

تصوف عقیده مشترک همه درویشان بوده، به صورت طرائق گوناگون آن. شیخ ابوالحسن خرقانی در پاسخ این سؤال که «درویشی چیست؟» چنین می گفت: «دریایی است از سه چشمه، یکی پرهیز، دوم سخاوت، سوم بی نیاز بودن از خلق خدای عزوجل»^۱. مفهوم «بی نیاز بودن از خلق خدا» در نظر ایشان چنین بوده که صوفی نباید به کسی از آدمیان دلبستگی پیدا کند، زیرا که قلب او می باید مشحون از يك عشق باشد، عشق به آفریدگار، به «دوست یکتا» (یار، دوست) یعنی خدای عزوجل. صوفی می باید فقط نسبت به خلق خدا سخی باشد. مفهوم پرهیز تنها زهد و فقر نبوده، بلکه به معنی ترك اراده شخصی و «من» خویش نیز بوده است. شیخ بایزید بسطامی از خداوند می خواست که: خدایا وجودم را ناموجود کن. تا کی میان من و تو «من» من خواهد بود؟ زهد به خودی خود هدف و مقصود نبوده، بلکه وسیله ای شمرده می شده است برای پاک شدن و مصفا گشتن از دلبستگی به جهان محسوسات و ترك امیال خویشتن، ترك عشق به «من» خویش و بالتجربه آماده کردن خود برای وصول به حالت «حال» و رسیدن به لحظات شیرین ارتباط شخصی با آفریدگار. در عین حال صوفیان معتقد بودند که امکان وصول به «حال» برای صوفی تنها به مساعی وی و «فداکاریهای روحانی» او مربوط نبوده، بلکه بیش از همه چیز به خواست خدا ارتباط دارد. صوفی نباید چشم داشت پاداش «آن جهانی» داشته باشد و عشق او به «دوست» می باید کاملاً خالی از غرض باشد. شیخ ابوالحسن خرقانی گوید: «الهی، خلق تو شکر نعمتهای تو کنند، من شکر بودن تو کنم، نعمت بودن تو است». شیخ گفت: «خداوند بر دل من ندا کرد: بنده من چه بایدت، بخواه گفتم: الهی، مرا بودن تو نه بس که دیگر بخواهم»^۲.

در طرائق گوناگون تصوف اصل مراحل مختلف «کمال روحانی» که غالباً «مقامات» خوانده می شود (عربی، جمع «مقام» که معنی لغوی آن «جای اقامت، وضع، محل توقف» است و اصطلاحاً به معنی «جای اقامت یا منزل (= مرحله) در طریق عرفان» است، از «قام» به معنی «برخاستن، وارد اقدام شدن و غیره») تکوین یافت. شمار و نام این مقامات در طرائق مختلف تصوف متفاوت است. غالباً از چهار مرحله یا مقام یاد می کنند به شرح زیر:

۱ / «شریعت» یا «قانون» یعنی زندگی طبق موازین و احکام دینی که برای همه مسلمانان واجب و مشترك است. از لحاظ صوفیان این مرحله یا مقام فقط تدارکی بسوده برای گام نهادن در طریق عرفان.

۲ / «طریقت» (عرفانی)، که عبارت بوده از فقر اختیاری و چشمپوشی از اغراض و مطامع نفسانی و ترك این جهانی و ترك اراده و مسن خویش. صوفی می بایست مرید شیخ و مرشد برگزیده گردد و کاملاً مطیع اراده او شود و تحت نظارت وی در آید و تحت هدایت او

۱- هابجا، ص، ۱۸۵. همین تعریف در تالیف فریدالدین عطار نیز آمده، فقط ترتیب منابع دیگر است.

۲- هابجا، متن، ص ۱۷۹.

در خانقاه و یا در خانه تمرین (مراقبه) زهد و «زندگی روحانی» کند.

۳ «معرفت» یا شناخت (عرفانی). در این مقام یا مرحله، صوفی که امیال حسی و نفسانی را ترک گفته مستعد برای بعضی عوامل «حال» و ارتباط موقت و یا «وصل» با «یکتا» خداوند - شناخته می‌شود («وصل» کلمه‌ای است عربی، معنی لغوی آن «پیوستگی» است، از «وصل» که یکی از معانی آن «متحد کردن و مربوط ساختن» (با کسی) است). صوفی در این مقام با اجازه شیخ خویش، خود می‌توانست مرشد و مربی مریدان گردد.

۴ «حقیقت»، به قول کافه مؤلفان صوفیه، این مرحله فقط برای عده معدودی از صوفیان قابل وصول است. و در صورتی دست می‌داده که صوفی رابطه دائم و نزدیک با «حق مطلق» - یعنی خداوند - پیدا می‌کرده. برای وصول به این مقام می‌بایست شخص کاملاً از تأثرات عالم محسوسات رها گردد و به حالت «فنا» (به‌عقب رجوع شود) برسد. فریدالدین عطار^۱ مقام (طریق عرفان) و غزالی^۲ مقام بر می‌شمرد (بعبارت بعد رجوع شود).

فکر «فنا» از نیمه دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) از متون معلوم است. برخی از اسلام‌شناسان (به ویژه ای. گولدتسبرگر و حتی ر. نیکلسون) «فنا» را صورت دگرگون شده نیروانای بوداییان دانسته‌اند.^۱ ولی صرف نظر از اینکه مؤلفان صوفی آن دوران اطلاعی بسیار ناچیز از فلسفه هندی به‌طور عموم و کیش بودا بخصوص داشته، مشابهت میان نیروانا و «فنا» سطحی است. در واقع فنا هیچ وجه مشترکی با نیروانا ندارد. «فنا» از فکر رابطه وصال خدا (اعم از نظرهای اهل توحید و یا هواخواهان و وحدت وجود) و روح انسانی غیر قابل انفکاک است، و حال آنکه بوداییگری از فکر خدای یکتا بیگانه است و حقیقت وجود روح و شخصیت را نمی‌شناسد. اصل خداوند - آفریدگار و یا صدور عالم کاینات و آدمی از خداوند و معاد روح و پیوستن آن به خداوند بالکل دور و بیگانه از بوداییگری است. تصوف نیز به‌نوبه خود از اصل تناسخ و نیروانا - که همچون نجات از سلسله تناسخهاست - بیگانه است. جوانب توحیدی و یا وحدت وجودی فکر فنا را به‌هیچ وجه نمی‌توان از کیش بودا استنتاج و استخراج کرد.

با اینکه «فنا» در طریقات گوناگون صوفیه مفاهیم متفاوت دارد، با این وصف می‌توان به دو صورت کلی و اصلی آن اشاره کرد: یکی صورت توحیدی که مربوط به صوفیان میان‌دوره است و دیگر صورت وحدت وجودی که نظر صوفیان افراطی است. در مورد اول کلمه «فنا» مبین حالتی است که روح، استعداد درک عالم محسوسات را از دست داده است و بنابراین می‌تواند «خدا را بشناسد» و با او مربوط شود. به‌گفته هجویری^۲ روح در این حال فقط صفات

۱- ب. کارا دو، و. م. آسین پالاسیوس منشأ فکر «فنا» را در عرفان مسیحیت شرقی می‌داند.

جلالی هجویری، ص ۳۱۶.

خویش را از دست می‌دهد یعنی وجود تجربی را فاقد می‌گردد، ولی جوهر خود را حفظ می‌کند و شخصیت خویش را فاقد نمی‌شود. ارتباط با خداوند به معنی امتزاج با وجود باری نیست، زیرا طبیعت آدمی نمی‌تواند به طبیعت الهی تبدیل یابد. اما در نظر معتقدان به وحدت وجود، جهان کاینات و ارواح آدمی نه از لحاظ وجود تجربی خود، بلکه از لحاظ جوهر خویش الهی هستند. بدین سبب، رهایی تدریجی روح از تأثرات تجربی، و وجود حسی «و عدم اشتغال روح (به عالم)» - چنانکه صوفیان گویند - و نفسی «من» تجربی و اراده خویش می‌بایست صوفی را به حالت «فنا» - به معنی حل کامل روح و شخصیت در خداوند که «من» عالم است و امتزاج با آن - واصل گرداند. و با این حال نظر طرفداران وحدت وجود و صوفیان افراطی درباره خداوند، همچون جوهر کل، به هیچ وجه ناقض شناخت وجه شخصی برای خداوند نبوده است.

فکر ارتباط و وصول به خداوند در حالت «حال»، اصل «اشراق» را پدید آورد («اشراق» کلمه‌ای است عربی به معنی لغوی «درخشش» از «شرق» که یکی از معانی آن «درخشیدن» است). این اصل را برخی از حکمای اشراقی و از آن جمله شیخ یحیی سهروردی که در سال ۵۸۷ هـ با اتهام ارتداد اعدام شد (و بدین سبب به لقب «مقتول» ملقب گردید)، ملون ساخته‌اند. پدیده ای روانی که ل. ماسینیون^۱ مورد مطالعه قرار داده و «شطح» نامیده می‌شود (کلمه‌ای است عربی به معنی لغوی «برون شدن» و اصطلاحاً «خروج از من خویش» و «بیهوش شدن» معنی می‌دهد، از «شطح» به معنی «رفتن، ره‌گم کردن») با اصل «حال» و «اشراق» مربوط است. در این حالت چون صوفی «حال» کند و شناخت «من» خویش را از دست دهد - گویی با «دوست - خداوند» معاوضه و وظیفه کرده و از طرف او سخن می‌گوید. مثلاً روایت است که شیخ بایزید بسطامی به کسانی که از او می‌پرسیدند: در خانه است یا نه، می‌گفت: «زیر این سقف جز خدا کس نیست». منصور حلاج، که پیشتر از وی یاد کردیم، متهم بود که در حالت «حال» انال‌الحق «می‌گفت (یعنی من - حقم «خدایم») و بدین خاطر کشته شد. این کلمات در نظر مسلمانان سنی، خویشان را خدا دانستن، شمرده می‌شده یعنی «بی‌ایمانی» محسوب می‌گردیده. ولی صوفیان افراطی کلمات حلاج را جز «شطح» نمی‌دانستند و وی را همچون شهید و اولیاء الله بزرگ می‌داشتند.

بر روی هم باید در نظر داشت که تا پایان قرن ششم هجری، فقط‌گرایش به سوی وحدت وجود پیدا بوده و در افکار صوفیان تمایل به وحدت وجود دیده می‌شده و هنوز فلسفه وحدت وجود تصوف به وجود نیامده بوده و چنین فلسفه‌ای فقط از زمان ابن‌العربی (به بعد

رجوع شود) پدید آمد.

اگر قبول کنیم که معتقدات صوفیه نتیجه شرایط اجتماعی و تاریخی و سیر تکامل طبیعی افکار دینی در جامعه فتودالی باشد، پس پدیده‌های صوفیانه «حال» و «شطح» و «فنا» چیست و چه معنی دارد؟ در این مورد با پدیده‌های روانی سروکار داریم.... «ذکر» و سماع یعنی سرایش و موسیقی، ادراکی غیر طبیعی را در ایشان برمی‌انگیخته. «حال» با توهمات سمعی توأم بوده. غزالی این حالات و توهمات سمعی را «خطف» می‌نامیده (کلمه‌ای است عربی بمعنی لغوی «رباینده» «گیرنده» از «خطف» که «گرفتن» و «ربودن» معنی می‌دهد) و آن را زبان موجودات غیر زنده‌ای می‌دانسته که سخن ایشان به گوش عارف می‌رسد و او نمی‌داند که این اصوات از کجا می‌آیند.

د. ب. ماکلونالد، «خطف» را با «ابلیس» (دایمون *δαίμων* یونانی) سقراط که در «حال» خلاقیت به نظر آن حکیم می‌آمده، مقایسه می‌کند. محتملاً آنچه اصطلاحاً «توهم کاذب» نامیده می‌شود و نخستین بار مورد مطالعه و. خ. خاندینسکی دانشمند و پزشک روانشناس روسی قرار گرفته مربوط به همین حالت است، به این معنی: شخص توهم‌زده صداهای درونی می‌شنود و با «بینش درونی (شهود)» تصاویر موهومی می‌بیند و غیره. غزالی «بینش تجربی» را در حالت «حال» فوق‌العاده روشن و واضح می‌شمرده و با شراره برق و نور ملایم ماه در حال بند و نور کورکننده تیفه‌ای صیفی قیاس می‌کند. البته نباید تصور کرد که همه صوفیان بیمار عصبی بوده‌اند. ولی سماع یا سرایش و موسیقی و ضرب و وزن نغمه‌ها و حضور در جرگه کسان عصبانی و برانگیخته (چنانکه بهنگام ذکر پیش می‌آید) حتی در طبیعی‌ترین اشخاص نیز تأثیر شدیدی داشته و فعالیت عقلی و عمل نیروی تصور را برمی‌انگیخته و تشدید می‌نموده. و باقی مراتب - یعنی «حال» و تصورات و حالات شغف و شور مربوط بدان - را می‌توان با پرورش خاص و شیوه زندگی زاهدانه تدارک و تلقین کرد.

در طرائق گوناگون تصوف پرستش فقر - به‌عناوین کمال مطلوب صوفی - مقام مهمی داشته. بسیاری از صوفیان، مانند ارواحیون مسیحی فرانسیسکن (قرن سیزدهم میلادی) فقر را برای «نجات روح» کمال مطلوب می‌شمرند و ثروت را همچون سرچشمه همه گناهان و خویشتن‌خواهی و حالتی که بلاشک مانع از «نجات» است محکوم می‌کردند.

برای آشنایی با این نظر ایشان، داستان صوفی شدن فریدالدین عطار (مقتول به سال ۶۲۸ هـ) شاعر نامی وحدت وجودی ایرانی بسیار جالب توجه است. این داستان به افسانه می‌ماند ولی روحیه اعتراض غیرجدی صوفیان و محکوم کردن ثروت را از طرف ایشان - که با مستملنان شهری مربوط بوده‌اند - نیک می‌نماید. عطار در جوانی دکهای «عطاری» در شادباخ - حومه - نیشابور داشت.

«روزی خواجehوش بر سر دکان نشسته بود و پیش او غلامان چالاک کمر بسته، ناگاه دیوانه‌ای، بلکه درطریقت فرزانه‌ای، بعد از دکان رسید و تیز تیز در دکان او نگاهی کرد، بلکه آب در چشم گردانیده آهی کرد. شیخ، درویش را گفت: چه خبره می‌نگری، مصلحت آن است که زود درگذری؟ دیوانه گفت: ای خواجه من سبکبارم و بجز خرقه هیچ ندارم... من زود ازین بازار می‌توانم گذشت. تو تدبیر اقبال و احوال خود کن و از روی بصیرت فکری به حال خود کن. گفت: چگونه می‌گذری؟ گفت: اینچنین، و خرقه از بر کنده زیر سر نهاده جان به حق تسلیم کرد. شیخ از سخن مجذوب، پرده‌دگشت و دل او از خشکی بوی مشک گرفت. دنیا بردل او همچو مزاج کافور سرد شد و دکان را به تاراج داد و از بازار دنیا بیزار شد. بازاری بود با زاری شده، در بند سودا بود در بندش کرد، نه که این سودا موجب اطلاق است و مغرب بارنامه و طمطراق. القصه ترك دنیا و دنیاوی گرفته... و به مجاهدت و معاملات مشغول شد...»

وی‌ری‌دی‌کی از شیخان صوفیه گشت و زان پس در زی‌درویشی سائل، در اکتاف جهان‌سیر کرد. در شرح زندگی غزالی نیز گفته شد، که وی پس از ورود به جگرگه صوفیان از ثروت دنیوی امتناع کرد. شیخ بدرالدین سماوی (بعدها در ترکیه عثمانی در سال ۸۱۹ هـ در رأس قیام روستایان قرار گرفت) که در قاهره در سلك صوفیان درآمد، اموال خویش را به مستندان تقسیم کرد و کتب فقهی را که بیشتر مشغولش می‌داشتند در رود نبل افکند.

اغلب محققان، آغاز دوره سوم تاریخ تصوف را به قرن ششم هجری مربوط می‌سازند و ویژگی‌های دوره مزبور نکات تازه زیر بوده:

۱- روحانیان رسمی سنی (و به دنبال ایشان روحانیان شیعه) با تصوف میانه‌رو آشتی کردند. و افکار عمومی «اجماع» علماء، بر اثر مساعی غزالی، صوفیان معتدل را پیرو و منعب «حقیق» شمرد. مضاف بر این تصوف میانه‌رو در جهان‌بینی اسلامی به نحوی استوار جای خود را گشود و به تدریج اسلام به افکار صوفیانه آغشته گشت.^۳

۲- تصوف در این دوره به‌ویژه در شهرهای بیشتر انتشار یافت. دیگر صوفی بودن و یا لاقال نام صوفی داشتن نشانه خوش‌سلیقگی بوده. و نه تنها افراد قشرهای پایین شهری و روستایان صوفی، یا مرید فلان یا بهمان شیخ می‌شدند، بلکه فتوادها و بازرگانان کلان و جز آنان نیز در زمره مریدان ایشان در می‌آمدند. و غی‌المثل اکثر ساکنان شهر اردبیل در شمار مریدان شیخ صفی‌الدین اردبیلی^۴ - نیای دودمان صفویان (متوفی به سال ۷۳۵ هـ) - بوده‌اند. بدیهی است

۱- جناسی: «بازاری» و «با زاری» ۲- دولت‌نشاء ص ۱۷۷ - ۱۸۸ (در سرگشت مطار). ۳-

رجوع شود به ص ۱۵۰ «The religious attitude and life in Islam» D. B. Macdonald.

۴- ترجمه القلوب حسانه مستوفی قزوینی، ص ۸۱. عمده‌ای از فتوادها و از آن جمله وزیر و مورخ معروف

رشیدالدین و پسران از قیام‌الدین محمد و امیر احمد رشیدی و امیر چوپان منول و غیره در شمار مریدان

شیخ صفی بوده‌اند.

که در عین حال طرائق صوفیان به دست‌های اجتماعی مختلف تقسیم شدند و انشعاب و تجزیه در میان ایشان پدید آمد.

۳- گروه‌های بزرگتری از صوفیان - یا طرائق درویشی - به وجود آمدند (به بعد رجوع شود).

۴- در این دوره اختلاف میان صوفیان میانرو (اهل توحید) و افراطی (پیروان وحدت وجود) مشخص‌تر نمایان گشت. نمونه تصوف اهل توحید همانا طریقت غزالی^۱ و نمونه عقیده پیروان وحدت وجود معتقدات ابن‌العربی است. مختصراً درباره این دو جریان سخن خواهیم گفت. طریقت تصوف غزالی در بسیاری از تألیفات وی شرح داده شده و لسی در ربع چهارم کتاب «احیاء علوم‌الدین» او مفصلاً و منتظربیان شده است. غزالی بر روی هم از حدود مذهب سنی خارج نمی‌شود. غزالی زهد را همچون وسیله‌ای برای «پاک کردن دوح» و مقدمه «زندگی روحانی» می‌داند. به گفته غزالی طریق عرفان نمرحله یا «مقامات» اصلی دارد. و هر یک از این مقامات، مخصوص کسب یکی از «صفات رستگاری» یا «منجیات» است. غزالی «مقامات» مزبور را به نام‌های صوفیانه زیر در سوم گردانده:

۱- «توبه» یا اظهار پشیمانی از گناهان.

۲- «صبر» یا شکیبایی در بدبختیها.

۳- «شکر» یا سپاسگزاری در برابر خداوند به خاطر تنزیل رحمت و نعمت.

۴- «خوف» یا ترس از خداوند.

۵- «رجاء» یا امید به نجات.

۶- «قتر» یا درویشی اختیاری.

۷- «زهد» یا دست‌شستن از دنیوی.

۸- «توکل» ترک اراده خویش گفتن.

۹- «محبت»^۲ یا عشق عرفانی به خدا.

خواننده به آسانی متوجه خواهد شد که پنج مقام نخستین طریق مشترک «پارسایی» است، که مناسب حال همه مؤمنان است و چهار مقام آخری طریق عرفان بمعنی اخص یا «طریقت» است. غزالی برای هر مقام، سه مرحله قائل است. مثلاً در مقام سوم یعنی «شکر»، صوفی نخست خویش را به شکر نعمتهایی که خداوند به او عطا کرده و می‌توانسته عطا نکند، عادت می‌دهد - مثلاً به خاطر آنکه خدا او را موجودی زنده آفریده نه سنگ، آدمی آگاه و هشیار خلق کرده نه حیوانی لایشر، مسرد آفریده نه زن، جسماً کامل خلق کرده، مسلمان آفریده نه کافر، خوب

۱- درباره اصول «کلام» غزالی به فضل هم این کتاب رجوع شود. ۲- همه این کلمات مرئی هستند به مفهوم خاص اصطلاحی صوفیان.

آفریده نه بد ... زان پس صوفی باید بیاموزد که «رحمت خلت» را همچون وسیله‌ای برای وصول به «فنا» درآینده بشمارد. و سرانجام صوفی باید عادت کند که بدبختیها را همچون نعمت و رحمت بشمارد و خداوند را به خاطر آن شکر گزارد، زیرا که در نهجهای جسمی و معنوی و اخلاقی، روح را پاک می‌کند و سرانجام صوفی را به مقصود - یعنی «فنا» - نزدیک می‌نماید. در این مرحله و مقام صوفی نه تنها باید بدبختی را تحمل کند، بلکه باید از نزول آن خشنود شود. همچنین باید از فقر و مستمندی سرور گردد و به یاد داشته باشد که ثروت و رفاه مادی مبنای همه گناهان است.

چهار مقام آخری طریقت غزالی از همه مهمتر است. مقام ششم یا فقر سه مرحله دارد: نخست درویش به اموال اندکی که دارد قناعت می‌کند و در افزایش آن نمی‌کوشد. سپس باید حس تحقیر ثروت را در نهاد خویش پرورش دهد. و سرانجام چون درویش خو گرفت که از محرومیتها در رنج نشود، در برابر فقر و ثروت - هردو - بی‌اعتنا خواهد بود. درویش هرگز نباید خویش را در برابر توانگر و ثروتمند پست کند، زیرا که معنی این عمل او چنین خواهد بود که ثروت را محترم می‌شمارد و مایل به کسب آن است. درویش در پایان این مقام باید اموال خویش را به حداقل لازم برای ادامه حیات محدود کند، یعنی فقیرانه تر بسن مسکن، یک تا لباس از پارچه‌های خشن، نان جوین و خورشی بسیار ساده. به عقیده غزالی اگر درویش دارای این چیزهای ضروری باشد، سؤال برای او جایز نیست. وی می‌تواند به کاری شرافتمندانه مشغول شود و اگر پیشه‌ای برگزیند بهتر است^۱. و چنانچه این مایلم وجود نداشته باشد، غزالی به صوفی اجازه سؤال صدقه می‌دهد، ولی فقط برای یک روز. با این وصف این محدودیت شامل حال درویشانی که در خانقاهها زندگی می‌کنند نمی‌شود. لیکن غزالی، صوفیان منفرد و بسا خانقاهها را از قبول عطا و صدقه - اگر کوچکترین شکی در «حلال» بودن کسب مال توسط عطاکننده وجود داشته باشد - منع می‌کند، زیرا که با پذیرفتن صدقه و عطا حرام، صوفی شریک گناه مرد ثروتمند عطا کننده می‌شود. بدین سبب قبول صدقه و عطا از ربا خواران و تحصیلداران مالیات و ظلمه و ائمان اینان ممنوع است. و از این اشخاص نه تنها چیزی گرفتن جایز نیست بلکه خرید از ایشان نیز منع شده است.

معنی و مفهوم مقام بعدی، یعنی دست شستن از دنیوی و زهد این است که صوفی نباید حس نفرت از همه چیز «این جهانی» یا زندگی ظاهری و تجربی را در نهاد خویش پرورد و در عین حال باید با عشق و شور به سوی هر آنچه «آسمانی» و «آن جهانی» است بگردد. ایسن احساس ماهیتاً با توبه تفاوت دارد. در این مورد سخن از امتناع از آنچه گناه است و یا شرعاً

محظور دارد در میان نبوده، بلکه صوفی باید حتی از آنچه قانوناً مجاز و «مباح» است نیز احتراز کند. غزالی ایمان راسخ دارد که این جهان در مقام قیاس با زندگی آن جهانی و خداوند هیچ ارزشی ندارد و از این اصل است که گرایش وی به دست شستن از دنیوی پدید آمده.

در این مقام باید فقر صوفی کامل شود. و باید هیچ مسکنی نداشته باشد و در خانقاه زندگی کند و یا به سیر و سیاحت پردازد و در مساجد بیتوته نماید.^۲ در سفر و سیر آفاق، ساختن کلبه‌ای از نی، یا خاک و گل جایز است. خوراکی، باید روزی یک بار صرف شود و عبارت باشد از نیم رطل نخاله بدون نانخورش. از اموال، داشتن کاسه کهنه‌ای سفالین و ناصاف برای نوشیدن و شستو جایز است. به گفته غزالی عیسی مسیح چنین کاسه‌ای داشته.

صوفی در مقام هشتم، خویشتن را عادت می‌دهد که چیزی نخواهد و کاملاً توکل به خداوند کند و تسلیم خواست او شود. اصل این مقام عبارت است از «تجره باطنی (شهود)» و «بیش روحانی (کشف)» و «توحید». صوفی چون مطمئن شده که اراده خداوند زندگی او را رهبر است، خویش را تسلیم می‌دهد که از کس نترسد و به کس امیدوار نباشد و به کس اعتماد نکند. در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که نتیجه این وضع زهد صرف و بی‌فعلیتی کامل باشد، ولی غزالی در این مورد با عارفان افراطی موافق نیست و به طور نامنتظر یک سلسله قیود و شرایط پیش می‌کشد: به این معنی که صوفی نمی‌باید به خطر آشکار بی‌اعتنا باشد و یا از معالجه نزد طیب خودداری کند و... بدیهی است که نادیده گرفتن اراده در عین حال به معنی نادیده گرفتن «من» تجربی یا عملی شخص صوفی نیز هست.

به عقیده غزالی، مقام نهم، یعنی عشق عرفانی به خداوند،^۳ اوج طریق روحانی را تشکیل می‌دهد. و چون بسیاری از علمای اسلامی - مخالف تصوف - چنین عشقی را منکر بوده‌اند، غزالی لازم شمرده که نظر خویش را از نظرگاه روانشناسی درباره عشق بیان کند. ولی در این نظر وی، چیز اصیل اندک است و تقریباً تکراری است از نظریه نوافلاطونیان. غزالی عشق را تمایل بیواسطه اراده فرد به موضوع، یا ذات سفلی به ذات علوی، یا عاشق به معشوق می‌داند که قبول آن از طرف معشوق موجب شادی و خوشی فرد یا ذات سفلی می‌گردد. غزالی عللی را که بتوانند این تمایل را برانگیزند پنج انگیزه اصلی می‌داند و از آن جمله است؛ گرایش عاشق به سوی هر چه زیباست، اعم از زیبایی جسمانی و ظاهری یا معنوی و باطنی، همچنین گرایش به سوی هر چیزی که به نحوی از انحاء مشابهت به آن داشته باشد. ضمناً دو گونه عشق ممکن و مقدور است: یکی عشقی که در نتیجه سپاسگزاری پدید آید و دیگر عشقی که مولود شادی بیغرضانه بوده و صرفاً بر اثر رؤیت زیبایی برانگیخته شده باشد (انعکاسی از افکار زیباشناسی

۱- غزالی کتابی تحت عنوان «ذم الدیاء» نوشته. ۲- این رسم عموم خانه پیوتنان و گدایان است در کشورهای اسلامی. ۳- «احیاء علوم الدین» مجلد ۴، چاپ قاهره، سال ۱۹۲۸۹ م ۱۸۷۲ م ص ۳۵۸ و بعد.

افلاطون).

به گفته غزالی، عارف می‌داند که خداوند منشأ و مبدأ وجود است. منشأ وجود او وجود کل کائنات است و نخستین نمونه زیبایی و کمال است. و عارف درک می‌کند (گرچه این درک گاه مبهم است) که میان روح او و خداوند مشابهتی وجود دارد، (به عقیده غزالی روح، الهی نیست ولی شبه الهی است). از همه این عناصر در دل عارف عشق به خداوند به دو صورت پدید می‌آید: یکی عشق از راه سپاسگزاری و دیگر عشقی عالتر که همانا عشق خالص است. ولی از آنجایی که خداوند مبدأ و سرچشمه عشق است، او خود هر کس را که به سوی او گرایش داشته باشد بی‌نهایت دوست می‌دارد. غزالی برای تجزیه و تحلیل روانی (که آن را همچون دلیلی برای اثبات نظریه خویش به کار می‌بندد) ابهامات و استعاراتی از دایره تشبیهات عشق به محسوسات نقل می‌کند.^۱ مثلاً همچنانکه عاشق در فراق معشوق میلی پر شور به وصال او دارد و آرام از او سلب می‌شود، روح که عاشق خداوند است نیز رنج می‌برد و می‌کوشد در «حال» به خداوند واصل شود.

غزالی مانند همه صوفیان «فنا» را عالیترین حالتها می‌داند. به گفته وی گاه «حال» های هیجانی پدید می‌آید که به یهوشی آلی و فقدان کامل آزادی اراده فرد منجر می‌شود، و فرد به حالتی می‌افتد که به ظاهر با مستی و یخودی و کرخی مشابهت دارد. و این حال خود بشارت دهند «فنا» است. غزالی منکر وحدت وجود و نظریه صدور است - نظریه‌ای که اعتقاد به وحدت ماهوی خدا و روح آدمی را در بر دارد - و مفهوم وحدت وجودی فنا را نیز - به معنی امتزاج روح با خدا و تحلیل روح در او - انکار می‌کند. غزالی چنین مفهومی را بی‌معنی و ابلهانه می‌داند، زیرا که طبیعت آدمی ممکن نیست به طبیعت الهی مبدل شود. به عقیده غزالی ایجاد رابطه و وصال روح به خداوند عبارت از آن است که روح چون فاقد استعداد درک عالم محسوسات گشت می‌تواند انوار مبدأ وجود - یعنی خدا را - بپذیرد، همچنانکه آینه صیقلی اشعه نور را منعکس می‌کند (این تمثیل از افلاطون مأخوذ است). غزالی می‌گوید اگر فکر کنیم که روح و شخصیت آدمی را در این مورد خداوند جذب می‌کند و روح قسمتی از او می‌شود، این فکر بی‌معنی و ابلهانه است، همچنانکه اگر گوئیم که آینه دارای رنگ سرخ شیشه‌ای است که در آن منعکس شده بی‌معنی خواهد بود. غزالی بدین طریق از افتادن در دایره نظریه‌های وحدت وجودی احترازی می‌کند، ولی با این وصف وصال عرفانی و خارق‌الطبیعه روح عاشق را به خداوند، معشوق، در حالت «فنا»، پدیدهای واقعی می‌شمارد. وی برای اثبات نظر خویش و فراهم آوردن دلایل برای آن، به احادیث ذیل متوسل می‌شود: «خدا نه در آسمان

است و نه در زمین، خدا در قلوب بندگان و فادار خویش جای دارد» و دیگر. «آسمان و زمین به هیچ وجه قادر نیستند مرا (= خدا را) جای دهند، مراقب بنده و فادارم که دوست می‌دارد و فرمانبردار است می‌تواند جای دهد»

چنانکه گفته شد افکار غزالی تأثیر عمیقی در مسلمانان و همچنین در یهودیان قرون وسطی - مانند ابن میمون و یهودای حلوی و بحیه بن بقوده (پاکودا) - داشته. برخی از شاخامان یهودی اسپانیا و پروانس، بعضی از آثار غزالی را به زبان لاتین ترجمه کرده‌اند، و افکار غزالی به واسطه این ترجمه‌ها در عرفان مسیحی غرب رخنه کرده. رایموند لوللی و چند تن از روحانیان مسیحی دومینیکن مانند رایموند مارتین و میستر اکهارت و هو آن دلا کورس فرانسیسکن و شاید حتی ابگناتی لویولا (به عنوان عارف) از بسیاری جهات مرهون غزالی هستند.^۱ با این همه و به رغم این مراتب، در میان صوفیان به طور عموم و به ویژه صوفیان ایران و آسیای میانه، افکار افراطی وحدت وجودی صوفیه مقبولتر و رایجتر از افکار و عقاید غزالی بوده. افکار وحدت وجودی صوفیان افراطی، به صورت اصول فلسفی اندیشیده‌ای، توسط ابن‌العربی که صوفی بوده اندلسی - عربی مدون گشته بسط یافت، ولی با این وجود افکار مزبور در عراق و ایران و آسیای میانه بیش از اسپانیا (اندلس) و آفریقا رواج و انتشار پیدا کرد.

ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی الحاتمی الطائنی^۲ اندلسی که بیشتر به نام ابن‌العربی مشهور است (از ۵۶۱ تا ۵۶۳ هـ). وی در مرسیه به دنیا آمد و در اشیلیه (سویلا) و سبت به تحصیل علم پرداخت. او در ۳۰ سالگی اسپانیا (اندلس) را ترک گفت و به تونس و مکه و بغداد و حلب و موصل و آسیای صغیر (سلطان در آسیای صغیر خانه‌ای به او اهدا کرد و وی بی‌درنگ خانه را به گلابی بخشید) سفر کرد و سرانجام در دمشق رحل اقامت افکند و در آن شهر درگذشت. ابن‌العربی از لحاظ نظرهای فقهی خویش به ظاهریان تعلق داشته و منکر «رأی» و «قیاس» و تقلید بوده، ولی «اجماع» را قبول داشته.^۳ او عقاید ظاهرین را در مسائل فقهی به وضع عجیبی با تعبیر باطنی و تأویل ابهامی قرآن - که در این زمینه کار را به حد افراط می‌رساند - تلفیق می‌کند. او در الهیات عارف وحدت وجودی بوده. ک. بروکلمان می‌گوید: «در عرفان هیچکس لگام توسن تخیل را مانند او رها نکرده»^۴. د. ب. ماکدونالد خاطر نشان می‌کند که کتابهای او حاوی مخلوطی شکنجی انگیز از حکمت الهی روزگار ما بوده.^۵ ابن‌العربی مؤلفی پرکار و پر ثمر بوده. ۱۵۰ تألیف که محققان جزء آثار اصیل وی شمرده‌اند،

۱ - رجوع شود به: M. Asin Palacios. "La mystique d'al-Ghazzali" ۱۰۱ - ۱۰۲ ص
 ۲ - وی از اعتبار حاتم طائنی بی‌منازه‌ای شمرده می‌شود. ۳ - دربارهٔ معنی این اصطلاحات به فضل پنجم رجوع شود. ۴ - C. Brockelmann: "Geschichte der arabischen Literatur" T. I ص ۲۴۱
 ۵ - D.B. Macdonald "Development of Muslim theology" ص ۲۶۲

بعدستما رسیده^۱. تألیف اصلی او تحت عنوان «الفتوحات المکیه» شرح عقاید عرفانی اوست که در ۵۶۰ فصل مدون گشته (که فصل پانصد و پنجاه و نهم آن خلاصه و انموذجی از همه فصول کتاب است) کتاب دیگر مشهور وی «فصوص الحکم»^۲ نام دارد. در میان تألیفات او تفسیر یا تائویل قرآن^۳ به نام «کتاب التفسیر» و دیگر لغتنامه اصطلاحهای صوفیان به نام «الاصطلاحات الصوفیه» وجود دارد. ابن العربی به هنگام اقامت خویش در مکه در سال ۶۱۱ هـ. مجموعه اشعاری درباره یکی از دانشمندان شریف مکی که علاقت دوستی عقیدتی و فکری وی را بدو مریوطی ساخت سروده. مجموعه مزبور توسط ر. نیکلسون چاپ و منتشر شده است. تألیفات یاد شده که به انشایی پرطمطراق و آمیخته به زرق و برق بی بند و بسار نوشته شده، ابن العربی را همچون بزرگترین نویسنده عرفانی اسلامی مشهور خاص و عام ساخته است.

آثار او هنوز چنانکه باید مورد مطالعه قرار نگرفته. آ. آربری می گوید که امر مطالعه میراث ادبی ابن العربی تاکنون در مرحله کودکی (*infancy*)^۴ قرار دارد و از آن تجاوز نکرده. بدین سبب درباره معتقدات ابن العربی مختصراً گفتگو می کنیم.

عقاید و افکار اصلی وی، تا حدی که مورد مطالعه قرار گرفته، به شرح زیر است. وجود واقعی همه اشیا خداست. هیچ چیز واقعی جز او وجود ندارد. همه اشیا از لحاظ ماهیت و جوهر واحدند. بدین سبب هر جزء کاینات حکم همه کاینات را دارد. حقیقت واقع، فقط همین وحدت کل و دنیایی ذات خداوند است، در صورتی که وجود ظاهری و تجربی شیخ آساست. این وجود ظاهری فقط در نظر و دراکه آدمیان و در طی زندگی این جهانی ایشان به واقع می ماند، ولی در حقیقت و نفس الامر، وهم و ظن باطلی بیش نیست. جوهر بشر واحد است، گرچه در وجود افراد کثیر است. همه اشیا و کاینات نیز مانند ارواح آدمیان از مبدأ الهی صدور یافته اند. بدین سبب نیروی خدایی در سراسر کاینات گسترده است، معیناً خدا به هیچ وجه فاقد سیمای شخصی نیست. او واجد علم شخصی است و می تواند با ارواح آدمیان مربوط باشد.

گرچه ابن العربی از فراق میان مبدأ الهی و صدورات آن سخن می گوید، ولی عملاً در اصول او هر گونه فرق و تفاوتی بین خدا و ارواح آدمیان از میان می رود، زیرا که جوهر و ماهیت ارواح مزبور، الهی است. ارواح که از مبدأ الهی صدور یافته اند، برای انجام وظیفه و رسالت خویش، پس از مرگ به خداوند باز می گردند. و بدین سبب از لحاظ روح، مرگ چیزی جز ولادت نوین برای زندگی در وجود خداوند نیست. ارواح برگزیده حتی در زمان

۱- فهرست رجوع شود به:

۲- C. Brockelmann. «Geschichte der arabischen Literatur» T. I ۴۴۲ - ۴۴۸

۳- در باره تألیفات ابن العربی به فهرست کتابشناسی رجوع شود. ۴- به آخر فصل سوم این کتاب رجوع

شود. ۵- تألیف پادشاه، ص ۵۸ از A.J. Arberry

حیات می‌توانند به‌خدا بازگردند، بدین طریق که قبلاً از یوغ وجود ظاهری و تجربی و «من» خویش آزاد شوند و به‌درك وحدت جوهری خالق نایل آیند. «فنا» همان الحاق روح به‌خداوند در زمان حیات و حل کامل روح در اوست، و با از دست دادن شخصیت خاکی و این‌جهانی شبیح‌آسا همراه است.

به‌طور کلی افکار وحدت وجودی ابن‌العربی دربارهٔ وحدت خدا و کاینات در جملهٔ زیر بیان و خلاصه شده است: «هستی آفریدگان عین هستی آفریدگار است»^۱. ل. ماسینیون فلسفه ابن‌العربی را «مونیسم اگزیستانسیالیستی» که همان ترجمهٔ اصطلاح عربی «وحدت وجود» یا «یکتایی هستی» است، نامیده است. ولی البته غرض ابن‌العربی از کلمهٔ «وجود» هستی ظاهری و تجربی نیست بلکه وجود باطنی و جوهری است.

به‌گفتهٔ ابن‌العربی، آدمیان واقماً آزادی اراده ندارند، یا صحیحتر گوئیم آنچه دارند وهم و ظن کاذبی بیش نیست. ارواح را خدا رهبری می‌کند. و چون روح طبعاً الهی است و واجد آزادی اراده نیست، هرگونه تفاوت و فرقی میان نیک و بد سترده و نابود می‌شود. آنچه آدمی بد می‌شمارد مربوط به‌وجود شبیح‌آسا و تجربی اوست و بدین‌سبب بدی واقعیت ندارد و وهم است. بدین طریق مشکل نیکی و بدی و مسئولیت آدمی در مورد اعمال وی، همهٔ اینها در نظر ابن‌العربی به‌هیچ وجه معنی و مفهوم ندارد. در این مورد ابن‌العربی به‌طور کلی با غزالی اختلاف پیدا می‌کند، زیرا که غزالی واقعیت بدی (و مبدأ اولیة آن ابلیس را) و واقعیت گناه و تأثیر مرگبار آن را در روح قبول دارد و آزادی ارادهٔ آدمی و مسئولیت وی را در مورد افعال خویش می‌پذیرد. دیگر افکار ابن‌العربی، از قبیل صدور و وحدت خدا و کاینات در جوهر و مفهوم «فنا» و غیره، نیز وی را در قطب مخالف غزالی و صوفیان میانه‌رو قرار می‌دهد.

ابن‌العربی ماهیتاً به‌شکل ظاهر دین بی‌اعتنا بوده و عقیده داشته که اعمال دینی و عبادات در تمام ادیان وجود دارد^۲. به‌گفتهٔ ابن‌العربی ایمانی را که مبتنی بر شرایع و اصول لایتغیر (دگمات) یا درك واقعیات به واسطهٔ تفکر و مجرد از عمل باشد می‌توان رد کرد. اما ایمان شخصی و ایمانی که مبتنی به‌شناخت و درك بلاواسطهٔ حقیقت باشد، یعنی «دین دل» را نمی‌توان رد کرد. بدین‌سبب شکل ظاهر دین مهم نیست و نماز را می‌توان هم در مسجد گزارد و هم در صومعهٔ ترسایان و هم در کنیسهٔ یهودیان و حتی در بتخانهٔ مشرکان. به‌شرطی که نماز گزارنده ایمان داشته باشد که مخاطب او خداست نه بت. معهدنا ابن‌العربی عقیده داشت که از لحاظ او اسلام مناسبترین شکل دین، و تصوف فلسفهٔ واقعی اسلام است. بدین سبب وی خویشتن را

۱- «وجود المخلوقات عین وجود الخالق» ۲- رجوع شود به: ص ۱۲۲

کولدتسمهر. «دروس دربارهٔ اسلام» ص ۱۵۷. I. Goldziher. «Die Zahiriten» Leipzig, 1884.

مسلمانی مؤمن می‌خوانده و به‌صوقیان توصیه می‌نموده که قواعد شریعت را مجری و سرعی دارند.

افکار ابن‌العربی بسیاری از علمای سنی را عصبانی و غضبناک کرده بود. وی را زندیق می‌خواندند (و حال اینکه این تسمیه ناحق بود، زیرا در گفته‌های وی ذره‌ای ثنویت وجود نداشته) او را «بد دین و مرتد» نیز نامیدند و گفتند به «اتحاد» و «حلول» عقیده دارد^۱. ولی عده کثیری و از آن جمله حتی کسانی که از معتقدان به وحدت وجود نبودند، در مقام دفاع از او برخاستند. افکار او در محیط صوفیان (و به‌ویژه در میان صوفیان ایران) با شفع و خرسندی پذیرفته شد^۲. چند تن از مؤلفان صوفی و از آن جمله ابن‌سبعین‌الاشیلی، عرب اندلسی (متوفی به سال ۶۶۸ هـ)، و عبدالرزاق کاشانی (ایرانی) خیلی به‌وی نزدیک بودند. ابن‌سبعین اشیلی معتقد به وحدت وجود است و می‌گوید که «خداوند واقعیت حقیقی جمله کاینات است». وی در کشورهای شرقی اسلامی و حتی در اروپای غربی نیز به‌سبب پاسخهایی که به برخی مسائل فلسفی-مطروحه در برابر دانشمندان شهر «سبته»^۳ و امپراطور روم مقدس (آلمانی) و پادشاه سیسیل فردریک دوم هوهن شتاوفن (از ۱۲۱۲ تا ۱۲۵۰ م حکومت کرد) - داده بود، شهرت یافت.

کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی که به‌خطا سمرقندی نیز خوانده شده^۴ (اصلاً از کاشان بود و درباره زندگی وی اطلاعات اندکی در دست است و در سال ۷۳۰ هـ درگذشت) یکی از نامی‌ترین مؤلفان صوفی ایران و بیرون از حدود ایران است. تألیفات بسیاری به‌زبان عربی از او در دست است. مهمتر از همه کتب او لغتنامه‌ای است تحت عنوان «الاصطلاحات-الصفیه». وی تفسیری بر «فصوص‌الحکم» ابن‌العربی تحت عنوان «تأویلات القرآن (۲۶۵)» و تألیفات دیگر نیز دارد. او طرفدار نظریه وحدت وجود عرفانی- با روح معتقدات ابن‌العربی- بوده و از وی و «حقانیت نظر» او در برابر حملات مخالفان دفاع می‌کرده. عبدالرزاق کاشانی عقیده ابن‌العربی را درباره صدور کاینات از آفریدگار یا خدا قبول داشته ولی در بسیاری موارد دیگر پیرو وی نبوده. فلسفه وحدت وجود عبدالرزاق اختلاطی است از ما بعدالطبیعه و الهیات نوافلاطونیان با عقاید ارسطو و قصص قرآن^۵.

فکر وحدت جوهری کاینات که ابن‌العربی پیش کشیده بود منجر به‌پست شمردن ابتکار فرد و رد آزادی اراده افراد می‌گردید، ولی عبدالرزاق، برعکس، تصریح می‌کند که در دنیا وحدت جوهر یا کثرت صدورات انفرادی توأمأ وجود دارد. و چون آزادی اراده یکی از صفات

۱- در باره منی این اصطلاحات رجوع شود به اول فصل یازدهم. ۲- در بساطه ابن‌العربی به فهرست کتابخانه‌ی رجوع شود. ۳- در کراغه افریقای تنگه جبل الطارق. ۴- گاه وی را با کمال‌الدین

عبدالرزاق سمرقندی مورخ بزرگ فارسی زبان (از ۸۱۶ تا ۸۸۷ هـ) اشتباه می‌کردند.

۵- رجوع شود به: D.B. Macdonald. «Abd ar-Razzaq Kashani»

الهی است پس صدورات او—یعنی ارواح افراد—نیز باید واجد آزادی اراده باشند. ولی آزادی اراده را با تقدیر چگونه می‌توان در یکجا گنجانید؟ عبدالرزاق عقیده دارد که عمل فرد عملی است پیچ‌درپیچ، شامل علت قریب و علت بعید—یعنی تقدیرالهی، توأم با يك سلسله علل ثانوی که نزدیکتر است—که این دو رشته علل با یکدیگر مخلوط شده‌اند. بنابراین عمل اراده را می‌توان نتیجه تأثیرات متقابلة علل و نفوذهای گوناگون شمرد. عبدالرزاق مسئلهٔ بدی و مسئولیت آدمی را به‌خاطر گناهان وی به‌سادگی حل می‌کند. بدی و گناه در نتیجهٔ غفلت و بیخبری و دوری از خدا پدید می‌آید. مجازات گناهان ارواح ناقص در زندگی آن جهانی عبارت است از پاک شدن و این عمل ابدی نخواهد بود.^۱

در میان صوفیان وحدت وجودی افراطی، جلال‌الدین معروف به‌رومی (۶۰۴ تا ۶۷۲ هـ) شاعر بزرگ ایرانی که از مردم بلخ بوده، ولی بیشتر ایام زندگی را در قونیة آسیای صغیر به‌سر برده و مؤسس طریقت درویشی مولویه است، مقام نمایان و درخشانی دارد. وی فیلسوف نبوده و شرح مدون و مرتبی از جهان بینی خویش باقی نگذاشته. او افکار خود را در قالب تمثیلات و اشارات شاعرانه عرضه داشته است. آثار مهم وی منظومهٔ سترگ «مثنوی معنوی» و دیوان اشعار او است به‌زبان فارسی. اشعار او که از حیث شکل و زیبایی تشبیهات و تمثیلات و نیروی غنایی، درخشان و بی‌نظیرند، از لحاظ مضمون چندان اصالت ندارند: زیرا در افکار او نفوذ شدید اندیشه‌های نوافلاطونی صوفیان وحدت وجودی سلف او (به‌ویژه بایزید بسطامی و فریدالدین عطار) و شاید هم عارفان مسیحی شرقی، به‌روشنی محسوس و مشهود است. خود جلال‌الدین معتقد بوده که سخت تحت تأثیر دوست خویش شمس تبریزی درویش و شاعر و جهانگرد ساده دل قرار داشته و مرهون او است.

یکی از موضوعات محبوب اشعار جلال‌الدین عبارت است از لزوم چشم پوشی صوفی از «من» (تجربی) و شخصیت خویش و اینکه بدون عمل، نزدیکی و وصال «دوست»—خدا— محال است. باید نفس اماره را در نهاد خویش کشت تا بتوان شیرینی عشق به‌دوست—خداوند— را درک کرد. آدمی چون درحالت «فنا» به‌خدا واصل شد، خود خدا می‌شود (جزئی از خداوند می‌شود). مرد خدا که در میان آدمیان گمنام و فقیر و حقیر زندگی می‌کند، در نتیجهٔ قرب خویش به‌خداوند مسعود است و به‌واسطهٔ وفور و کمال الهی توانگر است. او درسای است بیکران، رگباری است گهر بار بدون ابر، او سلطانی است در زیر خرقةٔ زاهد. برای درک و یسزگیهای

۱— تحقیقاتی که در بارهٔ عبدالرزاق به‌عمل آمده در فهرست کتابشناسی مربوط به‌فصل حساسر این کتاب منقول است. رجوع شود.

جهانبینی جلال‌الدین مطالعه سرگذشت وی واجد اهمیت خاص است.^۱

در نظر جلال‌الدین رومی ایمان شخصی^۲ و عاطفی - حتی به صورت بلوی و ساده - برایمان اصولی علمای روحانی ترجیح دارد (داستان موسی پیامبر و چوپان در مثنوی). دل آدمی مجد خداوند و کعبه و منبع شناخت خداوند است. بدین سبب زیارت کعبه و تشریفات آن از نظر کسی که در طریق صوفیگری گام نهاده اهمیتی ندارد. در آثار وی این فکر - که برای صوفی اختلاف میان ادیان اهمیتی ندارد - مصراً تکرار می‌شود: همه ادیان «انوار یک خورشیدند». مسلمانان و مسیحیان و یهودیان بر سر صورت ظاهر جنگ می‌کنند و نمی‌فهمند که ماهیت معتقدات ایشان یکی است.

تحسین حال عرفانی و شناخت وحدت وجودی و فوق شخصی، موضوعهای اشعار جلال‌الدین را تشکیل می‌دهد: شاعر مقر است که او بنده سلطان (خدا) است و خود نیز سلطان است، ذره‌ای است بر خورشید و خود خورشید است و جودش، گردی از وجود خداوند است و جزئی از بشر، فلق است و شفق، ماه است و خورشید، گل است و گلستان، مؤمن است و گبر، عاصی است و خداوند. در اشعار او فکر وجود ارواح از ازل و اندیشه تناسخ به تعبیری عجیب و شاید اصیل و بدیع دیده می‌شود، صدورات خداوندگویی به صورت مدارج و انتقالانی وقوع یافته - از جمادی به نامی و گیاه، و از نامی به حیوان، و از حیوان به آدمی واجد هوش و ایمان، و از آدمی به فرشته، و از فرشته به خدا. جلال‌الدین با اینکه به حد افراط پیرو اصل وحدت وجود بوده با این وصف سنیان وی را مؤمن و مقدس و از اولیاء الله می‌شناخته‌اند.

در فاصله قرنهای پنجم و نهم هجری، تصوف نفوذ و تأثیر عظیمی در شعر فارسی داشته. اشعاری صوفیانه منتسب به شیخ ابوسعید ابوالخیر مهنوی^۲ به دست ما رسیده. شاعران فارسی زبان زیر، تحت تأثیر جهانبینی تصوف قرار داشته‌اند. باباکوهی شیرازی (متوفی به سال ۸۴۲)، خواجه عبدالله انصاری (۳۹۷ تا ۵۴۸)، ابوالمجد مجلود سنائی (۴۴۰ تا ۵۳۶)، شیخ احمد جام (۴۴۱ تا ۵۳۷)، فریدالدین عطار (متوفی در حدود ۶۲۸)، فریدالدین عراقی (متوفی به سال ۶۸۸)،^۳ شیخ محمود شبستری (متوفی به سال ۷۲۰)، اوحدالدین کرمانی (متوفی به سال ۶۹۸)، محمد شمس مغربی تبریزی (متوفی به سال ۸۰۹)^۴ شیخ

۱- سرگذشت او در کتاب «مناقب المارقیف» تألیف افضل‌الدین افلاکی در اواسط قرن هشتم هجری، در شرح زندگی شیوخ صوفیه، منقول است. متن فارسی این کتاب چاپ و منتشر نشده. ترجمه فرانسوی آنرا کلمان هوارد چاپ کرده است.
 ۲- نویسنده سرگذشت ابوسعید ابوالخیر - یعنی محمد بن منور می‌گفته که شیخ مزبور هرگز شعر سروده.
 ۳- شاگرد شیخ نامی صوفیان صدرالدین قنوی که در توبیه مستمع دروس او در باره «فصوص الحکم» ابن‌المری بود. هراقی تحت تأثیر دروس مزبور واقع شد و اثر فلسفی «لمعات» را نوشت.
 ۴- از بیرون پروهاقرص ابن‌المری بود. تخلص «مغربی» را بدان سبب دارد که خرقه درویشی را در مغرب از شیخی که وارث روحانی ابن‌المری بوده دریافت داشته‌است.