



علامه شهید سید اسماعیل
بلخی و اندیشه‌های او

علامه فقید سعادت ملوک تابش هروی

شناسنامه

نام کتاب:	علامه شهید سید اسماعیل بلخی و اندیشه‌های او
نویسنده:	علامه فقید سعادت ملوک تابش هروی
نویت چاپ:	یکم
طرح جلد:	علامه فقید سعادت ملوک تابش هروی
ناشر:	خیریه المهدی (عج)
تاریخ انتشار:	حمل ۱۳۹۲
شمارگان:	۱۰۰۰ جلد
قیمت مصرف کننده:	صلواتی
چاپ:	مهر حبیب، هرات - افغانستان
سایت:	www.Montazar110.com
حق چاپ محفوظ و مخصوص ناشر است.	



بول نوډون کتب بېلاخه لاس ته راوړي خوښه مه
مصرف خواص د نشر.

فهرست

زندگینامه	الف
مقدمه	۱۳
شعر بلخی و ضابطه‌های جامعه‌شناسی	۱۹
سیمای انسان و سرود بلخی	۲۹
شرف آدمی به ادراک است	۴۸
پرشی دیگر - از احساس تا تعقل	۶۲
آفت ادراک	۶۷
یک گام فراتر نه	۷۹
هستی‌شناسی	۸۷
نظامی احسن در جهانی حسین	۱۱۲
انسان و هستی‌شناسی عرفانی	۱۱۶
بلخی و ضرورت انسانسازی	۱۵۵
خودسوزی = خداگرایی	۱۶۲
رستن از خویش	۱۷۱
هدف و پایگاه آن	۱۸۵
کمال گرایی و اصالت آن	۲۰۱
آزادی و آزادگی	۲۱۲
مرواریدهای بی‌صدف	۲۱۹
تاکید بر عملگرایی	۲۲۰
همه هستی تخته آموزش است	۲۲۳
مایه‌های رشد	۲۲۵
همت عیار مرد است	۲۲۷
نشانه‌های رشد	۲۳۱
الف - وسیله شناسی	۲۳۱

۲۳۳	 باء - راهشناسی
۲۳۵	 جیم - تحلیل داشتن
۲۳۷	 دال - اعتدال
۲۳۸	 ها - بال ها
۲۴۳	 رازی بنام عشق
۲۴۶	 تصویری از جامعه بشری
۲۵۳	 ۱- خود محوری ای خود فراموش ساز
۲۵۴	 ۲- تعهد باختگی و تعهد زدائی
۲۵۴	 ۳- بی محتوی شدن مفاهیم مذهبی
۲۵۵	 ۴- از دست نهادن قدرت تشخیص
۲۵۶	 کلک سخن بلخی و سیمای افغانستان
۲۶۵	 نفاق یا شراره ئی هستی سوز
۲۶۶	 غفلت یا مردابی کشنده
۲۶۹	 تملق یا خود فریبی
۲۷۲	 ظلم یا خود ویران سازی
۲۷۴	 راز کمال
۲۷۷	 بالی که خود سوختیم
۲۸۰	 پای افزاری به بهای سر
۲۸۲	 از هم بیگانگی و کیل و موکل

در گذر زمان و جهان هستی گاهی از سوی خداوند نوری تجلی می‌کند، تا آیتی از آیات حق و حجتی بر خلائق باشد، آنچنانکه حق ایشان را محض ستایش خویش برگزیده و صناعت فرمود. دل و جان‌شان را از هر آنچه جز او ست پاکیزه ساخت، تا همه‌ی غوغا و هیاهوی‌شان را شور عشق خود گرداند، خلعت بندگی بر تامت‌شان پوشید و تاج ولی را افسر شان ساخت. دست حق از این آستین بیرون فتاد تا دست گیرد افتادگان را و چراغ راه باشد گم‌گشتگان را.

پس درود خدا بر ایشان که پاک آفریده شدند، پاک زیستند و به پاکی جان شیرین را به جان آفرین تسلیم داشتند. در او فانی گشتند تا برای همیشه بر تارک هستی باقی بمانند. و علامه فقید استاد سعادت‌ملوک تابش هروی عبد صالح خدا، سوخته‌ی در عشق و معرفت حق و پیام‌آور عبودیت که خدای منان او را به امت محمدی هدیه داشت یکی از این برگزیدگان بود.

بلند همت بود و بر بیکرانه‌ها چشم داشت. با همه‌ی هستی‌اش کوشید تا پا در جای پای اسوه خلقت نهاده، دست بر اوج افلاک رساند و از عالم بالا گوهرهای عشق و معرفت را خوشه‌چینی کرده و چون سحاب رحمت سینه‌های تشنه را آبیاری کند. خلقیاتش چنان متأثر از فرامین الهی و والائی‌های علوی بود که فرموده‌ی: (تخلقوا باخلاق الله) را مصداق عینی بود و معبود خواست که به مقام (ولی الهی) کشاندش فرمود: «عبدی اطعني حتي اجعلك مثلي».

مولایش جام سقای عشق و معرفت را به تمامی در ساغرش ریخته و جذبات عشق الهی عنان از کفش برده و ریشه‌ی انانیت را در وجودش خشکانده بود. از خواص و مقربان ساحت دلدار بود، اذن دیدار داشت و جز به امر ولایت عامل نبود. هنگامی که پیمان‌اش لبریز می‌گشت با محرمانش از اسرار مکاشفات و مشاهدات و ملاقات‌های با مویانش و خدمتگزاری ملایک تحت امرش راز می‌گفت.

احاطه‌ای باطنی بر علم داشت، چنانچه بدون مقدمات درس می‌دانست و در مسایل مشکل جایی که دیگران پای در گل می‌ماندند، کلید حل مبهمات بود. خلاقیت بی‌همتایش در نظریه‌پردازی از ژرف اندیشی‌اش جوش می‌گرفت و می‌فرمود: «انسان می‌بایست تا پنجاه سال بعدش آینده‌نگری داشته باشد» و خود نیز برنامه‌هایش را بر همین محور پی‌ریخته بود و شناخت شخصیتش را تا پنجاه سال دیگر ناممکن می‌دید و آثارش را متحول‌کننده‌ی جهان و این همه را از عنایات و کرامات معصومین علیهم السلام می‌دانست. هرچه گفت کرد و هرچه کرد، شد. عمل مجسم بود. آزاد شده از اعتبارات سپنجی و بر جایگاهی وحدت بخش تکیه داشت و

می فرمود: «عمر خود را به گونه‌ای گذرانده‌ام که هرگز برای آن پشیمان نیستم و حسرت بهتر گذراندن آن را ندارم و همیشه بهترین‌ها را انجام داده‌ام»، از قفس رسته و بر شاخسار درخت الا هو بنشسته بود تا خلیفه‌اللهی را تاجداری کند و می فرمود: «لا اله الا الله گفتن دیگر باشد و لا اله الا الله شدن دیگر».

تمنای خواستن‌ها در دلش مرده و ساده زیستی و قناعت، بی‌نیازش ساخته بود. هستی داده و هستی ستانده بود. از عالم قلب تا انتهای عالم روح پرکشیده و به ولایت تامه‌ی محمدی (ص) نایل گشته، روحی مجرد بود و آنگاه که جذبۀ الهی وجودش را در می‌نوردید، ساعتی چون جسدی بی‌جان از عالم ملک سر برکشیده تا لاهوت می‌خرامید، سیرش محبوی بود که هر سالکی را نشاید. خوش گوارایش و گوارای هر رهروی.

در مسایل دینی بسیار غیرتمند و در شؤونات زندگی دین محور بود. دوستی، دشمنی، شادی، غم، خنده و گریه‌هایش برای دین بود و تمام نگرانی و دلهره‌هایش از جنس دین بود. به رعایت حقوق دینی با دقتی ویژه اهتمام داشت و با همان دقتی که به رعایت حقوق خداوند (عز و جل)، قرآن و عترت توجه داشت به حقوق اجتماع و مردم اهتمام می‌ورزید و با وجود انبوه گرفتاری‌ها حتی از حقوق حیوانات نیز غفلت نمی‌ورزید.

نفس پروری در نزدش عفن و پلید بود و همگان میهمان سفره‌ی تواضع و فروتنی‌اش بوده، هر که درب خانه‌اش را دق الباب می‌کرد پیش از آن که بداند کیست، به رویش گشوده می‌گردید. بیشتر زمان خود را به حل مشکلات مردم اختصاص می‌داد و می‌فرمود: «در تمام عمر کار مردم را هر چند هم اگر کم اهمیت می‌نمود بر کار شخصی خودم هر چند هم اگر پراهمیت می‌نمود، مقدم داشتم». آری و به حق چنین بود.

اثنا عشری دیده به جهان گشود. مادر ایشان از اهالی خراسان و پدرش، محمدمهدی احمدیان از اهالی هرات مردی روشن ضمیر و از خانواده‌ای مبارز بود؛ پدر بزرگ ایشان، «احمد» به دلیل مبارزه علیه استعمار، دهی آخر عمر شریف خویش را در زندان مخوف «ده مزنگ» کابل سپری نمود.

فرزانه‌ی فرهیخته، استاد سعادتملوک تابش، به سال ۱۳۲۹ خورشیدی در شهر هرات افغانستان در محله‌ی خواجه عبدالله مصری، در خانواده‌ای مسلمان و مفتخر به مذهب حق‌هی شیعه‌ی

در سنین نوجوانی در راستای تربیت صحیح دینی با ارشاد پدر به محضر معلمی شایسته و وارسته به نام شیخ براتعلی کابلی که از چشمه سار حکمت و عرفان چشیده بود، هدایت گردید. هم زمان با انس و بهره گیری از محضر اساتید عرفان و اهل شهود، دوران تحصیلات ابتدایی و متوسطه را به صورت جهشی و در مدت ۹ سال در دبیرستان جامی و سلطان غیاث الدین غوری هرات به پایان رسانید. در سال ۱۳۵۳ تحصیلات دانشگاهی را در دانشکده ادبیات کابل با کسب رتبه‌ی برتر و ارایه‌ی پایان نامه‌ای بسیار محققانه که خود یکی از آثار ایشان را به نام «قرآن و دیدگاه‌های زیبایی‌شناسی» احتوا می‌کند، با اخذ مدرک لیسانس به پایان رسانید و در دهه پنجاه به عنوان شاعر برتر سال انتخاب و معرفی گردیدند.

دوران جهاد استاد متأثر از تحولات سیاسی افغانستان و تجاوز دولت استعمارگر شوروی بود. ایشان مبارزه علیه مظاهر بی‌دینی و استعمار را بر خود فرض واجب دانسته به جهاد علیه خنوس شیطانی به پا خاست و به عنوان یکی از عناصر فعال و محوری جهاد و مقاومت دستگیر و راهی زندان گردید. ایشان در شرح حوادث بازداشت خود چنین فرمودند: «از آنجا که طبق روال معمول مجاهدین سرشناس بازداشت شده را بدون محاکمه و در اسرع وقت اعدام می‌نمودند با خدای خود نداری نمودم که اگر توفیق شهادت حاصلم گردید که به مطلوب خود رسیده‌ام و اگر از زندان رهایی یافتم این آزادی را تولد و عمری دوباره تلقی نموده و خود را وقف مولایم حضرت بقیة الله الاعظم روحی و ارواحنا فداه نمایم. سحرگاه که مأموران مرا احضار نمودند، دوستان زندانی به فرض اعدام و آخرین وداع شیون و زاری نمودند، لکن مأموران در کمال شگفتی مرا به بیرون از زندان راهنمایی و آزاد نمودند. پس از آزادی به جهت ادای نذر متوسل به آستان دوست گردیدم و حین دومین اربعین از توسلاتم در عالم رؤیا به زیارت امام زمان (عج) نایل گردیدم، پس از دست بوسی از حضرت شان استمداد طلبیدم. ایشان مرا به خواندن کتابی امر نموده و فرمودند این کتاب را بخوان، تو خود خواهی فهمید چه باید بنویسی. پس از مطالعه‌ی آن کتاب به تکلیف خود به نوشتن آثار عالم و خیر گشتم».

به این ترتیب استاد تحقیق و نگارش در زمینه‌هایی چون سیاست، فلسفه، عرفان، ادبیات، روانشناسی، اخلاق، هنر، جامعه‌شناسی و دیگر علوم را آغاز نمود و در صنعت شعر طرحی نو در انداخت و می‌فرمود: «جهت نگارش کتاب‌ها با دقت و تدبر صدها بار ختم قرآن نمودم؛ که

حاصل آن بیش از چهل و پنج عنوان کتاب با ویژگی منحصر به فرد محوریت توحید(فلسفه توحیدی، سیاست توحیدی، روانشناسی توحیدی و...) گردید. افزون بر نگارش کتاب‌ها در قالب جلسات مذهبی با تشریح معارفی چون شرح صحیفه سجادیه، شرح دعای کمیل، ترسهای نبی مکرم(ص)، آرمان‌های نبی مکرم اسلام(ص) و حضرت صدیقۀ طاهره(س) و امام علی(ع) و امام حسن(ع) و امام حسین(ع)، شرح صد میدان و منازل السائرین خواجه عبدا... انصاری و مولوی شناسی و بیدل شناسی از آثار نوشتاری و گفتاری خود دریایی کرانه ناپیدا و مملو از گهرهای ناب تقدیم تشنگان طریق حق نمودند که این آثار نیز به صورت صوت و تصویر در دسترس و باقی است.

هم چنین ایشان کتابخانه‌ی شخصی خود را که چند هزار جلد کتاب را در بر می‌گیرد و یکی از نفیس‌ترین کتابخانه‌های اسلامی به شمار می‌رود با جاری نمودن صیغۀ شرعی وقف امام زمان(عج) نمودند که در قالب کتابخانه‌ای عمومی در شهر هرات در اختیار علاقه‌مندان قرار گیرد.

اما پس از آزادی از زندان، اشغالگران و نوکران کمونیست آن‌ها، حضور استاد را که بی‌وقفه و خستگی‌ناپذیر فعالیت‌های جهادی خود را استمرار می‌بخشید، تاب نیاورده و سرانجام در سال ۱۳۵۷ به دنبال تعقیب و گریزهای طولانی و با توجه به پیروزی انقلاب اسلامی ایران از راه نیمروز با قصد مهاجرت وارد ایران گردیدند و در شرح حوادث آغاز مهاجرت خود چنین فرمودند: «شب‌ی در عالم رؤیا دیدم که دو سپاه رو در روی هم آماده نبردند و هر دو سپاه پرچم اسلام برافراشته و مدعی حق‌اند. در حال تحریر بودم که کدام سپاه اسلام و برحق است و کدام باطل که در همان حال به زیارت امام زمان (روحی و ارواحنا فداه) نائل گردیدم و پس از عرض ادب و احترام از وجود مبارکشان تقاضای ارشاد نمودم. ایشان (روحی و ارواحنا فداه) فرمودند: بین خمینی در کدام سپاه است، همان سپاهی که فرمانده آن خمینی است سپاه اسلام و برحق است. چند روز بیش نگذشت که جنگ تحمیلی عراق علیه ایران آغاز گشت. و بدین ترتیب ایشان که از معتقدان و مدافعان ولایت مطلقۀ فقیه بودند به قصد انجام تکلیف به تهران عزیمت نموده علاوه بر پیگیری امور جهادی افغانستان در تشکیل و تقویت و آموزش نیروهای مقاومت ایران فعالیت و همکاری می نمودند.

در سال ۱۳۶۰ با درخواست و دعوت حزب اسلامی رعد افغانستان برای رهبری کادر فرهنگی این حزب به مشهد آمدند و تا سال ۱۳۶۷ همواره به سازماندهی و تربیت مجاهدین مسلمان در جبهه‌ی جهاد اصغر عاشقانه تلاش ورزیده و بعد از آن تمام فعالیت‌های ایشان تا سال ۱۳۸۲ در جبهه‌ی مقدس و پهناور جهاد اکبر منحصر گردید، چنانکه می‌فرمودند: «در طول بیست و پنج سال هجرت، بیست و پنج روز به خود و برای خود نبودم».

در سال‌های پر درد و رنج هجرت در شرایطی که خانواده‌ی ایشان پس از مهاجرت به ایران هویت ایرانی را پذیرفته و شناسنامه‌ی ایرانی دریافت کرده بودند، با وجود پیشنهادهای و اصرارهای بسیار برای پذیرش شناسنامه‌ی ایرانی، برای این گونه اعتبارات و همی به اندازه‌ی بال مگسی ارزش قایل نبوده و همواره به افغانی بودن خود افتخار می‌ورزیدند و فروش هویت خود را به بهای فرار از رنج جهاد و مهاجرت و رسیدن به رفاه زندگانی فانی زشت‌ترین ننگ‌ها می‌دانستند.

در سال ۱۳۸۲ پس از اشغال افغانستان از سوی غارتگران غربی، حادثه‌ای که استاد در زمان اشغال افغانستان توسط شوروی با نگارش کتاب افغانستان و تهدید غرب، وقوع آن را پیش‌بینی کرده بود، با قصد جهاد برای بازگشت به وطن اراده نمود تا برای احیای فرهنگ اصیل اسلام، انسان‌های این مرز و بوم را ناجی و چاره‌سازی باشد. از همین روی در اولین روز ورود به زادگاهش همراه جمعی از همرازانش به زیارت شهدای والا مقام افغانستان در قرارگاه مهدی (عج) شرفیاب شدند و خطاب به شهدایان فرمودند: «ای شهدایان، شما در روز واپسین نزد دوست گواهی دهید که من طبق عهده‌ی که با خون شما بسته بودم به عهدم وفا کردم».

بی‌درنگ پس از ورود به افغانستان شرکت در مجالس و محافل دینی و علمی را آغاز نموده، در اقامتگاهش که یک خانه‌ی اجاره‌ای بود، پیوسته و به دور از تعصبات جاهلی پذیرای گرفتاران حوزه‌ی فرهنگ و شیفتگان علم و ادب گردید تا جایی که دلدادگان کویش از شیعه و سنی همچون برادر در جلسات در شش حاضر می‌شدند و به دل‌های خسته و سینه‌های سوخته، زلال معرفت و معجون عزت هبه می‌کردند. سوالی نبود مگر جواب می‌گرفتند و نه درخواست و نیازی مگر اجابت می‌گشتند.

در آخرین اربعینات و توسلاتش پس از زیارت مرقد مطهر حضرت علی ابن موسی الرضا (ع) به یارانش چنین مژده فرمود که: «در این زیارت در عالم مکاشفات پس از توفیق شرفیابی به حضور

حضرت ثامن الحجج علی ابن موسی الرضا (ع) و زیارت جمال وجه‌اللهی ایشان برات آخرین مرحله از سیر و سلوک خود را از دست مبارک یداللهی ایشان دریافت نمودم و اکنون قبل از هجرت از دنیا تنها یک آرزو و خواسته‌ی دیگر دارم و آن نیست مگر زیارت قبر مخفی حضرت صدیقه طاهره (س) و بدین منظور پس از توسل به حضرتش آخرین آثار خود با عناوین (بوئی از کوثر) و (فرمود عقیله تبار عشاق) را هدیه به محضر دوست نمود.

درخواستش اجابت گردید، لکن وجودش را به دردستان و غمکده‌ای بدل ساخت. گویی ساز زندگی‌اش یکباره درهم شکست و به کوهی از آتشفشان درد مبدل گشت. پس از آن تعلقش به حیات بمرد و از آن پس دیگر کسی استاد را در صحت نیافت.

با شدت یافتن بیماری قلبی در بیمارستان البیرونی هرات بستری گردید ولی پزشکان به دلیل کمبود امکانات دستور اعزام به کشوری دیگر را صادر نمودند. برای سفر به هند تصمیم گرفته شد، سفری که از چند سال قبل مکرراً خبر آن را می داد و می فرمود: «در آینده‌ای نه چندان دور باید به هند سفر کنم». در آخرین مجلس سفارش کرد که اگر معلم نباشد راه کمال بسته نخواهد ماند و به این آیه استناد فرمود: «ان تقوا الله يعلمکم الله». طی تماس‌های تلفنی دوستان خود را در مشهد از ساعت و روز سفر آگاه ساخت، طلب حلیت و وداع فرمود، از حاضرین کوشش نیز طلب حلیت فرموده و نزدیکان را خبر از آمدن مهمان می داد. منزل را برای پذیرایی از مهمانان آماده کرد و با زمزمه‌ی این دوبیتی عزم سفر نمود:

از وادی فقر و درد و حرمان رفتم از گوشه تار و تنگ زندان رفتم
با سر به جهان آمده، دل نسپرده با پای خلوص و ذکر ایمان رفتم

مورخ ۱۳۸۹/۷/۵ مطابق با ۲۷ سپتمبر ۲۰۱۰ توسط هواپیمای پامیر، کابل را به قصد دهلی ترک نموده و بلافاصله در شفاخانه امکال انستیتوت قلب مترو، بستری گردیدند و در سحرگاه روز سوم، حدوداً ساعت هفت به وقت افغانستان (۱۳۸۹/۷/۷) جام بقا نوشیده روح بلندش به ملکوت اعلی پیوست و عالمی را در ماتم خویش نشانید.

پیکر مطهرش پنج شنبه به تاریخ ۱۳۸۹/۷/۸ به افغانستان انتقال داده شد و روز بعد (عصر جمعه ۱۳۸۹/۷/۹) چون نگینی بر دوش خیل عزادارانش تشییع و در میان حزن و ماتم سوگواران در آرامگاه آبا و اجدادی‌اش هم جوار با سلطان میرعبدالواحد شهید^(ح) آرمید. روحش شاد و راهش پر رهرو باد.

مقدمه

سخن سایه حقیقت است و فرع حقیقت،
چون سایه جذب کرد، حقیقت به طریق
اولی...
«فیه مافیه»

پیش از همه، لازم می‌نماید این نکته بسیار مهم را اعتراف نمایم که مایل نبودم روی افکار و اندیشه‌های علامه شهید «سید اسماعیل بلخی» رضوان الله تعالی علیه من بنده کار کرده باشم و به گفته‌ای: من حقیر از ابکار افکار عالیّه آن بزرگ پرده برگرفته باشم. زیرا، نه دوران او را به شایستگی و چنانکه شاید - به نسبت صغر سن - درک کرده‌ام و نه اندیشه‌ام یارای پیگرد پرواز شاهین بلند پرواز فکر او را می‌دهد. باورم بر این بود که با در نظر داشت مقام علمی و اجتماعی علامه شهید بلخی و جوهر نهضتی که در دورانی بس تاریک و تاریکی‌زای به راه انداخته بود، باید کسانی بدین مهم پردازند که از هر نگاه شایسته این کار و از هر حیث آماده به این پیکار می‌باشند. کسانی که روحشان با روح آتشبار و انقلابی بلخی پیوندی دیرینه داشته و جانشان داغدار همان شراره عصیانجوشی ست که بلخی را بدان قیام بزرگ وا داشت. اما این مهم همچنان بر جای ماند و بزرگی با پشتکاری بزرگ‌منشانه بدان نپرداخت.

از سوئی، عده‌ای از دوستان حقیر، به گمان اینکه من حقیر در کار شعر و شاعری با آن بزرگ شباهتی دارم، از من خواستند تا لااقل در این مورد ویژه، تا آنجا که بضاعت علمی مزاجه من اجازه

می‌دهد، اقدامی نموده و با کمک یاران و بزرگان، تلاشی مقدماتی و سخت ناچیز را در این مورد آغاز نمایم که بحمدالله این افتخار به صورتی جبری برایم دست داد تا پیرامون یکی از ابعاد مهم اندیشه او (یعنی اشعارش) کاوشی نمایم.

قبل از وارد شدن به اصل مسئله و با اذعان به اینکه: آنچه از اشعار و سروده‌های بلخی که اینک در اختیار ما می‌باشد، شاید کمتر از پنج صدم کل اشعار این بزرگ باشد، باید متذکر شوم که پهنه و تنوع و گستردگی مطالب اشعارش در حدیست که افرادی چون من، به فوریت خودشان را در برابر آنها می‌بازند و در هجوم توفنده و تپنده امواج آن گم می‌کنند! و این در حالی‌ست که هنر شاعری، در واقع، از جمله کمالات ثانوی و شاید هم مادون کمالات ثانویه بلخی می‌باشد. چنان که در همین رابطه در مقدمه جزوه «مشعل توحید» دفتر یکم، آمده است که: «با همه ناتوانی بر این گفته نیک باورمندیم که با بخش قسمت - و یا قسمت‌هایی - از سروده‌های «شہید بلخی» هرگز بر آن نبوده‌ایم تا والائی کار «بلخی» را در حد «شعر و شاعری» محدود نمایم، زیرا که شہید ما، در واقع شاعر، به مفهوم کاسبکارانه آن نبوده است و زبان شعرش بدین ادعا گواهی روشن. «زیرا که: اصل معنی‌ست نه تزئین بیان» و باز در مورد کمیت اشعار بلخی در مقدمه دفتر دوم (مشعل توحید) آمده است که: «از سوئی دیگر، وقتی متوجه می‌شویم که بلخی طی مدت زندانی بودنش در کنار ختم‌های مکرر و بیشمار قرآن چندین ده هزار بیت شعر در اشکال و اوزان متفاوت و موضوعات مختلف سروده است، شخص در خود احساس کوچکی می‌نماید. او خود در یکی از سخنرانی‌های خویش - که ظاهراً در جمع طلاب حوزه مشہد منعقد گردیده بوده است - پس از طرح مسائل علمی به نفع جامعه و در جهت تکامل اجتماعی، قریب به این مضمون دارد که:

«در این محفل بزرگ، برای رفع کسالت و هم برای اینکه با توجه به ادبیات تذکری داده باشیم یکی از نشینده‌هایی که یادگار زندان من است و بیتی چند از جمله «هفتاد و پنج هزار» بیتی می‌باشد که در آن سیاه‌چال بیداد گفته‌ام، خدمت شما عرض می‌کنم».

با همه اینها، وقتی خواننده به همین مبلغ بسیار اندک از اشعار وی برخورد می‌نماید، چاره‌ای نمی‌بیند جز اینکه به این بخش از مقدمه دفتر دوم مشعل توحید اعتراف نموده و گردن گذارد که: «... اندک توجه به محتوای این اشعار می‌رساند که آنچه بلخی در این اشکال و اوزان ارائه نموده است، در واقع از جنس نغمه‌های بی‌طرح و قانون دلباختگانی نمی‌باشد که برای خالی کردن ذهن خویش تراکیب و تصاویری را در قالب معینی بیرون می‌دهند!

بلخی مطلب دارد، آنهم نه یکی و دو تا که بسیار و در ابعاد و زوایائی مختلف و متعدد که اندک توجه به آنچه در این دفترهای غیر مرتب خواهد آمد، اثبات کننده این واقعیت‌هاست.»

و به راستی، چشم‌انداز بسیار وسیع هستی‌شناسی، و انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی بلخی چنان سرشار، غنی و انبوه می‌باشد که هر خواننده کم مایه و تنگ حوصله‌ای - همچون من حقیر - خود را در آن گم می‌کند. او نه تنها دردها و داروها، نارسائی‌ها و رسائی‌ها، لغزشها و لغزشگاهها و... را بازشناسی و معرفی می‌کند که می‌کوشد علت‌های زایش و رشد هر کدام از آنها، راه نفوذ به علت‌ها و نیز راه نفی و نابودی و یا راه رشد و تحقق کمال آنها را بازشناساند. و درست با درک همین واقعیت است که متوجه می‌شویم او در شعر نمی‌ماند و نمی‌میرد و رسوب نمی‌کند و در هنر خویش - که راهی ست به سوی کمال او، و وسیله‌ای است در جهت شکوفاندن «هنر آدم بودن و آدمی‌وار زیستن» و هنر آزاد ساختن و آزادانه زندگی کردن و... - نمی‌پوسد تا هنر - که خود بال پرواز انسانها به بهشت آزادگی و رستگاری ست - به زنجیر اسارت و پرده غفلت چشم‌انداز روح انسانی تبدیل گردد.

لذا در همین ابتدا به آنها که منتظر بررسی و تحلیلی در حد شخصیت این شاعر سیاستمدار و این عارف انقلابی هستیم، بگویم که این نبشته تحقق بخش آن انتظار نتواند بود، زیرا از سوئی بیشترین توجه خود را به جوهر انسانی، اجتماعی و جامعه‌شناسانه شعر بلخی معطوف داشته است - هر چند که عرفانش را هم نادیده نگرفته است - و از سوئی دیگر، همانگونه که خواهد آمد، مدارک کار و مورد عمل و توجه این مقاله بسیار اندک، وقت نگارنده به دلایل متعددی محدود، ذهنش پریشان و سرمایه فکریش اندک و دریای اندیشه‌های بلخی مواج بوده است.

اینکه در شرایط کنونی و در میان انبوهی از مسائل و مواردی که لازم به تحلیل و ارزیابی می‌باشند، چرا ما به تحلیل اشعار بلخی پرداخته‌ایم و چه ضرورت و یا نیازی ما را بر آن داشته است تا بدین کار اولویت بخشیم، خود پرسشی ست بجا و روشنگر، که بد نیست به صورتی بسیار اجمالی اشاره‌ای به آن داشته باشیم.

آنهائی که تاریخ سه چهار دهه اخیر افغانستان را ارزیابی و مطالعه نموده و با آن آشنایی حاصل کرده‌اند، به نیکوئی دریافته‌اند که بلخی همچون خورشیدی بر تارک این دوران می‌درخشد، زیرا این بلخی و همگامان مخلص او بودند که در سیاهترین دوره این تاریخ و در اسارت‌بارترین مقطع این دوران پیام روشنایی و رهایی را سر داده و اگر چه خود زندانی چاه تاریک ستم شدند، راه

رسیدن به نور را به عاشقان و دلدادگان به روز و رهائی، نشان دادند. پس بلخی را بر ما و بر تاریخ انقلاب اسلامی افغانستان دینی عظیم است.

از سوئی دیگر، بر مبنای سنت اسلامی و عرفانی خود ما، گذشته از اینکه به تعبیری موضوع علم انبیاء «انسان کامل» بوده و بررسی ویژگیهای کامل، می‌تواند عمل و کار انسان را به وظیفه انبیاء نزدیک دارد، رسیدن به درک و شناخت انسان کامل خواهد توانست فرصت اندیشه و احساس ضرورت رسیدن به کامل را در وی بیدار نماید. درین صورت طبیعی ست به تناسب و میزان تحقق این مهم (به میزان برخورداری از کامل) انسان به فلاح، که عبارت از رستگاری و آزادگی از بندهای خودساخته و زنجیرهای وهم آلود فردی و اجتماعی می‌باشد، نزدیک شده است. زیرا تا انسان در بند این و آنست و از موضع انفعالی برخورد می‌کند، لازمه اش اسارت است و رنج و خودکشی و تردید و اضطراب و... چنان که انسان دوران ما بدانها در مانده است و راه نجات، همان پرورش و تکامل استعدادهای متعالی او؛ و چون یکی از راههای رسیدن به کامل، شناخت انسانهای کامل و آزاده است، چنین می‌انگاریم که: شناخت بلخی که در واقع شناخت اندیشه و عمل او و شناخت اندیشه و عمل جامعه اوست، می‌تواند ما را در دو مسئله یاری نماید:

الف - رسائی‌های کار و افکار بلخی و نقاط ضعف و قوت آن را برایمان باز نمایند.

ب - ما را به درک نیازهای فوری، اصولی و ضروری امروزه مان توانائی بخشد.

به هر حال بلخی در زمانی برخاست که شب بود و شب پرستان و شبزدگان، یا ذلیلانه به رکوع شب و پاسداران تاریکی خم شده بودند و یا به خواب غفلت اندر. او در زمانی از حاکمیت ارزشها و اصول اسلامی سخن گفت که بسیاری از انقلابی‌نماهای امروزی، اسلام را در محدوده فروع فروع به بند کشیده و محدود می‌پنداشتند؛ در دورانی که قلدری بیشعور و ستمگر ناپاکی همچون «ظاهر شاه» را ظل الله خوانده و بقای سلطنت و طول عمر او را از ذی ظل (خداوند) استدعا می‌نمودند؛ او جلوداری بود که می‌خواست خدا خود، حکومت کند نه سایه اش، لذا بر آن بود تا قافله گم کرده راه مشتاقان حریم عشق الهی، بر بستر توحید و ارزشهای توحیدی و در ارض حرمت ره پوید و در زمین حرم رحل اقامت افکند.

طبیعی ست درک ریشه‌ها و ابعاد این سیر و سلوک، احساس ضرورت رسیدن به مصادیق این همه والائی‌ها و تمکن در حرم عدل و آزادی و سرپرده توحید، برادری و عشق را بیدار تواند کرد، به ویژه که اینک برآند تا خلوت سرای شهوت و قدرت را، حریم عفاف توحید بنمایانند و برای

گمراه ساختن ملتی و به یغما بردن هستی و ارزشهای وجودی جامعه‌ای، عده‌ای از دلقک‌های دریاری را به تمرین نقش‌هایی واداشته و جمعی را به نوحه‌خوانی و سینه‌زنی در زیر علم آنان گماشته‌اند. لذا باورمان بر اینست که یادآوری افکار و رنج‌هایی که بلخی به واسطه عشق بدان اندیشه‌ها تحمل کرده است، برای کسانی که سوزش جانگداز زهر استعمار غرب و نوکران داخلی وی را به فراموشی سپرده‌اند، کاری ضروری است.

با همه اینها، اگر این عمل بتواند گوشه‌ای از بزرگیها و بزرگمردیهای بلخی را به نمایش گذاشته و بخشی بسیار ناچیز از دین بسیار بزرگ ما را نسبت به وی ادا ساخته و عده‌ای را بر آن دارد تا با تلاشی بیشتر و اندیشه‌ای پرتوان‌تر و دقتی شایسته‌تر، اشعار و سایر دست‌نوشته‌های بلخی را - که اتفاقاً کم هم نمی‌باشد - از گنج انزوا به در آورند، نگارنده از جسارتی که مرتکب شده پشیمان و سرافکنده نخواهد بود. به امید تحقق این آرزوها.

حسبنا الله و نعم الوکیل؛ نعم المولی و نعم النصیر

مشهد مقدس

فروردین ۱۳۶۶

شعر بلخی و ضابطه‌های جامعه‌شناسی

«مقرر است تا غنچه نشکفته، باغبان
استشمام رایحهٔ عطر گل نکند؛ و تا صدف
گشوده نگردد غواص از حقیقت مراتب و
آب و تاب لؤلؤ با خبر نشود»
«جواهر الاخلاق»

آنچه از پذیرفتن آن گریزی نمی‌باشد اینست که نزد اغلب کسانی که به جامعه‌شناسی بر مبنای
معاییر امروزی و به ویژه معاییر و ضابطه‌های غریب‌پسند نگاه کرده و اصالت و اعتباری قایل
می‌شوند، این شاخه از علوم (جامعه‌شناسی) دانشی ست نوین‌یاد و در حال رشد و تحکیم مبانی
خویش!

همچون علم فیزیک و شیمی و مکانیک و... و بر این باور، همانگونه که مثلاً فیزیک، نحوهٔ
عمل و تأثیر و تقابل عملکرد پدیده‌های فیزیکی و نحوهٔ عملکرد و تراکیب و انحاء مختلف این
پدیده‌ها را مورد بررسی قرار داده و پرده از قانونمندیهای فیزیکی پدیده‌ها بر می‌گیرد،
جامعه‌شناسی نیز نحوهٔ عملکرد و تأثیر و تقابل عملکرد وجدان انسانی جامعه (دریافته‌ها و
باورداشتهای ارزشی و ضد ارزشی انسانی) و تراکیب مختلف فکری، احساسی و عاطفی وی را

مورد ارزیابی، شناخت و تحلیل قرار می‌دهد.

اما آثرائی که با مبانی فرهنگ اسلامی و فلسفی خود ما آشنائی دارند، خود بهتر می‌دانند که این علم (جامعه‌شناسی) بخشی از حکمت عملی یعنی «سیاست مدن» را تشکیل داده و حتی درین رابطه کتابها و جزوه‌های معتبری نیز تألیف گردیده است که بعضی همچون «آراء اهل مدینه فاضله» فارابی بیشترین توجهش به مایه‌های فکری و ساختمان اندیشه جامعه مبتنی است و برخی همچون «نصیحة الملوك» غزالی به رفتارشناسی و اخلاق اجتماعی امراء و ملوک و برخی دیگر - که بیشترینه آنها را کتب تاریخی تشکیل می‌دهد - به مسایلی بسیار مشابه جامعه‌شناسی امروز پرداخته‌اند. هر چند که در بعضی از آنها رعایت امانت و ضابطه‌های پیشرفته علمی دوران ما نشده است.

از سوئی، اینکه در جامعه‌شناسی، نقش فیزیکی و فیزیولوژیکی انسان تبارز کامل و نقش اساسی خود را موقتاً از دست داده و در نقش روانی و یا ساختار منشی و فکری و ارزشی وی مدغم و یا پنهان گردیده و اساس کار جامعه‌شناسی و توجه کارشناسان اجتماعی، بر اساس هستی اجتماعی انسان یعنی روان، وجدان، نفس، روح، افکار، ارزشها و زمینه‌هایی که زاینده افکار و ارزشها و یا نابود سازنده آنها می‌باشند، قرار گرفته است، با آنکه نکته‌ای بسیار مهم می‌باشد، چون خود موضوعی است جداگانه، از بحث و بررسی آن چشم می‌پوشیم.

به هر حال، چه جامعه‌شناسی را علمی کاملاً امروزی پنداریم و چه آن را دانشی کهنسال که در کنار سایر علوم متناسب با هویت و کارآئی خویش به رشد امروزی نائل آمده است، باید پذیریم که: جامعه‌شناسی یعنی تحلیل اجتماع انسانی، و تحلیل یعنی عقده‌گشائی و بازسازی - و البته که نه به معنای دوباره‌سازی - بلکه به معنای گذر و هجرت از محدودیت دید و شناخت و برداشت و اعتماد و باور به گشادگی و پهنه و وسعت اندیشه و فکر و شناخت و ایمان به انسان و اجتماع. طبیعی است که این گذر و هجرت، چون از تنگی به گشادگی و از تاریکی به روشنائی است، حتماً ره‌آورد و نتایجی را به همراه خواهد داشت که شاید کمترین نمونه آن را طرح و برنامه چگونگی زیستن، برای بهتر بارور ساختن استعدادهای انسانی و جلوگیری از ضایعات بیشمار و لغزیدن به دام فشارهایی که جز تباه ساختن حیات و نیروهای حیاتی نتیجه‌ای ندارند، تشکیل دهد!

جامعه‌ای که به این مرحله از رشد رسیده باشد، دارای درکی تازه و بارور از خویش بوده و این

درک او را با ظرافتها و ریشه‌ها و گوهر و ژرفای وجود وی آشنا ساخته، اهداف نورانی و آرمانهای پرجاذبه و زینده‌ای را در وی بیدار و شکوفامی‌سازد که برانگیزنده احساس ضرورت رشد همه‌جانبه و برانگیزاننده شور و نشاطی توانزا جهت تحقق آن اهداف - و در واقع تحقق اصالت‌ها و گوهرهای انسانی خود او - می‌باشد. و بدین بیان، جامعه‌شناسی یعنی: شناخت منزلت، مرتبت، گوهر و اصالت‌های جوهری انسان اجتماعی، انسانی که از خود طبعی و فردی خویش نجات یافته و فراتر رفته است. و نیز شناخت «ابزار»، «روش‌ها»، «جهت» و «راههای» تحقق این خود و یا هویت اصیل اجتماعی، که اگر با دیدی ژرف و همه‌جانبه بدان نگاه کنیم، این خود، انقلابیست دیگر و یقیناً انقلابی از این دست بدون داشتن «اندیشه» و اندیشمندان و دانش و دانشمندان انقلابی، همچون انسانیست بدون مغز و یا سری است بدون چشم و یا چشمیست بدون روح و لاجرم غیر میسر.

در واقع راز اصلی این نکته بس مهم جامعه خود ما، یعنی این واقعیت دردناکیز که: استعمار و مزدوران ابلیس‌منش داخلی آن طی دوره دوصد ساله اخیر تلاش می‌کردند تا جلو رشد فرهنگی جامعه ما را گرفته و نگذارند که حتی مردم با مبانی و ارزشهای فرهنگ سستی خودشان آشنا گردند، در همین نکته نهفته است. چه مردم اگر به کشف خویش و به کشف استعدادها و توانمندیهای خویش نایل می‌آمدند، از بی‌جائی و بی‌چشمی برون شده و آنچه را در محیط انسانی و اجتماعی خویش درک و لمس نموده، به فکر خویش سپرده و پس از کنکاش، تحلیل و ارزیابی، آنچه را شایسته نگهداری باشد حفظ نموده و آنچه علیه آنها و علیه ارزشها، اهداف، آزادی و اصالت‌های وجودی اوشان باشد حذف خواهند نمود! و این به ضرر و زیان استعمار و نوکران او می‌باشد، لذا به روشنی لمس کردیم یگانه آرزوی استعمار را این مسئله تشکیل می‌داد که ما «مغز» نداشته باشیم تا او به جای ما بیندیشد و ما چشم نداشته باشیم تا او به جای ما ببیند و رنگها را تشخیص و زیبایی‌ها را از زشتی‌ها تمیز دهد و در برابر هر یک از اینها، متوقع عکس‌العمل ویژه‌ای باشد که خود خواسته است! نه ما و نه طبیعت انسانی و اجتماعی ما! و درست بر مبنای همین اندیشه کورسازنده و تاریکی‌زایی استعمار بود که اکثریت مطلق ما (افغانستانی جماعت) نتوانستیم بلخی را ببینیم، پیام نهضت درهم شکسته شده‌اش را درک نماییم، ماهیت فریادهای بشکوه و عصیانبار او را بشناسیم و از این طریق به آرمان و ارزشها و جهتی که مردم را و جامعه محکوم و

محروم خود را بدان می‌خواند آشنا شده و با احساس ضرورت یک حرکت خودشناسانه و خودسازانه، مسیر بیداری و باروری و رشد و نور را در پیش گیریم. زیرا، استعمار در زمان حیات بلخی - همچون همهٔ زمانها - نه تنها مردم و جامعهٔ ما را به بی‌فکری و بی‌شعوری و بی‌فرهنگی و نابینائی و به قول قویم حق به ظلمات^۱ می‌کشید و می‌کشاند که فریادگران ساحل آزادی و پهنهٔ نور و روشنایی را نیز، به انحاء حیل و دسایس از مردم می‌گرفت، چنان که در مورد بلخی، هم جسم او را از مردم گرفت و هم جان (اندیشه، افکار اجتماعی و سیاسی و فلسفی و هنری و عرفانی) او را^۲. زیرا همان عوامل و دستهای پلیدی که باعث تبعید و زندانی شدن بلخی شدند، باعث سانسور افکار و آرمانهای تکامل‌آفرین وی نیز شدند. چه، این یک روش شناخته شدهٔ استعمار است که هرگاه نتواند با مخالف خود معاملهٔ قدرت و برخورد رویاروی نماید، موضع مزورانه پیش می‌گیرد و از این طریق (راه نامرئی منافقت و تزویر و نیرنگ و...) اهداف خود را پیش برده و مردم را از رسیدن به آرمانهایشان مانع می‌شود.

در زمینهٔ بلخی، وقتی دولت متوجه عمق اهداف سیاسی - اجتماعی، و نیز موقعیت بی‌نظیر وی در میان چهره‌های سیاسی و مذهبی گردید، با دقتی لازم و شایستهٔ پیام بلخی با موضوع برخورد پیشه ساخت، لذا تا آنجا که ممکن بود، نگذاشت مردم در بند و مظلوم ما که تشنهٔ چشمه‌سار زلال و حیات‌بخش افکار و اندیشه‌های انسانی بودند، باینش، برداشت و در یک کلام افکار بلخی آشنائی حاصل کرده و به این چشمهٔ فیض‌بار دست بیابند، چه در غیر این صورت کار دولت زار بود و روز استعمار و نوکران پلیدش تاریک‌تر از شب تار. چنان که هم امروز نیز اخلاف تازه به قدرت رسیدهٔ همان بردگان استعمار، تلاش می‌کنند تا از رشد اندیشه و روشن شدن اذهان و... جلوگیری نمایند! پس به تعبیری همهٔ این نیرنگ‌ها و تلاشهای فسادبار و بازدارنده را می‌توانیم نوعی سانسور جامعه‌شناسانه گفته و در هر شرایطی به عنوان زمینه‌های ضدانسانی علیه آنها تلاش نماییم، زیرا که هر آنچه انسان را مانع از درک و فهم درست موقعیت اجتماعی و تقدیر جمعی او

۱- اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الظُّلُمَاتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ.

۲- این قسمت از مقدمهٔ دفتر یکم مشعل توحید اشاره‌ای به این مطلب دارد: «... آنجا که ناچیزترین نمود والائی کار بلخی هشت سال تبعید در هرات و حدود پانزده سال زندگی در زندانهای سیاه کابل باشد، در خطی چند شکسته و ریخته نمی‌توان والائی، پهنه و ژرفای کار «سید» را به تصویر کشید و ارج نهاد.»

سازد، نوعی سانسور اجتماعی است که هدفی جز دور کردن انسان از انسانیت وی نتواند داشت. چه انسانیت انسان جز در زمینه موضوعگیری در برابر سایر انسانها شکوفا نخواهد شد.

لذا بر مبنای این پیش، داشتن تحلیل جامعه شناسانه یعنی:

الف - داشتن آگاهی و شناخت نسبت به جامعه و ضابطه‌های جوهری اجتماع.

ب - داشتن اشراف بر روند دگرگونی‌ها و تحولات اجتماعی، و پیگرد و بازشناخت عوامل پیدایش، رشد و تکامل این تحولات و آشنائی با پی آوردها و فرایندهای مثبت و منفی این دگرگونی‌ها.

ج - داشتن آگاهی و اشراف بر اهداف و آرمانها، گرایشها و موضع گیریهای اجتماعی.

د - داشتن آگاهی و اشراف بر ابزار، جهت و روشهایی که مردم یک جامعه جهت رسیدن به اهداف مورد نظر خویش از آنها بهره می گیرند. و روشن است که در صورت نبودن و نداشتن این آگاهی و اشراف، هیچ یک از ابعاد ویژگی‌های یاد شده (اشراف و آگاهی نسبت به انسان، اهداف و گرایشها و...) به مفهوم انسانی آن میسر نخواهد شد. هر چند به مفهوم غیر انسانی آن، هم اینک در بسا از جوامع امروزی وجود داشته و بر مقدرات خیلی از انسانها حکم‌فرمایی می کند.

باورم بر اینست که درین نکته بس مهم و مسئله بس قابل توجه اختلاف نظری وجود نداشته باشد که: فرق «انسان» از «ابزار» و اشیاء و یا: فرق انسانی که زنده به حیات الهی و درجات متعالیه حیات طیه - و یا لاقل در جهت آن - می باشد، از انسان مسخ شده و زنده به حیات کور غریزی، در داشتن «آگاهی»، اراده و انتخاب بوده و اراده و انتخاب هم، چیزی جز: «تجلی داشتن تحلیل» نتواند بود. و طبیعی است آنجا که پای اراده و انتخاب مسایل اجتماعی به میان آید، تحلیل جامعه شناسانه مطرح خواهد بود.

قرآن و سایر منابع و متون اسلامی، با در نظر داشت اهمیت و ظرافت همین مسئله و با توجه به پی آمدهای بسیار ژرف و پهنه‌مند همین موضوع، در رابطه با اراده و انتخاب کور زمینه‌ها و مسائل اجتماعی از گونه ربانی و پالوده و پرورش یافته آن، اشارات عمیقی دارد که هر گز نمی توان در سایر دیدگاههای جامعه‌شناسانه کنونی، به این ظرافت و این عمق و این همه تأکید و راهنمایی سراغ گرفت. قرآن با سوره مبارکه «إِقرأ» (سوره علق) آغاز می شود و این برای جامعه‌شناسی علمی امروز، و جامعه‌شناس منصف و ژرف‌نگر، شگفتی‌زای است. زیرا این اوست (جامعه شناس است)

که ادعای رسیدن به ضابطه‌ها و اصول علمی پیشرفته امروز را دارد ولی مشاهده می‌کند کتابی که پایگاه و خاستگاه اصلی او را - به تعبیری - مذهب و دین تشکیل می‌دهد، با علم و اصول متقن علمی آغاز شده است. و باز همین کتاب علت مسجود واقع شدن آدم را، اشراف و آگاهی به اسماء الهی قلمداد می‌نماید و نه هیچ امر دیگری. و درست در رابطه با همین ینش است که تعریف انسان و جامعه انسانی به عنوان بکار گیرنده پدیده‌های اجتماعی و یا محور اساسی مسایل و مواضع جمعی، دستخوش دگرگونی قرار گرفته و مقامش از مقام انسان که مساوی با مقام خلیفه الهی است تا شیئی و وسیله تحقق هوسهای پوچ عده‌ای انسان‌نما، نوسان پیدا می‌کند. همچنان که جهت و ارزش عمل و جهت‌گیری وی در دو سوی کاملاً متضاد، از خاک تا خدا، از هبوط به ورطه عفن و فساد آلود تا صعود به جبروت عالم هستی و تا آنجا که ساقی الست، شراب وصال از خمخانه وحدت به سالک عارف و عاشق صادق - که درین رابطه همان دارنده هدف و جهت و تحلیل و برنامه اصولی، انسانی و اجتماعی ست - می‌دهد، تغییر و دگرگونی می‌یابد.

زیرا عده‌ای توهمات و تخیلات هوسپورانه و جاه طلبانه خود را آگاهی و اشراف پنداشته و موضعگیری‌های پا گرفته از همین توهمات را گرایشهای تحلیل‌مدارانه خیال کرده‌اند. و طبیعی است که درک اینان از انسان و جامعه انسانی چیزی جز ادراک شبهی از انسان و سایه‌ای از اجتماع انسانی و نیز آگاهی و اشراف و تحلیل‌شان از انسان و جامعه‌اش چیزی جز سایه‌ای موهوم از آگاهی و اشراف نتواند بود. و برعکس، جمعی که جویای کمال و تحقق کمالات وجودی خویش‌اند، با گذشتن از توهمات پوچ و تمایلات حیوانی و کشش‌ها و کنش‌های بهیمی و با توسل به مراتب عالیّه عقلانی و ایمانی و عرفانی، هم به شناخت خود نایل می‌شوند و هم به دریافت قانونمندیهای الهی و فطری جامعه خود؛ هم ارزشهای جوهری و کمال‌آفرین خود را باز می‌یابند و هم مسایل و زمینه‌های اجتماعی آن را.

در واقع اگر نگوییم سر اصلی و عامل منحصر به فرد، لیکن اذعان باید داشت که یکی از عمده‌ترین عوامل عروج و سقوط تمدن‌ها، فرهنگ‌ها، جامعه‌ها و مکاتب مختلف اجتماعی را در طول تاریخ قرون و اعصار، همین داشتن شعور و خود آگاهی انسانی و اجتماعی تشکیل می‌دهد؛ زیرا مطالعه و کاوش در شناسایی عوامل اصلی و بنیادین هر یک از جوامع و تمدن‌ها، خود گویای این واقعیت می‌باشد که هر گاه جامعه و تباری مجهز به اصول و ضابطه‌های علمی - بویژه در رابطه با

مسایل انسانی و اجتماعی نباشد - چون پایه و بنیاد موضعگیری اجتماعی آن تبار بر وهم سست بنیان قرار گرفته است، نه تنها از تلاشها و تپش‌های خویش - حتی - نتیجه مورد نظر و پیش‌بینی شده خود را نخواهد گرفت که با بی‌آمدهایی ظاهراً شگفتی‌زا و غیر منتظره و در جهت مخالف اهداف اولیه مواجه خواهد شد. چنانکه سرتاسر تاریخ گویای این واقعیت می‌باشد.

فعالیت‌های نمرود در برابر منطق پرجذبۀ ابراهیم^(ع)؛ فعالیت‌های فرعون در برابر ضابطه‌های نشاط‌انگیز و آزاد سازندۀ موسی^(ع)؛ فعالیت‌های قیصر و درباریان هوسباره‌اش در برابر پیام صلح‌آمیز و محبت برانگیز عیسی^(ع) و... چون از جوهر و ریشه‌ای منطقی برخوردار نبود و چون با تحلیلی درست از انسان و اجتماع مطابقت نداشتند، با همه هیئت و شکوه و دبده و کبکبه ظاهری به ضرر و زیان و شکست و نسیان خودشان می‌انجامد. و یا همانگونه که علت پیروزی علی^(ع) و یا سایر ائمه علیهم السلام با آن همه رنج و تعب و مظلومیتی که بر آنان تحمیل شده بود، داشتن ایمان و آگاهی نسبت به انسان، جامعۀ انسانی و نتایج عملکردهای فردی و اجتماعی آنها بود، علت شکست و سرافکندگی دشمنانشان را نداشتن آگاهی انسانی و بی‌بهره بودن از تحلیل درست جامعه شناسانه تشکیل می‌دهد!

همچنانی که یک بررسی کلی و عادلانه در مورد دولتهای امروز همین واقعیت را غیر قابل انکار می‌سازد. بدین معنا که چون اینان تحلیل درستی از انسان و گوهر ذاتی و دگرگونی ناپذیرش ندارند و بر مبنای چنین برداشت و پیشی به اجتماع «انسانی» و مؤلفه‌های گوهرین، ضابطه‌ها و اصول خدشه ناپذیر آن نگاه نموده، و حتی بدتر از آن: چون نسبت به آنچه خود به نفع خودشان پنداشته‌اند اشراف درستی نداشته و نقاط آسیب‌پذیر و پایه‌های لرزان و حلقه‌های از هم گسسته آن را شناسایی نکرده‌اند و به واسطه کور شدن چشم دل و چشمه‌سار خرد و قلب خویش از عبرت آموزیهای مسلسل و بدون انقطاع تاریخ، جوامع و ملل مختلف ناتوان گردیده‌اند، و باز چون نقاط تصادم و اصطکاک خواست‌های خویش را با عواطف و روح جمعی نمی‌دانند، اغلب گرفتار دام حماقت‌بار و رسوائی‌آمیز تناقض‌گویی و تناقض‌کاری‌هایی می‌گردند که هم آبرویشان را بر باد داده و در بازار سیاست و حکومت و حکومت‌داری شرمسار و سرافکندۀ‌شان می‌سازد و هم از آنچه بدان دل بسته بودند و آرمان و قبلۀ اندیشه و عمل خویش قرارش داده بودند محروم‌شان می‌سازد. زیرا این یک اصل اصولی و اساسی تاریخ و جامعه‌شناسی مبتنی بر پیش الهی

است که: اگر هدف یا «خواست» و آرمان سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و... «کسی»= انسانی» از سوئی هم جهت با فطرت او و از دیگر سوی با سعه وجودی وی هم آهنگ و منطبق و متناسب نبوده باشد، این کس هرگز و باز هم هرگز به خواست خویش دست یافته نمی‌تواند، هر چند که - به خیال باطل خودش - مقدمات و وسایل ظاهری آن را نیز فراهم ساخته باشد! طبیعی است که برای از بین بردن این انطباق عوامل زیادی می‌توانند مؤثر باشند که ما به ذکر یکی از موارد پایه‌ای بسنده می‌داریم.

گاهی اتفاق می‌افتد که فردی از افراد و یا جامعه‌ای از جوامع به دلایلی که مهمترین آن را «ناخودشناسی» و عدم آگاهی و فقدان شعور و نداشتن شناخت نسبت به خود - که در اینجا «خود» مساوی با هویت اصلی یا فطرت یا سرشت واقعی و... باشد - تشکیل می‌دهد، اهدافی را مورد توجه خود قرار داده و چنین گمان می‌برد که: این اهداف دارای ارزش - حیاتی و یا انسانی - بوده و تحقق آن از جوانب مختلف و یا در شرایط و ابعاد متنوع به «نفع» او و لاجرم در جهت «رشد» و «تکامل» شخصیت او می‌باشد! لذا با همه وجود تلاش می‌کند تا به هر نحو ممکن در جهت تحقق و احیاناً گسترش و تداوم آنها عمل کند! و از آنجا که انسانهای کم‌مایه و کم‌عمق و ظاهرپسند و قشر‌گرای - به واسطه نداشتن عقل درست و حاکمیت نوعی حماقت بر اندیشه و عمل آنها - معمولاً با مواجه شدن به اندک ثمره و نتیجه عمل خود، احساس رضایت و نوعی نشاط زودگذر ولی «عطش‌زا» می‌کنند، به این خیال حماقت‌بار می‌افتند که در «تکاثر و تداوم» فراینده آن خواسته‌ها، حتماً به کمال مورد نظر و در نتیجه به آرامش قطعی که با زایل شدن این «عطش اضطراب‌انگیز» همراه می‌باشد دست خواهند یافت، ولی به واسطه اینکه اینان خود را نمی‌شناسند و چون ریشه اصلی و جوهری آن عطش و آن آرزوی رسیدن به کمال و «برتری» و حتی، چون اصلاً نمی‌دانند که این «کمال» و این «برتر واقع شدن» یعنی چه و معنای آن را درک نکرده و نه هم می‌توانند توجیهش نمایند! آنچه را می‌تواند دو جانبه عمل نماید - یعنی در شرایطی ویژه می‌توان از آن به عنوان وسیله‌ای در جهت «کمال» استفاده کرد و در شرایطی دیگر هم می‌توان و می‌شود آن را وسیله نابودی آن «کمال» قرار داد - هدف و یگانه متکای حیاتی و اجتماعی خویش قرار می‌دهند. به طور مثال: ثروت، شهرت و قدرت در زمینه مسائل انسانی و اجتماعی چیزهایی هستند که می‌توانند دو جانبه و یا به عبارت بهتر دو گونه به کار گرفته شوند و در دو جهت کاملاً متضاد عمل کنند. ولی

آنجا که عامل و در دست دارنده آن بدون شناخت خودش و شناخت ابزار و وسایلی که می‌خواهد از آنها در جهت تکامل خویش کار گیرد، با آنها برخورد می‌کند، چون این برخورد جاهلانه و بدون آگاهی و اشراف و تحلیل و بررسی دو جانبه است جز اینکه «عمر» گرانقدر گران‌قیمت و استعدادهای بی‌نظیر خویش را در معرض فساد و نابودی قرار دهد و بر عطش و اضطراب خویش بیافزاید، از گرایش و دلبستگی خود به آنها ثمره دیگری نخواهد برد. و درست بر مبنای همین واقعیت و همین اصل بسیار مهم جامعه‌شناسی است که متوجه می‌شویم آنهایی که - در زمینه اجتماع - مثلاً قدرت، ثروت و یا شهرت را یگانه هدف و آرمان خویش قرار می‌دهند، و ناآگاهانه آن را مایه آرامش و کمال خویش پنداشته‌اند، به هر میزانی که بر این مثلاً قدرت یا ثروت افزوده می‌شود، بر عطش و اضطراب آنها افزوده می‌گردد، و حتی گاهی نوعی هراس دردآور به صورتی تهدیدآمیز آنها را همراهی می‌کند که خواب و بیداریشان را از رنجی سوزنده آکنده می‌سازد!

درین مورد ویژه «زبان خواست» یا هدف و مطلوب با زبان «فطرت» مطابقت و هم‌آهنگی نداشته و گرایشهای عملی شخص به جای حرکت، جهت نزدیکی به خود (فطرتش) از آن فاصله می‌گیرد و دور می‌شود. گفتن ندارد که این دور شدن، همراه با عطش و اضطرابی خواهد بود که انسان را سخت می‌آزارد و در نهایت امر جز فساد و سرافکندگی نتیجه‌ای به بار نخواهد آورد.

از آنچه آمد، یقیناً این واقعیت برای خواننده محترم روشن گردیده باشد که: عامل عمده همه این موارد را در محدوده حیات فردی خودشناسی و خودآگاهی و یا خودناشناسی و ناخودآگاهی، و در چوکات حیات اجتماعی و تعاملات جمعی جامعه‌شناسی و اشراف و آگاهی نسبت به مؤلفه‌ها و اصول حیات جمعی و یا فقدان این آگاهی و اشراف تشکیل خواهد داد و بس، و درست به دلیل اهمیت ویژه همین دیدگاه‌ها بود که بلخی اندیشه و هنر خود را در جهت بخشیدن و ایجاد همین آگاهی‌های فردی و جمعی بکار انداخت. و درست در زمانی که اکثریت مطلق هنرمندان و شعرا، زبان و اندیشه و هنر خود را، یا در خدمت هوسهای زودگذر تفتنی قرار داده بودند و یا در خدمت قدرت به دستان هوسران و زبان شعر به زبان مدح شاه و شاهزاده و شاه بانو و... بدل شده بود، او شعر را به زبان آگاهی، زبان اشراف، زبان خرد، و نورانیتهی مجهز ساخت که مسیر آدمیت و تکامل او را ضمانت نمود، زیرا که بلخی، آدمیت فرزند آدمی را در «آگاهی» و

خرد او مشاهده می‌کرد و رنج و اضطراب و بدبختی و سیه‌روزی وی را در «جهل» و در نابخردی آن. و دقیقاً بلخی را همین برداشت و باورداشت‌ها جرأت و آمادگی بخشید تا بر سنت‌های حاکم بر هنر دوران خویش بشورد و شعر را - تا آنجا که برای خودش میسر بود و تشخیص می‌داد؛ و تا حدود قابل ملاحظه‌ای - از نوکری و اسارت زیبایی‌پسندی و فورمالیسم بدر آورد. چه، وقتی انسان از مایه‌های جوهری و اصلی وجودش - که همان خرد و آگاهی و... می‌باشد - تهی گردد و یا تهی گردیده باشد، بهره‌گیری از زمینه‌های تفتنی زیباپسندانه نه تنها نخواهد توانست وی را از منجلاب عفن جهل و بی‌خردی و غفلت نجات بخشد که اگر طرح این زیباپسندی تعفن‌آلود و یک‌بعدی از سوی استعمار و نوکرانش بوده باشد، یقیناً بر غفلت وی و در نهایت بر اسارت و محکومیت وی خواهد افزود.

لازم به تذکر است که این گفته نه بدان معناست که بلخی اصلاً به جنبه‌های عاطفی و زیبا پسندانه این هنر (شعر) توجهی نکرده و در آن حال و هواها خودی نشان نداده باشد، چه این گفته با خیلی از نمونه‌های شعر بلخی مخالف بوده و حتی در مواردی می‌تواند عده‌ای را دچار این شبهه سازد که بلخی از آموزه‌ها و اصول هنری بهره‌ای نداشته است، بلکه معنای درست و دقیق آن چنین تواند بود که بلخی بیشتر مایه‌های سروده‌های خویش را، اختصاص به نیازها و زمینه‌هایی از نیاز انسان و اجتماع او داده است که می‌توانند در نهایت امر تکامل همه جانبه انسانی را تضمین نمایند. و این واقعیت پس از اندک توجه به اشعاری که تاکنون از وی به چاپ رسیده است ثابت و مبرهن خواهد شد.

سیمای انسان و سرود بلخی

خدای تعالی را گنجینه‌هایی ست از
دانش، (که) زبان سخن سنجان و شاعران
کلید آن باشد.

پیامبر اکرم (ص)

از آنجا که سخن نماینده و نمودار کننده روح و فکر و آرمان گوینده و به عبارتی برتر: آئینه‌ای است که حقیقت جان، فکر و هدف گوینده را منعکس می‌سازد، توان آن را دارد تا در شرایط ویژه و لازم خودش، با روح شنونده تماس و تفاهم برقرار نماید. البته این در صورتیست که سخن به راستی مرتبه‌ای از تنزلات روح گوینده‌اش باشد. زیرا، اگر سخن از روح و فطرت مصفای انسانی مایه نگردد و نگرفته باشد، به واسطه عدم سنخیت، نمی‌تواند با روح شنونده تماس و تفاهم برقرار نماید. آنجا که قله آمال عارفان و کعبه آرزوی سخنوران حضرت علی (ع) می‌فرماید: «سخن آنگاه بر دل نشیند که گوینده نیت خود را بیان کند و اگر بر خلاف نیت گوینده باشد ثمری نمی‌بخشد» ناظر به همین معناست. اینکه امروزه اکثریت مردم دچار پر حرفی گردیده و بدتر از آن، نه در برابر گفتن احساس تعهدی دارند و نه در برابر شنیدن، یکی از علت‌هایش همین عدم شادابی و بهره‌وری کلام و سخن از چشمه‌سار زلال دل و نیت قلبی است.

طبیعی است، وقتی سخنی از دل برنخیزد، لاجرم بر دل نمی‌نشیند و این، از یک سو شنونده را

- به عنوان انسانی که عاشق پُر شدن و اشباع شدن است - اشباع نمی‌کند و از دیگر سوی تشنگی بیان‌گوینده را نمی‌کاهد.

چه زمانی عطش‌گوینده فروکش خواهد کرد که مشاهده نماید: سخنش بر دلی نشسته و در پهنه هستی و صفحه‌ایجاد - و از آن میان در صفحه قلب شنونده - خلقتی نو و آفریده‌ای تازه آفریده است. و چون در اغلب گفتگوهای اکثریت مطلق مردم، سخن از خلاقیت و آفرینش بازمانده و توان خود را از دست داده است، گویندگان پرگویی، به خیال خام خویش مفری دیگر و زمینه‌ای آخر برای اشباع عطش خویش جستجو کرده‌اند که عبارت از: «پرحرفی» و به تعبیری بسیار رساتر «وراجی» باشد. ولی آنچه مسلم می‌باشد این نکته است که تا سخن نمودار کننده روح و تجلی بخش تیت پاک گوینده نباشد و از چشمه‌سار فطرت سیراب نگردد، هرگز نخواهد توانست عطش بیان‌گوینده را فرونشاند.

یکی از فلاسفه یونانی در این مورد سخن بکری دارد که به نقل خویش می‌ارزد: «هر سخنی که از دل برآید، به دل نشیند و گر از زبان برآید از گوش تجاوز نکند» و نیز «دکتر مارون» در همین رابطه دارد که: «اگر واقعاً پی‌بریم هر کلمه‌ای که از دهان ما خارج می‌شود به منزله سنگی است که در بنای دوستی و دشمنی به کار می‌رود آن وقت ما سعی خواهیم کرد که سخن بیهوده و بی‌ارزش از دهان ما خارج نشود».

طبیعی است که این آگاهی زمانی به انسان دست خواهد داد که از خویش و فطرت خویش نبریده باشد، چه در صورت همگامی و همرازی با فطرت است که انسان طعم محبت را بیشتر ادراک نموده و زلال دوستی را جویا می‌باشد. و در شرایطی از این دست می‌باشد که تلاش می‌کند برای پرورش دل و اشباع وی، جز از دل و برای دل و با دل و یا صاحب‌دل سخنی به میان نیاورد. زیرا کسی که زنده به محبت باشد، تشنه حرف دوستی‌ست و آنکه تشنه حرف دوستی است از دل - که خاستگاه دوستی و محبت است - می‌گوید و می‌سراید و چون در این شرایط سخنش گیرا، جذبه‌آلود و آفرینش‌گر است، هم خود از زلال کلام سیراب می‌شود و هم عطش شنونده را فرو می‌نشاند و بدان سبب که بیانش از فطرت و سویدای هستی‌اش اثر پذیرفته، لذا تا عمق هستی شنونده راه می‌زند و اثر می‌گذارد.

مولای سخنوران علی^(ع) در زمینه کارآئی کلامی که سیراب از چشمه‌سار عاطفه و روح و

قلب گوینده‌اش گردیده رهنمود زیبایی دارد: «کلمات پندآمیز وقتی که از احساسات پاک و سویدای قلب تراوش کند و به نیروی نطق آتشین و سخنرانی گرم تجهیز گردد، از شمشیر برنده‌تر و از تیر نافذتر خواهد بود». شاید این گفته پرمغز مولای متقیان در مورد قسمتی از کلام شعرا - که مایه‌های کلامشان بر خوردار از ویژگی‌هایی که امیر مؤمنان بر شمرده‌اند می‌باشد - مطابقت نماید و درست درباره همین گونه از اشعار است که پیامبر گرامی اسلام (ص) دارد: «فرزندان خود را شعر بیاموزید، زیرا شعر ذهن آنها را باز می‌کند و به آنان شجاعت می‌بخشد» زیرا شعری که ذهن را باز و چشم را بینا و دل را تقویت و جان را مهیای پذیرش رویدادها و آماده مقابله با ملایمات و ناملایمات می‌سازد، خود نوعی حکمت است که: *إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةٍ وَحَكِيمٍ*، چنین گوینده‌ای را «شاعر» خواند؛ چنان که بایرون در این مورد ویژه دارد: «هر که شعر را با حقیقت و حکمت آشتی دهد، شاعر حقیقی اوست» و شاید به واسطه همین جاذبه حکمی است که شعر می‌تواند:

- ۱- در تمام شخصیت و یا هستی خواننده یا شنونده سالم نفوذ کند؛
- ۲- خواننده و یا شنونده را در سیطره و حاکمیت خود در آورد؛
- ۳- از وی به گونه شدیدی، غیر منتظره و عمیقی سلب اراده نماید؛
- ۴- دل‌بستگی و جاذبه‌ای نسبت به عالم شاعر ایجاد کند، و در نهایت:
- ۵- اندیشه، احساس، عاطفه، بینش و حتی عمل خواننده و یا شنونده را تابع و پیرو خویش سازد. زیرا پندها و اندرزهای حکمی، وقتی لباس شعر در می‌پوشند، **دور و نالایی** هستند که از دریای روح و فطرت انسانی بالا خزیده، با عطر عواطف و احساسهای ناب و زیباپسندانه معطر گردیده و از جان‌تبدار گوینده گرما و جاذبه گرفته‌اند و درست به همین دلیل و نیز به واسطه سرشت روحانی خویش در روح‌های مصفا منعکس و تجلی می‌نمایند. لذا آنجا که سخنی از این مایه‌ها برخوردار باشد سر و کارش با روانهای تابناک است زیرا به قول «آنا تول فرانس»: «موزون‌ترین نغمه‌هایی که از دل بشر چه هنگام تأثر و حسرت و چه در زمان شادی و مسرت سر داده شده و مؤثرترین گفتاری که از دل پرشوری برخاسته و در سر پرشوری نشسته است همان شعر و نظم است که با روح بشر انس دیرین دارد».

از سوئی دیگر اگر بپذیریم که:

**ای برادر تو همین اندیشه‌ای
مابقی خود استخوان و ریشه‌ای**

و تا آنجا که از بررسی‌های عمیق انسان‌شناسی بر می‌آید، اکثریت مطلق دانشمندان ژرف‌نگر و صاحب‌نظر هم آن را پذیرفته‌اند، زیرا بنا به قول عالمانه و عارفانه‌ای: «اصولاً انسان با حفظ موضوع و عنوان «انسان» همان علوم و معارف و شوق و عشق به آنها و اعمال صالحه و اخلاق حسنه است، و گرنه سرمایه مادی خاک است که بر باد است، چه خود طفل خاکباز است: التراب ربیع الصبیان» عاقل مستسقی آب حیات کمال مطلق است، چنان که عارف محو در مطالعه جمال حق.

(در) منطق نهج البلاغه که معیار صدق و محک حق است، اربع و ارزش انسان به پایه حَظّ و لذّ او از حقایق نوریه حَظائِرِ قدس ملکوت است، چنان که به صاحب سرش کمیل کامل فرمود: «ان هذه القلوب اوعية فخيرها اوعاها».

هر چند رسول خاتم^(ص) را معجزات فعلی بسیار است، ولی بزرگترین معجزه باقیه آن حضرت الی یوم القیامه که در حقیقت صورت کتبیّه آن حضرت است، قرآن است که به تنهایی ناطق به صواب و فصل خطاب است که آنجناب خاتم النبیین است.^۱ زیرا آنچه نزد اهل خرد و اصحاب حکمت و معرفت به روشنی و ثبوت پیوسته این واقعیت می‌باشد که: حقیقت هر پدیده‌ای و هر چیزی به صورت او می‌باشد نه به ماده‌اش، چه قوام چیز و متکای اشیاء بر صور آنها بوده و ماده هیچ یک این صلاحیت را ندارند. و اهل فن را در این مورد دلایل زیاد است که ما از میان آنها، آتی را گزیده و تقدیم می‌داریم که در کنار برخورداری از اصول حکمت و معرفت از پرتو انوار مشکوة عصمت و طهارت نیز برخوردار می‌باشد.

«در حکمت متعالیه مبرهن است که شیئیت شیء به صورتش است نه به ماده‌اش و از امام صادق^(ع) که کلمات و بیاناتش کاشف رموز انبیاء و اولیاء و اشارات حکما و عرفا است روایت شده است که: «ان حقیقة الشیئی بصورته لا بمادته» و شأن همه موجودات هم اینست که معقول انسان گردند و انسان را هم این شأنیت است که عاقل آنها شود و عقل و عاقل و معقول هم به حسب وجود یک حقیقت نوریه‌اند، پس انسان مؤید را است که معقولات بالفعل شود و خزانه حقایق و معارف نوری و کانون انواع علوم سبحانی گردد».^۲

از آنچه آمد، چند مسئله از تاریکی به روشنی می‌آید و چند نکته مسلم می‌نماید بدین قرار:

۱- انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، حسن حسن زاده آملی، ص ۱۰-۱۱

۲- همان، ص ۷۹، ۸۰

الف - خرد و اندیشہ ہرچہ بود ماہیت انسانی همان خواہد بود.
 ب - ہدف و نیت ہرچہ باشد، ہویت و ماہیت انسان را بہ همان جہت سوق دادہ و بہ جہت خودش شکل می بخشد. لذا «گر بود اندیشہ ات گل، گلشنی».
 یعنی اگر اندیشہ و ہدف «پول»، «شہرت»، قدرت، ثروت یا عشق، ایثار و عرفان باشد، ماہیت ہم همان چیز خواہد بود و شخص همان ہویت را پیدا خواہد کرد.
 از سوئی بہ اعتباری کاملاً ویژہ، ہدف و اندیشہ ہرچہ باشد خدایش و معبودش را ہم همان چیز تشکیل خواہد داد کہ: «افرایت من اتخذ الہہ ہواہ».

آنچہ بر اساس این برداشت و بینش مسلم می نماید این نکتہ است کہ: شاعر بہ واسطہ نوع ویژہ و ماندگار بیاننش نقشی مہم تر دارد، زیرا بہ قول «ہاکسلی» مصالح کارش علم، ہدف و... اوست: «شاعر آفرینندہ است و مانند ہمہ آفرینشکاران دیگر بہ مایہ ای نیازمند است، این مایہ برای شاعر، تجربہ های اوست». و اگر این تجربہ بر اساس فطرت آدمی پی ریزی شدہ و از تجارب بلاواسطہ فطرت و فطریات بہ چنگ آمدہ باشد، باز ہم بہ قول ہمین دانشمند (ہاکسلی) در فرایند عمل خویش خواہد توانست افتراق کشندہ انسانہا و جوامع متفرق را نفی و ہمہ را در یک تجربہ شدید روحانی ہمکلام و ہمگام و ہمنوا بسازد.

«تنہا شاعران می توانند در زندگی یک عصر وحدتی ایجاد کنند، اہل علم، برای این کار ناتوانند. بہ این علت کہ آنہا فقط سطح زندگانی را تا آنجا کہ فکر می تواند دریابد مطالعہ می کنند و اینان را با اعماق زندگی و بہ ہستہ درونی آن راہ نیست».

بہ ہر حال، از آنجا کہ بہ قول استاد شہید مطہری چون: «کلام آدم مثل خود آدم است، چون کلام تنزل روح انسان است، تجلی روح انسان است، یک روح پست کلامش پست است، یک روح عالی کلامش عالی است، یک روح یک بعدی کلامش یک بعدی است، یک روح چند بعدی کلامش ہم چند بعدی است...»^۱ شعر بلخی نیز در مرتبہ وجودی خودش، از نگاہی تجلی و پرتو روح اوست و نمایندہ حقیقت و یا ماہیت وی و از نگاہی (از نظر شکل) گاہی شعر نیست کہ حماسہ است، شعار شعورمندانہ و خردگرایانہ است، دستور موزون اخلاقی است، مقالہ منظوم است - همچون «شب دیجور» -؛ سخنرانی آہنگین است، و... لذا خواہد توانست در ما اندیشہ های

برتر و بهتری را تداعی نماید و تا حدودی به مؤلفه‌ها و ابعاد فردی و اجتماعی، آشنایمان سازد. و باور ما بر اینست که این آشنائی، از سوئی خواهد توانست از نقاط آسیب‌پذیر، دردآور، رنج‌آفرین، مصیبت‌بار و اضطراب‌آفرین زندگی فردی و جمعی پرده برگرفته و علت این همه رنج و فلاکت و بدبختی حیات انسانها و جوامع امروزی را شناسائی و معرفی نماید و از دیگر سوی ما را با روشها و ابزارها، راهها و زمینه‌هایی که قدرت و یارای نجات استعدادهای در بند ما را دارند آشنا گرداند. چه این آگاهی از زبان مرد آگاهی ست که خود زندگانی را به تجربه برخاسته و با عظمت‌ها و والائی‌ها، پاکی‌ها و نورانیت‌ها، فسادها و پستی‌ها و... برخوردی جدی داشته است. مبنای کار و روشی که ما در رابطه با اشعار بلخی و پیجویی اندیشه‌های بلخی - از مطاوی شعرهایش - برگزیده‌ایم، به پندار ناقص خود ما دو کار تواند کرد:

اول اینکه، ضمن بازیافت اصول و مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و ابعاد و مؤلفه‌های مختلف و متنوعی که بلخی، و در واقع اندیشه بلخی بدانها مسلح و مجهز بوده است، و نیز ضمن ارائه اندیشه‌ها و ابعاد گوناگون تفکر بلخی، تصویری روشن و هماهنگ از «خود» بلخی را به نمایش تواند گذاشت؛ و دوم اینکه سیمای انسان کامل و یا به عبارتی دیگر «مثال کمال»ی را که بلخی از انسان دارد، با ترسیم خطوط اصلی و نهادینش مورد ارائه قرار می‌دهد. البته با اعتراف به اینکه هر دوی این کار ناقص خواهد بود و یا لاقط، توان جلب رضایت کامل و همه جانبه عده‌ای از دانشی مردان را نتواند داشت. زیرا همان گونه که در مقدمه این مقال آمد، وقتی او بود، بود من جلوه و نمودی نداشت و نمی‌توانستم حرفش را بفهمم و پیامش را دریابم و قیامش را ارزیابی کنم و از زیباییهایش بهره گیرم؛ از سوئی، به دلایلی که نه جای بحث از آنست، درباره‌اش جز ستایشهای افراطی و پراکنده و کلی و مبهم و یا، تحقیرهای جفاکارانه، حسدورزانه، مغرضانه و از جنس: «با شکست دیگران تعمیر خود کردن» کاری صورت نگرفته و منبع و مأخذی برای تحقیق و بررسی وجود نداشته است، و هنوز هم! به ویژه که امروزه دهر سفله‌پرور، تملق‌جوی، برده‌پسند، آزاده‌کش و مستغنی‌شکن است و در بازار مکاره علم و هنر و سیاست و... جز بردگان بی‌اراده و چاپلوسان تملق‌گوی و ناپاکان ریاکار را، آن هم در اکثریت مطلق جوامع جایی نیست و چون در این شرایط ترسیم چهره والای بلخی، چیزی جز چماق تحقیر بر فرق این گونه افراد نتواند بود. همت‌ها متوجه آن است که دستی بالای دست، و چهره‌ای فوق سیمای آنان جلوه ننماید.

با همهٔ اینها امید چنان می‌رود که پس از نشر اشعار به یادگار مانده و دست نوشته‌های علمی وی، اهل فضل، این هر دو کار را به صورتی که شایستهٔ ترسیم چهرهٔ بلخی است و همان گونه که خودش در نظر و عمل خویش «انسان کامل» را تصویر نموده است به انجام رسانند. لذا قبل از وارد شدن به اصل مسئله و بررسی جوانب مختلف موضوع شایسته است این تذکر را داده باشیم که: مراد ما از آوردن اصطلاح «انسان کامل»، آن انسان کامل عرفانی، که بیشتر مسائلیش حول محور هستی‌شناسی (بحث از وجود) و مراتب و مواظن هستی و جایگاه و پایگاه و مرتبت و نقش آنچه عرفاء بزرگوار ما آن را «انسان کامل و یا عالم اکبر» عنوان نموده‌اند نبوده، بلکه بیشتر متوجه «انسان سالم» یا متعادل و نمونه‌یست که می‌تواند برای رسیدن به درجات متعالیهٔ کمال و رشد، الگو و سرمشق دیگران در زندگانی فردی و اجتماعی قرار گیرد. البته این بدان معنا نیست که مسئلهٔ هستی‌شناسی عارفانه و یا مقام و منزلت وجودی انسان کامل - به مفهوم عارفانه و هستی‌شناسانهٔ آن - از دید بلخی پنهان مانده است! زیرا چنان که در محل خودش خواهد آمد به روشنی در خواهیم یافت که دیدگاه عرفانی و هستی‌شناسانهٔ بلخی نیز، جلوه، پختگی و زیبایی ویژهٔ خودش را دارا می‌باشد و در این میدان نیز گوی سبقت از دیگران ربوده است، بلکه این تذکر بدان جهت بود که در آن هستی‌شناسی، بیشتر از مسائل وجود و جلوه‌های گوناگون و تطورات و شئون متنوع و وجوه، مراتب و مواظن مختلف و سیر و سریان فیض و رحمت‌های وجودی - اعم از سیر نزولی و سیر صعودی - و تجلی و تظاهر عوالم و منازل هستی، احکام و آثاری که هر یک از جلوه‌ها در نشئهٔ ویژه و موطن خاص خویش دارا می‌باشد و... بحث می‌کند، که طبعاً ما، نه همچو بحثی را در صلاحیت خویش می‌بینیم نه بدین کار مأموریم، و نه هم بلخی خود به گونه‌ای سیستمیک - همچون شبستری در کتاب پر ارج «گلشن راز» و ابن فارض در «تائیه» کبرا و... - وارد آن شده است. و اگر گاه‌گاهی که سویدای سرش با برق جانسوز جلوه‌ای شعله‌ور گردیده و جان بی تابش مستانه و شلنگ‌انداز در دیاری دیگر و حال و هوایی دیگر به گُلگشت پرداخته و مرغ روحش را به خروش و ترنم واداشته، اولاً: حالی داشته است و یانی مناسبش که طبعاً در چنین حالاتی ترنم‌ها مستانه است و خروشها عاشقانه و بی‌پروا و جاذبهٔ عشق چنان سرکش که خرد، پابندی به اصول متعارف خویش را از یاد برده و شرار محبت عکال پوسیدهٔ خردگرایی در پای عقل را به شعله‌های سرکش خویش سپرده است و ثانیاً، نظر و توجه و بیانش بیشتر بر آن بود است تا به ما سودازدگان کوی خودپرستی

و دلباختگان زخارف دار غرور و پستی بفهماند: کسی که در چنان مرتبتی از والائی و عظمت و پاکی و نورانیت قرار دارد، شایسته نیست دل به جلوه‌های فانی بسته و تن به ذلت و یا ذلت‌هایی چنین پوچ و بی‌مقدار سپارد.

به هر حال، این مقاله تلاش می‌کند تا مؤلفه‌های اصلی و ابعاد نهادین آنچه را می‌توان انسان سالم و یا کامل خواند، در شعر بلخی سراغ گرفته و باز شناساند، و در این رابطه آنچه روشن است و نیازی به تأکید ندارد این واقعیت می‌باشد که بلخی در سروده‌هایی که تاکنون فراچنگ مان آمده و به چاپ رسیده است، طرحی منظم برای ارائه‌ی آنچه مورد نظر او و یا آنچه مورد توجه ما قرار گرفته است نریخته بوده و خود این اشعار - که بیشترین آنها را از نظر «شکل» غزل تشکیل می‌دهد - گواه این واقعیت می‌باشند، ولی از آنجا که او اغلب حرف‌های اساسی خود را ضمن همین سروده‌ها و در لباس همین اوزان و اشکال القاء می‌نموده است، ما بر آن شدیم که با تألیف ابعاد مختلف مورد نظر وی، سیمای انسانی را به ترسیم نشینیم که می‌توانش «انسان کامل» خطاب نمود و یا نام نهاد.

اما هنوز که وارد اصل قضیه نشده‌ایم بد نیست به مناسبت به میان آمدن اصطلاح «انسان کامل» و رابطه‌ی این اصطلاح با دیدگاه عرفانی و اجتماعی این اصطلاح، عریضی را پیرامون پیدایش فکر و جستجوی انسان کامل به عرض برسانم. شاید از دیدگاه جامعه‌شناسی بتوان سابقه‌ی این فکر را تا آنجا به پیش راند و پی گرفت که فرزند آدمی در مسیر حیات خویش، نسبت بی‌طاقت شدن از ناملایمات و دردها و رنج‌ها و بدبختی‌ها و مفساد و... برای نخستین بار به فکر دفع و رفع علل آنها افتاده است. زیرا آنچه طبیعی می‌نماید و هر عاقل سالمی بدان تردید ندارد این است که در جریان تعاملات و فعالیت‌های اجتماعی ملل و اقوام مختلف وقتی نقصی سر نزده و رنجی نزاده و اضطرابی به بار نیاورده، فکر «اصلاح»ی به وجود نمی‌آید و درست پس از تبارز «فکر اصلاح» مفساد اجتماعی و انسانی است که مسئله‌ی انسان کامل به میان کشیده می‌شود و باز طبیعی است که آنچه از این اصطلاح و درین رابطه‌ی ویژه برداشت و فهمیده می‌شود اینست که منظور از این اصطلاح در زمینه‌ی اجتماعی اصطلاحی جامعه‌شناسانه بوده و همه‌ی مسایل ناشی شده از آن نیز بر محور هستی اجتماعی و به عبارتی رساتر بر محور موضع‌گیری‌ها، عمل‌ها و عکس‌العمل‌های اجتماعی انسان دور می‌زند، بر خلاف دیدگاه عرفانی، که محور مسایل آن چیز دیگری است.

اما در زمینه پیدایش فکر و جستجوی انسان کامل - به مفهوم عرفانی آن - نظرات دیگری وجود دارد که هر چند ما پخته‌ترین و پرجذبه‌ترین آنها را در بخش هستی‌شناسانه عرفانی بلخی تقدیم حضور خواننده گرامی خواهیم کرد، در این جاشمه‌ای از این بحث را از زبان آنها که به منابع غربی عنایت بیشتری داشته‌اند بیان می‌نماییم:

عبدالرحمن بدوی در کتاب «الانسان الکامل فی الاسلام، دراسات... الف بینها و ترجمها»^۱ دارد که: «اصطلاح انسان کامل... نخستین بار در یک اثر هرمتی به کار رفته است به نام خطبه نعاسیه و از لحاظ سابقه این کلمه دارای کمال اهمیت است».

زیرا طبق کاوشهایی که در این زمینه صورت گرفته متوجه شده‌اند که: «نوشته‌های هرمتی از قبیل poim Andres سخن از پدر اشیاء، یعنی نوس novs (=عقل) و آتروپوس... (=انسان) می‌رود که دومی ماهیتی مساوی نخستین دارد و اینکه در انسان همه چیز هست».

لذا با استفاده از این زمینه مهم لغت‌شناسی و... پیشینه تاریخی این اصطلاح را تا بدانجاها و بدان زمانها نیز سراغ گرفته‌اند.

به قولی^۲: «چیزی که رابطه آن را به دقت باید مورد رسیدگی قرار داد مسئله پیوند میان انسان نخستین در معنی جهانی آنست با «آدم عهد قدیم» که به معنی نخستین کسی ست که وحی بدو نازل شده است و سپس مسئله رابطه اینهاست با مسیح که فکر انسان نخستین در او تجدید حیات می‌کند، در رابطه با این فکر باید موضوع نبی صادق... را در نظر داشت که همواره در حالت آمدن و باز آمدن است و در صورت فردی انبیاء، تا مسیح، این تکرار چهره او ادامه دارد و به تفسیر شاعر ایرانی^۳: هر لحظه به شکلی ظهور می‌کند. و بدین گونه آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد، همه یک روح قدسی‌اند که در صور گوناگون در ادوار تاریخ ظهور می‌کنند... و به گفته

۱- قاهره؛ ۱۹۵۰، ص ۲۴

۲- محمد رضا شفیعی کدکنی، در کتاب «تصوف اسلامی در رابطه انسان و خدا» بخش چهارم (یادداشت‌های مترجم، ص ۲۲۷ و ۲۳۰)

۳- منظور مستزاد مشهورست به این عنوان:

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد

دل برد و نهان شد

که معمولاً به مولانای بلخی نسبت می‌دهند.

گلد تسیهر، این نظریه در اصل به غنوصیت مسیحی بازگشت می‌کند، یعنی اندیشه‌ای که مواعظ هومیلین (Homilien) منسوب به قدیس کلیمانس از آن سخن گفته (موعظه شماره ۱۸ فقره ۱۳): «جز یک نبی صادق یش وجود ندارد و او انسانی است که خداوند او را آفریده و روح قدسی بدو بخشیده و از خلال قرون جهان، از همان آغاز، می‌گذرد با نامها و صورتهای متفاوت، رحمت الهی شامل او شود و به آسایش ابدی دست یابد، پس از پایان قرون و اعصار».

«... هانس هانریش شدر» در تحقیقی که در باب مفهوم انسان کامل در اسلام کرده است، ریشه‌های ایرانی این اندیشه را مورد نظر قرار داده است و می‌گوید: «اندیشه انسان کامل، رابطه‌ای استوار دارد با اندیشه‌های شرق باستان به ویژه جانب ایرانی آن. یا باید گفت ترکیبی است از جنبه‌های ایرانی و هلنی».^۱ وی می‌کوشد که ریشه‌های این فکر را با مفهوم انسان نخستین، در اوستا، مربوط کند: کیومرث، که در بند هشن، برای آن مبانی تحقیق خود را می‌جوید و معتقد است که انسان نخستین، در تفکر ایرانی باستان، دارای وظیفه‌ای جهانی است، نمونه انسانیت است و افسانه‌ای وجود دارد که اجزاء هشتگانه پیکر او بوده که تمام معادن هشتگانه به وجود آمدند. گوتس^۲ به این نتیجه رسیده است که در قرن پنجم قبل از میلاد، در ایران، تناظری میان انسان (به عنوان عالم اصغر) و جهان (به عنوان عالم اکبر) وجود داشته است؛ یعنی این اعتقاد رواج داشته که جهان، انسان اکبر است و انسان، عالم اصغر، و در نبردی که میان جهان مینوی و جهان اهریمنی وجود دارد، انسان به عنوان پیامبر و رسول خداوند، در برابر نیروهای اهریمنی به دفاع برمی‌خیزد. همچنان که در آئین مانی نیز چنین است».^۳

«... بر طبق تحقیقات شدر، زمینه انسان کامل، در تعالیم مانوی، از همان آغاز وجود داشته است و مانی به عنوان موجودی الهی که رهائی‌بخش است و انسان نخستین همواره مورد ستایش اتباع خویش بوده است و این را سرودهای کشف شده در تورفان تأکید می‌کند».^۴

«... در یکی از نخستین کتابهایی که در عهد اسلامی ترجمه شده است و «اثولوجیای ارسطو

۱- الانسان الكامل فی الاسلام، دراسات... الف بینها و ترجمها، عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۰، ص ۶

Goetze - ۲

۳- تصوف اسلامی، ص ۲۲۵ و ۲۲۶

۴- تصوف اسلامی، ص ۲۳۱

طاليس» نام یافته... بحثی وجود دارد در باب انسان عقلی و انسان حسی، و در آنجا به هنگام بحث از صنم (= تمثال) انسان جسمانی، و اینکه او فروتر از این انسان قرار دارد، می‌گوید: همچنین است حالت این انسان، که صنمی است از برای «انسان اول حق» و مایه‌های ضعیفی از وجود آن «انسان اول حق» در او به ودیعت نهاده شده و آن «انسان اول حق» نوری است ساطع که در وی جمیع حالات انسانی، اما به گونه‌ای افضل و اشرف و اقوی، وجود دارد.^۱

در بخشهای دیگری از همین یادداشت آمده است: «مرحله دیگری که در سیر اندیشه انسان کامل در اسلام باید مورد مطالعه قرار گیرد، مرحله آمیزش تصویر جهانی «آنتروپوس» یا «لوگوس» و «نوس» در فلسفه یونانی ادوار متأخر است. و این کار در عصر هلنیسم شکل یافته تا به دوره اسلامی رسیده است. و بدین گونه آنچه وارد اسلام شده، آن شکل اساطیری و خرافی این اعتقاد نبوده بلکه شکل نظام یافته‌ای است که از فکر یونانی مایه بسیار گرفته است. تا در اندیشه‌های محی الدین ابن عربی به اوج خود رسیده است».^۲

«... بر حسب نظریه گلدتسیهر، المقنع نخشی، نخستین کسی است که در عصر اسلامی به این نظریه اعتقاد داشته است و معتقد بوده است که او یکی از تجسدهای همین روح قدسی است و حتی از صورتهای پیشین این ظهور هم خود را فراتر می‌دیده و به گفته نرشخی مؤلف تاریخ بخارا می‌گفته است که «آنان نفسانی بودند و من روحانی».^۳

«... اندیشه انسان کامل، در مسیر خود تا قرن شش، با مایه‌هایی از تصوف و تشیع ادامه یافت و در ابن عربی به اوج خود رسید و از طریق او در ادبیات ملل اسلامی گسترش و دامنه وسیع یافت. فخرالدین عراقی و اوحالدین کرمانی و بعد از ایشان شیخ محمود شبستری، به تأثیر اندیشه‌های او، فکر انسان کامل را در ادبیات فارسی رواج بیشتری دادند.

به حدی که مهم‌ترین بحث تصوف و ادبیات عرفانی شد، زیرا جوهر عقاید ابن عربی را تشکیل می‌داد».^۴

۱- همان، ص ۲۳۲ و ۲۳۳

۲- همان، ص ۲۳۲، ۲۳۳

۳- همان، ص ۲۳۰

۴- همان، ص ۲۳۳

«... انسان کامل (کلمه‌الاهیه) برابر است با Theologos که در اسلام و تمدن اسلامی به صورتهای مختلف تجلی کرده است... در میان صوفیه اسلام، محی الدین ابن عربی به این امر نیز بیش از دیگران توجه داشته است عقاید او در باب کلمه یا حقیقت محمدیه، یا انسان کامل از این لحاظ اهمیت بیشتری دارد. وی «کلمه» را به معانی مختلف به کار می‌برد، به تناسب چشم‌اندازهایی که به مسایل دارد: از نظر متافیزیکی محض، او، کلمه را نیرویی خردمند و ساری و جاری در جهان می‌داند و مبدأ تکوین و حیات و تدبیر آن. به این لحاظ «کلمه» در نظر ابن عربی همان مقامی را داراست که عقل در مذهب افلوطین یا عقل کلی، در مذهب رواقیان، از نظر نگاه تصوف، کلمه، سرچشمه هر نوع علم الاهی است و منبع وحی و الهام. ابن عربی آن را «حقیقت محمدیه» و «روح خاتم» و «مشکاة خاتم الرسل» می‌خواند که جایگاه آن، سر قلب صوفی است. در ارتباط با انسان، ابن عربی، کلمه را به نامهای «کلمه»، «آدم»، «حقیقت آدمیه»، «حقیقت انسانی» و «انسان کامل» می‌خواند و از لحاظ ارتباطی که با جهان دارد آن را به نام «حقیقة الحقایق» می‌خواند و به اعتبار اینکه بگونه طوماری همه چیز را در خود دارد آن را «کتاب» و «علم اعلی» می‌خواند.^۱

«... در نظریه ابن عربی انسان ماهیتی است که تمام جنبه‌های حادث و قدیم، لاهوتی و ناسوتی را با هم، در خود دارد تا آنجا که در نظر او «خدا و انسان و جهان، در جوهر و مضمون شیء واحدی است. اینها مظاهری هستند برای یک فکر واحد و بر این اساس، انسان حلقه اتصال میان خدا و جهان است، و انسان در چنین برداشتی، جانشین خداست (= خلیفة الله).»^۲

اما نخستین کسی که برای نخستین بار کتابی مستقل، ارزشمند و عمیق را تحت همین عنوان (انسان کامل) تدوین و تصنیف نموده و ضمن بحث پیرامون هستی و هستی‌شناسی عرفانی چهره از هویت انسان کامل برگرفته و مقام و مرتبت او را در هستی نشان داد «جیلی» بود. هر چند خیلی‌ها پیش از جیلی، نسفی - عزیزالدین - کتابی تحت همین نام (انسان کامل) به رشته تحریر در آورده بود ولی از آنجا که این کتاب مشتمل بر رسائل مختلف و متعددی بوده و اساس کار نسفی را نیز بررسی مسئله وجود و یا هستی‌شناسی تشکیل نمی‌دهد، با وجود ارجح بسیاری که بر آن می‌گذاریم

۱- ابن عربی، عقلة المستوفی، چاپ نیرنگ، ۳- ۴۲، به نقل عقیفی در الکتاب التذکاری ص ۱۹- ۱۸ به نقل از مدرک

پیشین، ص ۲۲۴- ۲۲۳

۲- همان، ص ۲۳۴- ۲۳۵

و ارزش بی‌شماری که بدان قایل می‌باشیم نخستین کتاب هستی‌شناسانه را تحت عنوان انسان کامل از جلی معرفی داشتیم. و به قول مترجم کتاب زیبای تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا: «... دو قرن پس از ابن عربی، عبدالکریم جلی (۷۶۷-۸۳۲ ه.ق) ... در کتاب خویش انسان الکامل نظریه ابن عربی را در باب انسان به اوج کمال خود رسانده است و می‌توان گفت وی جوهر عقایدی را که در طول دو قرن پس از ابن عربی، در پیرامون نظریه وی، به وجود آمده در کتاب خویش تلخیص کرده است».^۱

آنچه تذکر آن در این جا ضروری می‌نماید این است که: این تنها جلی نبود که پیرامون انسان کامل بحث مفصل و پخته و جامعی را به انجام رسانیده، زیرا عده‌ای از پیروان اندیشه‌های ابن عربی همچون «جندی» و «کاشانی» و «قصری» و «قونوی» و در اعصار بعدی «خوارزمی» و «خواجہ پارسا» و «جامی» و دیگران و دیگران که شاید شمار آنها به بیش از صد دانشمند عارف برسد، پیرامون آن (انسان کامل) بحث‌ها و نکته‌سنجی‌های دقیق، موشکافانه و مفصلی را به پایان رسانیدند که بررسی گوشه‌ای از زحمات و تلاشهای اینان را کتابهایی مفصل به شرح توانند نشست.

با همه اینها چون در این مقدمه، بحثی پیرامون ریشه‌های پیدایش فکر انسان کامل به میان آمد و در همین رابطه به ذکر قسمتی از عقاید دانش‌پژوهان غربی پرداختیم، لازم است یادآور شویم که عده زیادی از عارفان فاضل و دانشی مردان صدیق، تلاشگر و پرکاری که در علم عرفان و یا عرفان نظری و سیر تاریخی آن اندوخته‌های قابل ملاحظه و ذی‌قیمتی دارند، به گفته‌های غربی‌ها به دیده تردید و انکار نگریسته، نه تنها آن نظریه‌ها را قابل قبول نمی‌شمارند که معتقد هستند عرفان اسلامی و از آن جمله اندیشه انسان کامل و... ریشه‌ای خالصاً اسلامی داشته و پس از تدبر در آیات قرآنی و احادیث و روایات اسلامی، این ینش از پختگی و نضج شایسته خود برخوردار شده است؛ و هر یک از این بزرگان را برای اثبات قول خودشان براهین و دلایل متعددیست که باید به کتابهای مربوطه مراجعه کرد. به ویژه که امروز روز، اولاً در زمینه عرفان نظری اکثر کتب مرجع و مادر، به صورتی چاپی در اختیار اهل تحقیق قرار دارد و ثانیاً، کتابهای متعددی تحت همین عنوان (انسان کامل) به چاپ رسیده است که هر یک از نویسندگان آنها به موضوع مورد نظر نوشته‌اش از دیدگاهی ویژه نگریسته و به تحلیل نهشته است.

به طور مثال، وقتی محققى به قسمت بسیار اندكى از گفته‌های صاحبان اصلی این اندیشه بر مى‌خورد، متوجه مى‌شود كه براهین غربى‌ها برای اثبات نظرشان مبنی بر اینکه عرفان اسلامى و به ویژه در مورد اینکه افكار ابن عربى ریشه‌ای غنوصى، مسیحى و یا غیره دارد، تا كجاها پیرنگ و رونق مى‌باشد. مثلاً وقتی این بخش از يك رساله كوچك ابن عربى و یا بخش‌های دیگرى از سایر نوشته‌های نویسنده‌گان را با دقت مطالعه کرده و به دلایلى كه خود مطرح ساخته‌اند و نیز، خاستگاه و ریشه براهین آنها را مورد توجه قرار دهیم به درستی و یا نادرستی گفته‌های دانشمندان غرب و پیروانشان بهتر پى برده مى‌توانیم:

«فصل، در معانى غریبه: وجود انسان اصل است در ایجاد، و وجود موجودات فرع او، از برای آنكه عالم را از برای انسان آفریده‌اند و انسان مقصود کلی، چنان كه فرموده است تعالى: یابن آدم خلقت الاشیاء لاجلك و خلقتك لاجلى، و مقصود کلی كه گفتیم ظهور حق است در انسان و مشاهده اعیان اسماء و صفات خویش در او و محل ظهور حق مشاهده او اسماء و صفات خویش را نیست الا انسان كامل، چرا كه او جمع کرده در خود جمیع قوایل کلیه را... پس هر كه خواهد كه بیند جمیع عالم در يك چیز و يك مظهر كه جمع باشد در او عوالم کلیه از جواهر و اعراض و اجسام باید كه در انسان كامل نگرد كه او جامع جمیع عوالم علویه و سفلیه و ملكیه و ملكوتیه است، پس انسان به این صفات جامعه سزاوار خلافت مرتبه حق است و اوست كه اعظم و اصفاء آئینه‌های حق است در كائنات».^۱

«سید شریف جرجانی در تعریفات گوید: انسان كامل جامع جمیع عوالم الهی و كونی، کلی و جزئی است و او كتاب جامع كتب الهی و كونی است، پس از حیث روحش و عقلش كتاب عقلی به نام ام‌الكتاب و از جهت قلبش كتاب لوح محفوظ و از حیث نفس كتاب محو و اثبات است... و نسبت عقل اول به عالم كییر نسبت روح انسانی ست به بدن و نیروهایش و نفس کلیه قلب عالم كییر است همان طور كه نفس ناطقه قلب انسان است و به این جهت عالم را انسان كییر نامیده‌اند».^۲

در رساله هفت باب بابا سیدنا، از نوشته‌های اسماعیلیان آمده است: «انسان كامل، اصل و الكوی

۱- جشن نامه هانری كربن، مقاله دکتر علی شیخ الاسلامی، ص ۱۷۷، به نقل از انسان در قرآن کریم، ص ۱۶۹

۲- كشاف اصطلاحات الفنون ج ۱، ص ۷۸؛ همان مدرك، ص ۱۶۹

بشریت و مدار غایت عالم انسانی در تمام اعصار است، او نخستین بشری است که خداوند به صورت خویش آفریده و همهٔ فرشتگان را به ستایش او فرمان داده است، و او عالم صغیر است، یعنی نسخهٔ بدل کامل و درهم فشردۀ عالم کبیر، و عالم کبیر از روی آن طرح افکنده شده است، از این قرار وی علت غائی جهان است و بدون او چون علل وجود جهان کامل نبود، خلعت هستی نمی‌پوشید.^۱

و چون ما در بخش هستی‌شناسی اندیشه‌های بلخی جهت روشن شدن مطالب ذوقی و نظریش مجبوریم، مطالبی در این مورد تقدیم حضور خوانندگان ارجمند نماییم، از آوردن شاهد مثال‌ها و... در این بخش خودداری می‌نماییم.

به هر حال ما در این بخش از این مقال، بدان سبب به ذکر بخش مهمی از نظرات دانشمندان غرب مبادرت ورزیدیم تا از سوئی توانسته باشیم محور اصلی بحث خود را از محور اصلی بحث‌های هستی‌شناسانه و عرفانی جدا نماییم و مرز هر یک را مشخص سازیم و از سویی هم، خوانندگان عزیز را به دیدگاه نویسندگان غرب نزدیک و آشنا نماییم تا وقتی در بخش عرفانیات بلخی به مسئلهٔ انسان کامل و مقام و عظمت وی برخورد می‌نمایند، هم دورنمایی تاریخی از این بحث و این موضوع داشته باشند و هم خود بتوانند میان برداشتهای سطحی غریبان - که اغلب تلاش می‌کنند همه چیز ملل و اقوام و مذاهب را به نحوی مرتبط به خویش سازند - و ریشه‌های اصلی عرفان اسلامی به قضاوت نشسته ظرافتهای بسیار بسیار بکر دانشی مردان موحد و عارفان مبتکر را با بافته‌های بی‌روح غریبان به مقایسه بر خیزند.

به هر حال، از آنچه آمد و از آنچه در بحث‌های آینده خواهد آمد، این نکته روشن خواهد گردید که، «انسان کامل» این نبشته، اولاً: آن انسان کامل عرفانی همچون ابن عربی و قونوی و... نبوده و ثانیاً: آنچه در رابطه با مسئلهٔ انسان کامل از نظر تاریخی و بر مبنای کاوش‌های نویسندگان غربی آمد، مربوط به تحقیق‌هایی است که مبتنی بر اسناد و مدرک تاریخی بوده و عقل سلیم حکم می‌نماید که اگر چه در تحقیقات کنونی، مدرکی دال بر موجودیت این اندیشه در تاریخی قبل از آنچه آمد در دست نمی‌باشد، ولی این کاوش و گرایش باید سابقهٔ طولانی تری داشته باشد؛ هر

چند به وجهی و به تعبیری، بعثت پیامبران الهی و از طریق طرح مجدد جهان بینی و ایدئولوژی شایسته مقام انسانی توسط آنان (پیامبران) در هر دوره‌ای، مسئله هویت و ماهیت نوعی انسان کامل به میان کشیده می‌شده است، حال در طول این همه اعصار و قرون، کسی و یا کسانی اصطلاح انسان کامل را به کار گرفته باشد یا نه، موضوعی است جدا و نمی‌تواند نافی آن اصل جامعه‌شناسی باشد. زیرا وقتی در زمینه جامعه‌شناسی پای انسان کامل به میان کشیده شده و موضوع کار جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد، آنچه پذیرش و اذعان آن برای هر عاقل منصفی نیازمند دلیل و برهان نخواهد بود این نکته است که: این موضوع به یک معنا و از یک دیدگاه منشاء پیدایش واحدی ندارند، چه از این دیدگاه (دیدگاه جامعه‌شناسی) در هر جامعه و نزد هر خیل و تباری الگو و نمونه‌ای برای انسان کامل وجود داشته است که متناسب با ضابطه‌های اجتماعی و شرایط زیستی و فکری خود آن تبار شکل یافته و از مؤلفه‌های ویژه برخوردار بوده و هنوز هم می‌باشد، و به معنایی دیگر (که کمال گرایی تواند بود) دارای منشاء پیدایش واحدی می‌باشد.

از سویی این گفته نه بدان معناست که خیال کنیم: اندیشه انسان کامل منشاء و مبنایی مذهبی داشته و ناشی از تفکرات دینی بوده و غیر مذهبی‌ها به آن باور نداشته‌اند، زیرا بیدینی - به اعتباری - خود نوعی دین (= راه و روش) می‌باشد. لذا متوجه می‌شویم هیچ مکتبی و تباری نیست که انسان کامل خودش را نداشته باشد، چه نظامهای ابتدایی و چه پیشرفته و متمدن؛ چه مکاتب مادی و غیر مادی، چه موحد و چه غیر موحد و چندخدایان. زیرا هر یک از این نظام‌ها وقتی در برابر خودشان - به عنوان موجود انسانی - قرار می‌گیرند و روی دلایلی مجبور می‌شوند موضع علمی، فرهنگی، اقتصادی و غیره اتخاذ نمایند، برای تفهیم مطالب و توجیه موضع‌گیریهای خویش این نکته را مسلم می‌شمارند که موجود انسانی، حیوان محض نبوده و چیزی و یا چیزهایی بیشتر از حیوان دارد. و درست پس از اذعان به همین یک نکته قبول می‌نمایند که بخشی از ویژگیهای این موجود را زمینه‌های حیوانی تشکیل داده - که در آن بخش با سایر حیوانات شباهتهایی را دارا می‌باشد - و بخشی دیگر از ویژگیهای وی را زمینه‌هایی تشکیل می‌دهد که مخصوص به خود وی بوده و همین ویژگیها مرز جدایی او با سایرین را تشکیل می‌دهد، با این تفاوت که در میان مکاتب مختلف فرهنگی برداشت از ماهیت، هدف، علل و... ویژگی‌های دومی بسته به میزان بینش و دانش و اهدافی که هر یک فراراه و فراروی خویش قرار دادند، تفاوت می‌کند؛ مثلاً: مادیون فکر

را جنبه انسانی و یا ویژگی بارز موجود انسانی می‌شناسند و به این باوراند که این ویژگی مخصوص به نوع انسان بوده و به عنوان مرز جدا سازنده انسان از حیوان تبارز می‌نمایند، اما معتقدند که باید در جهت بهتر و برتر کردن جنبه حیوانی، هم رشد داده شود و هم به کار افتد، که غیر مادیون چیز دیگری می‌گویند و اعتقاد دیگری دارند. البته بحث در مورد آنهایی که می‌خواهند و توصیه می‌کنند که فکر باید «تنها» در جهت رشد خواست‌ها و تمایلات جنبه حیوانی به کار گرفته شود، جداست و فعلاً ما به آنها کار نداریم.

با همه اینها، هدف اصلی همه دانشوران دلسوزی که وارد این بحث زیبا و شوق انگیز شده‌اند، این بوده است که:

- ۱- انسانها به «هویت انسانی» خودشان آشنا و نزدیک گردند.
- ۲- این هویت در ابعاد مختلف به تمامی شکوفا گردیده و از کمال شایسته‌ای برخوردار گردد.
- ۳- نیروها و استعدادها پهنه‌مند، ژرف و بلند انسانی از زنجیرهای جهل و غفلت آزاد گردند.
- ۴- انسان از بند فساد و عوامل فاسد کننده و رکودزا، رهایی یابد. و از این طریق بر آن بوده‌اند تا: زندگانی فردی و اجتماعی موجود انسانی، بودن انسان و گرایشهای عینی و عملی او را چنان که شایسته است از بی‌معنایی به در آورده، با فعلیت بخشیدن به استعدادهای بارور و جبلّی وی، زندگانی، بودن و اعمال انسانها را معنی‌دار ساخته، آنها را در جستجو و بازیافت و بازشناخت معنای «حیات انسانی» کمک نمایند. اما از آنجا که منظر دید هر یک از این مکاتب نسبت به انسان و جوهر وجودی او غیر از دیگری بوده است، در یک نگرش کلی به دیدگاههای انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی متوجه می‌شویم که هر کدام به راهی رفته و اصولی را برای تکامل ویژگیهای انسانی، اصیل و کارآ و مفید و معنی‌بخش دانسته و به قولی: انسان کامل شدن را در گرو ایمان و عمل به آن اصول معرفی کرده‌اند.

به طور مثال، وقتی این موضوع را در مسیر رشد یابنده افکار و اندیشه‌های مختلف مورد کاوش و بررسی قرار می‌دهیم، در جریان بررسی تاریخی این سفر معنی‌بخش، بیدارساز و آزاد کننده متوجه می‌شویم که عده‌ای سلامت و کمال انسان را در گریز و بریدن از خواست‌های «تن» و کشش‌های غریزی و طبیعی دانسته و باورشان بر این بوده که تا از غریزه و تن جدا نگردی به فطرت و جان نمی‌رسی.

این باور از دیر زمانی و از قدیم‌ترین ایام در میان اصحاب ملل و نحل مرسوم بوده، عده‌ای همچون مرتاضان سخت‌کوش هند و... گوی سبقت از دیگران ربوده‌اند، هر چند نمونه‌های بسیاری از باورمندان به این عقیده را می‌توان در میان پیروان عرفان چینی و مصری و حتی سیاهان آفریقایی و سرخپوستان آمریکای لاتین نیز مشاهده کرد. همه تلاش اینان را گسستن همه جانبه از نیازهای جسمانی و به تعبیری دیگر «خود طبیعی» و پیوستن همه جانبه به روح و ملکوت باطن انسان تشکیل داده و جهت تحقق این هدف، از هیچ تلاش و تپش و تقلائی - حتی در برخی موارد و در میان معدودی از اینان «آزار رسانیدن به جسم» - فروگذار نکرده و بدون کمترین احساس ناراحتی منازل و مراتب مورد نظر خود را پشت سر می‌گذرانیده‌اند، اما عده‌ای دیگر برعکس، بیشترین فعالیتهایشان را رسیدگی به نیازها و خواست‌های جسمانی و یا خود طبیعی‌شان تشکیل داده و معتقدند که سلامت و کمال فردی و اجتماعی در بهره‌گیری و تحقق کامل و همه‌جانبه خواستهای طبیعی بشر متوقف بوده، و بدون آن، انسان هرگز از سلامت و کمال بهره‌مند نخواهد شد.

اینان که از دیر زمانی در میان هر قوم و قبیله‌ای وجود داشته‌اند، گاهی از مقولات حکمی و خردمندانه، در جهت توجیه عقاید و باورداشتهای خویش بهره گرفته و گاهی تا بدانجا پیش رفته‌اند که گفته‌اند: تنها «عقل سلیم در بدن سالم است»! و اگر چه از ظاهر این گفته چنان برمی‌آید که گوینده از توسل بدان به نفع عقل بهره گرفته است، ولی در واقع، چون اینان جز به ظاهر هستی خود و ظواهر طبیعی بیرون از خود اعتقادی ندارند، نگرش آنها به عقل و عقلیات فقط زمانی ارزش و اعتباری دارد که بتواند در جهت منافع و بهره‌وریهای طبیعی خودشان به کار گرفته شود نه بیش از آن.

گرایش و توجه به بعد طبیعی حیات، اگر چه پیشینه زیادی داشته و خود آگاه و یا ناخود آگاهانه، جلوه‌های گوناگون و رقتبار آن را، می‌توان در گذشته‌های دور تاریخ و در میان هر جامعه‌ای سراغ داد، اما بعد از قرون وسطی و به ویژه همراه با رنسانس و حرکت ویژه «علمزدگی» (= تجربه زدگی) رشد کرد و هنوز با کمال قدرت و قوت در جوامع استعماری و یا ملت‌هایی که به نوعی مقلد افکار و اعمال استکبار و یا به نحوی زیر سلطه آنها قرار دارند، حاکم است. هر چند بعد از ته‌نشین شدن تب تعصب آمیز تجربه‌زدگی و اندیشه اصالت احساس و باز به ویژه بعد از جنگ‌های خجالتبار اول و دوم جهانی، در میان عده‌ای از دانشمندان، نوعی گرایش معنوی

- عرفانی قشری به مشاهده پیوسته است، ولی چون از سنت‌های اصیل دینی و عرفانی فاصله داشته و از آن چشمه‌سار زلال و زندگی‌زای مایه نگرفته است بیشتر در سطح «طبیعی - عاطفی - عقلی» باقی مانده که جای شرح آن در این مورد نمی‌باشد.

و هر گاه از این دو بینش و دو قطب متضادِ باور و برداشت بگذریم، متوجه می‌شویم که عده‌ای هم بوده و هنوز هم هستند که: تعادل میان جسم و جان، روح و بدن و نیازها و ابعاد جسمانی و روحانی را مایهٔ کمال و سعادت انسان و جامعهٔ انسانی قلمداد کرده و تأکید بر آن داشته‌اند که تا انسان به صورتی متعادل و هم‌آهنگ جسم و روح و نیازهای جسمانی و روحانی خویش را مورد توجه و تحقق قرار ندهد به سلامتی و کمال دست نمی‌یابد که سلسله جنابان این نهضت پیداری آفرین را، پیامبران تشکیل می‌داده‌اند.

اینان با طرح مؤلفه‌های جوهری شخصیت انسان کامل و ارائه‌ی آن به مردم، به بیدارگری پرداخته و خود عملاً و از طریق به نمایش نهادن شخصیت خود و یا دست‌پروردگان خود، شور، حرکت و جاذبه‌ای شوق‌انگیز به جانب «انسان کامل» را در آنان ایجاد می‌کردند. و از همین روست که عده‌ای همچون «امام خمینی» مدظله معتقدند که: «وظیفهٔ انبیاء آدم‌سازی است».

از سوئی، وقتی پای این بحث به میان کشیده می‌شود متوجه می‌شویم که عده‌ای از فلاسفه و حکماء به جای اینکه انسان کامل را مورد توجه قرار دهند، در مورد جامعهٔ سالم و رشد یافته و یا به قولی در مورد «مدینهٔ فاضله» به بحث و کنکاش پرداخته‌اند. اینان ضمن بحث از مسایل، موضوعات و مؤلفه‌های اصلی و پایه‌ای مدینهٔ فاضله، یا «آرمان شهر» به ویژگی‌های جسمانی و روحانی اعضا و افراد جامعهٔ سالم - و گاه هم به صورت اخص به ویژگی‌های رئیس آن جامعه - پرداخته و با ترسیم سیمای والا و شایستهٔ مثلاً رئیس مدینهٔ فاضله، انسان کامل مورد نظر خویش را به نمایش نهاده‌اند.

نمونه‌های بارز اینگونه گرایش را می‌توان در خیلی از جوامع مورد مطالعه قرار داد، چنان که در سیمای «جمهوریت» افلاطون یا آراء اهل مدینهٔ فاضلهٔ فارابی، آرمان شهر «تامس مور» و صدها دانشمند دیگر مشاهده نمود.

شرف آدمی به ادراک است^۱

وقتی عالم و عابد به صراط در آیند، عابد
را گویند به بهشت در آی و از عبادتی که
کرده‌ای بهره‌مند شو، و دانشمند را گویند
اینجا بایست و هر که را می‌خواهی شفاعت
کن که هر که را شفاعت کنی پذیرفته است و
خود در صف پیغمبران در آی.
پیامبر اکرم (ص)

در خلال بحث‌های قبلی آمد که: تلاش این نبشته متوجه آن است تا ضمن بررسی و بازساخت و ارائه‌ی افکار و اندیشه‌های بلخی، سیمایی از مثال کمال انسانیت مورد نظر وی را نیز به تصویر کشاند، و این میسر نخواهد بود مگر در پرتو یک نگرشی عمقی و سیستمیک به محتوای سروده‌های بلخی. لذا، برای محقق ساختن این هدف لازم می‌نماید تا حدودی که به این مقاله مربوط می‌باشد، پیشتر از همه متوجه مؤلفه‌های اصلی موضوع مورد بحث و مورد نظر خود باشیم، زیرا در مورد اینکه یک انسان سالم و متعادل چگونه انسانی است؛ چه خصایل و ویژگی‌هایی دارد:

۱- ابوسعید کاتبی: آدمی و بهایم از خاک است

شرف آدمی به ادراک است

هستی و انسان را چه می‌بیند و چه می‌شمارد، برای انسان چه مؤلفه‌های ویژه‌ای قایل می‌باشد، مبانی پندار، گفتار و کردارش را چه اصولی تشکیل می‌دهد؛ جهت هر یک از اینها کدام و دنبال کننده چه اهدافی است؛ و نیز این مسئله مهم که: چه کسانی، با چه ابزار و روشهایی می‌توانند به مقام انسان کامل برسند و یا نمونه‌های مشخص کامل و نسبی آن در اجتماع بشری کیانند؟! و غیره و غیره، مردم به یک گونه پاسخ نگفته‌اند ولی یگانه واقعیتهایی که پس از بررسی عمیق تاریخی در پیرامون این مسئله اثبات می‌گردد این است که: با وجود جوابهای متنوع، و مطالب غث و سمین و برداشتهای مختلف، نقاط تشابه و مؤلفه‌های مشترک از نقاط تخالف بیشتر بوده و اکثریت این دیدگاهها بر «جهانبینی» و یا دستگاه فکری پی که بتواند نظام «ایدئولوژیکی» منظم و متقنی را ارائه نماید تأکید داشته‌اند.

از سوئی بلخی به عنوان کسی که داعیه نجات مردم، از بند بندگی‌ها و اسارتها و ضعفها و نارسائی‌ها و رنجها و محکومیت‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را داشته و بر آن سر بوده است تا آنها را پس از پیرایشی در خور و زیننده و پس از تزکیه و شستشوی زنگارزدای و جلابخش به فطرت‌شان نزدیک ساخته و به آزادی و آزادگی برونی و درونی برساند، نمی‌تواند دارای دستگاه فکری و عقیدتی نباشد! و چنان که همگی - اعم از دوست و دشمن - باورمندند که داشته و سر، بر سر این راه نهاده است.

پس از باور و اعتراف به اینکه بلخی برخوردار از نظام فکری و صاحب آرمان است و هر آرمانی نماینده طرز بینش و تلقی‌ای ویژه از هستی و انسان، باید اذعان داشته باشیم که آموزه‌ها و القانات بلخی از جهان‌بینی و هستی‌شناسی وی مایه می‌گیرد.

بر پایه این مایه از بینش، آنچه از تأکید بی‌نیاز تواند بود اینست که: هیچ دانشی مردی را نمی‌توان پیدا کرد که ادعای شناخت جهان و انسان را داشته باشد، اما وسایل و ابزار و راههای شناخت را مشخص و ارائه نکرده باشد، زیرا: از دیر باز مسئله تأثیر عمیق دانش بر زندگی انسان و رشد همه جانبه زندگی و بریدنش از نارسائی و فساد و رسانیدنش به کمال و باروری به یاری علم و تجربه و... مورد اذعان بوده است. تا آنجا که فرهنگ اقوام و ملل مختلف سرشار است از تمجیدها و ستایشها و... در مدح علم و قدح جهل و نابخردی، و دانشوران دلسوز و دانش دوست و انسانگرای و تعالی جوی و کمال‌پسند را در این مورد مقاله‌ها، رسائل و کتب بشمار نیست که در

اینجا هرگز نیازی به اصرار و تأکید نخواهد بود، زیرا مسئله از چنان بداهتی برخوردار است که در طول تاریخ بشریت و هستی انسان آدم عاقلی را نمی‌توان سراغ داد که آگاهی و علم را به زبانی از زبانها (زبان قال یا زبان حال و یا زبان فعل) قدر نگذاشته و ارج نهاده باشد، و این واقعیت، از تأکید شگفتی‌آوری که قرآن روی بداهت مسئله ارزش آگاهی و تأثیر علم و دانش - به شرط درست به کار گرفتیش - بر زندگانی فردی و اجتماعی بشر در آیه: «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون» دارد، نمایان و ثابت می‌گردد و از همین روی است که تا آنجا که از بررسی افکار و نظریه‌های گوناگون جوامع و اقوام مختلف در طول تاریخ بر می‌آید، این نکته مسلم است که:

هیچ ملتی را نمی‌توان یافت و سراغ داد که از علم دفاع نکرده باشد، اگرچه در حد شعار بوده باشد؛ و هیچ ملتی را نمی‌توان یافت و سراغ داد که برای علم قدر و ارزشی قابل نبوده باشد، اگرچه در حد شعار بوده باشد، و هیچ ملتی را نمی‌توان یافت و سراغ داد که علما و دانشوران صادق خویش را قدر نکرده و در نگرشی و از جهت یا جهاتی دیگر، منابع و ابزار رسیدن به نور علم را مشخص نکرده باشد. منتها هر قومی و تباری به علمی ارزش قابل بوده و کمال نوعی انسان را در گرو گرایش به آن قلمداد نموده و هر دانشوری، راهی و ابزاری را برای رسیدن به دانش اصیل و اصالت دانش، پیشنهاد و جانبداری نموده است. یکی علم به خود (جسم خود) را مایه سعادت و کمال نهایی شناخته است و دیگری علم به خدا را؛ یکی کمال انسان را در گرو کشف و بهره‌وری از قوای طبیعی و پدیده‌های محسوس می‌داند و دیگری معتقد است که تا با قوای فوق طبیعی - اعم از ارواح و اشباح و اجنه و... - آشنائی حاصل نگردد و استفاده به عمل نیاید، سعادت و کمال انسانی تأمین نخواهد شد، لذا متوجه می‌شویم که یکی به علوم طبیعی روی می‌آورد و دیگری به سحر و افسون و جادوگری و...! همچنان که در مورد راه‌ها و وسایل دریافتی نیز، یکی راه حس و تجربه‌های حسی را اصالت می‌بخشد و دیگری عقل و قوای عقلی را متقن‌تر و معتقدتر می‌شمارد و...! و این پیشنهاد و جانبداری از شاخه‌های مختلف علوم و فنون و ابزار و روشهای مختلف - و گاه متناقض - جز در مواردی بسیار جزئی، با صداقت و صمیمیت همراه و هر کدام در پی رسیدن و رسانیدن خود و سایرین به درجات بالاتر و اصیل‌تر از علم بوده‌اند.

به هر حال، تا آنجا که از مطالعه سروده‌های بلخی بر می‌آید، این نکته مسلم می‌گردد که وی متوجه اهمیت بسیار شگفت این مسئله بوده، گاهی به زبان رمز و سمبل و زمانی با بیان زیباشناسانه و

هنرمندانۀ شعر و در مواردی نیز به صورت بیان موزون و یا منظوم آن را مورد تأکید قرار داده است. بلخی در تأکید و یا تقدیر و ارج گذاری به مقام علم و هنر و نیز کار آیی و منافعی که در جهت تکامل فردی و اجتماعی انسان می تواند داشته باشد، غزلهایی دارد با ردیف و یا قافیه:

«... آگه شو»، «... دانستن یک نکته»، «... علم نبود»، «... می شناسم»، «... آموختم»، و...

که هر یک از این غزله‌ها و سرودها، مخاطب خویش را به گوشه‌ها و ابعاد و مسایل ارزشمندی آشنا می سازد و راهنمایی می دارد که پذیرش و عمل کردن در جهت آن گفته‌ها، یقیناً سعادت آفرین خواهد بود. به هر حال، برای آنکه بهتر بتوانیم نحوه موضوعگیری دستگاه فکری بلخی در برابر هستی، انسان و اجتماع را بهتر بشناسیم و با اصول این ساختمان بیشتر آشنایی بهم رسانیم نخست به بررسی ابزار و راههای رسیدن به «معرفت» از دیدگاه وی می پردازیم و سپس اساس هستی شناسی، انسان شناسی و جامعه شناسی وی را طرح می نمایم.

آنچه درین رابطه بسیار طبیعی و انتقادناپذیر می نماید اینست که: هیچکس انتظار ندارد، غزلهای محدود و پراکنده بلخی مسایل «علم المعرفه» یا به اصطلاح امروزیها «شناخت شناسی» را همچون نوشته‌های منظومی که برای تأمین همین هدف خاص همچون منظومه سبزواری به رشته تحریر در آمده‌اند، به صورتی منظم، صریح، و روشن به تحلیل و ارائه نشینند.

قبل از ورود به اصل مطلب، چون در بررسی این قسمت از افکار بلخی مجبوراً مسایل مربوط به «احساس»، «تعقل» و «الهام و اشراق» مورد گفتگو قرار می گیرند، لازم است به صورتی بسیار اجمالی، زود گذر و عنوان وار اشاره‌ای به نظریه‌ها و مکاتب مختلف داشته، با عذر تقصیر در این مورد خوانندگان ارجمند را به کتابهای مربوطه ارجاع داریم.

دانشمندان و مکتب‌های مختلف دانشی و فلسفی جهان، برای رسیدن به «شناخت» پدیده‌ها و «دریافت» هستی و «کشف» روابط و قانونمندیهای حاکم بر هستی و انسان، راههای گوناگون و ابزار مختلفی را پیشنهاد و جانبداری نموده‌اند که مهمتر از همه:

۱- شناخت تجربی، بر مبنای حس؛

۲- شناخت برهانی، بر مبنای عقل؛

۳- شناخت و به زبانی رساتر «دریافت» شهودی بر مبنای اشراق، الهام و وحی می باشد.

در اینکه، از طریق احکام اخلاقی هم می توان به حقایق دست یافت و نسبت به مسایلی

شناخت و آشنایی پیدا کرد و برعکس (در اینکه می‌توان از طریق برخی دریافت‌های عقلی به احکام ارزشی و اخلاقی رسید) یا نه، باید گفت که نظرهای متفاوت و مختلفی وجود دارد که باید به منابع اصلی و مربوط مراجعه نمود و بحث فعلی ما گنجایش آن را ندارد و تا آنجا که این حقیر مطلع می‌باشد در این زمینه، مقالات، رساله‌ها و کتابهایی نیز به تحریر درآمده است که مطالعه آنها از لطف خالی نتواند بود.

اما در مورد بلخی، آنچه از محتوای برخی از آیات اخلاقی اجتماعی او فهمیده می‌شود اینست که گاهی بلخی، احکام ثابت و یا قوانین تجربی و علمی را زمینه تبه و بیدارسازی و القاء و یادآوری مسایل ارزشی و انسانی قرار می‌دهد. آنچه در این رابطه ویژه از افکار بلخی برداشت می‌شود اینست که او به واسطه سعه صدر و فراخی اندیشه و ژرفای ینشی که دارد، به هر کدام از این راه‌ها، روش‌ها، و ابزارها متناسب با مقام و کار آئی خودش ارج می‌نهد، ستایش می‌کند و برای مجهز شدن و فراگرفتن و بهره‌ور شدن از آن تأکید و تشویق می‌نماید. در برخی موارد خواننده در می‌یابد که بلخی به دریافت‌های حسی و تجربی اهمیت قائل بوده و در بسا موارد بدان توصیه کرده و ثمرات و منافع گرایش به آن را گوشزد می‌نماید. واژه‌هایی که بلخی برای چنین دریافت‌هایی به کار می‌برد، گاهی «دانش» است و زمانی «علم» و در مواردی هم «شناخت» آنجا که می‌گوید:

در کودکی چو راه دهن را شناختیم

اول طریق شرب لبن را شناختیم

چندی گذشت گام زدن را شناختیم

آه از دمی که رمز سخن را شناختیم

اشاره به همین مرحله دارد. جایی که نظر به ثمرات چشمگیر و ظریف شناخت‌های تجربی و تأکید بر فراگیری آن دارد، واژه «دانش» را به کار می‌گیرد؛

بنگر که مرغ دانش به فلک گشوده شهر

تو که شاه‌باز بودی، بگشای بال برخیز، ویا:

با چراغ عقل و دانش گر درین ره پا نهیم

پایکوب عزم ما فوق ثریا می‌شود

و زمانی که آن را یکی از ویژگی‌های انسان متعادل و به کمال رسیده (=مرد ره) می‌شمارد، واژه علم را - به مفهوم گسترده و غیر مشخص آن - به خدمت می‌گیرد:

راهیست عمر دهر بود «مرد ره» کسی

دامان علم و فضل گرفت و رها نکرد

و نیز در ترغیب به گسترش این ویژگی و تنبیه انسانهای غفلت زده و خواب آلود که کمتر اتفاق می افتد هستی خویش را در برابر سایر پدیده‌ها به مقایسه برخیزند دارد:

باد بهار فرش چمن سبز کرد و ما

فرش کمال علم نگسترده تا یکی

این بیت انگیزاننده و زیبای بلخی آدم را به یاد فریادهای تپنده و سوزنده غزل بیدل می اندازد که فریاد می کند:

ستم است اگر هوست کشد که به سیر سرو و سمن در آ

تو ز غنچه کم ندیده‌ئی در دل گشا به چمن در آ

پی نافه‌های رمیده بو میسند خجلت جستجو

به خیال حلقه زلف او گرهی خور و به ختن در آ

در همین رابطه گاهی بلخی به طرح مسائل کاملاً تجربی و علمی پرداخته ولی از بیان روابط علمی پدیده‌ها، هدفی عالی تر دارد. چنانکه در برخی از موارد خواننده از مطالعه مبتدای سخن خبر را، خود در می یابد، چنانکه درین دو بیت از آیات بشمار او مشاهده می گردد:

قطره گهی جانب افلاک رفت

که گه‌ری در دل دریاستی

رنجه مکن خویش که در یخ گل

محنت سرما دم عیاستی

زیرا از جهتی، بلخی به دلایل متعدد شناخت را در چوکات دریافت‌های حسی محدود نمی کند، چه در شناخت تجربی، چون پایه دریافت‌های فکری بر حس و تجربه یا ارتباط مستقیم و عینی مشخص با هستی و انسان قرار دارد، ناچار اندیشه یا ذهن محصور به ابزار است که از طریق آنها با برون از خود ارتباط برقرار می کند، که عبارت از مراکز حسی پنجگانه باشد. اما در مورد اینکه گفتیم «ارتباط مستقیم و عینی» شخص با هستی و... مراد آن این نیست که شخص بدون واسطه - که همان احساس‌ها باشد - با خارج ارتباط دارد، بلکه چون شخص فقط از طریق آنچه احساس کرده و از طریق منابع حسی دریافت و بدون دخالت قوای عقلی و... با هستی تماس برقرار می کند، آن را تماس مستقیم خواندیم.

در این بینش (طریق شناخت حسی محض) آنچه نامحسوس باشد و نتواند خود را بر یکی از حواس پنجگانه تحمیل نماید، ناموجود خواهد بود! و جبراً این نظریه شناخت از پاسخ گفتن به خیلی از چیزها ناتوان. زیرا حس نمی تواند به درک رابطه‌های «علت و معلولیت» و یا مفاهیمی چون «امکان»، «کلی و جزئی»، «حادث و قدیم» و... و حتی گذشته از این چیزها که نمی تواند به درک مثلاً حرکت زمین و یا جاذبه‌اش که هیچ بچه مدرسه‌ای از آن بی خبر نمی باشد نائل آید. طبیعی ست که بلخی با آن همه تأکید بر مسئله علیت و باورمندی عالمانه به آن نمی تواند خود را در این محدوده اسیر نماید، زیرا آن وقت یارای توجیه این گفته‌های خویش را هم نخواهد داشت:

تا تو جان گیری جهان را داد فعل و انفعال

خانه زادا، پروریدت بهر خود فعال مرگ

و یا:

کشتزار بست جهان، بذر نکوگر تکی

طمع حاصل نیکو میر از هرزه گیاه

و از سوئی مانند همشهری پرآوازه و غوغا برانگیز خویش «مولانا جلال الدین بلخی» متوجه می باشد که دریافته‌های حسی اگرچه از پدیده‌های طبیعی و در برخورد و در رابطه با پدیده‌های حسی فراهم آمده اما اگر با سعه صدر و گشاده روئی با آنها برخورد شود هم می تواند ژرفا و پهنه یابد و هم دارنده خویش را بر طبیعت فائق و مسلط ساخته و احساسهایش را پایه و پله ترقیات دانشی و بینشی وی قرار دهد، چنان که در بیان مولانا نیز مشاهده می گردد.

نور حس را نور حق تیزین بود

معنی نور علی نور، این بود

نور حق بر نور حس را کب شود

آنگهی جان سوی حق را غب شود

و چون به وضاحت درک می کند که دریافته‌های حسی نمی توانند به پاره‌ای از مسایل فکری

بشر پاسخ گوید، دارد که:

علم‌های اهل حس شد پوزبند

تا نگیرد شیرزان علم بلند؛ زیرا:

حس خشکی دید کز خشکی بزاد

موسی جان پای در دریا نهاد

و چون باورمند است که گذشتن از دانش حسی قدرت سازندگی بیشتری داشته و متضمن کمال انسان تواند بود داد می‌زند که:

**جهد کن تا حس تو بالا رود
تا که کار حس از آن بالا شود**

زیرا وقتی انسان از نیروهای فوق حسی برخوردار شد و توانست با استفاده از نیروی عقل و یا بهره‌گیری از آن هستی مورد نگرش قرار دهد، دریافت‌های حسی نیز جلا، نفوذ، صراحت و روشنی بیشتری می‌یابد.

آنچه در همین مرحله از این سلسله عرایض لازم به تذکر است این می‌باشد که بلخی همیشه در محدوده معین و مشخص اصطلاحات یاد شده باقی نمانده، گاه واژه علم را در رابطه با مسایلی و دریافت‌هایی نیز به کار می‌برد که اغلب منشأ حسی ندارند. چنان که همین عدول را در مورد باز یافت‌های اجتماعی نمودار ساخته است:

**اینبار شمع علم به کف، عزم راه کن
کز خصم کهنه کار نبینی عذاب نو**

اگر چه «عذاب» می‌تواند یک تجربه حسی باشد، مثل زمانی که دشمن شخص را آزار جسمانی می‌رساند، اما چون واژه «کهنه کار» را مورد استفاده قرار داده، می‌تواند به فعالیت‌ها و تجارب فریب کارانه دشمن مربوط باشد، هر چند اگر عذاب را محصور در عذابهای جسمانی بدانیم، متوجه می‌شویم که عدولی نیز صورت نگرفته است. با همه اینها، بر مبنای گفته قبل ما مبنی بر اینکه بلخی برداشتهای حسی را وسیله ارتقاء ذهن و اندیشه قرار می‌دهد متوجه می‌شویم که او در همین یک بیت چند موضوع مهم را القاء کرده است:

۱- متذکر شده است که عزم و اراده و تلاش، بدون علم و بدون اینکه پرتوی از خورشید دانش و معرفت بر زمینه مورد نظر بتابد، کارساز نبوده و نمی‌تواند به سعادت و کمال شایسته و مورد نظر بینجامد.

۲- علم روشنی بخش طریق و راههای مقاصد است که نزد جاهل بی‌خطر می‌نماید.

۳- علم نیز بدون عزم و تلاش و... عالم را به جاهای متعالی و برین رهنمون و مددکار شده نمی‌تواند، از سویی در اینکه انسان جاهل، در تلاشهایش جز رنج و عذاب از دشمن شناخته شده،

خطرها و دشمنان شناخته نشده حاصلی نخواهد برد، جای تردیدی نتواند بود، زیرا اغلب فریب می‌خوردند:

یا فریب برداشت جاهلانۀ خود را می‌خورد و عمرش بر باد رفته و از رشد و کمال می‌ماند و در نادانی و محدودیت ینش و برداشت می‌پوسد و یا فریب و نیرنگهای چیده شده دشمن که او را از تکامل و رشد باز می‌دارد. چه جاهل به دلایلی که نه جای شرح آنست، اغلب حقیقت نماها را حقیقت می‌پندارد، شعبده را معجزه و کثر را راست و گاهی بر عکس. ولی هرگاه مسلح به سلاح علم گردد، در می‌یابد که می‌تواند حقایق موجودات را در خود منعکس سازد و راست را، راست و کثر را، کثر بنمایاند. آنچنان که خودش در موردی دیگر به زیبایی از این معنا پرده برگرفته است:

کشف زهد تو طرفدار ندارد زاهد

زیرا... پرتو مشعل علم آمد و اوهام گذشت

منتها هر یک از اینهایی را که بر شمرديم شرايطی دارند که اگر آن شرايط مراعات نگردد و در نظر گرفته نشود هر گز نمی‌توان منتظر باروری و حسن نتایج عملی بود.

از سوئی با آنکه اشعار - و به عبارتی آنچه از این شعرها در دست ما قرار گرفته است - بیشتر غزلهایی اجتماعی و... است و گاه به دلیل ساخت تغزلی شدید و جوهر ترکیبی خود نمی‌تواند اکادمیک و مدرسی باشد و به ارائه‌ی اکادمیک و مدرسی افکار و اندیشه‌ها پردازد و طبق دستورهای اکادمیک واژه‌ها را در پرداخت مطالب به خدمت گیرد، گاهی متوجه می‌شویم که بلخی طی غزلی روان و شیوا از کاربرد قراردادی و از پیش تعیین کرده اصطلاحات عدول کرده، واژه «علم» را همچون زیادی از حکماء و علماء و فلاسفه در مورد انواع دریافتهای ممکن و مورد نظر خود و سایر دانشی مردان، مورد استعمال قرار می‌دهد. چنان که در یکی از غزلها ضمن تعریف و تمجید از والایی و شایستگی و کارآئی علم:

هم جوهر علم را به نمایش می‌گذارد؛

هم از چهره مراتب و شئون مختلف هستی و علم به آن، نقاب را پس می‌کشد؛

هم نقش اجتماعی و سیاسی آن را به یاد می‌آورد؛

هم از چهره پدیده‌هایی که ظاهراً فاقد علم و هوش و دانش می‌باشند پرده برگرفته، تجلی

آثارشان را «علم» شان قلمداد می‌کند؛

هم علت مسجود و افضل واقع شدن مقام آدمی بر ملائکه را بیان داشته و یگانه وجه امتیاز انسان و علت برتری او از مادونان - اعم از ملک و جن و حیوان و... - را علم قلمداد می‌نماید! چه آنجا که می‌گوید:

شعاع تیر تابان بغیر علم نبود
فروغ شمع فروزان بغیر علم نبود
مرا ز صحبت موسی و خضر شد معلوم
که آب چشمه حیوان به غیر علم نبود
در کار پیروی از پیش والای اسلامی که علم را نور معرفی نموده که:
«العلم هو نورٌ یقذفه الله فی قلب من یشاء»

در واقع می‌خواهد اشاره نماید که جوهر علم جز نور و یا آب زندگانی چیز دیگری نتواند بود. البته در این مورد بزرگان از حکماء و فلاسفه گفته‌های نغز و زیبایی دارند که ما به ذکر نمونه‌ای از گفته‌های همشهری بلخی (مولانا) بسنده می‌کنیم:

گفت دانایی برای دوستان
که درختی هست در هندوستان
هر کسی کز میوه او خورد و برد
نه شود او پیر و نه هرگز بمرد
پادشاهی این شنید از صادقی
بر درخت و میوه‌اش شد عاشقی
قاصدی دانا ز دیوان ادب
سوی هندوستان روان کرد از طلب
سالها می‌گشت آن قاصد از او
گرد هندوستان برای جستجو
شهر شهر از بهر این مطلوب گشت
نه جزیره ماند نه کوه و نه دشت
هر که را پرسید کردش ریشخند
کاین که جوید؟ جز مگر مجنون بود
بس کسان ضعفش زدند اندر مزاح
بس کسان گفتند ای صاحب فلاح
جستجوی چون تو زیر ک سینه صاف



کی تهی باشد کجا باشد گزاف
 وین مراعاتش یکی صُعی دگر
 وین ز صنع آشکار سخت‌تر
 می‌ستودندش به تسخر کای بزرگ
 در فلان جایی درختی بس سترگ
 در فلان بیشه درختی هست سبز
 بس بلند و پهن هر شاخیش گبز
 قاصد شه بسته در جستن کمر
 می‌شنید از هر کسی نوعی خبر
 پس سیاحت کرد آنجا سالها
 می‌فرستادش شه‌نشه مالها
 چون بسی دید اندران غربت تعب
 عاجز آمد آخر الامر از طلب
 هیچ از مقصود اثر پیدا نشد
 زان غرض غیر خبر پیدا نشد
 رشته امید او بگسسته شد
 جسته او عاقبت ناجسته شد
 کرد عزم باز گشتن سوی شاه
 اشک می‌بارید و می‌برید راه
 بود شیخی، عالمی، قطبی کریم
 اندر آن منزل که آیس شد ندیم
 گفت من نومید پیش او روم
 ز آستان او به راه اندر شوم
 تا دعای او بود همراه من
 چونک نومیدم من از دلخواه من
 رفت پیش شیخ با چشم پر آب
 اشک می‌بارید مانند سراب
 گفت شیخا، وقت رحم و رفتنت
 ناامیدم وقت لطف این ساعتست
 گفت وا گو کز چه نومیدیست
 چیست مطلوب تو رو با چیست

گفت شاهنشاه کردم اختیار
از برای جستن یک شاخسار
که درختی هست نادر در جهان
میوه او مایه آب حیات
سالها جستم ندیدم یک نشان
جز که طنز و تسخر این سرخوشان
شیخ خندید و بگفتش ای سلیم
این درخت علم باشد در علیم
بس بلند و بس شگرف و بس بسیط
آب حیوانی دریای محیط
تو به صورت رفته‌ئی گم گشته‌ئی
زان نمی‌یابی که معنی هشته‌ئی
که درختش نام شد گاه آفتاب
گاه بحرش نام شد گاهی سحاب
آن یکی کش صدهزار آثار خاست
کمترین آثار او عمر بقاست

تا آنجا که از داستان موسی و خضر^(ع) و نیز تأویلات و تفسیرهای دیگران پیرامون این مسئله به دست می‌آید، متوجه می‌شویم که خضر^(ع) از آگاهی و اشرافی نسبت به مسایل و موضوعات برخوردار است که حضرت موسی^(ع) نیست. و نیز داستانی در میان مردم وجود دارد که چون خضر^(ع) در اثر تلاشهای خود به آب زندگانی رسیده و از آن چشمه سار رفع عطش نموده، عمر ابد یافته و به بی‌مرگی رسیده است. که سید همان آب حیات را علم معرفی می‌دارد.

و باز آنجا که از چهره مراتب و شئون هستی پرده بر می‌دارد و یا درجات متفاوت علم را تبیین می‌نماید، دارد که:

«یقین که جلوه یزدان به غیر علم نبود»

که این بیان به تعبیری ویژه همان سخن هستی‌شناسانه عرفا و شامخین ماست که هستی را مراتب علم حق معرفی می‌دارند، که با وجود ضیق مطلب، چون یقین ندارم در بخش دیگری بتوانم نظر بزرگان را در این مورد ویژه منعکس نمایم، لذا آوردن دو سه مواردی را که می‌تواند برای عده‌ای روشن سازنده دقت ذهن بلخی باشد، جهت شرح و روشنی بخشیدن کلامش ضروری می‌شمارم.

استاد سید جلال‌الدین آشتیانی در شرح مقدمه قیصری، آنجا که پیرامون «علم حق»^(ج) بحث می‌نماید دارد که:

«هر وارد به عالم علم و دانش اگر مختصر تفکری بنماید خواهد دانست آن کسی که موجودات عالم وجود را «از مجردات که عدم آنها غیر زمانی است و مادیات که مسبوق به عدم زمانی‌اند» از کتم عدم به عالم وجود آورده است دانا به حقایق همه آنها است و واقف است به حقایق با جمیع لوازم خارجی و ذهنی و عقلی. یعنی قبل از ایجاد عالم به آنها و لوازم آنها بوده است. چون اگر عالم به آنها نبود آنها را ایجاد نمی‌نمود. بنابراین علم به این حقایق قبل از ایجاد غیر این حقایق است. اینکه نفی کنندگان علم حق به اشیاء قبل از ایجاد خیال کرده‌اند اگر حق در موطن ذات عالم به حقایق باشد باید دانش او محل معلومات و معلومات متکثره بوده و چون حق اول واحد حقیقی است نمی‌شود متکثر باشد، این معنی در غیر حقتعالی امکان ندارد ولی حق اول که واحد به وحدت اطلاقی است می‌تواند بدون لزوم تکرار عالم به متکثرات در موطن ذات خود بوده باشد چون جمیع حقایق وجودی عین وجود هستند در مقام اطلاق ذاتی و غیر حقند به اعتبار تعینات چون بنابر وحدت اصل وجود یک شئی موجود به اعتباری ظاهر و به اعتباری مظهر است و تعدد اعتباری است.

حقیقت وجود به اعتبار سعه و تمامیت ملاک نفس الامریت و حقیقت جمیع اشیاء است و این حقیقت از نهایت تمامیت و جامعیت نسبت به همه حقایق عبارت است از علمی که در بردارد جمیع صور اشیاء را اعم از کلیات و جزئیات و بالجمله آنچه که صلاحیت از برای معلوم بودن دارد واجد است و هیچ موجودی از حیطة این علم ذاتی خارج نیست»^۱.

استاد وقتی آراء مختلف حکماء را در مورد علم حق به مناقشه می‌کشد، ضمن ارائه‌ی طریق و مفری جهت‌رهایی یافتن از پریشان‌فکری دارد که:

«اگر چنانچه عارف محقق که قائل است مظهر و ظاهر به یک وجود موجودند و یک وجود به اعتبار بطون ذات جامع جمیع حقایق کلیه است و به اعتباری تفصیل و ظهور همان بطون است لذا مظهر به اعتباری حق است و عقل همان تجلی و ظهور حق است «باسم علیم» این مشرب را اختیار نماید از برای آن وجه صحیحی می‌توان تصویر کرد چون عقل همان هویت الهیه و صریح وجود

حقست که به تعین خاصی تعین پیدا کرده است».^۱

همچنین استاد آشتیانی در فصلی دیگر و در آنجا که به حل عویصات مسئله اعیان ثابته و مظاهر اسماء حق مشغول‌اند، یانی دارند که روشنی بخش موضوع مورد نظر قرار گرفته می‌تواند:

«چون جمیع حقایق امکانی از مفاهیم کلی و جزئی و وجودات خاص که ناشی از تجلی حق با اسماء خود است و لوازم اعیان و بالجمله هر عین ثابت ممکن در مقام احدیت قبل از تعلق جعل و فیض حق مشهود حق است جمیع ماهیات جوهری و عرضی از اجناس عالی و متوسط و سافل و اعراض لوازم حقایق جوهری کلاً منبعث از تجلی حق در مقام احدیت و ظهور بکثرت حقیقی در مقام احدیت در نشئه علم ربوبی مشهود حَقْد و هیچ موجودی از حیطة علم حق قبل از تعین خلقی خارج نیست؛ بعد از تعین خلقی و ظهور وحدت در کثرات متجلی حقیقت حق است که در جمیع مظاهر بسریان فعلی همان معیت قیومی حق است با جمیع اشیاء و همان بسریان فعلی واجب‌الوجود است در جمیع مراتب عالم و ملاک معلومیت حقایق همان ظهور اشیاء است نسبت به حق چون ملاک علم حضور است و علت جهل غیبت».^۲

و نیز آنجا که در رابطه با یک رویداد جنجال برانگیز تاریخی (داستان سلیمان و بلقیس و حاضر نمودن تخت بلقیس توسط آصف) اشاره‌ای داشته و حقیقت نیرو و قدرت آصف را - که به گفته خیلی از شارحان و تاویلگران این داستان «اسم اعظم» بوده است - علم قلمداد می‌کند، دارد:

کسی که مسند بلقیس زود حاضر کرد

به پیشگاه سلیمان، به غیر علم نبود

و یا آنگاه که از نقش اجتماعی دانش و آثار برازنده و رها سازنده شعور اجتماعی و تحلیل جامعه شناسانه صحبت می‌نماید اشاره می‌کند:

چو اهرمن اگر از هر دیار ظلمت رفت

و یا:

جفا و فتنه ضحاک را که برهم زد؟

درفش کاوه ایران، به غیر علم نبود

۱- شرح مقدمه فیصری صفحات ۱۴۷ - ۱۴۸

۲- همان. صفحه، ۱۹۳

و در چهره تابناک دیگرش:

با تیغ علم و فرهنگ، قوم عرب ندیدی

فتح جهان نمودند، با فتح باب قرآن

و یا آنجا که روشنایی و تابش خورشید و یا شمع فروزنده را «علم» کره خورشید و شمع قلمداد

می‌دارد و یا جایی که فریاد می‌زند:

دمی که بر همه افلاکیان شدی مسجود

به امتیاز تو برهان به غیر علم نبود

زیرا خداوند علم آدم^(ع) را برهان کرامت و بزرگواری او نسبت به ملائکه‌ای که موظف به

تعظیم و تکریم آدم شده بودند قرار داد، و نیز سایر زمینه‌ها که نسبت اطالۀ کلام از بحث بیشتر در

این مورد صرف نظر می‌کنیم.

پرشی دیگر - از احساس تا تعقل

با همه اینها از آنچه آمد و از آنچه بعد از این به عرض خواهیم رسانید، روشن خواهد شد، که

بلخی نه تنها در بند شناخت حسی و تجربی نبوده و امکان شناخت عقلی را میسر و بدیهی

می‌شمارد که به استفاده از دریافت‌های عقلی اصرار، تأکید، ترغیب و تشویق نیز می‌نماید:

با چراغ عقل و دانش گر درین ره پا نهیم

پایکوب عزم ما فوق ثریا می‌شود

زیرا، همانگونه که از بررسی تاریخ علم بر می‌آید، تکامل علوم و از آن میان علوم تجربی بدون

یاری گرفتن از براهین عقلی ممکن نبوده و به قول «پوپر» در کتاب «حدس‌ها و ابطال‌ها»

زیر ساخت و پشتوانه بعضی از علوم تجربی را حدس‌هایی تشکیل می‌دهد که مبتنی بر دلایل فوق

حسی بوده‌اند، زیرا در بخشی از این مراحل دست تجربه از رسیدن به دامن آن زمینه‌ها کوتاه بوده

است. روشن است که مراد از حس در اینجا، دریافت وهمی و بدون پشتوانه علمی نبوده بلکه به

دریافتی اطلاق می‌شود که ذهن مبتنی بر دلایلی، از واقعیت معینی دارد و براساس همان دلایل،

ماهیت و هویت خاصی را برای آن واقعیت قایل بوده و روابط و قانونمندی‌های آن را به صورتی

نیمه روشن تخمین می‌زند، طبیعی است که اگر همین دلایل و جاذبه همین تخمین و حدس نباشد،

ذهن به فعالیت حقیقت طلبانه خود ادامه نداده و در نهایت کشف حقیقت را میسر نخواهد ساخت، ولی چون زمینه مورد تحقیق مربوط به محسوسات و هستی فیزیکی می‌باشد دلایل عقلی برای یقین آوردن به تنهایی کافی نتواند بود، که در زمینه مسایل عقلی نیز موارد مشابه و گاه معکوس آن را سراغ گرفته می‌توانیم، چنان که در مورد حرکت زمین، این واقعیت به اثبات رسیده است، چه در این زمینه، حس هیچگونه دلیلی برای حرکت زمین نداشته و برعکس آنچه محسوس اوست همان سکون و ایستائی او می‌باشد.

پس، از آنچه آمد این نکته ثابت می‌گردد که حتی در زمینه‌های به اصطلاح فیزیکی و تجربی، اگر عقل و نیروها و دریافتهای فوق حسی به کمک محقق نیایند، هرگز: «پایکوب عزم او فوق ثریا» نخواهد شد.

درستی عرایض بالا به کسانی که در زمینه فعالیت فضاشناسی و فضانوردی مطالعات و تحقیقاتی دارند بهتر و بیشتر مشهود می‌باشد چه اینان قبل از مثلاً حرکت به فضا هیچ دریافت و تجربه مستقیم و عینی از فضا ندارند و تنها به کمک حدس‌های نزدیک به یقین بدان فعالیت‌های جسورانه می‌پردازند.

همشهری پرآوازه بلخی (مولانا) را در زمینه محدود بودن دریافت‌ها و قوای حسی بیانات زیبا و محققانه‌ای است که حیف‌مان آمد ناگفته از آنها بگذریم.

باز هستی جهان حس و رنگ
تنگ‌تر آمد که زندانیست تنگ
علت تنگیست ترکیب و عدد
جانب ترکیب حس‌ها می‌کشد
این چنین حس‌ها و ادراکات ما
قطره‌ای باشد در آن بحر صفا

زانکه محسوسات دون‌تر عالمیست
نور حق دریا و حس چون شبنمیست
عقل جزئی همچو برق است و درخش
در درخشی کی توان شد سوی رخس
برق عقل ما برای گریه است
تا بگرید نبستی در شوق هست

تا آنجا که فریاد میزند: وحدت هستی و هستی وحدانی را نمی‌توان به وسیله حس دریافت و تو هم اگر سر دریافت آن را داری باید به آنسوی حس بالاخری و دست اندازی که:

زان سوی حس عالم توحید دان
گریکی خواهی بدانجانب بران
زیرا:

حس اسیر عقل باشد ای فلان
عقل اسیر روح باشد هم بدان

دست عقل آن خس به یک سو می‌برد
آب پیدا می‌شود پیش خرد

از سویی آنچه در دستگاه اندیشه سید اثباتش بی‌نیاز از تأکید و به روشنی و سادگی قابل درک و پذیرش می‌باشد این نکته است که این گرایش و تأکید و ترغیب در زمینه عقل و معقولات و دریافتهای فوق حسی را وسیله رشد و ارتقاء انسان و تکامل وجودی او قرار می‌دهد نه اینکه از بی‌دردی و بیکاری مشغول بازی و تفریحی عقلی شده باشد، آنچنان که در جوامع بی‌درد و حرفه‌ای امروز مطرح بوده و نمونه‌اش را آقای جعفری در جلد چهارم ترجمه و تفسیر نهج البلاغه چنین نقل کرده‌اند: «... مگر ما در همین دوران خود این تجزیه شخصیت را در عده‌ای فراوان از روانشناسان و روانکاران و دیگر کارمندان علوم انسانی نمی‌بینیم». و بعد کاربرد و استعمال تعبیر «کارمند» را در پاورقی چنین بیان داشته‌اند:

«تعبیر کارمند در مطلب بالا اشاره به اینست که اکثریت بسیار چشم‌گیر دانشمندان رشته‌های مزبور، بیشتر جنبه کارمندی در آن رشته‌ها را دارند، نه جنبه واقعیت جوئی. و این تعبیری است که استاد مایر متفکر فلسفی آلمانی در مصاحبه با اینجانب که در تاریخ ۲۶ آبان ماه سال ۱۳۶۲ به همراه پروفسور وان اس از آلمان و پروفسور دایبر از هلند، در منزل اینجانب بودند، درباره متفکران فلسفی و علوم انسانی اروپای امروز بیان نمودند».

گمانم براینست که برای روشن شدن آن ادعا همین یک بیت او (بلخی) کافی باشد:
تعقل کن، تعقل کن، تعقل کن،
چه مقصد بودت از این آفریدن

زیرا در پشتِ سرِ این دریافت، جهانی از مسؤولیت، وظیفه، اشتیاق، کشش و... نهفته و هر انسانی به تناسب ژرفا و نیز پاکی و زلالی و ناپاکی و کدارتِ شهود خویش به درکِ یکی از آنها (مسؤولیت، وظیفه، اشتیاق و...) نائل خواهد آمد.

بلخی درکِ فلسفه و هدفِ آفرینش را وظیفهٔ عقل دانسته و هم بر آنست که توجه انسان را از جزئیاتِ عقلیِ منصرف و متوجه غایات و نهایات سازد. چیزی که در اندیشهٔ بلخی بسیار جلب توجه می‌نماید تنها این نیست که دامنهٔ دریافت‌های خود را از محدودهٔ حس به پهنهٔ وسیعِ عقل گسترش می‌دهد و یا اینکه حس و عقل را نردبانِ ترقی و سایلِ دریافتی و ادراکی قرار می‌دهد، بلکه آنچه بر زیبایی و جلالِ این دیدگاه می‌افزاید اینست که نخست تأکید می‌دارد: معشوقهٔ حقیقت، و جمالِ دل‌ارایش مفت و مسلم شکارِ بازیکویشان بیدرد و تن آسایان بی‌عاطفه نشده، بلکه باید عشقی و شوری و سوزی باشد و طالبِ دلباخته در سیطره و جاذبهٔ آن سوز و گداز بی‌ریا به تلاش پرداخته و با سرپنجهٔ همین عشق به حقیقت، پرده از رخسارهٔ معشوق بر گرفته می‌شود، چنانکه زیبایی‌های بیانش در این آیات جلوه کرده است:

چون شاهد هر مقصد بی‌عشق بکف ناید

یک پردهٔ دانش را صد پردهٔ خون باید

و یا آنجا که می‌خواهد برای اثباتِ این معنا که تلاش علمی و آگاهانه می‌تواند گوهر وجود انسان را متکامل و دگرگون سازد، با آوردن تشبیه و تمثیلی زیبا برهان اقامه می‌نماید:

همت از پیش‌رو نیر اقبال نبود

تا دل بحر چسان قطرهٔ دریا می‌رفت

و دُرّی شاهوار شده بر فرق پرشوکت و فرشاهِ شاهان و سینهٔ سیمین عروس عروسان مسند می‌گزیند و یا:

درمان نرود جز به همان خانه که درد است

ای درد غم عشق تو هم‌خانهٔ ما باش

و یا مواردی که جهت تحریض و تأکید و لزوم تبعیت از بزرگانِ این خط و خطه با حزن‌ی نمایان و اندوهی بی‌پایان زمزمه می‌دارد که:

رفتند پیشوایان با داغ عشق بلخی

مأموم را بیاید همچون امام مردن

و در قدم دوم، با هوشیاری و ظرافتی تحسین‌انگیز برای تحقق آنچه آمد شرایطی را گوشزد می‌نماید که قابل تأمل است:

**محرم خلوت اسرار کسی شد که به عزم
پشت پائی به همه کون و مکان برزد و رفت**

زیرا که به قول معروف «دامن عالم را عالم نگیرد» چه اگر شخص اسیر دام بودنهای بی‌محتوای سرگرم‌کننده و خواستهای فرودین و جسمانی باشد، لوح ضمیر و آئینه قلبش منعکس‌کننده رموز و اسرار هستی و خلقت نخواهد شد.

در جایی دیگر بلخی بدون آوردن برهان و دلیل - چنانکه در مورد امور بدیهی عمل می‌کنند - فضل و کمال علم را در ترک لذت‌ها و هوسها مشاهده نموده و خواننده اشعار و یا مخاطب باهوش او، به صراحت و روشنی احساس می‌کند که این مشاهده، شهود علمی اوست، نه شعار خودنمایه‌اش،

**فضل و کمال علم چو در ترک لذت است
پس شیخ شهر کیست؟ فضیلت مآب نفس!**

زیرا اگر شعار خودنمایه و ریاکارانه‌اش می‌بود، هرگز نمی‌توانست به آخوند شکموی درباری شهرت طلب دین فروش با این تندى و صراحت بتازد و او را برده نفس و اسیر هوسهایش معرفی دارد! چه درین مورد ضرب‌المثل «دیگ به هر کاره می‌گوید رویت سیاه» در مورد خودش نیز صدق پیدا می‌کرد.

وی در موردی، شرط دیگر را تلاش، جهاد، نوآوری و نوجوئی معرفی می‌نماید:

**تحصیل گنج فرهنگ بیرنج نیست حاصل
شرط است جهد قومی، بی‌اجتهاد تا کی**

**به جهد جام به کف آر تا جهان بینی
که دهر هر نفس آبتن است بر جم و جام**

**تا غبار ره مکتب تکی سرمه چشم
رفت کرسی استاد معظم مطلب**

اگر درست دقت نمایم به روشنی و آسانی شباهت این گفته پرمغز بلخی را با گفتار مولانا

می‌توانیم پیدا نماییم، زیرا به قول استاد جعفری: «تنها کار است که اسرار نهائی موجودیت انسان را باز می‌کند.

این مسئله که مولانا می‌گوید: کار کنید تا اسرار موجودیت شما پایدار گردد، یک نگرش کاملاً علمی است.

این تقاضاهای کار از پیر آن

شد موکل تا شود سرت عیان

کاملاً روشن است که مولانا شناخت‌های همه‌جانبه را مربوط به کار و گردیدن اشیاء می‌داند که چهره‌های دیگر شیء نمودار می‌گردد و قابل شناخت می‌باشد.^۱

آفت ادراک...

در کنار توجه به مطالب و مسائل یاد شده چون بلخی متوجه «آفت‌های» راهها و روشهای شناخت و ابزار و منابع ادراکات انسانی می‌باشد، به آفتهای فلج سازنده و تحریف کننده علم و عقل اشاره‌های ظریفی کرده و توجه به آنها را گوشزد می‌نماید.

خرد افتاد، چون خندیدن و بگریستن ما را

بود مرد خرد، هر کو بجا گرید، بجا خندد

هر زمان کز اموجاج فکر خودخواهی رهی

از خرد راز نهایت آشکارا می‌شود

بر اندام تکبر خلعت دانش نمی‌زید

رساقدان عرفان بر غرور نارسا خندد

در مورد آفت اول، در کنار مقوله مشهور «هر سخن جائی و هر نکته مکانی دارد» شیخ اجل

«سعدی» را پندی ارزنده است که بگذشتن از آن بی‌ذوقی را فریاد می‌آورد:

دو چیز تیره عقل است: ۱- دم فرو بستن بوقت گفتن و ۲- گفتن به وقت خاموشی

طبیعی‌ست آنکه زمان و مکان عمل و کار و... خویش را نشناسد، خردش از مرتبت شایسته‌اش فرو افتاده و خود، به فکاهی خنده‌آوری تبدیل خواهد شد و یا به قول پیر بلخ به جدالی بی‌نتیجه و حماقت آلود، گرفتار خواهد ماند.

کاشکی هستی زبانی داشتی
تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
هر چه گوئی ای دم هستی از آن
پرده دیگر بر او بستی بدان
«آفت ادراک» آن حال است و قال

خون به خون نشستن محال است و محال

از سوئی «خودخواهی» بدلیل ماهیت پست و فرودین و جهت پستی جوی خود، مانع شکفتن و شکوفاندن عقل و نیروهای عقلی می‌گردد، زیرا خودخواهی یا از نفس حیوانی نیرو و مایه می‌گیرد یا از وهم و خیالهایی که جهت عمل و توجه‌شان به عالم حیوانیت و کشش‌ها و کنش‌های ملموس و محسوس جسمانیست. طبیعی‌ست وقتی قوا و نیروهای وجودی انسان در مسیر درخواست‌های هر کدام از اینها قرار بگیرد و بکار انداخته و مصرف گردد بواسطه عطش سیری‌ناپذیر و حرص اشباع‌ناشدنی هر یک، فرصت و نیرو و قدرتی باقی نخواهد ماند تا در جهت نیروی خرد و قوای انسان به کار انداخته شود، و درست بواسطه همین ظرافت موضوع و اهمیت مسئله است که مولانا با دقتی شایسته و ظرافتی که ویژه خود اوست، مخاطب خودخواه و هوسپور خویش را با گفتاری نغز متنبه می‌سازد. مولانا عقل یا روح را به عیسی^(ع)، و تن و یا نفس انسانی را به خر تشبیه کرده می‌فرماید:

زان ندائی کت ز دانش دور کرد
میل دنبه چشم عقلت کور کرد
رحم بر عیسی کن و بر خر مکن
طبع را بر عقل خود سرور مکن
عقل تو مغلوب دستور هواست
در وجودت رهزن راه خداست
کاین هوا، پر حرص و حالی بین بود
عقل را اندیشه، یوم‌الدین بود

عقل را دو دیده در پایان کار
بهر آن گل می کشد او رنج خار
عقل ضد شهوتست ای پهلوان
آنکه شهوت می تند عقلش مخوان
پیر عقلت کودکی خو کرده است
از جوار نفس کاندر پرده است
حرص نازد بیهده سوی سراب
عقل گوید: نیک بین کاین نیست آب
وای آنکه عقل او ماده بود
نفس زشتش نر و آماده بود
لاجرم مغلوب باشد عقل او
جز سوی خر این نباشد نقل او
از حریصی عاقبت نادیدنی ست
بر دل و بر عقل خود خندیدنست

عقل را افغان ز نفس پر عیوب
همچو بینی بدی بر روی خوب
ای خنک آنکس که عقلش نر بود
نفس زشتش ماده و مضطر بود

به هر حال بلخی به موارد یاد شده بسنده نکرده بلکه موارد متعدد دیگری را نیز یادآور شده است که خواننده خود می تواند در میان اشعارش سراغ نماید.

آنچه در رابطه با مسئله «آفت‌های ادراک» شایسته توجه و بحث بوده و لازم می باشد تا حدودی که گنجایش این مقاله اجازه می دهد مورد نقد و بررسی قرار گیرد این است که بر خلاف عرایض گذشته ما مبنی بر ارزش و آگاهی و دانش نزد همه اقوام و ملل و اذعان بر اینکه: آگاهی و علم بر کلیه جوانب و ابعاد زندگانی انسانی تأثیر بسیار ارجمندی داشته و در ایجاد شخصیت آنچه انسان کامل و یا متعادلش می خوانند نقش انکارناپذیری را ایفا نموده است. متوجه می شویم: در قرون اخیر که دانش رفتارشناسی و روانشناسی رشد کرده و در پهنه سیاست، اقتصاد، هنر و فلسفه، عقاید و نظریات کاملاً تازه‌ای ابراز گردید، در مورد منشاء رفتار انسانی به صورت مستقیم و در مورد تأثیر علم و آگاهی و یا عدم تأثیر آن نیز به صورت غیر مستقیم سخنها و

نظریه‌های جدیدی پدیدار شد. اگر چه بهتر است بگوییم در مورد: «تأثیر مستقیم و بالاصاله یا غیر مستقیم و به تبع علم و آگاهی» تشکیک‌ها و تردیدهایی به وجود آمد. زیرا عقاید «جبر» گرایانه و «طبیعیون» از یادها رفته و به فراموشی سپرده شده قبل از قرون وسطی به شکل دیگر و با آرایش و نقاب علم دوستانه و لغزنده و تازه‌ای به صحنه آورده شد.

در اروپای حاکم بر بیش از نیمی از کره زمین عقاید افراطی و سست‌بنیان - ولی فریبنده و لغزاننده ذهن انبوهی از محرومان و ستمکشان خوشباور، گرسنه، قشری و راضی به زندگانی معمولی - مارکس به صحنه آورده شد و در پناه ادعاهای علمی و بشر دوستانه‌اش مهلک‌ترین ضربه وحشت‌آور را - آگاهانه و نا آگاهانه - بر پیکر فرسوده انسان وارد آورد و کشانید او را به همانجایی که نباید می کشانید. چه در دوره‌هایی که عقاید مارکس به صحنه اروپا کشیده می شود به عقیده حقیر - شرایط زمانی و مکانی برای رهایی اندیشه، احساس، عاطفه و نیروها و استعداد های انسان اروپایی از چنگال ظلم اربابان و سرمایه داران و ستم و استبداد حاکمان و درباریان و نیرنگ و فریب دین فروشان و گنه‌بخشان و شکوفا ساختن این اندیشه‌ها، عاطفه‌ها و استعدادها، از هر نظر آماده گردیده بود.

مردم اروپا که در اثر نهضت علمی رنسانس به نوعی بیداری و هوشیاری نسبی دست یافته بودند و در خیلی از موارد متوجه:

۱- ضعف دستگاه اداری و سیاستهای حاکم بر آن شده و با همه وجود در پی یافتن و شناختن سیاست و نظام سیاسی ای بودند که بتواند نیازمندی انسانی آنها را در ابعاد مختلف برآورده سازد؛ چه طی چندین دوره‌ای که از ادعاهای رنگارنگ انقلابهای اجتماعی و سیاسی گذشته بود دریافتند که این شکل حکومت - مثلاً از شاهی به جمهوری و... - نیست که می تواند در پهنه حیات سیاسی دگرگونی‌هایی را به نفع اکثریت مطلق محروم ایجاد کند، بلکه آنچه لازمه این دگرگونی و متضمن تحقق همه جانبه آنست، انقلاب و دگرگونی بی می باشد که باید در محتوای دید انسانها نسبت به هستی - و از آن میان نسبت به خود انسان - و در محتوای نظام‌های سیاسی پدیدار گردد، تا توانایی کشش انسانها به سوی شایستگی‌ها و برآزند گیها را حاصل کرده و این کشش بتواند حرکتی آزاد سازنده در فرد و اجتماع پدید آورده و او را از هر آنچه دل و دماغ، جسم و روح و خرد و عاطفه‌اش را در بند ساخته است آزادی بخشاید.

۲- عین همین ینش و همین امید و همین آرمان و انتظار نسبت به «نظام اقتصادی» حاکم بر آن خطه و نسبت به «نظام مذهبی» مسلط بر آن دیار بوجود آمده بود! و درست در همچو یک مقطع کاملاً ویژه‌ای از تاریخ این منطقه از دنیا است که متوجه می‌شویم نظریه جبر گرایانه و ضد مذهبی و ماده پرستانه مارکس از خانه یک یهودی به بازار آشفته و درهم آن روزگار عرضه می‌شود:

حال آنهایی که نمی‌توانند بپذیرند: عرضه اندیشه‌های کمونیستی در آن شرایط و ویژه از طرح و برنامه و پلان مشخص و پیش‌بینی شده‌ای برخوردار بوده است، حداقل می‌توانند برای بارور ساختن یقین و اعتماد خود، دلایل شایسته و معقولی را یکبار دیگر به خویش عرضه نمایند.

یهودی دیگری که عقاید جبری خود را در لباسی دیگر و در پشت نقاب مطالعات دیگری به میان کشید و استکبار نیز به استقبال از افکار او هویت انسانی نمی‌دیگر از انسانها را به لجن کشانید و از غفلتی که این هویت‌زدائی ایجاد کرده بود جهت تحکیم سلطه و حاکمیت خویش و تداوم استعمار و تحریف و اسارت دیگران بهره‌ وافر برد «فروید» بود.

مارکس اعلان کرد که هستی انسان و جامعه را «نیازهای طبیعی او» شکل می‌بخشد و چون ابزاری که می‌تواند نیازها را برآورده سازد وسایل اقتصادی و نیروهای اقتصادی می‌باشند نه عقل و فکر و عقاید و...، لذا حرفش را بدینگونه خلاصه کرد: «انسان حیوانی است اقتصادی»! نه موجودی با خرد! و طبیعی ست که او در این رابطه هیچ اراده و اختیار معقول و عالمانه‌ای از خود ندارد!

اقتصاد و شرایط اقتصاددست که او را: آزاد می‌سازد و یا برده؛ جاهل می‌سازد و یا عاقل؛ مؤمن می‌سازد یا کافر؛ عالم می‌سازد یا جاهل؛ دزد می‌سازد یا نوع دوست؛ هنرمند می‌سازد یا بی‌هنر و او همچون مومی هست در دستهای افسونکار اقتصاد و شرایط اقتصادی و برای اثبات و توجیه این پریشانگوئیهایش به حساب خود براهین و دلایلی نیز تراشید، که جز قشرنگرهای خوشباور ساده لوح - که متأسفانه کم هم نبودند و هنوز هم، - کسی از باریک‌بینان دقیقه‌یاب را قانع نمی‌ساخت؛ و فروید نیز اعلام داشت که این نیروی شهوت - به مفهوم وسیع کلمه - است که جبراً و قهراً و بدون دخالت خواست و اراده انسانی هستی او را شکل می‌دهد و از بچه آدم - که سالم و همگام و هم صحبت با فطرت خویش پا به عالم هستی نهاده - هر چه خواست درست می‌کند و می‌سازد!

فروید معتقد شد که منشاء اصلی اعمال، کشش‌ها و کنش‌های انسانی را «ضمیر ناآگاه» و

محرک اصلی و اولیه همه را «لیبدو» (= شهوت) تشکیل می‌دهد.

ما، نه سربررسی و تحقیق افکار مارکس را داریم و نه هم از فروید را و دلیلش هم روشن است، اما آنچه ما را ملزم ساخت تا به این زمینه و افکار و عقاید و این اشخاص توجه نموده و به صورتی بس اجمالی به یکی از اصلی‌ترین مشخصه‌های دستگاه اندیشه اینان (اصل جبر) اشاره نماییم این بود که: وقتی پای باورمندی به جبر - اعم از جبر اقتصادی، شهوی، اعتقادی و... - به میان آید، نخستین چیزی که مجبور است از صحنه فعالیت‌های انسانی پای بیرون نهد باورمندی به اصل آزادی و انتخاب است و چون با پذیرش جبر و علم کردنش در میدان اندیشه و علم حیات انسانی، دست اراده کوتاه و پای انتخاب بریده شد، باورمندی به اینکه: علم، آگاهی و... در ساختن شخصیت انسان و رسانیدنش به کمال نوعی مورد نظر که مثلاً «انسان سالم» باشد، مورد تهدید قرار می‌گیرد. چه اطلاق این حکم در مورد علم زمانی درست و منطقی می‌باشد که انسان آزاد باشد نه محکوم و مختار باشد نه مجبور!

و درست - باز هم به عقیده نگارنده - بواسطه پیدایش و رشد همین تردید بود که اروپا - بصورت بالاصاله - و ممالک جهان سوم که بگونه‌ای در زیر سلطه و سیطره نظام‌های استکباری بودند - بصورت بالتبع - بدام آن همه انحراف، فساد، اسارت، رنج، اضطراب، تشویش، ستم، خونریزی، وحشت و هزاران درد بی‌درمان دیگر گرفتار آمدند. زیرا تردید در مورد اینکه: انسان «می‌تواند» و «باید» با اراده‌ای آزاد و انتخابی آزادانه خودش را بسازد، هدفش را تعیین کند، راهش را برگزیند و... باعث می‌شود تا شخص نسبت به ابزار و وسایلی که تحقق‌بخش «خودسازی» اوست - و از آن میان نسبت به علم و آگاهی و داشتن نیروی تحلیل و روش تشریح و... - به نظر تردید و بی‌تفاوتی نظر کند. و این، همان عقب افتادن از خویش است و دور شدن از هویت خود و یگانه ماندن از سرشت خود و اسیر شدن در زنجیر ناآگاهی و نابخردی و جهل و اوهام و خیالات خود.

و هر چند همانگونه که قبلاً آمد، در اروپای امروز جبرزدگی و ماده‌گرایی، دیگر آن جاذبه قبلی را نداشته و حتی عده‌ای بدان نظریه و نظریه‌پردازان به عنوان نظریه‌ای تخطیری و در جهت منافع و مقاصد سیاستهای ضدانسانی آن دیار نگاه می‌کنند ولی چون این تردید و تشکیک از پیشوانه فکری و خردمندانه‌ای برخوردار نمی‌باشد، در حال انفعالی و دفاع از خود بسر برده و راهی

پیش روی مردم نگشوده است.

به هر حال، اینک که از آفت‌های ادراک و نیز از فروید و پیروانش و ضمیر ناخودآگاه و جبر و پذیرش و عدم پذیرش عقاید اینان - که خود گونه دیگری از آفت‌های خرد و ادراک می‌باشند - سخن به میان آمد، بد نیست جهت روشن شدن مطالب بعدی این بخش، عرایضی را به صورت مقدمه به عرض خوانندگان عزیز برسانم.

حقیر همانگونه که مورد منشاء و خواستگاه و ریشه‌های اصلی اندیشه‌های «هگل» از یک سو و «اگزیستانسیالیته‌ها» از دیگر سو، نظری ویژه دارد، در مورد منشأ و ریشه‌های اصلی برخی از اصطلاحات روانشناسی امروز - مثل ضمیر آگاه، ضمیر ناآگاه و... - نظری ویژه دارد که جای بحث آن نیست ولی از آنجا که به زعم من چون این مسئله ارتباطی نزدیک به مسئله باورمندی و عدم باورمندی و... نسبت به نقش آگاهی در زمینه‌های مختلف حیاتی و اجتماعی دارد متذکر می‌شود که: امروزه با آنکه عده‌ای از روانشناسان، مسئله تأثیر و نقش «ضمیر ناآگاه و نیروهای ناآگاه» - و به صورت نسبی عقاید فروید درین مورد ویژه - را به درجات متفاوتی در بررسی‌های روانشناسانه قبول کرده‌اند و از آن دفاع می‌نمایند، چنانکه در اندیشه‌های مثلاً یونگ بدان بر می‌خوریم. با همه اینها، گذشته از آنکه دیگر از آن همه تأکید و اصرارهایی که فروید در این زمینه ویژه و در رابطه با محرک‌های اولیه‌اش می‌نمود، اثری نمی‌یابیم، متوجه می‌شویم که وی معتقد است می‌توان بگونه‌ای هوشیارانه و خردمندانه‌ای، بخش ناهوشیار وجود را نیز تحت حاکمیت و اراده خویش درآورد. و این یعنی نفی و زایل ساختن اصل جبر از هستی انسان و اعتقاد به اینکه آگاهی و علم می‌تواند در تکامل شخصیت انسانی نقش بارز و انکارناپذیری را بازی نماید، زیرا:

«به نظر یونگ، شخصیت انسان متشکل از سه نظام جداگانه، اما دارای روابط متقابل است: «من»، «ناهشیار شخصی» و «ناهشیار جمعی». هر چند این نظامها متفاوتند، می‌توانند بر یکدیگر تأثیر بگذارند.

ناهشیار جمعی، مهمترین رکن شخصیت و همچنین بحث‌انگیزترین جنبه کل نظریه یونگ است. نخست، از دو نظام کم اهمیت‌تر گفتگو خواهیم کرد.

«من»، ذهن هشیار است و همه ادراک‌ها، خاطره‌ها، اندیشه‌ها و احساسهایی را در بر می‌گیرد که همواره بدانها آگاهییم. پیوسته در طول زندگی دستخوش محرک‌های دامن‌داری هستیم که

دامنه‌شان بیش از آن است که بتوانیم به طرز مؤثری از عهده آنها برآیم. از این رو، باید در ادراک آنچه پیرامون ما می‌گذرد، گزینش‌گر باشیم، باید محرکه‌هایی را که بی‌معنا، نامربوط، جزئی، زیان‌آور و تهدیدکننده‌اند بیالاییم. این کشش حیاتی را «من» انجام می‌دهد، مادامی که «من» حس، عقیده یا خاطره‌ای را نشناسد و به هشیاری نپذیرد، دیده و شنیده و اندیشیده نمی‌شود.^۱

«با آنکه هشیاری در نظر یونگ مهم است، اما اهمیتش هیچ‌گاه به پایه ناهشیاری در شخصیت آدمی نمی‌رسد. ناهشیاری دارای دو سطح است: ناهشیار شخصی و ناهشیار جمعی. سطح بالاتر و سطحی‌تر، ناهشیار شخصی است که در اصل انبار و یا مخزن مطالبی است که دیگر هشیار نیست، اما به آسانی می‌تواند به سطح هشیار بیاید... شمار تجربه‌هایی که هر لحظه می‌توانیم بدانها هوشیار باشیم، اندک است. در هر لحظه تنها می‌توان به یک یا چند فکر و تجربه اندیشید. سایر خاطره‌ها و اندیشه‌ها را باید به قصد جا باز کردن برای مطالبی که در همان لحظه مورد توجه ماست، کنار زد».^۲

«ناهشیار شخصی را می‌توان به قفسه بایگانی تشبیه کرد که حاوی همه احساسات، اندیشه‌ها و خاطره‌های ماست. با کوشش کمی می‌توان خاطره خاصی را بیرون کشید، برای مدتی بررسی کرد و آنگاه در جای خود گذاشت و حتی بار دیگر به یاد می‌آوریم، فراموشش کرد.

یونگ یک جنبه مهم ناهشیار شخصی را «عقده‌ها» خوانده است. مقصود از عقده، مجموعه‌ای از عواطف و خاطره‌ها و اندیشه‌های مربوط به موضوعی مشترک است. به عبارت دیگر، عقده‌ها شخصیت‌های کوچکتری در درون شخصیت کلی هستند و ویژگی آنها اشتغال ذهنی شدید نسبت به چیزی است».^۳

«یکی از شرایط تحقق خود، تحصیل شناخت عینی درباره خود است. یونگ می‌نویسد تا نخست ماهیت خود را به طور کامل شناسیم، فعلیت خود امکان‌پذیر نیست. این خود دلیل آن است که چرا تحقق خود راهی چنین دراز در پیش دارد، زیرا شناخت خود مستلزم نظم، شکیبایی، پشتکار و سالها سختکوشی است».^۴

۱- روانشناسی کمال، ص ۱۵۹

۲- روانشناسی کمال، ص ۱۶۲

۳- روانشناسی کمال، ص ۱۶۳

۴- روانشناسی کمال، ص ۱۷۲

آنچه در اندیشه یونگ جلب توجه می‌نماید این است که وی:

«... دریافت که همه درونگرایان یا برونگرایان همانند نیستند و گرایش آنها به جهان ممکن است معقول و نامعقول باشد. کنش‌های معقول: **کنش اندیشمند و کنش عاطفی** است. هر چند این دو کنش در واقع ضد یکدیگراند، اما هر دو به داوری و سنجش و تجربه‌ها و سازمان دادن و طبقه‌بندی آنها می‌پردازند. کنش‌های نامعقول، **کنش حسی و کنش شهودی** است و عقل را به کار نمی‌گیرند. این دو کنش نیز ضد یکدیگرند. کنش حسی به تجربه واقعیت از راه حواس مربوط می‌شود، حال آنکه کنش شهودی مبتنی بر اشراق یا نوعی تجربه غیر حسی است.

همانگونه که در جهت‌گیری اصلی ما نسبت به جهان، تنها یک گرایش چیره می‌شود، در هشیاری نیز یک گرایش چیره است و سه کنش دیگر بخشی از ناهشیاری شخص است. البته به علت ناسازگاری این کنشها، تنها یک کنش معقول یا نامعقول می‌تواند بر شخص چیره شود. طبیعتاً نمی‌توان در آن واحد هر دو کنش را نسبت به جهان به کار گرفت. در هر لحظه فقط یکی از دو کنش می‌تواند غالب باشد. یعنی نمی‌توان در عین حال هم به شیوه اندیشمند و هم به شیوه عاطفی، یا هم به روش حسی و هم به طور شهودی عمل کرد»^۱.

از همین روست که هرگاه متوجه می‌شود شیوه عمل به افراط کشیده می‌شود آن را رد می‌نماید:

«... به اعتقاد یونگ بیشتر بدبختی و یأس بشر و احساس پوچی، بی‌هدفی و بی‌معنایی از نداشتن ارتباط با بنیادهای ناهشیار شخصیت است. به اعتقاد او، علت اصلی این ارتباط از دست رفته، اعتقاد بیش از پیش ما به علم و عقل به عنوان راهنماهای زندگی است. او می‌گوید: «ما بیش از اندازه یک بعدی شده‌ایم، بر هشیاری تأکید می‌کنیم و به بهای از دست دادن ناهشیاریمان موجود عاقل شده‌ایم».

خود را از اعتقادات خرافی رها ساخته‌ایم (یا می‌کوشیم خود را این طور متقاعد سازیم) اما در این روند، ارزشهای معنوی و اتحاد با طبیعت را از دست داده‌ایم، به تعبیر دیگر، غیرانسانی شده‌ایم»^۲.

۱- روانشناسی کمال، ص ۱۶۱

۲- روانشناسی کمال، ص ۱۵۷

البته بر خلاف نظر روانشناسانی که به نحوی از انحاء پای ضمیر ناهشیار را به میان کشیده و برایش نقش‌ها و اثرهایی - زیاد و کم - قائل می‌شوند روانشناسانی هم هستند که عقیده‌ای موجه‌تر، خردپسندانه‌تر و سالم‌تری دارند، هم‌چنان که در مورد «آپورت» مشاهده کرده می‌توانیم، زیرا:

«به عقیده آپورت، نیروهای ناآگاه - نیروهایی که نه می‌توان آنها را دید و نه بر آنها تأثیر گذاشت - اشخاص بالغ سالم را هدایت و اداره نمی‌کنند، سائق انسانهای سالم، کشمکشهای ناآگاه نیست و شیاطین درون، رفتارشان را تعیین نمی‌کنند. به نظر آپورت نیروهای ناآگاه فقط می‌تواند در رفتار روان‌نژندها تأثیرات مهمی به جا بگذارد. به هر صورت افراد سالم در سطح معقول و آگاه عمل می‌کنند و از نیروهایی که آنها را هدایت می‌کنند کاملاً آگاهند و می‌توانند بر آنها چیره شوند.

شخصیتهای بالغ را جراحتهای دوران کودکی نمی‌رانند.

روان‌نژندها اسیر تجربه‌های کودکی خویشند، اما اشخاص سالم از قید و اجبارهای گذشته آزادند. راهنمای اشخاص بالغ، زمان حال، هدفها و انتظارهایی است که از آینده دارند. شخص سالم به جلو می‌نگرد: به رویدادهای حال و آینده، نه به دوران گذشته و رویدادهای دوران کودکی. چنین نگرش سالمی آزادی انتخاب و عمل بیشتری را فراروی انسان می‌گشاید.^۱

به هر حال، عده‌ای از بزرگان علت اصلی فسادها، نارسائی‌ها و بدبختی‌ها و ظهور و بروز شرور را همچون افلاطون «جهل» می‌دانند و عده‌ای از علماء اخلاق و مؤمنین به ادیان الهی آن را زاده «بی‌ایمانی» می‌شمارند، که خود گونه‌ای دیگر از جهل برشمرده تواند شد.

در مورد اینکه آگاهی و علم چه زمانی می‌توانند از شر آفتهای شناخته شده و یا شناخته نشده - همچون نیروهای ناهشیار و... - نجات پیدا کرده و می‌توانند در جهت رشد و تکامل شخصیت انسانی به کار افتند، باید گفت: علاوه بر مسائل یاد شده:

۱- موضوع علم، و ارتباط مسایلش نسبت به ابعاد مختلف وجود عالم (=انسان)؛

۲- فایده علم؛

۳- هدف عالم - از گرایش و رویکرد آن به علم؛

۴- گستره و ژرفای مسایلش نسبت به زمان و نیازهای مقطعی و غیر مقطعی؛

۵- نحوهٔ تربیت و اخلاق عالم و یا کسی که بدان روی می‌آورد؛

۶- درجات و مراتب «یقینی» که عالم به دست می‌آورد و یا خود زمینه می‌تواند در شخص

ایجاد و تولید نماید و غیره نقش مهمی دارد، چه اگر مسئله را بدون در نظر گرفتن موارد یاد

شده و خیلی از مواردی که -درین جا یاد نگردیده است- مورد بررسی قرار دهیم، نتیجهٔ

رضایت‌بخشی بدست نخواهیم آورد؛ مثلاً: اگر علم نتواند یقین تولید کند، مطمئناً نمی‌تواند

انگیزه تولید نماید و وقتی انگیزه نبود، مسایل بعدی وی نیز از همان دست خواهد بود.

به گمان ما، اشتباه فروید و یا دیگر جبریونی که طرفدار عقاید او و متوسل به ناآگاهی (= ضمیر

باطن و نیروهای ناهشیار) شده‌اند از همین جا سرچشمه می‌گیرد.

آنها بدون آنکه متوجه جوهر دریافت‌ها و آفت‌هایی که ممکن است از طریق همین دریافت

به ساختمان فکری شخص برسد، شده باشند، متوجه فقط دریافتها، و یا متوجه کمیت دریافتها و باز

در موردی که متوجه مریضان خویش بوده‌اند متوجه اهداف پنهان کردهٔ شخص گردیده و خیال

کرده‌اند این ناخودآگاه می‌باشد که مشخص کننده و معین سازندهٔ فعالیت‌های افراد است، در حالی

که چنان نیست، زیرا:

اغلب چنان اتفاق می‌افتد که فردی از افراد تمایلی و خواستی نسبت به موضوعی برایش پیدا

می‌شود که به دلایلی در همان شرایط نمی‌تواند آن را متحقق سازد. از سویی چون نمی‌تواند تا

تحقق آن خواست از سایر فعالیتها دست کشیده و همهٔ کردار و افعال خود را تا تحقق همان

خواست از کار بازدارد، به صورتی نه چندان غیرطبیعی به فعالیت‌های خویش ادامه می‌دهد ولی باطناً

در بسا مواقع -همانگونه که آمد- ذهنش متوجه یافتن راهها و شرایط و ابزار است که تحقق بخشندهٔ

آن خواست باشند، از سویی در بسا موارد چون آن خواست جنبهٔ فردی داشته و مردم‌پسند

(= آنچه مورد پسند عقلایی مردم باشد) نیست، دارنده‌اش جهت حفظ شخصیت «مردمی» خود،

حاضر نمی‌شود اعتراف نماید که فلان خواسته را هدف خویش قرار و بدان مشغول است، ولی

چون این اعتراف در مواقع ویژه‌ای به نحوی که نه جای بحث آن است بروز می‌کند و از چهرهٔ

چنین هدفی پرده برداشته می‌شود، اولاً: بعضی «خیال» می‌کنند که این مسئله تا به حال در

ناخودآگاه شخص -آرام خوابیده- بوده است، در حالی که از دید آنها پنهان، و برای ذهن خود

شخص (دارندهٔ آن هدف) زنده و فعال بوده و ثانیاً «خیال» کرده‌اند، این ناخودآگاه شخص بوده

که او را به این فعالیتها واداشته، لذا سائق اصلی را همان قوا و نیروهای ناهشیار قلمداد کرده‌اند! که با مختصر شرحی که آمد ساده‌اندیشی آنان روشن گردیده باشد.

به هر حال مثلاً: وقتی دیده‌اند که آدم کتاب خوانده‌ای کاری ابلهانه را مرتکب شده است، به این خیال که وی عالم است و علمش به وی، نسبت به مسائل انسانی و ارزشهای تردید ناپذیرش یقین و اعتماد تولید نموده است - بدون توجه به آفتهایی که ممکن است دامن علمش را گرفته باشد - سراغ علت اشتباهش را در ضمیر ناخودآگاه و عقده‌های سرکوب شده و یا مثلاً دوران کودکی و... می‌گیرند.

اینان دقت نکرده‌اند که این کتاب خوانده، درست است که کتاب خوانده، اما چه خوانده، چرا خوانده؟ و به چه حد از یقین و اطمینان رسیده است؟!

زیرا چه بسا ممکن است که شخص کتاب خوانده باشد، اما به یقین دست نیافته باشد و چون نتوانسته است نسبت به محتوای کتاب اعتمادی جاذم پیدا کند، نتوانسته باشد به هدف و مثال کمالی که مورد نظر بوده دست یابد. طبیعی است که چنین کتاب خوانده‌ای یا به خودشناسی لازم دست نیافته و یا برای آینده‌اش هدف متعالی در نظر ندارد، زیرا از دیدگاهی رشد (=والایی) و وسعت هدف است که اگر با خرد و آگاهی درآمیزد، می‌تواند انگیزه ایجاد نماید و به همان تناسب تلاش، بلندنظری، سعه‌صدر، استقامت و نشاط و در نهایت، کمال بیافریند. زیرا به قول آلپورت: «رستگاری تنها از آن کسی است که پیوسته در پی هدفهایی باشد که سرانجام به طور کامل به دست نمی‌آیند».^۱

زیرا چون اهداف سطحی و معمولی و کوچک و بی‌مقدار است و نیز چون رسیدن به آنها آدم را از سطح نمی‌کند و نمی‌برد، طلب وسیع، شوق و تلاش چشمگیر و در نتیجه، کمالی اشباع‌کننده را نمی‌توانند ایجاد کنند، اما اگر هدف انسان را از سطح برکند، دیگر به قشر نگاه نمی‌کند و همین بلندنظری او را به کمال می‌رساند، زیرا برغم جبرگرایان و بازهم به قول آلپورت: «داشتن هدف‌های درازمدت، کانون وجود آدمی را تشکیل می‌دهد و بشر را از حیوان، سالمند را از کودک، و در بسیاری از موارد شخصیت سالم را از شخصیت بیمار متمایز می‌سازد».^۲

۱- همان، ص ۲۳

۲- همان، ص ۱۹

یک گام فراتر نه

با این مایه از بینش، برای خواننده عزیز ما این نکته مسلم شده باشد که رشد اندیشه و گرایش به زمینه‌ها و نیروهای عقلی و نیروهای فراتر از آن، می‌تواند در متبارز ساختن مؤلفه‌ها و استعدادها و قوای ناشناخته وجودی انسانی نقش عمده‌ای را ایفا نماید، که در رابطه با مسایل مربوط به شناخت و آگاهی یکی از این مؤلفه‌ها را «فرارفتن از مرتبه ادراکات حسی و عقلی» و در نتیجه آن، فرارفتن از خود طبیعی (= حیوانی) و ترک منزل جسمانی و جایگزیدن در منازل اشراقی و الهامی تشکیل تواند داد.

این مسئله بانفی خود، - و احساسهای فردی خود - و خودیت، و من و منیت و استغراق در ابدیت و بیکرانگی هستی و... همراه بوده و نمود علمی و خرد گرایانه‌اش را، گرایش به جنبه‌های ابدی و جهانشمول علم و دریافت‌های روشن و خلدشه‌ناپذیر شهودی تشکیل می‌دهد. زیرا انسان حقیقت جوی و حق‌پرستی که با همه وجود و تمامیت قوا برای درک حقیقت هستی قیام کرده، همانگونه که پس از رشد قوای حسی و متکامل شدن ادراکاتش متوجه می‌گردد که نمی‌توان همه مفاهیم و دریافتها و روابط و پیچیدگیهای عالم - و حتی پدیده‌های حسی و فیزیکی - را با دریافتهای حسی توجیه و تبیین کرد، در مرحله رشد و کمال عقلی نیز متوجه می‌شود که عقل به دلیل جوهر و حد وجودی خودش نمی‌تواند از بعضی حالات و شرایط خبر دهد و حقیقت جوی را شایسته چنانست تا به فکر رفر ف دیگری و به اندیشه چراغ روشنایی بخش تری باشد و پس از مجاهدتها و تلاشها و سوزها و سازهاست که متوجه انوار چراغ جان و مصباح روح و ستاره الهام و خورشید اشراق قلب خویش شده، همه پوسته‌ها را شکافته، به مغزها رهنده و باز، در مغز هم به دنبال مغز مغز و جان جان هستی و پدیده‌ها می‌دود.

درین مرحله، نه تنها انسان حقیقت جوی از «من» یا خود و آنچه به من و یا خودش نسبت ملکی و اضافی می‌دهد فاصله گرفته که از ادراکات و دریافت‌های محدود و فردی خویش نیز فاصله پیدا نموده، گاه آن را نوری از خورشید زار حضرت ملکوت مشاهده می‌دارد و گاهی نمی‌از دریای

رحمت بی‌منت‌های لاهوت. آنجا که «بیدل» با عجزی بی‌ریا زمزمه می‌دارد:

**بیدل از معنی طرازی بر کمال خود ملاف
گرد ساحل باش، این موج از محیط دیگرست**
پرده از همین شهود خویش بر می‌دارد.

این همه تأکید برای استفاده و بهره‌گیری از دانش و تجارب دیگران و اکتفا نکردن به دریافت‌ها و تجارب مستقیم خود برای آنست که: تا انسان در بند محسوسات و معقولات فردی خویش است و به هستی فقط از روزنه دریافت‌های شخصی نگاه می‌کند، دچار نوعی تنگنا و محدودیت بوده و به زبانی دیگر و تعبیری رساتر: در خود و در محدوده ادراکات خود سیر می‌کند. طبیعی است تا زمانی که انسان در خود سیر نماید، و تا وقتی که ادراکات و دریافت‌های انسان از مرز خودش فراتر نرفته است و در بند نیازها، آرمانها، تنش‌ها و برداشتهای حسی و عقلی خویش می‌باشد «خودش» است، فرد است و در بند فردیت محدود و گسترش نیافته و لاجرم محدود و ناکامل خود! اما وقتی پوسته خودیت را می‌شکافد و از زنجیره محدود و... رهایی می‌یابد، فردیت وی به نوعیت انجامیده و از طریق بهره‌وری از پهنه وسیع هستی، به نوعی فردیت (= یگانگی = بی‌بدیلی) دست می‌یابد که: «رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند!» مصداق آن تواند بود و درست برای دست یافتن به همین مقام (بی‌بدیلی) است که بلخی نمی‌خواهد در محدوده دریافت‌های عقلی مقید بماند. بلخی «مرغ باغ ملکوت» است لذا بر آن است که با دیده‌ای ملکوتی حقایق اشیاء را درک کرده و با پروازی ملکوتی خود را بداندجایی برساند که آن را نام نیست، لذا فریاد بر می‌آورد که:

**اگر طالب فرهنگی یک گام فراتر نه
دانش نتوان آموخت از مکتب نادانی**

آنهايي که حتی از دور با اصطلاحات قوم‌آشنایی دارند به درستی دریافته‌اند که بینشوران خطه اشراق و عرفان را پابندی زیادی به عقل و عقلیات نمی‌باشد و این نه بدان معناست که برای عقل ارزشی قایل نباشند. چه احترامی که اینان برای عقل در مورد خودش قایل هستند، اگر بیشتر از ارجگذاری عقلیون نباشد کمتر نمی‌توان بود. اما باورشان بر اینست که عقل با همه توانی که دارد، جز به درک روابط و قانونمندی پدیده‌ها نایل نیامده و از فهم و دریافت کنه هستی عاجز می‌باشد. لذا گاهی «پای استدلالیان را چوبین» می‌یابند و زمانی مثل سید ما بلخی، مکتب عقلی را مکتب نادانی قلمداد می‌دارد اما برای آنکه مخاطب خود را از سرگردانی نجات بخشیده و راه مکتب

دانایی را به وی نشان داده باشد فریاد بر می آورد که:

معارف جو، نه هر تقلید رشد است.

زیرا، با آنکه در محل شایسته خودش اعتراف می کند که:

من فلسفه‌ای غیر جدل می‌نشناسم

یعنی که به جز سعی و عمل می‌نشناسم

وقتی متوجه می شود که پرواز همیشگی درین فضا و درین دایره درخور همچو اوئی نیست،

فریاد رسای «یک گام فراتر نه» را سر داده است و مخاطب را به سوی اندیشه‌های عرفانی (= معارف) راهبری می کند.

زیرا او در مدرسه‌ای به فراگیری معرفت نشسته که با وجود اعتراف و ایمان به عقل و حکمت و همدوشی عقل و حکمت طالب رؤیت و مشاهده عینی حقایق است، چنانکه پیر بلخ (مولانا) را این زمزمه بر لب می‌باشد:

من یقین دانم که عین حکمت است

لیک مقصودم عیان و رؤیت است

آن یقین می‌گویدم: خاموش کن

حرص رؤیت گویدم: نی، جوش کن

چون شود آئینه دل صاف و پاک

نقشها بینی برون از آب و خاک

هم بینی نقش و هم نقاش را

فرش دولت را و هم فراش را

هر که را باشد ز سینه فتح باب

او ز هر سینه ببیند آفتاب

در رود در قلب او، از راه عقل

نقد او ببند، نباشد بند عقل

لذا به دل و اشراقات قلبی پناه می برد و دست به دامن قلب سوخته و روح شیدا و سرشور شرای خویش می زند، تا از ظواهر هستی فراتر رفته و پوسته آب و خاک را درهم دریده و خورشید حقیقت را در آسمان هستی هر ذره رؤیت نماید، لذا متوجه می شویم مردی که می خواست از

طریق عقل و حکمت به «توحید» برسد و فریاد بر می آورد:

جز در خم حکمت نبود صبغة توحید
در خم چو افلاطون نشوی پس چه توان شد
و یا:

آنچه در آثار قدرت یش بینی «ای حکیم»
بیشتر از مغز و عقلت دفع سودا می شود
و پس از آنکه با شوری وصف ناپذیر حقایق نهفته در: «و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیر کثیرا» را
به تفسیر و تأویل می ایستاد، اینک فریاد می زند:

با پای تعقل نرسیدیم به منزل
این وادی لیلاست، خرد باز و جنون شو
زیرا اینجا مقام دیگرست و آتشی که بر شجره سرش افتاده او را هشدار می دهد:
فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی

لذا، شایسته آنکه نعلین خردگرایی را از پای جان بیرون اندازد و با چشم دل به نور جوشیده از
باطن هستی خویش و هستی همه اشیاء بنگرد تا بتواند راه منزل مقصود و سرای فلاح و نجات را از
چاه ظلمانی اسارت و... تمیز داده و در پایان کار، دامن مقصود به کف آورد. و این همان
فریادیست که پیر صاحب‌دل بلخ را به فریاد آورده است:

عقل را هم آزمودم من بسی
زین سپس جویم جنون را مغرسی
یا:

آزمودم عقل دور اندیش را
بعد ازین دیوانه خوانم خویش را
و یا:

آب و روغن نیست مر روپوش را
راه حیلست نیست عقل و هوش را
آنکه در عقل و گمان هستش حجب
گاه پوشیده است، گه بدریده جیب

و بر مبنای همین برداشت عارفانه و عاشقانه است که شاگرد مکتب مولانا (سید بلخی) مترنم
می باشد که:

در دفتر عشاق بخوان حرفی و آنگاه

در مکتب کونین خود استاد فنون شو

زیرا اگر، عقل به حال خودش گذاشته شود و با الفبای دفتر عشق و الهام و اشراق آشنایی پیدا نکند، آفت خرد، بر وی هجوم آورده و در اندک زمانی او را به بیراهه می کشاند. زیرا:

هست پنهان حاکمی بر هر خرد

هر که را خواهد به فن از خود برد

صورت آید چون لباس و چون عصا

جز به عقل و جان نجبند نقش‌ها

بی خبر بود او که آن عقل و فؤاد

بی ز تقلیب خدا باشد جماد

یک زمان از وی عنایت بر کند

عقل زیرک ابلهی‌ها می کند.

چون، هم در این بخش و هم در بحث‌های دیگر سخن از عقل و دیدگاه مولانای بلخ از عقل به میان آمد و ممکن است نزد عده‌ای این توهم ایجاد گردد که عرفا - و از آن میان مولانا و... - با عقل سر مخالفت داشته و هیچ ارج و قدری برایش قایل نمی باشند، مجبوریم جهت رفع این توهم اول نظر مولانا را در مورد مراتب و گونه‌های عقل بازنماییم و آنگاه ستایشهای او را در مورد عقل و مراتب و اثرات و نتایج آن نقل کنیم:

عقل دو عقلست اول مکسی

که در آموزی چو در مکتب صبی

از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر

از معانی وز علوم خوب بکر

عقل تو افزون شود از دیگران

لیک تو باشی ز حفظ آن گران

لوح حافظ تو شوی در دور و گشت

لوح محفوظ است کوزین در گذشت

عقل دیگر بخشش یزدان بود

چشمه آن در میان جان بود

چون ز سینه آب دانش جوش کرد

نی شود گنده نه دیرینه نه زرد

ور ره نبش بود بسته چه غم
 کو همی جوشد ز خانه دمدم
 عقل تحصیلی مثال جویها
 کان رود در خانه‌ای از کوی‌ها
 راه آبش بسته شد، شد بینوا
 تشنه ماند و زار با صد ابتلا
 از درون خویشتن جو چشمه را
 تا رهی از منت هر ناسزا

تا چه عالمهاست در سودای عقل
 تا چه با پنهانست این دریای عقل
 عقل بی‌پایان بود عقل بشر
 بحر را غواص باید ای پسر
 عقل پنهانست و ظاهر عالمی
 صورت ما موج یا از وی نمی
 این جهان یک فکر تست از عقل کل
 عقل کل شاهست و صورته‌ها، رسل
 کل عالم صورت عقل کل است
 اوست بابای هر آنک اهل قل است
 عقل کل سرگشته و حیران تست
 کل موجودات در فرمان تست
 عذر خواه عقل کل و جان توئی
 جان جان و تابش مرجان توئی
 زهره نی مر زهره را تا دم زند
 عقل کلش گر ببیند کم زند
 عقل کل و نقش کل مرد خداست
 عرش و کرسی را مدان کز وی جداست
 جزء تو از کل او کلی شود
 عقل کل بر نفس چون غلی شود
 این سخن‌هایی که از عقل کل است
 بوی آن گلزار سرو و سنبل است

هش چه باشد عقل کل ای هوشمند
 عقل جزئی هش بود اما نژند
 چونکه قشر عقل صد برهان دهد
 عقل کل کی گام بی ایقان نهد
 عقل کل را گفت: ما زاغ البصر
 عقل جزوی می کند هر سو نظر
 پیش شهر عقل کلی این حواس
 چون خران چشم بسته در خراس
 عقل کل را از پس آئینه او
 کی تواند دید وقت گفتگو!
 عقل جزئی گاه چیره گه نگون
 عقل کلی ایمن از ریب المنون
 جهد کن تا پیر عقل و دین شوی
 تا چو عقل کل باطن بین شوی
 جزو عقل این، از آن عقل کل است
 جنبش این سابه زان شاخ گل است
 بی جهت دان عقل و علام الیاب
 عقل تر از عقل و جان تر هم ز جان
 صورت آمد چون لباس و چون عصا
 جز به عقل و جان نجبد نقش‌ها
 نعل‌های باژگونه است ای پسر
 عقل کلی را کند هم خیره سر
 کی بگنجد در مضیق چند و چون
 عقل کل اینجاست از لایعلمون

پس از آنکه این گام بلند و خطر خیز و رشد دهنده را برداشت، چون متوجه می‌شود که ساخته‌ها و یافته‌های عقل جز در محدوده‌ای از مسایل و در برشی از سیر حقیقت‌جوئی تأثیر نداشته و نورافشانی ندارد، دلسوزانه و مطمئن کوله‌بار خردگرایی محض را کنار نهاده و اقامت در ساختمان فلسفی و حکمی را ترک نموده و یک‌باره با شوری وصف‌ناپذیر در دل دریای موج عرفان و عشق رحل اقامت می‌افکند و نغمه سر می‌دهد:

حیف است دویدن ز پی فلسفه عمری

خاک قدم ساقی «فرزانه» ما باش

گمانم براینست که ایات نغز و پرمغز مثنوی ما را از شرح این بیت پرشور و حال و پر حکمت و بار بلخی بی نیاز ساخته باشد. ولی آنچه یادآوری و تذکرش جهت برانگیختن دقت و توجه مخاطب بلخی ضروری می نماید این نکته ظریف است که: «ساقی» بلخی بر خلاف معمول «فرزانه» است.

لذا معلوم است که شراب جان بخش وی چه بیداریها خواهد آفرید و چه هشیاریها خواهد بخشید، رزقنا الله و ایاکم.

هستی شناسی

«حقیقت هزاران شکل تجلی دارد، اما در ذات خود

یگانه و ابدیست».

«یولیوس بورو»

در عرایض گذشته ضمن بررسی گوشه‌ای از اندیشه‌های بلخی این نکته نیز تذکر داده شد که بلخی دارای جهان‌بینی است. و شاید آنچه را پیرامون روشها و ابزار شناخت از دیدگاه وی بیان نمودیم، به تعبیری بتوان نوعی برهان این مسئله قرار داد و به حساب آورد؛ زیرا آنکه در پی شناخت چیزی نیست، به روشها، ابزار و نیز امکان اینکه می‌تواند به وسیله آنها چیزی را مورد شناسایی و کشف قرار دهد توجه نمی‌کند. از سویی در همان عرایض تلویحاً بیان داشتیم که چون بلخی در سطحی عالی از جهان‌بینی قرار داد، هم ساحت دیدش پهنه‌مند و ژرف است و هم مانند بعضی از عالم‌نمایان در جهان‌بینی نبوسیده، بلکه پس از شناخت هستی، انسان و جامعه و رسیدن به گوهر آن، با استادی در هستی‌شناسی شکوفا شده، از آن بالا خزیده تا در شرایط لازمه‌اش بتواند آنچه را لازمه رسیدن (ادراک) به هستی می‌باشد (روشها و ابزار شناخت را) به دیگران نیز منتقل نماید. لذاست که متوجه می‌شویم با اصراری شگرف و شوقی وصف‌ناپذیر مسئله علم و عقل و عرفان و فرهنگ و رشد علمی و فرهنگی و غیره را هم تبلیغ می‌کند و هم توصیف نموده و کمال و رشد تردیدناپذیر شخصیت انسانی فرد و جامعه را در گرو آن قلمداد می‌نماید.

اینک شایسته آن است تا، با دیدی **نقادانه** نگاه کرد که بلخی با ابزار و روشهایی که خود انتخاب نموده و به دیگران نیز معرفی داشته، اولاً خودش به کجا رسیده و چه ره‌آوردی از مسافرت رازآلود جهانشناسی خود داشته است، هستی را چگونه یافته، سنن و قوانین جهان فیزیکی و جهان غیر فیزیکی - اعم از اجتماعی - را چسان فهمیده و به ادراک نشسته است و پس از اینها، و با حفظ سرمایه سرفراز کننده این سفر، با مردم چگونه برخورد می‌کند. آنها را در جریان آنچه یافته می‌گذارد و پرده از جمال دل‌آرای هستی و مهر از راز قوانین و سنن فیزیکی و اجتماعی بر می‌گیرد یا نه؟! به آنچه مردم دیارش بدان از همه چیز بیشتر نیاز دارند (جهانشناسی) راهنمایی‌شان می‌کند یا همچون عده‌ای که روشنگری در دوران دون‌پرور تاریکی و فصل شبزدگی را مخالف مصالح پوچ و مسخره خود می‌پنداشتند، مهر سکوت بر لب زده و از فریاد درد و ارائه‌ی طریق درمان باز می‌ایستد؟! کارمایه و طرح عملیات، برای دست یافتن به هستی را به اختیارشان می‌نهد یا هر کس را به حال خود رها می‌کند تا خود به تجربه خود و با پای حس و عقل و مشاهده خود جهان و جامعه را مورد ارزیابی و شناسایی قرار دهد؟!

آنچه از تأکید برای پذیرش آن بی‌نیازیم این است که بلخی از همان اول کار «شناسانیدن هستی» را جزء دستگاه هستی‌شناسی خود قرار داده و آن را به گونه‌ای ماهرانه و دلسوزانه در آن گنجانیده است، زیرا بدین باور بارور دست یافته بود که قسمت عمده شناخت مسایل حیاتی و اجتماعی در پرتو شناسانیدن جهان و انسان میسر تواند بود، زیرا برخورد انسان دانشور و دارای نظم فکری نسبت به جهان و جامعه، خود روشنگر مسایلی است که در صورت نبود آن دانش و این نظم فکری، آن مسایل هرگز به روشنی نخواهد پیوست و به واسطه سر به مهر ماندن آن رازها انسان از درک و کشف و شناخت و قانونمندی آنها محروم خواهد بود. لذا متوجه می‌شویم که او از همان آغاز دست به روشنگری زده و تلاش طاقت‌سوز و بی‌وقفه‌ای را می‌آغازد تا در کنار درک هرچه برتر و بیشتر از هستی، مردم خود را نیز بیاگاهاند و آنان را با جهانی که در آن به سر می‌برند، و جامعه‌ای که در آن می‌زیند بیشتر آشنا ساخته، از راز و رمزهای جهان و جامعه بیشتر آگاهشان سازد و درست به همین علت هم هست که قسمت عمده حیات خود را یا به تبعید به سر می‌برد - چنانکه تنها هشت سال در هرات تبعیدی بود - و یا به زندان.

شاید کسی که برخوردار از اندیشه‌ای پخته و ریشه‌دار و منضبط نباشد چنین توهم کند که

علت این کار را بیشتر فعالیت‌های سیاسی و هراس‌انگیز بلخی تشکیل داده و این فعالیت‌های گسترده داغ و بنیادی بلخی بوده که دوستان و دشمنان خودش و مردمش را هراسان ساخته و از ترس نضج یافتن و همه‌گیر شدن فعالیت‌های ضد دولتی، ناشیانه آنان را به تبعید و زندانی ساختن وی متوسل ساخت! که چون این سخن جزئی از حقیقت را در خود نهفته دارد، به نفی کامل آن مبادرت نورزیده ولی تأکید می‌داریم، ریشه فعالیت‌های سیاسی سید را - مانند هر مسلمان با اخلاص دیگری، که در آن زمان به ندرت می‌توانستی همسنگ بلخی سراغش نمائی - عقاید و باورداشتهای مذهبی وی تشکیل داده و همین متن داشتن جهان‌بینی اسلامی بود که او را در پهنه شناخت مسایل اجتماعی و سیاسی - چون آنها را خلاف اصول انسانی و اسلامی دریافته بود - موظف به عمل و موضعگیری علیه دستگاه ستم و سیاست ستمگرانه حکام وقت نموده بود.

او مسلمان بود و مهمتر اینکه در کسوت میمون مردی که ادعای اسلام‌شناسی داشته و از نظر تیپ اجتماعی، همگان او را پاسدار ارزشهای اسلامی و حامی و مبلغ آن می‌شناختند، قرار داشت، و همین خود (روحانی بودن) او را موظف می‌داشت تا در برابر آنچه علیه اسلام و ارزشهای رشد دهنده و تکامل‌بخش آن به کار گرفته می‌شود قیام کند و بایستد و فریاد نماید، که این خود جزئی از سازمان اعتقادی و دستگاه فکری او را تشکیل می‌دهد نه اینکه بی‌ربط با آن باشد.

به هر حال، چون بلخی مبلغ جهان‌بینی اسلامی است و هرگاه و در هر جایی که امکان تبلیغ جهان‌بینی اسلامی وجود می‌داشته است، با شوری وصف‌ناپذیر و شجاعتی تحسین‌برانگیز و فصاحت و بلاغتی بارور بدان مهم پرداخته و جز عده‌ای از بخیلان تنگ‌نظر منزلت والا و عظمت کار وی را نیز انکار نمی‌کنند. اما بحث ما بر سر اشعار اوست و مایه‌هایی که در این سروده‌ها می‌تواند وجود داشته باشد.

باورم بر این است که عرایض قلبی تا حدودی توانسته است کار چانه زدن درین زمینه ویژه را نیز آسان ساخته و ما را از تفصیل و اطاله کلام بی‌نیاز گرداند، و آنچه از مطالعه سروده‌های منتشر شده بلخی به دست می‌آید، این کار را سبک‌تر ساخته است، زیرا مبرهن می‌دارد آنچه بلخی بدان رسیده و روی دلائل متعددی بر آن شده است تا در شعر خود منعکس سازد، یکی و دوتا نیست تا بشود در یک یا دو کلمه خلاصه کرد و گفت و گذاشت.

خواننده‌ای که شعر بلخی را نه از روی تفنن و برای «گشتن» وقت - و در واقع برای بر باد دادن

لحظات ارزشمند حیات و عمر خویش - بلکه برای دست یافتن به افکار، اندیشه‌ها، تجارب، راهها و روشهای رشد دهنده‌ای مورد مطالعه قرار می‌دهد، در نخستین گام متوجه می‌شود که بلخی هم دارای «هستی شناسی» ویژه و گسترده ایست که از ابعاد گوناگون، قابل توجه و پراهمیت برخوردار می‌باشد. هم دارای «انسان شناسی» است و هم «جامعه شناسی». و همانگونه که از بحث‌های قبلی روشن شد، بلخی در هستی شناسی خود محصور به هیچ حد و مرز توهم آمیز و محدود سازنده‌ای نبوده، بلکه هم جهان حسی را مورد توجه و ارزیابی و شناخت قرار می‌دهد، هم جهان و زمینه‌های جهان عقلی و هم متوجه جهانی است که دست عقل از رسیدن به دامانش کوتاه است. با این تذکر که: آنچه دست عقل از رسیدن به دامانش کوتاه است، محدود در حوزه ارزشها (اخلاقیات) و «زیبایی» و مسایل و احکام مربوط به علم الجمال نبوده بلکه جهان وحی و الهام و اشراق را نیز در بر می‌گیرد.

طبیعی است که این ضابطه در مورد مسایل مربوط به شناخت انسان و ابعاد گوناگون وجود وی و آثار و احکام جامعه و کلیه مسایل مربوط به جامعه شناسی نیز حاکم خواهد بود که عرایض بعدی و نمودار ساختن بخش محدودی از اندیشه‌های بلخی این مدعا را ثابت خواهد ساخت. لذا آنچه قبل از هر نوع گفت و شنودی مبرهن تواند بود و بدون هر گونه جر و بحثی روشن، این است که بلخی یک موحد مسلمان است، و موحد مسلمان، هستی را در پدیده‌های فیزیکی و جهان حس و محسوس خلاصه و محدود نمی‌سازد. او نیز محسوسات را می‌شناسد، به هستی آنها - به عنوان پدیده‌هایی محسوس - باورمند است، به آنچه از آنها که برای خود و جامعه انسانی و به نحوی از انحاء مفید و ارزشمند تشخیص دهد علاقه دارد و مهر می‌ورزد، اما در آن متوقف نمی‌شود. گاهی آنها را وسیله تکامل و حرکت خویش و جامعه انسانی می‌شناسد و می‌شناساند؛ گاهی از آنها وسیله درک حقایق ژرف تر و بالاتر می‌سازد و ضمن بالا بردن سطح دانش و بینش خویش، وسیله رشد دیگران نیز معرفی می‌نماید؛ چنانکه با دیدی بسیار وسیع و ژرف، که هم در بردارنده دید بسیار گسترده هستی شناسی است و هم در بر دارنده گستره وسیع انسان شناسی و روان شناسی وی، فریاد بر می‌آورد که:

زین جهان ای طالب ارشاد، عبرت لازم است
خاطرات گر شاد و گر ناشاد، عبرت لازم است.

او نمی‌گوید از فلان بخش از هستی و یا فلان بعد از ابعاد انسان و یا جامعه انسانی می‌توان عبرت آموخت، تا سایر زمینه‌ها، یا به دست کم گرفته شده باشد و یا به دست فراموشی سپرده شده باشند. بلکه از جهان صحبت می‌کند نه از «یکی از جهانی‌ها»!

زمانی دیگر در پدیده‌ای (= آنچه ظاهراً مادی و طبیعی به نظر می‌آید و قابل اشاره حسی است) می‌کاود و لایه‌ها و پرده‌های هستیش را کنار می‌زند و تا بدانجا در ریشه‌یابی جلو می‌رود که جان شیفته و جستجوگرش از مشاهده «حقیقت»ی که یافته است سرخوش و مطمئن گردیده و درین اطمینان حیرت‌جوش و نشاط‌بار خود را و یا بهتر بگوییم همان پدیده را، در توفان رازآلود و عاشقانه‌ای که در ذات هستی نهفته و از بطن آن بالا خزیده است همگام و هم‌آوا یافته و چنین زمزمه می‌دارد:

قطره اشکیم اما اصل ماهیت از اوست

قطره چون با بحر یکجا شد به توفان دیدمش

ولی از آنجا که به تجربه دریافته است که رسیدن به این معنا را فهمی لازم است صیقل یافته به نور هدایت و دیده‌ای باید روشن شده با انوار قدسی محبت و هر بی‌سر و پای نالایقی را شایستگی و یارای فهم حقیقت این معانی نبوده و هر سفلۀ خودمدار هوسباره‌ای را به بارگاه نورانی این حقایق راهی نیست صریح و روشن و بی‌محابا اعلام می‌دارد:

چشم مجنون بایدت تا بگری

خیمۀ لیلاست، هر گام خطر

زیرا دلی که به عشق لیلای حقیقت نتید و جانی که مشتاق لقای او نباشد تربیت کننده دیده‌ای نتواند بود که آثار محبوب و اثر پای او را از اثر گام پیگانگان از دوست و معاندان محبوب - که در اینجا همان لیلای حقیقت باشد - باز شناسد. خیمه‌ها را همگان می‌بینند اما زان میان دیده مجنون است که می‌تواند خیمۀ لیلا را شناسایی کند و بدان روی آورد و هستی خویش بدان افکند اگر چه این خیمه، خیمۀ خطر باشد و سرگردانی. آنکه در جستجوی حقیقت است در شرایطی معین «خطر» و استقبال از خطر برای وی دل‌انگیزتر از امنیت و آسایش است، زیرا: آسایش مجنون این وادی در یافتن لیلاست و در مشاهده او، و هر جا که این مشاهده دست دهد، منزلگاه نشاط‌بار محبوب است نه دامگه رنج و مصیبت، اگر چه به چشم دیگران منزلی پر مخاطره و رنج‌بار جلوه کند.

بہ ہر حال، همانگونه کہ آمد، بلخی بہ ہستی مادی باورمند است و زیباییہایش را دوست می‌دارد، چنان کہ ہر خوانندہ‌ای پس از ورق زدن صفحاتی چند متوجہ می‌شود کہ بلخی «گل» و «گلشن» را قبول دارد و زیبایی و جلوات مختلف آن را ہم می‌ستاید و ہم از آن مبتہج می‌گردد، اما چون جان مشتاقش در بحر توفان خیز دیگری بہ غواصی مشغول است در آن (در گل و گلشن) متوقف نمی‌شود و حتی بدون دغدغہ اعلام می‌کند:

گل مراد نچیند کسی مدام ز گلشن

شمار وقت غنیمت گذر ز طول تمنا

زیرا کہ او سنت از ابراہیم خلیل^(ع) دارد و از ہر آنچه بوی افول بشنود، نمی‌تواند دل بدان بستہ و در آن متوقف شود، اگر چہ آرزوہای گلگونه و زیبای زندگانی باشد، چرا کہ این آرزوہا با ہمہ زیبایی و شکوہی کہ - ظاہراً - دارند، چون از خصلت پایندگی برخوردار نیستند نمی‌توانند انسان را بہ روح زیبا و پایدار و پایندہ حقیقت آشنا سازند.

در مقام دیگری کہ نغمہ مستانہ «حافظ» بہ سراغش آمدہ و روح تبارش را بہ وجد می‌اندازد، سرودی غمگنانہ سر می‌دہد و تصویر بکر و بلیغ، از جہانی بہ دست می‌دہد کہ زایش طبعی خود را از دست دادہ و بہ جامعہ‌ای سیاہ و عقدہ‌دار و بی‌نور بدل شدہ و شایستہ است کہ سرّ این تاریکی و عفونت شناختہ شدہ و طلسم تاریکی (نفاق) درہم شکستہ شود.

چمن را ز اتفاق گل شکوہ و رونق افزاید

بہ تحریک نفاق ما چہ اسرار است؟ آگہ شو

آنچہ را در این بخش از دیدگاہ ہستی شناسانہ بلخی قابل توجہ و تذکر می‌دانم این است کہ بلخی بنا بہ سنت پختہ فکری و جہان‌بینانہ‌ای کہ دارد، نہ تنها این بخش از ہستی را همچون برخی از متفلسفین بہ دست کم نگرفتہ و بہ تحقیر و اہانتش کمر نمی‌بندد کہ چون آن را جلوہ‌ای از جمال برتر و قطرہ‌ای از بحری ژرف تر مشاہدہ می‌نماید، ستایش نمودہ و با حفظ شرایطی معتقد است کہ می‌تواند ہمین بخش از ہستی، ہم کمال ممکن خود را دریابد و بہ نہایت رشد ممکن خویش دست یابد و ہم مخبر از اصل خویش و سرانجام ہستی خویش باشد. لذا با حفظ ہمین مایہ از ینش بہ طالب رشد و خواستگار کمال یاد آور می‌شود کہ:

خواہی کہ کمال آری؟ رو جانب موج آور:

بر قطرہ نisan بین غم رفت و گہر آمد

زیرا که اگر قطره، دل به «فنا» نسپرد و از سرِ هستی موهوم خویش برنخیزد و «روزگار وصل خویش» باز نجوید و درین سیر رازناک و عشقِ آلود، تن به خطرات لازمه این راه نسپارد، بدان مقام والا نمی‌تواند رسید. چه حتی:

غواص بی خطر نه بر آرد مراد خویش دُر از دل بحور گرفتن ضرورت است

و درست بر مبنای همین باور و بینش است که متوجه می‌شویم او «سر» و «منصور» و «دار» را می‌پذیرد و به عنوان واقعیت‌های ملموس جهان عینی و تردید ناپذیر قبول می‌کند، اما از همه اینها پلکانی برای عروج خود به هستی و هستنِ خود به اوج، می‌سازد و بالا می‌رود و بالاتر و از فراز آن داد می‌زند:

«سر» داد و گشت منصور سردار بر سر دار ما پایه‌دار مردیم گر پای‌دار مردیم

و گاه که شور شرار افروز عشق و عبودیت، مستی و پایکوبیش را فرو می‌نشانند و نوعی شکستگی و فروتنیِ عظمت آفرین و اوج گیرنده او را زمین بوس عرش عبودیت می‌سازد، یادها و یادگارهای دیگری او را فرا گرفته و با پذیرفتن خاک و خاک‌نشینی و بوریای خاک شده و نقش بر جای مانده این خاک‌نشین عزت‌مند (بوریا)، راه عروج و طریق اسرا و... را با زبان انتقاد نشان می‌دهد:

به مسجد چند می‌خوانی نماز با ریا زاهد که نقش بوریا، بر این نماز با ریا خندد

این فرد زیبای بلخی مرا به یاد بیتِ دل‌انگیز بیدل انداخت که با استغنائی هستی‌سوز زمزمه می‌دارد:

می‌توان در خانه ما هم شبی را روز کرد بوریا گر نیست، نقش بوریا افتاده است

اگر از پذیرش جلوه‌های مختلف این بخش از هستی‌شناسی بلخی خویشتن را بی‌نیاز از تأکید و اصرار و مستغنی از آوردن نمونه‌های بسیار دیگری پنداشته و نیز متقین باشیم که وی اینگونه دید و گذشتن را ویژه عده‌ای و در گرو شرایطی می‌داند، تذکر این نکته بسیار ضروری می‌نماید که برای این بخش از هستی و پدیده‌ها، سنن و قانونمندیهایی را باز یافته و پذیرفته و در موارد متعددی

به زمینه‌ها و احکام مختلفی اشاره‌هایی دارد، چنانکه در یکی از شعرهایش، همچون فیلسوفی که بخواهد به تعبیری «امور عامه طبیعیات» را یکی یکی مورد شناسایی و ارزیابی قرار دهد، دارد که:

تا ابد چون نفس ماهیت پر از خاصیت است
انفعال و فعل در هر ذره پیدا می‌شود
احتیاجی هست در کانون هستی مخفی
سوی مایحتاج خود هر ذره پویا می‌شود
طعم هر ماکول در اکلس نشان اشتهاست
آنچه اندر مطبخ گیتی مهیا می‌شود
اشتیاق هسته را به خاک دهقان دیده است
گاه استبصار نادان درس دانا می‌شود
نیستم من فیلسوف نسخ و مسخ و رسخ و فسخ
جمله ز استعداد امکان هیولی می‌شود
ای طبیعی‌دان دوئیت نیست در صیف و شتا^۱
خود طبایع مجمع سرما و گرما می‌شود
آنکه در قعر زمستان بود جویای بهار
وقت گرما وضع دی را باز جویا می‌شود

اما همانگونه که قبلاً آمد، طبع بلخی به گونه‌ای است که نمی‌تواند در سطح بماند و اسیر عظمت و زیبایی و کمال جلوه‌های طبیعی و مادی هستی باشد، گاه با قبول احکام طبیعی و تأکید بر آنها، ریشه و بنیاد این حرکات را بر عشق - به مفهوم عام و گسترده آن - نهاده و سرنخ این همه راز و رمز را از آنجا به دست می‌آورد:

دفع و جذب اندر طبیعت درس رشد خلقت است
عشق را نازم ز فیض مرده احیا می‌شود
قابلیت در نهاد ما اساس فطرت است
قلب ما از یک تجلی عرش اعلی می‌شود

در این مورد (قابلیت) و نیز در رابطه با مسئله استعداد به گونه‌ای زیبا و رمزآلود در دو بیت دیگر نیز اشاره‌هایی دارد که چون در بخش عرفان بلخی بدان تماس خواهیم گرفت فعلاً تنها به ذکر آن

۱- ایام و فصول اند چو دیمدخل اکمال رفت دی و یا «حوت» و «حمل» می‌شناسم

حوت = اسفند، حمل = فروردین

بیت‌های دلکش بسنده می‌داریم:

**قابلیت بود مفهوم ظهوری، زان سبب
گل پی تحریک اعجاز مسیحا می‌شود
در تکون نفس استعداد در اصل آرزوست
طالب و مطلوب زین یک قوه پیدا می‌شود**

بلخی در جاهایی دیگر متوجه مسایل و قانونمندیهای طبیعی بوده و تلاش نموده است تا ضمن یادآوری سنن و قوانین حاکم بر هستی و رابطه‌های علی و معلولی و غیره، آن را در خدمت تکامل انسانی انسانها و جامعه خویش قرار دهد، چنانکه با تماس گرفتن به یکی از مسایل عمده و همیشه پرسش‌برانگیز جهان و انسان (مسئله مرگ) آن را در خدمت مفاهیم انسانی کشانیده است:

**تا تو جان‌گیری جهان را داد فعل و انفعال
خانه‌زاد، پروریدت بھر خود فعال مرگ
گر ز اوج صد ثریا آشیان بر تو زنی
نیست آخر پرشت ای مرغ جز گودال مرگ**

با آنکه در نخستین مصرع ابیات بالا تلاش و تصریح نموده است تا به مخاطب خود بفهماند، این تویی و فلسفه خلقت تو (انسان کامل) است که عنوان «علت غائی» و هدف نهایی خلقت را به خود اختصاص داده و به انحصار خویش در آورده است، اما اینگونه نیست که هستی فیزیکی و جلوه مادی و طبیعی (عنصری) تو فی حد ذاته، هدف نهایی بوده باشد تا چون به تحقق پیوست، از تطاول ایام نجات یافته و وظیفه خلقت پایان پذیرفته باشد، چه هستی فیزیکی مرکب و محملی است برای چیز دیگری و وسیله‌ای است برای تحقق اهداف و ایجادهای دیگری که اساس حقیقت من و تو بر مبنای آنها و تحقق آنها نهاده شده است، و چون این راه با پای طبیعت طی نمی‌شود، لذا در شرایط مناسب باید طبیعت (= جسم طبیعی) را رها کرد و اوج گرفت. آنچه مسلم می‌نماید و برای همه ما قابل بررسی و تجربه می‌باشد این است که انسانهای معمولی، همچون نگارنده این سطور، به واسطه غرق شدن در جلوه‌های رنگین حیات طبیعی و فریفته شدن افراطی و غفلت‌بار در آن - چون ظرف ینش علمی و انسانی‌شان کم می‌باشد و نمی‌توانند مسایل سنگین‌تر و عمیق‌تر هستی و حیات خویش را دریافت و تحمل نمایند - به نوعی غفلت، قشرنگری و قناعت منفی از فهم و دریافت خود و هستی بسنده نموده و گرفتار می‌شوند که متن این غفلت، غفلتی عمیق‌تر و سنگین‌تر را بر آنان تحمیل می‌نماید که مبنی بر آن، قانونمندیهای هستی و حیات خویش

را از یاد برده و مثلاً در رابطه با خود چنین «خیال» می‌کنند که نامیرا و جاوید بوده و هرگز مرگ به سراغ آنها نمی‌آید! و با آنکه اغلب به صورتی سخت اجباری حضور و غلبه و حاکمیت مرگ - حداقل در رابطه با دیگران - را مشاهده می‌دارند، هرگز بدین فکر نمی‌افتند که آن را برای خویش نیز محتمل شمرده و به فکر سبک ساختن بار و صاف نموده جاده آن برآیند. لذا متوجه می‌شویم که با همه وجود و تمامت قوا، نقطه ثقل تلاشها را بر «بی‌مرگی» و نه حیات، سراغ گرفته و در همان محور می‌پلکند. اینکه گفتیم نقطه ثقل را بر بی‌مرگی نهاده‌اند و نه حیات، بر آن باور متکی می‌باشد که اگر کسی متوجه حیات و حقیقت و درجات حقیقی آن باشد و نسبت به آن درک و شناختی حاصل نماید، متوجه ناپایداری جلوه طبیعی حیات گردیده و همه نیروها و استعدادهايش را در خدمت آن نگماشته و با سعی جنون‌آمیز به تمرکز و تکاثر و گردآوری وسایل مربوط و محدود جلوه طبیعی حیات نپرداخته و خود را اسیر آن نمی‌سازد، و درست بر مبنای همین باور است که بلخی در مصرع نخست از واژه: جان گرفتن بهره گرفته و اعلام می‌دارد: **تا تو «جان گیری» قانونمندیها و فعل و انفعالات جهان را سامان بخشی، نه اینکه تا تو «جان دهی»!** زیرا وقتی فعالیت‌های انسانی در خدمت جان او (حقیقت وجودی و ملکوت هستی او) و آنچه او را، «آدم» ساخته است قرار ننگرفته باشد، انسان رشد حقیقی (= انسانی) ندارد. اینکه امروز ماها جان می‌دهیم، دروغ می‌گوییم، رنگ می‌زنیم، خدعه می‌کنیم، چاپلوسی می‌کنیم، بردگی را گاه با افتخار و سربلندی گردن می‌نهمیم و... تا یک مشت وسایلی را که در خدمت جسم ما قرار می‌گیرند، به دست آوریم، این حیات و به عبارتی زیستن و زندگانی کردن و به قول بلخی «جان گرفتن» نبوده بلکه عین مرگ و ستیزه کردن با زندگانی و به مفهوم کامل کلمه «جان دادن» است؛ که در واقع بلخی را مشاهده همین زندگانی ستیزی و «جان دادن» مجبور کرده است تا فریاد برآورد که:

گر ز اوج صد ثریا آشیان بر تو زنی

نیست آخر پرشت ای مرغ، جز گودال مرگ

زیرا این خانه و نمای خانه و آشیانه نیست که باید بالا رفته و دلفریبی پذیرفته باشد که حقیقت صاحب خانه باید بالا رود و اوج گیرد. نه اینکه هر چه تلاش است در جهت تکمیل و تزئین خانه به کار انداخته شده و صاحب خانه اسیر و فعلاً خانه‌سازی قرار گیرد، آنجایی که بلخی ناله سر می‌دهد:

«چند در تأمین جسم اندر پیش جان رفتن است» می‌خواهد از همین درد و غفلت غمبار پرده بر گرفته باشد، لذا پس از توجه دادن به مسئله قانونمندیهای هستی و حیات و نیز توجه دادن به جوهر و حقیقت معانی نهفته در آنها دلسوزانه و پدرانه پند می‌دهد:

خویش را در هر نفس بر این سفر آماده گیر
زیرا: بر کسی معلوم نبود روز و ماه و سال مرگ

و نیز با بهره‌گیری از همین قانونمندیها - و باز در این بیت به صورتی ویژه از اصل «سنخیت» میان علت و معلول - بهره گرفته و آن را در جهت رشد حقیقت انسانی به کار می‌گیرد.

کشتزار است جهان بذر تکو گر تکی
طمع حاصل نیکو میر از هرزه گیاه

آنچه تاکنون یاد نمودیم نکته‌ها و اشاره‌هایی بوده که خواننده خود باید، اصولی را از آنها استنباط نماید، نه اینکه بلخی خود اشاره صریح به مسئله‌ای کرده باشد، اما او همه جا از این اصل پیروی نکرده و در مواردی به صراحت جهان را جهان اسباب و وسایل، جهان علی و معمولی شمرده اعلام می‌دارد:

آن مسبب خود جهان را عالم اسباب کرد
پس سبب دارد که تا یک گرد بالا می‌شود
از سبب مگذر که ما را پیش از آن ادراک نیست
آدمیت باعث تعلیم اسماء می‌شود.

همچنان که تعلیم اسماء علت مسجود ملائکه قرار گرفتن آدمی می‌گردد. زیرا به قول مولانا:

آهن و سنگ ستم بر هم وزن
کاین دو میزایند همچون مرد و زن
زیرا:

سنگ بر آهن زنی آتش جهد
هم به امر حق قدم بیرون نهد
سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک
تو به بالاتر تگر ای مرد نیک
کاین سبب را آن سبب آورد پیش
بی سبب کی شد سبب هرگز به خویش

اما آنچه تذکرش در همین رابطه ویژه ضرورت دارد این است که بلخی نه تنها رابطه علی و

معلولی را در محدوده جلوه‌های مادی هستی محصور و دربند نمی‌سازد که تلویحاً چنان بیان می‌دارد که: اسباب و علل همیشه و در همه جا اسباب و علل شناخته شده طبعی نبوده و ثانیاً در حیطه درک و شناخت آدمی قرار نمی‌گیرند، هر چند خود اسباب و سبب‌ها مایه فهم و یقین انسانی هم می‌باشند:

بهر فهم ماست ایجاد سبب ای هوشمند

ور نه بیدخل پدر هم، خلق عیسی می‌شود

این بیت بلخی یادآور اندیشه‌های بکر و بلیغ ملای رومی است که دارد:

این سبب را آن سبب عامل کند

باز گاهی بی پر و عاقل کند

آن سبب‌ها کانیها را رهبر است

آن سبب‌ها زین سبب‌ها بهتر است

این سبب را محرم آمد عقل ما

و آن سبب‌ها راست محرم انبیا

این سبب چه بود به تازی گورسن

اندرین چه این رسن آمد به فن

گردش چرخ این رسن را علت است

چرخ گردان را ندیدن رفتست

این رسته‌های سبب‌ها در جهان

هان و هان، زین چرخ سرگردان مدان.

بلخی بر آن نیست که قانون علیت را انکار کند بلکه می‌خواهد بگوید: بدون استفاده از علت‌های شناخته شده و با بهره‌گیری از عوامل پیش‌بینی نشده - برای ما - در هستی، جهان و پدیده‌های مختلف دخل و تصرف‌هایی روی می‌نماید، که ما وقتی بدانها برخورد می‌نماییم، چون قدرت درک آنها را نداشته و بر واقعیت امر اشراف و آگاهی بهم رسانیده نمی‌توانیم، ناشیانه آن را رد می‌کنیم، چنانکه مولانا افرادی از این دست را که فقط متوجه سبب‌های شناخته شده بوده و از مسبب (سبب‌ساز) غفلت کرده‌اند، چنین سرزنش می‌کند:

تو ز طفلی چون سبب‌ها دیده‌ای

در سبب از جهل بر چفسیده‌ای

با سبب‌ها از مسبب غافل

سوی این روپوشها زان مایلی

چون سبب‌ها رفت بر سر می‌زنی

ربنا و رباها می‌کنی

رب همی گوید برو سوی سبب

چون ز صنم یاد کردی ای عجب

ظرافت و دقت نظر بلخی تنها در این نکته نهفته نمی‌باشد که خود را باورمند سبب‌ها و علت‌هایی معرفی می‌دارد که به واسطهٔ خصلت ذاتی خویش، تحت نظارت ابزار حسی - و در برخی از جلوه‌ها، حتی در محدودهٔ دریافتهای عقلی نیز قرار نگرفته ولی در برخی از عوالم وجودی اعم از حسی و خیالی و عقلی و ... - آثار و جلوه‌های خود را متجلی می‌سازند که ظرافت و دقت نظرش را وقتی می‌توانیم بهتر دریابیم که به صراحت اعلام می‌دارد:

به وجهی ما، (=انسان کامل) علت ایجاد عالم می‌باشیم و از وجهی و جهتی، عالم علت ایجاد ما می‌باشد که این خود از مسایل بسیار ظریف و عمیق مربوط به هستی‌شناسی - هم در فلسفه و هم در عرفان - بوده که چون بررسی همه‌جانبهٔ این مسئله رشتهٔ کلام را به درازا می‌کشاند، تعمق بیشتر و کاوش مفصل‌تر را به خوانندهٔ عزیز وا می‌گذاریم، آنچنان که مسئلهٔ بسیار ظریف و عمیق فلسفی - عرفانی دیگری را در مصراع دیگری از همین یک بیت چنین مطرح می‌سازد:

ما سبب بر عالمی و عالمی بر ما سبب

حد عرفان مسبب زین سبب‌ها می‌شود

و آن مسئله، مسئلهٔ درک و شناخت علت است از طریق درک و شناخت معلول.

حسن ختام این مسئله را، دست به دامان پربرکت حضرت مولا می‌زنیم:

روی نفس مطمئنه از حسد

زخم ناخن‌های فکرت می‌کشد

فکرت بد، ناخن پر زخم دان

می‌خراشد در تعمق روی جان

تا گشاید، عقدهٔ اشکال را

در حدث کرده است زرین بال را

عقده را بگشاده گیر ای متهی

عقده‌ای سخت است بر کیسهٔ تهی

در گشاد عقده‌ها گشتی تو پیر

عقدهٔ چند دگر بگشاده گیر

عقدۀ ای کان بر گلوی ماست سخت
 که: ندانی که خسی یا نیک بخت
 حل این اشکال کن گر آدمی
 خرج این دم کن اگر صاحب دمی
 حد اعیان و عرض دانسته گیر
 حدّ خود را دان کر آن نبود گزیر
 چون بدانی حد خود زین حد گزیر
 تا به بی حد در رسی ای خاک بیز
 عمر در محمول و در موضوع رفت
 بی بصیرت عمر در مسموع رفت
 هر دلیلی بی نتیجه و بی اثر
 باطل آمد در نتیجه خود نگر
 جز به مصنوعی ندیدی صانعی
 بر قیاس اقترانی قانعی

به هر حال اوج گیری و اشراق هستی شناسانه بلخی زمانی پختگی و زیبایی خود را نمایان می سازد که متوجه می شویم، پرده‌ها از مقابل دیده دل بلخی کنار رفته و در گستره‌ای نورانی و کرانه ناپیدا به وحدت شهودی دست یافته است که ازلیت را به ابدیت گره زده: «کان الله و لم یکن معه شیء» را با حفظ حقیقت «کل شیء هالک الا وجهه»، به «الآن کما کان» پیوند داده است:

ذات وحدت نظم توحیدی به کثرت داده است
دفتر وحدت ز هر برگی تماشا می شود

زیرا در این شهود که شهود ذاتی است، چون غلبه و سلطنت از ذات است، برای اسما و صفات هستی، جلوه‌ای باقی نمانده همه در پرتو انوار ذات محوند و مستهلک ولی از آنجا که باقی بودن در آن «سکر» و فنا لایق پخته کامل محبت نیست، به «صحوی» شایسته و زینده باز می گردد و پس از بازگشت از آن مقام هر چیز را به جای خودش می نگرد و در مقام ارشاد و هدایت اعلام می دارد که:

دفتر وحدت زهر برگی تماشا می شود؛ نه اینکه کثرت نتواند گویای وحدت باشد و یا اینکه بیننده نمی تواند حجاب کثرت را دریده «نظم توحیدی» هستی را تماشا نماید. چنان که همین راز را در پرده‌ای دیگر چنین ساز می کند:

ماهیت اصلی یک و مازاد تحول
پیچیده کلامی است، مثل می‌شناسم
یکدست به کار است خدا یا که طبیعت
با علت مرموز، علل می‌شناسم

بحث فلسفی پیرامون این مصرع پر بار بلخی (با علت مرموز، علل می‌شناسم) را به خواننده فهمیم و خوش ذوق و امی گذاریم که جای شرحش درین مختصر نباشد و آنهمه راز در این موجز نگنجد. اما از ذکر این بیت بسیار - و باز هم بسیار - عالی و زیبای بلخی نمی‌گذریم:

اختلاف رنگ از تأثیر نوعیت نکاست
آب در یک برگ گل رعنا و زیا می‌شود

او که می‌توانست با تغییری اندک و جابجایی جزئی برخی از کلمات در مصرع اول در دنباله همان وحدت شهود راز آلود خویش، مسئله را به «ماهیت» ارتباط دهد، چون دردی دیگر دارد و وظیفه‌ای مهمتر، آن را به نوعیت پیوند می‌دهد. او عاشق است و نمی‌تواند تحمل کند: کسی به همنوع «عاشق» به دیده تحقیر می‌نگرد و با زبان توهین برخورد می‌نماید.

زیرا این خود نوعی توهین به عاشق است و بدتر از آن به معشوق. غیرت عشق اجازه نمی‌دهد که عاشق این توهین را به تسامح و غمض عین بگذرد، لذا خویش را از عرش وحدت و محبت و صفا و آشتی به زمین کثرت و نفاق و عدوات و اختلاف می‌اندازد و گلوی متهتک فضول را گرفته، اما او را با زبان تمسخر و سنگ تحقیر نمی‌گوید که به وحدت - که همان عشق و برابری و پیرنگی است - فرا می‌خواند، و چه زیبا!

مثل اینکه درین بخش بیشتر به فضولی پرداخته و از حد معمول و معین پا فراتر نهادیم، به هر حال از آنچه آمد این نکته نیز روشن گردیده باشد که بلخی از مرحله پذیرش و شناخت پدیده‌های طبیعی پا فراتر نهاده و هستی را در این تنگنا قرار نمی‌دهد، لذا نه تنها به عوالم و منازل دیگری از هستی باورمندی نشان داده و صحبت از هستی‌های فلکی، ملکی، روحی و روحانی به میان می‌آورد که برای هستی انسان نیز مرتبتی والا تر از قشر و پوسته طبیعی او قایل است. اما از آنجا که از سویی شعر را وسیله‌ای برای اهداف متعالی و انسانی خود قرار داده و از دیگر سویی متیقن است که طبیعت شعر با طبیعت بیان فلسفی متفاوت است می‌کوشد مفاهیم هستی‌شناسانه خود را در جهت هدف انسانی خویش قرار داده و هستی‌شناسی فوق طبیعی را نیز کارمایه‌ی رهایی و کمال

موجود انسانی قرار دهد و راز اینگونه برخورد نمودن با هستی و هستی‌شناسی آن‌گاه روشن تواند شد که دیدگاه «انسان‌شناسی» وی را مورد تأمل قرار داده و ارج و قدر این موجود با فضیلت (انسان) را از چشم‌انداز او به تماشا بنشینیم. و چون در این بخش بیشتر متوجه کلیات اندیشه‌های وی بوده و برآنیم تا به صورتی اجمالی شعاع شهود و اندیشه‌اش را در رابطه با هستی و جلوه‌ها و عوالم مختلف آن مورد شناسایی قرار دهیم، به ذکر مواردی چند بسنده می‌داریم: بلخی ضمن اعتراف و اذعان به عوالم غیر مادی و موجودات به اصطلاح مجرد و روحانی دارد:

قبله آمال و حاجات «ملک» گردد بشر

گر پی اخلاق نیکو و سجایا می‌شود

که از همین موجودات و یا جلوه‌های ویژه وجودی (ملائک)، در بیت دیگری از همین شعر به عنوان افلاکیان یاد کرده و به صورتی تنه‌آمیز و بیدار کننده داد می‌زند:

دمی که بر همه افلاکیان شدی مسجود

به امتیاز تو برهان به غیر علم نبود

چنانکه در مورد حقیقت وجودی خود انسان در شعر دیگری فریاد کرده است:

ای برتر از ملائک لختی به خویش باز آی

در دست نفس تا کی افسار زندگانی

و باز آنگاه که از مسئله نفوس مجرده‌ای همچون حضرت خضر^(ع) صحبت می‌دارد، لحن کلامش از شدت باورمندی و اذعانی پرده بر می‌دارد که گویی خود شاهد حضور بالاتر دید آن نفس متبرکه مجرده بوده است:

مرا ز صحبت موسی و خضر شد معلوم

که آب چشمه حیوان به غیر علم نبود

اما خواننده وقتی متوجه بینش عمیق وی در زمینه جامعه‌شناسی و رفتارشناسی استعمار می‌گردد، در همان وهله اول متوجه می‌شود که این بار با قلندر آزاده طبع و عاشق پراستغنائی طرف می‌باشد که با غروری تحسین‌انگیز دست رد بر سینه خضر و مسیحا می‌زند و جز بر آستانه بی‌نیازی جبهه نمی‌ساید:

منت چون نهندت مستان عمر ابد را

گر خضر و مسیحا دهدت آب بقا قرض

و هر چند بلخی این بیت را در رابطه با مسایل ویژه جامعه استعمارزده خود و نیرنگهای

استعمارگرانی کہ با افسون و حیلہ‌هایی کاملاً فریبکارانہ و از جملہ دادن قرضہ‌های کمر شکن بہ غارت ہستی مردمش پرداختہ بودند سرودہ، و ما نیز قلمروہای ہستی شناسی او را در آن بہ کاوش و کنکاش نشستیم، ولی برای عہدہ‌ای خواہد توانست آن بیت معروف کمال الدین حسین خوارزمی - متخلص بہ حلاج - را تداعی نماید کہ گفتہ بود:

چورسی بہ طور سینا «آرنی» نگفتہ بگذر

کہ نیرزد این تمنا بہ جواب «لن ترانی»

البتہ خود بلخی ہم در جایی - و بہ صورتی شاید گیراتر و زیاتر - دارد کہ:

«رَبَّ آرنی»، «لن ترانی» ہر دو یک آواز بود

خود تمنا، خود پی رفع تمنا می شود.

اگر از ذکر مواظن و مراتب وجود در اندیشہ‌های بلخی بگذریم، متوجہ می شویم کہ او بعضی از مراتب و جلوه‌های ہستی را دارای لایہ‌ها، مراتب و جلوه‌های مختلفی می داند کہ نگرش ویژہ در مورد انسان از جلوة خاصی برخوردار می باشد کہ چون برآئیم تا بخش انسان شناسی را بہ صورتی مجزا مورد ارزیابی قرار دہیم، بہ ذکر چند تا شاہد مثال و شاہد مدعا بسندہ می نماییم:

ما ہیکل توحید و ہمہ آینہ ما

عکسی است کہ افتادہ بہ ہر بحر و بر از ما

مسجود ملک بودہ‌ای ای نخبۂ بابا

ما فوق ز مادون نشوی پس چہ توان شد

ای بشر آخر ترا اسم خلافت دادہ اند

جنبشی بنمای اسمت با مسمی می شود

ولی بلخی ہوشیارتر از آن است کہ در این مقام متمکن شود، او سیاریست کہ با وجود مشاہدۂ عظمت وجودی انسان و معرفی آن بہ عنوان «ہیکل» توحید و یا ہمخانۂ آن ناپیدایی کہ شدت پیدایی را نقاب خویش ساختہ است:

آن را کہ ندیدند ملائک ز تکاپوی

در پردۂ خلوتکدہ ہمخانۂ او بود

می کوشد خود را بہ مقامی بکشاند کہ غیرت عشق تقاضا می کند نہ آنکہ ناز معشوق و نیاز

عاشق، لذا با پرشی عظمت شکن از سر هستی‌های طبیعی و فلکی و روحانی و... - که خود از آنها نام گرفته است نه اینکه ما مرتبه‌بندی کرده باشیم - دل به انوار شهودی می‌سپارد که در خور مقام خود اوست، و با همین یک بیت اعلام می‌دارد که هستی را مرتبه‌بست که نه فوق او مرتبه‌بست و نه دون از او، اگرچه به تعبیری در کنارش هستی‌های موهوم دیگری نیز به مشاهده می‌رسد:

شاهد بزم همه در مسجد و میخانه اوست

وصف او یک حُسن مطلق مابقی تعبیر اوست

زیرا در این جا سخن بلخی یک رویه و یک پهلوی نیست، و هر چند واژه‌های «شاهد» و «حُسن» را در کنار یکدیگر گذاشته و قرار داده است، ولی چون بافت ویژه و بیان کاملاً دو پهلویی دارد، برداشت من چنان است که بلخی، با ظرافت ویژه خودش و با بهره گرفتن از چند معنایی واژه «شاهد» در همین یک مصراع نغز و پرمغز: «شاهد بزم همه در مسجد و میخانه اوست»، از راز بیدار کننده و حکمت جوش:

(الا انه بكل شیئی محیط) پرده بر گرفته است که توجه دقیق و همه‌جانبه آن و نیز آیاتی نظیر «و ان الله بكل شیئی علیم»، «و الله علی کل شیئی شهید» و غیره صاحب معرفت را به رموزی راهنمایی می‌نماید که ما را صلاحیت ابرازش نمی‌باشد.

اینک که عطر روحناز گلزار دانش و شمیم جانبخش گلستان شهود و بینش بلخی ما را بدین وادی رازآلود و جذبه‌خیز کشانیده است، اگر ره‌آورد این سفر را دامنی گل نساخته و هدیه دوستان را دسته‌ای نپرداخته باشیم، حیف است آن را به پایان برسانیم.

لذا در ادامه بحث هستی‌شناسی، باید گفت: در میان سروده‌های بلخی ابیاتی به چشم می‌خورند که از آن بوی نوعی وحدت شهود ویژه به مشام می‌رسد و فردهایی به مشاهده می‌پیوندد که با ذوق و اندیشه «وحدت وجودیها» بیشتر مشابعت دارد. البته کسانی که با فلسفه و عرفان نظری آشنایی دارند خود متوجه تفاوت ظریف وحدت وجود و وحدت شهود بوده و دریافته‌اند که وحدت شهود گاهی با مبانی و ضابطه‌های وحدت وجود سازگاری دارد و گاهی نه. چه آنگاه که سالک مجذوب پرتو انوار معشوق مطلق است، و با گام محبت طی طریق می‌نماید چون غلبه و سلطه از آن معشوق و آثار اوست، عاشق همه چیز را در انوار آن فانی یافته و به زبانی دیگر، در همه چیز همان پرتو و جمال دل‌آرا را مشاهده می‌دارد، نه اینکه در حاق مطلب اغیار را همان یار بداند،

هم چنانی که ممکن است وحدت شهود سالک برخاسته از رسیدن به وحدت وجود و یا به گونه‌ای هماهنگ با آن باشد.

آنچه در این جا به تذکر خود می‌ارزد این است که مسئله وحدت وجود و به زبانی رساتر «نگرش به مسئله وحدانی» بودن گوهر هستی و اینکه همه موجودات ریشه و اصلی یگانه داشته و دارای جوهری واحد می‌باشند، از دیرباز در میان دانشوران عالم، وجود داشته است، هر چند که تا حدود هفت قرن قبل یعنی زمان نضج گرفتن و مدون شدن عرفان نظری توسط ابن عربی، هیچ یک از آن بزرگان از اصطلاحاتی چون وحدت وجود و... بهره‌ای نگرفته‌اند. زیرا تا آنجا که از بررسی تاریخ عقاید اقوام و ملل گوناگون مسلم می‌نماید این است که اینگونه نگرش به هستی، هم در میان یونانیان وجود داشته است و هم در میان حکماء ایران و هند. منتها نمی‌توان این اندیشه‌ها را منطبق با وحدت وجودی دانست که میان عرفا و فلاسفه مسلمان رونق داشته است و هنوز هم دارد، زیرا صاحبان بیشتر این افکار و اندیشه‌ها، وقتی که در مورد هستی در خاستگاه پدیده‌های مختلف (موجودات) داد سخن می‌داده‌اند، بیشتر متوجه ریشه و نهاد اصلی وجود آنها بوده و در نهایت گوهر و یا حقیقت هستی و پدیده‌ها را یک چیز (یگانه) می‌دانستند، نظیر آنچه در میان فلاسفه یونان باستان به چشم می‌خورد. چنان که مثلاً «طالس ملطی» (۵۴۶ - ۶۲۴ ق.م) آب را سرچشمه و مبدأ همه موجودات دانسته و «آناکسمندر» (۵۴۷ - ۶۱۰ پ.م) «ماد» المواد نامتعیین (چیزی مساوی به هیولا) را اصل وجودی همه پدیده‌ها معرفی کرده، یا «آناکسیمنس» (۵۲۸ - ۵۸۵ پ.م) هوا را «ماد» المواد اصل و ریشه موجودات پنداشته و پیتاگوراس و پیشاگوریان عدد و دیگران چیز و چیزهای دیگری را.

از میان حکماء عالم اسلام، شیخ اشراق «نور» را اصل و ریشه همه پدیده‌ها دانسته و همه موجودات را مراتب مختلف آن قلمداد می‌دارد و مادیون امروزی هم «ماده» را. و اما اگر بخواهیم نظریات مربوط به وحدت و یا کثرت وجود را دسته‌بندی نمایم متوجه می‌شویم که درین باب (باب وحدت و یا کثرت وجود) سه نظریه عمده وجود دارد که مافقط به ذکر عنوان وار آنها بسنده می‌نمایم و می‌رویم به سراغ اندیشه‌های بلخی.

۱- نظریه طرفداران کثرت وجود و موجود، که معتقداند به عدد هر موجودی یک وجود خاص وجود داشته و طبق این باور، هر پدیده و موجودی که در پهنه هستی یافت شود وجودی

دارد که به تمام معنا با وجودی که آن پدیده و یا موجود دیگر دارد مغایرت داشته و با آن به تمام ذات متباین است. معمولاً این نظر را به فلاسفه مشاء نسبت می‌دهند.

۲- نظریه وحدت وجود و موجود، که مربوط به عرفا بوده و بر این باورند که وجود در اصل یکی بوده و پدیده‌ها و نشأت و عوالم مختلف وجودی، همه جلوه‌ها و عکسهای همان ذات یگانه می‌باشند. اینان هیچگونه کثرتی را در وجود نپذیرفته و همانگونه که درین بیت بلخی مشاهده می‌داریم:

**من ازو بودم و او از من و ما هر دو زهم
این دوئیت که تو بینی، خفقان سفر است**

کثرت را ناشی از قرار گرفتن در سفر تکوین و تسلط احکام کثرت بر مسافر قلمداد می‌کنند.

۳- نظریه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، یا وحدت وجودی که برای وجود مراتبی از نقص و کمال، ضعف و قوت و... قایل بوده و بیشترین پیروان ملاصدرا را به خود جذب نموده است.

به هر حال وقتی با این بیت بلخی مواجه می‌شویم که:

**اعتبارات و تعین نقض وحدت کی کند
صورت و نفس و هیولا کی مجزا می‌شود**

به حکیم عارف و یا عارف حکیمی بر می‌خوریم که برای دریافتهای ذوقی و شهودی خود، مبانی عقلی و حکمی ترتیب نموده و بر آنست تا از طریق بررسی مسایل هیولا و صورت - و این که آیا صورت عین هیولاست یا غیر آن، و اگر عین آن است چرا مثلاً وقتی صورت می‌گوییم به درک هیولا نایل آمده نمیتوانیم و بالعکس و یا اینکه: چگونه ما از مشاهده صورت به درک هیولا نایل آمده و هیولا خود را در این صورت به نمایش نهاده و باز، اینکه: باطن صورت را چه چیز تشکیل داده و آیا این هیولا نیست که باطن صورت را تشکیل می‌دهد و از طریق آن تظاهر کرده و صورت فقط مجلی و مظهر آن می‌باشد و دهها مسئله نازک عقلی و فلسفی دیگر - اثبات وحدت وجود نماید. آنچنان که دریتی دیگر دارد:

**مفروض «وجود» است ز فرضیه موجود
او هست و در او نقص و خلل می‌شناسم**

که از در دیگری (مسئله وجود و ماهیت و مسایل زیادت وجود بر ماهیت و انتزاع آن و...) وارد گردیده است. هر چند این «فرد» (=بیت) دیگر او برای بحث‌های فلسفی فضای بیشتری باز گذاشته

و از استعداد بیشتری برخوردار می‌باشد:

مطلق به هیچ قید مقید نمی‌شود

اسرار واجبیم که امکان گزیده‌ایم

آنانی که در رابطه با مسایل مربوط به وجود در فلسفه اسلامی مطالعاتی دارند متوجه شده‌اند که بزرگان این فن شریف برای وجود تقسیماتی دارند، که چون بررسی همه‌جانبه آن خارج از موضوع بحث ما می‌باشد برای روشن شدن ضابطه‌های فلسفی این ینش به نقل قول مختصر و کوتاهی در این مورد (در مورد اقسام وجود از دید فلاسفه و عرفای اسلام) بسنده می‌داریم:

«تحلیل فلسفه اسلامی از وجود مطلق بدین قرار است که اولاً برای وجود اقسامی ذکر کرده‌اند، و این اقسام به طوری که در یکی از فصلهای کتاب توضیح داده شده به نحو اجمال عبارت است از وجود نفسی، وجود رابطی، و وجود رابط... و ثانیاً در وجود مطلق باز فلاسفه اسلامی کاوشهای تحلیلی خود را به جلو رانده، و برای مطلق نیز دو معنی متفاوت که هر دو دارای اعتبار منطقی است به دست آورده است؛ یک معنی مطلق قسمی است و دیگری معنی مطلق مقسمی است. مطلق قسمی آن موجود کلی و مجرد است که با داشتن قید اطلاق نمی‌تواند در خارج از ذهن تحقیق یابد، و جز فرض و اعتبار آن هم به خاطر دریافتن بعضی از ثمرات علمی اثری بر آن مترتب نیست».

«... اما معنی دوم و وجود مطلق در فلسفه اسلامی اطلاق مقسمی است و آن اطلاقی است که به هیچ گونه قید و شرطی، حتی بقید اطلاق هم، وابسته نیست. و چون اطلاق مقسمی، تا این حد از آزادی و بی‌قیدی برخوردار است، بر همه چیز قابل تطبیق است. هر چه که وجود دارد، و آن چیز هر جا که موجود است، و آن موجود از هر درجه‌ای از وجود که بهره‌مند است، بالاخره فردی از افراد وجود مطلق با این معنی خواهد بود، و وجود مطلق، یا به تعبیر بهتر، مطلق وجود به هر فردی از افراد وجود در همانجا و همان رتبه‌ای که موجود است و با همان بهره‌ای که از وجود دارد، شامل و گویا خواهد بود».^۱

و به دنبال اینگونه برداشت از هستی و رسیدن به آن است که متوجه می‌شویم مستانه و بی‌پروا فریاد می‌آورد که:

۱- کاوشهای عقل نظری، مهدی حائری یزدی، چاپ دوم. صفحات دوازده و سیزده

در کف دست کلیم و در عصا یک تابش است

اژدهایی در عصا، در دست بیضا می‌شود

و یا این ترنم‌های غوغا برانگیز:

رب ارنی، لن ترانی، هر دو یک آواز بود

خود تنما، خود بی رفع تنما می‌شود

فیض انوار تجلی کی ز موسی دور بود

هم «تجلی للجبل» هم «خر موسی» می‌شود

بود سری ورنه مخصوص تجلی طور نیست

هر کجا آن نور تابد طور سینا می‌شود

که خواننده گرامی خود متوجه می‌شود که در این مقام بلخی «رح» چیزی جز وحدت نمی‌بیند و نوری جز نور واحده را شهود نمی‌کند. هرچند که خواننده ژرف‌نگر و موشکاف در مصرع: «هم تجلی للجبل هم خر موسی می‌شود» نوعی برهان عقلی غیر مصرح را درمی‌یابد، که شاید در رابطه با همین مسئله ظریف و هوشربا می‌باشد که آن بزرگ در تفسیر خویش بر سوره مبارکه سبأ المثنائی دارد:

«... اولیاء نمی‌توانند مشاهدات خود را برای مردم بیان کنند... زبان انبیاء عقده داشته، «رب اشرح لی صدری و یسر لی امری و احلل عقدة من لسانی» عقده‌ها در زبانشان، در قلبشان بوده است، عقده‌هایی که نمی‌توانستند آنچه را یافته‌اند و آنطور که یافته‌اند، بگویند (و چون) گفتنی نبوده است، از این جهت به امثال یا نظایر ما می‌خواستند یک چیزی بفهمانند...»

آنجایی هم که گاهی ذکر می‌شود راجع به انبیاء «فلما تجلی ربه للجبل جعله دكا و خر موسی صعقا» موسی بعد از این تحت ربوبیت حق تعالی واقع شد و از این منازل گذشت، آن وقت عرض کرد که: «ارنی انظر الیک» (یعنی) به من ارائه بده، ارائه بده یعنی من با چشمم بینم که از یک نبی بزرگی صادر نمی‌شود، آن نحو ارائه‌ای، آن نحو رؤیتی که مناسب است با مرئی و ورائی که دست ما به آن نمی‌رسد، در عین حالی که به آنجا رسیده بود که متکلم بود، با خدا تکلم می‌کرد «رب ارنی انظر الیک» جواب آمد که: «لن ترانی» یعنی محتملاً تا موسی هستی رؤیت نمی‌شود، تا تو هستی نمی‌شود، لیکن مایوس نکرده ارجاعش کرد به اینکه: «انظر الی الجبل»، جبل چیست؟ آن جلی که تجلی حق بر موسی نمی‌شود و بر آن جبل می‌شود، این جبل طور است؟ این تجلی،

یک تجلی بوده که اگر آن روز مردم در کوه طور بودند، آن تجلی را می‌دیدند؛ آن شمس بود، «فلما تجلی ربه للجبل» این «ولکن انظر الی الجبل» وعده است ملاقات است، نمی‌بینی «ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی» متحمل است که «استقر علی مکانه» یعنی این جبل «دک» باشد، این جبل متحمل است که همان انانیت نفس موسی بوده است که باز بقایا داشته است. با همان تجلی جبل را دک کرد و بهم زد، اوضاع انانیت را بهم زد و موسی به مقام موت رسید «خر موسی صعقا».

با همه اینها، آنچه از تذکر آن ناگزیریم این است که بلخی در این رابطه و در آنجا که پای انسان به میان کشیده می‌شود، دو گونه و یا بهتر بگوییم با دو زبان صحبت می‌کند. گاهی با زبان خودش و یا امثال خودش حقایق را از این دست مطرح و ارمغان می‌دارد:

رنگ بی رنگی نشانم بود در گلزار حسن
داد رنگ ذوق خود آن دلبر گلچین من
و یا:

قطره اشکیم اما اصل ماهیت از اوست
قطره چون با بحر یکجا شد به توفان دیدمش

که بر مبنای برداشتی که نگارنده از بلخی دارد، در اینجا «به توفان» دیدن قطره از چشم‌انداز بلخی عین «به سامان» و «به کمال» دیدن آن است، چه وی دریا را وقتی کامل و سامان یافته می‌یابد که بخروشد و توفانی باشد و هیبت و جلال آن خردکننده و حیرت‌آور باشد، و با آنکه اینگونه باور را به واسطه نحوه خاص برخورد و باورمندی اجتماعی ویژه خویش دوست‌تر می‌دارد، آن را خالی از توجیه عرفانی نمی‌شمارد، چنان که تمثیل و تشبیه مسایل بحر و موج و قطره در بخش دیگری از کلام آن بزرگ پیرامون توجیه وحدت وجود در تفسیری که یاد کردیم چنین آمده است: «واقع مسئله این است که (در دار هستی) ذات مقدس است و جلوه او، حالا چه تجلی در مقام ذات یا تجلی در مقام صفات یا تجلی در مقام فعل، که همین آیاتی که گاهی به آنها اشاره می‌کنیم، همین‌ها می‌توانند شاهد باشند برای «هو الاول والاخر والظاهر والباطن» که واقعیت مسئله این طور است که حق تعالی مقابل ندارد. یک موجودی مقابل باشد، مقابل وجود مطلق است، اصلاً معنا ندارد،... واقع وقتی حساب می‌شود، اصلاً به حسب واقع، غیر حق تعالی چیزی نیست، هر چه هست اوست، جلوه هم همان است، جلوه اوست و مثال هم نمی‌توانیم، یک مثال منطبق پیدا کنیم

«ضل و ذی ظل» ناقص است. شاید نزدیک‌تر از همه مثال‌ها موج دریا باشد، موج نسبت به دریا، موج از دریا خارج نیست، موج، دریا است، نه دریا، موج دریا، این موج‌هایی که حاصل می‌شود، دریا است که متموج می‌شود، اما وقتی ما به حساب ادراکمان نگاه می‌کنیم، دریا است و موج دریا، کانه به نظر ما می‌آید که دریا و موج، موج یک معنای عارضی است برای دریا، (اما) واقع مطلب این است که غیر از دریا چیزی نیست، موج دریا همان دریا است، عالم هم یک موجی است.

«البته مثال بازهم همان طور است که قائل گفته است: «خاک بر فرق من و تمثیل» مثال ندارد^۱. ولی گاهی همین مسایل را از زبان انسان جامع کامل - آنکه نزد عرفا مظهر تام و تمام اسم الله الاعظم در نشئه علمی و عینی (حقیقت محمدیه) می‌باشد - مطرح می‌نماید، چنانکه دارد:

ای رخت آئینه یکناستی

پرچم وحدت ز تو بریاستی

خفته به طور تو هزاران کلیم

خاک تو رشک دل سیناستی

و تشخیص و تقرر خاص و ساختمان وجودی ویژه انسان را دلیل وحدت قلمداد می‌کند که شرحش را باید به منابع اصلی آن جست. چنان که در برهانی دیگر دارد:

مثبت و منفی به معنی، فقر و استغنا یکی است

یوسفی را هم تمنای زلیخا می‌شود

این گفته بلخی آدم را به یاد حرف‌ها و جدل‌ها و استدلال‌های فلسفی «هگل» حکیم نامدار آلمانی می‌اندازد.

ستیس شارح و معرف اندیشه‌های «هگل» پس از آنکه پیرامون مسئله همانندی و ناهمانندی صحبت می‌کند در رابطه با همین موضوع آورده است که:

«... از همانندی و ناهمانندی آخرین مرحله نایکسانی یعنی مقوله مثبت و منفی یا رابطه تقابل استنتاج می‌شود.

در حالی که در تخالف، هر چیزی می‌توانست با هر چیز یا چیزهای دیگری، به هر شماره،

۱- اشاره به این بیت مولانای بلخی دارد:

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من

رابطه داشته باشد، به نحوی که قلم و شتر و دایره و شانه‌سر و تخم قورباغه همه متخالف یکدیگرند، در تقابل، هر چیز، «دیگر» خاص خود را دارد که همان ضدش است. نایکسانی در نخستین مرحله خود، یعنی تخالف، به هر حال مجرد بود، ولی اینک در آخرین مرحله خود، یعنی در تقابل، به صورت مشخصی درآمده است. نایکسانی در این حال به صورت مثبت و منفی، تاریکی و روشنایی، شمال و جنوب و گرم و سرد و نمونه‌های دیگری از این گونه است. ولی این مقوله تازه را چگونه از مقوله پیشین استنتاج کرد؟ مقوله پیشین همانندی و ناهمانندی بود. همانندی، یکسانی و ناهمانندی، نایکسانی است. ولی دیدیم که یکسانی، متضمن نایکسانی و نایکسانی متضمن یکسانی است (شماره ۲۵۵) و هیچ یک، بی دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد. از این رو همانندی متضمن ناهمانندی و ناهمانندی متضمن همانندی است. هر دو به تمامی به هم پیوسته و وابسته‌اند. رابطه آنها باهم، رابطه «بازتاب» یا وابستگی متقابل است (شماره ۲۴۹). ولی در عین حال، همانندی و ناهمانندی از یکدیگر متفاوتند. بدین سبب در اینجا به نوعی نایکسانی رسیده‌ایم، یعنی نایکسانی میان همانندی و ناهمانندی که در آن دو عنصر گوناگون از راه وابستگی متقابل و کامل سخت به یکدیگر پیوسته‌اند. در تخالف، دو عنصر متخالف رابطه‌ای سست با هم داشتند و یا از یکدیگر اثرناپذیر بودند. تخالف، نایکسانی در حالت بی واسطه بود. ولی در اینجا با نوعی از نایکسانی سروکار داریم که در آن دو عنصر، کاملاً واسطه یکدیگرند و هر یک نسبت به دیگری وابستگی نسبی تمام دارد. هم چنان که گفتیم، این گونه نایکسانی، تقابل نام دارد.^۱

البته بلخی به واسطه شدت علاقه به موضوع مورد بحث و تلاشی که در بازیابی دُرر و لثالی گرانقیمت این دریای ژرفا ناپیدا به خرج داده است، بدین حد بسنده نکرده و موضوع را از چشم‌اندازی دیگر نیز به نظاره نشسته و به نیش برهان کشیده است تا شاید پس از این همه تأکید و اصرار، کوردلان بی‌بصیرتی چون این نگارنده را به سراق جمال معشوق یکتا راهنمایی کرده با پرده بر گرفتن از رخساره دلربای لیلای حقیقت چشم جان‌شان را منور سازد، که مراد ما این بیت نغز و پر مغز می‌باشد:

آدم و حوا که می‌خوانند نفسی بیش نیست
چونکه زوجیت تقاضا کرد حوا می‌شود

چنان که گوینده (ناظم) دیگری از موضوع -از چشم‌اندازی دیگر ولی -به گونه قابل تحسینی به دفاع برخاسته و با لحنی پرسشی بیان داشته است:

من ندانم که اندرین چه شک است

که: دو در اصل خود دو بار یک است.

به هر حال، در رابطه با مسئله یگانگی آدم و حوا که در بیت فوق از آن یاد کرده است اگر چه عرفاء ما را سخنانی زیاست ولیکن حسن ختام را به نقل پاره زیبا و دلنشینی از مقدمه کتاب «کشف وجوه الغر لمعانی نظم الدر» در شرح قصیده تائیه الکبری، سروده ابن فارض، تألیف شیخ عبدالرزاق کاشانی توصل می‌جویم:

«فصل سوم - در معرفت روح و نفس و آنچه از این دو بزاید

اول صادر از مؤثر حقیقی که او را به صورت خود آفرید و واسطه وجود و عدم و رابطه حدوث و قدم قرار داد روح اعظم است که پیغمبر^(ص) فرموده است: «ما خلق الله خلقا اعظم من الروح» و همان است که قرآن از آن تعبیر به نفس واحده می‌کند (سوره نساء آیه ۱) و به اعتبار نورانیت آن را عقل نامند، که «اول ما خلق الله العقل».

از پهلوی چپ این موجود (که جهت حدوث اوست) نفس کلیه آفریده شد و آن طور که جزء از کل جدا می‌شود از او جدا شد، و آن طور که جنس به جنس میل می‌نماید میان روح اعظم و نفس کلیه ازدواج پدید آمد؛ روح اعظم همه کشش و تأثیر است و نفس کلیه همه انوایت و اثرپذیری؛ از نتایج فعل و انفعال اینها کائنات به ترتیب پدید آمد تا آخرین مولود که نوع انسان است پیدا شد و دایره وجود بدین گونه سر به هم آورد. روح اعظم در حضرت آدم و نفس کلیه در حضرت حوا ظهور نمود.^۱

نظامی احسن در جهانی حسین

پس از بررسی و ارزیابی گوشه‌هایی از سازمان هستی‌شناسانه بلخی، اگر چه شایسته‌تر آن بود که بحث و بررسی پیرامون دو مسئله بسیار مهم و جنجال‌برانگیز: «نظام احسن» و «دیدگاه

زیباشناسی» بلخی را به بعد (= زمانی که قسمت عمده نوشته‌های بلخی مدون و منتشر شده باشد) موکول می‌کردیم، ولی چون سخن از هستی‌شناسی بلخی رفت حیفمان آمد که در آخر این مقال با استشهاد به اقوال خودش به صورتی بس موجز و گذرا تماس نگرفته و گذشته باشیم.

موضوع جهان ما و اینکه عالم با همین ریخت و قیافه و نظمی که دارد و اعمال می‌نماید، آیا بهترین شکل ممکن یک عالم و یا یک نظام می‌باشد یا نه، از دیرباز مخالفان و موافقان داشته است که هر یک از دیدگاهی وارد مسئله شده و از چشم‌اندازی به نفی و یا اثبات قضیه پرداخته‌اند. عده‌ای نظام کنونی هستی را نظام تام و تمام و کامل و عادلانه و دقیق به شمار آورده «هر چیز را در جای خودش نیکو» شمرده و در محل خودش ضروری و زیبا قلمداد کرده‌اند و عده‌ای به عکس همچون خیام - البته خیامی که در رباعیات مشهور جلوه و ظهور دارد - نسبت به کامل بودن آن تردید روا داشته و فریاد برآورده‌اند که:

گر بر فلکم دست بُدی چون یزدان
بر داشتی من این فلک را ز میان
وز نو فلکی دگر چنان ساختمی
کازاده به کام دل رسیدی آسان

طبیعی است که هر صاحب نظری که وارد مسئله‌ای بدین ظرافت و عظمت شده است برای تثبیت قول و اثبات مدعای خویش براهینی را نیز ارائه نموده است که چون بررسی همه‌جانبه این موضوع بیرون از حوصله این مقال است، طالبان به بحث بیشتر را به کتب مربوطه ارجاع می‌دهیم. به هر حال وقتی به اشعار بلخی نگاه می‌کنیم - البته به آنچه در دسترس ما می‌باشد - به مبلغی انگشت شمار از ایاتی بر می‌خوریم که به نحوی با موضوع نظام احسن هستی در ارتباط می‌باشد و می‌رساند که بلخی خود، از جمله همان دسته از صاحب نظرانی است که معتقد هستند نظام کنونی عالم از بهترین و برترین نظم و دقت و ظرافت و حقانیت و اصالت ممکن برخوردار است چنانکه خود در تدوین کتاب هستی دارد که:

سهو القلم نداشت چو آن منشی نخست
هر فصل از این کتاب که بینی مبوب است
معمار قصر کون چه نقش بدیع ساخت
هر کس که این بدیع شناسد مؤدب است

بلخی با استادی مسئله ابداع هستی را - که همان جعل و یا خلق آن بدون ماد و مدت باشد - در اینجا تذکر داده و در کنار اینکه می‌گوید: هیچ سهوی و نارسایی و غلط‌اندازی در کلمات و حروف کتاب تکوین به چشم نخورده بلکه بازخوانی هر فصل آن تأیید کننده دقت و نظم کامل نویسنده او (خدای تعالی) می‌باشد، ادیب و صاحب رموز دیوان تکوین را کسی معرفی می‌کند که بداند نویسنده چیره‌دست این نظام احسن اکمل نه الگویی برای خلقت خویش داشته است و نه به ماده و زمان برای جعل و خلق آن نیازمند بوده است و با همین یک نکته گوشه‌ای دیگر از شرایط رشد فلسفی و کمال و بلوغ فکری و هستی‌شناسانه‌اش را نمایان می‌سازد.

با همه اینها آنجا که بلخی جلوه احسن و اکمل این نظام را در قامت دل‌رای انسان مشاهده کرده و سراغ می‌دهد، خواننده را متوجه این راز بسیار لغزنده می‌سازد که حروف و کلمات کتاب هستی همگی به یک میزان از کمال و زیبایی برخوردار نبوده، بعضی کامل‌اند و بعضی کامل‌تر، برخی زیباوند و برخی زیباتر، که اگر در سیر تاریخی و تکاملی این اندیشه درست دقت نمایم، به روشنی در می‌یابیم که بوده‌اند کسانی از حقیقت‌طلبان رازجوی که مشاهده نقص نسبی و یا شر ظاهری موجودی را به همه موجودات تعمیم بخشیده دچار نوعی بلاهت و سخافت فکری گردیده‌اند، اما بلخی برغم آنان و از آنجا که انسانگرایی خداپرست بوده و معتقد است که خداوند انسان را به صورت خودش آفریده، لذا جلوه کمال را در او سراغ می‌دهد:

قد رسای ماست به تشریف عشق راست

چون ما، ز کلک صنع کسی را رسا نکرد

شالوده تا نریخت ز فکر کمال ما

معمار طرح کون به کاری بنا نکرد

این شهرتش به عشق شد از شور و سوز ما

بر ما خلافتیست که کس را عطا نکرد

همانگونه که در بیتی دیگر باز هم جامه حسین احسن‌اتم را در قامت انسان مشاهده می‌دارد:

بر قامت ما جامه بود «احسن تقویم»

بعث رسل از ما شد و ارسال رسائل

زیرا که خدایش خود فرموده است: «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم» و در جایی دیگر و

مقامی دیگر - که مقام خلیفه الهی او باشد - دارد که: «انی جاعل فی الارض خلیفه...» لذا بلخی

کمال و رسایی را در سیمای جانشین حضرت معبود مشاهده می‌دارد، همچنانی که این کمال و اتقان و زیبایی را در همه صنایع صنع او نظاره می‌نماید.

و اما آنجا که از زیبایی و دید زیباپسندانه سخن به میان می‌آورد، طوری وارد مسئله می‌گردد که گویی احکام و قواعد علم الجمال را به نظم کشیده است و اگر چه اعتراف باید کرد که ایاتی که وی در آن آیات به تحلیل مسئله زیبایی و زیبایی شناسی پرداخته کمتر از آن است که بتوان به حسابش آورد ولی از آنجا که همان چند بیت پختگی و زیبایی خاص خود را داشته و به یکی از اصول عمده علم الجمال اشاره‌ای ظریف داشته است، نتوانستیم نادیده از آنها بگذریم.

ارتباطی هست از بیننده تا نقش بدیع

ذوق ما در چشم نرگس رفته شها می‌شود

پیچ سنبل چشم عاشق را از آن رو منظر است

روز دیگر یار را جعد مسطرا می‌شود

بلبل اندر بوستان امروز شیدای گل است

روز دیگر گل به یادش باز شیدا می‌شود

خواننده گرامی خود متوجه خواهد بود که اختلاف نظری که میان فلاسفه و دانشمندان در مورد خودزیبایی و مسایل مربوط به آن وجود دارد بیش از آن است که در مورد سایر مسایل فلسفی به چشم می‌خورد. زیرا پیدا می‌شوند نظریه پردازانی که حتی منکر وجود زیبایی بوده و آن را یک دریافت ویژه انسانی قلمداد می‌کنند! همانگونه که عده‌ای دیگر وجود و ظهور و زیبایی را یک امر وجودی و موضوعی و لاجرم مستقل از ذهن انسان و تلقی‌های ذهنی و احکام مربوط به آن قلمداد می‌نمایند و ما چون در این موضوع در رساله «قرآن و دیدگاههای زیباشناسی» بحث مستوفی و مبسوط نموده‌ایم، با اطالة کلام خواننده محترم را در دسر نداده به عرض می‌رسانیم که بلخی معتقد است: درست که زیبایی وجود فی نفسه دارد، اما گذشته از اینکه درک و دریافت این مسئله (زیبایی) مربوط و مخصوص فعالیت کاملاً ویژه ذهن انسانی می‌باشد، قسمتی از اعتبارات زمینه‌های مربوط به زیبایی ناشی از نحوه و ویژه ذهن ماست. چنان که جهت تصریح مطلب، در مصرع دوم بیت نخست می‌گوید: «ذوق ما در چشم نرگس رفته شها می‌شود» نه اینکه فریندگی و شباهت واقعی و انکارناپذیر نرگس ما را به یاد «چشم شها» انداخته باشد.

انسان و هستی شناسی عرفانی

تو به معنی جان جمله عالمی
هر دو عالم خود توئی بنگر دمی
لوح محفوظ است در معنی دلت
هر چه می جویی شود زو حاصلت
در حقیقت خود توئی ام الكتاب
جو ز خود آیات حق را باز یاب
صورتِ نقشِ الهی خود تویی
عارفِ اشیا کماهی خود تویی
اسیری لاهیجی، اسرار الشهود

در کلام سید ما «بلخی» وقتی پای تبیین و تعریف انسان به میان می آید، کلام از عرف عام پای بیرون می نهد و متکلم آن آهنگ دیگری ساز می کند، تا آنجا که به گمان قاصر و نارسای این نگارنده، نه تنها گوش عده زیادی به جهت ناآشنایی با این آهنگ، از درک ظرافتهایش ناتوان می باشد که عده ای آهنگ کلام را به «ناموزونی» متهم نموده و گوینده را به چوبهایی می بندند که پناه بر متکلم حقیقی!

در این گونه از موارد بلخی انسان را در جلوه ظاهری - و در نشئه عینی خارجی - آن نمی نگرند، تا بگویند «حیوان مستقیم القامه» و یا «حیوان ناطق»! بلکه در جلوه دیگری نگاه می کند، جلوه ای که

در چشم‌انداز «بینش» و «شهود» وی، جلوه حقیقی او (انسان) است در برابر جلوه اعتباری او! درست به واسطه همین نگرش ویژه سید نسبت به انسان می‌باشد که ما مجبور شدیم این بخش از نوشته را زیر عنوان «هستی‌شناسی عرفانی» مطرح نماییم، زیرا آنچه بلخی در این مورد ارائه نموده است تعریف انسان معمولی، به عنوان زید و عمرو و... نبوده بلکه نظر به حقیقتی دارد که جنابانند گهواره تکوین را به دست گرفته است و هر چند مسایل این بخش با مسایل مربوط به انسان کامل که در بخشی دیگر بدان پرداختیم بی‌ارتباط نمی‌باشد ولی از آنجا که بلخی در این زمینه اساس نظری اندیشه‌های خود را نسبت به انسان و حقیقت وجودی او و نیز نقش و موقعیت اتولوژیک وی بیان داشته است، آن را مقدمه ظاهراً بی‌ربط این بحث قرار دادیم.

آنچه قبل از بحث و بررسی پیرامون این بخش از عقاید بلخی تأکیدش ضروری می‌نماید این است که چون فهم و درک و دریافت و شهود این حقایق از اصعب مسایل بوده و به قول کامل از عرفاء ما، نقش شهود و دریافت و رسیدن به این حقایق، خود فیض عظمائی است از جانب فیاض مطلق که همگان استعداد قبول آن را ندارند، لذا بیان این حقایق نیز خالی از مشکلات نمی‌باشد.

حوزه وجودی این حقایق بیرون از حوزه عقل و برهان بوده و نمی‌توان برای درک و دریافت آنها، با آنها برخورد و معامله‌ای صرفاً عقلانی کرد. زیرا که این حقایق در حوزه کشف و شهود باطنی قرار داشته و یگانه راه رسیدن به آنها نیز اشراق و الهام‌هایی است که پس از صافی کردن باطن و تزکیه جان از جانب حق متعال پدیدار می‌گردند. و چون طریق درک آنها طریق معمول نیست، طریق سالم و مطمئن لقاء و انتقالشان نیز طریق مکتوب نتوان بود.

مرحوم میرزا جواد ملکی «رح» در مورد مسایلی نظیر آنچه بلخی در مورد ویژه انسان مطرح نموده، آورده است که: «... اسرار علوم مکاشفات قابل نوشتن در کتاب نیست، آری امکان آن هست که چیزی گفته شود که حدث و شدت استبعاد در نظر تو بشکند».^۱ شبلی در رابطه با عدم امکان تفهیم معنای توحید گوید: «کسی که از توحید با عبارتی جواب بدهد ملحد است و اگر با اشاره به سوی توحید اشاره کند، زندیق است...»^۲

«عارف معروف خواجه عبدالله انصاری پس از آنکه توحید را بر سه مرحله تقسیم می‌کند: اول

۱- رساله لقاء اله، ترجمه سید احمد فهری، ص ۲۴۳

۲- همان، ص ۲۴۶

- توحید عام، دوم - توحید خاص، سوم - توحید خاص الخاص، درباره توحید خاص الخاص می‌گوید: فهو توحید اختصه الله لنفسه و استحقه بقدرته و الاح منه لائحا الى اسرار طائفة من صفوته و اخرسهم من نعته و اعجزهم من بته»

«توحید خاص الخاص توحیدی است که خدای تعالی آن را مخصوص خود قرار داده و با قدرتش مستحق آن است و پرتوی از آن بر باطن گروهی از برگزیدگان خود انداخته و آنان را از توصیف آن لال و از همگانی کردنش عاجز و ناتوان ساخته است»^۱.

«خواجه نصیرالدین طوسی رضوان الله علیه در شرح پس از آنکه درباره درجات سخن می‌گوید می‌فرماید: «بدان که از این درجات با عبارت تعبیر نمودن امکان ندارد زیرا عبارت برای بیان آنگونه از معانی وضع شده که اهل لغت بتوانند آن معانی را تصور کنند و سپس به خاطرشان بسپارند و در موقع نیاز به یاد آورند و آنگاه در مقام تعلیم و تعلم به واسطه آن عبارات تفاهم کنند اما آنگونه از معانی که کسی نمی‌تواند به آنها دست یابد مگر آنگاه که از ذات خویش نیز غائب شود تا چه رسد به قوای تنش، برای اینگونه معانی اصولاً وضع لفظ امکان ندارد تا چه رسد بر آنکه از آنها با عبارتی تعبیر شود و همانگونه که معقولات را با اوهام نمی‌توان درک نمود و موهومات را با خیالات و متخیلات را با حواس درک نتوان کرد هم چنین آنچه را که باید با عین‌الیقین و چشم باطن دید درک‌اش با علم‌الیقین امکان‌پذیر نیست پس کسی که طالب آن است باید در راه رسیدن به آن از طریق عیان بکوشد نه آنکه بخواهد به وسیله برهان آن را به دست آورد»^۲.

مرحوم ملکی پس از بیان یک سلسله مطالب عمیق جهت تأکید بر این مطلب دارد که: «آری ای عزیز آنچه در اینجا آوردیم مشتی بود از خروار و یکی از... هزار و بیان مطلب همان است که در گذشته یاد شد و آن اینکه وجدانیات و مشاهدات عوالم ملکوت قابل بیان نیست و الفاظ موضوعه متداوله در مقام تفهیم و تفهم، فقط آن معانی و الفاظ را تفهیم می‌کنند که برای مخاطب مورد درک قرار گرفته باشد و اگر مخاطب معانی را درک نکرده باشد محال است به وسیله لفظ تفهیم شود»^۳.

۱- همان، ص ۲۴۶

۲- همان، ص ۲۴۷

۳- همان، ص ۲۵۲

و در رابطه با همین گونه از مسایل و طریق آنها است که ابن‌فارض در تائیه آورده است که:

فثم وراء النقل، علم يدق عن

مدارك غايات العقول السليمه

و فرقانی در شرح و تفسیر آن دارد که:

«چه آنجا که حضرت جمعیت منست، علمی الهی است و سرّی نامتناهی از علوم ذات و اسرار و حکم افعال و صفات، که از غایت غموض و خفا، باریک و پوشیده می‌شود از مدارک عقول سلیم و نفوس مستقیم، زیرا که بدان علوم و اسرار، جز به فهم و عقل «بی‌عقل» نتوان رسید، و از سدّ «لا یعرف الله الا الله» گرد آن علوم و اسرار، حصنی منیع است»^۱.

با این مایه از بینش و با اعتراف به عجز و ناتوانی بیان در انتقال مفاهیم مورد نظر تلاش می‌نمایم تا با ذکر چند مقدمه بسیار مختصر و مفید، به قول مرحوم ملکی «استبعاد را در نظر» خواننده محترم بشکیم و درین مورد هیچگونه ادعایی مبنی بر اینکه توانسته باشیم مفاهیم مورد نظر بلخی را به صراحت برای خواننده عزیز آسان نموده باشیم نداشته و از خداوند سبحان طلب گشایش می‌نمایم.

۱- بلخی و همه کسانی که وی به تبعیت از آنها بدان نگرش ویژه از هستی‌شناسی پرداخته است معتقدند که «وجود» اصیل بوده و ماهیت اعتباری می‌باشد. بحث از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت هر چند که در حوزه حکمت و فلسفه لااقل از زمان شیخ اشراق وارد بوده و فلاسفه و حکماء بعدی هر یک به فراخور صلاحیت و توانمندی خود پیرامون اصالت وجود و یا اصالت ماهیت گفتگوهای نموده، تشکیک‌ها و تأسیس‌ها، نقض‌ها و ابطال‌ها و... روا داشته‌اند اما در میان عرفاء، از خیلی‌ها قبل از آن مسئله اصالت وجود مسئله‌ای تقریباً رایج، خدشه‌ناپذیر و بی‌نیاز از قال و مقال شناخته بوده و کمتر عارفی را سراغ گرفته می‌توانیم که مستقیم و یا غیرمستقیم از اصالت وجود جانبداری نکرده باشد، هر چند تحت عنوان اصالت وجود مطرح نموده باشد.

لازم به یادآوریست که طرح مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بعد از ابن عربی و تابعین وی جزء مسایل رایج عرفان نظری قرار گرفت و کسانی که به بحث‌های انتولوژیک و یا هستی‌شناسی عرفانی پرداخته‌اند به صورتی مستقیم آن را مطرح و برای هر یک از مسایل مربوطه

- اعم از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت - براهینی اقامه داشته‌اند، چنانکه شیخ عارف سید حیدر آملی «رض» در رساله «نقد النقود فی معرفة الوجود» خویش از قول عارف والامقام قیصری، در رابطه با همین مطلب دارد که:

«وجود از امور اعتباری نیست - همچنان که قائلان به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود معتقدند - چه وجود بالذات بدون اعتبار معتبر تحقق دارد - خواه آن اعتبارات عقول باشند یا نفوس یا جز آن - همچنان که رسول اکرم (ص) فرمود: «کان الله و لم یکن معه شیء» و حقیقت وجود به شرط شیء، امری اعتباری است و موجب آن نیست که این وجود که حقیقت لا بشرط است نیز اعتباری باشد؛ پس وجود صفتی عقلی و وجودی، مانند وجوب و امکان از برای واجب و ممکن نیست»^۱

بحث اصالت وجود و یا ماهیت و جانبداری از هر کدام پس از مباحثات مفصل پیروان ابن عربی محدود در حوزه هستی‌شناسی عرفانی نمانده بلکه به حوزه فلسفه کشیده شد و توجه عده‌ای از فلاسفه بزرگ را جلب نمود و امروزه کسانی که با عقاید میرداماد - که جانبدار اصالت ماهیت می‌باشد - و صدر المتألهین - که جانبدار اصالت وجود است - آشنایی دارند به خوبی دریافته‌اند که بحث از اصالت وجود چه غوغاها برانگیخته است و پیروان عقیده اصالت وجود برای مدلل ساختن مدعای خود چه براهینی را اقامه نموده‌اند، که چون ما سر آن نداریم که تا حکمیت این موضوع را به عهده گیریم با ذکر این نکته که افکار سید پیرامون مسئله هستی‌شناسی انسان بر مبنای اصالت وجود مبتنی بوده و از چشمه‌سار عرفان ابن عربی و پیروان او سیراب شده است به این مقدمه خاتمه می‌دهیم.

۲- عرفا و نیز همه باورمندان به اصالت وجود، وجود را بدیهی‌التصور دانسته و معتقد می‌باشند که وجود به واسطه شدت ظهور و تمامت آشکارایی‌اش امری بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است. در اینجا مسئله بدیهی در برابر مسئله نظری قرار داشته و آنچه درک آن نیاز به دلیل و برهان و تحدید و تعریف نداشته باشد، بدیهی و آنچه پس از تحدید و تعریف، قابل درک گردد نظری خواهد بود. بعضی از اینان برای اینکه مسئله را روشن و قابل درک ساخته باشند پای موضوع دانش هر فرد و هر شخص، از وجود و نفس خویش را به میان آورده و برآنند که همانگونه که هر انسانی ضرورتاً درکی از وجود خود دارد و می‌داند - و یقین دارد - که موجود است، و برای رسیدن به این

درک و این یقین نیازمند هیچگونه دلیل و برهانی نمی‌باشد، بلکه نفس دلیل و برهان او، نیازمند به وجود می‌باشد، ادراک و دریافت وجود مطلق نیز چنین بوده و بی‌نیاز از تعریف می‌باشد، زیرا در غیر این صورت وجود هر انسانی و دریافت هر کسی از خودش نیز باید نیازمند به تعریف می‌بود، البته عکس برهان نیز می‌تواند صادق باشد.

آملی در رساله یاد شده پیرامون مسئله بداهت وجود کلام جالبی دارد که به نقل خویش می‌آورد، وی آورده است: «دانشمندی دیگر گوید: «تعریف کردن وجود بر حسب حقیقت ممکن نیست، چه وجود بدیهی‌التصور است و تعریف هر بدیهی به سبب محال بودن تحصیل حاصل، ممتنع است، پس وجود از آن جهت که وجود است از تعریف بی‌نیاز است» و بیشتر بدیهیات از این ویژگی برخوردارند یعنی آنها قابل تعریف و تعبیر نیستند، هم چنانکه امور ذوقی همانند لذت همخوابگی و یا خوردن شیرینی و مانند آنها چنین می‌باشند، یعنی از لحاظ حقیقت قابل تعبیر و تعریف نیستند».^۱

بحث بداهت وجود در حکمت متعالیه (به ویژه در فلسفه صدرائی و اتباع وی) جای ویژه‌ای را به خود اختصاص داده و شارحان و ناقلان افکار وی همچون سبزواری و آملی و غیره برای آن باب جداگانه‌ای گشوده و به طرح و تحلیل و کنکاش مسایل مهمی پیرامون این مسئله مبادرت ورزیده‌اند که طالبان بحث مستوفی از مراجعه به آنها هرگز بی‌نیاز نمی‌توانند باشند.

۳- مسئله دیگری که عرفا و معتقدان به اصالت وجود به آن باورمند بوده و بها داده‌اند مسئله خارجی و یا عینی بودن وجود است. در واقع اینان ضمن بحث از خارجی بودن وجود، خواسته‌اند او را از زندان اتهام ذهنی بودن و اعتباری بودن برون آورند و هر چند نزد کسی که معتقد به اصالت وجود بوده و برای اثبات مدعای خویش براهینی دارد، خارجی بودن و به زبانی دیگر ذهنی و اعتباری نبودن وجود به طور ضمنی و تلویحی نیز مدلل و ثابت می‌باشد، اما دانشی مردان این خطه اندیشه، برای اثبات قول خویش حتی وارد جزئیات این مسئله نیز شده و برای مدلل ساختن ادعای خویش اقامه برهان نموده‌اند.

قیصری در مقدمه شرح خویش بر فصوص الحکم ابن عربی، حتی از این حد هم پافراتر نهاده و آنجا که در مورد حقیقت وجود صحبت می‌نماید، دارد: «بدانکه وجود من حیث هو هو به

ملاحظه صرف و محض ذات او غیر وجود ذهنی و خارجی است، زیرا هر یک از این دو، نوعی است از انواع او، و هیچ چیز نباید عین نوع خود باشد، و الا لازم می‌آید شیء واحد در حالت واحد، هم عام و هم خاص و هم عینی و هم ذهنی باشد». اما سید حیدر آملی را در مورد خارجی بودن وجود دلایلی است که به صورتی فشرده به نقل آن می‌پردازیم:

«بدانکه اصول کلی و قواعد جامع آن پژوهندگان یکتاپرست درباره وجود این است که اولاً وجود - یعنی وجود صرف و محض و ذات و خالص و صاف و موسوم به وجود مطلق - از آن جهت که وجود است، همان حق یا خدای بلند مرتبه است و بس، و برای غیر او اصلاً وجودی نیست، ثانیاً این وجود - با این معنای معین و معلوم - در عالم خارج موجود است و دلیل بر این ادعا این است که وجود مطلق بنابر عقیده همه خردمندان و اهل کشف، نقیض عدم مطلق است، و عدم مطلق عبارت از ناممکن بودن وجود آن (عدم) از لحاظ ذهنی و خارجی است، بنابراین اگر نقیض عدم، یعنی وجود مطلق، نیز مانند عدم باشد، پس وجود و عدم هر دو یکی خواهد بود و دیگر وجودی نخواهد بود، بلکه وجود نیز عدم صرف و نیستی محض خواهد بود و این بر خلاف فرض است. بدین ترتیب لازم می‌آید که وجود مطلق - برخلاف نقیض آن یعنی عدم مطلق - در جهان خارج موجود باشد»^۱.

او (آملی) پس از طرح مناقشاتی در این زمینه آورده است که:

«همچنین، اگر وجود مطلق ذهنی باشد، نقیض عدم مطلق نیست بلکه نقیض عدم ذهنی است و بس. پس چگونه اطلاق وجود حقیقی - که نزد بیشتر دانشمندان بدیهی‌التصور و در جهان خارج ضروری‌الحصول است - صرفاً برای ابراز مخالفت و لجاج، بر وجود ذهنی جایز است؟ با علم به اینکه وجود از آن جهت که وجود است بر همه ذهنها مقدم است و اصلاً برای ذهن جز به وسیله آن وجودی نیست، تا چه رسد به اینکه بگوییم وجود عبارت است از صورتی در ذهن»^۲.

۴- اصل دیگری که این دسته از علم‌افرازان مشهد معرفت‌بدان باورمند می‌باشند، اصل «وجوب» وجود می‌باشد.

بحث اینان پیرامون وجوب وجود معمولاً بعد از طرح موضوع اطلاق وجود سر و کله

۱- نقدالتقود، ص ۱۵

۲- همان، ص ۱۶

می‌نماید، یعنی اینان پس از آنکه مسئله اطلاق (مطلق بودن) وجود را مدلل ساختند می‌پردازند به مسئله وجوب، اما چون ما از آوردن این مقدمات هدف ویژه‌ای را دنبال می‌کنیم مسئله وجوب وجود را جلوتر از بحث اطلاق وجود آوردیم.

به هر حال اینان از طریق اثبات این نکته که: میان وجود و عدم حد وسطی نمی‌باشد و یا برهان قبلی که مدعی بود: وجود مطلق نقیض عدم مطلق بوده و چون از سویی مفهوم هر یک از وجود و عدم جدای از مفهوم نقیض خویش بوده و از دیگر سوی وجود من حیث وجود آن هم به ذاته عدم‌پذیر نمی‌باشد، و برهینی دیگر، ثابت می‌نمایند که وجود بذاته واجب‌الوجود است. چنان که سید حیدر آملی در یک مقدمه کوتاه دارد: «وجود از آن جهت که وجود است، به ذاته عدم‌پذیر نیست و هر آنچه بذاته عدم‌پذیر نباشد، بذاته واجب‌الوجود است، در نتیجه لازم می‌آید که وجود به ذاته واجب‌الوجود باشد».^۱

و همو در جای دیگری دارد که: «وجود به ذاته واجب است چه اگر ممکن بود باید علت موجودی داشته باشد و از این امر تقدم شیء بر نفس لازم می‌آید».^۲

و باز هم دارد: «علاوه بر این، هر آنچه غیر از وجود است از حیث وجود خود، نیازمند به وجود است، در حالی که وجود - از آن جهت که وجود است - در وجود خود نیازمند به چیزی نیست و از همه چیز بی‌نیاز است، و هر آنچه در وجود خود از غیر بی‌نیاز باشد، واجب‌الوجود بالذات است».^۳

موضوع وجوب وجود از دیرباز مورد توجه فلاسفه بوده و هر یک از آنها در کتب حکمی و فلسفی خود پیرامون آن بحث‌های زیادی نموده‌اند، با این تفاوت که بعضی از فلاسفه وجوب را تنها برای حق متعال اثبات کرده و در برابر آنچه واجب‌الوجودش خوانده‌اند به وجود غیر واجب (ممکن) اقرار و اعتراف نموده و برای هر کدام احکام و حتی حوزه‌ای وجودی قایل شده، اما عرفاء بینشور و عده‌ای از فلاسفه که اهل کشف و شهود هستند، باورشان بر این است که اصل وجود واجب است نه اینکه در برابر وجود واجب، وجودی هم باشد که واجب نبوده و مثلاً از

۱- همان، ص ۳۰

۲- همان، ص ۳۲ و ۳۳

۳- همان، ص ۳۳

ناحیه وجود ممکن باشد.

۵- اصل دیگری که این بزرگان ینشور بدان معتقد می‌باشند اصل وحدت وجود می‌باشد. لازم به تأکید نخواهد بود که منظور و مقصود اصلی عرفا از عنوان کردن «وحدت وجود» مفهوم وجود نمی‌باشد، چه اگر توجه به مفهوم وجود می‌داشتند که این همه زحمت را برای اثبات اصالت و خارجی و عینی بودن وجود تحمل نمی‌کردند، بلکه مرادشان از وحدت وجود، وحدت حقیقت وجود بوده و براساس این اندیشه معتقدند که وجود در خارج یکی بیش نیست و حضور موجودات متکثره، نمی‌توانند وحدت و اصالت او را خدشه‌دار نمایند زیرا ایشان کثرت‌ها را سایه و پرتو وجود واحد حقیقی پنداشته‌اند.

جامی در رساله لوائح، آنگاه که مسایل وجود را بررسی می‌نماید در مورد وحدت وجود دارد که: «لفظ وجود را گاه به معنی تحقق و حصول که معانی مصدریه و مفهومات اعتباریه‌اند اطلاق می‌کنند و بدان اعتبار از قبیل معقولات ثانیه است که در برابر وی امری نیست در خارج بلکه ماهیات را عارض می‌شود در تعقل. چنان که محققان، حکماء و متکلمین تحقیق آن کرده‌اند و گاه لفظ وجود می‌گویند و حقیقتی می‌خواهند که هستی وی بذات خودست و هستی باقی موجودات بوی و فی الحقیقه غیر از وی موجودی نیست در خارج و باقی موجودات عارض وی‌اند و قایم بوی چنانکه ذوق کامل کبراء عارفین و عظماء اهل یقین بآن گواهی می‌دهد و اطلاق این اسم بر حضرت حق سبحانه و تعالی به معنی ثانی نه به معنی اول است.^۱

و در لایحه‌ای دیگر به صورتی مشروح بیان نموده است که:

«موجود حقیقی یکی بیش نیست و آن عین وجود حق و هستی مطلق است. اما او را مراتب بسیار است (اول) مرتبه لاتعین و عدم انحصارست و اطلاق از هر قید و اعتبار. و از این حیث منزهدست از اضافت نعوت و صفات و مقدس است از دلالت الفاظ و لغات، نه نقل را در نعت جلال او زبان عبارت است و نه عقل را به کنه کمال او امکان اشارت. هم ارباب کشف از ادراک حقیقتش در حجاب و هم اصحاب علم از امتناع معرفتش در اضطراب. غایت نشان از وی بی‌نشانی است و نهایت عرفان وی حیرانی.

۱- رساله لوائح، بخشی از کتاب سه رساله در تصوف با مقدمه ایرج افشار، ص ۱۴

رباعی

ای در تو بیانها و عیانها همه هیچ
پندار یقین‌ها و گمانها همه هیچ
از ذات تو مطلقاً نشان نتوان داد
کأنجا که تویی بود نشانها همه هیچ

رباعی

هر چند که جان عارف آگاه بود
کی در حرم قدس تواس راه بود
دست همه اهل کشف و ارباب شهود
از دامن ادراک تو کوتاه بود.

رباعی

این عشق که هست جزو لاینفک ما
حاشا که شود به عقل ما مدرک ما
خوش آنکه ز نور او دمد صبح یقین
ما را برهاند از ظلام شک ما

(مرتبه ثانیه) تعین اوست بتعینی جامع مرجمع تعینات فعلیه وجوبیه الهیه را، و جمیع تعینات انفعالیه امکانیه کونیه را، و این مرتبه مسماست به تعین اول، زیرا که اول تعینات حقیقت وجود اوست. و فوق او مرحله لاتعین است، لاغیر. (مرتبه ثالثه) احدیت جمع جمیع تعینات فعلیه مؤثر است. و این مرتبه الوهیت است. (مرتبه رابعه) تفصیل مرتبه الوهیت است، و آن مرتبه اسماء و حضرات ایشان است و اعتبار این دو مرتبه از حیثیت ظاهر وجود است که وجوب وصف خاص اوست. (مرتبه خامسه) احدیت جمع جمیع تعینات انفعالیه است که از شأن ایشان است تأثر و انفعال و این مرتبه کونیه امکانیه است، (مرتبه سادسه) تفصیل مرتبه کونیه است که مرتبه عالم است و عروض این دو مرتبه به اعتبار ظاهر علم است که امکان از لوازم اوست و آن تجلی اوست بر خود به صور حقایق و اعیان ممکنات. پس فی الحقیقه وجود یکی بیش نیست که در جمیع این مراتب و حقایق مترتبه در آن ساری است و وی در این مراتب و حقایق، عین این مراتب و حقایق است، چنان که این مراتب و حقایق در وی عین وی بودند حیث کان الله و لم یکن معه شیء^۱

از میان فلاسفه مسلمان ملاصدرا و اتباع وی معتقد به نوعی از وحدت وجود می‌باشند که شاید بتوان آن را وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، یا وحدت شخصیه تشکیکیه خواند چنان که

خودشان نیز خوانده‌اند. بررسی همه‌جانبه آثار عرفاء و فلاسفه در این زمینه از حوصله این مجیزه بیرون است.

۶- همچنان که در یکی از مقدمه‌های قبلی آمد، عده‌ای از فلاسفه و نیز همه عرفاء وحدت وجودی ما باورمندند که حقیقت وجود از اطلاقی برخوردار می‌باشد که مقید به هیچگونه قیدی حتی قید اطلاق نیست، یعنی این اطلاق، اطلاق ذاتی بوده و بذاته معتبر است نه به اعتباری بیرون از ذات. و درست به واسطه همین برداشت از اطلاق است که آملی از قول یکی از محققین در رابطه با وجود مطلق آورده است که: «... حق از حیث اطلاق ذاتی خود، درست نیست که محکوم به حکمی از احکام شود، و یا به وسیله صفتی تعریف گردد، یا نسبتی از قبیل واحد یا واجب یا مبدأ یا مقتضی وجود یا مبدأ صدور یا عالم به ذات خویش و جز آن، بدو نسبت داده شود، چه هر یک از امور بالا مقتضی تعین و تقید است»^۱.

وی برای آنکه دانسته شود وقتی اینان از وجود مطلق بحث می‌کنند، به اعتبار ذات می‌باشد، در مورد دیگری دارد: «و روشن است که هر چیزی دو اعتبار دارد: یکی اعتبار ذات - از حیث هو هو - و دیگری اعتبار از حیث صفات، یعنی توصیف آن چیز به هر صفتی که باشد، و اعتبار وجود فقط اعتبار ذات است بدون در نظر گرفتن جمیع اعتبارات و اضافاتی که ویژه حضرت احدیت است. و مقصود ما از مطلق، ذات مطلق منزله از جمیع این اعتبارات است.

«و اطلاق لفظ مطلق، بر وجود صرف از حیث ذات است نه از آن جهت که مطلق در برابر مقید آورده شود و نه از جهت کلی که در مقابل جزئی یا عام که در مقابل خاص باشد، چه وجود صرف به خودی خود بی‌نیاز است از اینکه چیزی بر آن اطلاق شود، خواه آن چیز اسم باشد، خواه صفت، سلب باشد یا ثبوت، اطلاق باشد یا تقیید، عام باشد یا خاص، بدان جهت که هر یک از این امور متقابله، موجب سلب دیگری است و یا در وجود، تقید و تعین اقتضا می‌کند، در حالی که وجود مطلق محض، از همه امور فوق حتی لا اطلاق و عدم اطلاق نیز منزله است، چه لفظ اطلاق تقییدی است که اطلاق را مقید می‌کند همچنان که لا اطلاق قیدی برای عدم اطلاق است، نه همچنین است تعین و لاتعین، و یا صفاتی همانند وجوب و قدم و علم و قدرت و همانند آن»^۲.

۱- نقد النمود، ص ۲۶

۲- همان، ص ۲۳ و ۲۴

پس آنجا که سید حیدر آملی در رساله یاد شده از قول کاشانی نقل می‌دارد که:
«و به اقتضاء قابلیت، در وجود تعدد است، و در حقیقت وجود تعددی نیست، بلکه قابل برای عدم و وجود، در جهان عقلی، اعیان ثابت‌اند که به وسیله وجود آشکار و به وسیله عدم محو می‌شوند».^۱

و یا وقتی از گفته قیصری شاهد می‌آورد: «بدان که وجود - به خودی خود و از آن جهت که وجود است - غیر از وجود خارجی و ذهنی است، چه هر یک از وجود ذهنی و خارجی نوعی از انواع وجود است. پس وجود به خودی خود - یعنی نه به شرط چیزی - مقید به اطلاق و تقید نیست و کلی و جزئی و عام و خاص و واحد به وحدت زائد بر ذات، و کثیر نمی‌باشد، بلکه این چیزها همه بر حسب مراتب و مقامات وجود از لوازم آن می‌باشند و خدای بلندمرتبه بدین نکته چنین اشاره می‌فرماید که: «رفع الدرجات».^۲ می‌خواهد به اعتبار ذات صحبت نماید نه به اعتبار اسماء و صفات و مراتب و مواطن.

آملی در رساله نقدالنقود برای تحکیم قول خود و همفکران خویش ضمن آوردن قسمتی از خطبه توحیدیه نهج البلاغه دارد که: «سرور و پیشوای ما، امیر مؤمنان علی ابن ابی طالب - درود بر او - از منزله بودن وجود از جمیع اعتبارات چنین خبر می‌دهد: «اساس دین شناختن اوست و شناختن کامل تصدیق و گرویدن به اوست و تصدیق تمام توحید و یگانه دانستن اوست و کمال توحید کمال خالص نمودن عمل است برای او، و کمال اخلاص آن است که صفات زائد بر ذات برای او تصور نشود...».^۳

«غرض این است که خطبه بالا به تمامی بر اطلاق و تجرد و تنزه و تقدس وجود از کثرت امور وجودی و اعتباری اشاره دارد، چه این سخن مولای متقیان که می‌فرماید: «کمال اخلاص آن است که صفات زائد بر ذات برای او «خدا» تصور نشود» به وجود مطلق محض و ذات پاک و خالصی اشاره دارد که وصف آن به وسیله هیچ چیزی اصلاً امکان‌پذیر نیست و ابداً قابل به اشاره نمی‌باشد. همچنان که مولای متقیان در جای دیگر از سخنان گهربارش بدین نکته این چنین اشاره می‌فرماید

۱- همان، ص ۱۹

۲- همان، ص ۱۸

۳- همان، ص ۲۴

که: «حقیقت آن است که انوار عظمت ذات الهی ظاهر و منکشف گردد بی کیف یعنی نه آنکه به جهتی مقید بود یا به کیفیتی موسوم باشد».

آنچه تأکیدش را از واجبات می‌پنداریم این است که احکام و آثار مختلف و متعددی بر هر یک از این اصول و مقدمات مترتب می‌باشد که رسیدن به حاق مطلب آنها هرگز و هرگز بدون ممارست و توغل و زانو زدن نزد استاد فن و به کار گرفتن حوصله‌ای تمام و استقامتی تمام‌تر میسر نبوده و چنان نیست که هر سواد آموخته و ابجد خوانده‌ای بتواند از ظاهر کلمات و الفاظ و عبارات پی به معنای حقیقی آنها ببرد، نگارنده نیز همانگونه که به مشاهده پیوست همه‌جا با پای دیگران این وادی را سیر کرد و از این پس نیز سیر خواهد کرد، و اگر چه مایل نبود فضولی پیشه کرده و پا از گلیم خویش فراتر نهد، اما چون رسیدن به محتوای اندیشه‌های بلخی در مورد انسان جز با آنچه آمد و آنچه از این پس خواهد آمد میسر نبود با عذر تقصیر، به چنین جسارتی مبادرت ورزید.

پس از آنچه آمد می‌رسیم به این نکته که وجود مرتبه‌ای دارد که عاری از هرگونه قیدی - حتی قید اطلاق و قید «عاری از قید» - می‌باشد و آنجا که عرفاء بزرگ اسلام می‌گویند وجود را مرتبه‌ای است که از همه کس پنهان و پوشیده و از قدرت دریافت خارج می‌باشد، نظرشان متوجه همین مرتبه از وجود است که بنابر آنچه قبلاً اشاره شد، شاید بتوان آن را مطلق وجود - که نزد حکماء مراد از مطلق همان مقسمی است - و یا صرف وجود، وجود صرف و... یعنی وجودی پاک، لیسیده و معری از هر قید و اعتباری دانست.

لذا آن گاه که نزد فلاسفه متأله و عرفای شامخین پای دریافت و ادراک وجود به میان آمده، همه یک‌صدا متفقند که این مرتبه از وجود (مطلق وجود و یا وجود صرف) به هیچوجه و به هیچگونه، برای احدی از مخلوقات قابل شهود و شناخت و دریافت و ادراک نمی‌باشد و درست به همین علت است که بزرگان از عرفا برای این مرتبه از وجود نامهایی نهاده، گاه آن را «هویت غیبی احدی»، زمانی «عنقا مغرب» و غیره یاد کرده و یادآور شده‌اند که برای آن حقیقت غیبی، در هیچ یک از عوالم نه اسمی است و نه رسمی و نه هم، از آن حقیقت مقدسه در عوالم ملک و ملکوت اثر و نشانه‌ای. عزیز است و متعال. و شاید منظور نظر عارف روشن ضمیر و عاشق سودازده معشوق حقیقی «شیخ عطار»، آنجا که می‌گوید:

دائماً «او» پادشاه مطلق است

در کمال عز خود مستغرق است

از «او»ئی که بر سریر اطلاق و در نهایت عزت و یگانگی متمکن می‌باشد، همین مرتبه از وجود (هویت غیبی احدی) باشد که چون اسمی ندارد، برای تقریب و شکستن استبعاد ذهن ماها با ضمیر «او» از آن خبر داده است، و این همان حقیقت مقدس و منزهی است که احدی از او بوئی نبرده و نخواهد برد. زیرا نه او را به اسمی می‌توان شناخت و نه به رسمی که او برتر از اسم و رسم و حد و حدود و قید و قیود است. و هرگاه رابطه این مرتبه از وجود (هویت غیبی) را با سایر مراتب و عوالم وجودی مورد توجه قرار دهیم، در می‌یابیم که هویت غیبی به واسطه غناء ذاتی و عزت سرمدی خود، بی‌نیاز از توجه به سایر عوالم - اعم از غیب و شهادت - بوده و به هیچ چیز و هیچ عالمی، هیچگونه توجهی ندارد.

لازم به تذکر است که وقتی می‌گویند هیچگونه توجهی ندارد، منظور این بزرگان نه آن است که مثلاً توجه قهری و غضبی نداشته بلکه چون باب لطف و رحمت او همیشه باز است، باب توجه روحانی وی مسدود نمی‌شود؛ نه، بلکه منظورشان این است که در رابطه با این مرتبه از وجود، هیچگونه توجهی مطرح شده نمی‌تواند؛ زیرا که نفس توجه - چه رحمانی و چه غضبانی - او را از مقام صرافت بیرون می‌آورد. لذا معتقدند که به هیچ عالمی - اعم از عالم جبروت و ملکوت و ... - و به هیچ وجودی - اعم از عقلی و روحی و ملکی و ملکی - نه نظر لطف و رحمت دارد و نه نظر و توجه قهر و غضب.

لذا، این مرتبه از وجود و یا این حقیقت (هویت غیبی) مطلقاً و دائماً «غیب»ی و «بطن»ی است و محفوظ و مصون از ظهور و شهود، لذا، منشأ اشتقاق و تجلی و تظاهر هیچ مشتقی - اعم از اسمائی و صفاتی و یا غیبی و شهادتی - قرار نمی‌گیرد. زیرا او منزهرتر از آن است که منشأ اشتقاق مشتقی قرار گیرد و نهان‌تر از آن که محل ظهوری واقع شود.

و چون چنین است، و هیچگونه رابطه‌ای میان اسماء و صفات متعین (با داشتن تعین) و آن حقیقت غیبی موجود نبود، لذا برای ظهور و بروز اسماء و صفات آن حقیقت و نیز جهت کشف و پیدایش گنجینه‌های اسماء و صفات، واسطه و رابطی و به عبارتی برتر خلیفه و جانشینی لازم بود تا در امر تجلی و ظهور جانشین آن حقیقت غیبی گردد و از طریق همین رابطه و خلیفه، اسماء و

صفات و... ظهور یابند و نور آن خلیفه - که به اعتباری جانشین نور حضرت هویت غیبیه است - در آئینه اسماء و صفات منعکس شده و از همین طریق (تجلی نور خلیفه در آئینه اسماء و صفات) فیض فیاض علی الاطلاق و نور حق متعال در مجالی ممکنات و عوالم غیب و شهادت سریان یابد. این واسطه و خلیفه الهیه - که پایه و مایه ظهور حق در مرئی اسماء و صفات می‌باشد - به ناچار دارای روی یا وجهی پنهانی (وجهی غیبی = مقام لاتعین) است که با آن هرگز، هیچگونه تعین و حضور ندارد و دارای وجهی است به سوی عوالم اسماء و صفات و در حقیقت با همین روئی که به عالم اسماء و صفات دارد، در آئینه آنها تجلی نموده و به عبارتی دیگر در کسوت اسماء و صفات خودنمایی و جلوه‌گری می‌نماید.

نخستین چیزی که از این حضرت (خلیفه و جانشین) کسب فیض می‌کند و یا نخستین تجلی و تعین این خلیفه همان اسم اعظم یعنی اسم «الله» است. و البته که نه اسم اسم، بلکه خود اسم. آنها هم اسم الله بر حسب مقام تعینش، زیرا بر حسب همین مقام است که هم مستجمع اسماء و صفات است و هم در مظاهر و آیات ظهور نموده است.

سخن کوتاه، چون این خلیفه الهی مایه و پایه فیض حق و نور مطلق برای اسماء و صفات می‌باشد، به اعتباری در همه مظاهر به قدر استعداد هر یک از مظاهر ظهور داشته و نورش در هر یک از آنها منعکس می‌باشد، آن هم همچون سریان نفس در قوای او. لذا می‌توان گفت: مظاهر با تعین او متعین هستند، همچون وجود لایشرط حکما که با شرطی که همراه دارد تعین می‌یابد.

با این مایه از بینش می‌توان چنین دریافت که نزد اهل عرفان و بنابر ذوق و نظر آنها، نخستین تکرری که در عالم وجود پدیدار شده است، عبارت از همین ظهور و پیدایش اسماء و صفات الهی - و به قول خودشان در «حضرت علمی» و مقام «واحدیت جمعی» - از طریق ظهور و تجلی همان خلیفه الهیه در لباس اسماء و آئینه صفات و تعین او در آن ملابس به وقوع پیوسته است. بدین طریق نخست خلیفه بر اسم اعظم، به اعتبار تعین او در لباس اسماء و صفات تجلی کرد، لذا اسماء و صفات متعین شد. و چون این تجلی (تجلی خلیفه بر اسم اعظم) در حضرت واحدیت جمع و یا حضرت علمیه بود، مبدأ همه کثرات در عوالم ملک و ملکوت گردید. زیرا که نزد بزرگان این قوم وجود هر چیزی عبارت است از تعین او در علم حق.

باید یادآور شد که رابطه اسماء و صفات الهی با آن خلیفه - که در واقع خود وی کلید عوالم

غیب و شهادت و دروازهٔ ظهور و بروز اسماء و صفات از غیب و بطون به عالم شهادت و ظهور می‌باشد - در واقع رابطهٔ تجلی و ظهور یا افتقار و وجود است، یعنی، نه چنان است که اسمی و صفتی باشد تا او بدانها نورافشانی کند و تجلی نماید، بلکه آن خلیفه تجلی می‌کند و از تجلی او اسماء و صفات ظاهر می‌گردند و متعین می‌شوند، زیرا حقیقت غیبی اطلاق را چنان که قبلاً هم آمد - بر حسب حقیقت اطلاقی اش - هیچگونه ظهوری و بروزی نیست.

و باز همین دسته از عرفاء بزرگوار معتقدند که:

پس از اتمام این مرحله از تجلی و ظهور عالم اسماء و صفات و پیدایش کثرت اسمائی و صفاتی، و پس از آنکه درهای صور اسماء الهی به روی «اعیان ثابت» در نشئه علمی باز شد، هر صفتی با صورتی تعین یافت و هر اسمی لازمی را - بر حسب آنچه مقام ذات آن اسم اقتضا می‌نمود - اقتضا کرد. و چون اسم اعظم الله امام و پیشوای سایر اسماء می‌باشد چنین باور دارند که در عالم اسماء نخستین اسمی که اقتضای لوازم خود را کرد، اسم اعظم الله بود که در نشئه علمی پروردگار و رب (مریی) عین ثابت محمدی^(ص) بود. و چون از سویی عین ثابت انسان کامل، نخستین ظهور در اعیان ثابته و از دیگر سوی همین عین ثابت کلید خزائن وجود و رحمت یزدانی بوده است، سایر لوازم - اسماء در حضرت اعیان - به واسطهٔ تجلی عین ثابت انسان کامل ظهور پیدا کردند.

لذا، همانگونه که «اسم اعظم» الهی بر سایر اسماء حکومت دارد، عین ثابت (= عین ثابت انسان کامل) نیز بر همهٔ اعیان حکومت داشته و در همهٔ مراتب و شئون آنها حاکمیت دارد و ظهور سایر اعیان پیرو ظهور اوست.^۱ و درست پس از فهم این مراتب و مراحل است که متوجه می‌شویم چرا بلخی در شعر بلند خویش که با این بیت آغاز شده:

آن روز که گیرند به محشر خبر از ما

جز داغ نبینند نشان دگر از ما،

ادعا می‌کند که:

ما با همه کس در همه جا با همه حالیم

رازیست به اسرار نهان مستتر از ما

۱- مؤاخذ ما در این مباحث دو کتاب پراچ: «مصباح الهدایه» امام خمینی مدظله و شرح مقدمهٔ قیصری، حضرت آشتیانی زیدت افاداته بوده است.

از صبح ازل تا به ابد مشرق فیضیم
تابنده فروغیست به هر خشک و تر از ما
هر پرتو و هر رنگ ز هر شیشه که بینی
از راز مطول بود این مختصر از ما

با همه آنچه آمد اگر بخواهیم به طریق مرسوم - آن‌چنان که اسیری در شرح گلشن راز و یا فرقانی در تائیه بن فارض پرداخته‌اند - به شرح کلام بلخی پردازیم سخن به درازا می‌کشد، زیرا بلخی نخواستہ همچون شبستری و دیگران منظم و به ترتیب مسایل را به رشته نظم کشاند، لذا می‌کوشیم حرفهای بلخی را با اشاراتی کوتاه و ضروری تبیین نموده و شرح دقیق و کامل آنها را به خواننده دل‌بیدار و هوشمند واگذاریم.

آنچه قبل از نقل و ارائه سخنان بلخی لازم است یادآور شویم این نکته است که بلخی در این مقام از زبان شخص خودش که در زمانی خاص می‌زید و در مکانی خاص به سر می‌برد و چیزهایی را دوست دارد و از چیزهایی متنفر است، از مسایل و زمینه‌هایی خوشش می‌آید و سرشار از نشاط می‌شود و از مسایل و زمینه‌های ویژه دیگری محزون می‌گردد و غیره، سخن نگفته، بلکه او از زبان حقیقت خودش که همان انسان کامل - که جامع جمیع مراتب علوی و سفلی می‌باشد - سخن آغاز کرده است، در واقع این بلخی نیست که ادعای چنان مقام و منزلتی داشته و خود را منشأ و مبدأ همه چیز قلمداد و معرفی می‌دارد، بلکه این انسان کامل است که با زبان بلخی خود را به نمایش و تعریف نهاده است و چون او (انسان کامل جامع) است، از مرتبه جمعی خویش پرده برگرفته و از موطن و مقام جمعی خویش چنین خبر می‌دهد:

آن روز که گیرند به محشر خبر از ما
جز داغ نیابند نشان دگر از ما
ما با همه کس در همه جا در همه حالیم
رازیست به اسرار نهان مستتر از ما
از صبح ازل تا به ابد مشرق فیضیم
تابنده فروغیست به هر خشک و تر از ما
با دیده بیش به دل ذره که بینی
منظومه شمسی و هزاران قمر از ما
هر سوز کمال ثمر و هر ثمر سوز

ماهیت اجسام گرفته ثمر از ما
در نور نگر سلسلهٔ دور و تسلسل
موسی ز شجر یافته اما شجر از ما
مقصد که به هر نفس و هیولا اثری است
در نفس هیولاست به معنی شر از ما
هر پرتو و هر رنگ زهر شیشه که بینی
از راز مطول بود این مختصر از ما
ما هیکل توحید و همه آئینهٔ ما
عکسی ست که افتاده به هر بحر و بر از ما
در بستر خاکیم ولی در همه افلاک
پیدا و نهان، ما ظهر و ما بطن از ما
افتاده جهان بود به صحرای عدم عور
در جامهٔ هستی ست کنون مفتخر از ما
سحر قلم ماست به اشکال و بدایع
در جبههٔ اعراض نقوش و صور از ما
هم قطره ز ما قابل و هم مخزن اصداف
هم بحر به ما وصل که یابد گهر از ما
در سیر کمالند چه ارواح و چه اجسام
در طی عوالم همه را راهبر از ما

تا بدین مرحله بلخی چنان غرق در سبحات جلال و جمال حق می‌باشد و چنان بی‌پروا و محکم صحبت می‌کند که گویی در برابرش جز شنوندگانی مطیع و مؤمن قرار ندارند، هر چند به اعتباری او برای خود در این مقام شنونده‌ای نمی‌بیند تا برای او از چهرهٔ این حقایق با دست کلام و انگشت حروف پرده برگیرد.

حضرت استاد آشتیانی در «شرح مقدمهٔ قیصری» پس از آنکه در رابطه با حقیقت انسان کامل افاداتی می‌فرماید و با ذکر پاره‌ای از اقوال ائمه علیهم السلام پرده از مقام و منزلت و شهود آن بر می‌دارند دارد که: «خلاصهٔ کلام آنکه، اگر حق در کسی بذات و صفات و افعال خود تجلی نماید عبد خود را شهود می‌نماید در حالتی که جمیع مراتب وجودی اعضاء و شعب و فروع وجود او هستند این عبد مستهلک در عین توحید می‌شود و قدم بر فرق ملک و ملکوت می‌گذارد. با اعتبار واجدیت این مقام حضرت علی مرتضی در خطبه‌ای که در منبر کوفه ایراد فرموده‌اند گفته‌اند: «من

نقطهٔ باء بسم الله ام. انا جنة الله الذي فرطتم فيه»^۱

و باز در جایی دیگر دارد: «... از حضرت صادق بنا به قول کافی روایت شده است: نحن صنایع الله و الناس بعد صنایع لنا»^۲

امام (آقای خمینی) نیز پس از آنکه در تفسیر دعای سحر در رابطه با «حقیقت عینیه اسم اعظم» حقایقی را آشکار می‌سازند آورده‌اند که:

«... و در بعضی از خطبه‌های منسوب به امیرالمؤمنین و مولی‌الموحدين سید و مولای ما علی بن ابی طالب صلوات الله و سلامه علیه است که فرموده: «منم لوح و منم قلم و منم عرش و منم کرسی و منم هفت آسمان و منم نقطهٔ بأ بسم الله».^۳

به هر حال بلخی که تا آنجا مستانه و بی‌پروا به تفسیر و تشریح حقیقت انسان کامل - آن هم از زبان خود - پرداخته بود یکباره متوجه ظرافت کلام خویش گردیده و جبههٔ جولان و عنان کلام و بیان را عوض نموده و فریاد بر می‌آورد:

تکفیر مکن، دور مرو، ما نه خدائیم

ای بنده، خدا جوی که یابی اثر از ما

و در این بیان زیبای او ظرافتهایی نهفته است که کمتر می‌توان امثال آن را در سایر بیانها و زبانها یافت. و اما سایر آیات این شعر:

آن کتر خفی شهرهٔ آفاق زمان شد

آیات خدائست یقین مشتهر از ما

واجب نتوان گفت ولی در دل امکان

نشریهٔ واجب صفتی منتشر از ما

امریهٔ تکوین قضا و قدر از او

اندازهٔ میزان قضا و قدر از ما

هم علت هر هستی و هم جوهر هستی

ایجاد هنر از وی و کلک هنر از ما

در مزرع ایجاد چو ما تخم حیاتیم

۱- شرح مقدمهٔ قیصری، ص ۴۳۷

۲- شرح مقدمهٔ قیصری، ص ۴۳۶

۳- تفسیر دعای سحر، ترجمهٔ سید احمد فهری، ص ۱۴۸

هر نخل به هر فصل بود بارور از ما
از فرق سماوات علی تا کره خاک
خالی نبود بیشه و کوه و کمر از ما
میدانکه امروز چو جولانگه ما نیست
فردا به دگر صحنه نگر کروفر از ما
این جمله که گفتیم از آن طینت صافی ست
آلوده چو گشتیم نیایی بتر از ما

و به دنبال آیات بالا سخنان دیگری دارد که به بحث حاضر ما ارتباطی ندارد. اما برای آنکه دیده شود بلخی از زبان خود نگفته بلکه ترجمان کلام انسان کامل می‌باشد، بد نیست به بخش دیگری از یک شعر زیبای وی توجه نمایم:

در وقت سحر شبنم ما تازه کند گل
در شامگهان بارش ما، کوچه کند گل
خون جگر خسته و هم اشک یتیمیم
چون ظالمی از جور و ستم بشکندش دل
آب دل انگور و شراب ته جامیم
هم مظهر حقیم و هم حجت باطل
اندر رگ حیوان و به شریان نباتیم
اقتبیم چو در قالب انسان، شده مشکل
بر محور ما دور زند چرخ دو عالم
الهام خدائی همه بر ما شده نازل

مولانا در رابطه با «سعادت جاودانی و ازلیت و ابدیت نفوس افراد کامل انسانی»^۱ کلامی نغز دارد که چون بعضی از آیات آن سخت نزدیک به برخی از گفته‌های بلخی می‌باشد به ذکر پاره‌ای از آنها می‌پردازیم:

پیر ایشانند کاین عالم نبود
جان ایشان بود در دریای جود
پیش ازین تن عمرها بگذاشتند
پیشتر از کشت، بر برداشتند

پیشتر از نقش، جان، پذیرفته‌اند

پیشتر از بحر، درها سفته‌اند

پیشتر ز افلاک، کیوان دیده‌اند

پیشتر از دانه‌ها، نان دیده‌اند

دیده چون بی کیف هر با کیف را

دیده پیش از کان، صحیح و زیف را

در دل انگور می را دیده‌اند

در فنای محض شی را دیده‌اند

پیشتر از خلقت انگورها

خورده می ها و نموده شورها

آسمان در دور ایشان جرعه نوش

آفتاب از جودشان زربفت پوش

باز در شعر دیگری دارد:

سیر دگران است ز آغاز به انجام

ما پیش ز آغاز، ز انجام فتادیم

این جنبش و این گردش کون از اثر ماست

روحیم که در قالب اجسام فتادیم

گه بحر و گهی قطره و گه شبنم و گه یم

معلوم نشد کز چه به ایهام فتادیم

عقلیم که جولانگه ما محور توحید

با گردش تقدیر چو اجرام فتادیم

بدون شک اگر بخواهیم به درک معانی باریک کلام بلخی نائل شویم لازم است تفسیر آن

مطالب عمیق را از زبان خود عرفا بشنویم و چون در این بخش بلخی از مقام انسان کامل صحبت

نموده است، خویش به این بخش از کلام امام در تفسیر دعای سحر دقت همه جانبه و عمیق

بنماییم تا بدانیم وقتی بلخی می گوید:

ما با همه کس، در همه جا، در همه حالیم

رازیت به اسرار نهان مستتر از ما

چه معنایی می‌دهد و چه چیزی را ارائه نموده است:

«... بدان که انسان تنها وجودیست که جامع همه مراتب «عینی» و «مثالی» و «حسی» است و تمام عوالم غیب و شهادت و هر چه در آنها است در وجود انسان پیچیده و نهان است، چنانچه خدای تعالی می‌فرماید: «خداوند همه نامها را به آدم آموخت» و مولای ما و همه توحیدیان صلوات الله علیه فرمود:

تو پنداری همین جرم صغیری جهانی در نهاد تو نهان است^۱

بنابر این آدمی با ملکبان ملکی است و با ملکوتیان، ملکوتی و با جبروتیان، جبروتی و روایت شده از آن حضرت و حضرت صادق علیهما السلام که فرمودند: «بدان که صورت انسانی بزرگترین حجت‌های الهی است بر خلقش و او همان کتابی است که آن را با دست خود نوشته است و او همان هیکل است که آن را با حکمت خود بنایش نموده و او است مجموعه صورت جهانیان و او است مختصری از لوح محفوظ و او بر هر غایی شاهد است و او است راه راست به هر گونه خیر و نیکی، و همان راهیست که در میان بهشت و دوزخ کشیده شده است.» پایان حدیث^۲

«پس انسان، خلیفه خداست بر خلق او و بر صورت الهی آفریده شده است.^۲ متصرف در بلاد خداست و خلعت‌های اسماء و صفات خداوندی را در بر کرده و در گنجینه‌های ملک و ملکوت او نفوذ دارد، روحش از حضرت الهیه بر او دمیده شده، ظاهرش نسخه‌ای است از ملک و ملکوت و باطنش گنجینه‌های خدای لایموت و چون جامع همه صورت‌های کونیه و الهیه بود از این رو در تحت تربیت اسم اعظمی که به همه اسماء و صفات محیط بوده و بر همه اسم‌ها و تعین‌ها حکومت داشت قرار گرفت.^۳

باز برای اینکه بدانیم معنای سخن بلخی چیست، وقتی می‌گوید:

۱- شعر یاد شده ترجمه منظوم بیتی است منسوب به امام (ع) بدین مضمون:

اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر

۲- در روایات وارد است که ان الله خلق آدم علی صورته: همانا خداوند آدم را بر صورت خود آفرید* ظاهراً پاورقی از مترجم محترم می‌باشد.

۳- تفسیر دعای سحر، ص ۱۵ - ۱۶

از صبح ازل تا به ابد مشرق فیضیم تابنده فروغیست به هر خشک و تر از ما

و نیز به صورتی هر چه بهتر و روشن رابطه حقیقت انسانی را با اسم اعظم الهی دریابیم بهتر است به این بخش از سخنان امام در تفسیر دعای سحر گوش دل بسپاریم:

«... (قبلاً درباره انسان مسایلی را گوشزد نمودیم) و اما اسم اعظم بحسب مقام الوهیت و واحدیت آن اسمی است که جامع همه اسماء الهی است، جامعیتی که مبدأ اشیاء و اصل آنها باشد و به منزله هسته‌ای باشد برای درختها که تنه و شاخه‌ها و برگها همه از هسته است یا همچون شامل بودن جمله اجزایش را مانند لشکر که شامل فوج‌ها و افرادش است و این اسم به اعتبار اول و بلکه به اعتبار دوم نیز بر همه اسماء حکومت دارد و همه اسماء مظهر اویند و بر حسب ذات بر همه مراتب الهیه مقدم است و این اسم به تمام حقیقت خود تجلی نمی‌کند مگر برای خودش و برای آنکس از بندگان خدا که جلب رضایت حق را کرده باشد و آن بنده مظهر تام او گردیده باشد یعنی صورت حقیقت انسانیت که صورت همه عوالم است باشد»^۱.

و چون در حقیقت و در واقع، فیض وجود و رحمت واسعه الهیه را از طریق انعکاس نور همین حقیقت انسانی (= خلیفه خدا) است که بر آئینه سایر موجودات - به قدر قابلیت و استعداد آنها - تألیده و تجلی او در ملابس اعیان و تعین و ظهور او در مظاهر متکثره است که باعث پیدایش و ظهور آنها می‌گردد، نخست بلخی مدعی شد که: از صبح ازل تا به ابد مشرق فیضیم و... و بعد هم ادعا کرد:

اقتاده جهان بود به صحرای عدم عور در جامه هستی‌ست کنون مفتخر از ما

زیرا یگانه واسطه فیض میان حق و خلق و یگانه باب نزول رحمت الهی، ازل و ابد همان حضرت خلیفه الهیه است و لا غیر.

و باز برای آنکه بتوان بگونه‌ای برتر انسان کامل را مورد شناسایی قرار داد، به این بخش از گفته‌های امام در همان کتاب نیاز فوری و مبرم احساس می‌شود:

«و اما اسم اعظم به حسب حقیقت عینیه عبارت است از انسان کامل که خلیفه الله در همه عوالم

است و او حقیقت محمدیه است که عین ثابتش در مقام الهیت با اسم اعظم متحد است و دیگر اعیان ثابتة بلکه دیگر اسماء الهیه از تجلیات این حقیقت، زیرا اعیان ثابتة تعینهای اسماء الهی می‌باشند و تعین هر چیزی در خارج، عین آن چیز است که تعین یافته و چیزی جز آن نیست. بلی در مقام عقل است که تعین با متعین غیریت دارد. پس اعیان ثابتة عین اسماء الهی هستند، پس عین ثابت از حقیقت محمدیه عین اسم الله اعظم است و سایر اسماء و صفات و سایر اعیان از مظاهر آن و فرع‌های آنست و به اعتبار دیگر از اجزاء آنست پس حقیقت محمدیه بود که در همه عوالم از عالم عقل گرفته تا عالم هیولی تجلی کرد و جهان سراپا ظهور آن حقیقت و تجلی آن است و هر ذره‌ای از مراتب وجود تفصیل این صورت است و این است همان اسم اعظمی که به حقیقت خارجی خود عبارت از ظهور مشیتی که خود بی‌تعین است ولی حقیقت هر حقیقت‌مندی به واسطه آنست و تعینی است که همراه است با هر متعین چنانچه در روایت است که: «خدا همه چیز را با مشیت آفرید و مشیت را با خود مشیت آفرید»^۱.

به هر حال، بلخی در این شعر، گاهی انسان را منبع و مبدأ همه چیز قلمداد می‌دارد، گاهی بر آن است که نور شجره مقدسه طور که بر موسی^(ع) متجلی شد و انی انا الله گفت از تجلیات وجودی اوست، و اگر چه به ظاهر «موسی»^(ع) با مشاهده آن نور به شهود مراتبی نائل و به درک مقامات و حقایق فائض گشت، اما در واقع این نور همان پرتو حقیقت جمعی خود موسی به اعتبار مقام خلیفه الهی وی، در نشئه دیگر بود.

او با تشبیه معمول و معروف حقایق متباینه متکثره به شیشه‌هایی مختلف در رنگهای متفاوت و آثار، لوازم و احکام متعدد، اظهار می‌دارد که هر گاه با دیده جان و چشم حقین بدانها نگاه کنی درخواهی یافت که همه این آثار ظاهراً متباین و مختلف تعین‌های محدودی است که از تجلی او ظهور پیدا کرده‌اند، زیرا او به اعتباری مبدأ همه این حقایق متکثره است و از همین جهت است که او را «انسان کبیر» نیز نامیده‌اند، زیرا در واقع انسان حقیقی هموست و باب بسط وجود و رحمت الهیه به وی قائم است، لذا در ادامه کلام و برای روشن تر ساختن موضوع مورد بحث می‌گوید:

**ما هیکل توحید و همه آینه ما
عکسی‌ست که افتاده به هر بحر و بر از ما**

پس آنچه در آئینه وجود موجودات - اعم از ارضی و سماوی، ملکی و ملکوتی - تظاهر و جلوه‌گری دارد و همه آنها را مظهر و مرآت خویش قرار داده حقیقت انسانی است و نور همین حقیقت است که به قدر صفا و قابلیت هر یک از موجودات و مظاهر پرتوافشانی دارد و جلوه اوست که متجلی ست و همه بحر و بر یا عوالم غیب و شهادت را پر ساخته است.

گونه دیگری از این مفاهیم را از پیر بلخ و به قول استاد همائی: «باز دنباله سخنان پر آب و تاب مولوی را در صفت انسان کامل و اتحاد ظاهر و مظهر و تجلی لاهوت در ناسوت و ظهور حق در کسوت بشری بشنوید:

چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای
گردِ کعبه‌ی صدق بر گردیده‌ای
خدمت من طاعت و حمد خداست
تا نپنداری که حق از من جداست
چشم نیکو باز کن در من نگر
تا ببینی نور حق اندر بشر

تن شناسان زود ما را گم کنند
آب نوشان ترک مشک و خم کنند
جان شناسان از عددها فارغند
غرفه دریای بیچونند و چند
جان شو و از راه جان، جان را شناس
یار بیش شو، نه فرزند قیاس

پس قیامت شو، قیامت را ببین
دیدن هر چیز را شرطست این
تا نگر دی او، ندانیش تمام
خواه کان انوار باشد یا ظلام
عقل گردی، عقل را دانی کمال
عشق گردی، عشق را دانی ذُبال^۱

آنچه در این رابطه قابل دقت و توجه می‌نماید این است که بلخی یکسره از عالم کثرت نبریده و شهود وحدت و نور قاهر توحید، مانع مشاهده کثرت وی نمی‌گردد، بلکه، اگر با چشم سر کثرت و آثار نشئه شهادت را در می‌یابد، با چشم سر نظر به حضرت وحدت دارد و غرق عظمت آن نشئه است؛ و این نشان می‌دهد که بلخی در مقامی است که هر چیز را به جای خودش دیده، وحدت را در کثرت و کثرت را در عین وحدت مشاهده می‌نماید، لذا وقتی با دیده‌ای مناسب این مقام به انسان می‌نگرد، می‌گوید:

در بستر خاکیم ولی در همه افلاک

پیدا و نهان، ما ظاهر و ما بطن از ما

زیرا انسان صغیر (= انسان در نشئه عینی) تعین عینی انسان کبیر (= انسان در نشئه علمی) در عالم شهادت است. لذا با اینکه انسان در بستر خاک و عالم کثرت و جنگ و ستیز به سر می‌برد، به اعتبار مقام خلیفه الهی وی، غیب و شهادت و آنچه در عالم غیب و شهادت موجود است، مظاهر اویند به قدر استعداد و قابلیت‌شان.

و چون چنین است پس او همان نقاش و صورت گر حقیقی است که با قلم سحر خویش اشکال بدیع و بکری را بر صفحه وجود نقش نموده و زیبایی‌ها آفریده است. اگر گل زیباست و دل‌انگیز، زیبایی خود را از او به عاریت گرفته و به اعتباری این زیبایی دل‌انگیز خود اوست که در آئینه گل منعکس گردیده است و اگر صبح دلاویز بهاری، روح‌پرور است، این طراوت و شادابی را از او به هدیه برده است.

اگر قطره استعداد مروارید شدن دارد و اگر صدف قابلیت مرواریدپروری، اگر ارواح و اجسام متناسب با سعه وجودی و موطن و مرتبت وجودی خود مشغول سیر مدارج کمالند، آن استعداد و قابلیت و این ره‌سپاری و راه‌شناسی را از جانب او دریافته‌اند که اگر لمحّه‌ای بارش فیض و رحمت الهی از طریق این واسطه حقیقی (انسان کامل = خلیفه خدا) بدانان نرسد، همه ره‌سپار دیار نیستی خواهند شد و در پرتو انوار جلالش فانی.

بلخی با آوردن بیت:

آن کز خفی شهرة آفاق زمان شد

آیات خدائی‌ست، یقین مشتهر از ما

پرده از داستان خلقت و داستان رازناک نحوه ایجاد هستی برگرفته و در واقع می‌خواهد بگوید: قبل از آنکه حب ذاتی حضرت الهی باعث تجلی ذات برای ذات گردیده و از طریق همین تجلی نخست فیض اقدس انوار (=مقام خلافت کبرای الهی) و از تجلی و تعین آن، فیض مقدس و امهات اسماء و صفات و اعیان و... به وجود آیند، چون در این موطن حضرت حق مصداق این کلام: «كان الله و لم يكن معكم شيئاً» بود، شهرتی نداشت، زیرا جز او کسی و چیزی نبود تا بدو پی ببرد، در واقع همان گونه که در حدیث قدسی آمده است: «كنت كنزاً مخفياً» او گنجی بود سر به مهر و پنهان، از همه، حتی از اسماء و صفات و تعینات اسماء و... زیرا در آن موطن هنوز تجلی صورت نبسته بود تا در اثر آن تجلی اسمی، متجلی گردد و ظهور یابد، لذا پس از تجلی ست که حق نخست برای ذات و سپس برای اسماء و صفات خودش مشهود و مشتهر می‌گردد، و چون در میان اسماء این اسم اعظم الهی ست که مقام ربوبیت سایر اسماء را داراست، پس از طریق همین اسم است که حضرت حق، هم در ملابس اعیان جلوه می‌کند و هم مشهود آنها واقع می‌گردد. لذا طرف دیگر قضیه نیز درست است که سایر آیات الهی از انسان کامل کسب شهرت کرده‌اند.

اثیری لاهیجی نیز، در مثنوی «اسرار الشهود» سخنی به همین مضمون دارد که:

شد به نقش موج ما دریا عیان

موج سازد بحر را فاش و نهان^۱

و به واسطه همین شهود شگفتی‌زای از مقام انسان کامل است که در بیت بعدی دارد:

واجب نتوان گفت، ولی در دل امکان

نشریه واجب صفتی منتشر از ما

من بنده بهتر آن دیدم که فهم دقیق‌تر این معنا را از کلام آملی به دست آوریم، آنجا که در مورد آفرینش و اینکه حقایق - چنانکه برخی از فلاسفه گمان برده‌اند - جعل جاعل نیست آورده است:

«مجموعیت (آفرینش) حقایق و مظاهر در خارج - یعنی در وجود خارجی - ناشی از ظاهر شدن فاعل مطلق به صورت آنهاست، به عبارت دیگر این فاعل مطلق است که با آشکار شدن خود، آنها را در خارج موجود می‌گرداند، چنانکه خدای بلندمرتبه می‌فرماید: «انما قولنا لشيئ اذا اردناه ان

نقول له کن فیکون»^۱ و ضمیر «ه» در «له» به چیز موجود در علم، و معدوم در عین، عاید است، و چون حق بخواهد که آن چیز در عین یعنی در خارج آشکار شود به او می‌فرماید: «کن؛ باش» و آن چیز بنابر قابلیت و استعداد خود در خارج تحقق می‌یابد، و همچنین است وجود هر موجودی تا بی‌نهایت، و در اینجا از این آیه دلیلی بزرگ‌تر نمی‌توان آورد.

مقصود ما بر این است که حقایق جعل جاعل نیست، و قابل و فاعل در حقیقت همان خدای بلندمرتبه است. (البته با حفظ اعتبارات لازمه آن) شیخ اکبر محی‌الدین عربی - خدا خاکش را پاکیزه گرداند - در کتاب فصوص‌الحکم، این معنا را چنین بیان داشته است: «و جز قابل چیزی نمی‌ماند، و قابل فقط از فیض اقدس الهی است». البته این سخن به طور کامل در آغاز فصل آدم^(ع) به صورت ذیل آمده است:

«خدای پاک و منزّه اراده فرموده از حیث اسماء حسناى خود - که در شمار نمی‌گنجد - اعیان خود را - و یا می‌توان گفت عین خود را - در هستی جامعی که بتواند تمامی این امر را با هستی خود در بر گیرد و وجود نامیده می‌شود، مشاهده کند. زیرا در این صورت نفس آن چیز برای آن چیز در همان صورتی که محل مورد مشاهده ارائه می‌نماید، آشکار می‌شود، بدانگونه که آن صورت جز در وجود این محل، در چیز دیگری برای آن آشکار و متجلی نمی‌گردد».^۲

لذاست که بلخی خود را در مقامی می‌یابد که می‌تواند ادعا کند: نشریه واجب صفتی منتشر از ما. در اول این فصل، چند بیت از مثنوی اسرارالشهد لاهیجی را در رابطه با جامعیت انسان - به عنوان حسن مطلع - نقل نمودیم. در اینجا خویش قسمت‌ی از حکایتی را که وی از زبان بایزید - در مورد انسان و جامعیت مقام او - به نظم کشیده است مورد توجه قرار دهیم:

سرور اقطاب عالم بایزید
آنکه خود را آنچنان که هست دید
راستی را او درین ره حجت است
قول او چون فعل او بی‌صنعت است
همچو بحر مگفت من اندر مثل
نی‌چو عمان بلکه دریای ازل

۱- سورة نحل آیه ۴۰

۲- نقدالنقود، ص ۵۸

کو ندارد ساحل و قعر و میان
نیست او را اول و آخر نشان
زو یکی پرسید شیخا عرش چیست
شیخ گفت او را، منم، بر ظن مایست
گفت کرسی چیست؟ گفتا که منم
لوح گفتا: گفت دانا که منم
باز پرسید او که چه بود خود قلم
شیخ گفتش گر بدانی هم منم
باز پرسیدش که حق را بندگان
گفته‌اند هستند اندر هر زمان
که چو ابراهیم و موسی اند بدل
چون محمد، همچو عیسی اند بدل
شیخ گفتا آن همه آخر منم
هم به معنی آفتاب روشنم
گفت می گویند حق را در جهان
بندگان بودند و هستند این زمان
قلبشان جبریل و میکائیل وار
باز عزرائیل و اسرافیل وار
گفت صدق آور که آن جمله منم
تا نپنداری که این جان و تنم
مرد سائل گشت خاموش آن زمان
چون شنید این نکته‌های همچو جان
زین تعجب دم نزد خاموش شد
گوئیا زین جرعه او بی هوش شد
با یزدش گفت هر کو در خدا
محو گردد از خدا نبود جدا
در حقیقت هر چه هست ای مرد دین
خود همه حقست و باطل نیست این
او چو فانی گشت اندر نور رب
حق همه خود را ببیند چه عجب

او چو خالی کرد خود را از خودی

دید خود را عین نور ایزدی

هر دو عالم گشته است اجزای او

برتر از کون و مکان مأوای او

مندرج در حرف او جمله حروف

مندمج در تحت صنف او صنوف^۱

و درست به واسطه همین مقام و مرتبت جامع انسان کامل می‌باشد که معتقد است:

امریه تکوین قضا و قدر از او

اندازه میزان قضا و قدر از ما

و از آن رو که - به اعتباری دیگر - نزد ارباب معرفت و شهود و عرفای والا مقام ما، حضرت اعیان ثابته همان «حضرت قضا الهی و قدر ربوبی» می‌باشد و هر اسمی لوازم خود را در همین موطن و در همین حضرت - چنان که مقام ذات وی اقتضا می‌نمود - اقتضا کرده و هر صاحب مقامی در همین نشئه به مقام ویژه خویش می‌رسد و باز چون همه اینها و همه این مسایل از ناحیه عین ثابت انسان کامل تحقق و ظهور می‌یابند، امر قضا و قدر را به حضرت حق ولی اندازه آن را به خود نسبت می‌دهد، چه این اوست که به قدر ظرف هر مظهر و مرآت در آن تجلی می‌کند، در بزرگ، بزرگ و در کوچک، کوچک، و اندازه لازم هر یک را معین می‌دارد. پس می‌توان چنان که خود ادعا کرد است:

هم علت هر هستی و هم جوهر هستی

ایجاد هنر از وی و کلک هنر از ما

او را هم علت سایر موجودات به حساب آورد و هم حقیقت، باطن و جوهر آنها، زیرا به قول آملی: «او از آن جهت آن را انسان کبیر نامیده‌اند که انسان حقیقی است و وجود بدان قائم است، و کثرت در نیز نامیده می‌شود، و در واقع ذریت آن انسان کبیر، ذریت انسان صغیر است، چه آن همچون پدر و این ذریت همچون فرزندان است. به عبارت دیگر انسان کبیر نسبت به آدم و ذریت وی، همچون آدم نسبت به ذریت خویش است. یعنی همچنان که ذرات فرزندان آدم بالقوه در صلب آدم بود، ذرات وجود همه ممکنات نیز بالقوه در صلب انسان کبیر بود، و همچنان که آن

۱- مدرک یاد شده از ص ۱۴۹ به بعد.

ذرات وجود نیز از سلب انسان کبیر به واسطه نکاح معنوی وی با نفس کلی و رسیدن به آن آشکار گشت، و این نکاح معنوی، بر حسب جنس، نکاح دائمی و ابدیست همچنان که آن نکاح صوری، بر حسب نوع، نکاح منقطع و غیر ابدی است.^۱

با آنچه آمد و با در نظر گرفتن نارسائی و ناتمامی و گنگی و لغزندگی و نیز لغزاننده بودن کلمات و قصور عبارات، اینک به این یقین نزدیک شده‌ام که خواننده محترم می‌تواند موجه بودن تأکیدات بزرگان، مبنی بر نارسایی کلام و بیان برای تفهیم مطالب غامض این فن شریف و دریافت کنه مطالب از این عبارتهای نارسا - و قسماً انحراف دهنده - را قبول نماید و با آنکه از قول بزرگان تأکیدهایی داشتیم با درخواست پوزش، مجدداً جسارتاً یادآور می‌شوم که، خواننده عزیز نباید معانی موضوعه متداوله را در رابطه با این گفته‌ها مدنظر بگیرد. زیرا کلام، کلام متداول نیست.

به هر حال، همانگونه که او را علت و جوهر سایر موجودات قلمداد می‌کند، وی (و در واقع خود و یا انسان کامل) را هنرآفرینی قلمداد می‌دارد که با کلک نقش آفرین و بدیع نگار خویش، بدایع صور موجودات را از کم عدم به منصه ظهور رسانیده و با تجلی هنر نمایانه خویش به صورت بندی و نقش آفرینی پرداخته است. و چون مفهوم بیت بعدی، یعنی:

در مزرع ایجاد چو ما تخم حیاتیم

هر نخل به هر فصل بود بارور از ما

با عرایض قبلی تا حدود زیادی روشن گردیده است؛ می‌پردازیم به بخش دیگری از

اندیشه‌های بلخی در مورد انسان.

بلخی در این بخش از موطن و مأوایی سخن به میان می‌آورد که به قول خودش: نه از مشرق و مغرب خبری بوده و نه از حقایق موجودات علوی و یا سفلی اثری، زیرا آنجا که حقیقت انسانی متعین شده بود، چون از سایر تعینات اثری نبوده است، نسب و اضافات و جهت و درجاتی موجودیت پیدا نکرده بوده است؛ به هر حال بلخی داستان را چنین می‌آغازد و دنبال می‌کند:

آن روز که طرح دل دیوانه ما بود

فطرت به ره پرسش کاشانه ما بود

در کنگره عالی شورای مشیت

صحبت همه از افسر شاهانه ما بود

آن را که ندیدند ملائکه ز تکاپوی
 در پردهٔ خلوت‌کده هم‌خانهٔ ما بود
 نه مشرق و نه مغرب و نه علوی و سفلی
 بیرون ز جهت نغمهٔ صبحانهٔ ما بود
 نه فتنهٔ نفسانی و نه ناصح عقلی
 لبریز جنون ساغر و پیمانهٔ ما بود
 گویای حقیقت یک و باقی همه خاموش
 در محفل مطلق مگر افسانهٔ ما بود
 پیر خرد ار باز کند گوش کر امروز
 هر ذره پر از نعرهٔ مستانهٔ ما بود
 حیرت‌زده مجموعهٔ منظومهٔ هستی
 بینندهٔ یک سیر شتابانهٔ ما بود
 پرواز ابد زد چو به سر طائر ما را
 بس دام تحول به ره دانهٔ ما بود
 قشری ز طبیعت که گرفتیم زیان نیست
 کو عاشق این بازی طفلانهٔ ما بود
 بلخی همه جا قصهٔ آن بزم هنوز هست
 دور از بر من جلوهٔ جانانهٔ ما بود

پیش از آنی که به ذکر پاره‌ای از مطالب این بخش بپردازیم، نظر به اینکه سه بیت اول این غزل، داستان شیخ نجم‌الدین رازی، پیرامون مسئلهٔ خلقت آدم و عظمت مقام قلب و یا دل انسان را تداعی نموده و حقیر چنین می‌پندارد که آن داستان هرگز از نظر بلخی دور نبوده است، اول به نقل پاره‌هایی ملخص از آن پرداخته و بعد بر می‌گردیم به اصل کلام بلخی:

«... پس از ابر کرم باران محبت بر خاک آدم بارید و خاک را گِل کرد، و بید قدرت در گِل از گِل دل کرد... جملهٔ ملاً اعلیٰ کروی و روحانی در آن حالت متعجب‌وار می‌نگریستند، که حضرت جلت به خداوندی خویش در آب و گل آدم چهل شبانه روز تصرف می‌کرد، و چون کوزه‌گر که از گل کوزه خواهد ساخت آن را بهر گونه می‌مالد و بر آن چیزها می‌اندازد، گل آدم را در تخمیر انداخته که «خلق الانسان من صلصال کالفخار» و در هر ذره از آن گل دلی تعیه می‌کرد و آن را به نظر عنایت پرورش می‌داد و حکمت با ملائکه می‌گفت: شما در گِل منگرید

در دل نگرید.

گر من نظری به سنگ بر بگمارم

از سنگ دلی سوخته بیرون آرم

در بعضی روایات آن است که چهل هزار سال در میان مکه و طایف با آب و گل از کمال حکمت دستکاری قدرت می‌رفت، و بر بیرون و اندرون او مناسب صفات خداوندی آینه‌ها بر کار می‌نشانند که هر یک مظهر صفتی بود از صفات خداوندی، تا آنچه معروف است هزار و یک آینه مناسب هزار و یک صفت بر کار نهاد... و در هر آینه که در نهاد آدم بر کار می‌نهادند در آن آینه جمال‌نمای دیده جمال‌بین می‌نهادند تا چون او در آینه به هزار و یک دریچه خود را ببیند آدم به هزار و یک دیده او را ببیند.

در من نگری همه تنم دل گردد

در تو نگرم همه دلم دیده شود

اینجا عشق معکوس می‌گردد، اگر معشوق خواهد که از او بگریزد او به هزار دست در دامنش آویزد. آن چه بود که اول می‌گریختی، و این چیست که امروز در می‌آوری؟ آری آنکه از این می‌گریختم تا امروز در نباید آویخت... آن روز گل بودم می‌گریختم، امروز همه دل شدم می‌آوریم، اگر آن روز به یک گل دوست نداشتم، امروز به غرامت آن به هزار دل دوست می‌دارم.

... همچنین چهل هزار سال قالب آدم میان مکه و طایف افتاده بود و هر لحظه از خزاین مکنون غیب گوهری دیگر لطیف و جوهری دیگر شریف در نهاد او تعیه می‌کردند، تا هر چه از نفایس خزاین غیب بود جمله در آب و گل آدم دفین کردند. چون نوبت به دل رسید گل دل را از ملاط بهشت بیاوردند و به آب حیات ابدی بپوشانیدند و به آفتاب سیصد و شصت نظر پروردند.

... چون کار به این کمال رسید، گوهری بود در خزانه غیب که آن را از نظر خازنان پنهان داشته بود و خزانه‌داری آن به خداوندی خویش کرده، فرمود که آن را هیچ خزانه لایق نیست الا حضرت ما، یا دل آدم، آن چه بود؟ گوهر محبت بود که در صدف امانت معرفت تعیه کرده بودند، و بر ملک و ملکوت عرضه داشته، هیچکس استحقاق خزانگی و خزانه‌داری آن گوهر نیافته، خزانگی آن را دل آدم لایق بود که به آفتاب نظر پرورده بود، و به خزانه‌داری آن جان آدم شایسته بود که چندین هزار سال از پرتو نور صفات جلال احدیت پرورش یافته بود. بیت:

با آن نگار کار من آن روز افتاد

کادم میان مکه و طایف فتاده بود

عجب در آنکه چندین هزار لطف و عاطفت از عنایت بی‌علت و با جان و دل آدم در غیب و شهادت می‌رفت، و هیچکس را از ملائکه مقرب در آن محرم نمی‌ساختند، و از ایشان هیچکس آدم را نمی‌شناختند، یک به یک بر آدم می‌گذشتند و می‌گفتند آیا این چه نقش عجیب است که می‌نگارند، و باز این چه بوقلمون است که از پرده غیب بیرون می‌آورند. آدم به زیر لب آهسته می‌گفت اگر شما مرا نمی‌شناسید من شما را می‌شناسم، باشید تا من سر از این خواب خوش بر دارم، اسامی شما را یک به یک برشمارم. چه از جمله آن جواهر که دفین نهاده است یکی علم جملگی اسماست (و علم آدم الاسماء گُلها).^۱

هر چند که ملایکه در آدم تفرس می‌کردند نمی‌دانستند که این چه مجموعه‌ای است. تا ابلیس بر تلیس یک باری گرد او طواف می‌کرد و بدان یک چشم اعورانه بدو در می‌نگریست، دهان آدم گشاده دید، گفت باشید که این مشکل را گر هگشائی یافتم، تا من بدین سوراخ فرو روم بینم چه جایست. چون فرو رفت و گرد نهاد آدم برآمد، نهاد آدم را عالمی کوچک یافت از هر چه در عالم بزرگ دیده بود در آنجا نموداری دید.

... پس چون ابلیس گرد جمله قالب آدم برآمد هر چیزی را که بدید ازو اثری باز دانست که چیست. اما چون به دل رسید دل را بر مثال کوشکی یافت در پیش او از سینه میدانی ساخته چون سرای پادشاهان، هر چند کوشید که راهی یابد تا در اندرون دل در رود هیچ راه نیافت. با خود گفت هر چه دیدم سهل بود کار مشکل اینجاست اگر ما را وقتی آفتی رسد از این شخص از این موضع تواند بود، و اگر حق تعالی را با این قالب سر و کاری باشد و یا تعییه‌ای دارد در این موضوع تواند داشت. با صد هزار اندیشه نومید از در دل باز گشت.

ابلیس را چون در دل آدم بار ندادند و دست رد برویش باز نهادند، مردود همه جهانیان گشت، مشایخ طریقت از اینجا گفته‌اند: «هر که را یک دل رد کرد مردود همه دلها گردد، و هر که را یک دل قبول کرد مقبول همه دلها گردد». به شرط آنکه آن دل بود زیرا که بیشتر خلق نفس را از دل نشانند.

... ابلیس چون خایب و خاسر از درون قالب آدم بیرون آمد با ملایکه گفت: هیچ باکی نیست این شخص مجوف است او را به غذا حاجت بود و صاحب شهوت باشد چون دیگر حیوانات، زود برو مالک توان شد. ولیکن در صدرگاه کوشکی بی در و بام یافتم در وی هیچ راه نبود، ندانم تا آن چیست؟

ملایکه گفتند اشکال هنوز برنخاسته است، آنچه اصل است ندانسته‌ایم، با حضرت عزت باز گشتند. گفتند: خداوند، مشکلات تو حل کنی، بندها تو گشایی، علم تو بخشی، چندین گاه است تا در این مشتی خاک به خداوند خویش دستکاری می کنی، و عالمی دیگر از این مشتی خاک بیافریدی، و در آن خزاین بسیار دفین کردی، و ما را بر هیچ اطلاعی ندادی، و کس را از ما محرم این واقعه نساختی باری ما بگوی این چه خواهد بود.

خطاب عزت در رسید که «انی جاعل فی الارض خلیفه»^۱ من در زمین حضرت خداوندی را نایی می آفرینم، اما هنوز تمام نکرده‌ام، این چه شما می بینید خانه اوست و منزلگاه و تختگاه اوست. چون این را تمام راست کنم و او را بر تخت خلافت نشانم، جمله او را سجود کنید: «فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین»^۲

شاید برخی از خوانندگان عزیز ما چنین پندارند که آنچه را که از گفته‌های نجم‌الدین رازی نقل نمودیم با آنچه قبلاً خود ما بیان داشته‌ایم، مخالفت داشته و یا حداقل، موافقت نداشته باشد اما گمان خود ما بر آن است که چنین نباشد و اگر خواننده ما با دقتی شایسته گفته‌های رازی را، باز و باز هم بار دیگر مطالعت فرماید، یقیناً ظرافتها و نکات دقیق آن را در خواهد یافت.

آنجا که دل آدم بود و حقیقت وی ظهور پیدا کرده بود، چون هنوز چیزی غیر از حقیقت و نفس ظهور وی متعین نشده بود، لذا نه از فتنه‌های نفس و رذایل نفسانی خبری بود و نه هم از نصایح عقلانی و ناصح عقلی اثری، زیرا جز تجلی حب ذاتی - آن هم به اعتبار نخستین تجلی، تجلی و به تبع آن تعین دیگری پدید نیامده بود تا از آنها خبری باشد. لذا معتقد است که ساغر وجودی وی (=انسان کامل) لبریز شیدائی و جنون ناشی از تجلی محبت بود و بس. شاید عزیزی

۱- سورة ۲ آیه ۳۰

۲- سورة ۱۵ آیه ۲۹ و سورة ۳۸ آیه ۷۲

۳- مرصاد العباد، نجم رازی، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ دوم ۱۳۶۵، نقل به اختصار از صفحه ۷۱ الی ۷۹

که مقوله مشهور: «اول ما خلق الله العقل» را شنیده باشد چنین گمان برد که این گفته بلخی «... نه ناصح عقلی» و تردید در وجود نصیحت‌گر عقل (نصیحت‌گر عاقل) و یا عقل نصیحت‌گر با آن مقوله و یا حدیث تناقض داشته باشد، ولی آنانی که با زبان و اصطلاحات این قوم آشنا می‌باشند یقین دارند که عقل نام دیگر انسان کامل است و به اعتبار دیگری است که آنرا عقل می‌نامند. هر چند از عقل تا ناصح عقلی - که بلخی آن را در برابر فتنه نفسانی قرار داده و مربوط به نشئه‌ای دیگر و احکام و آثاری دیگر می‌باشد و می‌توان او را به جهان اخلاقیات مرتبط دانست - تفاوتی عظیم است، زیرا اگر نه چنین بود که به دنبال آن بیت نمی‌گفت:

گویای حقیقت یک و باقی همه خاموش

در محفل مطلق مگر افسانه ما بود

به هر حال، بلخی معتقد است که اگر عقل الهی انسان به کار افتد و حکیم فرزانه با خردی الهی و ربوبی به داستان خلقت نگاه کند و عقل را در جهت عناد و لجاج به راه نینداخته و با باز کردن بالها او را در جستجوی یافتن حقیقت به پرواز در آورد و پنبه تجاهل و تغافل از گوش خویش برگرفته و خویش را برای شنیدن ساز هستی و نعره راستی آماده سازد، نعره و آواز انسان را از دهان هر ذره‌ای خواهد شنید، زیرا همه آنها (ذره‌ها و دهان یک یک از آنها) مظهر و مظاهر و مجلای نعره او (انسان) هستند، چه حقیقت نعره اوست که در آن مظاهر جلوه کرده و در آئینه آن تعینات متعین شده است، زیرا آنها نه از خود ظهور و جلایی دارند و نه هم می‌توانند بدون واسطه وجود انسان کامل جلوه و ظهوری داشته باشند، پس نه تنها:

پیر خرد ار باز کند گوش کر امروز

هر ذره پر از نعره مستانه ما بود

مشهود بلخی است که: وی منظومه هستی را به گونه‌ای شگفت‌زده و حیران، تماشاچی سیر شتابان خود مشاهده می‌دارد، هر چند ناآشنایان به این اسرار، معنای این سیر را در نیافته و به اسرار نهفته در آن پی برده نمی‌توانند، زیرا عده‌ای که حقیقت او و موطن اصلی او را در نیافته و در نشئه‌های مادون و مؤخرش مشاهده می‌کنند، خود و یا موجوداتی را برتر و والاتر از او خیال می‌نمایند ولی آنجا که می‌بینید خدای متعال وی را نائب و خلیفه و آئینه‌دار صفات و اسماء خویش ساخته است به حیرت در می‌افتد، چنان که برخی از ملایکه به همین حیرت درافتاده و اظهار کردند: «لا علم لنا الا ما علمتنا...» و عده‌ای خلافت وی را پذیرفته و بر درگاه عظمتش سر تسلیم

فرود آوردند.

آنچه در این رابطه در اندیشه‌های نازک عرفانی بلخی قابل دقت و تحسین می‌نماید این است که وی - چنان که قبلاً نیز آمد - موازنه میان وحدت و کثرت را حفظ نموده و همچون عارفی ژرف‌نگر و سوخته جان و سرکشیده از جانان، کثرت او را از مشاهده وحدت و وحدت او را از اعتبار کثرت باز نمی‌دارد و جمع میان این دو نه تنها در اصل مسئله خدشه‌ای وارد نمی‌آورد که در شهود وی نیز تزلزل و خدشه‌ای وارد نمی‌سازد. و درست به واسطه رسیدن به این مقام - که پس از تلاشهایی جدی و طاقت‌سوز و طی منازلی ظریف و حکمت‌جوش برای عاشق مسافر و یا مسافر عاشق دست می‌دهد - می‌باشد که پس از ذکر این نکته:

حیرت زده مجموعه منظمه هستی

بیننده یک سیر شتابانه ما بود

مسئله سیر تجلیات و طی مراتب و مراحل و موطن‌های وجود غالب و احکام غالب بر هر مرتبه و موطن، و آثار مترتب بر هر کدام را مطرح نموده و مدعی می‌شود:

پرواز ابد زد چو به سر طایر ما را

بس دام تحول بیه دانه ما بود

زیرا دایره هستی طی نخواهد شد و ازل به ابد نخواهد پیوست جز آنکه مراحل طی نموده و احکامی را تحکیم و یا تحمل نماید، آثاری را بروز دهد و یا مشاهده نماید تا به هدف نهایی که همان رجوع به الله، و رسیدن به اصل و پیوستن به «او» است نائل آید. چیدن دانه «وصال» جز با گذشتن از کوچه‌های گل آلود و دالانهای تاریک فراق و تحمل رنج غربت و الم هجران و پذیرش احکام کثرت و بیرون شدن از چاه طبیعت و رسیدن به گلستان فطرت میسر نیست، زیرا «حکمت عشق» - که دریافتنی جز برای اهلش نیست - چنین تقاضا نموده و حکم عشق، ناموس نظام احسن اتقن را بر این داشته است، پختگی و کمال رهروان وادی عشق در پی سیر کردن بیابانهای پر خار و خطر کثرات است، لذا باید با شکیبایی و استقامت و اخلاص تن به سلوک سپرد و مراحل متعدد و مختلفی را - چه در سیر تکوینی و نزولی و چه در سیر صعودی - به پایان برد، از این رو بلخی در شعری دیگر موضوع سیر و سیاحت و تطورات و منازل را با زبانی محسوس و آسان یاب چنین مطرح کرده است:

آن قطره صافیم که با عزم وسایل
 هر سوی روانیم پی کسب فضایل
 با موجه تقدیر چو گشتیم مقابل
 گه در دل بحریم و گهی بر لب ساحل
 گاهی به قفا آمده در قوس نزولیم
 تا دیده شود غایت غصوای مراحل
 گه در جگر صاف صدف لؤلؤ لالا
 گه در دهن مار سیه زهر هلاک
 گاهی به تعالی شده در قوس صعودیم
 کردیم درین راه بسی طی منازل
 گاهی چو سلیمان به سراپا سواریم
 باریم زمانی به سر مزرع قابل
 بر قامت ما جامه بود احسن تقویم
 بعث رسل از ما شد و ارسال رسائل
 و سایر ایاتی که قبلاً نیز از این شعر او نقل نمودیم.

و چون عارف جز حسن در نظام احسن عشق و دریای زلال محبت و چشمه‌سار صاف لطف
 و زیبایی در جمال مطلق جمیل علی الاطلاق کدورتی مشاهده نمی‌کند، به صراحت اظهار
 می‌کند:

قشری ز طبیعت که گرفتیم زبان نیست
 کاو عاشق این بازی طفلانه ما بود

او چنین خواسته است، و چون «او» جز پاکی، جمال، خیر و خوبی نیست و جز به همین‌ها
 توجهی ندارد، خواستش نیز والاتر از آن است که قشر نگران احوال در می‌یابند، زیرا در چشم
 حقین عارف عاشق، طبیعت خود تعین و مظهر چیز دیگری است، اگر بتوان به اعتباری آن را
 ماوراء طبیعت خود خواند، و همو در همین قالب و قشر ظاهر و متجلی شده است، پس این اوست
 و چون با چنین چشمی به هستی و حتی با موجودات متکثره نگاه می‌کند و باز چون سرانجام شهود
 عارف متوجه حق و با حق و در حق است، یکباره همه موجودات و حتی خود و شهود خود را در
 حق مستهلک و فانی یافته و به یک همه اوئی‌ای می‌رسد که شایسته مقام خود اوست و با انکار
 خویش به اثبات او پرداخته و از زبان - هستی‌ای بی‌زبان - این قصه را می‌شنود و فریاد بر می‌آورد

که:

بلخی همه جا قصه آن بزم هنوز است

دور از بر من، جلوۀ جانانۀ ما بود

زیرا آنجا که «او» است دیگری در برابرش نمی‌تواند باشد، دم زدن از هستی در برابرش عین نیستی است. آنجا که سلطنت معشوق است، عاشق جز نیاز، آن هم نه «نیازمند» که جز نیاز (=محض فقر)، چیزی نیست. عاشقی وجود ندارد تا در «بر» او و از «بر» او معشوق به جلوه آمده باشد، این «بر» هم از اوست، اصلاً اوست و دور از بر است، زیرا عاشقی در میان نیست تا «بر»ی اثبات شود، پس جلوه و جلا و تجلی و متجلی همه اوست و لاغیر و این همان مرتبه‌ای است که منتهای آرزوی مشتاقان و نهایت غایت عارفان بوده است. خداوند روزی اهلش گرداند.

بلخی و ضرورت انسانسازی

«استاد ابوعلی (دقاق) گوید: هر که ظاهر
خویش را بیاراید به مجاهده، خدای باطن
او را بیاراید به مشاهده،
ترجمه رساله قشیریه

باورمان بر این است که وقتی از چشم اندازی پهنه‌مند و ژرف و چنان ظریف و پرابهت به
گوهر ارزشمند و چشمه‌سار زلال، پویایی آفرین و رشد دهنده وجود و هویت فرزند آدمی نگاه
شود و با ایمانی بدانپایه از خلوص، از شایستگی و جلال از هستی وی دفاع صورت پذیرد،
ضرورت رسیدن و رسانیدن هر یک از نمونه‌های عینی و خارجی زادگان آدم بدان منزلت رفیع و
مقام مصفا و عزت آفرین، بر هر صاحب بصیرت و هر باخردی بیدار شده، شکوفایی حاصل نموده
و از پشتوانه‌ای عملی - متناسب با شدت و نورانیت دریافت - برخوردار می‌شود، چه
رسد به شخصیتی همچون بلخی که با آن مایه از یینش مجهز و با آن پایه از ایمان و تلاش
ایمان‌جوش مسلح بوده، گاه خود را مجنون دشت و وادی لیلای حقیقت معرفی می‌دارد و زمانی
طایر آرامگاه قدس او، که خود معترف است:

مجنون دشت و وادی لیلای دیگریم

کو را تمام عالم امکان خیام شد

و لاجرم سینه سوخته و جگر چاک در هر خیمه‌ای به سراغ معشوق می‌پردازد و از هر خیمه‌ای

عطر روح‌نواز او را می‌شنود، و به قول شیخ اجل: از «هر ورقش، معرفت» محبت می‌آموزد و درس سوختن، نمی‌تواند احساس ضرورت ساختن انسان و دریافتن و شکوفا ساختن انسانیت را از خود دور نماید. او که در محبت، سر از جنون برآورده و ذوق وصال محبوب به بیابان عالم کثرتش کشانیده است، تجربه این سفر لطیف نورانی و آتش کثرت‌سوز این وادی صمدانی بوی آموخته است که تا به مقام نیابت نرسی و شایستگی لازم برای شرف حضور معشوق را پیدا نمایی، رسیدن به وصال محال و چشیدن شربت دیدار خیال است. همچنان که همین تجربه بوی آموخته است که تحقق وجود حقیقی آدمی‌زاد، منوط به تحقق شرایط و لوازمی است که می‌تواند شکوفا سازنده آن معانی بکر و بلیغ باشند، زیرا، آدمی‌زاد به مقام «آدمیت» (= خلیفه الهی) نخواهد رسید مگر با تحقق استعدادهای خدادادی و نیروهای ربانی خویش، و چون انسان را در همین جلوه و در همین هیئت مشاهده نموده و ارزش و قدرش را به درستی دریافته است، ادعا می‌کند:

پی تجسس ما کائنات غواصند

فتاده در صدف عمر زیر دریائیم

میان ما و تو حرفی چو از دوئیت نیست

به کارخانه گیتی بدون همتائیم

حکماء خیر و فلاسفه بصیر را عقیده بر این است که در میان علل اربعه (علت مادی و صوری و فاعلی و غایی) اصل، هدف و غایت است و سایر علل بر محور علت غائی می‌گردند و این هدف نهایی است که آن همه را ایجاب کرده است، پس اصالت حقیقی مال علت غائی و هدف نهایی است و دیگران وسیله و آلت فعل اویند. لذا اگر بپذیریم که آفرینش انسان و تحقق وجود «انسان کامل» هدف اصلی و نهایی خلقت موجودات می‌باشد - که ناچار از این پذیرش می‌باشیم - و متون دینی و نصوص مذهبی هم آن را تأیید و پشتیبانی می‌کند - هر چند بر مبنای حدیث: کنت کنزاً... هدف چیزی دیگر می‌نماید که از رفعت و عظمت والائتری برخوردار می‌باشد - به روشنی در می‌یابیم که «دُرّ» دریای وجود، انسان کامل بوده و همه کائنات در پی تحقق او و در جهت صید او می‌باشند. لذا با ظرافتی که شایسته بلخی است صحبت از عدم «دوئیت» به میان می‌آورد، تا اگر خواستی بعدم معاشرت اجتماعی و نژادی و تثبیت ریشه اختلاف نابردار اصل و گوهر سرشت و طبیعت خویش هم تطبیق کنی و به مصداق آیه مبارکه انا خلقناکم من ذکر و انثی و... و در موردی ظریف‌تر، و آیتی لطیف‌تر که: خلقکم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها و...

ایمان یاورى مانعى احساس نمایی و اگر خواستی به وحدت وجود رجوع داده باشی هم مانعی، مانع تو نباشد. و چون از هر دو دیدگاه نظر به اصل یگانگی دارد و در بینش وی صبغه توحید متجلی تر است، خود را مصنوع منحصر بفرد کارخانه هستی قلمداد می کند.

آنچه از دریافت اینگونه نگریستن به انسان تراوش می کند این است که شایسته مصنوع بدون همتای کارخانه هستی آن است که همه ابعاد وجودیش و همه ویژگیهای فردی و اجتماعی وی بدون همتا باشد و هیچ پدیده دیگری نتواند با وی به رقابت برخیزد. علمش بی نظیر باشد، اخلاصش نیز، ایثارش بی همتا باشد، اخلاقش نیز، پویائی و تلاشش بی بدیل باشد، پاکی و صفای ظاهر و باطنش نیز ... زیرا او حامل محموله ایست که فلک و ملک از پذیرفتش ابا کردند و به مصداق مثل معروف: «آنکه بار شیشه دارد به جنگ سنگ نمی رود» آنکه لطف و محبت را بر دوش ذره ذره وجود خویش نهاده و بار صفا و صمیمیت و پاکی و لطافت را حمل می کند، چگونه می تواند با ناپاکی ها و زنگارها، با جدل و خصومت ها همراه و همگام و همعنان شود؟!

شایسته کسی که بار محبت می کشد آن است که از کوچه لطف بگذرد و در کاروانسرای ایثار و نیاز اطراق نماید نه آنکه ره کوره جلد پیش گیرد و در سرای خشم و غرور فرود آید. کسی که اعتراف می کند:

گشت شایع چو ابای فلک و عجز ملک

دوش انسان بخود این بار گران بر زد و رفت

یقین دارد که لحظه پذیرش این بار گران، همزمان است با لحظه ترک وادی سلامت و کوی عافیت، زیرا غیرت معشوق خویشتن پرستی و عافیت طلبی و سلامت جوئی عاشق راستین را در شرار خویش می سوزاند و دقیقاً با همین سوزش جان نواز است که صفای باطن پدیدار می گردد و زلال محبت آشکار. و چون از دیگر سوی بلخی، آرامگاه اصلی و منزل نهائی خود را «منزل قدس» می داند، نسبت به نگونساری کاخ عافیت و سلامت و قصر بدن ظاهر بی پروا است. لذا از ویرانی کاخ بدن و فروپاشی پایه های حیات مادی و فیزیکی (زندگی به مفهوم بیولوژیکی و حیوانی آن) که از چشم اندازی جز همان مرگ - و در واقع مرگ بدن - نتواند بود، هراسی ندارد، تا این هراس وی را به بند خواهشهای پست حیوانی بکشاند، لذاست که پس از اعلام:

ای مرغ که آرامگهت منزل قدس است

این کاخ اگر گشت نگونسار چه پروا

ابلاغ می‌دارد:

هستی تو راست بگذر، زین دانه محقر
حیف است چون تو مرغی در بند دام بودن
زیرا:

دین و دنیا هر دو مشتاق جمال آدمی‌ست
گر ز لوث رجز و خودخواهی مبرا می‌شود

او جز تحقق خود (= خود الهی خویش) و جز آن گوهر بیدیل وجودی خویش، همه چیزهای دیگر را محقر، ناچیز و کوچکتر از آن می‌داند که انسان، مرغ روحش را در بند دام آن دانه‌های محقر بسازد و از طریق رویکرد و توجه به آن دانه‌های محقر، از مشاهده جمال معشوق و توجه به چشمه‌سار زلال هستی محروم بماند.

متنها آنچه در اندیشه وی قابل تعمق و توجه می‌نماید این است که وی به صورتی خوشباورانه و خیالپروانه، مطلقاً انسان را خوب و متمکن و یا شایسته تمکن در این مقام والانمی‌داند، بلکه رسیدن به این مقام را برای انسانهای پانهاده در عالم خاک و جهان کثرت، مشروط و منوط به تلاشها و تپش‌هایی می‌سازد که توانایی تحقق بخشیدن گوهر الهی وجود وی را داشته باشند. لذا علاوه بر شرط قبلی - و در بیت پیشین - شرط دیگری و حتی شرایط دیگری را بیان می‌دارد:

هر زمان کز اعوجاج فکر خودخواهی رهی
از خرد راز نهایت آشکارا می‌شود
و یا اینکه:

انسان نتواند بودن بی صبغه انسانی
بزدای نخست از خویش خاصیت حیوانی
جان بخشی جانانت، نبود بی نانی چند
ای جان جهان تا کی دل در گرو نانی؟!

زیرا انسانی که دچار ارتعاشات اعوجاجهای ناشی از خودخواهی و رویکردن به نفس جزئی حیوانی خویش می‌باشد، چون عمر و حیات و نیروهای حیاتی وی محصور و مشغول در محدوده حیات فردی و نفس جزئی خود اوست. و از همین سوراخ تنگ به تماشای هستی پرداخته و با همین وسیله به سنجش عالم پرداخته است، به رازی دست نیافته و با حقیقتی آشنایی نیافته است، و تنها با رها کردن این وسیله آشنایی و ارزیابی و انتخاب راهی نو و درخور و ابزاری تازه است که به

حقیقت و سرّ وجودی خود آشنایی حاصل خواهد کرد، زیرا با فرارفتن از حیوانیت و فرونهادن حیات بهیمی و ترک آن است که امکان رسانیدن به انسانیت میسر است. رنگ انسانی فقط زمانی ممکن است پدیدار گردد که رنگ حیوانی زدوده شده و تحت الشعاع رنگ و صبغه انسانی قرار بگیرد. و چون جان را بر فراز جسم و تجلی و تبلور جان را پس از درهم کوبیدن نیروهای حیوانی جسم مشاهده نموده و میسر می‌داند فریاد بر می‌آورد:

چند در تأمین جسم اندر پیش جان رفتن است

گام والاتر از این وادی به جانان رفتن است

و باز چون به آدمی زاد با همین چشم نگاه می‌کند، ناله سر می‌دهد:

ای برتر از ملایک لختی به خویش باز آی

در دست نفس تا کی افسار زندگانی؟!

او که عاشق تعالی‌ست و او که مقام اصلی انسان را در جایی سراغ می‌دهد که ملک را در آن راهی نیست، چگونه می‌تواند انسان را اسیر نفس او ببیند و دم نیاورد؟ او که شاهد سجود ملائکه در پیشگاه انسان بوده است، چگونه می‌تواند خاموش بنشیند و یادآوری نکند که:

مسجود ملک بوده‌ای ای نخبه بابا

ما فوق ز مادون نشوی؟ پس چه توان شد؟!

ولی از آنجا که باز این گرفتاری را فطری و دگرگونی ناپذیر نمی‌داند و باورمند است که اگر انسان راهی درست و خردپسندانه انتخاب نموده و با اخلاص و ایشاری شایسته در جهت تبلور خویش قرار گرفته و تلاش لازم را پیشه سازد خویش را می‌رساند به آنجا که خود از آن مقام و مرتبت چنین پرده بر گرفته است:

ای بشر آخر ترا «اسم» خلافت داده‌اند

جنشی بنمای اسمت با مسمی می‌شود

قبلة آمال و حاجات ملک گردد بشر

گر بی اخلاق نیکو و سجایا می‌شود

از آنچه آمد به روشنی متوجه شدیم که ضرورت امر انسان‌سازی و رسیدن و رسانیدن خود و همگان به مقام والای انسانیت، در چشم بلخی تا کجاها ره یافته و در اندیشه‌اش رخنه کرده و در آرمانش جای گرفته است.

اصولاً اهمیت مسئله و بداهت این ضرورت در حدیست که هیچ عاقل خردمندی حاضر

نیست شک و تردید به خود راه داده و در پی استدلال برآید. ولی از آنجا که انسان تا وقتی که زنده است و توان تلاش دارد، موضعگیریهایی مختلف و متنوعی دارد و در هر یک از این موضعگیریهایی یک طرف قضیه خود او می‌باشد، لازم و ضروری می‌نماید تا موقعیت خود وی (انسان خودساز) در رابطه با هر یک از فعالیت‌ها و موضعگیریهایش شدیداً مورد توجه بوده باشد؛ چه در غیر این صورت امکان انحراف و در نتیجه باطل شدن اعمال و عبث شدن رفتار و سر از انحراف و پوچی در آوردن هر یک می‌رود، زیرا: گاهی موضعگیری انسان به اصطلاح «حقیقت طلبانه» است و گاهی «لذت‌جویانه»، ولی چه بسا اتفاق افتد که لذت‌پرستی که در نقاب حقیقت‌طلبی جلوه نموده و شخص از دریافت حقایق و کشف ظرایف واقعیات و دقایق، جز تعقیب و تحصیل «لذت حقیقت‌طلبی» بهره‌ای حاصل و آرمانی را تعقیب ننماید. همانگونه که ممکن است گاهی موضعگیری شخص بر مبنای کسب قدرت و رسیدن به شهرت و مکتب بوده و حتی در این راه گاهی متن عمل دانش‌جوئی و حقیقت‌طلبی را وسیله چیزی از این دست قرار دهد.

و باز چون هر دانشمند و دلسوزی برای سازندگی انسان راهها، وسیله‌ها و شرایط و ضابطه‌هایی را پیشنهاد می‌دارد، در می‌یابیم که بلخی نیز، دارای پیشنهادهایی بوده، راهها، روشها و قواعدی را پیشاروی انسان قرار می‌دهد و تأکید می‌نماید که تحقق کمال و رشد وی در گرو عملکرد و گزینش آنهاست. چنان که مثلاً در رابطه با رسیدن به گوهر الهی وجود خویش و صید حقیقت هستی و راه به دست آوردنش دارد:

هوای گوهرت از هست زیر دریا رو

به دامنی که نه تر می‌شود، گهر نشود

به قطع خودسری ای جان به اهل دل پیوند

مگو که شاخه پیوند بارور نشود

و یا اینکه در رابطه با مرکز و زمینه اصلی و نتیجه‌داری، که باید انسان خودساز همه توجه خود را معطوف بدان بدارد آورده است:

ز آئینه نفوس کدورت زدوده به

کتمان عیب می‌توان با حجاب نو

و یا در مورد ویژگی بسیار ارزشمند انسان خودساز می‌گوید:

«رنج غربت به حلاوت کشم از خاطر دوست»

و یا:

بی خطر کس نبرد ره ز عدم سوی وجود

لرزش گردش هستی ز تکان سفر است

ولی از آنجا که زمینه‌ها و موارد خودسازی یکی و دو تا نمی‌باشد، ما به این بحث خاتمه داده و

می‌پردازیم به زمینه‌هایی که می‌توان از بحر موج افکار و گلستان معطر اشعار بلخی مرواریدهایی

غلطان و غنچه‌های معطری را به دست آورد.

خودسوزی = خداگرایی

این صدا در کوه دلها بانگ کیست
گه پر است زین بانگ این گه گه تهی است
هر کجا هست آن حکیم اوستاد
بانگ او از کوه دل خالی مباد

مثنوی معنوی مولوی

همانگونه که به صورتی تلویحی قبلاً متذکر شدیم که مسئله ضرورت خودسازی نزد هر انسان خردمندی از بدیهیات به شمار می آید، لازم است تا خاطر نشان سازیم که در تاریخ ملل و اقوام و مسیر زندگانی اجتماعی بشر هرگز نمی توانیم مکتبی اجتماعی پیدا نموده و سراغ دهیم که بنیانگذار و پیروان آن مکتب، جهت هماهنگ ساختن رفتار همه جانبه هواداران و پیروان خویش با مبانی، اصول، و ضابطه های آن مکتب دستورهای صادر نکرده باشد و پیروانش را ملزم به رعایت علمی قواعد و قوانین و... نساخته و تکامل انسانی مورد ادعای خویش را در گرو پذیرفتن و گردن نهادن آن قواعد قلمداد نکرده باشد. حال یا قواعد و دساتیر امر به تحقق فعل و عملی می کنند و یا به ترک و وانهادن آن، یا می گوید: فلان کار را بکن تا به کمال و سعادت برسی، یا از فلان کار و پرداختن به فلان عمل دوری و بیزاری جوی تا به کمال و سعادت واقعی نائل آیی. زیرا همانگونه که برخی افعال زاینده کمال و سعادت انسانی است، برخی افعال گُشنده و نابود کننده کمال و

سعادت انسانی‌اند، و حتی، چه بسا که یک عمل واحد، در شرایط متفاوت و زمان و مکان مختلف نتیجه مختلف دهد.

به هر حال، با اعتقاد به همین واقعیت است که متوجه می‌شویم هم ادیان و مذاهب باستانی - اعم از اسلامی و حق و غیر اسلامی و ناحق - و هم مکاتب و نظام‌های اجتماعی امروز، از یکسو قوانین و دساتیری دارند و ادعا می‌کنند که این قوانین و دساتیر زاینده سعادت و کمال و تحقق بخش رشد و تعالی استعدادهای انسانی می‌باشد و از دیگر سوی، پیروان خویش را به رعایت و عمل کردن بدانها ملزم و مأمور ساخته و بی‌پرده ادعا می‌نمایند: عدم رعایت این دساتیر و رها کردن و اعراض و بی‌توجهی به آنها، نه تنها کشنده و نابود سازنده کمال و سعادت انسانی است که پدید آورنده مفاسد و مضار، در ابعاد حیات فردی و اجتماعی می‌باشد.

آنچه در این جا تذکر آن را از واجبات می‌پندارم این است که اگر تا دیروز: امر و نهی و تعیین تکلیف و اصول و ضابطه‌ها به دوش مذهب بوده و انسان دوستان با اخلاص مردم را با نقل قولهایی از زبان خدا و صاحب مذهب و شریعت خویش به ساختن و پرداختن خود فرا می‌خواندند و گفته‌هایشان از قداست و احترامی ویژه - و به عنوان این که قول خدای می‌باشد - برخوردار بوده و پیشینیانی می‌شد، امروز در میان کسانی که باورمندی و اعتقادی نسبت به مذهب ندارند، امر و نهی و تعیین تکلیف و راهنمایی و ارشاد برای ساختن خود، به دوش به اصطلاح حقوقدانان، روانشناسان و روانپزشکان قرار گرفته و گاه از احترامی ویژه برخوردار گردیده است. هر چند باید اعتراف نماییم که مؤمنان و دلبستگان واقعی هر یک از دو گروه بسیار اندک می‌باشند و به سخی برتر، اکثریت مطلق مردم جوامع امروزی نه به خود احترام دارند و نه دلسوزی، تا در پی ساختن خویش برآیند و آنچه ناشایست می‌باشد از خود پیراسته و کمبودها و نارسائی‌های خویش را جبران نمایند. زیرا خودسازی کار ساده‌ای نیست و نمی‌توان - خوشباورانه - به ادعای جمعی از خودپرستانی که زیر عنوان فریبده «خودسازی» و به بهانه ساختن خویش، برای جلب اعتماد و توجه عده‌ای از خوشباوران دیگر به «خود ویرانگری» روی می‌آورند، دل خوش داشت و در انتظار سعادت و کمال فردی و اجتماعی بود.

با همه اینها آنچه نمی‌توان حضور و واقعیت عینی آن را انکار کرد این است که مشاهده می‌نماییم هنوز فرمانها و دساتیر برای خودسازی، هم در میان قبایل و مذاهب بومی و غیر متمدن

آفریقا و سرخ‌پوستان بومی آمریکا به شدت رواج دارد، هم پیروان کنفسیوس در چین و ماچین دست از تبلیغ برنداشته‌اند، هم مسیحیان و مسلمانان عالم دستورهایی را جهت خودسازی گروندگان به مکتب خویش القا می‌کنند و هم کمونیست‌های خداستیز روس و چین و اکریستانسیالیست‌های یدین اروپا! و در این میان آنچه شگفتی‌نابردار می‌نماید این است که هر طایفه و گروهی مطابق ساختمان فلسفی خود و هماهنگ با جهان‌بینی ویژه خویش احکامی را وضع، زمینه‌هایی را مشخص، مواردی را اختیار و مسایلی را القا نمایند؛ و چون بلخی به عنوان یک عارف انقلابی، یک شاعر لطیف طبع زیباپسند و یک روحانی متعهد و مسئول نمی‌تواند در این میان مستثنی باشد، باید بپذیریم که او نیز کمال و سعادت و رشد فردی و جمعی انسانها را در گرو رویکردن و عملی ساختن موارد و دوری جستن و وانهادن زمینه‌ها و مواردی دیگر قلمداد کرده باشد و از آنجا که بلخی انسانی مسلمان و موحد بوده و خدا را مرکز و مبدأ دایره وجود معرفی کرده و چنان که گذشت انسان را نائب او و خلیفه او و مظهر اسماء و صفات او شمرده و مستانه و غرورآمیز نغمه سر می‌کند که:

رنگ یرنگی نشانم بود در گلزار حسن داد رنگ ذوق خود آن دلبر گلچین من

و باز چون متوجه شدیم که او کمال‌نهایی را برای یک انسان موحد در آن می‌بیند که خود را به اصل خویش نزدیک سازد، باور می‌آوریم که وی «خودسوزی» - به معنای خداگرائی - را به عنوان نخستین و اصلی‌ترین و ریشه‌ای‌ترین اصل و زمینه خودسازی به حساب آورده، هم آن را تبلیغ کرده و می‌کند و هم از آن جانب‌داری و دفاع نموده و می‌کند، زیرا او موحد است و خداگرایی را نخستین ویژگی انسان خودساز تلقی نموده و به پیروی از کلام حق به ارزش سایر فضایل انسانی زمانی تن در می‌دهد که از چشمه‌سار توحید و ایمان به خدای یگانه سیراب شده باشند که: **انما يتقبل الله من المتقين.**

در شعر بلخی واژه «عشق» جای «ایمان» را گرفته و الفاظ محبوب و معشوق و دلبر و دلستان و جانان و... جای «خدا» را. او که عاشقی‌ست سوخته جان، در کوی هجران از وصل می‌سراید و از شیدایی. و تلاش او برای رسیدن، تلاشی کور و نابخردانه نیست. زیرا او محبوب و یا خدای خویش را شناخته و پس از رسیدن به همین شناخت بوده است که دل به او سپرده و تسلیمش شده

و درست پس از درک دقیق و رسیدن به جوهر همین «دلدادن» است که به ضرورت «خودسوزی» رسیده است. و هر چند نفس «دلدادن» به تنهایی می‌تواند معنای روشن «خودسوزی» را برساند، با آن همه دقتی پای تسلیم به حکمفرمایی معشوق و سلطنت عشق به میان می‌آید، دلدادگی و محبت حکم می‌کند که از عاشق و خواست او و اراده او و انتخاب او نباید اثری باقی بماند، زیرا که عشق پختگی و کمال خویش را با سوختن عاشق و تسلیم و فانی کامل او متجلی تواند ساخت و لاغیر. و باز روشن است که در این مقام، تسلیم عاشق نه از روی ترس است و نه از روی طمع، زیرا که لطف را بر قهر غالب و رحمت را بر غضب سابق می‌یابد، اگر چه عاشق در برابر محبوب و از ناحیه معشوق جز جمال و کمال و به قول خود بلخی:

بر آنکه طالب یک نکته است از دهش

چه فرق می‌کند او مرحبا است یا دشنام

زیرا، او متوجه به خطاب است، نه متوجه به اینکه به تشریف می‌خوانندش یا به تکلیف، هر چند که خطاب معشوق، در همه حال خطاب تشریف است. و به قول هم شهری سوخته جان بلخی (مولانا) او: «عاشق» است «بر لطف و بر قهرش بجد» لذا سر آن دارد که خود را بسوزد تا با او بسازد، چه، در همین خودسوزی و یا از طریق همین خداگرایی است که امکان خودسازی و تحقق حقیقت وجودی خود را میسر می‌داند.

به هر حال اگر قرار را بر ایجاز سخن گذاشته و توجه خویش را به اندیشه‌های خود بلخی معطوف داریم، به روشنی در می‌یابیم که نه تنها وی اصل خداگرایی را به عنوان نخستین و بزرگی کمال انسان خودساز می‌شمارد که نسبت به دید وسیعی که در زمینه دارد، راه خداجویی و خداگرایی را محدود ندانسته و با صدای بلند فریاد می‌زند:

راهیست زهر ذره بدان مقصد مطلق

بگر که چسان طالب و مطلوب دگر هست

زیرا هم بر مبنای برهان «ان»ی که مبنی بر آن طالب حقیقت از معلول پی به علت و از اثر پدیده پی به مؤثر و پدید آورنده می‌برد، می‌توان او را دریافت و دقیق، ظریف و شگفتی‌های درون یک ذره را مقدمه و وسیله شناخت صانع و آفریدگار آن قرار داد و هم می‌توان رابطه میان ذره و ذره‌ساز را طریق و راهی دانست که میان خالق و مخلوق - در عالم تکوین - کشیده شده است و از همین طریق است که رشحات فیض وجود آنآقا بر ذره منشرح می‌شود. گذشته از اینکه بر مبنای

آیه مبارکه «و ان من شئ الا یسیح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم»^۱ و نیز آیات متعدد دیگری که تسبیح و به عبارتی دیگر خداگرایی موجودات را نشان می‌دهد، می‌توان گفت چون اساس خلقت بر توحید می‌باشد، لذا خداگرایی فطری و جبلیتی همه موجودات و ذرات بوده و هر ذره‌ای از ذرات راهی به سوی او و پرستش او و تسبیح او دارد.

پس نه راه یکیست، هر چند که: «و من یتغ غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه»^۲ خدشه‌نابردار است و نه رفتن‌ها یک قسم و به یک گونه و در یک زمان است که: «الطریق الی الله بعدد انفس خلائق».

اما در اینکه این امکان وسیع خداگرایی بر چه مبنایی قرار دارد، وقتی به اندیشه‌های بلخی دقیق می‌شویم، به همان گونه که او را «معجون دشت و وادی لیلای دیگری» یافتیم، به روشنی این واقعیت را به درک می‌نشینیم که او تاجری نیست که با چشم سودجوی خویش بدین بازار پرداخته و یا فیلسوفی که با دیده عقل بدین مسایل نگریسته و با پای خرد بدین وادی شتافته باشد، بل عاشقی ست که با چشم خونبار و دلی نزار، در هر کوی و برزن به دنبال معشوق دویده و از دشت و دمن و مسجد و میخانه و گلشن، نشان او را جسته و عطر روحناز او را سراغ گرفته تا به شرف شهود دست یافته است و اینکه در نشوئه خردسوز و حکمت جوش آن مشاهده فریاد می‌زند:

شاهد بزم همه در مسجد و میخانه اوست

وصف او یک حسن مطلق، مابقی تعبیر ماست

و هر آنگاه که علت این رویکرد به توحید را از وی جويا شوی و سرّ این خودسوزی بازپرسی، با یقینی تردیدسوز و شک‌زدای زمزمه می‌دارد:

بر روی خوان گیتی غیر از شراب وحدت

چیز دگر ندیدیم، آن ما حضر گرفتیم

زیرا در چشم شهود او:

از خم توحید مطلق باده می‌جوشد مدام

چشم ساقی از ازل در بزم ما پیمانه بود

او در خوان بدیع خلقت جز شراب وحدت نمی‌یابد که شایسته انتخاب کردن باشد. و چون او،

۱- قرآن کریم

۲- قرآن کریم

توحید و خداگرایی را فطری می‌شمارد، استمرار فیض وجود را در مسیر همین فطرت سراغ داده و خلق را به مشاهده جوشش باده محبت از خم عبادت دعوت می‌نماید. او که شراب طهور از نگاه سکر آفرین ساقی مخمور می‌آشامد، نه می‌تواند جز به توحید کردن نهاد و نه هم می‌تواند از دعوت دیگران به خداگرایی و توحید چشم پوشیده و دست بر دارد.

آنچه در این رابطه به گونه‌ای بس جدی قابل تأمل می‌باشد این است که، بلخی برای این کار خود و از این گرایش خود هدفی را تعقیب نموده و بدون هدف گام در این راه ننهاد؛ متهمی هدفش نیز، متاعی ست غیر از متاع و هدف دیگران، زیرا او دل به محبت سپرده و به پاس دل فقط «دلستان» را خواهانست و به چیزی کمتر از او راضی نمی‌شود.

او که خود را سودا زاده مخلص کوی محبت می‌شمارد، بر آن است که:

به پاس دوستی از دوست گر جز دوست می‌خواهی

به بنیاد چنین یک دوستی اهل وفا خندد

و چون پس از رسیدن به دوست، از دوست، جز دوست نمی‌خواهد، بر آن است تا به بقای دوست باقی باشد نه به بقای دوستی که به اعتباری ویژه، اثبات دوستدار را نماید. و چون می‌داند که این خواست او مورد دریافت خامکاران وادی «خودیت» قرار نگرفته و چشم‌احولشان حضور را جز در دوئیت نمی‌تواند ببیند، برهان می‌آورد که:

در تباین نیست فقدان با وجود

با فنا ملک بقائی بوده است

و با آوردن همین برهان، هدف نهایی خود را از این گرایش بیان می‌دارد. به هر حال اینکه که سخن در این مورد است یبایم ببینیم برای رسیدن به این مقام شرایطی را هم ذکر می‌نماید یا نه و تنها به ذکر هدف و امکان رسیدن بدان بسنده می‌نماید، تا پس از دریافتن نقطه نظرهای بلخی در این رابطه ویژه پردازیم به ذکر وسیله‌ها و ابزارهای تحقق این هدف و زمینه‌ها و یادآوری راهها و روشهای پیشنهادی و مورد نظرش.

وی در رابطه با موضوع مورد نظر و به عنوان پرسشی جدی و بیدار کننده، برای پاسخ دقیق و مورد نظر خودش، - آن هم در یک بیت - سؤالش را چنین مطرح نموده و باز خود پاسخ گفته است:

فارغ از مکتب توحید «که» آید بلخی؟

آنکه او دامن همت به میان پرزد و رفت

زیرا بی‌همتان آسوده‌طلب را امکان به پایان رسانیدن درس و کتاب و مکتب توحید نبوده و تنها کسانی می‌توانند به اخذ تصدیق پایان‌نامه این مکتب نائل آیند که کمر همت بر میان بسته باشند. و باز برای اینکه روشن کرده باشد انگیزه و خاستگاه این همت نمی‌تواند چیزی جز عشق و نیروی شگفتی‌انگیز و سستی‌سوز او بوده باشد، تصریح کرده است:

قرب جوار دوست ز شرط قران عشق

این اقتران به پاس قرن آفریده‌اند

وی با آنکه در مقامی دیگر، گرفتن رنگ و صبغه توحید را جز «خم حکمت» سراغ نمی‌دهد ولی چون می‌داند که از رنگین شدن به رنگ توحید تا حل شدن و فانی شدن در خود توحید فاصله و تفاوت بسیاری می‌باشد، در کنار فریاد:

جز در خم حکمت نبود صبغه توحید

در خم چو افلاطون نشوی پس چه توان شد

نغمه دیگری را چنین سر می‌کند که:

راستی گر طالب وصلی مدد از عشق جوی

ورنه این منزل چسان طی می‌شود با پای نفس

زیرا تنها عشق و تجلی انوار محبت است که قدرت مندک و مستهلک ساختن نفس سرکش را داشته و این کار جز از عهده وی (عشق) بر نمی‌آید.

اما ابزار و وسایل لازم برای طی این طریق و تحقق آن هدف را گاهی: اخلاص قلمداد می‌نماید، چنان که خود بیان داشته است:

میل جانان چون بجز اخلاص نبود، دوست خواه

می‌تواند کار عالم را به دیناری کند

در بارگاه دوست نشاید بجز خلوص

آری که بندگی به قیام و قعود نیست

کمال دوستی اخلاص شرط است

که نبود دوست در فکر کم و بیش

که شاید مصرع اول بیت اخیر اشاره ملیحی داشته باشد به این گفته نغز و پرمغز امام الموحیدین علی^(ع) آنجا که در رابطه با کمال توحید می‌فرماید: «کمال توحیده الاخلاص له...»

و گاهی شب زنده‌داری را؛ چنان که خود دستور می‌دهد:

وصال یار خواهی پیشه کن شب زنده‌داری را

تو در خواب و رقیب سفله بیدار است آگه شو

و نهایتاً معطر ساختن دماغ جان را - که همان ترکیه باطن و تخی کامل صحیفه خاطر از همه آلودگی‌ها و ناپاکی‌ها و...، برای تجلی نور و عطر توحید باشد - توصیه نموده و آن را به عنوان وسیله تحقق مقام توحید و تجلی نور الهی معرفی می‌دارد ولی از آنجا که هراس دارد عده‌ای این همه تأکید و اصرار به خداگرایی را، مساوی با گریز از خلق و گزیدن کنج انزوا پندارند، پس از بیان این مسئله و تأکید بر این واقعیت که:

دماغ جان معطر باید اول

پس آنگه نغمه وحدت شنیدن

فریاد می‌زند:

گوشه‌گیری از خلاق معنی تجرید نیست

می‌توان هم با جهانی بود و هم تجرید داشت

و یا:

سهو است پند صوفی و تمجید انزوا

باشد رضای خالق ما در رضای خلق

و باز چون آفت کمال توحید را در تنها همین یک مورد محدود نمی‌داند، مسایل متعدد و مختلفی را به یاد آورده و آموزش می‌دهد که چون ما به بخشی از آنها در صفحات آینده به صورت مجزایی خواهیم پرداخت، اینجا به ذکر یکی دو مورد بسنده می‌نمایم.

بلخی در جایی انتخاب محبت او (حق) را ملازم با سرکوبی نفس دانسته و به تعبیری آفت توحید؛ و نازیدن بر محبت معشوق حقیقی را غرور نفس و انانیت وی معرفی می‌نماید، لذا دستور می‌دهد:

گر عشق آن غیور گرفتن ضرورت است

از نفس خود غرور گرفتن، ضرورت است

شهیذ بلخی و اندیشه‌های او (خودسوزی = خداگرائی) ۱۷۰ 

و در محلی دیگر خودفروشی و منیت را آفت و دزد کوی محبت معرفی نموده و یگانه راه

رسیدن به هدف را نفی منیت و خودپرستی قلمداد می‌نماید:

راهی بدو نبردیم با دلق خودفروشی

از خویشتن گذشتیم از او خبر گرفتیم.

رستن از خویش

«خنک آنکه او را در همه عمر نفسی
صافی بر آید و آن نفس بر ضد نفس باشد و
هر کجا نفس غالب بود این نفس نباشد بلکه
دود تور بود».

ابوسعید ابوالخیر

اگر بپذیریم که «خداگرایی» - به عنوان بنیادی ترین ویژگی انسان خودساز - با خودگرایی و برگرد بُت خویشتن طواف کردن و سر بر آستانه آن نهادن در تضاد می باشد؛ و اگر بپذیریم که خداگرایی خود، آزادی است و خودگرایی خود، اسارت، ناچار از پذیرش این مسئله خواهیم شد که تا زنجیر اسارت بر پای جان باشد آزادی وی، معنا و مفهومی نداشته و جز خیالی پوچ و تخیل کننده نخواهد بود.

آنچه درین رابطه - و به ویژه در نظر اول و سطحی - قابل تأمل می نماید اینست که: خودسازی با نفی خودخواهی متضاد می نماید، زیرا چنین به نظر می رسد که تا انسان خود را نخواست باشد و دلش برای خودش نتپد و نسوزد و نسبت به خود احساس مسئولیت نکرده و به خود علاقه و محبتی نداشته باشد، نمی تواند خود را بسازد.

ظاهر قضیه خیلی روشن و منطقی می نماید ولی از آنجا که مسئله «خود» یکی از چیزهائی است

که هنوز روشن نشده و می‌تواند جلوه‌ها و تعینات بی‌شماری را در بر گیرد، مشکل قضیه سر جای خود باقی خواهد ماند. چه وقتی صحبت از علاقه و محبت نسبت به «خود» به میان می‌آید، گذشته از اینکه گونه و نوعیت ویژه علاقه و محبت روشن نیست، اینکه این خود از چه تعین و جلوه‌ای برخوردار می‌باشد نیز پوشیده است. ما خود اقتصادی داریم، خود عاطفی داریم، خود غریزی داریم، خود ایمانی داریم، خود زیبا پسند داریم، خود حقیقت طلب داریم، خود احساسی داریم، خود عقلی داریم و باز، گاهی هر یک از این جلوه‌ها محصور و محدود در خود ما و به زبانی رساتر محصور در احساس خود ما، عقل خود ما، تجربه خود ما، نیاز خود ما، هوس خود و... است و زمانی فراتر از محدوده خود ماست.

گاهی این خود از حاق هستی خودم سر بر می‌کشد و جلوه می‌کند و به نمایش خویش می‌پردازد و در تحقق خویش می‌تپد و گاهی از بیرون از مرز وجودی من به من حمله می‌کند، در من رخنه می‌کند و خویش را بر من تحمیل می‌کند و مرا از پذیرش خویش - بصورتی موجه و عاقلانه یا غیر موجه و نابخردانه - ناچار می‌سازد.

آنگاه که انسانی ادعا می‌کند: «من آب می‌خواهم و این واقعاً «خود» من هستم که به آب نیازمندم و احساس احتیاج می‌کنم» تا آنگاه که ادعا می‌کند: «من ظرفشویی برقی ناسیونال، آمریکائی و یا آلمانی و... می‌خواهم و این واقعاً «خود» من هستم که به ظرفشویی نیازمندم و احساس احتیاج می‌کنم» مساوی و مطابق است؟! و این هر دو واقعاً یک «خود» است که سروکله نموده است یا اینکه در جلوه‌ای واقعاً «خود» اوست که می‌خواهد و اعلام هستی و اظهار نیاز و... می‌کند و در جلوه‌ای دیگر «خود» دیگران (= خود جمعی) و نظر پسند دیگران است که در او رخنه کرده و خود را بر او تحمیل کرده است و او اینکه در واقع امر خواست و آرزو و نظر دیگران را از آن خویش پنداشته و به جای «خود شخصی» و واقعی خویش گرفته است؟! آیا اگر مردم داشتن ظرفشویی برقی فلان را بد بینند و بد بدانند، باز هم او حاضر است بگوید که: این واقعاً خود من هستم که آنرا انتخاب کرده و پسندیده و بدان احساس نیاز کرده‌ام؟!

وقتی داشتن فلان چیز و یا پوشیدن فلان لباس و استعمال فلان شیء «مُد» شد، و شخصی خواست بواسطه حاکمیت مد زمانه - و بواسطه اینکه از قافله مد عقب نیافتاده، اُمُل و عقب افتاده معرفی نشود - از آن مُد پشتیبانی و پیروی کند، این دیگر خود او و «خود واقعی» او نیست که از

طریق پیروی از فلان مد به جلوه‌گری پرداخته است، بلکه این خودِ جمعی و در واقع پسند و نظر دیگران است که از هستی او سر در آورده است.

دقیقاً، بواسطهٔ همین انعکاس پسند دیگران و جلوهٔ «خود»های متعدد برونی از هستی اشخاص می‌باشد که مسئله روشن شده و متوجه می‌شویم که نه تنها خودسازی با نفی خودخواهی متضاد نمی‌نماید که عملاً وارد این میدان شدن وجیه‌ای است انسانی. زیرا اگر به معنای درست این گفته دقیق شده و از لفظ گذشته به معنا نظر اندازیم، محتوای واقعی و انکار ناپذیر خودسوزی و خود ستیزی و نفی خود را خودسازی، خودجوشی و اثبات خویش تشکیل می‌دهد؛ چه آنکه به سوختن خود مشغول است، بر آن نیست تا جلوهٔ اصیل و استعدادهای بالنده و بارور خود را بسوزاند و ازین طریق خود را بسازد، زیرا اگر بنا را بر چنین خودسازی نهاده باشد، به ویرانگری و پوچی و نابودی خودش خواهد انجامید، بلکه انسان خودسوز با زائده‌ها و جلوه‌های مخرب و خارهای بی‌حاصلی به جنگ برخاسته، و آتش بر خرمن آن زائده‌هایی می‌افکند که مانع رشد واقعی او شده‌اند، مکروب‌هائیکه از بیرون بر او حمله کرده‌اند! علف‌های هرزی که می‌خواهند با پیچیدن به درخت وجودش و گرفتن نیروی حیاتی وی او را از پای بکنند!

در خود ستیزی نیز همین طور، زیرا مبارز و مجاهد این میدان با آنچه مانع رشد و کمال «خودِ واقعی» و فطرت خدائی اوست می‌ستیزد.

بهر حال، اصل مبارزه با خودِ خیالی و یا اصل خودستیزی از قدیم‌ترین ایام، در میان همهٔ اقوام و ملل به نسبت‌ها و جلوه‌های مختلفی وجود داشته است، تا آنجا که یکی از اهداف مهم بعثت پیام آوران الهی را همین امر تشکیل داده است. هر چند آنان از این مسئله به عنوان «مبارزه با نفس» و هواهای نفسانی یاد نموده ضمن تبلیغ ضرورت این مبارزه یادآور شده‌اند که لازم است انسان خودساز مواظب خویش بوده و نگذارد تا هواهای نفسانی بر او غالب شده و نظم زندگی و تعادل فطری وجودی او را بهم ریخته و هویت الهی او را مخدوش و مغشوش بسازد.

آنچه تذکرش برای عده‌ای از مردم شاید خالی از فائده نباشد اینست که این اصل بسیار عمده و مهم امروز پا از دائرةٔ اخلاقیات و امر و نهی‌های دینی فراتر نهاده و تا آنجا گسترش یافته و ضرورت آن مهم و حیاتی شناخته شده است که حتی عده‌ای از روان‌شناسان خدانابپرست - ولی شهره و صاحب مکتب روان‌شناسی - را به تبلیغ واداشته است تا با فریادهائی بلند به مردم هشدار دهند:

سلامت شما و رمز دقیق و اصلی خودسازی شما در مبارزه با خود دروغین و عوضی شماست. در واقع اینان پس از صدها سال به همان جایی رسیدند و به گوشه‌ای از همان واقعیت‌هایی دست یافتند که پیام آوران الهی در هزاران سال قبل رسیده بودند.

در میان روان‌شناسان پر آوازه دوران معاصر هستند کسانی که با دقت و ظرافتی شایسته متوجه اصل خودسازی شده و ویژگی انسان خودساز را یکی یکی بر شمرده‌اند! «یونگ» (۱۸۷۵ - ۱۹۶۱ م) بعد از اینکه مسئله ضمیر ناهوشیار «فروید» (ناهشیاری که فروید مد نظر دارد و آنرا ریشه اکثر فعالیت‌ها می‌داند) را مورد اشکال قرار داده و مباحث ویژه و آکادمیک خود را بیان می‌دارد در مورد انسان «فردیت یافته» یعنی انسانی که به مرتبه‌ای از کمال انسانی خود دست یافته است دارد که:

«دومین جنبه فردیت یافتن مستلزم فدا کردن هدفهای مادی دوران جوانی و ویژگی‌هایی از شخصیت است که شخص را قادر به کسب آن هدف‌ها (هدفهای مادی) می‌کرد».^۱

از سوئی باید پذیریم که انسان همیشه و در هر آن مشغول خودسازیست و هر لحظه «خودِ قبلی» را ترک گفته و نفی کرده و به اثبات و جذب «خودِ تازه و جدید»ی از خویش مشغول می‌باشد.^۲

منتها در بسا از موارد اشتباه کرده بجای اینکه با بکار گرفتن عقل خویش در جهت کمال خویش، و رهائی خویش و گسترش ابعاد انسانی خویش عمل کند، در جهت تخریب و ویرانی خویش عمل می‌کند، و خواهی نخواهی خودی انحرافی، شکسته، آسیب پذیر و علیل را جانشین خود قبلی می‌سازد.

راز اصلی مسئله در اینست که انسان بواسطه سنخیت با «نامحدود» در پی آنست که «خود» را گسترش بدهد و چون مظهر و تجلی گاه نامحدود می‌باشد می‌خواهد به صورتی نامحدود پهنه و ژرفا یابد و تا همه جا و همیشه (تا ابدیت) حضور خود را مسجل نماید.

۱- روانشناسی کمال، ص ۱۸۰

۲- زیرا هر انسان زنده‌ای در پی تحقق - آرمانهای - خویش است و چون در هر آن، هدف همه تلاشهایش را نزدیک شدن به آن آرمانها تشکیل می‌دهد، می‌توانیم بگوئیم که او از خود - به عنوان منزل قبلی و خود نیازمند آرماندار - حرکت می‌کند تا به خود - به عنوان موجودیکه قسمتی از نیازهایش برآورده شده است - برسد.

شاید بتوانیم مدعی شویم که این گرایش - که گرایشی فطری و در شرایطی موجه و زیبا هم هست - دو بخش جدای از هم دارد:

۱- بخش تکوینی

۲- بخش غیر تکوینی

بخش تکوینی قسماً جبری و منوط و مربوط به قانونمندیهای فطری و طبیعی - اعم از روانی، بیولوژیکی، فیزیولوژیکی و غیره - بوده و قسماً هم مربوط به علم «ابدان»، (نحوه شناسائی بدن، قوانین بیولوژیکی، فیزیولوژیکی، بیوشیمیک و...) می باشد چه این علوم بیشتر در خدمت بخش تکوینی بوده و براساس همان قوانین ثابت و خلاف ناپردار و ابطال ناپذیر هستی عمل می کنند، با حفظ این معنا که آگاهی از آنها و وسائل آنها می تواند به بخش تکوینی خدمات ارزنده و شایسته‌ای انجام دهد.

اما بخش غیر تکوینی که مربوط به خود انسان و گرایشهای ارادی و آزادانه خود او می باشد، با آنکه ظاهراً در گزینش و اختیار آنها هیچ جبر و اکراهی نبوده و شخص خیال می کند این خودِ اوست که زمینه‌ای را هدف قرار داده و انتخاب نموده است، اما چون اغلب در تشخیص نیازها و گرایشهای واقعی - که مربوط به خود واقعی انسان می باشد - از نیازها و گرایشهای کاذب و غیر واقعی - که مربوط به خود کاذب و تحمیل شده بر انسان می باشد - اشتباه رخ می دهد، نتیجه قسمتی از این گرایشها و به اصطلاح خودسازیها به عکس بوده و به خودسوزی و ویرانگری می انجامد. و چون رشد و کمال واقعی این خود (خود اصیل و واقعی) مربوط به استشعار بر خود و رسیدن منطقی و خردمندانه به خودشناسی می باشد، حال، اگر خودشناسی کامل و درست و منطقی بود، شخص داراییهای بالقوه و نیروهای فطری و جوهری خود را به فعلیت می رساند، و به زبانی دیگر هویت و شخصیت و در واقع «خود» را گسترش می بخشد و کامل می سازد، ولی اگر خودشناسی کامل نبوده، روش، ابزار و راه تحقق آن آسیب پذیر و انحرافی باشد، انسان دست از کار گسترش خویش بر نداشته بلکه «خود» را در رابطه با چیزهای برون از خود گسترش می دهد.

در واقع همه قدرت پرستان، شهوت پرستان و هوسباران خودسازانی هستند که فکر تحقق آنها را بدان جاها کشانیده است. ولی از آنجا که راه، وسیله و روش خودشناسی آنها اشتباه و نابخردانه بوده بجای اینکه آنها را به خودشان آشنا بسازد، از خودشان بیگانه ساخته و مثلاً به قدرت کاذب،

شهرت کاذب و... آشنا ساخته است. در واقع چون اینان «خود» را نیافته و نشناخته‌اند - و بدتر از آن چون هنوز قدرت راستین و اصیل را از قدرت کاذب و دروغین تمیز نداده‌اند - جمع‌آوری و گسترش قدرت را خیال گسترش خود می‌کنند.

دقیقاً در رابطه با دریافتن همین معناست که بلخی متوجه شده است: افراد آشنا به خود، دلسوز به خود، علاقه‌مند به خود، دلبسته به خود و لاجرم عاشق تکامل بخشیدن خود در جوامع امروزی بسیار کم می‌باشند. چه رسیدن به این مقام و درجه چنانکه بعد از این خواهد آمد، کار ساده‌ای نبوده و با تلاشها، ایثارها و از خود گذری‌های طاقت‌سوز همراه می‌باشد و درست بواسطه همین قدرت شکنی است که اغلب در میان امروزیها تعداد نفس پرستها و اسیران هواهای نفسانی رو به فزونی نهاده است و به قول خود بلخی:

رسته گان نیک نام از فتنه او اندکند

هر کجا بینی به افزایش بود بدنام نفس.

ما منکر نیرو و قدرت «خود» آدمی زادگان نبوده و معتقدیم که انسان خودساخته دارای قدرت و توان چشم‌گیری می‌باشد، اما در عین حال همه انواع قدرت‌ها را قدرت «خود» اصیل آدمی‌زاده به حساب نیاورده بلکه میان قدرت کاذب و اصیل قایل به تفاوت می‌باشیم.

خود نیرومند و صاحب قدرت آن «خود»ی است که ضعف و هراس و تزلزل در او راه نداشته و قدرت راستین قدرتیست که صاحب آن دلهره گم شدن، دزدیدن، رنگ باختن و کم شدن آنرا نداشته باشد.

انسانی که قدرت علمی دارد، چون علم یا قدرت علمی قدرتیست اصیل و واقعی و واقعاً به «خود» شخص مربوط می‌باشد، نه دلهره گم شدن آنرا دارد، نه دزدیدن و غیر آنرا. ولی آن قدرت پرست مثلاً تاجر و یا سیاستمداری که همه تلاش خود را صرف بیشتر ساختن ثروت خود و تضعیف قدرت و ثروت دیگران می‌سازد، همه این ترس‌ها را دارد و در واقع ترس پولدار شدن دیگران و یا قدرتمند شدن دیگران است که او را به دامن عفن این حرص کشنده انداخته است.

او از این می‌ترسد که مبادا دیگران قدرتمندتر شده و دیگر حکم او را نپذیرند، پس در حقیقت امر او ترسوئی است که از طریق چپاول قدرت دیگران، به گسترش خیالی و وهم آلود خویش کمر همت بسته است!

او در طول این مدت به گسترش خویش مشغول نبوده بلکه به زائل نمودن ترس و ساختن نقاب و پرداختن سنگری مشغول بوده است که بتواند ترس و ترلزل او را از دید دیگران پنهان داشته و وی را آدمی متعادل نشان دهد. واقعیت همه این موارد در زمینه انسانهای شهرت پرست، شهوت پرست و... نیز صادق تواند بود. زیرا آنچه واقعیت دارد اینست که آدمهای ناقص می‌خواهند، باشند، اما چون تصویری از خود کامل و در واقع «از آنچه باید باشند» ندارند، به قول امروزیها: معمولاً، «عوضی» می‌شوند. و درست بر مبنای همین واقعیت بود که گفتیم خودخواهی ناشی از ناخویشتن شناسی است و نیز آمد که خودخواهی ناشی از ناخود دوستی و نداشتن محبت و علاقه به خود می‌باشد.

عبارت دیگر این معنا چنین تواند بود که: خودخواهی محصول نفرت و گریز از خویش است. زیرا انسانی که متفر از خود نباشد، از خود فرار نمی‌کند تا به دیگری بیامیزد و بیاویزد؛ او به خود می‌آویزد و خویشتن را پهنه و ژرفا می‌بخشد، نه ثروت مادی و شهوت پوچ خردبازانه را، تا خود را در پناه غیر خود - همچون مال، شهرت و... - کامل و تحقق یافته خیال کند.

بررسی واقعیت‌ها ثابت می‌دارد که انسانهای خودخواه - و در اصل خود گریز - خود را در پناه غیر خود و چیزهای برون و بریده از خود کامل می‌یابند، اینان ضعف، فقر، ترس و ناتوانی خود را در پشت نقاب قدرت و شهرت و ریا و تکبر و غیره پنهان می‌دارند، اسیر تظاهر کاذبی هستند که خود به کذب آن باورمند بوده، در بسا از موارد پذیرش عوام - آنهم عوام کالانعام و بل هم اصل - را نشانه کمال خویش می‌پندارند. در واقع اینان برده فکری و اسیر پذیرش عوام و پیرو بی‌اراده تجویز و یا عدم تجویز اینان هستند.

نزد این دسته از خود باخته‌ها معیار اصلی و اصیل ارزشها، پذیرش عوام است، و درست بواسطه همین جلب توجه عوام است که می‌بینی هر نوع بردگی، پستی و رذالتی را تحمل می‌کنند. همین آقائی که ثروت و شهرت خویش را در برابر عده‌ای سپر و حجاب نارسائی‌های خویش - که اتفاقاً بخش عمده‌ای از هویت او را فرا گرفته است - قرار می‌داد، چون به کسی برسد که از او برتر است ذلیلانه و رذیلانه زانو بر زمین زده، چاپلوسی و موزه‌پاکی و ذناتی به خرج می‌دهد که تعجب هر انسانی را بر می‌انگیزد.

اینان نه تنها آن شهرت کاذب و آن قدرت دروغین را سپر و حجاب بروز بخش عمده‌ای از

نارسائی‌های خویش قرار می‌دهند که در خیالات و پنداشته‌های خویش نوکری و بردگی‌های رنگارنگ سیاسی، اجتماعی، نظامی و اقتصادی خویش را نیز سپر و حجاب ترس و فقر و ضعف و عیب و بی‌هنری خویش قرار می‌دهند. و چون پیرو تجویز غیراند، بوقلمون صفت بوده و نزد هر دسته‌ای به رنگ همان دسته در می‌آیند و به ساز همانها می‌رقصند، و دقیقاً پس از درک همین واقعیت است که متوجه می‌شویم بلخی همه رنگ عوض کردنها، همه رنگ باختن‌ها و همه غوغاهای رنجبار را ناشی از همین قرار گرفتن در مسیر انحراف و خودباختگی و به زبان خودش «نفس پرستی» قلمداد کرده و فریاد بر می‌آورد:

**غوغای دهر نیست به جز خواهشات نفس
گر فتنه در ممالک و تفریق مشرب است**

زیرا اگر «خود» بیش از یک جلوه نمی‌داشت، هر کس هر تلاشی می‌کرد، نتیجه و ثمره‌اش کمال و گسترش آن «خود» بود و در چنین شرایطی اینهمه تضاد و تخاصم و افتراق و بی‌اعتمادی بروز نمی‌کرد. چه انسان دارای فطرتی یگانه است و این فطرت اگر در راه «خودش» باشد که تراحم و تخاصم معنا و محلی پیدا نتواند کرد، پس می‌رسیم به اینکه: هر گاه انسان آن «خود» واقعی را شناسد و در جهت تحقق «خود»ی عوضی عمل کند، یقیناً نتیجه همین است که هست و می‌بینیم. و بقول بلخی

**تا نفس شوم سرکش پیمان شکن بجاست
قانون هیچ ملک نشد متکای خلق**

چون هر کس متناسب با خواست خود و بینش خود و برداشت خاص خود از «خودش» به عملی روی آورده و به زمینه‌ای می‌پردازد، حتی زمینه واحد اجتماعی نیز تحت تأثیر انگیزه‌ها و نیات مختلف، نتیجه واحدی بیار نخواهد آورد. شاید بتوان گفت که علت اصلی این بدبختی همان است که بلخی خود بدان رسیده است و چه نیکو:

**از جویبار وصل جدا گشته‌ایم حیف
کاینسان خراب نفس شدیم از سراب نفس**

چه ما «خود»ی دروغین و در واقع «سراب نفس» را بجای خود واقعی و «نفس واقعی» خود گرفته و دیوانه‌وار سراب را دنبال نموده‌ایم.

از سوئی چون این سراب در هر بخشی از اجتماع به گونه‌ای جلوه‌گری و خودنمایی داشته و ما

را بخود می‌خواند، لذا نزد هر دسته‌ای چیزی مورد پذیرش و یا انکار می‌باشد. در یک کلام می‌توان مدعی شد که انسان خودباخته دارای یک شخصیت و هویت واحد و به زبانی دقیقتر «خودی یگانه» نبوده در شرایط مختلف، چهره‌ها و شخصیت‌های متفاوتی به خود می‌گیرد، زیرا همانگونه که آمد، چون او برده پذیرش عوام و وابسته قبول آنهاست و از سوئی خیال می‌کند آدمیت وی در گرو همین پذیرش می‌باشد، و باز چون خیال می‌کند یگانه راه جلب توجه عوام همان چسبیدن به خود کاذب و جلوه‌ها و سراب‌های پوچ و مسخره است، به قول بلخی بجای پرداختن به «دل» (خود واقعی) به دانه (= سراب نفس) پرداخته و این زمینه‌ساز حرصی می‌شود که هم هویتش را تهدید می‌دارد و هم آبرویش را؛ هم آزادی اصیل او را از وی می‌گیرد و هم او را بدام حرص و جهالت و توهم و... می‌اندازد، زیرا:

هوای دانه اندازد به دامت
ز جنت هم اگر خواهش چیدن
و یا:

جنس طمع مگیر و مبر آبروی خویش
آزاده خاک خورد و به کس اعتنا نکرد

انسانیکه به خودشناسی رسیده است بواسطه رسیدن به دانه‌ای - اعم از اینکه این دانه دانه قدرت باشد، یا شهرت و یا هر دانه دیگری - دل خود را از دست نمی‌دهد و بردگی حرص و طمع را نمی‌پذیرد. زیرا او آزاد بودن را اصالت می‌بخشد نه اسیر بودن را. لذا همچون انسان حریص و طماع اسیر نفس و خیالات پوچ و نفسانی خود نمی‌باشد و باز نه تنها نمی‌باشد، که با این بردگی و اسارت مبارزه هم می‌نماید.

با این مایه از بینش، به اعتباری می‌توان گفت که: نفی خود (= خود ستیزی = نفس ستیزی و دشمنی با نفس) ناشی از خودشناسی و ناشی از علاقه و محبت به خود می‌باشد، یعنی اینگونه از خودستیزی، گونه‌ای از خویشتن دوستی بوده و پلی ست که انسان را از خود کاذب دروغین به خود واقعی او می‌رساند. فرانکل (۱۹۰۵ م) که خود یکی از روانشناسان بنام این دوران می‌باشد در اهمیت خودستیزی برای خودسازی گفته‌های زیبایی دارد که ذکر پاره‌ای از آنها خالی از فایده نتواند بود.

«به نظر فرانکل، انگیزش اصلی ما در زندگی، جستجوی معنا نه برای خودمان بلکه برای

معناست؛ و این؛ مستلزم «فراموش کردن» خویشتن است. شخص سالم از مرز توجه به خود گذشته و فراتر رفته است. انسان کامل بودن یعنی با کسی یا چیزی فراسوی خود پیوستن.^۱

«... به اعتقاد او، جستجوی هدف تنها در خود، شکست خود است».^۲

به هر حال، از آنچه آمد عظمت و ضرورت خودشناسی روشن گردیده و موجه بودن ادعای اینکه: خودشناسی یکی از عمده‌ترین مؤلفه‌های کمال انسانهای سالم می‌باشد، نمایان شده باشد، زیرا انسان کمال خود را می‌شناسد، خواسته‌ها، انگیزه‌ها و هدف خواسته‌ها را دقیقاً شناسایی می‌کند، علاوه بر اشراف خردمندانه و ارزشمندانه بر خواسته‌ها و آرمانها و اهداف و اعمال خویش، و گذشته از داشتن آگاهی و دانش و اشراف بر خویش، نسبت به خود بصیرت و بینش ویژه‌ای دارد. او خود (حقیقت خود) را شهود می‌کند؛ پندارش انتخابی و آگاهانه است، چه رسد به گفتار و کردارش.

طبیعی ست که این مایه و این مرحله از خودشناسی نتایج مهم و مؤثری دارد که علاوه بر واقعیت‌نگری و «واقعیت‌پذیری بجا» و «واقعیت‌ستیزی بجا» خویشتن‌شناسی و ایمان به هویت خویش را ایجاب می‌کند؛ زیرا همانگونه که آمد و در اندیشه‌های والای بلخی نیز مشاهده نمودیم، انسان کامل بر خلاف آدم‌های ناقص - که خود را حقیر و بی‌هویت می‌پندارند - هویت خود را کامل، والا و گسترده می‌شمارد.

در فصل پیشین متوجه شده و دریافتیم که بلخی هویت «انسان کامل» را اصل همه مخلوقات می‌داند، او انسان کامل را علت غائی خلقت شمرده و حاکمیت وی را ساری در همه علل و اسباب به حساب آورده و سایر پدیده‌ها و مخلوقات را آینه‌ها و وسایل انعکاس و تجلی نور حقیقت انسان کامل قلمداد می‌نماید.

از سوئی چون بلخی معتقد است که رسیدن به این بینش از خود و باورمندی بدان به اعتباری، انسان را عاشق هویت خودش ساخته و از هر چه مادون این هویت قرار گرفته است می‌کند و به فراخود «خدا» سوق می‌دهد، با اظهار و ابراز راههای خودسازی تلاش می‌کند، تا مسافت این راه را کوتاه ساخته و با بخشیدن نیروی معنوی به انسانها، آنها را در پیمودن هر چه سریعتر این راهها یاری رساند.

۱- روانشناسی کمال، ص ۲۰۷

۲- روانشناسی کمال، ص ۲۰۸

قرار دادن خود واقعی انسان در مرکز گرایشها و فعالیت‌ها تنها به سید ما بلخی محدود نبوده و همهٔ دلسوزان به انسان و انسانیت پس از رسیدن به درک عظمت مقام انسان، این مسئله را فریاد نموده و حتی بعضی همچون پیر روم دل را جوهر عالم قلمداد کرده و نعره سر داده‌اند که:

پس بود دل جوهر و عالم عرض

سایهٔ دل، کی بود دل را عرض

و یا:

جوهر است انسان و چرخ او را عرض

جمله فرع و سایه‌اند و او عرض

طبیعی ست وقتی انسانی به این مایه از بینش دست پیدا کند، نوعی حس فردیت (= یگانگی = پیدایی) به وی دست داده و با پیدایش نوعی استغناء از غیر و اعتماد و اتکای به خویش و استقامت و... از محدودیت‌های فردی و سراب نفس رهائی حاصل کرده و به سوی ساختن و پرداختن خویش گام بر خواهد داشت، و درست بواسطهٔ درک همین معانی ظریف است که بلخی ضرورت خودسازی را از طریق مبارزه با نفس صریحاً چنین ابلاغ می‌دارد:

ما پنجه داده‌ایم به دیو شرور نفس

خیری از این شرور گرفتن ضرورت است

و یا:

سبکباری ضرورت می‌نماید

چو آخر کاروان در ارتحال است

بلخی دلایل موجه بودن بریدن از نفس یا نفی خودِ دروغین و ستیزه کردن با وی را ضمن

ایاتی چنین بیان می‌دارد:

کام دل از این دهر چه جوئی که پس از کام

فاکاهی و صد محنت دلکوب دگر هست

طبیعی ست آنکه دنیا و زخارف دنیائی را مراد و آرمان خویش قرار داده است، چون کمیت اینها زیاد، توان و عمر انسان کم و تصادم و تراحم زمینه‌های مربوطه بشمار است با رسیدن به یکی از این خواستها متوجه می‌شود که صدها خواست پر محنت و پر مشقت دیگر بجای است.

و باز:

مژدهٔ اقبال دارد دائم از آمال و نیست

جز ندامت نعمتی بر سفرهٔ انعام نفس.

و این پشیمانی بدان جهت است که گرونده به سراب نفس، در ابتدا به خود مژده رسیدن به آب گوارای زندگانی و چشمه‌سار شفاف، عطش‌زدای و آرامش‌بخش کمال‌بار و... را می‌دهد، اما وقتی بدان نزدیک می‌شود در می‌یابد که آنچه او آب پنداشته جز خیالی نبوده است.

و باز:

آرزو را هست هر انجام آغازی دگر گر دو عالم می‌بجوشد پر تگرود جام نفس

زیرا این حرص و یا خواست (خواست‌های نفسانی) چون از عهده اشباع بر آمده توانسته و نیز توان بخشیدن اطمینان خاطر و ایجاد کردن سکینه قلبی را ندارد، و نمی‌تواند آن آرامش روحانی را به انسان هدیه کند، علت را در کمیت‌ها سراغ گرفته و گمان می‌نماید اگر مقداری دیگر بگیرد پر خواهد شد و سیراب، لذا وقتی به انجام هر یک از خواسته‌ها می‌رسد متوجه می‌شود که تازه به آغاز خواسته‌ای دیگر رسیده است و همین‌طور...

لذاست که خود بلخی دردمندانه و مویه کنان می‌نالد:

کرد از عجل غروب بسی آفتاب عمر لیکن دمی خموش نشد التهاب نفس

و باز رسیدن به جوهر همین بصیرت و بینش است که اعلام می‌دارد:

کامیابی جستن از تسویل نفسانی خطاست کامیاب ذوق معنی کیست جز ناکام نفس

چه تا گردن نفس را با تیغ ایثار و اخلاص نبری و ناکامی‌اش را جشن نگیری، تا بت نفس خویش را نشکنی و بر پیکر در هم کوبیده‌اش، مدرسه خودسازی بنا نکنی به فوز و فلاح و رستگاری نمی‌رسی، زیرا بفرموده پیر بلخ:

مادر بت‌ها بت نفس شماست زانکه آن بت مار و این بت اژدهاست

چون زخود رستی همه برهان شوی چونکه گفتی بنده‌ام، سلطان شوی

از سوئی آنچه درین مورد ویژه قابل دقت می‌نماید اینست که بلخی همچون سایر موارد بر آن نیست تا همه جا از براهین عقلی و دساتیر اخلاقی بهره گرفته، راه رسیدن به خود واقعی را محدود

در میدان علم و فلسفه و... نماید، لذا متوجه می‌شویم که به عنوان مردی که از دردی صحبت به میان می‌آورد، راه درمان و داروی شفا بخش آنرا نیز گوشزد می‌دارد، بی‌مهابا اعلام می‌کند که:

از علاج این مرض پیر خود محروم ماند

با شعاع عشق درمان می‌توان آلام نفس

زیرا تا نور عشق و حرارت گدازنده این اکسیر اعظم نباشد، گنده نمناک و سفت نفس همیشه دود داده، فضای چشم را آکنده و چشم باطن را کور خواهد نمود. لذا شایسته انسان راه طلب و دوست‌خواه آنست که بار خویش بر کوی محبوب افکند و با برق تیز تک محبت مسافت این راه را طی نماید، که خود بلخی نیز گفته است:

راهی بدو نبردیم با دلق خود فروشی

از خویشتن گذاشتیم، از او خبر گرفتیم

زیرا تا انسان خود را محور همه هستی و همه آرمانها و عمل‌های خود قرار می‌دهد و برگرد همین محور گردیده و از خود فراتر نمی‌رود، به بیرون از خود (خدا) نمی‌رسد و تنها راه رسیدن به فراتر رفتن از خود اینست که انسان از کوچه خویشتن بگذرد، یعنی خود دروغین خویش را، راه بسازد و با پای محبت که همان پای خود واقعی می‌باشد از این راه بگذرد، آنجاست که از او سر بر خواهد آورد و خبر خواهد گرفت.

رسائی فکر بلخی در رابطه با مسئله خودسازی و شناخت راه‌ها و وسایل این امر شایسته، درین نکته ظریف نهفته است که بلخی متوجه آفتی که ممکن است دامگیر انسان خودساز بشود بوده و او را متوجه ظرافت دامی که بر سر راهش نهاده‌اند ساخته است. او این دام را گوشه‌گیری و جدا شدن از خلق و نیازهای خلق و درد خلق و درمان خلق و نشستن در گوشه‌ای تنها و بریده از مردم قلمداد کرده و آنرا تضييع وقت می‌خواند.

تضييع وقت تا چند در خانقاه صوفی

پرهیز خود پرستی، ارشاد راه کافیت

بلخی اینگونه مبارزه با نفس و تقوی جوئی را، مبارزه منطقی به حساب نیاورده، و گونه دیگری از گمراهی می‌شمارد، زیرا در چشم‌انداز بلخی تقوای واقعی همان ستیزه نمودن با نفس در کارزار حوادث و رویدادها و خواست‌هاست؛ طبیعی ست آنکه گوشه‌ای می‌گیرد، از ناتوانی است، زیرا اگر از توانمندی بود و اگر توانسته بود جلو خواهشات نفس را گرفته و منکوبش نماید، و اگر عقل

بر نفس پیروزی یافته و احکام و آرمانهای عقلانی بر احکام و هواهای نفسانی غلبه حاصل می‌کرد و خلجانِ «خواستن‌ها» فروکش می‌نمود، نیازی به خزیدن در گوشه‌ای پیدا نمی‌شد و مبارز میدان خود و مجاهد سنگر خداگرائی سرافراز و سربلند، رها از نیش خواهشات نفسانی و زنجیر هواهای شیطانی به حفظ میدان پاک شده از لوٲ نفس می‌پرداخت.

پس گذشته از اینکه قسمتی از این گوشه خزیدنها از ترس، ضعف و شکست می‌باشد، گاه نفس این گونه گوشه‌گیری‌ها نتیجهٔ مستقیم غلبهٔ نفس است. زیرا نفس که در میدان تقوای ستیز به شکست مواجه شده با پناه بردن بدخمهٔ تقوای گریز، بر آنست تا خود را اثبات کرده و توجه مردم را بخود و به تقوای خود و پاکی و پاکیزگی خود جلب کند.

سخن درین مورد به درازا کشیده، با همهٔ اینها اگر بخواهیم در یک گذر شتابنده و خلاصه نظر بلخی را هم در مورد خودشناسی و مسایل مربوط به آن و هم در مورد خودسازی و آنچه با آن در ارتباط می‌باشد، برای خوانندهٔ عزیز بیان نموده و سراغ بدهیم یادآوری و تذکر مجدد این بیت بلخی را به عنوان حسن ختام کافی می‌دانیم:

**ای برتر از ملاتک لختی به خویش باز آی
در دست نفس تا کی افسار زندگانی**

هدف و پایگاه آن

مُهری بر زبان بر نه تا نگوئی جز از آن
خدا، و مُهری بر دل نه تا نیندیشی جز از
خدا، و همچنین مُهری بر معامله و لب و
دندان نه تا نورزی کار جز به اخلاص و
نخوری جز حلال.

«شیخ ابولحسن خرقانی»

تأکید و اصرار بر ضرورت تردید ناپردار خودشناسی و مهم تر از آن «خود سازی» شاید این ذهنیت را بیدار کند و پای این پرسشها را به میان کشاند که چه دلیل موجهی برای این همه تأکید و آن همه نیاز و احساس ضرورت می تواند وجود داشته باشد؟ و هدف از خودشناسی و خود سازی چه تواند بود؟ و...!

وقتی بیداری ذهن تا بدین مرحله از نورانیت برسد، متوجه یک اصل بسیار مهم، ارزشمند، تکامل دهنده، پویایی آفرین، نشاط انگیز و پرجاذبه ای تواند شد که از دورانه های بسیار کهن تا کنون در رابطه با زمینه های مختلف طبیعی و اجتماعی مطرح بوده و ذهن عده ای از رازجویان حقیقت طلب را به خود جلب کرده است که می توان از آن به عنوان «اصل هدفداری» برای جهان و انسان یاد نمود.

گفتگو پیرامون این نکته که هستی را هدفی در پیش است یا نه بدون برنامه و هدف پدیدار شده و همواره گردش ناهدفمند خویش را می‌گردد؛ و اینکه خلقت موجودات نقطه آغازی و پایانی داشته و پدیده‌ها در میان این دو نقطه مشخص و متحقق می‌گردند؛ و اینکه نفس تکوین را نیز همچون انسان جزئی مشخص معلوم هدفی در کار می‌باشد و یا نمی‌باشد و...، مسایلی نیست که بتوان درین بخش بسیار کوچک از این نبشته به بررسی نشست.

ما در کتاب مبسوط و دقیقی که پیرامون مسئله هدف و هدفداری و... نوشته‌ایم، بحث نسبتاً مستوفائی پیرامون این مسئله به عمل آورده‌ایم و امید که وسایل چاپ و نشر آنرا بتوانیم بدین زودیها پیدا نماییم.

از سوئی صحبت پیرامون این مسئله مهم و در رابطه با اندیشه‌های شهید بلخی نیز کاریست بس مشکل. زیرا دامنه مسئله تا همه زوایای اندیشه بلخی کشیده و گسترده است. بلخی وقتی صحبت از علم می‌کند هدف دارد و آرمانی علمی را دنبال می‌نماید، زمانی که از آموزش و تعلیم و تعلم گپ می‌زند نیز، آنگاه که پای مسائل سیاسی را به میان می‌کشد همچنان و هر جا صحبت از اخلاق و هنر و فلسفه و صنعت و کار و تلاش و... می‌نماید به همان و تیره هدفهائی دارد و در جهت تحقق همان اهداف و شکوفا ساختن ثمرات آنهاست که عملاً پا به میدان می‌نهد.

لذا اگر بخواهیم به صورتی خلاصه و موجز هدف و هدفداری را از دیدگاه بلخی ارائه نموده باشیم، باید بگوئیم: به اعتباری سر تا سر شعرها، گفتار و رفتارهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... او در یک گل منسجم بیان اهداف و آرمانهای وی می‌باشد.

همچنانکه می‌توانیم بگوئیم: به اعتباری سر تا سر نبشته حاضر، بررسی و ارائه گوشه‌هائی از اهداف و آرمانهای متنوع بلخی را به عهده گرفته است.

وقتی دو سه سال قبل از این حقیر خواستند تا در مورد اهداف و آرمانهای بلخی مقاله‌ای بنویسم، ماندم که چه بنویسم؟! لذا با سرافکنندگی به یکی از غزلهای وی (غزل «زندان نشین») که با این بیت شروع می‌شود:

**چه خوش آنکه باشد دل مهربانش
مخالف نباشد دلش با زبانش^۱**

روی آورده، و در حد یک مقاله چند صفحه‌ای به ذکر پاره‌ای از اهداف و آرمانهای بلخی - که در همان سروده زیبا سر و کله نموده بود - پرداختم. چه واقعیت مطلب همانست که آمد و دامنه موضوع گسترده‌تر از آنست که بشود در یک بررسی کوتاه، همه جوانب قضیه را به شرح و تحلیل نشست.

لذا درین بخش نیز تلاش می‌نمائیم تا به صورتی سخت موجز به قضیه پرداخته و ریشه‌های اصلی تفکر و عقاید بلخی را درین زمینه ارائه نموده و شرح همه جانبه را به وقتی دیگر موکول نمائیم.

صحت در مورد هدفدار بودن هستی و انکار این معنا زیاد بوده و هر دسته‌ای برای توجیه عقاید و درستی و استحکام افکار خویش براهینی را اقامه می‌نمایند، تا آنجا که گاه بحث و گفتگو سر از سفسطه و مغالطه کاریهای مغرضانه در می‌آورد! بلخی چون مبلغ مکتب اسلام می‌باشد، به پیروی از قرآن معتقد است که هستی نمی‌تواند هدفی را دنبال نماید، متها درک این معنا را، داشتن چشم عبرت بین ضروری می‌شمارد:

عبث نبود تحول‌های گیتی

به چشم عبرتش بایست دیدن

زیرا تا چشم عبرت بین و دیده دقیقه یاب بدست نیاوریم، امکان اینکه دقایق و ظرایف هستی و خلقت را مشاهده نمائیم نخواهد رفت. و دقیقاً به علت همین باورمندی به هدفدار بودن هستی و عبث و بیهوده نبودن تحولات دنیا است که انسان را موجودی هدف‌دار قلمداد کرده و با فریادهایی هر چه دلسوزانه‌تر او را متوجه این مسئله بسیار باریک و این مسئولیت بسیار ظریف می‌سازد.^۱

از سوئی اگر بگوئیم ارزش و جوهر واقعی هر انسان و یا هر مکتب و نظام اندیشه‌ای، دقیقاً متناسب با هدف و آرمانیست که برای خویش طرح نموده و بهانه زیستن و بودن خود و یا گروندگان خود قرار داده است، گراف نگفته‌ایم، زیرا تا آنجا که محقق شده و اکثر ینشوران و متفکران باریک بین بدان اذعان نموده‌اند این حقیقت می‌باشد که هویت و ماهیت هر انسانی و یا پیروان و جانبداران هر مکتبی در گرو عمل آنان بوده و آنچه عمل را ژرفا، جهت و ارزش می‌بخشد و یا اینکه ژرفا، جهت، اصالت و ارزش را از وی می‌ستاند، همان محتوا و جوهر آرمان و

۱- آنچه از این پس خواهد آمد تلفیقی است از مقاله یاد شده و برداشت‌های تازه و جدید از افکار بلند او.

هدفی می‌باشد کہ عمل به واسطهٔ تحقق آن بروز کرده است.

مثلاً وقتی متوجه مبارزات و موضع‌گیریهای هدفمندانهٔ شہید بلخی می‌شویم و در می‌یابیم کہ عمل وی چنان تکان‌دهنده و بیداری‌آور بوده است کہ با همهٔ تنهایی خودش و محدودیت فعالیت‌ها و ساحهٔ تلاشهایش، باز هم دولت ظاهراً قدرت‌مند ظاهر شاهی را به هراس و ترزلی چنان می‌افکند کہ حاضر می‌شود روسیاهی، ذلت، زبونی و تنگ رویکرد به ظلم و اختناق را بر چهرهٔ کریمه خود و دولت خود، تقبل کرده و بلخی را در سحرگاه فعالیت‌های اسلامی‌اش، به جرم عمل به اسلام و داشتن بینش اسلامی و تفکر سازش‌ناپذیر انقلابی «تبعید» نماید؛ یک نکته مسلم می‌شود و آن اینکه دشمن در می‌یابد کہ اهداف و آرمانهای مورد نظر این طلبهٔ پرشور و شورشگر، چنان بیدارکننده، جهت‌بخش، تحرک‌زای، شوق‌انگیز و نشاط‌آور است کہ یارایی و کارآیی آنرا دارد تا مردم را از عمق هستی و ملکوت باطن دگرگون ساخته و در پی «آنی» براهشان اندازد کہ «گم کرده» همگان بوده و شوق رسیدن به آن، بصورتی فطری و جبلی، در سرشت و فطرت توحیدی همگان نهفته است.

چه اگر اهداف و آرمانهای این انقلابی‌مرد پاکباز، غیر از آنچه آمد و جز از این دست، می‌بود، نخست نیروئی این همه عظیم و مهارناشدنی را نمی‌توانست در شخص بلخی ایجاد کرده و او را در برابر قدرت جابرانهٔ دولتی سخت‌بی‌شرم «در سفاکی و خونریزی» آنسان برانگیخته و ملت‌هbane حمله‌ور سازد. و در ثانی، دولت را در برابر چشم بیداران ملت، آنگونه دست‌پاچه و مجبور به اتخاذ موضع منفی و عکس‌العملی قرار نمی‌داد.

بهر حال اگر از مثال مشخص خودمان گذشته و بخواهیم مسئله را به عنوان یک قانون عام و فراگیر، مورد دقت و توجه قرار دهیم، باز هم متوجه می‌شویم کہ اگر هدف و آرمان انسان و یا مکتبی از جوهر، اصالت، جاذبه و ارزشی در خور، برخوردار نباشد، نه آن شخص می‌تواند دارای جاذبه و هویت سالم و شایسته‌ای باشد و نه هم آن مکتب می‌تواند توجه و تفکر انسانهای شایسته و تعالی‌جوی را به خود جلب کرده، تبلور بخش نظام اندیشه و عمل انسانی باشد. زیرا این هدف و آرمان درونی انسانها و یا مکاتب انسانیت کہ «هویت»، روش، ابزار، جهت و غیره ابعاد وجودی شخص و یا مکتب را به صورتی دقیق و محاسبه شده متباز می‌سازد. بدین معنا کہ نقش اتخاذ هدف، شخص را مجبور می‌سازد تا نسبت به هدفیکه انتخاب نموده است آگاهی و اشراف لازمه

را بدست آورد.

انسانی که هدف دارد، با نفس انتخاب و اتخاذ هدف ثابت می کند که: علم دارد و این داشتن علم نسبت به خود و نیازهای خود و استعدادهای خود و دورنمای آینده خود بوده است که وی را بر آن داشته تا برای آینده خود طرحی و هدفی را - از میان دهها و صدها هدف - انتخاب نماید. و باز نفس همین انتخاب ثابت می نماید که وی نسبت به اصالت آنچه انتخاب کرده و هدف خویش قرار داده یقین داشته و از تردید و تزلزل برون آمده است؛ همچنانکه اثبات می کند وی از اراده‌ای آزاد برای انتخاب برخوردار بوده و شوق و طلبی برای رسیدن به کمال در وی وجود داشته و او را به انتخاب این راه و این جهت وادار نموده است.

به هر حال، لازم به تذکر است که این نکته و این قضیه در موارد ویژه خودش، عکس درست و منطقی خودش را دارا می باشد، بدین عبارت که: در مواردی هم می توان از روی جهت گیری افراد و مکاتب، از روی ابزار و روشهاییکه جهت تحقق عمل خویش از آنها استفاده به عمل می آورند، پی به اهداف نهفته در عمل و اندیشه آنان برد؛ و صد البته این در مواردی درست و صادق خواهد بود که عمل اینان صادقانه بوده ریب و ریائی در آن رخنه نکرده باشد.

از سوئی دیگر مسئله آرمان و هدف، از دیدگاه نظام فلسفه‌ای که بلخی از آن جانبداری می کند، دارای چنان مرتبت و اصالتی ست که همه حکماء و فلاسفه جانبدار این نظام فلسفی را مجبور ساخته است تا برای «علت غایی» پدیده‌ها، مرتبتی «اصالتی» قایل شده سایر علل - اعم از علت به مادی، صوری و فاعلی - را دارای مرتبتی «آلی» قلمداد کرده و از آنان نفع هدف و غایت، سلب اصالت نمایند، که این خود با همه زیبایی و جاذبه حکمی اش، نمی تواند درین جا طرح و تحلیل شود.

از آنچه آمد می توان مدعی شد: بر مبنای عظمت و ارزش هدف است که پهنه و ژرفای هویت مکتب و پیروان یک نظام فکری و نیز اعمال، رفتار، ابزارها، روشها و جهت و موضعگیری از آنها - از نظر شدت و ضعف - جلوه گری می نماید. و درست بر مبنای همین مایه از ینش است که می توانیم بصورتی بسیار نارسا بفهمیم چرا بلخی انسان را هدفدار می شناسد و معرفی می نماید و باز چرا به قیامی چنان شورانگیز می پردازد! تبعید می شود ولی از ترس و ضعف خم نمی شود و بلکه توفنده تر به پیش می تازد؛ زندان می رود اما نه تنها شکسته نمی شود که زندان را به میدان

سهمگین نبردی مبدل می‌سازد که دشمن از بیم گُردِ پا به زنجیرش، همه پستی‌ها و ذلت‌ها و خفت‌های سیاسی را بر خویش هموار ساخته، ولی حاضر نمی‌شود در صحنه سیاست - با دستیاری همه کارشناسان سیاسی، استبدادی و استعماری خودش - به جنگ طلبه‌ای برخیزد که جز ایمانی توفنده در دل و عشقی سوزان در سینه و اخلاصی تابنده در تفکر، بیان و عمل خویش چیزی ندارد.

بهر حال، اگر بخواهیم دیدگاه بلخی را بصورتی ملموس‌تر مورد ارائه قرار دهیم باید اذعان نمائیم که او خود بصورتی صریح، بی‌پرده و روشن سخن را از ضرورت تعقل برای باز یافت مقصد نهائی و غایت پایانی خلقت انسان، و به عبارتی دیگر سخن را از هدف و غایت خلقت آدمی بدینسان، آغاز می‌کند:

تعقل کن، تعقل کن، تعقل چه «مقصد» بودت از این آفریدن

بلخی به روشنی دریافته است که اگر انسان هویت حقیقی خویش را دریافته و هدف نهائی آفرینش خود را به صورتی ژرف و منطقی درک نکرده و بدان ایمان پیدا ننماید، هرگز نخواهد توانست برای خود هدف و آرمانی منطقی و تکامل بخش تعیین نموده و جهت تحقق بخشیدن آن، پروانه‌وار خویشتن را به آتش حوادث بسپارد. و بر مبنای همین ینش است که در می‌یابیم بلخی از جمله کسانیست که حتی هبوط آدم^(۲) از بهشت به زمین را هدفدار و همه تحولات این سیر صعب و پر مخاطره را هدفمندانه می‌شمارد:

مقصد نه اگر بود کمالات تحول ای خواجه که گفتت که ز فردوس برون شو

منتها آنچه درین رابطه مهم و درین سیر قابل دقت و تأمل می‌باشد اینست که روی دلایل متعددی همگان نمی‌توانند هدف یگانه‌ای داشته و هم جهت و بارور عمل نمایند؛ زیرا عده‌ای در شناخت خود و یا آرمان و اهدافی که شایسته وجود کرامند انسانی آنها می‌باشد، به خطا می‌افتند و از خویش چهره و جلوه‌ای را می‌شناسند که جز شبی ناقص از حقیقت وجودیشان نمی‌باشد و لذا از آرمانها همانهایی را انتخاب می‌کنند و در جهت تحقق‌شان به حرکت در می‌آیند که جز از توجیهات خیالی و وهم‌آلود پشتوانه‌ای ندارد! و از همین جا و بر مبنای همین واقعیت است که متوجه می‌شویم یکی آزادی را در اسارت (در بند این و آن بودن و از مواهب ناچیز دنیای

دو بهرور شدن) جستجو می‌کند و دیگری آنرا از طریق گنده و زنجیر و جای گرفتن در سینه سوزان کویر و یا دل تاریک زندان، چنانکه کمال و هنر و آدمیت را نیز. و به واسطه بیان همین دیدگاه‌ها و اتخاذ هدف است که خود دارد:

با شیخ ذوق ما را بوده است فرق بسیار

او در تلاش افسر، ما ترک سر گرفتیم

زیرا دریافته است که همگان یک هدف ندارند تا رشد کمال و سعادت واقعی خود را در گرو تحقق همان هدف دانسته و تلاش و تفکر خود را متوجه آن سازند.

از سوئی حضور و حاکمیت همین اندیشه‌ها و اهداف مختلف است که گاهی باعث می‌شود عده‌ای اصلاً هدف خود را گم کنند و سر رشته حیات خویش را از دست بدهند. چه وقتی هدفها مختلف و بیشمار شد، بسیاری از زمینه‌های غیر ارزشی - و حتی ضد ارزشی نیز - ارزش و آرمان تلقی شده و ضابطه‌های منطقی و انسانی با ضابطه‌های نفس پرستان و ضد انسانی درهم می‌آمیزد، و با این آمیزش فسادبار تشخیص خوب از بد مشکل شده و در نتیجه عده‌ای که استقامت و حوصله‌ای درخور نداشته باشند، با لغزیدن بدره هولناک بی‌هدفی و پوچی، خود را از درد سر تحقیق و مطالعه و بررسی ضابطه‌های درهم آمیخته نجات می‌بخشد!

با درک همین واقعیت‌هاست که متوجه می‌شویم بلخی در کنار درک و شناخت اهداف مختلف و اذعان به حاکمیت آرمانهای نارسا و بی‌ارزش بر اندیشه عده‌ای از افراد جامعه انسانی، متوجه هدف باختگی و بی‌مرام و بی‌هدف بودن عده‌ای شده و برای اینکه بتواند غافلان از هستی و حیات و هدف خلقت را متوجه بی‌هدفی خودشان بسازد نعره سر می‌دهد که:

مقصد چه بود؟ تا کی رنج حیات بردن

معلوم نیست کس را معیار زندگانی

و باز چون این دردسر و انحراف را بدترین انحراف ممکن برای فرد یا افراد جامعه انسانی می‌شمارد، مرگ چنین افرادی را نیز همچون حیاتشان، مرگی پوچ و ننگ آور به حساب آورده و چنین زندگانی و چنان مرگ ننگباری را از زبان شهیدان راه فضیلت و آزادی چنین به طعنه نشسته است:

بر مردگان بی عشق، طعنی ست از شهیدان

مردی و عار بادت، زین بی‌مرام مردن

از سوئی بلخی متوجه انحراف ذهن اکثریت افراد جامعه از هدفها و آرمانهای اصلی به زمینه‌های ناپایدار و فرعی شده و با تعجب چنین زمزمه می‌دارد:

یارب چه حکمتی ست به ایجاد زر و سیم کامروز هر کجا شده مشکل گشای خلق

ولی همه جا زبانش چنین نرم و روشنگرانه نمی‌باشد بلکه آنجا که مشاهده نماید: آخوندی درباری و دنیا‌گرای و هدف گم کرده و چسبیده به فرع فروعات، دین و احکام و ارزشهای دین را وسیله خودنمائی و ریاست‌پرستی خود قرار داده، از حسن نظر بعضی و خوش‌باوری و غفلت عده‌ای دیگر سوء استفاده می‌کند، بدون کوچکترین هراسی زبان تند و افشاگرانه‌اش را از کنام خاموشی و سکوت به میدان فریاد فرا خوانده و مردم را ارشاد می‌نماید که:

شیخ را رهبر ملت نشمارید؛ چرا که به هر در، جهت لقمه نانی آید

او هدف اصلی خود - یعنی بیداری و انسجام ملت و گسترش و تحکیم و تداوم احکام و ارزشهای الهی - را از یاد برده، و اگر به این در و آن در می‌زند، نه به جهت تحقق آن اهداف شایسته و والا که به جهت کسب نان و نوا بوده و چنین انسان خود گم شده و راه گم کرده‌ای دیگر لیاقت رهبری ملت را نداشته و مردم هم باید متوجه این واقعیت شده باشند که هرگاه کسی خودش، راه خودش و یا هدف خویش را گم نموده باشد، توقع اینکه او بتواند عده‌ای دیگر را راهبری و راهنمایی دارد از نابخردی خواهد بود.

به هر حال وقتی هدفها فرعی شد، نوعی قشر‌نگری و ظاهرپسندی بر ذهنیتها استیلا پیدا کرده و همه گرایشها، محتوا و اصالت جوهری خود را از دست می‌نهند، و با بروز این حالت و این گرایش ظاهرپسندانه است که انسانها از درون پوکیده و از کمال، درون‌نگری و ثمرات مترتب بر آن محروم خواهند شد.

بقول بلخی انسانی که دل به پیرایه‌ها و آرایه‌های برونی بسته و همان پیرایه‌ها و آرایه‌های برونی را هدف و بت خویش قرار داده است، متوجه اصالت‌ها و یا عدم اصالت‌های جوهری و درونی این هدف و این بت مورد نظر و آرمانی خویش نبوده، فریب رنگ و روغن ظاهری آنرا می‌خورد زیرا:

کنون پیرایه از ما می‌برد دل

اصالت هیچ در حسن بنان نیست

دل ما با پای آرمانهایش بر گرد بتی به طواف مشغول است که جز آرایه و پیرایه ظاهری، هیچ محتوا، نتیجه و ثمر دیگری نداشته و اعجازی از او بر نمی‌آید.

بت است اما خدائی را فراموش کرده و بنده نوازی را از یاد برده است. هدف است اما جاذبه و ثقل و سنگینی درونی را از دست داده است؛ لذا جز حظّ ظاهر و لذّ قشری هیچ ثمره دیگری بیار آورده نمی‌تواند. زیرا در شرایطی از ایندست:

زینت محفل ظاهر، همه رنگ است و ریا

حسن آن شاهد مه پیکر گلفام گذشت

همه مشغول آرایش و رنگمالی ظاهر خویش‌اند، دل براهی می‌رود و دیده براهی، ظاهر از چیزی خبر می‌دهد و باطن از چیزی. و جالب قضیه هم اینکه نفس ریاکاری و دغل بازی و انحراف و قشرنگری و ظاهر پسندی و بی‌محتوایی و پوسیدگی درون، قباح و زشتی خود را از دست داده و خود امری رایج گردیده است!

قبل از اینکه بذکر اهداف والا و شایسته از نظر بلخی پرداخته باشیم بد نیست گوشه‌های دیگری از مقاله یاد شده را درین جا نقل نموده و خواننده عزیز را متوجه سازیم که چگونه بلخی را در هر غزل و یابیتی هدفی روشن در نظر و راهی سعادت‌مندانه و کمال‌زای در پیش است.

سید در غزلی دلشین که از عمق جان و عوالم ناپیدای روحش بالا خزیده، آرمانها، اهداف ناب آرمانی انسان و دنیای ناب آرمان جامعه انسانی را تصویر می‌نماید، اما نه به شیوه سیاستمداران حرفه‌ای تا بخواهد با تکیه به نیرنگ و فریب، از ضعف درک و نارسائی ینش عمومی سوء استفاده کرده و از طریق تداعی بخشیدن هواها و هوسها، زمینه راهیابی در جمع دیگران را مهیا نماید! بلکه او همگون و همپای عارفی عاشق، از دل و عشق - که همان مرکز دایره بودن آدمی است - آغاز کرده و فریاد بر می‌آورد که:

چه خوش آنکه باشد دل مهربانش

مخالف نباشد دلش با زبانش

و از همین نکته و محور همین مسئله ژرف و تحریک‌زای، می‌کوشد تا به طرح آرمانهای جامعه‌ای انسانی و ویژگی‌های انسانی هدفدار پردازد؛ چنانکه پرداخته است و یک رنگی و یک

زبانی - و به زبان خود بلخی «مخالف نبودن زبان و دل» را در کار گه هستی بعنوان یک آرزو - آنهم با گذاشتن ترکیبی که از آن آرمان‌ها به گونه قطرات شفاف و رؤیا انگیزی بر چشمه‌سار باطن وی (انسان) می‌لغزند (یعنی ترکیب «چه خوش آنکه...» چنان باشد یا چنان) مورد نظر قرار می‌دهد.

بلخی که خود قربانی دردهای پست و پستی آور جامعه‌ای شده است که در آن اصالت و فطرت انسانها به دلایل متعددی، دستخوش توفان انحراف و تخدیر قرار گرفته است، آرزو می‌کند: جامعه و انسانهای جامعه وی اهدافی را دنبال و از ویژگی‌هایی برخوردار حاصل نمایند که هم سعادت رشد و کمال واقعی آنان - به صورت قطعی و غیر قابل انکار - در گرو آنهاست و هم تحقق خود آگاهانه و منطقی همین زمینه‌ها، وسیله‌ای خواهد شد برای نیل به درجاتی که بلخی عاشقانه و عارفانه در جستجوی بازشناخت هر چه عمیق‌تر آنها و وصل به مرتبه تحقق و کسب آن مراتب است؛ و از آنجا که این دردها، منشأ و منبعی اجتماعی دارد، می‌بینیم آرمانها نیز از عشق به یکرنگی و تلاش در جهت تحقق آن می‌آغازد.

بلخی در این غزل، آرزو می‌کند تا انسان هدفدار مورد نظر او:

۱- فریکار نباشد، تا با زیر پانهادن صداقت خویش و روی آوردن به بت نفس و توسل جستن به ریسمان پوسیده ریا، دیگران و جوهر انسانی دیگران را وسیله تحقق هواها و هوسهای خویش قرار دهد.

فریبنده، مکار، خود خواه نبود

تملق نیاید ز طرز زبانش

کسی کو بهر سفله تعظیم آرد

نه خوانیم مردش، نه دانیم جوانش

۲- و درست در تداوم نگرش به صور مثالی و خیالی بلخی ست که متوجه می‌شویم آرزوها و آرمانهایش حول این محور دور می‌زند که: باید خود خواهی، خود پسندی، خود کامگی و در یک کلام آنچه در حول محور خودیت و منیت دور می‌زند، هم در انسان و هم در جامعه انسانی و زمینه‌ها و ابعاد اجتماعی محو و نابود شده باشد.

۳- از سوئی همانسان که آمد آرزو می‌کند، انسان در حدی از خودباختگی و خود فراموشی تنزل ننماید که تملق و چاپلوسی و... در طرز برخورد و بیان وی راه یافته و او را تا حد یک موجود بسیار ضعیف، پوسیده، بی محتوا و نوکر صفت در بیاورد.

۴- «مکر» در نظام اندیشه و نظام عمل وی رخنه نکرده و بنیان هستی عاقلانه و مخلصانه وی را لرزان نسازد.

۵- «ظاهر ساز» ظاهر پسند و ظاهر فریب نبوده باشد تا جهت ساختن و پرداختن ظاهر خویش و ظواهر پوچ و از درون پوسیده مربوط به خویش - همچون جمعی از سیه رویان و سیه دلان پست فطرت - با خون دل دیگران و پوسانیدن محتوای هر یک و به خاک و خون کشیدن پیکر هزاران آرزوی غنامند و بکر انسانها، دست به جنایت آلوده، هم باطن خویش را ویران و پوچ سازد و هم زمینه فساد باطنی جامعه را آماده نماید، و بقول خودش:

مگو یار، آن زشت پیرایه گر را

ز خون کسان سرخ باشد لبانش

از دید ما زیبایی و ژرفای این بیان آرمانی زمانی بیشتر جلوه گری خواهد کرد که واژه «کسان» را در برابر کلمه «ناکسان» گذاشته و مورد ارزیابی قرار دهیم.

۶- دل بر گرفتن از دیگران و گوش به وعده و وعیدهای بی ارزش دیگران نداده، به گونه ای زندگی نماید که در هیچ بعدی از ابعاد وجودی وسیله - آنهم وسیله دست هر انسان جاهل و خودخواهی - قرار نگرفته و هویتش تا حد ابزار و اشیاء تنزل ننماید. چنانکه خود صریحاً گفته است:

به لاف و گزاف کسان دل نبندد

به معیار سختی نما امتحانش

۷- آزاده و راهرو راه آزادی و آزادگی بوده باشد؛ این معنی (آزادی) در فرهنگ و اندیشه بلخی مقامی کاملاً ویژه را دارا می باشد، چه سید درین مورد حساسیت ویژه ای داشته و بگونه های مختلفی درباره اش داد سخن داده و مسئله آزادی و آزادگی را به بهترین صورتی، هم در عمل و هم در بیان شاعرانه اش نشان داده است. از اینرو وقتی به انسان آرماندار بلخی مواجه می شویم، می بینیم که این ویژگی را دارد:

جز آزادگی راه دیگر نپوید

مصفا بود آشکار و نهانش

طبیعی ست آنکه راهی جز این راه نپیماید و آشکار و نهان خویش را از زنگارهای اسارت آور و کدر سازنده پیراید به مقام، مراتب و ویژگی هائی دست پیدا می نماید که ویژه رهپویان راه

آزادگیست و از فیض و بزرگی و نشاط نهفته در آنها، فقط کسی می‌تواند برخوردار گردد که خود، این راه را عملاً با پای عشق طی کرده باشد که بقول مولانای ما و مولانای بلخی:

رو قیامت شو قیامت را ببین.

۸- چون، انسان و جامعه آرمانی بلخی تنها دارای کمالات سلبی بوده نمی‌تواند، لاجرم بلخی را آرزو اینست که: «مصفی بود آشکار و نهانش»

چه اگر انسان دارای طهارت ظاهری و باطنی نباشد، چون مکر و دروغ و تزویر و ریا و منافقت و... بر هستی انسان و جامعه حاکمیت می‌یابد و خلوص و شفافیت را از «نیت» آن انسان و یا جامعه نفی و طرد و قربانی هوسهای آن می‌سازد، در نتیجه راه به جائیکه متناسب مقام انسانی وی باشد نخواهد برد.

۹- باز بلخی آرزو می‌کند تا «استغنا» و «پیشوری» جای «تملق»ها و غفلت‌ها را چنان پر کند که از همه نارسائی‌ها نشانی نماند، تا آنجا که می‌خواهد با استفاده از همین ویژگی‌ها و گام نهادن در همین راهها، پایان کار را به کرسی نشینان قدس چنین اعلام دارد که:

**کرسی نشین قدس خیر شود که عاقبت
آنجا که نیست راه تو مرکب دوانده‌ایم**

۱۰- علم و هنر را وسیله شهرت و قدرت و شهوت نساختن و هستی واقعی خویش را پایمال نکردن و جواهر نایاب هنر را بقول سنائی -پای خوکان نریختن.

شدت احترام و ارج گذاری بلخی به علم و قلم و ارباب دانش از این جا نمودار می‌شود که مداحان خود فروخته را به چوپ لعنت ارباب قلم می‌بندد:

لعن ارباب قلم بر آنکسی کو با قلم

بهر فح خویش از یدادگر تمجید کرد

چنانکه خود در همین غزل مورد بحث نیز دارد که:

به موئی نیرزد نویسنده گانی

که سیر بنانست بر نقش نانش

ز مداح دو نان به نانی چه خواهی

مخوان ای پسر آسمان ریسمانش

۱۱- دوری گزیدن از هواها و هوسها، چنانکه خود آرزو می‌کند و در تصویر سیمای آرمانی و

هدفدار مورد نظر خودش دارد:

چو خاشاک از باد تندی نجند

نگیرد هوا و هوسها عنانش

که اگر دقیق شده باشیم در مصرع نخست این بیت یکی از ویژگی‌های بسیار عمده انسان هدفدار (استقامت، صبر و پایداری) را مورد تأکید قرار داده است که متأسفانه نمی‌توانیم به ذکر مشروح آرمانهای بلخی و سیمای انسان هدفمند و اهداف مورد نظر وی حتی در همین یک غزل نیز پردازیم چه رسد به بررسی همه جانبه این مسئله در گستره همه اندیشه‌ها و افکارش. و درست در راه تحقق همین مسایل و موضوعات است که متوجه می‌شویم خودش چنین داد سخن داده است:

بنازم سالکان مسلک ایمان و ایقان را

که در راه طلب دادند یکسر گوهر جان را

بخوان از دفتر این رهروان مفهوم انسانرا

مکن تحقیر جان کشتگان راه جانان را

میخا را روانبخشی از این اجساد می‌آید

به یزم عشق‌بازان دور کن از خود سلامت را

شعار خویش بر کن بر جبین نقش ملامت را

درین وادی مده از کف عنان استقامت را

کمال معرفت خواهی عیاری کن شهادت را

کزین مکتب نه هر بیطاقتی استاد می‌آید

آنچه قبل از به پایان بردن این مقال از اعتراف بدان ناچاریم، اینست که نمی‌توان به پای لنگ و شتاب‌آلود در شط خروجان اندیشه و دریای توفنده افکار بلخی - آنهم در پی کسب گهرهای آرمانی وی - پیرون شد، با آنهمه برای اینکه از فهم و بازشناخت آرمانهای اصلی وی دور نیفتاده و حول قسمتی از مسایل که گاه خود به عنوان وسایلی در خدمت هدفی والاتر قرار می‌گیرند محدود و محصور نمانده باشیم باید بگوئیم:

بلخی «مرغ ملکوت» است و چون «از عالم خاک نمی‌باشد» لاجرم نمی‌تواند در بند عالم ماده و نشئه‌ی خاک باقی بماند. لذا متوجه می‌شویم که گاهی با چشمی حق بین، ملکوتی و به عبارتی برتر: با نظر توحید به هستی - و حتی به جهان مادی - نگریسته و از شهود خویش چنین پرده بر می‌گیرد:

بر روی خوان هستی، غیر از شراب وحدت

چیز دگر ندیدیم، آن ما حضر گرفتیم

به هر حال، آنچه درین بخش از اندیشه‌های والای بلخی شدیداً جلب توجه می‌نماید اینست که وی به نیکوئی دریافته است که داشتن هدف، تلاش در جهت تحقق آن هدف و نیز فراچنگ آوردن واقعی و همه جانبه آن میسر نیست الا اینکه: هم راه و روش هدفداری و هدف‌شناسی را درست دریافت کرده و به عبارتی دیگر جهت داشته باشیم و هم ابزار و وسیله‌های لازمه را تهیه نموده و عملاً در جهت رسیدن به هدف آنها را درست و عالمانه بکار اندازیم. اینجاست که متوجه می‌شویم بلخی جهت و ابزار تحقق هدف و آرمانها را برایمان ارائه می‌نماید:

گاهی وقت شناسی و غنیمت دانستن وقت را توصیه می‌نماید:

راستی گر «مقصودی» داری مده فرصت ز کف

وعدۀ امروز و فردا رو به نسیان رفتن است

زمانی «عملگرایی» را راه رسیدن معرفی می‌دارد:

شوق قیام قامت داری، قیام فرما

وه وه چه زندگانست اندر قیام مردن

اندر طریق مقصد شبها بسی دویدم

تا دامن وصالش وقت سحر گرفتم

وقتی داشتن درد و مهم‌تر از آن عشق به هدف را توصیه می‌نماید:

رفتند پیشوایان با داغ عشق بلخی

مأموم را بیاید همچون امام مردن

قرب جوار دوست ز شرط قران عشق

این اقتران به پاس قرن آفریده‌اند^۱

گاهی دیگر «علم» و «انکسار و عجز عبادی» و زمانی هم «پذیرفتن و استقبال نمودن از خطر» را وسیله و راه رسیدن به هدف معرفی می‌کند و طبعی ست که هرگز محصور در آنچه آمد نمی‌ماند:

۱- که در این بیت «قرب جوار» از اهداف بسیار والای مورد نظر اوست

اینبار شمع علم به کف عزم راه کن
کز خصم کهنه کار نبینی عذاب نو

به کوی دوست چو رونق نداشت کثرت طاعت
خوش آنکه بر در معبود عذرخواه بمیرد

جیش مقصد را به راه ارتقاء

زخم تیرت پشتمانی ای خطر

گذشته ازین چون نظر بلخی بلند است و هدفش متعالی، کمال هدفداری و یا هدف کامل و متعالی را گاه «خیر خلق» و زمانی که شاهین بلند پرواز اندیشه‌اش راه اوج این مسیر را در پیش می‌گیرد در «کسب رضای» دوست سراغ گرفته و ادعا می‌کند که:

غلام همت آن مرد راهم

که خیر خلق باشد فکر عالیش

ندانیمش ز سلک پاکبازان

به جز «مرضای یارش» گر مآل است

ولی بلخی چشم به اوج دیگری دوخته و هدفی برتر را مورد توجه قرار داده است، و چه بهتر که خود بیانگر هدف خویش باشد:

به پاس دوستی از دوست گر جز دوست می‌خواهی

به بنیاد چنین یک دوستی، اهل وفا خندد

و از اینجاست که متوجه می‌شویم چون بلخی هدف اصلی و نهائی خویش را در این حد از عظمت و علو و بلندی معین نموده است، بال پرواز را برای رسیدن به این قاف قیامت انگیز، «عشق» معرفی می‌دارد که با کمال عجز باید اذعان داریم: شرح و توصیف این بعد از اندیشه‌های این عاشق را نمی‌توانیم جز با کلام خودش به تصویر کشانیم.

بلخی در تبیین و معرفی این بال و پر دارد که:

به غیر از سوختن، از دفتر عشق

هر آن درسی که خواندم قیل و قال است

حیات جاودان عشق است و جز آن

به کام افی محو و زوال است

و کمال این مرتبه را چنین تصویر می‌دارد:

کمال عشق نباشد مگر به «دادن هستی»

مرا ببر، کنم انجام این معامله یکجا

و باز برای اینکه سالک تازه کار فریب دیو خستگی، یأس، غفلت، و... را نخورده و در جهت رسیدن به آرمان خویش - که از نظر بلخی همان «در بر گرفتن شاهد ازل» می‌باشد - از رفتن نماند، توصیه می‌دارد:

هدف ز دیده مکن دور تیر دیگر زن

هزار بار اگر تیر کارگر نشود.

کمال گرایی و اصالت آن

این صدا در کوه دلها بانگ کیست
گه پر است زین بانگ این گه تهیست
هر کجا هست آن حکیم اوستاد
بانگ او از کوه دل خالی مباد!

«مولوی»

از زمانهای بسیار دور ذهن عده‌ای از دانشوران دلسوز به انسان و انسانیت و خردمندان خودشناس و رسیده بدرک حقایق وجودی خویش متوجه درجات متعالی و برتر شخصیت انسانی بوده، با تلاشی طاقت‌سوز بر آن بوده‌اند تا راه، وسیله و جهت تحقق آنها را شناسایی، معرفی و مورد تأکید و عمل قرار دهند. چه با همه وجود و همه ایمان خویش به این حقیقت رسیده بودند که انسان غنا و سعه وجودیش خیلی بیشتر از آنست که بتوان در نظر اول و برخوردها و برداشت‌های اولیه دریافت. و درست بواسطه دریافت همین معنا از سوی دوستداران راستین انسان و دلبستگان به انسان راستین است که متوجه می‌شویم: هر یک و یا هر دسته‌ای از اینان، کمال و تعالی شخصیت انسان را در چیزها و تحقق زمینه‌هایی دیده و سعادت حقیقی او را در گرو چیزهایی یافته و سفارش و تأکید و ترغیب به گرایش و عمل کردن به آن چیزها و زمینه‌ها نموده‌اند.

شاید بتوان گفت: انگیزه اصلی پیدایش این بینش، و گرایش به این دیدگاهها، نگرش به

رسانایی ها، والائی ها، شایستگی ها، شکوفائی های جوهری این وجود شگفت و توان جوش و گاه نیز مشاهده نارسائی ها، ذلت ها، ظلال، ناروائی ها، نابایستگی ها، فسادها و پی آوردهای رنجبار و نتایج سوئی بوده است که هر یک از این موارد، در حیات و ابعاد مختلف حیات فردی و اجتماعی بیار آورده است.

در پیش و نظامی که بلخی نماینده آنست، انسان کامل فقط آن انسانی نیست که هویت و استعدادهایش در بند نباشد. چه در بند نبودن چیزی و مرتبه و مقامی ست و شکفته بودن استعدادها و نیروی وجودی چیزی دیگر.

آنجا که قرآن دستور می دهد: «یا ایها الذین آمنوا استجبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحیکم» خطابش برای مردگان نبوده بلکه کسانی را بسوی حیات عزتمند الهی فرا می خواند و مورد لطف و رحمت قرار می دهد که بواسطه زایل کردن زنگارهای ظلمتبار و درهم شکستن زنجیرهای زیبونی آور و اسارتبار از بند رسته و به مقام فلاح رسیده اند. اینان در ایمان به جائی رسیده اند که عقلشان اسیر وهم و نفس شان نبوده، ایمانشان زنجیری خیالاتشان نمی باشد.

از سوئی برداشت نارسا و نیخته، امکان تحمیل خطرات متعددی را داشته و در شرایط ویژه خودش می تواند مانع تکامل فرد و یا جامعه گردد. زیرا آنهایی که به جای مطالعه جهت بازشناخت و معرفی عوامل رشد و تحقق این استعدادها و رسانائی ها؛ به جای شناسایی روشها و ابزار و تبلور و تحقق آنها، ذهن خویش را مصروف و محدود به مطالعه نارسائی ها، زشتی ها، پلیدی ها و بازشناسی ابزار و راههای زدودن و رفع آنها می نمایند، با همه شایستگی و رشدی که از خود بروز می دهند، گذشته از اینکه یک بخش عمده از امکانات بسیار مهم و استعدادها و توانمندیهای اعجاب انگیزشان را نادیده می گیرند خطر این کار نیز می رود که:

پستی ها به عنوان ویژگی ها و زمینه ها و لایه های تفکیک ناپذیر هویت و شخصیت انسانی القاء شده و عده ای، خویش را ناگزیر از تحمل آنها توهم نمایند.

زیرا نسبت در نظر داشتن فقط پستی ها و موارد مربوط به آنها، و توجه و تکرار توجه به آنها، و محصور بودن روح و قلب و ذهن به صور خیالیه منبعث از آنها، و عدم توجه به پاکی ها و صورتهای مثالی و نورانی و پرجذبه آنها، و در یک کلام، نسبت محصور بودن در تجارب مربوط به امور مادی و نفسانی و نداشتن تجربه ای مکفی از امور قلبی و روحی و محدود نمودن تلاش

برای ازاله ناپاکی ها و... قبح بدیها کم شده و جاذبه خوبی ها و بایستگی ها تقلیل می یابد. و این دو، خود می توانند زمینه ساز آن باشند که: عده ای به بدی ها خوب گیرند، و نسبت به حضور و حاکمیت آنها بی تفاوت باشند و یا نسبت به پاکی ها و شایستگی ها و ارزشها و نسبت به عدم حضور و عدم حاکمیت ارزشها در حیات فردی و اجتماعی بی توجه گردیده و در رابطه با امکان تحقق آنها مأیوس گردند و...!

عده ای از روانشناسان بزرگ معاصر که نسبت به انسان و سلامت و رشد روانی او، احساس تعهد و دلسوزی دارند، یکی از عمده ترین علت هایی را که دو شاخه عمده «علم روانشناسی جدید» (رفتار گرایی و روانکاوی) را دچار دردسرهای انتقادبار و انحراف زائی نموده است در همین توجه یک بعدی به انسان و توانائی های بسیار اعجاب انگیز وی می دانند، زیرا عده ای از رفتار گرایان و یاروانکاران - در برخورد با فعالیت های بالینی - بیشتر متوجه نارسائی ها، زشتی ها و ناپایستی ها و در یک کلام بدیها بوده در نتیجه از روی تعالی جوی شخص و توانمندیهای وی غافل می مانند.

لذا، درست به علت دوری جستن از همین نگرش یک بعدی و فرار از همین دام خطر آلود یک بعدی ست که بلخی - به تأسی از جهان بینی گسترده و کمالبار اسلامی - به نگرش خود نسبت به انسان و توانمندیهایش پهنه و عمق می بخشد. چه همانگونه که آمد در فرهنگ و جهان بینی مورد اعتقاد بلخی «نداشتن بدی» و زائل ساختن ناپاکی ها و زائده ها و زنگارها و... گام نخستین به سوی انسان کامل شدن است؛ زیرا به عقیده او تخلیه تنها فقط انسان را می پیراید، از ناپاکی هایش رهائی می بخشد از ضرر و زیان و آفت ها می رهاند، اما چیزی بر او نمی افزاید؛ لذا کمال زمانی تحقق پیدا تواند کرد که پس از تخلیه و ترکیه کامل و پاک ساختن در و دیوار عقل و قلب و روح و... به تحلیه نیز توجه شده و صحن و سرای عقل و قلب و روح را با گلها و شکوفه ها و عطرها و نورهای خرد و محبت و ایثار و پاکی و عشق و عرفان تزئین و حله بندان گردد.

زیرا که انسان دارای فطرتی خدائی ست و آنگاه که جلودار حرکت وجودی این موجود (انسان) فطرت الهی او بود، می خواهد تا چنان اصل خویش کامل باشد؛ خدای بنده هست، خدایگونه شود؛ حال اگر در بند پستی ها و غرایز فرودین و حیوانی خویش قرار داشت، چون در بند است و ناهوشیار و بی خود و هنوز به سطح خود آگاهی انسانی و الهی خویش نرسیده و با خود آشنا نشده و به خود دست نیافته است، احساس تنگی و محدودیت، احساس در بند بودن و

محصور بودن و احساس نیاز، رشد و ضرورت کمال و رهیدن از این تنگی و محدودیت و اسارت نمی کند و درست پس از رهایی (ترکیه و تخلیه) است که این احساسهای تکامل بخش و پویایی آفرین پیدا شده و در جستجوی سعادت و کمال وجودی خویش بر می آید.

از سوئی وقتی از انسان کامل و کمال و سعادت و خوشبختی وی سخن بمیان می آید، خیلی ها به بیراهه می روند. و معمولاً انسان کامل را انسان شاد خیال می نمایند و سراغ می دهند. این برداشت بد و نارسا، بویژه از زمانی شیوع پیدا کرد و همچون وبائی عالمگیر دامن همه دیده ها و دلها را گرفت که معنی کمال و سعادت دستخوش تحریف شده، رفاهیت طلبی، استراحت طلبی، آسان طلبی و شادخواری نه تنها گرایشی عمومی قرار گرفت که بدتر از آن بصورت آرزو و آرمانی ارزشمند در آمد!

لذاست که امروزه، نزد عده زیادی از ماها، صاحب کمال و سعادت مند کسی ست که: مرفه باشد؛ مستریح باشد؛ رنج کار و سنگینی تلاش را تحمل نکند؛ هرچه خواست آسان به چنگ آورد و آسان انجام دهد. و در یک کلام - «بی غم» باشد.

بر مبنای اصول و مبانی این دیدگاه، مست ها و دیوانگان از همه سعادت مند ترند؛ چون هیچ گونه غمی ندارند! و پیغمبرها، فلاسفه، عرفا، مخترعین، مکشفین و... همه، مردمان ناسعادت مند؛ ناکامل و بدبختند! این بینش از نظر اخلاق، بدبختی ها و انحرافات زیادی را بر باورمندان و گروندگان به خویش تحمیل کرده و پی آوردهای رنجبار و مذلت باری را در جامعه انسانی بیار تواند آورد که شرح آنرا رساله ای دیگر لازم است، به هر حال، اگر ما - و یا هر کس دیگری اعم از باورمند و مؤمن به این اصول و یا منکر و ناباورمند به آن - بی غمی و شادی را «کمال» بدانیم و هدف خویش را شادی و بی غمی قرار دهیم، باید - و صد البته که ضرورتاً باید - در پی شاد ساختن و بی غم گردانیدن خود و دیگران بر آییم.

زمینه های تحقق، وسایل و ابزار و راههای کسب آنرا شناسائی و هم خویش را مصروف بدان نمائیم؛ چنانکه قسمت مهم و بخش عمده ای از نیروها و استعدادها و عمر بیشترین آدمی زادگان امروز در جهت تحقق همین خیالات واهی صرف می شود.

طبیعی ست که آنچه از تأکید و اصرار بی نیاز می باشد نادرستی و نارسائی این دیدگاه و بی حاصل بودن تلاش ها و تپش های گروندگان و فریب خوردگان این وادی خواهد بود. از همین

روست که متوجه می شویم نه بلخی چنین دیدگاهی را می پذیرد و نه هم آنرا پیشنهاد کرده، بلکه رنج را مایه کمال و اندوه، محرومیت، سوز و درد را نردبان ترقی و رشد و زمینه ساز و راهنمای سعادت واقعی معرفی می کند.

از سوئی نیز بسیار دیده شده است که شخص، اندوه آمیختگی با پلیدی ها را ندارد؛ رنج اسارت غرایز را ندارد؛ کمبود مالی احساس نمی کند؛ ناراحتی جسمی او را آزار نمی دهد؛ و...، اما اضطرابی عمیق تر، برای کامل شدن، برای پیوستن به اصل و برای رسیدن به خود الهی و هویت ربانی او را در بر گرفته است.

به هر حال، چون موضوع مورد بحث در طول قرن ها با پاسخ های متفاوت مواجه بوده است و نیز: با موضوع (کمال و ضرورت گرایش به آن و...) به صورتی مستمر مبارزه صورت گرفته و پیروان غرایز و حیات غریزی از یک سو و قدرتمندان و زورگویان و حیوان صفتان دیو سیرت از دیگر سوی، به هر وسیله ممکن آنرا مورد سانسور شدید قرار داده اند، اینک برای اکثریت قریب به اتفاق از انبای زمان، نا آشنا بوده و مؤلفه های آن بیگانه، دور از دسترس، تسخیر ناپذیر، طاقت شکن و... جلوه می نماید!

عده زیادی از این مردم خیال می کنند، درک کمال از نظر فهم بسیار مشکل و از نظر تبلور و تجسم قدرت طلب، استقامت جوی و... بوده رسیدن به آن کارمردانی از نوع دیگر است.

لذاست که متوجه می شویم اکثریت قریب به اتفاق مردم امروزی را کسانی تشکیل می دهد که بواسطه مثلاً استقامت طلب بودن کمال، دست از تعقیب و جستجو و طلب آن برداشته و سهل انگارانه، ساده پسندانه، آسان طلبانه و جاهلانه به «آنچه هست» و «آنچه هستند» قناعت کرده از آنچه باید باشد و باید باشند غفلت ورزیده و دست کشیده و لاجرم در نهایت تحلیل حیات فردی و اجتماعی خود را تحقیر نموده و محیط زیست خود را تا سرحد محیط زیستی حیوانی - و گاه هم بدتر از آن، تنزل بخشیده اند.

اینان که پنداشته اند: رنج استقامت و تحمل مشکلات راه برای رسیدن به کمال انسانی و انسانیت کمال یافته بسیار زیاد می باشد، برای فرار از رنج راه و دوری جستن از مشکلات مربوطه، تن به ابتدال بودن حیوانی داده اند!

از سوئی چون این گرایش به عنوان گرایش عمومی و تقریباً تثبیت شده در طول قرن ها مورد

عمل اکثریت و اذهان تحلیل گران امور انسانی بوده است، متوجه می شویم که عده‌ای از تحلیل گران و بخصوص عده‌ای از روانشناسان امروزی را به پیراهه سوق داده است.

اینان بواسطه اصالت بخشیدن به «دید» و «عمل» اکثریت مردم، متوجه اینکه شاید این اکثریت بیمار بوده باشند، نشده و خیال کرده‌اند که چون گرایش، گرایشی عمومی ست، پس پا گرفته و منبعث از فطرت آدمیان است! در حالی که این گرایش - با همه شیوع و عمومیتش - یک گرایش بیمار گونه، انحرافی و ضد فطری بوده است.

به هر حال، اینان بر مبنای همین «خیال» لرزان و بدون پشتوانه عقلی و منطقی خیال کرده‌اند: «محور و انگیزه اصلی فعالیت های آنان را اشباع غرایز و کاستن رنج احساس نیازهای غریزی تشکیل می دهد!

از بررسی و مطالعه نظریات اینان چنین بر می آید که گویا اینان فرصت مطالعه کامل انسان، استعدادها، نیروها و توانمندیهای شکوفان وی را نداشته‌اند؛ چه انسان نمی خورد تا فقط احساس رنج از گرسنگی را زایل ساخته باشد؛^۱ خوردن و حتی احساس ضرورت کاستن از رنج گرسنگی و یا هر رنج دیگر، برای کاستن رنج و رفع نیاز او نیست، بلکه وسایلی هستند در دست حب حیات و جاذبه بودن؛ یعنی در مرحله‌ای از زندگانی، او همه چیز را برای زندگانی «زنده بودن» می خواهد، ولی آنگاه که به رشد عقلی رسید و از محدوده غرایز پافراتر نهاد و با جلوه‌های حیات معقول و هنرمندانه آشنا شد، متوجه می شویم که اصالت حب حیات و مرکزیت آن نیز دچار خدشه و تزلزل شده و شخص حیات را نیز برای هدفی برتر دوست می دارد. و این می رساند که در هر آن دید وی نسبت به کمال و کمالات وجودیش بازتر و عمیق تر شده است؛ زیرا ازین پس او حیات را برای چیزی دوست خواهد داشت که بتواند بودن و زنده بودن او را معنی کند، جهت دهد و ارزشمندش بسازد و از سطح آنچه فرودین از حیات است بر کند و بالا برد. لذاست که حیات خود وسیله و نردبان ترقی و رسیدن به آن کمال زاده شده از نورانیت و معقولیت و لطف حیات قرار می گیرد.

آنجا که مولانا جلال الدین بلخی، برترین جلوه وجودی خود (مثنوی مولوی) را نردبان رسیدن

۱- زیرا درین حالت تنوع پذیری چه در رابطه با خوردنی‌ها، پوشیدنی‌ها و در کل داشتنی‌ها توجیه منطقی خود را از دست خواهد داد.

به بام کمال معرفی می دارد، سایر زمینه ها خود مشخص تواند بود.

از آنچه آمد و با این مایه از بینش حکم کرده می توانیم که در اندیشه بلخی، انگیزه کردار، کاستن رنج و نیاز و... نبوده بلکه افزودن بر کمال و رشد و آگاهی خویش است؛ زیرا اگر انگیزه فعالیت های انسان را کاهش تنش های غریزی و طبیعی تشکیل می داد، غلبه و حکم از قناعت - در حد رفع نیاز و تنش و رنج بود. در حالی که از توسعه و تعمیق خواسته ها و آرزوها و حتی گاهی از حرص و بیش خواهی و... می باشد.

و باز در همین رابطه و در جهت تثبیت همین مدعاست که متوجه می شویم: هر چه بر کمال انسانی افزوده می شود، تلاش و انگیزه های غریزی کم شده، در زمینه نیازها و خواست های غریزی نوعی اعتدال پدیدار گردیده اما هرگز قناعت معنوی به سراغش نمی آید. از این پس اینان به نان خشک و خواب کم و... قانع اند اما به دانش کم و... قانع نبوده نوعی تلاش استقامت شکن در آنها مشاهده می شود.

به هر حال، باورمندی به مسایلی از ایندست می باشد که بلخی را واداشته است تا کمال جوئی را در یک امر فطری و یک گرایش تفکیک ناپذیر هویت انسانی قلمداد نموده و اعلام نماید:

**آققدر یقین شد که طرفدار کمالیم
کاینسان به تکاپوی و به اقدام فتادیم**

**قابلیت در نهاد ما اساس فطرت است
قلب ما از یک تجلی عرش اعلی می شود**

بلخی تنها به اعلام فطری بودن خصلت کمال جوئی بسنده نکرده بلکه امکان رسیدن به اوج کمال را که همان محل تجلیات واهب علی اعلای علی الاطلاق باشد، گوشزد می سازد. زیرا که معتقد است حقیقت انسانی (قلب او) می تواند کمالی را پیدا نماید که عرش خدا گردد.

وی نمی گوید تو می توانی هم نشین ملائک و روحانیون عالم جبروت گردی، بلکه با بینش فرارونده خود مقام انسان را تا آنجا بالا می کشد که برای یک موجود ممکن (انسان) ممکن است و آنهم تا مرز واجب بالا رفتن!

کمال این بینش زمانی بیشتر جلب توجه می نماید که خواننده در می یابد بلخی برای داشتن کمال مطلوب و ضرورت توجه به آن اقامه برهان بوده است:

درس عمل ز سوزش پروانه داد: یعنی

چون پخته می توانی حیف است خام مردن

راستی وقتی امکان پخته شدن و رسیدن و کامل شدن میسر و موجود باشد، خام و بیهوده و ناقص مردن حیف است.

و بر مردگان از همین دست می باشد که طعن مرام داران و هدفمندان و کمال گرایان و به قول بلخی «شهیدان» مورد پیدا می کند؛ چه انسان بی مرام، انسانی که ادعای آدم بودن دارد اما حاضر نیست کمال آدمیت را هدف خویش قرار دهد و در مسیر تلاش و تکاپو جهت تحقق کمالات، به زندگانی و بودن خویش معنا و ارزش بخشد، جز مواجه شدن با طعن و نفرت و نفرین سزاوار برخورداردی دیگر نخواهد بود. زیرا که اینان در زندگانی هدف نداشته و دل به عشق محبوبی نبسته بوده اند، جانشان در شرار پستی سوز محبتی نسوخته و افق وجودشان به نور محبتی روشن نگردیده، و چون با جانی سنگین و دلی بیدار به خیل رفتگان از وادی غرور بیبوندند، مجبورند آن طعنه را بشنوند:

بر مردگان بی عشق طعنی ست از شهیدان

مردی و عار بادت زین بی مرام مردن

بلخی دلیل ضرورت کمال گرائی و رشد را در موردی دیگر چنین بیان می کند:

مسجود ملک بوده ای ای نخبه بابا

ما فوق ز مادون نشوی، پس چه توان شد؟

و برآستی هم زبینه کسی که مافوق بوده (انسان) تلاش و کوشش و تکاپویی خواهد بود که او را از مادون (ملائک) اوج و کمال بیشتر و برتر بدهد و هر که به کمتر از این حد قناعت نماید، در واقع دل به هیچ و پوچ بسته است، و عاقبت نیک را فقط کسانی استقبال خواهند کرد که هدفی را دنبال کرده باشند:

با گریه پا نهادی اول به دار دنیا

باش آن چنانکه آخر در ابتسام مردن

برای آنکه دیده شود بلخی کمال در خور انسان را در چه موردی معرفی می نماید و از گلی گوئی نیز پرهیز گردیده باشد خوبست از زبان خود وی دریابیم:

ملک دل را جز به سامان محبت جای نیست

گر به حال خود گذارد خصم خون آشام نفس

و صریح تر و روشن تر از آن اینکه:

جز عشق کمال دگری در خور ما نیست

صد شکر که از مکتب اوهام فتادیم

به این ترتیب شایسته آنکه توانسته است خود را از زنجیر اسارت بار نفس برهاند آنست که مملکت دل را به شکوفه عشق و عطر محبت و پرتو مهریانی مزین نماید و به کمتر از آن راضی نگردد؛ چه درین صورت دچار وسواس و وهم و فریب خواهد بود. زیرا آنکه نه به عشق نفس می کشد و نه در عشق می تپد و نه از عشق سر بر می کشد، یا زنجیری دریافتهای حواس است، و یا وهم و عقل جزئی، یا خیال و غیره؛ و درست بواسطه درک همین نکته است که بلخی اظهار شکران می نماید.

از سوئی بلخی مدعی ست که جز عشق هرچه باشد «کمال در خور» نتواند بود و هشدار می دهد:

بطریق راد مردان قدمی بنه به مردی

که جمال و مال و ثروت نبود کمال، برخیز

و یا:

فخریه به ثویی نسزد جز به فضایل

چون مام مشیت همه را عور بر آرد

و یا:

این تجمل ها که می بینی به جز خر مهره نیست

زینت ارباب دانش علم و فرهنگ است و بس

لذا آنجا که می خواهد راه و وسیله تداوم و استمرار کمال در خور را بشناساند، نصیحت می کند:

تو اگر دوام خواهی ز وفا بنوش جامی

به شکوه عشق و مستی ز سر زوال، برخیز

اینک که دریافیم: جمال و مال از نظر بلخی کمال نبوده و ثروت و مکت مایه افتخار نمی تواند باشد و نیز دریافیم که بلخی حتی از علم و فرهنگ به عنوان «زینت» یاد نموده است، خویست آفت های کمال را نیز مورد شناسایی قرار دهیم.

تا آنجا که از اشعار بلخی - مراد همین مبلغ بسیار اندکی است که من در دست دارم - بر می آید

متوجه می شویم که آفت های کمال را به یکی و دو تا محدود نساخته در همه زمینه های فردی و اجتماعی مورد شناسائی و تأکید قرار داده است که بواسطه دوری از اطاله کلام به ذکر دو سه مورد بسنده نموده و خواننده دقیقه یاب را به خواندن متن شعرهایش ارجاع می دهیم:

وی یکی از آفت های کمال را خیانت، دیگری را لذت جوئی (به مفهوم اعتقاد به اصالت لذت) و در یک کل نگری منطقی «غرض» - به مفهوم چشم داشت بدون هدف و نه به مفهوم هدفمندانه آن - ذکر نموده است:

**جوان جز خیانت ز چیزی نترسد
اگر خرد گردد همه استخوانش**

**فضل و کمال و علم چو در ترک لذت است
پس شیخ شهر کیست؟ فضیلت مآب نفس**

**چون کثافات غرض بر خاست از لوح ضمیر
حسن مفطوری یقین، معشوق یکتا می شود**

و درست بواسطه همین دقیقه یابی بلخی است که متوجه می شویم وقتی می خواهد برترین راه رسیدن به کمال و تحقق کمال آنرا در زمینه های فردی و اجتماعی بشناساند، از اصلاح باطن و ترکیه نفس صحبت بمیان آورده و داد می زند:

**بر نسل جوان حیف است چون شیخ تظاهرها
اصلاح وطن خواهی؟ اصلاح بطون باید
ویا:**

ز آینه نفوس کدورت زدوده به

کتمان عیب می توان با حجاب نو

طبیعی ست وقتی بلخی متوجه همه این نکات ظریف در زمینه مورد نظر باشد از شناخت راههای تحقق و ابزار مورد نظر غافل نمی ماند ولی از آنجا که به همه آن موارد تماس گرفته نمی توانیم، به ذکر چند نکته بسنده می نمائیم:

۱- آمادگی برای استقبال از مشکلات:

**خواهی که کمال آری رو جانب موج آور
بر قطره نisan بین غم رفت و گهر آمد**

آبرو می طلبی رم مکن از لطمه موج
بی خطر قطره چسان لؤلؤ شہوار شود
۲- بزرگی و جوانمردی:

به طریق رادمردان قدمی بنه به مردی
که جمال و مال و ثروت نبود کمال برخیز
نبود به مرد مشکل ز حرام در گذشتن
تو به پاس بینوایان ز سر حلال برخیز
۳- آزادگی و داشتن صراحت و قاطعیت:
غیرت آنست که یا مرگ و یا قامت راست
طی این بادیه زین رفتن خم خم مطلب
۴- استقامت و پایداری:

بی خون جگر کسب فضایل نبود سهل
چون نافه آهوی ختن یکسره خون شو
تحصیل گنج فرهنگ بی رنج نیست ممکن
شرط است جهد قومی، بی اجتهاد تا کی

آزادی و آزادگی

استاد امام رحمة الله گوید حقیقت
آزادی اندر کمال عبودیت صادق بود او را
از بندگی اغیار آزادی دهند...

رساله قشیریه

بدون تردید آنچه پذیرش آن نیازمند هیچ گونه دلیل و برهان نخواهد بود اینست که آزادی و آزادگی را همه می‌ستایند؛ و باز آنچه پذیرشش نیازمند هیچ گونه دلیل و برهانی نتواند بود اینست که کمتر زمینه‌ای را می‌توان سراغ داد که به اندازه آزادی و آزادگی مورد بی‌مهری و کم‌توجهی قرار گرفته باشد.

در ستایش آزادی نه تنها پیام آوران الهی داد سخن داده و در مواردی تصریح کرده‌اند که جوهر و روح بعثت آنها را آزاد ساختن انسان از غیر خدا تشکیل می‌داده است که حکماء و فلاسفه و عرفا و ادبا و هنرمندان هر یک بگونه‌ای و هر کدام از دریچه‌ای به ستایش آزادی برخاسته‌اند، تا آنجا که شاید بتوان ادعا کرد: به تعبیری بیشترین فعالیت‌های پیام آوران و رسولان و آزادی خواهان و حکماء و فلاسفه و هنرمندان و شاعران را، کار و تلاش برای آزادسازی انسان و بخشیدن روح آزادگی بوی تشکیل می‌دهد.

ما ملتی را سراغ نداریم که برای آزادی بهای سنگین و چشم‌گیری نداده باشد و خون جوانان

خویش را جهت بدست آوردن و تحقق بخشیدن آزادی و فضای آزادگی هدیه نکرده باشد. گنجینه‌های فرهنگی همه اقوام و ملل لبریز است از دُر و لُثالی ارزش نابرداری که اکثر به پای آزادی و آزادگان نثار شده است. ادبیات اقوام مختلف سرشار از معانی بکر و بلیغ و ظرفتهای تحسین انگیزی است که تا اعماق جان هر خواننده و یا شنونده‌ای رسوخ نموده و روح عطشناک هر آزادی خواهی را به نوازش می‌نشیند.

پس ما را چه رسد که درین میدان به هرزه درائی و ژاژ خواهی پرداخته، عرض خویشتن بیریم و زحمت بیدار دلان آزاده بدهیم!

در فصل‌های پیشین سخن از کمال گرایی، هدفداری و بالاخره رستن از هوا و هوسها به میان آمده طبیعی ست آنگاه که پای هر یک از این مفاهیم به میان می‌آید، روی دیگر سکه (آزادی و آزادگی) تداعی می‌شود. چه رسیدن به کمال جز با بریدن از بی‌کمالی و داشتن و تلاش نمودن در جهت هدف، جز با بریدن از پوچی و بی‌هدفی و داشتن حس و روح آزاد منشانه میسر و ممکن تواند بود، و به همین سان در سایر موارد. از سوئی تا آنجا که نزد همگان روشن می‌باشد، هر کسی به نوعی، وابسته به چیزی بوده، هوای چیزی را در سر داشته و چیزی را هدف خویش قرار داده است، که اگر این وابستگی‌ها و هدفها و... جهت آزاد سازنده نداشته باشند - که اکثریت هم ندارند! - خود تنها بار آورنده اسارت و محکومیت می‌باشند که کشنده آزادی و روح آزادگی نیز می‌باشند، و درست از همین نقطه است که رمز اصلی آزادی و معشوقه دلربای آزادگی رخ می‌نماید و با اشارتی ملیح راه وصال را به اشارت فهمان زیرک نشان می‌دهد و به زبان فصیح و روشن بی‌زبانی می‌فهماند که آزادی همان دل‌نستن و وابسته نبودن است. و راه رسیدن به آن نیز همان دلبر گرفتن؛ و روشن است که دل‌نستن درین جا معنای هدف نداشتن و به پوچی گراییدن تواند بود، بلکه عین دلستن است، منتها به «دل‌نستن»! دل بریدن از دلستگی ست، دل برگرفتن از خود است و دلستن به دیگران و به او. و این دلبر گرفتن، همان دلبر گرفتن است.

پس آنکس که سر ترک خود گفتن و به آزادی رسیدن دارد، شایسته است تا هوسها را که اینک زنجیرهای اسارت اویند ترک گوید، تا مزه آزادی را بچشد و بچشاند! به هر حال ما در این بخش جز به حرفهای بلخی نخواهیم پرداخت که این میدان آزادی ست و فقط آزادگان را شاید تا در آن سخن رانند و یا سخن از آزادی و آزادگی به میان آرند.

بلخی معتقد است که معنای دقیق و عمیق آزادی همان «بریدن» است و «ترک» گفتن؛ متتها در زمینه‌ها و ابعاد مختلف. لذا به همین اعتبار می‌توان گفت که همه شعرهای بلخی پیرامون آزادی از چیزی و یا چیزهایی، برای رسیدن به حقیقت آزادی سروده شده است:

گاه تمنا می‌کند تا انسان مورد نظر او - که همان انسان رسته و رهیده از زنجیر خواست‌ها و خواهشهای پیش پا افتاده و همان انسان دلبر گرفته می‌باشد - از «منت سامان کشیدن» دل برکند و آزاد شود و زنجیر این منت ناخوش آیند را از پای جان خویش باز کند و رسیدن به آزادی از این دام را جشن بگیرد، زیرا:

منت سامان کشیدن در خور آزاده نیست

ترک سر با ترک سامان هر دو آسان دید و رفت

و چون این شخص به مرحله‌ای از کمال رسیده و به مقام دلبر گرفتن نائل آمده است، به سر و سامان نه توجهی دارد و نه هم احساس نیازی؛ لذا ترک هر یک از اینها و درهم شکستن هر کدام از آنها برایش مشکلی ایجاد نتواند کرد. زیرا:

سر آزاد به هر حادثه‌ای خم نشود

پنجه بر چنبر هر دور و زمان برزد و رفت

انسان آزاده همانگونه که از زنجیر خواستها رهائی حاصل نموده است، اسیر زمان و شرایط و احکام زمانی و عرف و عادت دوران نتواند بود. پس آزاد، از همه چیز آزاد است؛ و سربلند، در همه احوال و در همه شرایط سربلند است؛ نه سر بر درگاه هوسها فرود می‌آرد و نه بر آستانه هواها؛ و درست با درک همین معناست که بر شیخ خودخواه خودباخته درباری که جلو پندار و گفتار و کردارش را نفس بدست گرفته و زنجیرهایی متعدد بر پای وی و بر پای اندیشه و افکار وی افکنده است چنین می‌تازد و هشدار و دستور می‌دهد:

بگذر از شیخ گرش نفس به سر کرد لجام

حرف آزادگی، زین گشته ملجم مطلب

زیرا که او از ترس افتادن به خطر و از دست نهادن آرامش و آسایش خویش، آزادی را فدای هوسها نموده است، در حالیکه:

پایند هر هوس آزاده نیست

ملک آزادی بود دام خطر

او نه تنها روحیه انسان آزاده را شکافته است تا بیننده خود دریابد که انسان آزاده پایبند هیچ گونه هوسی نبوده و زنجیر هیچ هوسی بر پای وی بسته و افکنده نمی‌باشد که راه رسیدن به شهرستان آزادی و آزادگی را نیز مشخص و معرفی می‌نماید، تا آزاده آزادیخواه یقین کند که بدون دل‌بدریای متلاطم خطرهای زدن، و در موج‌خیز حوادث چونان کوهی استوار و مصمم ایستادن، شاهد آزادی، خود را در آغوش کسی نخواهد افکند. زیرا یقین نموده است که آزادی گرانبها ترین خواستی است که انسان و یا جامعه انسانی می‌تواند، آنرا آرزو کند؛ طبیعی است این گرانبها ترین خواست جز با پربهاترین چیز و عالی‌ترین فدیة بدست نخواهد آمد:

به آزادی جوانا فدیة بایست

چه این نعمت کسی را رایگان نیست

بلخی با آنکه راهها و ابزار تحقق آزادی را محدود به یکی دو تا نمی‌نماید، زیرا آزادشدن در ابعاد مختلف و شئون متعدد، به طور طبیعی ابزار، راهها و روشهای مختلف را ایجاب می‌نماید، ولی در برخی از مواقع به ذکر صریح ابزار و روشهایی از ایندست می‌پردازد:

آزادی دو گیتی یابی ز یمن «همت»

ای خواجه جنبشی کن تا کی غلام مردن

«دست خم ساز» به کاری که شوی مصدر کار

خوشنما نیست بهر سفله سری خم کردن

بر لب جام «قناعت» کرده‌اند این پند نقش

آب تاك خویش خوردن به ز نان دیگری

فیض روح القدس از «همت» خود داشت مسیح

گام بردار دم از عیسی مریم مطلب

و آنجا که صحبت از آزادی جمع است دارد که:

تا خون نریخت قومی هر گز نگشت آزاد

ما راست نیز سهمی، زین افتخار آخر

نمای جنبش و آزاد باش و مستی کن

که هیچکس نشد آزاد تا نکرد قیام

یکی از ظرافت‌های اندیشه و زیبایی‌های تفکر ایدئولوژیک بلخی آنست که وی برای موجه ساختن ارزشهای مورد نظر خویش دلایل و توجیهاتی را ارائه می‌کند. زیرا متوجه شده است که بدلایلی اصل باورمندی به ارزشها دستخوش اغتشاش و شک و تردید قرار گرفته و شرایط به گونه‌ای از مسیر منطقی و اصولی خود منحرف شده است که لازم می‌نماید برای موجه جلوه دادن امری موجه و تردیدناپذیر نیز، دلیل و برهان آورد؛ حتی اگر آن امر «آزادی» باشد!

لذا، تلاش می‌نماید با بهره‌گیری از مفاهیم عمیق و مهم انسانی، جهت موجه جلوه‌دادن و ضرورت دل‌کندن و دل‌بریدن از آنچه مانع تحقق آزادی انسان گردیده است، او را بسوی رهایی و آزادگی رهنمود شود چنانکه درین چند مورد ویژه مشاهده می‌نمائیم.

از آن پشت که هستی بر کند دل

تو را باید ز هستی دل بریدن^۱

و براستی شایسته‌تر و بایسته‌تر اینست تا پیش از آنکه به جبر و به اکراه دل انسان را از هستی بر کنند، او خود به آزادی و اراده و خواست و رضای خود، از آنچه دل‌کنده است، دل بر کند تا به اختیار خویش، اختیار را، اختیار نموده به آزادی رسیده باشد.

و برهان دیگرش اینکه:

به قانون جوانمردی روا نیست

تملق را به استغنا خریدن

برای یک دو نان زندگانی

نخاید منت دو نان کشیدن

چو سروت خوب و زیبا آفریدند

تو را زبید چمیدن نه خمیدن

تواضع در بر هر سقله تا چند

بهست از این رسیدن نا رسیدن

۱- و یا: تو را شاید ز هستی دل بریدن

و درست بر مبنای همین ینش آزادسازانه و آزادی‌جویانه است که به آزادگان نگرسته و هر که را که با چنین سلاح درهم شکننده زنجیرهای اسارت و محکومیت، مجهز نباشد، نه تنها آزاده نخوانده که اسیر و برده می‌خواند:

کسی کو به هر سفله تعظیم آرد
نخوانیم مردش، ندانم جوانش

مردش مخوان که شرم است اطلاق لفظ مردی
آنها که رسم مردی تنها کلاه دارد

به خون خفتن به از هر سو دویدن
تپش یکدم به از هر دم تبیدن

وی پس از ذکر آنچه آمد میکوشد تا نشانه و ویژگی انسانهای آزاده را نیز بیان داشته و مردم را با گوشه‌هایی از شخصیت والای این دسته از انسانها آشنا نماید. که چون این ویژگی‌ها - همچون آفتها و آسیب‌ها و میکروبهای آزادی - بیش‌تر و متنوع‌تر از آن است که تحلیل همه جانبه آن در یک بخش کوچک بگنجد، فقط بذکر چند نمونه مختصر بسنده می‌نمائیم:

نشان رادمردان دستگیر است
درین دفتر بسی کردیم تحقیق

دار از لب منصور نیفکند اناالحق
آری که به آزادمنش دار، چه پروا

که در این مورد ویژه، بیشتر نظرش به: «استقامت»، «حق‌گوئی» و «کمال برین» را هدف خویش قرار دادن متوجه بوده است؛ و اما جلوه‌ای دیگر که خطاب به آزادگان کربلاست.

گفته بودی که شوم گشته و ذلت نکشم
وضع آزادیت از طرز کلامت پیداست

طمع را، ره به بزم راستان نیست
کجا آزاده فکر پیش و کم داشت

و در اخیر مقال گوئی زمزمه دل‌انگیز و هوشربائی را به خود و در خود، بلب بسته و همچنان که دأب‌وی و سیره سینه و سعادت‌گرایی وی در سایر موارد بوده است، یکباره دل از همه مراتب و

آزادی برکنده، شلنگ‌انداز و بی‌پروا، آزادی و آزادگی در بند عشق و زنجیر محبت را در بیابان هوشربای مهربانی سراغ داده، و آخر سر، سر از آخر هستی همه چیز و همه جا در آورده و اعلام می‌نماید:

آزاد نیست هیچ کسی جز به بند عشق

در مکتب نخست همین درس خوانده‌ایم

زیرا که هر بند و زنجیر دیگری، انسان را به اسارت و محکومیت پیوند می‌دهد، جز بند عشق که وسیله پیوند دیرین پای و شکوہبار انسان به سریر ناکجا پیدای آزادی خواهد شد. و درست بواسطه دریافت همین واقعیت ظریف و ظرافت واقعی این میدان است که اعلام و اعتراف می‌نماید:

نزیب جز این شیوه از راد مردان

و گر نه به اوصاف مردی مخوانش

مرواریدهای بی صدف

نقل است که شخصی بر شیخ آمد و گفت:
«دستوری ده تا خلق را به خدا دعوت کنم» گفت: «زنهار
تا بخویش دعوت نکنی!» گفت: «شیخا»، خلق را به
خویشان دعوت توان کرد؟» گفت: «آری، که کسی
دیگر دعوت کند، و ترا ناخوش آید نشان آن باشد که
دعوت به خویشان کرده باشی.»

«شیخ ابوالحسن خرقانی»

از آنچه آمد، به گوشه‌ای از اندیشه‌های بلخی آشنایی حاصل شد و دانستیم که بلخی به انسان
چگونه می‌نگرد و هستی و سلطنت او را تا کجاها مشاهده می‌دارد.
از سوئی همانگونه که آمد دریافتیم که بلخی منزل نهائی سیر تکاملی انسان را رسیدن به مقام
توصیف‌نابردار آزادی دانسته و آزادی را جز در گرو عشق میسر نمی‌داند؛ با این مایه از دریافت
می‌توانیم چنین برداشت نمائیم که انسان مورد نظر بلخی راهروست که مجبور است مسیر خطر بار
و طاقت‌سوز میان وابستگی - بمعنای دلبسته بودن، هواخواه بودن، اسیر بودن و... - و وارستگی
(رهائی از دلبستگی و آرزوها و هواها و...) را پیماید و آنگاه در شراره شورانگیز محبت، خویشان
(خواست خویشان و آرزوی خویشان و...) را بسوزاند تا به آزادی دست یابد. پس به اعتباری

همچون «هگل» می‌توان مدعی شد که تاریخ برای انسان مورد نظر بلخی یعنی: تلاش برای آزادی، است.

طبیعی‌ست کسی که بخواهد به تبیین چنین برداشت و تلقین چنان معنائی از تاریخ پردازد برای توجیه نظر و اثبات اندیشه خویش دلایل و توجیهات متعددی را ردیف تواند کرد که چون ما را سر این کار و نبشته حاضر را حوصله این مقال نیست به بررسی این نکته می‌پردازیم که طی این راه (راه میان اسارت تا آزادی) ساده نبوده و هیچ عاقل منصفی را نمی‌توان سراغ داد که گفته باشد پیمودن راهی بدین ظرافت و صعوبت را نه پای افزار لازم است، نه زاد و نه راحله‌ای!

و درست در رابطه با همین مسئله بسیار مهم است که متوجه می‌شویم مردان دلسوز در همه روزگاران، پیام آوران غمخوار، عرفاء معروف، اخلاقی مردان و در یک کلام همه انسان دوستان و انسان‌شناسان متعهد و ارزش‌گرای کمر همت بسته و هر کدام متناسب میدان دید و نیروی خرد و شهود و سعه وجودی خود به راهنمایی و تربیت کورانی لجوج و لجاجزانی خود گم کرده - چونان من بنده و بندگانی چون این نگارنده - پرداخته و تا آنجا که توانسته‌اند به روشنگری همین راه و خطرات و آسیب‌ها و آفت‌های کمین گرفته در آن و به ذکر و معرفی ابزار و وسایل لازمه برای طی این طریق و جهت‌های منتج به آن و بسا موارد دیگر کوشیده‌اند که اگر در همین رابطه متوجه دریای امواج اندیشه و افکار بلخی شویم، در می‌یابیم که این بحر توفانی با هر موج بلند و کوتاه خویش مرواریدهای غلتان و آبداری را از صدف خرد و قلب وی بیرون کشیده و نثار دریادلان دلاور خطه خطر می‌سازد. که چون یکی و دوتا و ده تا و ده تا... نبود بهتر آن دیدیم که بر موجخیز این شط شورانگیز قرار گرفته و هر مروارید دل‌انگیزی را که چشم سر و دیده خردمان توانست از کام امواج اندیشه‌اش به در کشد، دوستداران بلخی را هدیه این سفر قرار دهیم.

تأکید بر عملگرایی

آنچه بدون کوچکترین تردیدی روشن و قابل پذیرش می‌باشد اینست که «ادعا» نمی‌تواند منشأ اثر باشد و خیال پردازی نمی‌تواند در واقعیت دگرگونی‌پدیدار سازد؛ بداهت این مسئله را می‌توان از ضرب‌المثل عامیانه: «به حلوا حلوا گفتن دهن شیرین نمی‌شود» دریافت.

بلخی که می‌خواهد انسان را به مقام توصیف نابردار آزادی راهنمون باشد، نمی‌تواند نسبت به عملگرایی بی تفاوت بوده و چشم در چشم مدعیان کاذب بدوزد. شدت نفرت بلخی از ادعای ییجا را زمانی بهتر دریافته می‌توانیم که متوجه می‌شویم با همه وجود خویش فغان سر داده است:

**آدمیت همچو عنقا شد، کجا باید خرید
نیست عنقائی و یک عالم بود عنقا فروش**

**گر مسلمانی به گفتار است، اول شیخ شهر
ور عمل شرط است، اول خصم قرآن دیدمش**

**عالم تمام داعی احقاق حق و لیک حق
ظاهر نکشت پس حق مضمحل به جیب کیست**

لازم به تذکر است که لفاظی و ادعای فلان و بهمان بودن و هستن و شدن مربوط به دوره سیاه بلخی نتواند بود؛ چه قبل از وی نیز وجود داشته و بعد از او هم - چنانکه مشهود است - گونه‌های رنگارنگ آن به قدرت خود باقی است. همه خود را انسان کامل و بی نیاز از اندیشیدن و عمل کردن و... می‌شماریم!

همه خود را مسلمان راه یافته - و بلکه - رسیده به منزل نهائی «آزادی» قلمداد می‌کنیم؛ همه خود را حامی و حافظ حق دیگران! و بدتر از آن، حافظ حق خدا و نگهبان دین او و کتاب او قلمداد می‌کنیم؛ در حالیکه عمل خودمان را از دستبرد نفس اماره خویش حفظ کرده نمی‌توانیم! و این در شرایطی است که به قول بلخی:

**جز خون برادر نبود قوت شب ما
این لاف و گزاف است: به کسی کینه نداریم!**

و چون راه را چنان خطر خیز و راهرو را چنین خطر پذیر تشخیص داده است، پدران و دقیق لب به اندرزی راه گشای و وسیله نمای گشوده است که:

**تا چند «با زبان» شده‌ایم آشنای خلق
بهتر که «دل» کنیم به غم مبتلای خلق**

زیرا معتقد است که اگر دست توسل از دامن پوسیده ادعاهای ییجا کشیده شده و انسان با قدم صدق و پای جان به سوی هدف نهائی و رفع نیازها و نارسائی‌ها و نواقص برخیزد به کاروان تکامل

که رهسپار کوی آزادی و آزادگیست خواهد رسید:

ز عصای قال بگذر به قدوم حال برخیز

که به کاروان رسیدن نبود محال برخیز

زیرا که:

به خیال خام هرگز نرسیده کس به منزل

تو بسوز، پخته‌تر شو، ز چنان خیال برخیز

بلخی بروش همهٔ مکب‌دارها و صاحبان اندیشه، وقتی مسئله‌ای را مطرح ساخته، به رد و یا قبول آن می‌پردازد، برای موجه ساختن تأکید خویش برهان می‌آورد تا اگر گفته‌های انسانی و تشویقی وی از طریق برانگیخته شدن عواطف کارگر نیفتاد، شنونده و یا خواننده با برخورد نمودن به برهان، ضرورت رد و یا قبول آن مسئله را باز یابد. لذاست که -همچون موارد پیشین- متوجه می‌شویم که برای موجه و مدلل ساختن ضرورت اعراض از ادعا و چنگ زدن بدامن عمل، دلایل متعددی را ذکر نموده است:

بلخیا حسن امل سهو است بی‌رنج عمل

حاصل بی‌تخم و محنت را چسان امید داشت

سعی و عمل چو نبود، از آرزو چه خیزد

آزادگی به ملت خواهی زیاد تا کی

خفتن اندر «بستر اظهار» درمانگاه نیست

درد را خود پای همت سوی درمان رفتن است

کی دهن شیرین توان از صحبت حلوا فروش

بگذر از الفاظ، معنی باش با معنا فروش

بی عمل گفتارها ماند بدان

تنگدل نالد به دل‌تنگ دگر

و چون دریافته است که عملگرا بودن، چون داشتن تحمل مشقت‌ها ملازم می‌باشد، ضمن سرزنش غیر مستقیم لفاظان استراحت طلب و خود فریب، طی طریق آزادگی و عشق را بدون داشتن شکیبائی و آمادگی برای مقابله و تحمل خارهای مزاحم غیر ممکن می‌شمارد:

نگردد وادی هجران بدین نازک خیالی طی
رفیق راه مقصد بلخیا خار است آگه شو

تا نکشی جور بیابان عشق
لاف مزن دعوی بیجاستی

درس عمل ز سوزش، پروانه داد یعنی
چون پخته می توان مرد، حیف است خام مردن

همه هستی تخته آموزش است

آنکه می خواهد برسد، باید بیاموزد؛ باید از آنها که رسیده‌اند، راه و رسم رسیدن، ابزار و وسایل بیاموزد و... را بیاموزد. باید چشم عبرت بین بدست آورد، سرّ این نکته که قرآن این همه تأکید می‌دارد: «قل سیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبه الذین من قبل» در همین عبرت آموزی نهفته است.

از سوئی اگر بخواهیم توجهی به جوهر قضیه نموده باشیم شاید بتوان به اعتباری مسئله عبرت آموزی را گونه و ویژه‌ای از «بصیرت» و بینشوری به شمار آورد که چون خود بصیرت یکی از ویژگی‌های انسان کمال‌گرا و نمونه می‌باشد، پس آنیکه طالب رسیدن به کمال می‌باشد، شایسته آنکه خویش را به سلاح بینشوری و عبرت آموزی مجهز نماید و با همین اسلحه بندهای متعدد را از پای جان ببرد و با پشت گرمی به کار آئی وی از بسا دخمه‌های هولناک بگذرد و حقایق را مشاهده نماید. بلخی را در زمینه عبرت آموزی - چه در رابطه با مسایل عمده اجتماعی و چه در رابطه با ابعاد بسیار عمیق و بسیار مهم فردی - توصیه‌ها و راهنمایی‌هاییست که به ذکر خویش می‌ارزند.

زین جهان ای «طالب ارشاد» عبرت لازم است
خاطرت گر شاد و گر ناشاد عبرت لازم است
بوریا بافی به نی می گفت وقت بافتن
کز کلام و پند آن استاد عبرت لازم است

سرکشی‌ها خاک راحت کرد ای نی عاقبت
از تو بر ارباب استبداد عبرت لازم است
مستبد مقتول و هم مصلوب و هم محروق شد
در کنار دجله بغداد؛ عبرت لازم است
ساقیا می ده بیاد قیصر و خاقان که خم
مجمعی باشد از آن اجساد عبرت لازم است
برشد از کاخی صباحی شادی و بانگ سرور
شامگاهان گریه و فریاد عبرت لازم است
یا چو مجنون پخته شو یا در پی خوبان مرو
ز انتحار و خامی فرهاد عبرت لازم است
و باز در همین رابطه دارد:

ستمکارا ستاند چرخ از دست ستمکاری
به دوش ناتوانت تا به کی بار است، آگه شو

آتش مزین به هیچ دل ای سر فراز بخت
بسیار دیده‌ایم: فراز و نشیب سوخت

و یا آنجا که دنیا و عقبی را پرده عبرت معرفی نموده و بالاتر از آن، آنجا که هر گام و هر قدمی
را که در راه استقبال از خطر برداشته می شود خیمه لیلای آزادی و عشق می خواند و بداشتن چشم
عبرت بین مجنون توصیه می دارد:

یک پرده تماشاست چه دنیا و چه عقبا
نه جور کن امروز، نه فرداش زیون باش

چشم مجنون بایدت تا بگری
خیمه لیلایست هر گام خطر

با همین مایه از عبرت آموزیست که بلخی متوجه حیات اصیل، ارزشمند و از یاد نرفته‌ی شده و
عشرت جاوید و پایدار را میوه و ثمره آن قلمداد می دارد:

آنکه در دیوان هستی ماند از وی نام نیک
با وجود عمر کوتاه عشرت جاوید داشت

مایه‌های رشد

چشم عبرت بین و اندیشهٔ عبرت سنج، انسان را با خیلی از واقعیت‌ها آشنا می‌سازد که بلخی به عمده‌ترین مسئله‌ای که می‌توان درین رابطه مطمع نظر قرار گیرد (ابتلاءها) اشاره نموده و با عبارتهای مختلف آنرا مورد ارزیابی قرار داده است. زیرا او بخوبی دریافت نموده است که: «انسان» تا مبتلا به ناملایمات، به رنجها، به کمبودها و... نشود، «بنا و شنوا» نمی‌شود، ابراهیم تا در کورهٔ ابتلاآت پخته نگردید، به امامت برگزیده نشد. بلخی داستان یوسف را با ابتلاآت مربوطه یادآور شده و آنها را مایهٔ اصلی، ضروری و تفکیک ناپذیر رسیدن به مقام «عزیزی» قلمداد می‌نماید:

عزیزی‌های دوران را ضرور است

فروش و چاه و پیراهن دریدن

از سوئی در چشم انداز بلخی این دنیا، دنیای رنجها، دردها، و ابتلاءها می‌باشد، و چون ویژگی «دنیا» چنین است، به چشم سر در می‌یابیم: فقیر در رنج فقر است و ثروتمند را درد ثروت از پایش در آورده است و بقول خود بلخی:

درین ماتم سرا بی اشک نبود دیده‌ای هرگز

یکی از یکسی، دیگر زیداد کسان گرید

وقتی دنیا چنین است و قانون آن چنان، هر عاقلی در می‌یابد که خودِ ابتلاءها مایهٔ کمال و بقول بلخی عیار سکهٔ مرد (=آزادیخواه) بوده و نه تنها از برخورد با آن هراسان نخواهد شد که خود را برای سنجش و ارزیابی به توفان ابتلاآت خواهد سپرد:

عیار سکهٔ مرد است، محنت ایام

زر از عیار نگیرد، منه بر او زر، نام

بی تعب دامن مقصود نیاریم بکف

پای بایست درین مرحله پر خار شود

هشدار کاین بیابان بی خار نیست گامی

مرد آن بود که گل چید از خار زندگانی

و از آنجا که چشم اندازِ چشمِ عبرت بین بلخی تا گلزار وصال و بساطِ قربِ معشوق گسترده بوده و دیدۀ سرّش با قدمِ شہود بر همه اشراف پیدا نموده است، میوۀ وصال و موطنِ قرب را در پس پردہٴ شرارہ خیزِ ابتلاآت میسر می‌شمارد:

**فیض اگر چه عام، ولیکن به قرب دوست
کس را مکان نداد، اگر مبتلا نکرد**

طبیعی‌ست آنگاه که تلاشگرِ مصمم این راه به درک این قانونِ رازناکِ نایل آمده و با این مایہ از نیش با مسئلہ برخورد نماید، در می‌یابد کہ: یگانہ شرط رسیدن به قرب دوست «استقامت» و شکیائی خواهد بود، چہ به قول بلخی:

**فارغ از مکتب توحید جوانی آید
کہ درین مدرسہ با «صبر» و توانی آید**

زیرا کہ با سرپنجہ صبر و استقامت است کہ زمینہٴ «باریابی» عاشق به قلبِ معشوق و زمینہٴ درهم شکستنِ زنجیرِ زندانِ ستم «نفس» و ستمگرانِ «نفس پرست» و باریابی به فضای روشن و صاف آزادی میسر تواند شد:

**نازمت ای استقامت کاخر از سرپنجهات
قلب سخت یار و ہم زنجیر و ہم زندان شکست**

طبیعی‌ست کہ اگر راهرو این شکیائی و استقامت خویش را از دست دہد و تن به ناز و تنعم بسپارد، در نہایتِ تحلیلِ مسخرہٴ نفس رنجہا و ابتلاءها شدہ و جز خجالت و سرافکندگی بہرہای نخواہد گرفت.

**به دامان تحمل چنگ زن هنگام غم ورنه
به وضع ناشکیبی، ابتلاء بر مبتلا خندد**
زیرا درین چشم انداز:

**بسا شرم است بر مردی کہ از جور زمان گرید
به وقت محنت و غم چون زنان بر سر زنان گرید**
«ثبات» مرد دانا بر جفاہای فلک خندد

نه چون شاخی کہ با پیش آمد باد خزان گرید

از سوئی بلخی متوجہ شدہ است کہ رنجہای ناشی از استقامت و ناراحتی‌ها و سختی‌های ناشی از شکیائی نہ تنها چیزی از ہستی و عظمت انسانرا نمی‌کاهد کہ جز افزودن بر وی نتیجہ‌ای

نخواهد بخشید، لذا معتقد است که:

بار آور دانش را از جور چه پروائی
طفل است و درخت و سنگ، آنکه که ثمر آمد
و در جلوۀ شورانگیز تر و متعالی ترش:

نیک دانم که زبانی نبرد پختهٔ عشق
ضرر آنکرد که جوشی نزد و خام گذشت
طبیعی ست آنکه دیگ جانش تحمل شرار محبت و فراق جانان را نداشته و درین جریان دامن
شکیبائی و استقامت را از دست بدهد، میوهٔ وصال را نخواهد چید.

همت عیار مرد است

از سوئی، آنگاه که به افکار و ریشهٔ تحلیل‌های بلخی بیشتر توجه می‌نمائیم، در می‌یابیم که
بلخی رسیدن به ارزشهای یاد شده و مجهز شدن به تجهیزات مزبور را مستلزم داشتن تحلیل و
آگاهی و در نهایت «همت» شمرده و درین زمینه به حدی از تأکید متوسل می‌شود که یگانه
مشخصهٔ انسان آزاده را داشتنِ همت قلمداد می‌نماید:

مرد را نبود به غیر از یک نفسِ همت عیار
بر زر خالص چه حاجت امتحان دیگری
در موردی دیگر حتی یگانه وسیلهٔ رسیدن به آزادی - هر دو جهانی - را همت قلمداد نموده و
ریشهٔ بردگی و اسارت را - بصورتی غیر مستقیم - بی‌همتای قلمداد می‌کند:

آزادی دو گیتی یابی ز یمنِ همت
ای خواجه جنبشی کن تا کی غلامِ مردن
لذا، برای موجه و مدلل ساختن این باور چنین استدلال می‌کند:

همت از پیشرو نیر اقبال نبود
تا دل بحر چسان قطرهٔ دریا می‌رفت
وقتی قطرهٔ کوچکِ همت آنرا دارد تا از آسمان ژرف و بلند خود را به عمق دریا و در آغوش

کمال‌زا و ارزش آفرین صدف رسانیده، از فیض آغوش صدف و اثر همنشین شدن با وی به مروارید غلطان بدل شود، انسان را شایسته چنان است که از قطره کم نیاورده و با پشتکار و همت والا مراحل و منازل کمال را پشت سر گذارد، نه اینکه بی همتی پیشه ساخته در انتظار دستی باشد که در وی تغییری ایجاد نماید.

بلخی بر خلاف پیر شیراز که معتقد بود:

فیض روح القدس از باز مدد فرماید

دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

باورمند است که:

«فیض روح القدس» از همت خود داشت مسیح

گام بردار، دم از عیسی مریم مطلب

زیرا که همچون ابوالمعالی میرزا عبدالقادر بیدل، قابلیت را شرط اساسی دانسته و همانگونه که

بیدل مدلل می دارد:

چو استعداد نبود کار از اعجاز نگشاید

مسیحا کی تواند کرد بینا چشم سوزن را

بلخی مدعی است که لازمه کسب فیض، داشتن همت است یعنی تا این استعداد شکوفا نشود،

زمین جان برای تجلی فیض قابلیت پیدا نمی کند:

همت و عزم متین از ما بیاید، هم به ما

از جناب کبریا بذل هدایا می شود

و در این اندیشه، این واقعیت به عنوان واقعیتی انکار ناپذیر ثابت است که:

گر از افلاک می باید گذشتن

به غیر از سعی و همت نردبان نیست

زیرا:

محرم خلوت اسرار کسی شد که به عزم

پشت پائی به همه کون و مکان بر زد و رفت

طبیعی ست «پشت پا زدن» به همه کون و مکان از هر مقلد بوزینه سیرت بی همتی متصور

نخواهد بود و مردی می طلبد مردستان، با پای افزاری از ایثار و زرهی از شکیائی و توسنی از امید و

شلاقی از شوق و مهمیزی از خلوص و دلی آشفته از عطر محبت، زیرا به قول خود بلخی:

راحت طلبا بگسل امید سر کوش

مشنو که چنین دولت بی خون جگر آید

با همین مایه از بیش است که بلخی برای موجه جلوہ دادن ضرورت رویکرد به تلاش و کوشش، گاهی دلیل می آورد و زمانی تشویق و تحریص به تلاش و کوشش می نماید.

منظومہ هستی همه آمادہ پیکار

چون برق رواند کسل می شناسم

سعی بایست تراگر به مقامی چو ذیح

تا کہ پائی نرنی چشمہ زمزم مطلب

زیرا کہ بدون تلاش و کوییدن پای بر زمین طلب، چشمہ رشد و کمال نصیب احدی نخواهد شد. زیرا:

پیدایش هر گنجی بی رنج میسر نیست

از اهل سخن کافیت دانستن یک نکته

و چون بلخی با همه تفصیلی که در مورد ضرورت تلاش و کوشش داده و در اشعار مختلف بدان اشاره نموده درین مورد توصیه به ضرب المثل معروف: «در خانه اگر کس است یک حرف بس است» نموده است ما هم با نمایش راهی که خودش رفته و نتیجه ای که خودش گرفته است، بدین مقال پایان می بخشیم:

اندر طریق مقصد، شبها بسی دویدم

تا دامن وصالش وقت سحر گرفتم

این بخش از اندیشہ بلخی به ویژه چون با ذکر اوقات «شب و سحر» و... همراه بود نگارنده را بیاد وقت شناسی و اهمیت مسئلہ وقت و اغتنام فرصت از چشم انداز وسیع بلخی انداخت و حیفم آمد کہ غنچه ای چند از این بوستان نچیده بر آیم.

وی در موردی، چیدن گل مراد (بدست آوردن هدف و رسیدن به کمال مطلوب) را در گرو غنیمت دانستن وقت می شمارد هم چنانکہ گاهی، آنرا مایه جبران نارسائی ها و ایجاد آبرو و...

چنانکہ خود با شیدائی دارد:

گل مراد نچیند کسی مدام ز گلشن

شمار وقت غنیمت گذر ز طول تمنا

ز جا برخیز جانا وقت اینار است آگه شو
ملل را آبرو از زحمت و کار است آگه شو

دامن فرصت مده از کف، به وقت مغتنم
باز هم وقت است جبران خطایا می شود
زیرا:

مغتنم بشمار ایام و مکن تضییع وقت
تا تو خواهی جام فردا شیشه‌ات دوران شکست

لذا توصیه‌اش آنست که امروز می‌محبت را بنوشی زیرا معلوم نیست وقتی جام فردا را گردون
بدست داد، شیشه‌ات را سالم باقی گذارده باشد؛ چه ممکن است وقتی جام فردا بدست افتاد، یا
شیشه‌ات را با ناجوانمردی شکسته و یا آنرا تهی کرده باشد.

لذا تا وقت از دست نرفته:

نوش کن باده و تغییر به اوضاع بده
منتظر چند نشینی که زمانی آید؟

نشانه‌های رشد

الف - وسیله شناسی

بدون شک یکی از نشانه‌های انکار ناپذیر انسان سالم و رشد یافته «وسیله شناسی» تواند بود، زیرا انسانی که در کارزار زندگانی فردی، با مشکلات و موانع بیشماری دست و پنجه نرم کرده و در کوره زندگانی با شراره‌های زیادی مواجه شده است، اگر از هر مورد درسی و از هر تجربه‌ای سبقی گرفته باشد اینک انبان تجاربش پر است از رازها و رازدانی‌ها و درک قوانین و قانونمندیها و... طبیعی ست که چنین انسانی نه تنها ارزشها را از ضد ارزشها، راهها را از بیراهه‌ها، آبها را از سرابها و... باز می‌شناسد که وسیله رسیدن به هر یک و تحقق بخشیدن هر کدام را نیز خوب می‌شناسد.

وسیله شناس نسبت به تجربه‌ای که از زمینه و وسیله مورد نظر بدست آورده است می‌تواند خیلی خوب‌تر و زودتر و خاطر آسوده‌تر و با استقبال خطر کمتری اهداف خویش را با استفاده از وسیله مربوطه‌اش تحقق بخشد. آنچه درین رابطه از یادآوری آن خود را ناچار می‌یابیم اینست که وسایل مورد استفاده در مسایل اجتماعی و پدیده‌های انسانی به تناسب دید هر فرد و یا گروهی تفاوت داشته و گاهی حتی، داشتن جهان بینی و ایدئولوژی‌های یگانه پیروان خویش را می‌دارد تا در زمینه واحدی وسیله‌های کاملاً متضاد و متباینی را توصیه نموده و یا بکار گیرند.

به هر حال اندک توجه به افکار و اشعار بلخی - چنانکه آمد - نشان می‌دهد که او در رابطه با

شناخت و شناساندن ابزار و وسایل مربوط به امور انسانی و اجتماعی و کاربرد دقیق و منتج آن حساس بوده و کمتر اتفاق می‌افتد زمینه‌ای را مورد تأکید و تحلیل قرار دهد اما وسایل کار آمد آنرا مورد توجه قرار ندهد؛ که چون سر تطویل کلام نداریم بذکر چند مورد مختصر اشاره نموده و شرح و تفصیل کامل را به خواننده هشیار و بیدار دل وا می‌گذاریم.

بلخی وسیله نجات از «رنگ زردی» سیاسی و اجتماعی را پیکار مسلحانه و جهاد و کارزار و در یک کلام قتال معرفی می‌نماید:

اصلاح رنگ زردی، جز خون خویش نتوان

بهر علاج ملت گلگون عذار مردیم

زیرا مدلل است که:

تا خون نریخت قومی هرگز نکشت آزاد

ما راست نیز سهمی زین افتخار آخر

چه همانطور که قبلاً نیز آمد:

به آزادی جوانا «فدیه» بایست

چه این نعمت کسی را رایگان نیست

پس:

رمز بقای خلق اگر در تنازع است

جز «خون» خلق نباشد دوای خلق

براستی هم، وقتی جامعه انسانی آنقدر تنزل کرده باشد که رمز بقایش را در جدال و تنازع جستجو نموده و خرد و انسانیت و منطق و مهر و... از صحنه دل‌ها و دیده‌ها زدوده باشد وسیله دیگری جز خون دادن، برای رهیدن از چنین بن‌بست پلید و پلشتی‌زائی سراغ نمی‌توان داد، و دقیقاً در رابطه با همچو یک جامعه و شرایطی ست که بلخی فریاد بر می‌آورد:

اگر خواهی همی رشد سیاسی

طریق مرشد و ارشاد خون است

و یا در دبارتر و خجلت بارتر از آن:

جوانان در قلمم رنگ شفا نیست

دوای درد استبداد خون است

زیرا در شرایطی از این دست، زبانی جز زبان شمشیر و وسیله‌ای جز آله قتاله رواج نداشته و

گوشها جز با همین زبان آشنائی ندارند، لذا دستور می‌دهد:

حق اگر داری بگیرش با دم شمشیر تیز

نیست در قاموس حق، جز این جواب دیگری

بلخی در موارد متعدد دیگری «خطر کردن»، دل به دریا زدن و استقبال از خطر را وسیله تحقق

هدف معرفی نموده که نمونه‌اش را درین رابطه چنین می‌یابیم:

جیش مقصد را به سیر ارتقاء

زخم تیوت پشتمانی، ای خطر

علم و معرفت نیز وسیله‌ای است که راه تاریک و خطر خیز زندگانی را می‌تواند به کار آید زیرا:

راهیست راه عمر بود مرد ره کسی

دامان «علم» و فضل گرفت و رها نکرد

و چون متوجه شده است که خیلی‌ها به واسطه نداشتن و استفاده نکردن از چراغ معرفت و

بی‌توجهی به یگانه وسیله‌ای که می‌تواند چاله‌ها و دامهای راه تکامل را برای راهرو نمایان سازد،

بدام افتاده‌اند، توصیه می‌نماید:

این بار شمع علم به کف عزم راه کن

کز خصم کهنه کار نبینی عذاب نو

و نهایتاً آنگاه که می‌خواهد پرده از سیمای شوکت و سطوت و غنای پایدار و فانی نشدنی

برگیرد، صور اندیشه‌اش سراغ چیزی را می‌دهد که به قول مولانا «جوهر» هستی می‌باشد. و این

می‌رساند که تا کجای قضیه، بلخی «اهل دل» بوده است؛ بهتر است از خودش بشنویم:

متاع اندوختن از جنس دل به

غنا آنراست کز دلها حشم داشت

باء - راهشناسی

پس از اذعان و اعتراف به اینکه وسیله شناسی یکی از ویژگی‌های انسان کامل و راهروی

می‌باشد که می‌خواهد خود را به قله بلند کمال و آزادی برساند، اینک باید یادآوری نموده که

ویژگی دیگر چنین انسانی از نظر بلخی «راهشناسی» می‌باشد. چه آنکه راه رسیدن به کمال و

اهداف کمال آفرین را نمی‌داند، نه خود می‌تواند به مقصد مورد نظر برسد و نه هم می‌تواند

دیگران را براهی که به منزل کمال و آزادگی می انجامد راهبری نماید.

در اینکه انسان امروز، بواسطه عدم تسلط بر راهشناسی و به علت بی توجهی به این اصل اصیل و رکن رکن انسان سالم، از راه بدر برده شده، در چاله های عفن فرو غلتیده، عمرش به تباهی کشیده شده، ذهن و خردش به رکود گرفتار آمده، بال پرواز و گام حرکتش بریده و بسته و شکسته گردیده، همه استعدادها و سرمایه هایش به غارت برده شده و آزادی هایش پایمال و محکومیت ها و اسارت هایش بی پرده و رسوائی آور شده، ولی با همه اینها بخود نیامده و راه درست را پیش نرفته، و یا نیافته است، تماس گرفته نمی توانیم؛ هر چند اینکه که جامعه ما بواسطه بی توجهی به وقت شناسی، وسیله شناسی و راهشناسی بدترین و سیاه ترین روزهای تاریخ سیاسی - فرهنگی و... خود را از سوئی و ناب ترین و متعالی ترین دوره های راه گشایش را از دیگر سو سپری می دارد، نابجا نمی بود اگر بیشترین مسایل مربوطه را در رابطه با زمینه های مورد نظر به ارزیابی و تحلیل می نشستیم. ولی از آنجا که این جزوه نباید و نمی تواند حجیم شده و به موارد فرعی پردازد، شرح و تحلیل و... را به وقتی دیگر موکول می داریم.

به هر حال بلخی راهشناسی را یکی از نیازهای جدی انسان بحساب آورده و توصیه می دارد:

هان ای جوان بکوش بیایی ره درست

گمکرده ره به مردم ره گم چه می کند!

از سوئی راه رسیدن به کمال را چنین می نمایاند:

خواهی که کمال آری، رو جانب موج آور

بر قطره نisan بین نم رفت و گهر آمد

آبرو می طلبی، رم مکن از لطمه موج

بی خطر قطره چسان لؤلؤ شوار شود

زیرا در اندیشه ای که بلخی به ابلاغش برخاسته است این واقعیتی امکان ناپذیر است که:

کی برند آسوده حالان ره به دوست

یار آید از در و بام خطر

و بواسطه همین طریق استقبال از خطر است که غزلهائی را به توصیف خطر و خطر پذیری و

خطر کردن اختصاص داده و آنرا چنین مورد خطاب قرار می دهد:

ای کمال زندگانی ای خطر

ای حیات جاودانی ای خطر

داده ای با استقامت عاقبت

نا توان را توانی، ای خطر

بلخی طریق اصلاح جامعه را انقلاب و دگرگونی عمیق و همه جانبه معرفی داشته و آنهایی را که قانع به رفورمیسم مسخره و رنگ آمیزی ظواهر اجتماعی می باشند، به باد انتقاد می گیرد؛ لذا بی پروا با یادآوری داستان شورانگیز کاوه، نخست موقعیت شاه و شاه پرستان را مشخص می دارد و در قدم دوم راه رهایی از چنگال ضحاک عصر را نشان می دهد:

پی مقصد، قیام کاوه شرط است

که هر بیرق درفش کاویان نیست

ولی از آنجا که متوجه می باشد لازم است انقلاب از دل ها آغاز شده و پهنه جانها و اندیشه ها را نیز نسیم روح نوازش به نوازش بنشیند، با رد اصلاح طلبی های پوچ راه دست یافتن به یک انقلاب واقعی را نشان می دهد:

بر نسل جوان حیف است چون شیخ تظاهرها

اصلاح وطن خواهی؟ اصلاح بطون باید

و یا:

ز آئینه نفوس کدورت زدوده به

کتمان عیب می توان با حجاب نو

جیم - تحلیل داشتن

لازم به تذکر و تأکید نتواند بود که خود آگاهی انسان یکی از عالی ترین نمونه ها و ویژگی های کمال رشد فرزند آدمی ست، اما این نکته قابل یادآوری و تأکید است که هیچ کسی به خود آگاهی انسانی دست یافته نمی تواند مگر اینکه نسبت به پندار و گفتار و کردار خویش اشراف داشته، علت گرایش و یا عدم گرایش خود را به هر یک از زمینه ها و در رابطه با هر یک از آنها مورد ارزیابی و تحلیل قرار داده باشد؛ و این نیست مگر داشتن تحلیل.

در اهمیت داشتن تحلیل قبلاً نیز عرایضی تقدیم شد؛ از سوئی اگر بخواهیم موارد نقصان و زیان جامعه خودمان و یا هر جامعه دیگری را نسبت بی توجهی به این امر یادآوری و بررسی نماییم: مثوی هفتاد من کاغذ می شود. چنانچه نقیض امر هم می تواند خیلی از مسایل را به ما روشن و مسجل سازد.

بدون تردید بواسطه ارزش و اهمیت والای همین مسئله بوده است که در می یابیم بلخی علت و دلیل آنچه را مورد تحریض قرار می دهد و یا مورد انکار، بیان نموده و زمینه را تا آنجا که زبان شعر گنجایش دارد به صورتی تحلیلی مطرح می نماید:

از آن پشت که هستی بر کند دل

ترا باید ز هستی دل بریدن

این سخن در زبان دین به این عبارت هم آمده است: «موتوا قبل ان تموتوا» که موت اختیاری و به عبارتی رساتر رسیدن به کمال آزادی (فنا) را توصیه می دارد.

در مورد تقوی آورده است که:

مرشدِ مستان چه عجب نغز گفت

«خود گذری» حاصل تقواستی

و در رابطه با رشد واقعی و ثبات راستین و اصیل پایه های حیات انسانی دارد:

تعمیر عمر باید از عدل و داد کردن

تا منهدم نگردد دیوار زندگانی

قائد مردم نشاید گفت آتکس را که او

بانی تعمیر خود شد از خراب دیگری

و چون یقین دارد که پایه های چنین تعمیری لرزان است و بخواهی نخواهی دلهره باطنی و به

اصطلاح رنج، عذاب و یا لاقل پشیمانی وجدانی بیار می آورد، دارد که:

بلخی اگر چه دعوی آزاده گی بسی ست

آزاد نیست آنکه به وجدان معذب است

طبیعی ست که تحلیل ها و دلایل بلخی منحصر به موارد یاد شده نبوده، در هر یک از

سروده هایش می توان سراغ تحلیل های وی را گرفت، حتی اگر به مسایل طبیعی پرداخته باشد

چنانکه درین مورد می توان مشاهده کرد:

هر تحول زادهٔ عشق است در علم الحیات
فلسفی داند چسان حل معما می شود
دفع و جذب اندر طبیعت درس رشد خلقت است
عشق را لازم زفیضش مرده احیا می شود
تا ابد چون نفس ماهیت پر از خاصیت است
انفعال و فعل در هر ذره پیدا می شود

دال - اعتدال

طبیعی ست هر آنکه با آن مایه از بینش و برداشت بخواهد به زندگی و زمینه های مربوطه اش
بنگرد و بگراید، اندیشه پالایش یافته و تجارب دقیقش به او حکم می کند تا هم خود، راه اعتدال
در پیش گیرد و هم دیگران را از خطرات و آسیب های بی توجهی به اعتدال آگاه سازد. و یقیناً
همین برداشت منطقی و درست است که بلخی را واداشته است درین مورد ویژه، روشن تر و
قاطع تر از سایر موارد صحبت نماید، زیرا دریافته است:

کام شیرین نتوان کرد جز از شربت عدل
بس ستمکار کزین دهر بنا کام گذشت
وی علت عمدهٔ بدبختی جوامع را افراط و تفریط قلمداد نموده و معتقد است که اگر مردم به
اعتدال روی کنند، مصائب و سختی هایشان کم خواهد شد:

علت و ماندگی افراط و تفریط است و بس
گاه روح محض و گاهی هم تن آسا می شود
زندگی را گر بود اندازه حد وسط
نیست مشکل زودتر حل قضا یا می شود
بر مبنای همین باور است که توصیه می دارد:
نه بار دوش رنجبران شو نه بار کش
ای همچو برده، بارگران برده تا بکی؟

آنجا که می خواهد اعتدال اجتماعی، در یک جامعهٔ آزاد را نشان دهد دارد:

به ظالم خصم و بر مظلوم یاور

همین قانون پاک اعتدال است^۱

و آنجا هم که می خواهد راه درست رسیدن به اعتدال را نشان دهد می گوید:

نیست قانون تعادل غیر دین احمدی

از رکونش پرچم اصلاح بر پا می شود

زیرا:

کرده تعیین حقوق فردا را با اجتماع

اجتماع زندگی، بازهد و تقوی می شود

ها - بال ها

علاوه بر آنچه آمد، بلخی پرواز به ذروه طاقست سوز آزادی را متضمن و مستلزم بالهای نیرومندی می داند که اوج این قله، تواند در نیمه راه، توانش را در هم شکنند؛ و چون هر یک از این بالها در جای خود و در رابطه با شرایط ویژه عملکردش بسیار و باز هم بسیار مهم می باشد، تا آنجا که شاید فقدان هر یک از آنها در مواقع لازمه، توان پیشروی و رشد را از انسان بگیرد، نخواستیم ندیده از آنها گذشته باشیم.

از سوئی اگر قرار باشد تا به شرح و تحلیل تطبیقی هر یک از این بالهای پرواز پرداخته، در پیرامون موقعیت آنها در رابطه با حیات فردی و اجتماعی، اثرات تکاملی، آسیب ها و آفت ها، موارد کارائی، درجات شدت و ضعف و... هر کدام به بحث بنشینیم، یقیناً کار را بر خواننده عزیز دشوار کرده ایم؛ لذا بر آنیم که تنها با یادآوری موضوع مورد توجه بلخی فقط به ذکر نمونه های مختصری از اندیشه های وی بسنده نماییم.

۱- امید و یأس

او به نفی و دور ساختن زنگار یأس از آئینه دل توصیه ها دارد:

ناامیدی بر فکن، مشکل پسندی دور کن

اتحاد قطره ها، ابر عطا می شود

۱- که برداشتی است از آیه «... اشداء علی الکفار رحماء بینهم...».

در پیچ و شکنج دهر نومید نباید شد
مردانه درین وادی باشور و نوا باشید
علت توصیه دور کردن زنگار یأس را چنین مدلل می سازد:
ز موج قلزم غفران ز جوشش یم رحمت
غرض چه بود اگر بنده بی گناه بمیرد^۱
اما از مقام خودش چنین تصویری بدست داده است:
نفس پیچیده خوف و رجایم
ز بس سودای زلفش پیچ و خم داشت

۲- اخلاص و رهیدن

در بارگاه دوست نشاید به جز خلوص
آری که بندگی به قیام و قعود نیست
زیرا مغز و عصاره واقعی حرکات انسان موحد را همان خلوص وی تشکیل می دهد و هر آنگاه
که عمل، مغز و عصاره خود را از دست داد، جز شکل و اندامی پوچ باقی نخواهد ماند، که اگر
درست دقت شده باشد هدیه کردن چیز پوچ به دوست، به اعتباری مسخره نمودن او خواهد بود!
و تحقیر کردن و بی اجر ساختن خویش!
زیرا:

میل جانان چون به جز اخلاص نبود، دوست خواه،
می تواند کار عالم را، به دیناری کند

به مسجد چند می خوانی نماز با ریا زاهد
که نقش بوریا بر این نماز با ریا خندد

۳- توکل

بلخی هم جهت مثبت توکل را مورد نظر داشته است و هم جهت تحریف شده و به منفی

۱- این بیت که تفسیری رازور و بشکوه دارد، تداعی کننده این بیت بیدل علیه الرحمه می باشد:

چو عفوش انتظار جرم ما را می کشد بیدل

گنه ناکرده رفتن در حریم او گنه باشد

کشانیده شده اشرا؛ ولی از تحلیل درست و راهنمایی مخلصانه فراموش نکرده است:

اعتماد نفس پاک و اتکالت بر خدا
از دو جانب بنده را ملجأ و مأوا می شود

عجب است زان توکل که تو بار خلق باشی
به قنای سعی و کوشش بود اتکال برخیز

۴- شجاعت

اگر از غمزه جانان ترسی
در اول بایدت از جان ترسی
خراباتی شدن خواهی بیاید
ز طعن شیخ و از بهتان ترسی
نمی گویم مده دل را به خوبان
بشرطی کز غم هجران ترسی
جوانا باد آزادی حالات
ولی از دار و از زندان ترسی

ای خوشا ساعات و هنگام خطر
عید مستان است ایام خطر
این سروش آید ز پیر می فروش
شربت کوثر بود جام خطر
بهره ور از نعمت هستی نشد
بی خبر از خوان انعام خطر
قاصد نور تجلی ظلمت است
خوش سحر دارد ز پی شام خطر
پای بند هر هوس آزاده نیست
ملک آزادی بود دام خطر

بلخی در یکی دیگر از غزلهایش خطر را مورد خطاب قرار داده و به تمجیدش می پردازد:

ای کمال زندگانی، ای خطر
ای حیات جاودانی، ای خطر

گلشن پرورده دست شد
ایمن از باد خزانی ای خطر
و در موردی دیگر دارد که:
غواص بی خطر نه بر آرد مراد خویش
دُر از دل بحور گرفتن ضرورت است

۵- رقتِ عاطفه یا داشتنِ درد
بلخی را یکی از آرزوها اینست که:
در قالب بی دردان ای کاش رسد دردی
از رنج و محن کافیت دانستن یک نکته
زیرا با همه وجود خویش این واقعیت بسیار دقیق و مهم را دریافته است که:
یقین به مردن یک اهل درد نیست برابر
هزار شیخ و یا پیر خانقاه بمیرد
از سوئی وی متوجه شده است:
در بزم عشق‌بازان بی درد ره ندارد
بلخی گواه باشی بین داغدار مردیم
لذا با این مقال مترنم است:
رفتند پیشوایان با داغ عشق بلخی
مأموم را بیاید همچون امام مردن

باد از مزار بی درد آرد غبار دردی
چون زیر بار مردیم، بس شرمسار مردیم

۶- حرص و ریا
گمان بر اینست که در مذمت این دو صفت از زبان خیلی از خوبان خیلی چیزها شنیده‌ایم؛ هر
چند از زبان مدعیان بی عمل نیز. پس نیازی جز به ارائه‌ی متن گفته‌های بلخی نمی‌رود:
خود نمائی هر کجا دیدیم بازاری نداشت
دین و دنیا هر دو بیزارند از تقوای فروش

ما شاهد ازل را روزی به بر گرفتیم
کان جامهٔ ریا را از دوش بر گرفتیم

فرّهای نبود جز سایهٔ قناعت
کز حرص و آرزید عزو وقار آخر

عمرها گم گشت اما حرص یک جو کم شد
سوی این خوان تنعم چشم شاهان دید و رفت

۷- نوجوئی

آنچه قبل از نقل اندیشه های بلخی تذکرش را ضروری می یابیم اینست که مراد از نوجوئی نزد سید، تجدد مآبی بوزینه وار سنت انداز نابخردانه و خودبازانه نبوده، بلکه همان بدیع گرائی و نوجوئی اصیل و ثمربخش و کمالگرائی بی ست که می خواهد همه هستی انسان را به تازه گی و تازه جوئی آشنا سازد. و این معنا از فحوای کلام خود بلخی نیز مستفاد می شود:

آمد بهار جلوۀ گل با حساب نو
ذوق آز ماست صحنهٔ این انتخاب نو
ساقی به جام ریخت به مستان می جدید
یا رب ز جوجهٔ دل زاهد کباب نو
مطرب بساز خویش نواهای تازه ریخت
شاهد تو هم خرام کن از پیچ و تاب نو
یار نوی چو نیست، به ما یار پار گین
بد نیست جلوه گر کندی با نقاب نو
مسئول امر کیست سؤالیست از قدیم
اکنون به این سؤال بیاید جواب نو
خائن نمی نمود اگر منع ارتقاء
حاجت نمی قتاد به این اعتصاب نو

رازی بنام عشق

«هر چه گویم عشق را شرح و بیان
چون به عشق آیم خجل گردم از آن».

آرزویم این بود اگر نمی توانم عشق را به شرح و بیان نشینم، بتوانم برداشت های بلخی را از عشق، باز نمایم، اما مثل اینکه تقدیر چنین رفته است که این آرزو را باید با خود به گور ببرم و یا لاقفل در گورستان آرزوهای خویش به شکل عاریت به خاک بسپارم.

من، من آواره، من بی خانمان، منی که جایی برای بودن و راهی برای رفتن ندارم، منی که خودم را از یاد برده ام و هیچ ملتی مرا از خویش نمی شناسد و هیچ دولتی به خویش نمی پذیرد؛ منی که در موج خیز خون مطهر بیش از یک میلیون شهید، نفرین قرن را به تماشا ایستاده ام و نفرت زمانیان را، منیکه از دیدن نفرت و نفرین لبریزم چگونه می توانم از عشق و محبت سخن بگویم. پس سخن گفتن درین مورد را نیز به سخندانان رازدار و رازشناس وا می گذارم و بیتی چند از اشعار بلخی را به عنوان نمونه نقل نموده و جانهای مشتاق و عطش آلود راهیان این کوی را به سرچشمه گوارا و زلال اشعار بلخی اشارت می نمایم.

در موردی دیگر آمد که بلخی پس از طی مدارج و مراحل دریافت که برای رسیدن به قسمتی از رازهای عالم وجود پای عقل ناتوان می باشد و باید به فکر وسیله ای دیگر بر آمد و در دنباله همین جستجوی بود که سر از کوی جنون بر آورد و نعره سر داد:

با پای تعقل نرسیدیم به منزل

این وادی لیلاست، خرد باز و جنون شو

وزان پس پای افزار عقل گرائی از پای جان در آورد و با قدم صدقِ محبت، پای در وادی لیلای حقیقت نهاد؛ و هم درین وادی بود که به ریشه و کُنه حقایق وجودی آشنائی بهم رسانید و دریافت، آنچه را توان دریافتنش را داشت، و هم در همان حال بود که این نغمهٔ هوش ربای را سر نمود که:

جز ریشهٔ محبت فرع است هر چه بینی

ارباب عشق دانند، اسرار زندگانی

زیرا که ریشه و جوهر حیات و ملکوتِ هستی موجودات با چشم خرد قابل اندر دریافت نبوده و چراغ عقل نمی‌تواند همهٔ زوایای رازناک این عالم را روشن ساخته و در معرض دید قرار دهد و تنها با طلوع خورشید عشق از شرق هستی و حیات است که راز زندگانی فرادید قرار می‌گیرد. طبیعی است که این نعمت کسی را میسر آید که تحت تربیت رب‌النوع محبت قرار گرفته و هستی موهومش در شرارهٔ دلنواز عشق خاکستر شده باشد. از خود گذشته باشد و به عشق رسیده باشد. چشم منیت فرو بسته و چشم محبت باز کرده باشد تا با همین چشم به هستی نگاه کرده و دیده باشد که:

محواند کائنات سراسر به کار عشق

غوغای دهر نیست به جز گیر و دار عشق

ذرات را چراست تکاپو به هر طرف؟

دارند هر چه هست دل بیقرار عشق

و چون جانش در لمعات دیرین پای چونین شهودی منور گردید، پرده‌ای دیگر از راز حیات از مقابل چشم سرش بر افتاده و به عین‌الیقین دریابد که:

حیات جاودان عشق است و جز آن

به کام افغی محو و زال است

و چون به گذشته و رنج‌هایی که در مسیر رسیدن به این مقام تحمل نموده و بخیالاتی که قبلاً در اسارتشان بسر می‌برده و... بنگرد، با نشاطی وصف ناپذیر نه تنها نغمه سر نماید:

نیک دانم که زبانی نبرد پختهٔ عشق

ضرر آنکرد که جوشی نزد و خام گذشت

بلکہ فریاد برآورد کہ:

بہ راہ عشق مردن بہ کہ ہستی

قتال اندر قتال اندر قتال است

لذا دستور می دہد کہ:

ہر چہ داری یک نفس بفروش در بازار عشق

حاصل از این دورہ گردی چیست ای ہرجائی فروش

از اینجاست کہ فریادش رنگی دیگر و عطش جانش شرارہای بیشتری بخود گرفتہ، با آنکہ

دل را بہ نیم نگاہ از دست دادہ اینک ادعا می کند کہ:

ما را ز فیض عشق «نگاہی» کفایت است

دلبر کہ دل ربود بہ نیم نگاہ برد

و نتیجتاً اعلام می دارد:

غواص ہمت ما جز عشق بر نیارد

از بحر لایالی نیکو گھر گرفتیم

و آنگاہ کہ می خواہد بہ وصف این نیکو گھر بحر لایالی «عشق» پردازد، واژہہا تن بہ تألیف

و ترکیب ندادہ، صور معانی پا بفرار می گذارند و چون نہ می تواند و نہ می خواہد کہ شنوندہ را در

انتظاری کشندہ باقی گذارد، ناتوانی خود را چنین توجیہ می دارد:

وسعت دفتر دل داند و این علم کہ عشق

مطلبی نیست کہ در شرح و بیانی آید

و یا:

تا خواست شرح عشق کند زیب دفتری

آتش گرفتہ خامہ و کلک ادیب سوخت

اما از آنجا کہ می داند شاید کسی پیدا شود و پرسد: حال کہ «شرح عشق و عاشقی» را بہ خود

عشق حوالہ کردی، مرا از کمال عشق خبر دہ؛ بہ سادگی خود را از زیر بار بحث و فحص و

مناظرہ و... نجات بخشیدہ و پاسخ گفتہ است:

کمال عشق نباشد مگر بہ دادن ہستی

مرا بر کنم انجام این معاملہ آنجا

تصویری از جامعه بشری

تا آنجا که از بررسی افکار و مطالعه اشعار بلخی بر می آید، به یقین می توان مدعی شد که ژرفای دید جامعه شناسانه بلخی کمتر از سایر ابعاد فکری او نمی باشد. این واقعیت زمانی بهتر دریافت تواند شد که خواننده و یا تحلیل کننده اشعار و افکار وی با قواعد و ضابطه های ویژه جامعه شناسی مجهز بوده و از همین موضع با مسئله برخورد نماید؛ زیرا درین حالت متوجه خواهد شد که بلخی به عمده ترین مسایل اجتماعی توجهی عمیق و کارساز داشته و می کوشیده است تا هم خود به درک عوامل و زمینه های اصلی مسایل عمده جامعه انسانی دست یابد و هم دیگران را با زمینه های مربوطه آشنا بسازد. از این رو هرگاه به مسایل انسانی تماس پیدا می نماید همه تلاشش متوجه آنست تا عوامل اصلی ایجاد، جهت و اهداف و نتایج مترتبه بر آنها، زمینه عمل، جهت عمل و ابزار و وسایل تحقق هر یک را ارزیابی نماید و پس از آن، همه آنچه را که درین سفر فراچنگ آورده است، خالصانه و بی ریا در پای اهلش ریزد. بلخی که در سیاه ترین دوران سیاسی - فرهنگی و در شرایطی که عده آنهائی که با تحلیلی جامعه شناسانه با مسائل اجتماعی برخورد می کردند، شاید به عدد انگشتان دست نمی رسید، به تحلیل ابعاد مختلف اجتماع پرداخته است. وی، با قدرت و صراحتی انکار ناپذیر و تردید ناپذیر اثبات کرده است که صاحب دید جامعه شناسانه و معیارها و ضابطه های سیاسی و اجتماعی بوده است. زیرا تحلیل کننده افکارش در همان برخورد اول متوجه می شود که وی به هر کدام از مسایل اجتماعی که پرداخته است، ریشه هایش را دریافته، انگیزه هایش را شناخته، موقعیت وجودیش را معین کرده، نقاط ضعف و آسیب پذیرش را

شناسائی کرده، مواضع قوتش را باز شناخته است و... که هر گاه موارد یاد شده را با آنچه پیش ازین آمد یکجا نمایم، متوجه خواهیم شد که نظام جامعه شناسانه بلخی، متناسب با شرایط ویژه و دوران خاص خودش از یک هم‌آهنگی قابل توجهی برخوردار بوده است. از سوئی اگر بپذیریم که ابعاد اصلی هر اجتماعی بنابر تقسیم اولیه‌اش به ابعاد چند گانه زیر منقسم می‌گردد:

۱- بعد فرهنگی و زمینه‌های متوعش.

۲- بعد اقتصادی و رابطه‌های اقتصادی جامعه.

۳- بعد نظامی و مسایل مربوطه‌اش.

۴- بعد سیاسی و اجتماعی و لوازم و آثار و احکامش؛ متوجه می‌شویم که بلخی به هر یک از این ابعاد پرداخته و مسایل عمده و ریشه‌ای هر کدام را نیز مورد بررسی قرار داده است. آنچه درین رابطه ذکر آن ضروری می‌نماید این است که وقتی تحلیل‌کننده‌ای مشغول بررسی افکار و دیدگاههای ویژه جامعه شناسانه بلخی می‌باشد، در خواهد یافت که بلخی قبل از پرداختن به تحلیل جامعه مشخص خود - هر چند او جهان اسلام را جامعه خویش می‌شمارد - بواسطه حضور و اشراف مستقیم و یا غیر مستقیم در خیلی از صحنه‌های سیاسی - اجتماعی دوران خویش، نخست به تحلیل جامعه انسانی می‌پردازد و روابط و برخوردها و موضع‌گیرهای انسانها را در یک کُل تفکیک‌ناپذیر مورد ارزیابی و تحلیل قرار می‌دهد و در همین رابطه و از همین چشم‌انداز است که مشاهده می‌دارد: بلخی دنیای خود را فاقد اصالت‌های ارزشمند و انسانی یافته و از حضور و حاکمیت تضادها، تخاصم‌ها و فتنه‌ها و فسادها، رنجها و بلاها و بی‌همزبانی‌ها و... انباشته می‌یابد و تصویر می‌نماید.

آنگاه که بلخی تابلویی روشن ولی حزن‌انگیز و تأسفار، از دنیای آنروز را فرادید خواننده و تحلیل‌کننده افکار خود بلند می‌نماید، تحلیل‌کننده تیزبین صور دربار همه آن تضادها و تخاصم‌ها و... را در آن نظاره می‌نماید و از پس آن صورتها، آوای درد بار بلخی را می‌شنود که دردمندانه می‌نالد:

پر فتنه شد تمام جهان و! محمد!

و ز عدل و داد نیست نشان و! محمد!

و یا:

چه ابتلاست که در هر بلاد می‌نگرم
 نزاع مذهب و جنگ نژاد می‌نگرم
 بنام صلح به اسباب جنگ می‌کوشند
 ز بهر تفرقه در اتحاد می‌نگرم

وی که مصائب و ناراحتی‌های جنگ دوم جهانی را در برابر دیدگان بشریت آنروز - اعم از دولت‌ها و ملت‌هاییکه مستقیماً در آتش هول‌انگیز جنگ می‌سوختند و آنهایی که در برون از محدوده آن جنگ هستی سوز، از دود وی کور شده بودند - مشاهده می‌کرد، با در نظر گرفتن این نکته که هر گاه انسان عظمت‌های ربانی وجود خویش را به دست فراموشی سپرده و در مزبله عفن و پلشتی زای هوسها و هواها گرفتار آمده و زنجیری دام تخیلات شهوانی گردد، نتایجش جز نفی حیات انسانی و نابودی روح برادری و نوع دوستی و محبت و ایجاد فضائی کدر و تاریک و ظلمانی و سرشار از تضادها و تخاصمها و پستی‌ها و پستی‌جوئی‌ها و... نتواند بود، به تحلیل گوشه‌هایی از جامعه پرداخته است که نه تنها آگاهی از آنها برای مردم روزگار خودش ضرورتی الزام آور بوده است که برای ما و شاید خیلی از نسلهایی که در شرایطی همچون ما بسر می‌برند، ضروری می‌نماید؛ زیرا دنیای امروزی ما، از نظر محتوا و کیفیت اگر بدتر از روزگار بلخی نباشد، چندان بهتر نتواند بود! چه مقایسه‌ای اندک می‌تواند واقعیت این گفته را مبرهن نماید.

ما که بر شرایط و اوضاع روزگار خویش قسماً اشراف و آگاهی داشته و در آتش جانگداز ناشی از مصائب آن دست و پا می‌زنیم؛ لذا برای تطبیق این مقایسه، تنها، مورد ارزیابی و توجه قرار دادن دنیای آنروز بلخی کافی می‌باشد. بلخی چنین به ترسیم دنیای خویش پرداخته است:

از فتنه ما گشت کنون روی زمین تنگ
 در بحر و هوا پر شده زنگ خطر از ما
 اوقات گر انمایه بشد مصرف تسلیح
 خونست چو سیلاب به هر جوی و جر از ما
 ز اقصای دل شرق، بشر تا به اروپا
 دیدی چقدر کشته شد و در بدر از ما؟
 و یا:

هر سوی بگردیدیم یعنی ز عما دیدیم
 گفتار ز تحریم است، کردار سلاح یم

در سطح و فضا اکنون مأمن نبود جایی

از مکر بشر پر گشت یکباره هوا از سم

و چون نفاق کشنده‌ای را مشاهده نموده و متوجه شده است که:

هر جا و هر کسی زند از صلح و خیر دم

گذشته از اینکه در مصرع دوم همین بیت می‌پرسد:

ای رهبر بشر سر این شر به جیب کیست

به شیوه عقلا برهان می‌آورد:

تجهیز جیش از چیست، وین ترس و خوف از کیست

باغی که صلح روید، تخم فساد تا کی؟

وقتی دنیا، دنیای تضادها و تخاصم‌ها و ددیه‌ها و دشمنی‌ها بود و همه منافقانه، دست توسل به دامان ریا و دورنگی زده و در ظاهر کار، ادعای صلح، برادری و خیر و خوبی کردند، نه تنها سر رشته شرور و مفاصد ناپدید می‌گردد و منشأ بدبختی‌ها ناشناخته باقی تواند ماند که نتیجه و پی‌آمد دنیائی از این دست، ناهماهنگی، بی‌نظمی، افراط و تفریط و در یک کلام نابودی عدالت اجتماعی جامعه انسانی خواهد بود، لذاست که بلخی پس از سر دادن زمزمهٔ حزن آلود:

پر فتنه شد تمام جهان و محمد!؛ اعلام می‌دارد:

وز عدل و داد نیست نشان و محمد!

و یا بدتر از آن اینکه:

نوای عدل به هر نای لیک وقت عمل

خلاف مصلحت و عدل و داد می‌نگرم

همنوعی و انصاف و عدالت ز میان رفت

معلوم شود تا که چه آید دگر از ما

بررسی همه جانبهٔ این نکات ظریف و بسیار قابل تأمل و قابل دقت که:

چه وقت و چرا و چگونه منطق انسانی به شکست و عقب‌نشینی دچار شده و منطق زورگوئی و جدال و جنگ و قتال سلطه پیدا می‌نماید، خود بحث مفصلی ست که ذهن عده‌ای از جامعه شناسان را بخود جلب نموده و وادارشان نموده است تا به جامعه شناسی جنگ پردازند و این پدیدهٔ غیر انسانی را از زاویه‌های مختلف و در چشم اندازه‌هایی وسیع مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهند، که وارد شدن و پرداختن به اصول و مهمات این بحث از عهدهٔ این مقاله خارج می‌باشد، چه رسد

به تحلیل گسترده و همه جانبه آن، اما از یادآوری این نکته دقیق خود را ناگزیر می‌یابیم که همانگونه که جنگ و تضاد و تخاصم و... باعث بهم خوردن تعامل و توازن انسانی جامعه می‌گردد، نادیده گرفتن عدل و سهل انگاری در مورد این اصل اصیل و رکن رکن هر بنای انسانی - اعم از معنوی و مادی - باعث ایجاد دشمنی و تضاد و جنگ و بدبختی و... تواند داشت.

بهر حال چه بدین علت نظام جامعه بهم ریخته شود و چه بدان علت تعادل اجتماعی از هم پاشد، وقتی اساس انسانی جامعه بهم خورد و روح جمعی اجتماع از وی گرفته شد، چون «اجتماع» و در کنار هم بودن آحاد و افراد از مایه و ارزش و هدف و علت و انگیزه رشد دهنده انسانی برخوردار نمی‌باشد، نظام ارزشی اجتماعی از هم پاشیده، ضوابط انسانی گرایشها و موضعگیری‌های انسانی بهم می‌خورد. و چون ضابطه‌ها و معیارهای انسانی اجتماع، بنیان خویش و استحکام ریشه‌ای خویش را از دست داد، اعتماد نسبت به ضوابط و معیارها خدشه دار شده و بدتر از آن که همه چیز می‌تواند معیار و ضابطه شناسانیده شده و همه چیز می‌تواند فروع و فروع فروع قلمداد گردد. حق باطل باشد و باطل حق! ضد ارزشها ارزش تلقی شوند و ارزشها ضد ارزش؛ پرروئی و ژاژ خواهی و دیده در آئی و تملق و... کاردانی و تلاش و خردمندی و... جلوه نمایند و آزادگی و متانت و استغنا و پاکدامنی و دُرّ آبروی خویش بر سنگ طمع و تکدی و سؤال نزدن، تکبر و عناد و... تلقی گردند!

زیرا جوهر انسانی اجتماعی دچار دگرگونی و تغییری ناشایست گردیده و درین انقلاب تفاسیدی همه مفاهیم، گرایشها، موضعگیری‌ها و اهداف و جهت‌ها قلب شده است. و درست در جریانی از همین گونه است که بلخی با بهره گیری از اصطلاحات ویژه مذهبی فریاد بر می‌آورد:

معروف گشت منکر و منکر رواج یافت

زین آخر الزمانه امان وا محمد!

عالم تمام داعی احقاق، و لیک حق

ظاهر نگشت، پس حق مضمر به جیب کیست

و بدتر از این هر دو، آنجا و آن حالت است که دلگرفته و خشم آگین می‌گوید:

گفتم به شیخ شهر: بگو حق به سوی کیست

خندید و گفت: دیده شود زر به جیب کیست!

دنیائی که بلخی به تصویرش نشسته، دنیائی ست عاری از لطف و مهر و صفا و یکرنگی و... و سرشار از زشتی و زبونی و تقلب و...!

دنیائی که حق اسیر و خانه نشین و زنجیری اوهام است و حق پرستان زندانی زندان ستم و همزدگان بی خود و بی خرد؛ دنیائی که زور بر مسند حق تکیه زده و قلب‌ها بنام زور و به عشق قدرت می‌تپد؛ دنیائی که ضد ارزشها بر اندیشه و اعمال و موضع گیرهای خیلی از مردم سلطه و استیلای کامل یافته و ارزشها، جز در شعارهای منافقانه حضور و جلوه‌ای ندارند. دنیائی که قانون زور در آن جاری و معیار قدرت در آن حکمفرما بوده و حق و حقوق مردم نه بر اساس هستی خودشان که بر مبنای هستی داری (= ثروت و مکنت) شان معین می‌گردد؛ دنیائی که شرافت انسان مربوط به جان انسانی و روح الهی وی نبوده بلکه در گرو جیب اوست؛ دنیائی که آزادی را جز در رنگهای گرد گرفته و جلا باخته «آ، ز، ا، د، ی» نوشته‌های منافقانه و احترام به آزادی انسانها را جز در رازخوانی‌های ریاکاران دغل باز نمی‌توان سراغ گرفت؛ زیرا، جز بردگان نفس و شهوت و قدرت را مجال بر زبان راندن واژه «آزادی» و زمینه تبلیغ و ترویج آزادگی باقی نمانده است. زیرا درین روند معکوس، هر آنکه بیشتر از خودش و انسانیتش و آزادگیش فاصله گرفته و ضد ارزشها را قبله آمال و کعبه مقصود خویش قرار داده و با صاحبان قدرت و زور همگام و همعنان شود، بر پهنه بیشتر و وسیعتری از چنان جامعه‌ای استیلا خواهد یافت.

این روند انحرافی وقتی به اوج اسارتبار، ذلت آفرین و کشنده‌اش نزدیک می‌گردد که نسبت به حاکمیت جهل و جور و هوس و شهوت و... بیشترین افراد جامعه گرویده ضدارزشها و تابع ضوابط و معییری می‌گردند که از اساس ضد انسانی و محکومیت‌بار بوده و در عمل انسانیت را از انسان می‌ستانند و جوهر انسانی او را زایل می‌کند و بینش و هویت الهی او را متلاشی می‌سازد. از سوئی چون فریاد اقلیتی پاک و پاکی جوی و آزاده و آزادی طلب بگوش نرسیده و مجال شکوفائی ارزشهای الهی و انسانی میسر نیست، گرایش اکثریت - آنهم اکثریت جاهل، غافل، انحراف داده شده، کور ساخته شده و... - حق پنداشته شده از سوئی هم مردم موضع کسی و یا کسانی را جانبداری می‌نمایند که طرفدار و مدافع خواست‌ها و مواضع القاء شده به اکثریت می‌باشند. حداقل خرافت این جریان بدین گونه جلوه می‌کند که اکثریت در برابر ضد ارزشها و جانبداران و مدافعان و القاء کنندگان آنها حالت بی تفاوتی پیدا نموده، هم قبح ضد ارزشها در

نظرشان کم می‌شود و هم زشتی تحمل و سکوت ضد ارزشها را از یاد می‌برند، و درست نتیجه همین غفلت است که از جانبی ضد ارزشها را بر مسند ارزش و زور را بر مسند حق می‌نشاند و از جانب دیگر «حاکمیت ناکسان» را بر «کسان» مسجل می‌سازد، که چون جامعه بلخی از این درد بی‌نصیب نبوده است، او را به زمزمه درد انگیز چنین معنائی واداشته است:

تحقیر دین کنند تمسخر به اهل شرع

شد چیره ناکسان به کسان و محمد!

آنچه درین بخش از اندیشه بلخی قابل تقدیر و توجه می‌باشد آنست که وی متوجه راه و روش و ابزار مورد نظر تقلب‌پیشگان ارزشهای اجتماعی بوده و گزارش کرده است. گونه امروزی این حالت فسادبار اجتماعی را ما در مورد خود باخته‌هائی که در معرض استعمار و تخدیر فرهنگی ممالک زورگو و قدرتمند قرار گرفته‌اند مشاهده کرده می‌توانیم؛ هر چند از قدیم، هر گاه قدرتمندارانی که جز «زور» جاذبه‌ای دیگر نداشته و بر آن بودند تا اندیشه و ارزشهای مورد توجه خود را به گونه‌ای موجه و یا همگانی ساخته و از آن طریق - و به صورتی غیر مستقیم - مردم را هم به اسارت همه جانبه خویش در بیاورند و هم، همگام خویش جلوه داده باشند، متوسل به نیرنگهای مختلف و از جمله: به مطلق ساختن عقیده و ارزشهای خویش می‌شدند، که این روند از سوئی با:

۱- تحقیر اندیشه و ارزشهای مورد نظر و عمل مخالفان؛

۲- غیر مولد شمردن آنها؛

۳- خصوصی و گروهی قلمداد کردن آنها؛ همراه، و از سوئی هم با:

۱- شرعی و قانونی و مترقی جلوه دادن اندیشه خود؛

۲- همگانی جلوه دادن اندیشه خود؛

۳- هدفمند و ارزش آفرین و نشاطزای و... جلوه دادن آن، همراه بوده است.

تجلی روند نفرت انگیز این نیرنگ ابلیس منشانه را در زمان بلخی بگونه‌ای «تحقیر دین» و ارزشهای مورد نظر آن تشکیل می‌داده است، که نتیجه تفکیک ناپذیر و جدانشدنی آن را همان «تمسخر به اهل شرع» تشکیل می‌دهد. هر چند در زمان ما و لحظه‌ای که این افکار مورد تأمل قرار گرفته و این کلمات بر صفحه کاغذ پدیدار می‌شود و نیز، ما شاهد اوج نفرت بار و درد انگیز این حرکت بسیار پلید انحرافی در رابطه با خودمان و دولتی که از همین طریق بر ما تحمیل

کرده‌اند (دولت بیرک و نجیب) می‌باشیم.

و از سوئی چون خود بلخی معترف است که:

ارباب پند و وعظ ز پیداد اهل جور

گویا به کام بسته زبان، وا محمدا!

می‌توانیم چنین برداشت نمائیم که علاوه بر مسجل بودن حاکمیت ناکسان بر جامعه انسانی و ملل بدبخت و حضور و حاکمیت نوعی از خود ییگانگی فرهنگی و از یاد رفتن زشتی و قبح تقلید و غفلت از نتایج پلشتی‌زای شوریدن بر فرهنگ و سنت‌های اجتماعی خویش، هیچگونه زمینه فریاد و تبلیغ و وعظ و روشنگری برای حق‌گویان و پاسداران شهرستان پاکی و روشنائی و ایمان و اخلاص و راستی و درستی و آزادگی و عزت و غرور و شرف و ایمان و... باقی نگذاشته بوده‌اند! طبیعی است که وقتی جامعه انسانی به دردها و فسادهایی از ایندست گرفتار آمد، باید آمادۀ پذیرش مصائب و رنجها و بدبختی‌هایی باشد که متناسب چنین حالات زشت و فساد باری می‌باشند. و چون بررسی همه جانبه نتایج و پی‌آمدهای چنین حالاتی در حوصله بحث حاضر نمی‌باشد بذکر مواردی چند اکتفا می‌نمائیم:

۱- خود محوری‌ای خود فراموش ساز:

بلخی نمونه و ویژگی کاملاً روشن و ملموس چنین حالتی را در جائی سراغ داده و در حالتی به نمایش می‌گذارد که افراد در تب «خود محوری» جاهلانۀ‌ای سوخته و چون خودشان را مرکز و نقطه ثقل مسایل و زمینه‌ها «خیال» می‌کنند، این تخیل پوچ و انحرافی، برایشان نوعی توقع بیجا پدید آورده و چون در اغلب موارد، توقعات آنها بر آورده نمی‌شود، مردم را به چوب انتقاد و عیب‌جوئی بسته و زبان به تنقید و عیب‌جوئی و گاهی عیب تراشی باز می‌دارند، اما خود را درین میان از یاد برده و عیب خویش را و از جمله عیب عیب‌جوئی خویش را بدست فراموشی می‌سپارند! و این همان حالتیست که متأسفانه اکثریت قریب به اتفاق ما، بدان گرفتار بوده ولی نسبت به حضور و حاکمیت آن، بر اندیشه و افعال خویش اشراف و آگاهی نداریم! چه مصداق واقعی همان شعر بلخی قرار گرفته‌ایم که می‌گوید:

به عیب خود نگشودیم چشم و هر کس را

به عیب جامعه در انتقاد می‌نگرم

هر چند نمونه‌های بسیار این حالت را می‌توان در زمینه‌ها و رابطه‌های اقتصادی، فرهنگی، و امروزه، بیشتر در روابط سیاسی مورد شناسائی و تحلیل قرار داد.

۲- تعهد باختگی و تعهد زدائی

بلخی یکی از نمونه‌ها و تجلیات چنین حالتی را در میان آن عده از راحت‌طلبان ترسو و حاشیه‌نشینان خودخواه و بهانه‌جوئی سراغ می‌دهد که بر خلاف واقع‌گرایی و برخلاف روند سنت‌ها و قوانین اجتماعی به قول معروف «تف سر بالا» انداخته و گناه نارسائی و سهل‌انگاریها و پست‌فطرتی‌های خویشرا بدوش دیگران انداخته و از جزئی‌ترین زمینه و محملی برای انداختن بار ننگ خویش سوء استفاده می‌کنند! از همین رو با صراحتی کم نظیر آنان را چنین مورد خطاب قرار می‌دهد:

بهانه چند نمائیم «یسوادی» خلق

تمام مفسده در با سواد می‌نگرم

کسانی که فرصتی مناسب داشته باشند می‌توانند جلوه‌های زنده‌ای تعهد باختگی را در میان باسوادهای امروزی جامعه ما بررسی نموده پرده از چهره‌گریه این کوردلان بی‌خرد بردارند. به ویژه که انقلاب مراحل بسیار خطیر خویشرا می‌پیماید و اکثریت مطلق آقایان به اصطلاح باسواد، جز حاشیه‌نشینی و پوزه بر خاک انتقاد بیجا مالیدن وظیفه‌ای اختیار نکرده و تعهدی احساس نمی‌نمایند. اگر ساکت بودند، باز خوب بود؛ بدی مسئله در آنست که اینان نه مردم را می‌شناسند؛ نه از میزان رنج و درد و رسائی‌ها و نارسائی‌ها و نیازهای آنان آگاهی دارند؛ و نه از توان و توش غمخواران واقعی و دلسوزان حقیقی؛ ولی با همه اینها جز بدگوئی و عیب‌جوئی و همزبان شدن با دشمنان ملت و انقلاب عملی انجام نمی‌دهند. طبیعی‌ست که خیانت و فساد ناشی از موضعگیریهای عده‌ای از اینان اگر بیشتر از روسها و دشمنان رو در روی ملت و اسلام و انقلاب نباشد، کمتر نتواند بود.

۳- بی‌محتوی شدن مفاهیم مذهبی

طبیعی‌ست در شرایطی از ایندست، روح پویا و پویائی آفرین زمینه‌های عبادی و اسلامی مورد هجوم رخوت و غفلت و... قرار گرفته، برائی خویش را از دست می‌دهد. بلخی درین رابطه بدو

مورد از عمده‌ترین و حرکت‌زاترین موارد (مسجد و مسئلہ انتظار) تماس گرفته و از این که می‌بیند پایگاه جهاد و رشد و عزت و سعادت و... و باور قیام آفرین قدرت بخش، چنین بی‌شور و حال و بی‌رمق شده تأسف می‌خورد زیرا با همه وجود خویش لمس می‌کند که:

رسم عبادتی به مساجد نمانده است
جز گاه گاه بانگ اذان و احمدا
تا کی به راه مهدی موعود منتظر
تا چند او ز ماست، نهان و احمدا

۴- از دست نهادن قدرت تشخیص

بلخی جلوه‌ای از این درد هستی‌سوز را در زمینه به فراموشی سپرده شدن برادری و ریشه وحدانی نژادها و تبارها سراغ داده است و جلوه‌ای دیگر را در توسل جستن به خیالات پوچ ناسیونالیستی و...:

مگر نه جمله ز یک نسل پاک بابائیم
تو را به محنت خود از چه شاد می‌نگرم
و یا:

میان ما و تو صد درد مشترک باقی‌ست
تو را به خود ز چه بی‌اعتماد می‌نگرم

از همین رو، در اخیر مقال انسانهای متعهد و آنهائی را که مسئول امور جامعہ انسانی می‌باشند، مورد خطاب قرار داده و هشدار می‌دهد:

مسئول، مشو غافل کامد خطر یغما
ناموس مروت را آیا نبود محرم؟

کلک سخن بلخی و سیمای افغانستان

آنچه ازین پس خواهد آمد مسایلی ست که قسماً مربوط به جامعه و یثرة بلخی (افغانستان) و روابط حاکم بر آن، در روز و روزگار خودش بوده و قسماً هم به دیدگاهها و باور داشتهای جامعه شناسانه مورد نظرش مربوط می شود.

بدیگر سخن، گاه بلخی با چیره دستی سیمای واقعی اجتماعی خویش را به تصویر کشیده و از «آنچه هست» سخن می راند و زمانی هم پرده از روی باورها و صور آرمانی جامعه مورد نظر خویش و از «آنچه باید باشد» و اینک نیست، برگرفته است.

بلخی در تابلویی بزرگ سیمای سیاسی - اجتماعی مملکت خود را چنین نقاشی کرده است:

حاجتی نیست به پرسش که چه نام است اینجا

جهل را مسند و بر فقر مقام است اینجا

علم و فضل و هنر و سعی و تفکر... ممنوع

آنچه در شرع حلال است، حرام است اینجا

ما به سر منزل مقصود چسان راه بریم

راهزن رهبر و خس دزد امام است اینجا

فکر مجموع درین قافله جز حیرت نیست

ز آنکه اندر کف یک فرد زمام است اینجا

سیر پرگار بسی طی شد و دور گیتی

همه جا پر تو صبح آمد و شام است اینجا

مگر از صحنهٔ بستان طبیعت دوریم
پخته شد میوهٔ هر کشور و خام است اینجا
بردگان سرخوش و آزاد به هر جا اما
ملتی بر در یک شخص غلام است اینجا

آنچه درین تابلوی بزرگ از روشنی و صراحتی بیشتر برخوردار می‌باشد اینست که:

۱- وضع فرهنگی جامعهٔ بکلی تباه و تباهی آور بوده بجای حاکمیت سواد و فرهنگ و دانش، نه تنها زمام حاکمیت بدست جهل افتاده است که: فراگرفتن و کسب تحصیل علم و فضل و هنر و تفکر و... نیز ممنوع می‌باشد!

البته واقعیت انکار ناپذیر این ادعا و یا برداشت بلخی از فرهنگ و روابط فرهنگی جامعهٔ افغانستان زمانی بهتر تبارز خواهد کرد که دریابیم دولت افغانستان تا حدود سال‌های ۱۳۵۲ شمسی، درصد تبلیغاتی باسوادهای آن جامعه را هشت درصد قلمداد می‌نموده است! که این درصد با ایجاد کودتاهایی پیاپی مارکسیستی و هجوم ارتش سرخ به افغانستان و آوارگی بیش از پنج میلیون نفر بسیار تشدید شده و به درصد بیسوادها افزوده است!

۲- نظم و روابط اقتصادی کاملاً درهم ریخته و در حدی از فلاکت و ادبار رسیده است که اگر بخواهیم روح این حالت ویژه و شرایط کاملاً مخصوص اقتصادی را به نمایش بگذاریم باید اعتراف نمائیم که بر مسند روابط اقتصادی حاکم برین جامعه «فقر» تکیه زده است، چه درین شرایط ویژه نه تنها روابط غیر انسانی و ظالمانهٔ اقتصادی حاکم می‌باشد و حاکم زورپرست وقت و عمال و دستیارانش از خون بینوایان اخذ مفاد می‌کنند و:

بهر ملت هستی دیگر نماند

غیر توت خشک و دستاس^۱ و هوتک^۲

که شرایط بگونه‌ای است که همین روابط ظالمانهٔ اقتصادی را عین عدل و داد قلمداد می‌نمایند! در واقع درک و لمس همین واقعیت‌ها و شرایط بوده است که بلخی را و می‌دارد تا فریاد زند:

از خون بینوایان اخذ مفاد تا کی

وز رنج نامرادان جستن مراد تا کی

۱- آسیاب دستی

۲- هاون

بیداد بر ضعیفان جائی نگشت تحریر

لافیدن جرائد از عدل و داد تا کی

۳- ریشه و بنیان نظام سیاسی جامعه بر فساد و تباهی قرار داشته و اساس رهبری آن بدست راهزن‌ها افتاده و پیشوائی ملت به «خس دزد» سپرده شده است! زیرا به قول خودش:

عجب از گردش پرگاری این چرخ مدار

قطب این دائره هم پیرو استبداد است

طبیعی ست وقتی «راهزن» راهبر قرار گیرد و خس دزد امامت جامعه را بدست گرفته باشد، اقتصاد جامعه درهم ریخته شده باشد و فرهنگ و پیش فرهنگ آن پایمال جهل و ستم گردیده باشد، سایر ابعاد اجتماعی آن جامعه و نتیجه برخوردها و موضع گیرهای متنوع مردم آن چه خواهد بود! همانکه خودش گفته: «همه جا پر تو صبح آمد و شام است اینجا!»

و از دیدگاهی دیگر و بدتر از آنچه گفته آمد، یعنی حضور و حاکمیت بی‌اعتمادی و اتحاد دزدان و غارتگرانی که هر یک بطریقی و با حيله‌ای به چپاول مردم مشغول‌اند:

دیرست مستبد را با شیخ اتحادیست

یا رب میان دزدان این اتحاد تا کی

همکاری و تعاون از اعتماد خیزد

با خلق خویش باشیم بی‌اعتماد تا کی

بلخی در هجو گونه‌ای برداشت خویش را از حاکم و حاکمیت سیاسی جامعه و نیرنگهای مورد استفاده و ادعاهای درون خالی اش و... روشن ساخته: اولاً او را مستبد و نظام مورد عمل او را استبدادی معرفی می‌کند؛ بعد وی را مزدور بی‌آبرو و وابسته فرنگ و جهان استعمار می‌شناساند؛ سه دیگر وی را منافق، ریاکار و چهره‌پرداز می‌شمرد؛ دیگر اینکه دموکراسی ادعائی او را، خدعه‌ای انحراف‌بار و تخدیر کننده قلمداد می‌کند؛ و همین طور موارد دیگری که بی‌نیاز از برشمردن خواهد بود. و از طریق ارائه همین موارد است که هم موضع سیاسی و انقلابی خویش و هم موضع عقیدتی و جامعه‌شناسانه خود را روشن می‌نماید:

مستبد ای کهنه شاگرد فرنگ

باخبر باشی که ملت شد زرنگ

مشت دیموکراسیت هم باز شد

آنقدر هم نیست کس غول و دبنگ

گاه رو سوی جنوب و گه شمال
 آخر ای موشک، خورد پایت به سنگ
 غوطه خوردی در خم امر یک هم
 پیرہ رو به باز آوردی به چنگ
 بی جهت پیرایہ می‌بندی به خویش
 آنچه بودستی نمی‌گردی قشنگ
 مدتی از جلد خود یکسو شدی
 قاطریت خوی ماند و زین و لنگ
 وقت گرما پشه گر خون می‌خورد
 از تو هر وقت است جاری این قلنگ
 فر دنیای دگر «فرهنگ» شد
 «فر» ما بردی تو ماندستی و «هنگ»
 بھر ملت هستی دیگر نماند
 غیر توت خشک و دستاس و هوتک
 دیگران از راکت و بم دم زنند
 ما و تیرائی^۱ تفنگ بی فشنگ
 گر ترا از شرم می‌ناید عرق
 ما که می‌میریم از این شرم و ننگ
 یک طرف تعمیر مسجد می‌کنی
 یک طرف داری به رب کعبہ سنگ
 هر که حق گوید به زندان افکنی
 کابین خیانتکار! می‌گوید جفنگ
 بعد هم اعلام می‌کند کہ:
 ہم به عمر و ہم به منصب ہم به عیش
 بیشتر از حق خود کردی درنگ
 گر مسلمانی به قرآنت قسم
 ورهنودستی تو دانی و کرنگ
 یا ز ملت باش یا زین خانه رو
 نیست دنیا بر تو و مثل تو تنگ

۱- تیرا، منطقه‌ای است واقع در پشتونستان کنونی.

آنچه داری نسله‌ایت را بس است

هر چه می‌خواهی خوری تریاک و بنگ^۱

تا آنجا که از مطالعه افکار و اندیشه‌های اجتماعی و بویژه جامعه‌شناسانه بلخی بر می‌آید، این واقعیت بصورتی چشمگیر استنباط می‌شود که بلخی بواسطه حضور در صحنه‌های سیاسی حاد ایران قبل از سال ۱۳۲۰ شمسی و نیز اشراف همه جانبه بر مسایل سیاسی منطقه از جمله عراق و بویژه مملکت خودش (افغانستان) و بررسی و تحلیل حوادث و رویدادهای سیاسی - اجتماعی آن دوران و گذشته‌های تاریخ و ارزیابی و تحلیل فلسفی - اجتماعی رخدادها و بازیافت و بازشناخت انگیزه‌ها و عوامل ریشه‌ای آنها، در مورد رهبری و نقش سیاسی - اجتماعی آن وقت و... حساسیت ویژه‌ای نشان داده است. دقت و حساسیتی که در خورشان خودش می‌باشد؛ تا آنجا که شدت این حساسیت او را به گنج تبعید و بند و زندان سپرد. بر مبنای برداشتها و تجاری که وی از مسایل سیاسی - اجتماعی فراچنگ آورده است، بدین باور معتقد و معترف گردیده است که قسمت اعظم مصائب و بلاهای اجتماعی ملت و همبندان او مربوط به رهبری جامعه وی بوده است. لذاست که متوجه می‌شویم همچون تحلیل‌گری سیاسی و سیاستمداری تحلیل‌گر، سنن و قانونمندیهای مربوط به مسئله رهبری جامعه را با دیدی ژرف و پهنه‌مند - آنهم در جای جای اشعار خویش - به ارائه و تبیین می‌نشیند.

وی پس از بیان دردها و رنجها و مصائب اجتماعی بسیاری که جزئی از آن را به عنوان نمونه خدمت خواننده محترم تقدیم داشتیم، با صراحت اعلام می‌دارد:

جز قفای کور رفتن علتی دیگر نداشت

این فلاکتها که می‌بینی گریبان گیر ماست

زیرا: الناس علی دین ملوکهم. و هر گاه ملک و رهبر جامعه خود کور و راه‌شناس و فاقد قدرت و وسیله تشخیص راه از چاه و تاریکی از روشنائی باشد، وضع کسانی که دنبال روی چنین کوری را پیشه ساخته‌اند روشن تواند بود.

شدت حساسیت بلخی را درین مورد می‌توان از حمله صریح و قاطعانه‌ای که نسبت به مقام رهبری سیاسی زمانه‌اش می‌نماید حدس زد؛ وی ظاهرشاه را کوری قلمداد می‌کند که خود فاقد

۱- یا «هر چه می‌خواهد خورد تریاک و بنگ»

نیروی تشخیص زشت از زیبا و آزادی از اسارت می‌باشد! و چون متوجه شده است که مردم متوجه کوری و بی‌لیاقتی و ناتوانی و نارسائی او نبوده و خیال می‌کنند دارای رهبری بینا و صاحب قدرت تشخیص می‌باشند، به بیان آن واقعیت می‌پردازد. وی نه تنها شاه وقت را کور خطاب می‌نماید که در موارد دیگری نیز او را «یسواد» مستبد و غیره نیز خوانده است. به هر حال چون باورمند است که:

نگرید از ستم هرگز یتیم و بیوه قومی گراز رافت بر احوال رعیت پاسبان گزید

و بدین باور رسیده است که اگر رهبر جامعه بدان مرتبه از دلسوزی و عدالت گستری و حق جوئی و عطف و مهر پروری رسیده باشد که متوجه مردم و به اصطلاح خود بلخی «رعیت» و نیازمندیها و خواستها و حقوقشان باشد، کار بدانجا نمی‌کشد که درد و رنج بیوه زن و یتیم آن جامعه، تا بدان مرحله از شدت و بدبختی برسد که سرشک اندوه بر دامنشان فرو چکد! لذا، اعلام می‌کند که او کور است، زیرا نه توان تشخیص خیر خویش را دارد و نه ابزار شناخت رنج مردم را. بر خویش ستم روا داشته، با رویکرد به ظلم و بیداد پایه‌های هستی اجتماعی خویش را سست و متزلزل می‌سازد، اما بدین خیال است که تداوم حاکمیت خویش را ضمانت بخشیده است. پا بر ستیغ لغزنده‌ای می‌گذارد که جهنمی هول‌انگیز را در پای خویش دارد، اما برین گمان است که بر قله سعادت بالا رفته است!

از اینرو بلخی حالت جامعه خویش را در تصویری بسیار روشن، حزن‌انگیز و هراسبار چنین ارائه می‌دهد:

کشتی شکسته‌ایم ز بیداد ناخدا بر تخته پاره، تا که تلاطم چه می‌کند.

ناخدائی که باید کشتی نشینان را از غرق شدن در منجلاب پستی‌ها و پلیدی‌ها نجات بخشیده و به ساحل آزادی و عدالت و نجات راهبری می‌نمود، دچار توسل به بیداد و ستم شده، و کشتی رهبری جامعه و یگانه وسیله نجات مردم را به کام امواج هواها و هوسهای خویش کشانیده است. لذا: همه در خاطر نابودی و همه در خطر لغزیدن به کام امواج و یا غرقاب پستی‌ها قرار گرفته‌اند! هر چند در موردی دیگر، گونه‌ای مشخص از لغزیدن در غرقاب پلشت سیاسی و اجتماعی را برده بودن ملتی بر دربار و درگاه فردی معرفی داشته و غمگانه ناله سر داده است که:

بردگان سرخوش و آزاد بهر جا اما

ملتی بر در یک شخص غلام است اینجا

گفتن ندارد که در عصر رهائی برده‌ها و آزادی انسان‌ها وقتی ملتی ناآگاهانه و محقرانه غلامی فردی را به هر عنوان پذیرفته و بار ننگین وجودش را تحمل نمایند، معنایی جز لغزیدن در منجلاب عفن پستی‌ها و پلیدی‌های سیاسی و اجتماعی را تداعی نخواهد کرد و تبارز نخواهد بخشید.

زیرا اینان نه تنها دنباله روی کوری را پیشه ساخته‌اند که خود نیازمند دستگیری و محتاج راهبری دیده‌ور و با خردی می‌باشد که باز هم بقول خود بلخی کوری ست که پس از گم کردن راه خویش و طریق درست و مسیر حق و رشد، راز نابخردی و ره گم کردگی، ابزار و وسایل و ضوابط حقیقوئی را از منکران حق می‌جوید! بدین معنا که چون:

گم گشت چو از رهبر ما قبله تحقیق

از منکر هر قبله کند قبله نما قرض

درین وادی ره مقصد چنان از رهروان گم شد

که هر دم رهروان در هر زمان بر رهنما خندد

به جهل مقتدی گر مقتدا می‌خندد از خفت

یقین دان مقتدی هم از قفا بر مقتدا خندد

زیرا علاوه بر موارد یاد شده اگر:

خفته در ناز نمی‌بود اگر رهبر قوم

گوی این معرکه هم بردم چو گان می‌رفت

که یقیناً خود لغزیدن در دام «ناز و نعمت» و لذت جوئی و هوسپروری نتیجه همان ره گم کردگی و کوری خواهد بود. طبعی ست تا وقتی ملت تحت استیلای همین روابط متلاشی سازنده هویت انسانی و درهم پاشنده هماهنگی و نظم انسان بسر برد، بقول بلخی نه هرگز توازن و تعادل اجتماعی بوجود خواهد آمد و نه هم دوران حاکمیت اشرار ییسواد بیداد گر قلدر پایان خواهد پذیرفت، زیرا:

تا رتبه انتصابی ست مشکل بود توازن

فرمانروای مطلق، هر ییسواد تا کی؟

در همین رابطه ویژه است که بلخی جهت تنویر اذهان و تحریک احساسات انسانی پرسش‌هایی سخت مدلل و عمیق را مطرح ساخته و ذهن دردمندان زجر کشیده جامعه‌اش را در

برابر پرسش‌هایی اساسی و جهت دهنده قرار می‌دهد؛ آنهم پرسش‌هایی تا این حد تکان دهنده:

حرام از چه سبب شد نوای آزادی

به رأی کیست گروهی بر اهل جور غلام؟!

تا شاید اذهانی را متوجه خفقان حاکم بر جامعه و مصیبت‌های پا گرفته از آن بنماید، لذا جهت تحکیم اندیشه‌های مورد نظر خود قواعد و ویژگی‌های لازم را ارائه و اعلام می‌دارد که:

قائد مردم نشاید گفت آنکس را که او

بانی تعمیر خود شد از خراب دیگری

خویشرا هر دم مکن از خون مردم کامیاب

تا نیاشامد ز خونت کامیاب دیگری

نیست رهبر بتوگر راحتش از زحمت توست

از طیبی که خورد خون تو مرهم مطلب

و یا آنجا که گوشزد می‌نماید:

فرمانده جمعی را جمعی ز هنر باید

سلطان کمالی شو، سهل است جهانبانی

آنچه در رابطه با این بخش از اندیشه‌های بلخی قابل یادآوری می‌باشد اینست که ما بعنوان ملتی در حال انقلاب و طبعاً نیازمند به دیدی جامعه‌شناسانه نسبت به مسئله و ویژه رهبری، متوجه شرایط خاص خویش و ویژگی‌های عده‌ای از رهبرها و رهبرچه‌ها شده، بررسی عالمانه‌ای را پیرامون صلاحیت و توان حضرات به عمل آورده و جلو اندیشه و آرمان خود را انسجیده بدست عده‌ای مزدور نابینا و خود محور نسپاریم، و گر نه حال ما از آنچه هست بهتر نخواهد شد، زیرا در هر حال:

شرم است برده بودن قومی بنام فردی

باید ز خود زدایند این ننگ و عار آخر

آنچه در اندیشه جامعه‌شناسانه بلخی زیبا و درین رابطه ویژه زیندگی خاصی دارد اینست که راه رهیدن از این منجلاب را نشان داده و معتقد است که کاروان رشد، کمال و حق جوئی و عدالتخواهی و آزادی طلبی ملت به سر منزل مقصود خواهد رسید؛ منتها به شرط اینکه پرچم رهبری و راهنمایی را بدست رهبری بصیر و بینا و باخرد سپرده و در جهت راهنمایی‌ها و راهبری‌هایش گام برداریم؛ زیرا این واقعیتی انکار ناپذیر و قانونی خلاف ناپردار است که:

ره جانب منزلگه مقصود توان برد

زین قافله پرچم نه اگر کور بر آرد.

و آنگاه که با دقتی شایسته طریق وصول این امر را در میان انبوه افکار اجتماعی وی به جستجو می‌نشینیم در می‌یابیم که وی معتقد است که تحقق امر گرفتن پرچم از دست کوری بیدادگر و سپردنش به دست بینائی مهرپرور صورت نخواهد گرفت مگر پس از آنکه به پرسش کهنه شده و رنگ و رو باخته‌ای که در رابطه با رهبری مطرح بوده است پاسخی نو و عملی داده شده؛ یعنی در برابر سؤال و پرسش، جوابی مطابق گفته شود و چون سؤال جنبه ارزشی و انسانی و آگاهانه و رشدجویانه دارد، باید جوابی در خور خودش ارائه کرد و آن اینکه:

مسئول امر کیست؟ سوالی ست از قدیم

اکنون به این سؤال بیاید جواب نو

و جواب نو گفتن هم زمانی میسر است که دست به انقلابی عمیق و کمال‌جوش زده، کور بیدادگر را از مسند پایین کشیده و بینائی دادگستر را بر اریکه حکمرانی برنشانند! خود بلخی با بیانی لطیف و شاعرانه درین مورد دارد:

تا میگسار رنج نبیند ز محتسب

یا لیتنی شورت بیک انقلاب نو

و دقیقاً بر مبنای درک و دریافت درست حقیقت و جوهر همین واقعیتهای مجهز شدن به همین تجربه‌ها می‌باشد که به افراد دلسوز بخود و به رهپویان مسیر رشد و کمال و عدل و آزادی و مهر و محبت و ایثار و اخلاص و... دستور می‌دهد:

هان ای جوان بکوش بیایی ره درست

گمکرده ره، به مردم ره گم چه می‌کند

ای گم‌شده در بادیه، خود راه نمون شو

ای کم شده، با اصل پیوند و فزون شو

از دفتر عشاق بخوان حرفی و آنگاه

در مکتب کونین خود استاد فنون شو

نفاق یا شراره‌ئی هستی سوز

بلخی در بررسیهای اجتماعی خود به این نتیجه رسیده است که جوامع انسانی در طول تاریخ از شراره‌ هستی سوز نفاق ضررها دیده و رنجها و بدبختی‌ها چشیده است؛ همیشه از حضور و حاکمیت نفاق منافق ناله و فریاد داشته اما هرگز نتوانسته است دامن جامعه را از لوٲ آن مبرا سازد؛ و درست بواسطه همین برداشت از مسئله نفاق است که نه تنها آنرا منبع فسادها و تیره روزی‌های جامعه می‌شمارد که باورمند است:

بوده این قانون عالم تا ابد: داد از نفاق

از نفاق این تیره بختی‌ها هویدا می‌شود

زیرا از روزی که بشر برای خودش تاریخی سراغ دارد این نکته مسلم است که:

در لباس آدمیت دیده شد بس دیو زشت

با فریب سامری جانا مشو موسی فروش

از سوئی آنگاه که صحبت از ویژگی‌های جامعه خودش به میان می‌آید بر آنست که:

در کشور ما ده دل و صد دینه زیاد است

آزرده مشو یک دل و یک دینه نداریم

چرا که:

فرض همه ایمان شد، نایاب بود مفروض

از حُب وطن کافیت دانستن یک نکته

بلخی پهنه سلطه و حاکمیت نفاق و دورویی را بسیار گسترده یافته و چون متوجه بی‌محتوا شدن

قسمت عمدہ‌ای از مسائل مذہبی شدہ است، بدین باور دست یافتہ کہ: زاهد نیز ناخودآگاہ در تب نفاق می‌سوزد و دلیل قول خویشرا ہم چنین ابراز می‌نماید:

دردِ دین نیست چنین درد کہ زاهد دارد

و ر نہ درمان پی آن درد شتابان می‌رفت

و آنجا کہ متوجہ بی‌حیائی، دیدہ درآئی، پرروئی و نفاق علنی منافقی درباری بنام شیخ و در ہیئت و سیمای وی می‌گردد، بی‌مہابا وی را بہ چوب انتقاد می‌بندد:

این کان مکر و مصدر تزویر و خصم علم

یا رب جناب شیخ بود یا بلای خلق

جامعہ‌ای کہ بلخی تصویر می‌کند ازین دست است؛ نہ تنها افراد عامی و یا فاسد آن مشغول فساد می‌باشند کہ شیوع و گستردۂ فساد و نفاق و دوروئی و دنائت دامن کسانی را کہ نزد مردم عادی و عوام‌الناس اہل زہد و ایمان و... می‌نمایند، نیز گرفتہ است و بقول خودش:

رواج دین فروشی شد مسلم

ز اصراری کہ مفتی در قسم داشت

تزویر رعایت شد و بیداد سیاست

گرگان بہ ستیزند شبان جای تو خالی

و چون عمق فاجعہ را تا این حد متلاشی سازندہ و ویرانگر می‌یابد، مردانہ علیہ آن قیام کردہ و نہ تنها بہ افشای پلیدیہائی کہ از ناحیۂ نفاق دامن جامعہ و انسانہا را آلودہ ساختہ بسندہ نمی‌کند کہ نفاق را «اشدالحاد» قلمداد می‌نماید چہ:

بہ زبان یار و بدل صحبت اغیار، خطاست

اندین کیش دورنگی اشدالحاد است

غفلت یا مردابی کشندہ

اگر جامعہ شناسی ادعا کند کہ قسمت عمدۂ بدبختی‌ہائی کہ آدمیزاد در طول قرون و اعصار تحمل کردہ و بخش وسیعی از رنج‌ہا و مصائبی کہ نسل‌ہای زیاد انسانی را درہم شکستہ و نیروہای مادی و معنوی او را، یا بہ انحراف کشانیدہ و علیہ خودش بکار گرفتہ و یا بہ کام نیستی

سپرده است، زاده غفلت می‌باشد، کمتر عاقلی را می‌توان سراغ گرفت که بوی حق ندهد و بلافاصله با وی به بحث و جدل پردازد.

از مسایلی همچون: بریدن کارد انگشت کسی را که پیاره کردن هندوانه‌ای مشغول می‌باشد تا آنکه پایش به سنگی در کوچه‌ای گیر می‌کند تا آنکه بواسطه عدم خودآگاهی اجتماعی مستقیم و غیر مستقیم بند بردگی یسواد یدادگری را بدون کمترین احساس رنج و تنفیری نسل اندر نسل برگردن می‌کشد!

از سوئی آنچه از تأکید بی‌نیاز و از ردیف نمودن برهان و دلیل مستغنی می‌باشد اینست که هرگاه جامعه‌ای همچون جامعه مورد تحلیل بلخی دچار آن همه بدبختی باشد، نمی‌تواند از آفت مرگبار «غفلت» مصون و در امان باقی بوده باشد؛ چه اگر آفت غفلت دامنش را نگرفته بود، آن همه نعمت و بلا و بدبختی بر وی دست نمی‌یافت.

به هر حال، از آنجا که سر تطویل کلام و تشریح همه جانبه مرام بلخی را نداریم از بحث‌های ظاهراً زائد در این مواد و موارد گذشته به کلام بلخی نظر می‌افکنیم.

اگر لسان‌الغیب را در مورد غنیمت دانستن لحظات زیبای عمر و به غفلت از دست نهادن آن این ابیات است:

بنشین بر لب جوی و گذر عمر بین
کاین اشارت ز جهان گذران ما را بس

وقت را غنیمت دان آنقدر که بتوانی
حاصل از حیات ایجان این دمست تا دانی
کام بخشی گردون عمر در عوض دارد
جهد کن که از دولت داد عیش بستانی
بلخی را در رابطه با نتایج اجتماعی آن چنین گفتاریست:

امروز غنیمت دان فردا چو دگر گون است
تعبیر زمان یعنی یک خنده و صد گریه
چون باز نمی‌گردد این لمحّه که در آنیم
عیش گذران یعنی یک خنده و صد گریه
یک عمر پشیمانی ست هر ساعت غفلت را
افسوس کنان یعنی یک خنده و صد گریه

از سوئی، آنگاه که بلخی به ابعاد مختلف جامعه خویش نگاه می‌کند، در می‌یابد که در هر زمینه و بعدی از این ابعاد سهل‌انگاری‌ها و غفلت‌هایی روا داشته شده؛ هم بدبختی‌ها را زاده و حیات انسانی جامعه را مورد هجوم قرار داده و نیروها و استعدادهای مادی و معنوی‌ای را به فساد کشانیده است و هم در جریان تاریخ آینده این ملت تأثیر سوئی بر جای خواهد نهاد. لذا وقتی از غفلت‌هایی که دامن فرهنگ و روابط فرهنگی جامعه‌اش را گرفته گپ می‌زند، چنین پیش‌بینی می‌کند که:

باز هم تا روز محشر بی خبر خواهیم ماند

گر چنین بی‌روقتی در مکتب تنویر هست

زیرا جامعه بلخی، در رابطه با مسایل فرهنگی به حدی از انحطاط و سیه‌روزی گرفتار آمده است که وقتی به گذشته نورانی و ستاره‌ها و خورشیدهای درخشان آسمان ادب و فرهنگ خویش نگاه می‌کند اشک حسرت و افسوس بر دامن می‌ریزد و از آن دردمندانه چنین یاد می‌آورد:

ای جوان هشدار کاینجا رشد فکر آزاد نیست

تیغ جوهر دار ما خوابیده در زنگ است و بس

بلبلی همچون سنائی داشت روزی این چمن

پس چه شد کامروز در وی مشت یلدنگ است و بس

فرهنگ حاکم بر جامعه بلخی نه تنها نازا و عقیم است که عقیم سازنده و اخته کننده نیز می‌باشد؛ و این مستقیماً نتیجه همان بی‌خبری و غفلتی ست که بر خویش پذیرفته‌ایم؛ و اتفاقاً پیش‌بینی بلخی درست از آب در آمده، جریان غفلت‌زدگی و بی‌فرهنگی رشد فزاینده خود را همچنان تا روزگار ما ادامه داده است.

بلخی در بعد سیاسی جامعه خودش حضور و حاکمیت غفلت‌هایی را دیده و مشاهده نموده که مبتنی بر آن آبروی انسانی جامعه پایمال گردیده است؛ وی نمونه‌های بسیار جدی و مهمی را چنین گزارش داده است:

به غفلت آبرو از جوی ما رفت

به استمداد و استرداد خون است

یا:

دیرست مستبد را با شیخ اتحادیست

یا رب میان دزدان این اتحاد تا کی

یا:

خفته در ناز نمی بود اگر رهبر قوم
گوی این معرکه هم بردم چو گان می رفت

یا:

جز قفای کور رفتن علت دیگر نداشت
این فلاکتها که می بینی گریبانگیر ماست
گر متاع خانه را بردن مقصر دزد بود
خانه را بی پاسبان ماندن دگر تقصیر ماست

که اگر با دیدی واقع گرا به نتایج زیانبار و هویت زدای هر یک از مسایل بالا نگاه کنیم ظرافت و دقت توجه جامعه شناسانه بلخی در رابطه با مسئله مورد بحث برای ما روشن و مستدل خواهد شد. زیرا که هر یک از زمینه های یاد شده، در رابطه به مسایل سیاسی و اجتماعی بسیار مهم بوده و نقشی انکار ناپذیر دارند.

بلخی در مواردی نتیجه غفلت از مکارم اخلاقی - و بویژه غفلت از تواضع و بجای آوردن شکر نعمت های الهی - را متذکر شده و به آنها که در نتیجه غفلت در چنگال بی رحم تکبر و تفاخر گرفتار آمده اند هشدار می دهد:

کله دارا، مشو غره که اینسان عز و جاه آخر
نسیمی ترک سر می آرد از طرف کلاه آخر

زیرا در شرایطی از این دست بجای آنکه همدلی ها، همگامی ها، همزبانی ها، صمیمیت ها، و مهربانی ها رشد و پهنه و عمق یابد بددلی ها، ناهم رنگی ها، بی همزبانی ها، عداوت ها و کینه ها رشد می نمایند؛ طبعاً نتایج همان خواهد بود که از همه این شجره های خیشه برون خواهد ریخت.

تملق یا خود فریبی

اگر با ذهنی خالی از غرض و با اندیشه ای حقیقت یاب به مسئله تملق نظر داشته و جوهر آنرا مورد کاوش و بازشناسی قرار دهیم متوجه می شویم که نفس تملق چیزی به جز خودفریبی نبوده و انسان متملق جز موجودی خود فریب نخواهد بود.

تملق بجای اینکه طریق درست، منطقی و ارزشمندانه رفع نیازها و تحقق امور مورد نظر خویش را باز یافته و از همان مسیر به رشد خویش و تحقق اهداف و آرمانهای خویش پردازد، به فریب خویش همت گماشته و به یافتن راهی سخت خفتبار و حماقت‌انگیز متوسل و امیدوار می‌گردد که نتیجه مستقیم این عمل خفت بار جز فریب خودش، ذلت‌کشی و از یاد بردن قباح و زشتی آن و در نهایت بخشیدن شخصیت و غروری کاذب و انحراف‌بار برای طرف مقابل نخواهد بود؛ زیرا به قول بلخی تملق چیزیست مساوی با دروغ و طبعیست که از گفتن و شنیدن آن جز همان نتایج یاد شده بیار نخواهد آمد.

در جامعه مورد بررسی بلخی، قبح و زشتی تملق چنان از یادها رفته و در حدی مردم نسبت به زشتی‌های ناشی از آن بی تفاوت گردیده‌اند که گمان می‌رود: تملق خود یکی از آداب اخلاقی - و نه تنها غیر معقول و زشت نبوده که نمودار سازنده ادب و کمال - افراد جامعه می‌باشد! ولی از آنجا که خود او نمی‌تواند به عنوان جامعه‌شناسی مردم دوست و متعهد نسبت به این انحرافات بی تفاوت باشد با طرح پرسشی از ایندست مردم را متوجه واقعیت اشتباهشان می‌سازد:

ز آداب اجتماع، تملق چراست رسم

گویا، به عصر ماست یکی از سنن دروغ؟!

از سوئی رواج خجلت‌بار این عادت بسیار زشت و حقارت‌بار را در همه ساحه‌ها و ابعاد حیات اجتماعی در جریان یافته و رونق بازار جامعه تاریک خودش را از نیرنگ و تملق معرفی می‌نماید:

وہ کہ بر روی تملق باز چشم مشتریست

عصر ما را رونق بازار نیرنگ است و بس

بلخی در یکی از سروده‌های طنز آلودش، متملقین، نحوه برخورد و موضع گیریهایشان، زمینه‌های مورد عمل و ابزار و روش‌های مورد استعمال و پی آمدهای کردارشان را چنین تصویر کرده است:

تو کج و چرخ کج و زلف کج و ابرو کج

زین همه کجکجکی، کار جهان گشت تباه

همگی خیر، ولی داد از آن دل کجکان

خاصه آن شاه پرستان تملق گر شاه

دست بر سینه کج و هم سرو گردن شده کج

کج سراید که: همین بنده غلام درگاه

گاه گوید که قدر قدرت و کیوان رفعت

گاه نویسد به جراید: شه اسلام پناه

گاه از شرک خفی تکیه کند بر کرمش

گاه از شرک جلی نام نهد «ظل الله»

سم اسبش به سر ماهی موهوم برند

و ز دمش گرد زدایند همی از رخ ماه

ز غرورش به ره و کوچۀ غفلت ببرند

که تو را ریگ بیابان و نجوم‌اند سپاه

ابر و باران همه بر بسته به فتراک تواند

بی‌رضای تو نرویده یکی برگ گیاه

بود از جور همین نفس پرستان دغل

که گروهی شده زندانی و افتاده به چاه

و چون متوجه هویت باختگی، پستی طبع و پلیدیهای ناشی از تملق‌گوئی همین دسته از

نابکاران کثیف گردیده است در موردشان چنین قضاوت می‌نماید:

کسی کو بهر سفلہ تعظیم آرد

نخوانیم مردش، ندانم جوانش

و یا اینکه:

به موئی نیرزد نویسندگانی

که سیر بنا نست بر نقش نانش

ز مداح دو نان به نانی چه خواهی

مخوان ای پسر آسمان ریسمانش

و چون دریافته است که پلیدیها و توجیه‌گریهای این دسته می‌باشد که باعث تداوم خیانتها و

جنایت‌های صاحبان قدرت می‌گردد، بی‌مهابا فریاد کرده است:

لعن ارباب قلم بر آنکسی کو با قلم

بهر نفخ خویش از بیدادگر تمجید داشت

از اینرو وظیفۀ انسانهای آزاده را در چنین شرایطی، بدینسان معین می‌نماید:

دست خم ساز به کاری که شوی مصدر کار

خوشنما نیست بهر سفلہ سری خم کردن

و علت چنین پیشنهادی را آن می‌داند که:

بلخیا، فتوی به جرأت می‌دهد وجدان پاک
کز تملق نیست بالاتر عذاب دیگری

ظلم یا خود ویرانسازی

قبلاً آمد که بلخی روابط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه خویش را نامتعادل و ظالمانه باز یافته است و همین برداشت درست از آن واقعیت‌ها، وی را بر آن می‌دارد تا با همه هستی علیه آن روابط ظالمانه قیام کند و حتی زبان عاطفی شعر را به زبان حماسی جنگ بدل نموده و شعر را پیش از آن ویش از آنیکه در خدمت تلطیف احساس زیاپسندانه جامعه قرار دهد به خدمت اخلاق و سیاست قرار دهد؛ و درست در مسیر همین فعالیت‌های هنری - سیاسی ست که زبان به افشاگری گشوده، در ایاتی چند تصویری بکر و دقیق از وضع اجتماعی دوران خویش و روابط حاکم بر آن وضع و جهت گیری‌ها و موضعگیری‌های طبقات مختلف بدست می‌دهد. مثلاً آنجا که می‌گوید:

به ظلم و جور هم حدی نگهدار

مگر از آه شبخیزان تترسی

بر آنست تا به خواننده خویش بفهماند که بیداد از حد تصور گذشته و بیدادگر ستم پیشه در غرقاب افراط ظالمانه دست و پا می‌زند!

و ستمگری در حدیست که مردم به تعدیل ستم و ظلم می‌اندیشند نه به تبدیل آن به عدل و برادری و محبت! می‌خواهد از باور داشته‌ها و اعتقادات مردم پرده برگیرد، زیرا متوجه می‌باشد که مردم را عقیده بر آنست که شراره آه مظلومان سحرخیز، شامی اگر نه به دیگر شام دامن ظالم ستم پیشه را خواهد گرفت و بنیاد ستم را از یخ ویران خواهد کرد؛ چنانکه در هجویه‌ای دیگر نیز ستم پیشه را چنین هشدار می‌دهد:

مده افزون ز حد خویش رنج زیر دستان را

تو را هم نوبت پالان و افسار است آگه شو

ستمکارا، ستاند چرخ از دست ستمکاری

به دوش ناتوانت تا بکی بار است آگه شو

و بدینوسیله هم به ستم‌پیشه غافل و هم بدیگران القاء می‌دارد که ظلم و بیداد و ستم و ظلم‌پذیری و ستمکشی و... را پایانی خواهد بود و یقیناً روزی فرا خواهد رسید که پایه‌های کاخ بیداد بلرزند و آوارش بر سر و دوش بنیانگذاران این کاخ پلیدی‌زای فرو ریزند.

از اینجا خواننده متوجه خواهد شد که بلخی در مورد ظلم نیز برداشتی ویژه و تحلیلی خاص خود را دارد. یعنی آنگاه که اعراض از ظلم و بیداد را تبلیغ می‌نماید، با بهره‌گیری از مفاهیم ظریف انسانی، طبیعی و تاریخی، آنرا به تحلیل نشسته و موجه بودن آن اعراض را روشن می‌نماید؛ مثلاً آنجا که دستور می‌دهد:

**بازی به خون خلق مکن ز آنکه هر که کرد
قصاب‌وار دامن خود را گواه برد**

این واقعیت را القاء می‌کند که بازی کردن با خون خلق قابل کتمان کردن نبوده گیریم که خونخواری با زرنگی و شیطنت همه آثار ظاهری جرم را نابود کند و یا در پرده راز مستور دارد، دامن اندیشه و تجسم عمل خویش را نمی‌تواند از لوث خونریزی پاک ساخته و آنرا از دید وجدان خودش و چشم آفریدگار و خالقش در آنجا که روح و جوهر اعمال مجسم و واقع اعمال بر ملاء می‌گردند پوشیده نگهدارد؛ و یا آنجا که با بهره گرفتن از مسایل طبیعی و ملموس حیات انسانی، و زودگذر معرفی کردن چهارروزه عمر عاطفه انسان را تحریک نموده و می‌گوید:

**عمر چون می‌گذرد زود، نیرزد آتقدر
دل و یا خاطر کس رنجه و پرغم کردن
و یا:**

**آتش مزن به هیچ دل ای سرفراز بخت
بسیار دیده‌ایم فراز و نشیب سوخت**

و یا آنجا که پرده از روی نتایج نهائی و فرایندهای انسانی و اجتماعی ظلم و بیداد بر می‌دارد، تلاش وی برای دادن تحلیل مشهود می‌باشد:

**جز قرض درد و رنج به فردای خود نبرد
امروز سگدل که ز مردم رفاه برد**

و چون بررسی‌های عمیق انسانی و اجتماعی او را به این باور رسانیده است که حاصل و نتیجه گرایش به ظلم و عمل به بیداد چیزی جز پشیمانی و رنج و سیاه روزی نتواند بود، اعلام می‌کند که:

بهر گُلاه عاریت این درد سر خطاست

بسیار دیده‌ایم که سر را کلاه برد

جایگاهی ست که بر خویش بنا می‌سازد

هر که اندر ره مظلوم کند حفرة چاه

لذا به عنوان اصلی ارزشمدار و سیره و روشی انسانی و آزاد سازنده - از زنجیر ستم و گُنده
بیدادگری و... - مهرورزی و عطوفت و تعاون و نودوستی را بگونه‌ای غیر مستقیم فرایاد انسانها
آورده و مسیر پاکی و رشد را نمودار می‌سازد:

چیست مردی؟! که: ز چشمی بزدائی اشکی

نیست مردی ز ستم دیده پر نم کردن

و بعد در یک جمله کوتاه و روشن راه و رسم زندگانی متعادل و حیات سالم و رشد یابنده را به
مخاطب خود چنین ابلاغ می‌کند:

یک پرده تماشاست چه دنیا و چه عقبی

نه ظلم کن امروز نه فرداش زبون شو

راز کمال

با آنکه هنوز به همه ابعاد اندیشه جامعه شناسانه بلخی نپرداخته و اشراف و آگاهی همه‌جانبه‌ای
بدست نیاورده‌ایم و بهتر آن بود که پس از ذکر قسمت‌های دیگر افکار و برداشتهای وی به طرح
این مسئله می‌پرداختیم، اما از آنجا که با ذکر همان مقدار به خیلی از واقعیت‌های اجتماعی دوران
بلخی و برداشتها و نقطه نظرهای خاص وی دست یافته‌ایم خوبست یادآور شویم که چون بلخی
خود و جامعه خود را انسان و اجتماعی انسانی تلقی نموده و یقین دارد که در جامعه انسانی اگر اهل
آن جامعه به آگاهی - نسبت به خویش و شرایط حاکم بر خویش - دست یافته، نقاط ضعف و
قوت، نیروهای آسیب‌پذیر و آسیب‌رسان، زمینه‌های فاسد کننده و رشد دهنده را شناسائی نموده و
در پی دفع قسمتی و ایجاد قسمتی دیگر برآیند، یقیناً مشکلاتشان حل خواهد شد و زمینه برای رشد
و تکامل میسر، کوشیده است تا به یکی از عمده‌ترین زمینه‌های سازنده جامعه انسانی تماس گرفته

و مردم را با زیبایی‌های آن آشنا بسازد.

بررسی اجمالی و زودگذر زندگانی بلخی نشان می‌دهد که وی به این زمینه امید زیادی داشته و باورش برین بوده است که از طریق توسل به آن زمینه (اتحاد) و دوری جستن از حالت متضاد آن (افتراق و پراکندگی) می‌توان به خیلی از نارسائی‌ها فائق آمد و راه رشد کمال را یافت و رمز ترقی و تکامل همه جانبه اجتماعی و انسانی را باز شناخت و از همین روست که متوجه می‌شویم وی عملاً زمینه را مورد تجربه‌های وسیع سیاسی و اجتماعی قرار داده و در رابطه با موضعگیری‌های خودش تا بدانجا بدان پرداخته، بها بخشیده و توسل جسته است که زبان اتهام عده‌ای تنگ نظر و یاوه‌گوی را در مورد خویش باز نموده است!

به هر حال بلخی راز شکوه، عزت، سرافرازی و تکامل جامعه را در اتحاد فکری و عملی مردم آن سراغ گرفته و سرّ سیه‌روزی، جهل، محکومیت‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اخلاقی و... و راز از خود بیگانگی‌ها، خودباختگی‌ها، خودفراموشی‌ها و... را در افتراق و پراکندگی مشاهده می‌نماید. لذا همچون خواجه شیراز که معتقد بود:

حسنت به اتفاق ملاححت جهان گرفت

آری به اتفاق جهان می‌توان گرفت

باور پیدا کرده است که:

چمن را ز اتفاق گل شکوه و رونق افزاید

به تحریک نفاق ما چه اسرار است آگه شو

و با قرار دادن ذهن زیبا پسند مخاطب خویش، وی را به بررسی عوامل نفاق‌انگیز و اهداف نهفته در فعالیت‌های پراکنده‌ساز و افتراق‌آور دعوت می‌نماید.

بحث و بررسی پیرامون نیاز جامعه به وحدت - اعم از فلسفی، عقیدتی، سیاسی، و... - و تأکید بر نتایج چشمگیر، رشد‌دهنده و اسارت‌زدای آن، عملی ست تا حدی زیاد تکراری و مشابه به تحصیل حاصل! زیرا تجربه هشت ساله انقلاب اسلامی و رنجهای ناشی از درد افتراق و پراکندگی، ذهن حتی مردم عادی و بی‌سواد را نیز به بسیاری از آثار نیک اتحاد و نتایج سوء و شوم پراکندگی آشنا ساخته است.

اما بلخی را درین رابطه باور بر آنست که نارسائی‌ها، مشکلات و عقده‌های اجتماعی جز از طریق بوجود آوردن مرکزیتی یگانه و محکم و مضبوط و اصولی و عملکرد مخلصانه جمعی، قابل حل و رفع و دفع نمی‌باشند:

حل می‌نشود عقده که تا قوم ز وحدت

در راه عمل بازوی پر زور بر آرند^۱

زیرا در غیر این صورت سر رشته عقیده‌ها بدست نیامده و هر دسته‌ای سر رشته را از جایی سراغ گرفته و در زمینه و موضع و موقعی جستجو می‌کند؛ چنانکه هم‌اکنون در مورد شرایط اجتماعی و انقلابی خود ما مشهود بوده پس از گذشتن هشت سال و اندی از انقلاب، به واسطه ضعف تبلیغی و فرهنگی و پراکنده و ناهم‌آهنگ بودن آن، هنوز عده زیادی از مردم مشهد متوجه نمی‌باشند که در سیصد کیلومتری شرق شهر آنها (هرات) چه خبرها نیست که نیست! و از همین رو بلخی را سخن بر سر آنست که:

تا نباشد وحدتی سر رشته کی آید بدست

دامن آمال‌ها در دست خرچنگ است و بس

از همین رو با صمیمیتی ملموس و بی‌ریا همگان را بدعوتی «مراد برآر» و تحقق بخش آرمانهای انسانی و اجتماعی صلا در می‌دهد که:

یا یا همه اعضای یک بدن باشیم

زیرا در آنصورت:

امور جمله به وفق مراد می‌تگرم

چون با همه وجود دریافته است که:

بنیان وحدتی تو بنه ای جوان کنون

تا شیخ هم به ریش ببندد خضاب نو

از سوئی، چشم‌انداز جامعه‌شناسانه اندیشه‌های بلخی می‌رساند که وی متوجه دو انحراف اساسی و جریان گمراه‌کننده آن، درین زمینه بوده؛ گونه و شکلی از این جریان انحرافی را در میان ملت‌شناسائی کرده و به افشاگری آن پرداخته و پرده از چهره کریه عاملان نفاق و مزدوران شیاطین و نفاق‌افکنان پست فطرت کنار زده و رسوایشان نموده است؛ چنانکه درین موارد بچشم می‌خورد:

بت ریب و ریا برهم زند بنیاد وحدت را

و گر کاوش کنی در جیب دیندارست آگه شو

از چه ای دانا زنی مینای وحدت را به سنگ

وز تجاهل بارها گفتی: چرا نادان شکست؟

که سیمای فسادانگیز و نفاق افکن نخستین را در روحانی نماها و چهره پلیدی انگیز و ویران ساز
دومی را در روشنفکر نما سراغ داده است! لذا نتیجه می گیرد که:

حاجت تفرقه در کشور توحید نبود

شیخ خود خواه اگر در صف رندان می رفت.

و گونه و شکلی دیگر از این جریان انحرافی را در سطح دنیا و دولت هائی که زیر پوشش
«سازمان ملل» برآند تا به توحید دول دست یابند و با سوء استفاده از این پوشش فریبده نیات شوم
خود را تحقق می بخشد!

یادآوری این نکته را ضروری می دانیم که: اگر مردم امروز و عده ای از روشنفکران و آگاهان
به امور سیاسی و اجتماعی در این زمان متوجه واقعیت وجودی سازمان ملل و نیرنگهای آن
شده اند، آن ارزش و اهمیتی را ندارد که بلخی حدود چهل و اند سال قبل بدان دست یافته بوده و
ناباورانه به افشاگریهای از این دست پرداخته است که:

بس نکته بیان گشت ز توحید و ملل را

ز ارباب دول صدق بیان جای تو خالی!

بالی که خود سوختیم

یکی از مسایل ظریف و عمده در زمینه جامعه شناسی اعتقادی مسئله اعتقاد به «تقدیر و قسمت»
و بررسی نقاط ضعف و قدرت آن و نتایجی که بر هر یک از این باورمندیها و غیر آن مترتب
می باشد، بوده است.

این مسئله از دورهای تاریخ ذهن عده ای را بخود مشغول داشته در جلوه های انحرافی و
آسیب رسان خویش رنجها و مصیبت هائی را بیار آورده، داستانها پدیدار ساخته و دسته بندیهای
- همچون گروه مجبره - بر پهنه اجتماعی و صحنه سیاست زائیده است که فرصت تحلیل همه جانبه
آن نبوده و اتفاقاً اهل فضل را نیز درین رابطه ویژه تألیفات و نوشته های ذیقیمت و راهنمائیست که

زحمات هر کدام قابل قدر و ارزشهای اخلاقی و تربیتی هر یک لازم به یادآوری و تحسین می‌باشد.

ما ضمن قسمتی از بحث‌های گذشته، شتابان و به صورتی اجمالی - سخت اجمالی - به مسئله قضا و قدر و موقعیت انسان کامل در رابطه با آن عرایضی تقدیم داشتیم که اگر بیاد خواننده دقیق‌یاب ما باشد از موضوع به عنوان بالی برای پرواز به اوج عظمت و انسانیت و کمال و نیز به عنوان زمینه و وسیله رسانیدن فیض و رحمت حق به مخلوقات، نام گرفتیم نه به عنوان زمینه‌ای که انسان را از اوج اختیار به حضيض ذلت و پستی بکشانند!

بهر حال، این موضوع مثل خیلی از مفاهیم کارساز دیگر، در افغانستان دوران بلخی - همچون سایر بلاد به تحریف کشیده شده - روی دلایل متعددی به انحراف سوق داده شده و بقول بلخی به افسانه خواب‌آور و غفلت‌زدائی تبدیل شده بود که هر آنکس آرزوی بیداری از این خواب افسونی و آرمان‌رهائی از این غفلت‌دردزای را می‌داشت، می‌بایست با تلاش و پشتکار و به خرج دادن همت و پیدانمودن «باطل سحر» بدفع آن می‌پرداخت:

تقدیر و قضا بر ما افسانه خواب‌آور

یا سعی، عمل، همت؛ یا ترک فسون باید

لذا یکباره کمر همت برای روشنگری فکری، عقیدتی و سیاسی بسته و با زبان شعر خویش به میدان جهادی اجتماعی و انسانی پا نهاده و بانگ سر داد:

اگر رسم مروت در جهان نیست

وگر از مردمی نام و نشان نیست

مدان مسئول آن دور و زمان را

گنه از ماست، تقصیر زمان نیست

و در همین رابطه است که به طرح مسئله‌ای ظریف و جنجال‌برانگیز پرداخته و اعلام داشته

است:

چون ما پی‌کاری بشتاییم، قضا نیز

دست قدر از پنجه مقدور بر آرد

لذا با شهامت و هیبتی علمی و حقجویانه «مفتی» را مورد مؤاخذه و پرسش قرار داده می‌پرسد:

زشتی زما، چرا شده بد نام آن قضا؟

مفتی بگو: قضای مقدر به جیب کیست؟

از سوئی چون با دقتی شایسته متوجه وضع ذهنی افراد جامعه خویش و حساسیت کاذب و نابجای عده‌ای نسبت به مسئله بوده و به این واقعیت دست یافته که عده‌ای برای روشنفکر جازدن خود مسئله تقدیر را از یخ و بن انکار کرده و جمعی نیز علاوه بر منکران تقدیر، که باور دارندگان بگونه درست - که لاجرم نفی کنندگان چهره انحرافی آن هستند - را نیز تکفیر می‌نمایند، اعلام کرده است:

نه منکر تقدیرم و نه قانع قسمت

ای دست قدر همت مردانه ما باش

و چون خویشتن را باورمند به تقدیر، منتها بگونه سالم آن یافته، متعهد و مدافع آن می‌شمارد به انتقاد از انحراف یافته‌ها پرداخته، در جایی حواله کردن کارهای زشت مصائب و بلاها را به تقدیر، مساوی با انتقاد از دستگاه خلقت قلمداد می‌کند و در موضعی دیگر از امکان انتخاب و آموزش کارهای نیک و بد - از طریق شریعت - بهره می‌جوید و از طریق این انتقادهای و اعلام مواضع عقیدتی به تصحیح وصف فکری آنهایی می‌پردازد که بال پرواز خویش را به رشته اوهام خام خویش بسته‌اند:

نیکی ز خود شمردن، زشتی ز دست تقدیر

بر دستگاه خلقت این انتقاد تا کی

حمل تقدیر مکن بار کج خویش که او

فعل یا ترک، که هم آن به تو هم این آموخت

و چون به چنین برداشتی از مسئله تقدیر مجهز است درک و برداشت انحرافی تقدیر را مایه گمراهی و واماندگی قلمداد می‌کند:

اختلاف شیخ و صوفی علت واماندگی ست

پای همت بسته، می‌گویند: این تقدیر ماست!

لذا در تعقیب آن اعلام خطر می‌کند:

یک قدم کوتاه نمی‌گردد ره این کاروان

تا به غفلتگاه ما افسانه تقدیر هست

بلخی که خود از باورمندان و جانبداران سخت کوش کمالگرایی می‌باشد، باورمند است که اگر خرافه‌پرستی‌های انحراف‌بار در میان تباری راه نیابند، هرگز مانع و سدی فرا راه کمالگرایی و

رشد آنها قرار نخواهد گرفت و به قول خودش:

ز هیچ قوم نگرید پای همت لنگ

اگر که قصه تقدیر دردسر نشود

لذا دستور می‌دهد که:

کن برون از جیب استعداد دستی پیر کار

چند گوئی دستی از غیب آید و کاری کند؟!

پای افزاری به بهای سر

نابسامانی اجتماعی بلخی یکی و دوتا و ده تا نبوده است. او بهر سو و بهر گوشه‌ای که چشم دوخته و نظر انداخته، انبوهی از مشکلات و دردها و نابسامانی‌ها و مصیبت‌ها دیده است. دردها و مشکلاتی که نیرنگبازانه بر مردم دیارش تحمیل شده است؛

بلخی در سلسله بررسی‌ها و تحلیل‌های جامعه‌شناسانه‌اش متوجه اقتصاد ورشکسته ملت و عدم کارآئی برنامه‌های بی‌ریخت و قواره دولت در زمینه اقتصادی بوده و ضمناً از روش ترمیم و جبرائیکه دولت پیشه کرده بوده است سخت خشمگین بوده و غیر عاقلانه و تعمیق‌کننده فلاکتهای اقتصادی و گسترش دهنده فقر و تداوم بخش ذلت و وابستگی به دولتهای استکباری قلمدادش کرده است. زیرا دولت وقت بجای برنامه‌ریزی درست و گسترش فعالیت‌های اقتصادی و رشد درآمد ملی و... به گرفتن قرضه‌های کمر شکن از آمریکا و انگلیس و روس و... متوسل شده، هم با اینکار جلو رشد فعالیت‌های تولیدی و اقتصادی گرفته شده؛ هم نیروها و استعدادهای ملت برباد رفته؛ هم پشت ملت زیر بار سودهای کلان قرضه‌ها در هم شکسته و هم زمینه فعالیت‌های وابستگی آور و محکومیت‌زای سیاسی و فرهنگی قرضه‌دهندگان در میان مردم آماده شده است. طبیعی ست که نتیجه چنین فعالیت‌های هراسباری چه تواند بود!

گستره وسیع و خفت باریکه قرض‌های کمر شکن بر آن حاکمیت و استیلا یافته، با بخشیدن فریبندهای ظاهری، همه قشرنگران و ظاهرپسندان را بخود جلب نموده تا آنجا که فریاد خشم آلود بلخی فقط توانسته است گوشه‌ای از آنرا تصویر نماید:

شرم است که شد رنگ لب و شانه ما قرض
شیر و ککو و مسکه صبحانه ما قرض
سرمایه دیروز کجا رفت که امروز
شد خشت و گل و آهن کاشانه ما قرض
با این روشی کز پی تعمیر روانیم
بایست بگوئیم که شد خانه ما قرض
بر سفره ما چشم همی داشت جهانی
امروز بود نان فقیرانه ما قرض

ای محضر اینار کن این چند نفس را
تا چند تو را بستر و ما راست دوا قرض
و چون هستی اقتصادی جامعه و حتی مملکت را در گرو قرض می‌یابد، صیاد پلید نیروهای
اجتماعی را مورد خطاب قرار داده و با نیشخندی زهر آگین از وی می‌پرسد:

صیاد چه لذت به تو زین صید که مائیم
هم دام به قرض آمده، هم دانه ما قرض

از سوئی برای آنکه بتواند مردم را به نوعی خود آگاهی اجتماعی نزدیک ساخته و متوجه وضع
کنونی اقتصاد، سیاست و حیات اجتماعی‌شان بسازد، وضع قبلی و شرایط پدرانشان را با وضع
کنونی به مقایسه نهاده، با طتری درد آلود، آینده مردمی از ایندست و شرایطی از اینگونه را چنان
پیشگوئی نموده است که: تاریخ ما را باید فرزندان این کشور از دیگران بازجویند. چه رمقی برای
ثبت رویدادها و تمایلی برای اثبات تاریخ خویش ندارند!

بس فتح نمودیم به روزی که نبودی
از خصم وطن ثوب عتیقانه ما قرض
زینسان که ز اسلاف نداریم نشانی
اخلاف کنندی مگر افسانه ما قرض

و دقیقاً بواسطه با عظمت یافتن گذشته خویش است که پیشنهاد می‌دارد:

بدنیست درین کشمکش ای توده اخلاف
از تربت اسلاف کنی گرد حیا قرض

بلخی از سوئی روی آوردن به قرضه‌ها را مساوی با گرو نهادن ملت و ملک و وابسته اجنبی

ساختن آنها دانسته و از دیگر سوی، نفس دادن قرضه‌ها را از جانب استعماری نیرنگی پلید و پلیدیزا و قیمت این معامله را با دادن هستی (سرو عقل و...) مردم برابر می‌شمارد:

این قرض بود یا که گرو دادن ملک است
آخر ز کجا می‌دهی این از همه جا قرض

هشدار که این رسم ز بیداد گران است
سر می‌برد از می‌دهد پوشش پا قرض

این شیوه دیرین ز رقیب است که ما را
کشته است ولی می‌دهد اسباب عزا قرض
او علت این حالت دردبار را در راه گم کردگی و گمراه بودن رهبری جامعه و روی آوردن و دست تکدی بسوی آن رهنان دراز کردن، سراغ می‌دهد:

گمگشت چو از رهبر ما قبله تحقیق
از منکر هر قبله کند قبله نما قرض!

از اینرو، نظر نهائی خویشرا در رابطه با چنین روابط پلشتی‌زای اقتصادی و سیاسی، گزیدن راه خونین انقلاب و تپیدن در خون خویش اعلام می‌دارد، زیرا از دیدگاه بلخی:

گر پنجه به خون دل خود رنگ نمایم
آن به که زیگانه شود لاک و حنا قرض

از هم بیگانگی و کیل و موکل

از تصویری که بلخی در رابطه با وکیل و وکالت و مجلس و... بدست داده چنان بر می‌آید که این بعد از ابعاد اجتماعی آنروز، وضع بهتری از سایر ابعاد نداشته، گویا همه ابعاد اجتماعی دست بهم داده و در جهت نابود ساختن همه نیروهای مادی و معنوی ملک و ملت براه افتاده بودند! وی متوجه بینش و برداشت نارسای مردم نسبت به حق و کالت خودشان، نسبت به ارزش و اهمیت این حق رأی، نسبت به کارآئی و نتایج حاصله از درست به کار گرفتن آن و... بوده و گوشه‌هایی از نتایج سوء این برداشت نارسا را در رابطه با مسایل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی

گوشزد کرده است:

ز فکر و رأی بیجا شد که تا حال
به زیر بار خستی ای موکل
بدلق کهنه پیوندی نداری
که از عهد الستی ای موکل

وی علت این بدبختی‌ها را در حاکمیت عفی سرخ می‌دهد که بر افکار و اعمال مردم جامعه دست یافته است:

ندانستی که حق را دیگری برد
ز بس غافل نشستی ای موکل

از اینرو با زبانی ساده و تنبیه کننده او را به حق خودش و ارزش و کارآئی آن متوجه ساخته و با لحنی تویخ آمیز ولی بیدار کننده او را در برابر پرششائی بسیار مهم قرار می‌دهد:

ندانی از چه قدر و قیمت خود
مگر مدهوش و مستی ای موکل

و کیلان رفعت از رأی تو یابند
بگو: خود از چه پستی؟ ای موکل
چه آید نفع از دیمو کراسی
چه چشم و لب بیستی ای موکل

وی در بیتی بسیار زیبا، میان کسانی که از نعمت علم و آزادی و یا بقول خودش نعمت دیمو کراسی برخوردار شده و در مسیر معنی یابی و فرهنگ به شکافتن ذره نائل آمده‌اند و افراد مملکتش که در ظاهر امر به سیمای بی محتوای دیمو کراسی (= دیمو کراسی ظاهری) دلخوش کرده‌اند، مقایسه‌ای زیبا انجام داده ولی با بهره گیری از صنایع ادبی «ظاهر» (ظاهرشاه) و پرستیدن وی را هم از نظر دور نداشته و با استفاده از همین هنر به تنویر و تنبیه اذهان پرداخته است:

ز معنی ذره بشکستند مردم

تو ظاهر می پرستی ای موکل

بهر حال، بلخی چمیدن در گلستان حقوق عادلانه و خرامیدن در سروستان آزادی و برادری را در گرو بیداری، تلاش، از میان برداشتن موانع رشد و... دانسته و درخواست می‌دارد:

**اگر بیدار هستی ای موکل
بر آراز جیب دستی ای موکل**

**به گلزار حقوق آرام بخرام
اگر زین جوی رستی ای موکل
تو و بلخی رها گردید زین بند
اگر این سد شکستی ای موکل**

و نیز آنجا که تصویری از وضع ذلتبار و دردآلود و کیل و وکالت می‌دهد، بخوبی و صراحت وضع و جهت فکری و عملی و کیل‌ها، جهت و هدف مجلس و ضوابط و اصول اسارتبار و ضد انسانی حاکم بر آن را نمودار می‌سازد، زیرا وی دریافته است که وکیل در جهت خواست‌ها و اهداف موکلین خویش نبوده، وکالت را وسیله تحقق آرمانهای پلید و هوی و هوسهای شرارتبار خویش قرار داده است:

**دهقان و کارگر به تو دادند نقد رای
کاخر به فکر توده غبرا شو ای وکیل
اینبار منتخب شده از ما شو ای وکیل
یعنی به درد جامعه دانا شو ای وکیل
بس خصم خلق بوده ای یک نیم روز هم
خصم جناب حضرت والا شو ای وکیل
خاطر مدار رنجه ز امواج تند رو
گوهر طلب به جانب دریا شو ای وکیل**

زیرا تا به دریای اجتماع پیوندی و در مسیر امواج توفنده‌اش قرار نگیری، گوهر آزادی و افتخار و عدل و راستی و درستی و... فراجنگ نخواهد آمد و همیشه ذلت کش ذلیل دربارِ دردبار ستم و وابسته خوان جور و یعدالتی خواهی ماند.

و چون می‌داند که وکیل آن سامان وظیفه و قدر و مرتبت خویش را نشناخته و به ارزش کار خویش واقف نگشته و جهت و روش و ابزار تحقق عدل و آزادی را تشخیص نداده و توان خویش را نسنجیده است به وی گوشزد می‌نماید:

**خود زنده باش و ز نفس احیای مرده کن
همراه خضر و یار مسیحا شو ای وکیل**

تا خطوهٔ تو جادهٔ مقصد شود به خلق
از خار و سنگ آبله بر پا شو ای وکیل
بسیار صحنه‌ها که تماشا گه تو بود
یک صحنه را محل تماشا شو ای وکیل
تا سهم عدل و داد به هر بینوا رسد
با عاملین جور به دعوا شو ای وکیل

افزون بر آنچه آمد، بلخی را در زمینه‌های مهم و چشمگیر دیگری همچون دروغ و تکبر و
سستی و خلع سلاح و مسایل مربوط به ناسیونالیسم و جلوه‌های متعددش و زندگی و مرگ و
نیایش و... برداشتها و تحلیل‌های جامعه‌شناسانه‌ای می‌باشد که خوانندهٔ با ذوق خود می‌تواند با
خواندن اشعارش، ریشهٔ باورمندیها و برداشتهایش را بدست آورد.

سایر آثار علامه فقید استاد سعادت‌ملوک تابش هروی

نثر

۱. امام سجاد (ع) و انقلابی دیگر
۲. آرمانهای فاطمی (س)
۳. قرآن و دیدگاههای زیبایی‌شناسی
۴. علامه شهید سید اسماعیل بلخی و اندیشه‌های او
۵. نمودها و مولفه‌های حیات و حاکمیت رحمانی
۶. نمودها و مولفه‌های حیات و حاکمیت شیطانی
۷. سرآغاز فاجعه جدید در تاریخ معاصر افغانستان
۸. طلوع انقلاب اسلامی
۹. ریشه‌ها و پیامدهای روان‌پریشی
۱۰. جامعه‌شناسی سیاسی افغانستان
۱۱. مارکسیسم در افغانستان
۱۲. شکوه شهادت
۱۳. نمودهای وابستگی
۱۴. موقعیت خوشنویسی از دیدگاه اسلام
۱۵. هویت ستیزی
۱۶. افغانستان و تهدید غرب
۱۷. هدف‌گرایی و هدف‌گریزی
۱۸. راز و رمز نویسندگی
۱۹. همسر‌داری و همسر‌گرایی
۲۰. دریچه‌ای بر تمدن معنیدار
۲۱. فرهنگ واره فارسی - عربی
۲۲. تهاجم و شکست شوروی
۲۳. انسان دلسوز به خویشتن

سایر آثار علامه فقید استاد سعادت‌ملوک تابش هروی

اشعار

۱. بویی از کوثر
۲. به فرموده عقیده از تبار عشاق
۳. شمیم صحرا
۴. کاروان ناله
۵. طور خونین
۶. بیتابی اشراق
۷. دوراهی
۸. چند کلمه
۹. نمایش آواز
۱۰. بر که ذکر
۱۱. بلور نیاز
۱۲. هاله از تکبیر
۱۳. لای بازوان آفتابی نسیم
۱۴. سرودهای مهاجر
۱۵. لحظه‌های طلوع
۱۶. از سبوی دل
۱۷. غزل‌های قلبی
۱۸. مهری در نیمه شب
۱۹. نیایش‌های مردود
۲۰. هدیای
۲۱. در انتظار شعر سپید

صوتی و تصویری

۱. هراس‌های نبی اکرم^(ص)
۲. پندهای نبی اکرم^(ص) به ابوذر غفاری^(ره)
۳. آرمانهای فاطمی^(س)
۴. آرمانهای امام علی^(ع)
۵. آرمانهای نبی اکرم^(ص)
۶. آرمانهای امام حسن مجتبی^(ع)
۷. غنمندی امام حسن مجتبی^(ع)
۸. آرمانهای امام حسین^(ع)
۹. فرهنگ حسینی
۱۰. شرح صحیفه سجادیه
۱۱. شرح صد میدان خواجه عبدالله انصار^(ره)
۱۲. شرح منازل السائرین
۱۳. انقلاب بی‌رنج
۱۴. مولوی شناسی
۱۵. ازین پنجره نگاهی به شعر و شاعری