ibn 'Arabi's thoughts. He represents this concept through terms like “al-‘ama’,” “al-nafs al-rahmani,” and “al-haqiqa al-muhammadiyya.” The term “al-‘abd al-kulli,” which was coined by Ibn Barrajān and means the complete and universal human being, emerges in Ibn 'Arabi's thought as “al-insan al-kamil.” This highlights the profound influence of Ibn Barrajān on Ibn 'Arabi's ontological understanding of humanity. In his discussion of divine names and attributes, and how humans embody them, Ibn 'Arabi utilizes terms like “al-takhalluq bi-asma' Allah,” which has roots in Ibn Barrajān's thought. This suggests Ibn 'Arabi's intellectual indebtedness to the pioneer of Andalusian mysticism. Ibn Barrajān's mystical and philosophical worldview regarding the nature of the Quran, existence, and humanity is significantly reflected in Ibn 'Arabi's works, which he presents in his own theoretical framework.

References

- Ibn Barrajān (2010). *Sharh Asma' Allah al-Husna*. Edited and annotated by Ahmad Farid al-Mazidi. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Ibn Barrajān (2016). *Idah al-Hikma bi-Ahkam al-‘Ibra*. Edited and introduced by Gerhard Bowering and Yousef Casewit. Leiden: Brill.
- Ibn Barrajān (1434 AH). *Tafsir Ibn Barrajān*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Ibn 'Arabi (1994). *Al-Futuhāt al-Makkiyya*. Edited and corrected by ‘Uthman Yahya. 14 volumes. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Ghurmini, Abd al-Salam (1420 AH). *Al-Madaris al-Sufiyya al-Maghribiyya wa al-Andalusiyya fi al-Qarn al-Sadis al-Hijri*. Casablanca.
- Nazarpour, Hamed (2020). “A Study of Ibn Barrajān's View on al-Haqq al-Makhluq Bihi.” *Kheradnameh Sadra*, Issue 102, pp. 87-98.



Al-Qari, Hassan (2007)“Ibn Barrajan al-Andalusi and His Contributions to Sufi Tafsir and Kalam.” *Journal of Damascus University for Economic and Legal Sciences*, Volume 23, Issue 1, pp. 363-424.

Casewit, Yousef (2017). *The Mystics of al-Andalus: Ibn Barrajan and Islamic Thought in the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cite this article: Rezvani Moghadam, E., & Khayatian, G. (2024). Reflections of Ibn Barrajan’s Mystical Ideas in Ibn ‘Arabi’s Thought. *Religions and Mysticism*, 57 (1), 249-268. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI:<https://doi.org/10.22059/jrm.2024.378642.630533>



Article Type: Research Paper

Received: 2-Jul-2024

Received in revised form: 28-Sep-2024

Accepted: 5-Oct-2024

Published online: 17-Oct-2024





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



بازتاب آرای عرفانی ابن برّجان در اندیشه ابن عربی

الهام رضوانی مقدم^۱ | قدرت الله خیاطیان^۲ ✉

۱. پژوهشگر پسادکتر، گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. رایانامه:

rezvani@semnan.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، استاد، گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. رایانامه:

khayatian@semnan.ac.ir

چکیده

آرای عرفانی ابن برّجان، ملقب به غزالی اندلس، در ره‌گیری خاستگاه و تکوین جهان‌بینی عرفانی ابن عربی، نقش محوری دارد که این تأثیر موجب بسط و تعمیق اندیشه‌های عرفانی وی شده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به دنبال واکاوی اندیشه‌های ابن برّجان در منظومه فکری ابن عربی است. در این راستا، پیوندهای ژرف میان مفاهیم کلیدی و اصطلاحات بنیادین مورد استفاده توسط این دو متفکر برجسته، آشکار گردیده است. از میان یافته‌های این پژوهش، می‌توان به بازتاب عمیق مفهوم «الحق المخلوق به» ابن برّجان در آرای ابن عربی، از طریق اصطلاحات رمزگونه‌ای همچون «العماء»، «التّفس الرّحمانی» و «الحقیقة المحمدیه» اشاره نمود که بر تجلّی و ظهور خداوند در هستی تأکید دارد. همچنین، نفوذ اندیشه ابن برّجان بر درک ابن عربی از «الانسان الكامل»، از طریق اصطلاح «العبد الکلّی»، به روشنی قابل مشاهده است. این امر نشان از تأثیر عمیق ابن برّجان بر ابن عربی در فهم هستی‌شناختی انسان دارد. افزون بر این، میزان بهره‌گیری ابن عربی از اصطلاحات مرتبط با اسماء و صفات الهی، همچون «التخلق بأسماء الله»، گواه بر وامداری فکری وی به پیشگام عرفان اندلسی است. همچنین جهان‌بینی عرفانی و فلسفی ابن برّجان، درباره ماهیت قرآن، هستی و انسان، به شکل شگرفی در آثار ابن عربی بازتاب یافته است. بدین ترتیب، این پژوهش ژرفا و گستره تأثیر اندیشه ابن برّجان بر عرفان ابن عربی را نمایان می‌سازد و ماهیت پویای میراث معنوی و فکری عرفان اندلس را می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: ابن برّجان، ابن عربی، تأثیرپذیری، حق مخلوق به، عبد کلّی.

استناد: رضوانی مقدم، الهام، و خیاطیان، قدرت الله (۱۴۰۳). بازتاب آرای عرفانی ابن برّجان در اندیشه ابن

عربی. ادیان و عرفان، ۵۷ (۱)، ۲۴۹-۲۶۸.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۲

© نویسندگان

بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۰۷

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2024.378642.630533>

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۴

انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۲۶



مقدمه^۱

ابن بَرَّجان^۲، (م: ۵۶۳ ه. ق. / ۱۱۴۲ م.)، اهل تصوف و عرفان، محدث، متکلم، قاری و مفسر قرآن^۳ (ابن ابار، ۱۸۸۲ م.، ج ۱: ۴۴۲؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۷۴: ج ۳: ۹۷) است. ذهبی، از وی با عنوان «الشیخ الإمام القدوه» نام می‌برد (ذهبی، ۱۴۱۴، ج ۲۰: ۷۲). وی از پیروان مکتب عرفانی ابن مسرّه^۴ و از پیشوایان «مریدون» (گروهی از صوفیه غرب اندلس) است (ابن خطیب، ۱۴۲۴، ج ۲: ۲۲۵). وی در علم قرائت، تفسیر و تأویل، حدیث، کلام، صرف و نحو تبخّر داشت و همچنین هندسه و ریاضیات نیز می‌دانست (ابن ابار، ۱۸۸۲ م.، ج ۳: ۲۱). از آنجا که وی را «امام» و «متحقق» در علم کلام خوانده‌اند، پیداست در این علم اهتمام بسیار داشته و کوشیده‌است تا میان تجربیات صوفیانه و مباحث کلامی، ارتباط و اتفاق ایجاد کند (همان، ج ۴: ۳۲؛ غرمینی، ۱۴۲۰: ۱۲۰-۱۱۸). در این خصوص گویا وی، متأثر از ابوحامد غزالی بوده و ظاهراً از همین روی به غزالی اندلس شهرت داشته‌است (غرمینی، ۱۴۲۰: ۱۱۹؛ القاری، ۲۰۰۷: ۳۶۵؛ Bowering, 2016: 7-8).

ابن خلدون در بیان مکاتب تصوف، ابن برجان را به لحاظ نظری، جزو اصحاب تجلی و مظاهر و اسماء قرار داده و به طور خلاصه به تشریح مهمترین اصول عقیدتی این مکتب پرداخته‌است. وی، رأی اصحاب تجلی را-که در اساس متعلق به ابن عربی (۶۳۸ ه. ق.)، است-به عنوان رأی غریب توصیف کرده‌است (ابن خلدون، ۱۹۵۹: ۵۱)؛ با این حال، مقام بلند عرفانی او و پیشگویی‌هایی که از او نقل شده، سبب گردیده برخی، وی را در زمره اولیای الهی به شمار آورند و صاحب کرامات بدانند (نبهانی، ۱۳۲۹، ج ۲، ص. ۶۹). از کرامات منسوب به وی، پیش‌بینی فتح بیت المقدس در رجب ۵۸۳ به دست صلاح‌الدین ایوبی بود که در تفسیر خویش بیان نموده‌است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۶۸-۲۶۹؛ نبهانی، ۱۳۲۹، ج ۲: ۱۶۷).

برخی معتقدند ابن عربی نیز از شاگردان ابن برجان بوده‌است؛ اما این ادعا نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا وفات ابن برجان پیش از تولد ابن عربی بوده و ابن عربی در آثار خود، از استادانش با عنوان «شیخنا» یاد کرده و از وی تنها با عنوان ابوالحکم بن برجان نام برده و آرائی از وی نقل کرده‌است (غرمینی، ۱۴۲۰: ۱۳۱). ابن برجان در تصوف از پیروان طریقت المریه و بانی آن «ابن عربی» بود و بدین واسطه، تعالیم وی بر ابن عربی که سی سال از عمر خود را در اندلس به‌ویژه در اشبیلیه گذراند، تأثیر گذاشت (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۱۴۸-۱۴۷؛ غرمینی، ۱۴۰۲: ۱۲۱-۱۲۰).

^۱. این مقاله از طرح رساله دکتری دانشگاه سمنان با شماره قرارداد ۲۳۵۰۵ استخراج گردیده‌است.

^۲. Ibn Barrajan

^۳. ابن ابار (د: ۶۵۸ ه. ق. / ۱۲۶۰ م.) که نخستین نویسنده شرح حال ابن برجان است، وفات او را پس از ۵۳۰ ه. ق. ذکر کرده و دیگر مورخان به اتفاق ۵۳۶ ه. ق. را سال درگذشت او آورده‌اند (ابن ابار، ۱۸۸۲ م.).

^۴. ابن مسرّه، زاهد و فیلسوف اندلسی است. او را از نخستین فیلسوفان اندلس می‌دانند.

ابن عربی، مرحله اول زندگی خود را در اشبیلیه گذراند و در آنجا علوم مختلف را فراگرفت و نزد علما و فقهای آن شهر تحصیل کرد. اشبیلیه، زادگاه ابن برجان و مرکز آموزش او بود؛ اما میان این دو بیش از یک قرن فاصله زمانی وجود دارد. آیا تعلیم ابن برجان همچنان باقی مانده بود تا ابن عربی از آن متأثر شود؟ آیا او کاملاً موافق با تعلیم ابن برجان بود؟ (الترجمان، ۱۴۲۲: ۱۹۳). با توجه به این مطالب، نام شاگرد مستقیم ابن برجان، عبدالحق الأزدی، نیز در فهرست استادان حدیث ابن عربی در ابتدای رساله الإجازة او آورده شده است. عبدالحق همه آثار خود در حدیث را به ابن عربی منتقل کرده است؛ به ویژه الأحكام الصغری، الأحكام الوسطی، الأحكام الكبرى، تلقین المبتدی، کتاب التمجید (به نثر و نظم) و کتاب الوافیة. ضمناً ابن عربی او را به عنوان استاد خود در مشاهد الأسرار و الفتوحات نیز ذکر می کند و به عنوان مثال می گوید: «... وقتی استاد ما ابومحمد نزد استاد ما ابومدین وارد شد ... یا... چنان که استاد ما ابومحمد عبدالحق گفت ...» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۰۲). همچنین نکته ای در مشاهد الأسرار ابن عربی یاد شده است که به التذیبات الالهیة، لوامع الانوار و کتاب الحکمة، نوشته ابن برجان ارجاع می دهد، در الرسالة نیز به این سه اثر استناد شده است (عداس، ۱۳۸۷: ۲۲۹)؛ بنابراین با توجه به همسانی رویکرد عرفانی و برخی مضامین مشترک در آرای این دو متفکر، احتمال تأثیرپذیری ابن عربی از ابن برجان وجود دارد. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی به دنبال پاسخ به این پرسش ها است.

پیشینه پژوهش

آثار ابن برجان را می توان ترکیب کاملی از حدیث، فلسفه و عرفان دانست. وی شگردی منحصر به فرد برای خوانندگان خود به کار گرفت که توسط محیی الدین ابن عربی ادامه و گسترش یافت؛ گرچه دیدگاه های وی را به طور کامل حتی دانشمندان برجسته نیز نمی شناسند. تاکنون پژوهش های اندکی در این زمینه صورت گرفته است؛ از جمله: مقاله «بررسی دیدگاه ابن برجان درباره عبد کلی» که توسط نظریور (۱۴۰۰) نگارش یافته است، همچنین دو مقاله «بررسی دیدگاه ابن برجان درباره حق مخلوق به» (۱۳۹۹) و «رویکرد و روش ابن برجان در شرح اسمای الهی» (۱۳۹۸)، از همین نویسندگان به چاپ رسیده و در آن ها به برخی دیدگاه های ابن برجان پرداخته شده است؛ اما هیچ پژوهشی که به طور خاص به ابن برجان و ابن عربی و ریشه یابی آرای وی در اندیشه های ابن عربی بپردازد، نگاشته نشده است؛ لذا بدیع بودن این پژوهش در همین نکته نهفته است.

حق مخلوق به

یکی از اصطلاحات عرفانی، در بحث تجلیات الهی، «حق مخلوق به» است. حق مخلوق به، همان حقیقت محمدیه است که عالم از او خلق شده است (جیلی، ۱۴۱۸: ۱۵۲). آشتیانی، در آثارش، حق مخلوق به را مشیت ساریه، فیض مقدس، عقل اول، کلمه کن وجودی، وجود منبسط، رحمت واسعة،

حقیقت محمدیه، امر تکوینی، وجود مطلق مقید به اطلاق و ... می‌داند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۵۸). با فحص و بررسی در این اصطلاح، نشان می‌دهد از میان عرفا، فقط ابن عربی به واضح این اصطلاح اشاره نموده‌است. وی منشأ این اصطلاح را در آثار ابن برجان یافته‌است و معتقد است وی از این اصطلاح بسیار بهره برده‌است.

ابن برجان از اصطلاحات متنوعی برای اشاره به «حق مخلوق‌به»، استفاده می‌کند که رایج‌ترین آن‌ها «الحق المخلوق به السماوات و الأرض» است. وی در استدلال‌های خود بیشتر به آیات قرآنی استناد کرده‌است. بنابراین منبع الهام ابن برجان برای بهره‌گیری از اصطلاح «حق مخلوق به»، آموزه‌های قرآنی بوده‌است؛ زیرا این اصطلاح پیش از او در منابع و متون پیشین مطرح نشده بود و خود ابن برجان نیز در آثار خود به هیچ فرد یا منبع قبلی که از این اصطلاح استفاده کرده باشد، اشاره نکرده‌است و در واقع، او صرفاً از محتوای قرآن کریم بهره جسته‌است (ر. ک: نظریور، ۱۳۹۹: ۹۰).

از منظر وی، حق مخلوق‌به، ظهور و تجلی خداوند است (ابن برجان، ۱۴۳۴: ۵، ق. ج ۳: ۴۸۹). با توجه به اینکه حق مخلوق‌به، از منظر وی، تجلی خداوند است؛ بنابراین تأکید وی بر آن است که حق مخلوق‌به، نشانه و آیه خداوند است و آن را از آیات الهی می‌داند (همان، ۲۰۱۶: ۳۳۶). همچنین، حق مخلوق‌به، دلیل بر وحدانیت، اولو‌هیت و ربوبیت پروردگار (همان: ۳۸۲) و آیه و دلیلی بر وجود حق است (همان: ۴۸۹).

با توجه به نظر ابن برجان، از آنجا که جهان، مخلوق و حق مخلوق‌به است، همه مخلوقات، آیات و نشانه‌های حق مخلوق‌به هستند و آیات این جهان، بر حق مخلوق‌به دلالت دارند (همان، ج ۲: ۲۶۳) و علاوه بر آن تمام مخلوقات به حق مخلوق‌به، عنایت و توجه دارند (همان، ج ۵: ۴۳۷). با نظر اجمالی به اصطلاحات عرفانی، می‌توان پی برد که نزدیک‌ترین اصطلاح به «حق مخلوق‌به»، «نفس رحمانی» است. از نظر ابن برجان نیز، حق مخلوق‌به، امری واحد و جامع و شامل تمام تجلیات خداوند است.

گاه ابن برجان در تبیین مفهوم «حق مخلوق‌به»، از واژه «حق مبین» نیز استفاده می‌کند و آن را منشأ حق مخلوق‌به می‌داند (ابن برجان، ۲۰۱۰، ج ۲: ۲۲؛ همان، ۱۴۳۴، ج ۱: ۳۶؛ همان، ۲۰۱۶: ۱۴۷). و جایی دیگر، حق مخلوق‌به را وابسته به حق مبین می‌داند (همان، ۱۴۳۴، ج ۱: ۳۱۹). بنابراین وی، منشأ و حقیقت حق مخلوق‌به را، حق مبین می‌داند که از طریق شناخت و درک حق مخلوق‌به حاصل می‌شود. وی، فرد مؤمن حق مخلوق‌به را مشاهده می‌کند و در هر چیزی آن را می‌بیند و در نهایت به حق مبین می‌رسد (ابن برجان، ۲۰۱۰، ج ۲: ۵۶). بنابراین، ابن برجان نخستین کسی است که این اصطلاح را به کار برده‌است.

ابن عربی «خود را مدیون کتاب ابن برجان می‌داند، زیرا تفسیر وی از اصطلاح «الحق المخلوق‌به»^۵ حائز رتبه‌ای بسیار بلند در تعالیم و آرای ابن عربی است» (عداس، ۱۳۸۷: ۱۲۱).

^۵ ر. ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۰؛ همان: ۱۰۴؛ ج ۳: ۷۷.

ابن عربی در جایی از فتوحات مکیه با استناد به آیات قرآنی این اصطلاح را نشان می‌دهد: «ما آسمان‌ها و زمین و آنچه بین آن دو است را بازیچه نیافریدیم؛ ما آن‌ها را بجز حق نیافریدیم، اما اکثر آن‌ها نمی‌دانند»^۶ (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۰، ۱۲). با فحص و جست‌وجو در آثار ابن عربی، ردیابی از این اصطلاح در آرای وی مشاهده می‌شود. او، حق مخلوق‌به را صورت اعیان عالم می‌داند که به وجود متصف می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۷۳۱؛ همان، ج ۲: ۳۱۳). وی عماء را نیز، حق مخلوق‌به می‌داند (همان، بی‌تا، ج ۲: ۲۸۳، ۳۱۰، ۳۱۲) که شامل اعیان تمام ممکنات و سبب وجود آنهاست (همان: ۲۸۵). به عقیده چیتیک نیز، در اغلب عباراتی که ابن عربی، این اصطلاح را ذکر نموده، صرفاً آن را به عنوان مترادف عماء یا نفس رحمانی به کار می‌برد: «وقتی حق، جهان را به وجود آورد، صورت خود را در عماء که نفس رحمانی است، گشود؛ یعنی حقی که مراتب خلقت و اعیان عالم را می‌آفریند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۹۱، ۳۳) و «عماء، همان نفس رحمانی است؛ نفخی در وجود حق است، با آن خلق در حق تشکل می‌یابد؛ لذا حق مخلوق‌به، صورت عالم را که در خود دارد، ظاهر می‌کند و تنوع تجلی الهی در آن ظهور می‌یابد (همان، ج ۲: ۳۱۳، ۲۴).

وی انسان کامل را نیز به منزله حق مخلوق‌به معرفی می‌نماید (همان، بی‌تا، ج ۲: ۳۹۶). با توجه به اینکه او انسان را هم خلق می‌داند و هم حق، بنابراین، معتقد است انسان کامل، حق مخلوق‌به است که عالم به خاطر آن خلق شده‌است (همان: ج ۳: ۷۷-۷۸). منظور او از حقی که خلق است، حق مخلوق‌به یا حق متجلی است (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۸۹۴).

همان‌گونه که گفته شد، ابن عربی، اصطلاحات عماء، نفس رحمانی و حق مخلوق‌به را ناظر به یک واقعیت می‌داند که از آن مراتب عالم و اعیان شکل گرفته‌است (همان: ۳۱۳، ۳۹۱، ۴۱۵، ۴۸۸). وی در موارد دیگر، حقیقت محمدیه، عقل اول، حقیقة الحقایق و اصل عالم را نیز مترادف حق مخلوق‌به می‌داند (همان، ۱۴۲۶، ۱۳۱-۱۳۰؛ ۱۹۹۴، ج ۱۲: ۲۰۱-۲۰۰؛ ۱۳۳۶، ۱۷-۱۹).

ابن عربی، از اصطلاح «حق مخلوق‌به» استفاده و آن را در بخش تجلیات الهی طرح کرده‌است. وی در توضیح حقیقة الحقایق، آن را اصل موجودات و حق مخلوق‌به معرفی می‌کند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲: ۲۲۳-۲۲۴؛ همان، بی‌تا، ج ۲: ۲۸۳). ابن عربی منشأ این اصطلاح را از ابن برجان دانسته و بر این باور است که وی، این اصطلاح را در سخنانش بسیار استفاده نموده‌است. وی در فتوحات مکیه (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۷۵-۷۷) در جایی که در خصوص معرفت منزل تسبیح قبضتین و تمییز آنها سخن می‌گوید، پس از توضیح نکات بسیار می‌افزاید: «و یتضمن هذا المنزل من العلوم علم تمییز الاشياء و یتضمن علم الحقّ المخلوق به الذی یشیر الیه عبد السلام ابو الحکم بن برجان فی کلامه کثیرا و كذلك الامام سهل بن عبد الله التستری و لکن یسمیه سهل بالعدل و یسمیه ابو الحکم الحقّ المخلوق به، اخذه من قوله «ما خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» (سوره

^۶ دخان: ۳۸-۳۹؛ حجر: ۸۵.

الاحقاف: ۲). همچنین ابن عربی در جایی دیگر بیان نموده است: «العدل هو الحق المخلوق به السماوات والأرض فسهل بن عبدالله تسترى و غيره يسميه «العدل» و ابوالحکم عبدالسلام بن برجان يسميه «الحق المخلوق به»، لأنّه سمع الله يقول: «ما خلقناهما الا بالحق» و «ما خلقنا السماوات والأرض و ما بينهما الا بالحق» و «بالحق انزلناه» (همان، ۱۹۹۴، ج ۱۲: ۲۰۱-۲۰۰؛ بی تا، ج ۲: ۶۰). ابن عربی، با اکتفا به این توضیحات، به دیدگاه ابن برجان در باب حق مخلوق به نپرداخته است.

با فحص در سخنان ابن عربی، مشخص می شود که حق مخلوق به نزد ابن برجان، معادل اصطلاح «عدل» از نظر سهل تستری است (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۲: ۲۰۰-۲۰۱). با عنایت به اینکه ابن برجان در شرح اسماء الله الحسنى از اصطلاح «العدل المفقور عليه الخلق» (ابن برجان، ۲۰۱۰، ج ۲: ۲۴۵) استفاده کرده، می توان این احتمال را داد که شاید ابن برجان، این اصطلاح را از تستری گرفته باشد؛ اما مشخص است که عدل در آثار و دیدگاه سهل، پیرامون عدل الهی است و معنای اصطلاحی دیگری همچون حق مخلوق به از منظر ابن برجان را در بر نمی گیرد.

بنابراین همان گونه که ذکر شد، با توجه به بهره گیری ابن عربی از این اصطلاح در آثارش، چه بسا آن را از ابن برجان آموخته باشد، ولی مسلم نمی نماید؛ زیرا شاید او نیز مانند ابن برجان اصطلاح مذکور را مستقیماً از قرآن گرفته باشد. به علاوه همانندی اصطلاح دو عارف و یا دو عالم هرگز دلیل ارتباط و اتصال فکری میان آنان نیست و ممکن است هریک آن را به معنایی خاص به کار برده باشند، و در این مورد ما نمی دانیم که آیا مراد ابن برجان از این اصطلاح، همان است که ابن عربی اراده می کند یا نه؟ این هم گفتنی است که ابن عربی گاه اصطلاح «حق مخلوق به» را به کار می برد بدون اینکه نامی از ابن برجان به میان آورد (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۱۵۰).

در آثار ابن عربی، مطالبی که ناظر بر اصطلاح «حق مبین» متأثر از ابن برجان باشد، یافت نشد؛ با اینکه وی اصطلاح حق مبین را در آثار خویش به کار برده است. آنچه دارای اهمیت است، ذکر این نکته است که ابن عربی، حق مخلوق به را به عنوان یک اصطلاح عرفانی، در آثار خویش به کار برده و به دیدگاه ابن برجان در این باره اشاره و حتی نام وی را نیز ذکر نموده است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۷۷-۷۸؛ همان، ج ۲: ۲۸۳، ۳۱۰، ۳۱۲؛ همان، ۱۴۲۶، ۱۳۱-۱۳۰؛ همان، ۱۳۳۶: ۱۹). در فتوحات نیز با وجود اینکه ابن عربی از واژه حق مبین بهره برده است که: «حق مبین، در اطلاق کامل و منزّه از هر قید است» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۷۵)؛ اما به نظر می رسد که ابن عربی، «حق مبین» را به عنوان یک مفهوم مستقل و اصطلاح در آثار خود به کار نبرده است؛ زیرا در غیر این صورت، شرح و تفسیری در این زمینه ارائه می داد و به احتمال بسیار به دیدگاه و نظریه ابن برجان و حتی نام وی نیز اشاره می نمود (ر. ک: نظریور، ۱۳۹۹: ۱۹۳).

اسمای الهی از منظر ابن برجان

شرح اسماء الحسنی، یکی از آثار ابن برجان است که در آن بیش از صدوسی اسم از اسماء الله مشهور را جمع‌آوری کرده و از این امر چنین برمی‌آید که برخلاف علمای اهل سنت که اسامی خدا را نود و نه اسم می‌دانستند، ابن برجان به توقیفی بودن اسماء اعتقاد نداشته‌است و رویکرد وی در گزینش اسماء الهی، با تکیه بر قرآن است (کحاله، ۱۹۷۳: ۲۲؛ غرمینی، ۱۴۲۰: ۱۲۴-۱۲۳). او این کتاب را به درخواست یکی از همراهان خود، به منظور تفسیر حدیث «به درستی که نود و نه نام برای خداوند است، یکصد کم یک. هر کس آنها را بشمارد، وارد بهشت می‌شود» نگاهشته‌است (al-Q urtubi, 2003, 7: 327).

از منظر ابن برجان، فرایند خلقت از طریق اسماء الهی صورت گرفته‌است. با توجه به این سخن، وی، اشتقاق الله، از ریشه «وله» و «اله» را قبول ندارد (ابن برجان، ۲۰۱۰م، ج ۱: ۴۱). ابن برجان، عقیده داشت که انسان، جوهری است بین خدا و طبیعت و آئینه‌ای است که اسماء الهی را هنگام تخلّق به آنها منعکس می‌کند. این عقیده از جمله آرای است که نشانه نزدیکی منظومه فکری ابن برجان و ابن عربی است (غرمینی، ۱۴۲۰: ۱۲۳-۱۲۲).

همچنین در بحث اسماء الهی، با فحص در آثار ابن برجان، وی از اصطلاح «تخلّق به اسماء الله» بهره برده که پیش از وی در آثار عارفان قابل مشاهده نیست. ناگفته نماند که امام محمد غزالی در آثار خویش از «تخلّق به اخلاق الله» استفاده نموده؛ اما ابن برجان اگر واژه تخلّق را به کار می‌برد، به صورت «تخلّق یا تعبد به اسماء الله^۷» است (casewit, 2017: 151).

البته ابن برجان در کتاب تفسیر خود، اسماء الهی را بر اساس هفت صفت اصلی تقسیم می‌کند. همچنین سعی می‌کند اسمای مربوط به هر صفت را نیز توضیح دهد؛ برای مثال، اسمای مربوط به الوهیت را به این صورت دسته‌بندی می‌کند: اسمائی که به ذات الهی نزدیکترند؛ مثل الله، اله، واحد و هو؛ اسمای ذاتی که بر صفات دلالت دارند؛ مثل حی، حق و مبین؛ اسمائی که بر قدام خداوند دلالت دارند؛ مثل باقی و دائم؛ اسمای مربوط به عظمت و بزرگی خداوند؛ مثل کبیر، علی، عظیم و جلیل (ابن برجان، ۲۰۱۰، ج ۱: ۱۷۹-۴۱؛ ر. ک: نظریور، ۱۳۹۸: ۱۷۳). همچنین وی در تفسیر اسماء الله الحسنی، به توضیح هر اسم پرداخته و در شرح آن، درباره موضوعاتی که به آن اسم نیز مربوط می‌شود، بحث می‌کند.

ابن برجان میان صفات و اسماء خداوند تفکیک می‌کند و این اسماء را به صفات بازمی‌گرداند؛ به گونه‌ای که هر صفتی را نامی منطبق با معنای آن صفت نسبت می‌دهد. او در کتاب خود، ۱۳۲ نام نیکوی خداوند را ذکر کرده‌است، که از ۹۹ نام مذکور در حدیث پیامبر فراتر رفته‌است. این نشان می‌دهد

^۷ ابن برجان در شرح اسماء الله الحسنی، ذیل شرح هر اسم از اسماء الهی، قسمتی را با عنوان، تعبد قرار داده‌است. وی در این بخش، مخاطب را با آثار و نشانه‌های هر اسم در خلقت آشنا می‌کند.

که او با آنچه بیشتر دانشمندان مسلمان بر آنند، موافق است، که آن عدد مذکور در حدیث، مانع از آن نیست که خداوند علاوه بر این، نام‌های دیگری نیز داشته باشد (القاری، ۲۰۰۷: ۳۹۸).

بنا بر نظر ابن عربی نیز، تمام عالم، تجلی حق تعالی است که بر اساس این تجلی، حق از طریق اسماء و صفات، از باطن به ظاهر آمده است؛ بنابراین اسماء حق تعالی، ظهورات و تجلیات وی هستند که از آن طریق، حق تعالی کمالات خویش را به ظهور می‌رساند.

با مطالعه آثار ابن عربی، مشاهده می‌شود که او نیز در کنار واژه تخلّق، از اصلاحاتی چون «تخلّق بالأسماء الإلهية» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۶۵ و ...) تخلّق باوصاف الله (همان، ج ۱: ۴۹۶؛ همان، ج ۴: ۳، ۸۲، ۹۴، ۳۴۷، ۳۶۱)، تخلّق بأسماء الحسنی (همان، ج ۱: ۱۷۹، ۲۲۳، ۲۳۲ و ...) بهره برده است. با توجه به اینکه پیش از وی تنها ابن برجان از این اصطلاح در آثار خویش به همراه واژه «تخلّق» استفاده نموده، می‌توان تأثیرپذیری ابن عربی را در این خصوص از ابن برجان ملاحظه نمود. رویکرد ابن عربی در شرح اسماء الهی، به شیوه عرفانی است (شفیق، ۲۰۱۰: ۱۳ و ۱۴؛ آینه‌وند، نیازی، ۱۳۷۹: ۲ و ۳) و به توقیفی بودن اسماء معتقد است: «الكل أسماؤه من غير تخصيص هذا مذهب المحققين فيه فإنه صادق و لهذا نحن في ذلك على التوقيف فلا نصفه إلا بما وصف به نفسه و لا نسّميه إلا بما سمّي به نفسه لا نخترع له اسما و لا نحدث له حكما و لا نقيم به صفة فإنه قد قدمنا لك أنه لا يماثلنا» (همان، ج ۳: ۵۳۸).

به عقیده ابن عربی، نام‌های «الله» و «الرحمان» هر دو بیانگر ذات خداوند هستند؛ در حالی که بنده، که نام «الله» را دارد، بیانگر مقام الجامع (مقام همه‌فراگیری)، یعنی عبد الجامع الکلی است که در «صورت او/خداوند» یا در «صورت الرحمان» آفریده شده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۲). روح، که از ذات خداوند دور است، می‌تواند او را تنها در حضور نام الرب بشناسد (همان: ۶۴). فراتر از همه، خداوند همه چیز را از روح (رحمت) خود برای آنها آفریده است؛ به همین دلیل است که سوره فاتحه، همراه با بسمله، هم الرب و هم عبد (بنده) را در بر دارد (همان، ج ۱: ۱۱۱). با تأمل در سخنان ابن برجان و ابن عربی، مشاهده می‌شود که ملاحظات ابن عربی درباره این سه نام، الهامات برگرفته از ابن برجان را در بر دارد؛ بنابراین ابن عربی، اندیشه‌های ابن برجان را همراه با آنچه غزالی در مشكاة الأنوار ارائه داده است^۱، توسعه داده تا درک مختص خود را از این موضوع شکل دهد.

عبد کلی

ابن برجان در تعریف عبد کلی می‌گوید: «الْعَبْدُ الْكُلِّيُّ، هُوَ الْعَالِمُ الْجَامِعُ لِجَمِيعِ الْعَالَمِينَ» (ابن برجان، ۲۰۱۶: ۵۱۷). به باور ابن برجان، «عبد کلی»، حقیقتی جامع و موجودی است که در برگیرنده تمامی

^۱ غزالی در کتاب «مشکات الأنوار» چهار حضرت الهی را به نام‌های حضرت الهیه، حضرت الرحمن، حضرت الملک و حضرت الربوبیه معرفی می‌کند. او بیان می‌کند که خداوند سه مورد از این حضرت‌ها را در سوره الناس «قل اعوذ بربّ الناس ملک الناس اله الناس» ارائه می‌دهد؛ و به انسان دستور می‌دهد که به الوهیت، ملک و ربوبیت پناه ببرد (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۸۲).

مخلوقات (جميع المخلوقات، جميع الخلیقة، الجملة المتضمنة لكل ما خلقه الله) (ابن برجان، ۱۴۳۴، ج: ۱، ۱۱۵، ۱۴۷، ۱۴۸) و همه موجودات (کل کائن) (همان، ۲۰۱۶: ۲۴۶، ۲۴۷ و ۲۴۸) می‌باشد، درواقع، ابن برجان «عبد کلی» را حقیقتی جامع و فراگیر می‌داند که تمامی مخلوقات و موجودات را در برمی‌گیرد و بر آن احاطه دارد. همچنین «عبد کلی» در بردارنده تمامی مخلوقات و ویژگی‌ها و مشخصات آنها (از قبیل زمان، مکان، کیفیت، کمیت، عالی و سافل بودن) است (همان، ۱۳۴۳، ج: ۱، ۱۴۶).

به عبارت دیگر، ابن برجان «عبد کلی» را در بردارنده همه مخلوقات و ویژگی‌های آنها، همچنین شامل مکتوبات لوحی و کتب آسمانی و سرچشمه وحی و رسالت می‌داند: «عبد کلی، آنچه را که قلم و لوح ثبت کرده و در برگرفته‌است، همچنین سایر کتب نازل شده (قرآن، انجیل، تورات، زبور و سایر صحف مکرم به وحی علی)، سپس شهادت او به توحید و ذکر پروردگارش از تسبیح، تهلیل، تکبیر، تحمید و تمجید را در بر دارد» (ابن برجان، ۲۰۱۶: ۱۷۷).

از دیدگاه ابن برجان، «عبد کلی» از منظر شمول موجودات و تنوع اسماء و صفات، امری متکثر محسوب می‌شود؛ اما در ذات خود، موجودی واحد است: «فَإِذَا نُصِّوَرُ الْجَمِيعُ صُورَةً وَاحِدَةً فَهُوَ الْعَبْدُ الْكَلِيُّ» (ابن برجان، ۱۴۳۴، ج: ۱، ۱۴۶)؛ همچنین در کتاب ایضاح الحکمة آورده‌است: «هُوَ وَاحِدٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَيَكْتَبُ بِالْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ» (همان، ۲۰۱۶: ۳۶۸-۳۶۹ و ۵۱۷).

ابن برجان، در کتاب تفسیر خود، اشاره به خلقت عبد کلی می‌کند و آن را اولین مخلوق خطاب می‌کند و می‌گوید: «در ابتدا فقط خدا بود و هیچ موجودی قبل از او و غیر از او وجود نداشت» (ابن برجان، ۱۴۳۴، ج: ۱، ۲۷۲). وی در موضعی دیگر از همین اثر آورده‌است: «البتة همه چیز و همه عالم در علم خدا بود» (همان، ج: ۴، ۱۷۳). «عبد کلی» که از او به همه چیز تعبیر می‌شود، همان وجودی است که علم متعالی‌ترین خداوند در یگانگی ازلی خود را در برگرفته‌است؛ زمانی که چیزی به جز او وجود نداشت (همان، ۲۰۱۶: ۵۱۷). در جایی دیگر نقل می‌کند که خداوند عبد کلی را در نور خودش خلق نموده‌است (همان: ۱۰۳-۱۰۲) با این توضیحات، می‌توان نتیجه گرفت از منظر ابن برجان، عبد کلی، اولین مخلوق است.

ابن برجان، علاوه بر اینکه اصطلاح «عبد کلی» را در آثار خویش برای نخستین بار استفاده کرده، در مواضع گوناگون به جای این عبارت، از عباراتی همچون «العالم الکلی» (همان، ۱۴۳۴، ق، ج: ۵: ۵۱۵؛ همان، ج: ۴، ۳۶۴) الخلق الکلی (همان، ۱۴۳۴، ق، ج: ۳، ۴۲۷)، «المفعول الکلی» (همان، ۱۴۲۳، ق، ج: ۱، ۴۳۲) و «الموجود الکلی» نیز بهره برده‌است.

این اصطلاح در آثار ابن عربی نیز به کار رفته‌است، وی در کتاب القرية آورده‌است: «اما بعد، زمانی که حقیقت کلی سلطه و فرمانروایی خود را بر «عبد کلی» اعمال کند و نشانه‌ها و دلالت‌های آن بر مشاهده [عبد کلی] ظاهر شود و آیات و شگفتی‌های آن بر ظاهر [عبد کلی] آشکار گردد ...» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۴). در جایی دیگر از کتاب المسائل عبد کلی را به کار برده‌است: «این، حقیقت

قطعی ظهور احساسات و عواطف از «عبد کلی» است. در حالی که او از آنها غایب و فانی شده است» (ابن عربی، همان: ۳۵). در فتوحات نیز از عبد کلی سخن آورده است: «برای «عبد من» آنچه را که خواسته، خدایش خواسته است...؛ زیرا [این حقیقت] در ذات خدا وجود دارد و در «عبد کلی» ایجاد شده است؛ پس [خداوند] خود را به آن توصیف کرده است و هیچ موجودی در «عماء» (فضای خلا) جز او وجود ندارد» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵).

البته ابن عربی، اصطلاح عبد کامل را نیز در آثارش به کار برده است: «سپس، «عبد کامل» با آگاه از این مطالب، در صورت ظاهری و حالت مقید خود ملزم است که در نماز به سوی قبله مسجد الحرام متوجه شود» (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۴۶؛ همان، بی تا، ج ۱: ۶۵۸؛ همان، ج ۲: ۴، ۵، ۱۰۳، ۱۰۴، ۲۱۳، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۸۴؛ همان، ج ۳: ۱۵۷، ۲۴۸، ۲۸۴، ۳۶۳ و ۴۰۶؛ همان، ج ۴: ۸، ۱۱ و ۱۳۲). همچنین در کتاب الاسفار عن نتائج الاسفار ابن عربی، عبارت «انسان کلی» نیز به کار رفته است: «الانسان الکلی علی الحقیقة هو القرآن العزیز» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۱۷) که منظور وی از این عبارت، قرآن است: «ابن عربی اصطلاح انسان را بر سه مرتبه وجودی متفاوت اطلاق می کند: الف) مرتبه انسانیت یا «انسان کامل» (ب) عالم یا «انسان کبیر»، (ج) قرآن یا «انسان کلی» (الحکیم، بی تا: ۱۵۳). ابن عربی در آثار خود، از جمله در فصوص الحکم، اصطلاح «انسان کامل» را به طور رایج برای مفهوم «عبد کلی» به کار برده است. به نظر می رسد که وی «عبد کلی»، «عبد کامل» و «انسان کامل» را برای یک مفهوم به کار گرفته است (ر. ک: نظریور، ۱۴۰۰).

با توجه به مفهوم «انسان کامل» در آثار ابن عربی، به نظر می رسد که وی تحت تأثیر اندیشه های ابن برجان بوده و با تشریح و توضیح مفهوم «عبد کلی»، «انسان کامل» را وضع، شرح و بسط داده است: «اصطلاح «عبد کامل» (العبد الکامل) اغلب توسط ابن عربی به عنوان معادلی برای «انسان کامل» (الإنسان الکامل) به کار برده شده است. اصطلاح «عبد کلی» (العبد الکلی) نیز گاه در نوشته های وی به کار رفته است» (Casewit, 2017: 171).

امام المبین

ابن عربی، اصطلاح «امام المبین» را نیز به احتمال بسیار از ابن برجان گرفته است (ر. ک: ابن عربی، ج ۲: ۲۲۴؛ ج ۱۲: ۵۱۶؛ همان، ۱۹۹۳: ۱۰۲؛ جهانگیری، ۱۳۷۵: ۱۵۱-۱۵۰). در اثر «التدبیرات الإلهیة فی إصلاح الممالک الإنسانية»، ابن عربی، هنگام تبیین معنای واژه «خلیفة» در آیه ی: «إذ قال ربک للملائكة إني جاعل فی الأرض خلیفة»^۹، نظر ابن برجان را نقل می کند. ابن برجان این واژه را به معنای «الإمام المهین» تفسیر کرده است، که به معنای «اللوح المحفوظ» است. ابن عربی سپس توضیح می دهد که چرا ابن برجان این معنی را ترجیح داده است.

^۹ بقره: ۳۰.

شیخ اکبر در جایی دیگر از همین اثر آورده آورده است: خداوند متعال فرموده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»، ابن برجان آن را «امام مبین» نامیده است، که همان لوح محفوظ است که در قرآن به آن اشاره شده است: «و هر چیزی را در لوح محفوظ نوشتیم». این لوح محفوظ، موعظه و تفصیل هر چیزی است. ابن برجان دلیلی بر نامیدن هر چیز به «لوح محفوظ» دارد، و آن این است که خداوند فرموده است: «و هر چیزی را در امام مبینی حصر کرده ایم» و ما در انسان، همه عالم را از پایین تا بالا محصور یافتیم؛ پس او را «امام مبین» نامیدیم و آن را از «امام مبین» نزد خداوند گرفتیم (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۱۲۶).

علم حروف

در باب علم حروف، ابن برجان اطلاعاتی داشته و در برخی آثارش در این باب، سخن گفته است. به نظر می‌رسد عداس در برداشت‌های خود دچار اشتباه شده است، زمانی که مدعی شده است ابن عربی نگرش محتاطانه‌تری درباره ابن برجان داشته است. «او بدون تردید از علوم الهی-بالاخص طالع‌بینی و علم الفلك) خبر داشت و به لطف آن‌ها توانست فتوحات صلاح‌الدین را در اورشلیم پیش‌بینی کند؛ اما ابن عربی تأکید می‌کند که وی به طور کامل به تحصیل این علوم نایل نشده است» (عداس، ۱۳۸۷: ۱۲۱). با این حال، اگر سخنان ابن عربی در این خصوص را با دقت بررسی کنیم، در می‌یابیم که بخش پایانی تفسیر عداس دقیق نیست. آنچه ابن عربی در این زمینه بیان کرده، چنین خلاصه می‌شود: اگر حروف آیه را با استفاده از روش عددی «الجمال الصغیر» بشماریم، به عدد ۵۸۳ (۱۱۸۷) می‌رسیم؛ اما دانش ابن برجان درباره فتح بیت المقدس در این سال، نه از این نظام عددی، بلکه از علم نجوم نشأت گرفته بود، که پرده‌ای بر کشف وی بود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۲۰).

در این بخش، ابن عربی در فصلی دیگر این سخنان را تکرار می‌کند و می‌گوید که ابن برجان اشتباه کرده و به جای علم حروف، علمی دیگر، یعنی علم نجوم، را به کار برده است^{۱۰} (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۰؛ آتش، ۱۳۸۱: ۱۲۵)؛ بنابراین این نکته به اعتراف خود ابن عربی نیز به اثبات رسیده است؛ در حالی که خود او از علم حروف بهره می‌برد. باید توجه داشت که اگرچه ابن عربی به علم حروف بسیار بیشتر از ابن برجان اشاره می‌کند، هر دوی آنها به طور کلی به این علم به عنوان منبعی برای تفسیر برخی آیات قرآن اشاره می‌کنند و معانی باطنی نسبت داده شده به این حروف، همچنین اشعار و دعاها مشتق از این حروف، را ارائه می‌دهند؛ بنابراین، آنها به ندرت از حروف برای نظام عددی استفاده می‌کنند.

ابن عربی، علاوه بر کتاب فتوحات مکیه که در آن به علم حروف پرداخته، از جمله رسائل تأثیرگذار بسیاری درباره حروف نیز تألیف کرده است؛ مانند کتاب الألف، کتاب الباء، کتاب المیم و الواو والنون،

^{۱۰}. «ابوالحکم بن برجان در کتاب خود آنچه را که ما گفته ایم، نگفته است. او مسئله را از جنبه نجومی بیان کرده است و از این راه خواسته است که کشف خود را در پرده نگه دارد. او گفته است که بیت المقدس در سال ۵۸۳ فتح شده است.»

کتاب الیاء، کتاب الغایات. در کتاب مواقع النجوم، که ابن عربی پس از بازگشت به اندلس (درواقع المریه در سال ۵۹۵. ق/ ۱۱۹۸. م) نوشته است، اشاره می‌کند که پیش‌بینی ابن برجان را در کتاب ایضاح الحکمة وی خوانده است (ابن عربی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۳۴۳). در همان کتاب، ابن عربی به این موضوع، به عنوان یکی از نمونه‌های اعمال کسانی اشاره می‌کند که به مرتبه «انجام کرامات قلبی» رسیده‌اند. او تأکید می‌کند افرادی در این مرتبه می‌توانند از عالم معنوی و مادی اطلاعاتی کسب کنند و در صورت دریافت الهام الهی، هم‌ایمانان خود را از رویدادهای مخرب آتی آگاه کنند و یا برای آنان خبرهای خوب منتقل نمایند (همان).

وحدت متکثر

ابن برجان را می‌توان به عنوان یکی از نخستین صوفیان مطرح دانست که روش متمایزی برای بیان اندیشه‌های خود درباره توحید (وحدت) داشت. وی به «وحدت کثرت» (وحدت متکثر) اشاره می‌کرد. به عنوان مثال، ابن برجان آیه «اوست که شب و روز و خورشید و ماه را آفرید، همه در مدارشان شناورند» (انبیاء: ۳۳) (ابن برجان، ۱۴۳۴، ج ۱: ۳۰۵) را به عنوان دلیلی بر خلقت همه چیز از «یکی» و این ایده که کثرت روزی به وحدت باز خواهد گشت، تفسیر می‌نماید و برای تقویت استدلال خود، به آیه «و برای خداوند است آنچه در آسمانها و زمین است، و همه امور به سوی او باز می‌گردد. پس او را بپرستید و بر او توکل کنید و پروردگار شما از آنچه انجام می‌دهید، غافل نیست» (هود: ۱۲۳) (ابن برجان، ۱۴۳۴، ج ۱: ۲۱۶) نیز استناد می‌کند.

ابن برجان بر این باور است که خداوند واحد است و مخلوقات او متکثر، اما در نهایت همه به سمت وحدت باز می‌گردند. این دیدگاه تا حدودی شبیه به وحدت وجود ابن عربی است. با این حال، ابن عربی بر این عقیده است که همه موجودات جلوه‌های متکثر و متنوع یک وجود واحد هستند و این کثرت، بیانی از وحدت است: «اعلم أن حقيقة الوجود واحدة، لا تعدد فيها و لا تكثر و تعدد و تتكثر بحسب التعینات والتجلیات» (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۱۲۸). در حالی که ابن برجان به وحدت نهایی موجودات اشاره دارد. همچنین ابن برجان بر اساس آیات قرآنی به این اندیشه دست‌یافته است (ر. ک: ابن برجان، ۱۴۳۴، ج ۱: ۳۰۵ و ۲۱۶)، در حالی که وحدت وجود ابن عربی بیشتر برگرفته از تجارب عرفانی و کشف باطنی اوست. بنابراین، می‌توان گفت که وحدت متکثر ابن برجان و وحدت وجود ابن عربی هر دو بر وحدانیت الهی و وحدت نهایی موجودات تأکید دارند، اما روش و نحوه بیان آنها متفاوت است.

دیگر مباحث الهام گرفته از ابن برجان

ابن عربی در جایی از فتوحات، از علم تشریح الهی سخن می‌گوید و علوم را به دو نوع تشریح طبی و تشریح الهی تقسیم می‌کند و هنگام صحبت درباره علم تشریح الهی، می‌گوید: پزشکان از طریق

تشریح، به بدن انسان آگاه دارند، و این به معنی شناخت تمام حقایق موجودات مخلوق است که در انسان وجود دارد: عالی و پست، خوشایند و ناخوشایند، روشن و تاریک، در جزئیات متمایز؛ اما صوفیان نوع دیگری از شناخت انسان دارند، که آن شناخت اسماء الهی و روابط ربوبی موجود در شکل انسانی است. این مطلب توسط مردان خدا، مانند ابوحامد غزالی، ابن بزجان و قشیری مطرح شده است، که به تفسیرهای آنها بر اسماء الهی اشاره دارد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۶۴۹).

مطلب فوق، به «شناخت اسماء الهی و روابط ربوبی نهفته در شکل انسانی» اشاره دارد. این موضوع توسط ابوحامد غزالی، ابن بزجان و قشیری (م: ۴۶۵) مورد بحث قرار گرفته است، که با اشاره به تفسیرهای آنان بر «اسماء الحسنی»^{۱۱}. به نظر می رسد این اصطلاح تحت تأثیر آرای محمد غزالی شکل گرفته است (ر. ک: غزالی، ۱۴۱۶: ۱۲۷). مشاهده می شود که ابن عربی نیز در تألیف اثری با عنوان «شرح الأسماء» یا «شرح الأسماء الحسنی»، از سنت پیشینیان پیروی کرده است، که این اثر در فهرست آثار تألیف شده توسط خود ابن عربی، یعنی در «الفهرس» و «الإجازة»، ذکر شده است. در واقع، بسیاری از آثار ابن عربی همچون «فتوحات المکیة»، و «إنشاء الجداول والدوائر» و «عنقاء مغرب»، مشتمل بر تبیین و تفسیر وی از اسماء الهی است.

برخی از اندیشمندان، ابن بزجان و ابن عربی را همراه و همسو در اندیشه های خود دانسته اند، به طوری که اتهامات و انتقاداتی که به ابن عربی وارد می شد، به ابن بزجان نیز سرایت یافته است. برای نمونه، دانشمند و سیاستمدار برجسته اندلسی، لسان الدین ابن خطیب (م: ۷۷۶ ه. ق)، در کتاب روضة التعریف بالحب الشریف به طبقه بندی و قرابت اندیشه های ابن بزجان و ابن عربی پرداخته است. اما وی در این میان اشتباه کرده و آنان را از نمایندگان «صوفیگری شرعی» همچون غزالی، احمد رفاعی و عبدالقادر گیلانی جدا دانسته و ایشان را در زمره «صوفیان نظری» یا «عارفان کامل که خود را کامل پنداشته اند» قرار داده است (knysh, 1999: 179-184).

به عقیده ابن بزجان، قرآن، جهان و انسان، سه جنبه از یک واقعیت واحد (الحق) هستند؛ زیرا «الحق» همه چیز است (ابن بزجان، ۲۰۱۰: ۸۷ و ۸۸). در واقع، رابطه بسیار نزدیک تری میان قرآن و انسان وجود دارد: کلام، یعنی قرآن، که از حروف تشکیل شده، مانند «انسانی است که از حروف ظاهری تشکیل شده و توسط پیامبر به صورت منظم و مرتب درآمده است» (ابن بزجان، ۲۰۱۰: ۳۷۴). ابن عربی نیز در آثار خود از جمله «اشارات القرآن فی عالم الانسان» و «التدبیرات الالهیه» به دیدگاه ابن بزجان در باب قرآن، جهان و انسان نزدیک شده است: این موجودات همگی جنبه های مختلف کلمات او هستند، زیرا که همراه با کلمات او آفریده شده اند. این دیدگاه به همین شکل توسط پیروان ابن عربی نیز منتقل شده است (آتش، ۱۳۸۱: ۱۲۵). همچنین ابن بزجان در تفسیر خود، روی اسماء و صفات، بسیار تأمل کرده و توضیحات گسترده ای درباره حروف آورده است. وی هم در وحدت وجود

^{۱۱}. کتاب مقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی از امام محمد غزالی، کتاب قشیری با عنوان «شرح اسماء الله الحسنی» و «التخیر فی التذکیر شرح اسماء الله الحسنی» و کتاب شرح اسماء الله الحسنی» ابن بزجان.

و هم از نظر تفاسیری که درباره حروف دارد، بر ابن عربی تأثیر بسیاری داشته است. این نکته توسط خود ابن عربی نیز اعتراف شده است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۷۵).

در حوزه مباحث معرفت‌شناسی نیز مسئله‌ای از ابن عربی وجود دارد که به احتمال بسیار از ابن برجان متأثر بوده است. به عقیده ابن برجان، کسی نمی‌تواند عارف محسوب شود، مگر اینکه خداوند را مشاهده کرده و دیگران را به «مشاهده خبر الهی و وجود» دعوت کند (ابن برجان، ۲۰۱۰: ۳۰۱).

ابن عربی نیز به پیروی از ابن برجان می‌گوید: دانش حقیقی، همان چیزی است که خداوند به قلب عارف وحی می‌کند، و هنگام ورود به حضرت الهی باید «امی»^{۱۲} باشد. او می‌افزاید که امی بودن، مانعی برای فراگیری قرآن و سنت به صورت حفظی نیست.

ارزیابی

۱. پس از ابن برجان، اصطلاح «عبد کلی» تنها شش مرتبه در آثار ابن عربی یافت شده است. با توجه به الفاظ به کار رفته و مفهوم «انسان کامل»، به نظر می‌رسد ابن عربی تحت تأثیر ابن برجان بوده و با توضیح مفهوم «انسان کامل»، «عبد کلی» را شرح و بسط داده است. پس از ابن عربی، عبارت «عبد کلی» در آثار عرفانی دیده نمی‌شود و به نظر می‌رسد اصطلاح «انسان کامل» جایگزین آن شده است. با توجه به شباهت‌های میان «عبد کلی» و ویژگی‌های «انسان کلی» در آثار اخوان الصفا، به نظر می‌رسد ابن برجان تحت تأثیر آنها نیز بوده است. در مجموع، این متن بیان می‌کند که مفهوم «عبد کلی» ابن برجان در آثار ابن عربی ادامه یافته و سپس اصطلاح «انسان کامل» جایگزین آن شده است. همچنین ابن برجان ممکن است از آرای اخوان الصفا نیز متأثر بوده باشد.

۲. ابن عربی به ویژه ارائه ابن برجان از مفهوم «الحق المخلوق به السموات والأرض» (حقیقت الهی که خلقت آسمان‌ها و زمین از طریق آن رخ داده است) را ارجح می‌نهد (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۷۳۱). این مفهوم جایگاه مهمی در آموزه‌های ابن عربی دارد. در «اجوبه علی اسئلة الحکیم الترمذی»، ابن عربی معنای این اصطلاح را «العدل»، یعنی بخشیدن خداوند به مخلوقات خود آنچه که سزاوارند، می‌داند و می‌گوید: ابن برجان از این اصطلاح به طور مکرر استفاده کرده است (همان، ج ۲: ۶۰). همچنین می‌گوید: سهل تستری از واژه «العدل» (عدالت) برای اشاره به همین اصل استفاده کرده است. با این حال، در کتاب الباء، ابن عربی می‌گوید که حرف «باء» همان «عدل» و «حق» است که از طریق آن خلقت آسمان‌ها و زمین صورت گرفته است و

^{۱۲} منظور از «امی بودن» در اینجا به معنای علم الهامی است، نه علم تعلیمی، حصولی و کسبی. البته باید توجه داشت که حفظ قرآن و سنت از این قاعده مستثنا هستند.

می‌افزاید که این را می‌توان به «عقل اول» و «حقیقت محمدی» تفسیر کرد (ابن عربی، ۱۴۲۶، ج ۱: ۴۶۲).

۳. تبیین دیدگاه‌های ابن برجان در مورد اسماء و صفات الهی بارها مورد توجه و احترام ابن عربی بوده است؛ به طور مثال، مفهوم «مراتب الأسماء من العالم کله»، که ابن برجان به طور مکرر در آثارش آن را بکار برده، با عبارت «مسالك الأسماء في العالم وفي الخليفة» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۹۸) در آموزه‌های ابن عربی قابل مقایسه است. هر دو مفهوم بر درک کمال انسانی از طریق مشاهده خداوند در جهان همراه با اسماء زیبایی او، و در نتیجه خضوع نفس انسانی به او، تأکید دارند؛ چنان‌که چیتیک بیان می‌کند، می‌توان مکتب فکری ابن عربی را به عنوان مکتب کمال انسانی یا مسیر تبدیل شدن به «الإنسان الكامل» توصیف نمود (چیتیک، ۱۳۹۵: ۵۰۰).

نتایج

باید توجه داشت که در آثار ابن برجان، هیچ اشاره‌ای به نام صوفی یا فیلسوف صوفی دیگری نشده و ارجاع‌های او تنها به قرآن، کتب الهی دیگر و احادیث بدون تفسیرهای افراطی است. گرچه در برخی موارد از آرای غزالی و ابن مسرّه بهره برده است. ابن عربی نیز علاوه بر ابن برجان به صورت مستقیم و غیر مستقیم از هر دو عارف بهره برده‌اند. این پژوهش نشان می‌دهد که ابن عربی، عارف و فیلسوف بزرگ تصوف اسلامی، در شکل‌گیری و بسط اندیشه‌های عرفانی خویش، تحت تأثیر اندیشمند پیشین خود، ابن برجان، قرار گرفته است. این تأثیرپذیری در چندین حوزه مهم قابل مشاهده است: مفهوم «الحق المخلوق به» که ابن برجان مطرح کرده و بر تجلی و ظهور خداوند در هستی تأکید دارد، در آرای ابن عربی نمود فراوان یافته است. وی این مفهوم را به صورت‌های مختلفی همچون «العماء»، «النفس الرحمانی» و «الحقیقة المحمدیه» بازنمایی می‌کند. اصطلاح «العبد الکی» که ابن برجان ابداع کرده و به معنای انسان کامل و جامع است، در اندیشه ابن عربی به صورت «الانسان الكامل» ظهور می‌یابد. این نشان از تأثیر عمیق ابن برجان بر ابن عربی در فهم هستی‌شناختی انسان دارد. ابن عربی در بحث از اسماء و صفات الهی و نحوه تخلّق انسان به آنها، از اصطلاحاتی همچون «التخلق بأسماء الله» بهره می‌گیرد که ریشه در اندیشه ابن برجان دارد. این امر گویای وامداری فکری ابن عربی از پیشگام عرفان اندلسی است. جهان‌بینی عرفانی و فلسفی ابن برجان در باره ماهیت قرآن، هستی و انسان، به شکل چشمگیری در آثار ابن عربی بازتاب یافته و وی آن را در قالب نظریه‌پردازی‌های خویش ارائه می‌دهد. در مجموع، این پژوهش گویای نقش محوری اندیشه‌های ابن برجان در شکل‌گیری و تکوین جهان‌بینی عرفانی و فلسفی ابن عربی است. پیوندهای ژرف میان این دو چهره برجسته تصوف اسلامی، حاکی از ماهیت پویا و چندوجهی میراث فکری و معنوی عرفان اندلسی است که همچنان مورد کنکاش و کاوش اندیشمندان قرار می‌گیرد.

منابع

قرآن کریم.

آتش، سلیمان (۱۳۸۱). مکتب تفسیر اشاری. ترجمه توفیق سبحانی. تهران: مرکز نشر دانشگاه.

آشتیانی، سیدجلال الیدن، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: امیرکبیر.

آینه‌وند، صادق؛ نیازی، شهریار (۱۳۷۹). «معناشناسی اسماء الحسنی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی. تهران. بهار و تابستان. ۱-۱۸.

ابن ابار، محمد بن عبدالله (۱۸۸۲. م). تکملة. به کوشش فرانسیسکو کودرا. مادرید.

ابن برجان (۲۰۱۰). شرح اسماء الله الحسنی. تحقیق و تعلیق احمد فریدالمزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن برجان (۲۰۱۶). ایضاح الحکمة بأحكام العبرة. تحقیق و مقدمه جرهارد بورینگ و یوسف کاسویت. لیدن: بریل.

ابن برجان. (۱۴۳۴. ق). تفسیر ابن برجان. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن خطیب، لسان‌الدین محمد بن عبدالله، (۱۴۲۴. ق). اعمال الاعلام فیمن بویع قبل الاحتلام من ملوک الاسلام و ما يتعلق بذلك من الکلام. تحقیق سید حسن کسروی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن خطیب (۱۹۵۶. م). لسان‌الدین. اعمال الاعلام. به کوشش لوی پرووانسال. بیروت.

ابن خلدون (۱۹۵۹. م). شفاء السائل لتهذیب المسائل. به کوشش الاب اغناطیوس عبده خلیفة البسوعی. بیروت.

ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۶). اجوبة ابن عربی علی اسئلة الحکیم الترمذی. قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.

ابن عربی (۱۹۹۴). ال فتوحات المکیه. تحقیق و تصحیح عثمان یحیی. ۱۴ جلدی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن عربی (۱۳۶۷). مجموعه رسائل ابن عربی (کتاب قربة). بیروت: دار احیاء تراث العربی.

ابن عربی. (۲۰۰۳). کتاب‌المعرفة. محقق و مصحح: محمد امین ابوجوهر. دمشق: دارالتکوین للطباعة والنشر.

ابن عربی. (بی‌تا). ال فتوحات المکیه (چهار جلد). بیروت: دارالصادر.

ابن عربی، (۱۴۲۶. ق). مشاهد الاسرار القدسیة مطلع الانوار الاهیة. محقق و مصحح سعید عبدالفتاح. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن عربی، (۱۳۳۶). انشاء الدوائر، محقق مهدی محمد ناصرالدین. لیدن: مطبعة بریل.

الترجمان، سهیلة عبدالباعث (۱۴۲۲). نظریة وحدة الوجود بین ابن عربی و الجیلی. مصحح حربی عباس عطیتو، بیروت: مكتبة خزعلی.

جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. چ چهارم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

جیلی، عبدالکریم، (۱۴۱۸. ق)، الانسان الكامل، تحقیق و تصحیح ابو عبدالرحمن بن صلاح بن محمد بن عویضه، بیروت: دارالکتب العلمیه.

چیتیک، ویلیام (۱۳۹۵). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی. ترجمه مهدی نجفی افرا. تهران: جامی.

الحکیم، سعاد (بی تا). المعجم الصوفی. بی جا: دارالطباعة و النشر.

خوارزمی، تاج الدین حسین (۱۳۷۹). شرح فصوص الحکم. محقق و مصحح علامه حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۱۴. ق). سیر اعلام النبأ. تحقیق شعیب الأرنؤوط. بیروت: مؤسسة الرسالة.

شفیق، احمد (۲۰۱۰). تمهید و تقدیم (شرح اسماء الله الحسنی). بیروت. دارالکتب العلمیه. ج ۱. صص ۳-۱۹.

عداس، کلود (۱۳۸۷). در جستجوی کبریت احمر (زندگانی ابن عربی). ترجمه فریدالدین رادمهر. تهران: نیلوفر.

غرمینی، عبدالسلام (۱۴۲۰). المدارس الصوفیه المغریبه و الاندلسیه فی قرن السادس الهجری. دارالبيضاء.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۶). مجموعه رسائل الامام الغزالی. بیروت: دارالفکر.

القاری، حسان (۲۰۰۷). ابن برجان الأندلسی و جهوده فی تفسیر الصوفی و علم الکلام. مجله جامعة دمشق للعلوم الإقتصادية و القانونیه. مجلد ۲۳. عدد الأول. صص ۳۶۳-۴۲۴.

کحاله، عمر رضا (۱۹۷۳. م). المنتخب من مخطوطات مدينه المنوره. دمشق.

موسوی بجنوردی. کاظم (۱۳۷۴). دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ج سوم. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

نیهانی، یوسف بن اسماعیل (۱۳۲۹. ق). جامع کرامات الاولیاء. قاهره.

نظریور، حامد (۱۳۹۸). رویکرد و روش ابن برجان در شرح اسمای الهی. مجله ادیان و عرفان. سال پنجاه و دوم. شماره یکم. بهار و تابستان. صص ۱۶۵-۱۷۹.

نظریور، حامد (۱۳۹۹). «بررسی دیدگاه ابن برجان درباره حق مخلوق به». خردنامه صدرا. شماره ۱۰۲. صص ۸۷-۹۸.

نظریور، حامد (۱۴۰۰). «بررسی دیدگاه ابن برجان درباره عبد کلی». مجله ادیان و عرفان. سال پنجاه و چهار. شماره دو. صص ۴۹۹-۵۱۴.

References

Aashtiani, Seyed Jalal al-Din, (1991), Sharh Muqaddimah Qeysari bar Fusus al-Hikam, Tehran: Amir Kabir.

Addās, Claude (2008). The Life of Ibn 'Arabī. Translated by Farīd al-Dīn Rādmehr. Tehran: Nīlūfar.

al-Q urṭubī , Shams al-Din 1423 / 2003: al-] ami h-ahkam al-Qurān. Ed. ILS. al™ B ukhārī. Vol. 7. Riyād.

Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad (1993). The Biography of the Eminent Figures. Edited by Shu'ayb al-Arnā'ūṭ. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (1995). The Collected Treatises of Imām al-Ghazālī. Beirut: Dār al-Fikr.

Al-Ḥakīm, Su'ād (n. d.). The Sufi Dictionary. n. p.: Dār al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.

Al-Nabhānī, Yūsuf b. Ismā'īl (1910). The Compendium of the Miracles of the Saints. Cairo.

Al-Qārī, Ḥassān (2007). Ibn Barrajan al-Andalusī and His Efforts in Sufi Exegesis and Theology. Journal of the University of Damascus for Economic and Legal Sciences, vol. 23, no. 1, pp. 363-424.

Al-Tarjumān, Suhayla 'Abd al-Bā'ith (2002). The Theory of the Unity of Existence between Ibn 'Arabī and al-Jīlī. Edited by Ḥarbī 'Abbās 'Aṭīto, Beirut: Maktabat Khaz'alī.

Atash, Sulaiman (2002). Maktab al-Tafsir al-Ishārī. Translated by Tawfiq Subhānī. Tehran: University Publishing Center.

Ayneh-vand, Sadeq; Niāzi, Shahriār (2000). Semantics of the Asma' al-Husna. Journal of the Faculty of Literature and Humanities. Tehran. Spring and Summer. 1-18.

Bowering, Gerhard and Yusef casewit, (2016) , Ibn Barrajan: his Life and Work, a Quran commentary by Ibn Barrajan, Leiden Brill, pp 1-46.

Casewit, Yousef, (2017) , The Mystics of al-Andalus ibn Barrajan and Islamic Thought in the Twelfth Century, Cambridge: University Press.

Chittick, William (2016). The Sufi Path of Knowledge from the Perspective of Ibn 'Arabī. Translated by Mahdī Najafī Afra. Tehran: Jāmī.

Gharmīnī, 'Abd al-Salām (1999). The Sufi Schools of Morocco and Andalusia in the Sixth Hijri Century. Dār al-Bayḍā'.

Ibn al-Abbār, Muhammad b. 'Abd Allāh (1882). Supplement (Takmilah). Edited by Francisco Codera. Madrid.

Ibn al-Khaṭīb (1956). Lisān al-Dīn. The Deeds of the Eminent. Edited by Lévi-Provençal. Beirut.

Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn Muhammad b. 'Abdallāh, (1424 AH). A'māl al-A'lām fī-man Buwwi'a Qabla al-Ihtilām min Mulūk al-Islām wa-mā Yata'allaqu bi-Dhālik min al-Kalām. Edited by Sayyid Hasan Kasvī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Arabi (1426 AH). Mashahid al-Asrar al-Qudsiyyah Matal' al-Anwar al-Ilahiyyah. Edited and corrected by Said Abdul Fattah. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Arabi (1988). Majmu'ah Rasail Ibn Arabi (Kitab Qurbah). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Ibn Arabi (1994). Al-Futuhāt al-Makkiyyah. Edited and corrected by Othman Yahya. 14 volumes. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Ibn Arabi (2003). Kitab al-Ma'rifah. Edited and corrected by Muhammad Amin Abu Jawhar. Damascus: Dar al-Takwin for Printing and Publishing.

Ibn Arabi (n. d.). Al-Futuhāt al-Makkiyyah (four volumes). Beirut: Dar al-Sadr.

Ibn 'Arabī, (1336). Inshā' al-Dawā'ir, edited by Mahdī Muḥammad Nāṣir al-Dīn. Leiden: Brill.

Ibn Arabi, Muhyi al-Din (2006). Ajwibat Ibn 'Arabī 'alā As'ilat al-Hakīm al-Tirmidhi. Cairo: Maktabat al-Thaqāfat al-Dīniyyah.

Ibn Barrajan (2010). Sharh Asmā' Allāh al-Husnā. Edited and annotated by Ahmad Farid al-Mazdī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Barrajan (2016). Īdāh al-Hikmah bi-Ahkām al-'Ibrah. Edited and introduced by Gerhard Böwering and Yousef Casewit. Leiden: Brill.

- Ibn Barraĵān. (2012). *Tafsir Ibn Barraĵān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Khaldūn (1959). *Shifā' al-Sā'il li-Taḥdh*. By the effort of Father Ignatius Abdo Khalifa Al-Basou'i, Beirut.
- Jahāngīrī, Muḥsin (1996). *Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī: A Prominent Figure of Islamic Mysticism*. 4th edition. Tehran: University of Tehran Publications.
- Jili, Abdul Karim, (1997) , *Al-Insan Al-Kamil*, edited and corrected by Abu Abdul Rahman bin Salah bin Muhammad bin Awaidha, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah. Kaḥḥālah, 'Umar Riḍā (1973). *The Selected Manuscripts of the City of Medina*. Damascus.
- Khawārizmī, Tāj al-Dīn Ḥusayn (2000). *Commentary on the Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Edited and corrected by 'Allāmah Ḥasan-zādah Āmolī. Qom: Būstān-e Kitāb.
- Knysh , Alexander D. (1999) , *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition (The Making of a Polemical Image in Medieval Isla)* , State University New York.
- Mousavi Bejnordi, Kazem. (1995). *Encyclopaedia of Islam*. Vol. 3. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
- Nazarpūr, Ḥāmid (2019). *Ibn Barraĵān's Approach and Method in the Commentary on the Divine Names*. *Journal of Religions and Sufism*, vol. 52, no. 1, Spring and Summer, pp. 165-179.
- Nazarpūr, Ḥāmid (2020). «Examining Ibn Barraĵān's View on the Right of the Created to God». *Khiradnāmeḥ-ye Ṣadrā*, no. 102, pp. 87-98.
- Nazarpūr, Ḥāmid (2021). «Examining Ibn Barraĵān's View on the Universal Servant». *Journal of Religions and Sufism*, vol. 54, no. 2, pp. 499-514.
- Shafīq, Aḥmad (2010). *Foreword and Introduction (Commentary on the Most Beautiful Names of God)*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, vol. 1, pp. 3-19.