

## فطرت اول در ایجاد تجدد متعالیه (با سیری در اندیشه امام خمینی)

**چکیده:** هسته مرکزی نظریه امام خمینی در پی‌ریزی تجدد متعالیه به شالوده فطرت باز می‌گردد و بی‌شناخت فطرت، شناسایی تجدد متعالیه در نظر ایشان میسر نمی‌نماید. از سوی دیگر به رغم احتجاب فطرت، بنیادها و طینت فطرت با حنیفیت ملازمه دارد. وانگهی فطرت و انقطاع با تجدد مستمر عالم، و صیوروت آدمی در اشتداد عالم جسم به خصوص تحول استعلایی او در حرکت جوهریه ملازمه دارد. اما آدمی، در پس پندارها و پوشیدگی‌های منکون فطرت، بر آن شد که خود صورتگر عالم است. لذا صیوروت متعالیه ابتدا یافته بر طینت ارتقاییه آدمی در فطرت اول و غیر محجوبه با فطرت‌های محجوبه و ثانویه، هر یک با رویکردی متمایز، به تجدد و تصرف منتهی می‌گردد. بر این اساس، تجدد فطرت گرایانه بنا شده بر «اولی» متوازن و مطابق با ماهیت و سرشت انسان، و تجدد خودبنیاد منطبق با رویکردهای تک‌ساحتی تمدن جدید، مقهور غلبه‌گری ساحت تمتع و به دور از فطرت به ودیعه گذارده در آدمی است.

**کلیدواژه‌ها:** فطرت، صیوروت سنت، تجدد، مدرنیته، تحجر، فطرت اول (فطرت غیر محجوبه)، فطرت ثانی (فطرت محجوبه).

\* محقق پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی پژوهشگاه.

به نظر می‌رسد، قبل از بررسی و تبیین مبانی نظری آرای امام خمینی در اثبات نظریه تجدد فطرت گرایانه (تجدد مبتنی بر فطرت غیر محجوبه)، آشنایی اجمالی با تبارشناسی بحث، ضروری است.

### ۱. سنت

از جمله مفاهیم مهم محلّ نزاع در حوزه تجدد و تبیین آن در نسبت دین و دنیا، مفهوم و موضوع «سنت» است. مناقشه در این موضوع، بیشتر محصول تفکر انسان جدید و عهد مدرنیته است. چه، سنت به معنای اسلامی کلمه، همان چیزی نیست که از مفهوم مسیحی و نیز مدرن آن به ذهن متبادر می‌شود. از آنجا که الهیات مسیحی در پاسخگویی به نیازهای جدید ناتوان بوده و دستاوردهای مدرنیته مابعد قرون وسطا نیز حاصل تقابل سنت و مدرنیسم معنا شده است، عقل مدرن و نگاه «ابزکتیو» غرب به عالم بر سنت نیز سایه افکنده و آن را با واپس‌گرایی و جزمیت، و تحجر و جمود مرادف ساخته است. عقل مدرن و خودبنیاد از ممیزات عهد جدید است. عقل مدرن همان عقل ابزاری (instrumental reason) است که مأمور به تصرف خودبنیاد است. در کتاب نوارغنون فرانسیس بیکن، دانایی معطوف به توانایی است. این عقل در مقابل عقل متافیزیک (metaphysical reason)، عقل نظری (reasonspeculative reason)، عقل عملی (practical reason)، عقل مفهومی (conceptual reason)، عقل شهودی (intuitive intellect)، عقل قدسی (sacred intellect) و عقل کلی (universal intellect) قرار می‌گیرد.

از دیگر سو، اطلاق سنت به مظاهر گذشته و اساساً تبیین سنت و مدرن با ملاک زمان، ضمن اینکه امری غیرواقعی به شمار می‌آید؛ درکی نادرست از نقاط عزیمت غرب جدید است؛ چه، متفکران آغاز مدرنیته، ضمن نكوهش و مخالفت با قرون وسطا، در آرزوی احیای یونان باستان بوده‌اند. چه، تقسیم‌بندی زمان به گذشته و

حال و آینده، به اهل صرف و نحو تعلق داشته، اما با نظر دقیق فلسفی، گذشته، گذشته نیست، بلکه حال است. (مجتهدی، ۱۳۸۴، ص ۵۰)

فرهنگ‌های، فارسی سنت را «طریقت، شیوه و روش» (عمید، ۱۳۷۷) معنا کرده‌اند.

علاوه بر این، معانی ریشه‌دار و عمیقی از سنت در فرهنگ و منابع اصیل دینی ثبت است و جایگاه والا و مهمی نیز برای سنت - هم در تکوین و هم در تشریح - وجود دارد. از این رو، لاجرم باید معانی درون‌متنی و بومی از سنت اراده شود؛ چه، سنت، به معنایی که در دین و فرهنگ اسلامی مراد است، خود شاخص و معیارهای «تجبر و تجدد» را تبیین می‌کند. (ذوعلم، ۱۳۸۲، ص ۵۰ و ۵۱)

## ۲. تجدد

گسترش پیش فرض نظریات غرب محور مبنی بر تقابل سنت با مدرنیسم، متأسفانه، به دور از سنت‌های رایج علمی به تعارض سنت با تجدد در تفکر اسلامی معنا شد. اما، تجدد در این گفتار، با ادبیاتی درون‌متنی، یعنی مبتنی بر الهیات اسلامی و شیعی، اراده شده است.

در این صورت، تجدد، جدید، تجدد، جدید و مجدّد و دیگر مشتقات آن به «شدن» و «صیوروت» مستمر گواهی می‌دهد؛ (تاج‌العروس، ج ۴، ص ۳۷۷ تا ۳۸۴) شذنی که آرمان شهرش به «کمال» بازگشت دارد. کمال خواهی در این مدینه فاضله بر فلسفه استکمالی مبتنی است. با وجود این، ممکن است از نسبت سنت و تجدد در مغرب‌زمین اراده‌ای دیگر شود که در این صورت باید گفت امکان استعداد سنت خاص مسیحی به تجدد خودبنیاد غیر از استعداد ذاتی اسلام در نوعی دیگر از تجدد است.

اگر تجدد به مفهوم دست‌یابی به اندیشه‌های نوین معطوف به آرامش، کمال و تعالی طلبی مبتنی بر فطرت اول و احتجاب نایافته انسان است، لاجرم در زمره «تجدد اول» به شمار می‌آید و مفهومی درون‌متنی، بومی و برآمده از معارف الهی از آن استنباط می‌شود. از این رو، به نظر می‌آید، تضاد سنت و تجدد از مختصات تاریخی

غرب جدید باشد. در این صورت، پذیرش تعمیم آن از منظر علمی امری نادرست به شمار می‌آید. پس از موضع و مقام فطرت، تعمیم نظریهٔ مخالف سنت و تجدد، محصول پژوهش‌های شرق‌شناختی است. «جعل» سنت خارج از اقتضا و استعداد‌های فطرت حنیف یکی از شیوه‌های «غیریت‌سازی» از طریق گفتمان تجدد است. چه، عالم سنت و جامعهٔ سنتی، با ظهور تجدد هویدا شد. از این منظر، هیچ ربطی بین حوزهٔ سنت و تجدد وجود ندارد. در این فرض، جامعه‌ای بدوی و وحشی غیریت دیگر جامعهٔ متجدد است.

حفظ سنت همیشه ارتجاع نیست. این چیزی است که در دهان مردم انداخته‌اند و درست نیست. سنت می‌تواند هم هویت باشد و هم وسیلهٔ دفاع. مثل یک کودک ضعیف، که وقتی احساس خطر می‌کند به دامان مادر و پدرش پناه می‌برد. سنت هم وسیلهٔ دفاع ما است. کسی که می‌گوید من طرف‌دار سنت هستم، الزاماً این‌طور نیست و همین‌طور کسی که خود را طرف‌دار تجدد می‌داند، الزاماً متجدد نیست. یک تجدد کاذب هست و یک سنت کاذب. در واقع، اینها اصلاً سنت و تجدد نیستند. برای اینکه شما سنتتان را حفظ کنید، در درجهٔ اول باید آن را بشناسید که چه چیزی را دارید حفظ می‌کنید. در مورد تجدد هم همین‌طور، تجدد را باید بشناسید که تجدد درست کدام است.

اینکه مصرف‌زده شویم و وارد بازار غربی شویم، تجدد نیست. فقط وسیله‌ای است که غربی‌ها کالاهایشان را به ما بدهند. در مورد سنت هم همین‌طور است. باید عرض کنم که اغلب افراد، سنت و تجدد را نمی‌فهمند. در اینجا یک سوء تفاهم وجود دارد؛ چون بحث کردن از اینکه سنت صحیح و تجدد نادرست است، و یا برعکس، تجدد درست است و سنت نادرست، یک بحث تحریف شده است. ابتدا باید فهمید سنت واقعی چیست و تجدد واقعی کدام است. دربارهٔ سنت، که موضوع بحث ما است، باید بگوییم که ما فقط در چارچوب سنتمان می‌توانیم

شناسا شویم. من به عنوان یک ایرانی انتخاب نمی‌کنم. ابعاد زندگی من محدود به این داده‌ها است و اصولاً خارج از سنت نمی‌توان فکر کرد. طرف‌داران ظاهری تجدد هم، در بستر سنت فکر می‌کنند و بیان می‌کنند و ارتباط برقرار می‌کنند. این است که من می‌گویم، تجدد ظاهری کلاً سنت را رد می‌کند. (مجتهدی، ۱۳۸۲، ص ۸)

با وجود این، می‌توان گفت، تجددی با سنت‌های فکری و فلسفی اسلامی و شیعی در تضاد است که ذیل گفتمان مدرن طرح‌بندی شده باشد. این تجدد، که ما از آن به عنوان تجدد ثانی معطوف به فطرت ثانی در این مقاله یاد کردیم، بر اومانیسم، عقل‌خودبنیاد معطوف به اندیشه ترقی، اندیویدوآلیسم، برابری و آزادی بنا شده است. اما، متأسفانه، کارویژه دانش قدرت مستتر در پارادایم شرق‌شناختی، غیریت‌سازی و جعل مفاهیم را در حوزه‌های ایرانی و اسلامی در تبیین‌های تجدد به کار برده و با شبیه‌سازی محتوای آن در ادبیات سیاسی فارسی به تعقیب نیات خویش پرداخته و برخی از مفاهیم سنت متجدد شیعی را با اصطلاحات وارده در فرایند مدرنیته یکسان پنداشته است. از این رو، کلیسا با مسجد، کشیش با آخوند، انتلکتوال با منورالفکر، شبیه‌سازی شده است؛ امری که در مغرب‌زمین، در فرایند پروتستان‌تیسیم، تبلور یافت و نقش واسطه‌گری از سنت کلیسایی به سکولاریسم را بازی کرد. در حالی که، به قول مرحوم جلال آل احمد، سنت‌های اسلامی و شیعی، محملی برای ظهور لوتر و بازی‌های لوتری باقی نگذاشته است. (نجفی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۴) علاوه بر این، واقعیت در مغرب‌زمین نیز به گونه‌ای دیگر است. جدال تجدد با سنت در عالم غرب، مبین شکست طرح تجدد مبتنی بر سکولاریسم است. در این صورت، شاید بتوان گفت، اراده سکولار از تجدد، امری غیر از تجدد است و به یقین، تجدد، به صورت ذاتی، با سکولاریسم بیوندد ندارد. زیرا براساس رأی و نظر امام خمینی که در ادامه این پژوهش خواهد آمد؛ فطرت و طینت صیرورت‌مدار انسان با حنیفیت ملازمه دارد. به دیگر سخن، می‌توان گفت، در تجدد و امر صیرورت، ایدئولوژی در کار نیست، اما در سکولاریسم ایدئولوژی وجود دارد. یعنی، در سکولاریسم، امری دایر بر انقطاع از

عالم قدس مفروض و نقطه عزیمت قرار گرفته است:

چرا حتماً باید ما از لفظ «تجدد» نوعی تحدی نسبت به امر ماورایی و لاهوتی اراده کنیم؟ لاقلاً در اذهان چنین تلقی شده است که تجدد با نفی و انکار امر قدسی ملازمت دارد. به نظر من، در تجدد ایدئولوژی نیست، ولی در سکولاریسم ایدئولوژی وجود دارد؛ یعنی شما قبلاً در سکولاریزم چیزی را مفروض گرفته‌اید؛ و گرنه تجدد نمی‌تواند خود به خود و فی‌نفسه متضمن نوعی پیش‌فرض باشد. بنابراین در سکولاریسم غفلت است و اگر دقیق‌تر بخواهیم بگوییم، نوعی تغافل است، یعنی چشمی باز می‌شود، ولی به قیمت اینکه چشمی بسته بشود. در سکولاریسم، به معنای جدید، این مطلب کاملاً نهفته است. اساساً، در ظهور عالم جدید، شما بدون اراده نمی‌توانید حرف و سخن بگویید و حتی فکر کنید، یعنی شما عالم‌را، در واقع، با اراده خود معنا می‌کنی. التفات به بعضی از اشارات فیخته در این زمینه، خیلی کمک می‌کند. نقش اراده اینجا خیلی اهمیت دارد. شما حتی سوژه را به نفع خودتان مصادره می‌کنید، یعنی اراده اینجا خیلی دخالت دارد. این اراده است که همه چیز را تفسیر می‌کند. بنابراین، در معنای متأخر سکولاریسم حتماً اراده نهفته است و چون اراده است، نوعی تغافل هم هست؛ ولی در تجدد الزاماً فکر نمی‌کنم این نوع تغافل مستتر باشد و شاید نتوان ملازمت بین آنها را دید. حاصل اینکه، به اعتقاد من، اگر معنای تجدد را مقداری وسیع‌تر بگیریم، حتی در نسبت با سنت می‌تواند شکل و وضعیت و موقعیت جدیدی و تعریف جدیدی را به خودش بگیرد و حتماً هم از تغافل و از سر تعارض سر درنیاورد. ولی، عرض می‌کنم، این برمی‌گردد به اینکه از تجدد چه اراده بکنیم و معنایش چه باشد و بنابراین، این فهم عمومی از تجدد را باید قدری اصلاح کرد. (کلباسی و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۲۹ و ۳۰)

به دیگر سخن انسان برخوردار از فطرت محتجب به دلیل پوشیدگی  
تجدد در ساحت مدرن و برعکس انسان سنت و مستعد فطری «که»  
«تمام ذرات عالم» با او سخن می‌گفتند، انسان متجدد هیچ صدایی از  
عالم نمی‌شنود و نسبت به آن کر گردیده است. انسان متجدد در جهان  
تجزیه شده و خالص خود زیست می‌کند، که به یک معنا، جهانی توهمی  
یا فاقد ریشه در هستی است، چون حاصل سوژه است. انسان، در این  
جهان مصنوع و غیر طبیعی، هیچ نسبتی میان خود و هستی نمی‌بیند؛ به  
طور مشخص، انسان این جهان، فاقد هرگونه شور و شوق، میل یا  
گرایش و نسبت و ربطی با باطن وجود و حاق هستی است. او، تنها در  
سطح وجود زندگی کرده یا در آن معلق است....

انسان این نگاه، انسان سنت نیست که در پی جست‌وجوی غایت فطری اش،  
یعنی کمال اخلاقی و تحت تاثیر شوق متعالی اش به شکلی طبیعی وارد  
جامعه و سیاست می‌شود، بلکه انسانی است که از باب اضطرار، به شکل  
غیر طبیعی و بر خلاف طبیعت خود، جمع و جامعه را به قرارداد ساخته و  
حوزه سیاست را برای حفظ و تحقق اهداف و غایات موجود در حالت متفرد  
و وحشی اش می‌سازد.... (کچویان، ۱۳۸۲، ص ۲۶)

تجدد اول ابتدا یافته بر فطرت، مستعد نوزایی مستمر و صیورت استکمالی در  
تفکر و متعاقباً نوگرایی منضم به زدودن بندهای «التقاط» و تحجر امری طبیعی و  
قابل حصول است که این شدت نیز جز به مدد خلوص نظری در صورت و معنای تجدد  
ممکن نخواهد شد. غایت‌گرایی انکارناپذیر در تجدد اول، تصرف به نام الله و تمتع در  
جهت او است. از این منظر، تجدد امری جدید و حاصل نوزایی فکری در غرب مدرن  
نیست. به نظر نگارنده، تجدد امری برخوردار از «معنایی واحد» است؛ گو اینکه با  
اندک تعمق در فلسفه ارسال رسل و انزال کتب از سوی ساحت حق، صیوررتی  
تخلف‌ناپذیر در سیر تاریخ انسان و ادیان قابل جست‌وجو است. در این صورت، آنچه  
از مدرنیته در این باره می‌توان گفت، آن است که عصر روشنگری و ظهور عقلانیت

مدرن، صورت ایدئولوژیک و هژمونیک یافته و برشی از تجدد واحد و یکپارچه است که در نهاد عالم و آدم به ودیعه گذاشته شده است.

علامه شهید، مرتضی مطهری، ضمن رد رویکردها و آموزه‌های مبتنی بر «جمود» و «جهل»، تأخیر رقت‌بار جوامع دینی را پس از سیر اعتلایی و نیز انحطاط بعدی آنها، ناشی از تفریط و افراط جریان‌های مختلف فکری مقاطعی از جهان اسلام و تاریخ معاصر ایران در نسبت با تفکر اجتهادی و پویای فکری، و متعاقب آن کیفیت مواجهه با بازتاب مدرنیته در عالم غرب می‌داند. (مطهری، ص ۷۴؛ مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۵)

### ۳. فطرت

واژه «فطرت» از ریشه فطّر، بر وزن فعل در ادبیات عرب، یعنی چیزی را آغاز و اختراع کردن و پدید آوردن. علاوه بر این، آیت الله طالقانی، در صفحه ۲۱۳ جلد چهارم پرتوی از قرآن آورده است:

از موارد استعمال لغت فطر چنین استنباط می‌شود که معنای آن شکافته شدن و سر برآوردن است. فطرت صفات و خواصی است که از درون انسان (نه عوامل خارجی) سر بر می‌آورد. فطر (به ضم فاء) گیاهی است مانند قارچ که ناگهان از زمین برمی‌آید....

در قاموس قرآن نیز در توضیح کلمه فطر آمده است:

فطر از آن حیث جنس آفرینش تلقی شده است که خداوند بسیاری از موجودات را با شکافتن می‌آفریند، همان گونه که آیه شریفه ۹۵ سوره انعام: (ان الله فالق الحب والنوی) مؤید شکفته شدن، رویدن و مبدل به ساقه شدن می‌باشد. درباره آفرینش نیز در آیات ۷۲ سوره طه (والذی فطرننا) و ۲۲ سوره یس (و مالى لا اعبد الذی فطرنی)، سخن از خلقت آدمی است که به امر خدا از مراتب پست به سوی مصداق احسن الخالقین ارتقا یافت. از سوی دیگر، چنانچه فطر به معنای ابداع و اختراع و ابتکار باشد، می‌توان آن را ذیل توضیح «فطر الامر: اخترعه و ابتداه و انشاء» در اقرب الموارد جست‌وجو کرد. از این‌رو فطرت مستعد رویش و تکامل است. با این تبیین اراده



حق تعالی بر آن تعلق گرفت که طینت انسان به طور ذاتی و جوهری در حال تحول و تبدل باشد. این تبدل در ذات البته کیفی و استکمالی است.

### نسبت فطرت با حنیفیت و اسلام

۱. در جلد سوم اصول کافی، حدیث چهارم از قول یکی از اصحاب که از حضور امام صادق (ع)، درباره اسلام پرسش به عمل آمد؛ ایشان فرمودند:  
اسم «دین خدا» اسلام است و آن دین خدا بوده است، پیش از آنکه شما پدید شوید و به اینجا که هستید برسید و پس از پدید آمدنتان و در اینجا که هستید.
۲. آیه ۱۹ سوره شریفه آل عمران صراحت دارد که شریعت حق و پسندیده ساحت حق، اسلام است: ان الدین عند الله الاسلام و ما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جائهم العلم بغيا بينهم و من يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب.
۳. آیه ۷۹ سوره انعام، که افق و دیدگاه تمامی وجوه را فطرتاً متمایل به آفریننده آفرینش ها معرفی می کند: انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفاً و ما انا من المشركين.
۴. در آیه ۳۰ سوره روم، پاک آیینی اسلام با استواری آن در ساحت قرب حق همسان معرفی شده و به رسول خدا (ص) یادآوری شده که سنت های دین خدا، که آدمیان نیز بر آن مفطور شده اند، هرگز قابل استحاله نیست: فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن اكثر الناس لا يعلمون.
۵. آیه ۲۷ سوره زخرف، در مواجهه با متحجران و مرتجعان به آیین مشرکانه و بت پرستانه پدران و مادران، و از قول ابراهیم (ع)، آمده است: ... الا الذى فطرني فانه سيهدين. در این آیه، تصریح می شود که فلسفه فطرت و تجلی «ایجاد» و «وجود» که به خدای بزرگ باز می گردد، حکم می کند که شالوده و غایت پرستش هر پرستنده و ستایش هر ستایشگری، ذات حق را به مثابه معبود خویش برگزیند. قرآن کریم، در آیه شریفه ۵۶ سوره انبیا، نیز از زبان مبارک حضرت ابراهیم (ع) و در برابر پرسش و

خواست بت پرستان مبنی بر معرفی حجت و برهانی قاطع در گمراهی دین آبی خویش به دست حضرت ابراهیم، مجدداً بر نسبت هر ستایشی با آغاز کننده و تدوین گر «وجود» و صانع کل تأکید می کند: قال بل ربکم رب السموات والارض الذی فطرهنّ و انا علی ذلکم من الشاهدين.

۶. حنیف و حنیفیت آیه فطرت نیز مؤید آن است که ذات حق تعالی، انسان را به دین حنیف اسلام مفضور فرمود. علامه طباطبایی در صفحه ۱۵۷ جلد دوم تفسیر المیزان، ذیل آیه ۱۳۵ سوره بقره، به نقل از تفسیر عیاشی در شرح آیه قل بل مله ابراهیم حنیفاً منقول از امام صادق (ع)، متذکر می شود: «حنیفیت در اسلام است». در پانوشت همین صفحه نیز، در توضیح حنیفیت آمده است: «حنیفیت یعنی خلوص و پاکی؛ و پاکی، هم شامل پاکی و خلوص از شرک می شود و هم پاکی ظاهری». از این رو، مشاهده می شود که «فطرت» با «حنیفیت» ملازمه تنگاتنگ دارد. به سخن دیگر، آغاز وجود با فطرتی مفضور شده است که شریعتش حنیف و برگزیده است که همانا اسلام است. امام خمینی (ره)، حنیفیت و کمال خواهی آدمی را این گونه تبیین می کند:

پوشیده نیست بر هر صاحب وجدانی که انسان به حسب فطرت اصلی و جبلت ذاتی، عاشق کمال تام مطلق است. و شطر قلبش متوجه به جمیل علی الاطلاق و کامل من جمیع الوجوه است و این، از فطرت های الهیه است که خداوند تبارک و تعالی مفضور کرده است بنی نوع انسان را بر آن، و به این حب کمال اداره ملک و ملکوت گردد، و اسباب وصول عشاق کمال مطلق شود، ولی هر کسی به حسب حال و مقام خود... تشخیص کمال را در چیزی دهد و قلب او متوجه آن گردد. اهل آخرت تشخیص کمال را در مقامات و درجات آخرت داده، قلوبشان متوجه آنها است و اهل الله در جمال حق، کمال و در کمال او جمال را یافته: وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض (انعام / ۷۸) گویند و «لی مع الله حال» فرمایند و حب وصال و عشق جمال او را دارند. (امام خمینی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۷)

با این حال، از منظر امام خمینی، توجه آدمی در تطبیق کمال، به دلیل زینت تعلقات عرضی خطا می‌کند و حتی گرایش به لذایذ مادی نیز فطرتاً پدید می‌آید، (همان) و این از آن‌رو است که تمام حرکات «جوهری»، «طبیعی» و ارادی و جمیع توجهات قلبی و تمایلات نفسانی به جمال زیبایی جمیع علی‌الاطلاق است، اما خود آنها نمی‌دانند. (همان)

از سوی دیگر، امام خمینی، مُبدع نظریهٔ انقلاب اسلامی، عشق به بقای ابدی و تنفر از موت را مؤید ساحت جاودانگی حیات می‌داند، اما عمدهٔ تنفر از موت در طیف محجوبان از آن‌رو است که آنان موت را فنا پنداشته‌اند. از دیگر سو، حیات دنیایی ممکن نیست ابدی باشد و چون زایل است، فطرت از آن متنفر است. از منظر امام خمینی، عشق فعلی و عاشق فعلی، معشوق فعلی لازم دارد؛ و چون متضایفین متکافئین در قوه و فعل هستند، لاجرم معشوق‌های فطرت باید بالفعل گردد تا فطرت متوجه آنها شود. در این صورت، ممکن است، برخی این امور معقول فطری را صورتی از صورت‌های ذهنیه و خیالات موهومه بنمایانند، که حضرت ایشان معتقد است: بیان فطرت اصلی و تبعی در کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل نیز مؤید این نظر است. ایشان، فطرت عشق به کمال را فطرتی اصلی و استقلالی و فطرت تنفر از نقص را فطرت فرعی می‌نامند. همچنین، در توضیح دو طیف از فطرت نیز آورده‌اند که انسان با فطرت فرعی از غیر حق می‌برد و با فطرت اصلی به جمال جمیل واصل می‌شود و سایر فطریات که در انسان موجود است به این دو فطرت باز می‌گردد. (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۲ و ۳۰۳)

### فطرت اول و فطرت ثانی و نسبت آن با هویت حقیقی انسان

«فطرت اول» در نظریات امام خمینی، همان «نظم» و «قانون الهی» است. چه اینکه فطرت حقیقی، درون مایهٔ کتاب هستی است که ارادهٔ ذات حضرت حق بر آن استوار شده است. نقطهٔ ثقل این نظریه، همان «حق»، «عدل»، «نظم و ترتیب عالم و دستگاه صنع است که هدفمند طراحی شده است و صُدفه و اتفاق را در آن راهی

نیست. امام خمینی از فطرت اولیه این گونه یاد می‌کند:

بدان که مقصود از فطرت الله که خدای تعالی مردم را بر آن مفسور فرموده، حالت و هیئتی است که خلق را بر آن قرار داده که از لوازم وجود آنها و از چیزهایی است که در اصل خلقت، خمیره آنها بر آن مخمر شده است و فطرت‌های الهی، چنانچه پس از این معلوم شود، از الطافی است که خدای تعالی به آن اختصاص داده بنی‌الانسان را از بین جمیع مخلوقات و دیگر موجودات، یا اصلاً دارای این گونه فطرت‌هایی که ذکر می‌شود، نیستند یا ناقص‌اند و حظ کمی از آن دارند. (همان، ص ۱۸۰)

پس انسان بما هو انسان، در قاب خلقت، به گونه‌ای که ذات حق آراده فرموده، متبلور و مفسور شده است. با این حساب انفعال انسان از سوی حق تعالی، باید به گونه‌ای رقم خورد که تمامی انسان‌ها مستعد رشد، رویش و تکامل باشند و این انفعال هرگز مختص نژاد و قومی خاص نباشد.

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 صحرائین در آن متفق‌اند. هیچ یک از عادات و مذاهب و طریقه‌های گوناگون در آن راهی پیدا نکند... اختلاف بلاد و اهویه و مانوسات و آرا و عادات که در هر چیزی، حتی احکام عقلیه، موجب اختلاف و خلاف شود، در فطریات ابدأ تأثیری نکند. (همان)

امام خمینی، موارد و مصادیق نقض کننده این نظریه حقانی را خارج از شمولیت احکام فطرت شمرده و اطلاق کلمات مبارکه فطر الناس علیها را در سوره شریفه روم، مدلول عمومیت آن بر انسان و همه ملت‌ها می‌داند. (همان، ص ۱۸۱).

امام، در عین حال، از نوعی کمال سخن به میان می‌آورد که مطابق فطرت نیست:

اهل دنیا و زخارف آن، کمال را در دارایی گمان کردند... و همین طور

اهل علوم و صنایع، هر یک به سعه دماغ خود، چیزی را کمال دانند و معشوق خود، آن را پندارند. و اهل آخرت و ذکر و فکر، غیر آن را... و همین طور کسانی که کمال را در سلطنت و نفوذ قدرت و بسط ملک دانسته اند و اشتیاق به آن پیدا کرده اند، اگر چنانچه سلطنت یک مملکت را دارا شوند، متوجه مملکت دیگر شوند، و اگر آن مملکت را تحت نفوذ و سلطه درآورند، متوجه مملکت دیگر شوند، و اگر آن مملکت را تحت نفوذ و سلطه درآورند، به بالاتر از آن متوجه شوند و اگر یک قطری را بگیرند به اقطار دیگر مایل گردند. و اگر تمام روی زمین را در تحت سلطنت بیاورند و احتمال دهند در کرات دیگر بساط سلطنتی هست قلب آنها متوجه شود که ای کاش ممکن بود پرواز به سوی آن عوالم کنیم و آنها را تحت سلطه درآوریم. و بر این قیاس است حال اهل صناعات و علوم. (همان، ص ۱۸۲ و ۱۸۳)

از این رو، باید اذعان کرد که «فطرت اول»، فطرتی متعالی و عقلانی و «فطرت ثانی» فطرتی دانی و تصنعی است. فطرت نخست با روح کمال طلب آرمان خواه هماهنگ و فطرت ثانی متناسب با عقل مادی گرا و روح عارضی لذت محور و محافظه کار طراحی شده است. حضرت امام، با کشف فطرت تصنعی، بر لزوم تحول در آن و رجعت به خویشتن فطری تأکید می کردند:

ما باید سال های طولانی زحمت و مشقت بکشیم تا از فطرت ثانی خود متحول شویم و خود را بیابیم و روی پای خویشتن بایستیم... باید از همان بچه ها شروع کنیم و تنها مقصدمان تحول انسان غربی به انسانی اسلامی باشد. (امام خمینی، صحیفه نور، ج ۱۵، ص ۳۰۹ و ۳۱۰)

### فطرت تکامل و ارتقا

شالوده و بنیاد فطرت که حق تعالی آدمی را بر آن مفسطور کرده، از ویژگی هایی برخوردار است که آدمی، نه به صورت جبرگرایانه، که مبتنی بر طلب و اراده، مسیر

تکاملی را می‌پیماید. چه، هستی علاوه بر ثابتات و سنن لایتغیر، هر لحظه در حال سیورورت، تجدّد و انفطار است. این انفطار، اولاً کلی و عمومی، و ثانیاً اختصاصی انسان است.

مرحوم شاه‌آبادی انفطار تکاملی جاریه عمومی و اختصاصی را به استناد آیه شصت سوره شریفه کهف (و اذ قال موسی لفتیه لا ابرح حتی ابلیغ مجمع البحرین او امضی حقاً) ذیل عنوان «فطرت ارتقا» تبیین می‌کند.

از این منظر، به طور کلی، انفطار و سیورورت را در خصوص انسان در سنن الهی می‌توان با مؤلفه‌ها و نشانه‌های زیر طرح‌بندی کرد:

۱. انفطار از خاک تا تجلی در طبیعت؛

۲. انفطار از «ماء مهین»، نطفه پست، به (فتبارک‌الله احسن الخالقین)، انسان

کامل؛

۳. انفطار از رشد جسمانی به رشد عقلانی و روحانی.

ذات حق، فطرت انسان را به ویژگی‌ها و کمالاتی مفضول کرد که انسان در مسیر تحصیل آن متوجه کمال مطلق شود؛ چه، آدمی، به دلیل نشناختن و اشراف نداشتن به کمال مطلق و بی‌نهایت، وصول به برخی از این تمنیات مطلوب یا گزینش قوای غریزی خویش را منتهای آمال خود می‌پندارد؛ اگرچه کمال خواهی در نهاد آدمی به گونه‌ای است که واصلان به کمال موهوم، پس از چندی، از کمال بی‌نهایت فرضی اما وهمی خویش دلزده می‌شوند و سراسیمه به سوی افقی برتر به طیران و جولان در می‌آیند؛ غافل از اینکه، کمال مطلق، حق تعالی و قرب به او است. برخی از این گرایش‌های الهی را که در آدمیان وجود دارد و دلیل برتر کمال مطلق قائم به خویش است، می‌توان در طیف‌های زیر دسته‌بندی کرد:

۱. گرایش به سوی قدرت مطلقه؛

۲. گرایش به حیات ابدی و جاودانی؛

۳. گرایش به تسخیر مطلقه، انحصار طلبانه و تمامیت خواهانه زمین و آسمان؛

۴. گرایش به ابتهاج بی‌پایان؛

۵. گرایش به علم بی‌پایان و دیگر گرایش‌های مطلق، که مبین آن است که آدمی ذاتاً و فطرتاً به قدرت مطلق و برتر توجه دارد، و این همانا راه فطرت است. اما، به دلیل پندار ظاهری انسان که شیخ قدرت را کانون کمال واقعی می‌انگارد، این گرایش به ضد خود تبدیل می‌شود و آدمی، به جای توجه به مبدأ اصلی و قدرت مطلقه در عالم ملک و ملکوت، در سیطرهٔ انانیت گرفتار می‌شود. اقسام فطرت تکاملی در صورتی به ضد خود تبدیل نمی‌شود که در تمامی مراتب خویش به تسبیح، حمد و تسلیم منجر شود. چه، اعتقاد و التزام عملی به قدرت مطلقه، بالذات به قنوت و سجود آدمی می‌انجامد. انسان فطری، به دلیل وجود گرایش‌های کمال‌خواهی و دست‌یابی به قدرت مطلق، در تمامی ساحات به صورت مستمر در حال دگرگونی و تحول است. چه، در هر مرتبه‌ای به مراتب بعدی می‌اندیشد و این صیورت انفطار در فطرت و تجدد فطری، امری است که مبتنی بر ارادهٔ حق تعالی و سنن لایتغیر است.

از این‌رو حقیقت این گرایش‌های کمالیه مبین آن است که گرایش تکاملی به ذات حق، فطرتاً در تمامی موجودات وجود دارد و کائنات ذاتاً میل به خدا دارند. صورت منطقی چنین اصولی حکم می‌کند که فیوضات و رحمانیت او در عالم، مکرر و همسوس با تحولات عالم و آدم در جریان باشد. این حکم، تفاوتی در مصادیق و جغرافیای دینی و غیر دینی عالم ندارد. نگره‌ها و تفکرات متنوع دربارهٔ فطرت، امری نیست که به ذات آن باز گردد، بلکه روایت‌های گوناگون از فطرت، محصول ذهن و فکر آدمی است؛ اما حقیقت فطرت واحد است.

#### انفطار و تجدد مستمر عالم و هدایت‌های فطری

نصوص صریح و حیانی در انفطار و تجدد عالم و آدم، به روشنی در آیات نخستین سورهٔ شریفهٔ دهر قابل شناسایی است:

۱. هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً؛ «آیا بر انسان روزگاری نگذشت که چیزی لایق ذکر هیچ نبود».

۲. اَنَا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةِ امشَاجِ نَبْتِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً؛ «ما او را از نطفه مختلط (بی حس و شعور) خلق کردیم و دارای قوای چشم و گوش گردانیدیم».

۳. اَنَا هَدَيْتَاهُ السَّبِيلَ أَمَّا شَاكِرًا وَ أَمَّا كَفُورًا؛ (دهر / ۱ - ۳) «ما راه را به انسان نشان دادیم، خواه هدایت پذیرد و شکر این نعمت گوید و خواه کفران نعمت کند».

البته، تمامی این صیوروت ناظر بر برهان لطف حق تعالی است، چه اراده اش بر آن قرار گرفت که بیافریند و متعاقب آن، خود را معبود و مسجود آفریدگان قرار دهد: رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى، و این، مبتنی بر مشیت الهی است. این مشیت، سرآغاز صیوروت و انفطار و تجلی وجودی شیء است. مشیت، از علم ذات حق نشئت می گیرد. چنانکه، در قسمت هایی از دعای شریفه جوشن کبیر آمده است: یا مَنْ احاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمَهُ، یا مَنْ نَفَذَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمَهُ. مشیت، اراده و خواست مبتنی بر علم در ذات حق مؤید همان بیان امام جعفر صادق (ع) است که «علم از خدا و خدا از علم جدا نمی شود و بین خدا و علم او حدی نیست، و او نور بالذات، زنده بالذات، عالم بالذات و صمدی بالذات است».

### «مستظل» و «کامل» و مراتب ظهور هویت حقیقی در عالم و آدم

از منظر امام خمینی جمیع سلسله بشر، بی استثنا و بدون اختلاف رأی، به هویت ذاتیه و به حسب اصل وجود و کمال وجود، خود را محتاج و مفتقر را نیز متعلق و مرتبط می بیند. ایشان با طرح سؤالات فرضی، سلسله غیر متناهی حیوانات، نباتات، جمادات و معادن و عناصر عالم، و نیز سلسله غیر متناهی سعادا، اشقیاء، اجنه و ملائکه و امثال آنها در عالم وهم و خیال و عقل را با زبان فطرت و لسان واحد ذاتی مورد پرسش قرار می دهد و کیفیت «وجوب» و «امکان» آنها را مطالبه می کند و پاسخ فرضی آنها را نیز به رشته تحریر در می آورد. وی قائل است که در برابر این پرسش بنیادین، همه آن آحاد و سلسله ها به زبان گویای فطرت و لسان ذات خواهند گفت:

ما مستظلّ از کاملی هستیم که چون خود ما سلسله ممکنات، مستظلّ به غیر نباشد، بلکه مستقل و تمام و کامل باشد و آن کس که از خود چیزی



ندارد و خود در ذات و صفات و افعال استقلال ندارد و در همه جهات وجودیه محتاج و مفتقر است، نتواند رفع احتیاج ما کند و سدّ خلّت و طرد اعدام از ما کند و همه این شعر را که از لسان فطرت صادر شده، به لسان حال و ذات و فطرت می خوانند:

ذات نایافته از هستی، بخش

کی تواند که شود هستی بخش (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۶)

از نظر امام خمینی، توجه ناقص به کامل مطلق، برای رفع نقص و احتیاج، امری فطری و جبلی است. (همان، ص ۲۱۷)

پس معلوم شد که اشیا و موجودات، هر یک به قدر سعه وجودی خویش، مستمراً در صیوروت و انقطارند. فیض الهی بر آن تعلق گرفت که موجودات عالم در تمامی آنات و لحظات یکنواخت نباشند. موجودات از قوا و استعدادهای درونی‌ای برخوردارند که در مقاطع مختلف به فعلیت خواهد رسید؛ در غیر این صورت، در فلسفه آفرینش نقض غرض پیش می‌آید. بدین ترتیب، از واضحات عقول است که هر شی‌ای برای مقصودی خلق شده است؛ اما باید دانست، حصول مقاصد و نتایج در فیض الهی مسبوق به هدایت است. هدایت‌های الهی در نظام فطری دو قسم است:

۱. هدایت عمومی: این قسم از هدایت، به تمامی موجودات و ذرات عالم تعلق دارد. این هدایت، تکوینی است و ذات حق آنها را در مسیر عمومی به سوی غایات رهنمون می‌شود. موجودات و ممکنات، به دلیل وابستگی خود، پرتوی از وجود ازلوی و ابدی ذات حق اند؛ از این رو، هر فرعی به اصل خود گرایش دارد. این گرایش ذاتی است.

۲. هدایت خاصه: این قسم از هدایت مختص انسان است و اراده حق بر آن است تا در پرتو هدایت مبتنی بر انزال کتب و حیانی و ارسال رسل آسمانی، قوا و قابلیت‌های انسان اعتلا یافته، قوای نهفته آدمی به فعلیت در آید. این هدایت، به واقع پویش مستمری است که برای پرورش و تربیت انسان‌ها در نظام نبوت و امامت طراحی شده است. این هدایت، تشریحی است.

### نسبت صبرورت متعالیه و پیشرفت‌های مدرنیته

احکام شریعت لاجرم مبتنی و مطابق با فطریات انسان است. اما، ممکن است، فطرت مخموره آدمی در پس حجاب ظلمانی مستور شود. در این صورت، انسان، محبوب خود را در موجودات ناقص جست‌وجو می‌کند و از احکام وجود و لقاءالله و رؤیت جمال مطلق محروم می‌شود، مگر آنکه این دل‌باختگان و پناهندگان به نقص، بتوانند از این مجازها که «قنطره حقیقت» اند بگذرند، و به محبوب مجازی با نگاه تبعی بنگرند؛ از آن رو که آمال طالبان سعادت و نشئه باقیه، معشوق فطرت است. (امام خمینی، ۱۳۶۸، ص ۱۸۰)

فطرت‌های «اصل وجود»، «توحیدی»، «کمال مطلق»، «معاد»، «نبوت» و وجود ملائکه و روحانیین و انزال کتب و اعلام طرق هدایت، از اقسام فطرت‌اند که امام خمینی در ضمن اشاره به آرای استاد خویش، شیخ عارف کامل «شاه آبادی»، از آنها یاد کرده است. علاوه بر این، همان طور که پیش‌تر گفته شد، فطرت عشق به کمال از نظر ایشان، فطری است، و هیچ یک از عادات، مسالک و مذاهب قادر به تغییر و تبدیل آن نیست چه، متوجه‌الیه فطرت، کمال است و این کمال نمی‌تواند موهوم و متخیل باشد.

مهم‌ترین کمال‌های وجودی همانا «حیات»، «قدرت» و «علم» است. انسان در فطرت خویش، خواهان زندگی جاودانه است که برای ابد از گزند مرگ مصون باشد. همچنین، مشتاق قدرت بیکران است که از آسیب عجز برای همیشه محفوظ بماند و نیز شیفته دانش بی پایان است که برای ابد از ضایعه جهل درامان باشد. این گرایش به کمال مطلق، بیهوده نخواهد بود؛ نه از نظر حکیم الهی و نه از نظر متفکر مادی. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۵۰ و ۵۱)

از سوی دیگر، امام خمینی، حصول به پیشرفت، آرامش و امنیت این جهانی را بی‌نقمت و بی‌تشویش امری محال می‌داند؛ و از منظر ایشان درد ورنج و تعب و حزن بر عالم سیطره دارد. لذا معظم‌له، معشوق بنی‌الانسان را در این عالم دست‌نیافتنی اعلام می‌دارد و این تمنای کمالیه را وصول به «دار نعیم حق» در عالمی دیگر معرفی می‌کند:

می‌توان آن عالم را به فطرت حریت و نفوذ اراده که در فطرت هر یک از  
سلسله بشر است، اثبات کرد. (همان، ص ۱۸۷)

در بینش ایشان، جاودانه نبودن این جهان به «ماهیت مواد» این عالم و نبود  
قدرت و تصرف تأسیسی معطوف به جاودانگی بنی الانسان باز می‌گردد:

چون مواد این عالم و اوضاع این دنیا و مزاحمت آن و تنگی و ضیق آن  
تصیی دارد از حریت و نفوذ اراده بشر، پس باید عالمی در دار وجود باشد  
که اراده در آن نافذ باشد و مواد آن عصیان از نفوذ اراده نداشته باشد و  
انسان در آن عالم «فعال ما یشاء و حاکم ما یرید» باشد. چنانچه فطرت  
مقتضی است. (همان)

اما آنچه در مدرنیته محقق شده است، به اختیار و آزادگی کامل انسان  
نمی‌انجامد؛ چه، در هر صورت و حتی در صورت تحقق «مدرنیته تمام»، باز هم آدمی  
به امنیت و آرامش و کمال مطلق رهنمون نخواهد شد:

پس جناح عشق به راحت و عشق به حریت، دو جناحی است که به حسب  
فطرت الله غیر متبدله در انسان به ودیعه گذاشته شده که به آنها انسان  
طیران کند به عالم ملکوت اعلی و قرب الهی. (همان)

در بیان حضرت امام خمینی، طینت آدم اول<sup>۱</sup> به دو فطرت مخمّر است؛ این دو،  
پایه جمیع فطریاتی است که انسان بدان مفظور گشت. از منظر ایشان، سِمَتِ اصلیت  
انفطار آدمی به فطرت عشق و به کمال مطلق و خیر و سعادت مطلقه است. اراده حق  
تعالی در تخمیر اصلیت بنی الانسان بر آن شد که تمامی ابنای بشر از عالم و جاهل، و  
از سعید و شقی در تمامی اقوام و ملل عالم متوجه کمال مطلق باشد. (امام خمینی،  
۱۳۸۶، ص ۷۶ و ۷۷)

اما فطرتی که سِمَتِ تابعیت و فرعیت دارد، همانا فطرت انزجار از نقص و تنفر  
از شر است که آدمی در این تخمیر، مخمّر بالعرض است. (همان، ص ۷۷)

۱. اشاره به این حدیث قدسی است که خَمْرُ طینة آدم بیدی اربعین صباحاً. (عوالی اللئالی، ج ۴،  
ص ۹۸، ح ۱۳۸).

اما سیر انسان، به دلیل جهیز به قوه اختیار و انتخاب، با گشودگی، پوشیدگی‌ها و مضایق معرفتی توأم است. اراده خداوند در تخمیر طینت آدم اول و انفطار عالم، مفطور ساختن آدمی به این سنت الهی است. از این رو، فطرت اول در آدم اول، فطرتی غیرمحبوبه است؛ فطرتی که احکام طبیعت هرگز قادر نخواهد بود وجهه روحانیت و نورانیت آن را بیوشانند. پوشیدگی‌ها، صرفاً موانعی عرضی بر سر راه حصول آدمی به عالم اصلی و مبدأ هستی می‌نهد. موانع نیز معمولاً اموری فرعی و تبعی به شمار می‌آیند و این سبب نخواهد شد تا در درون مایه تخمیر، نفوذ و تصرفی مافوق توانایی ساحت حق پدید آید. از این رو، فطرت مخموره غیر محبوبه، محکوم به احکام طبیعت نیست:

اگر فطرت متوجه به طبیعت شد و محکوم به احکام آن گردید و محبوب از روحانیت و عالم اصلی خود شد، مبدأ جمیع شورو و منشأ جمیع سقاوت و بدبختی‌ها است. (همان)

### تجدد ثانی (مدرنیته)

وقتی از فطرت و انسان سخن می‌گوییم، لاجرم باید انسان‌شناسی و احکام مترتب بر انسان را در آرا و اندیشه‌های امام خمینی پی‌جویی کنیم. به راستی، ماهیت انسان چیست؟ سعادت و غایت آدمی کدام است؟ و نسبت انسان و هستی چگونه است؟ از نظر امام خمینی، انسان، عالم صغیر و عصاره هستی است. (صحیفه نور، ج ۸، ص ۳۲۵) انسان موردنظر ایشان از ابعاد مختلف تجرد باطنی، تعقل و ساحات معنوی، نباتی و حیوانی برخوردار است. (همان، ج ۳، ص ۲۱۸)

### ۱. اشتداد در عالم جسم

با توجه به نکات گفته شده، ساحتی از آدمی در عالم این جهانی و ساختی دیگر شأنی ماورای طبیعی دارد. از این رو، آدمی، مکرر در حال سیر از طبیعت تا ماورای آن است. (همان، ج ۴، ص ۸)

این زیست دو ساحتی، ذات آدمی را با تکبر و نخوت و نیز تواضع و محامد روحانیت عجین ساخته است. سرچشمه فلسفی این تفکر را می توان در «حکمت متعالیه» یافت. مطابق حکمت متعالیه، انسان پس از حدوث و طی حرکت جوهری به سرحد «کمال عالم جسم» رسیده است؛ به گونه ای که در هنگام تولد، وجود او به دو ساحت عالم جسم (طبیعت یا جهان مادی) و عالم روح (ماورای طبیعت یا جهان معنا) تعلق پیدا می کند. یعنی، انسان «نهایت اشتداد عالم جسم» است که فعلیت انسانی او مستلزم حرکت تکاملی به عالم برتر از جسم است.

## ۲. اشتداد در حرکت جوهریه

حرکت جوهری، که متوجه عالم فوق جسمانی است، هم ذاتی انسان است و هم منجر به عینیت یافتن هویت انسانی او می شود. (همان، ج ۴، ص ۸) امام خمینی، معتقد است که قلوب آدمی مرکزیت حقیقت فطرت را از آن خود ساخته و ساحتی دو وجهی دارد: «عالم غیب و عالم شهادت یا طبیعت».

انسان ولیده عالم طبیعت و فرزند نشئه دنیا است (همان) و از آنجا که او باید از بدو خلقت در غلاف طبیعت تربیت شود، لاجرم، روحانیت و فطرت در پوشیدگی طبیعت وارد خواهد شد. این مسیر راهی دشوار به سوی اعتلا و سعادت است. از همین رو است که انسان در طی این طریق با قوای اختیاریه و انتخابیه به رشد کامل خواهد رسید، یا تا حضيض، راه انحطاط را طی خواهد کرد:

هر چه در عالم طبیعت رشد و نمای طبیعی کند احکام طبیعت بر آن بیشتر

چیره و غالب شود. (همان)

چیرگی طبیعت، از منظر امام، آغاز مرتبه طفولیت است. متعاقب این فرود، از طینت اول در انقطاع الهیه، سه قوه در انسان به فعالیت مبادرت می کنند: قوای شیطنت، غضب و شهوت، با چیرگی، بر ساحات دیگر غلبه می کنند. (همان) لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم، ثم ردناه اسفل سافلین. (همان)

به ازای دو ساحت مذکور انسان در اندیشه امام خمینی، آدمی از روی اختیار در مسیر

صلاح و فساد قرار می‌گیرد و به مراتب انسان الهی کامل، (قربان‌زاده، ۱۳۸۱، ص ۹۸ و ۹۹) و با فضیلت (صحیفه نور، ج ۷، ص ۴۴۳)، یا به مراحل مادی، (همان، ص ۴۴۴) ناقص، بی‌ایمان (همان، ص ۴۸۶) و طاغوتی (همان، ج ۱۸، ص ۱۴) خواهد رسید.

### ۳. اشتداد در ساحات ملکیه و ملکوتیه

جنود رحمانی و عقلائی از سوئی، قوای شیطانی و جهلانی از سوی دیگر انسان را احاطه کرده، به ملکوت اعلی و سعادت و نیز ملکوت سفلی و شقاوت فرا می‌خوانند. (امام خمینی، ۱۳۶۸، ص ۵)

این فراخوانی به گونه‌ای است که به نزاع منجر می‌شود و محور این نزاع خود آدمی است: همیشه بین این دو لشکر جدال و نزاع است و انسان میدان جنگ این دو طایفه است. صورت ظاهره ملکیه دنیوی که همان صورت ملکی دنیوی است، و صورت باطنه ملکوتیه، سرشتی بر انسان مترتب می‌سازد. صورت بندی این سرشت و ماهیت را، امام خمینی، در طیف‌های: خلق باطن انسانی در صورت ملکوتی؛ خلق باطن بهیمنیت و شهوت در صورتی از صور بهائم؛ خلق باطن سبعیت و غضب در صورتی از صور سباعی؛ خلق باطن وهم و شیطنت در صورت ملکات شیطانیه (همان، ص ۱۵-۱۷) دسته‌بندی می‌کند.

### ۴. انحطاط در تمدن جدید

امام خمینی، پس از بیان سرشت انسانی، «ماهیت مواد» سه گانه «وهم»، «غضب» و «شهوت» را بررسی می‌کند و از سایر امکان‌ها در رویکرد مواد سه گانه بالا سخن می‌گوید و قرار گرفتن سه گانه وهم، غضب و شهوت را ذیل جنود رحمانی تصدیق می‌کند، مشروط بر آنکه، سه گانه بالا نزد عقل سلیم و انبیای عظیم‌الشان تسلیم باشند. (همان)

علاوه بر این:

هیچ یک از انبیای عظام - علیهم السلام - جلو شهوت و غضب و وهم را به طور کلی نگرفته‌اند و هیچ داعی الی الله تاکنون نگفته است باید شهوت را به کلی کشت و نائره غضب را به کلی خاموش کرد و تدبیر

وهم را از دست داد، بلکه فرموده‌اند، باید جلو آنها را گرفت که در تحت

میزان عقلی و قانون الهی انجام وظیفه دهند. (همان)

از بیان فوق در می‌یابیم که سه گانهٔ بالا خود تحت سلطنت حق تعالی پدید آمده است و از مواد تأسیس عالم ملک به شمار می‌آید. مهم آن است که این مواد از حکم و اقتضای خویش خارج نشود، و از همین رو است که قوانین و حیاتی به دست انبیا برای انسان به ارمغان آورده شد تا «جلوگیری از اطلاق و زیاده‌روی طبیعت کنند و نفس انسانی را تحت قانون عقل و شرع درآورند و آن را مرتاض و مؤدب کنند که خارج از میزان عقل و شرع رفتار نکند. (همان، ص ۱۷)

وضوح توازن و تناسب در نسبت عقل و شرع در اندیشهٔ امام، خود مبین تناقض و کاستی‌های جدی در ابعاد وجودی آدمی در تمدن جدید است. چه، تغییر نگاه‌های تماشاگرانهٔ آدمی به منظر تصرف‌گرایانهٔ بی‌حد و حصر و ناموزون در عالم و آدم، لاجرم به غلبهٔ ساحت تمتع در عالم جدید و تک‌ساختی شدن انسان منجر شد.

به رغم پیدایش فطرت ثانی در آدمی و غلبهٔ ساحت تمتع در عالم مدرن، این غلبه نتوانسته تمامی استعدادهای فطری و قدس‌گرایانهٔ در انسان را محدود سازد؛ زیرا در اندیشهٔ متجددانهٔ ابتدا یافته بر فطرت اول در امام خمینی، به دلیل معماری متحد «قلب» و «دل» و «تمنا» بر مدار هویت حقیقی و هویت کلیه و مطلق با نوعی موازنه و اعتدال در ساحات مختلف روبه‌رو هستیم. ایده‌ای، که بعدها در ذات و جوهرهٔ انقلاب اسلامی از سوی امام خمینی جست‌وجو شده و جزو «امکان»های نهفته در انقلاب اسلامی است. امام خمینی برای گذار آدمی از عهد پوشیدگی‌های (تجدد مدرن) افتتاح سنت را مبتنی بر استعدادهای فطرت حنیفیه ارائه نمود. لذا می‌توان گفت طرح انقلاب اسلامی حضرت ایشان امتناع از فطرت ثانی انسان جدید و بازگشت به موطن اصلی وی، یعنی همان فطرت اول است:

ما باید سال‌های طولانی زحمت و مشقت بکشیم تا از «فطرت ثانی» خود متحول شویم و خود را بیابیم و روی پای خویش بایستیم... باید از همان بچه‌ها شروع کنیم و تنها مقصدمان تحول انسان غربی به انسان اسلامی باشد. (صحیفهٔ نور، ج ۱۵، ص ۳۰۹ و ۳۱۰)

انسان برخوردار از فطرت غیر محجوبه در اندیشهٔ امام خمینی، انسانی است که زبان کتاب وحی را می‌شناسد و زبان و مضمون ادعیه را منکشف می‌سازد. انکشاف زبان وحی و عبودیت «لب» انسان را به فعلیت می‌رساند و انسان بالقوه را به بالفعل مبدل خواهد کرد. (تفسیر سورهٔ حمد، ص ۱۷۴) انسان طبیعی، «انسانی است الهی که همه چیزش الهی باشد، هر چه می‌بیند، حق ببیند.» (همان)

نقیض این حکم از سوی امام خمینی این گونه بیان می‌شود:

انبیا نیامده‌اند حکومت درست کنند، حکومت را می‌خواهند چه کنند؟ این هم هست، اما نه این است که انبیا آمده‌اند که دنیا را اداره کنند؛ حیوانات هم دنیا دارند، کار خودشان را اداره می‌کنند. (همان)

در فرض ایشان، حتی اگر بگوییم انبیا آمده‌اند تا بسط عدالت کنند و تشکیل حکومت نقطهٔ ثقل فلسفهٔ ارسال رسل و انزال کتب معرفی شود باز هم باید گفت:

بسط عدالت همان بسط صفت حق تعالی است برای اشخاصی که چشم دارند... لکن مقصد این نیست، اینها همه وسیله است که انسان برسد به یک مرتبهٔ دیگری که برای آن انبیا آمده‌اند. (همان)

زیرا از منظر امام خمینی، فطرت اصلیه رنگ تعلق به خود نمی‌گیرد. «رنگ»ها جز به پوشیدگی فطرت آدمی نمی‌انجامد. مستور کردن فطرت با اصل آن منافات دارد. چه، استتار و پوشیدگی‌ها بر فطرت، به نوعی اختفای حقیقت به شمار می‌آید. پس از این حجاب‌ها در حقیقت عالم، و غبار آلود شدن حقیقت آن، نزاع پدید می‌آید. پرسش امام خمینی از جست‌وجوگران حقیقت در این باب، آن است که تصورشان از علت نزاع‌ها و جنگ‌های زمانه چیست؟ به نظر ایشان، انسان به دور از نظم و نظام هستی، و بی‌اعتنا به صورتگری عالم از سوی ذات حق، خود سیمت صورتگری یافته است و با تصرف غیر مجاز، سعی در آرایش چهرهٔ عالم دارد:

بی‌رنگی آن است که تعلق نداشته باشد به یک چیزی از طبیعت، وقتی تعلق نداشته باشد به طبیعت، این نزاع واقع نمی‌شود. تمام نزاع‌هایی که واقع می‌شود مال این است که انسان تعلق دارد به طبیعت و طبیعت



[را] هم به واسطهٔ علقه‌ای که دارد برای خودش می‌خواهد. آن  
[دیگری] هم تعلق دارد به طبیعت و آن را برای خودش [می‌خواهد]. در  
هر شائی از شئون نزاع واقع می‌شود... در فطرت اصلیه که رنگ تعلق  
نیست، نزاع [هم] نیست. (همان، ص ۱۸۱)

این صورتگری و رنگ‌آمیزی و تصرف بی‌اذن قیومی در اندیشهٔ امام خمینی،  
عوارض سوئی را بر عالم و تاریخ بشریت مستولی ساخت. به واقع، از منظر ایشان، همین  
صورتگری خودبنیاد و نامشروع است که فرعون را علیه موسی به جنگ و نزاع کشانید:

اگر همان طوری که حضرت موسی بی‌تعلق بود، فرعون هم بی‌تعلق  
بود، دعوا نمی‌شد. اگر همهٔ انبیای عالم جمع بودند هیچ وقت دعوا  
نمی‌شد؛ و این دعوا سر تعلقات است. همهٔ دعوایی که در عالم واقع  
می‌شود، سر این تعلقات است. «بی‌رنگی اسیر رنگ شد» یعنی اینکه  
فطرتی که رنگ نداشت، تعلق نداشت، وقتی اسیر تعلق شد، اینها  
دعوایشان می‌شود. (همان)

و نتیجه می‌گیرد که اگر این رنگ‌ها برداشته شود موسی و فرعون هم آشتی  
می‌کنند. (همان)

##### ۵. صبرورت در تجدد و تصرف متعالیه

پس از بیان استعدادهای فطرت در سنت اسلامی و نیز طرح کاستی‌های تمدن  
جدید اکنون می‌توان به برخی مبادی، مؤلفه‌ها و غایات تجدد متعالیه پی برد. پر  
واضح است که ظهور انسان کامل، محور و موضوع تجدد متعالیه به شمار می‌آید.  
«انسان» کاملی که در ساحت حق پدید می‌آید، حائز ویژگی‌های مهمی در عالم قدس  
و عالم ملک است. با توجه به امکان‌های فطرت و سرشت استکمالی انسان در سنت  
اسلامی و شیعی صبرورت در انسان‌شناسی ابتدا یافته بر فطرت از قوه به فعل بوده و  
مبتنی بر حرکت جوهری در ساحات گوناگون است: (ر. ک: تبیان، ص ۳۲-۳۳)

۱. جامع همهٔ مراتب عقلی، مثالی و حسّی؛

۲. برخوردار از امکان‌های وجودی در ساحات ملکوتی و نشئه شهادت؛

۳. بزرگ‌ترین حجت خدا در صورت انسانی و چکیده لوح محفوظ؛

۴. محیط بر تمامی اسما و صفات و حاکم بر همه رسوم و تعینات؛

۵. خلیفه خداوند برای تصرف. (همان)

اما مصداق انسان کامل از نظر امام خمینی:

حقیقت محمدیه است که خلیفه خداوند در تمام عوالم می‌باشد؛ چه اینکه به سبب برخورداری از حقیقت عینی ثابت خود، با اسم اعظم در مقام الوهیت متحد است، اما خود حقیقت محمدیه همان است که در جمیع عوالم، از عقل گرفته تا هیولا، تجلی یافته و عالم به منزله ظهور و تجلی آن می‌باشد، و هر ذره [و هر مرتبه‌ای] از مراتب وجود، تفصیل این صورت به شمار می‌رود، و این صورت [در واقع] همان اسم اعظم است که به [حسب] حقیقت خارجی اش عبارت است از ظهور مشیت، که خود هیچ گونه تعینی ندارد. خداوند اشیا را به واسطه مشیت و مشیت را به خود مشیت [و به نفس‌ها] آفرید و این پیکره و جسم شریف که به محمد بن عبدالله - صلی الله علیه و آله - نام‌بردار است، و از عالم علم الهی، برای رهانیدن اسیران زندان طبیعت، به عالم ملک نازل شده و در بردارنده و خلاصه آن حقیقت کلیه است و جمیع مراتب به گونه اندراج و نهفتگی عقل تفصیلی در عقل بسط اجمالی در او نهاده شده است. (ر.ک. همان، ص ۴۴ و ۴۵)

پیامبر اسلام در اندیشه امام، اولین و بزرگ‌ترین انسان کاملی است که در رأس مخروط این عالم واقع است. (صحیفه نور، ج ۱۲، ص ۴۲۱) از این رو، مبعث رسول خدا (ص) در آرای امام خمینی روز مأمور شدن موجودی کامل است که به دلیل نبود موجود کامل‌تر از او، برنامه «تکمیل» موجودات توسط ذات حق تعالی به ایشان واگذار گردید. (همان)

البته، وجود انسان کامل و جامع مراتب عقلی، حسی و مثالی و برخوردار از اذن

قیومی تصرف و انقلاب در اندیشه امام خمینی مختص به عصر رسول خدا (ص) نیست و مشیت الهی بر آن است که فیض حضور انسان کامل در جامعه بشری جریان داشته باشد: «والعصر. ان الانسان لفی خسر». (عصر / ۱ و ۲) «عصر» هم محتمل است که در این زمان حضرت مهدی - سلام الله علیه - باشد یا «انسان کامل» باشد که مصداق بزرگش رسول اکرم و ائمه هدا، و در عصر ما حضرت مهدی - سلام الله علیه - است. قسم به عصاره موجودات عصر، فشرده موجودات، اینکه فشرده همه عوالم است، یک نسخه ای است، نسخه تمام عالم. همه عالم در این موجود، در این انسان کامل، عصاره است و خدا به این عصاره قسم می خورد. (صحیفه نور، ج ۱۲، ص ۴۲۳)

اما آدمی، در ساحت حق، با مراتب مختلفی، در قوس های صعودی و نزولی راه می پیماید. حضرت امام، در کتاب شریف شرح دعای سحر، مراتب ظهور انسان طبیعی الهی و پوشیدگی ها و حجب پیش روی وی را چنین شرح می کند:

خداوند متعال فرمود: همانا انسان را در نیکوترین ساختار آفریدیم و سپس به پست ترین حالات و جایگاه ها بازش گردانیدیم و این به حسب قوس نزولی است و بر هستی سابق انسان پیش از عالم طبیعت دلالت دارد؛ همان گونه که نزد علما ثابت است و بازگشت از اعلا علیین به اسفل سافلین ممکن نیست جز با عبور از مراتب و منازل وسط. پس از حضرت و احدیث و عین ثابت در علم الهی به عالم مشیت و از آنجا به عالم عقول و روحانیین که از ملائکه مقرب اند و از آنجا به عالم ملکوت علیا که نفوس کلیه اند، و از آنجا به برزخ ها و عالم مثال و از عالم مثال به عالم طبیعت، با طی مراتب آن تا اسفل سافلین (که همان عالم هیولا و زمین اول است و به اعتباری زمین هفتم و طبقه پایین تر است) که این آخرین حد نزول انسان است. و سپس درجات صعودی سیر از هیولا که مقبض کمان است، تا دنی فتنلی فکان قاب قوسین او ادنی را پیمود.

(تبیان، دفتر ۴۲، ص ۳۶)

البته پیدا است که «نور وجود» (تفسیر سوره حمد، ص ۵۳ و ۵۴)، و «شمس حقیقت» (همان) در پی تنزل از ساحت غیب به نشئه شهادت، رو به پوشیدگی می‌رود. چه در هر مرحله‌ای از تنزل، تقید و حجبی خواهد بود. از این رو، انسان به دلیل مجمع تعینات در احاطه «حجب هفتگانه ظلمانی» و «حجب هفتگانه نوری» خواهد بود. (همان، ص ۵۴) این تعینات نزولی و صعودی مکرراً تا «یوم خروج شمس حقیقت از حجاب» (همان) و «رجوع به وطن اصلی» (همان) استمرار خواهد یافت. در راستای احتجاجات و گشودگی‌ها انسان در دو گانه فطرت‌ها، عقل و جهل در دو سنخ برای وزارت و معاضدت آدمی به استخدام گرفته می‌شوند. فطرت مخموره بی حجاب وزیر عقل و مبدأ خیرات، بلکه خود خیرات، و فطرت محجوبه به طبیعت وزیر جهل و مبدأ شرور، بلکه خود شر است (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۷۷). حکم فطرت و عقل نیز آن است که چنانچه احتجاج به طبیعت و کثرت مانع معرفت به کمال مطلق نباشد و دلبستگی‌های موهوم مردم را در تشخیص آن به تفرقه نکشاند، آدمی جز در ساحت حق تعالی آرام نمی‌گیرد. از این رو موطن اصلی انسان برآمده از سرشت حقیقی فطرت در تمامی ساحات ملکیه و دنیاوی، مداین فاضله‌ای است که فارغ از پوشیدگی‌ها و در امتداد دستگاه هستی باشد؛ زیرا از نظر امام خمینی این خطاهای بشری است که در کشف محبوب، خلل ایجاد می‌کند:

پس، جمیع شرور - که در این عالم از این انسان بیچاره صادر شود - از احتجاج فطرت، بلکه از فطرت محجوبه است و خود فطرت به واسطه اعتناق و اکتفای آن به حجاب‌ها، شریعت بالغرض پیدا کرده و شریر شده است. بعد از آنکه خیر، بلکه خیر بوده و اگر این حجاب‌ها [ی] ظلمانی، بلکه نورانی از رخسار شریف فطرت برداشته شود... صاحب چنین فطرت، هر چه از او صادر شود، در راه حق و حقیقت است و همه راه وصول به خیر مطلق و جمال جمیل مطلق است؛ و خود این فطرت مبدأ و منشأ خیرات و سعادات است و خود خیر بلکه خیر است. (همان، ص ۸۲)

## نتیجه

با توجه به نکات گفته شده می توان نتیجه گرفت که فطرت به عنوان نقطه عزیمت اسلام در تجلی ایجابی و وجودی، گزارش گر نحوه ای از وجود انسان و نسبت او با تحولات عالم است که متضمن ورود آدمی در ساحات مادی و معنوی است. رشد عقلانی و روحانی از ضرورت های فطرت تکامل در آدمی است؛ زیرا این مهم ذاتی انسان بوده و موجب عینیت یابی هویت او می گردد. مع الوصف به خاطر اینکه آدمی مولود دنیا و جزوی از ولیده عالم است، ناگزیر فطرت اصلیه او به دلیل قربت با طبیعت با پوشیدگی و حجاب هایی مواجه می گردد.

فطرت اول در آدمی مؤید چند ساحتی بودن سرشت و طینت او و فطرت ثانی گویای حجاب مند شدن صورت و باطن ملکوتیه وی می باشد. امام خمینی (ره) با شرح و تبیین ماهیت فطرت و تبدلات آن، معتقد است «فطرت غیر محجوبه» با حقیقت ملازمه داشته و در تصرف عالم معطوف به نظم و سامان فطرت گرایانه است. این فطرت در عینیات و تحولات اجتماعی و سیاسی به اعتدال، عدل و موازنه منتهی می شود، اما فطرت محجوبه و ثانویه به دلیل خروج از سرشت و اعتدال، در صورت مداخله و رابطه با قدرت و سیاست و تصرف؛ به دلیل تک ساحتی بودن موجب خسارت و پیامدهای بی شمار می شود. طرح امام خمینی (ره) در انقلاب اسلامی و سیطره مدرنیسم دو سنخ از تفکر پیش گفته است.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. احسائی، ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی، به کوشش سید مرعشی و مجتبی عراقی، اول، قم، سیدالشهدا، ۱۴۰۳ ق.
۳. امام خمینی، روح الله، تفسیر سوره حمد.
۴. ———، چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۶۸.
۵. ———، شرح حدیث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۲ و ۱۳۸۶.

۶. \_\_\_\_\_، صحیفه نور.
۷. تبیان، امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی، دفتر چهل و دوم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. جوادی آملی، عبدالله، نامه امام خمینی به گورباچف و شرح نامه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۱۳۷۲.
۹. الحسینی الزبیدی الحنفی، سیدمحمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس.
۱۰. داوری اردکانی، رضا، «تجدد و سکولاریسم»، نامه فرهنگ، سال چهاردهم، شماره ۵۴، ۱۳۸۳.
۱۱. \_\_\_\_\_، «فلسفه معاصر ایران»، تهران، نامه فرهنگ، سال چهاردهم، دوره سوم، شماره ۵۱.
۱۲. ذوعلم، علی، «انقلاب اسلامی، تحجر و سنت»، تهران، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۲۶ و ۲۷، ۱۳۸۲.
۱۳. عمید، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷.
۱۴. قربان زاده، قربانعلی، مبانی مصلحت عمومی در اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۱.
۱۵. کچویان، حسین، «رابطه اخلاق و سیاست از سنت تا تجدید»، قم، فصلنامه علوم سیاسی، سال ششم، شماره ۲۳، ۱۳۸۲.
۱۶. کلباسی، حسین (و دیگران)، «تجدد و سکولاریسم»، تهران، نامه فرهنگ، سال چهارم، شماره ۵۴، ۱۳۸۳.
۱۷. کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی.
۱۸. مجتهدی، کریم، «جهت گیری تفکر»، همشهری ماه، تهران، شماره نهم، ۱۳۸۴.
۱۹. \_\_\_\_\_، «تهاجم روح فاوست»، تهران، روزنامه جام جم، شماره ۹۵۴، ۱۳۸۲.
۲۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار.
۲۱. \_\_\_\_\_، نظام حقوق زن در اسلام.
۲۲. نجفی، موسی، فلسفه تجدد در ایران، تهران، چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۳.