



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال هفدهم، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۷۰-۱۴۳

مقایسه تطبیقی نگرش غزالی و ابن برجان در شرح اسما الهی*

الهام رضوانی مقدم^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۳۰

چکیده

این پژوهش به بررسی تطبیقی دو اثر مقصدالاسنی غزالی و شرح اسماءالله الحسنى ابن برجان می‌پردازد. پرسش اصلی پژوهش این است که چگونه تفاوت در روش‌شناسی این دو اندیشمند - غزالی با روش ایضاح، فائده و تنبیه و ابن برجان با روش تخریح لغوی، اعتبار و تعبد - به شکل‌گیری دو غایت معرفتی متمایز منجر شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که غزالی با رویکردی اخلاقی-عرفانی، اسما الهی را نردبانی برای «تخلق به اخلاق الله» و وصول به مقام قرب می‌داند، در حالی که ابن برجان با رویکردی وجودشناختی-زبانی، بر «تعبد به اسماءالله» تأکید می‌ورزد. این تفاوت اساسی به ترسیم دو مسیر سلوکی کاملاً متمایز انجامیده است: مسیر نزولی از حق به خلق در نظام فکری غزالی با هدف پرورش «انسان متأله» و مسیر صعودی از خلق به حق در منظومه ابن برجان برای شکوفایی «انسان مظهر». اگرچه هر دو متفکر در رد توقیفیت اسما و لزوم همکاری عقل و وحی هم‌نظرند، اختلاف در مبانی هستی‌شناختی، زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی، به‌ویژه در مسئله اشتقاق اسما و حروف، نشان‌دهنده دو منظومه فکری کاملاً متمایز است که در نهایت به دو گونه معرفت متفاوت - معرفت

* شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2025.51905.2718

۱. دکتری تخصصی تصوف و عرفان اسلامی، گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان، سمنان، ایران:

rezvani@semnan.ac.ir

اکتسابی از طریق تزکیه نفس در اندیشه غزالی و معرفت حضوری-شهودی ناشی از تجلی بی‌واسطه در دیدگاه ابن‌برجان - منجر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: غزالی، ابن‌برجان، اسماء‌الحسنی، تخلُّق، تعبد.

مقدمه

اسماء‌الحسنی، به‌عنوان واسطه‌ای برای معرفت حق و تقرب به او شناخته می‌شوند. ماهیت اسما الهی، یکی از مؤلفه‌های اساسی متون اسلامی از قرون اولیه بود. با این حال، به نظر می‌رسد یک رویکرد متمایز در رابطه با تفسیر اسما الهی (شرح اسماء‌الله‌الحسنی) تا قرن دهم میلادی ظهور نکرد. ابوزجاج (م: ۳۱۱ق/۹۲۳م) از جمله اولین کسانی بود که تفسیر مستقلی از نودونه اسم خداوند تعالی، *تفسیر اسماء‌الله‌تعالی‌التسعه و تسعین* را نوشت. اثری که اسما را از منظر زبان‌شناسی تحلیل کرده است و به‌شدت، به استفاده از اسما الهی در قرآن و سنت‌های پیامبر (حدیث) تکیه داشت.

اشاعره در قرن یازدهم میلادی، به‌صورت مستقل به شرح اسما الهی در آثار خود پرداختند. افراد برجسته‌ای مانند عبدالقاهر بغدادی (م: ۴۲۹ق/۱۰۳۸م) و احمدبن‌حسین بیهقی (م: ۴۵۸ق/۱۰۶۶م)، آثار الهیاتی با عنوان مشابه، کتاب *الاسما و الصفات* نوشتند و شاگردان آن‌ها، قشیری (م: ۴۶۵ق/۱۰۷۲م) و ابوحامد غزالی (م: ۵۰۵ق/۱۱۱۱م)، ابن‌برجان (م: ۵۳۶ق/۱۱۴۱م) و... نیز از آن‌ها پیروی کردند و در این زمینه سهمی به‌سزا داشتند. به‌جز قشیری و غزالی که تمایل صوفیانه یا فلسفی آن‌ها با دیدگاه الهیاتی اشعری قبلی درباره اسما الهی ترکیب شده است، تمام شخصیت‌های دیگر در این فهرست، در اندلس و غرب اسلامی شکوفا شدند (kars: 2019: 172).

در میان شروح متأخر، دو اثر *مقصد‌الاسنی* غزالی و شرح *اسماء‌الله‌الحسنی* ابن‌برجان، به‌دلیل رویکردهای روشمند و تأثیرگذارشان شاخص هستند. با وجود این، علی‌رغم اشتراک در موضوع، این دو اثر از حیث روش، مبانی و به‌تبع آن، غایت‌نهایی معرفتی با یکدیگر تفاوت بنیادین دارند. پرسش اصلی این پژوهش این است که: تفاوت در روش و مبانی فکری غزالی و ابن‌برجان در شرح اسما الهی، چگونه به شکل‌گیری دو غایت سلوکی متمایز - «تخلُّق» در اندیشه غزالی و «تعبد» در منظومه فکری ابن‌برجان و درنهایت به

دو گونه معرفت متفاوت از خدا و جایگاه انسان منجر شده است؟

امام غزالی و ابن برجان از جمله شخصیت‌های بارزی هستند که آثارشان به عمق و بسط مفاهیم اسما الهی افزود. غزالی با آثار خود در محیط فرهنگی غرب اسلامی تحول بزرگی ایجاد کرد و همین امر، موجب ایجاد فضای فکری جدیدی شد. نشانه‌های این فضای فکری را می‌توان در استقبال فقهای مغرب و اندلس از کتاب *احیاء علوم‌الدین* و در فتاوا و واکنش‌های آنان پس از آن (از جمله سوزاندن *احیاء علوم‌الدین*) مشاهده کرد (لشقر، بی‌تا: ۲). غزالی، در اثر خود، *مقصد‌الاسنی*، به تفکیک و تبیین اسما الهی پرداخته است و بر تأثیر آن‌ها در معرفت حق تأکید می‌کند. وی در این اثر به وحی و الهام روی آورده است و عقل را تبیین‌کننده آن‌ها می‌داند؛ بنابراین وی بین عقل و نقل، موضع میانه‌ای را برگزیده است (غزالی، ۱۴۰۴: ۱۵). رویکرد وی همیاری عقل برای نقل است: «لمنهج الغزالی فی القصد‌الاسنی المنهج القائم علی وازره العقل للنقل» (همان: ۱۶).

ابن برجان^۱ (م ۵۶۳ ق / ۱۱۴۲ م)، اهل تصوف و عرفان، محدث، متکلم، قاری و مفسر قرآن^۲ (ابن ابار، ۱۸۸۲ م: ۱ / ۴۴۲) است. ذهبی، از وی با عنوان «الشیخ‌الامام القدوه» نام می‌برد (ذهبی، ۱۴۱۴: ۲۰ / ۷۲). برخی معتقدند ابن برجان، شرح *اسماء‌الحسنی* خود را به تاسی از *مقصد‌الاسنی* غزالی نگاشته است؛ اما اگرچه ابن برجان^۳ به‌عنوان «غزالی اندلس» شناخته می‌شود، به نظر می‌رسد که او، تفسیر خود را پیش از آن‌که با این اثر - *المقصد‌الاسنی فی شرح اسماء‌الله‌الحسنی* - که حدود سال ۴۹۵ ق / ۱۱۰۲ توسط ابوبکر ابن‌العربی به اندلس معرفی شد، آشنا شود، نوشته است.

ابن برجان با رویکردی متفاوت، به شرح و بسط اسما الهی و ارتباط آن‌ها با صفات حق می‌پردازد. وی در این اثر، ذیل هر اسم، سه تفسیر و شرح متفاوت دریافت ارائه می‌کند. او ابتدا به بررسی زبان‌شناختی هر اسم پرداخته است و سپس آن اسم را از جهت اعتبار و تعبد،

1. Ibn Barrajan

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

۳. ابن خلدون، ابن برجان را جزو اصحاب رأی تجلی معرفی می‌کند که علم مظاهر و اسما و حضرات را شامل می‌شود (ابن خلدون، ۱۹۵۷: ۵۸-۵۷).

تیین می‌نماید (casewit, 2012: 132-133). او برای عقل جایگاه ویژه‌ای قائل است؛ زیرا عقل از معرفت مدد می‌گیرد و این دو، اموری باطنی هستند (ابن‌برجان، ۲۰۱۰: ۲۱۶)؛ اما معتقد است عقل به تنهایی نمی‌تواند عالم غیب را دریابد؛ بنابراین عقل و وحی را در فرایند «اعتبار» دخیل و همراه هم می‌داند (ابن‌برجان، ۱۴۳۴: ۲۱۶؛ القاری، ۲۰۰۷: ۲۹۳-۲۹۲).

پیشینه پژوهش

موضوع اسما الهی، همواره مورد توجه پژوهشگران بوده و مقالات متعددی به آن پرداخته‌اند. مقاله «اسم الاهی در عرفان اسلامی» از سعید رحیمیان در فصلنامه نقد و نظر به چاپ رسیده است. مقاله حاضر به بررسی اسما الهی در عرفان اسلامی از سه منظر وجودشناختی، معناشناختی و معرفت‌شناختی می‌پردازد و با تبیین تقسیم‌بندی‌های مختلف اسما در نهایت به مسئله توقیفی بودن اسما و رابطه انسان با آن‌ها اشاره می‌کند. حکیمی و دهباشی، در مجله مطالعات فقهی و فلسفی، مقاله «ذات و صفات الهی از نگاه ابن‌سینا و غزالی» را نگاشته‌اند. در این مقاله اشاره شده است که ابن‌سینا صفات خدا را عین ذات می‌داند، در حالی که غزالی آن‌ها را قدیم اما زائد بر ذات می‌داند. در حوزه آثار ابن‌برجان، مقاله «بررسی اعتبار از دیدگاه ابن‌برجان و مقایسه با ابن‌مسره» از نظرپور، سال (۱۳۹۹)، در مجله مطالعات عرفانی به چاپ رسیده است. همچنین مقاله دیگری با عنوان «رویکرد و روش ابن‌برجان در شرح اسمای الهی»، توسط همین نویسنده، در مجله ادیان و عرفان (۱۳۹۸)، به چاپ رسیده است. در این مقاله، رویکرد ابن‌برجان در تفسیر اسماء الحسنی مورد بررسی قرار گرفته است؛ نگارنده، در تقسیم‌بندی انواع شروح اسما الهی، با اشاره مجملی به رویکرد غزالی در مقصد الاسنی، آن را رویکردی کلامی معرفی نموده است. وجه تمایز پژوهش حاضر با مقاله مذکور، آن است که در این پژوهش، نگارندگان به بررسی و تحلیل روشی و محتوایی اسما الهی در شرح اسماء الحسنی ابن‌برجان و مقصد الاسنی غزالی پرداخته و ضمن بیان این که رویکرد غزالی در مقصد الاسنی، تلفیقی از عرفان و کلام است؛ نقطه مغفول در پژوهش‌های موجود، فقدان مطالعه‌ای تطبیقی است که به صورت نظام‌مند به واکاوی رابطه بین روش‌شناسی، مبانی فکری و غایات معرفتی این دو اندیشمند پردازد. ضرورت انجام این پژوهش در تبیین این مسئله بنیادین نهفته است که

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴ / ۱۴۷

چگونه تفاوت در روش‌های شرح اسما (ایضاح، فائده و تنبیه در مقابل تخریح لغوی، اعتبار و تعبد) به شکل‌گیری دو الگوی سلوکی متقابل (تخلق در مقابل تعبد) و دو گونه معرفت متفاوت (اکتسابی در برابر حضوری) منجر شده است. این تحلیل تطبیقی، نه تنها وجوه افتراق این دو منظومه فکری را روشن می‌سازد؛ بلکه در شناخت بهتر مکاتب عرفانی اندلس و مشرق نیز نقش به‌سزایی دارد.

طرح بحث

۱. مقصدالاسنی غزالی

غزالی، در این کتاب به شرح معانی اسماء الله الحسنى پرداخته است (غزالی، ۱۴۰۴: ۱/ ۱۴؛ kars, 2019: 174). این اثر، به بررسی رابطه بین اسم و مسمی می‌پردازد و تأکید می‌کند که اسما نمی‌توانند خدا را تعریف کنند؛ بلکه فقط به او اشاره دارند. به عقیده او، اسما باید به درستی مورد استفاده قرار گیرند. همچنین، وی به بررسی ویژگی‌های اسما الهی و نسبت آن‌ها با انسان‌ها می‌پردازد و توضیح می‌دهد که چگونه انسان‌ها می‌توانند از این ویژگی‌ها الهام بگیرند.

اصولاً غزالی، بر وحی و الهام تکیه می‌کند و برای تبیین آن‌ها از عقل استفاده می‌کند. وی در این اثر به عقل با دیدی قدرشناسانه می‌نگرد و آن را یاریگر خود در تأیید و پشتیبانی از قضایایی می‌داند که عقل شامل آن‌ها می‌شود. این امر ما را به این نتیجه می‌رساند که او در موضعی میانه بین عقل و نقل قرار دارد، به گونه‌ای که هر دو به هم کمک می‌کنند و همکار یکدیگرند (غزالی، همان: ۱۷-۱۴).

الف. روش غزالی در مقصدالاسنی: غزالی، مقصدالاسنی را در سه بخش و به

تعبیری، در سه «فن» تقسیم و تبیین نموده است: «فن الاول: فی سوابق و المقدمات، الفن الثاني: فی المقاصد و الغایات، الفن الثالث: فی اللواحق و التکملات» (غزالی: همان). فن اول در سوابق و مقدمات که در آن از معنی اسم و اسمای متقاربه‌المعنی، اختلاف حاصل از اضافه یک اسم و تخلق بنده به اسمای الهی بحث شده است؛ فن دوم در مقاصد و غایات که غزالی در آن به شرح نودونه اسم خداوند پرداخته و در پی آن از بازگشت تمامی این اسما به یک ذات سخن گفته است و فن سوم در لواحق و تکمیلات که در آن به مسئله

مهم توقیفی بودن اسما و چگونگی احصای اسمای الهی اشاره شده است. او در این اثر، ابتدا به توضیح هر اسم می‌پردازد، سپس در ذیل آن، عنوان «فائده» را ذکر می‌کند و فواید آن اسم را تبیین می‌نماید. در پایان، با عنوان «تنبيه»، به این نکته اشاره می‌کند که چگونه عبد می‌تواند از آن اسم بهره‌مند گردد.

غزالی به توقیفیت اسما قائل نیست و در این کتاب علاوه بر نودونه اسم، فن سوم را با عنوان «فی بیان أن اسماء الله تعالى من حیث توقیف غیر مقصوره علی تسعه و تسعین» قرار داده و معتقد است که اسماء الله تعالى به طور خاص محدود به نودونه اسم نیست و ممکن است اسما دیگری نیز وجود داشته باشد که در متون دینی ذکر نشده‌اند؛ بنابراین اگرچه نودونه اسم شناخته شده تر هستند؛ اما این بدان معنا نیست که تنها همین اسما وجود دارند. در واقع، ممکن است اسما و صفات دیگری نیز وجود داشته باشند که به طور خاص، به آن‌ها اشاره نشده است. این موضوع، نشان‌دهنده وسعت و عظمت حق و صفات اوست.

امام غزالی، تقریر ثابتی در باب استعمال و وضع الفاظ در مصادیق معقول و محسوس ندارد. وی در بیشتر مواقع، وضع لفظ و کاربرد آن را برای مصادیق معقول و محسوس، به نحو حقیقت می‌داند. لفظ از همان ابتدا، بر روح معنای خود وضع شده و دارای «وضع تعیینی» است (توکل‌پور، ۱۳۹۸: ۸۰). آنچه غزالی در مقصد/الاسنی از ادراک صفات «جمیل» (غزالی، ۱۴۰۴: ۱۸۷) و «عظیم» (همان: ۱۶۹-۱۶۸) ارائه می‌دهد، بر این اصل استوار است که صفات در وضع اول، فقط بر اجسام اطلاق می‌شوند و از طریق ادراک حسی است که راه به سوی ادراک عقلی یا باطنی باز می‌شود. در همین اثر، او به این نکته اشاره می‌کند که برخی از اوصاف مانند «حسیب» را می‌توان درباره حق به صورت حقیقی به کار برد، در حالی که در مورد مخلوقات، این اوصاف به شکل مجازی مطرح می‌شوند (همان: ۱۸۳). غزالی با مثال مادر و فرزند نشان می‌دهد که عنوان «الحسیب» تنها به صورت حقیقی بر خداوند اطلاق می‌شود که کفایت بخش حقیقی است و هرگونه اطلاق بر مخلوقات، مانند مادر تنها مجازی و از باب واسطه‌گی در فیض الهی است.

سؤالات بنیادینی که غزالی مطرح می‌کند، شامل این مطلب است:

معنای اسم، مسمی و وجه تسمیه آن چیست؟

اسماء چه هستند؟

و مسمی در چه چیزی متجلی می شود؟

این‌ها سؤالات اساسی هستی‌شناختی هستند. به عقیده غزالی، سه حوزه مرجع شناخته شده در «اسماء الحسنی» عبارت‌اند از: وجود در افراد (فی‌الاعیان)، وجود در ذهن‌ها (فی‌الاذهان) و وجود در زبان (فی‌اللسان). از این میان، وجود در جزئیات جهان، اصلی و حقیقی (الاصلی، الحقیقی)؛ وجود در ذهن‌ها، علمی و صوری (العلمی، الصوری) است؛ درحالی‌که وجود لفظی، لفظی و دال (الفظی، الدلیلی) است (غزالی، ۱۴۰۴ق: ۴۳؛ همان: ۶۰، kukonen, 2010: 59).

غزالی در تحلیل پیدایش تعبیرات از اندیشه‌های ارسطویی در ارغنون استفاده می‌کند. در مقدمه کتاب مقصدالاسنی، او بیان می‌کند که کلمات از حروف مقطعه تشکیل می‌شوند: «اللفاظ عبارة عن الحروف المقطعة الموضوعه بالإختیار الإنسانی لدلالة علی أعیان الأشياء» (غزالی، ۱۴۰۴ق: ۴۴). به‌عنوان مثال، کلمه «سما» از حروف سین، میم و الف تشکیل شده است. او به مفهوم رایج میان مفسران اشاره نمی‌کند که صداها به‌خودی‌خود معنایی ندارند، هرچند در مقاصد به آن پرداخته است. او در توضیح نام خاص «عبدالملک» می‌گوید که این نام در اصل به معنای «بنده پادشاه» است؛ اما به‌عنوان نام خاص، یک تعبیر واحد محسوب می‌شود و اجزای آن به‌تنهایی معنایی ندارند. همین موضوع برای نام «عبدالله» نیز صادق است (همان: ۴۵).

ب. معرفت حق در مقصدالاسنی: امام غزالی در فصل چهارم کتاب، توضیح می‌دهد که فهم «الاسماء الحسنی» در سه مرحله است که آن‌ها را رتبه کمالی و مربوط به مقربان دانسته است:

مرحله اول: فرد به‌طور کشفی و شهودی، معانی این اسما را درک می‌کند و حقیقت آن‌ها را به‌یقین، براساس ادله صحیح می‌فهمد؛

مرحله دوم: انسان با درک عظمت اسما خداوند، تمایل دارد تا خود را با صفات الهی متصف کند و به مقام قرب حق برسد. برای این منظور، لازم است که قلب خود را از هرگونه خواسته‌ای جز حق پاک‌نگه دارد؛ این مرحله «تصفیه و تزکیه قلب» نامیده می‌شود؛ مرحله سوم: در این مرحله، فرد از طریق تخلّق و آراستن (تحلّی) خود با آن صفات، می‌تواند به آن صفات دست یابد؛ بنابراین، او به‌عنوان فردی ربانی خواهد شد؛ یعنی

درجه‌ای از تقرب به حق را به دست می‌آورد. همچنین، این نوع تقرب از طریق صفات الهی، فرد را به مقام و مرتبه‌ای می‌رساند که مشابه مقام فرشتگان نزد حق است. هر کس موفق شود این صفات را در خود ظاهر سازد، به آنچه به عنوان تجلی ظهور صفات خداوند در وجود او نامیده می‌شود، دست خواهد یافت (Mohd Hasrul, 2020: 46).

غزالی، در این کتاب، از واژه «التَّجَلِّي» استفاده نکرده؛ اما این اصطلاح در کتاب *احیاء علوم‌الدین* ذکر شده است. به عقیده او، وسعت ملکوت کسی در بهشت، به وسعت معرفت او و میزان تجلیاتی است که از جانب حق و صفات و افعال او، برایش آشکار شده است، بستگی دارد: «یکون سعه ملکه فی الجنه بحسب سعه معرفته، و بمقدار ما تجلی له من الله و صفاته و افعاله» (غزالی، بی تا: ۲۶/۳)؛ بنابراین اندیشه غزالی را می‌توان در سه مرحله اصلی خلاصه کرد: «تخلی، تحلی و تجلی» (Mohd Hasrul, 2020: 48).

غزالی در الگوی معناشناختی خود، برای اولین بار نظریه «روح معنا» را مطرح می‌نماید. براین اساس وی معتقد است فهم معانی مکنون و رموز معانی پنهان در درون کلمات، مستلزم درک موازنه میان عوالم ملک و شهادت با عالم غیب و ملکوت است (غزالی، ۱۴۰۶: ۴۸)؛ بنابراین با درک تعادل میان عالم ملک و ملکوت و رابطه بین مثال و ممشول، می‌تواند به کشف سرّ و روح معنا نائل شود. غزالی در تبیین نظریه روح معنا، دیدگاه تشکیکی را اتخاذ می‌کند. او معتقد است که در مراتب طولی معانی، مصادیق معقول، برای اطلاق لفظ سزاوارتر هستند؛ زیرا وجودهای ملکی و محسوس یک شی، فرع بر وجود ملکوتی و روح آن است. وی در معناشناسی واژگانی قرآن «مودت» و «رحمت» در *مقصدالاسنی*، از این نظریه مدد گرفته است (غزالی، ۱۴۰۴: ۱۹۶-۱۹۵).

وی اشرف المعلومات را حق تعالی می‌داند. به عقیده او، شناخت سایر اشیا نیز منوط به معرفت افعال خداوند تعالی است (همان: ۱۴۳). غزالی در موضعی دیگر، معتقد است هیچ کس جز خداوند نمی‌تواند حقیقت شناخت او را درک کند و مخلوقات هرچند که معرفت آن‌ها وسیع و علمشان فراوان باشد؛ اما وقتی این علم با علم خداوند مقایسه می‌شود، آن‌ها تنها اندکی از علم را دارند (همان: ۹۵؛ همو، ۱۴۱۶: ۳۱۶). به نظر او، عارفان به کمال معرفت حق احاطه ندارند؛ زیرا حقیقت معرفت حق، تنها برای اوست. هرچند که شناخت و علم مخلوقات ممکن است وسیع باشد؛ اما در مقایسه با علم حق، آنچه دارند، بسیار اندک

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴ / ۱۵۱

است. حضرت حق به تمامی موجودات احاطه دارد و در واقع، هیچ چیزی جز خداوند و افعال او وجود ندارد.

وی معتقد است غایت معرفت، ادراک عجز از شناخت و فرورفتن در حیرت و احساس عجز از مشاهده جمال و جلال خداوند است (غزالی، ۱۴۰۴: ۵۴)، معرفت را مرتبه نهایی در توحید دانسته است (غزالی، بی تا: ۶۸/۴)؛ همچنین، وی، غایت معرفت را ادراک عجز از شناخت می داند:

«نهایه المعرفة العارفین عجزهم عن المعرفة و معرفتهم بالحقیقه هی انهم لا یعرفنه و انهم لا یمکنه... معرفته. فانه یتحیل أن یعرف الله تعالی المعرفة الحقیقه المحیطه بکنه صفات الربوبیه الا الله تعالی» (غزالی، ۱۴۰۴: ۹۲).

به عقیده غزالی، شناخت جامع از صفات و ذات خداوند تنها در توانایی خداوند است و هیچ موجودی نمی تواند به این شناخت دست یابد. این امر، بیانگر عجز انسان ها در درک کامل حقیقت الهی است و بر غیرقابل دسترسی بودن ذات خداوند تأکید می کند.

در کتاب *المقصد الاسنی*، عبارت: «تمام وجود یکی است»، به وضوح توضیح داده شده است. در اینجا، غزالی دو مرحله سوم و چهارم از راه رسیدن به وحدت حق را که در کتاب *التوکل* آمده است، ترکیب می کند. او می گوید: «و در وجود، هیچ کس جز خداوند نیست و افعال او». اگر کسی فقط به افعال خداوند توجه کند و آن ها را به عنوان مخلوقات خاص نبیند؛ بلکه به عنوان آفرینش خداوند در نظر بگیرد، می تواند بگوید: «من فقط خدا را می شناسم و فقط خدا را می بینم».

سپس غزالی با مثالی به تبیین این امر می پردازد: مانند کسی که فقط نور خورشید و نه خود خورشید را می بیند، می تواند بگوید: «من فقط خورشید را می بینم»؛ زیرا نور، بخشی از کل آن است. همه چیز در وجود، نوری از قدرت ازلی خداوند است و به عنوان اثرات او محسوب می شود. او تأکید می کند که تنها خدا وجود دارد و برای عارف، درست است که بگوید: «من فقط خدا را می شناسم» (همان: ۹۸)؛ بنابراین می توان نتیجه گرفت که شناخت وحدت حق، به طریق عقلانی میسر می شود.

در نهایت، غزالی به این نکته اشاره می کند که افرادی که به وحدت حقیقی حق دست می یابند، به این نتیجه می رسند که خداوند از هر صفتی که قبلاً به او نسبت داده شده، کاملاً

منزه است. این درک، به آن‌ها حالات فنا و بقا در فنا را می‌دهد.

۲. شرح اسماء الله الحسنى ابن برجان

ابن برجان، شرح اسماء الله الحسنى را حدود (۴۹۵-۴۹۰ ق) نوشته است. این کتاب یکی از مهم‌ترین آثار اوست که به همت احمد فرید المزیدی تصحیح و به چاپ رسیده است (ابن برجان، ۲۰۱۰: ۲۵۵/۱). احتمالاً این اثر، قبل از آشنایی نویسنده با کتاب *المقصد الاسنى* اثر غزالی، نوشته شده باشد. براساس گزارش ابوبکر ابن عربی (م ۵۴۳)، وی این کتاب را در سال ۴۹۵ ق، به اندلس برده و معرفی کرده است؛ همچنین بنا بر این گزارش، شاگردان نویسنده از جمله ابوالقاسم قنطری و ابومحمد عبدالحق الاشبیلی، این کتاب را به تدریج در مشرق منتشر کردند و در میان دانشمندان عثمانی در ترکیه نیز شهرت یافت (casewit, 2017: 136-137).

ابن برجان در این کتاب، بیش از صدوسی اسم از اسماء الله را گردآوری کرده است. این امر نشان می‌دهد که برخلاف علمای اهل سنت که تعداد اسما خدا را نودونه اسم می‌دانند، ابن برجان به توقیفی بودن اسما الهی اعتقاد ندارد. این اثر، رویکرد عرفانی دارد و بیشتر متمایل به سبک و سیاق صوفیانه است (کحاله، ۱۹۷۳: ۴۴؛ غرمینی، ۱۴۲۰: ۱۲۳-۱۲۴). برخی ویژگی‌های این کتاب عبارت‌اند از؛ استخراج معانی لغات، ذکر ویژگی‌های برخی از اسامی و تمییزشان از دیگر اسما، تأثیر اسما در عالم و کاربرد هر اسم در عبادات (القاری، ۲۰۰۷: ۴۰۸-۴۰۷).

ابن برجان، شرح *اسماء الحسنى* را به پاسخ یکی از دوستانش درباره معنای حدیث پیامبر (ص)، نوشته است؛ اما به نظر می‌رسد انگیزه اصلی او از تألیف این اثر، فراتر از صرف پاسخ به درخواست دوستانش بوده است. این کتاب، بیانگر تخصص گسترده ابن برجان در حوزه‌های مختلف است و تمامی آموزه‌های اصلی او که در آثار دیگرش نیز آمده، در این کتاب نیز قابل مشاهده است (casewit, 2017: 140).

ابن برجان، میان صفات و اسما خداوند تفکیک می‌کند و این اسما را به صفات بازمی‌گرداند؛ به گونه‌ای که هر صفتی را نامی منطبق با معنای آن صفت نسبت می‌دهد. او

۱. «خداوند نودونه اسم دارد، هر کس آن‌ها را بشمارد به بهشت وارد می‌شود» (ابن برجان، ۲۰۱۰: ۲۶-۲۷).

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴ / ۱۵۳

در کتاب خود، صدوسی و دو، اسم از اسما حسناى خداوند را ذکر کرده است که از نودونه اسم مذکور در حدیث پیامبر فراتر رفته است. این نشان می‌دهد که او با آنچه بیشتر دانشمندان مسلمان معتقدند، 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). به عقیده ابن عاشور، تمام این صدوسی و دو اسم از قرآن و احادیث معتبر گرفته شده‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۶۳/۸).

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

الف. روش ابن برجان در شرح اسما الهی: ابن برجان در مقدمه شرح خود، ابتدا به توضیح معنای «احصاء» اسما الهی پرداخته که پیامبر (ص) آن را موجب وصول به بهشت دانسته است. او احصاء را فرایندی هفت مرحله‌ای معرفی می‌کند:

۱. استخراج معانی لغوی اسما؛
۲. تمییز بین معانی لغوی و الهیاتی هر اسم؛
۳. شناخت ارتباط اسما با صفات غلای الهی (مانند ربوبیت، وحدانیت، حیات، علم، قدرت، اراده و ملک)؛

۴. تأمل در معانی و آثار اسما الهی در هستی؛

۵. «تعبد» متناسب با هر اسم؛

۶. عمل به احکام و نواهی قرآن و سنت براساس شناخت اسما؛

۷. ابن برجان در این مرحله اذعان می‌کند که معرفت حق، از طریق تأمل در آثار و اسما

او، نشانگر نوعی تردید و بی‌تقوایی است؛ زیرا آنان که واقعاً خداوند را می‌شناسند، نیازی

به شناخت اسما و صفات ندارند و معرفت آنان مستقیم و بدون نیاز به یادآوری است (casewit, 2014:25-26).

بنابراین، رویکرد ابن‌برجان بر استخراج معانی لغوی و الهیاتی اسما، ارتباط آن‌ها با صفات الهی و چگونگی عبادت و عمل متناسب با هر اسم استوار بود. او در نهایت به مقام محبت الهی به‌عنوان کمال احصا اسما اشاره کرد.

با بررسی متن، شرح ابن‌برجان بر اسما الهی در سه سطح متمایز قرار دارد:

۱. تحلیل زبانی (تخریح لغوی): در این سطح، ابن‌برجان به بررسی معانی و ابعاد مختلف هر اسم براساس منابع قرآنی، حدیثی، شعری، ادبی و لغوی موجود پرداخته است. مهارت ابن‌برجان در زبان عربی در این بخش به خوبی نمایان می‌شود و این شرح به‌عنوان منبعی ارزشمند برای پژوهش‌های زبان‌شناختی مورد توجه اهل لغت قرار گرفته است؛ به‌عنوان مثال، یکی از تعاریف مبهم ابن‌برجان تحت‌عنوان «العزیز» توجه لغت‌نویس معروف قاهره، ابن‌منظور را به خود جلب کرده و او در *لسان‌العرب* به آن اشاره کرده است (casewit, 2017:144; ibid, 2012: 132-133).

ابن‌برجان در این بخش از علم حروف نیز بهره می‌برد. وی معتقد است که حروف عربی نه تنها از نظر صدا و محل تلفظ، مخارج الحروف، متمایز هستند؛ بلکه دلالت‌های نمادین و نشانه‌شناختی نیز دارند که گاهی آن‌ها را از حیث شکل، رنگ و صورت توصیف می‌کنند. او ارتباطی میان هر اسم الهی و وجه تسمیه آن قائل است و به بررسی ویژگی‌های متمایز حروف می‌پردازد تا درک عمیق‌تری از معانی چندلایه این اسما به دست آورد. از نظر ابن‌برجان، ترکیب ویژگی‌های مختلف حروف است که معانی اسما را خلق می‌کند (ibid).

ابن‌برجان نه حروف عربی و نه حروف مقطعه قرآن؛ بلکه اسما الهی را خاستگاه همه هستی می‌داند. از نظر او، همه آنچه در آفرینش وجود دارد، از جمله خود زبان، به لحاظ هستی‌شناختی از اسما الهی نشئت می‌گیرند. همچنین او، به‌طور قطعی اشتقاق اسم «الرحیم» را از ریشه ر-ح-م رد می‌کند و معتقد است که ریشه‌های سه حرفی زبان عربی از اسما الهی نشئت می‌گیرند؛ نه بالعکس. از نظر وی، اسما در سطح اول ظهور خداوند قرار دارند و رابطه خدا و آفرینش را به وجود می‌آورند؛ بنابراین، اسما نه تنها دال‌هایی هستند که این

رابطه را نام می‌گذارند، بلکه خود منشأ آن نیز می‌باشند (ابن‌برجان، ۲۰۱۰: ۵۱۸-۵۱۶). ابن‌برجان، معتقد است که اسما الهی به لحاظ هستی‌شناختی مقدم بر رابطه خدا و آفرینش هستند، با وجود این تقدم، انسان تنها می‌تواند اسما الهی را به اندازه فهم خویش درک کند. یعنی فهم افراد از اسما الهی، به محدودیت‌های شناختی و تجربی آنان بستگی دارد. به عقیده وی «اسما خداوند از معانی بیرونی نشئت نمی‌گیرند، این اسما، به هیچ وجه به مفاهیم انسانی یا تجربی وابسته نیستند؛ بلکه معانی بیرونی از اسما نشئت می‌گیرند^۱. علاوه بر این، انسان، اسما الهی را از همان معانی بیرونی که به معانی اسما الهی در موجودات نزدیک‌تر هستند، می‌شناسد. این معانی بیرونی، خود، اسما معناداری هستند که با حروفی که آن‌ها را تشکیل می‌دهند، فهمیده می‌شوند.

او با انکار ساختار زبان عربی، این ایده را مطرح می‌کند که صداها و حروف اسما به لحاظ هستی‌شناختی در واقعیت اسما الهی ریشه دارند^۲. این دیدگاه او، پیش‌درآمدی بر آثار متأخر صوفیانی چون عبدالکریم جیلی است. این رویکرد، به او امکان می‌دهد تا تقدس حروف را فراتر از تحولات تاریخی و زبانی^۳ و به مثابه حامل ویژگی‌های اسما الهی نگه دارد.

۲. بررسی از جهت اعتبار: در این بخش، ابن‌برجان، تحت عنوان «الاعتبار»، ذیل هر اسم، آن اسم را براساس کاربردهای قرآنی، روایی و از منظر عرفانی و کلامی مورد بررسی قرار می‌دهد. او به‌طور نظام‌مند «آثار» و «مسالک» هر اسم را در هستی‌شناسایی می‌کند. این «آثار»، می‌توانند به‌عنوان نردبان برای صعود به حق، از طریق تأمل باشند. این «عبور تأملی» (عبرت)، هسته و موضوع اصلی ابن‌برجان در شرح اسما است^۴ و نوآوری او در همین

۱. یعنی ما برای درک و تفسیر مفاهیم و معانی موجود در عالم، باید به اسما الهی رجوع کنیم.

۲. او بر این باور است که صداها و حروف اسما الهی به‌طور مستقیم با واقعیت حق مرتبط هستند و نمی‌توان آن‌ها را صرفاً به‌عنوان عناصر زبانی در نظر گرفت.

۳. ابن‌برجان بر این باور است که حروف و صداها در زبان عربی، به‌ویژه در زمینه اسما الهی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند و باید فراتر از جنبه‌های تاریخی و زبانی آن‌ها در نظر گرفته شوند.

۴. مفهوم اعتبار، در نظام فکری ابن‌برجان، جایگاه اساسی دارد تا جایی که از وی به‌عنوان پیش‌گام «سنت معتبرون» یاد شده است (رک. casewit, 2017: 5).

موضوع نهفته است؛ زیرا او مفهوم «اعتبار» ابن‌مسره^۱ را به رویکرد «شرح الاسما» پیوند داده است (casewit, 2017: 146).

ابن‌برجان، با مثالی از «اعتبار» در مورد اسما الهی، نشان می‌دهد که چگونه اسم «الواحد» خداوند، در بازگشت دَوْرانی همه‌چیز به اصل خود، در گردش سیارات در مدارهایشان یا در نظام هماهنگ اجزا و کل‌ها بازتاب می‌یابد. آثار و مسالک «الواحد»، در جهان طبیعت آشکار است. او برای ملموس نمودن این سخن، مثال درخت را ذکر می‌کند که ریشه‌های مختلف، ساقه‌ها، شاخه‌ها، برگ‌ها و میوه‌ها برای تشکیل یک درخت واحد، متحد می‌شوند؛ درباره انسان نیز، قوام وی در سر او است که بر تمام بدن حاکمیت دارد و قلب وی، مدبر اصلی او است: «رأس... فهو واحدها من جهة القوام و القلب واحدها من جهة التدبیر» (casewit, 2012:134؛ ابن‌برجان، ۲۰۱۰: ۴۶-۴۴).

سپس ابن‌برجان به نام «الأحد» می‌پردازد. او می‌گوید درحالی که «الواحد»، وحدت الهی را در ارتباط کثرت بیان می‌کند، «الأحد» به «یگانه انحصاری» اشاره دارد (ابن‌برجان، ۲۰۱۰: ۵۳-۶۰)؛ این یگانگی انحصاری خداوند در ذات خود است و از هرگونه نسبتی مستقل است. ابن‌برجان، در بخش «اعتبار» مربوط به این اسم، بیان می‌کند که این نام غیرقابل دسترسی، غیرقابل درک و نزدیک‌ترین اسم به الاسم الاعظم است. به عقیده ابن‌برجان، برای درک اسم «الأحد» و ارتباط آن با خداوند، باید واقعیت پیش از آفرینش تمام موجودات را در علم خداوند تصور کنیم. این امر به ما کمک می‌کند تا به عمق معنا و ویژگی‌های این نام پی ببریم که نشان‌دهنده وحدت و انحصار الهی است.^۲ با توجه به غیرقابل دسترسی بودن «الأحد»، ابن‌برجان هیچ توصیه عملی عبادی برای این اسم، در بخش «تعبد» خود ارائه نمی‌دهد (casewit, 2017: 146-147).

همچنین وی، در ایضاح برخی از اسما، عنوانی با مضمون «فصل» و «شبهه» ارائه می‌دهد

۱. ابن‌مسره، در رساله/الاعتبار، «اعتبار» را مبتنی بر تعقل می‌داند که به معرفت الهی می‌رسد. از دیدگاه او، اعتبار به تأمل عقلانی بر آیات خداوند در جهان خلقت مربوط می‌شود و هدف آن، فهم و درک حقایق جهان است.

۲. یعنی درک این معنا به واسطه پذیرش علم پیش از خلقت که با فرمان «باش / کن» خداوند است، محقق می‌شود.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴ / ۱۵۷

و این موارد شامل برخی از اسما هستند که اگر نیاز به توضیح بیشتر آن اسم وجود دارد، مطرح می‌کند و با عنوان فصل، به این موضوع می‌پردازد. اگر در اسم مورد نظر، شبهه کلامی یا مسئله خاصی وجود دارد با ذکر عنوان شبهه، به این مسئله می‌پردازد (Garden, 2005: 145).

۳. تعبد: ابن برجان در این بخش، مخاطب را با آثار و نشانه‌های هر اسم در خلقت آشنا می‌کند، تا به یقین درباره آن دست یابد و برکت و فیض معنوی خاص آن را دریافت کند؛ به عنوان مثال، در مورد اسم «الواحد»، عبودیت مستلزم درک کامل این است که تنها خداوند است که ما را آفریده، پرورش داده است؛ بنابراین بر مؤمن است که تنها او را بپرستد. وی در این بخش، مخاطب را ترغیب می‌کند که در شناخت و معرفت اسمای الهی، به معرفت اولیه اکتفا نکنند و در پی آثار و نشانه‌های هر اسم، در معرفت خویش به یقین راه یابند:

«و اياك القناعه بأوائل العلم. ثم استقر مجاربه في الموجودات و تتبّع آثاره في العالم حتى تبلغ درجه في اليقين من معرفته» (ابن برجان، ۲۰۱۰: ۱۰۰). ابن برجان در بخش تعبد «اسم الواحد» می‌گوید: «الله الذی لا اله الا هو لا شریک له واحد احد لیس کمثله احد وحد الواحد» (همان: ۱ / ۱۵۱).

ب. معرفت حق در شرح اسماء الحسنی: منابع معرفت از منظر ابن برجان، وحی و عقل است. او برای وحی، اهمیت زیادی قائل است و وحی را نسبت به عقل مقدم می‌داند. همچنین معرفت به امور غیبی را به واسطه وحی امکان‌پذیر می‌داند. در نهایت وی معتقد است وحی به عقل اجازه می‌دهد تا در محدوده‌ای که درک آن را دارد، عمل کند و در عین حال از خطا محفوظ بماند؛ همچنین وی وحی و عقل را در کنار هم قرار می‌دهد و یاریگر هم می‌داند (القاری، ۲۰۰۷: ۲۹۳-۲۹۲).

ابن برجان در موضعی از کتاب می‌گوید: خداوند از طریق اسما حسناى خویش، معرفت و شناخت را به انسان‌ها نشان می‌دهد. این شناخت، نه تنها به درک صفات و ویژگی‌های الهی مربوط می‌شود؛ بلکه به انسان کمک می‌کند تا به عمق وجود خود و ارتباطش با خدا پی ببرد:

«هنا کتابه المنزل لا بل شرف عبده و با هی ملائکه صلوات الله و سلامه علی جمیعهم

بمعرفة العلیا و العلم باسماء الحسنی کلها و علی الحقیقه فما اللوح المحفوظ الا ما اقتضته اسماء الله تعالی صفاته و افعاله و امره و نهییه فافهم فاجدها فی عبده آدم ذکراً و علماً» (ابن‌برجان، ۲۰۱۰: ۳۴۱).

بنابراین لوح محفوظ نمایانگر اقتضائات اسما و صفات خداوند است و این معرفت از طریق بنده‌اش، آدم، به او منتقل می‌شود. به عبارت دیگر، خداوند با شرف دادن به آدم و آشنانمودن او با اسمائش، راهی برای درک حقیقت خویش فراهم می‌آورد. این فرایند به انسان امکان می‌دهد تا از طریق علم و ذکر، به درک عمیق‌تری از خدا و رابطه‌اش با او دست یابد.

۳. اندیشه «تخلق» غزالی و «تعبد» ابن‌برجان

بررسی آثار ابن‌برجان نشان می‌دهد که وی از اصطلاح «تخلق باسماء الله» بهره برده است که پیش از او در آثار عارفان قابل مشاهده نیست. گرچه امام محمد غزالی در آثار خویش از «تخلق بأخلاق الله» استفاده کرده است. ابن‌برجان اگر واژه تخلق را به کار می‌برد، به صورت «تخلق به اسماء الله» است (Casewit, 2017: 151). ابن تیمیه تلاش کرده است پیوندهایی میان آرا ابن‌برجان با آرا مکی و غزالی در بحث «تخلق به اخلاق الهی» برقرار کند؛ اما ابن‌برجان در شرح خود از اصطلاح «تخلق» پرهیز کرده و به جای آن از عبارت «تعبد» استفاده نموده است (ibid).

ابن تیمیه، استدلال می‌کند که آموزه «تخلق» غزالی به دو افراط منجر شده است: برای ابن‌عربی، ابن‌سبعین و دیگر ملاحده، این به مفاهیم حلول و اتحاد با خدا انجامیده؛ در حالی که برای مخالف غزالی، مالک مازری^۱ (م: ۵۳۶ق)، هیچ‌یک از صفات الهی قابل تخلق برای انسان نیست. در پرتو این مناقشه، ابن تیمیه معتقد است: «ابن‌برجان در «شرح اسماء الحسنی»، از به کارگیری اصطلاحات «تخلق» و «تشبه» پرهیز کرد و از عبارت «تعبد» استفاده نمود. او ابتدا معنا و ریشه‌شناسی اسم را بیان می‌کند، سپس به «اعتبار» آن در مخلوقات می‌پرداخت و در نهایت به تعبدی که خداوند بر بنده فرض کرده است می‌پرداخت» (casewit, 2017: 152).

در نهایت، ابن‌برجان با رد کردن مفهوم «تخلق» نشان می‌دهد که هنگام نوشتن شرح

خود، از کتاب «مقصدالاسنی» امام غزالی در این زمینه آگاه نبوده است. تأثیر امام غزالی بر شرح ابن برجان بعید به نظر می‌رسد؛ زیرا این شرح احتمالاً در اوایل یا میانه‌های دههٔ چهل زندگی ابن برجان (قبل از ۴۹۵ق) نوشته شده است. در آن زمان، آثار امام غزالی هنوز در اندلس معرفی نشده بودند. این معرفی توسط ابوبکر ابن‌العربی در سال (۵۰۳ق) انجام شد؛ بنابراین زمان نگارش شرح ابن برجان، قبل از معرفی آثار امام غزالی به اندلس و قبل از کتاب‌سوزی سال (۵۰۳ق) بوده است (ibid).

ابن برجان در آخرین اثر خود، *ایضاح* (۵۳۰-۵۲۶ق/۱۱۳۵-۱۱۳۱م) تا حدودی به ایدهٔ «تخلق به اخلاق الهی» نزدیک‌تر شده است. احتمالاً در این مرحله او با آثار غزالی و این آموزه آشنا شده بود و به‌عنوان «غزالی اندلس» شناخته می‌شد و دیگر تخلق را صرفاً به فلاسفه محدود نمی‌دانست. در بحثی دربارهٔ اولیای خدا که به درجات معنوی بالایی رسیده‌اند، ابن برجان می‌پذیرد که اولیای خدا، به وصف او متصف می‌گردند: (یتصف بوصفه)؛ بنابراین چنین به نظر می‌رسد که او در اینجا به‌طور ضمنی تخلق را تأیید کرده است؛ اما همچنان از این اصطلاح اجتناب می‌ورزد. این تطور در اندیشهٔ ابن برجان در کتاب *ایضاح*، احتمالاً بیانگر تأثیرپذیری ابن برجان از غزالی در پایان عمر وی باشد (ibid: 153-154).

امام غزالی در *مقصدالاسنی* به تبیین عرفانی و کلامی اسما الهی پرداخته و با تأکید بر جایگاه عقل و وحی، به دنبال فهم عمیق‌تری از معانی این اسما است. ابن برجان نیز در شرح اسما الهی، بر معرفت الهی و ارتباط این اسما با حقیقت وجود تمرکز دارد. هر دو متفکر با رویکردهای متفاوت اما هدفی مشابه، به تبیین و تفسیر اسما الهی پرداخته و سعی دارند به درک عمیق‌تری از حقیقت وجود و رابطهٔ انسان با حق برسند. در ذیل به وجوه شباهت و تمایز آرا این دو متفکر پرداخته می‌شود.

۴. وجوه اشتراک آرای غزالی و ابن برجان

- غزالی در *مقصدالاسنی*، رویکردی عرفانی - کلامی دارد. او، در بخش شرح اسما، بیشتر به تبیین عرفانی اسما الهی پرداخته و از این طریق به عمق معانی آن‌ها نزدیک می‌شود. با این حال، در دیگر بخش‌ها نیز از مباحث کلامی بهره برده است، اما در شرح ابن برجان، رویکرد عرفانی بر مباحث کلامی غلبه دارد؛

- غزالی و ابن برجان در شرح اسما الهی، برای عقل جایگاه ویژه‌ای قائل هستند: غزالی به وحی و الهام توجه می‌کند و عقل را به‌عنوان تبیین‌کننده این مفاهیم می‌داند؛ وی موضعی میانه بین عقل و نقل اتخاذ کرده است (غزالی، ۱۴۰۴: ۱۵). ابن برجان نیز، در بخش «اعتبار» شرح اسما، برای عقل، جایگاه خاصی را قائل است. به نظر وی، اعتبار یعنی عروج عقل در پرتو وحی با تأمل بر آیات الهی برای معرفت و وصول به یقین (ابن برجان، ۱۴۳۴: ۲۱۶). در تبیین شباهت دیدگاه این دو متفکر در باب عقل و وحی، به نظر می‌رسد این شباهت ناشی از باورهای کلامی آن‌ها باشد که هر دو گرایش‌های اشعری دارند و برای عقل و وحی در کنار هم جایگاهی قائل هستند؛

- ابن برجان و غزالی به «معرفت اسما الهی و روابط ربوبی نهفته در شکل انسانی» اشاره دارند. این نکته را ابن عربی نیز در «فتوحات» تصریح می‌نماید. وی علم تشریح الهی را به دو نوع تقسیم می‌کند: تشریح طبی و تشریح الهی. او بیان می‌کند که پزشکان با تشریح، به شناخت بدن (آناتومی) انسان دست می‌یابند و این به معنی آگاهی از تمامی حقایق مخلوقات در انسان است؛ اما صوفیان نوع دیگری از شناخت دارند که شامل معرفت اسما الهی و روابط ربوبی نهفته در شکل انسانی است. این موضوع توسط عارفان بزرگی چون ابوحامد غزالی، ابن برجان و قشیری نیز مطرح شده است و به تفسیرهای آنان بر اسماء الحسنی اشاره دارد (ابن عربی، بی تا: ۲/ ۶۴۹؛ غرمینی، ۱۴۲۰: ۱۲۳)؛ بنابراین با اشاره به تفسیرهای آنان بر «اسماء الحسنی»^۱، به نظر می‌رسد این اصطلاح، تحت تأثیر آرای محمد غزالی شکل گرفته است (رک. غزالی، ۱۴۱۶: ۱۲۷). غرمینی^۲ معتقد است به‌خاطر این موضوع و امثال آن، به ابن برجان، «غزالی اندلس» لقب دادند: «و من أجل هذه المقوله الغزاليه و امثالها كان ابن برجان ينعى اذن «بغزالي الأندلس»» (غرمینی، ۱۴۲۰: ۱۲۳)؛

- **اسم النور:** همچنین هم‌سوئی و تطابق بین آنچه ابن برجان و امام غزالی در تفسیر برخی از اسما همچون «نور» بیان کرده‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۸/ ۱۸۶) نیز مشهود است: او

۱. کتاب مقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی از امام محمد غزالی، کتاب قشیری با عنوان شرح اسماء الله الحسنی و التخییر فی التذکیر شرح اسماء الله الحسنی و کتاب شرح اسماء الله الحسنی ابن برجان.
۲. محقق و پژوهشگر در حوزه تصوف اندلس است.

(حق) ظاهر است و ظهور او به واسطه وجودش است. هر چیزی که وجود دارد، به عنوان مظهر نور شناخته می شود. «وجود»، نوری است که بر تمام موجودات از نور ذاتش می تابد و او نور آسمانها و زمین است. هیچ ذره‌ای از موجودات آسمان و زمین نیست؛ مگر این که وجود آن به وجودش اشاره می کند. به عقیده غزالی، آنچه در مورد مفهوم «ظاهر» ذکر شده، به معنی نور است و از تعقیدات اضافی در این معنا مبرا است (غزالی، ۱۴۰۴: ۲۳۱). ابن برجان نیز در شرح اسم نور آورده است: «إن اسمه النور آل الی صفات الأفعال؛ او را نور می نامند و این به صفات افعال او اشاره دارد» (ابن برجان، ۲۰۱۰: ۱۳۶؛ ابن عاشور: ۱۴۲۰: ۱۸/۱۸۶)؛ بنابراین ابن برجان نیز در توضیح اسم «نور» به صفات افعال خداوند اشاره می کند و نور را به عنوان نمادی از ظهور وجود می داند. او تأکید دارد که نور به صفات فعل خداوند مرتبط است.

در تفسیر اسم «النور»، هر دو متفکر بر جنبه ظهور و تجلی خداوند در جهان تأکید دارند و هستی را مظهر نور ذات حق می دانند. این اشتراک حاکی از پذیرش یک چارچوب وجودشناختی مشترک در تبیین این اسم است. با این حال، در نحوه تبیین این مفهوم، تمایز روشن است: غزالی با تمرکز بر ساحت ذات، نور را عین ظهور و برابر با مفهوم «الظاهر» می داند، در حالی که ابن برجان با تأکید بر ساحت فعل (تجلی) آن را به صفات افعال خداوند مرتبط می سازد. این تفاوت انعکاسی از همان تمایز کلی بین نگرش کلامی-ذاتی غزالی و نگرش وجودی-عملی ابن برجان است؛

- **اسم الحمید:** از نمونه‌های شباهت میان ابن برجان و غزالی درباره اسماء الحسنی، این است که صاحب کتاب *التحریر و التنویر* تأیید کرده است ابن برجان اسم «الحمید» را به دو معنا حمل کرده است: یکی از آن‌ها به معنای «محمود یا ستوده» و دیگری به معنای «کسی که بسیار ستایش می کند»، می باشد. غزالی در کتاب *المقصد الاسنی* آن را به یک معنا محدود کرده است و این تفسیر، مورد تأیید سخنان قاضی ابن عربی در تفسیر *سورة اعراف* نیز قرار گرفته است که همان درست است. در حالی که امام غزالی در کتاب *المقصد الاسنی*، این اسم را تنها بر معنای «محمود یا ستوده» محدود کرده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۷/۳۷۳؛ القاری، ۲۰۰۷: ۴۰۰). این اشتراک در معنای «ستوده» برای اسم «الحمید»، نشان‌دهنده هم‌گرایی غزالی و ابن برجان در یک فهم بنیادین از صفات الهی است.

با این حال، این هسته مشترک، در دو دستگاه فکری مجاری می‌یابد: غزالی آن را برای تخلق اخلاقی متمرکز می‌سازد، حال آن‌که ابن‌برجان آن را با معنای «ستایشگر» تکمیل می‌کند تا تجلی فعال حق را در راستای تعبد نشان دهد؛

- **اسم الحق:** همچنین از دیگر موارد شباهت آرای غزالی با دیدگاه ابن‌برجان، این است که اسم «الحق»، دارای دو معنا است: اول: ثابت و حقیقی - امام غزالی در شرح اسماء الحسنی به همین معنا اکتفا کرده است؛ دوم: به معنای ذی‌حق یعنی عدل (عادل). این معنا مناسب با وصف «دینهم الحق» است. صاحب کتاب *الکشاف* نیز همین معنا را برای «الحق» ذکر کرده است. احتمال دارد منظور او، تفسیر معنای «الحق» باشد و نه تفسیر اسم آن. ابن‌برجان اشبیلی در کتاب *شرح الاسماء الحسنی* و قرطبی در تفسیر، همین دو معنا را برای «الحق» ذکر کرده‌اند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱۸/۱۵۴).

اگرچه هر دو متفکر به دو معنای «ثابت» و «عادل» برای اسم «الحق» اشاره کرده‌اند، این هم‌گرایی تنها در سطح الفاظ و نتایج است و از تشابه مبانی و روش‌شناسی آنان حکایت ندارد. غزالی با رویکردی کلامی-زبانی و باتکیه بر عقل و نقل، این معانی را برای نیل به هدف تخلق اخلاقی برمی‌گزیند، حال آن‌که ابن‌برجان با نگاهی وجودی-شهودی و از رهگذر تأمل در تجلیات اسما در هستی، به همین معانی دست می‌یابد.

۵. وجوه اختلاف آرای غزالی و ابن‌برجان

برخی محققان معمولاً براساس شواهد و قرائن با آگاهی دیدگاهی از تاریخ فکری اندلس که دائماً در رابطه با مشرق مورد قضاوت قرار می‌گیرد، نه براساس شرایط اندلس فرض می‌کنند که ابن‌برجان به شدت تحت تأثیر *المقصد الاسنی* غزالی است.^۱ محققانی همچون غرمینی^۲، فور^۳ و بل^۴، بر این باورند که او نماینده دریافت اندیشه غزالی در اندلس است و این در نهایت خشم فقهای مالکی را به همراه داشت (Mohd Hasrul, 2020: 34).

۱. برخی استدلال کرده‌اند که چون ابن‌برجان و ابویکر ابن‌عربی هر دو شاگردی مشترک به نام ابن‌الخرط داشتند، پس ابن‌برجان نیز تحت تأثیر آثار امام غزالی قرار گرفته است؛ اما نویسنده این متن، معتقد است که این فرضیه براساس شواهد ظاهری و نه متنی است و نمی‌تواند به‌عنوان دلیل قطعی بر تأثیرپذیری ابن‌برجان از امام غزالی مطرح شود (casewit, 2017:150).

2. Gharmini.
3. Faure.
4. Bell.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴ / ۱۶۳

این فرضیه در نوشته‌های ابن عربی در *فتوحات مکیه* در بحث تخلق با اسماء الله نیز بیان شده است (رک. ابن عربی، بی تا: ۶۴۹ / ۲). نویسنده کتاب *عرفان در اندلس*، استدلال می‌کند، هیچ شواهد متنی یا تاریخی وجود ندارد که ثابت کند ابن برجان قبل از نوشتن شرح خود، کتاب *مقصد الاسنی* غزالی را مطالعه کرده باشد؛ بلکه شواهد موجود نشان می‌دهد که ابن برجان از وجود این اثر غزالی آگاه نبوده است (casewit, 2017:151).

گاردن^۱، معتقد است اندیشه ابن برجان بسیار اصیل بوده و صرفاً نسخه‌ای از غزالی نبوده است؛ اما وی، احتمال داده ابن برجان می‌تواند تا حدودی تحت تأثیر غزالی قرار گرفته باشد: «اگرچه فرض ارتباط فکری میان ابن برجان و غزالی بر شواهد غیرمستقیم و نه شواهد متنی استوار است، این فرض همچنین تحت تأثیر دیدگاهی است که تاریخ فکری اندلس را همواره در ارتباط با مشرق ارزیابی می‌کند و نه براساس اندیشه خود اندلسی‌ها» (Garden, 2005: 145)، کاسویت^۲ استدلال می‌کند که چنین چیزی اصلاً صحت ندارد. شواهد متنی موجود نشان می‌دهد که ابن برجان، به احتمال زیاد، اصلاً از وجود کتاب *مقصد الاسنی* غزالی آگاه نبوده است؛ زیرا «مقصد الاسنی» در اندلس دیرتر شناخته شده بود. به طور کلی، کاسویت بر این باور است که ابن برجان در آثار خود، اصالت و استقلال فکری داشته و لزوماً تحت تأثیر غزالی قرار نگرفته است (casewit, 2017:151).

با این حال، *مقصد الاسنی* غزالی به مسائل فلسفی گسترده‌ای، مانند زبان الهیاتی، اخلاق، اثبات وجود خداوند و محدودیت‌های دانش بشری پرداخته است. شرح ابن برجان نیز به بررسی اسما الهی در چارچوب تفسیر قرآنی و عرفان نظری پرداخته است (kars, 2019: 176- 177).

– **تخلق و تعبد:** غزالی با محوریت «تخلق بأخلاق الله»، مسیری از حق به خلق ترسیم می‌کند. در این نگاه، اسما الهی الگوهایی برای اقتدا و اتصاف‌اند تا سالک با تزکیه نفس و کسب صفات الهی، به «انسان متأله» و «ربانی» تبدیل گردد. غایت این مسیر کسب کمالات اخلاقی و رسیدن به «قرب» از طریق هم‌سنخی با مظاهر اسمایی است. ابن برجان با تأکید بر «تعبد با اسماء الله»، مسیری از خلق به حق بنیان می‌نهد. در این دیدگاه، اسما، حقایقی هستند

1. Garden.
2. casewit.

که سالک می‌بایست در برابر آن‌ها تسلیم محض وجودی داشته باشد. این تعبد، زمینه‌ساز تجلی اسما در وجود سالک و رسیدن به «فنا» می‌شود. غایت این مسیر نه کسب صفت، بلکه ظهور حق در آینه وجود عبد و تبدیل شدن به «انسان مُظهِر» است. تمایز اساسی در دو الگوی سلوکی است: غزالی با «تخلق»، نمایانگر عرفانی اکتسابی و اخلاق‌محور است که در آن انسان به سوی خدا صعود می‌کند، حال آن‌که ابن‌برجان با «تعبد»، عرفانی تجلی‌محور و وجودی را عرضه می‌دارد که در آن خدا در وجود انسان متجلی می‌شود؛

- **بحث اشتقاق حروف و اسما:** ابن‌برجان در مواردی مانند رد مشتق دانستن اسما الهی از ریشه‌های لغوی با غزالی اختلاف دارد و به‌نوعی نظرات مخالفی با او عرضه می‌کند (casewit, 2017:151). برخلاف غزالی، ابن‌برجان اشتقاق لغوی اسما الهی را به‌طور پیشینی رد می‌کند. او معتقد است که خلقت و زبان از اسما نشئت می‌گیرند؛ نه این‌که به عکس. اسما مانند الله از ریشه‌های لغوی مشتق شوند (ibid). از منظر ابن‌برجان، فرایند خلقت از طریق اسما الهی صورت گرفته است. او اشتقاق «الله»، از ریشه «وله» و «اله» را قبول ندارد (ابن‌برجان، ۲۰۱۰: ۴۱/۱)؛ همچنین وی، به‌طور قطعی ریشه‌شناسی اسم «الرحیم» را از ریشه (ر-ح-م) رد می‌کند و معتقد است ریشه‌های سه حرفی زبان عربی از اسما الهی نشئت می‌گیرند (همان: ۵۱۸-۵۱۶)؛

- **اسم احد:** به عقیده غزالی، اسم «احد»، به اسما الحسنی تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا در حدیث ابوهریره از ترمذی نیامده است که فرمود: «قال رسول الله: إن لله تسعة و تسعين اسماً ... من أحصاها دخل الجنة» (غزالی، ۱۴۰۴: ۶۴). آن را برشمرد و اسم «احد» را در آن ذکر نکرد؛ بلکه فقط یک وصف ذکر کرد. غزالی «احد» را نه یک «اسم» مستقل، بلکه «وصفی» تأکیدی برای «الواحد» می‌داند که در حدیث مشهور به‌عنوان نام جداگانه ذکر نشده است؛ اما ابن‌برجان، درباره اسم «احد» معتقد است «احد»، یکی از اسما حسناى خداوند است: «الواحد الأحد بحيث هو كالتأکید له كما يقتضيه عددهم الاسما تسعة و تسعين و هذا بناء على أن حدیث أبی هریره لم يقتض له الاسماء الحسنی فی التسعة و التسعين...» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰/۵۳۸؛ ابن‌برجان، ۲۰۱۰: ۵۳). ابن‌برجان، «احد» را در زمره اسما الحسنی می‌شمارد. این نگرش بیانگر رویکرد تأویلی و عرفانی او در فهم متون دینی است. او با استناد به مبانی وجودشناختی، «احد» را اسم مستقلی می‌داند که بیانگر یگانگی انحصاری و

ذاتی حق تعالی است. این دیدگاه، وسعت نگاه او در فهم اسما الهی را نشان می‌دهد. این اختلاف نشئت گرفته از تفاوت در مبانی معرفت‌شناختی این دو متفکر است؛ غزالی باتکیه بر نقل و عقل به تفسیر ظاهرنگرانه متون می‌پردازد، در حالی که ابن‌برجان با اتکا به کشف و شهود، روشی باطن‌نگر و تأویلی را در پیش می‌گیرد. همچنین در نگرش به کارکرد اسما، غزالی آن‌ها را بیشتر ابزاری برای تخلق اخلاقی می‌داند، حال آن‌که ابن‌برجان اسما را مراتبی از تجلیات حق تعالی قلمداد می‌کند؛

- **اسم الخبیر:** ابن‌برجان در شرح این اسم می‌گوید: تفاوت بین خبیر و علم در این است که هر کدام از طریق خاصی به نتیجه می‌رسند. اگر نتیجه از حضور مستقیم به دست آید، به آن مشاهده می‌گویند و شخص متصف به آن، شاهد است. اگر از طریق شنیداری یا بصری باشد، فرد سمیع یا بصیر نامیده می‌شود. اگر فایده از علم یا علامت حاصل شود، آن علم است و فرد عالم یا علیم است و اگر نتیجه از کشف باطن چیزی از طریق آزمایش یا تجربه به دست آید، به آن خبر می‌گویند و شخص متصف به آن، خبیر است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۳۱۷/۲۸؛ ابن‌برجان، ۲۰۱۰: ۲۸۷). ابن‌برجان، خبر را نه زیرمجموعه علم؛ بلکه حوزه‌ای مستقل از شناخت می‌داند که از طریق تجربه باطنی حاصل می‌شود. این مسئله، نشان از معرفت‌شناسی شهودی وی دارد. غزالی در مقصدالاسنی، در شرح «الخبیر» معتقد است: «علم اگر به خفاهای باطنی اضافه شود، خبیره نامیده می‌شود و صاحب آن خبیری خواهد بود» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ۳۱۷/۲۸؛ غزالی، ۱۴۰۴: ۱۶۷). این تعریف نشان می‌دهد غزالی، «خبیر» را گونه‌ای از علم می‌داند که به کشف امور پنهان مربوط است. این نگاه، معرفت‌شناسی او را نشان می‌دهد که بر سلسله‌مراتب دانایی استوار است.

براساس این مقایسه، دو دستگاه عرفانی متمایز شکل می‌گیرد: غزالی با محوریت «تخلق»، سیر نزولی (از حق به خلق) را بنیاد می‌نهد که غایت آن، انسانی متأله است که از طریق تبعیت از اسما، کمالات اخلاقی را کسب می‌کند و به «معرفت اکتسابی» از راه تهذیب نفس نائل می‌شود. در مقابل، ابن‌برجان با تأکید بر «تعبد»، سیر صعودی (از خلق به حق) را ترسیم می‌کند که هدف آن، انسانی مظهر است که از طریق شهود حضوری اسما، به «معرفت شهودی» دست می‌یابد.

نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی مقصدالاسنی غزالی و شرح اسماء‌الله‌الحسنی ابن‌برجان نشان می‌دهد که این دو اثر، با وجود اشتراک در موضوع، به دو نظام فکری متمایز در عرفان نظری تعلق دارند. مطالعه تطبیقی این دو اثر، فراتر از وجوه اشتراک و افتراق ظاهری، دو ساحت معرفتی متمایز را در عرفان اسلامی آشکار می‌سازد. تمایز محوری بین «تخلق» غزالی و «تعبد» ابن‌برجان، صرفاً یک تفاوت روشی نیست؛ بلکه بر دو انسان‌شناسی عرفانی متفاوت دلالت دارد که هر یک «جایگاه انسان» و «نسبت او با حق» را به گونه‌ای خاص تعریف می‌کنند. مهم‌ترین تمایز در غایت‌شناسی این دو اثر نهفته است: غزالی با محور قرار دادن «تخلق بأخلاق‌الله»، مسیری نزولی را ترسیم می‌کند که در آن سالک از طریق اقتدا به صفات الهی، به تدریج به کمالات اخلاقی دست می‌یابد و به مقام قرب نائل می‌شود. در مقابل، ابن‌برجان با تأکید بر «تعبد با‌اسماء‌الله»، مسیری صعودی را بنیان می‌نهد که در آن سالک با تسلیم وجودی در برابر اسما الهی، مستقیماً به شهود حقیقت و تجلیات اسمائی دست می‌یابد. این تمایز بنیادین، به دو گونه معرفت متفاوت منجر شده است: معرفت اکتسابی از طریق تزکیه نفس در نظام تفکر غزالی و معرفت حضوری ناشی از تجلی در منظومه فکری ابن‌برجان. این تفاوت در گونه‌های معرفت، به نوبه خود، به دو تلقی متمایز از خداوند و جایگاه انسان منجر می‌گردد. در نظام فکری غزالی، خداوند به عنوان «الگوی اخلاقی» شناخته می‌شود که انسان با تخلق به صفاتش، در مسیر عبدی متأله به او نزدیک می‌شود. در مقابل، در منظومه ابن‌برجان، خداوند «حقیقت متجلی» است که انسان با تعبد به اسما، به مظهری برای تجلی او تبدیل می‌گردد. این پژوهش از سویی استقلال مکتب عرفانی اندلس را نشان می‌دهد و از سوی دیگر، الگویی برای تحلیل تطبیقی دیگر آثار عرفانی ارائه می‌نماید.

منابع

- ابن ابار، محمد بن عبدالله. (۱۸۸۲م). تکمله. به کوشش فرانسیسکو کودرا. مادرید.
- ابن برجان، عبدالسلام. (۲۰۱۰). شرح اسماء الله الحسنی. دو جلدی، تحقیق و تعلیق احمد فرید المزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن برجان. (۱۴۳۴ق). تفسیر ابن برجان. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن خلدون. (۱۹۵۷م). شفاء السائل التهدیب المسائل. تعلیق محمد بن تاویت الطنجی. اسطنبول.
- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰). التحریر و التنویر، بیروت. لبنان: مؤسسه التاریخ.
- ابن عربی. (بی تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دارالصادر.
- القاری، حسان. (۲۰۰۷). «ابن برجان الاندلسی و جهوده فی تفسیر الصوفی و علم الکلام». جامعه دمشق للعلوم الإقتصادیه و القانونیه. ۲۳(۱). ۴۲۴-۳۶۳.
- توکل پور، محمد. (۱۳۹۸). «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های غزالی و علامه طباطبایی در نظریه روح معنا». معرفت. ۲۸(۳). ۸۴-۷۳.
- <http://noo.rs/uT5WO> <https://marifat.nashriyat.ir/node/3502>
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد. (۱۴۱۴ق). سیر اعلام النبأ. تحقیق شعیب الأرنؤوط. بیروت: مؤسسه الرساله.
- غرمینی، عبدالسلام. (۱۴۲۰). المدارس الصوفیه المغربیه و الاندلسیه فی قرن السادس الهجری. دارالبیضاء.
- غزالی، ابو حامد محمد. (۱۴۱۶ق). مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دارالفکر.
- _____ (بی تا). احیاء علوم الدین، محقق عبدالرحیم بن حافظ عراقی. جلد ۳ و ۴. دارالکتاب العربی - بیروت.
- _____ (۱۴۰۴). مقصد الأسنی فی شرح اسماء الله الحسنی. محمد عثمان الخشت. قاهره: مکتبه القرآن.
- _____ (۱۴۰۶). جواهر القرآن. بیروت: دار احیاء العلوم.
- کحاله، عمر رضا. (۱۹۷۳م). المنتخب من مخطوطات مدینه المنوره. دمشق.
- نظر پور، حامد. (۱۳۹۸). «رویکرد و روش ابن برجان در شرح اسما الهی». ادیان و عرفان. ۵۲(۱). ۱۶۵-۱۷۹.

References

- Ibn al-Abbār, M. b. A. (1882). *Al-Takmilah* (F. Codera, Ed.). Madrid. [In Arabic]
- Ibn Barraġān, A. (2010). *Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā* (2 vols.) (A. F. Al-Mazyādī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Barraġān, A. (2013). *Tafsīr Ibn Barraġān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (Original work published 1434 AH). [In Arabic]
- Ibn Khaldūn. (1957). *Shifā' al-Sā'il li-Tahdhīb al-Masā'il* (M. b. Tāwīt al-Ṭanjī, Ed.). Istanbul. [In Arabic]
- Ibn 'Ashūr, M. Ṭ. (1999). *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh. (Original work published 1420 AH). [In Arabic]
- Ibn al-'Arabī, M. b. 'A. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
- Al-Qārī, H. (2007). Ibn Barraġān al-Andalusī wa Juhūduh fī al-Tafsīr al-Ṣūfī wa 'Ilm al-Kalām. *Majallat Jāmi'at Dimashq li-l-'Ulūm al-Iqtiṣādiyyah wa al-Qānūniyyah*, 23(1), 363–424. [In Arabic]
- Tavakolipour, M. (2019). A comparative study of the views of Ghazali and Allamah Tabatabai on the theory of the spirit of meaning. *Ma'rifat*, 28(3), 73–84. <http://noo.rs/uT5WO> <https://marifat.nashriyat.ir/node/3502> [In Persian]
- Al-Dhababī, S. al-D. M. b. A. (1993). *Sīr A'lām al-Nubalā'* (S. al-Arna'ūt, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah. (Original work published 1414 AH). [In Arabic]
- Al-Gharmīnī, 'A. (1999). *Al-Madāris al-Ṣūfiyyah al-Maghribiyyah wa al-Andalusiyyah fī Qarn al-Sādis al-Hijrī*. Casablanca. (Original work published 1420 AH). [In Arabic]
- Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (1996). *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*. Beirut: Dār al-Fikr. (Original work published 1416 AH). [In Arabic]
- Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (n.d.). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Vols. 3–4) ('A. R. b. Ḥ. al-'Irāqī, Ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
- Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (1984). *Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā* (M. 'U. al-Khisht, Ed.). Cairo: Maktabat al-Qur'ān. (Original work published 1404 AH). [In Arabic]
- Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (1986). *Jawāhir al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm. (Original work published 1406 AH). [In Arabic]
- Kaḥālāh, 'U. R. (1973). *Al-Muntakhab min Makhtūṭāt Madīnat al-Munawwarah*. Damascus. [In Arabic]
- Nazarpour, H. (2019). The approach and method of Ibn Barraġān in explaining the divine names. *Adyān va 'Irfān*, 52(1), 165–179. <http://noo.rs/foyuh> https://jrm.ut.ac.ir/article_74497.html. [In Persian]
- Casewit, Yosef, (2012), A Reconsideration of the Life and Works of Ibn Barraġān, *Al-Abhath*, p.p 60-61.
- Casewit, Yousef Alexander, (2014), *The Forgotten Symbolist Tradition: A Case for Ibn Barraġān as the Leader of an Indigenous Mystical Movement in Muslim Spain*, A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy.

- Casewit, Yousef, (2017), *The Mystics of al-Andalus ibn Barrajan and Islamic Thought in the Twelfth Century*, Cambridge: University Press.
- Garden, (2005), *Al-Ghazali's Contested Revival: Ihyao oUlūm al-Din and its Critics in Khorasan and the Maghrib*, Ph.D. Diss., The University of Chicago, 2005, pp. 148-149.
- Ibn Barrajan, (2010), *Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*, ed. Aḥmad al-Mazīdī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 74-75).
- Kars, aydogan, (2019), *Niyazi-yi Misri on the Divine Names: Ottoman Theology and Sufism in the Light of the Arabic Commentary Tradition*, *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, Vol. 6, No. 1, pp. 171–210 Ottoman and Turkish Studies Association.
- Kukkonen, Taneli, (2010), *Al-Ghazālī on the Signification of Names*, *Vivarium* 48, p.p 55-74.
- Mohd Hasrul et al., (2020), "Hubungan al-Asma' al-Husna dengan al-Sidq Perspektif alGhazali," *Afkar* Vol. 22 Issue 1, 35-7.



©2025 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

A Comparative Study of Al-Ghazālī's and Ibn Barrajān's Approaches to the Divine Names*

Elham Rezvani Moghadam¹

Received: 2025/07/30

Accepted: 2025/11/21

Abstract

This research presents a comparative analysis of two seminal works: Al-Ghazālī's *Maqṣad al-Asnā* and Ibn Barrajān's *Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*. The central question addressed is how methodological differences – Al-Ghazālī's approach of *idāḥ* (clarification), *fā'ida* (benefit), and *tanbīh* (admonition), versus Ibn Barrajān's method of *takhrij lughawī* (philological derivation), *i'tibār* (contemplative reflection), and *ta'abbud* (devotional submission) – lead to the formation of two distinct epistemological ends. The findings reveal that Al-Ghazālī, through an ethical-mystical lens, regards the Divine Names as a ladder for *takhalluq bi-akhlāq Allāh* (ethical assimilation to divine attributes) and proximity to God, whereas Ibn Barrajān, adopting an ontological-linguistic perspective, emphasizes *ta'abbud bi-asmā' Allāh* (unconditional devotion via the Names). This fundamental distinction delineates two opposing spiritual trajectories: a **descending path** from God to creation in Al-Ghazālī's framework, aimed at cultivating the “deified human” (*al-insān al-muta'allih*), and an **ascending path** from creation to God in Ibn Barrajān's system, oriented toward realizing the “manifesting human” (*al-insān al-muzhir*). Although both thinkers concur on the non-restrictive nature of the Divine Names (*radd al-tawqīfiyya*) and the collaboration of intellect and revelation, their disagreements in ontological, linguistic, and epistemological foundations—particularly concerning the derivation of names and letters—underscore two fundamentally distinct intellectual constellations. These, in turn, yield two modes of knowledge: **acquired knowledge** (*ma'rifa iktisābiyya*) through soul-purification in Al-Ghazālī's thought, and **immediate, unveiling knowledge** (*ma'rifa ḥuḍūriyya-kashfiyya*) through divine manifestation in Ibn Barrajān's vision.

Keywords: Al-Ghazālī, Ibn Barrajān, Divine Names (Asmā' al-Ḥusnā), Takhalluq, Ta'abbud.

* DOI: 10.22051/jml.2025.51905.2718

1. P.h.D in Islamic Sufism and Mysticism, Department of Religions and Mysticism, Semnan University, Semnan, Iran: rezvani@semnan.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997