

Study on the influence of Ashraf Jahangir Semnani on Ibn Arabi's mysticism In Lataif Ashrafi's book

Elhām Rezvani Moghaddam¹  | Ghodratollah Khayatian²  | Seyed Hasan Tabatabaei³ 

1. PhD of Sufism and mysticism, Semnan University, Semnan University lecturer.

2. Corresponding Author: Associate Professor of Religion & Mysticism, Faculty of Humanities, Semnan University. Email: khayatian@semnan.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Semnan University.

Article history: Received 10 August 2023;

Received in revised form 12 November 2023;

Accepted 17 January 2024

Published 30 March 2025

Abstract

Ashraf Jahangir Semnani is one of the Iranian mystics of the Chishtiyya sect and one of the Sufi sheikhs living in India. One of his most important works is "Lataif Ashrafi Fi Bayan Tawaif Sufi", which is one of the comprehensive mystical encyclopedias. Ashraf's views are the meeting place of the opinions of the Kabruyeh sect, especially Sheikh Alaa al-Dawlah Semnani, the Chishtiyyah sect, and Ibn Arabi's views. Through the meeting with Mir sayed Ali Hamdani and Abd al-Razzaq Kashani, he is looking for the integration and combination of the first mystical tradition (Chishtiyyah) with the mystical opinions of the second tradition in the subcontinent. This research, with a descriptive-analytical method, investigates the influence of Ashraf Jahangir in Lataif Ashrafi's book, one of Ibn Arabi's mystical opinions. The results of receiving and examining the opinions of Ashraf Jahangir are indicative of the fact that he was influenced by Ibn Arabi's opinions and thoughts in some topics of theoretical mysticism, including epistemology, theology, existentialism, cosmology and anthropology, and in some topics of practical mysticism. The focus of his Sufism is adherence to the Sharia and then taking steps in the Tariqat to receive and understand the truth.

Keywords: Ibn Arabi, Ashraf Jahangir Semnani, Lataif Ashrafi, theoretical mysticism, practical mysticism.

1. Introduction

The position of Ibn Arabi (AD: 638 AH) in theoretical mysticism caused his thought to influence his contemporaries and the mystics after him, and this became the basis for the emergence of currents in favor and against his thought to the extent that his supporters praised him and his opponents condemned him as blasphemers. They issued his apostasy (Addas, 1387: 13). The influence of his thought spread throughout the Islamic world through his commentators. Ashraf Jahangir Semnani (AD: 798 A.H.) is one of the mystics whose influence of Ibn Arabi's ideas and thoughts is evident in his works. Ashraf Jahangir Semnani's interview with the commentator of Ibn Arabi's works; Abd al-Razzaq Kashani is especially evident in the subject of mystical terms in the seventh Latifa of his book, and it is one of the factors of his complete familiarity with Ibn Arabi's school and thought. Ashraf's mystical thought can be seen as indebted to the views of the Kabruyeh sect and especially to Alaa al-Dawlah of Semnani (736 A.H.). He is also a follower of the Chishtiyyah sect and the promoter of Ibn Arabi's mystical views. These factors caused him to have a new and original mystical attitude in the subcontinent. In other words, his opinions are a synthesis of the thought of Kobraiyah and Sheikh Alaa al-Dawlah of Semnani, the Chishtiyyah Tariqat and the mystical school of Ibn Arabi, and the thought of Sheikh Akbar dominates the theoretical mysticism and a part of Ashraf Jahangir's practical

mysticism. The questions of the research are, what influences did Ashraf Jahangir Semnani accept from Ibn Arabi in mysticism? What influences did Ashraf Jahangir accept from Ibn Arabi in the field of theoretical mysticism? What influences did Ashraf Jahangir Semnani accept from Ibn Arabi in the field of practical mysticism?

1.1. Detailed Research Methodology

In this research, in a descriptive-analytical way, the joint opinions of Ashraf Jahangir Semnani and Ibn Arabi have been investigated in the field of theoretical mysticism and practical mysticism and Ashraf's influence on Ibn Arabi's opinions.

2. Discussion

Ashraf Jahangir believes that mystics can achieve true knowledge; However, citing the words of Abd al-Razzaq Kashani, which he quoted from Ibn Arabi, he considers the mystics to have degrees in the matter of knowledge, and not all of them have the same type of knowledge. Some of them are those who know by means of reason and bring evidence to the effector by means of effect; Some of them are introduced by those who know the supreme truth through divine import and divine manifestations, and some of them are those who know the truth through truth; Like the words of Hazrat Ali (AS) who said: "I recognized my Lord by my Lord" (Yemeni, 1297, vol. 1: 71). Ashraf Jahangir, like Ibn Arabi, spoke of dark and light veils; Ibn Arabi considered dark veils to be natural objects and light veils to be gentle spirits; Ashraf also considers the veils of darkness as material veils and the veils of light as annihilation. Ashraf, in one of the types of divisions of hijab, following Ibn Arabi, mentions the hijab of unity. He is influenced by Ibn Arabi's opinions in the veil of unity. Ibn Arabi has proved the unity of existence with mystical arguments and Quranic verses. In proving the unity of existence, Ashraf, like Ibn Arabi, in addition to referring to the Qur'an, also deals with the unity of existence by using the rules of the Arabic language, principles and theology, and acts like the students of Ibn Arabi who deal with the issue of unity of existence from a philosophical aspect; Ashraf Jahangir has established the unity of existence desired by Ibn Arabi by using fixed Arabic, jurisprudential and theological rules and reached a common conclusion with Ibn Arabi. Based on Ibn Arabi, Ashraf considered the first determination to be the Prophet or the position of unity, which is the emergence of nominal details, the second determination, the order of the emergence of fixed nobles, and the third determination is also the determination of ranks and moral determinations. According to what Ashraf says from Ibn Arabi and based on him, in general, we can name the five levels of Unity, Unicity, Invisible world, Imaginal, Senses, and Apparent. The first order is unity, in which nothing has an external appearance; In other words, it is a scientific position that is identical to the creations in this order. The next level is the realm of unity, in which the divine names and attributes are placed in an objective position, and the realm of the kingdom is the level after the realm of unity, and it is known as the unseen realm, which includes the abstracts of both realms. The next level is the world of feeling and testimony, which is the material world and is placed in front of the unseen world. The behavior that Ashraf Jahangir refers to (the behavior of hierarchies and the behavior of a specific aspect), Ibn Arabi and the commentators of his works have also mentioned it (cf. Qeysari, 1375, Introduction: 13, 282; Qonavi, 1381: 173). From Ashraf's point of view, although those who seek the divine path have reached the destination by following a certain path, but for those who seek the path of education, it is another virtue; Because they find different benefits in every house and benefit in every gathering.

3. Result

By examining Lataif Ashrafi's book, we can come to the conclusion that Ashraf Jahangir Semnani, in the discussion of the possibility of attaining the knowledge of truth, went through Abd al-Razzaq Kashani and through him to the path of Ibn Arabi and believes that mystics have degrees in attaining knowledge and all of them have They are not a specific knowledge. Ashraf Jahangir Semnani has mentioned these types of hijabs in the discussion of mystical hijabs, in the light and dark hijabs, the hijab of unity and the hijab of closeness, inspired by Ibn Arabi in his works. He follows the views and opinions of Ibn Arabi in the ontological discussions and believes in the unity of existence; with the difference that Ibn Arabi, in explaining and proving the unity of existence, paid attention to it in a mystical way; However, Ashraf Jahangir explained and proved the proofs of the unity of existence by using the rules of the Arabic language, theological issues, jurisprudence. In the discussions of mystical cosmology, Ashraf also used the views and opinions of Ibn Arabi in the Meccan conquests; Also, the

seventh Latifah of Lataif Ashrafi is dedicated to Ashraf Jahangir's Sufi terms, which is exactly in accordance with the book of Sufi terms by Abdul Razzaq Kashani, and from these evidences and citations, it can be concluded that in cosmological issues, especially Ayan Sabite and Hazrat Khams, inclined According to Ibn Arabi. In the discussion of the types of guardianship, in the division of absolute and limited guardianship, he does not explain a single opinion that expresses his personal opinion; But from his citations in Lataif Ashrafi's book by Mir sayed Ali Hamdani and Ibn Arabi, it can be concluded that he is looking for the sum of the opinions of these two mystics. In the discussions and problems of practical mysticism, in the discussion of Ashraf's method of conduct, he mentions two methods of conduct, inspired by Ibn Arabi: 1- Conduct of the chain of education 2- Conduct of a specific aspect. In the discussion of the relationship between murid and Murad, he follows Ibn Arabi's words in the Meccan Conquests. Ashraf, like Ibn Arabi, has a special place for women, and from his point of view, one can pledge allegiance to women. He believes that no one can reach the status of saints unless he obeys the Prophet's (PBUH) law. According to Ibn Arabi, he has always considered the Sharia along with the Fraternity and as a companion. Anyway, Ashraf Jahangir Semnani is not considered as a founding mystic in theoretical mysticism and practical mysticism; Rather, he can be considered as a subordinate and interpreter of Sheikh Akbar's opinions, who, of course, has his own opinions in some cases.

4. References

Holy Quran

- Addas, C. (2008). **In search of a red match**, translated by Kebrit Ahmar, Tehran: Nilofar.
- Berenjkar, R. (2008). **Encyclopedia of Islamic Beliefs**. Volume 3, Qom: Dar al-Hadith,
- Chittick, W. (1998). **The Self Disclosure of God**, New York, State University of New York Press.
- Chittick, W. (2009). **School of Ibn Arabi**, translated by Khanbaghi; Ramin, Qobsat Publication, No. 24, pp. 102-113.
- Goharin, S.S. (1989). **Description of Sufism Terms**, Volume 8, Chapter 1, Tehran: Zovar Publications.
- Ibn Arabi, M. (1991). **Fusus al-Hakm**, edited by Abul Alaa Afifi, Tehran: Karnameh,
- Ibn Arabi, M. (1996). **Rasail Ibn Arabi**, edited by Najib Mayel Heravi, Tehran: Molly
- Ibn Arabi, M. (2002). **Hijab Hasti**, translated by Gol Baba Saeedi, second chapter, Tehran: Shafi'i.
- Ibn Arabi, M. (2004). **Kashf al-Ma'ani on Sir Asma Allah al-Hasani**, translated by Ali Zamani Qomsha'i, Qom: Religious Press
- Ibn Arabi, M. (2010). **Fuss al-Hakm**, income, translation of the text, explanation and analysis: Mohammad Ali Mowahed; Samad Mowahed, Ch. 4, Tehran: Karnameh Publishing House.
- Ibn Arabi, M. (n.d.) **Conquests of Mecca**, Beirut: Dar al-Sadr.
- Kashani, E.M. (n.d.). **Misbah al-Hidayah and Miftah al-Kafayah**. Tehran: Homa.
- Levine, M.P. (1994). **Pantheism, A Non-Theistic Concept of Deity**, London, Routledge.
- Mohammadi Reyshahri, M. (2007). **Mizan al-Hikmah**, seventh chapter, Qom: Dar al-Hadith publishing organization.
- Qeysari, D. (1996). **Commentary on the errors of judgment (al-Qaysari)**, introduction, correction and suspension by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Qeysari, D. (1999). **Introduction to Qaysari's Commentary on Fuss al-Hikam**, Tehran: Hikmat.
- Qeysari, D. (2002). **Rasael Qeysari**, suspension, correction and introduction: Jalaluddin Ashtiani, Tehran, Iran Research Institute of Wisdom and Philosophy.
- Qonavi, S. (2002). **Ejaz al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an**, Qom: Publications of the Office of the Prophet.
- Rezvani Moghadam, E., Khayatian, G., Tabatabaei, S.H. (2021). review of the views of existential unity of Ibn Arabi and Ashraf Jahangir Semnani (a scholar in the subcontinent), **Subcontinent Researches**, 15(45): 107-122.
- Seraj Tusi, A.N. (1914). **Al-Lama fi al-Susuf**, edited by Reynolds Allen Nicholson, Leiden: Brill Press.
- Tamimi Amedi, A. (1410AH). **Ghorar al-Hakam and Dorar al-Kalim**, Mohaghegh Seyyed Mahdi Rajaei, Ch. 2, Qom: Dar al-Kitab al-Islami.

- Yamani, N. (1880). **Latif Ashrafi in the Expression of Sufi Tribes**, First Publisher Abu Ahmad Muhammad Ali Hussein Ashrafi Kachahuchi, Lahore: Pakistan Ashrafieh Circle.
- YazdanPanah, Y. (2009). **Basics of Theoretical Theology**, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA).

Cite this article: Rezvani Moghaddam, E., Khayatian, G., Tabatabaei, S.H. (2025). Study on the influence of Ashraf Jahangir Semnani on Ibn Arabi's mysticism In Lataif Ashrafi's book, *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 107-124. DOI: [10.22111/jsr.2024.46377.2371](https://doi.org/10.22111/jsr.2024.46377.2371)



بررسی تأثیرپذیری اشرف جهانگیر سمنانی از عرفان ابن عربی در کتاب لطایف اشرفی

الهام رضوانی مقدم^۱ | قدرت‌الله خیاطیان^۲ | سید حسن طباطبایی^۳

۱. دانش‌آموخته دکتری عرفان و تصوف اسلامی دانشگاه سمنان، مدرس دانشگاه سمنان، گروه ادیان و عرفان.

۲. نویسنده مسئول: استاد گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. ایمیل: khayatian@semnan.ac.ir

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

چکیده

اشرف جهانگیر سمنانی، یکی از عارفان ایرانی طریقت چشتیه و از مشایخ متصوفه ساکن هند بود. از میان مهم‌ترین آثار او می‌توان به «لطایف اشرفی فی بیان طوایف صوفی» اشاره کرد که به منزله یکی از دایرةالمعارف‌های جامع عرفانی است. آرای اشرف، محل تلاقی آرای طریقت کبرویه و به‌ویژه شیخ علاءالدوله سمنانی، طریقت چشتیه و آرای ابن عربی است. او به واسطه مصاحبت با میر سید علی همدانی و عبدالرزاق کاشانی، به دنبال تلفیق و ترکیب سنت اول عرفانی (چشتیه) با آرای عرفانی سنت دوم در شبه‌قاره بوده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی در پی بررسی تأثیرپذیری اشرف جهانگیر از آرای عرفانی ابن عربی، در کتاب لطایف اشرفی است. نتایج حاصل از دریافت و بررسی آرای اشرف جهانگیر گویای این حقیقت است که وی در برخی از مباحث عرفان نظری از جمله مباحث معرفتی، خداشناسی، وجودشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و در برخی از مباحث عرفان عملی، از آرا و اندیشه‌های عرفانی ابن عربی تأثیر پذیرفته است. محور تصوف وی، التزام به شریعت و سپس گام‌نهادن در طریقت برای وصول و درک حقیقت است.

واژه‌های کلیدی: ابن عربی، اشرف جهانگیر سمنانی، لطایف اشرفی، عرفان نظری، عرفان عملی

۱- مقدمه

جایگاه ابن عربی (م: ۶۳۸ ه.ق) در عرفان نظری، سبب تأثیرگذاری اندیشه وی بر هم‌عصران خود و عارفان پس از خود شد و این امر، زمینه‌ساز بروز جریان‌های موافق و مخالف اندیشه او شد؛ تا جایی که موافقانش او را ستودند و مخالفانش حکم کفر و ارتدادش را صادر کردند (عدّاس، ۱۳۸۷: ۱۳). جریان نفوذ اندیشه وی در سرتاسر دنیای اسلام توسط شارحانش منتشر شد. اشرف جهانگیر سمنانی (م: ۷۹۸ ه.ق)، از جمله عارفانی است که نفوذ آرا و اندیشه ابن عربی در آثارش مشهود است.

اشرف جهانگیر سمنانی به سبب مسافرت‌های متعدد در سرزمین‌های اسلامی و ارتباط با مشایخ و بزرگان عصر خود، آشنایی جامع و کاملی نسبت به عرفان و تصوف اسلامی کسب کرد. مهم‌ترین اثر وی، کتاب (ملفوظات) لطایف اشرفی فی بیان طوایف صوفی است که توسط یکی از مریدانش به نام نظام‌الدین غریب یمنی، به رشته تحریر درآمد. این کتاب به منزله یکی از دایرةالمعارف‌های کامل عرفان اسلامی تا قرن هشتم هجری در شبه‌قاره و حتی ایران است. نویسنده در این اثر، در قالب شخصت

مطالعات شبه‌قاره، دوره ۱۷، شماره ۴۸، ۱۴۰۴، صص ۱۰۷-۱۲۴.

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۷

تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۹

استناد: رضوانی مقدم، الهام؛ خیاطیان، قدرت‌الله؛ طباطبایی، سید حسن. (۱۴۰۴). بررسی تأثیرپذیری اشرف جهانگیر سمنانی از عرفان ابن عربی در کتاب لطایف اشرفی. مطالعات شبه‌قاره، ۱۷(۴۸)، ۱۰۷-۱۲۴.

DOI: [10.22111/jsr.2024.46377.2371](https://doi.org/10.22111/jsr.2024.46377.2371)

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان



© رضوانی مقدم، الهام؛ خیاطیان، قدرت‌الله؛ طباطبایی، سید حسن.

لطیفه و یک مقدمه، به مباحث عرفان نظری و عرفان عملی به انضمام مسائل کلامی، فقهی، تاریخی، ادبی و اخلاقی پرداخته است. متن کتاب، بدین نحو است که آنچه را اشرف جهانگیر املا کرده بوده، مرید او، نظام‌الدین غریب یمنی، به صورت مدون، مکتوب کرده است.

مصاحبت اشرف جهانگیر سمنانی با شارح آثار ابن عربی، عبدالرزاق کاشانی، به‌ویژه در موضوع اصطلاحات عرفانی در لطیفه هفتم کتابش مشهود است و از عوامل آشنایی کامل وی با مکتب و اندیشه ابن عربی است. روش اشرف در بیان مطالب عرفانی، بر اصل تعلیم و ارشاد مریدان مبتنی است؛ به نحوی که شیوه خاص سلوکی وی بر دو نوع سلوک وجه خاص و سلوک سلسله تربیت استوار است. از نکات قابل توجه و مشترک وی با ابن عربی، جواز بیعت با زنان است. وی همچنین در مباحث عرفان نظری همچون مسائل معرفتی، خداشناسی، انسان‌شناسی، وجودشناسی و جهان‌شناسی، با نگاهی به آرای ابن عربی، اندیشه خود را طرح کرده است.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

اندیشه عرفانی اشرف را می‌توان وام‌دار آرای طریقت کبرویه و به‌ویژه علاءالدوله سمنانی (م: ۷۳۶ ه.ق) دانست. همچنین وی پیرو طریقت چشتیه و مروج آرای عرفانی ابن عربی است. این عوامل سبب شد تا وی نگرش تازه و بدیع عرفانی در شبه‌قاره داشته باشد. به عبارتی آرای وی، تلفیقی از اندیشه کبرویه و شیخ علاءالدوله سمنانی، طریقت چشتیه و همچنین مکتب عرفانی ابن عربی است. اندیشه شیخ اکبر، در مباحث عرفان نظری و بخشی از عرفان عملی اشرف جهانگیر سیطره دارد. سؤال پژوهش این است که اشرف جهانگیر سمنانی، به‌طور کلی در عرفان و نیز در عرفان نظری و عرفان عملی، چه تأثیراتی از ابن عربی گرفته است.

۱-۲- روش تفصیلی پژوهش

در این پژوهش به شیوه توصیفی-تحلیلی به بررسی آرای مشترک اشرف جهانگیر سمنانی و ابن عربی در حوزه مباحث عرفان نظری و عرفان عملی و تأثیرپذیری اشرف از آرای ابن عربی پرداخته شده است.

۱-۳- ضرورت پژوهش

باتوجه به اینکه اشرف جهانگیر سمنانی از عارفان پرآوازه و شناخته‌شده شبه‌قاره است، اما وی و اندیشه‌هایش چندان شناخته‌شده نیست. همچنین از آنجایی که اشرف جهانگیر سمنانی، مؤسس طریقه اشرفیه در هند و مروج آرای عرفانی ابن عربی و شیخ علاءالدوله سمنانی است و در بررسی آرای وی و مقایسه اندیشه‌های او با ابن عربی، شباهت‌هایی یافت شده، ضرورت دارد به بررسی این مباحث و تأثیرپذیری اشرف از ابن عربی پرداخت.

۱-۴- پیشینه پژوهش

جهادی، مقاله‌ای با عنوان «متن‌شناسی لطایف اشرفی» در سال ۱۳۹۴ در مجله متن‌شناسی ادب فارسی دانشگاه اصفهان به چاپ رسانده است. او در این مقاله به معرفی کتاب لطایف اشرفی و تبیین اصالت اثر و سپس به‌طور مختصر به تحلیل اثر پرداخته است. مقاله «بررسی آراء وحدت وجودی ابن عربی و اشرف جهانگیر سمنانی (عارفی در شبه‌قاره)»، توسط نگارندگان پژوهش حاضر، در مجله مطالعات شبه‌قاره نگاشته شده است. این پژوهش به صورت تطبیقی و مبسوط، به وجودشناسی اشرف جهانگیر سمنانی و ابن عربی پرداخته است. از آنجایی که تاکنون پژوهشی مستقل با عنوان عرفان اشرف جهانگیر و تأثیرپذیری وی از ابن عربی نگاشته نشده، ضرورت دارد به بررسی و نگارش این موضوع پرداخته شود.

۲- تأثیرپذیری اشرف جهانگیر سمنانی از عرفان ابن عربی

۱-۲- مباحث عرفان نظری

مباحث عرفان نظری، ازجمله مهم‌ترین مسائلی هستند که در سنت دوم عرفانی مورد توجه عرفا قرار گرفته‌اند. عرفان تا پیش از ابن عربی، بیشتر به مباحث عملی تصوف توجه داشت؛ اما با ظهور ابن عربی، اغلب مباحث عرفانی در سنت دوم عرفانی به سمت مبانی نظری چون وجودشناسی، معرفت‌شناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی سوق پیدا کرد.

۱-۱-۲- مباحث معرفتی

الف) علم و معرفت: در معرفت شهودی، انسان به‌صورت مستقیم به ساحت حقیقت دست می‌یابد و به‌عبارت دیگر، معروف نزد عارف حضور دارد و به‌این ترتیب مراحل علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین را سپری کرده و به مقصود اصلی نائل می‌شود. این نوع از معرفت، نتیجه کمال حقیقی عارف است. ابن عربی درباره علم و معرفت معتقد است: «اعلم أيدك الله أن العلم تحصيل القلب» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۹۱). به نظر او علم، صفتی است که قلب آن را تحصیل می‌کند و همچنین می‌گوید که هیچ معرفتی بدون عمل، تقوا و سلوک راه، حاصل نمی‌شود؛ اما علمی را که از طریق عقل نظری به دست می‌آید، خالی از شبهه و حیرت نمی‌داند (همان، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۷).

تعریفی که اشرف از معرفت دارد، بدین نحو است که: «المعرفة هي رؤية الحق في مراتب الظهور من الأفعال والصفات والذوات (و وصف) من حيث الصدور» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۷۰؛ گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۵: ۳۰۱)؛ بنابراین معرفت، از منظر اشرف جهانگیر، شناخت الهی و رؤیت حق در مراتب ظهور افعال، صفات و ذوات است.

اشرف، در تعریف معرفت ربوبیت، به نقل از کاشانی^۱، آن را عبارت می‌داند از شناخت ذات و صفات الهی در صور تفصیل و احوال و حوادث و نوازل، بعد از آنکه به طریق اجمال معلوم شده باشد که موجود حقیقی و فاعل مطلق، خداوند است و تا صورت توحید مجمل علمی، مفصل عینی نشود، چنین معرفتی به دست نمی‌آید. چنانچه صاحب علم توحید در صور تفصیل وقایع و احوال متضاد ازجمله ضرر و نفع، عطا و منع، قبض و بسط و... حق تعالی را ببیند و بی‌وقفه بشناسد، به او عارف می‌گویند. همانگونه که گفته شده، «عارف به مثابه آینه‌ای است که در او جز حق پدیدار نمی‌شود»^۲ (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۸۰-۸۱). باتوجه به اینکه کاشانی، از شارحان و متابعان ابن عربی است و اشرف جهانگیر به سخنان وی استناد کرده است، می‌توان در سخنان اشرف جهانگیر به‌طور غیرمستقیم، تأثیر آرای عرفانی ابن عربی را مشاهده کرد.

یکی از مهم‌ترین مباحث در زمینه تجربه‌های عرفانی، امکان شناخت تجربه‌های عرفانی و انواع آن‌ها است. اشرف جهانگیر، معتقد است که عارف می‌تواند به معرفت حق نائل آید؛ اما وی با استناد به سخن عبدالرزاق کاشانی که از ابن عربی نقل کرده است، عارفان را در مسئله معرفت، دارای مراتبی می‌داند که همه آنان از یک نوع معرفت برخوردار نیستند؛ بعضی از آن‌ها کسانی‌اند که به وسیله عقل می‌شناسند و به واسطه اثر، بر اثردهنده دلیل می‌آورند. برخی از آن‌ها را کسانی معرفی می‌کنند که حق تعالی را به واسطه واردات قدسی و تجلیات الهی می‌شناسند و بعضی از آن‌ها کسانی هستند که حق را به واسطه حق می‌شناسند؛ مانند قول حضرت علی (ع) که فرمود: «رب خود را به رب خود شناختم» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۷۱).

۱- کاشانی در مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة، در تعریف معرفت آورده است که: «معرفت، عبارت از بازشناختن معلوم مجمل در صورت تفصیل است» (کاشانی، بی‌تا: ۸۰).

۲- كما قال: العارف مرآت لا ينكشف فيها إلا الحق.

(ب) **حجاب:** یکی از موضوعاتی که در مباحث معرفتی مطرح می‌شود، مسئله حجاب است. سرآج طوسی (م: ۳۷۸، ق: ۱)، حجاب را به مثابه پرده و سدی می‌داند که بین طالب، قاصد، مطلوب و مقصود قرار گرفته است (سرآج طوسی، ۱۹۱۴ م: ۳۵۲). حجاب در منظر اشرف، انطباع صور کونیه در دل است که مانع تجلی حقایق می‌شود (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲۲۳).

عارفان باتوجه به سیر سلوکی خود، تجربیات مختلفی از حجاب‌ها داشته و آن‌ها را بر همین اساس به انواع گوناگون تقسیم کرده‌اند. موضوع هفتاد هزار حجاب عرفانی و تقسیم حجاب به حجاب‌های نورانی و ظلمانی، در آثار بسیاری از صوفیان از جمله ابن عربی و اشرف جهانگیر نیز ذکر شده است. ابن عربی از هفتاد هزار حجاب سخن گفته است: «آنچه لیغان علی قلبی و آنی لاستغفر الله فی کلّ یوم سبعین مرّة» (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۳۳). اشرف نیز همچون ابن عربی معتقد است هفتاد هزار حجاب، از نور و ظلمت وجود دارد. او حجاب‌ها را در دو نوع حجاب‌های ظلمانی و نورانی تقسیم‌بندی کرده است (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲۶۱ و ۲۶۲). ابن عربی از حجاب‌های نورانی و ظلمانی سخن گفته است و درباره علت نزول آنان از جانب خدا می‌گوید: «آفریدم عوام خلایق را، چون طاقت نور و بهاء من نداشتند. ظلمت را حجاب کردم میان خود و میان ایشان و آفریدم خواص را و ایشان طاقت نیافزیدند مجاورت مرا. نورها را حجاب ساختم میان خود و میان ایشان» (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۴۰). همچنین وی در کتاب فصوص الحکم، حجاب‌های ظلمانی را اجسام طبیعی و حجاب‌های نوری را ارواح لطیفه می‌داند که هردو مظهر صفات و پوشاننده ذات هستند (همان، ۱۳۷۰، ج ۱: ۵۴).

اشرف جهانگیر نیز در بحث حجب عرفانی، هم از حجاب‌های ظلمانی و هم از حجاب‌های نورانی نام برده و برای هریک درجاتی از تیرگی به سمت نورانیت ذکر کرده و هرکدام از آن حجاب‌ها را با رنگ خاص خود و ویژگی‌های مربوط به آن مرتبه، متمایز کرده است. او حجاب‌ها را در دو نوع حجاب‌های ظلمانی و نورانی تقسیم‌بندی کرده است. حجاب‌های ظلمانی و پرده‌های نفسانی مانند حواس پنج‌گانه و طبایع و اعراض و اخلاق ذمیمه و نفس و هوا و شهوات و هواجس شیطانی و سواس نفسانی هستند. هریک از این نوع حجاب‌های ظلمانی، تقسیمات جداگانه‌ای دارد. درواقع حجاب‌های ظلمانی، همین حجاب‌هایی هستند که در عالم مادی وجود دارد و او حجاب‌های نورانی را در مقام فناء الفنا می‌داند (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲۶۱ و ۲۶۲)؛ بنابراین اشرف جهانگیر همچون ابن عربی از حجاب‌های ظلمانی و نورانی سخن به میان آورده و ابن عربی، حجاب‌های ظلمانی را اجسام طبیعی و حجاب‌های نوری را ارواح لطیفه دانسته و اشرف نیز حجاب‌های ظلمانی را حجاب‌های مادی و حجاب‌های نورانی را در مقام فناء الفنا می‌داند.

اشرف در یکی از انواع تقسیم‌بندی‌های حجاب، به پیروی از ابن عربی، از حجاب واحدیت نام می‌برد. وی در حجاب واحدیت، متأثر از آرای ابن عربی است.

حجاب واحدیت: به عقیده اشرف جهانگیر، نهایت وصول سالک، رسیدن به عین ثابت و غایت حصول عارف، دستیابی به صور علمیه‌اش است. این مقام، خاص کاملان اهل وراثت است و برای برخی است که از این مرتبه عبور می‌کنند و به سرمنزول وحدت می‌رسند؛ «ذلک فضلُ الله یؤتیهِ مَنْ یَشاء» و ابن عربی در فتوحات مکیه بیان کرده است زمانی که ابن القائد، به حضرت واحدیت واصل شد، ناگهان ردّ پای دید، غیرت کرد که نشان قدم چه کسی است؟ حال آنکه او بر آن عقیده بود که هیچ‌کس بر من سبقت نگرفته است. در پایان به او نشان دادند که این نشان قدم نبی تو است؛ خاطرش تسکین یافت (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲۶۷). ابن عربی در آثار خویش، از مقام واحدیت نام می‌برد. در تجلی اسما و صفات الهی، اولین مقام، مقام احدیت است که در آن، حجاب‌ها معنایی ندارند؛ زیرا حجاب در وجود منبسط و تعیناتش مورد بحث است و مرتبه بعد، مقام واحدیت است. ابن عربی معتقد است: «حجاب از خودی، در مراتب اسمائی چون دو و سه تحقق می‌یابند، در اسماء واحد وجود دارند؛ چه اصل و پایه واحد است و اگر در خود ضرب شود، جز خود به دست نمی‌آید. شمارنده به آحاد می‌نگرد؛ پس همه واحدها

بر وحدانیت استوارند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۵). از منظر اشرف جهانگیر و ابن عربی، حجاب در مرتبه واحدیت وجود دارد.

حجاب قرب، یکی از حجاب‌ها در حوزه مباحث معرفت‌شناختی است. اشرف با استناد به آیه قرآنی «كَلَّا اَنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ یَوْمُنْذَ لَمَحْجُوبُونَ»^۱، معتقد است این قرب، خود به‌نوعی حجاب و حائل میان بنده و پروردگار است و تا زمانی که کنار زده نشود، وصول به معرفت، غیرممکن است. باید به این امر توجه داشت که همان‌طور که در قرآن چنین آمده است که «نحن اقرب الیه منکم و لکن لاتبصرون»^۲، خداوند به بندگان نزدیک است؛ اما این قرب و بُعد به خداوند، توسط انسان، کمی و فزونی یافته یا مرتفع می‌شود. حجاب‌ها رابطه مستقیمی با بُعد دارند. انسان برای تقرّب و وصول به حق، باید مرتبه‌به‌مرتبه با رفع حجاب‌ها، این بعد را از بین ببرد (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۳۲۴). ابن عربی معتقد است که قرب، حجاب ذات است؛ زیرا در مقام قرب، بقای نشانه مشاهده می‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۱۳۰)؛ بنابراین هر عارف، قائل به حجاب قرب است.

ج) حیرت

در عرفان اسلامی، می‌توان از دو منظر به مفهوم حیرت نگریست. هم می‌توان آن را به‌عنوان یکی از مراحل سلوک در عرفان عملی به شمار آورد و هم جزو مباحث معرفتی و ازجمله نتایج معرفت خواند. عرفا حیرت را بدیهه‌ای دانسته‌اند که بر عارف وارد می‌شود و ازجمله نتایج و متها درجه معرفت عارف است. از آنجاکه ذات حق، لایتناهی است و عقل از ادراک ذات‌باری، عاجز و ناتوان است، عارف در هنگام مواجهه با ذات حق، دچار حیرت می‌شود. اشرف، همچون دیگر عارفان، حیرت را بر دو نوع می‌داند: حیرت مذموم و حیرت محمود. «اول از تعارض دلائل و تقابل براهین افتد؛ ثانی از توالی واردات و تواتر الهامات. این نصیب ارباب کشف و وجدان باشد و آن بهره اصحاب نظر و برهان» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۲۴)؛ بنابراین وی در بحث انواع حیرت، حیرت ثانی را مختص ارباب کشف و وجدان می‌داند. این نوع حیرت، حیرت محمود است و از واردات و الهامات متواتر شکل می‌گیرد.

ابن عربی نیز در ابواب مختلفی از فتوحات مکیّه درباره حیرت سخن گفته و در موضعی به سخن پیامبر اسلام (ص)، یعنی «اللّهُمَّ زِدْنِي فَيْكَ تَحِيْرًا» استناد می‌کند و در باب پنجاهم (في معرفة رجال الحيرة والعجز) این کتاب، درباره مقام حیرت و عجز سخن می‌گوید و در مقدمه این باب، ابیاتی درباره حیرت و عجز آورده است.

مَنْ قَالَ يَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ خَالِقُهُ	وَلَمْ يَحْرُكْ أَنْ يَرْهَانَا بِأَنْ جَهْلًا
لَا يَعْلَمُ اللَّهَ إِلَّا اللَّهُ فَانْتَبَهُوا	فَلَيْسَ حَاضِرُكُمْ مِثْلَ الَّذِي عَقَلًا
العجزُ عَنْ دَرْكِ الإدْرَاقِ معرفة	كَلِّذَا هُوَ الْحُكْمُ فِيهِ عِنْدَ مَنْ عَقَلًا
هُوَ الْإِلَهَ فَلَا تُحْصِي مَحَامِلُهُ	هُوَ الزَّيْبُ فَلَا تُضْرِبْ لَهُ مَثَلًا

(ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۰)

ابن عربی، معتقد است هرکسی که مدعی معرفت و شناخت حق باشد و متحیر نشود، درواقع او به معرفت حق جاهل است. او بر این باور است که هیچ‌کس جز خداوند، بر خدا علم ندارد و فرد حاضر همچون غافل نیست. او عجز از ادراک حق تعالی را نوعی معرفت می‌داند که در نزد عقلا نیز پذیرفته شده است. همچنین وی دریافت عجز از ادراک را نوعی ادراک می‌داند: «العجز عن درک الادراک، ادراک» (همان، ۱۳۸۹: ۳۲۳). اشرف نیز معتقد است در ذات هم تحیر وجود دارد؛ چنانکه «و حقیقة المعرفة تحیر و عجز عن درک الادراک ادراک»^۳. او باور دارد احاطه به معروف ممکن نیست. پس حقیقت معرفت، چیزی

۱- زهی پندار که آنان در آن روز، از پروردگارشان سخت محجوبند (مطففین: ۱۵).

۲- و ما به آن [محضر] از شما نزدیک‌تریم، ولی نمی‌بینید (واقعه: ۸۵).

۳- حقیقت، شناختن حیرانی است و عجز از یافتن ادراک، خود ادراک است.

نیست، مگر حیرت. همچنین به اعتقاد او، حیرت، محو تصرف است؛ هم از صفت و هم از عبادت و نیز حقیقت، محو تصرف فنای اوصاف است و ثمره فنای اوصاف، مشاهده است. همچنین وی می‌افزاید همان‌طور که وصول به معرفت ذات، امکان‌پذیر نیست، تحیر در ذات نیز منتهی به کفر می‌شود. این در حالی است که تحیر در مرتبه صفات، همان توحید محض و وصول به معرفت است (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۲۵)؛ بنابراین اشرف جهانگیر، همانند ابن عربی بر این عقیده است که تحیر در مرتبه ذات، امکان‌پذیر نیست و معرفت و شناخت حق، مستلزم تحیر است و حقیقت معرفت، جز با حیرت ممکن نیست. وی به تأسی از ابن عربی، با ذکر «العجز عن درک الادراک، ادراک»، معتقد است عجز از ادراک، خود نوعی ادراک است.

۲-۱-۲- خدانشناسی عرفانی

یکی از مهم‌ترین مباحثی که در خدانشناسی عرفانی مطرح است، بحث درباره امتناع و غیرممکن بودن فهم عقلی و شهود قلبی ذات حق است. همان‌طور که از نظر نقلی گفته شده، «لاتفکروا فی ذات الله» (محمّدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۷: ۱۹۷)، از منظر عقلی نیز فهم و شناخت حق تعالی مبتنی بر وجود رابطه‌ای میان مدرک و مدرک است؛ حال آنکه غنی محض، یعنی ذات، هیچ ربط و مناسبتی با ماسوی ندارد. آنچه با ماسوی مرتبط است، ذات از حیث اتصاف به اسما و صفات است (نه ذات بما هی ذات) و درواقع جهان، بازتاب اسما و صفات اوست، نه ذات او (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۷۲). ابن عربی بر آن است که ذات از حیث ذات، اسمی ندارد؛ زیرا محل اثر نبوده و برای هیچ‌کس معلوم نیست (همان، ج ۲: ۶۹).

اشرف جهانگیر، درباره معرفت ذات حق، از ذوالنون چنین نقل می‌کند: «العلم فی ذاتِ الله جهلٌ و الکلام فی حقیقة المعرفة حيرةٌ و الاشارة عن المشرک شرک» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۷۱-۷۰). در نتیجه نباید درباره ذات حق سخن گفت و جز خداوند، کسی خداوند را نمی‌شناسد. اشرف، سخن گفتن از ذات حق را برابر با جهل می‌داند؛ مگر آنکه خداوند کیفیت آن را به پیامبر خود بگوید. همچنین او سخن گفتن از حقیقت معرفت را برابر با حیرت می‌داند؛ زیرا فقط حق تعالی است که ذات خود را می‌شناسد و دیگران از شناخت حق عاجز و متحیر می‌مانند؛ همان‌گونه که پیامبر (ص) در ثنای خداوند می‌گوید: «لأبْلَغُ مَدْحَتِكَ وَلَا أَحْصَى ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ»^۱ و در موضع دیگر نیز می‌فرماید: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»^۲ (همان)؛ بنابراین ابن عربی و اشرف جهانگیر هر دو معرفت به کنه ذات حق را غیرممکن دانسته؛ اما شناخت ذات حق را از حیث اسما و صفاتش (نه ذات بما هی ذات) ممکن می‌دانند.

۲-۱-۳- هستی‌شناسی

مهم‌ترین واژه در مباحث وجودشناسی، «وجود» است. به دیگر سخن، جهان‌بینی عرفانی، بحث از وجود محوری و خدامحوری است. ابن عربی، اصطلاحات را از علوم مختلف اقتباس کرد و به آن‌ها معنایی بدیع بخشید: «وی اصطلاحات مشهور دیگر حوزه‌های فکری را می‌گیرد و آن را با دیدگاه خود درباره جهان‌بینی قرآن هماهنگ می‌سازد» (Chittick, 1998: 393). یکی از این اصطلاحات، اصطلاح «وجود» است که البته در قرآن به کار نرفته است؛ اما ابن عربی، آن را با جهان‌بینی قرآنی هماهنگ ساخته است. اینکه وجود با «خدا» یا «واجب الوجود» یکی و برابر دانسته شده، ظاهراً از متون فلسفی نشئت گرفته است، نه از منابع سنت یا آثار متکلمان یا صوفیه (همان). وجود، برای ابن عربی، معنایی فراتر از معنای فلسفی آن دارد. ابن عربی در جهان‌بینی عرفانی خویش به دنبال یک مفهوم قدسی است که موجب نوعی «وجد» و «هیبت» در درون عارف است. مایکل لواین معتقد است اساساً در مکتب وحدت وجود، وحدت و الوهیت، از هم جدا نیستند (Levine, 1994: 46).

۱- هرگز توان مدح و ستایش تو را ندارم و نمی‌توانم ثنا و ستایش تو را بشمارم. تو چنانی که خود را ثنا گفته‌ای.

۲- مردم به خدا احاطه علمی ندارند (طه: ۱۱۰).

اشرف جهانگیر در لطیفه بیست و هفتم به صورت نظام مند به اثبات ادله وحدت وجود می پردازد و پیش از پرداختن به این امر، تعریفی درباره توحید ارائه می دهد: «بدان که اشتقاق توحید از وحدت است و توحید در لغت، قائل شدن به وحدت است و وحدت بر قاعده علم و قانون عقل دو نوع است: یکی وحدت مطلقه من حیث الذات والصفات، دوم وحدت مقیده من حیث الصفات لا من حیث الذات» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۳۰). درباره مباحث وجودشناسی اشرف جهانگیر به پیروی از ابن عربی، قائل به وحدت وجود است. از جمله مباحث اساسی که اشرف جهانگیر در آثار خود مطرح کرده، مبحث وحدت وجود و اثبات ادله آن است.

یکی از وجوه اشتراک وجودشناسی اشرف جهانگیر و ابن عربی، تفسیر مشترک آن ها درباره اسم «احد» خداوند است. ابن عربی درباره «قل هو الله احد» معتقد است که الله، «احد» است از حیثیت ذات: «اولین اسم خدا، واحد احد است که مانند بعلبک یک اسم مرکب می باشد... دلیل اینکه این اسم، اولین اسم است، این است که اسم خاص برای دلالت بر عین ذات می باشد، بدون در نظر گرفتن صفات منسوب بدان؛ مانند اسماء جامدی که بر اشیا دلالت دارند. حال از اسم «واحد احد»، اسمی خاص تر برای ذات نمی توان یافت؛ زیرا که به دلالت مطابقی بر ذات، دلالت دارد» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۵۷). در حالی که اشرف جهانگیر با استفاده از قواعد عربی، معتقد است که وحدت «قل هو الله احد»، وحدت مطلقه است. او الله را مبتدا و أحد را خبر مبتدا و مسند به می داند و معتقد است اسنادی که بین آن هاست، اسناد وحدت است. «الله، اسم علم است که بر ذات دلالت می کند، نه بر چیز دیگری از صفات؛ چون صفات معانی است و در اعلام، معانی قابل توجیه نیست» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۳۱). در اثبات وحدت وجود از طریق آیه «قل هو الله احد»، ابن عربی به شیوه عرفانی به این مسئله پرداخته؛ در حالی که اشرف جهانگیر سمنانی از طریق قواعد زبان عربی به آن توجه کرده است.

ابن عربی در هردو آیه «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص: ۸۸) (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۷۴) و «اینما تولوا فثم وجه الله» (بقره: ۱۱۵) (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۷۹: ۶۱۴)، به شیوه عرفانی به اثبات و تبیین وحدت وجود می پردازد. در حالی که اشرف در اثبات آیه «کل شیء هالک الا وجهه» به شیوه قواعد زبان عربی و در آیه «اینما تولوا فثم وجه الله» علاوه بر استفاده از قواعد زبان عربی، به سبک و سیاق کلامی به اثبات وحدت وجود می پردازد (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۳۷؛ ر.ک: رضوانی مقدم و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۳).

ابن عربی با استدلال های عرفانی و آیات قرآنی، وحدت وجود را اثبات کرده است. اشرف در اثبات وحدت وجود، همانند ابن عربی، علاوه بر اینکه به قرآن استناد می کند، با استفاده از قواعد زبان عربی، اصولی و کلامی به وحدت وجود می پردازد و همانند شاگردان ابن عربی که از جنبه فلسفی به مسئله وحدت وجود می پردازند، عمل می کند. اشرف جهانگیر وحدت وجود مورد نظر ابن عربی را با استفاده از قواعد عربی، فقهی و کلامی ثابت کرده و به نتیجه مشترکی با ابن عربی رسیده است.

۲-۱-۳- تجلی

تجلی از طریق کشف صورت می پذیرد. ابن عربی تجلی را از جمله بنیادی ترین مبانی و اصول کشفی می داند: «اصل اصول کشفی، همانا وجود رب در عین عبد است» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۶۳۳). وی در موضعی از فتوحات، درباره جست و جوی وحدت، اینگونه می گوید: «پس نظر کردن در این امور، بدون طریق کشف الهی، ما را به حقیقت امر نمی رساند و به همین خاطر، [فلاسفه و متفکران] در مورد آن اختلاف دارند. به همین علت، طایفه سعادت مندی که مؤید به روح القدس هستند، به مجرد از افکار و تخلص از قید قوای مفکره توسل جسته و به نور اعظم متصل شده و حقیقت امر را آن چنان که هست، ملاحظه کرده اند» (همان، ج ۲: ۴۵۴).

اشرف در تعریف تجلی می گوید: «الانصاف بأخلاق الهیة و عند الشیخ انصاف بأخلاق العبودیة هو الصحیح فإنه أتم و أکمل». اشرف جهانگیر درباره تجلی حق سخن به میان آورده و بر آن است که تجلی، آن چیزی است که بر قلوب از انوار غیوب ظاهر

می‌شود (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲۱۹). او در این باره می‌گوید: هر تجلی که خداوند بر سالک می‌نماید، عیناً شیطان آن تجلی را نزد سالک می‌آراید؛ چنانکه برای خداوند، عرشی هست که بر آن مستولی است، برای شیطان نیز عرشی وجود دارد. پس در این راه سالک طریقت باید آگاه باشد تا تجلیات رحمانی را از ظلمات شیطانی بازشناسد (همان).

در تقسیم‌بندی‌ای که برای تجلی وجود دارد، اشرف از سه نوع تجلی یاد می‌کند: التجلی الأول، مرتبه وحدت است که منشأ احدیت و واحدیت بوده و عین ذات من حیث هی، به شرط اعتبارات است. التجلی الثانی، مرتبه واحدیت است که ظهور اعیان ثابت‌ه که در ابتدا به اجمال بودند، در این مرتبه به تفصیل آشکار می‌شوند. التجلی الشهودی، ظهور وجود است که به اسم‌النور موسوم بوده و همان ظهور حق در صور اسما در اکوان است (همان).

اشرف به تأسی از ابن عربی، تعیین اول را حضرت یا مقام احدیت دانسته که ظهور تفصیل اسمائی است. تعیین ثانی، مرتبه ظهور اعیان ثابت‌ه و تعیین ثالث هم تعیین مراتب و تعینات خلقی است.

۲-۱-۴- جهان‌شناسی

مباحث جهان‌شناسی، مربوط به پیدایش و تکوین جهان است که هرکدام از مکاتب فکری، به‌گونه‌ای از آن سخن گفته‌اند. بیشتر متکلمان، آفرینش جهان را نوعی خلقت از عدم دانسته‌اند و اغلب فیلسوفان نیز آن را براساس صدور معلول از علت توضیح داده‌اند. درمقابل این دو دسته، عرفا این نوع پیدایش را براساس «تجلی» و «ظهور» تبیین می‌کنند. درنتیجه خداوند، هم در عالم کبیر و هم در عالم صغیر، خود را از طریق ظاهر ساختن اسما و صفات نمایان می‌کند (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۱۶).

از مهم‌ترین اصطلاحات عرفانی، اعیان ثابت‌ه است. ابن عربی از جمله کسانی است که ابداع‌کننده این اصطلاح است. اعیان ثابت‌ه از لوازم اسما و صفات الهی‌اند: «خزائن علم تعالی من المرتبة الالهية و الاسماء و صفاته تعالی و احکامها و لوازمها عالم الاعیان الثابتة من علم تعالی» (قیصری، ۱۳۸۱: ۹۰). «عین ثابت» به این معنی است که تمام حقایق عالم امکان در علم حق ظهور دارند؛ یعنی حقیقت آن‌ها در علم حق تعالی بوده و انعکاس علم حق به شمار می‌آیند.

اسماء الهی در مرتبه علم حق، دارای صورت‌های معقولند؛ زیرا خداوند با ذات خود به ذات خویش و اسما و صفاتش آگاه است. این صورت‌های علمی، از این جهت که عین ذات متجلی حق به تعیین خاص و نسبت معین است، در اصطلاح عرفا، اعیان ثابت‌ه نامیده شده و کلیات آن، ماهیات و حقایق و جزئیات آن، نزد اهل نظر (حکما)، هویات نامیده می‌شود. درنتیجه ماهیات، همان صورت‌های کلی اسمائی هستند که در مرتبه واحدیت، متعین شده‌اند؛ زیرا باید ابتدا ماهیت پیدا کنند و سپس هویت بیابند. این صورت‌ها، از ذات الهی با فیض اقدس و تجلی اول به‌وجود آمده‌اند. (این فیض) به واسطه حُب ذاتی پروردگار و درخواست کلیدهای غیب - که آن‌ها را تنها خداوند می‌شناسد - حاصل شده‌اند (قیصری، ۱۳۸۷: ۴۸).

اشرف، «عین ثابت‌ه» را حقیقت شیء در حضرت علمیه می‌داند که موجود نیست؛ بلکه معدوم ثابت است و در علم الهی در مرتبه ثانی است (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲۱۶). او این واژه را در قسمت اصطلاحات عرفانی خود به‌عنوان مسائل غامض دانسته و با عنوان «المسئلة الغامضة» (همان: ۲۴۴) از آن یاد کرده است و درباره آن بیان داشته که صور اسماء الهیه است، در حضرت علمیه به اعتبار احدیت وجود، عین واجب‌الوجودند.

بنابراین اشرف، عین ثابت‌ه را حقیقت شیء در حضرت علمیه می‌داند که معدوم ثابت است و آن را در علم الهی در مرتبه ثانی می‌داند و همچون ابن عربی، اعیان را صور الهی در حضرت علمیه به اعتبار احدیت وجود دانسته است.

۲-۱-۴- حضرات خمس

ابن عربی، حق را از جهت ظهور، هویت عالم دانسته است: «و اذ كان الحق هوية العالم فما ظهرت الاحكام كلها الا منه وفيه» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۲). درنتیجه او دلالت عالم بر حق را از دلالت حق بر نفس خویش جدا نمی‌داند: «ان الحق نفسه كان عین الدلیل

علی نفسه و علی الهویته و ان العالم لیس الا تجلیه فی الصور اعیانهم الثابتة و انه يتصور بحسب حقائق هذه الأعیان و احوالها» (همان: ۸۱). در توضیح این مطلب باید بیان کرد این جنبه از علامت بودن موجودات عالم نسبت به حق، از منظر اسما و صفات حق است، نه از حیث ذات او.

اصطلاح حضرات خمس به مراتبی از مراتب وجود مطلق، اطلاق می شود که دو حضرت (احدیت و واحدیت) مربوط به عالم ربوبی و بقیه به عالم ماسوی مرتبط می شود. اشرف جهانگیر در بحث حضرات خمس، ترتیب آن ها را به شکل مدوّن و منظم بیان نکرده و مطالبی که در این بخش قرار گرفته، از لطیفه مربوط به اصطلاحات عرفانی در کتاب لطایف اشرفی است. در اینجا عوالم را براساس ترتیبی که ابن عربی تدوین کرده ذکر می کنیم.

اولین مرتبه از مراتب کلیه، ذات احدیت و دوم، مرتبه حضرت الهیه یا حضرت واحدیت است و سوم، مرتبه ارواح مجردات و مرتبه نفوس عالم - که عالم مثال و عالم ملکوت است - و چهارم، مرتبه عالم ملک بوده که عالم شهادت است و پنجم، مرتبه کون جامع، یعنی انسان کامل بوده که تمامی مراتب را در خود، جمع دارد و به همین جهت به آن مجالی پنج گفته اند. هرچند، تعداد مراتب شش است؛ زیرا که مجال، مظهر است و به مظهر ظاهر می شود (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۱۹).

بنابر آنچه ابن عربی بیان کرده و به تأسی از وی، اشرف شرح داده است، به طور کلی می توان پنج مرتبه برشمرد: احدیت، واحدیت، ملکوت، مثال و حس و شهادت. مرتبه اول، احدیت است که در آن هیچ چیز نمود بیرونی ندارد؛ به تعبیر دیگر، مقام علمی ای است که عین ثابتة مخلوقات در آن قرار دارد. مرتبه دوم، عالم واحدیت است که در آن، اسما و صفات الهی در مقام عینی قرار می گیرند. پس از آن، مرتبه عالم ملکوت قرار دارد و به عالم غیب معروف است و مجردات هردو عالم را شامل می شود. مرتبه چهارم، عالم مثال است و سرانجام، عالم حس و شهادت است که همان عالم مادی است و در مقابل عالم غیب قرار دارد.

۲-۱-۵- انسان شناسی

انسان شناسی عرفانی، یکی از مهم ترین مباحث در میان اندیشه های عارفان است که در نظام فکری آن ها، جایگاه والایی دارد؛ به گونه ای که نقش برجسته و مؤثر آن در آثار عرفای نامداری همچون ابن عربی (م: ۶۳۸ ه.ق.)، عزیزالدین نسفی (م: ۶۶۱ ه.ق.)، مولوی (م: ۶۷۲ ه.ق.)، آملی (م: ۷۹۴ ه.ق.) و بسیاری دیگر از عرفا مشهود است.

در عرفان اسلامی، انسان و شناخت آن، محور اصلی و مبنای شناخت خدا است؛ چنانکه حدیث مشهور «من عَرَفَ نفسه فقد عَرَفَ ربه» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ۵۸۸: ح ۳۸۱)، اهمیت این امر را آشکار می کند که شناخت حق وابسته و منوط به شناخت انسان است. با عنایت به این موضوع، عارفانی همچون احمد غزالی (م: ۵۱۷ یا ۵۲۰ ه.ق.)، ابن عربی و سعدالدین حمویه (م: ۶۴۹ ه.ق.)، معتقدند با شناختن انسان، شناختن خدا ممکن می شود.

مسئله ولی و شناخت آن، از جمله مهم ترین مسائل انسان شناسی است. اصولاً سیر و سلوک عرفانی، بدون توجه به مسئله ولایت، بی معنی است؛ از این رو توجه به مفهوم ولایت و ولی و نحوه تفسیر از آن، از جمله مباحثی است که در انسان شناسی عرفانی مورد بحث است. در عرفان اسلامی، انسان، اسوه و نمونه اعلا ی خلقت و آیینۀ تمام نمای هستی است و در میان سایر مخلوقات، از جایگاه ممتازی برخوردار است و بیشترین اوصاف الهی در وجود انسان نهاده شده است. به مصداق آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)، باتوجه به اینکه انسان خلیفه خدا بر روی زمین است و برخی از انسان ها، به مرحله تمام و کمال آن نائل می آیند و می توانند متخلّق به اخلاق و اوصاف الهی شوند، در این صورت است که به عنوان دوست و ولی خدا برگزیده می شوند و جزو اولیای الهی به شمار می آیند. چنین شخصی را که به مقام فنای در ذات خویش رسیده و تحت اراده الهی قرار گرفته است، «ولی» گویند.

اشرف جهانگیر، تقسیم‌بندی مختلفی از ولایت بیان کرده است. وی در یک تقسیم‌بندی، ولایت را مشتق از ولیّ -که به معنی قرب است- و بر دو قسم دانسته است: ولایت عامه و ولایت خاصه. ولایت عامه، قرب به لطف حق تعالی است و همه مؤمنان به لطف او قریب‌اند؛ زیرا حق سبحانه آن‌ها را از ظلمت کفر و مقتضای آن بیرون آورده و به نور ایمان و مقتضای آن متحقق ساخته و چنانکه آیه «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» بر این معنی دلالت می‌کند، حق تعالی به مؤمنان از روی لطف و مرحمت نزدیک است و آن‌ها را از ظلمت کفر و تبعه آن بیرون می‌آورد و به نور ایمان و توابع آن مشرف می‌سازد. ولایت عامه میان همه مؤمنان مشترک است. خداوند می‌فرماید: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ». ولایت خاصه، ولایت خاص و مخصوص به واصلان ارباب سلوک است و «هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ فَنَاءِ الْعَبْدِ فِي الْحَقِّ وَبَقَايِهِ. الْوَلِيُّ هُوَ الْفَانِيُّ فِيهِ وَ الْبَاقِيُّ بِهِ» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۳۹).

اشرف جهانگیر در کتاب لطایف اشرفی به تقسیم‌بندی ولایت پرداخته و آن را در یک تقسیم‌بندی بر چهار قسم دانسته است: ولایت اول که باطن نبوت مطلقه است. ولایت ثانی، ولایت مقیده هر نبی است. ولایت ثالث، ولایت مطلقه هر نبی و کمال آن در محمد (ص) است و در دیگر انبیا، مشکلات اقتباس ولایت اولیا است. ولایت رابع، ولایت مطلقه عامه که به نبوت اختصاص دارد. هریک از این‌ها خاتمی دارد و خاتم قسم اول، حضرت امیرالمؤمنین، علی (ع) است. خاتم ولایت مقیده محمدیه، به‌زعم شیخ محیی‌الدین بن العربی و پیروان او، نفس نفیسه شیخ است و خاتم ولایت مطلقه محمدیه، مهدی است که از نسل حضرت رسول است (همان: ۵۳).

اشرف در کتاب لطایف اشرفی به نقل از میر سید علی همدانی می‌گوید: خاتم مقیده ولایت محمدیه به مرتبه قلب محمد می‌رسد و خاتم ولایت مطلقه محمدیه به مرتبه روح محمد می‌رسد و خاتم ولایت مطلقه عامه، عیسی (ع) است که در زمان او مهدی خواهد آمد و این درست است از نظر کسی که بگوید مهدی، همین عیسی (ع) است و گوینده آن، تمسک می‌کند به حدیث «لامهدی آلا عیسی بن مریم» و جواب آنکه این حدیث حمل است بر حذف «لامهدی بعد المهدی المشهور الّذی هو من الاولاد محمد و علی عیسی بن مریم» (همان).

ابن عربی در باب ختم ولایت، آن را به دو قسم دانسته است: اول، ختم ولایت علی‌الاطلاق که آن را عیسی (ع) دانسته و دوم، ختم ولایت محمدیه را فردی از عرب دانسته که خود وی ادعای شناخت و رؤیت حضرت را داشته؛ چنانکه مدعی است در سال ۵۹۵ در شهر فاس ایشان را زیارت کرده است. وی علامت ختم ولایت محمدیه را در ایشان دیده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۹). ابن عربی، ولایت را همانند فلکی می‌داند که بر تمام عالم احاطه دارد و از عالم جداشدنی نیست و نبوت و رسالت را نیز دربر گرفته و تا عالم باقی است، ولایت هم باقی است و منقطع نمی‌شود؛ اما رسالت و نبوت باقی نیست. وی معتقد است بعد از حضرت محمد، نه رسول صاحب شرع می‌آید و نه نبی (همان، ۱۳۷۰: ۱۳۵).

اشرف جهانگیر در باب ولایت مطلقه و مقیده، نظر واحدی که بیانگر عقیده و نظر شخصی خودش باشد، بیان نمی‌کند؛ اما از فحوای کلام و استنادهای او به اقوال میر سید علی همدانی و ابن عربی، می‌توان گفت که وی درصدد جمع بین اقوال این دو عارف است.

۲-۲- عرفان عملی

در عرفان عملی از این بحث می‌شود که گام‌نهادن در کدام راه و انجام‌دادن چه اعمالی است که می‌تواند انسان را از قیود مادی رها سازد و سبب وصول به حق تعالی شود. در عرفان عملی، کانون توجه بر اعمال قلبی و باطنی انسان است. قلب به عنوان مهم‌ترین ساحت وجودی انسان، دارای حالات، ملکات و فعل و انفعالی‌هایی با دیگر ساحت‌های هستی انسان است؛ از این‌رو هدف اصلی عرفان عملی، هدایت این فعل و انفعالات و نیز آراستن آن‌ها به حالات ملکاتی بوده که منجیات قلب است و به وصول انسان به کمال نهایی می‌انجامد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۲۶ و ۶۳).

۲-۱-۲ در بیان معرفت طریق سلوک

یکی از مهم‌ترین مسائلی که در آغاز سیروس‌سلوک برای مرید، ضروری است و بدون شناخت آن، نمی‌تواند به مراحل دیگر سلوک و چه بسا به سرمنزول مقصود راه یابد، معرفت طریق سلوک است. در این باره، صوفیه و عرفا، آداب خاصی را برای تربیت مریدان در نظر گرفته‌اند تا به واسطه آن، به مقصود نائل آیند. سلوک هر طایفه باتوجه به آداب خاصی که دارند، متفاوت است.

اشرف جهانگیر سمنانی در کتاب لطایف اشرفی، لطیفه‌ای را به سیروس‌سلوک عرفا اختصاص داده است. وی ابتدا به تعریف سلوک پرداخته و می‌گوید: سلوک، به معنی خارج شدن از صفات بشری و وارد شدن به مقامات عالی است. از منظر اشرف، سلوک هر طایفه مختلف است: «الطَّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ» (برنجکار، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۱۰). در جای دیگر آمده است که راه حق تعالی نه در شرق است و نه در غرب و نه در عجم و نه در عرب؛ بلکه در دل بنده است. ظاهراً در این دو کلمات مشایخ، تعارض وجود دارد؛ زیرا از مقوله اول، عدم انحصار مفهوم می‌شود و از دومی، وجود حصر، معلوم. پس توفیق میان مفهوم یکدیگر چگونه است؟ وی در پاسخ به این مسئله بیان می‌دارد: مراد از «الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق»، طرق متعدد نیست که به واسطه آن سلوک می‌شود؛ بلکه مراد از آن، وجدان حق است. سالک، در هر نفسی صنایع الهی و بدایع نامتناهی را رؤیت می‌کند. پس هر مصنوعی، راهی به سوی صانع خود دارد (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲۵۲). در نتیجه از دیدگاه اشرف، سالک، در هر نفس، آفریده‌های الهی را می‌بیند و هر مصنوعی، از طریق خاص خود به صانع راه می‌یابد.

سؤالی که در طریق سلوکی اشرف جهانگیر مطرح می‌شود، این است که روش سلوکی که اشرف جهانگیر در دستگاه عرفانی خود برگزیده، به چه شیوه است و در این روش، آیا متأثر از عرفای پیشین خود بوده یا آن ابداع خود اوست؟ در مکتب ابن عربی، سیروس‌سلوک عارفانه به دو طریق میسر می‌شود: «سلسله مراتب» و «وجه خاص». منظور از سلسله مراتب، آن است که سالک از طریق سلسله وسایط، از حق تعالی کسب فیض کند. در این طریقه حجاب‌ها به‌مدد مرشد، کامل و با تحمل ریاضات، کنار زده می‌شود تا سالک به تحقق اسما و صفات برسد (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۹۸). اما در طریق وجه خاص، حق، به وجه خاص جذبه‌ای با عین ثابتۀ او که صورت علمیه‌اش نزد حضرت علم خداست، ارتباط برقرار می‌کند و او را جذب می‌کند و به طریقه موهوبی و اختصاصی، به شناخت و لقا می‌رسد (قنوی، ۱۳۸۱: ۱۷۳).

همان‌گونه که ذکر شد، طرق وصول به خدا، به عدد انفاس خلایق است؛ اما در این طرق غیرمنحصر، نمی‌توان سلوک کرد. پس سلوک جز از طریق دل امکان‌پذیر نیست و برای این سلوک، مشایخ به صورت مفصل، مشرب‌های زیادی وضع کرده‌اند. اشرف معتقد است هر چند که از مشرب‌های بی‌شماری سخن گفته شده، اما همه آن طرق گوناگون، منحصر به دو مشرب است: یکی در سلوک سلسله تربیت و دوم، سلوک وجه خاص و مشرب ابرار، اخیار، شطار و... . عده‌ای در سلوک سلسله تربیت به مقصد رسیده‌اند و کار آن‌ها به سرحد وصول رسیده و اندکی از مشایخ، بعضی از مریدان و طالبان خود را به مشرب وجه خاص، سلوک کرده‌اند و این سلوک، کار هر طالبی نبوده است (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲۵۲ و ۲۵۳).

در سلوک اول، برای بعضی از سالکان، چهل سال و برای بعضی دیگر پنجاه سال گذشته تا به مقصود رسیده و حجاب روی معبود را ربوده‌اند. در سلوک ثانی، اگر پیری به مدد طالبی برسد و عنایت دستگیری مطابق با حال مصاحبی باشد، سالک در مدت کمی به سرحد وجدان مقصود و عرفان معبود می‌رسد؛ چنانکه «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ». سلوک اول مشهورتر بوده و سلوک دوم کمتر مورد توجه واقع شده است (همان: ۲۵۳)؛ بنابراین از دیدگاه اشرف، سلوک اول، سلوکی است که مشهور بوده و بیشتر سالکان آن طریق را برگزیده‌اند؛ درحالی‌که سلوک ثانی، سلوکی است که به ندرت سالکان بدان دست می‌یابند.

سلوکی که اشرف جهانگیر به آن اشاره می‌کند (سلوک سلسله مراتب و سلوک وجه خاص)، ابن عربی و شارحان آثار وی نیز از آن سخن به میان آورده‌اند (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، مقدمه: ۱۳، ۲۸۲؛ قونوی، ۱۳۸۱: ۱۷۳). از منظر اشرف، اگرچه سالکان طریق الهی، با سلوک وجه خاص به سرحد مقصود رسیده‌اند، اما برای سالکان راه، سلسله تربیت، فضیلت دیگری است؛ زیرا آن‌ها در هر منزل، فایده دیگر می‌یابند و در هر محفلی بهره دیگر می‌برند.

۲-۲-۲- مرید و مراد و بیعت با زنان

یکی از ویژگی‌های تصوف اشرف در عرفان عملی این است که او در رابطه مرید و مراد، برای زنان نیز جایگاه خاصی قائل است و برخلاف اکثر سلسله‌های مشایخ که زنان را عامل اصلی عدم ترقی در مسائل سیروسلوکی می‌دانند، اشرف برای زنان نیز این موقعیت را فراهم کرده تا بتوانند به مرتبه مریدی برسند و خود وی، با آنان نیز بیعت می‌کرد: «مشایخ صوفیه و طایفه عکبه، عورات را هم بیعت کرده‌اند؛ البته مشروط بر آنچه که متداول در این طایفه است؛ چنانکه خداوند تعالی فرمود: «فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»^۱ و کیفیت ارادت نسا در حدیث نیز آمده است: «وقتی که پیامبر خواست با زنان بیعت کند، ظرفی آب طلبید و سپس زنان، دستانشان را در آن فرو بردند و رسول خدا درحالی که پشت پرده نشسته بود، دست خود را در آن فرو برد». مشایخ نیز اینگونه زنان را مرید می‌کرده‌اند؛ اما نزد اشرف جهانگیر، بیعت با زنان جز اندرز و نصیحت و رعایت پرده‌داری او نیست. هرگاه زنی داعیه صحبت با مشایخ داشته باشد، در امتناع اظهار او می‌کوشیدند که او در سراپرده عفت و عزت مستور باشد (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۳۳۰). در نتیجه اشرف جهانگیر نیز بیعت با زنان را می‌پذیرفت؛ اما طرز تلقی او با سایر مشایخ اندکی متفاوت بود؛ به نحوی که او این ارتباط را در حالت میانه و اعتدال می‌پسندید و سعی می‌کرد در نهایت عفت و مستوری باشد.

اشرف بر آن است که خداوند متعال، گاهی به زنان در کشف حقایق، مرتبه‌ای عطا می‌کند که بیشتر اهل سلوک در کشف واقعات به آن‌ها نیازمند می‌شوند؛ تا جایی که حتی منزلت آنان از بعضی مردان خدا نیز در مرتبه بالاتری قرار می‌گیرد؛ چنانکه صاحب فتوحات می‌گوید: «و هر چیزی که ذکر کنیم او را از بین مردان است، گاهی از میان آن‌ها زنانی هستند که به اسم مردان هستند؛ ولیکن اغلب مردان را ذکر می‌کنیم. بعض از شما گفتند ابدال چند نفر هستند؟ گفت آن‌ها بعضی چهل نفس؛ سپس بعضی از آن‌ها گفتند چرا نگفتی چهل مرد؟ پس گفت گاهی در ایشان زنان باشد» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۳۳۰؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۷). باتوجه به استناد اشرف جهانگیر سمنانی به سخن ابن عربی در کتاب لطایف اشرفی، می‌توان تأثیرپذیری اشرف از ابن عربی را به وضوح مشاهده کرد.

۲-۲-۳- شریعت و طریقت

ابن عربی در تبیین رابطه شریعت و طریقت و حقیقت گفته است: «...حقیقت عین شریعت است. شریعت مانند جسم و روح است که جسمش احکام است و روحش حقیقت» (ابن عربی، ج ۲: ۵۳۶؛ ج ۴: ۴۱۹).

مشایخ طریقه چشتیه^۲، تأکید فراوان بر شریعت و احکام دین داشته‌اند؛ بنابراین شریعت از دیدگاه آن‌ها مقدم بر طریقت است. کسی می‌تواند وارد این سلسله شود که نخست، پایبند به شریعت باشد و تا آخر عمر از انجام وظایف و تکالیف دینی و شرعی غافل نباشد. اشرف می‌گوید: اولین چیزی که بر بنده بعد از دانستن توحید و معرفت ایمان، واجب و لازم می‌شود، علم عقیده به شریعت و طریقت است و علم عبادت بر درویش، واجب است (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱، مقدمه: ۱۰). اشرف در لطیفه

۱- با آنان بیعت کن و از خدا برای آنان آمرزش بخواه؛ زیرا خداوند آمرزنده مهربان است (ممتحنه: ۱۲).

۲- اشرف جهانگیر سمنانی، جزو طریقت چشتیه است. طریقه چشتیه، به ناحیه هرات منسوب است. مؤسس فرقه چشتیه، خواجه معین‌الدین (م: ۶۳۳ ه.ق.) از چشت خراسان بود.

ششم معتقد است کسی به مقام و مرتبه اولیا - که همان فنا و بقا بالله است - نمی‌رسد، مگر اینکه متابع شریعت پیامبر (ص) باشد و این متابعت باید ظاهری، باطنی، قولی، فعلی، علمی و اعتقادی باشد و اگر چنین نباشد، گمراه او خواهد شد (همان: ۱۳۵).

۳- نتیجه‌گیری

با بررسی کتاب لطایف اشرفی، می‌توان به این نتیجه رسید که اشرف جهانگیر سمنانی در موضوع امکان وصول به معرفت حق، از طریق عبدالرزاق کاشانی و با واسطه، به مشی ابن عربی رفته و معتقد است که عرفا در دستیابی به معرفت، دارای درجاتی هستند و همه آن‌ها دارای یک معرفت خاص نیستند. اشرف جهانگیر در موضوع انواع حجاب‌های عرفانی، حجاب‌های نورانی و ظلمانی، حجاب واحدیت و حجاب قرب، به تأسی از ابن عربی، در آثارش از این نوع حجاب‌ها نام برده است. وی در مباحث وجودشناسی، پیرو آرا و نظرات ابن عربی و قائل به وحدت وجود است؛ با این تفاوت که ابن عربی در تبیین و اثبات وحدت وجود، به شیوه عرفانی به آن توجه داشته، اما اشرف جهانگیر با استفاده از قواعد زبان عربی، مسائل کلامی و فقهی، به تبیین و اثبات ادله وحدت وجود پرداخته است. در مباحث جهان‌شناسی عرفانی نیز اشرف از نظرات و آرای ابن عربی در فتوحات مکیه بهره برده است. همچنین لطیفه هفتم از کتاب لطایف اشرفی، به اصطلاحات صوفیه اشرف جهانگیر اختصاص داده شده که دقیقاً منطبق با کتاب اصطلاحات الصوفیه عبدالرزاق کاشانی است و از این شواهد و استنادات می‌توان نتیجه گرفت که در مسائل جهان‌شناسی، به‌ویژه اعیان ثابته و حضرات خمس، اشرف متمایل به آرای ابن عربی است. در بحث انواع ولایت، در تقسیم‌بندی ولایت مطلقه و مقیده، اشرف، نظر واحدی را که بیانگر عقیده شخصی وی باشد، تبیین نمی‌کند؛ اما از استنادهای او در کتاب لطایف اشرفی از میر سید علی همدانی و ابن عربی، می‌توان به این نتیجه رسید که وی در پی جمع میان آرای این دو عارف است. در مباحث و مسائل عرفان عملی، در بحث شیوه سلوکی اشرف، وی به تأسی از ابن عربی، از دو طریق سلوک یاد می‌کند: ۱- سلوک سلسله تربیت ۲- سلوک طریق وجه خاص. در باب رابطه میان مرید و مراد، با استناد به سخنان ابن عربی در فتوحات مکیه، اشرف پیرو آرای او است. اشرف همچون ابن عربی برای زنان جایگاه خاصی قائل است و از منظر وی با زنان نیز می‌توان بیعت کرد. موضوع دیگر آنکه وی معتقد است کسی به مقام و مرتبه اولیا نمی‌رسد، مگر اینکه تابع شریعت پیامبر (ص) باشد. وی به تأسی از ابن عربی، شریعت را همواره در کنار طریقت و این دو را همراه هم دانسته است. در نهایت، اشرف جهانگیر سمنانی به‌عنوان یک عارف مؤسس در عرفان نظری و عرفان عملی به شمار نمی‌رود؛ بلکه می‌توان او را تابع و شارح آرای شیخ اکبر دانست که البته در برخی موارد، او نظرات خاص خود را دارد.

۴- منابع

قرآن کریم.

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰). **فصوص‌الحکم**، به تصحیح ابوالعلاء عفیفی، تهران: کارنامه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۵). **رسائل ابن عربی**، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۱). **حجاب هستی**، ترجمه گل بابا سعیدی، چ دوم، تهران: شفیع.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۳). **کشف‌المعنی عن سر اسماء الله الحسنى**، ترجمه علی زمانی قمشه‌ای، قم: مطبوعات دینی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۹). **فصوص‌الحکم**، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل: محمدعلی موحد؛ صمد موحد، چ چهارم، تهران: نشر کارنامه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). **فتوحات مکیه**، ج ۱ و ۲، بیروت: دارالصادر.
- برنجکار، رضا. (۱۳۸۷). **موسوعة العقاید الاسلامیة**، ج ۳، قم: دارالحديث.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). **غررالحکم و دررالکلم**، محقق سید مهدی رجائی، چاپ دوم، قم: دارالکتاب الاسلامی.

چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۱). **مکتب ابن عربی**، ترجمه خانگی؛ رامین، نشریه قیسات، ۲۴: ۱۰۲-۱۱۳.
رضوانی مقدم، الهام؛ خیاطیان، قدرت‌الله؛ طباطبایی، سید حسن. (۱۴۰۰). بررسی آرای وحدت وجودی ابن عربی و اشرف جهانگیر سمنانی (عارفی در شبه‌قاره)، **مطالعات شبه‌قاره**، ۱۵ (۴۵): ۱۰۷-۱۲۲.

سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱۴). **اللمع فی التصوف**، به تصحیح رینولد آلین نیکلسون، لیدن: مطبعه بریل.
عدّاس، کلود. (۱۳۸۷). **در جست‌وجوی کبریت احمر**، ترجمه فرالدین رادمهر، تهران: نیلوفر.
قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۱). **اعجازالبیان فی تفسیرالقرآن**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات.
قیصری، داوود. (۱۳۷۵). **شرح فصوص الحکم (القیصری)**، مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

قیصری، داوود. (۱۳۷۸). **مقدمه شرح قیصری بر فصوص الحکم**، تهران: حکمت.
قیصری، داوود. (۱۳۸۱). **رسائل قیصری**، تعلیق، تصحیح و مقدمه: جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

کاشانی، عزالدین محمود. (بی‌تا). **مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة**. تهران: هما.
گوهرین، سید صادق. (۱۳۶۸). **شرح اصطلاحات تصوف**، ج ۸، چ اول، تهران: انتشارات زوار.
محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۸۶). **میزان‌الحکمة**، چ هفتم، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحديث.
یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۹۳). **مبانی عرفان نظری**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
یمنی، حاجی نظام غریب. (۱۲۹۷). **نسخه خطی لطایف اشرفی فی بیان طوایف صوفی**، ناشر اول ابوالاحمد محمد علی حسین اشرفی کچه‌وچھی، لاهور، حلقه اشرفیه پاکستان.

Chittick, W. (1998). **The Self Disclosure of God**, New York, State University of New York Press.
Levine, M.P. (1994). **Pantheism, A Non-Theistic Concept of Deity**, London, Routledge.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی