

مبحث فطرت از دیدگاه امام خمینی (س)

فاطمه طباطبایی*

چکیده: اندیشمندان و متفکران بزرگ اسلامی نکات و دقایق بسیاری در مورد فطرت بیان کرده‌اند که در این میان می‌توان از امام خمینی (س) یاد کرد. ایشان در کتابهای عرفانی خود از جمله شرح حدیث جنود عقل و جهل و جهل حدیث و همچنین در نامه‌های عرفانی که نگاشته‌اند به بررسی فطرت پرداخته‌اند. در این مقاله پس از بررسی اجمالی دیدگاه‌های متفکران غربی پرسشهایی طرح شده که سعی نگارنده یافتن پاسخهای مناسب برای آنهاست. در ادامه، بحث از تقسیمات فطرت و خصوصاً فطرت محجوبه و فطرت مسخوره به میان آمده، و در پایان برخی از احکام فطرت مورد بررسی قرار گرفته است.

بحث فطرت از جمله مباحث پراهمیتی است که در قلمرو اندیشه‌های دینی و غیردینی مطرح است و در دوران اخیر نیز برخی از متفکران ایرانی و خارجی از جنبه‌های مختلف علمی، فلسفی و روان‌شناختی در مورد آن تحقیق و تفحص کرده‌اند.^۱ مبحث فطرت را می‌توان در دو

حوزه متمایز و متفاوت قابل طرح دانست:

الف) حوزه امور اعتباری

ب) حوزه امور غیر اعتباری که خود شامل دو شاخه وجودشناختی (ontological) و معرفت‌شناختی (epistemological) است.

برخی از معتقدین به فطرت که آن را در حوزه وجودشناسی جستجو می‌کنند برآنند تا با استناد به فطرت، خداوند را در عالم خارج و خداخواهی و کمال خواهی را در عالم انسانی اثبات کنند. به نظر اینان اعتقاد به خدا فطری است و هیچ‌گونه احتیاجی به استدلال و برهان ندارد. اهمیت این بحث از آن جهت است که با انسان‌شناسی ارتباط کامل دارد و تلقی صحیح از آن به تبیین جایگاه انسان و تعریف و شناخت او کمک می‌کند. یکی از مکتبهای فلسفی که به انسان و نحوه وجود او توجه خاصی نشان داده، اگزیستانسیالیسم است. اگزیستانسیالیسم به اصالت انسان اعتقاد داشته و آنچه از نوشته‌های کی‌یرکگارد (Kierkegaard)، هایدگر (Heidegger) و یاسپرس (Yaspers) - که در حقیقت پیشروان نهضت فکری اگزیستانسیالیسم می‌باشند - برمی‌آید آن است که انسان به هنگام تولد استعدادی بیش نیست و نمی‌توان برای آن ماهیتی فرض کرد چون ماهیت حقیقت شیء است و چیزی که هنوز کامل نشده است معلوم نیست که چه خواهد شد... انسان حس می‌کند که آزاد است هر گونه که می‌خواهد وجود خود را بسازد و کامل کند.^۲ آنان معتقدند انسان اصالتاً آزادی دارد و هیچ قید و بندی او را محدود نکرده است و در پناه همین آزادی با تلاش و کوشش، خود را می‌سازد و به شخصیت خویش قوام می‌بخشد. در نظر این گروه هر قید و صفتی که انسان را مقید کند، مخالف آزادی است. بر این مبنا آیا فطرت، خواه کمال‌جو باشد و خواه مطلق‌گرا، آزادی انسان را مخدوش نمی‌سازد؟ معتقدان به فطرت - از جمله علمای مسلمان - برای اثبات نظریه خویش ضمن طرح مسائل مربوط به فطرت به مناقشه‌های منکران امور فطری نیز پاسخ می‌دهند. عمده مسائلی که آنان مطرح می‌کنند عبارت است از:

۱- فطرت چیست؟

۲- امور فطری کدامند؟

۳- رابطه فطرت با آزادی انسان چیست؟ آیا فطرت برآستی آزادی انسان را مخدوش می‌سازد؟ آیا اساساً آن نوع آزادی که پیروان مکتب اصالت انسان مطرح می‌کنند، صحیح است؟

و بر فرض صحت، کمال محسوب می‌شود؟

۴- آیا تلاش و عمل انسان برای رسیدن به کمال مطلوب با فطرت و سرشت او ارتباط دارد؟ آیا این عمل او موجب شکوفاشدن امور فطری می‌شود یا امر جدیدی در او به وجود می‌آید و هیچ‌گونه ارتباطی بین آنها وجود ندارد و اگر عمل را معلول آن واقعیات درونی از پیش تعبیه شده بدانیم، نفی آزادی انسان شده است یا نه؟

حضرت امام خمینی (س) به عنوان یکی از معتقدان به فطرت در پاره‌ای از آثار خویش این مسأله را مورد بحث قرار داده‌اند و سعی ما نیز در این مقاله بر آن است تا بر اساس نظریات ایشان در این خصوص، پاسخهایی برای پرسشهای یادشده بیابیم. اینک بحث خود را با تعریف واژه فطرت و پاسخ به سؤال اول آغاز می‌کنیم.

فطرت مشتق از «فطر» است که در لغت به معنی آغاز کردن و شکافتن و در قرآن کریم به معنی آفریدن و خلق کردن به کار رفته است. امام در توجیه این معنی می‌فرماید: «خلقت گویی پاره‌نمودن پرده عدم و حجاب غیث است».^۳

برخی گفته‌اند «الفطرة ای الخلقة»^۴ فطرت دلالت بر خلقت ابتدایی موجودات دارد، و شکل و هیأت خاصی است که خداوند در ابتدای آفرینش به مخلوقات عطا می‌کند و از آنجا که انسان یکی از مخلوقات است می‌توان چنین نتیجه گرفت که فطرت انسانی حقیقتی است که با اعطای آن، انسان، انسان می‌شود و از سایر پدیده‌ها ممتاز می‌گردد، همچنان که هر یک از مخلوقات نیز با فطرت خاص خود از دیگر موجودات متمایز می‌شوند. البته فطرت انسان ویژگیهایی دارد که مخصوص خود اوست و سایر موجودات یا از آن بهره ندارند یا حظ کمی دارند.^۵ برخی فطرت را مختص انسان و گروهی مشترک در همه موجودات می‌دانند ولی از کلام امام در ره عشق چنین برمی‌آید که ایشان فطرت را خاصه همه موجودات می‌دانند آنجا که می‌فرمایند:

از کجا شروع کنم بهتر آن است که از فطرت باشد. «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ
النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تُبَدِّلُ يَلِيَّ لِخَلْقِ اللَّهِ» در اینجا به فطرت انسانها بسنده کرده‌گرچه
این خاصه خلقت است.^۶

بنابراین، فطرت عبارت است از هستی یافتن، پدیدار شدن، و از کتم عدم به درآمدن؛ و مراد از امور فطری مجموعه خصوصیتی است که پدیده‌ها با آن آفریده می‌شوند و حقیقت آنها از یکدیگر ممتاز می‌گردد. در این میان انسان از کششهای فطری خاصی همچون کمال‌خواهی،

مطلق‌گرایی، خداجویی و نقص‌گریزی برخوردار است که او را به نحو تمام و کمال بر دیگر موجودات برتری می‌بخشد. حضرت امام ضمن نقل حدیث زراره از امام صادق (ع) در بیان معنای آیه «فطرة الله التي فطر الناس عليها» فرموده‌اند معنای این کریمه شریفه این است که همه مردم بر فطرت توحید خلق شده‌اند. امام از این حدیث استفاده کرده و می‌فرمایند:

گرچه در این حدیث و برخی احادیث دیگر فطرت را به توحید تفسیر نموده‌اند ولی این از قبیل بیان مصداق است یا تفسیر به اشرف اجزای شیء است.

ایشان با نقل حدیث دیگری از امام محمد باقر (ع) که حضرت فطرت را در حسنه زراره به معرفت تفسیر نموده‌اند، چنین نتیجه می‌گیرند که فطرت اختصاص به توحید ندارد بلکه جمیع معارف حقه را شامل می‌شود که خداوند بندگان را به آن مفضور فرموده است.^۷ حضرت امام (س) در مورد خلقت انسان می‌گویند وقتی خداوند طینت آدم اول را مخمر فرمود دو فطرت و سرشت و جبلت به انسان عطا کرد:

الف) فطرت اصلی

ب) فطرت تبعی

این دو فطرت به منزله پایه و اصل سایر فطریات هستند که در انسان مخمر گردیده است و دیگر فطریات فروغند و به منزله شاخه‌های آن دو. ایشان در توجیه این دو فطرت می‌نویسند:

یکی فطرت مخموره غیر محجوبه است که سمت اصلیت دارد و آن

عبارت است از فطرت عشق به کمال مطلق و خیر و سعادت مطلقه.^۸

که به نظر حضرت امام (س) این فطرت در نهاد همه آدمیان موجود است:

و دیگری فطرت محجوبه است که سمت فرحیت و تابعیت را دارد و

همان فطرت تنفر از نقص و انزجار از شرّ و شقاوت است که این مخمر

بالعرض است.^۹

حضرت امام فطرت مخموره را وزیر عقل و مبدأ و منشأ خیر بلکه خود «خیر» می‌دانند و فطرت محجوبه و گرفتار حجب طبیعت را وزیر جهل و مبدأ و منشأ شر بلکه خود شر معرفی می‌کنند^{۱۰} از منظر امام، ایمان، شکر، توکل، صبر، رأفت، علم، خوف، تواضع، تائنی و استسلام از «جنود عقل» و لوازم فطرت مخموره هستند و در مقابل کفر، جهل، گستاخی، تکبر،

شتاب زدگی، بی ثباتی، بی قراری، جزع و ... از «جنود جهل» و لازمه فطرت محجوبه می باشند. در پاسخ به سؤال دوم، حضرت امام خمینی (س) در کتاب شریف شرح حدیث جنود عقل و جهل به ذکر برخی از امور فطری پرداخته اند از جمله:

الف) توحید و ولایت. امام (س) با بیانی کوتاه ولایت را شاخه ای از شجره توحید معرفی می کنند. توضیح این مطلب که چگونه حضرت امام (س) ولایت را از امور فطری شمرده اند آن است که با توجه به استدلالی که در مصباح الهدایه در بحث خلافت و ولایت مطرح می کنند، خلافت را بزرگترین شأن الهی می دانند که به وسیله آن رهایی به ساحت غیب امکان پذیر می شود این خلافت را همان روح «خلافت محمدی» می دانند. از نظر امام «خلافت» ظهوربخش سایر اسماء الهی است زیرا مظهر اسم جامع «الله» است. چنین خلیفه ای منعکس کننده تمام اسماء و صفات الهی است. امام در مصباح الهدایه می گویند: «فالنبوة مقام ظهور الخلافة والولاية و هی مقام بطونها».^{۱۱} از دید امام خلافت و ولایت باطن نبوت است و نبوت مقام ظهور خلافت و ولایت. حال با تلفیق این مطلب با مطلب دیگری از امام در کتاب چهل حدیث که نبوت و انزال کتب هدایت را از امور فطری دانسته اند، می توان این دو مطلب را صغری و کبری استدلال قرار داد و چنین نتیجه گرفت که اگر ولایت، باطن خلافت و خلافت، باطن نبوت است، و نبوت امری فطری است پس ولایت هم که باطن نبوت است امری فطری است. پس فطرت غیر محجوبه بر ضرورت ولایت نیز حکم می راند.

حقیقت ولایت فیض مطلق است، و فیض مطلق ظل و سایه وحدت

مطلقه و فطرت بالذات متوجه کمال اصلی، و بالتبع متوجه کمال ظنی

است.^{۱۲}

در اندیشه امام فهم و پذیرش ولایت، منوط به فهم و درک توحید است.

ب) از امور دیگری که امام آن را فطری می دانند عشق به بقای ابدی و حریت و آزادی است و معتقدند علت عدم ظهور عشق در میان بیشتر آدمیان محجوب شدن فطرت مخموره آنان است. آنان به اشتباه به دنیا و امور فانی دل بسته و نهایتاً از مرگ بیزار شده اند. در واقع مرگ برای محجوبانی که آن را فنا و نیستی می پندارند ناپسند است؛ چرا که فطرت از فنا و عدم تنفر دارد و از موت گریزان است. محی الدین بن عربی نیز معتقد است معشوق فطرت، امری دائمی و زوالناپذیر است «و نشئه باقیه معشوق فطرت است».^{۱۳} پس منشأ نفرت و گریز از مرگ،

محبوب شدن فطرت مخموره است. در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که اگر نفرت از موت به سبب محبوب شدن فطرت است پس با حال مؤمنانی که گریزان از مرگ هستند و آن را مکروه می‌شمرند چگونه سازگار است؟ به تعبیر دیگر اگر پذیرفتیم که کسانی از مرگ بیزار و متنفرند که آن را فنا و نیستی می‌پندارند پس مؤمنین چگونه می‌توانند با اتّصاف به صفت ایمان از موت نیز کراهت داشته باشند؟ در جواب باید گفته شود که کراهت برخی از مؤمنین و بندگان خاص خدا از موت، و گرایش آنان به بقا و زنده ماندن صرفاً به دلیل خوشه‌چینی و برگرفتن زاد و توشه بیشتر و نهایتاً از خوفی است که نشانه ایمان آنان است. در اثبات اگرچه مؤمنین از موت می‌توان به حدیث تردّد استناد کرد. در حدیث تردّد خداوند سبحان به این نوع کراهت اشاره می‌فرماید:

مَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ إِلاَّ فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي فِي قَبْرِ عِبِيدِي الْمُؤْمِنِينَ يَكْرَهُ
الموت، وانا أكره مساقته ولا بد له من لقائي^{۱۴}

مرکز در امری که فاعل آن بودم تردید نداشتم آنچنانکه در مورد گرفتن جان بنده مؤمنم که او از آن گریزان است و من ناخوشایندی او را ناخوش دارم اما او را راهی جز دیدار من نیست.

بنابراین خداوند تصریح می‌کند که دوست ندارد فاعل فعلی باشد که برای بنده مؤمنش ناخوشایند است؛ زیرا «المحبّ یکره ما یکرهه محبوبه» عاشق از آنچه محبوبش را می‌آزارد دوری می‌جوید؛ اما چون لقا و دیدار حضرت حق بدون موت حاصل شدنی نیست چنانچه در حدیث دجال آمده است که: «إِنَّ أَحَدَكُمْ لا یَرى رَبَّهُ حَتى یموت» سرنوشت محبّ و محبوب من دیدار من است و این دیدار جز با موت حاصل نمی‌شود که فرمود: «لا یبدّ له من لقائی». بنابراین برای حصول این دیدار اگر چه مکروه محبوب من است جان او را می‌ستانم. براستی لطافت حدیث وجدآور است؛ زیرا نمی‌فرماید بالاخره او را می‌میرانم بلکه مشروط را که دیدار و لقا است ذکر می‌کند و می‌فرماید بالاخره من در این تردید باقی نمی‌مانم و لذت دیدار خود را به او می‌چشانم؛ زیرا من به دیدار او مشتاقترم «إِنى أشدُّ شوقاً الیهم». ^{۱۵} البته روشن است که این شوق و اشتیاق در مقام کثرت و تفصیل است نه در ساحت وحدت و اجمال.

می‌توان به این نکته توجه نمود این اوصافی را که حضرت امام (س) تحت عنوان جنود عقل و لوازم فطرت مخموره یاد کرده‌اند در کتب اخلاقی، در شمار صفات پسندیده مطرح شده است آیت‌الله مطهری تمامی این اوصاف یاد شده را از مقوله اخلاق (حکمت عملی) دانسته و تحت

عنوان گرایش به خیر و فضیلت که یکی از گرایشهای مقدس فطری است یاد کرده‌اند.^{۱۶} و اما در مورد سؤال سوم که رابطه فطرت و آزادی چیست باید گفته شود پذیرش این نکته که هر موجودی با خصوصیات فطری می‌شود و به واسطه آن از دیگران ممتاز می‌گردد، و یا اینکه انسان، حقیقتی (یا موجودی) است که بدون حد و مرز و ویژگیهای خاص آفریده نشده است، بدان معنی نیست که فطرت با آزادی مغایرت داشته باشد زیرا در انسان‌شناسی عرفانی - دینی به نقطه‌ای می‌رسیم که انسان را عصاره همه موجودات و اشرف مخلوقات و نهایتاً خلیفه خداوند بر روی زمین می‌دانیم. خلیفه‌ای که سجده او بر همه آفریدگان واجب می‌گردد، تا آنجا که عبادت چندین هزار ساله ملکی^{۱۷} از ملائک به جرم سجده نکردن بر او محو می‌شود و در پیشگاه مقام خلیفه الهی و بارگاه کرامت انسانی بردار می‌شود.^{۱۸} موجودی که اطاعت از او چون اطاعت از خالق است و خداوند در مورد آفرینش او می‌گوید: «خَلَقْتُهُ سَيِّدِي». به راستی انسان تنها موجودی است با دو دست جمال و جلال خداوند به منصف ظهور و خلقت راه یافته و سپس خالق هستی به این خلقت خود بر خویش مباهات نموده و «فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» می‌گوید و انسان تنها موجودی است که بر صورت خداوند آفریده شده است که «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^{۱۹}.

بنابراین وقتی انسان به صورت خداوند خلق می‌شود و نماینده او در زمین می‌گردد - و این خلافت که خلافت تکوینی است نه اعتباری - پس انسان نیز همانند آفریدگارش دارای اختیار، قدرت و آزادی خواهد بود و هیچ امری تکویناً نمی‌تواند آزادی او را مخدوش سازد. حضرت امام (س) در مورد انسان می‌گویند:

عین ثابت انسان کامل (حقیقت محمدیه) بر سایر اسما خلافت دارد

و حکم او در همه مراتب نافذ است. به تعبیر دیگر سایر اعیان ثابته مظاهر

همین حقیقت کلیه می‌باشند عین ثابت انسان کامل بر همه اعیان معیت

قیومی دارد این مظهریت در نظام تکوینی ساری و جاری است.^{۲۰}

و از آنجا که خداوند صاحب قدرت و اراده و اختیار است، نماینده او نیز به این صفت موصوف می‌باشد و تا آنجا پیش می‌رود که گیرنده نامه‌ای از خالق خویش می‌شود با این مضمون: «مِنَ الْحَمْرِ الْقَيْوَمِ الَّذِي لَا يَمُوتُ إِلَى الْحَمْرِ الْقَيْوَمِ الَّذِي لَا يَمُوتُ» در این عبارت از جاودانگی انسان یاد شده است سپس به قدرت خلاقیت انسان اشاره می‌فرماید که همانگونه که

من به شیء می‌گویم بشو، می‌شود تو نیز چنین خواهی شد که اگر به شیء بگویی «کن» «فیکون» خواهد شد. «فَإِنِّي أَقُولُ لَشَيْءٍ كُنْ فَيَكُونُ فَقَدْ جَعَلْتُكَ تَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ»^{۲۱} باید توجه داشت که تنها تفاوت در استقلالی و تبعی بودن این اوصاف و ویژگیهاست.

محمی‌الدین بن عربی درباره انسان مطلب زیبایی آورده است که پس از شرح مختصری درباره آن به اثبات سازگاری فطرت با آزادی می‌پردازیم. ابن عربی می‌گوید: «انسان حادث ازلی است»^{۲۲}. انسان حادث است از آن جهت که ذاتاً محتاج به غیر است و ازلی است از آن جهت که معلوم خداوند است و چون خداوند ازلاً عالم است، علم او نیز ازلی خواهد بود و معلوم او که انسان است نیز ازلی خواهد بود و همان‌گونه که ازلیت نفی حدوث نمی‌کند حدوث نیز نفی ازلیت نمی‌کند - توضیح بیشتر این موضوع را می‌توان در آثار عرفانی اسلامی در ذیل بحث اعیان ثابته جستجو کرد - در فلسفه نیز ثابت شده است که حادث ذاتی قدیم زمانی است. حادث ذاتی مسبوق به عدم زمانی نیست ولی چون هستی خویش را از سوی علت خود یافته است، بدون اینکه غیر آن را ایجاد نماید، هرگز نمی‌توان آن را موجود نامید. پس حادث ذاتی پیوسته از سوی علت، موجود است و چون به خویش واماند، معدوم است یعنی در مرتبه ذات و ماهیت معنای نیستی را حکایت می‌کند. پس حادث زمانی مسبوق به عدم زمانی است اما حادث ذاتی جز از نیستی در مقام ذات حکایت نمی‌کند. پس بین حدوث ذاتی و قدم زمانی منافاتی نیست. «موجود ممکن» می‌تواند ذاتاً حادث باشد هرچند که زماناً قدیم است و این حقیقت از ناحیه علت یا فاعل هستی قابل تفسیر عقلی است.^{۲۳} بر این اساس عدم منافات حدوث و ازلیت که در بیان محمی‌الدین آمده است، روشن می‌شود.

حال بر مبنای این تعبیر دوگانه از انسان - حادث بودن در عین ازلی بودن - می‌توان به پاسخی معقول در مورد پرسش گذشته رسید. چه، همان‌گونه که صرف تعلق انسان به ازلیت موجب تحقق استمدادها و فعلیت یافتن تواناییهای نهفته او نیست به همان سان، وجود امور فطری و از پیش تعبیه شده در انسان، راه او را برای انتخاب آینده زندگی سد نمی‌کند، در نتیجه همچنان که ازلی بودن نفی حدوث، و حدوث نفی ازلی بودن نمی‌کند، امور فطری هم نفی آزادی نمی‌کند و آزادی نیز نافی امور فطری نمی‌باشد.

با توجه به آنچه در مورد خلقت انسان ذکر شد این سؤال مطرح می‌شود که آیا همه انسانها متعالی هستند؟

در پاسخ می‌توان گفت این اعتقاد که سرشت و فطرت انسان برکمال‌خواهی و خداخواهی و ... است به این معناست که اینگونه امور به صورت بالقوه در انسان وجود دارند و امر بالقوه ممکن است به فعلیت برسد یا نرسد و به فعلیت رسیدن امر بالقوه، مستلزم وجود شرایط است. در اینجا است که نقش تعلیم و تربیت و هدایت انبیا و اولیا در به ثمررساندن و شکوفاکردن آن حقایق بالقوه مطرح می‌شود. هنر انبیا در مدد رساندن به مردم است تا حجابها را کنار زنند و زنگار تعینات را بزدایند. از این رو برخی از معلمان اخلاق و حتی انبیای الهی معتقدند که در تعلیم و تربیت چیزی از خارج به انسان افزوده نمی‌شود بلکه تنها نیروهای بالقوه اوست که به فعلیت درمی‌آیند. بنابراین نقش عوامل بیرونی - اعم از شرایط محیطی و تربیتی - این است که خصوصیات نهفته آدمی را شکوفا کند و انرژی متراکم در وجود او را در مسیر صحیح و درست آزاد سازد نه اینکه خصوصیات را در فرد ایجاد کند. بر خلاف آمپریست‌هایی همچون هیوم و جان لاک که معتقدند هیچ معلومی در ضمیر انسان نیست و همه چیز را انسان از عالم خارج دریافت می‌کند و به عبارت روشن‌تر اینان معتقدند همه چیز آموختنی است و یا کانت که برای عقل و معنی اصالت قائل بوده و مکتب او به مکتب انتقادی معروف است به دو نحوه معلوم ماتقدم (apriori) و ماتأخر (aposteriori) معتقد می‌باشد. به همین دلیل اساس دعوت بزرگان دینی، دعوت به خویش‌تر خویش و خودشناسی است پس هاز خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی» و در سروده منسوب به امام علی (ع) چنین آمده است:

اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر

و در پاسخ به پرسش چهارم می‌توان گفت، اساساً واجد فطریات بودن منافات با آزادی ندارد بلکه بالعکس، آزادی یا فقدان فطریات ناسازگار است، و اگر گفته شود انسان با فطرتی سالم، خداجو، نیک‌طلب، گریزان از شر آفریده شده است این مطلب هیچ‌گونه منافاتی با نیک‌شدن، سالم‌شدن و عالم‌شدن او ندارد. همچنان‌که با ظالم‌شدن و جاهل‌شدن او منافاتی ندارد، در واقع اعمال اختیاری انسان نشانه آزادی عمل اوست که با بهره‌گرفتن از آنها به شکوفا ساختن آن صفات همت می‌گمارد. گاه با عمل صحیح و شایسته که موافق طبیعت انسانی اوست، این امور وجودی در او منشأ اثر می‌شوند و گاه با عمل خلاف طبیعت انسانی، بی‌اثر می‌گردند. پس این انسان است که آزادانه و با عمل اختیاری کمالات نهفته خویش را بارور می‌سازد و یا آنها را می‌پوشاند و صفات متضادش را در خود می‌پروراند، یا عالم می‌شود و یا جاهل نام می‌گیرد. یا

عادل می‌شود یا به ظلم متّصف می‌شود. پس اگر این نیروی بالقوه در نهاد انسان نمی‌بود هرگز متّصف به این صفات کمالیه نمی‌شد؛ زیرا توانایی کسب آنها را نداشت و از طرف دیگر می‌توان گفت که با حق انتخاب و مخیر بودن او نیز منافات پیدا می‌کرد. وقتی انسان بتواند از میان خیر و شر یکی را برگزیند به این سبب است که در ساختار وجودیش توان پرورش چنین صفاتی نهاده شده است و البته روشن است که این کمالات به نحو بالفعل نیست بلکه میل به آنهاست که در اثر عمل به فعلیت می‌رسند.

فطرت عاشقانه

انسان دارای فطرتی علم‌جو است و به همین سبب در پی کشف حقیقت خود و ادراک و شهود خویشتن خویش است و در این راه درمی‌یابد که ورای جسم مادی او واقعیتی دیگر نهفته است که او را از حوزه طبیعت مادی خارج می‌کند و سپس نتیجه می‌گیرد که آن حقیقت غیرمادی، لوازم و احکامی غیر از موجودیت مادی او دارد. یعنی، علاوه بر ظاهر، باطن و معنوتی نیز هست که درک آن بستگی تنگاتنگی با میزان علم و آگاهی او دارد. پس با فطرت عالمانه، نخست خود را درک می‌کند و آنگاه به درک ربّ خویش نایل می‌شود و به نقص و نیاز خود و کمال و غنای خالق خویش پی می‌برد.

از تفحص در آثار مختلف حضرت امام می‌توان چنین استنباط کرد که یکی از اموری که انسان به آن مفلطوره است فطرت عاشقانه است. در آداب الصلوة می‌نویسند:

در فطرت تمام موجودات حبّ ذاتی و عشق جبلی ابداع و ابداع فرموده، که به آن جذبۀ الهیّه و آتش عشق ربّانی متوجه به کمال مطلق و طالب و عاشق جمیل علی‌الاطلاق می‌باشد و برای هر یک از آنها نوری فطری الهی قرار داده که به آن نور، طریق وصول به مقصد و مقصود دریايند.^{۲۴}

در قسمت بعد به توضیح و تبیین «جذبۀ الهیّه» و «آتش عشق ربّانی» می‌پردازند و از آن دو به «نار» و «نور» تعبیر می‌کنند و یکی را زُفُوف و وصول و دیگری را بُراق عروج می‌خوانند.^{۲۵} از منظر امام، همه انسانها دلبسته و سرگشته جمال مطلقند، گمشده‌ای جز او و تمنائی غیر او ندارند، و در دیوان خود می‌گویند:

جز رخ دوست نظر سوی کسی نیست مرا^{۲۶}

و یا

به تو دل بستم و غیر تو کسی نیست مرا^{۲۷}

در مکتب امام، رسیدن به محبوب و دیدار جمال او خواسته فطری بشر است و ریشه در پیمان روز الست دارد:

عشق جانان ریشه دارد در دل از روز الست عشق را انجام نبود چون ورا آغاز نیست^{۲۸}
از دید امام، انسان هم زاده عشق است و هم مفتون آن:

مازاده عشقیم و پسر خوانده جامیم^{۲۹}

و جانپازی در راه معشوق را بازی کودکانه می‌دانند که در اوایل سیر برای سالک کوی حقیقت دست می‌دهد:

در ره معشوق جان را باختن بازای طفلانه می‌دانیم ما
یکی از علمای اهل معرفت در این باره گوید:

هیچ دلی نیست که از لعه محبت در آن نوری نه و هیچ سری نیست که
از نشأت آن در او شوری نه.^{۳۰}

باری، عشق جوهره وجودی انسان است و علت آفرینش کاینات، و به تعبیر امام در مصباح الهدایه، «فان بالعشق قامت السموات»^{۳۱} آسمان بر پایه عشق استوار است.

و دیگری می‌گوید: «لولا العشق ماتکون متکون»^{۳۲} اگر عشق نبود هیچ موجودی تحقق پیدا نمی‌کرد. بنابراین حرکت عالم از نیستی به هستی برخاسته عشق است.

از دیدگاه حضرت امام، عشق حقیقتی است که با جان بندگان عجین شده، با آن زاده می‌شوند و با آن به معشوق می‌رسند:

عشق جانان ریشه دارد در دل از روز الست^{۳۳}

و یا:

ساکنان در میخانه عشقیم مدام از ازل مست از آن طرفه سبویم همه^{۳۴}

با این تعریف، جز از طریق عشق به محبوب نتوان رسید که:

جز عشق تو را رهرو این منزل نیست

کوتاه سخن آنکه، همه موجودات خواهان جمال مطلقند و جمال محدود و ناقص خواسته

فطرت نیست. پس جمال می طلبند آن هم جمال مطلق و تا به معشوق فطری خویش نرسند آرام و قرار نمی یابند. پس حبّ به خود و حبّ به کمال و جمال مطلق و آرامش در کنار محبوب و معشوق، خواسته فطرت عاشقانه انسان است و یافتن راه عشق پاسخی است به خواسته فطرت.

فطرت، طینت و تربیت

حضرت امام (س) مسأله فطرت را از جنبه دیگری مورد بررسی قرار داده‌اند و معتقدند که اولاً فطرت و احکام آن^{۳۵} از لوازم وجود است که در اصل طینت و خلقت آدمی نهاده شده است، و همه انسانها در آن، اتفاق نظر دارند اما علی رغم این همداستانی در مسأله فطرت بعضی از آن غافلند. قرآن کریم نیز به این حقیقت اشاره دارد که «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» مگر اینکه هشداردهنده‌ای آگاه از این حقیقت پرده بردارد و موجب بیداری و آگاهی آنان شود سپس می‌فرماید، هیچ چیزی نمی‌تواند بر این فطریات اثر بگذارد و آنها را دگرگون سازد.^{۳۶}

ثانیاً، «لَا تُبَدِّلُ خَلْقَ اللَّهِ ... ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ»، چیزی آنها را تغییر نمی‌دهد. بدین ترتیب فطرت هرکس، همان نحوه وجودی او، و در واقع حقیقت اوست و نظر به اینکه ذاتی شیء، تبدل‌پذیر نیست^{۳۷} فطرت نیز تغییرپذیر نخواهد بود و اما اشتغالات مادی و نفسانی، فطرت انسان را در حجاب فرومی‌برد^{۳۸} و تنها راه رهایی و نجات از این حجابها پرورش فطرت است و تا زمانی که توفیق چنین عملی حاصل نشود همچنان محبوب باقی خواهد ماند.^{۳۹} در اینجا ذکر این نکته لازم است که برای خروج از حجابهای ظلمانی می‌توان از سفر به درون خویش مدد جست:

بیا با هم به سوی وجدان برویم که ممکن است راهی بگشاید^{۴۰}

راه دیگر راه مجاهده و تزکیه و تصفیه با تمسک به هدایت پروردگار است:

زیرا خروج از این منزل علاوه بر مجاهدات، محتاج به هدایت حق

تعالی است و اگر این هدایت شامل حال بنده نشود رستگار نمی‌شود.^{۴۱}

انسان با فطرتی پاک، عاشق، کمال‌جو و ... پا به عرصه هستی می‌گذارد؛ ولی برای شکوفایی این ویژگیهای نهفته در وجود خویش نیاز به تعلیم و تربیت و تلاش و مجاهده دارد تا بتواند جامعه حقیقی انسانی بر تن کند و به عبارت دیگر انسانی متعالی شود و نکته‌ای که از سخنان امام برمی‌آید توجه به حق و استمداد از خداوند است زیرا بشر لحظه به لحظه برای تحقق آرمانهای

خویش به لطفی ویژه از جانب ربّ کریم نیازمند است؛ همانگونه که در ایجاد و بقای هستی خود به او نیاز دارد، در کسب فضایل و زدودن رذایل نیز همواره محتاج پروردگار و لطف و احسان اوست. انسان طالب کمال برای رفع حجابها از صمیم قلب می‌گوید:

اَلهٰی هَبْ لِيْ كَمَالَ الْاِنْقِطَاعِ اِلَيْكَ وَ اَنْزِ اَنْبَارَ قُلُوْبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا
اِلَيْكَ حَتّٰى تَخْرِقَ اَبْصَارُ الْقُلُوْبِ حُجُبَ النُّوْرِ فَتَصِلَ اِلَى مَعْدِنِ الْعِظْمَةِ وَ
تَصِيْرَ اَرْوَاحِنَا مَعْلَقَةً بِعَرْقِ قُدْسِكَ ۴۲

خدایا کمال انقطاع از خلق را به سوی خودت به من عطا کن و دیده دل ما را با روشنائی نگاهش به سوی تو نورانی فرما، تا جایی که پرده‌های نور را دریده و به معدن عظمتت راه یابد و روانهای ما به عرق قدس تو تعلق یابند. به تعبیر امام:

این کمال انقطاع، خروج از منزل خود و خودی و هرچه و هرکس، و پیوستن به اوست و گسستن از غیر. ۴۳

این همان هیبة الهی است که پس از طی مراحل به اولیای خلّص عطا می‌شود و گوشه چشمی است که از جانب معبود به آنان افکنده می‌شود. از دیدگاه امام چشم قلب تا به نظره حق تعالی منور نشود خرق حُجُب نتواند کند و

«تا این حجب باقی است راهی به معدن عظمت نیست و ارواح، تعلق به عرق قدسی را درنیابند و مرتبت تدلّی حاصل نیاید (ثمّ دُنّی فَنَدَلّی).» ۴۴

از منظر امام، انسان پس از «صعق و اندکاک جیل هستی» ۴۵ به مرتبه و مقامی می‌رسد که حق تعالی با او نجوا می‌کند ۴۶ از این رو پیر طریق ما چنین رهنمود می‌دهد که:

صوفی ز ره عشق صفا باید کرد	عهدی که نموده‌ای وفا باید کرد
تا خویشتنی، به وصل جانان نرسی	خود را به ره دوست فنا باید کرد ۴۷

احکام فطرت

حضرت امام، فطرت را دارای احکامی می‌دانند که با بهره‌گیری از بیانات ایشان به شرح هریک می‌پردازیم.

۱) پذیرش مبدأ هستی و کامل مطلق

از منظر امام، انسان فطرتاً طالب کمالی است که نقص نداشته باشد، عاشق جمالی است که عیبی چهره او را مخدوش نسازد، عاشق علمی است که جهل در او راه نداشته باشد، قدرت و سلطنتی را خواهان است که عجز همراه آن نباشد و بالاخره حیاتی را طالب است که هرگز فنا نپذیرد، از این رو اگر عالمی را می ستایید و دل به او می بندد هرگاه اعلمی را بیابد او را برمی گزیند و اگر جمال رخسار دلفریبی او را فریفته است هرگاه زیباتری یافت شود گوی سبقت در دلربایی از او می ستاند. این خاصیت فطرت است که متوجّه الیه او کمال مطلق است و از دیدگاه حضرت امام این عشق در میان تمامی افراد بشر از هر ملت و نطله ای وجود دارد و در خمیره آنان است و در همه حرکات و سکنات آنان موج می زند.^{۴۸} گرچه گاه در تشخیص مصداق دچار اشتباه می شوند

زیرا همواره حجابهای ظلمانی و نورانی وجود دارند که انسان را به

اشتباه می اندازند و امر ناقص را کامل جلوه می دهند.^{۴۹}

اما به محض درک نقص و یافتن معشوق و معبودی کاملتر متوجه او می شوند و خود این پویایی و خرسند نماندن به معبودی ناقص دلیل بر وجود معبود کامل است. بنابراین معشوق مطلق، معشوق بی عیب و نقص، معشوق ابدی و فناپذیر مطلوب نهایی همه افراد بشر است و زبان حال همه آدمیان این است که:

ما عاشق جمال مطلق هستیم، ما حبّ به کمال و جلال مطلق داریم. ما

طالب قدرت مطلقه و علم مطلق هستیم.^{۵۰}

امام پس از بیان مقدماتی نتیجه می گیرند که این عشق فعلی، معشوق فعلی می خواهد و هرگز نمی تواند چنین معشوقی امری متوهّم و خیالی باشد؛ زیرا امر موهوم، ناقص است و چنانچه گفته شد امر ناقص نمی تواند متوجّه الیه فطرت باشد. پس عاشق فعلی و عشق فعلی جز با معشوق فعلی امکان پذیر نیست و جز ذات کامل، معشوقی نمی تواند فطرت بشر را راضی سازد. بنابراین لازمه عشق به کمال مطلق، وجود کامل مطلق است. از این رو به تعبیر حضرت ایشان، توئم آگاهان طریق هدایت و مؤذگانی بیدارشدگان از خواب غفلت این است که معبودی داریم زوال ناپذیر. معشوقی داریم بی نقص و مطلوبی داریم بی عیب. منظوری که «الله نور السموات و الارض» است و محبوبی که سعة احاطه اش «لَوْ دَلَيْمٌ بِحَبْلِ اِلَى الْاَرْضَيْنِ السَّقْلَى لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ» است.^{۵۱}

۲) پذیرش توحید

تفر و بیزاری از نقص یکی دیگر از امور فطری است. طالب کمال مطلق از هر گونه نس و عیبی بیزار است و از آنجا که هر کثیر و مرکبی محدود است، در نتیجه ناقص است و فطرت از آن دوری می جوید، بنابراین طالب کمال مطلق خواهان معبود یگانه است. با پذیرش این مقدمات فطری (میل به کمال مطلق، تنفر از نقص، ناقص بودن مرکب) می توان چنین نتیجه گرفت که متوجه‌الیه فطرت «واحد» است و «احد».^{۵۲}

۳) پذیرش اوصاف معبود

پس از پذیرش معبود یگانه، اوصاف شش‌گانه معبود مطلق که در قرآن کریم در سوره توحید بدان اشاره شده و بر مبنای اصول فطری است چنین است:

(۱) الوهیت؛

(۲) احدیت؛

(۳) صمدیت؛

(۴) عدم انفصال چیزی از او؛

(۵) عدم انفصال او از چیزی؛

(۶) نداشتن کفو و همتا.

اینک به شرح مختصری درباره هر یک از این اوصاف می پردازیم که حضرت امام پذیرش آنها را فطری می دانند.

الوهیت محبوب یعنی محبوب هویت مطلقه‌ای است که کامل مطلق و مبرا از هر گونه نقص و کاستی است؛ زیرا در غیر این صورت محدود و ناقص است. او بسیط است و در عین بساطت جامع جمیع کمالات است. این بسیط یگانه «احد» است و از آنجا که لازمه احدیت و احدیت است، پس حضرت محبوب «احد» است و «واحد» و چون از هر گونه عیب و نقص مبرا و به همه اوصاف کمالیه متجلی است، پس «صمد» (سرشار و توپر) است و به تعبیر دیگر قائم به نفس و بی نیاز از غیر است و متعالی از کون و فساد^{۵۳} است و چون مبدئی ندارد و از چیزی متولد نشده بلکه خود مبدأ و مرجع تمام خیرات و موجودات است و تولیدی نیز ندارد، بنابراین

به صفت «لم یلد» و «لم یولد» متصف است و از آنجا که شأن و حقیقت «هویت مطلقه» تکررپذیر نیست - زیرا تکرر دلیل نقص است و برای کامل مطلق تصور ناشدنی است - پس کفو ندارد. بنابراین «لَمْ یَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» صفت محبوب مطلق است.

حضرت امام پس از بیان این صفات شش‌گانه برای هویت مطلق (الله) که معبود فطری بشر است نتیجه می‌گیرند که:

سوره توحید از احکام فطرت است. ۵۴

در جایی دیگر اشاره می‌فرمایند که فهم این سوره برای متممّین آخرالزمان وارد شده است. ۵۵.

حضرت امام در آداب الصلوة در توضیح و تبیین بیشتر این اوصاف می‌گویند:

این سوره با کمال اختصار مشتمل بر جمیع شؤون الهیه و مراتب «تسبیح» و «تنزیه» است و در حقیقت نسبت حق تعالی است به آنچه ممکن است در قالب الفاظ و نسج عبارات وارد شود، و باز توجه می‌دهند که این آیات خروج از حدّین - یعنی حد «تنزیه» و «تشبیه» - است. ۵۶.

۴) ادای احترام نسبت به منعم

حضرت امام محترم شمردن منعم و ولی نعمت را از امور فطری بشر می‌دانند و معتقدند انسان، به طور طبیعی و فطری به کسی که به او نیکویی کرده است گرایش داشته و او را گرامی می‌دارد. بنابراین گذشته از شناخت ولی نعمت، محترم شمردن کسی که «وجود» و هستی انسان را به او ارزانی داشته امری طبیعی و فطری است ۵۷ و می‌افزایند که:

معلوم است هرچه نعمت بزرگتر باشد و منعم در آن انعام بی‌غرض‌تر باشد، احترامش در نظر فطرت لازم‌تر و بیشتر است. ۵۸.

۵) پذیرش نبوت و کتاب هدایت

اگر پذیرفتیم که انسان با یک سلسله حقایق کمالیه به دنیا می‌آید و می‌باید با عقل و خرد این امور فطری بالقوه را فعلیت ببخشد تا دعوی انسانیت و اشرفیت او بر همه آفریده‌ها به ثبوت رسد در این صورت بهترین هادی و معلم او است؛ اما از طرف دیگر می‌دانیم که عقل نیز حدود و محدوده خاصی دارد و بیشتر حکما و متفکران در میزان کارایی و گستردگی عقل سخنها گفته‌اند.

با آنکه عقل را پیامبر درون می‌خوانند؛ اما معتقدند برخی از مسائل و احکام و حقایق عالم هستی از حوزه معرفت عقل بیرون است و عقل قادر به شناخت آنها نیست. بنابراین اتصال او را به عالمی مافوق و استمداد او از آن عالم را ضروری می‌دانند چنانکه فارابی، معلم ثانی و حکیم ایرانی، پس از ذکر خصایص زعیم مدینه فاضله که آن را به منزله عقل برای بدن می‌داند، این سروری و زعامت را شایسته انبیای الهی و فرستادگان خاص خداوند می‌داند. از دیدگاه او «نبی» انسانی است که با عقل فعال که همان «روح القدس» و «ملک وحی» است اتصال یافته و با استمداد و مشارکت آن به تدبیر عالم هستی می‌پردازد.^{۵۹} ابن سینا، فیلسوف شهیر ایرانی، نیز در توضیح معاد جسمانی خود را از تبیین عقلانی آن عاجز می‌بیند و علت آن را ناتوانی عقل می‌داند و جسمانی بودن معاد را تنها به دلیل ارزشی که برای «وحی» قائل است از طریق وحی می‌پذیرد. بدین ترتیب عقل که خود همواره فرمان می‌راند، فرمان‌پذیری را شرط عقل می‌داند و در مقابل به «وحی» گردن می‌نهد؛ یعنی «عقل» به ناتوانایی خود اعتراف می‌کند و با فرمان‌پذیری و اتصال به ملک «وحی» به تعالی خویش همت می‌گمارد و از آنجا که هر انسانی با آنکه خود را برخوردار از عقل می‌داند اما هرگز خود را مصون از خطا و اشتباه نمی‌داند فطری بودن «دین» ثابت می‌گردد. بنابراین فطرت، به حضور «نبی» به عنوان انسان کامل مرتبط با عقل فعال و حضور ملائکه به عنوان رسانندگان پیام الهی و انزال کتب آسمانی، کتاب هدایت و ائمه اطهار به عنوان مفسرین کتاب آسمانی و هشداردهنده آفات و خطرات اذعان دارد و اینها مسائلی است که فطرت غیر محجوبه به ضرورت آنها حکم می‌راند.^{۶۰}

۶ پذیرش معاد

حضرت ایشان برای تبیین نظر خود یعنی فطری بودن معاد به دو دلیل فطری تمسک می‌جویند:

الف) عشق به آسایش و آرامش بی‌شوب، خواسته همیشگی انسان است و این خواسته را در هر کس و در هر چیز تصور کند به دنبالش روان خواهد شود و از آنجا که چنین آسایش و آرامش مطلوب انسان، در این دنیا که دار تزاحم است، با همه نعمتهای بیکرانیش، امکان‌پذیر نخواهد بود و با تجربه درمی‌یابد که هرچه بیشتر می‌جوید کمتر می‌یابد، زیرا لذتهای دنیوی با آلام و شداید همراه است، پس آن خواسته فطری که آسایش ابدی و مطلق است در این دنیا دست‌نیافتنی

است. بنابراین باید در مکانی دیگر محقق شود آسایشی که با درد و رنج آمیخته نباشد و استراحت مطلق و بی‌آلایش در آنجا مفهوم و معنی پیدا کند. آن مکان، عالم کرامت و ساحت نعمتهای بیکران ذات مقدس الهی است.^{۶۱}

ب) حریت و آزادی قدرت عمل داشتن و نفوذ اراده نیز از اموری است که انسان همواره خواستار و مفضول به آن است، و چون این خواسته فطری در این دنیا ظهور تامّ و تمام ندارد، بنابراین عالمی را می‌طلبید که در آن عالم، «فعال مایشاء» و «حاکم مایرید» باشد و اراده او ساری و جاری بوده «کن» او چون امر خالق به فعلیت برسد و «یکون» گردد.

از منظر امام:

جنّاح عشق به راحت و عشق به حریت دو جناحی است که به حسب
فطرت الله غیر متبدله در انسان به ودیعه گذاشته که با آن انسان طیران کند و
به عالم ملکوت اعلی و قرب الهی راه یابد.

در پایان، پندی پدرانه از پیر طریق را حسن ختام این مقال می‌آوریم:

ای سرگشتگان وادی حیرت، و ای گمشدگان بیابان ضلالت! نه بلکه ای
پروانه‌های شمع جمال جمیل مطلق، و ای عاشقان محبوب بی‌عیب
بی‌زوال، قدری به کتاب فطرت رجوع کنید و صحیفه کتاب ذات خود را
ورق بزنید که با قلم قدرت، فطرت الهی در آن مرقوم است: «وَجْهَتْ وَجْهِي
لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ».^{۶۲}

یادداشتها:

- ۱) علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، جلد ۸، صص ۴۰۴ و ۴۰۷ در این زمینه بحث کرده‌اند.
- ۲) به نقل از الفبای فلسفه جدید تألیف دکتر ذبیح‌الله جوادی. ص ۱۱۱.
- ۳) روح‌الله موسوی خمینی، چهل حدیث، تهران: چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۱۷۹.
- ۴) همان، ص ۱۷۹.
- ۵) همان، ص ۱۸۰.
- ۶) روح‌الله موسوی خمینی، ره عشق، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، ص ۱۱.
- ۷) روح‌الله موسوی خمینی، چهل حدیث، حدیث ۱۱، ص ۱۸۰.
- ۸) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۷، ص ۷۶.

- (۹) همان، ص ۷۷.
- (۱۰) روح الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۷۷.
- (۱۱) روح الله موسوی خمینی، مصباح الهدایه، انتشارات پیام آزادی، آذر ماه ۱۳۶۰، ص ۷۷.
- (۱۲) روح الله موسوی خمینی، ره عشق، ص ۱۰۰.
- (۱۳) محی الدین بن عربی، فصوص الحکم، فص محمدی، انتشارات مکتبه الزهراء، ص ۲۱۵.
- (۱۴) داود بن محمود فیصری، شرح فصوص قیصری در شرح فص محمدی، انتشارات انوار الهدی، ۱۴۱۶ ق، ص ۴۶۲.
- (۱۵) حدیث قدسی که خداوند به حضرت داود می فرماید.
- (۱۶) آیت الله مطهری، فطرت، انتشارات صدرا، پاییز ۱۳۷۵، ص ۷۸.
- (۱۷) برخی از بزرگان ابلیس را از جنس فرشتگان ندانسته اند؛ اما با توجه به آیات شریفه که از سجده ملائکه بر انسان خبر می دهد شیطان (ابلیس) در زمره ملائکه محسوب شده است «و اذ قلنا للملائکه اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابلیس». بقره (۲): ۳۴.
- (۱۸) نجم الدین رازی، مرصاد العباد، ص ۸۸ - ۸۷.
- (۱۹) روح الله موسوی خمینی، جهل حدیث، ص ۶۳۱.
- (۲۰) روح الله موسوی خمینی، مصباح الهدایه، ص ۶۰ - ۶۱.
- (۲۱) همان، ص ۱۱۱، در بحث لزوم حفظ مقام عبودیت در تقدیس.
- (۲۲) محی الدین بن عربی، فصوص الحکم، فص آدمی، ص ۵۰ «فهر الانسان الحادث الازلی».
- (۲۳) غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، جلد ۳، صص ۲۴۹ - ۲۵۱.
- (۲۴) روح الله موسوی خمینی، آداب الصلوة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۲۸۸.
- (۲۵) همان.
- (۲۶) دیوان امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ص ۴۱.
- (۲۷) همان.
- (۲۸) همان، ص ۶۵.
- (۲۹) همان، ص ۱۶۷.
- (۳۰) ملا احمد نراقی، معراج السعاده، ص ۷۱۷.
- (۳۱) روح الله موسوی خمینی، مصباح الهدایه، ص ۱۶۰.
- (۳۲) ملا عبدالرحیم دماوندی، رساله اسرار حسینی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، تحقیق از سید جلال الدین آشتیانی، جلد ۳، ص ۷۶۵.
- (۳۳) دیوان امام، ص ۶۵.
- (۳۴) همان، ص ۱۷۹.
- (۳۵) در مبحث آتی به تفصیل به این احکام اشاره شده است.
- (۳۶) روح الله موسوی خمینی، جهل حدیث، ص ۱۸۰.
- (۳۷) همان، ص ۱۸۱.
- (۳۸) همان.
- (۳۹) همان.

۴۰. روح الله موسوی خمینی، محرم راز، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۲۳.
۴۱. همان.
۴۲. مناجات شعبانیه.
۴۳. ره عشق، ص ۱۲.
۴۴. همان.
۴۵. همان.
۴۶. همان، (و به تعبیر امام (س) نجوای سزای. گرچه خود نجوا گفتگوی محرمانه است ولی گویا در این مرحله فراتر رفته و نجوای سزای دارد).
۴۷. روح الله موسوی خمینی، ره عشق، ص ۱۲.
۴۸. روح الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۱۸۲.
۴۹. روح الله موسوی خمینی، ره عشق، ص ۱۱.
۵۰. روح الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۱۸۴.
۵۱. اگر با ریسمانی به زرفنای زمین فرو فرستاده شوید، بر خداوند فرود می آید:
- فیض کاشانی، علم الیقین، قم: انتشارات بیدار، جلد ۱، ۱۳۵۸، مقصود اول، باب ۳، فصل ۵، ص ۵۴.
۵۲. همان، ص ۱۸۵.
۵۳. روح الله موسوی خمینی، آداب الصلوة، ص ۳۱۵.
۵۴. روح الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۱۸۵.
۵۵. روح الله موسوی خمینی، آداب الصلوة، ص ۳۱۲.
۵۶. همان، ص ۳۱۴.
۵۷. روح الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۱۸۷.
۵۸. همان، ص ۱۰.
۵۹. ابونصر فارابی، السياسة المدنية، ترجمه دکتر سیدجعفر سجادی، تهران: انتشارات انجمن فیلسفه ایران، ۱۳۵۸، ص ۱۵۶.
۶۰. روح الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۱۸۶.
۶۱. همان.
۶۲. همان، ص ۱۸۴.