

جایگاه فطرت در آرای امام خمینی

محمد غفوری نژاد^۱

چکیده: امام خمینی در حکمت و عرفان، شاگرد حکیم شاه‌آبادی است و به تبع او در باب فطرت نظریه‌پردازی کرده و نوآوری‌هایی دارد. امام فطرت انسان را از لوازم وجودی او می‌داند و آن را متصف به خیریت و نورانیت معرفی می‌نماید. وی از راه‌های گوناگون با تمسک به مقتضیات فطرت، به اثبات مبدأ، توحید و جامعیتش نسبت به صفات کمال می‌پردازد. وی همچنین مفهوم ولایت را به فطرت پیوند می‌دهد و بر اثبات معاد نیز استدلال‌های مبتنی بر فطرت می‌آورد. امام دربارهٔ انگارهٔ فطری بودن دین نیز نظریه‌پردازی کرده و تحلیلی از رابطهٔ مجموعهٔ معارف دین از یک سو و فطرت انسانی از سوی دیگر، به دست داده است. در آرای امام خمینی بر فطرت عشق به کمال و تنفر از نقص، تکیهٔ فراوان شده است. امام خمینی مباحث مربوط به فطرت را در مواضع پراکنده‌ای از آثارش مطرح کرده است، اما پژوهش حاضر نشان می‌دهد که مجموعهٔ این مباحث، در دیدگاه امام خمینی، در قالب یک نظریهٔ نظام‌مند و سازوار قابل صورت‌بندی است.

واژگان کلیدی: فطرت، نظریهٔ فطرت، برهان فطرت، عشق به کمال مطلق

۱. دانش‌آموختهٔ فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، مدرّس حوزهٔ علمیّه قم

E- mail; ghafoori_n@yahoo.com

پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۳/۳۰

دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۳/۱

مقدمه

امام خمینی از نظر علمی، شخصیتی چند بعدی دارد. فقهی صاحب مقام افتاء و مرجعیت، فیلسوفی صاحب نظر در حکمت، عارفی باریک بین و خوش ذوق و سالکی واصل است. فقه و اصول، فلسفه، عرفان نظری و عملی مهم ترین ابعاد علمی شخصیت وی را تشکیل می دهد.

بحث فطرت چه جایگاهی در منظومه فکری امام خمینی دارد؟ آیا می توان نظام معرفتی سازواری از دیدگاه های ایشان در زمینه فطرت سامان داد؟ رویکرد امام خمینی به موضوع، عقلانی و فلسفی است، یا ذوقی و عرفانی، و یا هر دو؟ نظریه فطرت در اندیشه امام خمینی چگونه است؟ کارکردهای نظریه فطرت در منظومه فکری و معرفتی وی چیست؟ رویکرد امام در نظریه فطرت اجتهادی است یا تقلیدی؟ به عبارت دیگر، آرای امام تا چه اندازه از اندیشه های استادش حکیم شاه آبادی متأثر است؟

این ها پرسش هایی است که در این پژوهش به دنبال پاسخ به آن هستیم. برای این منظور لازم است با مرور آثار امام خمینی گزارشی تحلیلی از آرای وی در زمینه موضوع بحث ارائه شود؛ سپس در نتیجه گیری از آن، پرسش های مطروحه پاسخ خود را خواهند یافت.

مفهوم شناسی

چیستی فطرت

امام خمینی فطرت را از دیدگاه اهل لغت و تفسیر به معنی خلقت معرفی می کند (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۷۹). وی فطرت الله که خداوند مردم را بر آن مفعول ساخته است به: «حالت و هیئتی که خلق را بر آن قرار داده و لازمه وجود آنهاست و در اصل خلقت خمیره آنها بر آن مخمر شده است» تفسیر می کند (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۰).

امام فطرت های [امور فطری] الهی را مختص به انسان می داند. موجودات دیگر یا دارای این امور فطری نیستند و یا بهره کمی از آن دارند (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۰).

وی در موضعی دیگر مرکز حقیقت فطرت را «قلب» معرفی می کند (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۷۸). در ادبیات عرفانی، قلب معمولاً متعلق انجذابات ربانی و محل احساسات و عواطف مطرح بوده

و در عرض عقل، که شأن ادراک کلیات را دارد، قلمداد می‌شود. از همین رو سخن امام به این نکته مشعر است که وی فطرت را به‌طور کامل مباین و مغایر با عقل تلقی می‌کند. درعین حال، ایشان در موضعی از فطرت عقل نام می‌برد و حکم به لزوم احترام کامل و عظیم را به فطرت عقل نسبت می‌دهد (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۱).

همچنین در موضعی، پی‌بردن به منظّم و صنت‌گر را که از مشاهده یک نظام بدیع و صنعت دقیق ناشی می‌شود، امری فطری می‌شمارد (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۱۶). چنان‌که در موضعی، شعر معروف:

ذات نایافته از هستی، بخش کی تواند که شود هستی بخش

را از لسان فطرت و مقتضای آن معرفی می‌کند. این نشان می‌دهد که امام گاه، فطرت را به معنی «عقل» و فطری را به معنی «بدیهی» به کار می‌برد.

این کاربرد در آثار امام، نسبت به برخی بدیهیات تصویری نیز دیده می‌شود. چنان‌که وی در موضعی هویت خیر و شر را از «واضحات و فطریات» می‌شمارد و مفهوم‌شناسی آن دو را به «وجدان و فطرت» وا می‌گذارد (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۷۵-۷۶).

از این سخنان چنین استشعار می‌شود که امام - دست کم در برخی استعمالات - دایره شمول مفهوم فطرت را گسترش داده و آن را شامل قوه عقل، که شأن آن ادراک کلیات است، قلمداد کرده است. احتمال دیگر - چنانچه اشاره کردیم - آن است که امام واژه فطرت را به معنای عقل استعمال کرده است. بنابر احتمال اول، مفهوم فطرت اعم از عقل است؛ ولی بنابر احتمال دوم، واژه فطرت به اشتراک لفظ بر «عقل» و «لازم وجود» (که مرکز آن قلب است) اطلاق شده است.

خیریت فطرت

امام برخلاف برخی نظریات که انسان را به‌طور فطری شرگرا معرفی می‌کند و انسان را گرگ انسان تلقی می‌نماید، تأکید می‌کند که فطرت انسان متصف به خیریت است. «انسان از اوایل

این طور نیست که فاسد به دنیا آمده باشد. از اول با فطرت خوب به دنیا آمده؛ با فطرت الهی به دنیا آمده» (امام خمینی، ۱۳۷۹ الف: ۱۴، ۳۳).

امام جمیع شروری را که در این عالم از انسان صادر می شود ناشی از احتجابات فطرت می داند و معتقد است در این موارد، فطرت به واسطه پوشیده شدن در حجابها شریعت بالعرض پیدا کرده و شریر شده است (امام خمینی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۸۲).

امام معتقد است: «این تربیت است که یا همین فطرت خیر را شکوفا می کند و یا مانع شکوفایی آن می گردد (امام خمینی، ۱۳۷۹ الف: ۱، ۳۳).

سخن از نقش تربیت در شکوفایی و به فعلیت رساندن فطرت، نشان می دهد که فطریات، از دیدگاه وی، اموری هستند که وجود بالقوه دارند و در شرایط خاصی به فعلیت می رسند. از جمله شرایط لازم برای به فعلیت رسیدن فطریات، تربیت مناسب است.

یک ابهام در سخنان امام و حل آن

انگاره وجود بالقوه فطریات، کلید حلّ یک ابهام در سخنان امام خمینی است. آن ابهام این است که در سخنان امام در مواضع متعددی روی این مسئله تأکید شده است که انسان در بدو خلقت جز محض استعداد نیست. وی در موضعی تصریح می کند که انسان در بدو خلقت عاری از هرگونه فعلیت در جانب سعادت و یا شقاوت است و پس از وقوع در حیطه حرکات طبیعی جوهری و همچنین حرکات فعلی اختیاری این استعداد متبدل به فعلیت می شود (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۳۲۳).

در جای دیگر، انسان را در بدو تولد به آینه ای دورویه تشبیه می کند که یک روی آن به سوی عالم غیب و روی دیگر به سوی عالم حس و شهادت است. سعادت و شقاوت انسان به این بستگی دارد که کدام یک از این دو روی را ببندد و کدام یک را باز نماید (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۲۲۸).

مفاد این سخنان آن است که انسان در بدو خلقت نسبت به سعادت و شقاوت و خیر و شرّ کاملاً لااقتضا بوده و نسبت به خیر و شر علی السویه است و گرایشی به یکی از این دو سو ندارد.

ظاهر این سخن با آنچه امام در مواضع دیگر دربارهٔ خیربودن فطرت و گرایش‌های مثبت فطری در وجود انسان گفته است، منافی است.

ولی با عنایت به آنکه وی - براساس آنچه از سخنان او استفاده کردیم - بالقوه بودن را در مفهوم‌سازی خود از فطرت اخذ کرده است و فطرتِ گرایش به خیر را امری بالقوه می‌داند، این منافات ظاهری رفع می‌گردد. آنچه امام از نفس انسان در بدو تولد نفی کرده، سعادت و شقاوت فعلیت یافته است و آنچه وی به‌عنوان فطرت خیر از آن نام می‌برد، امری بالقوه است که در شرایط خاص به فعلیت می‌رسد. مؤید این وجه جمع، سخنی از خود امام است. وی در موضعی ضمن نفی هرگونه کمالات روحانی یا اضداد آن از وجود انسان در بدو خلقت، می‌گوید که نور استعداد و لیاقت برای حصول هر مقامی در او به ودیعه گذارده شده و «فطرت او بر استقامت، و خمیره او مخمّر به انوار ذاتیه است» (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۲۷۲).

درعین حال از بعضی سخنان امام چنین استفاده می‌شود که وی فطرت و ذات خیرگرای انسان را قوه محض نمی‌داند و درجه‌ای از فعلیت را، به‌واسطهٔ آنکه جوهرش از عالم نور است، برای آن قائل است. وی می‌نویسد:

باید دانست که نفس انسان چون آینه‌ای است که در اول فطرت، مصقّی و خالی از هرگونه کدورت و ظلمت است. پس اگر این آینه مصقّی و نورانی با عالم انوار و اسرار مواجه شود - که مناسب با جوهر ذات اوست - کم‌کم از مقام نقص نورانیت به کمال روحانیت و نورانیت ترقی می‌کند. و اگر مرآت مصفای نفس را مواجه با عالم کدورت و ظلمت و دار طبیعت - که اسفل سافلین است - کند به‌واسطهٔ مخالف‌بودن آن با جوهر ذات او که از عالم نور است، کم‌کم کدورت طبیعت در او اثر کند و او را ظلمانی و کدر کند (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۲۷).

مناسبت ذاتی نفس با عالم انوار و مخافت ذاتی آن با عالم کدورات، تعبیری دیگر از خیریت فعلیت یافتهٔ نفس است و با بالقوه‌بودن خیریت نفس در بدو امر سازگار نیست. اظهارنظر قطعی دربارهٔ این ابهام، محتاج تأمل عمیق‌تر در مبانی انسان‌شناختی امام خمینی است و مجالی دیگر می‌طلبد.

نقل و نقد سخن صدرا

امام در موضعی نظریه صدرا دربارهٔ ظلمانی بودن برخی فطرت‌ها را نقد می‌کند. ملاصدرا در موضعی از *اسفار* در فصلی که از شقاوت بحث می‌کند، اشقیا را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته اول آنانند که از ازل گمراهی برای آنان نوشته شده است. اینان اهل تاریکی و حجاب‌های کلی هستند و بالفطره بر دل‌هایشان مهر گمراهی و شقاوت خورده است. دسته دیگر منافقانی هستند که در اصل فطرت، قابلیت نور معرفت داشته‌اند، اما به سبب اکتساب رذائل و مباشرت با اعمال سبّی و بهیمی گمراه گردیده و دل‌هایشان با زنگار پوشیده شده است (ملاصدرا، ۱۴۲۳: ۹ و ۱۱۴).

امام دربارهٔ این سخنان می‌گوید:

از عبارات آخوند استفاده می‌شود که بعضی از ماهیات [انسانی]، ظلمانی بوده و پردهٔ ظلمت برای آن‌ها ذاتی است و جز به شقاوت که ذاتی آن‌ها است، نمی‌رسند؛ مسلماً این معنی درست نیست (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۴۸۰).

امام در ردّ کلام صدرا می‌گوید: همهٔ افراد بلکه همهٔ اشیا بر فطرت کمال‌خواهی آفریده شده‌اند و کسی یافت نمی‌شود که نقصان -از آن جهت که نقصان است- را طالب باشد و کمال -از آن جهت که کمال است- را نخواهد. عشق به کمال، فطری هر موجودی است. پس چیزی وجود ندارد که در اصل خلقت، در ظلمت و تاریکی و حجاب نسبت به سعادت باشد. امام تأکید می‌کند:

البته این بذل و قوهٔ کمال است که در هر کسی موجود است؛ ممکن است این بذل در همان مرحلهٔ بذلیت بماند و یا آن را به صورت کج و معوج بارآورند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۴۸۰).

نورانیت فطرت

امام در موضعی دیگر از نورانیت فطرت و نقش آن در کسب علوم حقه سخن می‌گوید. وی سرشته شدن فطرت انسان به دست قدرت جمال و جلال الهی و نزول آن از عالم طهارت و قدس را دلیل بر نورانیت آن می‌انگارد. از نظر امام وجههٔ فطرت به عالم غیب است و چون حق طلب و

عاشق حق است، با حقایق ایمانی و امور حقه که آن هم از عالم نور و طهارت است - مناسب ذاتیه دارد و با جهالات و عقاید کذب و باطل بی تناسب است. پس انسان تا به فطرت اصلیه خود باقی است همچون آینه‌ای است که نقش‌های عالم غیب یا همان معارف حقه در آن نقش می‌بندد و فطرت نیز به‌خوبی آن‌ها را قبول می‌کند. اما اباطیل و اکاذیب و قیاسات را باطل که از نفحات شیطانی و عالم ظلمات است نمی‌پذیرد؛ زیرا وجهه نفس مواجه با آن مطالب نیست و بالفطره از آن منصرف و روی‌گردان است.

ولی اگر همین فطرت از روحانیت خود محجوب شود و به واسطه اشتغال به عالم طبیعت ظلمانی گردد، وجهه‌اش از عالم روحانیت و ملکوت به عالم جنّ و شیطان برمی‌گردد و تناسب فطری‌اش با این عوالم نورانی تباه می‌شود؛ به گونه‌ای که حقایق و معارف الهیه و آنچه از عالم نور و طهارت است در ذائقه او تلخ و بر سامعه‌اش سنگین و ناگوار باشد و آنچه از عالم ظلمات و عقاید باطل است در کامش شیرین و در ذائقه روحش گوارا و خوشایند می‌گردد (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۱۶-۱۱۳).

امام می‌افزاید: به حکم برهان، علم و عالم، و غذا و متغذی باید مناسب و مسانخت داشته باشند؛ بنابراین لازمه فطرت‌های اصلیه که از نورانیت خارج نشده‌اند، تصدیق و خضوع در برابر حقیقت است و لازمه فطرت‌های محجوبه که جهالت و شیطنت بر آن‌ها غلبه نموده، انکار و جحود است (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۱۷-۱۱۸).

فطرت مخموره و فطرت محجوبه

امام این دو تعبیر را به فراوانی در شرح حدیث جنود عقل و جهل به کار برده و از لوازم هریک از آن دو سخن رانده است.

وی در تفسیر خیر و شر، که در حدیث جنود، به ترتیب وزیر عقل و وزیر جهل دانسته شده‌اند، می‌گوید که مراد از خیر و شر در این حدیث شریف، نفس خیر و شر به همان معنایی که عامه می‌فهمند نیست، بلکه مراد فطرت است؛ الا اینکه خیر فطرت مخموره است و شر، فطرت محجوبه. امام معتقد است که فطرت مخموره که وزیر عقل است خود، خیر بوده و مبدأ

خیرات است و فطرت محجوبه که وزیر جهل است، شر و مبدأ شرور می‌باشد. وی می‌گوید: «حق تبارک و تعالی که طینت آدم اول را سرشت، دو فطرت و جبلّت به او عطا کرد: یکی اصلی و دیگری تبعی» مراد امام از دو فطرت «عشق به کمال» و «تنفر از نقص» است. امام این دو را از فطریات مخموره تلقی می‌کند.

وی فطرت مخموره را فطرتی معرفی می‌کند که محکوم احکام طبیعت نشده و وجهه روحانیت و نورانیت آن باقی است و در برابر فطرت محجوبه قرار دارد که عبارت است از فطرتی که به عالم طبیعت روی آورده و محکوم به احکام آن گردیده و از روحانیت و عالم اصلی خویش، محجوب شده است. امام چنین فطرتی را مبدأ جمیع شرور و منشأ همه شقاوت‌ها و بدبختی‌ها می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۷۶-۷۷ و ۸۰).

وی معتقد است: از آنجاکه به‌ندرت افرادی یافت می‌شوند که بتوانند به‌خودی‌خود از این حجاب‌ها بیرون آمده و با فطرت اصلی به موطن حقیقی خود، یعنی کمال مطلق و جمال و جلال علی‌الإطلاق سیر کنند، خداوند پیامبران و کتب آسمانی را فرستاد تا به کمک فطرت درونی بیابند و نفس را از این حجاب غلیظ و ضخیم نجات دهند (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۷۸-۷۹).

امام گاه از فطرت مخموره با عنوان فطرت اصلیه (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۸۱ و ۱۳۷۷: ۷۸، ۱۵۷ مواضع متعدد دیگر) یا فطرت خالصه (امام خمینی، ۱۳۷۷، ۳۱۱) یاد می‌کند. امام در ضمن شرح بندهای حدیث جنود و در لابه‌لای مطالب، به برخی لوازم فطرت مخموره و محجوبه اشاره می‌کند. وی شمار قابل توجهی از صفات انسانی و ویژگی‌های اخلاقی را که در این حدیث به‌عنوان جنود عقل معرفی شده‌اند از لوازم فطرت مخموره، و اضداد و مقابلات آن‌ها را از لوازم فطرت محجوبه تلقی کرده است. براین اساس، ایمان، رضا به قضای الهی، رأفت و رحمت، شکر، امید به خداوند، توکل، علم، فهم، عفت، رفق و مدارا با مردم، خوف از خدا، تواضع، ثبات و تثبّت، صمت، زهد، پذیرفتن حق در عقیده و رفتار (تسلیم و استسلام)، صبر و گذشت را از لوازم فطرت مخموره و در مقابل، انکار و وجود، سخط نسبت به خداوند، غضب و قساوت، کفران و ناسپاسی، ناامیدی از خدا، حرص، جهل، حماقت، هتاک و بی‌عفتی، درشتی با خلق خدا،

جرات بر خداوند، تکبر، شتاب‌زدگی و عجله، هرزه‌گویی، رغبت به دنیا، شک، جزع و انتقام‌جویی را از لوازم فطرت محجوبه معرفی می‌کند.

امام برای بیان فطری بودن صفات حمیده پیش گفته، بیان‌های مفصلی ترتیب داده است که از نوآوری‌های او در این زمینه محسوب می‌شود. شرح بیانات امام در تحلیل رابطه فطرت با این امور اخلاقی مجالی اوسع می‌طلبد.

دو احتمال در تفسیر فطرت مخموره و محجوبه و داوری درباره آن

در تفسیر و تنقیح نظریه امام در باب فطرت مخموره و محجوبه دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول آن است که امام در صدد بیان این مطلب است که انسان دارای یک فطرت اصلی است که خمیره او بر آن سرشته شده است. ولی وقوع او در عالم طبیعت و نشو و نمای وی در آن، باعث پوشیده شدن آن فطرت با احکام نشئه مادی طبیعی می‌شود. در این صورت، «فطرت محجوبه» بر آن اطلاق می‌گردد و فطرت محجوبه اقتضائات خاص خود را دارد.

بنابر این تفسیر، فطرت محجوبه همان فطرت مخموره پوشیده شده است نه امر دیگر، همان لوازم وجود اصلی انسان است که در زیر احکام طبیعت و ماده پوشیده شده است. و اینکه شاید اموری همچون انکار حق، سخط نسبت به خدا، غضب و قساوت، کفران و ... به فطرت محجوبه نسبت داده می‌شود، نسبتی مجازی بوده و از قبیل اسناد به غیر ماهو له خواهد بود. چرا که فطرت هر چند پوشانده شود و محجوب باشد، چنین اقتضائاتی ندارد. بلکه این اقتضائات ناشی از حجاب‌هایی است که فطرت را پوشانده است؛ یعنی همان قوای حیوانی و اهمه، غضب و شهوت و احکام عالم طبیعت که بر او چیره شده است. درحقیقت آنچه این امور را اقتضا می‌کند «حجاب» است نه «محجوب». پس اسناد این صفات به محجوب، مجازی است به علاقه مقارنت.

احتمال دوم آن است که امام برای هر انسانی دو فطرت قائل است: یکی همان فطرت مخموره‌ای که خمیره آدم ابوالبشر بر آن سرشته شده است و به تبع او، فرزندان نیز دارای آن هستند. دیگری فطرتی است که در بدو ورود به نشئه دنیا و در عالم طبیعت به مرور شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر وجود طبیعی انسان لوازمی دارد که به تدریج در طول زندگی طبیعی

تکامل می‌یابد و فطرت محجوبه او را تشکیل می‌دهد. وجه تسمیه آن به «محجوب» نیز این است که این فطرت مناسبتی با روحانیات و موطن اصلی انسان ندارد و از حقایق عوالم بالا بی‌خبر است.

برپایه این احتمال نسبت‌دادن اموری چون: انکار حق، کفران، قساوت، انتقام و ... به فطرت محجوبه اسناد حقیقی و اسناد شیء به ما هو له خواهد بود. ویژگی دیگر این فطرت آن است که همچون حجابی فطرت مخموره را می‌پوشاند.

برای هریک از این دو تفسیر شواهدی در کلام امام یافت می‌شود؛ اما به نظر می‌رسد شواهدی که احتمال نخست را تأیید می‌کند بیشتر است. همان‌گونه که این احتمال نسبت به احتمال دوم نزدیک‌تر به ذهن می‌نماید.

اگر احتمال نخست را بپذیریم، پرسشی در اینجا همچنان رخ می‌نماید و آن اینکه: اگر فطرت محجوبه همان فطرت مخموره پوشیده شده به احکام طبیعت است، چرا صفات و ردایلی همچون انکار حق، قساوت، انتقام‌جویی و ... مستقیماً به آن نسبت داده شده است؟ آیا این اسناد مجازی است؟ اگر اسناد حقیقی است، راز آن چیست؟ چه سرّی در اسناد این صفات مذموم به فطرت پوشیده شده وجود دارد؟ آیا اقتضائات فطرت پس از احتجاب متبدل می‌گردد؟ آیا فطرت تغییرپذیر است؟

پاسخ آن است که فطرت مخموره کمال‌طلب و کمال‌جو است و تا هنگامی که به سرچشمه و منبع کمال واصل نشود، از تکاپو باز نمی‌ایستد. بی‌تردید کمال مطلوب فطرت مخموره‌ای که گرفتار احکام طبیعت نشده ذات کامل مطلق است. فطرت مخموره فقط او را می‌طلبد و به هیچ چیزی جز او قانع نمی‌شود. آن‌گاه که فطرت مخموره محتجب به حجاب‌های طبیعت گردد، مسیر حرکت او به‌سوی کمال حقیقی منحرف می‌شود. ولی اصل سیر و حرکت به‌سوی کمال در فطرت محجوبه نیز مشاهده می‌شود. بنابراین گرایش به کمال، حتی در شرایط احتجاب، از فطرت جدایی‌ناپذیر است. محجوبیت تنها باعث می‌شود که مقصد حرکت تغییر کند؛ یعنی مقصد سیر و سلوک فطرت، از حد کمال مطلق، به کمال‌های پنداری و خیالی تنزل نماید. فطرت محجوبه به جای آنکه به‌سوی کمال مطلق که کمال حقیقی و واقعی است حرکت کند،

به دنبال ثروت، شهرت، برتری جویی، حاکمیت بر دیگران و... می‌رود؛ زیرا گمان می‌کند که کمال حقیقی در این‌ها نهفته است. خطا در تشخیص مقصد باعث می‌شود که همان فطرت کمال‌جو، برای رسیدن به کمالات پنداری خود، حق را انکار کند، نسبت به هموعان خود انتقام‌جو و کینه‌توز باشد، در صورت نرسیدن به مقاصد پست خود به خداوند سخط بورزد و بنابراین اسناد صفات مذمومه به فطرت محجوبه اسناد حقیقی است، پس فطرت محجوبه فطرت ناامیده می‌شود، چون همان کمال‌جویی که در خمیره انسان و فطرت مخموره او وجود دارد، در آن هم موجود است؛ از سوی دیگر «محجوبه» بر آن اطلاق می‌گردد، چون گرفتاری در دام طبیعت باعث شده است که مقصد اصلی را گم کند و به اهداف دروغین و پنداری متمایل شود.

با این توضیح روشن شد که در تفسیر فطرت محجوبه از نظر امام همان احتمال نخست صحیح‌تر است؛ اما اسناد ردایل نفسانی و اخلاقی به آن از سنخ مجاز نیست؛ بلکه از قبیل اسناد حقیقی است.

تشخیص احکام فطرت یا نشانه‌های امور فطری

امام در شرح چهل حدیث در فصلی تحت عنوان «تشخیص فطرت» نشانه‌های امور فطری را برمی‌شمارد و مفهوم‌سازی خود را از فطرت تکمیل می‌نماید. دو نشانه امور فطری از دیدگاه امام عبارتند از: اختلاف‌ناپذیری و بدهاقت.

اختلاف‌ناپذیری

آنچه از احکام فطرت است چون از لوازم وجود و هیئت مخمره در اصل طینت و خلقت است، احدی را در آن اختلاف نباشد؛ عالم و جاهل و وحشی و متمدن و شهری و صحرا نشین در آن متفق‌اند.

امام می‌افزاید:

اختلافات جغرافیایی - فرهنگی (شامل اختلافات عادات، آراء، مأنوسات، آداب و رسوم) که گاه باعث اختلاف در برخی احکام عقلی می‌گردد، به هیچ وجه در فطریات تأثیری ندارد. همچنین اختلاف مرتبه قوای عقلانی و ادراکی افراد لطمه‌ای بر فطریات وارد نمی‌کند و سبب اختلاف در آن نمی‌گردد. نتیجه مقید کردن مفهوم فطری به ویژگی «عدم اختلاف افراد بشر در آن» این است که اگر امری واجد آن نباشد از احکام فطرت نیست و باید آن را از فطریات خارج دانست (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۰-۱۸۱ و ۱۳۷۷: ۷۷).

بدهات و ضرورت

امام از ویژگی اختلاف‌ناپذیری، بدهات و ضرورت احکام فطرت را نتیجه می‌گیرد: از آنچه ذکر شد، معلوم گردید که احکام فطرت از جمیع احکام بدیهیه، بدیهی‌تر است؛ زیرا که در تمام احکام عقلیه، حکمی که بدین مثابه باشد که احدی در آن خلاف نکند و نکرده باشد، نداریم؛ و معلوم است که چنین چیزی اوضح ضروریات و ابده بدیهیات است؛ و چیزهایی که لازمه آن باشد نیز باید از اوضح ضروریات باشد (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۱ و ۱۳۷۷: ۷۷).

تحلیل و بررسی

همان گونه که از فحوای کلام امام برمی‌آید مراد ایشان از احکام فطرت همان گرایش‌های وجودی است که سراسر هویت آدمی را پر کرده و عشق و گرایش به کمال از آن جمله است. همان عشق و گرایش که انسان به نحو شهودی و وجدانی در درون خود می‌یابد و تلاش پیگیر روزانه و فعالیت‌های گوناگون او برآمده از آن است.

بنابراین نباید پنداشت که امام در این عبارت، فطرت را به منزله قوه ادراکی دیگری در کنار عقل تلقی کرده است که احکام بدیهی‌تر از بدیهیات عقلانی صادر می‌کند. حکم در اینجا به معنای مصطلح فلسفی (تصدیق رابطه میان موضوع و محمول) نیست؛ چنانکه بدهات و ضرورت در معنای مصطلح به کار نرفته است.

اصطلاحات مزبور مربوط به حوزه علوم حصولی است و آنچه در اینجا به عنوان احکام فطرت مطرح می شود در محدوده گرایش های وجودی و خارجی انسان است. آن گاه که انسان به این گرایش های وجودی توجه کند از علم حضوری خود به گرایش های وجودی اش قضایایی می سازد و از علم حضوری خود گزارش هایی در قالب علوم حصولی تنظیم می نماید. توصیف احکام فطرت به بداهت و ضرورت مربوط به مرتبه شهود درونی و وجدان این گرایش هاست، اما آن گاه که از این شهود شخصی و درونی گزارشی در قالب علم حصولی تهیه می شود چه بسا برای شخصی که غافل از گرایش های وجودی و درونی خود است، بدیهی و ضروری نباشد.

فطریات

در لابلای آثار امام خمینی از فطری بودن اموری سخن رفته است که بدین قرار است:

فطری بودن اصول اعتقادی دین

امام در موضعی با استناد به برخی متون دینی، نه تنها توحید بلکه «جميع معارف حقه» را فطری می داند. دلایلی که امام برای این عقیده بدان استناد جسته است عبارتند از:

۱- آیه فطرت: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰)؛

۲- برخی روایات از جمله: صحیحہ عبد اللہ بن سنان از امام صادق (ع) (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ۱۲)

که فطرت در آن به اسلام تفسیر شده است (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۰).

وی عمده اصول عقاید و معارف اسلامی را فطری می داند و این حقیقت را با این عبارت بیان می کند که «ایمان بر طبق فطرت و کفر خارج از طریق فطرت است». امام بر این اساس اصل وجود مبدأ، توحید، استجماع ذات مبدأ نسبت به جمیع صفات کمال، معاد، نبوت، وجود ملائکه و روحانین و همچنین انزال کتب را فطری می انگارد (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۲).

اثبات وجود مبدأ

امام از دو طریق به بیان فطری بودن وجود مبدأ می‌پردازد. طریق اول براساس عشق فطری انسان‌ها به کمال مطلق و طریق دوم بر فطرت افتقار استوار است. بحثی که امام تحت عنوان فطرت افتقار مطرح کرده قابل ارجاع به برهان وجوب و امکان سینوی است و به نظر می‌رسد سخن جدیدی در آن مطرح نشده است؛ جز اینکه در کلام امام، احتیاج ممکنات به وجود قائم بالذات، به فطرت موجودات اسناد داده شده و احتیاج آنان امری فطری قلمداد گردیده است (بنگرید به: امام خمینی، ۱۳۷۷: ۲۱۵-۲۱۶).

اما فطرت عشق به کمال مطلق و تنفر از نقص در نظریه فطرت نزد امام خمینی، نقشی اساسی و بی‌بدیل بازی می‌کند و چنانکه خواهیم دید، وی در مواضع گوناگون به این فطرت استناد می‌جوید و تلاش می‌کند اصول اساسی معارف دین، دستورات اخلاقی و همچنین فقهی و عملی دین را با ارجاع به این دو فطری قلمداد نماید. از این‌رو شایسته است در همین موضع بحثی پیرامون این دو امر فطری از دیدگاه امام داشته باشیم.

الف) فطرت عشق به کمال و تنفر از نقص و اثبات آن

امام در مواضع گوناگونی از فطرت عشق به کمال و تنفر از نقص سخن می‌گوید (بنگرید به: امام خمینی، ۱۳۷۹ الف: ج ۲۰، ۴۳۹-۴۴۰؛ ۱۳۶۹: ۹۷ و ۱۳۷۷: ۸۱-۸۲). وی این دو را در عرض هم فطری قلمداد نمی‌کند؛ بلکه عشق به کمال را اصل و تنفر از نقص را فرع و لازمه آن می‌داند. وی گاه از این دو به فطرت اصلی و فطرت فرعی و تبعی یا مخمّر بالذات و مخمّر بالعرض یاد می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۷۶-۷۷). همچنین در موضعی این دو فطرت را به دو بال تشبیه می‌کند که انسان با آن به لائنه خویش، که همان مقام فناء فی الله است، پرواز می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۹ ب: ۸۷). وی در مواضعی راهکارهای عملی برای حفظ این عشق فطری در مسیر کمال ارائه می‌کند و آن را در سایه دو اصل «حکمت» و «حریت» ممکن می‌داند (بنگرید به: اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ۳۳۸-۳۴۱).

امام در موضعی برای اثبات عشق همگانی افراد انسان به کمال مطلق، چنین استدلال می‌کند: هر که به دنبال کمال است کمال مطلق را می‌طلبد نه کمال محدود را، زیرا هر کمال ناقص محدود به عدم است و فطرت از عدم تنفر دارد (امام خمینی، ۱۳۷۹ الف: ج ۱۸، ۴۴۳). وی در مواضع

دیگری برای اثبات مطلق بودن کمال معشوق انسان، به تبعیت از حکیم شاه‌آبادی (بنگرید به: شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۳۵-۳۷)، به این مطلب استناد می‌کند که انسان هرگاه به آنچه آن را معشوق می‌پندارد می‌رسد، بالاتر از آن را طلب می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۳؛ امام خمینی، ۱۳۷۷: ۸۲-۸۱).

ب) فلسفه وجودی عشق به کمال در انسان

امام در موضعی فلسفه وجودی عشق به کمال مطلق در فطرت انسان را «محبت خداوند به معروفیت در حضرت اسماء و صفات» معرفی می‌نماید؛ امری که به مقتضای حدیث قدسی مشهور «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» به عنوان فلسفه خلقت معرفی گردیده است. وی این عشق جبلی و حب ذاتی را جذبۀ الهی و آتش عشق ربانی می‌خواند که انسان‌ها به واسطه آن به کمال و جمال مطلق روی می‌آورند.

امام می‌گوید: خداوند علاوه بر این نار درونی، نوری نیز در فطرت انسان‌ها قرار داده تا با آن، طریق وصول به مقصد و مقصود را بیابند. این نار و نور، یکی رفرع وصول و دیگری براق عروج است. امام احتمال می‌دهد که براق و رفرع رسول خدا، صلی الله علیه و آله و سلم، رقیقه این لطیفه و صورت تمثّل یافته مُلکی همین حقیقت باشد (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۸۸).

ج) اشتراک همه انسان‌ها در عشق به کمال مطلق

امام معتقد است: اگر انسان تمام ادوار زندگی بشر را مرور کند و هریک از طوایف و قومیت‌های گوناگون را با اختلاف اعصار و امصار استنتاج نماید، عشق به کمال را در خمیره آن‌ها خواهد یافت و قلب همگی را متوجه به کمال می‌یابد. امام تمام حرکات و سکنات بنی آدم و زحمات‌های طاقت‌فرسا را که در رشته‌های گوناگون می‌کشند، ناشی از عشق به کمال می‌داند؛ هرچند که اینان در تشخیص کمال، کمال اختلاف را دارند:

هر یک معشوق خود را در چیزی یافته و ... کعبه آمال خود را در چیزی توهم کرده ... اهل دنیا و زخارف آن، کمال را در دارایی آن گمان کردند، و همین‌طور اهل علوم و صنایع هریک به سعه دماغ خود چیزی را کمال می‌دانند و معشوق خود را آن پندارند (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۲).

د) عوامل اختلاف انسان‌ها در متعلق عشق فطری به کمال
 امام با اینکه فطرت عشق به کمال مطلق، که عشق به علم مطلق، قدرت مطلق، حیات مطلق، اراده مطلق و... از آن منشعب می‌شود، را در میان تمام افراد انسان مشترک می‌داند، در دو امر آن‌ها را دارای اختلاف می‌شمارد:

- ۱- مدارج و مراتب عشق آنان، زیرا همه در یک مرتبه از عشق به کمال قرار ندارند.
 - ۲- تشخیص مصداق واقعی کمال مطلق که ناشی از احتجاب آنان به طبیعت و کثرت و دل‌بستگی به دنیا است. اختلاف محیط و فرهنگ و آداب و رسوم و مذاهب و عقاید و امثال آن در تشخیص متعلق فطرت و مراتب آن تاثیرگذار است؛ هرچند در اصل این فطرت تأثیری ندارد و همه اقوام و ملل از آن بهره دارند (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۸۰-۸۲).
- امام معتقد است که عشق به کمال مطلق مستلزم عشق به مطلق کمال - که آثار کمال مطلق است - می‌باشد (امام خمینی، ۱۳۷۹ الف: ج ۱۶، ۲۱۸). از این سخن امام می‌توان چنین نتیجه گرفت که انسان‌ها به دنبال کمال‌های جزئی همچون ثروت، مقام و جمال‌های طبیعی و حیوانی هستند ناشی از عشق آنان به کمال مطلق است. چنان‌که وی خود، به این معنی تصریح کرده است (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۴-۱۸۳). از دیگر سو همه آنان علاقه‌مندند که انواع مختلف کمال (همچون علم، قدرت و...) را داشته باشند. چنان‌که تنفر از نقص مطلق نیز مستلزم تنفر از مطلق نقص است (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۳-۱۸۴). یعنی انسان از هر درجه‌ای از نقص در هر زمینه‌ای که باشد گریزان است و این ناشی از تنفر او از نقص مطلق است.

ه) فطری بودن عشق به کمال در همه موجودات

امام در مواضع متعددی از عشق همه اشیا و موجودات به کمال سخن رانده است (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۴۸۰، ۴۸۰، امام خمینی، ۱۳۷۹ الف: ۱۸، ۴۴۲ و ۱۳۶۹: ۹۱ و ۱۳۷۰: ۲۸۸). وی، جز در یک مورد که به برخی آیات قرآن استناد جسته، بیان و استدلال عقلی یا ذوقی برای تبیین مدعایش اقامه نکرده است.

و) اثبات وجود مبدء از طریق فطرت عشق به کمال مطلق

امام، به تبع استادش شاه‌آبادی، پس از آنکه عشق فطری به کمال را مبین می‌سازد و تمام تلاش و کوشش روزمره آحاد بشر را ناشی از این عشق فطری قلمداد می‌کند، با تمسک به قاعده

تضایف و اینکه عشق فعلی، معشوق فعلی را اقتضا می‌کند، اصل وجود کمال مطلق را ثابت می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۲). وی در موضعی این استدلال را از ادله محکم اثبات کمال مطلق قلمداد می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۹ الف: ۱۴، ۲۰۵).

امام احتمال موهوم یا متخیل بودن معشوق را با استناد به ناقص بودن شیء موهوم، رد می‌کند؛ زیرا فطرت همواره متوجه به کامل و امر موهوم، ناقص است؛ پس موهوم نمی‌تواند معشوق فطرت واقع شود (امام خمینی، ۱۳۷۹ الف: ۱۴، ۲۰۵). درباره این برهان و نقض و ابرام آن، در موضعی دیگر به تفصیل سخن گفته‌ایم (بنگرید به: غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹: ۲۲۱-۲۲۷).

امام موضعی شبه‌استدلالی ترتیب می‌دهد تا ثابت کند که کمال مطلق، که انسان‌ها فریفته و عاشق اویند، همان ذات حضرت حق است. وی می‌گوید: با برهان ثابت شده است که ذات مقدس خداوند بسیط الحقیقه است (بنگرید به: ملاصدرا، ۱۴۲۳: ۶، ۸۷-۹۱) و بسیط الحقیقه باید کمال و جمال مطلق باشد (امام خمینی، ۱۳۷۷، ۹۹). از سوی دیگر کمال و جمال مطلق نیز باید بسیط الحقیقه باشد و چون بسیط الحقیقه واحد علی‌الاطلاق است، پس آن کمال مطلق که انسان‌ها عاشق اویند همان ذات مقدس باری تعالی است و چیزی جز آن نمی‌تواند باشد.

امام در همین مقام با لحنی انگیزشی می‌نگارد:

ای سرگشتگان وادی حیرت و ای گمشدگان بیابان ضلالت... تا کی به خیالات باطله، این عشق خداداد فطری و این ودیعه الهیه را صرف این و آن می‌کنید؟ اگر محبوب شما این جمال‌های ناقص و این کمال‌های محدود بود، چرا به وصول به آن‌ها آتش اشتیاق شما فرو نشست و شعله عشق شما افزون گردید؟ هان! از خواب غفلت برخیزید و مژده دهید و سرور کنید که محبوبی دارید که زوال ندارد، معشوقی دارید که نقص ندارد، مطلوبی دارید بی‌عیب... (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۴).

تعبیرات امام نشان می‌دهد که رویکرد وی به نظریه فطرت، همچون استادش شاه‌آبادی، رویکردی ذوقی و عرفانی است نه فلسفی و عقلانی، رویکردی که در شرح حدیث جنود عقل و جهل به اوج ظهور می‌رسد.^۲

فطری بودن توحید و دیگر صفات مبدأ متعال

امام برای بیان فطری بودن توحید و اتصاف مبدأ به دیگر صفات کمال، دو طریقه دارد که یکی بر فطرت عشق به کمال و دیگری بر فطرت تنفر از نقص استوار است. از آنجا که وی تنفر از نقص را فرع و لازمه عشق به کمال می‌داند، طریقه دوم قابل ارجاع به اولی است. اما تفصیل این دو راه بدین قرار است:

(الف) امام همان بیانی را که در اثبات اصل وجود مبدأ از طریق عشق به کمال مطلق ارائه کرده است، برای اثبات توحید و اتصاف ذات به صفات کمال نیز کافی می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۵). با این توضیح که فطرت، عاشق کمال مطلق است و هرچه متکثر باشد، کامل علی‌الاطلاق نیست؛ زیرا تکثر ناشی از ترکیب است و ترکیب نشان نقص و نیاز است. به عبارت دیگر کمال مطلق باید واحد علی‌الاطلاق باشد، و آلا از بساطت حقیقت خارج شده و دیگر کمال مطلق نخواهد بود، حال آنکه معشوق فطرت، کمال مطلق است (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۹۹).

از سوی دیگر عشق به کمال مطلق در تمام شاخه‌های کمال ساری و جاری است. عشق به کمال مطلق، چیزی جز عشق به علم مطلق، قدرت مطلق، حیات مطلق و... نیست. پس کمال مطلق که متعلق عشق فطری است، جمیع صفات کمالیه را به نحو اطلاقی دارا می‌باشد. به دیگر سخن ذات مقدس دارای همه کمالات است؛ والا از کمال مطلق بودن، خارج می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۹۹).

(ب) امام تنفر از نقص را از امور فطری می‌شمارد و معتقد است که انسان از هرچه متنفر است به خاطر نقصان و عیبی است که در آن یافته است. بنابراین آنچه فطرت بدان گرایش دارد باید «واحد» و «اُحد» باشد؛ «زیرا که هر کثیر و مرکبی ناقص است و کثرت بی‌محدودیت نشود، و آنچه ناقص است مورد تنفر است نه توجه» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۸۵).

بنابراین امام از دو فطرت تعلق به کمال و تنفر از نقص، توحید، اجتماع حق نسبت به جمیع کمالات و خالی بودن ذات مقدس از جمیع نقایص را ثابت می‌کند.

امام سوره توحید را بیانگر نسب خداوند دانسته و معتقد است که سوره توحید از مقام هویت مطلقه که متوجه‌الیه فطرت است، سخن می‌گوید و ضمیر «هو» در صدر سوره به این مقام، باز می‌گردد. در این سوره از هویت مطلقه بر شش صفتی که در آن برای خداوند معرفی گردیده (الله بودن، احدیت، صمدیت، نزاییدن، زاده نشدن و همتا نداشتن) برهان اقامه شده است. با این توضیح که:

- ۱- ذات مقدس خداوند، هویت مطلقه است؛ بنابراین باید کامل علی‌الاطلاق باشد؛ والا هویت محدوده خواهد بود. پس مستجمع جمیع کمالات است، پس «الله» است.
 - ۲- ذات مقدس در عین استجماع جمیع کمالات بسیط است؛ والا هویت مطلقه نخواهد بود، پس «احد» است و لازمه احدیت [بساطت]، واحدیت [یگانگی] است.
 - ۳- ازسوی دیگر هویت مطلقه مستجمع جمیع کمالات از همه ضرور و نقایص مبرا است، پس «صمد» است و میان تهی نیست.
 - ۴ و ۵- همچنین ذات مقدس چون هویت مطلقه است چیزی از او تولید و منفصل نمی‌شود و او هم از چیزی منفصل نمی‌گردد؛ بلکه او مبدء همه اشیا و مرجع تمام موجودات است. بدون انفصال که مستلزم نقصان است؛ پس نه زاییده و نه زاده شده است.
 - ۶- ازدیگرسو، هویت مطلقه کفو و مماثلی ندارد؛ زیرا در صرف کمال تکرار تصور نمی‌شود. به دیگر سخن لازمه احدیت، واحدیت است (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۸۵ و ۱۳۷۷: ۹۹).
- بدین سان امام از مقام هویت مطلقه، که به تعبیر وی مورد توجه و عشق فطرت است، صفات ششگانه را استنتاج می‌کند.
- امام در موضعی دیگر اثبات تمام اسما و صفات و کمالات مطلقه برای حضرت حق را با تمسک به فطرت افتقار، ممکن می‌شمارد (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۲۱۶)، زیرا همه ممکنات در وجود و کمالات وجود، محتاج به غنی مطلق‌اند و اگر غنی مطلق، خود، متصف به کمالات نباشد توان افاضه آن را بر غیر ندارد.

فطری بودن ولایت

امام بیانی کاملاً عرفانی در باب فطری بودن ولایت دارد. تبیین امام از فطری بودن ولایت، مبتنی بر دو امر است: مفهوم خاص عرفانی ولایت و اصل عشق فطری به کمال مطلق.

امام می گوید: حقیقت ولایت در نزد اهل معرفت همان فیض منبسط است که از همه تعینات و حدود خارج است [جز تقوم به ذات حق که از آن حیث، دارای تعین و محدودیت است]. این مرتبه از وجود در اصطلاح عرفان وجود مطلق، وجود ظلّی، ظلّ الله، مشیت مطلقه و حقیقت محمدیه^(ص) و علویه^(ع) نامیده می شود. از آنجا که این مرتبه وجودی [به جز از یک حیثیت] همان کمال مطلق است، فطرت به آن عشق می ورزد؛ البته عشقی تبعی است و چون فطرت فنای در کمال مطلق را می خواهد، حصول آن حقیقت - ولایت - حصول فنای در کمال مطلق است. پس حقیقت ولایت نیز از فطریات است. (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۹۹-۱۰۰؛ نیز بنگرید به: شاه آبادی، ۱۳۶۰: ۳۸؛ و ۱۳۸۷: ۲۷۴). بسط بیشتر مفهوم عرفانی ولایت خارج از رسالت این نوشتار است و مجالی دیگر می طلبد.

تبیین فطری بودن ولایت به معنای مذکور از نوآوری های امام خمینی است و در آثار حکیم شاه آبادی نشانی از آن یافت نمی شود (بنگرید به: غفوری نژاد، ۱۳۸۹: فصل هفتم).

فطری بودن معاد

امام در موضعی می گوید که معاد از طریق امور فطری متعدد قابل اثبات است (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۶). در آثار امام فطری بودن معاد براساس سه گرایش فطری جاودانگی طلبی، عشق به راحتی مطلق و عشق به آزادی مطلق و تنفیذ اراده استوار گردیده است.

الف) فطرت جاودانگی طلبی

امام عشق به بقای ابدی را در فطرت همه انسان ها ثبت شده می داند. فطرت اصلی و غیرمحبوب، عاشق بقای ابدی و عالم پس از مرگ است، اما اگر چنین است چرا بیشتر انسان ها از مرگ گریزانند؟ امام در پاسخ می گوید: اینکه انسان ها از مرگ می گریزند به خاطر آن است که مرگ را فنا و نیستی می پندارند و فطرت، از فنا و عدم متنفر است. گریز از مرگ ناشی از احتجاب فطرت است. زندگی این جهان ابدی نیست و فانی خواهد شد، پس فطرت

غیرمحبوب از آن متنفر است. در عوض نشئه غیبی که باقی و جاودانه است معشوق فطرت است. «پس ایمان به یوم الآخرة یعنی نشئه ما بعد الدنیا از فطریات است» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۰۱).

ب) فطرت عشق به راحت مطلق

امام معتقد است: اگر از تمام انسان‌ها در طول اعصار و امصار سؤال شود که این زحمات و مشقت‌هایی که بر خود هموار می‌کنید برای چه هدفی است، همگی با لسان فطرت خواهند گفت که برای راحتی خود تلاش می‌کنند؛ «غایت مقصد و نهایت مرام و منتهای آرزو، راحتی مطلق و استراحت بی‌شوب به زحمت و مشقت است». امام می‌گوید: حال آنکه چنین راحتی و لذت مطلق در دنیا یافت نمی‌شود؛ زیرا تمام راحتی‌ها در این عالم محفوف به رنج‌ها و تعب‌های فراوان است. ولی بنابر آنچه صاحبان شرایع خبر داده‌اند در عالم ملکوت، چنین راحتی و لذتی موجود است (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸). «پس انسان بالفطره متوجه عالمی است که در آن راحتی، بی‌رنج و تعب، و لذت، بی‌مزاحم و کدورت است» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۰۱-۱۰۲).

ج) عشق به حریت و آزادی

امام به تبع شاه‌آبادی، انسان را بالفطره عاشق حریت و آزادی عمل و اراده می‌داند (بنگرید به: شاه-آبادی، ۱۳۶۰، ۲۶۳ و ۱۳۸۰، ۱۴۴). انسان دوست دارد که اراده او بدون هیچ‌گونه مزاحمی نافذ باشد و هرچه اراده می‌کند بدون مانع، محقق شود. چنین نفوذ اراده‌ای برای انسان در این عالم، ممکن و محقق نیست؛ زیرا مواد و اوضاع دنیا از اراده انسان تعصی دارند و از آن سربیزی می‌کنند. در عالمی که گرفتار بند مادیت و تراحمات ناشی از آن است، نفوذ مطلق اراده انسان راه ندارد «پس انسان به حسب فطرت، مؤمن به نشئه غیبیه است» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۰۲-۱۰۳ و ۱۳۸۰: ۱۸۷).

تحلیل و بررسی

دقت در عبارات و مطالبی که امام در شرح حدیث جنود عقل و جهل در این باب دارد چنین به ذهن القا می‌کند که وی در این حوزه دو ادعا دارد:

۱- ایمان به معاد امری پیشینی و فطری است. امام پس از بیان فطری بودن عشق به جاودانگی و آزادی‌خواهی، نتیجه می‌گیرد که ایمان به نشئه غیبی بعد از دنیا فطری است. گویا امام

می‌خواهد گرایش وجودی انسان به این امور سه‌گانه را به یک ایمان درونی ارجاع کند و این کشش و جاذبه خارجی را به منزله یک عقیده تلقی نماید.

۲- وجود گرایش‌های سه‌گانه در انسان، وجود عالمی را که متعلق این گرایش‌ها در آن محقق می‌شود، نتیجه می‌دهد. به دیگر سخن، این گرایش‌های سه‌گانه به عنوان مقدمه‌ای در برهان اثبات معاد، کارایی دارند. ادعای اخیر افزون‌بر منبع پیش گفته در شرح چهل حدیث نیز پیگیری شده است. استدلال‌های امام در این حوزه را می‌توان در قالب سه قیاس اقترانی شکل اول صورت‌بندی نمود. این سه قیاس در کبری مشترک هستند. کبرای مشترک، همان قاعده تکافؤ متضایفین در وجود و عدم است. صورت منطقی این سه قیاس چنین است:

صغرای اول: فطرت انسان عاشق حیات ابدی و جاودانه است.

صغرای دوم: فطرت انسان عاشق راحتی مطلق است.

صغرای سوم: فطرت انسان، عاشق آزادی و تنفیذ اراده به صورت مطلق است.

کبری: هرچه فطرت انسان بدان عشق ورزد، در عالم وجود محقق است.

نتیجه: پس حیات ابدی، راحتی مطلق و تنفیذ اراده برای انسان در عالم وجود، محقق است. و چون این امور سه‌گانه در دار دنیا دیده نمی‌شود و تحقق ندارد، پس در عالمی دیگر باید موجود باشد.

چنان‌که اشاره کردیم، کبرای براهین مذکور براساس قاعده تکافؤ متضایفین استوار است. امام در بیان کبری در موضعی می‌گوید: «عشق فطری جبلی فعلی، آن‌هم در تمام سلسله بشر و عایله انسان، بی معشوق فعلی موجود ممکن نیست» (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۶). در موضعی دیگر این مطلب را چنین بیان می‌کند:

معلوم است که عشق فعلی و عاشق فعلی، معشوق فعلی لازم دارد؛ چه که

متضایفین، متکافئین در قوه و فعل هستند. پس باید معشوق‌های فطرت، بالفعل

باشد تا فطرت به آن‌ها متوجه باشد (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۰۳).

براهین امام بر اثبات عالم دیگر، از آن قسم از براهین آنی است که در آن، از یکی از متلازمین، به دیگری پی برده می‌شود و وجود آن اثبات می‌گردد. در براهین مذکور از توجه و

گرایش فطرت در ساحت وجودی‌اش به عالم دیگر، وجود آن عالم استنتاج می‌شود. بنابراین از این حیث در رتبه قابل قبولی از حیث یقین‌آوری قرار دارد. (برای آگاهی بیشتر دربارهٔ براهین انی‌بنگرید به: طباطبایی، ۱۴۱۶: ۶).

فطری‌بودن مجموعهٔ معارف دین و نوآوری امام

امام برای بیان کیفیت انطباق مجموعه معارف دین (اعتقادات، اخلاق، احکام) بر فطرت انسان نیز به فطرت عشق به کمال مطلق و تنفر از نقص استناد می‌جوید. این بیان امام، از ابداعات خود اوست و در سخن پیشینیان دیده نمی‌شود. وی دو امر را به‌عنوان هدف احکام الهی معرفی می‌کند، که یکی اصلی و استقلالی و دیگری فرعی و تبعی است.

هدف نخست که غرض اصلی و استقلالی است، توجه‌دادن انسان به کمال مطلق - حضرت حق جلّ و علا - شئون ذاتی و صفاتی و افعالی اوست. مباحث اعتقادی همچون مبدأ، معاد، کتب آسمانی پیامبران، ملائکه و عمدهٔ دستورات اخلاقی و سلوک نفسانی و بسیاری از احکام عملی همچون نماز و حج، با واسطه یا بی‌واسطه، عهده‌دار تأمین این هدف است.

هدف دوم که - عرضی و تبعی است - تنفردادن انسان از دنیا و طبیعت، که به تعبیر امام امّ‌النقایص و امّ‌الامراض است، می‌باشد. از نظر امام بسیاری از آنچه وی مسائل ربوئیات می‌نامد و بیشتر دعوت‌های قرآنی و مواعظ الهی، نبوی و ولوی و عمدهٔ ریاضت‌ها و بسیاری از فروع شرعی همچون روزه، صدقات واجب و مستحب، تقوا و ترک معاصی به این هدف رجوع می‌کند.

امام می‌گوید این دو مقصد مطابق نقشهٔ فطرت انسان است. چون - چنان‌که گفتیم - در انسان دو فطرت هست: فطرت عشق به کمال و فطرت تنفر از نقص. بنابراین تمام احکام شرایع مربوط به فطرت و منطبق بر آن است (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۷۹-۸۰).

فطرت کرنش برای عظیم و کامل

امام در موضعی از فطری بودن ثنای کامل (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۶۲) و ثنای معبود (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۴۳۳) سخن می گوید. وی معتقد است:

در فطرت تمام موجودات و خصوصاً نوع انسانی، خضوع در پیشگاه مقدس کامل و جمیل علی‌الاطلاق ثبت، و ناصیه آن‌ها در آستانه قدسش بر خاک است (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۸۰).

بنابراین امام افزون بر اینکه عشق به کمال مطلق را فطری می‌داند، عبادت و خضوع و کرنش در برابر آن را نیز مقتضای فطرت می‌شمارد. امام این فطرت را مختص به انسان ندانسته و آن را در جمیع موجودات ملکی و ملکوتی ساری و جاری می‌داند. وی عمومیت حیات شعوری و فطرت عبادت در همه موجودات را مدلول آیات قرآن، روایات معصومین، براهین حکمی و شهودات عرفانی معرفی می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۸۰).

عمومیت حیات شعوری موجودات براساس مبانی حکمت صدرایی قابل تبیین است. براساس مبانی مذکور، علم از شئون وجود است. از آنجاکه حقایق وجودی از سنخ واحد هستند و تفاوت آن‌ها تنها در شدت و ضعف و کمال و نقصان است، پس هر کمالی برای مرتبه‌ای از وجود ثابت باشد، برای دیگر مراتب نیز ثابت خواهد بود. پس تمام مراتب وجود به شدت و ضعف از علم بهره دارند.

امام معتقد است فطرت کرنش برای کامل به گونه‌ای است که حتی اگر انسان در خود و افعال خود قصوری نبیند، در مقابل عظیم و کامل خضوع می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۹۲). وی در موضعی لزوم احترام عظیم را حکم فطرت عقل می‌شمارد (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۱). این سخن را باید از باب تفنن در عبارت به حساب آورد.

امام تمام احتراماتی که مردم نسبت به ثروتمندان و سلاطین به جای می‌آورند را ناشی از این امر فطری می‌داند. چرا که آنان ثروتمند و سلطان را عظیم و بزرگ می‌پندارند؛ بنابراین به حکم فطرت برای آنان کرنش می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۱). وی در موضعی این کرنش را ناشی از احتجاب فطرت و از لوازم فطرت محجوبه می‌شمارد (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۳۶).

می‌توان گفت: کرنش در برابر کامل و عظیم ناشی از فطرت عشق به کمال است و عشق و محبت، خضوع و کرنش در مقابل محبوب و معشوق را در پی دارد.

شکر و احترام مُنعم

امام سپاسگزاری و احترام نسبت به منعم را فطری می‌شمارد (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۵۲). از دیدگاه وی هرچه نعمت بزرگ‌تر و منعم در انعامش بی‌غرض‌تر باشد، احترامش لازم‌تر و بیشتر است (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۱). امام معتقد است تعظیم و محبت منعم در کتاب ذات انسان ثبت است و تمام ثناها و تعظیم‌هایی که اهل دنیا از صاحبان نعمت، و متعلمان از دانشمندان و معلمان می‌کنند ناشی از همین فطرت الهی است. به خاطر همین امر فطری است که کفران نعمت یا ترک ثنای منعم همواره با تکلف همراه است؛ هم از این‌روست که نوع بشر کفران‌کننده نعمت را سرزنش و ملامت کرده و او را از انسانیت خارج می‌شمارد (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۸۶). امام، چنان‌که خواهد آمد، شکر را از لوازم فطرت مخموره و کفران را از لوازم فطرت محجوبه می‌داند. می‌توان گفت که شکر و احترام منعم، از فروع فطرت ثنا و کرنش برای کامل است. بدین معنی که چون انسان نعمت‌دهندگی را کمال می‌داند و نعمت‌دهنده را از این حیث کامل می‌شمارد، حمد و ثنای او می‌گوید و او را سپاس می‌گزارد.

احترام به حاضر

امام برای فطری بودن احترام به شخصی که در محضر انسان حاضر است به این نکته استشهد می‌کند که اگر کسی در حال غیبت کردن از دیگری باشد و شخص غیبت‌شونده ناگهان حاضر شود، غیبت‌کننده سکوت کرده و به او احترام می‌گذارد (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۱).

حب عدل و بغض ظلم

امام در موضعی حب عدل و خضوع در برابر آن و نیز بغض ظلم و عدم انقیاد نسبت به آن را فطری می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۱۳). از نظر وی انسان ظالم به‌طور فطری از ظلم متنفر است.

شاهد این مطلب آن است که چنین شخصی حتی اگر از ظلم خود غفلت کند، ظلم دیگران را سرزنش کرده و عدل‌ورزی آنان را خوش می‌دارد؛ بلکه ظالم، بالطبع دوست دارد که ظلم خود را نیز عادلانه اعمال نماید. امام عدل‌ورزی را لازمه فطرت مخموره و ظلم را از لوازم فطرت محجوبه می‌شمارد و مراجعه به وجدان و مشاهده حالات دیگر افراد بشر را برای اثبات فطری بودن آن کافی می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۲۴۰-۲۴۱).

نتیجه

امام خمینی مباحث مربوط به فطرت را در مواضع پراکنده‌ای از آثارش مطرح کرده است. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که مجموعه این مباحث، در نظرگاه ایشان، در قالب یک نظریه نظام‌مند و سازوار قابل صورت‌بندی است.

امام خمینی نشانه‌های امور فطری را برشمرده، فطریات را احصاء نموده، اصول اعتقادی را براساس مقتضیات فطرت مدلل ساخته، تحلیلی نو از فطری‌بودن دین ارائه کرده، سرانجام به تحلیل رابطه فطرت با برخی مقولات اخلاقی پرداخته است.

مطالعه آرای امام در باب فطرت نشان می‌دهد که وی به دو مورد از فطریات بیش از دیگر امور فطری بها داده است: فطرت عشق به کمال و فطرت تنفر از نقص. وی از طریق عشق به کمال و تنفر از نقص، به اثبات مبدأ می‌پردازد، توحید و دیگر صفات کمالی مبدأ را اثبات می‌کند و مجموعه معارف دین را در پرتو این دو فطری می‌انگارد، ولایت را با تمسک به فطرت عشق به کمال، فطری تلقی می‌کند و سرانجام رابطه برخی مقولات اخلاقی (همچون رضا، علم، تائی، صمت و صبر) با فطرت را از طریق فطرت عشق به کمال تحلیل می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. اهمیت مطالعه آرای امام در موضوع فطرت از آن‌روست که وی حلقه اتصال دو نظریه پرداز بزرگ در این حوزه است. امام از سویی شاگرد حکیم شاه‌آبادی است و از دیگر سو، در مقام یک استاد،

- شهید مطهری را به شاگردی پرورده است. بررسی تحلیلی نوآوری‌های امام، در پرتو مطالعه تطبیقی آرای استاد و شاگرد میسر است و مجال دیگری می‌طلبد.
۲. امام خمینی شاگرد حکیم شاه‌آبادی است و به‌طور طبیعی در بسیاری از موارد، تحت‌تاثیر اندیشه‌های اوست. وی در عین حال نوآوری‌هایی در مبحث فطرت دارد.
۳. إِذِ الْأَشْقِيَاءَ فَرِيقَانِ: فَرِيقٌ حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ وَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي الْأُزْلِ، لِأَنَّهُمْ أَهْلُ الظُّلْمَةِ وَ أَهْلُ الدُّنْيَا وَ الْحِجَابُ الْكُلِّي الْمَخْتومُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَطَرَةً كَمَا قَالَ تَعَالَى: لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ؛ وَ قَوْلُهُ: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا الْآيَةَ. وَ الْفَرِيقُ الْآخَرُ هُمُ الْمُنَافِقُونَ الَّذِينَ كَانُوا مُسْتَعِدِينَ فِي الْأَصْلِ قَابِلِينَ لِنُورِ الْمَعْرِفَةِ بِحَسَبِ الْفِطْرَةِ وَ النُّشْأَةِ الْأُولَى، وَ لَكِنْ ضَلُّوا عَنِ الطَّرِيقِ وَ احْتَجَبَتْ قُلُوبُهُمْ بِالرِّينِ - الْمُسْتَفَادِ مِنْ اكْتِسَابِ الرِّذَائِلِ بَارْتِكَابِ الْمَعَاصِي وَ مَبَاشَرَةِ الْأَعْمَالِ الْبَهِيمَةِ وَ السَّبْعِيَّةِ - وَ مَزَاوِلَةِ الْمَكَايِدِ الشَّيْطَانِيَّةِ حَتَّى رَسَخَتْ الْهَيْئَاتُ الْغَاسِقَةُ وَ الْمَلَكَاتُ الْمَظْلَمَةُ وَ ارْتَكَمَتْ عَلَى أَفْئِدَتِهِمْ وَ انْتَقَشَتْ نَفُوسُهُمْ بِرُسُومِ سَفْسُطِيَّةٍ وَ صُورِ جَهْلِيَّةٍ وَ خِبَالَاتٍ بَاطِلَةٍ وَ أَوْهَامٍ كَاذِبَةٍ...
۴. امام در این مباحث، چنانکه خود تصریح کرده است، به‌شدت تحت‌تاثیر حکیم شاه‌آبادی است (بنگرید به: امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۰).

منابع

- قرآن کریم
- اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۱)، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۹)، *سر الصلاة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- _____، (۱۳۷۰)، *آداب الصلاة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، (۱۳۷۲)، *مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- _____ (۱۳۸۰)، شرح چهل حدیث، چاپ بیست و چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۸)، تفسیر سوره حمد، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۹ الف)، صحیفه امام، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۹ ب)، الطلب و الإرادة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۶)، «انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی»، تبیان: آثار موضوعی، دفتر ۴۳. چاپ دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- شاه‌آبادی، محمدعلی. (۱۳۶۰)، «الانسان و الفطرة، در: رشحات البحار، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- _____ (۱۳۸۰)، شذرات المعارف، تصحیح و تحقیق بنیاد علوم و معارف اسلامی، تهران: ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۶)، نهایة الحکمة، چاپ سیزدهم، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- غفوری‌نژاد، محمد. (۱۳۸۹)، «تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی»، پایان‌نامه دوره دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵)، الکافی، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ملا صدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۲۰۰۲/۱۴۲۳)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.