https://jpll.ui.ac.ir/?lang=en
Research on Mystical Literature
E-ISSN: 2476-3292
Document Type: Research Paper
Vol. 19, Issue 2, No.55, 2025, pp. 49-68
Received: 21/06/2025 Accepted: 03/09/2025

Fitrat (The Innate Nature) in the Mystical Thought of Ruzbihan Baqli

Elham Rostad *
Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Higher Education Center of Eghlid, Eghlid, Iran
erastad@eghlid.ac.ir

Tahereh Rahimi
PhD Student of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Eghlid Branch, Eghlid, Iran
rahimi6105@gmail.com

Abstract
Innate nature is a central concept in Islamic theology and Sufism, encompassing a broad range of definitions and functions. In mystical writings from the fourth to the sixth centuries AH, the topic is often presented through scattered quotations from spiritual masters; however, certain mystics—most notably Ruzbihan Baqli (d. 522 AH)—offer a more coherent approach to it. Although Ruzbihan does not dedicate a separate treatise exclusively to innate nature, the numerous references dispersed throughout his works allow for the reconstruction of his perspective. This study adopts a descriptive–analytical method, examining thirteen of Ruzbihan's works. Its aim is twofold: to document the frequency and semantic range of the term *Fitrat* in his corpus and to clarify his Sufi understanding of the concept. The findings reveal that Ruzbihan uses *Fitrat* in multiple senses, including creation, the creatures of the cosmos, human disposition, instinct, and the lower, commanding self. From a mystical perspective, he conceives innate nature as grounded in four principal pillars, the foremost of which is the Divine act of will. Adam (peace be upon him) is presented as the created exemplar—the manifestation of primordial innate nature and an image of the Transcendent Reality. Innate nature, Ruzbihan maintains, possesses specific characteristics and is subject to change. Furthermore, he discusses the innate nature of capacities such as the aptitude for knowledge, faith, servitude, and love, using the notion of innate nature to clarify certain technical Sufi terms.

Keywords: Meanings of Innate Nature; Principle of Innate Nature; Creative Manifestations of Innate Nature; Primordial Innate Nature; Ruzbihan Baqli.

Introduction
One of the major themes in anthropology and theology that has attracted the attention of philosophers and sages is *Fitrat* (The Innate Nature), a concept with multiple interpretations. The term appears once in *the Quran*, in

* Corresponding author
Rastad, E. and Rahimi, T. (2025). Mettle from the mystical point of view of Rouzbahan Baqli. *Research on Mystical Literature*, *Research on Mystical Literature*, 19(2), 49-68.

2476-3292 © The Author(s).
This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0

10.22108/jpll.2025.145716.1936

verse 30 of Surah al-Rum: "Then set your face upright for religion in the right state; the nature made by Allah in which He has made men. There is no altering of Allah's creation. That is the right religion, but most people do not know".

A hadith of the Prophet (PBUH) states, "Every child who is born is born according to innate nature, but his parents make him a Jew, a Christian, or a Zoroastrian". Given these references and considering that mysticism aims to understand man and reach God, *Fitrat* should have been of interest to mystics. However, research shows that it was not a primary focus in prose mystical texts from the fourth to sixth centuries AH. Ruzbihan Baqli, a mystic of the sixth century AH, devoted scattered references across his works to this topic.

This research aims to gain insight into Ruzbihan Baqli's mystical perspective on *Fitrat* and present many of his mystical interpretations on the subject, many of which are addressed here for the first time.

Literature Review

Previous studies on *Fitrat* have largely focused on religious or philosophical perspectives rather than mystical ones. Javadi Amoli (2010) explored the concept from the perspective of *the Quran* in *The Nature in the Mirror of the Quran*. Ghafourinejad (2009) traced the historical evolution of *Fitrat* in Islamic philosophy and mysticism from al-Kindi to al-Mutahhari. Among mystical texts, only the works of Ibn Arabi, a seventh-century mystic, have been highlighted regarding the essence of *Fitrat*. Some studies, such as Farah and Seifalipour (2017), compared the Western argument of consensus with the concept of *Fitrat* in religious thought. Naderinejad (2005) provided a general discussion of *Fitrat* in mysticism, citing mystical texts from the seventh century onward. Akbari and Ghafourinejad (2009) examined *Fitrat* in the thought of Ibn Arabi, the first mystic to devote an exhaustive exploration to the topic. However, none of these studies mentioned Ruzbihan Baqli or his mystical contributions regarding *Fitrat*.

Methodology

Through the study of thirteen of Ruzbihan's works, this research applies a descriptive-analytical approach to collect, classify, and analyze his views on *Fitrat*.

Results

The present study shows that the term *Fitrat* appears a total of 216 times across Ruzbihan's works. The most explicit reference is in *Arayes al-Bayan* (78 times), whereas *Kashf al-Asrar* (Discovery of Secrets) contains no mention of it. Ruzbihan interprets *Fitrat* literally as the origin and beginning of creation and growth, and he applies it in various senses, including creation, human nature, the human body, instinct, essence, and created beings.

From a mystical perspective, the study identifies six main dimensions in his thought:

1. **The principle of Fitrat:** Defined as the act of the Almighty's will, comprising four pillars: the heart, intellect, essence, and *Sirr* (a subtle divine element within man). Adam (peace be upon him) and instinctive faith serve as examples.
2. **The primordial Fitrat:** The stage toward which saints advance, representing absolute need and the helplessness of human souls, exemplified by Adam (peace be upon him).
3. **Two creations of Fitrat:** Adam (peace be upon him) and Paradise.
4. **The Holy Fitrat:** Represents divine closeness and the essence of the creation of Mary (PBUH), with the heart as the center and the Prophet (PBUH) as its secret.
5. **Fitrat-e-Salim (meek nature):** A human characteristic that can change due to divine testing or interaction with concupiscence and Satan.
6. **Innate nature tendencies:** Include love, faith, talent for cognition, and servitude to God, which elucidate various technical Sufi terms.

نشریهٔ علمی پژوهش‌های ادب عرفانی
سال نوزدهم، شمارهٔ دوم، پیاپی ۵۵، ۱٤۰٤، صص. ٤۹-٦۸
تاریخ وصول: ۱٤۰٤/۳/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/٦/۱۲

مقاله پژوهشی

«فطرت» از دیدگاه عرفانی روزبهان بقلی

الهام رستاد*، استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، مرکز آموزش عالی اقلید، اقلید، ایران
erastad@eghlid.ac.ir
طاهره رحیمی، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اقلید، اقلید، ایران
rahimi6105@gmail.com

چکیده
فطرت از مباحث مهم حوزهٔ کلام و عرفان است که تعاریف و کارکردهای متعددی دارد. بررسی متون عرفانی قرن چهارم تا ششم هجری نشان می‌دهد که این موضوع در آثار عارفان به نقل قول‌های پراکنده از مشایخ محدود شده است. بااین‌حال، در آثار برخی عارفان ازجمله روزبهان بقلی (متوفی ۵۲۲ق.) نگرش خاصی به آن دیده می‌شود. روزبهان مبحث مستقلی را به فطرت اختصاص نداده؛ اما با بررسی اشارات متعدد در آثارش می‌توان به دیدگاه‌های او دراین‌باره دست یافت. این پژوهش که به روش توصیفی ـ تحلیلی انجام شده، تلاش کرده است تا با مطالعهٔ سیزده اثر از آثار روزبهان، افزون‌بر بررسی بسامد و تنوع معانی واژهٔ فطرت، دیدگاه‌های عرفانی او را دراین‌باره مشخص کند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که واژهٔ فطرت در آثار روزبهان معانی گوناگونی دارد؛ ازجمله آفرینش، موجودات جهان، سرشت انسانی، غریزه، نفس امّاره و... . از منظر عرفانی، روزبهان برای فطرت چهار رکن در نظر گرفته که اصل آن فعل ارادهٔ حق است. آدم(ع)، بدیع فطرت و مصداق فطرت اوّل و صورت حقّ‌تعالی است. فطرت انسانی ویژگی‌هایی دارد و تغییر می‌کند. فطری‌بودن اموری همچون استعداد معرفت، بندگی، ایمان و عشق، و نیز تعریف برخی اصطلاحات عرفانی با استفاده از مفهوم فطرت، از دیگر مباحث مطرح‌شده در آثار اوست.

واژه‌های کلیدی: معانی فطرت، اصل فطرت، بدایع فطرت، فطرت اوّل، روزبهان بقلی.

---

* مسؤول مکاتبات

رستاد، الهام و رحیمی، طاهره . (۱٤۰٤). فطرت از دیدگاه عرفانی روزبهان بقلی، *پژوهش‌های ادب عرفانی*، *۱۹(۲)*:٤۹ -٦۸.

2476-3292 © The Author(s).
This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0)

10.22108/jpll.2025.145716.1936

۱ـ مقدمه

فطرت موضوعی بااهمیت برای فلاسفه و حکما، به‌ویژه در حوزهٔ انسان‌شناسی و دین‌شناسی است. در قرآن کریم واژهٔ فطرت فقط یک‌بار در آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم به کار رفته است: « فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ». در حدیث مشهور نبوی، «کلّ مولود یولد علی الفطره فابواه یهوّدانه اَو ینصّرانه او یُمجّسانه»[1] (مسلم بن حجاج، ۲۰۰۰م، ص. ۱۱۵۷)، واژهٔ فطرت با استناد به آیهٔ قرآن به معنای سرشت طبیعی انسان برای پذیرش دین و ایمان است. ازاین‌رو، حوزه‌های معرفتی انسان و شناخت بهتر او ازطریق تبیین صحیح فطرت صورت می‌گیرد.

عرفان مکتبی برای شناخت انسان و راه‌های رسیدن او به خداست؛ به همین دلیل، فطرت می‌بایست موردتوجه عارفان قرار گرفته باشد؛ اما جست‌وجو در متون منثور عرفانی نشان می‌دهد که این موضوع تا پیش از قرن هفتم هجری و نظریات ابن‌عربی، چندان در مرکز توجه نبوده است. ابوطالب مکّی (متوفی ۳۸۶ق.) در *قوت‌القلوب* این واژه را در معانی متعدد به کار برده؛ اما فقط با اشاره‌ای گذرا بدون توضیح از آن رد شده است؛ معانی‌ای همچون «آفرینش» (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷ق، ج. ۳۰۷/۱)؛ «سرشت انسانی» (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲۴۱/۱)؛ «ماهیت چیزی» (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷ق، ج. ۶۲/۱) و «آدم(ع)» (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷ق، ج. ۵۵/۱). سلمی (متوفی ۴۱۲ق.) در *حقایق التفسیر* نقل قول‌های پراکنده‌ای از مشایخ در باب تعریف فطرت، ارتباط آن با معرفت، هدایت و دوستی با اولیاءالله آورده است (ر.ک. سلمی، ۲۰۰۱م، ج. ۲۴۰/۱؛ ج. ۱۲۵/۲). در *شرح التعرف*، مستملی بخاری (متوفی ۴۳۴ق.) ضمن اشاره به عهد الست، فطرت را همان ایمان اوّل خوانده است: «و دخول ایشان اندر بهشت نزدیک اهل سنّت و جماعت بر ایمان اوّل است که گفتند بلی و فطرت بر این قول باشد. و پیغمبر علیه‌السلام گفت: کلّ مولود یولَد علی الفطره، قالوا علی سنّه الاولی قال بلی. پس دخول به بهشت بدان ایمان اوّل باشد که بر وی زاده است و برنگشته است و درجات بهشت بدان غم‌ها و محنت‌ها که اندر دنیا بیند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج. ۶۴۴/۲) قشیری (متوفی ۴۶۵ق.) در تفسیر آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم، فطرت الهی را این‌گونه تأویل کرده است: «چیزی که خداوند مردم را بر آن به‌صورت ثابت قرار داد، پیش از ایجاد فعل یا کسب، شرک یا کفر، ایمان یا احسان؛ تجرّد انسان‌ها از افعالشان و بعد نسبت‌دادن عمل به آنها، امری که به تقدیر الهی اتفاق می‌افتد» (قشیری، بی‌تا، ص. ۱۱۶).

در قرن ششم هجری قمری، توجه به موضوع فطرت در متون منثور عرفانی همچون *کشف الاسرار* ابوالفضل میبدی (متوفی نیمهٔ اول قرن ششم)، آثار عین‌القضات همدانی (متوفی ۵۲۵ق.) و روزبهان بقلی (متوفی ۶۰۶ق.) افزایش یافت، تا اینکه درنهایت ابن‌عربی (متوفی ۶۳۸ق.) در قرن هفتم، مبحث مستقلی را به این موضوع اختصاص داد.

جست‌وجو و تأمل در سیر تاریخی موضوع فطرت در متون عرفانی قرن چهارم تا ششم قمری نشان می‌دهد که این مفهوم در آثار روزبهان جایگاه ویژه‌ای دارد. هرچند که فصل یا بخش مستقلی به آن اختصاص داده نشده است؛ اما می‌توان با مطالعه، گردآوری و تنظیم مطالب پراکندهٔ آثارش، به دیدگاه‌های عرفانی او در این زمینه دست یافت. پژوهش حاضر با هدف دستیابی به این مهم، در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها است: ۱. معانی لغوی و اصطلاحی فطرت چیست و روزبهان آن را در کدام معنا به کار برده است؟ ۲. دیدگاه خاص عرفانی روزبهان دربارهٔ فطرت، تعریف، ارکان و انواع آن چیست؟ ۳. روزبهان چگونه با استفاده از مفهوم فطرت، موضوعاتی همچون معرفت، ایمان، بندگی و... را شرح می‌دهد؟

ضرورت پژوهش ازآن‌رو است که تاکنون این موضوع در آثار روزبهان بررسی نشده است. ازسوی‌دیگر، برخی از دیدگاه‌های عرفانی وی در این خصوص سابقه نداشته و برای نخستین بار مطرح شده است.

۲ـ پیشینهٔ پژوهش

پژوهش‌های مرتبط با «فطرت» را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

۱. فطرت در قرآن و احادیث؛ برای نمونه، جوادی آملی (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «فطرت در آینهٔ قرآن» به این موضوع پرداخته است. همچنین، رضایی هفتادر و نصیریان (۱۳۹۷) در پژوهشی، ابعاد فطرت انسانی را از منظر وحیانی، به‌ویژه در نهج البلاغه، تحلیل کرده‌اند.

۲. فطرت از نگاه اندیشمندان کهن و معاصر؛ غفوری‌نژاد (۱۳۸۹) تلاش کرده است تا سیر تطور تاریخی فطرت را در فلسفه و عرفان اسلامی از کندی تا مطهری نشان دهد؛ هرچند ردپای متون کهن عرفانی در آن کم‌رنگ است و فقط به بحث‌های ابن‌عربی دربارهٔ ماهیت فطرت پرداخته شده است. نویسنده با ذکر نام فلاسفه و اهل کلام به‌ترتیب تاریخی، اهمّ دیدگاه‌های هرکدام را در زمینه‌های اثبات واجب، نبوت، معاد و... براساس مقتضیات فطرت ارائه کرده است. سادات شهیدی (۱۴۰۱) ابعاد گرایشی فطرت را در فلسفهٔ ابن‌سینا و انصاری چشمه و همکاران (۱۴۰۰)، موضوع نسبت طبیعت در جایگاه بنیان اخلاق با فطرت را در اندیشهٔ ملاصدرا واکاوی کرده‌اند. دیدگاه تعدادی از اندیشمندان معاصر نیز مد نظر پژوهشگران قرارگرفته است. برای نمونه، فطرت‌شناسی پویشی باتکیه‌بر آرا جوادی آملی در پژوهش دانایی‌فرد و حجت‌خواه (۱۴۰۱) نقد و بررسی شد. آرای معرفت‌شناختی و جامعه‌شناسی علامه طباطبایی نیز دستمایهٔ پژوهش غفوری‌نژاد (۱۳۹۴) قرار گرفت.

۳. فطرت در حوزهٔ نظری و استدلالی؛ که در آنها مباحث و نظریه‌های مختلف بر پایهٔ فطرت تبیین شده‌اند. برای نمونه، فرح و سیفعلی‌پور (۱۳۹۷) برهان اجماع در غرب را با برهان فطرت در اندیشهٔ دینی مقایسه و بررسی کرده‌اند. نوروزی کوهدشت و مهدیان (۱۳۹۵) نیز درزمینهٔ تعلیم‌وتربیت، نظریهٔ ساختاری مبتنی‌بر فطرت را تحقیق کردند.

بررسی عناوین پژوهش‌هایی که تاکنون با موضوع فطرت انجام شده است، نشان می‌دهد که این مفهوم بیشتر از منظر قرآنی و فلسفی بررسی شده‌اند و پژوهشگران اندکی آن را در حوزهٔ عرفانی جست‌وجو کرده‌اند؛ ازجملهٔ این افراد نادری‌نژاد (۱۳۸۵) است که به بررسی و واکاوی فطرت در عرفان پرداخته است. وی پس از بررسی لغوی واژهٔ فطرت، تفاوت آن با غریزه و کاربردش از دیدگاه عقل و دل، این تعابیر را ازلحاظ عرفانی برای فطرت بیان کرده است: ولایت تکوینی ساری در تمام مخلوقات، شناخت و معرفت ازلی و توحیدی همهٔ مخلوقات به خداوند و فیض اقدس و اعیان ثابته. در پژوهش وی هیچ نامی از روزبهان نیامده است.

اکبری و غفوری‌نژاد (۱۳۸۹) در پژوهش خود فطرت را در اندیشهٔ ابن‌عربی واکاوی کرده‌اند؛ چراکه وی نخستین عارفی است که بحثی مستقل و مفصل به این موضوع اختصاص داده است. در پیشینهٔ پژوهش آنها نیز نشانی از روزبهان نیست. آنها در نتیجه بیان کردند که ابن‌عربی ازطریق مفهوم‌سازی عرفانی درصدد ارتباط بین فطرت و آموزهٔ توحید برآمده است و انسان‌ها را دارای شناخت فطری، اقرار فطری و مشاهدهٔ فطری نسبت به وجود خداوند و ربوبیت او دانسته، برخی از آثار مترتب بر امور فطری را نیز توضیح داده است. ابراهیمی و همکاران (۱۴۰۱) نیز سلوک عرفانی و ارتباط آن را با فطرت در آرای امام خمینی(ره) و آیت‌الله شاه‌آبادی(ره) بررسی کرده‌اند.

پژوهش‌های مرتبط با روزبهان بقلی نیز بسیار است و باتوجه‌به اینکه مقالهٔ حاضر مطالعه‌ای موضوعی است، در ادامه به چند تحقیق مرتبط دیگر اشاره می‌شود. اسفندیار و سلیمانی کوشالی (۱۳۸۹) مفهوم عشق را از دیدگاه روزبهان بررسی کرده‌اند و سیدان (۱۳۹۳) به بررسی مبانی سیروسلوک در *مشرب الارواح* روزبهان پرداخته است. تمدن و نصر اصفهانی (۱۳۹۵)، موضوع معرفت و در پژوهشی دیگر (۱۳۹۷) موضوع کشف و شهود را در مشرب عرفانی روزبهان بقلی زمینهٔ پژوهش خویش قرار دادند. فاموری (۱۳۸۹) نیز مفهوم التباس را از نگاه روزبهان واکاوی کرده است.

بررسی پیشینهٔ پژوهش نشان می‌دهد که تاکنون موضوع فطرت در آثار روزبهان بقلی به‌صورت مستقل بررسی نشده است. بنابراین، پژوهش حاضر دارای تازگی و نوآوری است؛ به‌ویژه اینکه بسیاری از دیدگاه‌های وی در موضوع فطرت برای نخستین‌بار در این پژوهش مطرح شده است.

۳ـ بحث و بررسی

۳ـ۱ تعریف فطرت

واژهٔ فطرت برگرفته از «فَطْر» به معنای شکافتن و آغاز کردن است (سیاح، ۱۳۸۲، ج. ۱۵۰۰/۲). ابن‌اثیر ضمن اشاره به حدیث معروف نبوی «کلّ مولود یولد علی الفطرة» می‌گوید: «الفَطْرُ: الابْتداء والاخْتِراع والفِطْرَةُ: الْحَالَةُ مِنْهُ، کالجِلْسة والرِّکْبة» معنای فطرت، ابتدا و اختراع است و واژهٔ فطرت، حالتی است از آن، مانند واژهٔ جِلسة و رِکبة (ابن‌اثیر، ۱۳۹۹ق، ج. ۴۵۷/۳). مطهری نیز به‌تفصیل دراین‌باره توضیح داده است: «یعنی خلقت ابتدایی؛ مقصود از خلقت ابتدایی که ابداع هم احیاناً به آن می‌گویند، خلقت غیرتقلیدی است. کار خدا فطر است، اختراع است؛ ولی کار بشر معمولاً تقلید است» (مطهری، ۱۳۸۲، ص. ۲۰). «الفِطرة» در زبان عربی مصدر «مرّه» است که نوع خاصی از آفرینش را مدّ نظر دارد. جمع آن فِطَر یا فِطْرَات و فِطَرَات و فِطِرَات است. ابن‌اثیر پس از ذکر معنای لغوی، این‌گونه به شرح حدیث پرداخته که انسان براساس نوعی سرشت و جبلّت آفریده شده است که در حالت طبیعی برای پذیرش دین آمادگی دارد، مگر اینکه عوامل خارجی باعث انحرافش شوند (ابن‌اثیر، ۱۳۹۹ق، ج. ۴۵۷/۳). جرجانی نیز معنای فطرت را همان سرشت آمادهٔ انسان برای پذیرش دین تعریف کرده است: «الفطرة: الجبلّه المتهیئة لقبول الدین» (جرجانی، ۲۰۰۴م، ص. ۱۴۱). به‌طورکلی معانی نقل‌شده در کتاب‌های لغت و حدیث برای فطرت شامل آفرینش، ابداع، ابتدا، شکافتن، سرشت طبیعی انسان و دین است.

۳ـ۲ معانی فطرت در آثار روزبهان بقلی

در آثار روزبهان بقلی این واژه در معانی متعدد به کار رفته است:

الف) لغوی: روزبهان در *المکنون فی حقایق الکلم النبویه* پس از نقل حدیث نبوی و آیهٔ قرآنی (روم/۳۰)، واژهٔ فطرت را ازلحاظ لغوی ریشه‌یابی کرده است. «أصل الفطرة فی اللغة ابتداء الخلقة، و من ذلک فطر ناب البعیر إذا طلع أول ما نبت» اصل فطرت در لغت به معنای ابتدای آفرینش است و به همین دلیل برای دندان‌های شتر که تازه بیرون می‌آید، فعل «فطر» به کار می‌رود (بقلی، ۱۴۳۱ق، ص. ۴۱۵).

ب) اصطلاحی: کاربرد فطرت در اصطلاح، تنوع معنایی بسیاری دارد:

۱ـ آفرینش: در ترکیبات «حسن فطرت»، «وقت فطرت»، «انشاء فطرت»: «و لهم کرامة الظاهر و هی تسویه خلقهم و ظرافة صورتهم و حسن فطرتهم و جمال وجوههم» (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۳۷۱/۲). «سرّ جمالی در جلال حسن فطرت نقش

آن عروس را دیدم» (بقلی، ۱۳۶۶، ص. ۷). «که نور از وقت فطرت در معشوق تا عنفوان شبابش بیش نماند» (بقلی، ۱۳۶۶، ص. ۴۷). در *مسالک التوحید*، ذیل شرح آیهٔ ۷۸ سورهٔ یس «من یحیی العظام و هی رمیم» آورده است که «والاعاده ثان و نشأهٔ ثانیهٔ و الله ـ تعالی ـ قادر علیها و ذلک ممکن کایجادهم فی اوّل انشاء الفطرهٔ» (بقلی، ۱۹۷۱م، ص. ۱۲۹).

۲ـ سرشت انسانی: روزبهان از آن با عنوان «فطرت باطنی» یا «فطرت علوی» یاد کرده است که یکی از ویژگی‌های خاص و متفاوت انسان ازلحاظ حقیقت به شمار می‌رود (بقلی، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۴۲). وی در شرح آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم برای معنای فطرت به جملهٔ ابن‌عطا استناد می‌کند: «قال ابن عطا: الفطره، ما فطرهم علیه و ثبّتها فی اللوح المحفوظ» (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۱۱۴/۳). ابن‌عطا گفت: «فطرت، چیزی است که آنها [انسان‌ها] را براساس آن آفریده و آن را در لوح محفوظ ثبت کرده است».

۳ـ وجود جسمانی انسان: در این معنا روزبهان ترکیب «فطرت خاکی» را به کار برده است (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۹۸) «و طبایع اربعه به مسمار قدرت در فطرت بنی‌آدم محکم کرد» (بقلی، ۱۳۸۱، ص. ۶۹).

۴ـ یکی از انواع نفس در انسان و نفس امّاره: روزبهان در تفسیر آیهٔ «ونفسٍ و ما سوّاها» (شمس/۷) بیان کرده که خداوند دو نوع نفس کاملاً متضاد و متقابل را در وجود انسان قرار داده است که هر دو محل برخاستن خواطراند. این خواطر هر دو از میان دو انگشت رحمان در بهشت برمی‌خیزند. نفس اول که «نازع خیر و فطرت انسان» نامیده می‌شود، برانگیزانندهٔ تقوی و ایمان است و نفس دوم که «نازع شرّ و هوی» نامیده می‌شود، برانگیزانندهٔ فجور در انسان است (بقلی، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۴). در جای دیگر، آن را در معنای «نفس امّاره» به کار برده است: «خاطری که از سمت فطرت باشد، اشاره دارد به طلب لذّت‌ها و آن حرکت سرّ طبیعت و جریانش است به‌سوی طلب‌کردن لذت و حظّش» (بقلی، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۸۱).

۵ـ غریزه: منظور غریزهٔ حیوانی و تمایل به‌سمت لذت‌ها و شهوت‌ها است که به‌شکل پنهان در درون فطرت طبیعی قرار گرفته است (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۲۲۸/۲ـ۲۲۹). در جای دیگر، اصطلاح «عین شهوت فطری» برای ضعف حیوانی یعنی همان غریزه آمده است (بقلی، ۱۳۶۶، ص. ۱۵).

۶ـ وجود و ماهیت چیزی: جبلّت انسانی به دو نوع تقسیم می‌شود: فطرت روح و عقل و مَلَک و فطرت نفس و شیطان (بقلی، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۵۳). خداوند فطرت انسان را براساس فطرت چهار چیز آفرید: آب و خاک و آتش و باد (بقلی، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۴۶).

۷ـ مجاز از موجودات آفریده‌شده: در تفسیر آیهٔ ۱۷۴ سورهٔ نساء «قد جاءکم برهان من ربکم» آورده است که: «برهانه: ظهوره فی کلّ ذرّه و لمعان سنا قدرته فی جمیع الفطره و برهانه طوف اسراره اسماع قلوب الخلائق...» (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۲۹۲/۱).

۸ـ دین: این معنی را در تأویل عرفانی اصطلاح «فطرت ساطعه» که از حلاج نقل کرده، به کار برده است: «فطرت را معنی گفتم. خاصیت این لفظ این جای، دین حقّ است که در ازل خویش سنّت نهاد عبودیّت را الی ابد الآباد» (بقلی، ۱۳۸۹، ص. ۴۴۱).

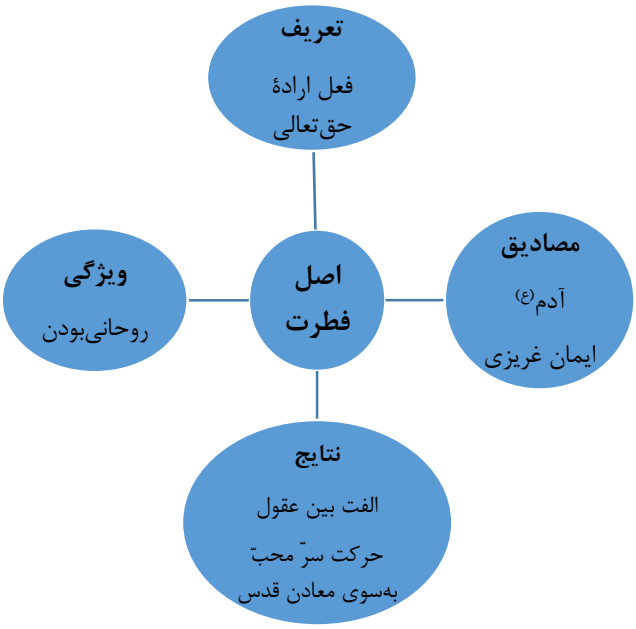
۳ـ۳ اصل فطرت

یکی از پرسش‌هایی که در باب فطرت مطرح می‌شود این است که «اصل فطرت چیست؟» روزبهان در آثار خود به‌صورت پراکنده، اصل فطرت را معرفی و به ویژگی آن هم اشاره کرده است. اصل فطرت، فعل ارادهٔ حق‌تعالی است و

ویژگی آن هم روحانی بودنش است. وی در تفسیر آیهٔ ۲۴ سورهٔ یوسف «و لقد همّت به و همّ بها» آورده است: «فکیف نتّهم همّتین و اصل الجوهر نور الارادة و اصل الفطرة فعل الاراده و اصل الطبیعه مباشره القدرة و اصل الانسان وجود معجون القهر الروحانی مباشرة اللطف» (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۱۶۱/۲). «لکن اصل فطرت، روحانی است که در جهان جسمانی سیر در افعال و مشاهدهٔ حقّ می‌کند» (بقلی، ۱۳۶۶، ص. ۱۷).

اصل فطرت دو مصداق دارد: ظاهری و باطنی؛ مصداق ظاهری آن آدم(ع) است. «و کان هو اصل الفطرة و مَن تشعب منه فهو تابع له فی الذکر» (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۴۱۲/۱) و مصداق درونی‌اش ایمان غریزی است. این طرز تلقّی به نوع نگاه روزبهان درزمینهٔ ایمان برمی‌گردد که اصل ایمان و قبول اوامر شرع را فطری می‌داند. «آنچه اصل است، ایمان غریزی است که اصل فطرت است» (بقلی، ۱۳۸۹، ص. ۲۶۲).

نتایجی که بر اصل فطرت مترتب است: الف) الفت بین عقول؛ زیرا از همان‌جا با یکدیگر هم‌جنس بوده‌اند: «و الّف بین العقول بتجانسها و اصل فطرتها الّتی قیل فیها: «العقل الاول ما صدر من الباری» (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۵۳۵/۱). ب) حرکت سرّ محبّ به‌سوی معدن قدس به‌محض حملهٔ سلطان محبّت (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۹۵).



۴ـ۳ فطرت اوّل

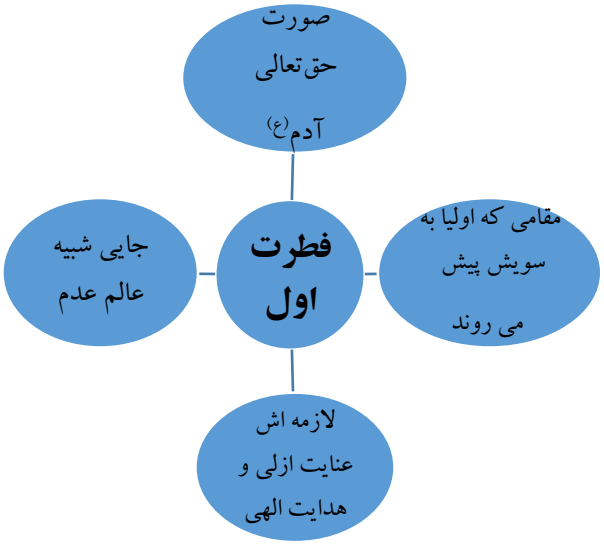
معانی اصطلاحی «فطرت اوّل» که در آثار روزبهان کاربرد بسیاری دارد، برای نخستین‌بار در آرا او مطرح شده و پیش از آن سابقه نداشته است. در *مشرب الارواح*، منظور از فطرت اوّل که نقش روح با آن یکی است؛ خداوند است و صورت آدم(ع) (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۱۸). در نظر گرفتن آدم(ع) به‌عنوان فطرت اوّل یا فطرت خداوند ریشه در حدیثی منقول از انس بن مالک دارد که در *قوت القلوب* آمده است: «و قال أشهد أن لا إله إلّا الله و أشهد أن آدم صفوة الله تبارک و تعالی و فطرته و إبراهیم خلیل‌الله» (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷ق، ج. ۵۵/۱). به‌این ترتیب، از نگاه روزبهان فطرت اوّل، صورتی دارد که حق‌تعالی جلوهٔ مکنون آن و آدم(ع) چهرهٔ بارزش است. آیهٔ «خلقتُ بیدیّ» [ص/۷۵] در آفرینش آدم(ع) نشان می‌دهد که خلقت وی، بی‌واسطه

و با مباشرت صفت خاص ازلی شکل گرفته است. ازاین‌رو، وجود آدم(ع) در حدّ کمال است (بقلی، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۶۷).

این دیدگاه زمینهٔ مناسبی را برای وی درخصوص چگونگی تطابق روح با صورت فراهم آورده است؛ پاسخ به پرسشی بحث‌برانگیز: چگونه صورتی کثیف، جسمانی و از عالم مادی می‌تواند پذیرای روحی لطیف و از عالم معنا باشد؟ روزبهان چنین استدلال می‌کند که اگر صورت قابلیت پذیرش نقش روح را یافته، به‌دلیل مطابقتش با صورت نقش فطرت اوّل بوده است؛ یعنی انسان‌ها که نسل آدم(ع) به شمار می‌روند، صورتی همانند صورت وی دارند و ازآنجاکه پیامبر(ص) فرمود «خلق‌الله آدم علی صورته»؛ صورت انسان‌ها نیز مانند حضرت آدم(ع) با صورت حق‌تعالی یا به بیان روزبهان، با صورتِ فطرتی که در قدرت بود، مطابقت دارد. «از اینجاست که واسطی گفت: من پسر ازل و ابدم» (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۱۸). قلب سالک نیز چون محلّ خطاب الهی قرار بگیرد و روحی عارف و قلبی بیدار بیابد، انسانی می‌شود به حقیقت دارای جوهر انسانی و متأثر از فطرت اوّل، یعنی آدم(ع)؛ چراکه آدم(ع) بر حدّ کمال بود (بقلی، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۶۷).

از معانی دیگر فطرت اوّل، همان مقامی است که اولیا به‌سوی آن پیش می‌روند؛ آن‌گونه که از اوّل بوده‌اند. این معنی را روزبهان ذیل تأویل آیهٔ ۶۴ سورهٔ کهف می‌آورد: ««فارتدّا علی آثارهما» فی الترقی الی مقام الفطره الاولی کما کانا» (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۴۳۲/۲). به نظر می‌رسد این همان مقام «انوار عرش» است که در *مشرب الارواح* آمده است؛ مقامی متصل به ارواح اولیا در معادن فطرت که آنها را هر لحظه به‌سوی معادنش جذب می‌کند (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۲۶۵).

در همین‌جا لازم است به اصطلاح عرفانی «مقام مناجات» و ارتباط آن با فطرت اوّل نیز اشاره کرد که ازنظر روزبهان مقامی است که در آن لطایف تجلّی لطیفهٔ قدسی با فطرت اوّل به وصف حلاوت مباشرت می‌ورزند (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۱۰۹). «گاه فطرت اوّل به معنای فضا یا مکانی به کار رفته که در آن انسان‌ها بی‌هیچ چشم و گوش و عملی در نیاز و ناتوانی مطلق به سر می‌برند. در این عالم نه اعمال است، نه احوال، نه گفتنی و نه سخنی. انسان‌ها نیازمند چشمی‌اند از او که با آن ببینند و گوشی که با آن بشنوند و قلبی که با آن بیندیشند و روحی که با آن بزینند. در آنجا بر مرز فنا و به صفت مخلوق، مقهور اسرار قهر ازل بودند ...گویی که از عدم خارج می‌شوند؛ درحالی‌که در انوار قدم ناتوانند...» (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۴۲۷/۲). «در این جهان عنایت ازلی وجود دارد که لازمه‌اش هدایت انسان‌ها به نور خداوند است» (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۳۸۵/۲). شاید بتوان میان ویژگی‌هایی که روزبهان برای فطرت اوّل در این معنا برشمرده، با «عدم» در مثنوی و «اعیان ثابته» ابن‌عربی شباهت‌هایی را یافت.



۳ـ۵ فطرت قدسی

یکی از ترکیبات به‌کاررفته در آثار روزبهان «فطرت قدسی» است که خورشید قرب الهی در آن طلوع می‌کند و سالک در مقام زهد می‌تواند به آن دست یابد و نتیجه‌اش عشق به جمال الهی و آزادی از اسارت زمان و مکان است (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۳۰). ازسوی‌دیگر، جوهر آفرینش حضرت مریم(س) از جوهر فطرت قدسی است که حق او را به نور انس مقرّب گردانید؛ به همین دلیل، مریم(س) با همهٔ انفاسش به نعت قرب و انس مجذوب معدن انوار الهی است (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۴۵۵/۲). همچنین، پیامبر اکرم(ص) سرّ فطرت قدسی است: «ندانی که سرّ فطرت قدسی که به نیران کبریا مخمّر است، پیش از عهد کالبد آدم در آستین سرّ فعل، سلب صفت بود و از تغیّر حدثان منزّه بود؟» (بقلی، ۱۳۸۹، ص. ۳۰۰).

۳ـ۶ ارکان فطرت

فطرت، ارکانی دارد که هرکدام به‌ترتیب به‌واسطهٔ تجلّی حقّ پاک و مقدس می‌شوند و تأثیر پاکی آنها در حواسّ و جوارح دیده می‌شود. این چهار رکن عبارت‌اند از: قلب، عقل، روح و سرّ (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۱۷۷). زمانی که این چهار رکن با صفاتی همچون علم، قدرت، سمع، بصر و حیات در صورت خاکی قرار بگیرد، به آن «فطرت» گویند (بقلی، ۱۳۸۹، ص. ۴۳۸). در آثار روزبهان به‌صورت پراکنده تعاریفی از این چهار رکن و ارتباطشان با فطرت آمده است:

قلب: به‌مانند نقطه‌ای تصور شده که درست در وسط دایرهٔ فطرت قدسی قرار دارد. خداوند قلب را از نور فعل خاص آفرید و بر آن از صفت و نور ذاتش تجلّی کرد (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۳۳۸/۳). «قلب اصلی لطیفهٔ مبارک قدسی است که محلّش فطرت شایسته برای طبیعت است و آن لطیفه منظر نور غیب و منبع حکم پروردگار متعال است» (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۱۶۳).

عقل؛ به گفتهٔ روزبهان، همچون طناب پروردگار است که در زمین فطرت قرار داده شده تا به‌وسیلهٔ آن قلوب خلق مهار شود و به‌سمت عبودیت و درنهایت رسیدن به معرفت و قربت جذب شود (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۲۱۹/۲). «عقل صافی چون به نور ایمان و یقین منوّر شود و لباس صفای عرفان بپوشد، چشمش به سرمهٔ سنای توحید کشیده می‌شود و از عالم فطرت حرکت می‌کند و در عالم آفرینش می‌گردد و حکم غیب را در حسن اصطناع ربوبیت طلب می‌کند» (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۶۳). در طبیعت نفوس، فطرتِ نورانیِ عقلانیِ قدسی قرار دارد که خالق و مخلوق را می‌شناسد؛ همان فطرت سلیم که خداوند در سورهٔ روم آیهٔ ۳۰ از آن یاد کرده و در حدیث مشهور نبوی نیز آمده است. ازاین‌رو، انسان از اثبات دلیل عقلی و اقامهٔ برهان برای شناخت صانع قدیم باقی بی‌نیاز است (بقلی، ۱۹۷۱م، ص. ۱۱۹).

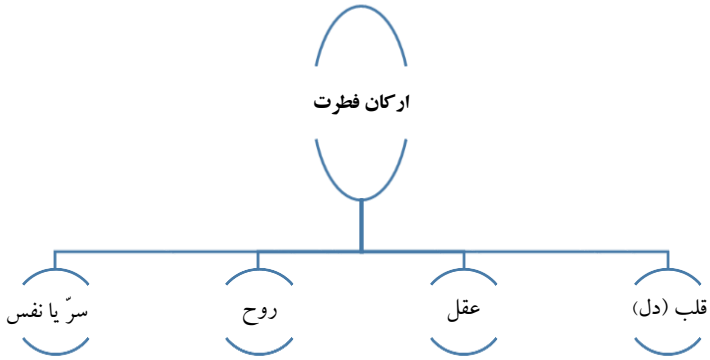
روزبهان در *لوامع التوحید*، مقدمات ورود به توحید را نورانی‌شدن «عقل کلّ» به لوایح کشف انوار حق؛ یعنی اسلام دانسته است؛ چنان‌که خداوند ـ عزّ و جلّ ـ فرمود: «افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربّه» (زمر/۲۲) و منظور از نور در این آیه، فطرت است که در آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم آمده است (بقلی، ۱۹۷۱م، ص. ۹۴).

روح؛ در حقیقت همان فطرت اوّل یعنی خداوند و صورت آدم(ع) است. اگر صورت، قابلیت نقش روح را یافته ازآن‌رو است که مطابق با صورت نقش فطرت اوّل است و حدیث پیامبر(ص) که فرمود «خلق الله آدم علی صورته»؛ گواه آن است (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۱۸). روح به‌صورت فطری استعداد دریافت معرفت را دارد؛ (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۲۰) استعدادی که «مرکب جنود معارف» خوانده شده (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۱) و همراه با عقل، صورت، فطرت و عنصر در

زمان حرکت می کند و از آغاز آفرینش صورت تا رسیدن به مقام بلوغ و ادراک فیض نظر افعالی، صفاتی و ذاتی دگرگون می‌شود (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۲۰). روح، به‌محض غلبه بر لشکر طبیعت، مستقل می‌شود و انوارش را در همهٔ میادین قلب و صورت منتشر می کند؛ پس فطرت خاکی مطبوع به طبع روح شده و به آرامش آن اطمینان و آرامش می‌یابد؛ قال تعالی: یا ایتها النفس المطمئنّه [فجر/۲۷] (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۲۰) هنگامی که قدس بر فطرت روح تجلّی پیدا کند و آن را با پاکی از ناپاک مقدس گرداند، عصمت شکل می گیرد (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۱۹۱).

نفس؛ به گفتهٔ روزبهان، مبدأ و معاد نفوس بشری معدن فطرت است (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۳۵۵/۱) و صفای نفس برآمده از صفای فطرت است (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۶۵). در آثار روزبهان اصطلاح نفس برای فطرت به چند صورت به کار رفته است: ۱ـ به‌صورت اضافهٔ اختصاصی در جایگاه مضاف؛ مانند: «نفس فطرت» که آن را موضع الهام دانسته است (بقلی، ۱۳۸۹، ص. ۴۴۱) یا در جایگاه مضاف‌الیه؛ مانند: «فطرت نفس امّاره» که سرّش، غرق شدن در شهوات است (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۵۳۸/۱) و اهلیت با آن باعث ماندن در سرزمین ظلم می‌شود (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۲۷۱/۲). ۲ـ به‌صورت ترکیب وصفی (صفت نسبی)؛ مانند: «فطرت نفسانی» یا «فطرت طبیعت» که در آن شهوت خفیه وجود دارد. یعنی توجه به زینت‌های دنیا و غفلت از یاد خدا (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۳۰۴/۲) و داعی قهر الهی است و انسان را به‌سوی تقویت صفات بشری و لذت‌بردن از آن سوق می‌دهد (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۲۲۸/۲-۲۲۹).

گاهی بقایای رعونت فطرت در نفس باقی می‌ماند که این امر ابتدای رؤیت دعوت ربوبیت است و قهر خداوند را برمی‌انگیزاند. در اینجاست که حقّ ـ سبحانه ـ از قارورهٔ جلال زبانه‌های آتش سبحات عظمتش را می‌افکند و همهٔ طبع اوصاف خلیقت را می‌سوزاند و آینهٔ سرّ روح را به نور مشاهده مصفا می کند (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۲).



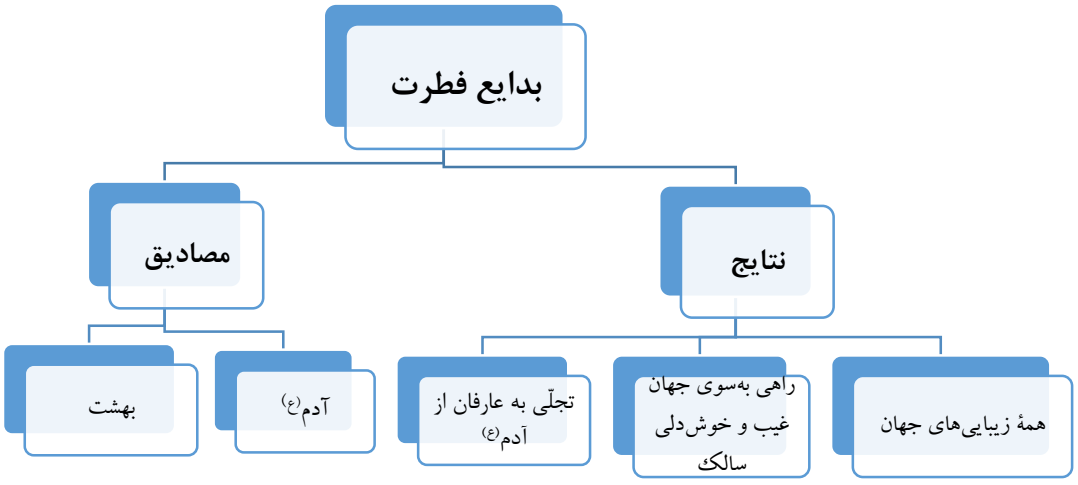
۳ـ۷ انواع فطرت

در نگاه عرفانی روزبهان، تفاوت مقامات عرفانی ریشه در تفاوت فطرت افراد دارد. بنابراین، می‌توان براساس مقام هریک از سالکان نوع خاصی از فطرت برایشان قائل شد؛ چنان‌که فطرت عارفان برای مقامات معرفت خلق شده؛ فطرت موحدان برای مقامات توحید؛ فطرت محبان برای مقامات محبت؛ فطرت مؤمنان و اهل یقین متوسط برای فطرت معاملات و شرایع و دین؛ فطرت اهل مشاهده برای مشاهدهٔ صفات و تجلّی ذات آفریده شده است؛ البته الگوی اصلی همهٔ آنها باوجود تفاوت‌های بسیاری که دارند، حرکت در مسیر بندگی برای رسیدن به شناخت ربوبیت است (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۳۸۱/۲). در ادامهٔ راه، اضافات قربت و نزدیکی و مکاشفات و مشاهدات حقّ آشکار می‌شود و هرکس که شوقش به‌سوی خدا و

فنای فی الله بیشتر باشد، قربتش به خداوند بیشتر است (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۳۸۱/۲).

۳ـ۸ بدایع فطرت

در آثار روزبهان، آدم(ع) و بهشت، دو مصداق از بدایع فطرت‌اند. قدیمی‌ترین کاربرد اصطلاح «بدیع فطرت» برای آدم(ع) در کتاب *فتوّت* از ابوعبدالرحمن سلمی (متوفی۴۱۲ق.) دیده می‌شود (سلمی، ۱۳۶۹، ج. ۲۲۵/۲). بعدها میبدی نیز در *کشف الاسرار* آن را به کار برد (میبدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰۲/۸) و ایجاد درختان متعدد با میوه‌های رنگارنگ، آن هم از یک آب و خاک را، از «بدایع فطرت» خواند (میبدی، ۱۳۷۱، ج. ۴۳۷/۳). ازنظر روزبهان خداوند از آغاز فطرت، حُسن را برگزید. بهشت، مشهد حسن است و آدم(ع) شهید آن؛ همهٔ زیبایی‌های جهان از این دو بدیع فطرت افاضه شده است (بقلی، ۱۳۶۶، ص. ۳۱). «پس از این مشکات، به صنایع قدیم عرفان عارفان را از بدیع فطرت صورت آدم تجلّی کرد، بی‌مخالطت و ممازجت که او منزّه است از اشکال حدثان» (بقلی، ۱۳۸۹، ص. ۳۲۶). به‌این‌ترتیب، در نگاه عرفانی روزبهان یک مکان، یعنی بهشت و مکین آن، یعنی آدم(ع) مظهر همهٔ تجلّیات و زیبایی‌های خداوند برای سالکان معرفی شده است. دیدن بدایع فطرت باعث می‌شود سالکی که قرار است به جهان غیب رهنمون شود، حقیقت لطف برگزیده‌شدن الهی را ببیند و در آن خوش‌دل شود: «چون خواهد کسی را به جهان غیب راه نماید، در بدایع فطرت و صنایع قدرت اندازد تا حقایق اصطناع الهیات به چشم جان ببیند و در آن خوش‌دل و خوشوقت شود» (بقلی، ۱۳۶۶، ص. ۱۷).



۳ـ۹ آدم(ع)

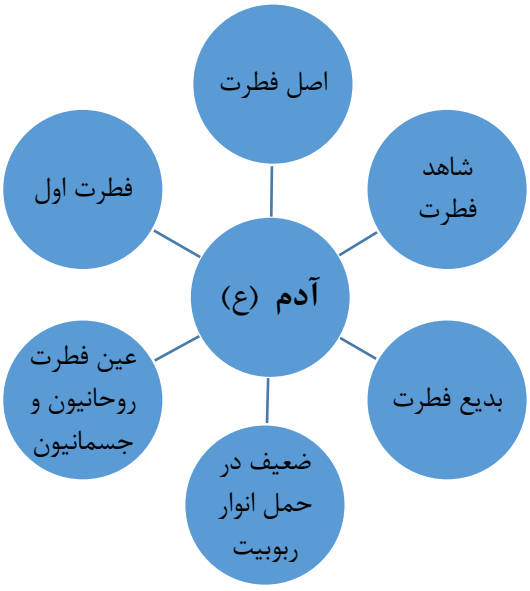
توصیفات هنری فراوان روزبهان از آدم(ع)، ذکر ویژگی‌های ممتاز و درعین‌حال نقاط ضعف وی ایجاب می‌کند او را که به‌مثابهٔ یکی از الگوهای ثابت و مکرّر فطرت مطرح شده است، بیشتر و بهتر بشناسیم.

ازنظر روزبهان، آدم(ع) با فطرت پیوندی شگرف و خاص دارد و در توصیفات او چون تاجی است که بر سر فطرت می‌درخشد. او اصل و بدیع فطرت و شاهد آن و مشکات قدرت الهی است: «خلیفهٔ حسن و جمال بود و صفات و شهود قدم، بدیع فطرت، آدم، علیه السلام؛ از او تجلّی کرد ملائکه را» (بقلی، ۱۳۸۹، ص. ۳۲۷). وجود آدم(ع) در جایگاه بدیع

فطرت و نمایندهٔ کمال حُسن الهی دستمایهٔ نظریه‌پردازی روزبهان در موضوع «حُسن» و زیبایی و تأویل وی از این حدیث نبوی می‌شود که فرمود: «رأیتُ ربّی فی احسن صورة». ازنظر او خداوند از آغاز فطرت، حُسن را برگزید و آدم(ع) را خلیفهٔ حُسن خویش قرار داد؛ بنابراین، چون جان عاشقان بخواهد حُسن خداوند را مشاهده کند از زیبایی آدم(ع) عاریت می‌کند (بقلی، ۱۳۶۶، ص. ۳۰ـ۳۱). اشارهٔ روزبهان به حدیث پیامبر(ص) پس از این توصیفات، نشان می‌دهد که وی «احسن صورة» را همان صورت آدم(ع) در نظر گرفته است.

آیهٔ «و نفختُ فیه من روحی» (ص/۷۲) نشان‌دهندهٔ همهٔ این ویژگی‌های آدم(ع) است (بقلی، ۱۳۸۹، ص. ۳۸۶). در *شرح الحجب و الاستار* آمده است که سرشت آدم(ع) مجموع سرشت همهٔ انبیا و رسل و اولیا و ملائکه بود؛ زیرا او در اصل عین فطرت روحانیون و جسمانیون از هر دو طرف بود. او منبع کل و اصلِ اصل بود و هر آنچه را خداوند متعال در همهٔ قلوب انبیا، اولیا و ملائکهٔ خالصش قرار داده، از فطرت آدم(ع) در جهان نشئت گرفته است؛ زیرا او عین جمع بود که رودهای معانی در قلوب نسلش از او جریان یافته است (بقلی، ۱۹۷۱م، ص. ۶۹). البته در جای دیگر از همین کتاب در مقایسه‌ای، مقام پیامبر(ص) فراتر از آدم(ع) بیان شده است. آدم عین کل بود؛ هم ازنظر صورت و هم ازنظر معنی و محمد(ص) عین کل جهانیان و حدثان بود، به‌ویژه اینکه او ازنظر فطرت و معنی عین آدم(ع) و عین همهٔ انبیا و اولیا بود. مصداق این ادعا سخن خود پیامبر(ص) است که فرمود: «اوّل ماخلق الله نوری» (بقلی، ۱۹۷۱م، ص. ۷۲) «غوث» ـ از اولیای الهی در زمین ـ به واقع همان آدم وقت است که همهٔ معانی‌اش به اصل فطرت آدم(ع) بازمی‌گردد (بقلی، ۱۹۷۱م، ص. ۷۰).

با همهٔ این توصیفات، فطرت آدم(ع) به صفت ضعف از حمل‌کردن انوار ربوبیت و شناخت حقایق الوهیت آفریده شده است؛ زیرا این فطرت حادثه‌ای بوده به‌موازات قدم که بعدها به سطوت بقای ازلی فانی شده است (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۱۱۸/۳). روح وی که به‌دلیل گناه از جایگاه خود تنزّل داده شده بود، پس از توبه بار دیگر در اوّل فطرت قرار گرفت (بقلی، ۱۹۷۱م، ص.۲۱).



۳ـ۱۰ فطرت انسانی

روزبهان، واژه فطرت را به سه صورت برای انسان به کار برده است:

۱ـ شاکلهٔ بدنی و جسمانی: چنان‌که در *تقسیم الخواطر و رساله القدس* آورده است: «خداوند فطرت انسان را براساس فطرت چهار چیز آفرید: آب و خاک و آتش و باد (بقلی، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۴۶). کاربرد فطرت در این معنا، در ترکیبات وصفی‌ای همچون فطرت خاکی (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۹۸) و فطرت حدثی (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۱۰۴) آمده است.

۲ـ سرشت باطنی: این معنا که ازنظر روزبهان دلیل حقیقی تفاوت خاص انسان به شمار می‌رود (بقلی، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۴۲) و همان استعداد درونی وی برای رسیدن به معرفت است، به‌صورت ترکیبات وصفی زیر به کار رفته است: فطرت باطنی (بقلی، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۴۲)؛ فطرت سلیم (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۲۹۴/۲)؛ فطرت مختبئه (پنهان) (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۵۰۰/۲)؛ فطرت عالیه (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۳۳)؛ فطرت قدیم (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۴)؛ فطرت مستعد معرفت (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۸۱)؛ فطرت علوی (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۹۸)؛ و فطرت مقدس انسانی (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۱۲۱).

فطرت سلیم یا همان قلب سلیم در حقیقت جزء خاص‌ترین زمین‌های خداوند به شمار می‌رود (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۳۴۴/۱) و یکی از نعمت‌های باطنی است که استعداد قبول غیب و عقل کامل را دارد (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۱۲۳/۳). فطرت سلیم پذیرای سخن حق است و با حق از حق پیروی می‌کند (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۴۳۰/۳). یکی از ویژگی‌های این فطرت، که از عالم غیب در وجود او نهاده شده، بی‌قراری و اضطراب است. این اضطراب، حرکتی خودجوش و کششی (به نعت افتقار) در انسان ایجاد می‌کند که بی‌هیچ اکتسابی، مانند کشش آهن به‌سوی آهن‌ربا، وی را به‌سمت ازل می‌کشاند (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۱۶۰/۳). به نظر می‌رسد این تعریف روزبهان به همان گرایش‌های فطری انسان به‌سمت کمال مطلق اشاره دارد؛ زیرا در ادامه، این حرکت فطری را به کشش عاشق به‌سمت معشوق تشبیه کرده است. در واقع، عاشق هم گرایش و کششی خودجوش و بی‌اختیار برای رسیدن به معشوق دارد؛ زیرا او را نماد کمال زیبایی می‌داند.

۳ـ امور نفسانی: گرایش‌هایی همچون میل به لذّات و شهوات یا منیّت‌ها یکی دیگر از کاربردهای روزبهان در توصیف فطرت انسانی است. او با این توصیفات از این نوع فطرت یاد می‌کند: فطرت نفسانی (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۳۰۴/۲)؛ فطرت مخمر به استعداد قبول شهوت خفیه (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۲۲۸/۲ـ۲۲۹)؛ و فطرت نفس امّاره (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۵۳۸/۱).

۳ـ۱۰ـ۱ ثبات یا تغییرپذیری فطرت انسانی

یکی از مباحث مهم فلسفی که در موضوع فطرت مطرح شده، ثبات یا تغییرپذیری آن است. در دورهٔ معاصر براساس الهیات پویشی، برخی اندیشمندان قائل به تغییر فطرت در بستر رشد، تکامل و شرایط جامعه‌اند؛ درحالی‌که فیلسوفانی همچون جوادی آملی فطرت را امری ثابت و مجرد می‌دانند (دانایی‌فرد و حجت‌خواه، ۱۴۰۱، ص. ۲۷).

ازنظر روزبهان، فطرت انسانی تغییر می‌کند و این تغییر صرفاً به انسان‌های معمولی اختصاص ندارد، بلکه حتی پیامبران هم در معرض این تغییر قرار دارند. به نظر می‌رسد روزبهان دو علت را در این مسئله دخیل می‌داند؛ یکی علّت فاعلی و دیگری علت فعلی. دربارهٔ علّت فاعلی، مسبّب را ارادهٔ خداوند مبنی‌بر امتحان ارواح خوانده، معتقد است خداوند با آفرینش اشباح، در کنار فطرت سلیم، اخلاق ذمیمه را هم قرار داد تا ارواح را بیازماید (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۲۹۴/۲).

ازسوی‌دیگر، با استناد به حدیث نبوی «کل مولود یولد علی الفطره...» یکی از علل تغییر فطرت سلیم را علّت فعلی یعنی تأثیر همنشینی آن با اضداد می‌داند. در تفسیر آیهٔ ۲۱ سورهٔ طور بیان می‌کند که درصورتی نسل مؤمنان به درجهٔ والای اجداد خویش می‌رسند که فطرت آنها از عدم، سلیم و طاهر برای قبول معرفت باقی بماند و همنشینی با اضداد آن را دگرگون نکرده باشد (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۳۵۱/۳). این اضداد همان نفس امّاره و شیطان است که فطرت سلیم را به رذایل طبیعت و هوای نفس آلوده می‌کنند و اگر این دو نبودند هرگز فطرت از اصل خالص خود که از آن صادر شده بود، تغییر نمی‌کرد (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۳۳).

نکتهٔ جالب‌توجه که شاید از زبان روزبهان برای نخستین‌بار مطرح شده باشد، تغییر فطرت رسولان و اولیای الهی ازطریق علّت فاعلی یعنی خداوند است. این تغییر را مکر الهی پیشِ روی آنها قرار داده تا آنچه را می‌خواهد، انجام دهد و ازسوی‌دیگر، عذری باشد برای گناهکاران. او ذیل آیهٔ ۱۱ سورهٔ یوسف «ما لک لاتأمّنا علی یوسف و إنّا له لناصحون» می‌گوید خداوند بیان کرده که هیچ‌کس حتی پیامبران نمی‌توانند از مکر او (خداوند) در امان بمانند؛ زیرا که کید او متین است. در ادامه، مکر الهی را ناشی از صفت قهر خداوند خوانده، از عملکرد آن، که تغییر فطرت رسولان است، اظهار شگفتی می‌کند: «هرچند آنها (برادران یوسف) به مقام نبوت نرسیدند؛ اما من از شأن قهر پروردگار سبحان در شگفتم که چگونه فطرت آنهایی را که در دیوان ازل معروف به ولایت و رسالت‌اند، تغییر می‌دهد تا اینکه «یفعل الله ما یشاء و یحکم ما یرید» و این امر الهی، عذری است برای همهٔ گناهکاران و بیان کرد که مکان صدق در معرض خطرات نفس و حسد و نیرنگ قرار دارد» (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۱۵۱/۲).

۳ـ۱۱ موضوعات و اصطلاحات مرتبط با فطرت

۳ـ۱۱ـ۱ معرفت

یکی از پرسش‌های مهم کلامی در موضوع فطرت، به معرفت و شناخت آفرینندهٔ هستی بازمی‌گردد. این مسئله در قالب این پرس مطرح می‌شود: آیا شناخت آفریدگار امری فطری است یا اکتسابی؟ اندیشمندان بسیاری در هر دو سنت فکری مسیحیت و اسلام، بر فطری بودن اعتقاد به خداوند تأکید کرده‌اند. در میان متفکران مسیحی، افرادی همچون توماس آکوئیناس، کالون، هرمان باوینک و در اسلام نیز ابن‌عربی، علامه مجلسی، امام خمینی(ره) و مطهری، اعتقاد به خداوند را فطری و بی‌نیاز از هرگونه استدلال دانسته‌اند (اکبری و غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹، ص. ۲۵).

از دیدگاه روزبهان، توانایی معرفت خداوند امری است فطری و حقیقت فطرت، همین استعداد شناخت پروردگار هستی است. این استعداد در چهار رکن یعنی دل، روح، نفس و عقل به ودیعه نهاده شده است (بقلی، ۱۳۸۹، ص. ۴۳۸). البته باید به این نکته اشاره کرد که روزبهان توانایی و استعداد شناخت پروردگار را امری فطری در نظر گرفته نه خودِ معرفت را؛ زیرا حصول معرفت صرفاً به طریق کشف اتفاق می‌افتد. وی در مقایسهٔ عبودیت و معرفت، عبودیت را آمیخته با فطرت و معرفت را فراتر از آن دانسته است؛ با این استدلال که اگر معرفت امری فطری بود، پیامبر(ص) هرگز نمی‌فرمود: «هر فرزندی براساس فطرت زاده می‌شود؛ اما والدینش او را یهودی، مسیحی، زردشتی یا نصرانی می‌کنند». معرفت امری وابسته به کشف صرف و تجلّی فی‌البداههٔ جمال و جلال الهی بدون هیچ علّت و اکتسابی است (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۱۶۷/۳). ازاین‌رو است که رسیدن به حقایق معرفت، ویژهٔ اهل خصوص است و عموم مردم به حکم آیهٔ «و ماخلقتُ الجنّ و الانس الّا لیعبدون» (ذاریات/۵۶) برای عبادت آفریده شده‌اند (بقلی، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۵). البته وی در جایی با قید یک

شرط؛ یعنی همراهی فطرت ولایت با فطرت نبوّت، حصول معرفت به پروردگار را به‌واسطهٔ شریعت امکان‌پذیر می‌داند: «زمانی که فطرت ولایت همراه با فطرت نبوت مستقر شد، مشارب معرفت در شرایع شریعت شناخته می‌شود و لوایح کشف ربوبیت با چراغ شریعت کاملاً برآورده می‌شود» (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۷).

برخی پژوهشگران با استناد به تفسیر روزبهان از روایت ۲۶ حلّاج، جایگاه معرفت اصلی را نیز فطرت الهی دانسته و این فطرت را همان چیزی قلمداد کرده‌اند که در میثاق الست آمده است (تمدن و نصر اصفهانی، ۱۳۹۵، ص. ۱۶۶)؛ درحالی‌که در این روایت، ابتدا از ترکیب «فطرت ساطعه» و سپس از «معرفت اصلی» سخن می‌گوید. روزبهان «فطرت ساطعه» را همان دین حق تفسیر کرده، سپس جایگاه «معرفت اصلی» را، که الهام و اشارت حق و اصل صفات است، «نفس فطرت» به عبارتی همان «دین حق» در نظر گرفته است. بنابراین، ازنظر او هرگز حقیقت و اصل معرفت، امری فطری که شامل همهٔ انسان‌ها بشود، نیست و فقط استعداد معرفت و شناخت حقّ فطری و عمومی است.

۳ـ۱۱ـ۲ عبودیت یا بندگی

عبودیت، گرایش درونی و باطنی به بندگی در برابر قدرت لایزال است و عبادت، صورت و چگونگی آن. این موضوع نیز از مباحث کلامی مطرح‌شده در باب فطرت است. ازنظر روزبهان، گرایش به بندگی امری فطری است. عبودیّت با فطرت ممزوج شده است (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۱۶۷/۳) و در حقیقت، لازمهٔ فطرت ازلی عبودیّت است (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۳۸۵/۱). قلب مؤمنان با زیور فطرت اسلام، ایمان و یقین تزیین شده است (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۳۲۹/۲). روزبهان به گفتهٔ برخی عارفان استناد جسته است، عبادت بندهٔ خالص را براساس رؤیت فطرت و درجهٔ بالاتر آن را متعلق به کسی می‌داند که عملش براساس رؤیت فاطر باشد (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۱۶۸/۳).

۳ـ۱۱ـ۳ ایمان و هدایت

موضوع ایمان و ارتباط با آن با فطرت، یکی دیگر از مسائل کلامی است. پرسش این است که آیا ایمان و قبول شرع، امری فطری است یا عقلانی؟ از دیدگاه عارفانی همچون ابن‌عربی، ایمان نیز امری فطری است (اکبری و غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹، ص. ۳۴).

ازنظر روزبهان، پذیرش اوامر شرعی با طبیعت و خلقت آدمی مطابقت دارد و یکی از ویژگی‌های خاص انسانی است (بقلی، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۴۲). در حقیقت، داشتن همین فطرت، اصل انسان است (بقلی، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۵۲). اما موضوع ایمان به درجات مؤمنان بستگی دارد؛ وی مؤمنان را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱ـ گروه عارفان، صادقان، مجاهدان، مقرّبان، مکاشفان، مخلصان و... که همگی بعضی از چیزهایی را که پیامبر(ص) مشاهده کرده، دیده‌اند و به همین دلیل است که در بذل روح و مجاهده با سرعت عمل می‌کنند. ۲ـ گروهی که ایمان فطری آورده‌اند؛ یعنی ازطریق راهنمایی علم، عقل، بیان و برهان مؤمن شده‌اند. اصل این علم و عقل و... الهام است و فرع آن، اسباب (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۲۸۲/۱). به‌این‌ترتیب، ایمانِ فطری به‌واسطهٔ عقل و علم است و ایمان غیرفطری بدون واسطه و ازطریق کشف و شهود.

هدایت نیز همان‌گونه که در بخش فطرت اوّل مطرح شد، امری است فطری؛ زیرا عنایت ازلی در فطرت اوّل اقتضا می‌کند خداوند با نورش انسان را هدایت کند (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۳۸۵/۲). عنایتی که ابتدای آن «تحرّک فطرت قدسی

است به‌سوی معادن غیبی و اواخر آن وقوع جذب از حدث به‌سوی قدم» (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۵۴).

۳ـ۱۱ـ ٤ عشق و دوست‌داشتن

یکی از تمایلات انسانی که از آن با عنوان گرایش فطری یاد شده، عشق و دوست‌داشتن است. روزبهان بقلی از عارفان پیشتاز در نظریه‌پردازی عشق و محبّت است. او اصل عشق را کشش مشتاقانه و بی‌اختیار فطرت به‌سوی معادن قدس خوانده است (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۱۴۷) و مانند بسیاری از متکلّمان بر این باور است که دوست‌داشتن و میل به دیگری ریشه و علّت فطری دارد (بقلی، ۲۰۰۸م.، ج. ۲۸۲/۱). در یک نگاه کلی، ارواح انسان‌ها فارغ از ایمان و کفر، به‌دلیل دارابودن فطرت خاصه یا فطرت اوّلیه، درصورت تجانس، با یکدیگر انس می‌گیرند. به‌این‌ترتیب، ممکن است کافری، مؤمنی را دوست بدارد یا بالعکس (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۳۲۵/۱، ۵۳۵). عشق زلیخا به یوسف نمونهٔ بارز کشش شدید جوهر به جوهر یا به تعبیر روزبهان، حملهٔ فطرت به فطرت است (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۱۶۰/۲). بااین‌حال، کشش و دوستداری مؤمنان نسبت به یکدیگر تنها به‌دلیل هم‌جنسی در فطرت اولیه شکل نگرفته است؛ بلکه آنها از استعداد فطری ویژه‌ای برخوردارند که با آن می‌توانند انوار غیب را از چهره‌ها تشخیص دهند و درنتیجهٔ آن با یکدیگر الفت و دوستی برقرار کنند (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۳۱۹/۱).

۳ـ۱۱ـ۵ قدرت

اصطلاح قدرت در موارد بسیاری (۲۴ مورد) پیش یا پس از واژهٔ «فطرت» به کار رفته است و همین امر نشان می‌دهد که ارتباط تنگاتنگی بین این دو وجود دارد. قدرت خداوند که قائم به ذات است، بی‌واسطه و بدون فصل و وصل به نعت تجلّی در فطرت مباشرت کرده است (بقلی، ۱۳۸۹، ص. ۴۳۸). به همین دلیل، فطرت نیز حرکت و کششی خودجوش و بی‌اختیار به‌سمت قدرت دارد؛ مانند کشش آهن به آهن‌ربا (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۱۸۶). روزبهان این نوع حرکت را ذیل اصطلاح «افتقار» و «قصد» تعریف می‌کند (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۱۸۶، ۳۸). ازسوی‌دیگر، دست قدرت، جوهر فطرت را به نقش حق‌تعالی آفرید و همین امر باعث شد تا روح بخواهد در صورت سیر کند (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۱۸). یکی از برهان‌های وجود خداوند ظهور او در هر ذرّه و روشنایی نور قدرتش در جمیع فطرت است (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۲۹۲/۱).

۳ـ۱۱ـ٦ حزن و نشاط

حزن، یکی از اصطلاحات عرفانی مطرح‌شده در *مشرب الارواح* است و روزبهان در تعریفی پیچیده ارتباط آن را با فطرت سلیم بیان می‌کند. طبع سلیم یکی از طباع روح ناطقه است که به‌واسطهٔ تجلّی نور جمال و کمال می‌سوزد و حقیقت حزن هم زمانی شکل می‌گیرد که آتش زندِ صفت، فطرت قابل و شایسته را مانند سوخته‌شدن فطرت سلیم بسوزاند (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۰).

نشاط نیز اصطلاحی عرفانی است که وقوع آن با فطرت گره خورده است. هنگامی که فطرت خاکی با فطرت علوی هم‌جنسی و مطابقت یابد و هم‌زمان نور غیب در آینهٔ عقل تجلّی کند، نشاط ایجاد می‌شود؛ به‌گونه‌ای که سالک با پرِ شوق و عشق پرواز می‌کند (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص. ۹۸).

۳ـ ۱۱ـ ۷ فطرت فعلی و الهام فعلی

فطرت فعلی از اصطلاحات خاص روزبهان است و کارکرد آن از سویی پاسخگویی به ندای حقّ است (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۴۵۲/۲) و ازسوی‌دیگر، تقدّس و تطهیر که دو چیز را در دو زمان پاک می‌گرداند: ۱ـ جان را، آن زمان که از طبیعت انسانی جدا می‌شود. ۲ـ حُسن را، آن هنگام که از صورت جدا می‌شود (بقلی، ۱۳۶۶، ص. ۳۸).

الهام فعلی یکی از سه نوع الهام است: ذاتی، صفاتی و فعلی. روزبهان واسطهٔ ایجاد این نوع الهام را افزون‌بر مَلَک، روح، قلب، عقل و سرّ، حرکت فطرت دانسته است (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۳۳۷/۱). از نتایج حرکت فطرت در باطن و ظاهر، رسیدن به مرتبهٔ سوم فراست است که با دیدن و شنیدن همراه می‌شود (بقلی، ۲۰۰۸م، ج. ۲۹۹/۲).

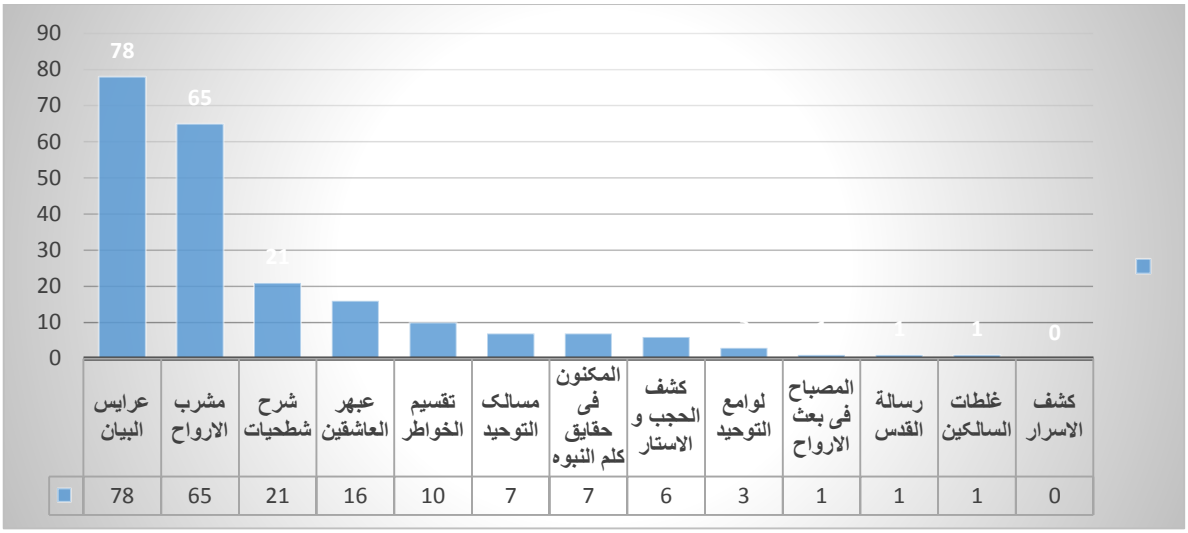
نتیجه‌گیری

مبحث فطرت از موضوعات پژوهشی مهم در حوزهٔ فلسفه و کلام به شمار می‌رود. این مفهوم که ریشه‌ای قرآنی و روایی دارد، در برخی از متون عرفانی نیز مطرح شده است؛ زیرا با موضوعاتی همچون معرفت، عبادت، ایمان، انسان و... گره خورده است. روزبهان بقلی، عارف قرن ششم هجری قمری، افزون‌بر کاربردهای متنوع فطرت در آثار خود، به بررسی اصل، اقسام و نتایج آن نیز پرداخته است. این رویکرد در متون عرفانی پیش از او بی‌سابقه بوده است.

پژوهش حاضر با بررسی سیزده اثر از آثار روزبهان بقلی، به‌دنبال ردیابی و تحلیل کاربرد واژهٔ «فطرت» است. نمودار (۱) نشان می‌دهد این واژه درمجموع ۲۱۶ بار به کار رفته که بیشترین اشارهٔ صریح به آن در کتاب *عرایس البیان* (۷۸ بار) بوده است. نکتهٔ جالب‌توجه اینکه در *کشف الاسرار* هیچ اشاره‌ای به این واژه نشده است.

روزبهان معنای لغوی فطرت را آغاز و ابتدای آفرینش و رویش می‌داند و این اصطلاح را در معانی متعددی همچون «آفرینش»، «سرشت انسانی»، «جسم انسان»، «غریزه»، «ماهیت چیزی»، «موجودات آفریده شده» و... به کار برده است. به باور او، اصل فطرت فعل ارادهٔ حق‌تعالی و مصداق آن، آدم(ع) و ایمان غریزی است. چهار رکن فطرت عبارت‌اند از قلب، عقل، نفس و سرّ. وی ترکیب «فطرت اوّل» را در این معانی به کار برده است: آدم(ع)، مقامی که اولیا به‌سوی آن پیش می‌روند و عالم نیاز و ناتوانی مطلق ارواح انسانی. دو بدیع فطرت که روشنی همهٔ زیبایی‌های جهان هستی به شمار می‌روند، عبارت‌اند از: آدم(ع) و بهشت. فطرت قدسی نیز جایگاه قرب الهی است و جوهر آفرینش حضرت مریم(س)؛ قلب، نقطهٔ دایرهٔ قدسی است و پیامبر(ص) سرّ آن.

از منظر روزبهان، انسان فطرتی سلیم، اما تغییرپذیر دارد. عوامل تغییر آن یا آزمون و ابتلای الهی است که شامل فطرت پیامبران می‌شود یا همنشینی با نفس امّاره و شیطان. همچنین، اموری مانند استعداد معرفت، بندگی، ایمان، عشق و هدایت الهی، فطری هستند؛ بااین‌حال، رسیدن به معرفت تنها نصیب خواص می‌شود و عموم مردم موظف به عبودیت‌اند. عشق و دوست‌داشتن نیز به‌دلیل هم‌جنسی فطری ایجاد می‌شود و ارتباطی با موضوع کفر و ایمان ندارد؛ هرچند دوستی میان مؤمنان به‌دلیل شناخت انوار غیبی از چهره‌ها رخ می‌دهد. فطرت حرکتی خودجوش و بی‌اختیار به‌سمت قدرت دارد. این حرکت در ظاهر و باطن، که ریشه در الهام فطری دارد، سومین مرتبهٔ فراست را رقم می‌زند.



نمودار ۱. بسامد واژهٔ فطرت در آثار روزبهان بقلی

پی‌نوشت

۱ـ صورت‌های دیگری از حدیث نیز نقل شده، مانند: «ما من مولود الّا یولَد علی الفطره» یا «ما من مولود یولد الّا و هو علی الملّة» (مسلم بن حجاج، ۲۰۰۰م، ص. ۱۱۵۸)

منابع

قرآن کریم

ابراهیمی، فیروزه، براتی، فرج‌الله، بختیار، مریم، و افراسیاب‌پور، علی‌اکبر (۱۴۰۱). مقایسه تطبیقی فطرت و سلوک عرفانی در آرا تحلیلی امام خمینی(ره) و آیت‌الله شاه‌آبادی(ره). *عرفان اسلامی*، ۱۹ (۷۳)، ۲۱۹ـ۲۴۰.
https://journals.iau.ir/article_694991.html

ابن‌اثیر، مجدالدین بن محمد (۱۳۹۹ق./۱۹۷۹م.). *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر* (تحقیق طاهر أحمد الزاوی و محمود محمد الطناحی؛ ۵ ج). المکتبة العلمیه.

ابوطالب مکی، محمد بن علی(۱۴۱۷ق.). *قوت القلوب* (۲ ج). دارالکتب العلمیه.

اسفندیار، محمودرضا، و سلیمانی کوشالی، فاطمه (۱۳۸۹). مفهوم عشق از دیدگاه روزبهان بقلی. *پژوهشنامهٔ ادیان*، ۴ (۷)، ۳۱ـ۴۶. https://sid.ir/paper/190113

اکبری، رضا، و غفوری‌نژاد، محمد (۱۳۸۹). فطرت در اندیشهٔ ابن‌عربی و ارتباط آن با اعتقاد به وجود خداوند. *پژوهش‌نامهٔ عرفان*، ۱ (۲)، ۲۳ـ۴۲. https://www.sid.ir/paper/220648

انصاری چشمه، محمدحسین، نوئی، ابراهیم، و دهقان، رحیم (۱۴۰۰). طبیعت به‌مثابهٔ بنیان برای اخلاق و نسبت آن با فطرت از منظر صدرالمتلهین شیرازی. *تأملات اخلاقی*، ۲ (۴)، ۹۳ـ۱۱۰.
https://jer.znu.ac.ir/article_251379_fa.html

بقلی، ابومحمد روزبهان بن ابی نصر(۱۹۷۱م.). *المصباح فی مکاشفه البعث الارواح به‌همراه شرح الحجب و الاستار فی مقامات اهل الانوار؛ لوامع التوحید و مسالک التوحید* (تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی). دارالکتب العلمیه.

بقلی، ابومحمد روزبهان بن ابی نصر (۱۳۶۶). *عبهرالعاشقین* (هانری کربن و محمد معین، مصحح۳). منوچهری.

بقلی، ابومحمد روزبهان بن ابی نصر (۱۳۸۱). *رسالهٔ القدس و رساله غلطات السالکین* (به سعی جواد نوربخش). یلدا قلم.

بقلی، ابومحمد روزبهان بن ابی نصر (۱۴۲۶ق.). *مشرب الارواح* (تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی). دارالکتب العلمیه.

بقلی، ابومحمد روزبهان بن ابی نصر (۱۴۲۸ق.). *تقسیم الخواطر* (تصحیح احمد فرید المزیدی). دارالآفاق العربیه.

بقلی، ابومحمد روزبهان بن ابی نصر (۲۰۰۸م.). *تفسیر عرایس البیان فی حقایق القرآن* (تحقیق احمد فرید مزیدی؛ ۳ ج.). دارالکتب العلمیه.

بقلی، ابومحمد روزبهان بن ابی نصر (۱۳۸۹). *شرح شطحیات* (هنری کوربن، مصحح؛ ترجمهٔ مقدمه محمدعلی امیرمعزی). انجمن ایران‌شناسی فرانسه.

بقلی، ابومحمد روزبهان بن ابی نصر (۱۴۳۱/۱۳۸۹ق.). *المکنون فی حقائق الکلم النبویه* (تحقیق و تصحیح علی صدرایی خویی؛ تعلیق و تحشیه علی امینی‌نژاد). سازمان تبلیغات اسلامی، پژوهشکدهٔ باقرالعلوم(ع).

بقلی، ابومحمد روزبهان بن ابی نصر (۱۳۹۳). *کشف الاسرار و مکاشفات الانوار روزبهان بقلی* (مریم حسینی، مصحح و مترجم). سخن.

تمدن، الهام، و نصر اصفهانی، محمدرضا (۱۳۹۵). معرفت در مشرب عرفانی روزبهان بقلی. *ادبیات عرفانی، ۸*(۱۵)، ۱۵۳ــ ۱۷۸. https://doi.org/10.22051/jml.2017.15760.1350

تمدن، الهام، و نصر اصفهانی، محمدرضا (۱۳۹۷). کشف و شهود در مشرب عرفانی روزبهان بقلی. *اندیشهٔ دینی، ۱۸* (۶۹)، ۲۹ـ۵۲. https://doi.org/10.22099/jrt.2018.29538.1863

جرجانی، علی بن محمد (۲۰۰۴م.). *معجم التعریفات* (تحقیق محمدصدیق المنشاوی). دارالفضیله.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). فطرت در آیینهٔ قرآن. *انسان‌پژوهی دینی، ۷*(۲۳)، ۵ـ۲۸. https://raj.smc.ac.ir/article_1825.html

دانائی فرد، مهدی و حجت‌خواه، حسین (۱۴۰۱). بررسی و نقد فطرت‌شناسی پویشی و ارتباط آن با دین با تأکید بر آرای آیت‌الله جوادی آملی. *الهیات تطبیقی، ۱۳* (۲۸)،۲۳ـ۴۲. https://doi.org/10.22108/coth.2023.134648.1738

رضایی هفتادر، حسن، و نصیریان، صفر (۱۳۹۷). بررسی ابعاد فطرت انسان از منظر معارف وحیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۵* (۱)، ۱ـ۳۳. https://doi.org/10.22051/tqh.2018.17557.1811

سادات شهیدی، سعیده (۱۴۰۱). ظرفیت فلسفهٔ ابن‌سینا در بازیابی ابعاد گرایشی فطرت. *حکمت سینوی، ۲۶* (۶۷)، ۵۱ـ۷۴. https://doi.org/10.30497/ap.2022.243368.1592

سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹). *مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی (بخش‌هایی از حقایق التفسیر و رسائل دیگر)* (به کوشش نصرالله پورجوادی؛ ۳ ج). مرکز نشر دانشگاهی.

سلمی، محمد بن حسین (۲۰۰۱م./۱۴۲۱ق.). *حقایق التفسیر* (به کوشش سید عمران؛ ۲ ج). دارالکتب العلمیه.

سیاح، احمد (۱۳۸۲). *فرهنگ بزرگ جامع نوین* (ترجمه المنجد) (۲ ج). اسلام.

سیدان، الهام (۱۳۹۳). مبانی نظری مراحل سیروسلوک در مشرب الارواح روزبهان بقلی. *ادبیات عرفانی، ۶*(۱۱)، ۱۲۳ــ۱۵۵. https://doi.org/10.22051/jml.2015.1920

غفوری‌نژاد، محمد (۱۳۸۹). تطور تاریخی نظریهٔ فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی. *آینه معرفت، ۱۰* (۳)، ۱۰۵ـ۱۳۴. https://jipt.sbu.ac.ir/article_95034.html

غفوری‌نژاد، محمد (۱۳۹۴) نظریهٔ فطرت و آرای جامعه‌شناختی و معرفت‌شناختی علامه طباطبایی. *انسان‌پژوهی دینی، ۱۲* (۳۳)،

https://raj.smc.ac.ir/article_14766.html ۷۶ـ۵۱.

فاموری، مهدی (۱۳۸۹). نگاهی به مفهوم التباس در نزد شیخ روزبهان بقلی شیرازی. *مطالعات عرفانی*، *۶*(۲)، ۱۶۳ـ۱۸۲.
https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article_112954.html

فرح، رامین، و سیفعلی‌پور، مریم (۱۳۹۷). اجماع عام یا فطرت: دو چهره از یک استدلال. *اندیشهٔ نوین دینی*، *۱۴*(۵۵)، ۷۳ـ۹۰.
https://andishe.maaref.ac.ir/article-1-706-fa.html

قشیری، عبدالکریم بن هوازن (بی‌تا). *لطایف الاشارات (تفسیر القشیری)* (تحقیق ابراهیم بسیونی). الهیئة المصریة العامة للکتاب.

مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف* (محمد روشن، مصحح؛ ۵ ج.). اساطیر.

مسلم بن حجاج (۲۰۰۰م./۱۴۲۱ق.). *صحیح مسلم*. دارالسلام.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *فطرت*. صدرا.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱). *کشف‌الاسرار و عدّة الابرار* (به سعی علی‌اصغر حکمت؛ ۱۰ ج.). امیرکبیر.

نادری‌نژاد، زهره (۱۳۸۵). فطرت و عرفان. *اندیشهٔ نوین دینی*، *۲*(۶ و ۷)، ۹۵ـ۱۱۴.
https://andishe.maaref.ac.ir/article-1-1798-fa.html

نوروزی کوهدشت، رضا، و مهدیان، محمدجعفر (۱۳۹۵). رویکردی در نظریهٔ ساختاری ـ عملکردی مبتنی‌بر تعلیم و تربیت فطرت‌گرا. *بصیرت و تربیت اسلامی*، *۱۳*(۳۸)، ۵۵ـ۷۳. https://www.sid.ir/paper/249681/fa

References

The Holy Quran

Abu Talib Makki, M. (1996). *Ghoot – Al-Gholoob*. Dar al-Kotob al-Elmiyyeh. [In Arabic]

Akbari, R., & Ghafourinejad, M. (2009). Nature in Ibn Arabi's thought and its connection with the belief in the existence of God. *Pazhuheshneme Erfan*, *1*(2), 23-42. https://www.sid.ir/paper/220648 [In Persian]

Ansari Cheshme, M., Noie, E., & Dehghan, R. (2021). Nature as a foundation for ethics and its relationship with nature from the perspective of Sadr al-Maltahin Shirazi. *Moral Reflections*, *2*(4), 93-110. https://jer.znu.ac.ir/article_251379_fa.html [In Persian]

Baghli, R. (1971). *Al-Mesbah fi Mokashefeh Al-Baath al-Arawah along with the Kashf –Al- Hojob va Al-Astar fi Maqamat Ahl al-Anvar; Lavame'- Al-Towheed and Masalak Al-Tawheed* (A. E. Al Kayal, Ed.). Dar al-Kotob al-Elmiyyeh. [In Arabic]

Baghli, R. (1987). *Abhar – Al – Asheqin. [Daffodil lovers] (*H. Corben & M. Moin, Ed.). Manochehri. [In Persian]

Baghli, R. (2002). *Rasaleh al-Qods and Rasaleh Ghalat al-Salekin* (J. Noorbakhsh, Ed.). Yalda Qalam. [In Persian]

Baghli, R. (2005). *Mashrab –Al- Arvah. [Disposition Of Spirits]* (A. E. Al Kayali, Ed.). Dar al-Kotob al-Elmiyyeh. [In Arabic]

Baghli, R. (2007). *Taqsim Al Khawater* (A. F. Al-Mazidi, Ed.). Dar al-Afaq al-Arabiyyeh. [In Arabic]

Baghli, R. (2008). *Tafsir Arayes al-Bayan fi Haqayeq al-Qur'an* (A. F. Mazidi, Ed.). Dar al-Kotob al-Elmiyyeh. [In Arabic]

Baghli, R. (2010). *Sharh –e- Shathiyat* (H. Corben, Ed.; M. A. Amir Moezi, Trans.). French Iranian Studies Association. [In Persian]

Baghli, R. (2010). *Al-Maknoon Fi Haqayeq Al-Kalem Al-Nabaviyyeh* (A. Sadraei Khoei, & A. Amininejad, Ed.). Sazeman Tablighat Eslami, Pajuheshkadeh Baqer Al-Oloom. [In Arabic]

Baghli, R. (2013). *Kashf –Al- Asrar va Mokashefat-Al- Anvar* (M. Hosseini, Ed. & Trans.). Sokhan. [In Persian]

Danai Fard, M. & Hojjatkhah, H. (2022). Review and Criticism of Dynamic Naturalism and Its Relationship with Religion with Emphasis on the Views of Ayatollah Javadi Amoli. *Comparative Theology*, *13*(28), 23-42. https://doi.org/10.22108/coth.2023.134648.1738 [In Persian]

Ebrahimi, F., Barati, F., Bakhtiar, M. & Afrasiabpour, A. A (2023). Comparative comparison of mettle and mystical conduct in the analytical opinions of Imam Khomeini (RA) and Ayatollah Shahabadi (RA). *Islamic Mysticism, 19*(73), 219-240. https://journals.iau.ir/article_694991.html [In Persian]

Esfandyar, M., & Soleimani Koshali, F. (2009). The concept of love from the point of view of Rozbahan Baghli. *Religion Research*, *4*(7), 31-46. https://sid.ir/paper/190113 [In Persian]

Famuri, M. (2009). A look at the concept of al-Tabas in the eyes of Sheikh Rozbahan Baghli Shirazi. *Mystical Studies*, *6*(2),163-182. https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article_112954.html [In Persian]

Farah, R., & Seifalipour, M. (2017). General consensus or nature: two faces of the same argument. *New Religious Thought*, *14*(55),73-90. https://andishe.maaref.ac.ir/article-1-706-fa.html [In Persian]

Ghafourinejad, M. (2009). Historical Development of the Theory of Nature in Islamic Philosophy and Mysticism. *Ayenah Ma'rifat, 10(3*), 105-134. https://jipt.sbu.ac.ir/article_95034.html [In Persian]

Ghafourinejad, M. (2014). The theory of nature and the sociological and epistemological views of Allameh Tabataba'i. *Anthropology - Religious Studies, 12*(33), 51-76. https://raj.smc.ac.ir/article_14766.html [In Persian]

Ibn Athir, M. (1979). *Al-Nahayeh Fi Garib -e- Al-Hadith Va Al-Athar* [The End in the Strange Hadith and the Effect] (T. A. Al-Zavi & M.M Al-Tannahi, Ed.). Al-Maktabat Al-Elmiyyeh. [In Arabic]

Javadi Amoli, A. (2010). Nature in the mirror of the Qur'an. *Anthropology - Religious Studies, 7*(23), 5-28. https://raj.smc.ac.ir/article_1825.html [In Persian]

Meybodi, A. (1992). *Kashf al-Asrar Va Uddat al-Ibrar* [Demodulation &Preparation for the good deeds]. (A. A. Hekmat, Ed.). Amir Kabir. [In Persian]

Mostamli Bokhari, A. (1984). *Sharh-e- Al-Taareof Le Mazhab-e- Al- Tasavvof* [Explanation of the Introduction to the School of Sufism] (M. Roshan, Ed.). Asatir. [In Persian]

Motahhari, M. (2003). *Fitrat* [The Inane Nature]. Sadra. [In Persian]

Muslim bin Hajaj. (2000). *Sahih-e- Muslim*. Dar al-Salam. [In Arabic]

Naderinejad, Z. (2005). Nature and mysticism. *New Religious Research Quarterly*, *2*(6 & 7), 95-114. https://andishe.maaref.ac.ir/article-1-1798-fa.html [In Persian]

Nowrozi Kohdasht, R., & Mahdian, M. J. (2016). An Approach to Structural-Functional Theory Based on Naturalistic Education and Training. *Islamic insight and education*, *13*(38), 55-73. https://www.sid.ir/paper/249681 [In Persian]

Qosheiri, A. (n. d). *Lataif al-Esharat (Tafseer al-Qosheiri)* [Gentle hints]. (E. Bassiuni, Ed.). The Egyptian General Authority for Books. [In Arabic]

Rezaei Haftader, H., & Nasiriyan, S. (2017). Review of the Dimensions of Human Nature from the Perspective of Revelational Knowledge, Especially Nahjul-Balagha. *Quran and Hadith science research*, *15*(1), 1-33. https://doi.org/10.22051/tqh.2018.17557.1811 [In Persian]

Sadat Shahidi, S. (2022). Capacity of Ibn Sina's philosophy in recovering the tendentious dimensions of nature. *Hekmat Sinavi*, *26*(67), 51-74. https://doi.org/10.30497/ap.2022.243368.1592 [In Persian]

Sayyah, A. (2012). *Farhang-e- Bozorg-e- Jamea –e- Novin, Tarjomea-e- Al-Monjed* [The new comprehensive culture, Al-Monjed translation]. Islam. [In Arabic]

Seyedan, E. (2013). Theoretical foundations of the stages of the journey in Rozbahan Baghli's Mashreb al-Arawah. *Mystical Literature, 6*(11), 123-155. https://doi.org/10.22051/jml.2015.1920 [In Persian]

Sollami, M. (2001). *Haghayegh Al-Tafsir* [The Truths of Interpretation] (S. Imran, Ed.). Dar Al-Kotob Al-Elmiyyeh. [In Arabic]

Sollami, M. (1990). *Majmmoe Athar-e- Abu Abd al-Rahman Sollami* [Collection of works by Abu Abd al-Rahman Sollami] (N. Pourjavadi, Ed). University Publishing Center. [In Arabic]

Tamadon, E., & Nasr Esfahani, M. R. (2015). Knowledge in the Mystical Mixture of Rouzbahan Baghli. *Mystical Literature, 8*(15),153-178. https://doi.org/10.22051/jml.2017.15760.1350 [In Persian]

Tamadon, E., & Nasr Esfahani, M. R. (2017). Demodulation (Kashf) and Intuition in Rouzbahan Baghli's Mystical disposition. *Religious Thought*, *18*(69), 29-52. https://doi.org/10.22099/jrt.2018.29538.1863 [In Persian]