

# مثنوی معنوی: شریعت و طریقت

عبدالحسین زرین کوب

توافق بین محتوای مثنوی مولانا با آنچه در زبان فقها «شریعت» نام دارد طوی قرون اخیر و حتی در عصر حاضر بارها از جانب متشرعه مورد سؤال یا انکار واقع شده است و عجب آنست که یک تن از روشنگران قرن اخیر، میرزا فتحعلی آخوندزاده نویسنده ترک زبان و فارسی نویس قفقاز هم با اظهار این ادعای بی بنیاد که گویا مثنوی شریف را از سر تا این خوانده است گوینده مثنوی را منکر اعتقاد به انبیا و معاد، و مثنوی را بالتامام مخالف شرع شریف خوانده است.

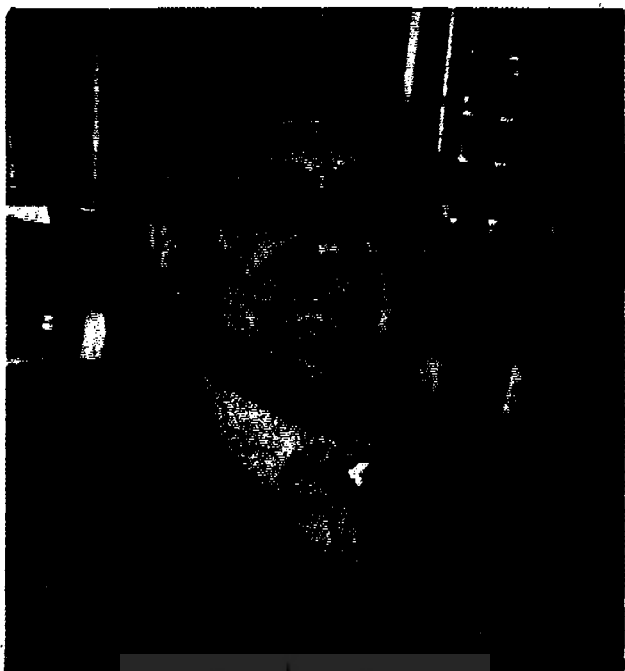
پس جای تعجب نیست که بعضی روشنفکر خواندگان عصر ما هم عشقی را که نسبت به مثنوی اظهار می نمایند بر این توهم بی اساس بنیاد نهاده باشند که گویا محتوای مثنوی یک نوع عرفان ضد دینی است و با آنچه شریعت خوانده می شود به هیچ وجه نسبتی ندارد. اینکه طعانه مثنوی (۲۲۳۱/۳) که ظاهر آاز شاگردان شیخ صدرالدین قونوی عارف و محدث و شیخ الاسلام قونوی عصر مولانا بوده است و با کتاب هایی چون «فکوک» وی و «فصوص» و «فتوحات» استادش ابن عربی آشنایی داشته است مثنوی مولانا را خالی از «اسرار بلند» و منحصر به قصه پیغمبر و پیروی می خواند، درین 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 آنرا 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 آنرا از مقوله «الحاد» باید شمرد

با اینهمه، این نکته هم که گویندهٔ مثنوی در جای جای کتاب و مخصوصاً در دیباچه‌هایی که به‌نثر بر هر یک از دفترهای ششگانهٔ مثنوی املاء کرده است با تأکید و اصراری تمام لازم می‌داند توافق کامل آن‌را با شریعت خاطر نشان نماید و حتی بر خلاف سیرت تواضع درویشانه خویش که در موارد دیگر از او معهودست آن‌را با اوصاف و القاب فوق‌العاده‌یی نظیر آنچه شایستهٔ وحی انبیاست بستانید این اندیشه را به‌خاطر می‌نشانند که به‌احتمال قوی در عصر و محیط خود مولانا کسانی هم بوده‌اند که مثنوی مولانا را مغایر با شریعت می‌پنداشته‌اند و مولانا ضمن ردّ دعوی آنها ایشان را به‌بی‌بهره بودن از ذوق ادراک لطایف و اسرار مثنوی منسوب می‌نماید و در دنبال این دعوی مثنوی را تا حدی همانند قرآن کریم ... که در حقیقت کلام وی تفسیر و تقریر حقایق و رموز آن است ... به «نیل مصر» تشبیه می‌کند (دفتر اول، دیباچه) که بر وفق روایت مشهور مذکور در بعضی تفاسیر نزد سیطی که مؤمن بود آب گوارا می‌نمود و در نزد قبطی که منکر و مخالف بود خون پلید و گندناک به‌نظر می‌رسید.

البته غیر از انگیزه‌های ناشی از حسادت که هر دو دسته از مخالفان مولانا را به‌اظهار طعن و نقد در مثنوی برمی‌انگیخت مجرم اشتغال مثنوی بر معانی و الفاظ قرآن هم که بعضی مشرّعان 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 به‌نظم مثنوی الهی نامه ... حدیقه‌الحقیقه ... مورد ایراد و اعتراض ساخته بودند. قانعی طوسی ملک‌الشعراء دربار سلجوقیان قونیه هم وقتی در حضور مولانا نسبت به‌سنایی و اعتقاد دینی او ایراد و اعتراض می‌کرد در این اعتراض به‌خود مولانا هم نظر داشت اما آنچه علماء بغداد در تأیید شیوهٔ حدیقه و اشتغالش بر نظایر این الفاظ گفته بودند این شبهه را رفع می‌کرد به‌علاوه قبل از مولانا هم کسانی چون امام ابو حامد غزالی، امام عبدالقاهر جرجانی، و شیخ ابوسعید ابوالخیر و دیگران نیز این مسأله را به‌نحوی از انحاء خاتمه داده بودند و درین ایام نقل معانی و الفاظ قرآن در طی شعر به‌شیوه‌هایی که در مثنوی آمده بود نمی‌توانست دستاویزی برای مخالفان مولانا و تحریک عوام بر ضدّ وی بوده باشد.

چنانکه پیش از مولانا هم در عهد شیخ ابوسعید (وفات ۴۴۰) نقل کردن «بیت» عاشقانه در منبر به‌رغم غوغایی که مخالفان شیخ درین باره بر ضدّ او به‌راه انداختند به‌تکفیر 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 اشتغال «مجالس سبعه» مولانا بر اشعار سنایی و عطار و اشتغال «مجالس پنجگانه» سعدی در همان ایام بر ترانه‌ها و قطعات عاشقانه چنان معمول عصر بود که این امر دیگر بر خلاف عهد شیخ ابوسعید نمی‌توانست بهانه‌یی برای اسناد دادن اموری خلاف شریعت به‌مولانا تلقی شود.

به‌احتمال قوی، امری که مولانا جلال‌الدین و پیروان و مریدان او را در قونیه مورد تعریض یا



• دکتر عبدالحسین زرین کوب

ملامت متشرعه 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 می کردند 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. ازین رو بهرغم مخالفتی که فقهاء قونیه با این اقدام مولانا اظهار کردند و حتی فتوای شرعی درین باب نوشتند و نشر کردند (مناقب العارفین/ ۱۵۴، ۵۵۹) این تحریکات در اعتقاد عام در قول به توافق اعمال و اقوال مولانا با مبانی شریعت رخنه‌یی ایجاد نکرد.

چیزی که بعضی متشرعه 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 می دادند دچار سوءظن می ساخت قول وی و اعتقاد سایر صوفیه عصر به وجود امری و رای شریعت بود که در زبان آنها «طریقت» خوانده می شد و برخی از صوفیه آن را روح شریعت و در واقع کمال غایی در مراتب عبودیت در توافقتش با شریعت تلقی می کردند و حتی بر خلاف اهل ظاهر از متشرعه که قرن‌ها بعد هم این اعتقاد را «بدعت» می شمردند و به زبان آوردن لفظ طریقت را در مقابل شریعت «کفر» می شمردند (طریق الحقایق ۱/ ۹۵)، صوفیه مدعی بودند که طریقت، جز مجاهده در تزکیه نفس و مانع آمدن آن از تعلق خاطر به «ماسوی الله» نیست پس خود آن مُبَدَّ شریعت و در واقع 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 هیچ وجه متضمن امری که به بدعت تعبیر شود و دفاع از آن را الزام کند نمی‌شمرد. اینکه طریقت مولانا بر «عشق» - که رهایی از خودی است - و بر «سمع» که نزد وی نشانهٔ شعور به عشق محسوب می‌شد - مبتنی بود البته در بین صوفیه بی سابقه هم نبود اما تردید فقها در اینکه سمع 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 لاقل از دوران حیات ابن سینا (وفات ۴۲۸) و شیخ ابوسعید ابوالخیر حیات دینی در جامعهٔ اسلامی به این نتیجه رسیده بود که شریعت هر چند «راه بهشت» است با التزام آن انسان از عذاب اخروی در امان می‌ماند و به نفع آن هم دسترس می‌یابد، لیکن این راه، آنگونه که در نزد اکثریت عامه معمول است، از خدّ نوعی معامله تجاوز نمی‌کند (الاشارات والتنبیها ۴۴۱/۱) - و آنچه «عابد» و «زاهد» از آن راه عاید می‌نمایند از دیدگاه خود آنها جز اجر عمل نیست در صورتیکه «لقاء وجه» - که دیدار خداست - هر چند با عمل صالح که لازمهٔ شریعت است بستگی دارد اشارت قرآن در قوله تعالی: *وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا* (۱۱۰/۸) به اخراج کلّ ماسوی الله از قلب سالک منوط است و آن جز از راه تمسک به طریقت ممکن نیست. پس حصر عبادت به خداوند قطع رابطهٔ 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 - لاقل در نزد مولانا است، و به جا آوردن اعمال عبادت هم اگر با عشق به حق و قطع علاقه از ماسوی الله همراه نشود تحقق واقعی انسان به معنی و سرّ آن عبادت ممکن نمی‌شود و ناچار برای جستجوی راه نیل به حق - نه نیل به اجر و بهشت - تزکیهٔ نفس لازم است آن هم به مجاهدهٔ طولانی و مبارزه با شهوات نفسانی نیاز دارد که به قول غزالی تعمق در انواع مکاید و امراض نفس لازمهٔ آنست و سلوک موفق درین 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 بهانه‌یی برای اظهار مخالفت اهل ظاهر با طریقت صوفیه است.

البته طریقت هم چون غالباً یک راه بالنسبه شخصی و به هر حال «وجدانی» محسوب می‌شود لاجرم به «طریق» مختلف و حتی بر وفق یک قول معروف منسوب به مشایخ صوفیه *بِعَدَدِ نَفُوسِ الْخَلَائِقِ* 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 مشرعاً آن را به عنوان «تعبد بمالم یشرع الله» محکوم کردند یا افراط در بی‌مبالائی 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 گاه در بین اهل طریقت ظاهر می‌شد مقالات و دلالات هست. جالب است که حتی قدیمترین متن موجود تصوف در زبان فارسی که شرح تعرف نام دارد نیز تنزیه طریقت را از این افراط‌کاری‌های نامشروع لازم می‌یابد و یکجا خاطر نشان می‌کند که «این مذهب (= یعنی طریقت) راست است کزی در مدعیان است نه در مذهب» (مقدمه شرح تعرف/ ۲۲۷). صورت موزون و متعادل طریقت در واقع صورت یک شیوه تربیتی مبنی بر عشق به خدا بود با رعایت تمام آداب شریعت که به قول مولانا جایی (نقد 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.

تلقی 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 آنرا 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 محاذات جاده شریعت بود - با الزام تزکیه‌یی 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 بازمی‌داشت و به تن آسانی 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 بر خواننده بود: از دوست پیام آمد کارآراسته 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 یابزید 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 می‌شد تلقی می‌کردند. در صورتیکه نزد مولانا طریقت و شریعت ملازم و مکمل و در واقع مؤید یکدیگرند - و در نیل به حقیقت که هدف سلوک طالبان راه حق بود هیچ‌یک از آنها صرف‌نظرکردنی بشمار نمی‌آمد. شریعت شمع بود بدون روشنی

آن راه دشوار و نشناخته طریقت را نمی شد طی کرد، کیمیا بود جز با استفاده از آن، میس وجود سالک زر نمی شد، دارو بود بدون استعمال آن صحت که تعبیری از تحقق طریقت بود حاصل نمی شد و بدینگونه با تقریر جمیع این معانی و لوازم آنها (دفتر پنجم لایبیاچه) 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 سرگشتگی می یافت.

اینکه متشرعه 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 هر دو شان جز وسیله‌ی برای مرتبه «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 هر چند خارخار نوعی انکار مبنی بر سوء تفاهم را در مورد تلقی مولانا از شریعت در اذهان ساده باقی می گذارد برای آنکس که به فکر و زبان مولانا آشنایی دارد موجب بروز این فقدان تفاهم نمی شود چرا که این چنین کس می داند 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» نمی گنجد چون دفعی الوجود و حد و شرط و ضد و متعلق ندارد پس قول مولانا که در تقریر حاصل پایان سلوک راه طریقت می گوید «وطلب الدلیل بعد وصول المطلوب باطل» (۵/دیبیاچه) به نسبت «عالم خلق» است چون «عالم امر» که «حقیقت» فقط در آنجا به کمال تحقق می رسد از «دلیل» هم که نوعی تعلق و قسمی شرط و اعتبارست منزّه و مستغنی است و قول به نفی آنها در آن مقام بر خلاف آنچه متبادر به ذهن و موجب سوء فهم آنها می شود 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» (۱/۹۶۲/۳) 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 بشمار می آید، بر سبیل تمثیل لیکن به اجمال مطرح می کند. از تأمل در آن اشارت این نکته حاصل می شود که شریعت راه تعبدست برای پویندگان آن راه، فهم آنچه و رای آن مرتبه است و عشق از آنجمله است ضرورت ندارد و بیشترین اهل شریعت از همانگونه کسانیاند لاجرم مطرح 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 ازین تثلیث سلوک عارفانه را که عبارت از شریعت و طریقت و حقیقت است در قصه موسی و شبان (۱/۷۳/۲) با تفصیل بیشتر مطرح

می‌نماید و اینجا غیر از شریعت و طریقت که متوسی و شبان به ترتیب نمایندگان آن دو مفهوم محسوبند «حقیقت» را هم که حال و اصلان و سرنوشت کسانی است که ندای «ارجعی» - در خطاب رضایت‌آمیز دلنواز الهی ایشان را به‌مبدء خویش، به‌عالم امر، می‌خواند ضمن آنچه در دگرگونی غیرقابل تفسیر حال شبان بدانگاه که موسی مزده آزادی وی را از قید تکالیف شریعت به‌وی می‌آورد تصویر می‌کند به‌صراحت تقریر می‌نماید و درین تقریر تصریح‌گونه‌یی دارد بر آنکه «وصول الی الله» 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 به‌لاهورت 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 به‌جهان می‌نگرد و سخن خداست که از زبان او به‌گوش می‌آید، وجود او در چنان حال مثل همان «نی» ثی‌نامه (۱۶/۱) است صدایش صدای خود او نیست صدای دمنده‌یی است که در او می‌دمد. خودی که تعلق به «عالم خلق» دارد دیگر در وجود او نیست شریعت و طریقت هم که در طی مراتب سلوک تا این مرحله همه‌جا حاکم بر وجود وی بود از وی عقب مانده است. وجودش درین مقام که او از خود فانی و خالی است دود و غباری بی‌وزن و بی‌تعین است که بعد از وصول به‌آنچه و رای 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 به‌نحو تفسیرناپذیری در وجود خویش به‌هم آمیخته بود حقیقت را هم، لامحاله در روزهای آخر عمر، وقتی در حیرت و سکوت نهایی به‌مرزهای تجربه فنا رسید در معرض دید شهودی یافت. در سیر مراتب طریقت - منازل‌السایرین در زبان صوفیه - که نزد وی «از مقامات تبتل تا فنا» ادامه داشت هرگز از شریعت فاصله نگرفت در مورد شریعت ضرورت تحقق یافتن «عبد» را به‌سر معنی اعمال عبادت دریافت و تعلیم داد. نماز خود او عاشقانه بود و خود او در مثنوی در طی حکایت پادشاه با آن علام که تازه خریده بود (۷۴۳/۲) آنچه را در باب ضرورت تحقق یافتن به‌معنی نماز به‌عنوان سر شریعت به‌بیان آورده بود به‌درستی به‌جای می‌آورد، استمرار در صوم، تقلیل در نوم و التزام ذکر را هم که در طریقت خویش به‌میریدان توصیه می‌کرد خود نیز رعایت می‌نمود، الزامش به‌میریدان نیز در حدی بود که از مرز رخصت شریعت تجاوز نمی‌کرد. به‌صاحب شریعت صادقانه عشق می‌ورزید و این را در جای‌جای مثنوی به‌صراحت نشان می‌داد. در باب معاد و حیات اخروی چنان یقین بی‌تزلزل 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 به‌تمنای لقاء او طی یک عمر شصت و هشت‌ساله ریاضت‌های دشوار را از مقامات تبتل تا فنا طی کرده بود مثل همان

شبان موسی عاشقانه، صمیمانه و با شوق و امید برخوردار می‌کرد. به آداب عاشقی هم آن اندازه آشنایی داشت که مثل حال «آن یکی آمد در یاری بزد» (۳۰۵۶/۱) در گفت و شنود درونی یا حق «من» خود را بیرون در بگذارد - و خشوع و خاکساری عاشقانه را که لازمه هر گونه عشق واقعی است از یاد نبرد. در مصاحبه‌یی 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 ازین بهتر که می‌توانست طریقه‌یی را که غایت سیر آن نیل به «نهی 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 درین 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 مناقب‌نویسانش 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 رویت نشانه‌های وصول حاکی نیست؟

البته مرتبه‌یی 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 بسر می‌بردند چیزی بیش از یک رویا یا یک توهم تلقی نمی‌توانند کرد اما مرتبه‌یی 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 تحمل ناپذیر تبدیل می‌کند چقدر تسلی بخش و امیدانگیز است! با این حال وقتی مولانا به ما خاطر نشان می‌کند که در واقعیت‌های وجدانی هم آنچه بسیاری از اهل دعوی نقل می‌کنند معنی واقعی بسیار نیست هشدار آگاهانه‌یی 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 خاطر نشان می‌کند باید مراقب باشد که به دام صیادان، به دام رهنان و به دام دروغ‌گویان که اکنون همه‌جا حتی در غرب دام تزویر گشاده‌اند نیفتند - چون بسی ابلیس آدم‌روی هست. و بسی طیبیان مدعی برای صید احمق، همه‌جا کمین گشاده‌اند. والسلام.