


Examining the Mystical Meaning of “Fiṭrah” in Supplications

‘Adel Meqdadiyan * 

Department of Religions and Mysticism, Faculty of Islamic Studies, Ahl al-Bayt International University,
Tehran, Iran. (meghdadiyan@abu.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Recived: 2025/7/22
Revised: 2025/11/24
Accepted: 2025/11/25

Cite this article:
Meqdadiyan,A.(2025).
"Examining the
Mystical Meaning of
“Fiṭrah” in
Supplications". *Ayeneh
Marefat*, 25(85),
47-70 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.240761.1653>

ABSTRACT

The concept of "fiṭrah" (primordial nature) has long been a central theme in Islamic thought. However, the theological perspective on this concept has often overlooked its mystical dimensions, thereby highlighting the necessity of the present study. The central issue of this research relies on the premise within the Islamic mystical tradition that the universe is founded upon the divine names (asmā' Allāh). Accordingly, based on the name "al-Fāṭir" (the Originator), it emphasizes the need to reinterpret the mystical concept of fiṭrah within mystical and supplicatory texts. The research method is descriptive-analytical, accompanied by a documentary study of mystical texts and supplications. The findings confirm that within the mystical worldview, "fiṭrah" is a reality which: firstly, serves as the primordial substance and original essence, latent both in the heart of the "Perfect Human" and as the foundation of the order of the "macrocosm." Secondly, this essence was deposited in the hearts of human beings prior to physical creation, in the "world of spirits," and through spiritual purification, it can re-emerge and exit its state of concealment. Thirdly, this primordial fiṭrah can be corrupted. In this regard, mystics analyze the corrupted fiṭrah in humans and its impact on the world under the category of "evil," attributing its origin to human free will—a will made possible by "possessing knowledge coupled with an instrument (the body)."

Keywords: Fiṭrah, Creation, Covenant, Perfect Man, Evil

* Corresponding Author Email Address: meghdadiyan@abu.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.240761.1653>



Copyright: © 2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

The concept of "Fitrah" (primordial nature) has long held a central place in Islamic thought. However, prevalent theological approaches have often overlooked the profound mystical dimensions of this concept. This research gap highlights the necessity of re-examining the meaning of Fitrah from the perspective of Islamic mysticism. Relying on the fundamental premise in theoretical mysticism that the universe is founded upon the Divine Names, and focusing on the name "Al-Fāṭir" (The Originator), this study seeks to analyze the concept of Fitrah in mystical texts, particularly in the supplicatory traditions (Mā' thūrāt Du'ā'ī). Supplications, as the "ascending Qur'an," serve as a mirror reflecting the deepest mystical concepts and practical spiritual conduct, offering an unparalleled treasury for understanding the inner layers of doctrines such as Fitrah. The research method is descriptive-analytical, based on a documentary (library) study of mystical texts and transmitted supplications. The primary objective is to extract and explain the semantic framework of Fitrah within the paradigm of mystical thought and to demonstrate its distinction from purely theological or philosophical readings.

Discussion

The findings indicate that from a mystical perspective, Fitrah is a multi-faceted and fundamental truth analyzable at three macro levels:

First of all, Fitrah as the "Secret of Destiny" (Sirr al-Qadar) and the Primordial Trust: At this level, Fitrah is not a simple inclination but the primordial essence and original substance of existence, rooted in the "World of Spirits" or the "Covenant of 'Alastu' (the Day of 'Am I not your Lord?')". Based on supplications and mystical narrations, before physical creation, divine teachings (the Names of God) were deposited in the hearts of human spirits; this deposit is Fitrah. This essence holds the potential for reappearance and actualization in this world through spiritual purification. From a mystical viewpoint, "Sirr al-Qadar" refers to this inherent aptitude and unique capacity placed within each being according to divine wisdom. This perspective differs from a deterministic view of destiny and, by emphasizing doctrines such as "Badā'" (divine alteration), highlights the role of human free will and the impact of supplication in altering destinies. The name "Al-Fāṭir" in supplications manifests this divine role in establishing Fitrah as the secret of destiny within creatures.

Second, Fitrah in the Hierarchy of Existence: From the Perfect Human to Ordinary People: Fitrah possesses a hierarchy within the mystical system. At its highest level, this truth is fully manifested in the "Perfect Human" (al-Insān al-Kāmil), (the Muhammadan Reality and the Infallible Imams, peace be upon them). As the mediator of divine grace (Wāsiṭat al-Fayḍ), the manifestor of the Greatest Name, and the axis of the possible world, the Fitrah latent within him also forms the basis for the order of the "macrocosm" (the entire existence). The inherent glorification of all beings, even inanimate objects, from this perspective, stems from the primordial order originating from the Perfect Human. At another level, this Fitrah is deposited as a "divine trust" within all human beings. The acceptance of this trust (as in the verse "Indeed, We offered the Trust..."), which is specific to humans, grants them dignity and makes them the subject of obligation and spiritual wayfaring. The goal of the mystical path is the flourishing of this latent essence and attaining a "content heart" (Qalb-i Muṭma'inn); a heart in which Fitrah is stabilized and actions emanate from this inner serenity.

Third, the Afflictions of Fitrah and Its Relation to the Emergence of "Evil": From the mystical view, the primordial Fitrah can become corrupted. When a person, using their free will and under the influence of worldly attachments, deviates from the path of this luminous Fitrah, an "inverted Fitrah" (al-Fitrat al-Mankūṣah) or "lower Fitrah" (al-Fitrat al-Suflā) emerges. This deviation is synonymous with forgetting the Covenant of 'Alastu' and the obscuration of the inherent truth. This study, for the first time in a systematic framework, equates the concept of "evil" in Islamic mysticism with this corrupted and altered Fitrah. Evils in the world stem from incompatible conflicts among the manifestations of Divine Names in the world of multiplicity, which themselves result from humans deviating from their Fitrah and choosing a path opposed to the inherent "good." Therefore, evil is a non-existential reality arising from negligence toward the

existential good of Fitrah. The corruption of the primordial nature ("Mashāwih al-Fitrah") mentioned in supplications refers to this state. Returning to the "Ibrahīmic and Muhammadan Fitrah" is the model for rectifying this deviation and exiting the orbit of evil.

Conclusion

This research, moving beyond common theological readings, has reconstructed the multi-layered and ontological meaning of Fitrah in Islamic mysticism, relying on supplicatory texts. In this view, Fitrah is a single truth with threefold manifestations: as the secret of destiny and the primordial trust in the World of Spirits; as the basis for the order of the macrocosm in the existence of the Perfect Human; and as a potential essence within all human beings for attaining perfection. The key distinction of this view from the theological perspective lies in the intimate connection between Fitrah and free will. Fitrah does not imply determinism but rather establishes the ground for obligation and spiritual wayfaring. Furthermore, an innovative finding of this research is explaining the root of evils in deviation from Fitrah and conceptualizing "evil as inverted Fitrah." Understanding this framework is not only effective in enriching studies of theoretical mysticism but also has fundamental implications for the domains of practical spiritual wayfaring, ethics, and mystical education, as it posits the ultimate goal of the spiritual path as reviving the primordial Fitrah and removing the tarnish resulting from corrupted Fitrah.



مقدمه

در کلام اسلامی، فطرت یکی از بن‌مایه‌های اصلی اثبات وجود خداست. از سوی دیگر، فطرت در قرآن به معنای حق‌گرایی (حنیف بودن) نیز آمده است (روم/۳۰). در لغت‌نامه لسان‌العرب، فطر به معنای «شق» و شکافتن بیان شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۵/۵). مفهوم فطرت نیز به همین معنا بازمی‌گردد. فطرت به معنای شکافتن چیزی و گنجاندن حقیقتی در آن شکاف است؛ همان چیزی که در لسان‌عرفانی به آن «تخمیر» می‌گویند. در روایات عرفانی، حدیث قدسی «خَمَرْتُ طِينَةَ آدَمَ بِيَدِي أَرْبَعِينَ صَبَاحًا» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۹۸/۴) به همین معنا دلالت دارد. معنای این حدیث با توضیح عارفان این است: من گل آدم را با دو دست (جمال و جلال) خود در چهل روز شکل دادم. در ادبیات عرفانی، برای مثال، این سروده حافظ بر همین معنا دلالت دارد:

بر سر میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی
کاندر آنجا طینت آدم مخمر می‌کند

(حافظ شیرازی، ۱۴۰۳: ۱۹۹)

ثمره این «فطر» آماده شدن و استعداد یافتن هر موجود برای عمل در مدار خویش و مطابق استعداد عنایت‌شده به اوست. در عالم اکبر (و خلق ماده) نیز، اگر گفته می‌شود که خدا «فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (انعام/۱۴) است، این فطر که به تعبیر قرآنی رتق بعد از فتق بوده است (انبیاء/۳۰)، با توضیح روایات، چیزی جز آماده شدن آسمان و زمین با هدف امکان سکونت و رشد موجودات در آن‌ها نیست (بحرانی، ۱۳۷۴: ۸۱۵/۳). ظاهراً اطلاق این کلمه بر آفرینش آسمان و زمین در قرآن به خاطر آن است که طبق علوم روز، جهان ابتدا توده واحدی بوده است و بعد از هم شکافته شده است، کما اینکه بنا بر آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم/۳۰) ثمره فطرت انسانی نیز این است که انسان بتواند، به اختیار خویش، راه و منش خود را پیدا کند.

در آیات قرآن کریم (اسراء/۵۱) برای «شکافته شدن کتم عدم و خروج انسان به مرحله وجود» نیز واژه «فطر» به کار رفته است. به‌کارگیری این واژه به سبب فصیح و بلیغ بودن آن در رساندن سه منظور با یک لغت است:

۱. به این نکته اشاره دارد که آفرینش ابتدایی از معاد عجیب‌تر است؛ چراکه در آفرینش ابتدایی هیچ ماده اولیه‌ای وجود نداشته است، اما در معاد ذرات تجزیه‌شده بدن وجود دارند.

۲. به خروج انسان به عالم وجود با عنایت تمام قابلیت‌ها و استعدادهای ممکن و لازم اشاره دارد؛ چراکه در معنای فطرت گفتیم که در درون شکاف چیزی به ودیعه گذاشته می‌شود.

۳. به شکافی توجیه‌ناپذیر با عقول ناقص بشری میان عدم و وجود اشاره دارد که همین امر نشان‌دهنده قدرت خدای متعال است که به تعبیر دعای امیرالمؤمنین^(ع) در روز جمعه: «الحمد لله الذی لا من شیء کان و لا من شیء کون» (سماهیجی، ۱۳۹۶: ۵۹۵) تکوینگر عالم است، اما نه از درون چیزی (وجودی و عدم به طریق اولی). خلقت نه از چیزی، همان ظهور از سر قدر است که عارفان گفته‌اند و در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

دو ماده انفطار و تفتط نیز در قرآن به معنای از بالا شکافتن است. بر همین قیاس، گویی با آفرینش از بالاترین نقطه، یعنی از مخلوق اول، ظلمت عدم با نور وجود از هم شکافته می‌شود و همه‌چیز در مدار خویش قرار می‌گیرد. فطر بر وزن بذر، که فطرت نیز از آن گرفته شده، حاکی از کشش‌ها و جاذبه‌های درونی است که گاهی آگاهانه و گاه ناخودآگاه برای او تعیین جهت می‌کند (شریعتمداری، ۱۳۷۵: ۴۷۴/۳-۴۷۹).

این پژوهش این داعیه را دارد: از آنجاکه یکی از اسماء الله «الفاطر» است، نظام عالم نیز از نگاه عارفان بر مبنای اسماء الله شکل گرفته است. پس، اعطای فطرت معنایی عرفانی و، در وجهی، متمایز با معنای کلامی آن در آموزه‌های عرفان نظری دارد. بنابراین، براساس معنای کلامی فطرت با تمایزی دقیق از استقراء آیات، روایات و ادعیه چنین به دست می‌آید که کلیدواژه «فطر» بیشتر بر اعطای معرفتی درونی که پس از خلقت ظاهر خواهد شد دلالت دارد. آیه شریفه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم/۳۰) و روایت زراره از امام صادق^(ع) که در ذیل آیه «حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ» (حج/۳۱) در توضیح حنیف بودن می‌فرمایند: «هی الفطرة التي فطر الناس علیها فطر الله الخلق علی معرفته» (برقی، ۱۳۷۱: ۲۴۱/۱) یعنی این همان فطرتی است که مبنای معرفت‌الله در آن نهفته شده است. همچنین است فرازی از دعای عرفه که عرضه می‌داریم: «حتی اذا اکتملت فطرتی و اعتدلت مرتی اوجبت علی حجّک بان الهممتنی معرفتک» یعنی هنگامی که خلقت من کامل و مزاج من معتدل شد، حجت خود را بر من لازم کردی به اینکه معرفت خویش را به من الهام فرمودی (کفعمی، ۱۴۱۸: ۲۵۱). همه این موارد نشان از این امر دارد که اعطای معرفت مساوق با تکمیل فطرت است.

با عنایت به اینکه آنچه تا کنون در خصوص آموزه «فطرت» گفته شده در سه حوزه کلام اسلامی، فلسفه و علوم تربیتی بوده است، جای خالی تقریری عرفانی از معنای فطرت کاملاً احساس می‌شود. این پژوهش با مراجعه به مآثورات دعایی، که افق بیانی آن‌ها بسیار بیشتر از متون روایی است و بیان عارفانه دارد، سعی کرده است تا این خلأ پژوهشی را با مطالعه‌ای تحلیلی پر کند.

آموزه فطرت بیشتر در تحقیقات کلامی بررسی شده است. در میان قدماء، در ذیل آیات مرتبط با فطرت، مفسران نظریات کلامی خویش را مطرح کرده‌اند. مشهورترین کتاب متأخر در این مسئله اثر ذیل است:

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). فطرت. تهران: صدرا. کتاب «فطرت» اثر «مرتضی مطهری» است. این کتاب در خصوص معنای فطرت با بینش کلام اسلامی و مسئله «فطری بودن دین» و مقایسه آن با نظریات فلاسفه غرب مثل فویرباخ، کنت واسپنسر، راسل، مارکس و دورکیم درباره خاستگاه پیدایش ادیان است. افزون بر سه مجلد کتاب فطرت که در آن با نگاه کلامی، تفسیری و فلسفی معنای فطرت را کاویده‌اند، در کتاب *آشنایی با قرآن* نیز در موارد گوناگون به مباحث فلسفی و حتی عرفانی و معنوی پیرامون معنای فطرت پرداخته‌اند.

- علیپور، حسین (۱۳۹۵). کتاب فطرت. تهران: زوار. شهید مطهری در کتاب فوق به تربیت بر مبنای فطرت اشاره مختصری داشته است، اما نویسندگان پس از او این معنا را پررنگ‌تر کردند. نویسندگان نیز معتقد است، از آنجاکه انسان بر فطرت توحید آفریده شده و جوهره و ملاک انسانیت فطرت توحیدی او بوده، فلسفه خلقت او نیز در اظهار کمالات توحیدی است که در فطرت او نهفته است.

اما به نظر می‌رسد شهید مطهری صرفاً با نگاه کلامی به تحلیل معنای فطرت پرداخته است، درحالی‌که امام خمینی برعکس، با انگاره‌های عرفانی، این مفهوم را واکاوی می‌کند. امام خمینی بحث فطرت را عمدتاً در ذیل مباحث توحید، معرفت نفس و عرفان نظری پیگیری کرده‌اند. مهم‌ترین آثار ایشان که در آن نگاهی به مفهوم فطرت داشته‌اند عبارت‌اند از:

- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶). شرح چهل حدیث (ربیعین حدیث). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع). در این کتاب، به‌ویژه در ابواب مربوط به معرفت نفس، امام به شکلی مبسوط به چیستی «فطرت توحیدی» انسان می‌پردازد

- و آن را اصلی ثابت در نهاد بشر می‌دانند که گناهان و غفلت‌ها تنها بر آن پرده می‌اندازند، نه اینکه آن را نابود کنند.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸). *آداب‌الصلاح*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع). امام خمینی در بخش خاتمه این کتاب که به معرفت نفس و سیروسولوک اختصاص دارد مفصلاً به «فطرت الهیه» و مراتب آن اشاره می‌کند و فطرت را همان قلب سلیم و باطن خالص از غیر خدا می‌داند.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۶). *مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة و‌الولایه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع). این کتاب از متون عمیق عرفان نظری امام است. ایشان در کتاب حاضر فطرت را با توجه به «حقیقت محمدیه» و «انسان کامل» بررسی می‌کنند و بر این نکته تأکید دارند که خلقت جهان و انسان براساس همان فطرت توحیدی شکل گرفته است.
- به نظر می‌رسد امام خمینی در بررسی معنایابی فطرت به شدت تحت‌تأثیر آموزه‌های استاد عرفان نظری خویش یعنی آیت‌الله شاه‌آبادی است. از نظر او، مقصود از فطرت ثانیه احتجاب فطرت عشق از معشوق حقیقی به حب شهوات و زخارف و آمال دنیاست. بیشترین تحقیق عرفانی در خصوص فطرت در کتاب *شذرات‌المعارف* آیت‌الله شاه‌آبادی آمده که در دو جلد چاپ شده و آیت‌الله فاضل گلپایگانی آن را ترجمه کرده و شرح داده است:
- شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶). *شذرات‌المعارف*، تحقیق سید محمد مهدی جعفری. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گلپایگانی، فاضل (۱۴۰۴). *فطرت عشق (شرح شذرات‌المعارف آیت‌الله شاه‌آبادی)*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ایشان در این کتاب به تفصیل به اقسام فطرت (مانند فطرت عشق، فطرت علم، فطرت عجز) می‌پردازند و استدلال می‌کنند که تمام حرکت‌های اختیاری انسان برخاسته از یکی از این فطریات است.
- در میان مقالات علمی پیرامون فطرت موارد ذیل قابل‌اشاره است:
- فقیه، علی‌نقی (۱۴۰۳). فطرت به‌مثابه مبنای تبلیغ و تربیت اخلاقی مبتنی بر آموزه‌های دینی. *مجله تربیت متعالی*، ۳(۱۱)، ۶۸-۵۳. این مقاله صرفاً به بررسی جایگاه عنصر فطرت در آموزش و تربیت پرداخته است و لذا مقاله‌ای مرتبط با حوزه علوم تربیتی اسلامی قلمداد می‌شود.
- رستمی، وحید و دارابی، کوکب (۱۴۰۳). ندای وجدان در اندیشه هایدگر و فطرت در فلسفه ملاصدرا؛ مطالعه تطبیقی. *مجله/اندیشه فلسفی*، ۵(۱)، ۲۷-۱۴. این مقاله با ادبیات مقایسه‌ای فطرت را از نگاه فلسفی بررسی کرده است.
- ابراهیمی، محسن و نوذری، محمود (۱۴۰۳). تبیین مفهوم قرآنی فطرت‌گرایی توحیدی براساس اندیشه‌های انسان‌شناختی آیت‌الله شاه‌آبادی (ع). *مجله مطالعات قرآنی*، ۱۵(۶۰). این مقاله گرچه به سبب بررسی نگاه آیت‌الله شاه‌آبادی، صبغه‌ای عرفانی دارد، رنگ‌وبوی عرفانی فقط در این حد است که فطرت را مبتنی بر توحید عرفانی می‌داند.
- هاشمی، یاسر و ولیعی ابرقویی، احمد (۱۴۰۳). بررسی مصادیق فطرت الهی برای تجربه دینی در منظر آیت‌الله جوادی آملی. *مجله حکمت‌اسراء*، ۱۶(۲)، ۶۲-۳۵. این پژوهش شاید در میان مطالعات عرفان نظری در خصوص فطرت تنها کار نوآورانه‌ای بوده است که درصدد برآمده تا فطرت‌الله را در زمره مصادیق تجربه دینی قرار دهد.
- پژوهش حاضر که یک تحقیق عرفان نظری و با ادبیات بینارشته‌ای است برای اولین بار سعی کرده اولاً معنای عرفانی فطرت را استخراج کند و سپس به اثبات این فرضیه‌های نو بپردازد که:

- فطرت از نگاه صوفیان و عارفان ریشه در تعالیم عالم ارواح دارد؛
 - فطرت از منظر عرفان نظری در دو معنای ودیعه نهاده شده در قلب انسان کامل و امانت مکنونه در روح انسان سالک گرفته شده است؛
 - از نگاه صوفیان و عارفان، از آن لحاظ که انسان کامل واسطه فیض است، فطرت نهاده شده در وجود او عالم اکبر را نیز نظم داده است، و معنای مختار بودن و تسبیح همه موجودات حتی جمادات از نگاه عرفانی دقیقاً همین است؛
 - درنهایت، این پژوهش برای اولین بار مفهوم «شر» را با تبیین عرفان نظری مساوق با معنای فطرت منکوسه و تغییر یافته دانسته است.
 این پژوهش به منابع کتابخانه‌ای (اسنادی) و متون عرفانی و ادعیه مأثوره متکی است و با روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده است.

ادعیه عرفانی، خاستگاه معنایابی فطرت

متون دعایی در سنت اسلامی تنها مجموعه‌ای از درخواست‌ها نیستند، بلکه آینه تمام‌نمای ژرف‌ترین مفاهیم عرفان نظری و سیروسلوک عملی به شمار می‌آیند. این متون، به‌ویژه ادعیه مأثوره از ائمه معصومین^(ع)، به‌مثابه متنی آموزشی، مفاهیم پیچیده هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را در قالب زبانی انسی و دلنشین بازگو می‌کنند. از همین رهگذر است که امام خمینی، با نگاهی عرفانی، ادعیه را «قرآن صاعد» نام‌گذاری کرده‌اند و از کتاب دعایی صحیفه سجادیه به‌منزله نمونه کامل آن یاد می‌کنند: «صحیفه کامله سجادیه نمونه کامل قرآن صاعد است و از بزرگ‌ترین مناجات عرفانی در خلوتگاه انس است که دست ما کوتاه از نیل به برکات آن است. آن کتابی است الهی که از سرچشمه نورالله نشئت گرفته و طریقه سلوک اولیای بزرگ و اوصیای عظیم‌الشأن را به اصحاب خلوتگاه الهی می‌آموزد» (خمینی، ۱۳۸۵: ۲۰۹/۲۱). هانری کربن نیز، در تخیل خلاق در عرفان/ابن‌عربی، چندین صفحه را به دعا اختصاص داده است و در فصل پنجم از بخش دوم تحت عنوان «نیایش انسان و نیایش خداوند» از همین دوسویگی دعا و نیایش سخن به میان می‌آورد (کربن، ۱۳۹۰: ۳۶۲). صاحب کرسی شیعه‌شناسی و جانشین کربن، محمدعلی امیرمعزی، نیز در تبیین وجه عرفانی دعا چنین می‌نویسد: «دوسویگی شاید بنیادی‌ترین بُعد دعا (نیایش) را می‌سازد. به‌راستی، این بُعد دعا (نیایش) را از حالت تک‌گویی که اغلب یکنواخت، بی‌روح و عملی ماشین‌وار است به یک دل‌بستگی عمیق که به‌عنوان گفتمانی پرشوروشوق با انسان مخاطب به آنچه را کربن «موقعیت گفتمانی» می‌خواند تغییر می‌دهد» (امیرمعزی، ۱۴۰۱: ۴۲۶).

یکی از کلیدی‌ترین مفاهیمی که در گنجینه ادعیه عرفانی می‌توان ردپای آن را به‌وضوح دنبال کرد مفهوم «فطرت» است. در وجه عرفانی ادعیه، فطرت تنها به معنای نوعی گرایش درونی ساده نیست، بلکه «خمیرهای» وجودی و «امانتی» الهی تعریف می‌شود که هم مبنای آفرینش عالم اکبر است و هم در نهاد انسان به ودیعه نهاده شده است. بررسی فطرت در این متون ما را از نگاه صرفاً کلامی فراتر می‌برد و به تبیینی هستی‌شناسانه رهنمون می‌سازد؛ تبیینی که در آن، فطرت «سرّ قدر» و پیوند انسان با عهد الست است در انسان کامل به کمال می‌رسد و انحراف از آن منشأ پدیداری «شر» در وجود انسان و عالم است. بنابراین، واکاوی ادعیه ضرورتی انکارناپذیر برای فهم همه‌جانبه منظومه فکری عرفان اسلامی در باب فطرت است. این پژوهش در ادامه به توصیف و تحلیل فطرت عرفانی و لوازم آن در ادعیه خواهد پرداخت.

فطرت به مثابه سر قدر و میثاق نخستین

معناشناسی فطرت در ادعیه: امانت نهاده شده و آموخته شده

با استقرا در ادعیه مأثوره شیعی (صرف نظر از بحث وثاقت سندی آن‌ها) فطرت در دو معنا به چشم می‌آید: نخست، خرق (شکافتن) و نهادن امانتی در درون موجود، به‌خصوص در موجوداتی که اختیار برایشان معنای موسع‌تری دارد و «طوعاً» یا «کرهاً» بودن افعال و نیت‌هایشان مفهوم قابل‌درک‌تری دارد و دیگر معنای فطرت همان شیء نهاده شده و آموخته شده‌ای است که در وجود این موجودات به ودیعه و امانت نهاده شده است. این همان امانت عرضه شده است که در قرآن کریم از آن صحبت شده (احزاب/۷۲) و در تفاسیر و هم در اشعار عرفانی عارفان بسیار به آن پرداخته شده است.

فطرت و اختیار: از جمادات تا انسان

از نگاه کلامی، نهاده شدن حقیقتی غایی در وجود موجوداتی که عموماً آن‌ها را مجبور محض می‌دانیم به آن‌ها نظم داده است. اما از نگاه عرفانی، فطرت داشتن آنان به معنای دادن نظم گری و تسبیح ذاتی نیست (اسراء/۳۴)، بلکه عارفان معتقدند هر موجودی، ولو جمادات، دایره‌ای از اختیار را دارند. تفاوت خلق با خرق دقیقاً در همین نکته است. راغب خلق را به معنای آفرینش براساس نظم و اندازه‌گیری می‌داند؛ معنایی که در مقابل آن واژه «خرق» به معنای بی‌اساس سرهم‌بندی کردن است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۴۴/۳) و برای توضیح آن به به آیه شریفه «و خَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَ بَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ» (أنعام/۱۰۰) استناد می‌کند. اما نویسنده *التحقیق فی کلمات القرآن* با شاهد آوردن سه آیه «و خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان/۲)، «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى» (اعلیٰ/۲) «و لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ» (اعراف/۱۱) می‌گوید تقدیر (نظم دادن به عالم) مرحله‌ای بعد از خلقت است.

اسم «فاطر» و نورانیت فطرت در ادعیه

از همین روست که در پاره‌ای از ادعیه - که خدا فاطر آسمان و زمین دانسته شده است: «نور السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِينَ وَ فَاطِرُهُمَا وَ مُبْتَدِعُهُمَا بِغَيْرِ عَمَدٍ خَلَقَهُمَا وَ فَتَقَهُمَا فَتَقًا» یعنی واضح‌ترین چیز و واضح‌کننده آسمان‌ها و زمین‌ها و شکافته و پدیدآورنده آن دو است، آسمان و زمین را بی‌ستون آفرید، و آن‌ها را از هم گشود، گشودنی چشمگیر» (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۱۲۴) - آوردن واژه فطر و فتق به همان مناسبت است که پیش‌تر در تبیین معنای لغوی و قرآنی فطرت بیان شد. خدا با نور خود این عالم را دارای فطرت کرده و لذا همه عالم با اختیار تسبیح او را می‌گویند و منظم‌اند. مختصراً باید دانست که عارفان «نور» را که از اسماء الهی است با مسئله فطرت مرتبط می‌دانند. توضیح آنکه «نورالنور» در ادعیه عرفانی همان خدای متعال است که در مرتبه احدیت ظل دارد؛ یعنی با کثرت ارتباط دارد، ولی رنگ ظل او با رنگ‌های محسوس ما قابل‌مقایسه نیست، بلکه از نوع صبغة‌الله است. این صبغه از نوع تحقیقی و وجودی است؛ زیرا در روایات «صبغة‌الله» همان فطرت دانسته شده، کما آنکه در احادیث صبغة‌الله به تعهد به ولایت در عالم میثاق تفسیر شده است (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۶۹/۲).

فطرت، مبنای شناخت توحیدی و رهایی از تشبیه محض

دعایی دیگر میان «تسبیح» با اسم «فاطر» ارتباط برقرار کرده است؛ چراکه اگر خدا خمیره وجودی انسان‌ها را بر مبنای تعالیم عالم ارواح به وجود نمی‌آورد، انسان نمی‌توانست او را در مقام تنزیه بشناسد و خدا را صرفاً با تشبیه می‌شناخت و

هیچ‌گاه به توحید کامل، که جمع میان تشبیه و تنزیه است، راه نمی‌یافت و متوجه نمی‌شد که حاضر بودن خدا به این معنا نیست که او را از علو تنزیه دور بدانیم. عارفان معتقدند این نوع اعتقاد تشبیهی صرف و آن اعتقاد تسبیحی-تنزیه صرف هر دو آتشی‌اند که ما باید از آن به خدا پناه ببریم: «سُبْحَانَكَ يَا فَاطِرَ تَعَالَيْتَ يَا حَاضِرَ أَجْرُنَا مِنَ النَّارِ يَا مُجِيرَ» (کفعمی، ۱۴۱۸: ۳۶۴).

فطرت به‌مثابه «سرّ قدر» و نسبت آن با اختیار و بداء

نکته دیگر آنکه نهاده شدن تعالیم در خمیره وجود انسانی، که در کلام اسلامی به نام «تقدیر» شناخته می‌شود، همان چیزی است که در عرفان به آن «سرّ قدر» می‌گویند. «سرّ قدر» بدان معناست که هر انسانی در این نظام هستی، با استعداد و بهره معینی از صفات جمالیه و جلالیه و قهر و لطف الهی با به منصف ظهور نهاده است. از نظر ابن عربی، سرّ قدر چیزی جز حاکمیت اعیان ثابته بر جریان آفرینش نیست. البته، عرفان پژوهان در معنای سرّ قدر به ناهمواری‌هایی دچار شده‌اند که گاهی معنای جبر را تداعی می‌کند. اما با عنایت به روایات، تشکیل سرّ قدر با اختیار تام بوده است. شاهد این ادعا روایات مستفیضه‌ای است که از وجود عالمی پیش از عالم ذر به اسم «عالم ارواح» حکایت می‌کند که در آن روح همه انسان‌ها دوهزار سال قبل از بدن‌های ذره‌ای آن‌ها آفریده شده بود و همه انسان‌ها تحت تعلیم قرار گرفتند؛ تعالیمی که بعداً «فطرت» نامیده شد (پورجوادی، ۱۳۹۳: ۳-۱۱). بنا بر اعتقاد عرفانی، در عالم ذر، ارواح به بدن‌های ذره‌ای ملحق شدند تا از آن‌ها میثاق و عهد اخذ شود. لذا، به این اعتبار به آن عالم میثاق و عالم عهد هم می‌گویند.

در احادیث متعدد به‌صراحت آمده است که خدا دوهزار سال پیش از خلقت این بدن‌های ذره‌ای ارواح همه موجودات را خلق کرده تا تحت تعلیم اسماء‌الله و واسطه فیض، که همان حقیقت محمدیه است، قرار بگیرند. این عالم را در روایات «عالم ارواح» گفته‌اند. براساس مفاد آیه «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا *** فَأَلَّهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس/ ۷ و ۸)، همه ارواح مساوی خلق شدند و به صورت مساوی به آن‌ها تعلیم داده شد. بنابراین، علم همه یکی است، اما از آنجاکه علم، به‌اضافه ابزار، سازنده اختیار است، از لحظه‌ای که این ارواح متعلق به ابدان ذره‌ای شدند تا زمانی که پای به دنیا می‌گذارند می‌توانند سرّ قدر خود را بسازند. درعین‌حال، خدای مهربان براساس آیه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (نحل/ ۷۸) کاری کرد که بشر حیات خود در عالم ذر را فراموش کند و دوباره سرّ قدر خود را رقم بزند. در این میان، حتی امکان برطرف شدن تقدیرات ساخته‌شده در عالم ذر را باز گذاشته است. براساس آموزه‌های عرفانی، دعا همه آنچه را در عالم ذر برای خودمان رقم زده‌ایم و همه آنچه را در این دنیا قرار است برای خودمان رقم بزنیم می‌تواند عوض کند: «إِنَّ الدَّعَاءَ يَرُدُّ مَا قَدَّرَ وَمَا لَمْ يَقْدِرْ قَلَّتْ وَمَا قَدَّرَ عَرَفْتَهُ فَمَا لَمْ يَقْدِرْ قَالَ حَتَّى لَا يَكُونَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۶۹/۲).

دیدگاه عارفان درباره حقیقت عالم ذر و جایگاه آن در تعیین فطرت

امام خمینی^(ع)، در حاشیه خود بر شرح فصوص قیصری، عالم ذر را بخشی از حضرت مثال مطلق می‌داند و بخشی از آن عالم را «عالم عهد» می‌نامد (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۰۹). مرحوم جلوه نیز عالم ذر را موطن میثاق و مکان ائتلاف ارواح می‌داند که بدان‌خاطر در دنیا با یکدیگر احساس‌آشنایی دارند. ایشان همچنین این عالم را جایگاهی که عین ثابت در آن قرار گرفته می‌داند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۵۸). مرحوم آشتیانی در مقدمه مشارق، به همین معنای اخیر، عالم ذر را در تمام

عوالم جاری می‌داند، از عالم ارواح گرفته تا عالم جسمانی دنیا (فرغانی، ۱۳۷۹: ۳۸). ایشان، در جای دیگر، وجود عالم ذر را به‌مثابه عالمی مستقل می‌پذیرد (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۱۴۲؛ خمینی، ۱۳۷۶: ۶۵)، اما به پیروی از شیخ اکبر، آن را نه بخشی از عالم شهود، که به عین ثابت آنان مربوط می‌داند.

تحلیل عرفانی فطرت به‌مثابه سرّ قدر: از جبرگرایی تا بداء

برخلاف نگاه ساده‌اندیشانه به مفهوم عرفانی سرّ قدر که باعث شده برخی از محققان قائل شوند که «سرّ قدر از مسائل دردناک و حزن‌آور در عرفان اسلامی است» (یثربی، ۱۳۹۹: ۷۹) یا حداقل، به‌مانند ابن‌عربی، فاعلیت الهی را بر اعیان ثابته فاعلیت تبعی بدانند و به حاکمیت اعیان ثابته بر خدای متعال به‌مانند تبعیت طیب از بیماری مریض در عین استعلا طیب بر مریض و بیماری او قائل شوند (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۹۷)، نکته ظریفی در این مفهوم وجود دارد. آن نکته این است که تقدیر رشته‌ای است که دو سر دارد. یک سمت آن در دست موجودات است. این سمت هیچ تأثیری در تغییر تقدیرات ندارد. این تبدیل‌ناپذیری به زبان فلسفی به عدم‌امکان تخلف ذاتی و عدم‌تفکیک آن از ذوالذات تعبیر می‌شود (رحیمیان، ۱۴۰۲: ۱۹۵). تنها سلاح ماسوی‌الله، در مسئله تقدیر، طلب استعدادی یا دعایی است تا فقر بیشتری از خود نشان دهد که گفته‌اند: «الدعاء سلاح المؤمن» (نجم، ۱۴۰۶: ۶۵). اما سرّ قدر در سوی دیگر این رشته وجود دارد. سرّ نهفته در قدر همان بدائی است که بر خدا ظاهر است، اما بر موجودات غیب و مخفی است. اوپی که آن سر این رشته را در دست دارد دستش باز است که فرمود: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مانده/۶۴) دو دست (جمال و جلال) او باز است و می‌تواند آنچه بر دیگران مخفی بوده ظاهر کند؛ حقیقتی که در معارف شیعی به آن بداء می‌گویند و شیعیان آن را بالاترین حد عبودیت می‌دانند: «ما عبدالله بشيء مثل البداء» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱/۱۴۶). عارف حقیقی شیعی به چنین خدای قدرت‌مندی معتقد است که حتی تحت حاکمیت ولو استعلایی اعیان ثابته نیز قرار نمی‌گیرد. می‌بینیم که انتخاب و ترکیب دو کلمه برای ساخت کلیدواژه سرّ قدر از سوی عارفان گتره و بی‌حساب نبوده است. لسان‌الغیب حافظ شیرازی نیز، علی‌رغم آنکه بر مبنای «تقدیر» عنوان می‌کند که «در کوی نیک‌نامی ما را گذر ندادند»، براساس سرّ قدر می‌گوید: «گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را» (حافظ شیرازی، ۱۴۰۳: ۵).

تمایز میان سرّ قدر و «سرّ سرّ القدر» از منظر عرفانی

البته عارفان به‌منظور اینکه، علاوه بر سلب جبرگرایی، تفویض کامل را هم سلب کنند به «سرّ سرّ القدر» نیز معتقدند. به تعبیر جامی، سرّ قدر یعنی قابلیت ودیعه نهاده‌شده یا همان فطرت و سرّ سرّ قدر یعنی همان دست باز خدا در عالم اعیان ثابته که نمی‌تواند جز بر مبنای حکمت و مهربانی باشد: «سرّ القدر انه لا يمكن لعين من الأعيان الخلقية أن يظهر في الوجود ذاتاً و صفة و فعلاً إلا بقدر خصوصية قابليته و استعداده الذاتي و سرّ سرّ القدر أن هذه الأعيان الثابتة ليست أمورا خارجة عن الحق» (جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۱).

علم به سرّ قدر و تأثیر آن در ایجاد تعادل روحی (خوف و رجاء)

نکته دیگر آنکه برخی اعتقاد دارند سرّ قدر را نمی‌توان به یاد آورد، اما عارفان قائل‌اند واسطه فیض می‌تواند بر مبنای اسم «الظاهر» سرّ قدر را بشناسد و هم بر ابتدای خلق افراد و بر منت‌ها و سرنوشتشان علم داشته باشد (رحیمیان، ۱۴۰۲: ۱۹۷). بر این مطلب با استثنای «لولا البداء» در روایات ما صحه گذاشته شده است. نتیجه اعتقاد به سرّ قدر نه‌تنها عدم

عمل و جبرگرایی نیست، بلکه باعث تعادل دو صفت «خوف و رجاء» می‌شود (یثربی، ۱۳۹۹: ۸۰). به مناسبت همین مفهوم عرفانی از سر قدر در فقره چهارم دعای جوشن کبیر، خدا بدون هیچ قیدی و به صورت مطلق «فاطر» نامیده شده است، بدان معنا که او این سر قدر را برای همه موجودات رقم زده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ يَا غَافِرُ يَا سَاتِرُ يَا قَادِرُ يَا قَاهِرُ يَا فَاطِرُ» خدایا! از تو خواستارم به نامت ای آمرزگار، ای پرده‌پوش، ای توانا، ای چیره، ای آفریننده! (کفعمی، ۱۴۱۸: ۴۰۵). از نظر عرفانی، اسماء الهی در دو محل تقابل اسمائی دارند؛ یعنی خواهان سبقت گرفتن از یکدیگر در ظهور اسمائی هستند. نخست، در سیر نزول و براساس تقدیر الهی و دوم در سیر صعود و براساس قضای الهی و در هر دو این مراحل نیز واسطه فیض، که به همین اعتبار اسم اعظم هم نامیده می‌شود، به مثابه حکم، اقتضا و کمال هر اسمی را به آن اسم اعطاء می‌کند. این اسم، در سیر نزول، تمام اسماء را به حالت تعادل می‌رساند و این همان چیزی است که از آن در عرف متکلمان با اصطلاح «تقدیر الهی»، که سازنده نظام احسن است، یاد می‌کنند.

واسطه فیض: تنظیمگر تقدیر و قضای الهی در سیر نزول و صعود

همین واسطه در سیر صعود، آنگاه که مظهري از مداري که خدا برای او مقدر کرده - یعنی خلق منحصر به فرد خویش که در آیه «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه/۵۰) در خصوص آن صحبت شده است - خارج شده باشد و مشمول قضاوت و جاری شدن حکم و قضای الهی بر خویش شود، در نقش شفیع ظاهر می‌شود و با وساطت خود مظهري را که از مدار خویشتن منحرف شده به مسیر تقدیرش بازمی‌گرداند. این همان معنایی است که در زیارت سرداب مقدس وارد شده است که: «لا إله إلا أنت من ملک ما أعدلک حیث طابق صنعک ما فطرت علیه العقول و وافق حکمک ما قررته فی المعقول و المنقول فلک الحمد علی تقدیرک الحسن الجمیل و لک الشکر علی قضائک المعلل بأکمل التعلیل» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۵) یعنی معبودی جز تو نیست که پادشاهی در نهایت عدل هستی؛ چراکه ساخته تو مطابق با آن چیزی است که بنمایه عقول را بر آن سرشته‌ای. خدایا، حکمت تو موافق با آن حقایقی است که در ادله عقلی و نقلی برای بشر به ودیعه گذاشته‌ای. پس تو را ستایش برای تقدیرت که خوب (شیرین) و زیبا (بی‌نقص) است و تو را شکر بر قضایت که (نه از روی هوا و انتقام بلکه) علت آن کامل‌ترین علت‌هاست (به‌گونه‌ای که بهانه و حجت را از هر کسی که به قضای او راضی نباشد خواهد ستد).

در این فراز از دعا به چند نکته مهم اشاره شده است: نخست آنکه واسطه فیض در مسیر سیر نزول بهترین و بی‌نقص‌ترین تقدیرات را برای مظهر هر اسمی رقم می‌زند (و لذا در زیارت امین‌الله می‌خواهیم که به حدی برسیم که با درک حسن و جمیل بودن تقدیرات الهی در مقابل آن‌ها حالت آرامش داشته باشیم و بر مبنای فقره «مطمئنة بقدرک» (ثقفی، ۱۴۱۰: ۸۴۷/۲) به مقام طمأنینه به تقدیرات الهی برسیم. دوم آنکه واسطه فیض در جریان سیر صعودی، به منزله شفیع، بهترین قضاوت را برای رساندن مظهر هر اسمی به کمال خاص خود خواهد کرد (از همین روی، در زیارت امین‌الله می‌خواهیم که اگر کاری کردیم که قضای الهی بر ما جاری شد، از آنجاکه قضای این حکم عدل بی‌علت نیست و بلکه کامل‌ترین علت‌ها را دارد، در مقابل آن قضا، روحیه رضایت به ما عنایت کند، همچنان که از فقره «راضیة بقضائک» (ثقفی، ۱۴۱۰: ۸۴۷/۲) این معنا استفاده می‌شود. سوم آنکه خدای متعال به وسیله واسطه فیض خویش یا همان اسم اعظم مسیر قضا و قدر را، که هر دو حکمی خارجی و حاصل از تقابل اسماء در مرتبه اعیان ثابت‌اند، در حالت تعادل قرار می‌دهد و چهارمین مسئله آنکه این تعادل در عالم اعیان خارجی نیز، با وجود معقولات و منقولاتی که مطابق حکمت الهی در عالم اعیان ثابت است، به همین حالت تعادل محفوظ می‌ماند. لذا، وقوع شرور در عالم اعیان خارجی بدان خاطر است که در این عالم،

خروج یک مظهر به‌سوی اسمی که رب اوست عموماً با اختیار خود آن مظهر و براساس استفاده از معقولات و منقولات است. البته، اگر این مظاهر به حدی از مدار خویش دور افتند که با استفاده از تقابل اسمائی خود و تولید شرور عارضی در عالم کون بخواهند اساس عالم را به هم بزنند، خدای متعال، به مقتضای اسم «الوارث»، اساس کار را در دست خواهد گرفت و آن را به بندگان صالحی که می‌خواهد عنایت خواهد کرد. این معنا از آیه شریفه «إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (اعراف/۱۶۰) قابل استفاده است.

بنابراین، اینکه در دعای دیگری وارد شده است که «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَشْهَدْ أَحَدًا حِينَ فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (کفعمی، ۱۴۱۸: ۱۱۷) یعنی ستایش خدای را که هنگام آفرینش آسمان‌ها و زمین احدی را گواه نساخت تخصصاً واسطه فیض را شامل نمی‌شود؛ زیرا واسطه فیض مظهر اسم «الله» و در مقام «قرب»، بلکه در مقام «أو أدنی» است.

سلسله مراتب فطرت: از موجودات غیرمختار تا انسان کامل

فطرت به مثابه «کلمات‌الله» و شاهی بر صنع الهی

گفته شد که در ادعیه مأثوره گاه اشاراتی پیرامون این موضوع شده که همه مخلوقات ودیعه‌ای را در درون خود دارند و لذا ذره‌ای از اختیار را دارند و بر همین اساس تسبیحگر خدایند. برای نمونه، این دعا: «سُبْحَانَ اللَّهِ مَدَادَ كَلِمَاتِهِ سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ سُبْحَانَ اللَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۳۲۴) یعنی منزّه است خدا به اندازه تداوم کشش کلمات بی‌پایانش، منزّه است خدا پروردگار جهانیان، منزّه است خدا پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین. می‌دانیم که در عرفان همه موجودات «کلمات‌الله» هستند که با امر «كُنْ» به منصف ظهور و تجلی راه پیدا کردند و هم از این رهگذر است که مظاهر شاهی برای «مکون و بارء و فاطر» خویش‌اند: «فَنَطَقْتُ شَوَاهِدُ صُنْعِكَ فِيهِ بِأَنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ مُكُونُهُ وَ بَارِئُهُ وَ فَاطِرُهُ» (ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹: ۲۹۹) یعنی شواهد آفرینش در آن گویا شد، بر اینکه تویی خدا، معبودی جز تو نیست، پدیدآورنده‌اش و آفریننده‌اش و خلق‌کننده‌اش. در دعای مأثور دیگری، مخلوقات عالم با سه اسم «مکون، مبروء و مفعول» یاد شده‌اند: «اللَّهُمَّ يَا ذَا الْقُدْرَةِ الَّتِي صَدَرَ عَنْهَا الْعَالَمُ مُكُونًا مَبْرُوءًا عَلَىٰهَا مَفْعُولًا تَحْتَ ظِلِّ الْعِظَمَةِ» (ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹: ۲۹۹) یعنی خدایا ای صاحب قدرتی که جهان از آن قدرت هستی یافت، و بر آن قدرت بدون عیب پدید آورده شد، و در زیر سایه عظمت آفریده گشت. لذا، جای دارد کمی درخصوص معنای اسم «باری» نیز صحبت کنیم.

تفاوت اسم «باری» با دیگر اسماء آفرینش در ادعیه

نویسنده/تحقیق فی کلمات القرآن بعد از نقل گفتار اعظم اهل لغت درخصوص معنای این واژه می‌نویسد: ماده (ب ر ا) و (ب ر ی) هم‌ریشه‌اند، یکی از دیگری گرفته شده است و از نظر زبان‌شناختی ریشه واحدی که هر دو آن‌ها بدان ریشه برمی‌گردند به معنای «دوری از کمبود و نادرستی» است، البته گاهی دوری از کمبود و نادرستی در مرحله به منصف ظهور و آفرینش رسیدن و گاهی دوری از نادرستی و کمبود بعد از ایجاد است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۴۰/۱). سخن صاحب التحقیق به تقارب ریشه‌ای واژه‌هایی همچون «برائت»، «تبری»، «بری»، «میرا» که دارای معنای «دوری» و «بیزاری» هستند با کلماتی چون «باری»، «بریه» و «نیراها» که متضمن معنای «آفرینش» هستند اشاره می‌کند. اما صاحب فروق اللغة در تفاوت ریشه (ب ر ا) و (خ ل ق) می‌نویسد که «برء» یعنی تمیز و تعیین یافتن صورت‌ها و می‌گوید خدا خلق را ایجاد (برء) کرد یعنی صورت هریک را از صورت دیگری جدایی بخشید. از نگاه زبان‌شناختی، «برء» به معنای «بریدن»

است و واژه «برائت» هم از همین ریشه گرفته شده که به معنای «بریدن همه وابستگی‌ها حتی کوچک‌ترین اتصال» است. اینکه می‌گویند از بیماری مبراء شد به آن معناست که گویی عوامل بیماری از او بریده و قطع شده است. بر همین سیاق، عباراتی مانند: «از بدهی مبراء شدم»، «بره گوشت از استخوان» یعنی جدا شدن گوشت از استخوان یا «از آن فرد تبری جست» به معنای آن است که دیگر لزومی نمی‌بیند حرمت او را نگه دارد (عسکری، ۱۴۰۰: ۱۳۱). حقیقت معنای «بره» و تفاوت اسم «باری» با دیگر اسمائی که بر فرایند آفرینش دلالت دارند آن است که «بره» و «تبرئه» بر تکمیل و رفع نقص و ضعف و قرار دادن و هدایت آفریده‌ها در مسیر صحیح پس از خلقت آنان به فحوای آیه شریفه «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه/۵۰) دلالت دارد. نگاهی به آیاتی که در آن‌ها از این ماده استفاده شده است این برداشت را تأیید می‌کند. برای مثال، آیه شریفه «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ» (حشر/۲۴) به‌صراحت می‌گوید که مرحله «بره» بعد از خلق و قبل از تصویر است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۴۰/۱). از منظر عرفانی، آنچه موجب شکل‌گیری عوالم وجود بوده است تناکح اسم «بری» که مظهر آن حضرت زهرا^(س) است با اسم «ولی» است که مظهر آن امیرالمؤمنین^(ع) است (مقدادیان و تاجیک، ۱۴۰۴: ۹۹-۱۲۸).

فطر عالم توسط اسماء الهی و نقش انسان کامل

همین تناکح اسمائی است که باعث فطر عالم (آسمان‌ها و پهناهای سیاراتی) از غیب به شهادت و به ظهور رحمانیت از کمون رحیمیت می‌شود. اینکه در ادعیه اسماء «فاطر»، «عالم الغیب و الشهادة» و «رحمن» و «رحیم» در یک عبارت می‌آیند می‌تواند بر مبنای همین حکمت عرشیه باشد. «اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (قمی، ۱۴۰۴: ۵۶/۲) یعنی خدایا، ای آفریننده آسمان‌ها و زمین، دانای پنهان و پیدایا، ای بخشنده مهربان. در منطق عرفانی، این رحمت به‌واسطه انسان کامل به تمام عالم تسری می‌یابد؛ چراکه انسان کامل یعنی حقیقت محمدیه (در بدو آفرینش در هبء) حامل رحمانیتی است که به معنای ناسوتی مکانمند نیست. مکان اولین مخلوق را در ادبیات دینی «عرش» نامیده‌اند که البته مکانی محصور و بُعددار نیست؛ چراکه حقیقت محمدیه تحیزبردار نیست و در ادبیات عرفانی به آن «هبء» می‌گویند، مکانی که به وجود و عدم توصیف نمی‌شود. دلیل ایجاد این موجود نیز که به صورت حق نفس‌الامری نمود یافت اظهار حقایق الهی در عالم اکبر ناسوتی بوده است. «بدء الخلق: الهباء، و أول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية، و لا أين يحصرها لعدم التحيز، و ممّ وجد؟ وجد من الحقيقة المعلومة (التي) لا تتصف بالوجود و لا بالعدم، و فيمّ وجد؟ في الهباء، و على أي مثال وجد؟ (على) الصورة المعلومة في نفس الحق، و لمّ وجد؟ لإظهار الحقائق الإلهية» (أملی، ۱۴۲۲: ۵/۲۹۰).

فطرت در عالم اصغر (انسان) و عالم اکبر

این نگرش عرفانی در تصوف به دو صورت تبیین شده است. فطر عالم اکبر ایجاد امکان سکونت در آسمان‌ها و زمین‌هایی است که قابلیت سکونت داشته باشند و شناخت این افلاک شناخت عالم اکبر است، اما عالم صغیر همان فطر قلب انسان کامل است که باعث شده انسان، از نگاه عارفان، روح عالم قلمداد شود: «معرفة أفلاك عالم الأكبر ... و العالم الصغیر (الأصغر) یعنی الإنسان روح العالم» (أملی، ۱۴۲۲: ۲۸۹/۵). براساس منطق ادعیه، حضرت آدم (در بدع ناسوت) اولین مظهر فطرت است و اولین پدیدار ناسوتی این امانت نهفته‌شده که فطرت نام دارد: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ أَيْبِنَا أَدَمَ بَدِيعِ فِطْرَتِكَ الَّذِي كَرَّمْتَهُ بِسُجُودِ مَلَائِكَتِكَ وَ أَبَحَّتَهُ جَنَّتِكَ» یعنی خدایا! درود فرست بر پدرمان آدم، پدیده آفرینشت، که او را گرامی

داشتی با سجده فرشتگان و بهشت را به او بخشیدی (طوسی، ۱۴۱۱: ۸۰۸/۲).

فطرت به مثابه امانت الهی در نهاد همه انسان‌ها

اما این حقیقت ودیعه نهاده شده در خمیره و این فطرت انسانی فقط برای پیامبران و مخلوق اول نیست. این خمیره بنا بر روایت داستانی و صوفیانه مرصاد/عباد در همه انسان‌ها به ودیعه نهاده شده و همان امانت الهی است که انسان، برخلاف کوه‌ها و آسمان‌ها و زمین که از حمل آن سر باز زدند، آن را پذیرفت. صاحب مرصاد/عباد در باب «بیان فطرت ارواح» می‌نویسد: «بدان که مجموعه‌ای می‌بایست از هر دو عالم روحانی و جسمانی که هم آلت محبت و بندگی به کمال دارد و هم آلت علم و معرفت به کمال دارد تا بار امانت مردانه و عاشقانه در سفت جان کشد و این جز ولایت دورنگ انسان نبود. ملائکه به نور و صفای روحانی بدیدند، اما قوت صفات جسمانی نداشتند، بر نتوانستند گرفت. حیوانات قوت و استعداد صفات جسمانی داشتند، اما نور و صفای روحانی نداشتند؛ شرف بار امانت ندیدند، قبول نکردند. چون انسان مجموعه دو عالم روحانی و جسمانی بود، او را به کرامت حمل امانت مکرم گردانیدند» (رازی، ۱۳۸۸: ۵۵). انسانی نیز که در مسیر کمال است می‌تواند به حدی از کمال برسد که قلبش را بشکافند و در آن فطرتی را بنهند که او را به مقام طمأنینه برساند: «انسان حقیقتی است وحدانی، جامع تمام مراتب وجود و آنچه در عالم کبیر خلقت منتشر و پراکنده به نظر می‌آید در نسخه جامع انسانی به نحو وحدت و بساطت موجود است ... و اگر به کمال انسانیت خود برسی، خواهی دید خود را در مرکز وجود و تمام موجودات را پروانه‌وار به دور سمع وجود تو می‌چرخند» (بانو امین، ۱۳۶۱: ۳۷۲/۱۵).

قلب مطمئن: ثبات فطرت در برابر عمل ظاهری

قلب اگر مطمئن باشد، عمل نیز تحت تأثیر قرار می‌گیرد. عبدالرزاق کاشانی در تأویلات خویش در ذیل آیه «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَ لَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (نحل/۱۰۶) این گونه می‌گوید که حتی اگر عمل سالک تناسب با طمأنینه قلب او نداشته باشد، اما قلب به ثبات و تمکین رسیده باشد، چون فطرت و خمیره ابتدایی قلب نورانی است و نور ذاتی قلب است و کفر و حجاب عرضی و به سبب بودن در نشئه دنیاست، این حجاب عرضی زائل می‌شود، مگر آنکه کسی به جای آنکه در مقابل اسلام و تسلیم شرح صدر نشان دهد، در مقابل کفر، سینه خود را گشاده نماید و با طیب خاطر و رضایت و طمأنینه به کفر عمل کافرانه انجام دهد؛ چراکه چنین فردی مشخص است که جایگاه و مستقر اصلی و تقدیر عهد الست او، که در آن ریشه دارد، همان کفر بوده است. این چنین فردی شایسته غضب نیز هست (کاشانی، ۱۴۲۲: ۲۷۶/۳). حقی برسوی از مفسرانی که گرایش عرفانی نیز دارد. وی در تفسیر روح/بیان این مسئله را عنوان می‌کند که عمل ظاهری بدون قصد و نیت باطنی، چه در عمل خیر باشد و چه در عمل شر، چندان اثری نخواهد داشت؛ چراکه اگر در عمل خیر بدون قصد و نیت قلبی فایده‌ای متصور بود، خدای متعال در قرآن عده‌ای را بدان خاطر که حرف خوب می‌زنند، اما از قلبشان برنخاسته است، شماتت نمی‌کرد. همان‌طور که اگر عمل نادرست، که قلب انسان با آن یکی نیست، از فردی سر بزند، مورد عفو خداست و آیه تقیه نیز به همین مسئله اشاره دارد که اگر قلب مطمئن به معتقدات صحیحه بود، اما انسان به عملی مخالف این معتقدات مجبور شد معفو است. این بدان خاطر است که قلب مانند زمین زراعی است و اعضا و جوارح مانند ادوات کشاورزی و عمل و گفتاری که به واسطه این اعضا و جوارح انجام می‌شوند مانند بذر است. بذر نیز تا در زمین آماده زراعت و قلب مستعد نبوده باشد رشدی نخواهد داشت (حقی برسوی، ۱۹۲۶: ۳۵۱/۱).

آفت‌های فطرت و نسبت آن با پدیداری شر

معناشناسی «فطور» به‌مثابه شکاف در نظام فطری

ماده فطر در واژه «فطور» در قرآن به معنای اختلاف و فساد نیز آمده است. در آیه «فارجع البصر هل ترى من فطور» (ملک/۳)، سخن از آن است که اگر بارها و بارها عالم را مورد مطالعه و مشاهده قرار دهی، کمترین خلل و ناموزونی و شکاف و اختلافی بین اجزای آن نمی‌بینی، کما اینکه در قیامت نیز سخن از به هم ریختن نظام سماوی شده و برای توصیف این شکاف از ماده انفطار استفاده شده است (مزمل/۱۸). بنابراین، ماده فطر همچنین می‌تواند به معنای شکاف با نظم باشد که باید باشد. حال اگر این معنا در عالم اکبر معنا داشته باشد، در عالم اصغر و فطرت نهاده شده در خمیره انسانی نیز معنا دارد؟ ظاهراً آیات «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ *** ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (تین/۴ و ۵)، که سخن از خلقت انسان در بهترین حالت و بازگرداندن او به پست‌ترین نوع زندگی است، بر همین مسئله دلالت دارد. اگرچه بسیاری از مفسران «اسفل سافلین» را پیری معنا کرده‌اند، به گواهی آیه بعد که می‌گوید: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» (تین/۶) نمی‌توانیم بگوییم کسانی که ایمان دارند و عمل صالح انجام می‌دهند دچار پیری نمی‌شوند. بنابراین، آن‌چنان‌که در تفسیر عرفانی کشف/الاسرار آمده «احسن تقویم» همان «فطرت» است: «آنکه آن را نخست در قالب تقویم نهاد، چنان‌که گفت: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»، پس آن را در تخمیر تکوین آورد که (خَمَرَ طَيْبَةً آدم بَيَدِهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا: گل وجود آدم را چهل روز ورزید با دست خویش)» (میبدی، ۱۳۷۱: ۱۸۹/۶). از سوی دیگر، «اسفل سافلین» آن‌چنان‌که در تفسیر ابن‌عربی (کاشانی، ۱۴۲۲) آمده همان انحراف از فطرت است؛ انحرافی که به علت قرار گرفتن در حجاب ظلمانی باعث از دست دادن نور و ماندن در پستی‌ها و رذایل اخلاقی و دوری از برتری‌ها و فضایل شده و کار را به جایی می‌رساند که از پستی ابتدای خلقت (که به تعبیر قرآن در آن زمان هیچ چیز نمی‌دانستیم) هم پست‌تر می‌شویم «ثم رددناه لاحتجابه بالظلمة عن النور والوقوف مع رذائل الأخلاق والإعراض عن الفضائل أسفل من سفلى خلقاً» (کاشانی، ۱۴۲۲: ۴۴۳/۲).

شرح صدر به کفر: فطرت سفلی

از سوی دیگر، همچنان‌که ما قلب مطمئن به ایمان داریم، سینه و قلبی نیز که خود را در برابر کفر گشوده و پذیرای آن شده و از فطرت خویش دور شده داریم. عارفان معتقدند فطرت در اصل خود نورانی است و نور هم ذاتی یک انسان است، اما پوشاندن عارضی این حقیقت ذاتی در نشئه دنیا با شرح صدر در برابر کفر آدمی را به حدی از اسفل سافلین می‌رساند که نفس او از کفر (پوشاندن روی حقیقت) خوشش می‌آید و به آن راضی است و با آن آرامش و طمأنینه هم دارد؛ چراکه جایگاه اصلی خویش را از نور فطرت به ظلمت حجاب تغییر داده و در جرگه «غضب‌شدگان» درآمده است (کاشانی، ۱۴۲۲: ۳۶۷/۱).

فطرت ابراهیمی و محمدی: الگوی بازگشت به فطرت نخستین

این فطرت که بدو آفرینش لاهوتی درحقیقت محمدیه نهاده شد و در بدع آفرینش ناسوتی در وجود حضرت آدم، در قلب قطب هر زمان، یعنی ولی و خلیفه‌الله ادامه می‌یابد. بر همین اساس است که در ادعیه از خدا می‌خواهیم، وقتی با توفی کاملاً به سوی خدا بازمی‌گردیم، بر فطرت ابراهیم باشیم و بر دین محمد، که دینی مطابق این فطرت است، از دنیا برویم.

«یا کریم العفو یا حسن التجاوز توفنی علی مله ابراهیم و فطرتیه و علی دین محمد صلی الله علیه و آله و سنتیه» (کلینی، ۱۴۰۷: ۷۳/۴) یعنی ای بزرگوار در گذشت، ای نیکو در گذر (از حقیقت)، مرا بر آیین ابراهیم و بر فطرت او و بر دین محمد (درود خدا بر او و خاندانش باد) و روش او و بر بهترین مرگ‌ها بمیران.

کمال فطرت و استعداد دریافت حکمت الهی

بینش عرفانی ادعیه می‌گوید این کمال اکتسابی ما را در مسیر انسان‌های کامل و اقطاب هر زمان قرار می‌دهد؛ یعنی در مسیر سیروسولوک و با کسب مقامات عرفانی به‌مرور فطرت انسان کمال می‌یابد و به حدی از تعادل اسماء جمال و جلال می‌رسد که قلبش تاب‌وتوان دریافت آن ودیعه‌ای را که قرار است به‌منزله حجتی به او بدهند داشته باشد و از آن لحظه به بعد معارف به این دل الهام شود و حکمت الهی او را سیراب کند، همچنان که در دعای عرفه آمده است: «حتی إذا اکتملت فطرتی و اعتدلت مرتی أوجبت علی حجتک بأن ألهمتینی معرفتک و روعتنی (أی ألهمتینی) بعجائب حکمتک» (کفعمی، ۱۴۱۸: ۲۵۱) یعنی (خدایا آفرینش من ادامه پیدا کرد) تا جایی که فطرت من کامل شد و خلق و خوی من استوار گردید، (اینجا بود که) حجت خود را بر من واجب کردی، به این صورت که معرفت خود را به من الهام نمودی و مرا با شگفتی‌های حکمتت به حرکت (در مسیرت) درآوردی. این بدان معناست که حکمت الهی که مطابق ادعیه در این سیروسولوک به سالک الی الله نمایانده می‌شود کاملاً مطابق با فطرتی است که عقل انسانی نیز براساس همان سرشته شده است. اصولاً عدالت الهی همین است که آنچه انسان دور از هوای نفس با پذیرش فطرت عقلی به آن می‌رسد همانی است که در حکمت الهی به آن حکم شده است، چونان که در ادعیه می‌خوانیم «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ مِنْ مَلِكٍ مَا أَعْدَلَكَ حَيْثُ طَابَقَ صُنْعُكَ مَا فَطَرْتَ عَلَيْهِ الْعُقُولَ وَ وَاَفَقَ حُكْمُكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۵/۹۹).

شر به‌مثابه فراموشی و زشتی طبیعت فطری

از همین رهگذر است که یکی از مسائل عرفانی، که در ادعیه به آن توجه شده است، ایجاد شر براساس فراموشی فطرت است. شر عرفانی همان چیزی است که به تعبیر ادعیه می‌تواند باعث زشت شدن طبیعت فطری آدمی شود. از همین رهگذر است که در ادعیه چنین آمده است که «وَ اجْعَلْ لِعَائِنِكَ الْمُسْتَوْدَعَةَ فِي مَنَاحِسِ الْخَلْقِ وَ مَشَاوِيهِ الْفِطْرَةِ دَائِرَةً عَلَيْهِمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۰/۹۹) یعنی لعنت‌های به ودیعت گذاشته در مراکز نحس آفرینش و مناظر زشت طبیعت فطری را دائم بر آنان بچرخان. این فطرت به دو علت زشت شده است. نخست، خارج شدن فطرت از تعادل اسماء جمال و جلال و دوم تخاصم عارضی مذموم میان این اسماء. در حضرت احدیت جمعی و عالم غیب مطلق، چون هیچ کثرتی حتی کثرت اعتباری وجود ندارد، هیچ تخاصمی ولو تخاصم اعتباری اسمائی نیز نیست. در مرتبه واحدیت و ملأ اعلی، به اقتضای «مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ» (ص/۶۹) تخاصم ممدوح عارضی وجود دارد. این تخاصم عارضی نه به سبب غلبه کثرت بر وحدت، که به علت بی‌خبری از نهفته بودن وحدت در کثرت است. اما در عوالم کثرات، این تخاصم جنبه حقیقی به خود می‌گیرد و غلبه کثرت توحید را چنان تحت الشعاع خویش قرار می‌دهد تا در جهنم، که هیچ موحدی نیست، به اقتضای «إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ» (ص/۶۴) یعنی هیچ اثری از وحدت باقی نمی‌ماند و تخاصم حقیقی رخ می‌دهد (کاشانی، ۱۴۲۲: ۱۹۵/۲).

ریشه‌یابی شرور در تقابل اسماء الهی

حاصل تقابل اسماء در عالم خارج تخصصات طبیعی و اختیاری در عالم شهود است که ما از آن با عنوان «شرور» یاد می‌کنیم. ابن عربی معتقد است، از آنجاکه این تخصصات عالم خارجی براساس رفتارهای اعیان خارجی است و رفتارهای اعیان خارجی براساس برخورداری آن‌ها از اسماء الهی است و اسماء الهی خود این قابلیت را به مظاهر اعطاء کرده‌اند و یکی را مظهر اسم هادی و دیگری را مظهر اسم مضل، یکی را مظهر اسم نافع و دیگری را مظهر اسم ضار و مانند این‌ها قرار داده است. لذا، خیر در آن‌ها ذاتی و شر عارضی است. پس باید نهایتاً همه اسماء، هرچند در این مسئله فاصله‌ای هم بیفتد، از شر خارج و به خیر محض خویش برسند (ابن عربی، بی‌تا: ۱۸۳/۳). همین اندیشه باعث رسیدن ابن عربی به نظریه‌ای مخالف با نص صریح قرآن یعنی قائل شدن به عدم عذاب دائمی و عذب و گوارا شدن عقاب بعد از گذشت مدتی از عذاب می‌شود. آقا علی مدرس زنوزی در تکمله‌ای بر این مطلب می‌گوید: آنچه باید تصحیح شود عدم شر ذاتی از ناحیه مفیضی است که همه خیرات از اوست، اما وجود شر بالعرض در دنیا و در جهنم هیچ مشکلی ندارد و بلکه با استناد آن به مفاض علیه نسبت داده می‌شود (مدرس زنوزی، ۱۳۹۷: ۴۹۸).

تبیین عرفانی از نسبت خیر و شر در نظام احسن

مولوی بسیار زیبا خیریت تقابل و تخصص اسمائی را به تصویر می‌کشد:

قهر سر که لطف همچون انگبین کاین دو باشد اصل هر اسکنجبین

جنگ فعلی هست از جنگ نهان زین تخالف آن تخالف را بدان

این جهان زین جنگ قائم می‌بود در عناصر در نگر تا حل شود (مولوی، ۱۴۰۳: دفتر ششم/۹۲۶)

آنچه در بررسی معنای شر مورد امعان نظر است دوسویه دارد. یکی شر از ناحیه صنع بندگان که این معنای «شر»، همان‌گونه که گفتیم، از خلقت غیری بی‌اذن خدا زاییده می‌شود و سوره فلق به همین معنا اشاره دارد و سویه دیگر وجود مسائلی در آفرینش است که بشر را در طول مدت عمرش آزار می‌دهد. تعلق عنوان شر به این مسائل مجازی است و بدان خاطر در ذهن انسان از این نوع مسائل توهم و پندار شر بودن ایجاد می‌شود که آن‌ها را در یک برهه از زمان مشاهده می‌کند، درحالی که اگر به مرحله تمکین برسد و امور را براساس یقین و کشف غطا ببیند، منظور امیرالمؤمنین^(ع) را می‌فهمد که: «ما خیر بخیر بعده النار و لا شر بشر بعده الجنة» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۴/۸) یعنی هیچ خوبی و خیری در آنچه خیر می‌پندارید، ولی پس از تمام شدن خوشی‌اش برای انسان آتش جهنم را باقی می‌گذارد نیست و هیچ چیز که شما شر و ناخوش می‌پندارید، اما بعد سختی‌هایش برایتان بهشت را باقی می‌گذارد شر نیست.

این عدم‌درک معنای واقعی و عرفانی و نفس‌الامری خیر و شر از باب فطرت منکوسه و منحرفه به وجود می‌آید؛ همان فطرت منکوسه‌ای که از مدار خویش خارج و عامل شر در عالم اصغر می‌شود و، با تسری عمل افراد شریری که مطابق فطرت عمل نمی‌کنند در عالم، عامل ایجاد شر در عالم اکبر نیز می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، مسئله فطرت براساس نگاه عرفانی و با تکیه بر اسم «فاطر» متفاوت از نگاه متکلمان بررسی شد. با ریزبینی

لغتی در معنای فطرت اثبات شد که عارفان فطرت را در عالم اکبر به معنای نظم آفرینش و در عالم اصغر در دوگانه انسان کامل و کمال انسان سالک لحاظ کرده‌اند. انسان کامل، به اقتضای آنکه اولین مخلوق و واسطه فیض است، عالم اکبر را نیز مطابق فطرتی که همان ودیعه امامت و امانت در وجود خلیفه الهی است، نظم داده و همین معنا از نگاه عارفان تفسیر مسیح بودن همه مظاهر الهی ولو مخلوقات به ظاهر مجبور و بدون اختیار است. براساس مآثورات دعایی، فطرت به معنای تعالیم عالم ارواح نیز در انگاره‌های صوفیان و عارفان گزارش شده است. ربوبیتی که در عهد الست و در عالم ذر از انسان مختار مسئولیت آن گرفته شده همان امانتی است که او قبول کرد حملش کند و به منزله فطرت در دنیا شناخته می‌شود. فطرت اگر با حجاب ظلمانی به فطرت منکوسه تبدیل نشود، در بُعد عقلانی بشر نمود می‌یابد و او را به سر قدری که در همان ابتدای آفرینش برای او مشیت شده می‌رساند. باین حال، وقتی فطرت نهاده شده در خمیره بشر خدشه‌دار شود، شر که حقیقتی عدمی است در تخاصم با خیر وجودی در وجود بشر پدیدار می‌شود و از طریق اعمال انسان‌هایی که از فطرت خیر خویش دور شده‌اند در عالم اکبر نیز پدیدار می‌شود.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسنده مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی، کمک مالی دریافت نشده است.

منابع

قرآن کریم

- آملی، سید حیدر (۱۴۲۲ق). *تفسیر المحيط الأعظم*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین (۴۰۵ق). *عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*. قم: دار سید الشهداء للنشر.
- ابن تریکه، صائن‌الدین (۱۳۶۰). *تمهید القواعد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۱ق). *مهج الدعوات و منهج العبادات*. قم: دارالذخائر.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دارالصادر.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۴۶). *فصوص الحکم*. قاهره: دارالاحیاء الکتب العربیة.
- ابن مشهدی، محمد (۱۴۱۹). *المزار الکبیر*، تصحیح جواد قیومی اصفهانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان‌العرب*. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دارالصادر.
- امیرمعزی، محمدعلی (۱۴۰۱). *تشیع (ریشه‌ها و باورهای عرفانی)*. تهران: نشر نامک.
- بانو امین، نصرت (۱۳۶۱). *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- بحرانی، سید هاشم (۱۳۷۴). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه بعثه.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق). *المحاسن*. قم: دارالکتب الإسلامیة.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۳). *عهد الست*. تهران: فرهنگ معاصر.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال (۱۴۱۰). *الفارغات*. قم: دارالکتب الإسلامیة.

- جامی، عبدالرحمان (۱۳۷۰). *نقد النصوص*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۴۰۳). *دیوان حافظ*. تهران: پیام عدالت.
- حق‌ی برسوی، اسماعیل (۱۹۲۶). *تفسیر روح‌البیان*. ترکیه: مطبعة عثمانیة.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۶). *مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸). *آداب الصلاة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). *صحیفه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶). *شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- رحیمیان، سعید (۱۴۰۲). *مبانی عرفان نظری*. تهران: سمت.
- سماهیجی، عبدالله بن صالح (۱۳۹۶ق). *الصحيفة العلوية و التحفة المرتضوية*، ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: انتشارات اسلامی.
- شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶). *شذرات المعارف*، تحقیق سید محمد مهدی جعفری. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شیخ مفید (۱۴۱۳). *المقنعة*. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). *مصباح المتهجد و سلاح المتعبد*. بیروت: مؤسسه فقه الشیعة.
- عسکری، ابوهلال (۱۴۰۰). *الفروق فی اللغة*. بیروت: دارالآفاق الجديدة.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). *مشارق الدراری*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*، تصحیح موسوی جزائری. قم: طیب.
- قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸). *تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- قیصری، داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم (القیصری)*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۲). *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)*. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- کرین، هانری (۱۳۹۰). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: جامی.
- کفعمی، ابراهیم (۱۴۱۸). *البلد الامین و الدرع الحصین*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- گلپایگانی، فاضل (۱۴۰۴). *فطرت عشق (شرح شذرات المعارف آیت‌الله شاه‌آبادی)*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- مدرس زنوزی، علی (۱۳۹۷). *بدايع الحکم*. قم: حکمت اسلامی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، مصطفوی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مقدادیان، عادل و تاجیک، ابوالفضل (۱۴۰۴). *تشریح آموزه برائت مبتنی بر دیدگاه عرفانی (با تأکید بر نظرات امام خمینی (ع) و نگاهی به آرای آیت‌الله جوادی آملی)*. نشریه حکمت/اسراء، ۱۷ (۲)، ۹۹-۱۲۸.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۴۰۳). *مثنوی معنوی*، تهران: پرثوا.

میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار*، معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، ده ج. تهران: امیرکبیر.

نجف، محمدمهدی (۱۴۰۶ق). *صحیفة الإمام الرضا علیه السلام*. مشهد: کنگره جهانی امام رضا(ع).

یشربی، یحیی (۱۳۹۹). *آب طربناک*. تهران: علم.

References

Qur'an.

Amir-Mo'ezzi, M. A. (2022). *Tashayyu' (Rīshah-hā va Bāvarhā-yi 'Irfānī)*. Tehran: Nashr-i Nāmak. [In Persian]

Āmulī, S. H. (2001). *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A'zam*. Tehran: Sāzmān-i Chāp va Intishārāt-i Vizārat-i Irshād-i Islāmī.

'Askarī, Abū Hilāl (1979). *Al-Furūq fī al-Lughah*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.

Baḥrānī, S. H. (1995). *Al-Burhān fī tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Mu'assasat al-Ba'thah.

Bānū Amīn, N. (1982). *Makhzan al-'Irfān dar Tafsīr-i Qur'ān*. Tehran: Nahzat-i Zanān-i Musalmān. [In Persian]

Barqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Khālīd (1951). *Al-Maḥāsīn*. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.

Corbin, H. (2011). *L'imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabī*, translated by Inshā'allāh Raḥtamī. Tehran: Intishārāt-i Jāmī. [In Persian]

Farghānī, Sa'īd al-Dīn (2000). *Mashāriq al-Darārī*, edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qom: Markaz-i Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī.

Golpāyegānī, F. (2025). *Fiṭrat-i 'Ishq (Commentary on Shadharāt al-Ma'ārif-i of Āyatullāh Shāh Ābādī)*. Tehran: Sāzmān-i Intishārāt-i Pizhūhishgāh-i Farhang va Andīshah-yi Islāmī. [In Persian]

Ḥāfīz Shīrāzī, Shams al-Dīn Muḥammad (1984). *Dīvān-e Ḥāfīz*. Tehran: Payām-i 'Adālat. [In Persian]

Ibn Abī Jumhūr, Muḥammad Ibn Zayn al-Dīn (1984). *'Awālī al-La'ālī al-'Azīziyah fī al-Aḥādīth al-Dīniyah*. Qom: Dār Sayyid al-Shuhadā' li-l-Nashr.

Ibn al-'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkīyah*. Beirut: Dār Šādīr.

Ibn al-'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (1946). *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah.

Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram (1993). *Lisān al-'Orb*. Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'-Dār Šādīr.

Ibn Mashhadī, M. (1998). *Al-Mazār al-Kabīr*, edited by Jawād Qiyūmī Iṣfahānī. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī-yi Vābastah bih Jāmī'ah-yi Mudarrisīn-i Ḥawzah-i 'Ilmīyah-i Qom.

Ibn Ṭāwūs, 'Alī Ibn Mūsā (1990). *Muhaj al-Da'awāt wa Manhaj al-'Ibādāt*. Qom: Dār al-Dhakhā'ir.

Ibn Turkah, Šā'in al-Dīn. (1981). *Tamhīd al-Qawā'id*, edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Entishārāt-i Vizārat-i Farhang va Āmūzish-i 'Ālī.

Jāmī, 'Abd al-Raḥmān. (1991). *Naqd al-Nuṣūṣ*. Tehran: Sāzmān-i Chāp va Intishārāt-i Vizārat-i Irshād-i Islāmī. [In Persian]

- Kaf'amī, I. (1997). *Al-Balad al-Amīn wa al-Dir' al-Ḥaṣīn*. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt.
- Kāshānī, 'Abd al-Razzāq (2001). *Tafsīr Ibn al-'Arabī (Ta'wīlāt 'Abd al-Razzāq)*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Khomeini, S. R. (1997). *Miṣbāḥ al-Hidāyah ilā al-Khilāfah wa al-Wilāyah*, edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Mu'assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khomeini.
- Khomeini, S. R. (1999). *Ādāb al-Ṣalāh*. Tehran: Mu'assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khomeini. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2006). *Ṣaḥīfah-yi Imām*. Tehran: Mu'assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khomeini. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2007). *Sharḥ-i Chihil Ḥadīth (Arba'in ḥadīth)*. Tehran: Mu'assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khomeini. [In Persian]
- Kulaynī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (1986). *Al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Mawlawī, Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī (1984). *Mathnawī-yi Ma'nawī*. Tehran: Partuvā. [In Persian]
- Majlisī, M. B. (1982). *Bihār al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Meqdādīān, 'Ā., & Tājik, A. (2025). "An Elucidation of the Doctrine of *Barā'ah* (Disassociation) Based on the Mystical Perspective (with Emphasis on the Views of Imam Khomeini and a Look at the Opinions of Āyatullah Jawādī Āmulī)". *Ḥikmat-i Asrā*, 17(2), 99-128. <https://doi.org/10.22034/isra.2025.500468.2052> [In Persian]
- Maybudī, Aḥmad Ibn Muḥammad (1992). *Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār*, Ma'rūf bih Tafsīr-i Khwājah 'Abd Allāh Anṣārī, 10 vols. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Mudarris Zunūzī, 'A. (2018). *Badā'i' al-ḥikam*. Qom: Ḥikmat-i Islāmī. [In Persian]
- Muṣṭafawī, Ḥ. (1989). *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī.
- Najaf, M. M. (1985). *Ṣaḥīfat al-Imām al-Riḍā 'alayhi al-salām*. Mashhad: Kungrih-yi Jahānī-yi Imām Riḍā 'alayhi al-salām.
- Pūrjavādī, N. (2014). *Ahd-i Alast*. Tehran: Farhang-i Mu'āshir. [In Persian]
- Qayṣarī, D. (1996). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam (al-Qayṣarī)*, edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Sharikat-i Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī.
- Qummī, 'Alī Ibn Ibrāhīm (1983). *Tafsīr al-Qummī*, edited by Ṭayyib Mūsawī Jazā'irī. Qom: Tayeb.
- Qummī Mashhadī, M. (1989). *Tafsīr Kanz al-Daqā'iq wa Baḥr al-Gharā'ib*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī, Sāzmān-i Chāp va Intishārāt.
- Raḥīmīyān, S. (2023). *Mabānī-yi 'Irfān-i Naẓarī*. Tehran: SAMT. [In Persian]
- Samāhījī, 'Abd Allāh Ibn Ṣāliḥ (1976). *Al-Ṣaḥīfah al-'Alawīyah wa al-Tuḥfah al-Murtaḍawīyah*, translated by Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī. Tehran: Intishārāt-i Islāmī. [In Persian]
- Shāh-Ābādī, M. 'A. (2007). *Shadharāt al-Ma'ārif*, researched by Sayyid Muḥammad Maḥdī Ja'farī. Tehran: Pizhūhishgāh-i Farhang va Andīshah-yi Islāmī. [In Persian]

Shaykh Mufid, Muḥammad Ibn Muḥammad (1992). *Al-Muqni'ah*. Qom: Kungrih-yi Jahānī-yi Hizārah-yi Shaykh Mufid.

Thaqafī, I. (1989). *Al-Ghārāt*. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.

Ṭūsī, Muḥammad Ibn al-Ḥasan (1990). *Miṣbāḥ al-Mutahajjid wa Silāḥ al-Muta'abbid*. Beirut: Mu'assasat Fiqh al-Shī'ah.

Yathribī, Y. (2020). *Āb-i Ṭarabnāk*. Tehran: 'Ilm. [In Persian]



*This page is intentionally
left blank.*

