



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11, Issue 1, successive No. 20, spring - summer 2025

**An Analytical Exploration of ‘Allāmeḥ
Ḥasanzādeh Āmolī’s Contemporary
Exposition of the *Burhān al-Ṣiddīqīn* and
Its Transmitted Implications¹**

Mohammad Javad Jafari Zadeh,² Mohammad Ali Vatandoust³

ABSTRACT

The *Burhān al-Ṣiddīqīn* (Proof of the Truthful) has long stood as one of the most robust arguments for the existence of Allah, drawing sustained attention from Islamic philosophers and theologians. ‘Allāmeḥ Ḥasanzādeh Āmolī, adopting an innovative approach grounded in the principles of *ḥikmat-i muta‘āliya* (Transcendent Philosophy), offers a profound and original exposition of this argument. Through a semantic and ontological analysis of the Qur’anic root *fa-ṭa-ra* (فطر), he posits that the relationship between *Fāṭir* (Creator) and *munfaṭir* (that which is created) is one of *zāhir* and *maẓhar*—the manifest and its manifestation. Accordingly, all beings in existence emanate and are derived directly from Allah’s very essence (*dhāt*), the Exalted. This study employs a descriptive-analytical methodology to first elucidate the philosophical and mystical foundations of Ḥasanzādeh’s exposition. It then examines the transmitted implications of this perspective, assessing its harmony with Qur’anic verses and prophetic traditions (*riwāyāt*). The findings of this study indicate that ‘Allāmeḥ Ḥasanzādeh’s exposition is not only philosophically and mystically coherent but also deeply consonant with Islamic transmitted texts. His exposition compellingly illustrates the inseparable nexus of the Qur’an, Islamic mysticism (*irfān*), and rational demonstration (*burhān*). Among the significant transmitted implications of this view are: the intuitive nature of innate monotheism (*tawḥīd*), the idea of “knowing Allah through Allah,” and the derivation of all contingent beings from the essence of the Necessary Existent (*wājib al-wujūd*).

KEYWORDS: *Burhān al-Ṣiddīqīn*, *Fāṭir*, *Infīṭār*, innate Monotheism, Ḥasanzādeh Āmolī, *Ḥikmat-i Muta‘āliya*

1. **Received:** 4 February 2025 **Accepted:** 18 April 2025

2. **Corresponding Author:** MA in Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad; Mashhad, Iran; **Email:** tasarrom@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; **Email:** Ma.vatandoost@um.ac.ir

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

واکاوی تحلیلی تقریر نوین علامه حسن زاده آملی از برهان صدیقین و پیامدهای نقلی آن^۱

محمدجواد جعفری زاده^۲؛ محمدعلی وطن دوست^۳

چکیده

برهان صدیقین به عنوان یکی از استوارترین براهین اثبات وجود خدا، همواره مورد توجه فلاسفه و متکلمان اسلامی بوده است. علامه حسن زاده با رویکردی نوگرایانه و با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، تقریری بدیع و عمیق از این برهان ارائه کرده است. ایشان با تحلیل معناشناسانه و هستی‌شناسانه ماده «فطر»، معتقد است که رابطه میان فاطر و منفطر، رابطه ظاهر و مظهر است و همه موجودات هستی از متن ذات خداوند متعال ظهور یافته و مشتق شده‌اند. در پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی، ابتدا مبانی فلسفی و عرفانی این خوانش بیان شده و در ادامه، پیامدهای نقلی و سازگاری آن با آیات قرآن و روایات، مورد بررسی قرار می‌گیرد. یافته‌های پژوهش حکایت از آن دارد که تقریر علامه حسن زاده، نه تنها از نظر فلسفی و عرفانی مستحکم است، بلکه با متون نقلی نیز هماهنگی عمیقی دارد و می‌تواند به شایستگی نمایان‌گر پیوند جدایی‌ناپذیر قرآن و عرفان و برهان باشد. از جمله ملازمات نقلی این دیدگاه، «شهودی بودن توحید فطری، شناخت خدا با خدا و اشتقاق موجودات از ذات واجب تعالی» می‌باشد. **کلیدواژگان:** برهان صدیقین، فاطر، انفطار، توحید فطری، حسن زاده آملی، حکمت متعالیه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۲۹

۲. (نویسنده مسئول) دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد: tasarrom@gmail.com

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد: ma.vatandoost@um.ac.ir

مقدمه

برهان صدیقین که به تعبیر ملاصدرا، شریف‌ترین و متقن‌ترین براهین اثبات خداست (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۷)، برهانی است که در آن چیزی برای اثبات ذات خداوند، واسطه قرار نگرفته و حد وسط در این برهان، حقیقتی غیر از خداوند نیست، لذا در این نوع استدلال، طریق مقصود، عین مقصود است و حقیقت وجود، دلیل بر خود است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶، ۱۳). تاکنون قرائت‌های فراوانی از برهان صدیقین ارائه شده است، به گونه‌ای که مدرس آشتیانی در این زمینه، حدود ۲۰ تقریر از قدما ذکر می‌کند (آشتیانی، ۱۳۵۲: ۴۸۸).

در این میان، علامه حسن‌زاده آملی، اندیشمند فیلسوف و عارف معاصری است که برای اثبات توحید فطری در آثار مختلف خود، با استفاده از ماده «فطر»، تقریر جدید و عمیقی را ارائه می‌دهد، این دیدگاه از ابتکارات و نوآوری‌های ایشان است و خوانشی نو از برهان صدیقین را افاده می‌کند. درباره وجه نوآوری مقاله حاضر، باید متذکر شد که نوآوری لزوماً در عرضه برهان جدید منحصر نمی‌شود، بلکه ارائه تقریری نو از برهان واحدی مانند صدیقین نیز نوآوری شمرده می‌شود و در پژوهش حاضر، ادعای نوآوری در تقریر ایشان از برهان صدیقین صورت گرفته است نه در اصل برهان صدیقین؛ توضیح بیشتر اینکه ایشان با استفاده از ریشه لغوی «فاطر» و تحلیل معناشناختی آن، تقریر و خوانش جدیدی از برهان صدیقین ارائه نموده‌اند که با اصول حکمی و قرآنی نیز پیوند عمیقی دارد و پیش از ایشان، سابقه نداشته است.

به طور خلاصه از نظر ایشان، در ماده «فطر» معنای اظهار نهفته است و همانطور که عرب برای درخت و فروع آن، از ماده «فطر» استفاده می‌کند و برگ، شکوفه و میوه و... از متن درخت ظاهر شده و قائم به درخت و شأنی از شئون اویند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳: ۸۲)، همه موجودات هستی نیز مشتق از ذات خداوند فاطرند و انفطار موجودات از ذات واجب، به معنای ظهور آن‌ها از متن ذات اوست و لذا با این تبیین، همه موجودات از شئون و مجالی ذات و مظاهر اسماء و صفات خداوند محسوب می‌شوند. در جستار حاضر، در گام نخست، ماده «فطر» که نقش مهمی در تبیین تقریر علامه حسن‌زاده آملی دارد، از جهت لغوی مورد تحلیل قرار گرفته است، سپس نظر علامه حسن‌زاده به همراه مستندات فلسفی بیان شده و سرانجام، ملازمات نقلی این دیدگاه تبیین خواهد شد.

ضمناً درباره پیشینه پژوهش باید گفت: گرچه درباره «برهان صدیقین» مقالات زیادی به رشته تحریر آمده است، اما تاکنون این تقریر علامه حسن‌زاده از برهان صدیقین در هیچ پژوهشی بررسی نشده است؛ لذا تحلیل لغوی و فلسفی و بررسی پیامدهای نقلی این دیدگاه، نوآوری این مقاله را تضمین می‌کند.

۱. تحلیل لغوی ماده «فطر»

با نظر به اینکه علامه حسن‌زاده در قرائت خود از برهان صدیقین، از ماده «فطر» استفاده می‌کند، شایسته است پیش از تبیین دیدگاه ایشان، به مفهوم‌شناسی ریشه «فطر» پرداخته شود.

ماده اصلی «فطر» در زبان عربی، به معنای «شکافتن» (الشَّقُّ) است، چنان‌که راغب اصفهانی در کتاب المفردات به این معنا تصریح کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۰). این معنا در دیگر منابع معتبر لغوی، همچون لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵، ۵۵)، صحاح اللغة (جوهری، ۱۴۰۷: ۲، ۷۸۱) و تاج العروس (زبیدی، ۱۴۱۴: ۷، ۳۵۰) نیز تأیید شده است. به عنوان مثال، در زبان عربی به جوش‌های پوستی که بر سطح پوست ظاهر می‌شوند، «أَفْطُور» اطلاق می‌شود (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۲، ۱۹۳)، زیرا این جوش‌ها با شکافتن پوست، بیرون می‌آیند. همچنین، اصطلاح «افطار» در مورد روزه‌داران نیز از همین ریشه گرفته شده است، چرا که خوردن و آشامیدن به مثابه شکستن حالت امساک و روزه تلقی می‌شود (ازهری، ۱۴۲۱: ۶، ۱۰۰)، امام خمینی نیز در این باره بیان می‌کند که افطار به معنای شکافتن هیئت اتصالیه امساک است (خمینی، ۱۳۷۶: ۱۷۹).

علاوه بر این، هنگامی که درخت شکافته می‌شود و برگ‌ها و شکوفه‌ها از آن خارج می‌گردند، از عبارت «تَفَطَّرَ الشَّجَرُ» استفاده می‌شود (عسکری، ۱۴۱۲: ۴۰۷). این کاربرد نشان‌دهنده آنست که مفهوم «شکافتن» همواره با «اظهار شیء» همراه است (همان). از این رو، معانی دیگری همچون طلوع (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷، ۴۱۷)، ایجاد و ابداع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۰)، اشتقاق (عسکری، ۱۴۱۲: ۴۰۷)، انشاء (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵، ۵۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۷، ۳۵۰)، خلق (جوهری، ۱۴۰۷: ۲، ۷۸۱) و اختراع (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵، ۵۶) که در منابع لغوی ذکر شده‌اند، همگی به نوعی با مفهوم «اظهار» مرتبط هستند؛ در واقع، این معانی از لوازم معنایی «اظهار» محسوب می‌شوند؛ زیرا در تمامی آنها، نوعی «ظاهر شدن» یا «ظاهر کردن» نهفته است (عسکری، ۱۴۱۲: ۴۰۷).

بر این اساس است که در زبان عربی، از ماده «فطر» برای توصیف ظهور برگ‌ها، شکوفه‌ها و میوه‌ها از درخت استفاده می‌شود: «تَفَطَّرَ الشَّجَرُ بالورق و الورد إذا أظْهَرهما» (رازی، ۱۴۱۱: ۱۳، ۴۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۳، ۱۰۸). از این منظر، «فاطر» به عنوان اصل و منشأ ظهور و «منفطر» به عنوان پدیده‌هایی که از این اصل ظاهر می‌شوند، تلقی می‌گردد؛ به عنوان مثال، درخت به عنوان «فاطر» و برگ‌ها و شکوفه‌ها به عنوان «منفطر» در نظر گرفته می‌شوند.

در مورد خداوند نیز این مفهوم به کار می‌رود، چنان‌که گفته می‌شود: «فطر الله الخلق، اظهرهم

بایجادۀ ایاهم» (عسکری، ۱۴۱۴: ۴۰۷)، یعنی خداوند مخلوقات را با ایجاد آن‌ها، ظاهر می‌سازد. این معنا در آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فاطر: ۱) نیز بازتاب یافته است. طبرسی در مجمع البیان با تشبیه رابطه خداوند و مخلوقات به رابطه درخت و برگ‌ها، بر این مفهوم تأکید می‌کند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۵، ۲۸۸)، به عبارت دیگر، آفرینش خداوند در این مفهوم، نوعی «اظهار» است، چرا که مخلوقات از عدم به وجود می‌آیند و از ذات خداوند متعال ظهور می‌یابند.

در نتیجه، تحلیل لغوی ماده «فطر» نشان می‌دهد که این واژه در اصل به معنای «شکافتن» است و لازمه آن، «ظاهر نمودن شیء» می‌باشد، این مفهوم در کاربردهای مختلف، از جمله در توصیف آفرینش الهی، بازتاب یافته است.

۲. تبیین دیدگاه علامه حسن‌زاده

اکنون که مفهوم‌شناسی ماده «فطر» مشخص شد، به تبیین دیدگاه علامه حسن‌زاده می‌پردازیم، ایشان در منظومه حکمی «دفتر دل» اینگونه سروده است:

سَخْنِ بِنُوشِ وَ بَسْپَارَشِ بَه خَاطِرِ	کِه فِرَقِ مَنفَطَرِ چُبُود زِ فَاطِرِ
عَرَبِ گَویدِ اَنفَطَرَتِ الْأَنْوَارِ	مِنَ أَغْصَانِ الشَّجَرِ اِیْ مَرْدِ بَیدَارِ
نَه اَغْصَانِ اَز شَجَرِ یَا بَدِ رَهایی	نَه اَنوَارِ اَسْتُ وَ اَغْصَانِ رَا جَدایی
اِگَر اَنوَارِ وَ اَغْصَانِ جَزِ شَجَرِ نِیست	خُدا هِست وَ دَگَرِ حَرْفِ دَگَرِ نِیست
زَمینِ اَنوَارِ وَ اَغْصَانِشِ سَمَاوَاتِ	شَجَرِ هِم فَاطِرِ وَاجِبِ بِالذَّاتِ
چَو اِبْرَاهیمِ وَ یُوسُفِ بَاشِ ذَاکَرِ	جَنابِ خُداوندِ تَعَالی رَا بَه فَاطِرِ
کِه بَی دُورِ وَ تَسْلِسلِ هَایِ فِکَرِ	بِیابی دُولتِ تَوْحیدِ فِطَرِ
تُو رَا صَدِ شَبِهُهُ اِبْنِ کُمُونِ	نَمَانَدِ خَرْدَلِی بَهرِ نَمُونِ
بِیَنی بَی زِ هَرِ چُونِ وَ چَرایی	خُدا هِست وَ کُندِ کَارِ خُدایی
دَرین مَشْهَدِ رَسیدِی بَی کَمِ وَ کَاسِ	بَه بَرهانی کِه صَدِّیقانِ خُداوندِ رَاسِ

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱: ۴۲۸)

ایشان در ابتدا به معنای لغوی «فطر» اشاره می‌کند: عرب می‌گوید «انفطرت الأنوار من أغصان الشجر»، یعنی شکوفه‌ها از شاخه‌های درخت منفطر می‌شوند و ظهور می‌یابند و با توجه به توضیحاتی که در مفهوم‌شناسی لغوی ذکر شد، مشخص می‌شود که شکوفه، برگ، میوه، شاخه و سایر فروعات

درخت، جدای از درخت نیستند و شکوفه‌ها و برگ‌ها و... از متن درخت ظاهر می‌شوند. گویا درخت اصل است و این ظهورات فرع درخت‌اند و گویا درخت، اجمال این ظهورات و این ظهورات، تفصیل درخت‌اند و این فروعات در همه شئون وجودی خود، به حقیقت درخت وابسته‌اند و از او گسسته نیستند و جدایی میان آن‌ها و درخت فرض ندارد و آنچه را که به نام میوه، شکوفه و شاخه و... می‌نامیم، موجودات جداگانه‌ای نیستند؛ بلکه در واقع، تجلیات گوناگون حقیقت واحد درخت هستند. پس خلاصه اینکه این فروعات و ظهورات، همگی از درخت منفطرنند و قائم به درخت‌اند، بلکه جزء درخت و شأنی از شئون اویند^۱ (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳: ۸۲).

رابطه میان درخت و فروعاتش در رابطه میان خداوند و خلق نیز وجود دارد و به همان وزن، همه موجودات هستی، مشتق از ذات خداوند متعال‌اند و انفطار موجودات از ذات واجب، به معنای ظهور آن‌ها از متن ذات اوست و حیات منفطر به فاطرش است و جدایی میان خداوند و خلق فرض ندارد و در واقع، جز یک حقیقت واحد در کشور وجود، فرض نمی‌شود که دارای ظهورات و مشتقات فراوان است و گویا خداوند، متن عالم و عالم شرح اوست و او اصل عالم و عالم، فرع اوست و جدایی فاطر از منفطر معنا ندارد و همگی قائم به او و همه مظهري از مظاهر او و جلوه‌ای از جلوات اویند؛ لذا وقتی می‌گوییم «موجودات از خداوند فاطر منفطرنند»، همه این مفاهیم بلند از ماده «فطر» و از رابطه میان فاطر و منفطر استنباط می‌شود.

۱. شایان توجه است که در نظر دقیق، «جزء» غیر از «شأن» است و علامه حسن‌زاده قطعاً به تفاوت میان «جزء» و «شأن» دقت داشتند، و ذکر این دو کلمه در کنار هم هیچ اشکالی ندارد و اینگونه تعبیرات در سخن بزرگان حکمت به کار می‌رود، به عنوان نمونه شعری را از جناب جامی را (در اتحاد عاقل و معقول) نقل می‌کنیم:

گر در دل تو گل گذرد گل باشی و ر بلبل بی‌قرار؛ بلبل باشی
تو جزئی و حق گل است، اگر روزی چند اندیشه گل کنی؛ همه گل باشی

در توضیح این بیت گفته شده:

مراد ملا عبد الرحمن جامی از کلمه «گل» در مصراع سوم، گل در مقابل جزء نیست که اگر این جزء نابود گردد؛ کل نیز خاصیت کل بودن خود را از دست بدهد؛ بلکه مراد از این گل؛ حقیقت جمع الجمعی الهی است، که جزء و کل و جزئی و کلی در آن ملحوظ و جمع می‌باشد. (رضانژاد، ۱۳۸۷: ۱، ۱۲۷)

یا اگر جناب ملاصدرا می‌فرمایند «نفس کل قوا است» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸، ۵۱) کسی گمان نمی‌کند که رابطه نفس و قوا رابطه جزء و کل است تا با از بین رفتن قوا (به عنوان جز)، نفس (به عنوان کل) نابود شود، لذا همگی «کل» و «جزء» در این عبارت را به معنای «اصل و فرع» معنا می‌کنند.

نتیجه: در این عبارت حضرت علامه حسن‌زاده نیز وجه ذکر واژه «جزء و شأن» در کنار هم از این باب است و اینگونه تعبیرات هیچ اشکالی ندارد، گویا درخت به سبب وحدتی که کل شئون خود را دربر می‌گیرد، اصل و مبدء تمام شئون و جامع تمام تجلیات و فروعات خود است و از این رو، جزء و کل و جزئی و کلی و تجلیات و شئون در آن ملحوظ می‌باشد.

توجه به این نکته ضروری است که گرچه لغویون به این نکته میان «فاطر» و «منفطر» عنایت داشتند، اما اینکه علامه حسن‌زاده استفاده از ماده «فطر» را نوعی برهان صدیقین می‌داند و با پیوند آن با مبانی فلسفی و عرفانی و آموزه‌های وحیانی، خوانشی جدید از این برهان ارائه می‌دهد، جزء نوآوری‌های ایشان محسوب می‌شود؛ بنابراین وجه نوآوری این تقریر، استفاده از ماده لغوی «فطر» و تلفیق آن با مبانی حکمی است، از این رو که رابطه میان فاطر و منفطر، رابطه ظاهر و مظهر است؛ «فاطر» موجود مستقل و «منفطر» جلوه فاطر و وجود رابط است و خود ماده «فطر» و «توحید فطری»، چنین بار معنایی بلندی را افاده می‌کند.

به پشتوانه این تبیین عمیق از توحید فطری است که علامه در ادامه این شعر می‌گوید: برای اثبات خداوند متعال نیازی به ابطال دور و تسلسل نیست و همین تبیین خود برهان صدیقین است که حد وسط آن «خداوند فاطر» بوده و شناخت خدا از طریق خداست و پیامبران الهی نیز با این دید شهودی توحیدی، خداوند را در قرآن کریم به وصف «فاطر» ستوده‌اند: «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِی اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰).

۳. بررسی مستندات فلسفی تقریر علامه حسن‌زاده

این قرائت علامه حسن‌زاده از توحید صدیقین، بر چندین قاعده و اصل فلسفی استوار است که به این مبانی اشاره می‌شود:

۳-۱. قیام صدوری

با توجه به نکات پیش گفته، روشن گردید که موجود فاطر به منزله اصل و متن و علت و موجود منفطر، به منزله فرع و شرح و معلول است و از این جهت، منفطر حقیقتی جز حقیقت فاطر ندارد و به نحو قیام صدوری قائم به ذات فاطر است.

قیام صدوری موجودات به حق متعال، از جمله ابتکارات صدرالمآلهین است و وی از این قاعده در مواضع متعددی (مانند بحث قیام صور ادراکی به نفس) استفاده کرده است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۹۰). شارحین ملاصدرا این نحو قیام را اینگونه تبیین نموده‌اند که قیام صدوری (در مقابل قیام حلولی یا عروضی)، در مثل قیام معلول به علت متصور است، از این جهت که نسبت معلول به علت، نسبت (قیام فیه) نیست؛ یعنی علت، محل حلول معلول نمی‌باشد، بلکه نسبت معلول به علت (قیام عنه) است، بدین

معنا که وجود معلول، متقوم به وجود علت بوده و اگر علت نباشد، اصلاً ذاتی برای معلول قابل فرض نیست و معلول، نفس تعلق به علت است (آملی، ۱۳۹۱: ۱، ۹۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۷: ۲۸۶). بنابراین نسبت میان فاطر و منفطر، نسبت حال و محلّ نیست، بلکه هستی منفطر، به هستی فاطر است، پس همه موجودات، به نحو قیام صدوری، قائم به خداوند متعال اند (حسن زاده آملی، ۱۳۶۹: ۳، ۵۷۶) و همه شأنی از شئون او، مظهری از مظاهر او، رشحه‌ای از رشحات او و جلوه‌ای از جلوات اویند. به تعبیر علامه حسن زاده: این تجلیات و ظهورات، انفطار موجودات از ذات واجب تعالی می‌باشد و همگی قائم به اویند به نحو قیام فعل به فاعل و معلول به علت و فرع به اصل (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵: ۵۴).

۳-۲. اضافه اشراقی

همچنین مشخص شد که منفطر عین الربط به فاطر است و حقیقت مستقلی ندارد و حقیقت آن، چیزی جز نحوه اضافه‌ای به فاطر نیست؛ از این معنا، تعبیر به اضافه اشراقی و اضافه قیومی می‌شود. اضافه اشراقی (در مقابل اضافه مقولی) فعل و دامنه وجود است و همان اضافه ایجاد است که علت هستی بخش نسبت به معلول خود دارد، در چنین نسبتی، سه شیء مستقل (مضاف، مضاف‌إلیه و اضافه) وجود ندارد، بلکه هستی حقیقی تنها متعلق به مضاف است که با افاضه، فاعلیت و ایجاد خود، به مضاف‌إلیه هستی می‌بخشد و وجود مضاف‌إلیه، چیزی غیر از همان ایجاد مضاف نیست و تغایر میان این سه، تغایری اعتباری است (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۳، ۲۶۵).

۳-۳. وجود رابط و فقری، ملاک نیامندی معلول به علت

با دقت در رابطه «فاطر و منفطر»، مشخص می‌شود که منفطر، وجودی مستقل و جدای از فاطر ندارد، بلکه عین الربط به فاطر است و در وجود و بقاء، محتاج به ذات اوست. ملاصدرا در فلسفه خود، علیت مشائی که پنداره وجود مستقل را برای موجودات فرض می‌کند، به تشأّن تبدیل می‌کند و معلول را از مراتب و شئون علت می‌داند. وی به تفصیل در جلد اول اسفار به بحث وجود رابط می‌پردازد و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که وجود جمیع مخلوقات، عین الربط به خداوند است و وجود همه ممکنات، صرف ربط و تعلق به خداوند متعال است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱، ۳۲۹). بدین جهت است که وی ملاک نیاز به علت را فقر وجودی می‌داند و معتقد است که برای معلول جهت دیگری وجود ندارد جز اینکه مرتبط با خداوند متعال است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱، ۸۰). به تعبیر حکیم سبزواری در حاشیه اسفار، معلول در دیدگاه صدرایی

۶۳ واکاوی تحلیلی تقریر نوین علامه حسن‌زاده آملی از برهان صدیقین و پیامدهای نقلی آن

موجود مستقلی نیست، بلکه ربط محض است و اگر این انتساب و ربط نباشد، هویتی هم برای معلول متصور نخواهد بود (سبزواری، ۱۳۶۸: ۷، ۱۵۹). ملاصدرا در جای دیگری از اسفار صراحتاً می‌گوید: موجودات ممکن، همگی از شئون ذات واجب و اشعه و سایه‌های نور قیوم‌اند و به حسب هویت خود استقلالی ندارند و عین فقر و احتیاج به خداوند متعال‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱، ۴۶).

پس همانطور که شکوفه، برگ و میوه... از شئون درخت محسوب می‌شوند و عین ربط به اویند، به همین وزن، کل موجودات نیز از شئون و مظاهر فاطر هستند و عین ربط و تعلق به اویند.

۳-۴. کثرت تجلیات وجود در عین وحدت وجود

با دقت در رابطه «فاطر و منفطر»، واضح می‌شود که منفطر در عرض فاطر قرار نمی‌گیرد؛ به دیگر سخن، نمی‌توان فاطر را یک موجود و منفطر را موجود دیگری فرض کرد (به صورت وحدت عددی)، بلکه فاطر وحدتی اطلاقی دارد که همه منفطرات و شئون خود را شامل می‌شود؛ در واقع، ما در مقام کثرت اعتباری، ریشه، ساقه، شاخه، شکوفه و میوه... را وجودات جدای از هم می‌پنداریم، اما در حقیقت، همگی از شئون و تجلیات درخت‌اند و وحدت عددی ندارند.

این رابطه میان خداوند و خلق برقرار است؛ به تعبیر علامه طباطبایی، ذات خداوند متعال صرف الوجود است و آن چنان وحدتی دارد که تصور ثانی و تکرر در او راه ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۷۸). به دیگر سخن، وحدت ذات خداوند، وحدت عددی نیست؛ وحدت عددی یعنی وحدت چیزی که فرض تکرر وجود در او ممکن است، این وحدت در مقابل اثنیت و کثرت است؛ چنین موجودی یکی است، یعنی دو تا نیست؛ ولی اگر موجودی باشد که بی‌نهایت و بی‌حد باشد، وجود او به نحوی است که فرض تکرر در او ممکن نیست، این وحدت در مقابل اثنیت و کثرت نیست و معنای اینکه یکی است این نیست که دو تا نیست، بلکه اینست که دوم برای او فرض نمی‌شود (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۶، ۳۹۷).

از آنجا که منفطر، غیر از فاطر نیست، بلکه ظهور فاطر و تفصیل آنست، لذا فاطر یک حقیقت واحد دارای مظاهر فراوان است؛ به تعبیر دیگر، فاطر حقیقت و منفطر رقیقت و از شئون و تجلیات و مشتقات فاطر است؛ یعنی منفطر از جهتی عین فاطر است و از جهتی غیر فاطر است؛ منفطر فاطر نیست و در عین حال، غیر از فاطر هم نیست: منفطر فاطر نیست، زیرا شأنی از شئون آن است، نه همه حقیقت آن؛ همچنین منفطر غیر از فاطر نیست، چون از شئون آن بوده و هستی‌اش از هستی فاطر است؛ لذا فاطر یک حقیقت واحد است که در عین وحدتش، دارای کثرات و تجلیات فراوان است و بر اساس وحدت

شخصی ذات مراتب (که نظر حکیم است) و وحدت شخصی ذات مظاهر (که نظر عارف است) وجود واحد است و مراد از این وحدت، اینست که وجود غیر متناهی است و صمد است و جای خالی ندارد و جایی برای غیر نمی‌گذارد؛ بنابراین، کثرات در دل این وحدت بوده و نه تنها تنافی با چنین وحدتی نداشته، بلکه هر چه بیشتر باشند، مؤکد وحدت آنند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۵۴).

به تعبیر ملاصدرا، همه کثرات عالم، توابع آن حقیقت واحدند و شئون و حیثیات و اطوار و لمعات نور و تجلیات ذاتی اویند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱، ۴۶) و باز به تصریح او در جای دیگری از اسفار: «أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فاردا هو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره و أسماؤه ونوعته وهو الأصل وما سواه أطواره و شئونه وهو الموجود وما وراءه جهاته و حیثياته»، برای همه موجودات اصل واحدی است که حقیقت و ذات و اصل است و موجودات، شئون و اسماء و نعوت و اطوار و جهات و حیثیات آن موجود واحدند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲، ۳۰۰).

۳-۵. «خداوند فاطر» به عنوان حد وسط برهان

همانطور که در ابتدای مقاله ذکر شد، برهان صدیقین، برهانی است که در آن، چیزی برای اثبات ذات خداوند واسطه قرار نگرفته و حد وسط در این برهان، حقیقتی غیر از خداوند نیست و او دلیل بر خود است؛ این خوانش علامه حسن‌زاده نیز همین خصوصیت را دارد و حد وسط آن، «خداوند فاطر» است. توضیح آنکه بر اساس مبانی حکمی و عرفانی، خداوند دارای نسبت‌هایی با خلق است، مثلاً در هستی تصرف و تدبیر و الوهیت داشته و این تدبیر و الوهیت او، اقتضای مربوب و مألوه دارد، چرا که إله و مألوه رب و مربوب متضایف‌اند و أحد المتضایفین مگر با متضایف دیگر شناخته نمی‌شود و اگر ذات خداوند متعال از این نسبت‌ها برکنار شود، دیگر إله و رب نیست (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱، ۸۱)؛ لذا تعقل نسبت بدون منتسبین بی‌معناست و همین‌طور همه صفات و اسماء الله بدون وجود مخلوقات بی‌معناست، رب اقتضای مربوب دارد، غافر اقتضای گناهکار دارد، شافی اقتضای مریض دارد و...

غافر و تائب آمدند طالب مذهب از ازل بی‌شمار اسم خداوند همی این سمت اقتضا کند
تشنه به سوی آب و خود تشنه تشنه است آب خدا گدا گدا کند، گدا خدا خدا کند
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱: ۱۱۰).

رابطه فاطر و منفطر نیز رابطه تضایف است، رابطه تضایفی که به صرف فهم معنای ماده «فطر» و درک معنای منفطر، مقتضی درک فاطر خواهد بود.

بنابراین با توجه به اصول پیشین، موجود فاطر یک حقیقت واحد است که دارای منفطرات و شئون

فراوان است و منفطر، حقیقتی غیر از فاطر ندارد و عین الربط به فاطر است و تعقل فاطر بدون منفطر، ممکن نیست؛ لذا گرچه در این برهان «از شئون فاطر به حقیقت فاطر واصل می‌شویم»، اما چون منفطر عین الربط به فاطر است و حقیقتی جز فاطر ندارد، از این رو، «سیر از شئون فاطر به فاطر» در حقیقت «سیر از فاطر به فاطر» است، چرا که شئون، مظاهر و تجلیات آن حقیقت هستند و چیزی غیر از آن نیستند و در برهان صدیقین نیز چیزی غیر از خدا برای اثبات ذات خداوند واسطه قرار نگرفته است (طباطبائی، ۱۳۹۲: ۵، ۷۷)، لذا این برهان، در حقیقت سیری از فاطر به فاطر و سیری از خدا به خدا و خوانش جدیدی از برهان صدیقین است که اصول فلسفه و حکمت بر آن دلالت می‌کند.

شایان ذکر است که چون منفطر، عین الربط به فاطر است و این برهان، دیدن و شهود مرتبط الیه در وجود رابط است، از این جهت که موجود منفطر، وجودش عین ربط و تعلق و استهلاک و فناء در فاطر است، لذا این برهان، سیری از خدا به خدا و برهان صدیقین خواهد بود؛ اما اگر به جنبه محدود موجود منفطر نظر شود، این شناخت، شناخت با واسطه است و شناخت ماهیت است نه شناخت وجود و همانند سایر براهین دیگر برهان صدیقین نخواهد بود.

در تأیید این برداشت، باید توجه داشت که بر اساس مبانی حکمت متعالیه، جهت ظهور و جهت بطون در ذات خداوند عین یکدیگر است؛ یعنی او دارای دو حیثیت و دو جهت نیست که یکی از آن‌ها ظاهر و دیگری باطن باشد، بلکه دارای یک حیثیت واحد است که هم منشأ ظهور و هم منشأ بطون است (طباطبائی، ۱۳۹۲: ۵، ۷۹)، لذا اگر به مظاهر و شئون خداوند، نه به صورت موجودات جداگانه، بلکه به عنوان ظهورات خداوند نظر شود، یعنی به وجود رابط از جهت ربط و فناء در مرتبط الیه نظر شود (یا در مقام تمثیل، به رود از جهت اتصالش به دریا نظر شود که در حقیقت عین دریا و از شئون دریاست)، پس در واقع چیزی غیر از «خداوند فاطر» واسطه در اثبات واقع نشده است؛ لذا حکمای الهی، فیلسوفان رسمی و متکلمین را از این جهت مورد سرزنش قرار می‌دهند که از طریق مخلوقات و مصنوعات، بر ذات باری استدلال می‌کنند و جهان را عیان و خداوند را نهان می‌پندارند (طباطبائی، ۱۳۹۲: ۵، ۷۹) و حقیقتی مستقل و جداگانه برای موجودات قائل شده و به غیر خدا برای اثبات خدا متوسل می‌شوند.

خلاصه آنکه، ویژگی خاص ماده «فطر» بر این تبیین والا دلالت دارد و همانطور که عرب برای درخت و فروع آن، از ماده «فطر» استفاده می‌کند و برگ، شکوفه و میوه و... همگی از متن درخت ظاهر شده و قائم به درخت‌اند و شأنی از شئون اویند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳: ۸۲)، همه موجودات هستی نیز مشتق و منفطر از ذات خداوند فاطرند و انفطار موجودات از ذات واجب، به معنای ظهور آن‌ها

از متن ذات اوست و لذا با این خوانش، همه موجودات از شئون و مجالی و مظاهر و تجلیات و اطوار خداوند محسوب می‌شوند و تصور این منفطرات (با علم به اینکه از شئون فاطر و عین الربط به اویند) مستلزم تصور فاطر است؛ بنابراین تصور رابطه «فاطر و منفطر»، مستلزم تصدیق به «وجود حقیقت فاطر»، بدون نیاز به هیچ واسطه دیگری خواهد بود.

لذا با توجه به این نکات بلند و مبانی فلسفی مذکور، علامه حسن‌زاده تقریر خود را توحید صدیقین می‌نامد:

درین مشهد رسیدی بی کم و کاست به برهانی که صدیقان خداوند راست
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱: ۴۲۹).

۴. پیامدهای نقلی این خوانش از برهان صدیقین

با توجه به توضیحات مفصل مذکور درباره معنای «فاطر» و «رابطه فاطر و منفطر»، آیات قرآن کریم، ادعیه و روایات، تبیین ویژه و والایی می‌یابند:

۴-۱. شهودی بودن توحید فطری

از جمله پیامدهای دیدگاه مذکور اینست که منفطر، نه به علم فکری، بلکه به ادراک شهودی، حقیقت فاطر را می‌یابد (همانطور که در شعری که در ابتدا از علامه ذکر شد، ایشان گفت: «که بی دور و تسلسل‌های فکری / بیابی دولت توحید فطری»).

تصدیق شهودی بودن علم منفطر به فاطر، ممکن است در ابتدا مشکل به نظر برسد، اما اصول حکمت بر آن دلالت دارد: علم حضوری (شهودی) یعنی علمی که معلوم آن، نه به صورت و عکس، بلکه با واقعیت خارجی خود نزد عالم درک می‌شود و در چنین علمی، عین وجود معلوم برای عالم حاضر است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲، ۳۸). علم حضوری در سه جا صدق می‌کند: در علم شخص به خود، در علم علت به معلول و در علم معلول به علت (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۶۲). دو قسم اول واضح است، اما دلیل اینکه معلول نیز به علت خود، علم حضوری دارد، به تقریر علامه جوادی آملی اینچنین است:

حقیقت و ذات معلول، عین فقر و نیاز و وابستگی به علت و غیر مستقل بودن است، از طرف دیگر، علم حضوری و حقیقی به موجودی که عین فقر و وابستگی است، امکان ندارد، مگر اینکه اول موجود مستقل درک شود؛ چون موجودی که ذاتش وابسته است، بدون آن مستقل و علت وجود ندارد؛ آن موجود وابسته نمود است و وجود و بود، علت و مستقل است، بنابراین علم حضوری به معلول مستلزم این است

که در درجه قبل علت به علم حضوری ادراک شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۹، ۱۱۲).

در پرتوی این دستاورد عظیم حکمت متعالیه است که ملاصدرا در رساله «المسائل القدسیه»، علم را به بسیط و مرکب تقسیم کرده (علم بسیط عبارت است از ادراک شیء بدون اینکه شخص ادراک‌کننده از ادراک خود نسبت به شیء مورد ادراک آگاهی داشته باشد، ولی علم مرکب عبارت است از ادراک شیء در حالی که ادراک‌کننده از ادراک خود به شیء مورد ادراک نیز آگاهی دارد) و معتقد است چون همه موجودات عین تعلق و ربط به خداوند متعال هستند، در هر ادراکی، آن وجهی که مرتبط به واجب است، به نحو علم شهودی بسیط، مدرک موجودات واقع می‌شود و سپس با ذکر آیه «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰)، این آیه را ناظر به «فطری بودن علم شهودی بسیط» برای همه موجودات می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۱۴).

خلاصه آنکه موجود منفطر از جهت وجود خود که عین فقر و ربط و وابستگی به فاطر است، موجود فاطر را دم به دم به صورت شهودی ادراک می‌کند، اگر چه از این ادراک خود غافل باشد.

با این خوانش، بیدار شدن فطرت نیز معنای والاتری می‌یابد؛ زیرا با تبدیل شدن علم بسیط به علم مرکب و با کنار رفتن پرده‌های غفلت، انسان متوجه جبلی و فطرت حقیقی خود می‌شود؛ همچنین با تبیین اینکه چرا «شناخت خداوند، فطری ذات انسان است» نیز واضح می‌شود، زیرا انسان از متن ذات خداوند ظهور یافته و گرچه ممکن است به سبب اشتغالات دنیا، از آن سرشت غافل شود، اما اصل ذات و جبلی او که از ذات خداوند مشتق شده و عین ربط و وابستگی به اوست، قابل تبدیل و قابل تغییر نیست (طباطبائی، ۱۳۹۳: ۷، ۱۹۲).

در قرآن کریم به نقل از حضرت ابراهیم علیه السلام اینگونه آمده است: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۷۹)، گویی ایشان با توجه به حقیقتی که فاطر همه موجودات است، به توحید فطری رسیده و به شهود، یافته است که هیچ موجودی جدا و مستقل از ذات او نیست و هر ذره‌ای، تجلی و ظهور و آیتی از ذات مقدس اوست و از این جهت، ایشان این ندا را سر داده است: من روی خود را به سوی کسی کردم که فاطر آسمان‌ها و زمین است.

این آیه نیز بر همین مطلب دلالت دارد: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰)، و با تبیینی که از ملاصدرا گذشت، معنای والایی را افاده می‌کند؛ بدین بیان که موجود منفطر «به صورت فطری»، به نحو علم شهودی بسیط و از جهت ربط وجودی خود به فاطر، موجود فاطر را می‌یابد.

۴-۲. شناخت خداوند با خداوند

همانطور که به تفصیل واضح شد، در رابطه میان فاطر و منفطر، خداوند به وسیله غیر شناخته نمی‌شود، بلکه در این شناخت، حد وسط «فاطر» است و این تبیین از توحید فطری، سیری از تجلی خدا به خداست و چون تجلی (وجود رابط) حقیقتی جز صاحب تجلی ندارد، این سیر، سیری انفسی و شهودی و شناخت خدا به وسیله خداست.

در دعای ابوحمزه ثمالی در تأیید این معنا اینگونه آمده است: «بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ وَ لَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ» (تو را با تو شناختم و تو من را بر وجود خود دلالت کردی و تو من را به سوی خود خواندی و اگر تو نبودی من تو را نمی‌شناختم).

در دعای صباح: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» (ای کسی که با ذات مقدس خود بر خود دلالت می‌کند). در دعای عرفه: «مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ» (کی غایب بودی تا نیازمند دلیلی باشی که بر تو دلالت کند؟).

در فراز دیگری از دعای عرفه: «تَعَرَّفْتَ لِكُلِّ شَيْءٍ فَمَا جَهِلَكَ شَيْءٌ وَ أَنْتَ الَّذِي تَعَرَّفْتَ إِلَيَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ فَأَرَيْتُكَ ظَاهِرًا فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَ أَنْتَ الظَّاهِرُ لِكُلِّ شَيْءٍ» (خدایا؛ تو خود را در هر شیء معرفی کردی، لذا هیچ موجودی نیست که تو را نشناسد و تو خود را در هر چیزی به من معرفی کردی و بنابراین، به هر چه نگریم، تو را ظاهر در آن دیدم و تو آشکارکننده هر شیء هستی). این تعبیر که «هیچ موجودی نیست که تو را نشناسد»، کاملاً تأییدکننده مبانی مذکور است؛ زیرا همانطور که گفته شد، این توحید فطری در نهاد هر موجودی نهفته است و هر موجودی و لو به نحو علم بسیط، از جهت وجود فقری و رابط خود، خداوند متعال را می‌شناسد؛ همچنین تعبیر «تو آشکارکننده هر شیء هستی» نیز بر مبانی مذکور دلالت دارد که ظهور هر شیئی از جانب ذات فاطر است.

با توجه به این مبانی، معنای سخن امام صادق (علیه السلام) نمود بیشتری می‌یابد: «تنها کسی موفق به شناخت خدا می‌شود که خدا را از راه خدا بشناسد و هر که خدا را با خدا نشناسد، در حقیقت غیر خدا را شناخته است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴، ۱۶۱) که در حقیقت، شناخت فاطر از طریق جنبه وجودی منفطر که عین تعلق و ربط و استهلاک و فناء در فاطر است، شناخت خدا با خدا می‌باشد.

روایات فراوان دیگری نیز وجود دارد که شناخت واقعی خداوند را «شناخت خدا با حد وسط قرار دادن خدا» معرفی می‌کند که جهت رعایت اختصار، از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود.

در قرآن کریم نیز در تأیید این مضمون، اینگونه صریح آمده است: «قَالَتْ يُسَلِّمُ أَفَى اللَّهِ شَكُّ فَاطِرٍ

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰)، (رسولان آن‌ها گفتند: آیا در خدا شک است؟! خدایی که فاطر آسمان‌ها و زمین است). چرا که وقتی معنای فاطر مشخص شود، واضح می‌شود که همه موجوداتی که از ذات او منفطر شده و مستقل پندار می‌شوند، وجود جداگانه‌ای از او ندارند، پس چگونه در حقیقتی که فاطر همه موجودات است، می‌توان شک نمود؟ در واقع شک در وجود فاطر، شک در منفطر است، چرا که اگر فاطر نباشد، منفطر هم نخواهد بود؛ لذا ذات مقدس فاطر، اصلاً قابل شک نیست، همانطور که قابل نفی نیست.

در آیه دیگری از قرآن آمده است: «وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي» (یس: ۲۲)، موجودی که متوجه معنای فاطر و رابطه منفطر و فاطر شده است، چنین سخنی دارد که من چرا کسی را پرستش نکنم که فاطر من است؟ زیرا جز آن موجود فاطر، موجود مستقل دیگری در هستی فرض نمی‌شود؛ پس شخص موحد در ندای درونی خود می‌پرسد: آیا جز او، حقیقتی فرض می‌شود تا متعلق پرستش واقع شود؟ بنابراین، موجود فاطر قابل شک و نفی نیست و منفطر، جز به وسیله خود فاطر و جز از راه خود فاطر، نمی‌تواند او را بشناسد.

۳-۴. احادیث اشتقاق

همچنین از پیامدهای دیدگاه مذکور، خوانش عمیقی از احادیث اشتقاق است. از دیدگاه علامه حسن‌زاده از این انفطار در روایات تعبیر به اشتقاق شده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۵: ۱۶۲). همانطور که در ادبیات (علم صرف)، میان یک ریشه و فروع آن، رابطه اشتقاق وجود دارد و همه فروع به نحوی با آن اصل (مصدر) مرتبط هستند، در نظام هستی نیز به صورت تکوینی نوعی اشتقاق وجود دارد و همه موجودات، از ذات مبارک فاطر مشتق شده‌اند و ظهورات و فروعات و تجلیات او محسوب می‌شوند.

عالم همه اسم و فعل مشتق باشد	مصدر به مثل هستی مطلق باشد
پس هرچه در او نظر کنی حق باشد	چون هیچ مثال خالی از مصدر نیست
	(یعنی جلوه‌ای از حق متعال باشد)

لذا با توجه به توضیحات مفصل مذکور، احادیثی که بر اشتقاق اسماء از ذات خداوند دلالت دارند (مانند اشتقاق اسماء اهل بیت از اسماء الهی) نیز مرتبط با همین مبنای ظهور موجودات از خداوند فاطر خواهند بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۹۲). در نمونه‌ای از این احادیث آمده است:

قال الله: هذا محمد و أنا الحمید و المحمود فی أفعالی، شققت له اسماً من اسمی، و هذا علی و أنا العلی العظیم، شققت له اسماً من اسمی، و هذه فاطمة و أنا فاطر السماوات و الأرض، فاطم أعدائی عن رحمتی يوم فصل قضائی، و فاطم أولیائی عما یعتریهم و یشینهم، فشققت لها اسماً من اسمی، و هذا الحسن و هذا الحسین و أنا المحسن المجمل، شققت لهما اسماً من اسمی (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱، ۱۵۱).

با این توضیح که با توجه به مبانی حکمی و عرفانی، ابتدا از ذات مقدس خداوند متعال حقیقت محمدیه مشتق و صادر شده است و سپس سایر حقایق نوریه از آن ذات مقدس صادر شده‌اند و سپس به لطف این وجودات نوری، سایر موجودات، جامه هستی پوشیدند؛ لذا در درخت هستی، این حقایق نوریه، نقش واسطه فیض را خواهند داشت و این انسان‌های کامل، به منزله نقطه‌ای هستند که با ظهور و تجلی و شرح این نقطه، همه موجودات آشکار می‌شوند (برسی، ۱۴۲۲: ۲۹۹ و ۳۰۰)؛ پس همه موجودات از حقیقت فاطر (با واسطه یا بدون واسطه) منفطر و مشتق شده‌اند.

همچنین آیات و روایاتی که در آن‌ها الفاظی همچون ایجاد، ابداع، انشاء، خلق و اختراع... به کار رفته است، با توجه به این تبیین از انفطار، می‌توانند به نحو والاتر و دقیق‌تری تبیین شوند (زیرا همانطور که در تحلیل لغوی ماده فطر ذکر شد، همه این واژه‌ها، لازم معنای ماده «فطر» هستند)؛ لذا این تفسیر از توحید فطری و کاربردهای آن، می‌تواند خمیرمایه‌ای برای پژوهش‌های آینده باشد.

نتیجه‌گیری

به تأیید لغت، ماده «فطر» بر شکافتن و اظهار شیء دلالت دارد. بر این اساس، رابطه میان فاطر و منفطر، رابطه ظاهر و مظهر است؛ این رابطه میان فاطر و منفطر، باعث تبیین ویژه علامه حسن‌زاده از توحید فطری و برهان صدیقین شده است که طبق این خوانش، همانطور که عرب برای درخت و فروعات آن، از ماده «فطر» استفاده می‌کند و برگ، شکوفه و میوه... همگی از متن درخت ظاهر شده و قائم به درخت بوده و وجودی مستقل نداشته و شأنی از شئون اویند، همه موجودات هستی نیز مشتق و منفطر از ذات خداوند فاطرند و کل ما سوی الله، به منزله شئون و تجلیات و مظاهر خداوند محسوب می‌شوند. نگارنده در پژوهش حاضر با بررسی لغوی ماده فطر و با واکاوی حکمی تقریر علامه حسن‌زاده، نتایج مهمی استنباط نمود که به صورت زیر فهرست می‌شود:

۱. موجود فاطر، به منزله اصل و متن و موجود منفطر، به منزله فرع و شرح است و لذا منفطر، حقیقتی جز حقیقت فاطر ندارد و وجودش قائم به ذات فاطر است؛ این رابطه میان فاطر و منفطر، بر قاعده حکمی «قیام صدوری» دلالت دارد.

۲. منفطر، حقیقت مستقلی ندارد و حقیقت او چیزی جز نحوه اضافه‌ای به فاطر نیست؛ از این معنا در فلسفه، تعبیر به «اضافه اشراقی» می‌شود.
 ۳. برای منفطر، وجود مستقل و جداگانه‌ای از فاطر تصور نمی‌شود و او عین تعلق و ربط به فاطر است؛ در فلسفه، از این معنا تعبیر به «وجود رابط» می‌شود و چنین وجودی که عین فقر و تعلق است، در وجود و بقاء خود محتاج به علت است.
 ۴. نمی‌توان فاطر را یک موجود و منفطر را موجود دیگری در کنار او فرض کرد (به صورت وحدت عددی)؛ بلکه فاطر، وحدتی اطلاقی داشته و سعی دارد که همه منفطرات و شئون خود را در بر گیرد و در عرض سلطنت او، موجود دیگری تصور نمی‌شود؛ این مضمون بر قاعده «وحدت حقه حقیقه» دلالت دارد.
 ۵. منفطر غیر از فاطر نیست، بلکه ظهور فاطر و تفصیل آن است، به تعبیر دیگر، فاطر حقیقت و منفطر رقیقت و از شئون و تجلیات و مشتقات فاطر است؛ این مطلب بر «وحدت وجود در عین کثرت موجود» دلالت دارد.
 ۶. منفطر نه به علم فکری، بلکه به عین شهود خود و از جهت وجود ربطی خود، حقیقت فاطر را می‌یابد؛ این مطلب بر «شهودی بودن علم فطری» دلالت دارد.
 ۷. در رابطه میان فاطر و منفطر، فاطر به وسیله غیر شناخته نمی‌شود؛ لذا این مطلب بر «شناخت خدا به وسیله خدا» دلالت دارد و ادله نقلی زیادی نیز به این مطلب اشاره دارند.
 ۸. ذات منفطر که از ذات فاطر مشتق شده است، قابل تبدیل و قابل تغییر نیست و در صورت کنار رفتن پرده‌های غفلت، آن ذات و جبلی اصلی، خود را می‌نمایاند؛ با توجه به این مطلب، «فطری بودن شناخت خدا» نیز واضح می‌شود.
 ۹. از این انفطار در روایات، تعبیر به اشتقاق، ایجاد، ابداع، خلق و اختراع... شده است و این تبیین و کاربردهای آن، می‌تواند مبنایی برای پژوهش‌های آینده باشد.
 ۱۰. این تبیین از توحید فطری، خود نوعی برهان صدیقین به شمار می‌آید، چرا که سیر از خدا به خداست و حد وسط در این برهان، چیزی جز خداوند فاطر نیست.
- نتیجه نهایی آنکه این قرائت از توحید فطری، مورد تأیید لغت و عقل و نقل بوده و بر تبیین والایی از توحید و برهان صدیقین دلالت دارد و به شایستگی، نمایانگر پیوند جدایی‌ناپذیر قرآن و عرفان و برهان می‌باشد.

منابع

قرآن کریم

۱. آشتیانی، مهدی. (۱۳۷۷). اساس التوحید. تهران: امیر کبیر.
۲. _____. (۱۳۵۲). تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری. تهران: چاپ فلاتوری.
۳. آملی، محمد تقی. (۱۳۹۱ق). درر الفوائد. قم: اسماعیلیان.
۴. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۹۴۶م). فصوص الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
۵. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین انصاری. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۶. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. برسی، حافظ رجب. (۱۴۲۲ق). مشارق انوار الیقین. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). ریح مختوم. قم: اسراء.
۹. جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دار العلم.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۹۵). الصحیفة الزبرجدیة فی کلمات سجادیة. قم: الف لام میم.
۱۱. _____. (۱۳۸۳). انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه. قم: الف لام میم.
۱۲. _____. (۱۳۷۳). انه الحق. قم: قیام.
۱۳. _____. (۱۳۶۹). تصحیح و تعلیق شرح المنظومة. تهران: نشر ناب.
۱۴. _____. (۱۳۹۱). دیوان اشعار. قم: الف لام میم.
۱۵. _____. (۱۳۷۵). نصوص الحکم بر فصوص الحکم. تهران: مرکز نشر فرهنگي رجاء.
۱۶. _____. (۱۳۸۵). نهج الولاية، قم: الف لام میم.
۱۷. خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۶). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. رازی، فخر الدین. (۱۴۱۱ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق: دار القلم.
۲۰. رضائزاد، غلام حسین. (۱۳۸۷). مشاهد الالوهیة یا شرح کبیر بر الشواهد الربوبیة. قم: آیت اشراق.
۲۱. زبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.
۲۲. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۸). حاشیه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مکتبة المصطفوی.

۲۳. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
۲۴. _____. (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: منشورات اسماعیلیان.
۲۵. _____. (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۲۷. عسکری، ابوهلال. (۱۴۱۲ق). معجم الفروق اللغویة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۲۸. فراهیدی، خلیل ابن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: هجرت.
۲۹. فیروزآبادی، مجد الدین محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۰. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). مجموعه آثار شهید مطهری. تهران: صدرا.
۳۲. ملاصدرا: صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مكتبة المصطفوی.
۳۳. _____. (۱۳۵۴) المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۴. _____. (۱۳۷۸). سه رسائل فلسفی. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۳۵. _____. (۱۳۶۳). کتاب المشاعر. تهران: کتابخانه طهوری.
۳۶. نیشابوری، نظام الدین. (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بیروت: دار الکتب العلمیة.