

نگاهی تعلیلی و فلسفی به وصف ناپذیری خدا در نهج البلاغه

مجتبی الهیان^۱، حامد پوررستمی^{۲*}

۱. استادیار دانشکده فقه و فلسفه، پردیس قم، دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول الدین

(تاریخ دریافت: ۸۷/۸/۲۵؛ تاریخ تصویب: ۸۷/۱۰/۱۶)

چکیده

امیرمؤمنان علی بن ابیطالب (ع) از صدر اسلام تاکنون به دروازه شهر علم نبوی مشهور است، نگاه و بیان ایشان نسبت به قرآن کریم همواره مرجع مفسران و محققان بوده است. در این زمینه، یکی از رابطه‌های عمیق نهج البلاغه با قرآن، تعلیل آیات قرآن در کلام علوی است. حضرت در قسمت‌هایی از نهج البلاغه به تعلیل آیات پرداخته و علل و چرایی کلام الهی را در قرآن مجید بیان می‌دارد. در واقع، می‌توان در نهج البلاغه پاسخ عقلی و حکمی برخی از آیات الهی را دریافت نمود و از فلسفه آن مطلع شد. از جمله‌ی آنها تعلیل فلسفی و عقلی مفهوم آیه شریفه «سبحان الله عما یصفون» است که حضرت دلایل ناتوانی انسان را از توصیف حقیقت باری تعالی بیان می‌دارد. این نوشتار سعی دارد، دو برهان منطقی - قیاسی و عقلی - فلسفی امام علی (ع) را در «سبوحیت الهی در توصیف» و چرایی و چگونگی آنرا نشان دهد.

واژگان کلیدی

نهج البلاغه، قرآن، رابطه، علت، تسییح.

مقدمه

یکی از مبانی و پیش فرض‌های بنیادین در فهم قرآن، آن است که آیات منحصر به یک سطح خاصی نمی‌شوند، بلکه جریان دارند و مرزهای مکانی و زمانی را درمی‌نوردند، چنانچه از امام صادق (ع) نیز نقل شده است: «یجری کما تجری الشمس والقمر»، آیات قرآن همانند خورشید و ماه جریان دارند (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۹۷) این مسأله می‌تواند ناظر به جریان و توسعه مصداقی و معنایی آیات شریفه باشد.

علامه طباطبایی یکی از معانی بطن را توسعه معنایی در آیه می‌داند که با توجه به ظرفیت و معرفت مفسر، این لایه‌های درونی آیه قابل کشف است. به عنوان مثال، ایشان درباره آیه «و اعبدوا الله و لا تشرکوا به شیئاً» (نساء، ۳۶) می‌گوید: چنانکه ملاحظه می‌شود، از آیه کریمه ابتدا فهمیده می‌شود که نباید بت‌ها را پرستش نمود و با نظری وسیع‌تر اینکه انسان برای خدا شریک قرار ندهد و دیگر اینکه انسان از دلخواه خود نباید پیروی کند و نباید از خدا غفلت کرد و به غیر او توجه داشت. همین ترتیب، یعنی ظهور یک معنای ساده ابتدایی از آیه و ظهور معنای وسیع‌تری به دنبال آن و هم چنین ظهور و پیدایش معنایی در زیر معنایی در سرتاسر قرآن مجید جاری است و با تدبیر در این معانی، معنای حدیث معروف «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن» روشن می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۲۸).

از این رو، علامه طباطبایی بر این باور است که این روش، این نتیجه را خواهد داد که معارف عالی معنوی با زبان ساده عمومی بیان شود و ظواهر الفاظ، مطالب و ظرایفی از سنخ حس و محسوس القا نماید. و معنویات در پشت پرده ظواهر قرار گرفته و از پشت این پرده، بر حسب حال و اندازه‌ی درک و فهم هرکس از آنها بهره‌مند می‌شود. بر این اساس، آیات شریفه قرآن می‌تواند لایه‌ها و سطوح معنایی دیگری را نیز فرا گیرد، به طوری که این سطوح در تناقض با یکدیگر نباشند.

بر این اساس، می‌توان روایت شریف امام حسین (ع) را در این راستا ارزیابی نمود که می‌فرماید: «کتاب الله عزوجل علی اربعة اشياء علی العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقایق. فالعبارة للعوام و الاشارة للخواص و اللطائف للاولیاء و الحقایق للانبیاء»، کتاب خداوند عزوجل بر چهار سطح استوار است؛ عبارت، اشاره، لطایف و حقایق که عبارت برای عوام، اشاره برای خواص،

لطایف برای اولیا و حقایق قرآن برای انبیا می‌باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۲۰).
این سخن ناظر به آن است که طیف‌های معرفت‌بخشی قرآن یکسان نبوده و بسته به ظرفیت‌های علمی و معنوی افراد متفاوت است.
نمونه دیگر، آیه شریفه «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ» (عبس، ۲۴) است که در آن سطوح و مراتب طولی ذیل قابل تأمل است:

سطح نخست آنکه آدمی باید به پاک بودن غذای خود از حیث آلودگی‌ها و نجاسات مطمئن باشد تا دچار امراض و بیماری‌های جسمی نگردد. معنای دیگر، آنکه انسان باید به حلال و حرام بودن طعام خود بنگرد تا دچار اثرات وضعی و روحی لقمه حرام نگردد، چرا که لقمه حرام تأثیر بسزایی در سلامت روحی و روانی فرد و جامعه دارد. علاوه بر معانی مذکور، سطح عمیق‌تری از معنا در روایات وجود دارد که انسان باید خوب بنگرد که غذای روح خود، یعنی علم و معرفت را از چه کسانی اخذ می‌کند و از این رو، مراد از طعام، علم و دانش معرفی شده است. بنابراین در آیه شریفه، هر سه مفهوم صحیح و کاربردی بوده و می‌توان آنها را بر آیه جاری نمود. در این راستا، قرآن پژوهان در آثار خود بخشی را به این موضوع (معانی متعدد در آیه) اختصاص داده‌اند.^۱

به طور کلی، باید گفت توسعه روش‌مند مدلول متن ناظر به آن است که متن علاوه بر داشتن مدلول اولیه و نازله خود می‌تواند معانی دیگری نیز داشته باشد که مخالف با معنای ظاهر نبوده و در عین حال، عمیق‌تر و پوشیده‌تر هستند، این موضوع در علوم قرآن تحت عنوان «جری و تطبیق» یا «توسعه معنایی آیات» و در اصول فقه تحت عنوان «تنقیح مناط» تحلیل و پردازش می‌شود.

گستره معنایی در آیات تسبیح

پیرامون ذکر تسبیح و سبوحیت خداوند متعال که در آیات شریفه قرآن تجلی یافته نیز همین مسأله صادق است.

قرآن کریم در چندین مورد، خداوند متعال را از توصیفات بشری منزله دانسته و ساحت

۱. جهت تفصیل بیش‌تر ر.ک: معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، ج ۱، ص ۹۷ - ۱۰۱، ذیل عنوان «جمع

بین معانی متعدد»

ربوبی را از آنچه مشرکان درباره او روا می‌دارند، منزه می‌داند. آیاتی نظیر «سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ» (انعام، ۱۰۰)، «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صافات، ۱۵۹)، «سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (زخرف، ۸۲). اگرچه ظاهر این گونه آیات دلالت بر آن دارد که کفار و مشرکین نسبت‌های ناروایی را به خداوند نسبت داده و او را به داشتن شریک، دختر، پسر و ... متهم می‌کردند، اما نمی‌توان تنزیه خداوند را از توصیفات، منحصر به همین سطح دانست و بگوییم مراد فقط توصیف مشرکانه کافران است. بلکه با توجه به مقدمه‌ای که گذشت، می‌توان گفت، به عبارت دیگر کلام الهی در اینجا قابل توسعه است و لایه‌ها و معانی ظریف‌تر و عمیق‌تری را نیز در بر می‌گیرد. یعنی تنها سخن از داشتن شریک برای خداوند متعال نیست، بلکه با توجه به اقسام شرک (جلی و خفی) و توسعه معنایی مشرکان^۱ می‌توان گفت که یکی از مراتب معنایی آیه آن است که خداوند متعال از آنچه که عموم افراد درباره او فکر می‌کنند و همانند صفات مخلوقات او را وصف می‌نمایند، منزه و برتر است. این نکته را می‌توان از آیات سوره صافات استنباط نمود: «وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» (صافات، ۱۵۸-۱۶۰).

در این آیات گرچه ظاهر آیه ۱۵۸ فاعل «یصفون» را کسانی معرفی می‌کند که بین خدا و جنیان پیوند قابل بودند و دچار شرک اعتقادی شدند، اما آیه ۱۶۰ «إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» قرینه‌ای است که می‌تواند ناظر به معنای عمیق‌تر آیه باشد. به تعبیر دیگر، اگر آیات ۱۵۹ و ۱۶۰ مستقل در نظر گرفته شوند، معنا چنین می‌شود که هر توصیفی که مردم درباره خدا می‌کنند، نادرست است؛ زیرا خدا را با مفاهیم محدود ذهنی خود وصف و صفات مخلوقات را بر خالق نسبت می‌دهند به جز بندگان مخلص (خالص‌شدگان) که خداوند را آنطور که هست، شناخته و آنطور که باید وصف می‌نمایند. بندگان مخلص خدا، خدا را به زبان الهی و وصف خود خدا می‌ستایند، نه از خود. اگر کسی بخواهد او را وصف کند، به طور قهری به صفاتی متصف می‌کند که غیرذات او باشد و اگر صفت غیرذات شد، هم ذات محدود می‌شود و هم صفت.

۱. چنانچه می‌توان از آیه شریفه «وما یومن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون» (یوسف، ۱۰۶) شرک عملی و شرک خفی را استناد نمود که شامل عموم مردم می‌شود. علامه طباطبایی در المیزان ذیل این آیه، تحلیلی روشن و عقلانی ارائه نموده است.

علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» می‌نویسد: ضمیر در جمله «یصفون» با در نظر گرفتن اینکه این آیه متصل به آیه قبل است، به کفار نامبرده برمی‌گردد و استثنای «الا» در آن استثنای منقطع است. و معنای آیه این است که خدا از توصیفی که کفار می‌کنند، منزّه است و در صورتی که این دو آیه را مستقل در نظر بگیریم، همچنان که مستقل نیز هستند، معنایی وسیع‌تر و دقیق‌تر از آن معانی دارد. چون در این صورت باید ضمیر در «یصفون» را به عموم مردم برگردانیم. و چون کلمه «یصفون» مطلق است و شامل همه گونه وصف می‌شود، آنگاه اگر استثنا را هم متصل بگیریم، معنا چنین می‌شود: خدای تعالی منزّه است، از تمامی وصف‌هایی که واصفان برایش می‌کنند؛ مگر تنها بندگان مخلص خدا که وصف آنان درست است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۵). مراد از نفی صفات، معانی و احوال این است که چیزی زاید بر ذات حق نیست، نه معانی مثل علم و قدرت و نه صفات مثل عالمیت و قادریت، بلکه صفات حقیقیه الهیه عین ذات اوست و ذات او منزّه از این است که مثل ممکنات معنی و صفت زاید بر ذات داشته باشد و محتاج به چیزی باشد، خواه معنی باشد یا صفت. او غنی بالذات است و به نفسه و به ذاته قادر و عالم و دارای صفات دیگر است، نه به اضافه؛ معنی علم و قدرت یا عروض صفت عالمیت و قادریت (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۵، ص ۳۰۵) چنانچه روایات فراوانی نیز در این باب وارد شده است^۱. حال که روشن شد، یکی از لایه‌ها و معانی آیه تنزیه خداوند از وصف و صفات مخلوقین است؛ می‌خواهیم که چرایی این حقیقت از منظر علوی را بررسی نماییم.

براین اساس، سؤال اصلی تحقیق این است که از منظر نهج البلاغه، چرا حقیقت باری تعالی از توصیف منزّه است؟ به دیگر معنا دلایل و براهین امام علی (ع) پیرامون وصف ناپذیری خداوند کدامند؟

در همین راستا، می‌توان فرضیه تحقیق را چنین عنوان نمود: امام علی (ع) در نهج البلاغه با دو رویکرد (۱) منطقی - قیاسی و (۲) عقلی - فلسفی و ارایه براهین حکمی نظام مند وصف ناپذیری خداوند و تنزیه او از توصیف را نشان می‌دهد. نخست باید گفت یکی از رابطه‌های

۱. از جمله می‌توان به کتاب شریف توحید، تألیف شیخ صدوق اشاره نمود.

موجود میان نهج البلاغه با قرآن رابطه تعلیل است.^۱ این رابطه ناظر به چرایی و چگونگی برخی از آیات است که نهج البلاغه شریف عهده‌دار تبیین آن است. به بیان دیگر، می‌توان از بیانات امیر مؤمنان (ع) در نهج البلاغه تعلیل برخی از آیات قرآن را جستجو نمود و علل و چرایی آنها را یافت. از جمله مواردی که در نهج البلاغه ناظر به پردازش تعلیلی و فلسفی «سبحان الله عما یصفون» می‌باشد که در آن دلایل ناتوانی انسان از توصیف حقیقت باری تعالی بیان شده است. در این راستا امیر مؤمنان با دو برهان منطقی - قیاسی و عقلی - فلسفی به استدلال موضوع فوق پرداخته و علت ثبوت و حقیقت آیه «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا یَصِفُونَ» را تبیین می‌فرماید.

تعلیل منطقی - قیاسی امام علی (ع)

ناتوانی حسی و طبیعی آدمی را از توصیف طاووس، دلیلی روشن و محکم برای ناتوانی او از توصیف خداوند می‌داند. حضرت پس از توصیفات زیبا و شگفت پیرامون طاووس، می‌فرماید: «وَكَيْفَ تَصَلُّ إِلَى صَفَةِ هَذَا عَمَائِقُ الْفَطْنِ أَوْ تَبْلُغُهُ قَرَائِحُ الْعُقُولِ أَوْ تَسْتَنْظِمُ وَصْفَهُ اقْوَالُ الْوَاصِفِينَ! وَأَقْلُّ أَجْزَائِهِ قَدْ أَعْجَزَ الْاَوْهَامَ أَنْ تُدْرِكَهَ وَاللِّسْنَةَ أَنْ تَصِفَهُ»؛ پس چگونه زیرکی‌های ژرف و عمیق چگونگی آفرینش این حیوان (طاووس) را در می‌یابد یا چگونه اندیشه عقل‌ها آنرا درک می‌نماید یا سخنان وصف‌کنندگان چگونگی آنرا به نظم می‌آورد و حال آنکه کوچک‌ترین اجزای آن حیوان (که مویی بیش نیست) و هم‌ها را از درک کردن و زبان‌ها را از وصفش عاجز و ناتوان گردانیده است؟! (سیدرضی، خطبه ۱۶۴).^۲

سپس حضرت چنین نتیجه^۳ می‌گیرد که: «فَسُبْحَانَ الَّذِي بَهَرَ الْعُقُولَ عَنْ وَصْفِ خَلْقٍ جَلَاءَ لِلْعُيُونِ فَأَدْرَكْتَهُ مَحْدُوداً مُكُوناً وَ مُؤَلَّفاً مُلَوَّنًا وَ أَعْجَزَ الْأَلْسُنَ عَنْ تَلْخِيصِ صَفَّتِهِ وَ قَعَدَ بِهَا عَنْ تَأْدِيَةِ نَعْتِهِ!»؛ پس منزّه است خداوندی که خرده‌ها را مغلوب گردانیده، از وصف آفریده شده‌ای که در پیش دیده‌ها جلوه‌گر است، در صورتی که آنرا محدود و پدید آمده و ترکیب شده و رنگ‌آمیزی گردیده درک کرده‌اند و زبان‌ها را از بیان حقیقت چگونگی آن ناتوان گردانیده و آنها

۱. جهت تفصیل موضوع ر. ک: مقاله برون‌نگری به روابط نهج البلاغه با قرآن، حامد پور رستمی، کوثر معارف، شماره ۶، ۱۳۸۷ ش.

۲. لازم به ذکر است ارجاعات نهج البلاغه براساس ترجمه و شرح فیض الاسلام می‌باشد.

۳. از آنجا که یکی از معانی حرف (فاء) بیان سبب و علت است از این رو، آمدن حرف (فاء) قبل (سبحان) افاده سببیت کرده و جمله بعد از آن در مقام نتیجه و معلولیت است (ابن هشام، مغنی الادیب، ج ۱، ص ۱۳۷).

را از شرح صفت آن عاجز نموده^۱ (خطبه ۱۶۴).

در واقع، آنچه را می‌توان در قالب دلالت التزامی پیام و نتیجه نهایی این فراز دانست، چنین است که بشری که از توصیف پدیده ظاهری چون طاووس که نقش و نگار و مرز و حدود از مهم‌ترین شاخصه اوست، درمانده است، پس چگونه می‌تواند حقیقت ربوبی را به وصف درآورد، حقیقتی که نه تنها نقش و نگار، بلکه هر گونه تصور جسمانی و معنوی از او تخیل باطلی بیش نیست. پس منزّه است، خدایی که عقول و درک آدمی را از وصف حقیقت خود که از دیدگان غایب است، ناتوان ساخته است. این تحلیل منطقی و تعلیل قیاسی مورد توجه شارحان بزرگ نهج‌البلاغه نیز بوده است، چنانچه ابن میثم بحرانی نیز در شرح خود به این نکته اشاره کرده که در ورای این سخن علوی می‌توان فهمید که خداوند متعال از توصیف آدمیان منزّه است، چرا که عقول از درک و وصف موجودی چون طاووس درمانده است تا چه رسد به خداوند متعال (بحرانی، ۱۳۸۶، ص ۵۵).

صاحب منهاج‌البراعه نیز صریحاً در ذیل این فراز آورده است: «والغرض الدلالة على عجز العقول عن ادراك ذاته سبحانه...» که وی مراد حضرت را از این فراز اثبات عجز آدمی از وصف و درک باری تعالی دانسته است (خویی، ۱۴۰۵، ص ۵۹) که این معنا می‌تواند ناظر به تعلیل و تفسیر آیه «سبحان الله عما يصفون» باشد.

نکته دیگر آنکه به تعبیر برخی از اهل فن در بعضی از اوصاف، اصلاً غیریت صفت با موصوف حتی در ممکنات تحقق ندارد، مثل حدوث، قدم و حیات که حدوث و شیء حادث و قدم و شیء قدیم یا حیات و حی که اتصاف شیء به امثال این صفات غیر از نحوه وجود آن شیء به حیثیت دیگر نیست و چیزی غیر از ذات و ماورای آن نیست. خواه آن ذات ممکن باشد یا واجب تبارک و تعالی. بنابراین مسأله نفی معانی و عین ذات بودن صفاتی در اینگونه صفات نباید مطرح شود و فقط آن صفاتی مورد این مسأله است که در ممکنات صفت غیر از موصوف است. چنانکه در صفات فعلیه مثل الخالق، الرازق، المحیی، الممیت، المعز، المذل، الهادی والمجیب، غیریت صفت که همان فعل باشد مثل خلق، رزق، احیاء، امامه، هدایت و

۱. شایان ذکر است، آنچه از نفی صفات و تنزیه وصف خداوند مراد است، صفات ذات باری تعالی است، نه صفات فعل؛ چرا که صفات فعلی حضرت حق از متن جهان خارج است و جهان خارجی نیز عین جهان امکان و فعل خداست؛ نه صفت ذات و نه ذات خدا. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۶۴).

اجابت با ذات موجب اشکالی نمی‌شود و آیه «کل یوم هو فی شأن» هم مبین این مطلب است. مسأله نفی صفات و معانی و احوال با تنزه و تقدس ذات باری تعالی از عیوب و نقایص، فقر و حاجت، ترکیب و استحاله تعدد قدما ارتباط دارد که فرض ثبوت صفات زاید بر ذات و معانی و احوال برای ذات مقدس حق مستلزم ثبوت نقص، عیب، فقر، حاجت و ترکیب و تعدد قدما خواهد شد (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۵، صص ۳۰۶-۳۰۷).

از این رو، آنچه از سخنان امام علی (ع) مبنی بر عدم امکان وصف باری تعالی در دو حوزه جهان بینی (هست و نیست‌ها) و ایدئولوژی (باید و نبایدها) مطرح است، ناظر به نفی صفات ذات خداوند می‌باشد.

تعلیل و برهان منطقی - قیاسی دیگر که حضرت آن را اقامه می‌فرماید، بر این مبنا می‌باشد که چون فرشتگان الهی از هیئت و ابزارهای مادی منزّه هستند، درکشان برای ما مقدور نیست. خداوند هم به همین دلیل و به مراتب اولی قابل وصف نمی‌باشد. حضرت در خطبه (۱۸۱) نکات شگرف و شگفتی را پیرامون خدانشناسی بیان می‌دارد و حمل هرگونه صفات مخلوقین و تصورات بشری را پیرامون ذات حق منتفی می‌شمارد. از جمله آنکه می‌فرماید: خداوند متعال به اندیشه و به فهم تعیین نمی‌گردد و درخواست‌کننده‌ای او را مشغول نمی‌نماید و عطا و بخشش (خزانه نعمت) او را کم نمی‌گرداند و به چشم دیده نمی‌شود و نمی‌توان گفت در کجاست و مانند آن وصف نمی‌شود و به کمک عضوی (مانند دست و پا) نمی‌آفریند و به حواس درک نمی‌گردد و با مردم قیاس نمی‌شود. خداوندی که با موسی سخن گفت و از آیات خود امر بزرگی را به او نمود، بدون اعضا و آلت‌ها و گویایی و زبان‌هاست (خطبه ۱۸۱).

حضرت پس از ایجاد این مقدمه و زمینه، خطاب به کسانی که قصد وصف خداوند را دارند، می‌فرماید: «بَلْ أَنْ كُنْتَ صَادِقًا" أَيُّهَا الْمَتَكَلِّفُ لَوْصَفَ رَبِّكَ فَصِفْ جِبْرِيْلَ وَ مِيكَائِيْلَ وَ جَنُودَ الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ فِي حُجْرَاتِ الْقُدُسِ مُرْجَحِينَ، مُتَوَلِّهَةً عَقُولَهُمْ أَنْ يَحْدُوا أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ فَإِنَّمَا يُدْرِكُ بِالصِّفَاتِ ذَوُو الْهَيْئَاتِ وَ الْأَدْوَاتِ وَ مَنْ يَنْقُضِي إِذَا بَلَغَ أَمَدَ حَدِّهِ بِالْفَنَاءِ...»؛ بلکه اگر راست گویی ای کسی که برای توصیف پروردگارت به خود رنج می‌دهی، وصف کن جبرئیل و میکائیل و سپاه فرشتگان مقرب درگاه خداوند را که در غرفه‌های پاک و پاکیزه ساکنند (و از عظمت و بزرگی پروردگار) سرها به زیر افکنده و عقل‌هایشان حیران و ناتوان است، از اینکه بهترین آفرینندگان (خداوند) را وصف کنند (پس چون آنها نمی‌توانند، به ذات او پی ببرند، تو بنده ضعیف به طریق اولی از درک حقیقت او عاجز و ناتوانی) و به وسیله صفات کسانی (و

چیزهایی) درک می‌شوند که دارای شکل‌ها و ابزارها هستند و آنکه مدت او به سر آید، زمانی که پایانش به نیستی بکشد(همان).

همان‌طور که از کلام فوق پیداست، امام (ع) با یک قیاس منطقی، علت توصیف‌ناپذیری ذات پروردگار را بیان می‌نماید که توصیف یک شیء در صورتی میسر است که از شکلی و هیئت و ابزاری برخوردار باشد و چنین امری نه تنها درباره خداوند، بلکه پیرامون ملائکه هم صادق نیست و در نتیجه امکان وصف حقیقت آنها مقدور نمی‌باشد.

در این بیان حضرت وصف موجوداتی را ممکن می‌داند که دارای شکل، هیئت و اعضا باشند، یعنی تا درک و شناخت صحیح از شیء نباشد، توصیف نیز ممکن نخواهد بود، چنانچه حضرت علی(ع)، جبریل، میکائیل و ملائکه دیگر را از این صنف می‌داند، که درک و شناخت آنها به علت اشکال و اعضاء مستور، برای ما مقدور نمی‌باشد. حال خداوند متعال که خالق آنها بوده و حقیقت او حتی برای ملائکه هم مستور است، به مرتبه اولی از دایره درک و وصف آدمی خارج است. البته باید افزود که توصیف موجودات دارای شکل و جسم هم به طور کامل برای آدمی میسر نیست و بدیهی است که در این میان وصف موجودات نامرئی و نامحسوس چگونه می‌تواند باشد.

همان‌طور که گذشت امام علی(ع) در مورد مخلوقی چون طاووس می‌فرماید: ستایش خداوندی را سزاست که عقل‌ها را از توصیف پدیده‌ای چون طاووس که برابر دیدگان جلوه‌گرند، ناتوان ساخت، پدیده محدودی که انسان او را با ترکیب پیکری پر نقش و نگار، با رنگ‌ها و مرزهای مشخص می‌شناسد، باز هم از تعریف فشرده‌اش زبان‌ها عاجز و از توصیف واقعی آن درمانده‌اند^۱ (خطبه ۱۶۴).

بیهقی فرید خراسانی(قرن ۶) در ذیل عبارت «بل ان كنت صادقاً ایها المتكلف...» اشاره می‌کند که این سخن به روشنی بر وحدانیت خداوند دلالت می‌کند. وی پس از یک بیان فلسفی و تبیین عبارت فوق، از قول حکما آورده است: «من عجز عن وصف الملائكة و معرفة حقائقهم، فهو عن معرفة كنه عظمتة الله اعجز»؛ کسی که از وصف ملائکه و شناخت حقایقشان عاجز باشد، به تحقیق از شناخت کنه عظمت پروردگار عاجزتر خواهد بود(بیهقی، ۱۴۰۹، ص ۳۰۳).

۱. «فَسَبْحَانَ الَّذِي بَعَثَ الْعُقُولَ عَنْ وَصْفِ خَلْقٍ جَلَاءَ لِلْعُيُونِ...»

ابن میثم بحرانی (م ۶۷۹ق) فیلسوف و شارح بلندآوازه نهج البلاغه این کلام امام (ع) را صورت یک قیاس استثنایی متصل می‌داند که از یک مقدمه (وصف پروردگار) و یک تالی (وصف جبرئیل، میکائیل و ملائکه) تشکیل شده است. به طوری که در این قیاس منطقی، حضرت به عجز و ناتوانی مدعیان وصف پروردگار استدلال می‌نماید. ابن میثم تقدیر کلام را چنین می‌داند که، ای کسی که در وصف پروردگارت به رنج افتادی، اگر در کلامت صادق هستی، پس جبرئیل، میکائیل و ملائکه مقرب الهی را وصف کن. و در این قیاس منطقی نقیض تالی نتیجه می‌شود، یعنی چون تو به حقیقت توان وصف ملائکه را نداری، بنابراین وصف خداوند متعال هم برای تو ممکن نیست^۱ (بحرانی، ۱۳۸۶، ص ۵۸۸).

بنابراین با عنایت به فراز فوق ناگزیر باید گفت: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ»؛ زیرا «فَأَمَّا يَدْرِكُ بِالصِّفَاتِ ذُوَالْهِيئاتِ وَالْأَدْوَاتِ» و چون ملائکه و خداوند از هئیت اعضا منزّه و بری است، پس درک و وصف او نیز ممکن نیست. نکته قابل تأمل آنکه علی (ع) عقول و شعور فرشتگان مقرب الهی نظیر جبرئیل و میکائیل را هم، متحیر و سرگردان وصف الهی می‌داند. فرشتگانی که همواره در بارگاه قدس الهی از مقام و منزلت ویژه‌ای برخوردارند، اما با این وجود، در مقام توصیف ذات باری تعالی سرگشته و مبهوت می‌باشند. باید افزود که اشاره به این حقیقت از جانب امام (ع) حاکی از مقام و موقعیت والای علمی و معنوی حضرت علی (ع) می‌باشد که از مرتبه‌ای فراتر از ملائکه از ماهیت و ویژگی‌های آنان خبر می‌دهد.

در نهایت، باید گفت که لحن خطبه مذکور این پیام را می‌رساند که مسأله توصیف ذات و حقیقت خدا، مورد نهی شدید ائمه اطهار (ع) می‌باشد و همان طور که اشاره فرموده‌اند، غور در این موضوع باعث گمراهی و سرگشتگی انسان می‌شود. چنانچه در جوامع روایی از جمله اصول کافی بابی تحت «النهی عن الکلام فی کیفیة» اختصاص داده شده است (کلینی، ۱۳۶۶، صص ۹۲-۹۵).

۱. (وهی صورة قیاس استثنایی متصل نبه به علی عجز من یدعی وصف ربه کما هو، و تقدیره ان کنت صادقاً ایها المتکلف لو صف ربک فی وصفه فصف بعض خلقه و هو جبرائیل و میکائیل و جنود ملائکه المقربین و ینتج باستثناء نقیض تالیه: ای لکنک لایمکنک وصف هولاء بالحقیقه فلا یمکنک وصفه تعالی).

تعلیل عقلی - فلسفی

بدون تردید، انسان موجودی محدود و توانایی‌های او نیز محدود می‌باشد. اما در مقابل، خداوند متعال نامحدود بوده و فراتر از اوهام و عقول بشری است. بدیهی است، شیء محدود نمی‌تواند یک حقیقت نامحدود را در خود جای دهد و به آن احاطه پیدا کند. چنانچه امام (ع) خود در این باره می‌فرماید: «الحمد لله الذی انحسرت الاوصاف عن كنه معرفته و رذعت عظمته العقول، فلم تجد مساغاً الى بلوغ غايه ملكوته. هو الله الحق المبين، أحقّ وأبين ممّا ترى العيون، لم تبلغه العقول بتحديد فيكون مشبهاً ولم تقع عليه الاوهام بتقدير فيكون ممثلاً؛» سپاس خداوندی را سزاست که وصف‌ها از حقیقت شناسایی او در مانده‌اند و عظمت و بزرگی او خرده‌ها را (از درک کردنش) باز داشته است. پس به کنه سلطنت و پادشاهی او راهی نیافتند (زیرا خرده‌ها محدودند و او غیر محدود). اوست خداوند و پادشاه به حق و راستی که (هستی او در نظر هوشمندان) هویدا است، ثابت‌تر و آشکارتر از آنچه چشم‌ها او را ببینند (زیرا علم به وجود او عقلی است). عقل‌ها برای اثبات حد و نهایت به کنه ذات او پی نبرده‌اند تا (خداوند به چیزی) شبیه گردیده باشد، (زیرا او را حد و نهایی نیست) و وهم‌ها برای تصویر نمودنش بر او راه نیافتند تا مثل و مانند او در وهم درآمده باشد (زیرا برای او مانندی نیست تا وهم‌ها آنرا همانند او قرار دهند) (خطبه ۱۵۴).

از این رو، ذات باری تعالی منزّه از توصیف است، زیرا برای صفات او نه حد معینی متصور است و نه مرز مشخصی. اگر ما بتوانیم با عقل خود، صفات و ویژگی‌های چیزی را محدود کنیم، آن وقت می‌توانیم به همان اندازه نسبت به آن چیز، شناخت پیدا کنیم و از آنجایی که خداوند متعال عقول را از تحدید صفات خود باز داشته است، بنابراین، هرگونه توصیفی درباره خدا توهمی بیش نیست. به بیان دانشمند معاصر حضرت باری تعالی اندیشه اندیشمندان بشری را به عمق صفات و کنه آن مطلع نساخته، زیرا عقل محدود توان احاطه صفت نامحدود را ندارد. صفت نامحدود را هرگز ممکن نیست که عقل محدود دریابد و عقل محدود، شناخت نامحدود داشته باشد یا نامحدودی را بشناسد. خواه از راه عقل و فکر سفر کند یا از راه عرفان بخواهد به شهود و حضور نایل آید، خواه بخواهد با مغز بفهمد یا با دل بیابد: «الذی لا یدرکه بعد الهم ولا یناله غوص الفطن» نه با همت‌های فکری اندیشمندان حکمت و کلام می‌توان به ذات خدا، آن گونه که هست، رسید و نه با فطانت عارفانه افرادی که در دریای شناخت غواصی

می‌کنند، با هیچ یک نمی‌توان به عمق دریای شناخت ذات خدا ره یافت و کنه گوهر معرفت را فرا گرفت، چه بخواهند به دریای معرفت فرو روند یا به قله آن پر بکشند، به هر حال، در بین راه می‌مانند. راه درک کنه پروردگار از بالا و پایین مسدود است، نه با فکر، نه با دل، نه فلسفه کارگر است و نه عرفان، نه اندیشه طرفی می‌بندد و نه شهود. با هیچ کدام نمی‌شود خدا را آن گونه که هست، شناخت؛ زیرا «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری، ۱۱) (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۵۴).

از منظر علوی، در حوزه هست و نیست‌ها (جهان‌بینی)، حد محدودی، برای صفت الهی وجود ندارد، «الذی لیس لصفته حدّ محدود و لا نعت موجود...» (خطبه اول) و اگر هم بر فرض، تحدید صفات او ممکن باشد، در حوزه باید و نبایدها (ایدئولوژی) چنین چیزی برای عقول، شدنی نیست که بتواند صفات خداوند را محدود کند، چنانچه حضرت علی (ع) به آن اشاره فرموده است: «لم یطلع العقول علی تحدید صِفته...» (خطبه ۴۹) (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۳۰۴).

حضرت علی (ع)، در خطبه اول نشان می‌دهد که اگر کسی خداوند را وصف کرد، دچار اشتباه و گمراهی بزرگی شده است و در دنیای توهم و تخیل خویش، به سر خواهد برد. از آنجایی که تحلیل و تبیین این قسمت از خطبه اول، ما را بیش از پیش به تعلیل و چرایی حقیقت آیه «سبحان الله عما یصفون» می‌رساند، از این رو، به پردازش آن همت می‌گماریم.

در ابتدا حضرت ضمن ذکر سلسله مراتبی، در نهایت، کمال معرفت الهی را همان کمال اخلاص دانسته و کمال اخلاص را نفی صفات از باری تعالی بر شمرده است و بدین ترتیب، شاخصه انسان‌های مخلص و عارف به حضرت حق را، نفی صفات از او در مقام عمل، زبان و قلب می‌داند «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» (صافات، ۱۵۹-۱۶۰).

کلام امام (ع) چنین است: «اولُ الدینِ مَعْرِفَتُهُ وَ کَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ کَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ کَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ»؛ اساس دین شناختن اوست و شناختن کامل تصدیق و گرویدن به اوست و تصدیق تمام توحید و یگانه دانستن اوست و کمال توحید خالص نمودن عمل است. برای او و کمال اخلاص آن است که صفات زایده بر ذات برای او تصور نکنند، گفته نشود که علم حق تعالی مثلاً صفت زایده خارجی است که بر ذات او عارض شده که این عقیده منافی با توحید و یکتادانستن اوست؛ زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که آن غیر از موصوف است و هر موصوفی گواهی می‌دهد که آن غیر از صفت است (خطبه اول).

همان طور که گذشت کمال اخلاص برای خداوند نفی صفات از اوست که البته مراد نفی استقلال و جدایی صفات از خداوند است، چرا که درباره خداوند تمامی صفات عین هم و همه آنها عین ذات باری تعالی است و گرنه اصل وجود صفات ثبوتی و سلبی برای خداوند ثابت است. گرچه پی بردن به حقیقت آن از حدّ توان خرد آدمی خارج است. بنابراین چیزی که مورد نفی قرار می‌گیرد، آن صفاتی هستند که ما آنها را برای خود تصور می‌کنیم و با آن خو گرفته‌ایم، یعنی صفات مخلوقات که شاکله ذهن و خیال انسانی را شکل می‌دهد.

برخی از شارحان چنین تقریر نموده‌اند که «برای اخلاص در توحید باید هر گونه صفاتی که مخلوق دارد، از او نفی کرد. خواه این صفت، دارای اجزای ترکیبی باشد یا غیر آن. چه اینکه می‌دانیم تمام ممکنات حتی عقول و نفوس مجردة نیز در واقع، مرکبند (حداقل ترکیبی از وجود و ماهیت) حتی مجردات، یعنی موجودات مافوق ماده نیز از این ترکیب برکنار نیستند و اما موجودات مادی، همه دارای اجزای خارجی می‌باشند، ولی ذات پاک خداوند نه اجزای خارجی دارد و نه اجزای عقلی، نه در خارج قابل تجزیه است و نه در فهم و درک ما و کسی که به این حقیقت توجه نکند، توحید خالص را نیافته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ص ۸۶).

امام علی (ع) پس از بیان مقدمه فوق در ادامه دلیل گمراهی توصیف‌گران خداوند را چنین می‌آورد: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سَبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهَ فَقَدْ عَدَّه...»؛ کسی که وصف کند خداوند را قرینی برای او دانسته است و او را همسر قرار داده و کسی که برای او همسری قرار داد، پس او را دو تا دانسته و کسی که دو تا دانستش پس او را تجزیه و تقسیم کرده و هر که او را تقسیم کند، نادان است و کسی که به وی نادان شود، پس به سویی اشاره می‌نماید و کسی که به سویی اشاره کند، او را محدود و معین می‌کند و کسی که محدودش دانسته، پس او را شمرده است.

توضیح آنکه اگر کسی در مقام توصیف حضرت حق درآید، او را به چیزی نزدیک کرده است که احتمالاً مراد همان نزدیک کردن صفت به موصوفی باشد، یعنی توصیف‌کننده این طور تصور کرده که خداوند وجودی است، به عنوان موصوف و صفت. چیز دیگری که این صفت متعلق به موصوف خود می‌باشد، در صورتی که با این فرض دچار نوعی دوگانگی در توحید شده است یا اگر شخص چنین تصویری هم نکرده باشد، باز هم با وصف خود، عملاً، صفتی را به خداوند نزدیک کرده است که اساساً پیرامون باری تعالی چنین چیزی صحت ندارد،

چون صفت او از ذات او جدا نیست، تا سخن از نزدیکی چیزی به چیزی باشد و این نتیجه‌گیری با عبارت «لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة» در ابتدای خطبه هماهنگ است که اشاره دارد هر صفتی غیر از موصوف خود و هر موصوفی غیر از صفت خود می‌باشد که درباره خداوند متعال چنین قاعده‌ای جاری نمی‌باشد. به عبارت دیگر، «صفات گواهی می‌دهند که از موصوف جدایند و هر موصوف گواهی می‌دهد که با صفت دو تاست، مگر اینکه صفات او را عین ذاتش بدانیم و معتقد باشیم که خداوند ذاتی است که تمامش علم و تمامش قدرت و تمامش حیات و ازلیت و ابدیت است» (همان، ص ۸۸).

صاحب شرح گرانسنگ مفتاح السعاده پیرامون شرح فراز فوق، ضمن یک تحلیل فلسفی نزدیکی موصوف و صفت را درباره خداوند متعال، منجر به مسأله تعدد قدما می‌داند و در معنی کلام امام (ع) چنین می‌آورد:

هر کس خدا را با صفات زایده بر وجودش وصف نماید، پس خدا را به این اوصاف نزدیک کرده و هر کس چنین کند، او را دو تا نموده، یعنی برای خدا یک «ما به الاشتراک» و یک «ما به الامتیاز» انگاشته است و اثبات چنین معنایی برای خدا مستلزم تجزیه باری تعالی است. چرا که بر این اساس، واجب الوجود دارای دو جزء می‌شود، جزیی که ما به الاشتراک این صفات است و جزیی که ما به الامتیاز این صفات است و اگر امر بر همین منوال باشد، نتیجه آن جهل و نادانی به واجب الوجود و عدم ادای حق معرفت باری تعالی است و علاوه بر آن جهل به خداوند و صفات او، موجب فساد دیگری نیز می‌شود^۱ (نقوی قاینی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۰).

در نهایت همان طور که اشاره شد، حضرت می‌فرماید که با نزدیک کردن چیزی به خدا، دو چیز یا دو خدا مطرح شده که با اصل توحید ناسازگار است، زیرا به تجزیه باری تعالی منجر خواهد شد و کسی که برای خدا اجزایی تصور کرده، حقیقتاً او را نشناخته است و این جهل سبب می‌شود که به سوی خدا اشاره کرده و این اشاره به معنی محدود دانستن خدا و به شمارش آوردن حضرت حق است. بنابراین خداوند متعال از همه این موارد منزّه و پاک است «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ».

۱. (من وصف الله تعالی بالصفات الزائدة فی الوجود علی وجوده فقد قرنه بهذه الاوصاف ومن قرنه بها فقد ثناه اعنی اثبت له ما به الاشتراک وما به الامتیاز و اثبات هذا المعنی له مستلزم لتجزیته اذ الواجب علی هذا یكون ذا جزئین جزء به الاشتراک و جزء آخر به الامتیاز و اذا كان الامر علی هذا المنوال فتكون نتیجه جهله بالواجب وعدم تادیبه حقه مع ان الجهل به وبصافته یوجب فساداً آخر).

بنابراین امیرالمؤمنین (ع) با بیانی عقلی و استدلالی، هر گونه توصیف پیرامون حقیقت خداوند متعال را رد می‌کند و ره‌آورد این توصیف نادرست را به ترتیب ثنویت، تجزیه، جهل، تحدید و به شمارش آوردن باری تعالی دانسته است.

علامه جعفری، قانون توصیف اشیا را درباره خداوند متعال صادق نمی‌داند و می‌گوید: «قانون توصیف اشیا درباره خدا جریان ندارد. منشأ اصلی این قانون در قرآن مجید، آیه شریفه «لیس کمثله شیء» می‌باشد و اگر این اصل را هم در نظر بگیریم، قضیه فوق با اولویت بی‌نهایت ثابت می‌گردد. وی در نهایت نتیجه می‌گیرد که مغز بشری به جهت خاصیت ذاتی پدیده‌ها و فعالیت‌هایی که دارد، باید نوعی احاطه و اشراف به معرف (تعریف شده) داشته باشد و بدیهی است که چنین احاطه و اشراف به ذات و صفات خداوندی امکان ندارد (جعفری، ۱۳۷۶، ص ۲۶۸).

با بیانی دیگر، علت وصف‌ناپذیری ذات الهی را می‌توان در آثار برخی از متفکران اسلامی چنین ارزیابی نمود که ذات حق وجود بی حد و نهایت و هستی مطلق است و ماهیت ندارد. او ذاتی است، محدودیت‌ناپذیر و بی مرز. هر موجودی از موجودات حد و مرز و نهایتی دارد. خواه آن موجود متحرک باشد و یا ساکن (موجود متحرک نیز دایما مرزها را عوض می‌کند)، ولی ذات حق حد و مرزی ندارد و ماهیت که او را در نوع خاصی محدود کند و وجود محدودی را به او اختصاص دهد، در او راه ندارد، هیچ زاویه‌ای از زوایای وجود او خالی نیست، هیچ فقدانی در او راه ندارد، تنها فقدانیه که در او راه دارد، فقدان فقدان است و تنها سلبی که درباره او صادق است، سلب سلب است و تنها نفی و نیستی که وصف او واقع می‌شود، نفی هر نقص و نیستی از قبیل مخلوقیت، معلولیت، محدودیت، کثرت، تجزی و نیازمندی است و سرانجام تنها مرزی که او در آن مرز پا نمی‌گذارد، مرز نیستی است (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۷۴).

این مبنای فکری شیعه در حوزه خداشناسی که خاستگاه آنرا باید در کلام معصومین به ویژه امام علی (ع) دانست، ما را به چرایی و چگونگی عدم امکان وصف ذات باری تعالی رهنمون می‌سازد که در واقع، همان تعلیل فلسفی و عقلی سبوحیت خداوند و حقیقت آیه شریفه «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» است.

به دیگر معنا، اگر کلام ربوبی از عجز انسان در توصیف حقیقت خدا سخن به میان می‌آورد «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» و ذات باری تعالی را منزله از توصیف بشری می‌داند. کلام علوی نیز،

ضمن تعلیل موضوع، آیه را تبیین می‌نماید که چرا انسان نباید و نمی‌تواند به توصیف ذات الهی دست یابد.

شایان ذکر است که حضرت در این روش عقول، شعور و فطرت توحیدی انسان‌ها را بر می‌انگیزد و آنرا به تحرک و تأمل وادار می‌دارد تا آدمی نه تنها تعبدی، بلکه با تعقل و تفکر به حقایق و عقاید اسلامی پی برد تا ایمان و اسلام او راسخ‌تر و محکم‌تر گشته و در نهایت، به حقیقت عقلانیت ایمان بیش از پیش معترف گردد.

نتیجه

یکی از روابط نهج‌البلاغه با قرآن تعلیل است. در این رابطه چرایی و چگونگی نص یا مضمون آیات در بیانات امام علی (ع) بررسی می‌شود. موضوع وصف‌ناپذیری خداوند که در آیاتی چون «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» تجلی یافته، از حقایقی است که تعلیل و چرایی آن با دو برهان منطقی - قیاسی و عقلی - فلسفی در نهج‌البلاغه قابل اثبات است که در مورد اول با یک قیاس استثنایی از عجز آدمی از توصیف مخلوق، عجز در وصف خالق به دست می‌آید و برهان دوم نیز بیان می‌دارد که وصف الهی مستلزم نزدیکی وصف به موصوف است که منجر به دوگانگی و جزئیت خداوند شده که این امر درباره ذات لایزال محال است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن هشام، عبدالله بن یوسف (۱۳۸۱)، "مغنی الادیب"، ویرایش و تلخیص: اساتید حوزه علمیه، قم، واریان.
۳. بحرانی، ابن میثم (۱۳۸۶)، "شرح نهج البلاغه"، (تک جلدی)، قم، نشر حیب.
۴. بحرانی، سید هاشم (۱۴۲۱)، "البرهان فی تفسیر القرآن"، الطبعة الاولى، بیروت لبنان، مؤسسه البعثة.
۵. بیهقی فرید خراسانی، ظهیرالدین (۱۴۰۹)، "معارض نهج البلاغه"، الطبعة الاولى، قم، مکتبه الآیة الله العظمی المرعشی النجفی.
۶. پوررستمی، حامد (۱۳۸۷)، "برون نگری به روابط نهج البلاغه با قرآن"، شماره ۶، جامعه المصطفی العالمیة، قم، کوثر معارف.
۷. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۶)، "ترجمه و تفسیر نهج البلاغه"، چاپ هفتم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، "حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه"، تنظیم و تدوین حسین شفیعی، قم، نشر اسراء.
۹. حکیم، سید محمدتقی (۱۴۱۲)، "دقایق التوحید فی نهج البلاغه"، قم، بنیاد نهج البلاغه.
۱۰. خوبی، میرزاحبیب الله (۱۴۰۵)، "منهاج البراعة، فی شرح نهج البلاغه"، الطبعة الرابع، تهران، مکتبه الاسلامیه.
۱۱. دشتی، محمد؛ محمدی، سیدکاظم (۱۳۸۰)، "المعجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغه"، قم، مشهور.
۱۲. سید رضی، محمد بن حسین (بی تا)، "نهج البلاغه"، ترجمه و شرح علی نقی فیض الاسلام، بی جا.
۱۳. شرح نهج البلاغه (از اعلام قرن ۸) (۱۳۷۵)، تحقیق عزیزالله عطاردی، قم، بنیاد نهج البلاغه، نشر عطارد.

۱۴. صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۳۷۵)، "الهیات در نهج‌البلاغه"، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. صدوق، محمدبن‌علی (بی‌تا)، "التوحید"، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، "قرآن در اسلام"، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶)، "المیزان فی تفسیر القرآن"، ترجمه‌ی سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. عبدالباقی، محمد فواد (بی‌تا)، "المعجم المفهرس لالفاظ القرآن‌الکریم"، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، "بحارالانوار"، الطبعة الثانية، بیروت - لبنان، موسسه الوفاء.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، "سیری در نهج‌البلاغه"، تهران، صدرا.
۲۱. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹)، "تفسیر و مفسرون"، چاپ اول، قم، موسسه فرهنگی تمهید.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۹)، "پیام امام امیرالمؤمنین(ع)"، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. نقوی قاینی، محمدتقی (۱۳۸۴)، "مفتاح السعادة فی شرح نهج‌البلاغه"، تهران، قاین.
۲۴. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۶)، "الاصول من الکافی"، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.