

رمزگشایی عنصر فطرت در روایات نمادین امام خمینی (س)

مهدیه سیدنورانی*

حسن مهدی پور**

Abstract

Considering about Innate Nature leads to process of research's structure. Heart or Innate Natur as a phenomenon implies to symbolic elements. Although many inquiris about quiddity of this phenomenon have don but non of them deciphered the symbols of Innate Natur. This reaserch tries to demonstrate Innate Nature as a Central phenomenon that all of symbols return to It secretly. So we decoded these symbols in Imam Khomeini's secret language. Main question in this essey discovers symbols of Innate Nature and returns these to this simple and refreshing climate. Metod of this research has based on Phenomenology and has selected two narratives: ascension of Abraham & Mohammed and Revealing a very hidden element such as *Buraq* and *Rafraf* and Lote Tree of the Limit in ascension. Meantime many symbols discovered relation to two narratives: Star, Moon, Sun in Abraham's ascending journey & *Buraq* and *Rafraf* in Mohmmmed's ascending journey. In a way this inquiry compares between ascensional conduct and awaking of Innate Nture. Desophering of symbols in this center has related to Imam Khomeini's poems too.

Keywords: *Buraq*, Heart, *Inbā'*, Innate Natur, Lote Tree of the Limit, Moon, *Rafraf*, Star, Sun.

*دانش‌آموخته دکتری رشتۀ عرفان اسلامی و اندیشۀ امام‌خمینی(س)، پژوهشکده امام‌خمینی(س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
Mahdiyeh.nurani@yahoo.com (نویسنده مسؤول).

** استادیار، عضو هیأت علمی پژوهشکده امام‌خمینی(س) و انقلاب اسلامی، گروه عرفان اسلامی و اندیشۀ امام‌خمینی(س)، تهران، ایران.
logos_57@hotmail.com

چکیده:

پژوهش حاضر در صدد آشکار ساختن و رمزگشایی عناصر نمادین مرتبط با اقلیم فطرت است که هسته مرکزی نظام اندیشه امام خمینی را تشکیل می‌دهد. امام خمینی با محوریت فطرت روایات رمزگونی را مطرح کرده و تفصیل داده است که گشایش نمادهای آن برای حصول فهم روشن تر این عنصر مرکزی و لوازم آن راهگشا خواهد بود. از جمله این روایتهای نمادین، روایت صعود قلبی ابراهیم (ع) و معراج ختمی مرتبت (ص) است که اولی نمادهای مهمی همچون ستاره، ماه و خورشید و دومی، نمادهایی مهمتر مانند براق، رُفَر و سدره المنتهی شامل می‌شود. در این پژوهش سعی شد با روش پدیدارشناسانه ابعاد مختلف این نمادها بررسی و از آنها رمزگشایی شود تا بدین طریق بتوان آنها را به اقلیم فطرت بازگرداند. همچنین بررسی و مطالعه تطبیقی و مقایسه‌ای بین این دو سیر صعود و عروج بر اساس آگاهی (إنباء) فطرت به عمل آمده است. در پایان نیز با نظر به برخی اشعار عرفانی امام خمینی درخصوص فطرت و عناصر نمادین آن مورد کندوکاو و رمزگشایی قرار گرفته است.

کلیدواژگان: إنباء، براق، خورشید، رُفَر، ستاره، سدره المنتهی، فطرت، قلب، ماه.

مقدمه:

فطرت نه تنها به عنوان جایگاهی متعالی بلکه مرتبط با تمامی مراتب وجودی اعم از ناسوتی، ملکوتی، جبروتی و... می باشد.

در تفکر امام خمینی فطرت به عنوان متمایل کننده نفس انسان به سمت کمال مطلق به خوبی درخشان است. این عنصر گرانمایه آن چنان تأثیرگذار می باشد که با هبوط انسان دچار تاریکی ها، فراموشی ها و تزلزل های غم انگیز گردیده و طریقی طولانی را برای درخشش دوباره خود همراه با هدایتگرانی در این راه آشکار می نماید. از همین جاست که تقسیم بندی فطرت در دووجه مخموره و محجوبه خود را نشان داده و سپاهیان فطرت را در دو گروه روی درروی آشکار می کند. در حقیقت طریق بازگشت به سوی اصل و مبدأ از آن فطرتی خواهد شد که خود را خالی از کثرات طبیعی می داند و تعالیم هدایتگران درست را بر خود می پذیرد.

ما در این پژوهش چستی دو فطرت را به عنوان دو حالت از امر حقیقی، اصلی و ازلی با یکدیگر بررسی نمودیم و سپاهیان یا بنابر تعبیر امام خمینی جنود هردو را در مقابله با یکدیگر به عنوان رذایل و فضایل انسانی مطرح نمودیم. خاطر نشان می گردد طریق بازگشت فطرت حقیقی به سوی مبدأ اصلی چونان سیر صعودی قلب ابراهیم (ع) از ستاره پایه، ماه پایه و خورشید پایه به سمت نور حقیقی وبالذات و مرتبه مرکزی عروج ختمی مرتبت (ص) یعنی درخت سدره المنتهی - به عنوان مرتبه ای جهش مند به سوی نور حقیقی - مورد تطبیق قرار گرفت. هم چنین نمادهایی چون کهنه سبوی، باده الست، جام و ... نیز به عنوان رموز پیوسته با فطرت در اشعار امام خمینی مورد بررسی واقع گردید.

هدف از این تحقیق نه تنها آشکار نمودن نمادهای مطرح شده در روایات مربوط به اقلیم فطرت است بلکه بیان ویژگی های فطرت به مثابه سپاهیان این اقلیم نیز می باشد.

از طرفی تلاش تحقیق بر پایه نزدیک نمودن نمادهای فطرت با مراتب معرفتی نفس قرار گرفته است. سیر نوشتاری پژوهش چنان است که ابتدا به بررسی واژه فطرت پرداخته و سپس بر اساس تفسیر این واژه در آیه مشهور فطرت، به خصوصیات، آگاهی ها و نمادهای آن می پردازد.

پیشینه تحقیق:

هر چند پیشینه نمایان سازی عنصر فطرت در اکثر مقالات بنابر اندیشه فلسفی و عرفانی امام بوده است اما این تحقیق بر جنبه رمزی آن اصرار ورزیده و به آشکار نمودن رموز فطرت در اشعار امام خمینی نیز همت گماریده است.

از میان پژوهش های انجام شده در باب این موضوع می توان بر این پژوهش ها اشاره نمود:

- "نور و نار جایگاه عقل و عشق برای نیل به غایت انسانی در اندیشه عرفانی امام خمینی (س)" اثر: فاطمه طباطبایی، پژوهش نامه متین، تابستان ۱۳۹۹، شماره ۸۷. که به وجوه مختلف فطرت از لحاظ خلقی به مثابه عقل هدایتگر و از لحاظ حقی ناریت عشق را که فنای در حق است، بیان می کند.

- "بررسی تطبیقی فطرت در اندیشه امام خمینی و علامه طباطبایی" اثر: ساسان زرانی، علی قائمی امیر و نجمه وکیلی، مجله: معرفت فاسفی، زمستان ۱۳۹۸، شماره ۶۶. نقش فطرت را در منظر امام خمینی در شناخت مبدأ، معاد، نبوت، ولایت و ملائکه و روحانیون بیان نموده و متقابلاً اهمیت آن را در خداجویی، خداآوری و خداشناسی در اندیشه علامه طباطبایی مطرح می‌دارد.
- "جایگاه فطرت در آرای امام خمینی" اثر: محمد غفوری نژاد، در مجله: پژوهشنامه عرفان، بهار و تابستان ۱۳۹۰، شماره ۴. که تعاریف فطرت، تقسیمات آن و غایت مشترک تمامی انسان‌ها را بنابر فطرت اصلی بازگویی کند.
- "فطرت و عشق از منظر آیت الله شاه آبادی و امام خمینی" اثر: محمد مهدی گرجیان، مجله: قیاسات، تابستان ۱۳۸۴، شماره ۳۶. که نجات عشق خالص انسانی و اهلیایی به معشوق حقیقی بنابر فطرت درست و پاک را مطرح می‌نماید.
- "مبانی معرفت‌شناختی فطرت" اثر: علی اصغر جعفری، مجله: خردنامه صدرا، زمستان ۱۳۸۳، شماره ۳۸. که به مبادی اندیشه بشر و نقش فطرت در ادراک انسانی می‌پردازد و تفاوت آن با طبیعت و غریزه را بیان می‌دارد.

واژه‌شناسی فطرت:

بنابر حدیث "كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ" (کلینی ۱۳۷۸ ج ۱: ۱۱) واژه فطرت - که بر وزن فعله است - در معنای خلقت و ابداع می‌باشد. وزن فعله اشاره به گونه یا نوع خاصی دارد؛ از این رو فطرت نیز مربوط به نوعی خاص از خلقت می‌شود که آفرینش بدون پیشینه - ابداع - و مختص به انسان را بیان می‌دارد. با استناد به این حدیث، واژه "الفطر" نیز الإبتداء و الإخترع معنا می‌گردد. این بی سابقه بودن خلقت و آفرینش در معنای قابل تقلید نبودن است که در میان اصطلاحات اعراب مرسوم بوده است؛ هم چون کندن چاه در جمله "أَنَا فَطَرْتُهَا" که در معنای "ابتدأتُ حفرها" یعنی اول بار من چاه را حفر کردم، می‌باشد. ابن اثیر معنای حدیث "كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ" را معرفت الله و اقرار به آن بیان می‌نماید (ابن اثیر ۱۳۸۰ ج ۳: ۴۵۷).

از وجهی دیگر با استناد به فرموده امیرالمؤمنین (ع) "جَبَّأُ الْقُلُوبِ عَلَى فِطْرَاتِهَا" (خداوند دل‌ها که دل‌ها را آفریده، جبران کننده دل‌ها بر اساس فطریات آنهاست) پی برده می‌شود آن چه فطری انسان است یک چیز نیست بلکه انسان دارای فطریات است (ابن اثیر ۱۳۸۰ ج ۳: ۴۵۷؛ مطهری ۱۳۹۸: ۲۱-۲۲).

امام خمینی در تفسیر آیه فطرت، این واژه را بنابر نظر اهل تفسیر، خلقت بیان نموده و می‌گوید فطرت از فطر مأخوذ و در معنای شق و پاره نمودن است. در اصل این پاره کردن، برداشتن حجاب یا پرده عدم است که در پس آن، نور آفرینش (وجود) مشاهده می‌گردد (خمینی، ۱۳۷۲: ۱۷۹).

فطرت الله:

امام فطرتِ الله را حالت و هیأتی می‌داند که خلق بر آن قرار یافته است. این حالت به عنوان امر ذاتی وجود انسان مطرح می‌شود؛ یعنی خمیره خلقت انسان بر این حالت نهاده شده است. سخنان امام ما را به این اندیشه نزدیک می‌کند که اصل آفرینش انسان بر پایه حالتی الهی به نام فطرتِ الله است. امام به پیروی از امیرالمؤمنین (ع) از فطرت‌های خداوند سخن گفته و این فطرت‌ها را لطف‌های الهی می‌داند که تنها بر انسان قرار یافته و دیگر موجودات دارای آن نبوده یا بهره کمی از آن دارند (امام خمینی ۱۳۸۵: ۱۸۰).

چهارچوب فطرتِ الله همان طور که در آیه فطرت مشاهده می‌شود، لا تبدیل است یعنی ثابت و برقرار. امام این بی‌تبدیلی را که به عنوان خصلت ذاتی فطرت مطرح می‌گردد بی‌اختلافی و بی‌رنگ بودن این قلمرو در تمامی انسان‌ها دانسته و آن را در همه موقعیت‌های زمینی هم چون: زندگی شهری یا صحرائشینی، رسومات و آیین‌های فرهنگی گونه‌گون، انواع ادراکات انسانی چه ضعیف چه قوی... یکسان و پابرجا می‌داند (همان: ۱۸۰-۱۸۱). قلمروی فطرت با این تعابیر یکدست، پاک، بی‌خلل و محکم خواهد بود و هماهنگی و یکی بودن اساس انسان را اشاره می‌رود و بی‌تغییری را در اصل او القاء می‌کند.

امام نفس انسان را چون آینه‌ای می‌بیند که در ابتدای فطرت صاف و پاک از هر نوع کدورت و تاریکی است و می‌گوید اگر این پاکی با عالم اسرار و جهان‌های نورانی که مناسب با جوهر ذات اوست، آمیخته گردد از مرتبه نقص روشنایی به مرتبه کمال روحانی و نورانیت صعود می‌کند و اگر با کدورات عالم طبیعت که مقابل و مخالف جوهر ذات اوست، عجزین شود روبرو سوسی ظلمات و زنگارها رفته و نزول می‌کند (امام خمینی ۱۳۷۷: ۲۷).

ادراک فطرت:

در راستای این تعابیر است که امام تمامی قوانین این قلمروی صاف و ثابت را بدیهی، آشکار و واضح می‌داند و تمیز دادن میان خیر و شر را برعهده این حالت انسانی (قلمروی ثابت و بی‌تغییر) می‌گذارد. آن‌جا که جمله قرآنی: (... اکثر الناس لا یعلمون) بیان می‌شود نشانی است از بی‌خبری از یک خودآگاهی یا از یک اصل گمشده انسانی؛ و انسان بی‌آن که ضروریات این قلمرو را بداند تنها آن را در مواقعی به کار می‌گیرد. در حقیقت امام می‌خواهد کاربرد قوانین فطری را در تمامی مراتب وجودی انسان اعم از ناسوتی، ملکوتی و جبروتی بیان دارد. ذات قوانین فطرت تشخیص و آگاهی دادن میان خیر و شر، روشنی و تاریکی و یا عقل و جهل است؛ از این رو امور آن بدیهی و واضح بیان می‌شود. چنانچه خود امام هویت خیر و شر را از امور بدیهی یا همان فطری می‌داند (همان: ۷۵-۷۶). یادآور می‌شود این ادراک از نوع ادراک حضوری است و به تعبیری از خودآگاهی سرچشمه می‌گیرد؛ از این رو بر مرکزیت فطرت اشاره می‌رود چرا که اصل خودآگاهی فطرت از نور اقرب یا همان عقل اول و انوار او دریافت می‌شود. امام بر مبنای حدیث "ما خلقتُ خلقاً هو احبُّ الی منک" عقل را محبوب‌ترین موجود در نزد حق تعالی بیان می‌دارد (امام خمینی ۱۳۷۶: ۷۰) و آن را در دو وجه کلی و جزئی یا حقیقی و رقیقی می‌بیند: (ر.ک. به طباطبایی، ۱۳۹۹: ۱۱۹) از آن‌جا که عقل در وجه کلی خود اولین خلق است پس این مرتبه از

عقل، سرّ و باطن عقول پایینی و جزئی خواهد شد و عقل جزئی بشری به عنوان راهنما یا پیامبر درون مطرح می شود (امام خمینی 1377: 19-21 و همو 1378: 33). هدایت عقل از آن جاست که او برای رهایی عوالم خلقی و راهنمایی آن‌ها به سوی عالم امر آمده یا موجود گشته است. درحقیقت عقل کلی اولین تعین از فیض مقدّس و مشیت مطلقه می باشد (امام خمینی 1376: 70).

با این توصیف که از عقل به عنوان اولین و محبوب‌ترین خلق یاد می شود باید گفت جهت و سمت هدایتگری عقل کلی از بالا به سوی پایین می باشد؛ پس مرکز اقلیم فطرت به عنوان ظرف و قابلی برای انوار بالا، در امتداد نورهای عمودی عقل اول قرار گرفته و پذیرنده آن انوار می گردد. این پذیرش یعنی خود آگاهی قلب/فطرت بر خود و آگاهی یافتن از عقول و مفارقات مراتب بالای خود. پس از این رو آگاهی فطرت آگاهی ای ظلی خواهد بود نه دارای استقلال. از آن جا که امام گوهره انسان را با مجردات و الوهیت در تناسب می داند، عقل را تنها موجودی که می تواند این گوهر مجرد را با ساحت الوهی پیوند زند، معرفی می نماید (امام خمینی 1378: 270).

در خود این قلمروی پاک و بی تغییر تشخیص میان نور و ضدّ نور یا خیر و شر مطرح می گردد. فطرت مرکزیتی ثابت و بی تغییر را داراست که در حواشی آن آگاهی‌ها و ناآگاهی‌ها میان دو خطه نور و ظلمت انجام می پذیرد. امام در دیگر جای، فطرت عقل را نیز مطرح می نماید و خصلت خضوع در مقابل کامل مطلق را نتیجه این فطرت می داند (امام خمینی 1385: 11). سخن از فطرت عقل همان تشخیص و تمیز دادن فطرت میان خیر و شر است که به عنوان ادراک حضوری میان کامل و ناقص قرار می گیرد. در این تعبیر فطرت با نور ادراک عقل آمیخته گشته و آگاهی ای همراه با اخلاق را برانگیخته است. خصلت تواضع در رویارویی با کامل مطلق هم نشانی است از درک کامل مطلق هم احترامی است در مقابل او. درحقیقت این نور عقل است که بر مرکز فطرت می تابد و آنرا آگاه، روشن و ادراک کننده خویش بر خویش قرار می دهد.

مرکزیت فطرت:

امام مرکزیت فطرت را قلب مطرح می نماید و بر این مبنا سند قرآنی: (لقد خلقنا الإنسان فی احسن تقویم) (به تحقیق آدمی را در نیکوترین اعتدال آفریدیم) (سوره زیتون: 4) را به عنوان محوریت و مرکزیت اساسی انسان مطرح می کند. بدین معنا موطن و جایگاه اصلی انسان در حالتی اعتدال آمیز، نیکو و زیبا تلقی می گردد و این جایگاه همان نور اصلی فطرت است که به نور کمال مطلق و جمال مطلق اشاره خواهد داشت (امام خمینی 1377: 78). البته نباید از یاد برد، قلبی که ایشان از آن یاد می کند قلب مؤمن است: قلبی که در طریق مستقیم قرار یافته و از اصل فطرت الاهی که با دو دست جمالی و جلالی حق چهل صباح تخمیر شده است، روی بر نمی تابد و در همان حالت و هیأت ذاتی خود حرکت می کند. اصل این قلب چونان است که هر چه از حقایق و معارف روحانی بر او القاء و متجلی گردد، مستقیم دریافت می نماید و پذیرا می شود. (امام خمینی 1385: 530-531).

از دیگر سو امام از دو وجهی بودن قلب که نمادی از دو شیوه نگریستن آن است سخن به میان می آورد: بنا بر روی نهادن به اقلیم بالا، نورانی و الهی، قلب در حالت غیبیات، روحانیات و سرمنشأ اصلی خود قرار می گیرد و در نگرش به اقلیم پایین در مرتبه هبوط زدگی و در عالم شهادت و طبیعت جای می گیرد. امام این هبوط زدگی را بر اساس جمله الهی: (ثُمَّ رَدَدْنَاهُ اسْفَلَ السَّافِلِينَ) (آن گاه او را فروتر از فروتران گردانیدیم) (سوره تین: ۵) قرار می دهد و نجات یافتگی را با رحمت و عنایت حق تعالی ممکن می سازد. در همین جاست که تعالیم انبیاء (ع) را برای راهنمایی به سوی مقصد اعلا نیز لازم می داند (امام خمینی ۱۳۷۷: ۷۹).

در اصل امام ناآگاهی انسان از اقلیم فطرت را در همین هبوط زدگی که وجه تاریک قلب است، می داند. در پی این دو رویکرد از شهود قلب، مقصد اعلا نمایان می شود و تمایز میان دو منظر بر ملا می گردد. اگر قلب به عنوان محرک فطرت گرایش خود را به سوی چشمه فیضان جمالی و جلالی حق قرار دهد، دقیقاً در طریق اصلی خویش حرکت نموده و به دنبال آن نفرت خود از دنیا و طبیعت (درخت خبیثه، ام النقایص و یا ام الأمراض) (امام خمینی ۱۳۷۷: ۷۹) را آشکار می دارد.

امام از این جاست که فطرت را در دو وضع و حالت می یابد:

۱- حالت اصلی و ذاتی که همان روی داشتن قلب فطرت به سوی عالم اعلا و مغیبات است و مورد هجوم کثرات طبیعت و ناسوتیات واقع نشده؛

۲- حالت تبعی یا فرعی که به دنباله فطرت اصلی مطرح می گردد و خود را در نفرت از نواقص و دنیایات نشان می دهد که مخمّر بالعرض نام می گیرد. هر دوی این حالات، جزء فطرت مخموره به حساب می آیند. (همان: ۷۷) در حقیقت ایشان از دوشکل کلی فطرت مخموره و محجوبه سخن می گوید:

۱- فطرت مخموره که اصلی، ذاتی و در راستای خمیره انسان و الگوی اصلی خلقت اوست؛

۲- فطرت محجوبه که تبعی و عرضی است و در حالت پنهان شدگی، محوشدگی و دورافتادگی از مقصد اعلا مطرح می شود (همان: ۷۷).

بر اساس دو حالت مشاهده قلب: یکی روبه بالا (عالم انوار، ملکوت و یا عقول) و دیگری رو به پایین (عالم کثرات، طبیعت و یا ناسوت) است که درون اقلیم فطرت دو سپاه نورانی و ظلمانی شکل می گیرد. در اصل این نوسان مشاهده یا وجه قلب است که سپاهیان را روبه روی یکدیگر می چیند و طریقت اصلی را با این رودر روی آشکار می نماید. در این جا می بایست محوریت قلب فطرت را مجدد ذکر نمود: چنانچه در بالا گفته آمد، قلب و مرکز اصلی فطرت مجلای یقینی و دست نخورده ای است که رو به سوی نورانیات و عقول دارد پس نباید قلبی را که صاحب دو حالت از شهود می شود به عنوان مرکزی یقینی و باثبات برای فطرت تعریف نمود. در واقع قلب یگانه فطرت در دستان جمال و جلال خداوند جای دارد که نگاهش تنها به مطلق است و به پایین نگریستن را بی وجه و بی اساس می داند. پس نگاه دو وجهی قلب موقعی رخ می دهد که فاصله، فراموشی و ناآگاهی از مبدأ رخ داده باشد. از این رو در میانه این دو گانه دیدن، نقطه ثابتی خود را نمایان می سازد و آن قلب مطمئنی است که هم چنان در حالت بی تبدیلی و ثبات قرار دارد.

هدف از نگاه دوگانه قلب در سخنان امام دورشدن فطرت از سرچشمه نور است که باصفت تبعی یا عرضی مطرح می شود. با قرار یافتن نقطه ثابت یا مرکزی فطرت، دوگانگی از میان رفته و فطرت در مرکزیت یگانه خود هم چنان بی تبدیل و روشن باقی می ماند.

قلب فطرت، مروارید حقیقی و درخشانی است که در بدو خلقت، پاک و صاف، بدون دوگانگی و تضاد به پایین نزول می کند و با قرار یافتن در میان ناشایستگی ها، کدورت های کثرت گون بر خود می گیرد اما با به یاد آوردن اصل اعتدال خود، نگاه به بالا را برمی گزیند و خویش را در آتش گاه مقابله با زنگارها قرار می دهد از این رو در طلب زدودن کثرت چرکین طبیعت گرایانه خود واقع می شود. حقیقت این جاست که با فروافتادن و هبوط، هدایت ها و راهنمایی ها آشکار می گردند.

اما قلب دیگری نیز در این جا مطرح می شود: قلب کودک. میان قلب کودک به عنوان قلبی بی تضاد و ساده و قلب انسان آگاه شده که مصمم است خود را به نقطه صاف قلب مطمئن رساند پیوندی است ولی در مرتبه ای متکامل تر و عالی تر. هر چند قلب انسان تازه تولد یافته صاف و بی تضاد است اما این بی تقابلی در مرتبه رسیدن به غایت فطرت مخموره نخواهد بود بلکه حالتی خنثی و بالقوه دانسته می شود که تنها به عنوان استعداد یا قابلیت محض می تواند هر کدام از وجوه خیر یا شر (مکدرات عالم شهادت) را بر خود پذیرا گردد (امام خمینی ۱۳۸۵: ۲۳۷ و ۲۷۲) اقتضای ابتدایی انسان تازه متولد شده بنابر طبیعت حیوانی است و همین طبیعت است که فعلاً نه رشد و نمو انسان را در دست می گیرد و نسبت به مدار فطرت توحیدی او پیش می تازد. در حقیقت، فطرت توحیدی پس از پیش تازی طبیعت حیوانی، خود را بر ملامی سازد و از این رو نسبت به طبیعت حیوانی حالتی بالقوه و پوشیده خواهد داشت. قابلیت کودک در هنگامه میلادش در عالم ناسوت، قابلیت از نوع اولی است و تنها پذیرنده و بلعنده ای است که هر چیزی را می تواند قبول نماید و تمامی صورت ها را در خود انعکاس دهد. این پذیرندگی به عنوان هیولای اولی یا ماتریا پریم (گنون ۱۳۶۱: ۲۰) نیز مطرح می شود: یعنی جوهره و ذات ابتدایی که بی صورت بی آگاه و بی خرد است. این قابلیت، پایین ترین مرتبه قابل وجودی است که تنها انعکاسی معکوس از بالاترین مرتبه وجود دارد. از این روست که ابتدایی ترین و قشری ترین راهنمای انسان تازه متولد شده یا هبوط کرده، قرار می گیرد.

امام هیولای اولی را ماده المود و پایین ترین درجه طبیعت نامیده و هر مرتبه پایین را نسبت به مافوق خود ماده و هیولا (قابل) می داند. از این رو گرایش به سمت حالت رحمانی (موقعیت متعالی نه در حالت آفرینندگی و نزولی) و به تعبیری بالفعل شدن را با غلبه فطرت الاهی و عقل می پذیرد و پدیدار شدن این حالت را هنگامی می بیند که انسان تحت تربیت عقل رحمانی قرار یابد چرا که وی در بدو خلقت، عقل خالص و رحمانی اش ضعیف بوده و از این رو برای رهایی از بالقوگی و استعداد محض نیاز به تربیت دارد. (امام خمینی ۱۳۸۱ جلد سوم: ۷۷ تقریرات فلسفی). ما این حالت هیولانی و ناآگاه را به وضوح در توصیف اهریمن زدار کامه در کتاب بندهش مشاهده می کنیم:

^۱ - Materia prima.

"اهریمن به سبب پس‌دانشی، از هستی هرمزد آگاه نبود،... به مرز دیدار روشن آمد. چون هرمزد و آن روشنی ناملموس را دید، به سبب زدارکامگی و رشک گوهری، فراز تاخت برای میراندن تاخت آورد.

... پس اهریمن آفریدگان هرمزد را دید (او را) پسند افتاد؛ آفریدگانی بس ژرف، پیروز و همه آگاه... اهریمن پنداشت که هرمزد در برابر او بیچاره است... " (فرنیغ دادگی ۱۳۸۵: ۳۴)

"اهریمن از تاریکی مادی آن آفرینش خویش را فراز ساخت: بدان تن سیاه خاکستری شایسته (جهان تاریکی، تبهار، که بزه آیین‌ترین خرف‌ستر است. او از خود پرستی مادی، ورن بد و نیست-تن را فراز ساخت... " (همان: ۳۶)

اگر تاریکی و ژرفنای بیکرانیش را به عنوان اساس جایگاه هبوط در نظر آوریم، می‌توانیم مشاهده اهریمن در رویارویی با روشنی ناملموس هرمزدی را تعبیری ناسوتی و زنگارزده از دنیا آن چنان که امام می‌گوید، مطرح نماییم. نگاه تاریکی تنها نگاهی خیره بر مادیت و تجسد نور است نه به مینوی آن، از این رو نگاهی روبه پایین و دور از منشأ نور خواهد داشت. پس طمع و حرص نامقدس را هدایت می‌کند؛ اما تماشای هرمزدی، نگاهی خردمندانه از جنس مینو به منبع روشنایی را داراست. در حقیقت خواستن و طلب کردن بدون دیدن و آگاهی همان طمع نابخرد و نامقدسی است که از ویژگی‌های طبیعت حیوانی بوده و در مقابل خواهندگی پاک و شایسته که روی به چشمه ناملموس روشنایی دارد، قرار می‌گیرد.

هیولانی بودن طبیعت انسان تازه‌پا در دنیای ناسوتی نه تنها بیان‌کننده قابلیت محض و پذیرندگی تمامی چیزهاست بلکه همان رشک‌کامگی اهریمنی را انعکاس می‌دهد که می‌خواهد همه آفریدگان هرمزدی را از آن خود نماید و به همه آگاهی او البته در مرتبه‌ای واژگون، دست‌یابد. رخنه و تازش تاریکی یا همان ماده بر نور اولیه بی‌تضاد، موجب پیشی گرفتن طبیعت حیوانی بر مابقی نیروهای نورانی انسان می‌شود که در دنیای مادی تاریک به شکل طبیعت حیوانی نمایان می‌گردد. این خواهندگی تنها می‌خواهد، بدون این که مقصد و مقصودی را ببیند از این رو در مرتبه ناآگاهی و نوعی حالت حرص و طمع بی‌مهابا و بدون اعتدال قرار می‌گیرد. در حالی که انسان بالفعل شده در مواجهه با نور فطرت، انسانی است که نیروهای روشن و پسین یا پنهان خود را به کار می‌گیرد و می‌خواهد از حالت استعداد محض رهایی یافته تا به نور وجودی مجردات رسد.

حرص اهریمن نمونه‌ای ناقص از کمال‌خواهی است. عشق به کمال چنان‌چه امام مطرح می‌کند ویژگی ذاتی فطرت است که تمام حرکات افراد انسانی را به خود مشغول می‌دارد. این کمال‌خواهی تمامی امور از حیطة دنیوی هم‌چون: صنعت و پیشه، علم، کسب‌مهارت، قدرت و سلطنت تا اموراخروی چونان: ذکر و فکر را فرا گرفته و هر فرد بنابر تعبیر خود از کمال، آن را می‌جوید اما باید دانست که تمامی آن‌ها در جست‌وجوی کمال مطلق‌اند در حالی که مرجع و منشأ آن را گم نموده‌اند. در حقیقت نور فطرت است که تمام نفوس انسانی را به سوی کمال مطلق هدایت می‌کند. گرایش یکسان انسان به کمال مطلق بیان‌گر اشتراک قلمرویی واحد در وجود اوست و این اشتراک تنها در صفحه نورانی فطرت آشکار می‌گردد. گم‌گشتگی انسان به خاطر ناآگاهی از نور فطرت و منبع کمال مطلق خواهد بود (امام خمینی ۱۳۸۴ ج چهارم: ۵۰۹-۵۱۱ تفسیر قرآن). باید گفت امام فطرت را نوری بالقوه نمی‌داند بلکه به خاطر مواجه بودنش با انوار مجرد عقول آن‌را در درجه‌ای از فعلیت دانسته و این نورانیت را جوهر ذاتی فطرت می‌داند. (امام خمینی ۱۳۷۷: ۲۷)

امام فطرت مخموره را فطرتی می‌داند که در بندهای طبیعت گره نخورده و هم‌چنان به‌عنوان فطرت خالصه یا فطرت اصلیه باقی مانده است. همین نور است که نجات‌دهنده و یاری‌دهنده نفس از پوشش‌های درونی می‌شود. (امام خمینی همان: ۷۶-۷۹؛ ۱۵۷، ۳۱۱ و امام خمینی ۱۳۷۸: ۱۸۱ تفسیر سورة حمد)

عناصر نمادین نور فطرت:

بنابر حدیث قدسی "کنث کزاً مخفیاً فأحییته أن أعرف فخلقت الخلق لکی أن أعرف" حب ذاتی در فطرت تمامی موجودات می‌درخشد که با این جذبه و عشق الاهی تمایل به کمال مطلق در همگی مخلوقات نمودار می‌گردد. از طرفی برای هر یک از آنان نوری الاهی که نمایانگر راه رسیدن به مقصود است نیز به امانت گذارده شده است. آن نار و این نور توأمان موجود را به سوی هدف و غایت رهنمون می‌سازند. بر مبنای این سندیت امام تمامی موجودات را بهره‌مند از فطرتی (البته نه فطرت انسانی بلکه سرشت هر موجود بنابر اقتضای وجودیش بهره‌مند از این نور الاهی است) می‌داند که آن‌ها را به سوی مقصد هدایت می‌کند. در پس این دو راهنما (جذبه الاهی و نور فطرت) امام از دو رمز براق و رفر ف که دو مرکب معراج برای ختمی مرتبت (ص) اند، استفاده نموده و آن‌ها را با نار توفیق و عنایت حق [که همراه با رحیمیت او است] و نور هدایت او [که همراه با رحمانیت حق است] تطبیق می‌نماید. (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۸۸ آداب الصلوة)

نور و نار (براق و رفر ف)

پیش از مطرح نمودن این دو رمز خاطر نشان می‌گردد که این رموز باهم و توأمان با یکدیگر آورده می‌شوند و نمی‌توان آن‌ها را به صورتی مجزا و تفکیک شده، آورد چرا که توضیح رفر ف (نار) به‌عنوان مرکب سری و کاملاً پنهان ختمی مرتبت (ص) است و مربوط به مراتب والای شهودی ایشان می‌باشد که در این مورد تنها همان عنایت خاصه مطرح شده و در گنه آن سکوت باید کرد.

براق به‌عنوان هدایت‌گری از درون و به تعبیری نور هدایت‌گر فطرت، رمزی برای عروج ختمی مرتبت (ص) به حساب می‌آید که او را هم در سیرافقی زمینی از مسجد الحرام به سوی مسجد الاقصی (بیت المقدس) رهنمون می‌کند هم در سیر صعودی همراه با نردبام معراج، او را تا به آسمان هفتم و عرش حق بالامی‌برد. براق در همین مکان که محل مختص به درخت سدره المنتهی است، متوقف می‌گردد و پس از آن مرکبی سبز هم چون گستره‌ای به شدت درخشان حمل ختمی مرتبت (ص) را بر عهده گرفته و ایشان را تا مراتب مقرب بالامی‌برد (میلادی ۱۳۸۲ ج ۵: ۴۹۲). امام مرکب براق را رمزی برای هدایت سالک به سمت هدف مطرح می‌نماید و رفر ف را در مرتبه وصال به حق که عنایت و توفیقی مخصوص به مقربین است، بیان می‌دارد (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۸۸).

وظیفه براق حرکت دادن و جنباندن ختمی مرتبت (ص) از پایین به سمت بالا است اما حقیقت آن به عنوان موهبتی نورانی و نوری است که برای صعود ختمی مرتبت (ص) از بالا نزول یافته است تا آگاهی، تنویرو روشن شدگی قلب ختمی مرتبت (ص) را آماده سازد.

براق به عنوان نور هدایتگر و آگاهی دهنده، وجه رحمانی حق را نمایان می سازد، چرا که در وجه رحمانی نزول موهبت از بالا به پایین مطرح می شود و از طرفی به عنوان هدایتگر و یاری کننده ای به سمت بالا وجه رحیمی حق را نمایان می سازد. ختمی مرتبت (ص) پیش از واقعه عروج و مواجهه با براق از وجه کالبدی یعنی پاک شدن قلب جسمانی از تاریکی بشریت که خود نمادی از قلب خالص ملکوتی ایشان است، منزّه می گردد. این عمل نمادین که توسط دو فرشته الهی (جبرئیل و میکائیل) انجام می پذیرد (میبدی ۱۳۸۲: ۴۸۴) بردو وجه ناسوتی و ملکوتی ختمی مرتبت (ص) اشارت دارد.

بدین معنا که بدن جسمانی رسول (ص) شکافته می گردد و آلودگی های بشری از او ربوده و سپس انوار حکمت در قلب او گذاشته می شود. شکافتگی و پاره شدن سینه مخصوص به کالبد ناسوتی و پر شدن قلب از انوار حکمت مرتبط با قلب ملکوتی ختمی مرتبت (ص) است چنان که گویی نور الهی در بوتّه جسمانی ختمی مرتبت (ص) تابیده و او را دچار مشاهده ای ماورائی کرده است.

پاک شدگی قلب در این روایت بهترین نمونه برای خالص شدن ظرف انسان است تا انوار عقلی بر آن بتابد. اما از آن جا که نفی آلودگی از قلب توسط دو فرشته الهی انجام می گیرد تسلط ناری نور را آشکار می کند؛ بدین شکل که آلودگی تنها با حالت احتراق و سوختن از بین می رود و از آن جا که فرشتگان الهی آلودگی قلب را بر طرف می کنند پس در نور الهی آنان نار الهی نیز نقش دارد. از وجهی می توان گفت قلب، ظرفی است که پذیرای نار و نور الهی می شود؛ بدین شکل که از وجهی نور الهی را برای آگاهی دریافت می نماید و نار الهی را برای خلوص و پاکی خود پذیرامی گردد. پاک شدگی قلب نه تنها شست و شویی است با آتش و نه با آب بلکه بر فقر وجودی نیز اقرار دارد.

در اصل برای نورانی شدن و آگاهی یافتن قلب یا فطرت، ابتدا سوختن و احتراق آن لازم است و این سوزش تنها به دست آتش زنه الهی قلب انجام می پذیرد. سوختن قلب که همان پاک شدن از آلودگی های ناسوتی است منجر به تبدیل فطرت از حالت ناری خود به حالت نوری می شود. ما این تبدیل را در مرتبه بعد از سدره المنتهی که مرتبه هجوم امواج نوری بر قلب حضرت ختمی مرتبت (ص) است، مشاهده می کنیم چنانچه تغییر و تبدیل مرکب ایشان از براق به رفرر نیز مشاهده می شود.

سدره‌المنتهی تقاطعی میان نور و نار

از آن‌جا که موضع سدره‌المنتهی در انتهای آسمان‌ها می‌باشد و با حالتی مبهم و پوشیده توصیف شده است: (إذ یغشی السّدرة ما یغشی)(نجم: ۱۶) (آن زمان که احاطه می‌یابد [نور حق] بر سدره آن‌چه احاطه می‌یابد) (ترجمه تفسیرالمیزان ج ۱۹: ۵۰) می‌توان آن را به‌عنوان تلاقی میان نور و نارالاهی در عروج ختمی مرتبت (ص) بیان نمود. این درخت سبز سرمنشأ دو رودظاهری (نیل و فرات در زمین) و باطنی (دو رود در بهشت) است که می‌تواند یادآور محوریت و مرکزیت حیات بخش (سبزگون) پهنه فطرت باشد. تک‌درخت سدر نه تنها دربرگیرنده وجوه زمینی است بلکه با تابندگی نوری عظیم برخوردار و سرچشمه بودن دو رود باطنی در بهشت، سیطره خود بر مراتب متعالی را نیز بیان می‌دارد (چنان‌چه اعمال بندگان حق نیز تا جایگاه این درخت بالا می‌آید) (همان: ۴۹) دراصل درخت سدره‌المنتهی میانجی میان نور رحمانی و نار رحیمی حق است. آن‌جا که جبریل (ع) در مکالمه خود با ختمی مرتبت (ص) بنابر روایت میبدی توان خود در عبور از سدره‌المنتهی را پس از ختمی مرتبت (ص) می‌داند و عقول مردمان را تنها تا پرده اول از پرده‌های درگاه عزت بعد از سدره‌المنتهی بیان می‌کند و از آن‌جا که مرکب براق نیز در موضع همین درخت دیگر یارای حمل ختمی مرتبت (ص) نخواهد بود (میبدی ۱۳۸۲: ۴۹۲) پس نورهدایتگری عامه در همین نقطه (یا یک‌پله بالاتر) به انجام می‌رسد و مابقی تا منتهای تقرّب (اؤ ادنی) برعهده مرکبی دیگر (رفرف یا نار و جذبه) و انسانی خاص تر خواهد بود. پس رسیدن به فطرت، اقلیمی دست‌یافتنی برای تمامی انسان‌ها می‌باشد. شاید بتوان میان پوشیدگی سدره‌المنتهی با بالقوه بودن یا پنهان بودن فطرت در ابتدای هبوط انسان ارتباطی برقرار نمود البته پیوندی از نوع معکوس یا آنالوگ‌گون آن: چنان‌چه ناپیدایی یا محجوب بودن فطرت که همان ناآگاهی انسان از این نورالاهی است با هدایت انبیاء (ع) و به‌زبانی تمثیل‌گون نورهدایتگر هریک از آن‌ها به‌عنوان تعلیم‌دهندگان انسان و تذکارکنندگان بر نوراصلی فطرت، به‌یاد آورده می‌شود که سرانجام درخشش نورهدایتگر فطرت، موجب رهنمونی انسان به سمت مقصد اعلی می‌گردد. آن نورعظیم که تمامی درخت سدره را پوشانده هم حاکی از نورانی بودن ذاتی آن به‌عنوان مرکز فطرت است هم هدایتگری درخت سدره یا فطرت را در هر دو سو (در زمین و سپس در آسمان) نشان می‌دهد. چنان‌چه احاطه آن بر رودهای زمینی و آسمانی از سریان و سیطره داشتن این درخت فطری خبر می‌دهد.

این درحالی است که امام سدره‌المنتهی را بنابر سخن امام باقر (ع) (صفار ۱۴۰۴ ق ج ۱: ۱۹۲) در مراتب‌نهایی ولایت و تا مقام اؤ ادنی پیش می‌برد (یزدان‌پناه ۱۳۹۵ ج ۱: ۳۵۱) البته امام مقام ولی را به‌عنوان وجود سایه‌گون حق در مرتبه ناسوتی مطرح می‌نماید و او را نمونه‌ای کامل از امر فطری می‌داند چرا که حقیقت ولایت در معرفت اهل عرفان، فیض منبسط است که از تمامی تعینات، خارج و تنها به ذات حق قوام یافته است و فطرت به آن متمایل و بر آن عشق می‌ورزد (امام خمینی ۱۳۷۷: ۹۹-۱۰۰). فطرت از آن‌جا که جست‌وجوگر کمال مطلق است جوینده وجود ظلّی ولی نیز خواهد بود. از این رو ولی در مراتب بالای تمایلات فطرت، خود را نشان می‌دهد.

با تمامی این توصیفات، می‌توان گفت براق (دل/قلب) هر فرد انسانی مرکبی برای رسیدن به فطرت اوست که با هدایت عام نورالاهی (نور فطرت) و عنایت خاص حق (نار عشق) در حرکت است. با تابش هر دو نور افقی (نور همگانی فطرت) و عمودی (نور خاص عنایت حق) بر دل/قلب است که مرتبه درخشان قلب - سدره المنتهی - خود را برملا می‌سازد.

سپاهیان (جنود) در اقلیم فطرت:

تمامی دوگانگی‌ها به خاطر هبوط زدگی است و همین اتفاق است که منجر به ناآگاهی و بی‌خبری و ایجاد سپاه تاریکی می‌گردد. کوری و نایبانی تاریکی همان‌وجه نگاه کم‌سوی قلب است که تنها برآده‌های اصل آفرینش را می‌بیند و از منشأ و مبدأ آن بی‌خبر است. اصل تاختن و معرکه ساختن از همین بی‌آگاهی است.

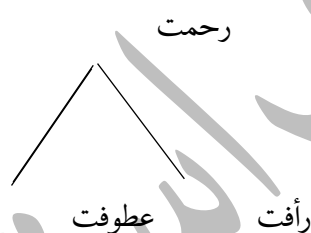
خیر و شر دو سپاه و نظام مورداندیشه در اقلیم فطرت است که پیوندی تنگاتنگ با نگاه قلب دارد:

سپاهی که به خود اصلی (قلب فطرت) می‌نگرد و سپاهی که به خود فرعی و دروغین قلب (قلب هبوط زده) نگاه می‌اندازد. خیر بنا بر تفکر و دیدگاه امام خمیرمایه انسان است (فطرت مخموره، اصلی و حقیقی) و شر همان خمیره است که بنا بر هبوط، اسارت و توجهش به عالم کثرات و ناسوت چنین حالتی را بدست آورده. فطرت خیر، وزیر عقل و فطرت شر نماینده جهل مطرح می‌گردد (امام خمینی ۱۳۷۷: ۸۰-۸۱). از این رو اثرات هر کدام از آن‌ها موجب آشکارگی سپاهیان از نوع فضیلت یا ردیلت می‌شود. این فضایل اخلاقیاتی است که امام در رویارویی با سپاهیان جهل بیان می‌کند و هر کدام نماینده یا به تعبیری شعاعی از نور فطرت مخموره قرار می‌گیرند.

• از میان انوار فطرت یکی عدالت در معنای نگاه داشت حد وسط میان دو مرز افراط و تفریط است. عدل بر تمامی فضایل ظاهر و باطن، نفس و روح پادشاهی می‌کند. پس دارنده این فضیلت به عنوان مظهریت اسماء و صفات خداوند مطرح می‌شود و از آن‌جا که پروردگار انسان صاحب فضایل - الله - خود بر صراط مستقیم است، صاحب عدالت نیز بر همین طریق قرار یافته و استقامت دارد. به تعبیری دیگر قلب صاحب عدالت، پوشیدگی و حجاب میان خلق و حق و خلق را نداشته و مرکزیت فطرتش رویارویی تمام عیار با حق است. در حقیقت ادراک حقایق وجودی بر آن چه هست از تمامیت و کمال اسماء و صفات تا نهایت مظاهر حق، بر محور عدالت قرار یافته است. با این توصیف از جانب امام صاحب عدالت را می‌توان انسانی دانست که جامع تمامی مظاهر در تمامی عوالم وجودی و ادراکی می‌باشد (امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۴۷-۱۴۸) و اوست که قادر بر اجرای عدل در تمامی مراتب است.

• دیگر نور فطری، رضاست. یعنی خشنودی و فرحناکی از اراده و قضا و قدر حق؛ و لزوم آن، خشنودی از خلق است که موجب حصول شادی همه گیر می‌شود. رضا به عنوان اساس خصلت اشتیاق به کمالیت و جمالیات حق منجر به گسترده‌گی حق در تمامی نظام وجودی می‌گردد (همان: ۱۶۴).

- نور دیگر فطرت، افتقار است. چنان که صاحب فقر خود را به هویت ذاتیه نیازمند و محتاج می‌داند. آگاهی از نقص خویش در مقابل مطلق کمال از آگاهی‌های فطری، حضوری و قلبی می‌باشد که حالت فقر را در اقلیم فطرت آشکار می‌کند (همان: ۲۱۵-۲۱۶). در حقیقت فقری که صاحب فطرت یا قلب مطمئن داراست، یک پذیرندهٔ درست و سالم برای انوار مجردات و عقول خواهد بود. چرا که تماماً خود را نیازمند فیضان انوار اعلا می‌بیند.
- دیگر نور فطری، مربوط به رأفت است که سرمنشأ آن به رحمت حق بازمی‌گردد. در حقیقت رأفت در مرتبه‌ای پایین‌تر از رحمت و در درجهٔ صدر (از درجات قلب) واقع است:



رأفت و صفت همراه او - عطف - هر دو از اسماء صفاتیه و افعالیهٔ حق هستند که خداوند غالباً با این دو اسم خود را توصیف می‌نماید (همان: ۲۳۴، ۲۳۱، ۲۳۰). دو صفت رأفت و عطف از جانب صاحب فطرت مخموره در میان خلق گسترش می‌یابد و سرمنشأ اعلائی آن در دستان رحمت حق قرار دارد.

- عفت، نور دیگر فطرت است و امام آن را در اعتدال میان قوای سه گانهٔ نفس: واهمه، غضبیه و شهویه می‌داند که بر تمامی این قوا رنگی عقلی و الوهی می‌زند (همان: ۲۷۷-۲۷۸) یعنی تمامی این قوا را از حالت عنان گسیختگی به حالتی رام شده، معتدل و عقلانی تبدیل می‌نماید.
- نور رفیق نیز از انوار فطری به حساب می‌آید که با خود ملایمت و مدارا را به همراه می‌آورد. امام رفیق را در وجه خلقی آن هم در معاملات با مردمان و هم در رفتار با خویشان یا نفس فردی می‌داند. معاملات ملایمت و در تناسب با خود فردی در هنگامهٔ سلوک و ریاضت نیز مطرح می‌شود. در اصل سیطرهٔ رفیق بر قلب انجام می‌گیرد و موجب آرام شدن قوای ظاهر و باطن گردیده و فتح و گشایش این مرکز را به بار خواهد آورد. قلبی که دارای خصلت مُداراست، تجلی رحمت حق را بر خود دارا می‌باشد (همان: ۳۱۸-۳۱۹) و گویی گرایشی از رأفت و عطف را بر خود متجلی می‌سازد.
- نور فطری تواضع نیز حسن ظن به مردمان و مخلوقات را به عنوان مظاهر جمالیت و جلالیت حق نشانه می‌گیرد. در اصل، بیرون آمدن نفس از حجاب خودبینی و خودخواهی موجب آشکارگی این نور گشته و نفس با وجود این نور می‌تواند خود را با حالت خورده‌گیری و سوء ظن ببیند. نگاه خورده‌گیرانهٔ نفس به خود که در مقابل با نفوس دیگران خواهد بود موجب کوچک شمردن خویش در رویارویی با عظمت اعلائی حق تعالی

نیز می‌شود (همان: ۳۳۴-۳۳۵) پس نگاهی بین سوءظن به خویشتن و حسنظن به مخلوقات آغاز اجرای خصلت تواضع و آشکارشدن آن در قلب است.

• نور صبر نیز از شعاع‌های فطرت است که میانه روی قوه غضبیه را بیان می‌دارد و باطمینانیت نفس به انجام می‌رسد (همان: ۳۶۷) استقامت و ثبات، از اثرات اعتدال این قوه از نفس است در مقابل ناشایستگی‌ها و ناگواری‌های عالم ناسوت. در مقابل این خصایل نورانی که جزو سپاهیان فطرت مخموره و اصلی قرار می‌گیرند، خصایلی تاریک نیز هم چون: حرص، غضب، تکبر و... همراهان سپاه فطرت محجوبه شده و قلب متمایل به کثرات را هدایت‌گری می‌کنند:

• حرص از آن‌زدایی است که ناآگاهی قلب را از رحمت و قدرت مطلق بیان می‌دارد. با این‌رذیلت است که یقین از قلب دورگشته و اضطراب چیره می‌گردد. حرص یکی از همراهان تاریکی است که موجب پنهان شدن فطرت از اصل نورانی خویش است؛

• غضب، دیگر عنصر تاریک فطرت محجوبه است که دماغ را از ظلمت پرنموده و انتقام را نصیب فرد می‌نماید؛

• تکبر نیز تاریکی دیگری است در تقابل با تواضع که موجب ندیدن نقص‌های خود و توجه نمودن بسیار به نفس می‌گردد. این خودبینی، نفس را از مشاهده اسماء و صفات حق و مظاهر او بازداشته و سرکشی و طغیان را سرانجام او می‌گرداند (همان: ۲۱۷، ۲۳۸، ۳۳۴، ۳۳۶).

این دوسپاه متقابل، که تقابل‌شان مکمل یکدیگر است از نقطه نورانی فیضانِ الله برآمده‌اند که در امتداد سیر نزولی به جرگه تاریکی و ظلمانی می‌پیوندند. گم‌شدن گوهره اصلی و مرور اید نورانی انسان در میانه این تقابل رخ می‌دهد. چنانچه جست‌وجو نیز در همین مبارزه شکل می‌گیرد. عالم ناسوت میدانی برای مقابله با دیدگاه فسرده قلب تکثرآمیز است و هدایت یک‌راهنما یا بنا بر سخن امام، هدایت‌گری انبیاء (ع)، به عنوان امری فطری قلمداد شده که وظیفه‌اش یادآوری بازگشت به وطن اعلا است. نبی‌براین وظیفه است که گوهره نورانی فراموش شده را در انسان هبوط زده از حالت بالقوگی (نه آگاهی) به بالفعلی (خودآگاهی) تبدیل نماید.

سیر قلبی ابراهیم (ع) در سه مرتبه رمزی ستاره، ماه و خورشید:

سیر حضرت ابراهیم (ع) بنا بر آن‌چه حق تعالی بیان می‌دارد چنین است:

• (فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ) (سوره انعام: ۷۶)
(پس چون شب بر او پرده افکند، ستاره‌ای دید؛ گفت: "این پروردگار من است" و آن‌گاه چون غروب کرد، گفت: "غروب کنندگان را دوست ندارم").

• (فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لئن لم يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ) (سوره انعام:

(وچون ماه را در حال طلوع دید، گفت: "این پروردگار من است؛" آن گاه چون ناپدید شد، گفت: "اگر پروردگارم مرا هدایت نکرده بود قطعاً از گروه گمراهان بودم".)

• (فَلَمَّا رَأَى السَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ) (سوره انعام: ۷۸)
(پس چون خورشید را برآمده دید، گفت: "این پروردگار من است؛ این بزرگتر است." و هنگامی که افول کرد، گفت: "ای قوم من! من از آنچه [برای خدا] شریک می سازید بیزارم).

• (إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلذِّى فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (سوره انعام: ۷۹)
(من از روی اخلاص، پاکدلانه روی خود را به سوی کسی گردانیدم که آسمانها و زمین را پدید آورده است، و من از مشرکان نیستم).

• **ستاره:** سیرتدریجی حضرت خلیل (ع) بنابر صعود انوارطبیعی رخ می دهد. امام روشنائی ستاره را در پله ابتدایی سلوک خلیل الله (ع) و در مرتبه ناسوتی و کالبدی مطرح می نماید. این پله نشان از آگاه گشتن وی به گوهری مجرّد در درون خود است که سوسویی ملکی از آن گوهرگمشده را اشاره می نماید و قلب جست و جوگر را متوجه کدورت طبیعت و دور افتادگی از مقصد اصلی می کند. در جمله " فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ .. " صحنه پوشیده و تاریک شده آفرینش ناسوتی به خوبی نمایان است؛ در فضای شب است که نورستاره به عنوان عنصری روشن در پهنه زنگار یافته دل ناسوتی، خود را بر ابراهیم (ع) متجلی می نماید.

در کوتاه نوشتی این مرتبه را می توان با مرتبه ستاره در یشتها مطابقت داد:

"تشر ستاره رایومند فرهمند را می ستاییم کسی که به پریها غلبه کند کسی که پریها را در هم شکند" (یشتها ج ۱: تیر یشت، کرده ۵: بند ۸). این ستاره همان ستاره ای است که زهره نامیده می شود و امام نیز مرتبه ماه در سیر ابراهیم (ع) را ستاره زهره مطرح می کند (امام خمینی ۱۳۹۵: ۱۲).

"تشر ستاره رایومند فرهمند را می ستاییم (که) نطفه آب در بر دارد (آن) توانای بزرگ نیرومند دوربیننده بلند پایه زبردست را آن بزرگواری که از او نیک نامی آید و نژادش از آپام نپات (می باشد) برای فروغ و فرّش او را می ستاییم" (یشتها ج ۱: تیر یشت، کرده ۲: بند ۴)

• **ماه:** سیر تکامل یافته نور کوكب در فلک قمر پررنگ تر و قوی تر می گردد به طوری که ابراهیم (ع) در مشاهده ماه زمینی نور آن را با نور اصلی و نورالانوار اشتباه می گیرد و آن را مبدأ تمامی نورها می داند. این مرتبه مقدمه ای است بر سیر صعودی به سوی نور قلب یعنی مرکزیت فطرت به عنوان منشأ تمامی پذیرندگیها و قابلیتها. اما نور ماه از آن جا که مستنیر است و نوری عاریتی دارد نمی تواند مرکز ثابت و بی تبدیل در فطرت باشد و پله ای دیگر را می طلبد تا بتواند نقطه ثقل فطری خود را نشان دهد از این رو ماه نشانه ای از فطرتی پایین تر از فطرت مخموره شده و می تواند نام و مرتبه فطرت تبعی، فرعی یا مخمّر بالعرض را بر خود گذارد.

در یشت‌ها ماه عنوان گوش اورمزد (یشت‌ها ج ۱: ۳۲۱) را بر خود می‌پذیرد.
و در ماه‌یشت در ستایش آن می‌خوانیم: "... ماه پاک (اشو) ... سرور پاکی را ما می‌ستاییم... با زبان خرد با پندار و
گفتار و کردار با زور و با کلام بلیغ" (یشت‌ها ج ۱: ماه‌یشت، بند ۶: ۳۲۳).

• **خورشید:** خلیل‌الله (ع) به‌عنوان جوان‌مرد فطرت‌مدار از نورماه نیز فراتر رفته و درست در نقطه جذب و پذیرندگی قلب واقع می‌شود. این نقطه مصادف با مشاهده نور بزرگ خورشید ناسوتی (خلیفه اکبر در زمین) است که سایه و نشانه‌ای از نور اقرب (عقل / روح) در عالم محسوس می‌باشد. وصف خورشید را در *یسنا* چنین می‌خوانیم: "و خورشید که چشم اورمزد است و با اهریمن درستیز است" (*یسنا*، ۲۵۳۶، هات ۳ بند ۱۳ و هات ۱۶ بند ۸).

اما با غروب آن نیز نگاه مرکزی قلب ابراهیم (ع) به سمت منشأ فیضانات نورانی رفته و مرتبه اعلا را می‌طلبد. نور مطلق، مقصد نگاه قلب ابراهیم (ع) است که تنها بر مبدأ انوار خیره می‌گردد و نام فطرت مخموره را بر خود می‌نهد. تنها، قلب یقینی و مطمئن است که می‌تواند سلطنت تابش‌های عمودی انوار سهمگین روحانی و عقلانی را نظاره نماید و نگاهش بر هیچ‌جای دیگر برتابد.

امام درسیر سلسله مراتب شهودی حضرت خلیل (ع)، مرتبه ستاره را با تاریکی‌های طبیعت و نفس تطبیق می‌دهد و نورانیت قلب را مرتبه ماه می‌داند؛ خورشید نیز در مقام روح قلمداد می‌شود. در اصل امام کلیت نفس را در جایگاه ماه می‌داند بدون بیان مراتب آن و سرانجام خورشید را در مقام روح جای می‌دهد و تمامی این مراتب را در مقابل درخشش اعلا نفی نموده و تنها روشنی حقیقی را دارای درخشش و نورانیت اصیل می‌داند.

وی وجود مرتبه در سیر صعودی را تدریجی بودن مراحل عبور، گذار و صعود می‌داند چرا که گذشتن از این مراتب یعنی رهایی از هر مرتبه از خویش: حواس، خیالات و تعلقات، پنهان شدن حقیقت گمشده را در لابه‌لای این مراتب بیان می‌دارد (امام خمینی ۱۳۹۵: ۱۲-۱۳).

ماه و خورشید در جملات الاهی قرآن در حالت روشن و آشکار (بازغ) مطرح شده‌اند و این حاکی از تابش دائمی آن هاست. بدین معنا که هر دو در مرتبه‌ای بالاتر از کوکب ناسوتی و زنگارین قرار یافته‌اند و با نور مجردات هم سو گشته و در مدار فطرت درست و راست جای گرفته‌اند.

سیر صعودی خلیل‌الله (ع) سیری بقا پذیرانه است. وی هیچ‌افولی را برای مشاهده نور نمی‌پذیرد و مسیر مستقیم و حنیفانه خود را تنها در مرکزیت قلب مطمئن و سلیم مشخص می‌کند؛ از این رو بر مبدئیت انوار قانع گشته و محور پرستش و نگاه فناپذیر خویش و تمامی تعینات را بر نور حقیقی می‌گذارد. این مرتبه با فقر افتخار آمیز که نماد تاج گذاری و پادشاهی

^۲ - با در نظر گرفتن مراتب نفس و اشکال مختلف ماه، می‌توان چنین مطابقتی را انجام داد: نفس اماره در شکل ماه محاق و باریک (دور از نور و خود آگاهی ضعیف) است؛ نفس لوامه نزدیک به شکل ماه از محاق در آمده، نیمه روشن و به سوی ماه بدر نزدیک شده (در حال فربه شدن نور خود آگاهی) می‌باشد و نفس مطمئنه کاملیت و بدریت ماه را نشان می‌دهد و آنرا به مرتبه خورشید (خود آگاهی تمام) نزدیک می‌گرداند.

بر تمامی وابستگی هاست، هماهنگ می گردد. فقر ابراهیم (ع) با فقر افتخار آمیز (الفقرُ فخری) ختمی مرتبت (ص) پیوندی معنایی دارد که یادآور بی خویشی و واگذاری مالکیت به نور حقیقی و پادشاه اصلی عوالم وجود است.

سیر حنفی ابراهیم (ع) در مرتبه قلب سلیم بر مبنای فنای کامل بدون بقا نخواهد بود بلکه او به عنوان "اب الفتیان" دارنده دست جمال و جلال حق بوده و از چشمه فیضان نور می چشد و بر آفرینندگان می پاشاند و می بخشاید. این جایگاه از مرتبه خلیل الله (ع) را می توان با آخرین مرتبه از اسفار چهارگانه امام مرتبط دانست: ایشان آخرین سفر صعودی و سلوکی را از مرتبه اعیان ثابت به سمت پایین و در مرتبه اعیان خارجی یعنی مخلوقات می داند که می شود: سفر از خلق حقی به خلق (یزدان پناه ۱۳۹۵ ج ۲: ۵۰۴). نقش ابراهیم (ع) در مقام اب الفتی و پیشرو طریق حنفی در این سفر قرار گرفته است. یعنی وجهی روبه سوی جمال متجلی در مظاهر حق و وجهی روبه سوی آگاهی از منشأ و مبدأ مظاهر در نشئه علمی حق دارد. او به عنوان آگاه مندترین انسان از حقیقت در میان مردمان خود و دارا بودن تمامی صفات حقیقت بنا بر ظرف های گونه گون انسانی که همان قابلیت های قلبی آنان است، می باشد (یزدان پناه، ۱۳۹۵ ج ۲: ۵۱۴). در اصل ابراهیم (ع) اب الفتایی است که بر تمامی مرتبه های انسانی اشراف داشته و چونان پیری آنان را به حقیقت درونی خود هدایت می کند. جایگاه ابراهیم (ع) در میانه دو صفت حق تعالی نشانی است مرتبط با سیر صعودی و شهودی او در مراتب فلکی که حکایت از عوالم مینوی نیز دارد:

ستاره در ابتدای سلوک خلیل الله (ع) نشان از تسلط وجه الرحمانی خداوند است چرا که موقعیت او در قعر هبوط ظلمانی و پایین ترین مرتبه وجودی است. در اصل وجه الرحمانی خداوند همان رحمت عامه است که تمامی بهره های وجودی در مرتبه هبوطی و ناسوتی انسان را بازگویی نماید و گویی تمامی پرده های حجاب و کثرات را در بردارد. صعود ابراهیم (ع) طلب او را به سمتی بالا و رها شدن از خفقان مرتبه ضعیف وجودی بیان می دارد؛ از این رو نور ضعیف ستاره، وی را مصر بر یافتن نور اعلا و جستجوی نورالانوار می کند. در اصل همان هنگام که ابراهیم (ع) طلب رها شدن و یافتن اصل وجود را دارد در دستان رحیمی خداوند جای گرفته و باتوسل به عنایت، رحیمیت و یا رحمت خاصه خداوند خود را به سوی مراتب عالی تر از وجود همه گیر رهسپار می کند. نور ستاره به عنوان اولین راهنمای بیدار دلی ابراهیم (ع) است که چونان درخشندگی شمشیر یقظه تمامی بندهای کالبدی را بریده و چشم قلب او را به نورهای بالاتر روشن می نماید.

فلک ماه به عنوان دومین تجلی نوری با ضرباهنگ سه گانه اش که حاکی از حالات نفسانی است بر او ظاهر می شود اما ادامه داشتن صعود وی بر فلک خورشید، رمزوارانه به ما می گوید آن چه موجب اشتباه گرفتن حضرت خلیل (ع) به عنوان نور تمام می شود، ماه کامل و بدر بوده است نه اشکال دیگر آن.

مرتبه سوم نور به عنوان نور منیر، هم انوار فیضان حق را دریافت می کند هم آن را بر تمامی ممکنات پایین تر از خود می فرستد. این یعنی سخاوت و نثار فلک برتر از فلک انفسی ماه که خورشید می باشد. خورشید در حقیقت پذیرنده اصلی نور حقیقی خواهد بود؛ این عنصر، دارنده نور ذاتی است چرا که در درون بود خود به عنوان رمزی در دارندگی نور جاویدان در آسمان عالم محسوس، نور حقیقی را مستقیم و بی واسطه از انوار بالا دریافت نموده و آن را بر فلک ماه و ستاره می تاباند. خورشید، رمزی از منطقه مرکزی فطرت مخموره است. در حقیقت همین مرکز نورانی است که میان دو وجه

جمالی و جلالی خداوند جای دارد که از یک سمت انوار را می‌پذیرد و از سمتی دیگر آن را می‌پراکند، می‌بخشاید و نثار می‌کند. جوان‌مرد رسیده به این مقام، نه تنها در پرتو نور فطرت قرار یافته است بلکه توانسته است بر اساس آن خلیات نوری فطرت را نیز کسب نماید و الگویی برای اجرای آن خصایل در زمین گردد. از این رو وفا و تعهد بر پیمان ازلی حق را حفظ می‌نماید و نثار و فداکاری خویش را چونان عنصر نمادین خورشید در مقابل خلق نشان می‌دهد. این طبقه‌بندی در صعود و تبدل قلب انسانی هم چون رتبه‌بندی سه گانه قلب به عنوان ظرفی برای ظهورات و تجلیات حق است که امام چنین به آن می‌پردازد:

- ۱- مرتبهٔ مُلکی که عالم شهادت، طبیعت و کثرات را نشان می‌دهد و حواس ظاهری در کالبد مظهر آن است؛
- ۲- مرتبهٔ ملکوتی، برزخی یا خیال که حواس باطنی یا کالبد مثالی را بیان می‌دارد؛
- ۳- مرتبهٔ جبروتی، روحانی، غیبی یا عقل که با عالم معنیات پیوند خورده و قلب مظهر آن می‌شود (امام خمینی ۱۳۷۰: ۸۵ و همو ۱۳۸۵: ۵ و ۳۸۶ و همو ۱۳۷۷: ۶۸-۶۹).

این مراتب حقیقت مرتبه‌های نفس انسان است که در هر حالت، مجرای جلوه‌هایی از یک مبدأ می‌گردد. در نشئهٔ ملکی، نفس در حالت ظاهری و افعال و گفتار قالبی ظاهر می‌شود؛ مرتبهٔ ملکوتی اعمال قالبی و ظاهری را به اعمال قلبی متبدل می‌کند و مرتبهٔ جبروتی، نفس، پذیرای اسرار و حقایق غیبی می‌گردد که تجرید، تفرید و توحید را متجلی می‌سازد (امام خمینی ۱۳۷۰: ۸۵ و همو ۱۳۸۵: ۵ و همو ۱۳۷۷: ۶۸ و ۳۵۸).

مراتب عروج قلب ابراهیم (ع) از طرفی می‌تواند با مسألهٔ اِنْبَاء و تدبّر نفس و مراتب آن پیوند خورد. امام این مراتب را از باطنی‌ترین و پوشیده‌ترین مرتبه‌ها آغاز می‌نماید اما در این سخن بنا بر پلکان صعودی ابراهیم (ع) - زمین به آسمان - از پایین به بالا مطرح می‌گردد:

- اِنْبَاء نفس بر قوای مندرج و جمع شده در کالبد که بواسطهٔ ملائکهٔ ارضی تنزل یافته در عالم بدن ناسوتی جریان می‌یابند (یزدان‌پناه ۱۳۹۵ ج ۱: ۶۴۰-۶۴۱)؛
- [این آگاهی در پیوند با سیر قلبی ابراهیم (ع) به صورت نمادین از ضعیف‌ترین مرتبه یعنی مرتبهٔ ناسوتی که تجلی نور ستاره است، آغاز می‌شود از این رو با کالبد مأنوس و مرتبط خواهد بود]
- اِنْبَاء نفس بر صورت‌های معلّقهٔ مثالی که با تجلی ملکوتی و مثالی در موطن خیال انجام می‌پذیرد (همان: ۶۴۰-۶۴۱)؛

[خود آگاهی در مرتبهٔ ملکوتی و مثالی که با تصویر و خیال مرتبط است در مرتبه‌ای میانی و بینابین قرار دارد؛ از این رو نفس با نوسان آگاهی میان ناسوت و ملکوت (در حالت معلّق) مواجه بوده و صورت‌ها و انوار گونه‌گون بر خود می‌پذیرد هم چون: شکل باریک و نور کم‌سوی ماه در حالت محاق و یا در وهله‌ای، نور نسبتاً قوی و صورت روبه‌کمال ماه دور از باریکی و روبه‌فربهی و بدرگون است و سرانجام در حالت بدر تمام واقع می‌شود که تمامی آگاهی و نور خود را از خورشید دریافت نموده و به بیانی کاملاً روی در روی نور منیر قرار می‌گیرد. این مرتبه با سیر قلب ابراهیم (ع) در فلک قمر منطبق می‌گردد.]

• إنباء نفس بر تمامی صور معقوله به صورت منبسط و مفصل (همان: ۶۴۰-۶۴۱)؛

[این حالت از نفس در موضعی یافت می‌شود که نوعی تبدیل در آگاهی آن انجام پذیرفته و نفس، خود را در حالت اتصال به نوری عظیم‌تر از نور خود - عقل - می‌یابد. در این حالت نفس از حالت تعلیق و سردرگمی بیرون آمده و تنها یک منبع آگاهی را خیره شده و شهود می‌نماید؛ این مرتبه با فلک خورشید در سیر قلبی ابراهیم (ع) موافق خواهد بود. چرا که اکنون در این مرتبه، نفس دگرگون شونده (چونان ماه) به سمت نور ثابت و بی‌تغییر خورشید کشیده شده و نور آن را بر نور خود غالب و قاهر می‌داند.]

• إنباء نفس با تنزل از بالا و یا عروج از پایین بر حالت اندماجی که حالت غیب‌الغیوبی است، انجام می‌پذیرد (همان: ۶۴۰-۶۴۱).

[این آگاهی از نوع خود آگاهی درون‌نفسی نیست بلکه نوعی ربوده شدن آگاهی جزئی‌نفسانی توسط منبع آگاهی و نوری است. در این مرتبه نه خبری از آگاهی نفسانی است نه آگاهی عقلانی بلکه این نور مربوط به نور الانوار است که آگاهی جزئی‌نفس و کلی‌عقل را محو نموده و تمامیت آگاهی را بر هر دو چیره می‌دارد در این مرتبه قابلیت، فقر تام و امکانی بودن نفس و نور خود آگاهی او نشان داده می‌شود.]

صعود انسان فرهمند به سوی خورشید و پیوندش با مرتبه جاودانه بالاتر را در سیر عارفانه و رمزگون ارداویراف در ایران نیز مشاهده می‌کنیم:

" ارداویراف در سفر خود به جهان مینو در گام اول با اندیشه نیک به ستاره پایه و در گام دوم با گفتار نیک به ماه پایه و در گام سوم با کردار نیک به خورشید پایه و در گام چهارم به گرزمان روشن رسید" (آموزگار ۱۳۷۲: ۵۲). اقلیم گرزمان همان درخشش حقیقی نور اصلی است که تمامی نورها از آن آغاز و بدان بازگشت می‌نماید. در این جاست که امام احدیت جمع را در هنگامه دیدار روشنایی نهایی بیان نموده و پاک شدن از تعلقات افعالی و صفاتی را قایل می‌شود (امام خمینی ۱۳۹۵: ۱۴). این ذات است که باقی می‌ماند و تنها بر خود می‌نگرد نه غیر.

نمادهای فطرت در اشعار امام خمینی:

در امتداد نگرش فلسفی امام مرتبط با گوهر مجرد فطرت، نگاه منظوم ایشان را نیز می‌توان بررسی نمود. بیت‌ها و مصراع‌ها در سیر شعری وی نمودار می‌شوند که یادآور نظم فلسفی ایشان است و گویی در پی همین باورمندی، خود را به سرایش تبدیل می‌نمایند.

وی در غزلی با موضوع "رخ خورشید" در ابیات ۱-۳ از محجوبیت و مکدریت دیده، سخن به میان آورده و وجود آن را در مقابل خورشید چنین بیان می‌دارد:

"عیب از ماست اگر دوست ز ما مستور است دیده بگشای که بینی همه عالم طورا است
لاف کم‌زن که نبیند رخ خورشید جهان چشم خفاش که از دیدن نوری کور است

یارب! این پرده‌پندار که در دیده‌ ماست بازکن؛ تا که ببینم همه عالم نور است" (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۵۲).

درنگاهی به بیت اول پنهان بودن حقیقت از منظر چشمی مطرح می‌گردد که تمرکز بر تاریکی است و رمز این تاریکی بینی را در بیت دوم - خفاش - نشان می‌دهد. گویی شاعر نگرش فطرت‌محجوبه را در رمز خفاشی می‌بیند که از خورشید فراری است و یا خورشید را دشمن خود می‌داند. کور بودن خفاش یا قلب‌محجوبه، نداشتن آگاهی و خرد درون است که خود را از حقیقت پنهان می‌نماید و یا سعی می‌کند حقیقت را نبیند.

لاف‌زدن، ادعا و پنداری باطل است و نادیده گرفتن امتداد نور خورشید (حقیقت مطلق و در مراتب پایین یا قابلی مظهر نور حقیقی: فطرت) را بیان می‌دارد و موجب پندار و اوهامات در نگرستن درست به نور مطلق می‌شود. با دیدگان واضح یا همان قلب مطمئن فطرت، تمامی عالم، مظهري از نور مطلق خواهد بود. معنایی که در پس این ابیات پنهان می‌باشد اعتدالی است که مظهر آن انسانی در دو دست جمال و جلال خدای است. چنان که می‌تواند تمامی اجزاء و پیکره‌عالم را تجلیات حق بداند و بر این معیار نگاهی معتدل بر همه چیز اندازد.

هم چنین است غزل "سَرِجان" که پیروی از جان حیات و نور وجود را مبنای خود قرار می‌دهد و طریق فدا کردن و نثار نمودن جان را والاترین و وفادارانه‌ترین عمل می‌داند. در ابیات این غزل سرباز زدن از جان خود و قربانی آن به مبدأ جان بخشی، نشانی از تعهد آغازین و مهربندگی است؛ ابیات ۷-۵ چنین می‌گوید:

"سَرِبده در راه جانان، جان به کف سرباز باش آن که سر در کوی دلبر نفعند، سرباز نیست

عشق جانان ریشه دارد درد از روزالست عشق را انجام نبُود، چون وُرا آغاز نیست

این پریشان حالی از جام بلی نوشیده‌ام این بلی تا وصل دلبر، بی بلا دمساز نیست" (همان: ۶۵).

سرباختن استقامت بر پیمان ازلی را به مطرح نموده و عشق سبب تمایل بر نگاه داشت این تعهد می‌باشد. شاعر عشق را بر اساس پرسش تأکیدی خداوند بر ثبوت خود و در رویارویی با بنده مطرح می‌کند. او واژه کهن جام را همان ظرف نایابی می‌بیند که جذبه‌ها، عشق‌ها و کشش‌ها از آن آغاز می‌گردد. جام، نهان کده ناسوتی انسان است که همگی اسرار و آگاهی‌ها را در خود جمع نموده و در مراتب بالاتر، نقش قلب را ایفا می‌کند. ظرف جام گون قلب همیشه در مقابل تابش شعاع‌های ازلی حق قرار دارد تا اثبات بنده بودن و حق بودن را از یاد نبرد. شاعر در جناس واژگانی بلی و بلا، کارزار میان تاریکی و روشنایی را نمایان ساخته است. سرباز در هنگامه گفتن آری، خود را در میدان مبارزه میان خداوند و شبه خداوند می‌بیند و تمامی کوشش در مبارزه اش سرباز زدن از نگاه به حق است. پیکار او همراه با تعهد و جان نثاری است و رسم بندگی و سربازی را در سخن بلی و فدا شدن و وفادار ماندن در عمل خود می‌داند.

بیت‌ها و مصرع‌های ۱-۲ و ۵-۶ غزل "جام جم" در ادامه معنوی ابیات گذشته خواهد بود اما در مرحله‌ای متعالی‌تر:

"با گل رُخان بگوئید ما را به خود پذیرند از عاشقان بیدل همواره دست گیرند

دردی است در دل ما درمان نمی‌پذیرد دستی به عاشقان ده کز شوق دل نمیرند

پاگند می‌فروشان، مستان دل خروشان بر بسته چشم و گوشان، پیران سر به زیرند

بردار جام می‌را جم را گذار وکی را فرزند ماه ودی را، کاینان چو ما اسیرند" (همان: ۹۹).

واژه "گل رخ" اشاره‌ای نمادین برکسانی دارد که در پیوند با ایات دیگر آشکار می‌گردد. اینان همان یابندگان بنیاد وجودند که از نوشتن حقیقی سیراب می‌گردند و همواره در کنار جام یا قلب به عنوان مرکز فطرت سکنا دارند. "می و جام" دو رمز قدمت دار بسیار کهن در سنت ادبی است که به خوبی ارتباط میان قلب و قدرت پذیرندگی آن را به عنوان جام چه در شرق چه در غرب نمایان می‌سازد و می، حقیقت و اسرار درون آن است که جام با آن معنا پیدامی‌کند. "گل رخان" صاحبان قلب قابلی هستند که مدام در حال دریافت انوار پاک بلند مرتبه‌اند و شاعر در توصیف خود از این گروه علاوه بر واژه "گل رخان" از "می فروشان پاک"، "مستان دل خروش" و "پیران سربه‌زیر" نیز یاد می‌کند. این عبارات اشاره بر پاک بودن درون، آینه‌وار بودن دل و اعلا بودن مقام و مرتبه ایشان دارد و صعود آنان را به اقلیم جاودان بیان می‌دارد. آن‌ها از حالات و نوسانات ظلمانی و مکذرات کثیر ناسوتی جدا گشته و وارد اقلیم مطمئن قلب شده‌اند. تعبیر "پیران سربه‌زیر" نشانی است بر خردمند بودن این جرگه و اتصال بر نهایت مرتبه معرفت و آگاهی آنان. از وجهی دیگر نیز ویژگی سر به‌زیری، خضوع و تواضع ایشان را در مقابل کمال مطلق نشان می‌دهد. هم چنین بسته بودن چشم و گوش آن‌ها روایت ترک کردن و دل بریدن از ناسوتیات را به عنوان ویژگی مخصوص این گروه مبرهن می‌سازد.

نوشیدن می، چشیدن نورهای غیب و آگاهی‌های قلبی است که نشانه‌های آن در شکوفایی چهره پیران و مستان، هویدا می‌گردد. در مرتبه پایین تر از ایشان، عاشقانی قرار یافته‌اند که در شوق رسیدن به مقامات پیران می‌سوزند. آنان در دامن دانایی معرفی می‌شوند در انتظار یاری‌رسانی "پاکان می‌فروش". اگر بنابر تقسیم جرگه‌های جوان مردی نگاهی اندازیم پیران، شریانی‌اند که مقام ولایت را به سر می‌برند و در این میان واسطی میان حق و خلق شده‌اند. اینان‌اند که نزدیک‌ترین مقیمان چشمه فیضان حق هستند و در مطمئن‌ترین جایگاه و پراستقامت‌ترین نقطه جای گرفته‌اند. اما مقام پسین آن‌ها عاشقانی بیدل توصیف می‌شوند که جویندگان مرکزیت فطرت قرار گرفته‌اند و چشم انتظار یاری‌گری رسیدگان به چشمه حیات‌اند. واژه "پیر" نیز هم رمزی است بر خردمندی این نوششگران و هم نشانی بر ازلی و قدیم بودن آنان است. توصیه شاعر بر متصل شدن به جام قلب است و اصل را در همین پیوند می‌داند؛ جام جمشید و کی خسرو یادآوری است بر همین جایگاه: مرتبه آینه‌وار قلب که تمامی آگاهی‌ها و حقایق در آن مشاهده می‌گردد. اما قصه جمشید، قصه ناتوانی بر عهد و وفای دیرین است که موجب از دست رفتن موهبت ایزدی - فرّه - او می‌گردد. از دست رفتن فرّ نشانی است از دروغ‌گویی، غرور و خودستایی جمشید و یکی انگاشتن خویش با حقیقت یگانه که میان حقیقت حقانی و شبه آن تمایزی قابل نمی‌گردد (یشت‌ها ج ۱: ۱۸۶-۱۸۷). اگر بر طریق فطرت حقیقه یا مخموره گام برداریم، سرانجام جام جمشید مکذّر شدن قلب او و محجوب ماندن آن از اصل و حقیقت است. جمشید، فطرت مخموره خویش را در دست داشت اما با تبدیل نمودن آن به جامی پوشیده از مادیت و خودپسندی آن را زنگارین نموده، موهبت صفای قلب را از دست می‌دهد و دچار سقوط و بی‌فره‌مندی می‌گردد.

قصه کی خسرو اما قصه درست گام برداشتن انسان بر قدوم ازلی یزدان پاک می‌باشد. کی خسرو فرزند سیاوشی است که پاکی نهاد را زبازد است و مقام نفس و سرشت نیک را بازمی‌تاباند. و پسر در مرتبه‌ای متعالی‌تر از پدر مقام خورشیدوشی و فطرت مخموره را داراست. جام کی خسرو جامی توحیدی است که تمامی تجلیات حق را می‌تاباند و صاحب خود را

انسان کامل معرفی می‌نماید. کی خسرو تمامی ویژگی‌های انسان فرهمند را داراست. او هم بر توحید اورمزدی ایمان دارد هم تخمه و گوهری نیک را داراست هم صاحب هنر است و از همه مهم‌تر خرد و عقل را متصل گشته است (دیبر سیاقی، ۱۳۹۰: ۱۲۵). از این رو قلب او قلب انسانی کامل و قدیم است که کدورات را کنار زده و تنها به کمال مطلق نگاه می‌اندازد. تقابل میان جمشید و کی خسرو تقابل دو حالت و دو نگاه محجوبه و مخموره فطرت است که پاکی و روشنی تکوینی نهاد و فطرت انسان و البته اعتباری بودن وجه تاریک آن را بیانی نمادین گوشزد می‌کند.

اما شاعر، جام را به عنوان یک قدرت مادی نظر انداخته و دروئیات صاحبان آن را نادیده انگاشته است و هردو صاحب جام را تنها از وجه کالبدی و ناسوتی مطرح می‌نماید و توأمان در جسمانی می‌بیند که فرخندگی چشیدن روشنایی بقا را از دست داده‌اند و تنها بر مقام فطرت محجوبه باقی مانده‌اند. این تعبیر به درستی هویت اصلی کی خسرو را آشکار نمی‌نماید. این بیت یادآور ابیات حافظ در مثنوی "ساقی نامه" نیز می‌باشد:

"بیا ساقی آن می که عکسش ز جام
به کی خسرو و جم فرستد پیام
بده تا بگویم به آواز نی
که جمشید کی بود و کاووس کی
..... بده ساقی آن می که عکسش ز جام
به کی خسرو و جم فرستد پیام

چه خوش گفت جمشید با تاج و گنج
که یک جو نیرزد سرای سپنج" (حافظ: ۱۳۸۴: ۳۷-۳۷۱)
در این ابیات نیز جام، یادگاری از صاحبان آن توصیف می‌شود که دنیای ناسوتی و ملک طبیعت را ترک گفته و در مقامی دیگر جای گرفته‌اند. در هردو شعر، جام حالتی کالبدی داشته که بدون می ارزش و معنایی نخواهد داشت. می به عنوان مغز و بطن جام، حیات جاودانه و روح ازلی به اهلش اعطای نماید.

بیت سوم از غزل "کعبه دل" نیز روایت وفا و عهد ازل را چنین به نظم می‌کشاند:

"لُبیک از چه گوید ای رهروان غافل
لُبیک او به خلوت از جام می شنیدیم" (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۱۶۴)

"کعبه نقطه نمادین جذبه اهل دل در عالم ناسوت است و بنابر آیین حج، بازآفرینی پیمان آغازین را جلوه‌گری می‌کند. شاعر مرکزیت جسمانی عهد و پیمان - کعبه - را در زمین تذکری بر بستن پیمان و بر سر پیمان ماندن حق معرفی می‌نماید. بنابر تفسیری که میبیدی در کشف‌الأسرار از آیه فطرت می‌کند، این حق است که ابتدا بند پیمان را بسته و سپس عبد را وارد ماجرا می‌نماید. تا حق نباشد، پیمان‌بندگی و اعتراف به آن نمایان نمی‌گردد. گویی شاعر جز وجود مطلق، همه چیز را نابود و ناوجود می‌داند و در حقیقت این خداوند است که با خود پیمان می‌بندد. "خلوت" واژه‌ای است که تنهایی حق و بی‌وجودی تمام بودها در مقابل خداوند و بود اصلی را نمایان می‌سازد.

در غزل "باریار" نیز جست‌وجوگری شاعر دریافتن حقیقت گمشده خود چنین ابراز می‌شود:

"راز دل غم دیده خود را به که گویم
من تشنه جام می از آن کهنه سبویم

بردار کتاب از برم و جام می آور
تا آن چه که در جمع کتب نیست بگویم" (امام خمینی ۱۳۷۴: ۱۶۸).
تعبیر "کهنه سبوی" رمزی است بر ظرف، جام یا قلب آغازین انسان و اشاره بر آگاهی حضوری او از تمامی اسماء و صفات الهی دارد. صفت "کهنه" بیانگر قدمت زمانی و پوسیدگی ناشی از گذر زمان نیست بلکه بر قدمت ذاتی و بر

هنگامه‌ازلی قلب اشاره دارد. قلب تنها پذیرنده همه انوار خداوند است. بی‌اکتساب بودن این نوع علم، راهنما بودن قلب را در سیر جست‌وجوی انسان برای رسیدن به حالت آغازین خود، نمایان می‌سازد. "دل غمدیده" نیز حاکی از قلب نزول کرده و دچار تیرگی‌های زمینی شده، است که در تلاش است اصل خود را با نوشیدن یا همان آگاه شدن از حقیقت متعالی بیابد از این رو تتگنایی زمین و انزجار قلبی خود را با "دل غمدیده" به تعبیری می‌کشانند.

نامیدن عنوان "باریار" برای غزل به غیر از صنعت ادبی و لفظی جناس، حکایت از حضور عریان و حقیقی قلب در مقابل مبدأ انوار دارد.

و در آخر رباعی "باده‌الست" اشتیاق شاعر را در ربوده شدن خویش از خویش بیان می‌دارد که در طلب کمال مطلق خواهان سپردن خود به فاعل و مبدأ خود است.

"هشیاری من بگير و مستم بنما
سر مست ز باده‌الستم بنما
بر نیستیم فزون کن از راه کرم
در دیده‌خود هر آن چه هستم بنما" (امام خمینی ۱۳۷۴: ۱۹۲).

در این روایت رباعی وار، شاعر به دست رحیمی حق افتاده و از او طلب یاری‌گری و رهایی از بند مراتب وجود دارد. "کرم" حق گرچه در بدو آفرینش سیر نزولی را برای تمامی موجودات رقم می‌زند اما در سیر صعودی، بخشش رحیمی خداوند است که نجات‌گر و رستگارکننده طالبان حقیقی است.

"عنایت" حق همان کرم مخصوص اوست که با دست رحیمی‌اش پیوند خورده و بخشش و رحمت خاص خود را برای شایستگان روشن می‌نماید. شاعر در این چهار مصراع فنای تمامی خود را نشانی از اتصال به جاودانگی و یافتن حقیقت اصلی خود می‌داند و نابودی را بقای همیشگی نام می‌نهد. سراینده خود را در مشاهده حق برحق قرار می‌دهد که این مرتبه بالاترین حد جوان مردان و مربوط به عارفان و اصلاان شهودی است و در اصل نوعی جان‌بازی در مقابل جان‌بخش اعلا را به اجرا درمی‌آورد.

نتیجه‌گیری:

حکایت فطرت در دیدگاه امام، حکایت هبوط گوهره انسان است که در تاریک‌جای کثرت به دام افتاده و هدف اصلی را فراموش نموده است. امام در تمامی حالات اندیشه اعم از فلسفه و ادبیات به یاد آوردن این گوهره را متذکر می‌گردد و تلاش می‌کند ارتباط آن را در تمامی حالات زندگی به یاد مخاطب آورد. او فطرت را به مثابه نور هدایت‌گر و راهنما می‌بیند که تجلی و تجسد انسانی‌اش در نبوت شکل می‌گیرد.

نمادهایی چون: جام، پیمان‌الستی، کعبه، کهنه‌سبو در اشعار امام، نور یا براق و نار یا ررفرف در روایت نمادین معراج ختمی مرتبت (ص) و قصه پر رمز عروج قلب ابراهیم (ع) همه دلالت‌هایی است بر اصرار ایشان بر جاودانه و حقیقی بودن فطرت. امام بدیهی بودن فطرت را نه تنها در خود آگاهی این موطن حقیقی بر خود می‌بیند بلکه نقش آن را در کارهای روزمره و تمایلات همیشگی نفسانی ضروری و پر استفاده می‌داند. فطرت در تعبیر امام امتدادی انعکاسی، ظلّی و آنالوگ‌گون از منشأ و مبدأ خلقت است. سیر عروجی خلیل‌الله (ع) نیز اشاراتی سمبلیک بر آگاهی یافتن قلب / فطرت از مبدأ نوری خود است که در اندیشه امام به شکلی رمزی و پنهانی برابر با خود آگاهی‌های نفس قرار می‌گیرد.

منابع:

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- ابن اثیر، مبارک بن محمد، (۱۴۲۱ق: ۱۳۸۰)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، انتشارات رياض، دار ابن الجوزي، ۱۴۲۱ق: ۱۳۸۰، ۵ مجلد.
- ۳- *ارداویراف نامه*، (۱۳۷۲)، ترجمه و تحقیق: ژاله آموزگار، ص: ۵۲، شرکت انتشارات معین، انجمن ایران شناسی فرانسه.
- ۴- امام خمینی، (۱۳۷۰)، *آداب الصلوة*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- ۵- -----، (۱۳۷۸)، *تفسیر سوره حمد*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ چهارم.
- ۶- -----، (۱۳۸۱)، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، جلد سوم، سید عبدالغنی اردبیلی، سه مجلد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۷- -----، (۱۳۸۵)، *چهل حدیث*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سی و هفتم.
- ۸- -----، (۱۳۷۲)، *چهل حدیث*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۹- -----، (۱۳۷۴)، *دیوان اشعار (سروده های امام خمینی)*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ششم.
- ۱۰- -----، (۱۳۷۷)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- ۱۱- -----، (۱۳۹۵)، *شرح دعای سحر*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۹۵، چاپ پنجم.
- ۱۲- -----، (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، با تحقیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۳- دبیر سیاقی، محمد، (۱۳۹۰)، *شاهنامه فردوسی به نثر*، نشر قطره، چاپ یازدهم.
- ۱۴- شیرازی، شمس الدین حافظ، (۱۳۸۴)، *دیوان حافظ*، از نسخه غنی، انتشارات مهر ایران.
- ۱۵- صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، تصحیح: محسن کوجه باغی، ج ۱، ص: ۱۹۲، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، قم.
- ۱۶- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۸)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی، ۲۰ مجلد.
- ۱۷- طباطبایی، فاطمه، (تابستان ۱۳۹۹)، "نور و نار جایگاه عقل و عشق برای نیل به غایت انسانی در اندیشه عرفانی امام خمینی (س)"، پژوهشنامه متین، سال بیست و دوم، شماره ۸۷.
- ۱۸- فرنیغ دادگی، (۱۳۸۵)، *بندهش*، گزارنده: مهرداد بهار، انتشارات توس، ۱۳۸۵، چاپ سوم.

- ۱۹- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۸)، الکافی، به اهتمام محسن درایتی، دارالحدیث، قم، ۱۵ مجلد.
- ۲۰- گنون، رنه، (۱۳۶۱)، سيطرة کمیت و علائم آخر زمان، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۱- مطهری، مرتضی، (۱۳۹۸)، فطرت، انتشارات صدرا، چاپ سی و دوم.
- ۲۲- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۸۲)، کشف الأسرار و عده الأبرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، به اهتمام علی اصغر حکمت، انتشارات امیر کبیر، ۱۰ مجلد.
- ۲۳- یزدان پناه، یدالله، (۱۳۹۵)، فروغ معرفت در اسرار خلافت و ولایت شرحی بر مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، جلد اول، نشر عروج، دو مجلد.
- ۲۴- یسنا، ترجمه ابراهیم پورداوود، انتشارات دانشگاه تهران، (۲۵۳۶).
- ۲۵- یشتها، (تیر یشت، ماه یشت)، (۱۳۷۷)، تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود، انتشارات اساطیر، ۲ مجلد.