

مثنوی معنوی*

شریعت و طریقت

عبدالحسین زرین کوب

توافق بین محتوای مثنوی مولانا با آنچه در زبان فقها «شریعت» نام دارد طی قرون اخیر و حتی در عصر حاضر بارها از جانب متشرّعه مورد سؤال یا انکار واقع شده است و عجب آنست که یک تن از روشنگران قرن اخیر، میرزا فتحعلی آخوندزاده نویسنده ترک‌زبان و فارسی‌نویس قفقاز هم با اظهار این ادعای بی‌بنیاد که گویا مثنوی شریف را از سر تا بُن خوانده است گوینده مثنوی را منکر اعتقاد به انبیاء و معاد و مثنوی را بالتمام مخالف شرع شریف خوانده است.

پس جای تعجب نیست که بعضی روشنفکرخوانندگان عصر ما هم عشقی را که نسبت به مثنوی اظهار می‌نمایند بر این توهم بی‌اساس بنیاد نهاده باشند که گویا محتوای مثنوی یک نوع عرفان ضدّ دینی است و با آنچه شریعت خوانده می‌شود به‌هیچ‌وجه نسبتی ندارد. اینکه طعّانه مثنوی (۴۲۳۱/۳) که ظاهراً از شاگردان شیخ صدرالدین قونوی عارف و محدّث و شیخ الاسلام قونیه عصر مولانا بوده است و با کتاب‌هایی چون «فکوک» وی و «فصوص» و «فتوحات» استادش ابن

* کلک (آبان _ دی ۱۳۷۴)، شماره ۶۸ تا ۷۰، صص ۹-۱۶.

عربی آشنایی داشته است مثنوی مولانا را خالی از «اسرار بلند» و منحصر به قصه پیغمبر و پیروی می خواند. در این باره که مدعیان مولانا در قونیه در باب توافق بین مندرجات مثنوی با آنچه «قصه پیغمبرست و پیروی» و شریعت نام دارد - تردید نداشته اند جای ابهام باقی نمی گذارد. اما مولانا در جواب این ادعا که وی آن را ناشی از حسادت معاندان می خواند خاطر نشان می کند که آنچه هم آنها «اسرار بلند» می خوانند از همان سرچشمه «وحی» که منشأ شریعت است نشأت دارد و نظایر آنگونه «اسرار» اگر با محتوای وحی مغایر باشد جهل و پندارست و آن را از مقوله «الحاد» باید شمرد نه از مقوله عرفان و ارشاد.

با این همه، این نکته هم که گوینده مثنوی در جای جای کتاب و مخصوصاً در دیباچه هایی که به نثر بر هر یک از دفترهای شش گانه مثنوی املاء کرده است با تأکید و اصراری تمام لازم می داند توافق کامل آن را با شریعت خاطر نشان نماید و حتی بر خلاف سیرت تواضع درویشانه خویش که در موارد دیگر از او معهود است آن را با اوصاف و القاب فوق العاده ای نظیر آنچه شایسته وحی انبیاست بستاید این اندیشه را به خاطر می نشانده که به احتمال قوی در عصر و محیط خود مولانا کسانی هم بوده اند که مثنوی مولانا را مغایر با شریعت می پنداشته اند و مولانا ضمن ردّ دعوی آنها ایشان را به بی بهره بودن از ذوق ادراک لطایف و اسرار مثنوی منسوب می نماید و در دنبال این دعوی مثنوی را تا حدّی همانند قرآن کریم که در حقیقت کلام وی تفسیر و تقریر حقایق و رموز آن است به «نیل مصر» تشبیه می کند (دفتر اول، دیباچه) که بر وفق روایت مشهور مذکور در بعضی تفاسیر نزد سبطی که مؤمن بود آب گوارا می نمود و در نزد قبطی که منکر و مخالف بود خون پلید و گندناک به نظر می رسید.

البته غیر از انگیزه‌های ناشی از حسادت که هر دو دسته از مخالفان مولانا را به اظهار طعن و نقد در مثنوی برمی‌انگیخت. مجرد اشتغال مثنوی بر معانی و الفاظ قرآن هم که بعضی متشرعان در جایز بودن آن تردید داشتند و حتی سالها قبل از عهد مولانا هم برخی از امثال آنها سنایی غزنوی را نیز در هنگام اشتغالش به نظم مثنوی الهی‌نامه حدیقه‌الحقیقه - مورد ایراد و اعتراض ساخته بودند، قانعی طوسی ملک الشعراء دربار سلجوقیان قونیه هم وقتی در حضور مولانا نسبت به سنایی و اعتقاد دینی او ایراد و اعتراض می‌کرد در این اعتراض به خود مولانا هم نظر داشت اما آنچه علماء بغداد در تأیید شیوه حدیقه و اشتمالش بر نظایر این الفاظ گفته بودند این شبهه را رفع می‌کرد، به‌علاوه قبل از مولانا هم کسانی چون امام ابوحامد غزالی، امام عبدالقاهر جرجانی، و شیخ ابوسعید، ابوالخیر و دیگران نیز این مسأله را به نحوی از انحاء خاتمه داده بودند و درین ایام نقل معانی و الفاظ قرآن در طی شعر به شیوه‌هایی که در مثنوی آمده بود نمی‌توانست دستاویزی برای مخالفان مولانا و تحریک عوام بر ضد وی بوده باشد.

چنانکه پیش از مولانا هم در عهد شیخ ابوسعید (وفات ۴۴۰) نقل کردن «بیت» عاشقانه در منبر به رغم غوغایی که مخالفان شیخ در این باره بر ضد او به راه انداختند به تکفیر وی منجر نشد و چندی بعد در مجالس عبادی واعظ (وفات ۵۴۷) و امام فخر رازی (وفات ۶۰۶) هم شاعران شعر خواندند و از مدتها قبل از عهد مولانا نقل شعر و غزل حتی در مجالس و منابر متشرعه - مثل خواجه عبدالله انصاری و شیخ احمد جام - نیز معمول بود و اشتمال «مجالس سبعة» مولانا بر اشعار سنایی و عطار و اشتمال «مجالس پنجگانه» سعدی در همان ایام بر ترانه‌ها و قطعات عاشقانه چنان معمول عصر بود که این امر دیگر برخلاف

عهد شیخ ابوسعید نمی‌توانست بهانه‌ای برای اسناد دادن اموری خلاف شریعت به مولانا تلقی شود.

به احتمال قوی، امری که مولانا جلال‌الدین و پیروان و مریدان او را در قونیه مورد تعریض یا ملامت متشرّعه ساخت و این تعریض بعدها در مورد مثنوی و غزلیات مولانا هم تعمیم داده شد قول مولانا در باب مباح بودن «سماع» بود که بعضی فقها از قدیم بر آن انکار صریح می‌کردند اما در عهد مولانا این رسم در بین بیشتر اهل خانقاه رایج بود حتی خلیفه بغداد - المستنجد بالله عباسی از اینکه در مجالس ضیافت خود مراسم سماع صوفیانه برقرار سازد احترازی نداشت. از این رو به‌رغم مخالفتی که فقهاء قونیه با این اقدام مولانا اظهار کردند و حتی فتوای شرعی در این باب نوشتند و نشر کردند (مناقب‌العارفین / ۱۵۴، ۵۵۹) این تحریکات در اعتقاد عام در قول به توافق اعمال و اقوال مولانا با مبانی شریعت رخته‌ای ایجاد نکرد.

چیزی که بعضی متشرّعه را در مورد مولانا و حتی در مورد آن دسته از مخالفان وی که مثنوی را به این عنوان که محدود به شریعت است و از اسرار بلند اولیا عاری است معروض طعن و انتقاد قرار می‌دادند دچار سوء ظن می‌ساخت. قول وی و اعتقاد سایر صوفیه عصر به وجود امری و رای شریعت بود که در زبان آنها «طریقت» خوانده می‌شد و برخی از صوفیه آن را روح شریعت و درواقع کمال غایی در مراتب عبودیت در توافقی با شریعت تلقی می‌کردند و حتی برخلاف اهل ظاهر از متشرّعه که قرن‌ها بعد هم این اعتقاد را «بدعت» می‌شمردند و به زبان آوردن لفظ طریقت را در مقابل شریعت «کفر» می‌شمردند (طریق‌الحقایق ۵۹/۱) صوفیه مدعی بودند که طریقت، جز مجاهده در تزکیه نفس و

مانع آمدن آن از تعلق خاطر به «ماسوی الله» نیست پس خود آن مُمدّ شریعت و درواقع مؤید آن است با آن مغایرت ندارد و در اصل شریعت هم که «وحی» الهی است رعایت بعضی آداب آن الزام هم شده است حتی از آنچه مولانا در مثنوی خویش از احوال پیامبر و یاران او (= صحابه) نقل می‌کرد چنان پیداست که مولانا طریقت را از سیرت رسول جدا نمی‌دانست (مناقب ۲۵۱/۱) و آن را به هیچ‌وجه متضمن امری که به بدعت تعبیر شود و دفع از آن را الزام کند نمی‌شمرد.

اینک طریقت مولانا بر «عشق» که رهایی از خودی است و بر «سماع» که نزد وی نشانه شعور به عشق محسوب می‌شد - مبتنی بود البته در بین صوفیه بی‌سابقه هم نبود اما تردید فقها در اینکه سماع با شریعت توافق داشته باشد موجب می‌شد که آنها اصل طریقت را در نزد او بدعت بشمرند و اقدام او را در آنچه بر وفق اقتضای طریقت برای هدایت و ارشاد خلق توصیه و الزام می‌کرد غیر قابل قبول تلقی نمایند.

اما از مدت‌ها قبل از عهد مولانا و لااقل از دوران حیات ابن سینا (وفات ۴۲۸) و شیخ ابوسعید ابوالخیر حیات دینی در جامعه اسلامی به این نتیجه رسیده بود که شریعت هرچند «راه بهشت» است با التزام آن انسان از عذاب اخروی در امان می‌ماند و به نعیم آن هم دسترسی می‌یابد، لیکن این راه آنگونه که در نزد اکثریت عامه معمول است از حد نوعی معامله تجاوز نمی‌کند (الاشارات والتنبيهات ۴۴۱/۱) و آنچه «عابد» و «زاهد» از آن راه عاید می‌نمایند از دیدگاه خود آنها جز اجر عمل نیست در صورتی که «لقاء وجه» که دیدار خداست هرچند با عمل صالح که لازمه شریعت است بستگی دارد اشارت قرآن در قوله تعالی: و لا یشرک

عباده ربه احدا (۸/ ۱۱۰) به اخراج کل ما سوی الله از قلب سالک منوط است و آن جز از راه تمسک به طریقت ممکن نیست. پس حصر عبادت به خداوند قطع رابطه قلبی با «غیر» را الزام می‌کند که جز با عشق به الله حاصل شدنی نیست و پیمودن راه خدا (= سلوک) که از عبودیت شروع می‌شود و شریعت نام دارد فقط با قطع هر پیوندی که «غیر» را در عبادت حق شریک می‌سازد قابل حصول خواهد بود و این «عشق» است که اساس طریقت لااقل در نزد مولاناست، و به‌جا آوردن اعمال عبادات هم اگر با عشق به حق و قطع علاقه از ماسوی الله همراه نشود تحقق واقعی انسان به معنی و سر آن عبادت ممکن نمی‌شود و ناچار برای جستجوی راه نیل به حق - نه نیل به اجر و بهشت - تزکیه نفس لازم است آن هم به مجاهده طولانی و مبارزه با شهوات نفسانی نیاز دارد که به قول غزالی تعمق در انواع مکاید و امراض نفس لازمه آنست و سلوک موفق در این راه بدون وقوف بر اسرار طریقت ممکن نیست. طریقت هم چون راه توجه به خداست با شریعت که راه نیل به رستگاریست مغایر نیست و پندار مخالفان در تصور مغایرت و منافات مابین آنها اساس ندارد و فقط بهانه‌ای برای اظهار مخالفت اهل ظاهر با طریقت صوفیه است.

البته طریقت هم چون غالباً یک راه بالنسبه شخصی و به‌هر حال «وجدانی» محسوب می‌شود لاجرم به «طریق» مختلف و حتی بر وفق یک قول معروف منسوب به مشایخ صوفیه «بَعْدَ نفوس الخلاق» تقسیم شد و بعضی از آنها که منسوب به مشایخ مختلف الاحوال می‌گشت در طی زمان به تدریج از شریعت فاصله گرفت یا زهد افراطی شد که متشرعه آن را به عنوان «تعبد به عالم یشرع الله» محکوم کردند یا افراط در بی‌مبالاتی به شریعت شد که به تعبیر معروف عبید

زاکانی «قلندر نمازگزار» را جزو «عجایب» عالم نشان داد.

در مثنوی، این بی‌مبالاتی بعضی از اهل طریقت، آنگونه که در عصر وی رایج بود، مورد طعن و طنز واقع شده است و در تنزیه اهل طریقت از این افراط‌ها که گاه‌گاه در بین اهل طریقت ظاهر می‌شد مقالات و دلالات هست. جالب است که حتی قدیمترین متن موجود تصوف در زبان فارسی که شرح تعرّف نام دارد نیز تنزیه طریقت را از این افراط‌کاری‌های نامشروع لازم می‌یابد و یکجا خاطرنشان می‌کند که این مذهب (یعنی طریقت) راست است کژی در مدعیان است نه در مذهب. (مقدمه شرح تعرف ۲۷۷)

صورت موزون و متعادل طریقت درواقع صورت یک شیوه ترتیبی مبنی بر عشق به خدا بود با رعایت تمام آداب شریعت که به قول مولانا جایی (تقد نقش /النصوص/ ۱۷۵) تقلیل در طعام، اجتناب از زیادت کلام، احتراز از اختلاط با انام، التزام خلوت و عزلت در حد متعادل، کثرت صوم، قلت نوم و ذکر علی‌الدوام از آنجمله آداب بود.

تلقى مولانا هم از طریقت همین صورت متعادل معمول آن بود- فقط با تکیه بیشتر بر عشق که عبودیت مورد تأکید در شریعت را به صورت یک اشتیاق و نیاز درمی‌آورد و ذکر حق را که در طریقت در آن باب تا حد التزام علی‌الدوام آن تأکید می‌شد از طریق سماع به صورت حصر توجه سالک در تمام احوال به تجربه حضور حاضر بودن حق در قلب و قالب انسانی شکل می‌داد و آن را انگیزه عشق به حق و موجب تشویق و تشجیع سالک در التزام دقایق شریعت نشان می‌داد.

طریقت بدانگونه که وی تعلیم می‌کرد حرکتی شوق‌آمیز و بی‌وقفه در

محاذی جاده شریعت بود با الزام تزکیه‌ای که هر تعلقی دیگر غیر از تعلق خاطر به ذات حق را از دل بیرون می‌کرد و با توصیه الزام سماع، لحظه‌هایی را که طبیعت بشری انسان را از استمرار در ذکر باز می‌داشت و به تن‌آسانی و دفع ملال می‌خواند در تجربه حضور را در شکل یک موسیقی مهیج و در عین حال هم رمزی و هم تعلیمی مجال استمرار می‌داد.

برای مولانا، شریعت و طریقت هر دو تقریباً در همان تعریف «کلاسیک» زیبایی خلاصه می‌شد که قرن‌ها قبل از وی شیخ ابوسعید میهنه در طی دو مصراع یک بیت مکمل یکدیگر نشان داده بود و جامعیت و ایجاز آن موجب تحسین و اعجاب ائمه خراسان شده بود وی در جواب سؤالی که در باب تفاوت شریعت و طریقت ازش کرده بودند این دو مصراع لطیف را با یک توضیح کوتاه برخوانده بود:

«از دوست پیام آمد کاراسته کن کار

این است شریعت.

مهر دل پیش آر و فضول از ره بردار

این است طریقت.

(اسرار التوحید / ۸۰)

سبب آنکه مولانا در التزام طریقت و در الزام طالبان سلوک به تمسک به عشق و ذکر و سماع بارها مورد اعتراض و انتقاد واقع شد، غیر از داعیه حسادت که محرک اصلی معترضان بود، این نکته بود که متشرعه از سال‌ها قبل از عهد مولانا بلکه از روزگار جنید و یازید همواره صوفیه و طریقت آنها را به چشم امری که موجب کساد بازار خود آنها و انصراف عامه از حصر تکریم و توجه به

خود آنها می شد تلقی می کردند. در صورتی که نزد مولانا طریقت و شریعت ملازم و مکمل و درواقع مؤید یکدیگرند - و در نیل به حقیقت که هدف سلوک طالبان راه حق بود هیچ یک از آنها صرف نظر کردنی به شمار نمی آمد. شریعت شمع بود بدون روشنی آن راه دشوار و نشناخته طریقت را نمی شد طی کرد، کیمیا بود جز با استفاده از آن مس وجود سالک زر نمی شد، دارو بود بدون استعمال آن صحت که تعبیری از تحقق طریقت بود حاصل نمی شد و بدین گونه با تقریر جمیع این معانی و لوازم آنها (دفتر پنجم / دیباچه) مولانا طریقت را امری موافق و هماهنگ با شریعت - نه مغایر و مخالف با آن نشان می داد و انحراف از شریعت را در سلوک طریقت موجب گمراهی و سرگستگی می یافت.

اینکه متشرعۀ قونیه امثال شیخ صدرالدین قونوی، قاضی سراج الدین ارموی، و بعدها صفی الدین هندی مخالفتهاشان که در آغاز کار نسبت به طریقت مولانا نشان می دادند سرانجام منجر به تسلیم و تصدیق نسبت به وی گشت ناشی از همین طرز نگرش خاص مولانا به «طریقت» بود. این معنی هم که عبودیت حق از طریق «عمل صالح» که اصل مفهوم تکالیف شریعت بود، و توحید خالص که شامل نفی شرکت هر امر دیگر در عبودیت حق بود و طریقت عبارت از آن می شد هردوشان جزء وسیله ای برای مرتبۀ «الوصول الی الله» که مولانا از آن به «حقیقت» تعبیر می کند نیست و لاجرم در نهایت سلوک که وصول به این «حقیقت» ممکن گردد به آنچه وسیله و دلیل آن می بود حاجت باقی نمی ماند هرچند خارخار نوعی انکار مبنی بر سوء تفاهم را در مورد تلقی مولانا از شریعت در اذهان ساده باقی می گذارد، برای آن کس که به فکر و زبان مولانا آشنایی دارد موجب بروز این فقدان تفاهم نمی شود چرا که این چنین کسی

می‌داند که در طرز تلقی مولانا شریعت و طریقت هر دو به «عالم خلق» تعلق دارد که به قول حکما امور آن تدریجی الوجود و مشروط به شروط و اعتبارات است اما حقیقت امری است که در «عالم خلق» نمی‌گنجد چون دفعی الوجود و حد و شرط و ضد و متعلق ندارد. پس قول مولانا که در تقریر حاصل پایان سلوک راه طریقت می‌گوید و «طلب الدلیل بعد وصول المطلوب باطل» (۵ دیباچه) به نسبت «عالم خالق» است چون «عالم امر» که «حقیقت» فقط در آنجا به کمال تحقق می‌رسد از دلیل هم که نوعی تعلق و قسمی شرط و اعتبارست منزّه و مستغنی است و قول به نفی آنها در آن مقام برخلاف آنچه متبادر به ذهن و موجب سوء فهم آنها می‌شود متضمن نفی نهایی شریعت و طریقت نیست.

مولانا در متن مثنوی تفاوت بین مفهوم شریعت و طریقت را یک بار در «قصه طلب کردن موسی خضر را با وجود مرتبه نبوت» (۳/ ۹۶۲) که در آنجا موسی در مقام آورنده شریعت مظهر شریعت محسوبست و خضر در مقام ولی مستور که متعهد احتراز از اختلاط با عام است نماینده طریقت به‌شمار می‌آید، بر سبیل تمثیل لیکن به اجمال مطرح می‌کند از تأمل در آن اشارت این نکته حاصل می‌شود که شریعت راه تعبدست برای پویندگان آن راه، فهم آنچه ورای آن مرتبه است و عشق از آن جمله است ضرورت ندارد و بیشترین اهل شریعت از همان کسانی که لاجرم طرح مفهوم حقیقت که خود موسی نیز به عنوان مظهر شریعت در تمنای نیل به آن با جواب «لن ترانی» مواجه شد برای آنها و در ضمن این تمثیل حاجت به تقریر و بیان ندارد.

اما بار دیگر و در جای دیگر مولانا باز تصویری تمثیلی از این تثلیث سلوک عارفانه را که عبارت از شریعت و طریقت و حقیقت است در قصه موسی

و شبان (۱۷۳/۲) با تفصیل بیشتر مطرح می‌نماید و اینجا غیر از شریعت و طریقت که موسی و شبان به ترتیب نمایندگان آن دو مفهوم محسوبند «حقیقت» را هم که حال واصلان و سرنوشت کسانی است که ندای «ارجعی» در خطاب رضایت‌آمیز دلنواز الهی ایشان را به مبدأ خویش به عالم امر می‌خواند ضمن آنچه در دگرگونی غیر قابل تفسیر حال شبان بدانگاه که موسی مژده آزادی وی را از قید تکالیف شریعت به وی می‌آورد تصویر می‌کند به صراحت تقریر می‌نماید و در این تقریر تصریح گونه‌ای دارد بر آنکه «وصول الی‌الله» که حال این چوپان بشارت یافته است حالی است که در محدوده شریعت و طریقت که اولی راه عبودیت و دومی راه عشق است گنجایی ندارد. حال این چوپان بشارت یافته حال کسی است که ناسوت در وجود او به لاهوت پیوسته است، از خودی خود بکلی رسته است - و بر وفق فحوای آنچه صوفیه در حدیث معروف قرب النوافل نقل کرده‌اند دیگر از خود دست و پا و چشم و گوش و زبان ندارد. دست خداست که از آستین او بیرون می‌آید، چشم خداست که از وجود او به جهان می‌نگرد و سخن خداست که از زبان او به گوش می‌آید، وجود او در چنان حال مثل همان «نی» نی‌نامه (۱۶-۱/۱) است صدایش صدای خود او نیست، شریعت و طریقت هم که در طی مراتب سلوک تا این مرحله همه جا حاکم بر وجود وی بود از وی عقب مانده است. وجودش در این مقام که او از خود فانی و خالی است دود و غباری بی‌وزن و بی‌تعین است که بعد از وصول به آنچه راوی او و مطلوب اوست در آفاق دوردست مرزهای «عالم خلق» محو شده است و از میان برخاسته است.

خود مولانا چنانکه از احوال و آثارش برمی‌آید شریعت و طریقت را به

نحو تفسیرناپذیری در وجود خویش به هم آمیخته بود حقیقت را هم، لامحاله در روزهای آخر عمر، وقتی در حیرت و سکوت نهایی به مرزهای تجربه فنا رسید در معرض دید شهودی یافت. در سیر مراتب طریقت منازل السائرین در زبان صوفیه که نزد وی از مقامات تَبَتُّل تا فنا ادامه داشت هرگز از شریعت فاصله نگرفت در مورد شریعت ضرورت تحقق یافتن «عبد» را به سرّ معنی اعمال عبادات دریافت و تعلیم داد. نماز خود او عاشقانه بود و خود او در مثنوی در طی حکایات پادشاه با آن غلام که تازه خریده بود (۷۴۳/۲) آنچه را در باب ضرورت تحقّق یافتن به معنی نماز به عنوان سرّ شریعت به بیان آورده بود به درستی به جای می آورد، استمرار در صوم، تقلیل در نوم و التزام ذکر را هم که در طریقت خویش به مریدان توصیه می کرد خود نیز رعایت می نمود، الزامش به مریدان نیز در حدی بود که از مرز رخصت شریعت تجاوز نمی کرد. به صاحب شریعت صادقانه عشق می ورزید و این را در جای جای مثنوی به صراحت نشان می داد. در باب معاد و حیات اخروی چنان یقین بی تزلزل داشت که در پایان عمر وصیت کرد تا در قبر جسد او را بالای لحد قرار دهند تا در قیامت زودتر از دیگران از مردگان برخیزد.

طریقت او نیز مثل طریقت «شبان موسی» عاشقانه بود. با پروردگار خویش که به تمنای لقاء او طی یک عمر شصت و هشت ساله ریاضت های دشوار را از مقامات تَبَتُّل تا فنا طی کرده بود مثل همان شبان موسی عاشقانه، صمیمانه و با شوق و امید برخورد می کرد. به آداب عاشقی هم آن اندازه آشنایی داشت که مثل حال «آن یکی آمد در یاری بزد» (۳۰۵۶/۱) در گفت و شنود درونی با حق «من» خود را بیرون در بگذارد و خشوع و خاکساری عاشقانه را که لازمه هرگونه عشق

واقعی است از یاد نبرد. در مصاحبه‌ای که قطب‌الدین شیرازی یک علامه عصر با او کرد در جواب او که پرسید طریقه شما چیست پاسخ داده بود طریقه ما مردن است و رخت از خودی بیرون بردن - و از این بهتر که می‌توانست طریقه‌ای را که غایت سیر آن نیز به «نفی خودی» است به یک پرسشگر کنجکاو اما بیگانه از درد تقریر نماید و بی‌آنکه راز عشق را برملا سازد چیزی از این راز را که یک عمر انگیزه سلوک روحانی خودش بود به وی تفهیم کند؟

با آنکه مولانا، «حقیقت» را که در نزد او «الوصول الی الله» محسوب می‌شود نهایت سلوک طریقت و شریعت می‌شمرد خودش مدعی وصول به آن مقام نبود. از حال آنها که به این مقام رسیده بودند با خرسندی خاطر یاد می‌کرد - و لحن کلامش در این یادکردها حسرت‌آمیز نبود، شوق‌آمیز بود. با این حال نشان وصول به آن مرتبه را که شیخ عطار (تذکره ۱۲۷/۱، ۱۳۶) و نیز سنایی در پایان عمر (نفحات ۵۹۶/) در حیرت و در سکوت نشان داده بودند، در آنچه مناقب نویسانش در باب روزهای آخر عمر او نقل کرده‌اند نشان داد: حیرتش را در آنکه گفته بود من با هفتاد و سه ملت یکی‌ام به نحو دل‌پسندی عرضه کرده بود. آیا آن سکوت طولانی هم که روزهای آخر عمر او را فرا گرفته بود از «قرب» و از «شعور» او به رؤیت نشانه‌های وصول حاکی نیست؟

البته مرتبه‌ای را که او «الوصول الی الله» می‌خواند و از آن تعبیر به حقیقت می‌کند کسانی که مثل ما در مدارج فرودین حیات «عالم خلق» و حداکثر در مراحل بدایات سلوک به‌سر می‌بردند چیزی بیش از یک رؤیا یا یک توهم تلقی نمی‌توانند کرد اما مرتبه‌ای که مولانا در مراتب اوساط و نهایتات سلوک خویش از آن نشان می‌دهد و مثنوی و غزلیاتش از لطایف آن مراقب حاکی است - تحقق

یک بهشت «زنده» است که اگر هم رؤیاست برای سالک راه نوعی واقعیت وجدانی دارد. این واقعیت وجدانی هم در دنیایی که اکثر واقعیت‌هایش آن را به یک جهنم سوزان تحمل‌ناپذیر تبدیل می‌کند چقدر تسلی‌بخش و امیدانگیزست! با این حال وقتی مولانا به ما خاطرنشان می‌کند که در واقعیت‌های وجدانی هم آنچه بسیاری از اهل دعوی نقل می‌کنند معنی واقعی بسیار نیست هشدار آگاهانه‌ای به طالبان طریقت می‌دهد. چرا که می‌داند در دنیای ما بسیار اتفاق می‌افتد که حرف درویشان را یک گزافه‌پرداز مدعی می‌دزدد، تا بخواند بر سلیمی زان فسون. طالب این معانی چنانچه مولانا خاطرنشان می‌کند باید مراقب باشد که به دام صیادان، به دام رهنان و به دام دروغ‌گویان که اکنون همه‌جا حتی در غرب دام تزویر گشاده‌اند نیفتد، چون بسی ابلیس آدم‌روی هست. و بسی طبیبان مدعی برای صید احمق، همه‌جا کمین گشاده‌اند و السلام.

مونیک، آلمان

تیرماه ۱۳۷۴