

## گونه‌شناسی و تقریر برهان «فسخ عزائم» در خداشناسی

محمد جواد فلاح<sup>۱</sup>

احمد فرامرز قراملکی<sup>۲</sup>

### چکیده

راه شناخت خداوند از طریق فسخ عزیمت راهی است متمایز از دیگر راه‌های شناخت خدا که در کلام علی(ع) گزارش شده است. در این دلیل شکسته شدن تصمیم‌ها دال بر شناخت پروردگار است. این روایت تحلیل‌های مختلفی دارد؛ از جمله تحلیل‌های درون‌متنی (مبتنی بر آیات و روایات)، کلامی و فلسفی که همگی مبتنی بر براهین رایج خداشناسی است. ساز و برگ ما در تحلیل این روایت مبتنی بر تجربه قدسی افراد از فسخ عزائم است که مبنای آن نوع مواجهه فاعل شناسا با این تجربه است. در تجربه قدسی حوادث خرد و کلان، آفاقی و انفسی همه حکایت از امر قدسی می‌کنند، معنا دارند و معنایشان در هویت «از او بی» است. عرفان الله بفسخ‌العزائم را می‌توان دعوت به چنین تجربه‌ای از روزمره‌ترین و در دسترس‌ترین حوادث دانست. حاصل این تجربه شناختی است ثانوی و اشتدادی که سالک را در هر مرحله از شناخت به شناختی برتر می‌رساند.

**کلیدواژه‌ها:** فسخ عزائم، شناخت خدا، شناخت ثانوی، تجربه قدسی.

۱. دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه تهران.

۲. استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه تهران.

## ۱. طرح مسئله

شناخت خدا به گسست عزم‌ها، شکست پیمان‌ها و نقض همت‌ها از تجارب گرانبهایی است که از امیرمؤمنان علی (ع) گزارش شده است. (نهج البلاغه، ۱۳۸۳، خطبه ۲۵۰) مواجهه با این گزارش مباحث گوناگونی را پیش می‌کشد: بحث نخست، جستجو از اصالت انتساب آن به امیرمؤمنان علی (ع) است. آیا گزارش از معصوم (ع) قطعی الصدور است؟ بررسی‌ها نشان می‌دهد که این روایت هشت گونه در منابع روایی نقل شده است. بررسی اسناد و رجال آنها صدور این حدیث از امام (ع) را با ظن بسیار معتبر همراه می‌کند. (معارف و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵-۱۲۴)

بحث دوم، تأثیر تاریخی این روایت بر دانشمندان مسلمان است. آیا متکلمان، فیلسوفان و عرفا در مسئله شناخت خدا و ادله آن از این روایت بهره برده‌اند؟ مطالعه تاریخی در علوم اسلامی نشان می‌دهد که متکلمان و فیلسوفان بحثی از آن نکرده‌اند، شاید به این سبب که آن را برهان و یا طریق مستقلی در خداشناسی ندانسته‌اند. اما عرفا، به‌ویژه مولوی از این طریق در شناخت خدا سخت متأثر بوده‌اند. (فرامرزی، قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۷)

بحث سوم، تحلیل مفاد روایت، تأمل و درایت در آن است. برخی از شارحان نهج البلاغه در این خصوص سخنانی گفته‌اند. آنان در تحلیل کیفیت دلالت فسخ عزائم بر خدا شیوه‌های گوناگونی دارند. عده‌ای آن را در پرتو آیات قرآنی و روایات تحلیل کرده‌اند. (موسوی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۳۹۵؛ تستری، ج ۱، ص ۳۸۵؛ راوندی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۳۵۱؛ خوبی، ج ۲۱، ص ۳۱۶؛ سلطانی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۸؛ نقوی قاینی خراسانی، ج ۱، ص ۹۲).

شارحان متکلم و فیلسوف نیز آن را به یکی از براهین سنتی کلامی، مانند برهان حدود حالات (مانند: بیهقی، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۹۱؛ راوندی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۳۵۱؛ بیهقی کیذری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۶۷؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۴۱، ج ۱۹، ص ۸۴) و یا به یکی از براهین سنتی فلسفی، مانند برهان وجوب و امکان تحویل برده‌اند (مانند: بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۶۴)

بررسی تاریخی شروح نهج البلاغه نشان می‌دهد که برهان فسخ عزائم مورد تحلیل منطقی

واقع نشده و صورت‌بندی منطقی آن، مبانی و مبادی تصویری و تصدیقی‌اش تحلیل نشده است.

(فلاح، ۱۳۸۸، ش ۳، ص ۹۹-۱۱۸) سخن شارحان نهج البلاغه در این مقام، غالباً به اجمال و

همراه با تحویل‌نگری است و لذا مذاقه تحلیلی در کشف مفاد روایت همچنان لازم است. تحلیل مفاد روایت، حداقل با دو رهیافت میسور است: روی‌آورد نخست، گونه‌شناسی روایت و پرسش از جایگاه آن در طبقه‌بندی راه‌ها و ادله‌خداشناسی است.<sup>۱</sup>

رهیافت دوم، تحلیل مفهوم مؤلفه‌های این روایت و تحلیل گزاره‌ای آن است. در این مقاله بر اساس هر دو رهیافت به تحلیل مفاد روایت و چگونگی دلالت فسخ عزائم بر خدا می‌پردازیم.

## ۲. گونه‌شناسی و طبقه‌بندی برهان فسخ عزائم

پاسخ به این پرسش که شناخت خدا به فسخ عزائم چه نوع راه یا دلیل خداشناسی‌ای است، در گرو تحلیل جایگاه آن در طبقه‌بندی براهین خداشناسی است. دانشمندان در کمتر موضعی چون دلیل خداشناسی به کثرت‌گرایی تمایل دارند.

طبقه‌بندی‌های گوناگونی از راه‌های متنوع خداشناسی ارائه شده است. رایج‌ترین آن تقسیم ادله خداشناسی به راه‌های آفاقی و انفسی است. ادله‌ای چون حدوث، حرکت و نظم از راه‌های آفاقی است. شناخت خدا در پرتو معرفت نفس، راه انفسی است. عده‌ای برای نشان دادن جایگاه برهان صدیقین صدرایی در این طبقه‌بندی، آن را به تقسیم‌بندی سه‌گانه توسعه داده‌اند؛ ۱. راهی که در آن رونده، راه و هدف متمایزند (ادله آفاقی)؛ ۲. راهی که رونده و راه عین هم‌اند و هدف متمایز است (ادله انفسی)؛ ۳. راهی که راه و مقصد یکی است و رونده از آن دو متمایز است (طریق صدیقین). آنان این طبقه‌بندی را از آیه «سُئِبَهُمْ اَيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهٗ الْحَقُّ اَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اِنَّهٗ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» ملهم می‌دانند. (جوادی آملی، ۱۴۳۱، ج ۶، ص ۱۱۸) برخی از معاصران مانند مرتضی مطهری نیز راه‌های خداشناسی را به راه دل، راه عقل و راه طبیعت تقسیم می‌کنند. همچنین می‌توان ادله خداشناسی را به ادله سمعی یا درونی و ادله برون‌دینی تقسیم کرد.

۱. در کاربرد دقیق راه خداشناسی و "دلیل خداشناسی" تمایز دارند. اما در این مقاله این تمایز مورد توجه نیست و لذا آنها را در مفهومی عام و مشترک به کار می‌بریم.

فیلسوفان دین نیز غالباً به تقسیم ادله خداشناسی به دو گونه پیشینی و پسینی<sup>۱</sup> علاقه دارند. آن‌ها برهان وجودشناختی آنسلم، دکارت و پیروانش را دلیل پیشینی و سایر ادله سستی را پسینی می‌خوانند، ملاک پیشینی بودن این است که مقدمات برهان گزاره‌ای غیر مبتنی بر تجربه باشد و دلیل پسینی، متضمن گزاره مبتنی بر تجربه است. (Palmer, 2001, p. 2) مراد از تجربه در این بیان، اعم از تجارب شخصی، تجارب همگانی و نیز تجارب قابل دستکاری است.

نقد و تحلیل طبقه‌بندی‌های رایج از ادله خداشناسی مسئله تحقیق حاضر نیست، بلکه با پیش‌فرض گرفتن آن‌ها، برهان فسخ عزائم را گونه‌شناسی می‌کنیم. برای دستیابی به پاسخ مسئله، به میان آوردن طبقه‌بندی دیگری نیز مفید است: ادله کلاسیک و غیرکلاسیک؛ مقصود از ادله کلاسیک، دلایلی نیست که نرلیک آن‌ها را ادله مردم‌پسند می‌خواند. (Edwards, 1967, vol.4, p. 407) برای بیان مقصود، ادله کلاسیک را تعریف می‌کنیم. مراد از ادله کلاسیک، دلایلی است که دانشمندان آن‌ها را اقامه کرده‌اند و مورد چالش و نقد قرار گرفته‌اند و جایگاه تاریخی خاصی را در یک نظام معرفتی (مانند کلام، فلسفه، عرفان، فلسفه دین و ...) یافته‌اند. ویژگی‌های زیر مقوم کلاسیک بودن یک دلیل خداشناسی است:

الف. مدون بودن؛ دلیل کلاسیک صرفاً در حد بیان اجمالی، مبهم و کلی نیست، بلکه در جامعه بیان دقیق و مدون ارائه می‌شود تا صورت برهان، مقدمات و حدود آن روشن شود.

ب. نقد و بازسازی؛ دلیل کلاسیک مورد نقد و چالش دانشمندان قرار می‌گیرد و این نقد سبب تقریرهای تقویت‌شده، بازسازی و تکمیل برهان می‌شود. تحلیل مفهومی، تحلیل گزاره‌ای، نقد مبانی، نقد لوازم منطقی، تقریرهای گوناگون و بررسی‌های مقایسه‌ای مجال نقد و بازسازی دلیل کلاسیک را فراهم می‌آورد و مبادی و مقدمات مضر و نیز رخنه‌های آن را بر ملا می‌کند.

ج. تعلق به یک گستره معرفتی؛ رویکرد آموزشی و پژوهشی به ادله کلاسیک، آن‌ها را به گستره معرفتی معینی مانند کلام، فلسفه، عرفان و ... متعلق می‌سازد. یافتن جایگاه خاص در یک علم سبب تخصیص حجم قابل ملاحظه‌ای از پژوهش‌ها به آن می‌شود. تعلق به یک علم همچنین سبب بسط و تطور تاریخی ادله نیز می‌شود. مثلاً برهان حدوث بخشی از تاریخ علم

1. Nerlich, C. G.

کلام است و در تطور تاریخی آن، تحول یافته است. ادله کلاسیک و غیر کلاسیک از حیث منبع نیز متمایزند. ادله کلاسیک بنا به تعریف در منابع یک علم یافت می‌شود. آثار و مآخذ کلامی متضمن مباحث مختلف ادله کلامی‌اند. اما ادله غیر کلاسیک را در منابع بسیار متنوعی مانند متون مقدس دینی، کتاب‌های اخلاقی، پندنامه‌ها، داستان‌ها و حکایات، گزارش تجارب دینی، کلمات قصار بزرگان ادب و طریقت و امثال آنها می‌توان یافت. چنانچه شکل غیر کلاسیک برهان اخلاقی در رمان برادران کارامازوف نوشته داستایوسکی آمده است و نیز شکل غیرمدون برهان تجارب دینی را در کتاب اندیشه‌ها، خاطرات و رؤیاهای، اثر معروف یونگ که به وصیت-نامه مذهبی وی هم مشهور است، می‌توان دید. صورت غیرمدون «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را نیز در متون روایی می‌توان یافت. (آمدی، ۱۳۷۸، حدیث، ۴۶۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲) تذکره‌الاولیاء عطار نیشابوری یکی از منابع مهم در این نوع ادله به شمار می‌رود.

آنچه در تمایز ادله غیر کلاسیک بیان شد، نشان می‌دهد که یک دلیل غیر کلاسیک می‌تواند مورد استقبال دانشمندان قرار گیرد و به تدریج شکل مدون و نهادینه شده علم را پیدا کند. بدون تردید دلیل اخلاقی بر وجود خدا و یا دلیل تجارب دینی سابقه‌ای دیرین دارند، اگرچه شکل کلاسیک آنها به دوره‌های متأخر برمی‌گردد.

گزارش‌های گوناگونی از ادله کلاسیک در مغرب‌زمین و نیز در دوره اسلامی وجود دارد. فاضل سیوری در اللوامع الالهیه (سیوری، ۱۳۸۰، ص ۱۵۰) و ملامهدی نراقی در جامع الافکار و ناقد الانظار (نراقی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۷) گزارش کاملی را ارائه کرده‌اند. عمده‌ترین ادله کلاسیک خداشناسی در دوره اسلامی عبارت‌اند از: برهان حرکت، برهان حدوث، برهان وجوب و امکان، برهان اتقان صنع، برهان فطرت، برهان صدیقین. پالمر در کتاب مسئله خدا براهین کلاسیک را مورد بحث قرار می‌دهد که عبارت‌اند از برهان وجودی، برهان جهان-شناختی، برهان اخلاقی، برهان معجزه.

با این بیان دلیل فسخ عزائم در هر یک از طبقه‌بندی‌های رایج جایگاه خاصی می‌تواند داشته باشد:

یک، دلیل فسخ عزائم یک راه درون‌دینی یا سمعی است و ما از طریق مراجعه به نصوص دینی به آن دست یافته‌ایم. این راه را روایات شیعی (و نه اهل سنت) نشان داده‌اند. دو، اگرچه برخی از شارحان نهج‌البلاغه سعی کرده‌اند، دلیل فسخ عزائم را به شکل‌های

مختلفی تدوین کنند اما آن را نمی‌توان دلیل کلاسیک خواند. چراکه مطالعات نظام‌مند در هیچ‌یک از گستره‌های معرفتی در باب آن انجام نشده است. به همین دلیل، تقریر آن به صورت برهان مستقل و متمایز از سایر براهین خالی از صعوبت نیست. اما صعوبت مسئله نمی‌تواند موجب تحویل‌نگری و یا حذف صورت مسئله باشد.

سه، گرچه برخی از دانشمندان دلیل فسخ عزائم را به برهان وجوب و امکان سینیوی تحویل برده‌اند (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۳۶۴) اما نمی‌توان آن را از براهین پیشینی دانست، زیرا این دلیل بر مقدمات از جنس گزاره تجربی استوار است. فسخ عزیمت، گسست پیمان و شکست همت امور پسینی‌اند. آنها را می‌توان مشاهده و تجربه کرد. یعنی اموری هستند که در قالب گزاره‌های تجربی از آنها سخن می‌گوییم.

چهار، عده‌ای نیز دلیل فسخ عزائم را به برهان حدوث تحویل برده‌اند. (بیهقی، ج ۴، ص ۱۹۱؛ راوندی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۳۵۱؛ بیهقی کیدری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۶۷؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۴۱، ج ۱۹، ص ۸۴) این امر نیز نباید سبب شود که گمان کنیم، این دلیل از راه‌های آفاقی است. زیرا مراد از گسست عزم و شکست همت در این میان، حدوث حالات نفسانی است و فرد از طریق مشاهده و تأمل در حدوث حالات نفسانی خود به شناخت خدا نایل می‌شود. مواجهه با حدوث حالات نفسانی لزوماً مواجهه عقلانی - منطقی نیست، بلکه می‌تواند اعم از مواجهه هیجانی - احساسی و مواجهه عقلانی باشد.

پنج، آیا دلیل فسخ عزائم به عنوان راه پسینی انفسی یک طریق مستقل است و یا مصداقی استاز براهین کلاسیک؟ آیا نمی‌توان آن را مصداقی از برهان حدوث حالات دانست و یا نمونه‌ای از معرفت رب به وسیله معرفت نفس انگاشت؟ و یا اینکه برهان فسخ عزائم را به طریق عامی مثل دلیل انفسی ارجاع دهیم، یعنی قائل شویم دلیل انفسی عام است و طرق مختلفی دارد که یکی از آنها فسخ عزائم است، شکی نیست این نگاه تفسیرگرایانه و تحویلی به روایت مذکور مساوق است با عدم پایبندی و وفاداری به نص این روایت، با توجه به اینکه حضرت علی(ع) در پاسخگویی به شخصی که از ایشان سؤال می‌کند خداوند را چگونه شناختی حدوث یا ... را اشاره می‌فرمودند. لذا با وفاداری به متن باید به تفسیری بدیع از این راه خداشناسی دست یافت. این پرسش، از آن جهت مهم است که اگر دلیل فسخ عزائم را بتوان دلیل مستقلی دانست، عبور آن از دلیل غیرکلاسیک به دلیل کلاسیک نیز قابل پیش‌بینی

می‌شود. به نظر می‌رسد این راه خداشناسی در نصوص دینی یافت شده است که ویژگی‌های زبان دینی خود را دارد و با این شکل که در نصوص دینی منعکس شده است مثل بسیاری دیگر از گنجینه‌های معارف اهل بیت دست نخورده و مجال استحصال و کلاسیک‌شدن را نیافته است؛ ضمن آنکه این نوع نگاه به شناخت پروردگار در هیچ گستره‌ای مورد تحلیل، نقد، بررسی و بازسازی قرار نگرفته تا به عنوان یک برهان مستقل مطرح شود. این برهان مهم در تحلیل مفاد روایت «عرفت الله بفسخ العزائم» قابل جستجو است.

### ۳. تحلیل مفاد برهان فسخ عزائم

ما با فرض اینکه این برهان یک دلیل مستقل در شناخت خداست به تحلیل آن می‌پردازیم. حاصل این نگاه تقریری است از برهان فسخ عزائم که آن را به عنوان یک راه و دلیل معتبر در شناخت خدا معرفی می‌کند. در این راه «فسخ عزائم»، «حل عقود» و «نقض هم» دال بر «خدا» است به گونه‌ای که معصوم (ع) می‌گوید از این سه به شناخت خدا رهنمون شده‌ام. تحلیل مفاد این روایت در گرو تحلیل دال، مدلول و نحوه دلالت است. شارحان نهج البلاغه در اینکه این روایت متضمن یک دلیل با ذکر سه مصداق است یا متضمن سه دلیل، با هم اختلاف دارند. منشأ این اختلاف در این است که آیا دو جمله اخیر عطف تفسیری است بر جمله اول یا نه؟

#### ۱.۳. تحلیل دال

امر دلالت‌کننده بر معرفت خدا در این روایت، سه عنصر «فسخ عزائم»، «حل عقود» و «نقض هم» است. هر یک از این سه عنصر تعبیر اضافی و مرکب از مضاف و مضاف‌الیه‌اند. مضاف‌الیه در هر سه مورد حالات نفسانی است که بر تصمیم قاطع و موضع جازم فرد حکایت دارند. این سه عنصر عبارت‌اند از:

عزم؛ در لغت به معانی مختلف آمده صاحب مجمع البحرین می‌گوید: «عزیمه: اذا اردت فعله و قطعت علیه». (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۳) در *لسان‌العرب* آن را این‌گونه معنا کرده‌اند:

«العزم و العزیمه عقد القلب علی امضاء الامر» (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۳۹۹) و در کتاب *العین* آمده است: «العزم: ما عقد علیه القلب انک فاعله، او من امر تیقتنه. و مالفلان عزیمه، ای ما یتبیت

علی امر یعزم علیه». (همو، ج ۱، ص ۳۶۳)

عقد نیز به معانی مختلف آمده است: صاحب مجمع البحرین عقد را به معنای معقود و مؤکدتر از عهد می‌داند و در آن استیثاق و شد را لحاظ کرده بین الثنینی قلمداد کرده است، در حالی که در عهد این گونه نیست. (همو، ج ۳، ص ۱۰۳) در لسان عقد را نقیض حل دانسته و صاحب کتاب العین آن را این گونه معنا کرده است: «الاعقاد والعقود: جماعة عقد البناء و عقده تعقیدا ای جعل له عقودا». (همو، ج ۱، ص ۱۴۰)

در معنای همت نیز معانی مختلفی ذکر شده است. صاحب مجمع البحرین ضمن بیان حدیثی همت را عزم جازم معنا کرده است: «و الهمة اراد بها العزم الجازم» (همو، ج ۶، ص ۱۸۸) کتاب العین همت را به امری که نزدیک به انجام است متعلق می‌داند و آن را یک امر نفسانی قلمداد کرده است: «الهم: ما هممت به فی نفسک ... و الهمة ما هممت به من امر لتفعله. یقال انه لعظیم الهمة». (همو، ج ۳، ص ۳۵۷)

آنچنان که مشخص است این سه در یک امر مشترک‌اند و آن تصمیم جازمی است که در نفس ایجاد می‌شود و قریب الوقوع است. اینها افعال جوانحی هستند و از مقوله امر نفسانی که مراتب انگیزه‌اند، یعنی «موضعی را اخذ کردن». این سه نوع از نوع رفتارهای بیرونی و ارتباطات اجتماعی ما نیستند و نمی‌توان آنها را جزء افعال روزمره و فیزیکی مثل دویدن، کار کردن و ... دانست.

اما مضاف نیز سه عنصر فسخ، حل و نقض است که هر سه قریب‌المعنی هستند. لغویون چند معنا برای فسخ ذکر کرده‌اند، از جمله در مجمع البحرین آمده است: «فسخ الشیء نقضه، تقول فسخت البیع و فسخت العزم ای نقضتهما» (همو، ج ۲، ص ۴۳۹) در کتاب العین آمده است: «الفسخ زوال المفصل عن موضعه ... و فسخت البیع بینهما فانفسخ، ای: نقضته فانقض». (همو، ج ۴، ص ۲۰۲) او در ادامه معنای حل را نیز از فسخ اخذ می‌کند: «والفسخ حل العمامه، تقول افسخ عمامتک ای حلها» (همان) در لسان العرب نیز نقض را مرادف با معنای فسخ دانسته و همین معنا را ذکر کرده است. با بررسی نظرات اهل لغت در مورد کلمه فسخ که از واژگان اصلی ما در تحلیل برهان فسخ عزائم است روشن می‌شود که آنها نقض و حل را که دو مضاف دیگر روایت فسخ عزائم است قریب‌المعنی می‌دانند. حل نیز به معنای باز کردن و



گشودن گره آمده است: «حللت العقده احلها حلا اذا فتحتها فانحلت». (کتاب العین، ج ۳، ص ۶) لغویون نقض را به معنای شکستن معنا کرده‌اند. چه ظاهری مثل «نقض العظم» و چه معنوی مثل نقض پیمان (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۰۵) صاحب مجمع‌البحرین به نقل از زمخشری نقض را فسخ و جدا شدن ترکیب معنا کرده و می‌گوید: «النقض، الفسخ و فک التركيب» (همو، ج ۴، ص ۲۳۲) در کتاب العین از بین رفتن آنچه محکم شده آمده است: (النقض: افساد ما ابرمت من حبل او بناء) (همو، ج ۵، ص ۵۰) که در لسان‌العرب نیز به این معنا اشاره شده است. (همو، ج ۲، ص ۲۴۲)

با توجه به دیدگاه اهل لغت مضاف در این سه عنصر نیز از یک سنخ است: شکستن، گسستن، از بین رفتن. نکته مهم در تحلیل فسخ، نقض و حل این است که آیا به لحاظ ساختار معنایی با مفهومی سلبی رو به روییم یا با مفهومی ایجابی. آیا همانند قضیه سالبه با سلب و رفع حمل رو به روییم و یا نه، فسخ و نقض خود حدوث حالت جدیدی از نوع عزم است که عزم قبلی را از بین می‌برد. به تعبیر دیگر، آیا فسخ عزم، صرفاً خلع و رفع عزم است یا عزمی است پس از عزم و البته دافع آن.

در این صورت فسخ عزم مانند عزم ناشی از خود فرد است و لذا معنای فسخ عزم این است که من، عزم خود را می‌بینم و آنگاه می‌بینم که چگونه آن را فسخ کرده و عزمی دیگر به میان می‌آورم. اما در صورت معنای نخست می‌بینم که عزمی می‌کنم و عاملی آن را فسخ می‌کند. همتی در میان است اما عاملی سبب نقض آن می‌گردد. این عامل می‌تواند چیزی خارج از وجود عازم فرض شود، یعنی تصمیم و عزم عازم با موانع بیرونی و حوادث بیرونی فسخ گردد، در این صورت می‌توان فسخ عزائم را از مقوله ناکامی‌های شخص دانست؛ در صورت اول فسخ مستند به فاعلی است (خود شخص) و در صورت دوم مستند به فاعلی نیست، بلکه به نحو مجهول اتفاق می‌افتد. ممکن است گفته شود معنا اعم از هر دو صورت است.

### ۲.۳. تحلیل مدلول

مراد از معرفت خدا در این روایت چیست؟ ابتدای امر این سؤال بی‌وجه می‌نماید، اما تأمل نشان می‌دهد که وقتی می‌شنویم «به فسخ عزائم خدا را شناختم» می‌توان پرسید مفاد جمله "خدا را شناختم" چیست. آیا "وجود او را شناختم" که در این صورت به معرفت

گزاره‌ای و تصدیق هر دو، یعنی شناختم که "خدا وجود دارد". آیا مراد این است که خدا بودن او را شناختم، یعنی اینکه او فاعل، قیوم و زمامدار است یا حضور فراگیر او را شناخته، یعنی اینکه عالم محضر خداست؟ در این معنا فراتر از وجود خدا، اوصاف او شناخته می‌شود. همچنین می‌توان پرسید مراد از معرفت خدا در این روایت معرفت نخستین است یا ثانوی. در معرفت اولیه فرد نسبت به وجود خود موضع جهل یا «لا ادری» دارد و یا در مرحله شک است. آیا فسخ عزائم این شک را برطرف کرده و جهل او را به علم و معرفت خدا منتهی می‌کند؟ در اینجا فسخ عزائم می‌تواند نقش حد وسط را برای حمل «وجود دارد» به «خداوند» ایفا کند. (حمل اکبر به اصغر)

آیا به فسخ عزائم و امثال آن می‌توان به این معرفت ابتدایی دست پیدا کرد؟ یعنی کسی که خدا را نمی‌شناسد با این امر (فسخ عزم) به شناخت خدا مایل می‌شود، اما در معرفت ثانوی مراد افزایش معرفت، ارتقاء شناخت یعنی به دست آوردن مراتب بالاتر شناخت است و گویی فاعل از علم‌الیقین به حق‌الیقین یا عین‌الیقین می‌رسد. در اینجا جهل و شک مطرح نیست، بلکه فرد خدا را می‌شناسد ولی این شناخت ناقص و در حد پایین‌تری از شناخت مطلوب است. در این شناخت مراتب معرفت ارتقا پیدا می‌کند. تفسیر دیگر از شناخت ثانوی آن است که من در ضمن شناخت ابتدایی از خداوند رابطه خودم با خداوند را شناختم. این رابطه دوسویه است. در این نگاه فاعل شناسا از یک سو خود و حیثیت «ربط بودن» و هویت «از اوایی» خود را می‌شناسد و خود را به عنوان وجودی ربطی می‌یابد و از طرفی خدا را به عنوان قادر، مدبر و قاهر نسبت به خود درمی‌یابد. این شناخت از خدا علی‌الاطلاق نیست، بلکه جزئی و منحصر به شخص است، یعنی شخص قاهریت و مدبریت خداوند نسبت به خود را درمی‌یابد نه به صورت کلی و علی‌الاطلاق. در این نگاه فقر فاعل شناسا و غنای پروردگار اثبات می‌شود. همچنین می‌توان پرسید آیا مراد از معرفت خدا در این روایت معرفت تحلیلی منطقی است یا معرفت تجربه‌ای و مکاشفه‌ای یا معرفت وجودی که در تبیین نحوه دلالت قابل بررسی است.

### ۳.۳. تحلیل نحوه دلالت

انتقال از فسخ عزائم به شناخت خدا را می‌توان دلالت نامید. این دلالت چگونه است؟ یک، می‌شود مواجهه با فسخ عزائم به این شکل باشد که از این حادثه بی‌اعتنا گذشت. از

آن بی‌خبر بود، اعراض کرد و جدی نگرفت. در این صورت فسخ عزیمت هیچ دلالتی را به همراه ندارد، چراکه طبق تعریف، تجربه، حادثه‌ای است که شخص با آن مواجه می‌شود و آن را درمی‌یابد نه اینکه نسبت به آن بی‌خبر باشد یا از آن اعراض کند.

دو، رایج‌ترین پاسخ به نحوه دلالت فسخ عزائم دلالت عقلی است. دلالت عقلی گاهی در برابر دلالت وضعی است؛ در این صورت معنایش انتقال ذهن از دال به مدلول بدون وساطت وضع است. ولی گاهی دلالت عقلی در برابر دلالت احساسی است. آیا در اینجا نیز مراد از دلالت عقلی، غیراحساسی است؟ توضیح بیشتر اینکه امروزه در روان‌شناسی گفته می‌شود تلقی ما در گرو دو نوع مواجهه است؛ مواجهه عقلانی و مواجهه احساسی که شناخت احساسی نتیجه می‌دهد. به معنای دیگر، دو نوع آگاهی وجود دارد یکی عقل‌آگاهی و دیگری دل‌آگاهی (ر.ک.: گلمن، دل‌آگاهی) اگر این دو تحلیل و آگاهی متلائم و سازگار باشند آنگاه ما به تلقی کامل و جامعی دست می‌یابیم؛ مثلاً مواجهه با یک فرد بی‌جان دو تلقی عقلی و احساسی دارد که متناقض با یکدیگرند و نمی‌توان از آن دلالت و نهایتاً معرفت صحیحی پیدا کرد. در نوع مواجهه با فسخ عزائم نیز این معنا قابل تصور است. باید بین این دو شناخت تفکیک قائل شد. سه، دلالت عقلی یا به نحو مباشرتی است و یا به واسطه تحلیل عقلانی و منطقی: یعنی اخذ مقدمات و استنتاج است. آیا فسخ عزائم به نحو شهودی و مستقیم ما را به شناخت خدا می‌رساند یا اینکه مقدمه فرآیند استدلال قرار می‌گیرد؟ غالباً قسم دوم را انتخاب کرده‌اند. در این صورت فرآیند استدلال و صورت برهان چنین است:

مقدمه اول: فسخ عزائم موجود است. (قضیه محسوس باطنی)

مقدمه دوم: فسخ‌کننده عزائم یا ما هستیم یا امور طبیعی بیرونی و یا خدا.

مقدمه سوم: فسخ‌کننده، ما نیستیم، زیرا ما عزم کرده‌ایم.

مقدمه چهارم: فسخ‌کننده امور بیرونی و حوادث نیز نیستند.

نتیجه: فسخ‌کننده خدا است.

این صورت استدلال رخنه‌های مختلفی دارد. مهم‌ترین رخنه این است که در مقدمه دوم

فاعلیت ما و عوامل طبیعی با فاعلیت الهی در عرض هم قرار گرفته‌اند و این یادآور «خدای

رخنه پوش جهل<sup>۱</sup> است که چون پدیده‌ای را بنگریم و عوامل طبیعی آن را پیدا نکنیم، آن را به خدا نسبت دهیم. استاد مطهری نیز چنین انتقادی را بر برخی از نظام‌های الاهیاتی روا می‌دارد. (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۱۳)

چهار، کسانی این دلیل را گونه‌ای از ادله مبتنی بر تجربه دینی دانسته‌اند که برای خود صاحب تجربه یقین‌آور است. (رشادوهمکاران، ۱۳۸۵، ج ۲ ص ۳۸-۴۰)

پنج، یکی از رهیافت‌های مهم در فهم روایت تمایز تجربه قدسی و تجربه عرفی از هستی و طبیعت است. تجربه ما از حوادثی که رخ می‌دهند به دو گونه است: تجربه عرفی و تجربه قدسی (رک: الیاده، ۱۳۸۰) در تجربه عرفی حوادث صامت‌اند و مستقل. هویت «از اویی» و ماهیت حکایتی ندارند، ولی در تجربه قدسی حوادث، خرد و کلان، آفاقی و انفسی همه حکایت از امر قدسی می‌کنند، معنا دارند و معنایشان در هویت از «اویی» است. عرفت الله بفسخ العزائم را می‌توان دعوت به چنین تجربه‌ای از روزمره‌ترین و در دسترس‌ترین حوادث دانست. باید بکوشیم موقعیت هستی‌شناسانه کسی را بشناسیم که شناخت الوهیت و ربوبیت در عزم‌شکنی‌ها در واقع تجربه اوست و نه معرفت ذهنی و انسجام‌یافته نظری. به طور کلی می‌توان گفت نوع مواجهه شخص و تجربه او در فسخ عزیمت حائز اهمیت است. طبق این تقریر دلالت فسخ عزائم بر خدا تابع تلقی خاص فرد از فسخ عزائم است. این مواجهه می‌تواند عقلانی، احساسی، و منبعت از تجربه معنوی و الاهی باشد. شخص می‌تواند این تلقی‌ها را نسبت به فسخ عزائم داشته باشد: «من چقدر آدم ناتوانی هستم»، «من بدشانس هستم»، «من نفرین شده هستم»، این گونه تلقی‌ها هیچ‌گاه دلالت ایجاد نمی‌کنند. اما در نگاهی که دلالت‌آفرین است نقش دوست بالعیان مشاهده می‌گردد و فاعل شناسا در این تحول و فسخ، حضور محبوب را در می‌یابد. بر این اساس، فسخ عزائم برای همه معرفت‌آفرین نیست. فسخ عزائم برای کسی دال بر شناخت خداست که نیت خود را برای خداوند خالص کرده باشد. ۲.

#### 1. God of gaps.

۲. این معنا در روایت علی (ع) در حدیثی از غررالحکم آمده است:

«عُرِفَ اللهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَ حَلِّ الْعُقُودِ وَ كَشْفِ الضَّرِّ وَ الْبَلِيَّةِ، عَمَّنْ اخْلَصَ لَهُ التَّيَّةَ؛ خدای تعالی با ←

این معرفت از جنس معرفت شهودی و تجربی حضوری است نه حصولی محض و برخاسته از معرفت ذهنی و انسجام یافته نظری.

#### ۴. نتیجه گیری

۱. برهان فسخ عزائم را می توان یکی از ادله غیر کلاسیک و ناشناخته در معرفت خدا قلمداد کرد که کمتر مورد توجه دانشمندان اسلامی قرار گرفته است.
۲. تقریرهای صورت گرفته از برهان مذکور تحویل گرایانه و بر اساس برهان های رایج نزد فیلسوفان و متکلمان است، مثل برهان امکان و وجوب و برهان حدود.
۳. دلالت فسخ عزائم، بر خدا تابع تلقی خاص فرد از فسخ عزائم است؛ به این فسخ عزائم چطور نگاه کنیم، و با چه چشمی بنگریم؟ تلقی ما خود تابع متغیری است؛ آن متغیر مواجهه عقلانی و احساسی من با فسخ عزائم است.
۴. حاصل این تقریر از فسخ عزائم، معرفت ثانوی است، نه معرفت اولی و در تقریرات دانشمندان اسلامی از این برهان بدان توجه نشده است.

#### فهرست منابع

۱. آمدی، عبدالواحد، ۱۳۶۰، *غررالحکم*، تحقیق: میر سید جلال الدین محدث، تهران، دانشگاه تهران.
۲. ————، ۱۳۶۰، *غررالحکم*، تحقیق: میر سید جلال الدین محدث، تهران، دانشگاه تهران.
۳. ————، ۱۳۷۸، *غررالحکم و درر الکلم*، محمدعلی انصاری، قم، دارالکتاب.
۴. ابن ابی الحدید، ابوحامد، ۱۳۴۱، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵. ابن منظور، بی تا، *لسان العرب*، بی جا، دارالفکر.
۶. انصاری قمی، محمدعلی، بی تا، *شرح نهج البلاغه منظوم*، تهران، مؤلف.

۷. بحرانی، میثم بن علی، ۱۳۶۶، *اختیار مصباح السالکین*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۸. ———، ۱۳۷۵، *ترجمه شرح نهج البلاغه*، قربانعلی مقدم، علی اصغر نوایی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۹. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، ۱۳۶۲، *شرح نهج البلاغه*، الکتاب.
۱۰. بیهقی فرید خراسان، علی بن زید، ۱۳۶۷، *معارج نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۱. بیهقی کیذری، محمد بن حسین، ۱۳۷۵، *حداائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه*، قم، بنیاد نهج البلاغه.
۱۲. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۴، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، *براهین اثبات وجود خدا*، قم، اسراء.
۱۴. ———، ۱۴۳۱، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، قم، اسراء.
۱۵. حسینی خطیب، حسین، ۱۳۶۷، *مصادر نهج البلاغه و اسانیده*، سید عبدالزهراء، بیروت، دارالزهراء.
۱۶. حسینی شیرازی، بی تا، *توضیح نهج البلاغه*، تهران، دارالتراث الشیعه.
۱۷. دخیل، علی محمد علی، ۱۳۶۴، *شرح نهج البلاغه*، بیروت، دارالمرتضی.
۱۸. راوندی، سعید بن هبه الله، ۱۳۶۴، *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۹. رشاد، علی اکبر و همکاران، ۱۳۸۵، *دانشنامه امام علی (ع)*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. سلطانی، محمدحسین، ۱۳۷۹، *نهج البلاغه منظوم*، تهران، به آفرین.
۲۱. سیوری، مقداد ابن عبدالله، ۱۳۸۰، *اللوامع الالهیه*، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۲۲. شوشتری، محمدتقی، ۱۳۷۶، *نهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه*، تهران، امیرکبیر.
۲۳. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
۲۴. عبده، محمد، بی تا، *شرح نهج البلاغه*، قاهره، مطبعه الاستقامه.

۲۵. فرامرز قراملکی، احد و فلاح، محمدجواد، ۱۳۸۶، «خداشناسی علوی در مثنوی مولوی»، در: آینه میراث، ش ۳۸، تهران، میراث مکتوب.
۲۶. فلاح، محمدجواد و فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۸۸، «مطالعه تطبیقی شروح نهج البلاغه در برهان فسخ عزائم»، در: فصلنامه فلسفه دین، ش ۳، قم، دانشگاه پردیس.
۲۷. فیض الاسلام، علی نقی، ۱۳۷۹، ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران، فقیه.
۲۸. قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۱، قاموس القرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۹. قزوینی حائری، ۱۳۳۷، شرح نهج البلاغه، نجف، مطبعة النعمان.
۳۰. قمی، شیخ عباس، ۱۳۷۵، شرح حکم نهج البلاغه، قم، بنیاد نهج البلاغه.
۳۱. کاشانی، ملا فتح الله، ۱۳۷۸، تنبیه الغافلین وتذکرة العارفين، تهران، پیام حق.
۳۲. کمره‌ای، محمدباقر، ۱۳۵۶، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه (حوثی)، تهران، مکتبه الاسلامیه.
۳۳. کاشف الغطاء، هادی، بی تا، مستدرک نهج البلاغه، بیروت، مکتبه الاندلس.
۳۴. لیثی واسطی، علی بن محمد، بی تا، عیون الحکم و المواعظ، قم، المکتبه العامه.
۳۵. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الأئمه الأطهار، بیروت، مؤسسه وفا.
۳۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۳۷. معارف، مجید و همکاران، ۱۳۸۷، بررسی اسناد روایت عرفت الله بفسخ العزائم، در: دوفصلنامه تحقیقات علوم قرآن وحديث، ش ۱۰، تهران، دانشگاه الزهراء.
۳۸. مغنیه، محمدجواد، ۱۳۸۵، فی ظلال نهج البلاغه، بیروت، دارالعلم للملایین.
۳۹. موسوی، سید عباس علی، ۱۳۷۶، شرح نهج البلاغه، بیروت، دارالرسول الاکرم، دارالمحججه البیضاء.
۴۰. مهدوی دامغانی، محمود، ۱۳۷۴، جلوه تاریخ در شرح نهج البلاغه، تهران، نشر نی.
۴۱. نراقی، ملامهدی، ۱۳۸۱، جامع الافکار وناقد الانظار.
۴۲. نقوی قاینی خراسانی، محمدتقی، بی تا، مفتاح السعاده فی شرح نهج البلاغه، تهران، مکتبه المصطفوی.
۴۳. نواب لاهیجی، محمدباقر، بی تا، شرح نهج البلاغه، تهران، اخوان کتابچی.

۴۴. نهج البلاغه، ۱۳۸۳، گردآوری: سید رضی، ترجمه اسدالله مشیری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۴۵. الیاده، میرچا، ۱۳۸۰، مقدس و نامقدس، بهزاد سالکی، تهران، خرد ناب.