

جستارهایی در باب شخصیت فلسفی امام علی (ع)

مسعود امید*

چکیده

پرسش از شخصیت فلسفی امام علی بن ابی طالب (ع) هم بجهت کشف جنبه‌ای از ابعاد وجودی آن بزرگوار و هم به سبب اهمیت دیدگاه‌های آن حضرت و هم به علت شأن پر اهمیت فلسفه و حکمت و جایگاه آن در دانش بشری، پرسشی بواقع با اهمیت و در خور توجه می باشد. این نوشتار در صدد گشودن باب جستارهایی چند در حول و حوش شخصیت فلسفی امام علی (ع) و ارائه تأملاتی در باب جنبه های متعدد آن است. امید آنکه بتواند نکاتی را در باب حکمت علوی و بلندای شخصیت اندیشه فلسفی امام علی (ع) عرضه نماید.

واژه های کلیدی: ۱- علی (ع) ۲- نهج البلاغه ۳- فلسفه ۴- الاهیات
۵- عرفان ۶- کلام

۱. فلسفه و اهمیت آن

فلسفه به معنای تأمل عقلانی و تحلیلی و تشکیل شبکه ای از مفاهیم و قضایای انتزاعی در باب هستی و حقایق متعدد و متنوع آن از قبیل وجود، خدا، انسان، تاریخ، اخلاق، معرفت، جامعه و ... یکی از تجربیات بسیار مهم و شگرف انسانی است. این تنها انسان است که از پرسش فلسفی و تأمل و تحلیل فلسفی برخوردار است و از حقایقی چون وجود، خداوند، انسان و ابعاد وجودی آن، تاریخ، معرفت، اخلاق و ... پرسش فلسفی می پرسد. برخی از فلاسفه بر این باورند که

وجه تمایز اساسی انسان و حیوان همین وجه فلسفی اندیشه انسان است، و انسان به کمک همین فلسفی اندیشی است که می تواند برخی از رازها و حقایق مهم هستی را بر خود آشکار سازد، بگونه‌ای که این حقایق بر سرنوشت دنیوی و اخروی او تأثیر می‌گذارد (مصباح یزدی، ۲-۱۲۱).

۲. راههای کشف و تأیید شخصیت فلسفی علی (ع)

برای آنکه جنبه فلسفی شخصیت این بزرگوار آشکار گردد، راههای متعددی را می توان در نظر گرفت که در ذیل به برخی از موارد مهم آن اشاره می‌شود:

۱. آثار مکتوب یا منقول فلسفی

آثاری که از حضرت علی منقول است حاوی تأملات حکیمانه و ژرف کاویهای فلسفی در باب موضوعهای متعدد می باشد؛ برای مثال یکی از بخشهای اساسی نهج البلاغه که کاملاً صبغه عقلانی، تحلیلی و انتزاعی دارد، مسایل مربوط به الهیات و فراطبیعی است. در مجموع خطبه ها و نامه ها و کلمات قصار، در حدود چهل نوبت درباره این مطالب و مباحث بحث شده است. بعضی از این موارد، جمله های کوتاهند اما بیشتر آنان از چند سطر و احیاناً چند صفحه تشکیل شده است. در نهج البلاغه مسائل الهی به دو گونه مطرح شده است:

الف- در یک گونه آن، جهان محسوس با نظامهایی که در آن به کار رفته، بعنوان آینه ای که آگاهی و کمال پدید آورنده خود را ارائه می دهد، مورد تأمل و جستجو قرار گرفته است.

ب- در گونه دیگر، اندیشه های تعقلی محض و محاسبات فلسفی خالص وارد عمل گردیده است. بیشترین بحثهای الهی نهج البلاغه را تفکرات عقلی محض و محاسبات فلسفی خالص تشکیل می دهد. درباره شوؤن و صفات کمالی و جمالی ذات حق در این کتاب شریف، تنها از شیوه دوم استفاده شده است. بیشتر بحثهای نهج البلاغه درباره توحید، بحثهای تعقلی و فلسفی است (مطهری، ۸-۳۵: ۱۳۵۴).

برخی از فرازهای فلسفی و عقلانی را که امام علی (ع) بیان داشته اند، بدین

ترتیب می باشد:

«... کمال اخلاص به خداوند این است که وی را از صفات مخلوقات پیراسته کنیم، چه اینکه هر صفتی گواهی می دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی شهادت می دهد که غیر از صفت است، آنکس که خدای را (به صفات مخلوقات) توصیف کند، وی را به چیزی مقرون دانسته و آن کس که وی را مقرون به چیزی قرار دهد، تعدد در ذات او قایل شده، و هر کس تعدد در ذات قایل شود، اجزایی برای او تصور کرده و هر کس اجزایی برای او قایل شود، وی را نشناخته است. و کسی که او را نشناسد، به سوی او اشاره می کند و هر کس به سوی او اشاره کند، برایش حدی تعیین کرده و آن که او را محدود بداند، وی را به شمارش آورد و آن کس که بگوید خدا در کجاست وی را در ضمن چیزی تصور کرده، و هر کس بپرسد بر روی چه قرار دارد جایی را از او خالی دانسته، همواره بوده است و از چیزی به وجود نیامده، و وجودی است که سابقه عدم بر او نیست...» (دشتی، ۲: ۱۳۶۹)

در جایی دیگر می فرماید:

«... حرکت و سکون بر او جریان ندارد، چگونه می تواند چنین باشد در صورتی که او خود حرکت و سکون را ایجاد و پدید آورده است؟ و چگونه ممکن است آنچه را که آشکار ساخته در خودش اثر بگذارد، و مگر می شود که خود تحت تأثیر آفریده خویش قرار گیرد؟ اگر چنین شود ذاتش تغییر می پذیرد و کنه وجودش تجزیه می گردد و ازلی بودنش منتع می شود و هنگامی که آغازی برایش معین شد، انتهایی نیز خواهد داشت و لازمه این آغاز و انجام نقصان و عدم تکامل خواهد بود. که نقصان داشتن دلیل مسلم مخلوق بودن است و خود دلیل وجود خالقی دیگر و نه اینکه خود آفریدگار باشد...» (همان، ۶-۱).

همچنین فرموده است:

«حمد از برای خدائی است که نمی میرد، و شگفتی هایش تمامی نمی پذیرد و به آخر نمی رسد، زیرا که پروردگار هر روز و هر زمان در کاری است، یعنی پدید آوردن تازه ای که پیش از آن نبوده، آنکه زاده نشد تا در عزت با کسی شرکت کند و چیزی نزاد تا از او میراث برده

شود... در اولیتش نهایی نیست، چه عدم بر وجود ازلی پیشی نگیرد، و زمانی بر او تقدم نجسته، و آخریتش را اندازه و غایتی نیست، چه نیستی را بر هستی ازلی راهی نیست... او را وصف نمی‌توان کرد که در کجا است و نه به مکانی که جای معینی از برایش قرار دهند... (صدوق، ۱۸).

و باز نمونه دیگری از کلام حضرت امیر (ع) که بیانگر شیوه تعقل گرایی و اندیشه‌ورزی اوست:

«... خداوند بر اثر دگرگونی آفریده، دگرگون نشود، همانگونه که با محدود ساختن موجودات حدی نپذیرد، یکی است نه به حساب شماره و عدد، بی‌رخنه و بی‌نیاز است بر وجه مطلق، درون و باطن امور است، لیکن نه آنکه در چیزی در آمده و داخل آن باشد، ظاهر و آشکار است نه آنکه از چیزی جدا باشد، جلوه گر است نه به اینکه به چشم آید، لطیف است ولی نه به صورت پیکره و جسمانی، فاعل و کارکن است نه با دچار بودن به حرکت، تقدیر کننده است نه با به کار گرفتن اندیشه و فکر، تدبیرگر است، بدون نیاز به حرکت، بصیر است نه با ابزار، نزدیک است نه با کم بودن فاصله، دور است نه به مسافت، موجود است نه پس از نبودن، همراه زمان نیست و مکانی او را در بر ندارد، خوابش نگیرد و صفتی او را محدود نسازد و ابزاری او را در بند نکند، وجودش از همه اوقات پیشتر است و وجودش بر عدم و ازلیتش بر آغاز کردن سبقت دارند...» (حقرانی، ۶۲).

۲.۲. مباحثات و مناظرات

برخی از مباحثات امام علی (ع) که حاوی تأملات تحلیلی و عقلانی می باشد به شرح زیر قابل ذکر است:

- مردی ادعا کرد که خداوند بواسطه هفت طبقه (آسمان) پوشیده است. حضرت در پاسخ آن مرد فرمودند: خداوند متعال برتر از آن است که بواسطه چیزی پوشیده و مستور گشته و یا چیزی از او پوشیده بماند. منزله است خدایی که مکان او را نتواند دربرگیرد.

- نیز یکی از علمای یهود از امام پرسید که خدای تو در کجاست؟ امام فرمودند: کدام نقطه و مکانی را می‌شود فرض کرد که پروردگار متعال در آنجا نباشد، پس چگونه از محل او پرسش می‌کنی؟ خداوند متعال در همه جا هست... نهایت و انتهای برای او نباشد و همه نهایتها در مقابل وجود ابدی او منتهی و منقضی است و او منتهی و مرجع همه نهایتها و موجودات می‌باشد (طبرسی، ۲۶۴-۵).

- شخصی از امام علی (ع) پرسید آیا هرگز پروردگارت را دیده‌ای؟ امام در پاسخ فرمودند: من هیچ وقت خدایی را که ندیده باشم عبادت نکرده‌ام. آن شخص در ادامه پرسید: او را چگونه دیده‌ای؟ امام فرمودند: چشمها و حواس او را نمی‌بیند، ولی دلها و قلوب در پرتو ایمان واقعی و اخلاص، هستی او را درک می‌کنند. پروردگار من لطافت، عظمت و حجم را آفریده، پس خود با این اوصاف توصیف نمی‌شود... ظاهر است اما مستقیماً او را نمی‌توان دید، وجودش متجلی است، اما نه اینکه در برابر چشمها قرار بگیرد، دور از مخلوقات است، لیکن نه به مسافت و فرسنگ و نزدیک به آنهاست ولی نه مانند نزدیکی اجسام، لطافتش جسمانی نیست... (طباطبایی، ۱-۲۴۰: ۱۳۷۰ ب).

مناظرات متعدد قابل تأمل دیگری از حضرت در بابهای توحید و تنزیه الهی، نسبت ظلم به پروردگار، جبر و تفویض، قضا و قدر و ... نقل شده که این وجهه از شخصیت حضرت را بخوبی روشن می‌کند (طبرسی، ۲۱۴ به بعد).

۲.۳. پژوهشگران و فلسفی اندیشان

راه دیگر برای درک شخصیت فلسفی امام علی (ع) و عمق و گستره آن رجوع به سخنان اهل نظر و پویندگان طریق حکمت و فلسفه می‌باشد. دعاوی این بزرگان نه تنها دلیل بر وجود جنبه فلسفی در ساحت وجودی علی بن ابی طالب است بلکه گواهی بر عمق، نفوذ و اصالت و وسعت این جنبه در شخصیت آن بزرگوار می‌باشد. در اینجا به سخنان برخی از صاحب‌نظران که معطوف به شخصیت فلسفی امام علی (ع) می‌باشد، اشاره می‌شود:

ابن سینا طی گفتاری می‌نویسد: «شریف ترین انسان و عزیزترین انبیاء و خاتم رسل با مرکز دایره حکمت و فلک حقیقت و خزانه عقل امیر المؤمنین علی (ع) گفت که: یا علی چون مردمان اندر کثرت عبادت رنج برند، تو اندر ادراک

معقول رنج بر تا بر همه سبقت گیری. و این چنین خطاب جز با چون او بزرگی راست نامدی که اندر میان خلق همچنان بود که معقول اندر میان محسوس. لاجرم- علی (ع) - چون به دیده بصیرت عقلی مدرک اسرار گشت، همه حقایق را اندر یافت و معقول را اندر یافت.» (ابن سینا، ۹۴).

ابن ابی الحدید می نویسد: «بدان که این فن (فن معارف الهی) فنی است که علی (ع) را از قاطبه عرب در زمان خودش ممتاز کرده و بواسطه آن بر همه استحقاق و تقدم و فضیلت یافته است. و معلوم است که علی (ع) در این فن منفرد و یکتا بوده و این علم اشرف علوم است چون معلوم آن اشرف تمام معلومات است. علی شخصیتی است که حتی فلاسفه ای که از ملت اسلامی نیستند، او را تعظیم می کنند.» (جعفری، ۱۸۴/۱).

مولوی، عارف و حکیم بزرگ مسلمان در شعری بلند، حقیقت شخصیت علی (ع) و ابعاد آنرا متذکر شده و در بیتی می گوید:

ای علی که جمله عقل و دیده ای شمه ای واگو از آنچه دیده ای.

و بدین ترتیب او را جامع عقل و کشف می داند. (همان، ۱۸۸/۱).

ملا عبدالرزاق لاهیجی شاگرد مبرز صدرالمآلهین معتقد است که در حقایق و معارفی که در خطبه های نهج البلاغه موج می زند نه کمند نظر حکمای اولین به آن رسیده و نه دیده مکاشفه مشایخ متأخرین نظیر آن دیده است. آنقدر از علم توحید و اشارات تنزیه و تجرید که در فحواوی کلمات و مطاوی فقرات آن حضرت مندرج است که نه عبارتی محیط آن شود و نه اشارتی وفا به آن کند (لاهیجی، ۱۲۷).

محمد عبده می گوید: در هنگام مطالعه نهج البلاغه گاهی یک عقل نورانی را می دیدم. این عقل نورانی از گروه ارواح و مجردات الهی (ملکوتیان) جدا شده و به روح انسانی پیوسته. صدای گوینده حکمت را می شنیدم که واقعیات صحیح را به پیشتازان و زمامداران گوشزد می کرد... (جعفری، ۲/۱-۹۰). امام خمینی در باب امام علی (ع) می فرماید: اهل عرفان درباره او جز با سطح عرفانی خود و فلاسفه و الهیون جز با علوم محدود خود با چه ابزاری می خواهند به معرفی او بنشینند؟ ... هان! فیلسوفان و حکمت اندوزان، بیایند و در جملات خطبه اول این کتاب الهی به تحقیق بنشینند و افکار بلند پایه خود را به کار گیرند و با کمک

اصحاب معرفت و ارباب عرفان این یک جمله کوتاه را به تفسیر سپردند ... "مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله". ایشان در جای دیگر می گویند که از آنجا که علی (ع) نتوانست آنچنانکه باید علم خویش را به ظهور رساند، باید فیلسوفان بر این امر - مانند عرفا و .. - تأسف بخورند و در این تأسف روزگار بگذرانند. این نکته را نیز باید افزود که فلاسفه، حضرت امیر را از خودشان می دانند (خمینی، ۱۸/۱۲۶، ۱۴/۲۲۴ و ۱۹/۲۶).

به اعتقاد علامه طباطبایی، کسانی که در تاریخ فلسفه صاحب نظرند و به تحول آراء و افکار در این خصوص توجه دارند و موقعیت این ستونهای فلسفی و این مسایل دقیق حکمی را که در لابلای کلمات امام علی بن ابی طالب (ع) آمده و در ردیف مشکلترین مباحث الهی جا گرفته، در مد نظر قرار دهند، یقین خواهند کرد که آن بزرگوار مسایلی را در فلسفه الهی مطرح ساخته است که کسی پیش از او این مباحث را مطرح نکرده و بابتی راجع به آنها منعقد ننموده و احدی پیش از او چنین به برهان و دلیل توسل نجسته است. قرنها بود که این کلمات و بیانات در بوته ابهام مانده بود تا اینکه در این قرون اخیر موفق به حل و کشف آنها شده اند (طباطبایی، ۶-۲۵۵: ۱۳۷۰).

استاد مطهری می نویسد: مباحث نهج البلاغه، فیلسوف وارد در عقاید و افکار فلاسفه قدیم و جدید را سخت غرق در اعجاب می کند. ایشان می افزایند: اگر علی (ع) نبود شاید برای همیشه معارف عقلی قرآن بدون تفسیر می ماند (مطهری، ۳۸ و ۵۶: ۱۳۵۴).

بزرگان دیگری نیز با تأمل در آثار فلسفی امام علی (ع) تحت تأثیر این جنبه قرار گرفته و نکات شایسته ای را در تأیید شخصیت فلسفی امام و عظمت و گستردگی آن بیان داشته اند. برخی از بزرگان بر این باورند که «امام علی (ع) هم در حکمت نظری انسان کامل بوده و هم در حکمت عملی، او به تمام معنی یک حکیم بوده است» (جوادی آملی، ۱۴). بعضی دیگر می نویسند: «نهج البلاغه متضمن تمام شعب علم الهی و توحید و صفات ثبوتیه و سلبیه است و منهج آن جالب و بی سابقه است.» (صافی گلپایگانی، ۲۴) و بعضی چنین می آورند که «مثل اعلی و نمونه کامل فلسفه الهی را می توان شخصیت بارز علی بن ابی طالب دانست» و هانری کربن می نویسد که: «جای تأسف است که تحقیق فلسفی در

این کتاب (نهج البلاغه) تا امروز هنوز در اروپا مورد توجه قرار نگرفته است، (مفتح، ۵۵).

۳. امام علی نه یک فیلسوف رسمی است بلکه شخصیت و حیانی - فلسفی دارد.

تأملی در احوال فیلسوفان رسمی همانند افلاطون، ارسطو، فارابی، ابن سینا و... از یک طرف و بررسی شخصیت علی (ع) از طرف دیگر این امر را آشکار می‌کند که تأملات فلسفی و عقلانی و تحلیلی امام علی حاصل تکاپوی یک فیلسوف رسمی و متعارف نیست که در سایهٔ مساعی صرفاً عقلی خود راه انکشاف حقیقت را بپیماید بلکه امام علی (ع) بر مبنای یک ارتباط وجودی خاص - غیر عقلانی و از غیر طریق عقل محض - با هستی و با گوش فرادادن به زمزمه های وحیانی و الهامی و آنگاه تأملات ژرف عقلانی به حقیقت پیمایی می پردازد. امام علی (ع) هم واجد دیدگاه ژرفناک وجودی است و هم دارای دیدگان نافذ عقلانی. از طرف دیگر کار علی (ع) فقط نظر پردازی و تماشاگری نیست، بلکه همواره عمل پردازی و بازیگری را در حد اعلی، قرین دو فعالیت نخست ساخته است. بعلاوه زبان امام علی (ع) زبان فیلسوفان رسمی نیست، زبانی است که در عین حال که تعقل و تفلسف از آن می بارد لیکن از نفوذ، جوشش، حرکت زایی و تحرک آفرینی، صلابت، دلنشینگی و اطمینان بخشی برخوردار است. کلام علی (ع) را می توان پیامبر گونه نیز دانست. نیز ابعاد وجودی امام بسی متکثر و متنوع است، غیر از جنبهٔ فلسفی و عقلانی، برخوردار از عرفان، دیانت، سیاست، ژرف کاوی تاریخی و بینش تاریخی و اجتماعی، عواطف عالی انسانی، دولتمردی و اخلاق متعالی و ... می باشد.

۴. امام علی (ع) شخصیت صرفاً عرفانی یا عرفانی - فلسفی؟

ممکن است برخی بر این نظر باشند که آنچه ما آنرا شخصیت فلسفی علی (ع) تلقی می کنیم در اصل همانا شخصیت عرفانی و نمود آن است. بدین معنی که بیانات امام علی (ع) چیزی جز تعابیر محض شهودات و کشفیات معنوی ایشان

نیست، فرازهای به ظاهر فلسفی ایشان، فلسفه نیستند بلکه الفاظ و عباراتی هستند که بر حضرت کشف شده و حضرت آنها را تعبیر و بیان کرده است. بطور قطع یکی از منابع عمده در تأملات فلسفی امام علی (ع) کشف و شهود ایشان است، لیکن مبنا بودن کشف و شهود برای فعالیت فلسفی دلیل بر عرفانی بودن محض آن نخواهد بود. چرا که امام علی (ع) از زبان فلسفه برای بیان آگاهیهای درونی خویش سود می برد. بدین معنی که از شبکه ای از مفاهیم انتزاعی فلسفی که با هم دارای پیوند منطقی هستند، استفاده می کند و در بیانات خود از حال و هوای استدلالی، منطقی، تحلیلی و انتزاعی، همانند آنچه فلاسفه بدان اشتغال دارند، برخوردار است و ظرفیتها و اصول عقلانی و انتزاعی انسانها را برای درک این مقولات فرا می خواند و در واقع یافت و کشف خود را بنوعی در قالب روشها، مبانی و طرق معرفت بشری و انسانی ارائه می دهد.

۵. دو نکته برای تکمیل مبحث

نخستین نکته اینکه گستره تفکر تحلیلی و ژرف کاوی عقلانی امام علی (ع) بسی فراتر از یک عارف می رود و نشان از این دارد که ایشان هم از قوت عرفانی و هم از حدت عقلانی برخوردار بوده اند، تأملات ایشان موضوعات متنوعی را شامل می گردد و در حوزه مباحثی چون فلسفه اجتماع، تاریخ، دین، اخلاق، حقوق، انسان، مرگ، سیاست و ... می گنجد. نکته دوم آنکه از زمان ابن عربی و بویژه داود قیصری به اینطرف، عرفان از زبان فیلسوفان، ولی نه در حد آنها، سود برده است و به بیان دیگر زبان فلسفه و مفاهیم و جملات عقلانی را برای بیان مقاصد خود مناسبتر یافته است. برای مثال داود قیصری در مقدمه خود بر شرح تأییه ابن فارض، به بخشی از این ادعا چنین تصریح می کند که «هر چند که این علم، علمی است کشفی و ذوقی، که جز صاحبان وجد و وجود و شایستگان عیان و شهود، کسان دیگر از آن بهره ای ندارند اما برای دفع بدگمانی و نفی تخیلی و بی اساس بودن این علم، با مخالفان به روش و اصول مورد قبول خودشان برخورد می شود و با ایشان با زبان و منطق خودشان سخن می رود.» (یثربو ۲۴۳).

از طرف دیگر در عالم فلسفه نیز از زمان ظهور شیخ شهاب الدین سهروردی، یکی از منابع مهم تغذیه کننده فلسفه را عرفان تشکیل می‌دهد. این حرکت روش شناختی در صدرالمتألهین شیرازی به اوج خود می‌رسد و بدنبال او صدرااییان و حتی نو صدرااییانی چند، این مشی را در پیش می‌گیرند. در این حالت عرفان و کشف و شهودات عرفانی مواد بسیار غنی و پرارزشی را برای تأملات فلسفی فراهم می‌آورند. اما نکته جالب و قابل تأمل در این دو حرکت روش شناختی عرفان و فلسفه این است که این مشی را می‌توان از روش و مشی امام علی (ع) در نهج‌البلاغه و دیگر بیاناتش الهام گرفت و به دست آورد. به بیان دیگر نطفه چنین حرکت روش شناختی بطور واضح در آثار امام علی (ع) مشهود و آشکار است. البته در باب تأثیر این روش شناسی نیازمند تحقیق تاریخی هستیم لیکن تأثیر این روش شناسی هنگامی قابل توجه و تحقیق به نظر می‌رسد که بدانیم اولاً در میان اهل عرفان و تصوف تمام سلسله‌های کلی طریقت جز یک سلسله، امام علی (ع) را به عنوان سر سلسله طریقت و ارشاد خود می‌دانند (طباطبایی، ۹۹: ۱۳۷۰ الف). به بیان دیگر امام علی (ع) بعنوان یک عارف والامقام تلقی می‌شود که سمت هدایت معنوی طیف عظیمی از سالکین را برعهده دارد. و این خود بهترین زمینه برای تأثیرپذیری آنان از ایشان است. ثانیاً در میان اهل فلسفه نیز، قریب باتفاق فلاسفه، شیعه، بر این باور بوده‌اند که امام علی (ع)، تنها عقل ناب و کامل نیست بلکه از قلب ناب و کامل نیز برخوردار است و در تعقل خود از بارقه‌های ربانی و کشفیات معنوی نیز سود می‌برد. و این خود، زمینه تأثیر فلسفه را در مراحل میانی و متأخر خود از روش‌شناسی امام علی (ع) فراهم می‌آورد.

حاصل سخن آنکه به کار بردن مفاهیم انتزاعی برای بیان شهودات و کشفیات عرفانی و نیز استفاده از مواد معرفتی عرفانی را می‌توان در کلام امام علی (ع) استخراج و استنباط کرد و این امر می‌تواند بعنوان یکی از زمینه‌های مهم در تشکیل زبان فلسفی در عرفان، و استفاده فلاسفه از کشف و شهود در فلسفه، باشد.

۶. مخاطبان امام علی (ع)

یکی از مسائلی که ذهن محققان را در باب شخصیت فلسفی امام علی (ع)، به خود مشغول ساخته، مسأله مخاطبان کلام امام است. در این مقام، پرسش اصلی این است که آیا مخاطبان ایشان از زمینه و توش و توان لازم برای درک و فهم مباحث عقلی و معارف والای دینی در قالبی انتزاعی، آنچنانکه در نهج البلاغه و دیگر بیانات امام علی (ع) آمده است، برخوردار بوده اند یا خیر؟ این مسأله سبب شده است که عده‌ای متون عقلی و تحلیلی نهج البلاغه را انکار کنند و یا در صحت انتساب آنها به امام دچار تردید شوند. در پاسخ به این پرسش یکی از محققان بر این نظر است که: «وضع زندگانی و محیط اجتماعی و جغرافیایی، عرب را مهیا و مستعد درک هر حقیقتی نموده بود و بواسطه زندگانی ساده و قوه مزاج و پاکی هوا و باز بودن افق و نداشتن محیط اجتماعی راکد دارای هوشی سرشار بود، آنچه می شنید خوب درک می کرد و در قضایا قضاوت صحیح می نمود، این اشتباه در بیشتر مردم هست که گمان می کنند مردمان درس خوانده و مدرسه دیده یا کسانی که در اجتماعات و شهرهای بزرگ به سر می برند همه چیز را بهتر می فهمند و در همه مطالب آرائشان از درس خوانده‌ها و مردمان بیابان و روستاها، مصاب تر است ولی چنین نیست. عرب چون مدرسه و معلومات نداشت و دارای تشکیلات اجتماعی راکد نبود، پس محیط فکری و اجتماعی هم نداشت، بنابراین افکار و عادات و اخلاقی که آثار محیط اجتماعی است در عرب نبود و پروبال فکرش برشته های معلومات محدود بسته نشده بود و معزش بواسطه فشار خیالات و فرضیه هایی که به نام علم همیشه رایج است، فرسوده نگردیده بود، به این جهت پس از رسیدن پرتو وحی عقلشان مشتعل شده و به همین جهت پس از فتوحات و تماس با ملل متمدن و درس خوانده دنیا، حکومت معنوی خود را از دست ندادند. و در مطالب علمی و سیاسی و حقوقی ابتکار داشتند. با توجه به این حقیقت مورد تعجب نیست که امیرالمؤمنین در منبر کوفه مباحث مشکل توحید و معاد و خلقت را با آن بلاغت سرشار و جمله های رسا بیان نموده باشد و مردم را با نداشتن مقدمات علمی به نتایج اساسی رسانده باشد. اگر چه همه آن مردم به کنه مطالب آن حضرت نمی رسیدند ولی سرفراخور استعداد خود بی بهره نمی ماند و بواسطه دلباختگی به بلاغت الفاظ و مطالب آن، بزودی آنها را حفظ

می‌نمودند؛ و نویسندگان یادداشت می‌کردند و به اطفال خود در خانه و مسجد می‌آموختند (طالقانی، ۲۳۴). به نظر می‌رسد می‌توان در تکمیل این پاسخ به نکات دیگری نیز اشاره کرد که در مجموع می‌توانند بنحو موجه و معقولی دلیل بر وجود زمینه‌های لازم برای درک و دریافت بیانات امام علی (ع)، توسط مخاطبان ایشان باشد. برخی از این دلایل را می‌توان به اجمال چنین بیان داشت:

الف- عرب از ویژگی‌هایی برخوردار بود که امکان گفتگوی تعقلی را با او میسر می‌ساخت، ویژگی‌هایی مانند "استعداد طبیعی" که نوع زیست او برایش فراهم کرده بود، "قوت ذهن و درک"، "قدرت زبان عربی" که امکان بیان دقیق‌ترین نکات فلسفی در آن بود و "وجود ذوق ادبی" و عشق به فصاحت و بلاغت.

ب- امروزه در سایه مساعی محققان روشن شده است که عرب جاهلی، حتی در معارف هم نظر داشته است (برای نمونه می‌توان به کتاب جواد علی که در ده جلد، در رابطه با تاریخ جاهلیت نگارش یافته است، مراجعه نمود) (ملکیان، ۲۳). از طرف دیگر این امر کاملاً روشن است که عربستان محل آمد و شد کاروانها و قافله‌های متعددی بوده است که از نقاط مختلف می‌آمدند. برای مثال مکه که در هفتاد و هفت کیلومتری دریای سرخ قرار داشت در راه قافله‌های بزرگی که گاهی یک هزار شتر داشتند و کالای بازرگانی را از جنوب عربستان به هند و آفریقای میانه و مصر و فلسطین و شام می‌بردند. (یا بالعکس به حجاز می‌آوردند)، قرار داشت (دورانت، ۶۸). و این خود راه تعامل فرهنگی را میان اعراب و دیگر فرهنگها تا حدی فراهم می‌کرد. درست است که عرب به شعر و زبان و جنگ و ... علاقه آشکار داشت لیکن در اثر این آمد و شدهای بازرگانی از معارف دنیای آن روز و آنچه در سرزمینهای دیگر می‌گذشت، بی بهره نبود.

بعد از اسلام نیز اولاً معارفی از طرف قرآن و نیز خود پیامبر در میان اعراب اشاعه یافته بود. ثانیاً پیش از حکومت امام علی (ع) و در خلافت سه خلیفه قبلی فتوحات گسترده‌ای انجام گرفته و اعراب با فرهنگها و معارف دیگر سرزمینها ارتباط نزدیکی یافته بودند، تسلط بر شام و بیت المقدس، فتح ایران و مصر و ... در دهه دوم هجری، که از فرهنگ و افکار خاصی برخوردار بودند، سبب شیوع معارف گوناگونی گردیده بود. حاصل آنکه عواملی در زندگی اعراب حجاز دخالت داشت تا زمینه سلسه ای از افکار و عقاید و اندیشه‌ها را در میان آنها بارور سازد و

از این جهت آمادگی مقدماتی را برای القای مباحث عقلی فراهم آورد. بنابراین، سخن از اینکه اعراب زمینه و توان لازم را برای ورود در گفتگوهای عقلانی امام علی (ع) نداشتند، سخن صوابی نخواهد بود.

۷. تنوع موضوعی در تأملات حکمی و فلسفی امام علی (ع)

موضوعات و مسائلی را که امام علی (ع) در آثار خود بدان پرداخته اند، از گستره وسیعی برخوردار است، متأسفانه تاکنون دامنه تحقیقات محققان همه این موضوعات و مسائل را در بر نگرفته و تنها بخشهایی اندک از مسائل را مورد توجه و تأمل قرار داده است. بخشی از موضوعاتی را که امام علی (ع) در مورد آنها به تأملات و تحلیلهای نظری دست زده اند، از این قبیل اند: خداوند و صفات او، انسان، مرگ، حیات، اخلاق، روابط انسانها، تعلیم و تربیت، رابطه انسان - خدا، دین، جامعه، تاریخ، دنیا، آخرت، حکومت، حقوق، جنگ، صلح، نبوت، زمان، مکان، علیت، معرفت و

۸. آرای امام علی (ع) خاستگاه آغازین فلسفه اسلامی

اندیشه های عقلانی و فلسفی علی (ع) نخستین جرقه های چشمگیر مباحث فلسفی در میان مسلمین بود و بر جریانهای کلامی، فلسفی و فکری مانند معتزله یا اندیشه های یونانی، در جامعه اسلامی آن دوره از جهات مختلف تقدم داشت: از جهت محتوایی و طرح مباحث عقلانی و فلسفی، از جهت نحوه بحث و شکل آن، از جنبه زبان ادبی به کار رفته در آن، از بعد واژه سازی برای ایده های فلسفی، از جهت تعدد و تنوع موضوعات و ...

علامه طباطبایی در این باب می نویسد: «علی (ع) در میان امت اسلامی، نخستین کسی است که در باب فلسفه الهی، کلمات منطقی و مستدل و بیانات توأم با برهان ایراد کرده است؛ پس او را بر دیگران در این باب منتی است و برای او برگردن پژوهشگران فلسفه در مورد رایج کردن برهان و استدلال در مسائل الهی حقوق مسلم است. علی (ع) نخستین فردی است که واژه های عربی را جهت بیان مباحث فلسفی و اصطلاحات حکمی به کار برده است. در واقع دایره الفاظ تنگتر از آن است که حقایق را بتواند کما هو حقّه بیان بدارد، مگر اینکه

یک نوع تجزیه در آنها به عمل آید؛ نظیر آنچه علی (ع) در به کار بردن برخی از آنها انجام داده است.» (طباطبایی، ۶-۲۵۵: ۱۳۷۰ ب).

هانری کربن نیز در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی خود به تقدم اندیشه های فلسفی امام علی (ع) اذعان کرده و از جنبه واژه سازی فنی فلسفی نیز معتقد است که «نهج البلاغه توانسته است اصطلاحات فنی فلسفی را در زبان عربی ایجاد کند، این اصطلاحات با زیبایی و غنای فراوان در زبان ادبی و فلسفی وارد شده و از متون یونانی که به زبان عربی ترجمه شده، کاملاً مستقل است.» (کوربن، ۱/ ۵۵).

استاد مطهری می نویسد: «قطعاً و مسلماً اول کسی که در مسایل عقلی اسلامی به تجزیه و تحلیل پرداخت و مسایلی مانند قدم و حدوث و متناهی و غیر متناهی و جبر و اختیار، و بساطت و ترکیب و امثال آنها را مطرح کرد، امیر المؤمنین علی (ع) است» (مطهری، ۶۹۹: بی تا). اساساً اندیشه های فلسفی یونان پس از نهضت ترجمه، یعنی نیمه دوم قرن دوم هجری رواج یافته است در حالی که مباحث عقلی و نظری امام علی (ع) سابق بر همه این اندیشه ها مربوط به نیمه نخست قرن اول هجری می باشد.

اما در باب آرای کلامی باید گفت در میان متکلمین، متقدمترین و با نفوذترین آنها یعنی معتزله در اواخر قرن اول هجری و پا اوایل قرن دوم هجری تکوین یافته اند. مکتب اشعری نیز مربوط به اواخر قرن سوم است. بنابراین نمی توان جریانهای کلامی را نیز مقدم بر جریان فکری و عقلی امام علی (ع) قلمداد کرد. استاد مطهری در این مورد می نویسد: «مورخین فلسفه عموماً کلام معتزلی را نخستین اندیشه های عقلی پیرامون دین می دانند، لیکن به یقین باید گفت که اندیشه های شیعه مقدم بر اندیشه های معتزله است و حتی باید گفت که معتزله کاملاً در سیر عقلی خود تحت تأثیر اندیشه هایی هستند که در نهج البلاغه مطرح شده است.» (مطهری، ۷۱: ۱۳۵۴). ابن ابی الحدید معتزلی نیز در شرح خطبه ۸۳ می نویسد: «بدان که توحید و عدل و مباحث شریف الهی شناخته نشده است جز از طریق کلام این مرد -علی (ع)- و گفتار دیگران از اکابر صحابه اصلاً متضمن چیزی از معارف و علوم الهی نیست و آنها مسرد این میدان نبودند تا این معارف و مباحث را تصور کنند، زیرا اگر تصور می کردند به زبان

می‌آوردند و این فضیلت نزد من بزرگترین فضیلت علی (ع) است.» (صافی گلپایگانی، ۲۲).

۹. غنای کمی و کیفی مباحث فلسفی امام علی (ع) نسبت به دیگران

امام علی (ع) هم از جهت دامنهٔ مباحث فلسفی و هم از جهت عمق و شدت آنها از غنای چشمگیری برخوردار است. علامه طباطبایی در این باب می‌فرماید: «پاره ای از سخنان علی (ع) آن چنان در سطح علمی قرار دارد که تفسیر و توجیه آنها از حوصلهٔ علوم عقلی که بین فلاسفه و متکلمین اسلامی زمانهای گذشته معمول بوده، خارج می‌باشد تا اینکه گره بسیاری از مسایل مشکل فلسفه الهی در پرتو بیانات آن حضرت، در این اواخر حل شده است. اصولاً آنچه در مورد معارف الهی از اصحاب پیامبر برای ما باقی مانده، چیزی جز یک سلسله اخبار در زمینهٔ تجسیم و یا احیاناً تنزیه باری تعالی نیست، پاره ای نیز شامل معلومات بسیار سطحی و ساده و عوامانه است، در حالی که تعداد و شمار صحابه ای که ترجمه و شرح حال آنان در کتب تراجم و رجال آمده، بالغ بر دوازده هزار نفر می‌باشد و مسلمانان هم، در نقل احادیث و ضبط اخبار ایشان کوتاهی و قصور نکرده‌اند (پس آنچه از اصحاب و تابعین در باب فلسفه الهی و .. نقل شده، چشمگیر نیست) مگر سخنان امام علی بن ابی طالب که از معارف الهی می‌جوشد و بر حیرت و شگفتی عاشقان فلسفه الهی می‌افزاید و افکار والای جویندگان حقیقت را در اقیانوس بیکران الوهیت به منتهای اوج و ترقی می‌رساند، تا آنجا که همگی خسته و کوفته از پیشرفت باز می‌مانند. امام علی بن ابی طالب مثل بارز و اعلای الهی است که بتهنایی پیش می‌رود و کسی به گرد او نمی‌رسد.» (طباطبایی، ۲۱۶ و ۳-۲۱۲: ۱۳۷۰ ب).

۱۰. تأثیر نهج البلاغه در تفکر شیعی

نهج البلاغه و آرای امام علی (ع) در دو مقام، تأثیر خود را بر تفکر شیعی نشان می‌دهد: الف- تأثیر در ایجاد میل و نیز در قالب و شکل یا روش تفکر شیعی که در این حالت تفکر شیعی بطرف عقلی اندیشی میل یافته و رنگ عقلی و فلسفی به خود می‌گیرد: «دقیقاً و به خاطر طرح مباحث عقلی و توجه خاص

ائمه معصومین و بویژه حضرت علی (ع) به مباحث عقلی است که طرفداران و شیعیان آنان به چنین مباحثی روی آوردند، یعنی این تمایل را ائمه شیعه به وجود آورده‌اند» (مطهری، ۶۹۹: بی تا). «طرح مباحث الهیات بوسیله ائمه شیعه و اهل بیت علیهم السلام و تجربه و تحلیل آن مسایل که نمونه آنها و در صدر آنها نهج البلاغه است، سبب شد که عقل شیعی از قدیم الایام بصورت عقل فلسفی در آید و البته این یک بدعت و چیز تازه در اسلام نبود، راهی است که خود قرآن پیش پای مسلمانان نهاده است و ائمه اطهار به تبع تعلیمات قرآنی و بعنوان تفسیر قرآن، آن حقایق را ابراز و اظهار نمودند. اگر توییخی هست متوجه دیگران است که این راه را نرفتند و این وسیله را از دست دادند» (مطهری، ۴۰: ۱۳۵۴).

ب- تأثیر در محتوای تفکر فلسفی: بدین معنی که تفکر شیعی در فلسفی اندیشی خود تحت تأثیر مقولات و ایده های عقلی و فلسفی امام علی (ع) بوده است و حداقل بخشهایی از تفکر فلسفی شیعیان و محتوای تفکر عقلی آنان ملهم از آرای امام علی (ع) بوده است. هانری کربن در این رابطه معتقد است که: بعد از قرآن و احادیث پیامبر اسلام، نهج البلاغه در درجه اول اهمیت قرار دارد، باید گفت بطور کلی این کتاب نه تنها به قلمرو حیات مذهبی تشیع محدود نیست، بلکه تفکر فلسفی شیعه نیز به آن وابسته است و از آن مایه می گیرد. از اینرو باید نهج البلاغه را از مهمترین سرچشمه هایی به شمار آورد که متفکران شیعه پیوسته از آن سیراب گشته اند. فلسفه شیعه ترکیب و سیمای مخصوص خود را از این منبع اتخاذ کرده است، چه متفکران شیعه با توجه به اینکه کلمات امام، یک دوره کامل فلسفه را تشکیل می دهد، از این کتاب کلیه مطالب مربوط به الهیات را استنتاج کرده اند، برای نمونه می توان از صدرالمتألهین نام برد. بعضی از مسایل اساسی فلسفی که بوسیله کلمات امام علی (ع) طرح شده است، از طرف ملاصدرا و مکتب (و حتی پیروان) او با کمال بسط و بلاغت مورد استفاده قرار گرفته است (کوربن، ۵/۱-۵۴).

البته اقبال فلاسفه شیعه بنحو اخص، و عموم متفکران شیعی بنحو اعم، به آرای امام اولاً در تمام ادوار تاریخ یکسان نبوده و ثانیاً در ادوار اخیر از زمان ملاصدرا به اینطرف فزونی چشمگیری یافته است، ولی صدرائیان نیز فقط با عینک و با دیدگاه حکمت صدرایی به آرای امام نظر می کنند. ثالثاً دیگر آرای

فلسفی امام مورد غفلت واقع شده است. رابعاً غیرفلاسفه نیز از پرداختن عمیق به محتوای نهج البلاغه و اهمیت دادن بدان، غفلت دارند. حاصل آنکه در میان شیعه - عوام و خواص - اقبال شایسته ای به نهج البلاغه نشده است. به نظر می رسد یکی از بزرگترین مشکلات در رجوع به نهج البلاغه دخالت پیش فرضها و اصول موضوعه و دیدگاههای خاص فلسفی و ... می باشد که سبب عدم اقبال به آن و نیز عدم ظهور واقعی متن، برای محقق می گردد.

۱۱. تفاوت اندیشه های کلامی و فلسفی امام علی(ع) با متکلمان و

فیلسوفان

با تاملی در سلوک و مبنای عقلانی و فکری امام علی (ع)، روشن می شود که مبنای سلوک ایشان با متکلمان و فلاسفه - حتی متکلمین و فیلسوفان شیعی - و نیز با تفکر یونانی، تفاوتی دارد. همچنین با نگرشی به نهج البلاغه و آثار معتزلی و اشعری و بعضی از آثار شیعی و نیز آرای فلاسفه، می توان بین سلوک نظری و مبنای عقلی در نهج البلاغه با دیگر جریانهای فکری، تفاوتهای آشکاری را ملاحظه نمود. برای مثال در رابطه صفات با ذات حق، اشاعره بطور عمده طرفدار صفات زاید بر ذات یا زیادت صفات بر ذاتند و معتزله اکثراً هر گونه صفاتی را از ذات نفی می کنند و ذات را به نیابت (جانشینی) از صفات می پذیرند، لیکن در نهج البلاغه (و به تبع آن در کلام شیعی) صفات محدود و زاید بر ذات نفی می شود و صفات نامحدود که عین ذاتند اثبات می گردد. همچنین حسن و قبح عقلی یا شرعی، که آثار معتزله و اشاعره و حتی شیعه مملو از آن است، در نهج البلاغه جایی ندارد (مطهری، ۷۱ و ۶۹: ۱۳۵۴).

روش شناسی نهج البلاغه نیز در انطباق کامل با روش شناسی معتزله، اشاعره و حتی شیعه - در اوایل فعالیتهای کلامی - قرار نمی گیرد. حتی امروزه نیز با یقین نمی توان، مشی کلامی شیعه را بدون کاستی و در انطباق کامل با مشی امام علی (ع) دانست.

در باب تفکر فلسفی نیز محققان بر این مطلب اذعان دارند که سبک و روش استدلال در نهج البلاغه، با سبک و روش طیف گسترده ای از فلاسفه متقدم، در میان مسلمین و یا یونانیان متفاوت است. هر چند مشائیان - مانند فارابی،

این سینا، خواجه نصیر - برخی از مسایل را وارد فلسفه کرده اند که پیشتر نبوده و نیز در بیان و توجیه و استدلال در بعضی مسایل دیگر ابتکاراتی به وجود آورده‌اند، لیکن با این وصف، حاصل کار و مشی آنها با آنچه از نهج البلاغه می‌توان استفاده کرد، تفاوت‌هایی دارد (مطهری، ۷۲: ۱۳۵۴). علامه طباطبایی در این باب می‌نویسند: «این بیانات (امام علی (ع)) در فلسفه الهی یک رشته مطالب و مسایل را حل می‌کنند که علاوه بر اینکه در میان مسلمین مطرح نشده بوده و در میان اعراب مفهوم نبوده است، اساساً در میان کلمات فلاسفه قبل از اسلام که کتبشان به عربی نقل شده، عنوانی ندارند و در آثار حکمای اسلام که از عرب و عجم پیدا شده و آثاری از خود گذاشته‌اند، یافت نمی‌شوند. این مسایل همانطور در حال ابهام مانده و هر یک از شراح و باحثین به حسب گمان خود تفسیر می‌کردند تا تدریجاً راه آنها تا حدی روشن و در قرن یازده هجری حل شده و مفهوم گردیدند، مانند مسأله وحدت حقه (وحدت غیر عددی) در واجب، و مسأله اینکه ثبوت وجود واجب، همان ثبوت وحدت اوست (وجود واجب چون وجود مطلق است مساوی با وحدت می‌باشد) و اینکه واجب معلوم بالذات است و اینکه واجب خود به خود بلاواسطه شناخته می‌شود و همه چیز با واجب شناخته می‌شود نه به عکس (همان).

محور استدلال‌های فلاسفه ای چون فارابی، بوعلی و خواجه نصیر در مباحث مربوط به ذات و صفات و شوؤن حق از وحدت و بساطت و غنای ذاتی و علم و قدرت و مشیت و غیره "وجوب وجود" می‌باشد، یعنی همه صفات و شوؤن حق تعالی را از وجوب وجود استنتاج می‌نمودند لیکن آنچه در نهج البلاغه پایه و اساس همه بحثها درباره ذات حق قرار گرفته است این است که او "هستی مطلق و نامحدود" است، قید و حد به هیچ وجه در او راه ندارد، هیچ مکان و یا زمان و هیچ شیء از او خالی نیست، او با همه چیز است ولی هیچ چیز با او نیست، و بر این اساس باید گفت که صفات و شوؤن الاهی از اطلاق و عدم تناهی و لاحدی وجود حاصل می‌شود. بعلاوه در تفکر مشایی و سینیوی ذهن هرگز به ملاک وجوب وجود دست نمی‌یابد بلکه تنها وجوب وجود از این راه به اثبات می‌رسد و پذیرفته می‌شود که بدون فرض واجب الوجود، وجود ممکنات غیر قابل توجیه است، ولی در نهج البلاغه هرگز بر وجوب وجود بعنوان اصل توجیه کننده

ممکنات تکیه نشده است، آنچه در این میان بر آن تکیه شده است، بمنزله ملاک وجوب وجود و آنگاه توجیه کننده وجود ممکنات، همانا واقعیت محض و وجود صرف و نامتناهی ذات حق است.» (همان).

۱۲. امام علی (ع) و فلسفه یونان (فلسفه ارسطو)

پس از بیان اجمالی تفاوت فضای فکری امام علی (ع) با متکلمین و فلاسفه مسلمان، اینک لازم است تا اشاره ای به تفاوت میان سلوک عقلی امام و تفکر یونانی گردد. در این قسمت نظر بر این است که بصورت فهرستوار به تفاوت برخی از آرای فلسفی امام علی (ع) و ارسطو- که تفکر فلسفی مسلمین تا حد زیادی تحت تأثیر این فیلسوف یونانی است- اشاره گردد.

برخی اختلافات و تفاوتها میان آراء امام علی (ع) و ارسطو بدین ترتیب می باشد:

۱۲.۱. طرق و راههای وصول به خداوند

در نزد امام علی راههای متعدد و متنوعی برای وصول به هستی الهی و تأیید وجود حق تعالی مطرح شده است که عبارتند از:

۱۲.۱.۱. **حدوث:** «حدوث اشیا را بر ازلیت خویش گواه و شاهد گرفته است» (فیض الاسلام، ۷۳۳). «خدایی که با آفریدگانش و با حدوث خلقتش بر وجود خویش و نیز بر ازلیتش دلالت و هدایت فرموده است» (همان). «سپاس خدایی را که با خلق خویش بر وجود خود دلالت نمود و با حدوث آن به ازلیت خود راهنمایی فرموده است» (همان، ۴۶۷). «سپاس خدایی را که نادیده مورد شناخت می باشد، و بدون حرکت فکری، خلق می کند. او دائماً باقی و بر پا بوده و هست. آنگاه که نه آسمان دارای برج ها و نه حجابهای درها و نه شب تاریک و نه دریای آرام، نه کوه صاحب راه ها و نه راه پریچ و خم، و نه زمین گسترده و نه خلق توانا، هیچیک نبوده اند. او ایجاد کننده خلق است ...» (همان، ۲۲۴). خلاصه حضرت می فرماید که جهان دچار حدوث است و نیازمند موجودی ازلی است که آنرا بیافریند و پدید آورد و آن موجود ازلی خداوند است. امام علی (ع) در کلام دیگری حرکت و سکون را از خداوند نفی نموده است که آنها ملازم با حدوث هستند و با ازلیت حق منافات دارند. یعنی حرکت و سکون ملازم با حدوث است و حدوث ملازم با مخلوق بودن و مخلوق بودن ملازم با خالق داشتن. ایشان

می‌فرمایند: «سکون و حرکت بر او جریان نمی‌یابد و چگونه چیزی که خود ایجاد فرموده، بر او عارض شود و آنچه خود ابداع نموده، در خودش حاصل شود و آنچه احداث نموده، خودش معروض حدوث آن واقع شود؟ پس در اینصورت ذات او به اختلاف عوارض مختلف شده و حقیقتش تجزیه می‌شود و از ازلیت برکنار می‌گردد. و در این صورت پیش و پس خواهد داشت و چون ناقص است باید به دنبال کمال بگردد» (همان، ۲۴۵).

۱۲.۱.۲. **نظم:** دقت و تأمل در نظم جهان ما را بسوی پروردگار سوق می‌دهد. «آثار صنع و نشانه‌های حکمتش در همه مصنوعات که ایجاد کرده آشکار است و آنچه آفریده حجت و دلیل او می‌باشد، هر چند ساکت و بی‌زبان باشند» (همان). «اینها به مخلوقات کوچک نمی‌اندیشند که چگونه خداوند خلقتشان را محکم نموده و ترکیبشان را متقن ساخته، چشم و گوش بر ایشان پدید آورده و استخوان و پوست بر آنها آراسته است» (همان، ۷۳۶).

۱۲.۱.۳. **هدایت غریزی:** برخی از بیانات امام علی (ع)، منشأ این استنباط است که ایشان قایل به هدایت موجودات (حداقل موجودات زنده) بنحو غریزی و درونی هستند و این هدایت معطوف به هدف و غایت آفرینش و نهایت مرتبه وجودی خودشان و گواه بر عقل و حکمت الهی و پدید آورنده عاقل و حکیم است: «ای انسان آفریده و آراسته، که در ارحام تاریک و پرده‌های بسیار محافظت شدی، از گل خالص شروع شدی و در قرارگاه استواری تا زمان معین جا داده شدی، در شکم مادرت که چنین بودی مضطربانه حرکت داشتی، نه سخنی را پاسخ می‌گفتی و نه آوازی را می‌شنیدی، و سپس از قرارگاهت به طرف سرایی بیرون انداخته شدی که ندیده بودی، و راههای منفعتش را نشناخته بودی، چه کسی ترا به مکیدن غذا از پستان مادرت راهنمائی نمود؟ و هنگام احتیاج، محل طلب و خواست را نشانت داد؟» (همان، ۵۲۳).

۱۲.۱.۴. **نقص:** نقص نشان مخلوقیت و نیازمندی به غیر است و جهان سر به سر با وجود حرکت و سکون، حدوث و ... دچار نقص است. پس باید معطوف به کمالی باشد که آن را به تمامیت برساند. «... چون در این صورت (با وجود حرکت و سکون و تجزیه پذیری و پیش و پس داشتن) ناقص است پس باید التماس کمال و تمامیت کند و آنگاه نشانه مخلوقیت در او پدید می‌آید و بجای اینکه به

او برسیم، باید بوسیله او به دیگری برسیم» (همان، ۲۳۵). در تقریر این دلیل گفته شده است: نقص در هر پدیده، علامت این است که مقدار کمالی که دارد از خودش نیست، و از ذات کامل غیر محدودی به او افزوده شده است. اگر وجود و کمالات وجودی از خودش باشد، بناچار خود، منبع کمال خواهد بود و دیگر هیچ گونه نقصی نخواهد داشت.

۵. ۱. ۱۲. دلیل انفسی: علاوه بر طرق آفاقی، راههای انفسی نیز برای وصول به خداوند وجود دارد. «ستایش مخصوص خداوندی است که با آفرینش خود بر انسانها تجلی کرده و با حجت و دلیل، وجود خویش را بر قلبشان آشکار ساخته است» (همان، ۵۳). «قطعاً میان شما و او حجابی نیست و دری بین او و شما بسته نشده است» (همان، ۱۲۲). «خداوند بین تو و خودش کسی را قرار نداده است که حجاب و فاصله باشد» (همان، ۱۵۹). «خداوند پیامبرانش را فرستاد و انبیایش را پیایی آورد تا آنان پیمان فطری مردم را خواستار شوند» (صبحی صالح، ۴۳). «علمی که بر پایه بینش کامل است بر قلبهای آنان هجوم آورده است، روح یقین را لمس کرده اند، آنچه بر اهل تنعم سخت و دشوار است بر آنان نرم گشته است و با آن چیزی که جاهلان از آن در وحشتند، انس گرفته اند»، «چشمها او را بواسطه مشاهده دیدگان نمی بینند ولی دلها در پرتو ایمان واقعی او را درک می کنند» (طباطبایی، ۲۴۰: ۱۳۷۰ ب).

۶. ۱. ۱۲. فسخ تصمیمها: تصمیمات، نیت و اراده های انسانها فسخ شده و انسانها از آنها منصرف می شوند و عدول می کنند و نمی توانند آنها را به تحقق و فعلیت برسانند، این خود دلیل آن است که مسخر قدرتی فراتر از خود هستند. «خداوند را به وسیله فسخ شدن تصمیمها و نیت و گشوده شدن گرهها و نقص اراده ها شناختم» (کلمات قصار، ۲۵۰).

به نظر می رسد که ارسطو در نوشته های قدیمی اش براهینی برای اثبات وجود خدا آورده است، لیکن این بیانات مربوط به دوران و آثاری است که در آن به بلوغ فکری و فلسفی لازم نرسیده بود (راس، ۳-۲۷۲). در دوران بلوغ فکری تنها برهانی که ارسطو بر آن تأکید می کند و در کتاب بسیار معروف خود متافیزیک و نیز در، طبیعیات بیان می دارد، دلیل "حرکت" می باشد. این دلیل را باختصار می توان چنین تقریر کرد: عالم متحرک است، هر متحرکی، محرکی دارد.

پس عالم محرکی دارد. حال اگر آن محرک نیز محرک دیگری الی غیر النهایه داشته باشد، تسلسل پیش می آید. در حالی که تسلسل باطل و محال است. پس محرک عالم، خود محرکی ندارد یعنی بعنوان محرک اول مطرح است (برنجکار، ۱۰۵). باید توجه داشت که در نگاه ارسطو «هر آن چیزی که در حرکت است می بایستی به توسط عاملی به حرکت آمده باشد» و این عامل همواره و هر آن متحرک را به حرکت درآورد، با متحرک موجود بوده و در آن دخالت کند. مثالی که ارسطو برای رابطه محرک و متحرک یا محرکها و متحرکها می زند، رابطه حرکت عصا و آنگاه حرکت شیء است (ارسطو، ۲۶۵: ۱۳۶۳). و اگر این رابطه را تحلیل کنیم، خواهیم دید که اولاً برای حرکت شیء دخالت پیوسته و مستمر محرک، لازم است و ثانیاً این سلسله تا به مبدایی منتهی نشود یعنی به محرک اول - که در این مثال، خود شخص و نفس اوست - ختم نشود، حرکتی بوقوع نخواهد پیوست. یعنی تسلسل لازم آمده هیچ حرکتی تحقق نخواهد یافت. البته لازم به ذکر است که محرک اول نه بعنوان یک علت فاعلی صرف بلکه بعنوان علت غایی که از نقش فاعلی نیز برخوردار است، عامل حرکت اشیاء مانند فلک و ... می گردد. و بقول دیوید راس «خدا از طریق علت غایی بودن علت فاعلی است و نه از هیچ طریق دیگر» (راس، ۲۷۵). از اینرو مثال حرکت شیء حرکت عصا و دخالت شخص تنها برای تقریب به ذهن بوده و بطور دقیق رابطه حرکت عالم و محرک اول را نشان نمی دهد. محرک نخستین از طریق عشق و شوق، افلاک و متحرکات را به حرکت در می آورد. به بیان دیگر عالم به شوق و عشق محرک نخستین، بصورت سلسله مراتب، به حرکت درمی آیند چرا که «یک کوشش ناخودآگاهانه ای در طبیعت بسوی غایات وجود دارد» (همان، ۳-۲۸۰). شاید اگر خواهیم مثال دقیقتری بزینم بهتر باشد که از رابطه عشق و معشوق و شوق انگیزی معشوق نسبت به عاشق استفاده کنیم.

۲. ۱۲. توحید الهی

امام علی (ع) خدا را یگانه می داند و قائل به توحید الهی است. علاوه بر این درباب نحوه وحدت الهی نیز به تأملاتی عقلانی پرداخته معتقدند که وحدت الهی قابل شمارش نیست و نیز از نوع وحدت عددی نمی باشد. نیز ایشان خداوند را دارای جزء نمی دانند و قائل به بساطت ذات الهی هستند (خطبه اول نهج البلاغه).

ارسطو میان توحید و شرک در تردد است، وی از احتمال وجود مبادی متعدد (و نه ضرورت آن) سخن گفته است و اصولاً تحقیق در این مورد را به اندیشمندان نیرومندتری واگذار کرده است (ارسطو، ۴-۴۰۴: ۱۳۶۷). اما این فیلسوف بی جزء بودن و تقسیم ناپذیری و بساطت ذات خداوند را می پذیرد (همان، ۴۰۲).

۱۲.۳. صفات الهی

امام علی (ع) در باب رابطه ذات با صفات به تأمل پرداخته و معتقد است که نمی‌توان صفات مخلوقات را که متناهی و محدود و مستلزم تعدد در ذات می‌باشند، به خداوند نسبت داد، بلکه صفات او نامتناهی و عین ذات اویند (خطبه اول نهج البلاغه). از طرف دیگر ایشان اوصاف متعدد و متنوع و بسیاری را مانند عالم، قادر، آفرینشگر، ازلی، ابدی، نامتناهی، حی، قیوم، ظاهر، باطن، اول، آخر، فاعل، زوال ناپذیر، متکلم، عادل، شدید النعمه، واسع الرحمه، قاهر، مذل، غالب، کافی، معطی، مرید و بسیاری صفات دیگر را به خداوند نسبت داده اند (همان).

ارسطو بحثی در باب رابطه صفات با ذات ندارد و مجموعه صفاتی که به خداوند نسبت می دهد، اولاً صفاتی بسیار محدود از قبیل نامتحرک، بی جزء و تقسیم ناپذیر، جوهر، حی، فعلیت محض، بی مکان، بی ماده، جاویدان، ازلی، خیر، جمال و علم است (ارسطو، ۳-۳۹۶: ۱۳۶۷). ثانیاً برخی صفات را مانند مشیت (یا اراده) و آفریننده بودن را منکر است (راس، ۸۲-۲۷۹). ثالثاً در این صفاتی که این فیلسوف مطرح می کند، صفات بحث انگیز و قابل تأملی مانند اولیت و آخریت، ظاهر و باطن بودن و ... دیده نمی شود.

۱۲.۳.۱. صفت علم: علم خداوند، مسأله ای است که هم امام علی (ع) در

باب آن بسیار سخن گفته و هم ارسطو و شارحین وی بدان اقبال تام نشان داده‌اند. از اینرو شایسته است نگاه گذرایی به این صفت از این دو منظر بیفکنیم. از نظر امام علی (ع) خداوند نه تنها عالم به خود، بلکه آگاه بر تمام جزئیات اشیاء در پنهانی‌ترین و نهانی‌ترین حالت است. عالمی است که از ازل قبل از آنکه هیچ معلومی موجود باشد، همه چیز را می دانست، آنچه گذشته، می گذرد و خواهد آمد، می داند، علم او در آفرینش خلایق دخیل است. علم او نسبت به تمام اش

یکسان است، اکتسابی نیست، کاهش و افزایش و تغییر نمی یابد و تفاوت‌هایی اساسی با علم مخلوقات دارد و ... (خطبه ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۱۳).

از نظر ارسطو خداوند به خود می اندیشد چون برترین چیز است (۳-۴۰۰: ۱۳۶۷). موضوع دانش خداوند، خود خداوند است. ولی این دانش به خود - برخلاف نظر فلاسفه مشایی شارح ارسطو- دانش همه چیز دیگر و ما سوی الله نیست. به بیان دیگر خداوند به ما سوی ... و عالم آگاهی ندارد و حتی تدبیر و تأثیر در جهان نیز بر اثر دانش و علم او نیست و علم دخالتی در تدبیر امور ندارد (راس، ۹-۲۷۸). محرک اول به حکم آنکه غیر مادی است نمی تواند هیچ فعل جسمانی انجام دهد، فعالیت او باید روحانی و عقلانی محض باشد. بعبارت دیگر فعالیت خدا فعالیت فکر است. اما متعلق فکر او معرفت است. متعلق فکر خدا باید بهتر از همه متعلقات ممکن باشد، و معرفتی که خدا آن را داراست معرفتی نیست که مستلزم تغییر یا احساس یا تازگی باشد. بنابراین خدا در یک فعل سرمدی شهود یا حتی خود آگاهی خود را می شناسد. خدا فکر قائم به ذات است که جاودانه به خود می اندیشد وانگهی خدا نمی تواند خارج از خود هیچ متعلقی برای فکر خود داشته باشد، زیرا معنی این سخن این است که او غایتی خارج از خود دارد. بنابراین خدا تنها خود را می شناسد و این عالم و جهان را نمی شناسد (کاپلستون، ۳-۴۳۰).

علم خداوند علمی عقلانی است که هیچ چیزی در آن مدیون ماده نیست، هیچ فراشدی از قبیل گذر از مقدمات به نتیجه نیست، بلکه دانشی مستقیم و شهودی است (راس، ۲۷۷).

حاصل کلام آنکه امام علی (ع) با کشف و پذیرش اصولی چند در باب الهیات توانسته است درباب علم الهی ژرفا و حوزه نوینی را مکشوف سازد، برای مثال امام (ع) با پذیرش عدم تناهی خداوند، براحتی می تواند سایه او را بر تمام آفرینش شهود نماید. امام (ع) خداوند را مجرد و نامتناهی می دانند و از این طریق مسایلی از قبیل علم و دیگر صفات را حل می نمایند. لیکن ارسطو در عین پذیرش غیر مادی بودن خداوند، نمی تواند وصفی یا اوصافی را در او اثبات کند که مبنای علم الهی به ماسوی و آفرینش باشد. نامتناهی برای ارسطو در قالب کمیت و در سلسله های بالفعل و یا بالقوه متصور است و تأملی در اینکه آیا

نامتناهی می تواند وصف خداوند قرار بگیرد یا نه، ندارد (ارسطو، ۲۶، ۲۶-۱۱۰: ۱۳۶۳).

۴. ۱۲. ناشناختنی بودن کنه ذات الهی

امام علی (ع) در عین حال که رموز بسیاری از اوصاف الهی را می داند و بخشی قابل توجه از توصیفات را در باب خدا ارائه می دهد، به عدم قدرت وصول به ذات الهی اقرار می کند و کاوشهای خود را منتهی به بن بست می خواند: «عظمت خدای سبحان را با مقیاس عقل خود اندازه مگیر»، «همتهای بلند قادر به درک او نیستند و گمان زیرک به مقامش نرسد»، «عقلها کنه ذاتش را درک نمی کنند»، «اوصاف از بیان کنه ذاتش بازمانده و عظمتش عقلها را متحیر ساخته، آنچنانکه راهی برای رسیدن به منتهای ملکوتش نیافته»، «ما کنه عظمت تو را درک نمی کنیم»، «خداوندی که با فکر و عقلهای ژرف اندیش درک نشود و با نیروی فهم اندازه ای برایش تصور نگردد»، «با نیروی عقل مسلم شده که کنه ذاتش را درک نتوان کرد»، «تیزهوشی هوشمندان نتواند نقش او را در خیال تصور کند» (خ ۹۱، ۹۳، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۶).

ارسطو در عین حال که اعتراف می کند که علم ما به مباحث الهیات کمتر از اشیا دیگر است، (بریه، ۸/۱-۲۸۷). لیکن نه این بیان را در حال و هوای فکری و احساسی امام علی (ع) بیان داشته است و نه آنکه مانند ایشان آن را در مباحث متعدد و بنحو چشمگیر ذکر کرده است.

۵. ۱۲. خدای آفرینشگر و رهایشگر، معبود و معشوق

خدای امام علی (ع) خدایی است که هم جهان را پدید آورده و خلق کرده و صانع آن است و هم از طریق انبیاء و رسل در پی رهایی بخشی انسان است و می تواند معبود و معشوق انسانها باشد و حتی خود محبت بورزد (به معنای خاص) (خ ۱۴۷، ۱۰۹، ۱۸۳). اما خدای ارسطو آفریدگار و صانع و خالق جهان نیست. وی هرگز محرک اول را معبود نشمرده است که آدمیان بخواهند با او ارتباطی شخصی برقرار کنند. این فیلسوف در /خلاق کبیر صریحاً می گوید: کسانی که فکر می کنند که به خدا می توان محبت ورزید بر خطا هستند. زیرا اولاً خدا نمی تواند محبت ما را پاسخ دهد و ما در هیچ حال نمی توانیم بگوییم که او دوست می داریم (کاپلستون، ۴۳۲). از طرف دیگر روشن است که خدایی که

عنایت به خود دارد و نظری به آفرینش ندارد و آدمیان را توان رابطه با او نیست، در پی رهایی بخشی و نقش آفرینی برای رستگاری انسانها نخواهد بود.

۶. ۱۲. رابطه خدا- خلقت

امام علی (ع) رابطه خدا را با آفرینش و جهان به صورتی بسیار نزدیک، ژرف و عمیق، گسترده و دامنه دار و توأم با سیطره و سلطه و حاکمیت و احاطه تصویر می کند. ایشان در فرازهایی، این رابطه را چنین ترسیم می کنند: «آنچنان نزدیک است که چیزی از او نزدیکتر نیست، مرتبه بلندش او را از مخلوقاتش دور نکرده و نزدیکی اش با خلق او را با آنها مساوی قرار نداده است»، «در اشیا حلول نکرده تا گفته شود در آنها است و از آنها فاصله نگرفته تا گفته شود از آنها جدا است»، «به همه چیز احاطه دارد و بر هر چیزی غالب است»، «در همه جا حاضر است نه اینکه مماس با اشیا باشد از همه جدا است ولی نه اینکه مسافتی بین او و موجودات باشد»، «نه آنقدر به موجودات نزدیک است که به آنها چسبیده باشد و نه آنقدر دور که از آنها فاصله گیرد»، «نه در درون اشیا است و نه در بیرون آنها»، «او در همه و در هر لحظه و هنگامی هست» (خ ۱، ۶۵، ۸۶، ۱۵۲، ۱۶۳، ۱۸۶، ۱۹۵). امام گاهی ویژگیهایی در باب آفرینش به کار برده است که نشان از رابطه تنگاتنگ خداوند و خلقت دارد، برای مثال آفرینش را «تجلی» خداوند می داند (خ ۱۰۸، ۱۸۵، ۱۸۶). مخلوقات در برابر خداوند خاضع و خاشع اند (خ ۱۰۹، ۱۸۶). و در مقابل مقام الوهی سجده می کنند (خ ۱۳۳). و قائم به او هستند (خ ۱۰۹). ارسطو خداوند را علتی فاعلی می داند که از طریق علت غایی بودن، علت فاعلی است و نه از هیچ طریق دیگر، در این حالت محرک نخستین یا خدا بعنوان موضوع شوق یا عشق، علت حرکت است او با الهام و عشق و شوق، افلاک و مبادی را به حرکت در می آورد و آنگاه حرکت کل جهان شکل می گیرد. البته علیت او فیزیکی نیست و او بعنوان یک عامل طبیعی این کار را انجام نمی دهد. فعالیت کلی خدا تنها جذب و کشش بعنوان غایت است و بس. در نگاه ارسطو گویی طبیعت یک عامل آگاهانه و اصل سازمان دهنده است (راس، ۱۵۱، ۲۷۵). ارسطو نظم جهان را وابسته به محرک اول می داند و سرچشمه نظم را خدا می انگارد. اما خداوند حتی حافظ ماده نیز نمی باشد (راس، ۱-۲۸۰).

۱. ۶. ۱۲. **رابطه خدا - انسان:** امام علی (ع) در فرازهای متعددی انسان را بنحو مستقل مورد توجه قرار داده، نسبت او را با خدا توضیح می دهد. این توجه هم دلالت بر رابطه وجودی، هستی شناختی و نیز معرفت شناختی خاص انسان نسبت به خداوند دارد و هم بر شأن ممتاز انسان در میان موجودات: " با حجت و دلیل وجود خویش را بر قلب انسانها آشکار ساخته است." " خداوند بین تو و خودش کسی را قرار نداده است که حجاب و فاصله باشد،" قطعاً میان شما و او حجابی نیست و دری بین او و شما بسته نشده است" (خ ۱۰۸ / نامه ۳۱، خ ۱۹۵). در آراء ارسطو اشاره خاصی به رابطه خدا - انسان نشده است و اساساً در نظام ارسطویی چنین ارتباطی جایگاهی ندارد. و نیز ارسطو علاقه ای به توجیه راههای انسان به سوی خدا ندارد (راس، ۲۸۲).

۱۲. ۷. مراتب عالم

از نظر امام علی (ع) مراتب عالم عبارت است از " خداوند"، " فرشتگان" که دارای تنوع و تعددند، بدین معنی که برخی کلاً عاری از ماده و قوه و استعدادند و برخی دارای نوعی بدن می باشند و مادیند و برخی چنانند که از عظمت و بزرگی شگفت انگیزی برخوردارند، آسمانها مملو از فرشتگانند و امور عالم به دست این موجودات است. مرتبه سوم " آسمانها و زمین" است (خ ۱ و ۱۹۱). در نظام ارسطویی مراتب و طبقات عالم عبارتند از محرک اول، عقول، افلاک (مافوق قمر و مادون قمر) (راس، ۲۷۶).

۱۲. ۸. "مسأله حدوث و قدم عالم" و "خلق از عدم"

امام علی (ع) جهان را حادث می دانند و معتقدند جهان نه از موادی ازلی بلکه بدون سابقه مادی به وجود آمده و به بیان دیگر، نبوده است و آنگاه بود شده است: "مخلوقات را از موادی که ازلی و ابدی باشند نیافریده بلکه آنها را از عدم به وجود آورد،" خداوندی که پدیده ها را از عدم به وجود آورد" (خ ۹۱، ۱۶۳).

البته باید توجه داشت که نمی توان این حدوث را زمانی دانست بدین معنا که "جهان مسبوق به عدم زمانی است" چرا که امام علی (ع) زمان (و حتی مکان) را قائم به جهان و ناشی از جهان می دانند پس جهان تنها مسبوق به عدم بوده آنگاه که پدید آمد، زمان (و مکان) با آن مرید سدید: " هنگام فنای جهان وقت، مکان، لحظه و زمان مفهومی نخواهد داشت، اوقات، سرآمدها، ساعات و سالها از

بین رفته و معدوم شده اند^۱ (خ ۱۸۶). حتی فرشتگان نیز از نظر امام علی (ع) حادثند و پس از تشکیل آسمانها پدید آمده اند (خ ۱، ۹۱).
از دیدگاه ارسطو خداوند آفریننده جهان نیست. ماده مخلوق نمی باشد بلکه ازلی است. حتی ماده از ازل هم رابطه مخلوقیت با خداوند را ندارد یعنی حفظ مستمر وجود ماده هم در کار نیست. پس ماده مسبوق به عدم نمی باشد. بعلاوه عقول نیز وجودی مستقل داشته و موجوداتی ازلی و نافریده اند (راس، ۲۸۰).

منابع

- ۱- ابن ابی الحدید، (۱۳۸۵ق)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۲- ابن سینا، (۱۳۶۶)، معراج نامه، به کوشش نجیب مایل هروی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۳- ارسطو، (۱۳۶۳)، طبیعیات، ترجمه مهدی فرشاد، تهران: امیر کبیر.
- ۴- ارسطو، (۱۳۶۷)، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار، کتاب دوازدهم، فصل هشتم.
- ۵- برنجکار، رضا، (۱۳۷۱)، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، تهران: ناشر: مؤلف.
- ۶- بریه، امیل، (۱۳۷۴)، تاریخ فلسفه، ج: ۱، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۷- جعفری، محمد تقی، (۱۳۵۷)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج: ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۲)، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۹- حرانی، حسن، (ابومحمد)، (۱۴۰۰ق)، تحف العقول، با ترجمه علی اکبر غفاری، کتابفروشی اسلامیة.
- ۱۰- خمینی، امام روح الله، (۱۳۶۲)، صحیفه نور، تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۱- دشتی، محمد و سید کاظم محمدی، (۱۳۶۹)، نهج البلاغه، ضمیمه المعجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغه، نشر امام علی (ع).
- ۱۲- دورانت، ویل، (۱۳۶۸)، تاریخ تمدن، ج: ۴، بخش اول، عصر ایمان، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- ۱۳- راس، دیوید، (۱۳۷۷)، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- ۱۴- صافی گلپایگانی، لطف الله، (۱۳۶۱)، الهیات در نهج البلاغه، تهران: بنیاد نهج البلاغه.

- ۱۵- صبحی صالح، (۱۳۵۱)، *نهج البلاغه*، بیروت: ۱۳۸۷ هـ افسست فی ایران.
- ۱۶- صدوق، ابن بابویه، (بی تا)، ترجمه توحید، انتشارات علمیه اسلامیة.
- ۱۷- طالقانی، سید محمود، (بی تا)، *پرتوی از قرآن*، تهران: نشر ناس.
- ۱۸- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۰)، *رسالت تشیع در دنیای امروز*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۹- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۰)، *مجموعه رسایل*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۲۰- طبرسی، ابومنصور، (۱۳۷۰)، *احتجاج طبرسی*، ترجمه حسن خسرو شاهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۲۱- فیض الاسلام، (۱۳۶۵)، *نهج البلاغه*، تهران: مرکز نشر آثار فیض الاسلام.
- ۲۲- کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه*، ج: ۱، قسمت دوم، ترجمه جلال الدین مجتبی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۳- کوربن، هانری، (۱۳۶۱)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: امیر کبیر.
- ۲۴- لاهیجی، ملا عبدالرزاق، (۱۳۶۴)، *سرمایه ایمان*، تهران: الزهراء.
- ۲۵- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۶۸)، *آموزش فلسفه*، تهران: ج: ۱، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۲۶- مطهری، مرتضی، (بی تا)، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران: انجمن اسلامی مهندسان.
- ۲۷- مطهری، مرتضی، (۱۳۵۴)، *سیری در نهج البلاغه*، تهران: مرکز دارالتبلیغ اسلامی.
- ۲۸- مفتاح، محمد، (۱۳۶۰)، *حکمت الهی و نهج البلاغه*، تهران: پیام آزادی.
- ۲۹- ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۷)، *گفت و گوهای فلسفه فقه*، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۳۰- یثربی، یحیی، (۱۳۷۲)، *عرفان نظری*، دفتر تبلیغات اسلامی.