

فطرت و عرفان

زهرة نادری نژاد

چکیده

فطرت در معنای متعارف آن، تنها بر انسان اطلاق می‌گردد و دیگر موجودات مانند حیوان، نبات و جماد از این حقیقت بی‌بهره‌اند. اما فطرت به معنای مصطلح را می‌توان در مورد تمام مخلوقات به کار برد؛ با این تفاوت که درجه ظهور آن، در هر مخلوق با مخلوق دیگر متفاوت است. انسان که از درجه‌های بر خوردار است، به همان میزان، درجه ظهور فطرت نیز در او در بالاترین حد است. پس از انسان به ترتیب ملائک، حیوان، نبات و جماد، هر کدام به اندازه ظهور خود از علم و آگاهی برخوردار هستند و به همان میزان نیز بر خالق خود دلالت دارند. حرکت، جنبش و تکاپوی عالم، از این حکایت دارد که تمامی ذرات بی‌تابانه در رسیدن به قرب ربّ خود در حرکت‌اند.

فلاسفه فطرت را در مورد انسان، بر ادراکات بدیهی اطلاق می‌کنند و آن را در مرتبه ادراک عقلی نگاه می‌دارند، اما عرفا آن را در چند معنا به کار برده‌اند، که در نهایت، به ادراک حضوری شیء از طریق بینش شهودی به پروردگار بازمی‌گردد. از نظر قرآن کریم فطرت به نگاه شهودی انسان نسبت به حقیقه الحقایق و هستی محض اطلاق می‌گردد که نگاه عرفا به فطرت به این نگاه نزدیک‌تر است.

کلید واژه‌ها

فطرت، طبیعت، غریزه، اعیان ثابت، بینش شهودی.



شرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

معنای لغوی فطرت

«فَطْرًا» به معنای شکافتن است و برخی آن را اولین شکاف نیز معنا کرده‌اند. جمع آن فطور است. (الحسنی، تاج العروس).

فطر به معنای ابتدا کردن، ابتداء و اختراع و خلقت ابتدایی نیز آمده که به آن ابداع نیز می‌گویند. این واژه در مقابل تقلید است. در واقع کار خداوند متعال فطر است، ولی کار بشر معمولی تقلیدی است.

ابن عباس می‌گوید من لغت فاطر را در آیه «فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (انعام، ۱۴) نفهمیدم، تا اینکه عربی بادیه‌نشین آن را به کار برد. روزی به دو نفر اعرابی برخوردم که در مورد چاهی اختلاف داشتند. یکی از آنها گفت: «انا فطرتها»، یعنی من ابتدا آن را حفر کردم، پس من صاحب آن هستم. (احمدی، فطرت، ص ۱۱).

فطرت (فطره) بر وزن فعله است و این وزن در زبان عربی دلالت بر نوع دارد؛ یعنی نوع خاص خلقت و آفرینش. (همان، ص ۱۴).

طبیعت، غریزه، فطرت

برای تبیین معنای اصطلاحی فطرت می‌باید ابتدا این سه کلمه از یکدیگر متمایز شوند: طبیعت معمولاً برای اشیا به کار می‌رود. اشیا به اعتبار خواص گوناگون خود، یک ویژگی

ذاتی دارند که آن را طبیعت می‌نامیم. این کلمه اگر در مورد جانداران مانند گیاه و حیوان یا حتی انسان به کار برده شود، در آن جنبه‌هایی است که با اشیای بی‌جان مشترک هستند. غریزه بیشتر در مورد حیوانات، کمتر برای انسان و به هیچ رو برای نبات و جماد به کار نمی‌رود. ماهیت غریزه هنوز آشکار نیست، اما می‌توان گفت حیوانات از یک ویژگی درونی برخوردارند که اکتسابی نیست و حالت نیمه‌آگاهانه دارد و راهنمای زندگی آنهاست. به موجب این ویژگی، حیوان مسیر خود را تشخیص می‌دهد. هر حیوان به فراخور نیاز خود به گونه‌ای از این نعمت الهی برخوردار است. برای مثال، غریزه جمع‌آوری آذوقه در مورد مورچه، لانه‌سازی زنبور عسل و تخم‌گذاری گنجشک، هر کدام به تنهایی بیانگر عجایبی در خلقت است که خرد اهل تفقه را به حیرت وا می‌دارد.

کودک به امیال خود آگاهی حضوری دارد، ولی بدانها علم ندارد و آگاهی او مبهم و مجمل است به آنکه به این امیال خود توجهی داشته باشد. توجه به یک چیز با آگاه بودن از آن متفاوت است. در حالت اول علم بسیط است، ولی در حالت دوم، علم مرکب، که این علم به انسان اختصاص دارد و حیوان از آن بی‌بهره است و این نشئت گرفته از فطرت اوست. فطرت در مورد انسان به کار می‌رود؛ حالت ویژه‌ای که سرشت انسان به صورت تکوینی داراست و در بدو امر نیمه‌آگاهانه است، ولی به تدریج تجلی اصلی و ظهور کامل خود را می‌یابد.

غریزه و فطرت

غریزه و فطرت دو وجه اشتراک دارند:

۱. تکوینی و جزء سرشت بودن؛
۲. اکتسابی نبودن.

این دو، وجوه افتراقی نیز دارند:

۱. فطرت آگاهانه‌تر از غریزه است. انسان به وسیله فطرت می‌تواند علم مرکب^۱ داشته

۱. علم به علم را علم مرکب می‌گویند که مخصوص انسان است.

باشد و از جهل - اعم از مرکب و بسیط - خارج گردد، ولی حیوان چنین توانایی ندارد.
 ۲. غریزه در مسائل مادی ریشه دارد؛ درحالی که فطرت فوق مسائل مادی است، مانند میل حق‌گرایی و حق‌جویی که در نهاد انسان نهفته است و بر مبنای آن طالب رسیدن به حقیقت است.

انسان علاوه بر غریزه، از نعمت فطرت نیز برخوردار است. فطرت انسان را به ماورای ماده و مبدأ کل و زیبایی مطلق دعوت می‌کند، درحالی که غریزه انسان را به امور مادی و حیوانی می‌خواند. گاه بین این دو تراحم و تضاد به‌وجود می‌آید که در بدو شکوفایی فطرت، چشمگیرتر است.

تو چو عزم دین کنی با اجتهاد دیو بانگت برزنسد زینهار
 که مرو زین‌سو بیندیش‌ای غوی اسیر رنج و درویشی شوی
 (مولوی، مثنوی معنوی، بیت ۴۳۲۶)

معنای اصطلاحی فطرت از دو منظر عقل و دل

فطرت از منظر عقل: فطرت در منطق و فلسفه به ادراکات بدیهی - اعم از تصویری و تصدیقی - اطلاق می‌شود. قضایای بدیهی، قضایایی است که قیاس آنها با خودشان است؛ مانند محال بودن اجتماع دو نقیض و بزرگتر بودن کل از جزء. در این نوع از قضایا اگر موضوع و محمول درست تصور شوند، حکم بین آنها به راحتی اثبات می‌شود و به چیز دیگری نیاز نیست. در این دیدگاه، فطرت مربوط به هست و نیست و از مقوله علم است.

فطرت از منظر دل: همان علم حضوری انسان نسبت به برخی از حقایق است که انسان با توجه به ساختار روحی خود به صورت تکوینی آن را داراست و بعد عرفانی او را تشکیل می‌دهد و با تعابیر بعد معنوی، شعور باطنی حالت قدسی روح و... از آن یاد می‌شود.

فطرت در قرآن عبارت است از بینش شهودی انسان نسبت به حقیقه الحقایق و هستی محض همراه با کشش و گرایش آگاهانه و شاهدانه. «کل مولود یولد علی الفطره؛ (احسانی، عوالی الثالی، ج ۱، ص ۳۵) هر نوزادی بر آن متولد می‌شود.» و به فرمایش مولی‌العرفا «جابل القلوب علی فطرتها» (نهج البلاغه، خطبه ۷۲)؛ بدین معنا که جبلی و ذاتی تمام

قلوب، بینش شهودی حضرت حق تعالی است.

فطرت انسان در بدو تولد گرایشی نیمه‌آگاهانه است، ولی به تدریج در مسیر بروز و شکوفایی، تجلی اصلی و فعلیت خاص خود را می‌یابد. این بینش شهودی، انجذاب‌بندگی سرشت و خلقت انسان است، نه وصفی از اوصاف او که با زوال آن موصوف باقی باشد، بلکه فصل‌اخیر، هویت حقیقی و نحوه خاص وجودی انسان است. کسی که در مسیر زندگی و عمر خود به این حقیقت دست نیابد، گرچه به صورت، انسان است، به سیرت، مرده‌ای در میان زندگان می‌باشد. (جوادی، *فطرت در قرآن*، ص ۲۵).

از این منظر، فطرت از سنخ وجود و هستی است، نه از سنخ ماهیت، از این رو نمی‌توان تعریف حدی یا رسمی از آن به دست داد. صرفاً با تعریف شرح‌الاسمی می‌توان گفت سرشت، خمیره وجود (فرهنگ اصطلاحات و تعییرات عرفانی، ص ۶۲۲). و خلقت ویژه انسان است که در نتیجه در نهاد او گرایش و شهود خاصی نهفته است، هدایت خاص با هدایت عام تفاوت دارد و هسته آن در فطرت طبیعی بشر نهاده شده است و با اختیار انسان شکوفا می‌شود، گرچه بیشتر انسان‌ها از آن غافل‌اند: «قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ» (سبأ، ۱۳) و غایت آن رضوان و قرب الهی است.

ز فغانم به فراغ رخ زلفت زفغان سرکویت همه شب تا سحری نیست که نیست
موسی‌ای نیست که دعوی انا الحق شنود ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
چشم ما دیده خفاش بود و نه تو را پرتو حسن تو دیوار و دری نیست که نیست
(مولوی، *مثنوی معنوی*)

فطرت در سخن برخی اندیشمندان

ویلیام جیمز، روانشناس معروف امریکایی می‌گوید:

در نیایش، روح آدمی کاملاً بیدار و بینای به خداست و از جهان حس و محسوسات و همچنین از خویشتن به دور است و در مدتی که این «اتحاد» برقرار است، آدمی از هر آنچه محسوس و مربوط به حس‌های مختلف می‌باشد، جداست. (شفیعی، *پرومشی پیرامون فطرت مذهبی در انسان*، ص ۳۴۱).

کاوونتام، روانشناس و محقق معروف نیز معتقد است: «حس مذهبی، یکی از عناصر ثابت و طبیعی روح انسان است.» (همان، ص ۳۴۳)

انیشتین می‌گوید: زیباترین و عمیق‌ترین احساس که ممکن است به ما دست دهد، حس عرفانی است که تخم همه علوم را در دل‌ها می‌نشاند، کسی که از این حس بی‌بهره است، دیگر دستخوش حیرت نمی‌شود و گویی مرده است. (همان، ص ۳۴۴). امام حسین علیه السلام بسیار زیبا فرموده است: «عمیت عین لا تراك علیها رقیبا و خسرت صفقه عبد لم تجعل له من حیک نصیبا؛ چشمی که تو را نبیند کور است و بنده‌ای که از حب تو بهره‌ای ندارد، زیانکار است.» (مفاتیح الجنان، دعای امام حسین علیه السلام در روز عرفه).

در تمام این بیانات به شناخت ذاتی انسان نسبت به خداوند متعال اشاره شده است.

فطرت در عرفان

در عرفان تعبیر مختلفی از فطرت شده است:

الف) ولایت‌تکوینی ساری در تمام مخلوقات

صاحب تفسیر بیان السعاده ذیل آیه فطرت^۱ می‌نویسد: فطرت خلقتی است که همه مردم و بلکه تمام مخلوقات بر آن خلق شده‌اند و آن ولایت‌تکوینی ساری در تمام مخلوقات است. (جنابزی، بیان السعاده، ص ۲۲۰)

ب) شناخت و معرفت ازلی تمام مخلوقات به خداوند

۱. عین‌القضاه در تمهیدات می‌گوید: «لااله» عالم عبودیت است و «الا الله» عام‌الهییت و ولایت عزت. (عین‌القضاه، تمهیدات، ص ۷۴)

۲. محیی‌الدین عربی نیز شناخت و معرفت تمام مخلوقات به خداوند را مطابق با فطرت اولی آنها می‌داند. ایشان در *فصوص‌الحکم* به مخلوقات اشاره می‌کند و سپس می‌گوید: «فالکل عارف بخلاقه؛ تمام آنها به خالق خود شناخت دارند.» قیصری در شرح

آن می‌گوید: «الکل يعرفون ربهم بالكشف الصحيح الحاصل لروحانيتهم عند الفطرة الولي؛ همه مخلوقات با کشف صحیح که از روحانیت آنها، فطرت اولی و عریکه ازلی آنها حامل شده، عارف به خداوند متعال هستند.» (قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۶۱۴)

۳. علامه سیدحیدر آملی در جامع الاسرار می‌گوید: فطرت عبارت است از «اقرار هر چیزی به الوهیت و ربوبیت حضرت حق و اینکه خالق دارد و اینکه خودش را خلق نکرده است.» (آملی، جامع الاسرار، ص ۵۷)

بنابراین فطرت همان معرفت توحیدی است که همه مخلوقات بر آن خلق شده‌اند. ایشان برای ادعای خود به آیات قرآن کریم استناد می‌کند:

آیه اول: «تَمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَاتِنَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ؛ (فصلت، ۱۱) و آن‌گاه به خلقت آسمان‌ها توجه کامل فرمود که آسمان‌ها دودی بود. او (به امر نافذ تکوینی) خطاب به آسمان و زمین فرمود: همه به سوی خدا [و اطاعت فرمان او] به شوق و رغبت یا به جبر و کراهت بشتابید. آنها عرضه داشتند: ما با کمال شوق و میل به سوی تو می‌شتابیم.»

شوق و رغبت فرع بر معرفت است و تا معرفت نباشد، شوق و رغبتی نیز در کار نیست. اینکه آنها عرض کردند با شوق و رغبت تمام می‌آییم، حاکی از معرفت آنهاست؛ یعنی ما می‌آییم، درحالی‌که واقف و شاهد هستیم که تو اله و خالق ما هستی و اله و خالق جز تو نیست. بنابراین معرفت حقیقی، جبلی هر موجودی است و معرفت جبلی نیز فقط توحید است. (آملی، جامع الاسرار، ص ۵۸)

آیه دوم: «وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ؛ (لقمان، ۲۵) اگر از آنها بررسی آسمان و زمین را چه کسی خلق کرده است، قطعاً خواهند گفت: الله.» این آیه دو نکته ظریف دارد: یکی همراه شدن جواب آنها با لام تأکید و نون تأکید ثقیله که بیانگر قطعیت و حتمیت پاسخ است و دیگر عام بودن آیه و فراگیری آن که تمام مخلوقات - اعم از انسان، ملک، حیوان، نبات و جماد - را دربر می‌گیرد. برای تبیین مطلب، اشکالاتی ممکن است مطرح شود که هر یک را پاسخ می‌گوییم:

یک. ضمیر «هم» در «لئن سئلتهم» اختصاص به ذوی العقول دارد، از این رو چگونه ادعا می‌شود که از تمام مخلوقات حتی نبات و جماد سؤال شد؟
دو. مخلوقات غیرجاندار که از نعمت نطق محروم‌اند، چگونه منظور خود را بیان می‌کنند؟
سه. انسان‌های منکر و معاند که آشکارا منکر وجود حضرت حق تعالی هستند، چگونه می‌توان گفت که آنها نیز به الوهیت و ربوبیت حضرت حق اقرار دارند؟ شیطان نیز که خود در ضلالت است، چگونه به این امر اعتراف دارد؟
چهار. چه تفاوتی بین اقرار انسان با سایر مخلوقات است؟

پاسخ اشکال اول

هستی محض، عین کمال و کمال محض است و علم و ادراک نیز از جمله کمالات است. بنابراین هستی محض، علم و ادراک محض است.
- مخلوقات همه ظهورات حق تعالی هستند.

- هر ظهوری به اندازه بهره‌اش، از خداوند و کمالات او حکایت می‌کند: «دلت علیه اعلام الظهور.» (نهج البلاغه، خطبه ۴۹). از این رو، هر مخلوقی به اندازه بهره‌اش از حضرت حق، حکایتگر علم او نیز هست.

- بنابراین جماد و نبات نیز از کمالات او - اگر چه به گونه‌ای ضعیف - حکایت دارند. از این رو، آنها نیز ذوالعقول به‌شمار می‌روند و اطلاق آن بر آنها نیز اشکال ندارد. آیه «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ.» (اسراء، ۴۴) نیز این مطالب را تأیید می‌کند؛ زیرا تسبیح، مساوی وجود گرفته شده است. بنابراین تمام مخلوقات چون از هستی بهره دارند و شیء بر آنها اطلاق می‌شود، تسبیح نیز دارند و چون تسبیح فرع بر معرفت است، تمام مخلوقات معرفت دارند و تفاوت در شدت و ضعف درجه آن است. موجودی چون انسان علم مرکب دارد، ولی حیوان، نبات و جماد علم بسیط دارند.

جمله ذرات عالم در عالم نهان با تو می‌گویند روزان و شبان

ما سمیعیم و بصیریم و باهشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

(مولوی، مثنوی معنوی)

پاسخ اشکال دوم

حقیقت کلام عبارت است از «کشف عما فی الضمیر» (حسن‌زاده، شرح العیون فی شرح العیون، ص ۴۶۰). این فهماندن و راهنمایی به هر منظور و طریقی که صورت گیرد، کلام خواهد بود، گرچه معنای ظاهر کلام در نظر ما فقط استفاده از الفاظ و کلمات است، ولی در حقیقت الفاظ و کلمات، تنها اینها نیست. انسان عادی نمی‌تواند برای ظهور معانی مورد نظر خود از کلام تکوینی استفاده کند. در واقع حقیقت کلام و عالی‌ترین آن، تکوین است. بنابراین مخلوقات «کلمات الله» و کلام خداوند هستند؛^۱ زیرا به‌وسیله آنها حضرت حق ظاهر می‌شود. از این رو، اصل وجود مخلوقات، کلام و نطق است، نه اینکه خود چیزی باشند و دلالت و حکایت از الله چیز دیگری، تا مجال وارد شدن اشکال فوق فراهم شود. (طباطبایی، المیزان، ج ۱۳، ص ۱۴۹).

حضرت علی علیه السلام چه زیبا متذکر این معنا می‌شود: «فهو الذي تشهد له اعلام الوجود علي اقرار قلب ذي الجحود؛ (نهج البلاغه، خطبه ۴۹). او کسی است که نشانه‌های هستی شهادت می‌دهند، قلب منکر حق تعالی، بر حق تعالی اقرار دارد.» به سخن دیگر، انکار آنها در اصل، اثبات و اقرار است، ولی از فرط جهل توجه ندارند. در مقام تشبیه می‌توان گفت انکار آنها مانند کسی است که می‌گوید: «من لالم»، یا کسی که می‌گوید: «ترک اعتیاد مشکل نیست؛ من تا الان ده‌بار ترک کرده‌ام.»

پاسخ اشکال سوم

با توجه به آنچه پیش از این گفتیم، پاسخ این اشکال نیز روشن است. منکر و معاند گرچه به ظاهر با الفاظ خود خداوند را انکار می‌کنند، همین انکار، اثبات نیز هست؛ زیرا ظهوری است که از هستی حکایت می‌کند.

بنابراین عصیان عاصیان و تمرد آنها نوعی اطاعت و امتثال از حکم اسمای الهی است. آنها در حجاب کثرت مانده‌اند و خود توجه ندارند که انکار آنها اثبات است. بدین ترتیب در

۱. به همین دلیل گفته می‌شود که کلام از صفات ذاتی حضرت حق است.

مورد ابلیس نیز روشن است که تمرد او از فرمان الهی در سجده به آدم، اطاعت و امتثال است. گرچه ظاهر امر، ایای از سجود و استکبار را نشان می‌دهد، در حقیقت در قضای ازلی بهره شیطان از وجود به همین حد است. خداوند او را در حجاب عزت و جلال خود قرار داد. او ذلیل، محجوب، ملعون و دور از حضرت حق است، از این رو به حق و حقیقت راهنمایی نمی‌کند و در آخرت نیز در آتش جهنم است. بنابراین ایای از سجود، عین سجود، استکبار او عین عبادت، و اطاعت و تواضع او نیز برای خداوند است. (صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۸، ص ۱۷۰)

خلاصه آنکه مخلوق با وجود و ظهورش حکایت از «الله» دارد، نه اینکه این حکایت، وصفی جدا برای او باشد. این حکایت همانند سه بودن است برای عدد سه، یا جسم بودن برای جسم، نه مانند سفید بودن برای جسم یا فرد بودن برای عدد سه. با تمام تار و پود خود می‌گوید خالق من «الله» است. تار و پود او، کلام و نطق برای اظهار عبودیت و بندگی خداوند است.

آیه سوم: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ» (نور، ۴۱) تمام آنها که در آسمان و زمین هستند و پرندگانی که بال‌های خود را باز کرده‌اند، خداوند را تسبیح می‌کنند و هر یک نیز نماز و تسبیح خود را ادراک می‌کند. تمام ذرات در همه احوال و افعال در سیر استکمال فطری خود هستند و قوا و استعداد خود را به فعلیت می‌رسانند و در حقیقت با این استکمال فطری، ربّ خود را از هرگونه نقصی، منزّه می‌کنند. گرچه نام آسمان و زمین از باب تغلیب آمده و ذکر طیر نیز به طور خاص ذکر شده (زیرا پرندۀ از بین اقسام حیوانات به دو جهت، اشرف است: کثرت اصناف و کثرت تعفن و زیرکی. (جنابذی، بیان السعاده، ج ۳، ص ۱۲۶))، مراد این آیه تمام مخلوقات است که همه آنها دعا و تسبیح خود را می‌دانند. در واقع هر کدام از آنها به روش خاصی برای رشد و شکوفایی قوا و استعداد خود و رسیدن به کمال طی‌طریق می‌کنند و خداوند این را به صورت طبیعت، غریزه یا به معنای عام‌تر، فطرت، در تمام آنها قرار داده است: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه، ۵۰) همه آنها نیز به این

راه و روش خاص خود علم دارند؛ با این تفاوت که علم و درجه علم آنها یکسان نیست. بنابراین تمام مخلوقات، مفلوظ بر تسبیح ذاتی و سجود ذاتی‌اند و تسبیح و سجود، اقتضای ذاتی و طبیعی هر مخلوقی است.

ج) فیض اقدس و اعیان ثابته

۱. محی‌الدین ذیل آیه فطرت^۱ می‌گوید

فطرت حالتی است که فطرت حقیقی انسان از ازل بر آن خلق شده و صفا و تجرد آن تغییر نمی‌کند، بلکه توحید محض است و آن فطرت اولی از فیض اقدس (اعیان ثابته) است که عین ذات می‌باشد و کسی که بر این فطرت باقی بماند از توحید منحرف نمی‌شود. (تفسیر ابن عربی، ج ۲، ص ۴۵۵).

نسفی نیز در انسان کامل می‌گوید:

فطرت، جبروت یا اعیان ثابته است. بدان که... جبروت، عالم فطرت است و عالم فطرت عالم فراخ است و در وی خلقان بسیارند و آن خلقان اصل موجودات و تخم موجوداتند و آن خلقان چنان که هستند، هستند؛ هرگز از حال خود نگشتند و نخواهند گشت. (انسان کامل، ص ۲۰۵).

«فطیر» چیزی را گویند که بی‌مایه باشد. عالم ملک و عالم ملکوت مایه دارند؛ از جهت آنکه از عالم جبروت پدید آمدند و عالم جبروت مایه ندارد؛ از جهت آنکه جبروت مبدأ کل است و بالای وی چیزی دیگر نیست. عظمت و بزرگی عالم جبروت در فهم هیچ کس نگنجد؛ عالمی است نامحدود و نامتناهی و بحری است بی‌پایان و بی‌کران. (همان.) عالم جبروت از نظر او، اعیان ثابته است؛ چنان که می‌گوید:

جبروت تمام عالم ماهیات است و ماهیات را بعضی اعیان ثابته گفته‌اند که هرگز از حال خود نگشته و نخواهد گشت... (همان، ص ۱۹۸).

برای تکمیل بحث به‌اجمال به تعریف اعیان ثابته می‌پردازیم.

اعیان ثابتہ

اعیان ثابتہ عبارت است از حقایق ممکنات در علم حق تعالی که ثابت است و تغییر نمی‌پذیرد. اعیان ثابتہ آینه وجود حق است و عالم عکس آن وجود که به واسطه تقابل در آینه اعیان ظاهر گشته و این عکس را ظل نیز می‌خوانند. گفتنی است انسان چشم این عکس است و همان‌گونه که اشیای محسوس با چشم سر دیده می‌شوند، اسرار و معارف حقیقی با انسان به ظهور می‌رسد. (لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، ص ۱۱۰).

حضرت حق تعالی که در حضرت غیب‌الغیوب مستور و محجوب بود، به مصداق «کنت کزنا فاحببت ان اعرف؛ من گنج مخفی بودم؛ دوست داشتم که شناسانده شوم». اراده فرمود خود را در کاملی مشاهده کند.

حدیث کنت کزنا مخفیا را فرو خوان که تا پیدا بینی گنج پنهان

(همان، ۱۰۹).

بنابراین «فخلقت الخلق لکی اعرف؛ خلق کردم تا شناسانده شوم.» (همان.) دو تجلی دارد:

۱. تجلی علمی غیبی یا تجلی ذاتی حبی که به فیض اقدس تعبیر گشته و آن عبارت است از ظهور حق در صورت اعیان ثابتہ در حضرت علم. «فخلقت الخلق لکی اعرف» اشاره به این تجلی است و پیدایی گنج پنهان همین مراد است. (همان.)
۲. تجلی شهودی وجودی که فیض مقدس نامیده می‌شود. در این تجلی حضرت حق به احکام و آثار اعیان ثابتہ ظاهر می‌شود و در خارج ظهور می‌یابد. (جامی، *تقدیر النصوص فی شرح نقش الفصوص*، ص ۴۲).

«ان الله تجلیین، تجلی غیب و تجلی شهادہ.» (فصوص الحکم - فص شیئی.) تجلی اول، اجابت سؤال ذات و استعداد اسماء و صفات الهی است که استدعای ظهور داشتند و تقاضای ظهور آنها با فیض ارفع و ظل ابسط، یعنی فیض اقدس و اعیان ثابتہ، به صورت استعدادهای و قابلیت‌ها ظهور یافت.

«فالقابل لایکون الا من فیضه الاقدس.» (همان.) این تجلی ذاتی حق است که باعث ظهور

اعیان در حضرت علم می‌شود. این تجلی، ذاتی غیبی است، برحسب‌الباطن حضرت حق.

ذات و استعداد، اعیان ثابت است که تقاضای ظهور داشتند و در نتیجه فیض مقدس یا اعیان خارجیّه تحقق یافت. «و المقبول لا یكون الا من فیضه المقدس.» (همان.) تجلی بر حسب اسم «الظاهر» حضرت حق است. به تعبیر حافظ:

عین ثابت عالم علمست و فیض منبسط عین موجود آنکه اشیا را به جمع آراستی
این همه عکس می‌و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

حضرت فیاض علی‌الدوام با فیض اقدس، در حضرت علمی قابلیت و استعداد افاضه می‌فرماید و با فیض مقدس، اعیان خارجی را به اندازه استعداد آنها خلعت وجود می‌بخشد. به بیان مولوی:

آن یکی جودش گدا آرد پدید آن یکی جودش بخشد گدایان را مزید
(مولوی، مثنوی معنوی)

وجه تسمیه اعیان ثابت

صدر علمی - چه کلی و چه جزئی - از آن جهت که عین ذات متجلی به تعیین خاص و نسبتی معین است، اهل الله آن را اعیان نامیده و متصف به «ثابت» نموده‌اند؛ زیرا اگرچه وجود علمی دارند، نسبت به وجود خارجی عدم‌اند و در علم حق بر عدمیت ثابت بوده و هرگز به وجود علمی محقق نمی‌گردند؛ چرا که علم حضرت حق عین ذات اوست. حکما به کلیات صور علمی «ماهیات» و به حقایق و جزئیات آنها «هویات» می‌گویند.

بطون ازلی و ابدی اعیان ثابت

اعیان ثابت از ازل الازال در بطون بوده‌اند و تا ابد الابد نیز در بطون خواهند بود؛ زیرا وجود علمی هرگز به عین و خارج نمی‌آید، وگرنه انقلاب لازم می‌آید؛ چنان‌که جامی در لوائح به این مطب اشاره می‌کند:

اشیای موجود عبارت است از: تعنیات وجود، به اعتبار انصباغ ظاهر وجود به آثار و احکام حقایق ایشان یا خود متعین به همین اعتبارات، بروجهی که حقایق همیشه در باطن وجود پنهان باشند و احکام و آثار ایشان در ظاهر وجود بیاید؛ زیرا زوال

صور علمیه از باطن وجود محال است، و گرنه جهل لازم آید. (جامی، سه رساله در تصوف، ص ۶۱).

اعیان که مخدرات سر قدم‌اند در ملک بقا پردکیان حرم‌اند
هستند همه مظاهر نور وجود با آنکه مقیم ظلمات عدم‌اند
(همان.)

ثبوت اعیان ثابته

اعیان ثابته، وجود ممتاز و مستقلی ندارند و وجود صفت عارض یا قائم به آنها، یا آنها عارض وجود یا قائم بر وجود نیستند. همچنین مجعول و معلول نیز نیستند، بلکه در ازل به «لا جعل» وجود احدی ثابت هستند. بنابراین از جهت خود نه مجعول هستند و نه لامجعول. عرفا از این نکته مهم به «آما ما شمت رائحه الوجود» یاد می‌کنند. مجعول نیستند، زیرا در ازل وجود مستقلی ندارند و لامجعول و معدوم نیستند، چرا که وجود واجبی موجود هستند.

آنها بر لامجعولیت ذات لامجعول هستند. این مطلب مورد تأیید عرفا و حکمای محقق است؛ چنان که جامی در سه رساله در تصوف می‌گوید: «صوفیه موحدین با حکمای محققین متفق‌اند در نفی مجعولیت از اعیان ثابته و ماهیات.» (همان.)

ارتباط معانی نقل شده برای «فطرت در عرفان»

معنای اول فطرت، ولایت‌تکوینی ساری در تمام مخلوقات؛ معنای دوم آن اقرار همه مخلوقات به الوهیت و ربوبیت حضرت حق تعالی - یعنی معرفت توحیدی تمام مخلوقات - و معنای سوم آن نیز اعیان ثابته و فیض اقدس بیان شده است.

از مطالبی که گذشت، به دست می‌آید که در حقیقت هر دو به یک معنا اشاره دارند. در واقع با دقت در معنای ولایت‌تکوینی ساری در مخلوقات - (ولی نعمت تمام مخلوقات در وجود و هستی آنها) فرهنگ جدید عربی - فارسی، ص ۶۹۴) از یک سو و نتیجه مطلب درباره اعیان ثابته از سوی دیگر، به خوبی این اتحاد معنا دانسته می‌شود.

از آنچه درباره اعیان ثابتة گذشت، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. هیچ نحوه جدایی بین وجود خداوند و اعیان ثابتة (علم حضرتش) وجود ندارد.

۲. اعیان خارجیة، ظهورات اعیان ثابتة هستند، یا به عبارت دیگر، اعیان ثابتة مبدأ

پیدایش مخلوقات‌اند.

بنابراین هیچ‌گونه جدایی بین وجود حضرت حق و مبدأ پیدایش مخلوقات نیست. به

سخن دیگر مبدأ پیدایش مخلوقات وجود خداوند است.

۳. وجود مساوق با توحید است.

بنابراین مبدأ پیدایش مخلوقات، توحید است و جبلی همه آنها نیز توحید می‌باشد. پس

حقیقت فطرت به معنای ولایت، اعیان ثابتة، اقرار به الوهیت؛ همان توحید است و این

همان حقیقت معنای اول فطرت است.

از این رو، هر مخلوقی با وجود خود، از وجود موجد خود حکایت دارد، یا به عبارت

دیگر، تار و پود هر مخلوقی توحید است، همانگونه که تار و پود هر مخلوقی تسبیح و

حمد است.^۱ «وَلَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء، ۴۴) آنان که چشم جان به آب

معرفت شستشو دادند و به نور فطرت اولی نورانی گشته و فطرت ثانی آنها شکوفا

شده‌است، این حقیقت را بالوجدان می‌یابند و عاشقانه ندا سر می‌دهند:

گر زندگی‌ام جویی، در من نفسی در دم من مرده صد ساله، تو جان مسیحایی

اول تویی و آخر تویی، باطن تو و ظاهر تو مستور زهر چشمی، در عین هویدایی

(جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۱۴۸).

مؤید این مطلب نیز روایاتی است که به این معنا تصریح نموده‌اند؛ از جمله:

۱. «فطرهم علی معرفة ربهم...؛ آنها را خلق فرمود، بر اینکه او رب و پروردگار آنهاست.»

۲. رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «کل مولود یولد علی الفطرة. یعنی المعرفة بان الله عزوجل خالقه؛

هر مولودی بر فطرت خلق می‌شود؛ یعنی معرفت به اینکه خدای عزوجل خالق اوست.»

۱. حقیقت توحید، تسبیح و تحمید یکی است.

۳. «الحمد لله الذي اهتم عباده حمده و فاطرهم، علي معرفة ربوبيته؛ حمد خدایی که به بندگانش حمد خود را الهام کرد و شناخت ربوبیت خویش را به صورت ذاتی در خلقت آنها قرار داد.» (صدوق، توحید، ص ۳۲۹).

فطرت، تلطیف شعور عمومی موجودات

از مباحثی که گذشت، نتیجه می‌گیریم به رغم اینکه در بحث‌های عادی گفته می‌شود جماد و نبات علم ندارند، بلکه طبیعت دارند و حیوان نیز دارای غریزه و علم ضعیف است، ولی همان‌گونه که در ابتدای مقاله گذشت، بر اساس تفکر نهایی و دقیق‌تر، و از منظر عرفان، به نوعی شعور عمومی بر سراسر جهان حاکم است و تمام موجودات، تسبیح‌گوی حق و مسلمان هستند و در برابر خداوند سجده می‌کنند و با رغبت به سوی خداوند می‌روند. تمام موجودات - اگرچه به صورت ضعیف - از علم برخوردارند، از این رو گرایش‌های آنها نیز به همان میزان عالمانه است. همان‌گونه که اشیا و جمادات جاذبه و دافعه دارند و این جاذبه و دافعه در حیوان به صورت شهوت و غضب درمی‌آید و در انسان به صورت کراهت خود را نشان می‌دهد و در مرتبه‌ای بالاتر تلطیف شده و به صورت تولی و تبری جلوه می‌کند، شعور عمومی موجودات نیز در انسان تلطیف شده و به صورت فطری تجلی می‌یابد. بنابراین گرچه اصطلاح فطرت در مباحث عادی درخصوص انسان مطرح می‌شود، همه مخلوقات به لحاظ اینکه مخلوق فاطر هستند، دارای فطرت بوده و از علم و آگاهی برخوردارند. (جوادی، فطرت در قرآن، ص ۴۵)

اصل خلقت بر بنای فطرت است	هر اصلیلی روی پسای فطرت است
شورش عشق تو در هیچ سری نیست که نیست	منظر روی تو زیب نظری نیست که نیست
نیست یک مرغ، مرغ‌دلی کش نه فکندی به قفس	پرتو حسن تو دیوار و دری نیست که نیست

(حاج ملاهادی سبزواری)



شرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- نهج البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱. احسانی، ابن ابی‌جمهور، *عوالی اللیالی*، بی‌جا، انتشارات سیدالشهدا، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
 ۲. احمدی، علی اصغر، *فطرت؛ بنیان روانشناسی اسلامی*، بی‌جا، سپهر، چ ۱، ۱۳۶۲.
 ۳. آملی، سید حیدر، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، مقدمه و تصحیح هانری کرین و عثمان اسماعیل، ترجمه سیدجواد طباطبایی تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲، ۱۳۶۸.
 ۴. جامی، عبد الرحمن بن احمد، *سه رساله در لوامع و لوایح* (در شرح قصیده خمیره ابن فارض) به انضمام شرح رباعیات در وحدت وجود، بی‌جا، انتشارات فرهنگیان ایران زمین، بی‌تا.
 ۵. _____، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه و تصحیح ویلیام چیتیک، پیشگفتار سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چ ۱، ۱۳۶۰.
 ۶. جنابذی، حاج سلطان محمد، *بیان السعاده فی مقامات العباده*، بیروت، اعلمی، ۱۹۸۸م.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله، *فطرت در قرآن*، تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی‌پور، قم، نشر اسراء، چ ۱، ۱۳۷۸.
 ۸. حسن زاده آملی، حسن، *شرح العیون فی شرح العیون نفس*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۲، ۱۳۷۹.

۹. الحسنی الزبیدی، سیدمحمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق دکتر حسین نصار، بی‌جا، دار الهدایه، ۱۹۷۴م.
۱۰. شفیعی، سیدمحمد، پژوهشی پیرامون فطرت مذهبی در انسان، بی‌جا، بی‌تا.
۱۱. صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دارالتعارف، چ ۲
۱۲. صدوق، ابن بابویه، توحید، بی‌جا، نشر آل محمد، ۱۳۹۸ق.
۱۳. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی التفسیر القرآن، ترجمه موسوی همدانی، تهران، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۱۴. عبدالباقی، محمد فؤاد، المعجم المفهرس للالفاظ القرآن الکریم، قاهره، دار الکتب المصری، بی‌تا.
۱۵. عین القضاء، همدانی، تمهیدات، عقیف عسیران، بی‌جا، منوچهر، چ ۵، ۱۳۷۷.
۱۶. قمی، عباس، مفاتیح الجنان.
۱۷. قیصری رومی، محمد داود، شرح فصوص الحکم، استاد جلال‌الدین آشتیانی، بی‌جا، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱، ۱۳۷۵.
۱۸. کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمد خواجه‌ای، تهران، مولی، چ ۲، ۱۳۷۷.
۱۹. لاهیجی، شیخ محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ترجمه کیوان سمیعی، بی‌جا، سعدی، چ ۲، ۱۳۷۴.
۲۰. محمدی، سیدکاظم و محمد دشتی، المعجم الالفاظ نهج البلاغه، قم، موسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین، بی‌تا.
۲۱. نسفی، عزالدین، الانسان الكامل (پیشگفتار هانری کربن، تصحیح و مقدمه ماریزان موله)، ترجمه و مقدمه سیدضیاء‌الدین دهشیری، تهران، طهوری، چ ۴، ۱۳۷۹.