

تفسیر فلسفی حقیقت شب قدر

بر مبنای جهان‌شناسی و زمان‌شناسی حکمای الهی معاصر شیعه

مهدی فدایی مهربانی*

چکیده

همواره درباره بسیاری از حقایق ازلی که در جهان محسوس نمود می‌یابند، تردیدهایی وجود داشته که در درجه نخست متأثر از دریافت ما از مفاهیم مکان و زمان است. یکی از این حقایق، شب قدر است که مطابق با آیات، احادیث و روایات اسلامی، شبی عظیم و دارای تأثیرات وضعی بسیاری است. در مرتبه نخست، زمان عالم محسوس از عوارض ماده و حرکت است؛ بنابراین به نظر می‌رسد شب قدر با توجه به ورود هریک از افق‌های کره زمین به ابتدای ماه مبارک رمضان، متفاوت خواهد بود و این نافی آیات قرآن و روایات است. تفسیر حقیقت شب قدر بر مبنای جهان‌شناسی و زمان‌شناسی حکمای الهی شیعه توضیحی دقیق برای گذر از این پارادوکس است که ما در این مقاله به بررسی آن پرداخته‌ایم. کلیدواژه‌ها: شب قدر، زمان، زمان‌شناسی، جهان‌شناسی، شب قدر دهری، حقیقت شب قدر.

* دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تهران، پژوهشگر فلسفه و عرفان.

Email: Fadaiemehdi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۱۰

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۴/۱۳

مقدمه

از میان حکمای الهی معاصر که آرائی در باب حقیقت شب قدر عرضه داده‌اند، آیت‌الله میرزا محمدعلی شاه‌آبادی (۱۲۵۱-۱۲۹۲ ق)، آیت‌الله سیدابوالحسن رفیعی قزوینی (۱۳۱۰-۱۳۹۵ ق) و امام آیت‌الله روح‌الله موسوی خمینی (۱۲۷۹-۱۳۶۸) سرآمدند. در این میان دو شخصیت، یعنی مرحوم شاه‌آبادی و مرحوم رفیعی قزوینی، از اساتید امام خمینی‌اند و به همین جهت آراء امام خمینی در این زمینه، از هر دو استاد متأثر بوده‌است. تأثیرات از آیت‌الله رفیعی قزوینی، به‌واسطهٔ دروس عرفان و فلسفه است که امام خدمت این استاد گذرانده‌است و تأثیرات آیت‌الله شاه‌آبادی که به مراتب گسترده‌تر بوده‌است نیز به‌واسطهٔ شاگردی امام در سیر و سلوک عرفان عملی و دروس عرفان نظری در محضر این استاد و حضور در حلقهٔ شاه‌آبادی است.^۱

حلقهٔ شاه‌آبادی عنوانی برای جمعی است که گرد آیت‌الله شاه‌آبادی جمع آمدند و هر یک بعدها به یکی از حکمای الهی بزرگ معاصر بدل شدند. این حلقه در تداوم جریان فلسفی حکمایی قرار دارد که از اصفهان به تهران نقل مکان کردند؛ بنابراین تأثیرات مکتب فلسفی اصفهان، در آراء این حلقه و حکمای الهی مکتب تهران نمود یافته‌است. در قرن سیزدهم مقارن با ورود علما و حکمای بزرگ از اصفهان به تهران، تهران به یکی از پایگاه‌های مهم فلسفی بدل می‌شود. سال‌ها بعد سیدرضی‌الدین لاریجانی مازندرانی (م ۱۲۷۰) شاگرد ملاعلی نوری (م ۱۲۴۶ ق) و معاصر با ملاعبدالله زنوزی (م ۱۲۵۷ ق) تربیت‌شدگان مکتب تهران بودند. از حکمای فوق در اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم شاگردان پربراری تربیت شدند. در این عصر با محوریت یکی از شاگردان سیدرضی، یعنی آقا محمدرضا قمشه‌ای (۱۲۴۱-۱۳۰۶ ق)، حکمایی پا به عرصهٔ حیات نهادند که از مهم‌ترین آنها شاگردش میرزا هاشم اشکوری (م ۱۳۳۲ ق) و سپس شاگرد او میرزا محمدعلی شاه‌آبادی است.

شاه‌آبادی جدای از میرزا هاشم اشکوری که در عرفان نظری و عملی مقامی شامخ داشت، شاگردی نزد میرزا جواد آقا ملکی تبریزی (م ۱۳۴۳ ق) کرده‌بود که از بزرگان سیروس‌سلوک عرفانی بود. میرزا جواد آقا در ادامه نخلهٔ دیگری از عرفان شیعی بود که پس از سید علی شوشتری (م ۱۲۸۳ ق) و آخوند ملا حسینقلی همدانی (م

۱۳۱۱ ق) قرار داشت. بنابراین، شخصیت علمی میرزا محمدعلی شاه‌آبادی شامل هر دو جنبه نظری و عملی و در عداد حکمای الهی قرار داشت.

به‌طور کلی شاه‌آبادی مکتب عرفانی هردو حوزه نجف و ایران (تهران و قم) را درک کرده‌بود، یعنی هم در سلوک عرفانی عملی پیشتاز بود و هم در تأملات فلسفی نظری. پس از بازگشت از نجف به ایران در ۳۹ سالگی برای مدت هفت سال به قم مراجعت کرد تا اینکه مردم تهران از وی درخواست کردند تا به تهران بیاید و او به تهران آمد و تا پانزده سال که منتهی به پایان عمرش شد در تهران ماند (مرتضوی، ۱۳۸۷: ۴۴). پس از بازگشت به تهران حلقه‌ای به نام حلقه شاه‌آبادی شکل می‌گیرد که یکی از اعضای آن امام خمینی است. جدای از ایشان، آیت الله مدرس، شیخ رجبعلی نکوگویان (خیاط) و شیخ مرتضی زاهد از اعضای حلقه شاه‌آبادی بوده‌اند. از دیگر شاگردان میرزا محمدعلی شاه‌آبادی باید به آیت‌الله سیدشهاب‌الدین مرعشی نجفی، آیت‌الله سیدرضا بهاء‌الدینی، آیت‌الله میرزهاشم آملی لاریجانی، آیت‌الله سیدمصطفی صفایی خوانساری، آیت‌الله حاج میرزا محمد تقی تهرانی، آیت‌الله حاج میرزا عبدالکریم حق‌شناس، پروفیسور عبدالجواد فلاطوری، دکتر ابوالقاسم گرجی و آیت‌الله حاج میرزا خلیل کمره‌ای اشاره کرد.

اما اگر بخواهیم سلسله اساتید امام خمینی را به عقب بازگردیم، با نکته جالب توجهی مواجه می‌شویم. ایشان شاگرد آیت‌الله شاه‌آبادی بود و شاه‌آبادی شاگرد آقا میرزا هاشم اشکوری و سپس سلسله اساتید به آقا محمدرضا قمشه‌ای، آقا سید رضی لاریجانی و حاج ملا محمد جعفر لاهیجی، ملا علی نوری، آقا محمد بیدآبادی، ملا اسماعیل خواجویی، ملا محمد صادق اردستانی و نهایتاً از وی به فیض کاشانی و دیگر اعضای مکتب اصفهان می‌رسد.

به بیان بهتر، اگر بخواهیم ریشه‌ها و آبشخورهای فکری آیت الله خمینی را بررسی کنیم، باید به حکمت متعالیه مکتب اصفهان بازگردیم. اتفاقاً در موضوع مورد بررسی ما، یعنی «تفسیر فلسفی حقیقت شب قدر» می‌توان ریشه‌های این آراء را در تأملات فلسفی حکمای الهی مکتب اصفهان یافت. اما آنچه مورد توجه ماست، مطالعه موردی نظریات فلسفی امام خمینی در این مورد به‌منابه فردی است که شاگردی نزد

دو تن از اساتید مکتب تهران و حلقه شاه‌آبادی یعنی سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و آیت‌الله شاه‌آبادی کرده‌است. هر دو استاد به لحاظ فکری به مکتب اصفهان باز می‌گردند. با وجود این گرایشات مرحوم رفیعی قزوینی فلسفی‌تر و مرحوم شاه‌آبادی دارای مشربی عرفانی بود؛ اگرچه حکیمی ذوق‌التأله نیز بود. ما در این مقاله قصد داریم آراء امام و آیت‌الله سیدابوالحسن رفیعی قزوینی در باب «تفسیر فلسفی حقیقت شب قدر» را شرح داده و ریشه‌های تأثیرپذیری این دو بزرگوار از آرای حکمای مکتب اصفهان را بیان کنیم.

جهان‌شناسی و زمان‌شناسی حکمای الهی مکتب اصفهان^۲

در جهان‌شناسی حکمت الهی مراتب عالم به صورت تشکیکی در طول یکدیگر قرار دارند. میرداماد از حکمای مکتب اصفهان در حکمت یمانی خود سه وعاء و ساحت در عوالم را در نظر آورده‌است؛ زمان، دهر و سرمد. به‌زعم وی، همه موجودات به اعتباری در عالم زمان‌اند و از حیث زمانی برخوردارند، و به اعتباری در عالم دهراند اما تنها خداوند یکتا است که سرمدی است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۱۴؛ ۱۳۸۱/الف: ۳۴۵).

میرداماد عالم دهر را عالمی در نظر آورده که همه موجودات در آن ثابت‌اند؛ یعنی یک موجود در عالم زمان، حیثیت زمانمند دارد و متغیر است ولی در عالم دهر حیثیت ثبات دارد؛ یعنی وجود موجودات در دهر و زمان، دو اعتبار مختلف برای یک وجود است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۱۵۹). بدین ترتیب، موجودات که در نظر دیگر فیلسوفان حدوث ذاتی دارند، در نظر میرداماد حدوث دهری دارند (میرداماد، ۱۳۸۱/ب: ۱۷). با این جهان‌شناسی سه‌گانه، وجه ظاهری موجودات متعلق به عالم زمان و ماده است و وجه باطنی آن‌ها به عالم دهر متعلق خواهد شد که حقیقت چیزهاست.

صدرالدین شیرازی از دیگر حکمای مکتب اصفهان نیز مطابق با آیات و روایات اسلامی، حداقل سه عالم را از یکدیگر تفکیک می‌کند:^۳ نخست عالم مادی و محسوس که عالم فیزیکی به‌شمار می‌رود. عالمی که ظاهری‌ترین ساحت عوالم موجود است و تمامی موجودات ابتدأً در آن برای ما هویدا می‌شوند. این عالم، عالم ماده است و در ادبیات حکمی از آن با عنوان عالم مُلک یاد می‌شود. سپس عالم عقلانی و فارغ از

ماده که عالم لاهوت است و عالمی میان این دو که عالم مثالی است و عالم ملکوت خوانده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۴۴). عالمی که نه مادی است و نه مجرد و این یعنی مجمع‌البحرین^۴ میان این دو است.

هریک از عوالم فوق، قوه معرفتی خاص خود را دارند که به ترتیب عبارتند از قوای حسی، قوه عقلی و قوه متخیله (همو، ۱۹۹۸، ج ۸: ۴۱، ۸۰). بدین ترتیب، این عوالم جهان‌شناختی، با ساحت‌های تشکیکی معرفت‌شناختی و به طرز دقیق با ساحت‌های هستی‌شناختی و زمان‌شناختی مطابقت دارند.

در نظام معنایی صدرا، حقیقت هر چیز بنا به جهان‌شناسی سه‌گانه‌اش، دارای بطون مختلف آشکارگی است (همو، ۱۳۶۳: ۷۷۱-۷۶۶). این چندساحتی بودن، دقیقاً متناسب با چندساحتی بودن و تشکیکی بودن مراتب وجود انسانی است. صدرا برخلاف مشائیان، مشخصه انسان و ممیزه او از سایر موجودات را در «قدرت سیرش در حالات مختلف [وجودی] به گونه‌های گوناگون» می‌داند؛ چنین مشخصه‌ای شامل موجودات دیگر نیست، «زیرا موجودات دیگر هر یک را اندازه و مرزی معین، و مرتبه و مقامی مخصوص فراگرفته است» (همان، ۲۰۷)، «که از آن حدّ و مرتبه نمی‌توانند تجاوز کنند؛ به جز هویت انسانی که برای این هویت، قابلیت ارتقاء از پائین‌ترین مراحل وجود تا بالاترین مراتب آن هست» (همو، ۱۳۶۲/الف: ۷۳). در این جاست که نحوه هستی آدمی، در ساحت فهم اهمیت فوق‌العاده‌ای می‌یابد. صدرا در «فصل تقدیسی» از کتاب تفسیر آیه نور، بعد از شرح آیه نور می‌گوید:

این تأویل و تفسیر آیه مبارکه در جهان انسانی بدنی، یعنی در جهان صغیر جسمانی است، و آیه را دو تأویل دیگر و تفسیر دیگری نیز هست؛ یکی از آن دو در جهان آفاق و جسمانیات و دیگری در جهان نفوس و روحانیات است (۱۳۶۲: ۶۳).

در نظر صدرا ساحت‌های باطنی، در دسترس مجربان نیست؛ او به خوبی توضیح می‌دهد که مثلاً «درخت زیتون در نزد مجربین و پوشیدگان از حق، که همیشه در نخستین درجات ایمان مانده‌اند، ... عبارت است از درختی که رستن‌گاه آن شام و دیگر

نقاط جهان است» (همان، ۵۵). اما به زعم صدرا تحقیق معنای درخت زیتون «در نشأه‌ای برتر از این نشأه» همان «درخت طوبی و سدره‌المنتهی» (نجم / ۱۴ و ۱۵۹) است» (همان، ۵۷). بر همین اساس صدرا در مقدمه کتاب *مفاتیح‌الغیب* از خواننده می‌خواهد که «از منزل حجاب و آستانه هجران خانه خویش برون آی» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۴۱). زیرا جهان ذاتاً حاوی حجاب‌های متراکم و انبوه است (همان، ۲۶۷) و فقط از طریق گذر از این حجاب‌هاست که سالک به وادی وحدت گام می‌نهد.

رسیدن انسان به وادی وحدت، به معنای «فهم حقیقت اشیاء چنانکه در واقع هستند» است؛ و وحدت واقعی فقط متعلق به «حق» است. به همین جهت صدرا معتقد است «حقایق اشیاء در علم الهی ثابت‌اند» (همان، ۱۶۶) و تکرر از ناحیه انسان و خلق است که در عالم خلق است، نه در عالم امر که عالم وحدت است. حقیقت چیزها زمانی آشکار می‌شود که انسان با نور وجود در پی کشف‌المحجوب برآید.

صدرا قلب انسان را همچون آئینه‌ای می‌داند که در صورت شفافیت و صقالت، حقایق جهان در آن مکشوف می‌شود (همو، ۱۳۲۲، ج ۱: ۲۹۹) و معرفت حقیقی در گرو همین صقالت نفس است. «معرفت، اصل و بنیاد هر سعادت و نیک‌بختی است، و نادانی (به حق تعالی) اساس و بنیان هر شقاوت و بدبختی است؛ زیرا سعادت و نیک‌بختی هر نشأه و عالمی، عبارت است از دریافت و ادراک آنچه در آن عالم است، حتی دنیا و آنچه در آن است» (همو، ۱۳۶۲/ب: ۱۱۷).

آنچه فلسفه باید به دنبال آن باشد، شناخت حقیقت موجودات چنان‌که هستند است و نه حقه‌کردن آنچه در ذهن موجود است، بر اعیان و جهان خارج؛ چنین فهمی مستلزم دریافت معادله «وجود-معرفت-حقیقت» است؛ این معادله در درون خود حاوی جهان‌شناسی سه‌گانه صدراست که ما را از خطر متافیزیکی شدن اندیشه در سیستم‌های فلسفی دوالیستی می‌رهاند.^۵ با جهان‌شناسی صدرا حقیقت جهان نمی‌تواند در دایره تنگ جهان یا به عبارتی آنچه عطار «تنگنا» نامیده است (عطار، ۱۳۳۹: ۵)، باقی بماند؛ بنابراین، هرگونه اندیشه درباره پدیدارهایی نظیر «شب قدر»، اساساً نمی‌تواند به صرف درون جهان توجه کند، زیرا ساحت‌های جهان، محدود به ساحت امور تجربی نیست. به زعم صدرا فلسفه کمال بخشیدن به نفس آدمی است، به

اندازه توانایی آدمی، از طریق معرفت به حقایق موجودات چنان‌که هستند و حکم به وجود آن‌ها از روی برهان و نه از سر ظن و تقلید:

إنَّ الفَلسفَهِ إِستِكمالَ النَفسِ الإنسانیَّةِ بِمَعرِفَةِ حَقائِقِ المَوجوداتِ عَلی ما هِیَ عَلیها و
الحَکَم بِوجودِها تَحقیقاً بِالبراهینِ لا أُخذاً بِالظنِّ و التقلید بِقَدَرِ الوِسعِ الإنسانی
(ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۲).

بنابراین فلسفه و حکمت الهی در پی حقیقت چیزهاست. در حدیثی از رسول (ص) می‌خوانیم که: «ربُّ أَرنی الأشیاءَ کما هِیَ» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۱۴: ۱۰) و این یعنی در ورای هر ظهوری، حقیقتی نهفته است. به نظر می‌رسد تعریف ملاصدرا از فلسفه، مبتنی بر تعریفی است که ابن‌عربی از علم عرضه می‌دهد: «و إیّما العَلمَ دَرکُ ذاتِ المَطلوبِ عَلی ما هِیَ عَلیهِ فی نَفسِهِ و جوداً أو عَدماً و نَقیاً أو ثابِتاً و اِحالةً أو جوازاً أو وجوباً، لیسَ غیرَ ذالکِ» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۱۹۲). البته باید توجه داشت که تعریف ابن‌عربی از علم چیست: علم شهودی و باطنی و نه علم اکتسابی. بنابراین تعریف ملاصدرا از فلسفه نیز مبتنی بر این تعریف ابن‌عربی از علم است.

ملاصدرا از «برهان» عقلی نیز استفاده می‌کند، اما برهان هرگز تا سرحدّ منازعات زبانی تنزل نمی‌یابد. او، در کسر اصنام الجاهلیه، کسانی را که تکرار اقوال را برهان و استدلال می‌نامند، نکوهش می‌کند و به آن «مزدوران مقلد» اشاره می‌کند که «ترهات می‌یابند» و «علم اینان سبب حجابشان از شهود گشته» (ملاصدرا، ۱۴۰۵: ۲۵). وی در ادامه تعریف برهان نظر حلاج را آورده است: از حلاج پرسیدند برهان چیست؟ گفت: وارداتی قلبی که نفس از دروغ‌پنداری آن ناتوان گردد (همان: ۳۱).

با وجود این، نمی‌توان گفت برهان مطمح‌نظر صدرا همانی است که حلاج در نظر دارد. جای جای آثار ملاصدرا استدلال و برهان است، اما او برخلاف فلاسفه‌ای که صرفاً بر عقل جزئی اصرار دارند، برهان را محدود به حدود جهانمند تأملات انسانی نمی‌کند. در نظام معنایی صدرا هستی دارای بطون مختلف است؛ بنابراین تحدید معرفت به ساحت محسوس فقط بلاهتی به تمام معناست. او معتقد است در تفسیر گاهی معانی

را نمی‌توان از طریق تفسیر لفظی عرضه داد، زیرا معانی ظاهری لغات از عهده آن معارف عمیق بر نمی‌آیند. بنابراین، در تفسیر صدر، مکاشفات عرفانی و شخصی در تفسیر آیات نقش دارند و در مجموع رنگی عرفانی به آن می‌دهند (رك: خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۴۲).

چنان‌که مشخص است، در این دیدگاه، «جهان سلسله‌مراتب ارجمندی است که در آن هر سطحی از حقیقت همزمان، بدون توجه به توالی زمانی، حاضر است» (جیتیک، ۱۳۸۸: ۵۰). و به جهت حضور همین ساحت‌های زمانی مختلف است که در عرفان شیعی از غلبه بر زمان با عنوان «طی‌الزمان» سخن به میان می‌آید. هر ساحت دارای زمان مخصوص به خود است که در ارتباط با جهان مخصوص به خود معنا دارد. بنابراین، در سلسله‌مراتب تشکیکی عالم، هر جهان دارای زمان و معرفت خاص خود است که برای رسیدن به آن، باید در آن عالم حضور یافت. عزیز نسفی این مراتب وجودی را دارای قواعد مخصوص به خود نیز می‌داند، چه هر مرتبه «اصولی و فروعی دارند، و سالک می‌باید که اصول و فروع هر مرتبه را بداند تا در آن مرتبه راه یابد» (نسفی، ۱۳۸۴: ۴۳۷).

تأکید فلسفه شیعی به باطن امور و پدیده‌ها، می‌باید به دقت مورد خوانش قرار گیرد. باطن یا درون در اینجا به معنای داخل چیزی بودن نیست. بر همین اساس منظور از ظاهر نیز شکل و ابعاد ظاهری یک پدیده نیست. عبارت‌های باطن و ظاهر، فقط مفاهیمی فهم‌پذیر برای انسان‌اند؛ بنابراین، ظاهر و باطن، فقط در نسبت با انسان معنا دارند. تنها انسان است که قادر به تأویل باطن و کشف حجاب است. بنابراین، باطن و ظاهر در خود انسان قرار دارد و نه چیزی در بیرون. چیزها، چنان‌که در واقع هستند، هنگامی خود را به ما می‌نمایانند که ما از ظاهر خود، به باطن خود گذر کرده باشیم. گذر از ظاهر به باطن در انسان، باطن پدیده‌ها را برای ما آشکار می‌کند. چنان‌که در انجیل توماس نیز می‌خوانیم: «اگر پیشوایان‌تان به شما بگویند که آگاه باشید، ملکوت الهی در آسمان است، پس بدانید که پرندگان آسمان در حرکت به سوی آن بر شما پیشی خواهند گرفت. اما حقیقت آن است که ملکوت در ژرفنای وجود شما قرار دارد، نه آن جایی که در خارج از وجود شماست» (۱۳۸۵: ۷۰).

دربارهٔ ارتباط جهان‌شناسی و زمان‌شناسی حکمای الهی مکتب اصفهان نیز همین‌گونه است؛ عالم ملکوت، باطن عالم ملکوتی است، اما این باطن بودن، به معنای درون چیزی بودن نیست؛ فاجعه دربارهٔ چنین برداشتی هنگامی عیان می‌شود که اگر عالم ملکوت را درون عالم ملکوتی در نظر آوریم، در واقع عالم ملکوتی مظروف عالم ملکوت قرار گرفته است و این بدان معنی است که ساحت امور تجربی و آمپرک بر عالم مجردات احاطه پیدا کرده است. دربارهٔ زمان‌شناسی سه‌گانه نیز همین‌گونه است و زمان عالم ملکوتی، هرگز درون زمان عالم ملکوتی نیست؛ بلکه پدیدار شدن این ساحت‌ها تنها بسته به تقرب و استحضار وجودی انسان است.

قاضی سعید قمی (۱۱۰۳-۱۰۴۹ ق) ملقب به حکیم کوچک، بر مبنای جهان‌شناسی سه‌گانه از سه ساحت زمانی (کتیف، لطیف و الطیف؛ هماهنگ با سه جهان ملکوت و لاهوت) سخن می‌گوید که بنا به استحضار فیلسوف آشکار می‌شوند. این عوالم مطابق با سه ساحت هیولانی، نفسی و عقلی است (قمی، ۱۳۶۲: ۹۶). به‌زعم قاضی سعید، هر یک از عوالم فوق تحت حجاب‌هایی است که حجب اجسام و نفوس و عقول‌اند؛ اما ساحت ربوبی، محجوب نیست بلکه محتجب است. بنابراین حجاب‌ها که کشف آن‌ها به‌مثابهٔ نوعی معرفت‌یابی است، در درجهٔ نخست حجاب‌هایی بین عبد و مولی هستند (قمی، ۱۳۷۹: ۱۶۳).

مفهوم زمان در اندیشه فلاسفهٔ بزرگ شیعی همچون قاضی سعید قمی، دریافتی بدیع از زمان است که نه تنها به لحاظ نظری به خوبی بر قامت فلسفهٔ شیعی می‌نشیند، بلکه اساساً عرفای شیعه نیز آن‌را به لحاظ عملی تأیید می‌کنند. کیفیت استحضار و حضور یافتن در معیت چیزی، در گرو دوری و ترك در مقایسه با چیزهای دیگر است؛ در اینجا بسته به میزانی که انسان از تعلقات جهان ملکوتی و عالم محسوس دل می‌کند و به بیان عرفانی در مقام «ترك» قرار می‌گیرد، استحضار وی به عالم ملکوتی و جهان مثالی شدت می‌یابد و این به معنای تحول در ادراک انسانی نیز هست.

گذر از تصلب ادراک مستلزم گذر از تمامی تقیّدات فهم است که شامل گذر از زمانندی فهم نیز می‌شود. بنابراین، میان تأویل به صورت تجربه‌ای درونی و دریافت زمان، نوعی وابستگی متقابل وجود دارد. زمان از حالت خطی خارج می‌شود و

سلسله‌ای از کیفیت‌های زمانی را به وجود می‌آورد. در حرکت عمودی به سوی عالم عقول و برزخ صور مثالین، هر يك از عوالم دارای زمانی مخصوص به خوداند. سلسله‌مراتبی از زمان‌ها از زمان کثیف عالم مُلك، تا زمان لطیف عالم ملکوت، و تا زمان اَلطَف عالم جبروت (عقول) در کار است. هر يك از این وجوه سه‌گانه حضور، وجه شناختی خاص خود را دارند و در هر جهانی نیز تأویل ویژه‌ای دست‌اندرکار است؛ خواه تفسیر باشد، که تفسیر روشنگر متن است، خواه تفهیم، که فهماندن مجدد الهام الهی است یا تأویل که بینش درونی و کشف باطنی است (رک: شایگان، ۱۳۸۵: ۶۲ و ۷۵).

قاضی سعید در واقع در وجودشناسی خود این قضیه را مطرح کرد که هر وجودی دارای مقدار زمان خاص و شخصی است و همان وضعیتی را پیدا می‌کند که قطعه مومی در انبساط و انقباض پیدا می‌کند. مقدار همیشه یکسان است، اما زمانی وجود دارد که فشرده و متراکم است و آن همان زمان عالم محسوس است، زمانی لطیف وجود دارد که زمان «عالم مثال» است و زمانی الطف وجود دارد که همان زمان عالم معقول است.^۷ ساحت‌های زمانی با توجه به «لطف» شیوه وجودی افزایش پیدا می‌کند: مقدار زمانی که به يك وجود معنوی داده شده، می‌تواند در این صورت تمامی وجود را شامل شده و گذشته و آینده را در زمان حال، حاضر داشته باشد (کرین، ۱۳۸۰: ۴۸۹).^۸

البته قاضی نظریه خود در باب زمان را بر مبنای عوالم سه‌گانه حس، غیب و غیب‌الغیوب مطرح کرده است. هر يك از عوالم بالاتر به جهتی لطیف‌تر از عوالم زیرین شناخته می‌شود. این حکیم متأله بر اساس تقسیم سه‌گانه عوالم، به مراحل سه‌گانه زمان می‌رسد. این نظر قاضی سعید مشابه نظر میرداماد است که بر همین مبنا معتقد بودند نسبت يك امر متغیر به متغیر دیگر، زمان را تشکیل می‌دهد. نسبت يك امر متغیر به ثابت، دهر خوانده می‌شود، و بالأخره نسبت يك امر ثابت به ثابت، سرمد خوانده می‌شود (رفیعی قزوینی، ۱۳۸۶/ الف: ۶۶). به این ترتیب دهر باطن زمان و سرمد باطن دهر است و این مراحل سه‌گانه در طول هم و مترتب بر یکدیگر شناخته می‌شوند ... بر همین مبنا قاضی سعید درباره موضوع ارتباط حقیقت و تاریخ که نزاع

همیشگی فلاسفه است، معتقد است حقیقت، بر مبنای زمان‌های متفاوت دارای لایه‌های مختلف است و هر مرتبه از مراتب آن با زمان متناسب آن مرتبه همراه و همساز است. بنابراین حقیقت با زمان بیگانه نیست و کسی نمی‌تواند از حقیقت بدون زمان سخن بگوید. البته، تاریخ در نظر قاضی يك خط افقی را نمی‌پیماید، بلکه هر يك از وقایع و حوادث جهان هستی، علاوه بر اینکه در خط افقی تاریخ جایگاهی معین دارد، از جهت عمودی نیز معنی و مرتبه‌ای دارد که می‌توان به آن دست یافت. در خط عمودی تاریخ بیشتر به جنبه‌های معنوی توجه می‌شود، ولی در خط افقی تاریخ بیشتر جنبه‌های ظاهری و اقتصادی مطرح می‌شود. بنابراین، قاضی در شرح توحید شیخ صدوق می‌گوید بررسی هر يك از اشیاء از جهت اینکه دارای کلمه‌ای الهی است، به خط عمودی تاریخ مربوط می‌شود، ولی بررسی آن شیء بدون توجه به اینکه دارای کلمه‌ای الهی است، فقط در خط افقی تاریخ امکان‌پذیر است (دینانی، ۱۳۸۲: ۱۲ با اندکی تلخیص).

قاضی سعید قمی استاد بلامنازع تأملات عمیق پیرامون زمان در فلسفه شیعی است، اما خود ملاصدرا نیز آرائی در باب زمان در الهیات شیعیه عرضه داده‌است. از نظر صدرا:

ما به مناسبت حُبّ و ولاء خود توفیق شناخت پیدا می‌کنیم و شناخت ما خود صورتی از حُبّ و ولاء ماست. به همین سبب، آنچه را که بی‌اعتنایان «گذشته» نام می‌نهند، به تناسب حُبّ و ولاء ما، همچنان آینده می‌ماند، حُبّ و ولاء که خود سرچشمه آینده است، چون بدان حیات می‌بخشد. تنها باید جسارت آن را داشته باشیم که تبعات حُبّ و ولاءمان را بدجان بخریم (نقل از بونو، ۱۳۸۵: ۱۱۴).

بنابراین تقرب به ولایت الهی، نحوه زمانمندی انسان را نیز کیفیت می‌بخشد؛ زیرا دوستی با خدا و دوستان خدا (اولیاء الله)، باعث استحضار وجودی انسان می‌شود.^۹ بر مبنای همین نزدیکی به ولایت است که نحوه‌های مختلف زمانی از یکدیگر تقسیم می‌شوند. یکی از تقسیم‌بندی‌های متعارف از زمان در حکمت شیعی، زمان را به سه ساحت تقسیم می‌کند:

الف) زمان باقی در عالم سرمد که از حاق وجود انتزاع می‌شود و البته در تقسیم‌بندی میرداماد عالم بی‌زمان است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۱۴).

ب) زمان متباقی در عالم دهر که از تجلیات اسمائی است که اقتضاء دوام دارند انتزاع می‌شود؛ یعنی از نسبت وجود به موجودات ابدی و ازلی حاصل می‌شود.^{۱۰}

ج) زمان فانی یا آنچه زمان عالم ملک و ظاهری ماست که از نسبت وجود به موجودات غیرازلی و غیرابدی حاصل می‌شود.

تقریرات شارح نامدار فصوص ابن عربی، داودبن محمود قیصری از زمان، در رسالهٔ *نهایه البیان فی درایه الزمان* جالب توجه است. قیصری می‌گوید:

زمان مقدار بقای وجود است. موجودات یا مخلوق‌اند یا مبدع. مخلوقات مسبوق به زمان‌اند و ابتداء و انتهائی دارند. قبل از ابتداء و بعد از انتهایشان زمانی است که در آن موجود نیستند. مبدعات غیرمسبوق به زمان، ولی مقارن با آن‌اند. آن‌ها ازلی و ابدی‌اند و در هر آن و زمانی که فرض شوند موجودند. اما ویژگی ازلیت و ابدیت‌آباد تنها برای وجود الهی است؛ چون بقای سرمدی و دوام ازلی و ابدی دارد. این ویژگی‌ها از جمله حقایق لازمه ذات حضرت الهی است که بالذات متأخر از اوست. به همین جهت است که دهر، اسمی از اسمای اوست. در حدیث نبوی آمده است که «به دهر دشنام ندهید که دهر همان الله است»^{۱۱} (قیصری، ۱۳۵۷: ۳۹).

به‌واسطه اسم دهر است که حق سبحان به نام‌هایی چون دائم و باقی خوانده می‌شود و البته دوام و بقای او به عین وجود خودش است، نه امر دیگری مغایر با او.

حق سبحان، ذاتاً با همه اجزا و صفاتش بر تمامی آنچه از او صادر شده، مقدم است. بر همین اساس ضروری است که این حقیقتی که در عرف «زمان» نامیده می‌شود، ذاتاً بر عقول و نفوس و اجسام کلیه و بقیه موجودات تقدم داشته باشد. پس این حقیقت جوهری از جوهر روحانی یا جوهری از جوهر جسمانی نیست، تا چه رسد به اینکه از لوازم جوهر باشد؛ مثلاً از لوازم حرکت باشد یا مقدار حرکت باشد؛ چون این امور همه بالذات به آن تعلق دارند. مبدعات، در کل، مسبوق به این حقیقت زمانی هستند نه در موجود. این حقیقت با وجود است،

همان‌طور که حق سبحان ذاتاً بر همه اسماء و صفات و معلولات روحانی و جسمانی سبق ذاتی دارد ... حقیقت زمان عین بقا و دوام وجود است. از این‌رو وجودش آشکار و ماهیتش پنهان است (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۳۸).

آیت‌الله سیدابوالحسن رفیعی قزوینی

یکی از حکمایی که به تحقیق در باب حقیقت شب قدر بر مبنای جهان‌شناسی و زمان‌شناسی حکمت شیعی-آن‌گونه‌که در مکتب اصفهان شاهدیم- پرداخته‌است، مرحوم آیت‌الله سیدابوالحسن رفیعی قزوینی است. ایشان در مقاله‌ای با عنوان «در بیان حقیقت شب قدر و کیفیت اختلاف آن به حسب آفاق» به بحث در این باب پرداخته‌است. آیت‌الله رفیعی قزوینی مطابق با حکمای الهی مکتب اصفهان بر آن است که:

هر حقیقتی از حقایق ممکنات دارای مراتب مختلفه وجود است، به حسب نشأت و عوالم هستی، و مجمل آن سه مرتبه از وجود است: اول؛ وجود عقلی مجرد از ماده و لواحق آن در عالم ابداع است. دوم؛ وجود مثالی برزخی است که هرچند حقیقت در این وجود از ماده مجرد است، لکن مجرد عقلی ندارد، بلکه لواحق ماده را از شکل و مقدار داراست، همچون صور خیالیه که در صقع خیال وجود دارند، و چون ماده جسمانی در این وجود نیست لذا تأثر و انفعال و تغیر در این وجود راه ندارد. سوم؛ وجود طبیعی مادی که حقیقت شیء قائم به ماده جسمانی است (رفیعی قزوینی، ۱۳۸۶/ب: ۷۱).

علامه قزوینی شرح می‌دهد که موجودیت شیء در عالم جسمانی تعددپذیر است بدان جهت که این عالم عالم ماده و تکثرات است، اما موجودیت شیء در عالم عقلی ابداعی، که از همه شئون ماده مجرد است، تعددپذیر نیست، بلکه فقط یک فرد کامل تام است که جمیع خواص و آثار آن نوع در یک فرد به نهج عقلی محقق است و به منزله کل افراد مادی آن نوع است، و در عین بساطت و وحدت، وجود جمعی همه آنان است (همان، ۷۱).

بدین ترتیب، برای وجود مثالی و طبیعی يك شیء، افراد بسیاری متصور است که در عالم جسمانی بواسطه حدود مادی از یکدیگر متمایزند و در عالم مثالی به واسطه صور مثالی، اما در عالم وجود عقلی مجرد، وحدت تام است و تنها حقیقت واحد هست. اما این حقایق سه‌گانه با یکدیگر در ارتباطاند و نسبت آنها، نسبت ظلّ به ذی‌ظلّ و عکس به عاکس است؛ یعنی نسبت وجود طبیعی به وجود مثالی، نسبت عکس است به عاکس یا ظلّ به ذی‌ظلّ، همان‌گونه که نسبت وجود مثالی به وجود عقلی، همین‌طور است. بنابراین، حقیقت هر شیء در درجه نخست، حقیقت عقلی آن است که سایه‌ای از آن به عالم مثالی و به عالم طبیعی رسیده‌است. علامه رفیعی قزوینی در این باب می‌آورد:

فی‌المثل انسان وجودی دارد مادی و طبیعی که مشهود و محسوس است، و وجودی مثالی و برزخی دارد که اغلب در رؤیا و خواب دیدن نمایان می‌گردد، و وجودی عقلانی [و] صاف از آرایش حیوانی و مادی دارد که تمام صفات انسانیت را به نحو اقدس و ارفع دارد؛ به نظر دقیق، حقیقت انسان همان وجود عقلانی ابداعی اوست، و اما وجود مثالی و طبیعی به منزله کدورت و سفاله آن وجود است (همان، ۷۲).

علامه رفیعی قزوینی با این هستی‌شناسی سه‌گانه که ریشه در جهان‌شناسی حکمت الهی دارد، حقیقت زمان را نیز شرح و بسط داده‌است. به‌زعم وی زمان نیز دارای همین مراتب سه‌گانه است:

اما وجود عقلی زمان، که بسیار بسیط و غیرقابل تعدد است، آن را «دهر اعلی» گوئیم و آن حقیقت سایه خود را بر سر سال و ماه و لیل و نهار گسترده و به‌منزله جان و روح است بر آنان و يك فرد هم بیشتر نیست. و اما وجود مثالی زمان، که ظرف موجودات مثالیه است، هرچند به بساطت وجود عقلی نیست، لیکن از بساطت و وحدت بی‌بهره نیست، و آنرا «دهر اسفل» خوانیم. و اما وجود مادی طبیعی زمان، همین مدت گذشت حوادث است که در آن قبل و بعد و تقدم و تأخر و انقسام و تجزیه و تعدد تصور می‌شود و مورد حساب منجمین است و فصول چهارگانه و سال و ماه و ایام می‌باشد (همان، ۷۳).

مشخص است که با این توضیحات، حقیقت شب قدر نیز فراتر از وجود طبیعی آن است که ما با آن مواجه‌ایم. به هر حال شب مبارکه قدر یکی از سه روزی است که بیان شده‌است؛ اما اگر وجود آن را محدود به زمان عالم محسوس کنیم، هر یک از مناطق کرهٔ خاکی در روز خاصی وارد شب قدر خواهد شد و این حقیقت شب قدر را زیر سؤال خواهد برد. اما همان شب قدری که در هر منطقه‌ای به حسب اختلاف مدار زمین، دارای زمانی طبیعی متناسب با آن منطقه است، دارای حقیقتی فراتر از این تکثر زمان‌ها نیز هست که شب قدر دهری است. در نتیجه شب قدر وجودی طبیعی و مادی دارد که آن شب قدر ماست و متعدد است، یعنی:

هر افقی که رؤیت هلال شهر رمضان واقع شود، از شب رؤیت که بیست و دو شب گذشت، شب بیست و سوم آن، شب قدر زمانی آن افق است^{۱۲} و یکی از مظاهر و ظلال شب قدر دهری است که در عالم ابداع است؛ و در افق دیگر، که شب دیگر رؤیت هلال شود، بیست و سوم آن شب در آن افق دیگر، شب قدر زمانی و طبیعی آن افق است و مظهر دیگری از مظاهر شب قدر دهری است و هكذا. پس شب قدر دهری یکی است، ولی شب‌های قدر زمانی در عالم زمان و طبیعی به اختلاف آفاق متعدد است، و منافاتی ندارد، بلکه وحدت در دهر و تعدد در زمان از مقتضیات عالم دهر و زمان است؛ و این اختصاصی به شب قدر ندارد، بلکه چنانکه اشاره نمودیم در تمام حقایق امکانیه جاری است (همان، ۷۳).

آیت‌الله قزوینی حتی بر آن است که حدیثی که در باب نزول ملائکه به زمین و عنایت ایشان به مؤمنان، مطابق آیه مذکور در سورهٔ قدر آمده‌است (قدر/۴). اشاره به حقیقت شب قدر دارد؛ یعنی شب قدر دهری به مثابهٔ روحی مجرد و ملکی مقرب است که با توجه آن به شب قدر زمانی، رسم شب قدر زمانی می‌شود و احکام خاصهٔ لیلۃ‌القدر بر آن مترتب می‌شود، زیرا «هرگاه روح دهر در جسد زمان نبود و شب قدر زمانی لیلۃ‌القدر و مقوم به دهری نمی‌گردید، مانند سایر شب‌های سال می‌بود»

(همان، ۷۴). بنابراین، شب قدر زمانی، روزی است که حقیقت شب قدر تنزل می‌یابد و این باعث تبعات وضعی این شب می‌شود که برای این شب عظیم بیان شده‌است.

امام روح‌الله موسوی خمینی

امام خمینی، از حکماء و عرفای معاصر، از سویی یکی از اعضای حلقه شاه‌آبادی بوده و از سوی دیگر نزد مرحوم آیت‌الله سیدابوالحسن رفیعی قزوینی شاگردی کرده‌بود. امام قبل از میرزا محمدعلی شاه‌آبادی، عرفان را از علمای دیگری مثل مرحوم میرزا علی‌اکبر حکمی یزدی (متوفی ۱۳۴۲ ق) و مرحوم سیدابوالحسن رفیعی قزوینی (متوفی ۱۳۶۹) فراگرفته بود (مختاری، ۱۳۶۶: ۸۴) و در تفسیر حقیقت شب قدر متأثر از آراء اساتید خود مرحوم رفیعی قزوینی و مرحوم میرزا محمدعلی شاه‌آبادی است؛ البته، چنان‌که می‌دانیم آراء امام بیشتر متأثر از مرحوم شاه‌آبادی بوده‌است و خود امام نیز به این نکته اشاره کرده‌اند (عارف کامل، ۱۳۸۱: ۲۶). به اذعان شاگردان دیگر آیت‌الله شاه‌آبادی، میان استاد و شاگرد، روابطی فراتر از روابط علمی وجود داشته و آیت‌الله خمینی نزد استاد خود دروسی از عرفان ابن‌عربی را به‌صورت خصوصی آموزش می‌دیده‌است (یارحسینی، ۱۳۸۳: ۸۳). تأثیر آراء فلسفی مرحوم رفیعی قزوینی و آراء عرفانی مرحوم شاه‌آبادی در امام خمینی، باعث شکل‌گیری اندیشه‌ای فلسفی-عرفانی در ایشان شده بود که در تفسیر حقیقت شب قدر، این در هم‌تنیدگی وجوه عرفانی و فلسفی کاملاً نمودار است.

تفسیر امام درباره حقیقت شب قدر و ارتباط آن با حقیقت محمدیه در مصباح‌الهدایه (خمینی، ۱۳۷۳: ۲۷) کاملاً متأثر از آراء آیت‌الله شاه‌آبادی است (رک: شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۱۲) و حاجت به توضیح نیست که نظر مرحوم شاه‌آبادی چنان‌که پیشتر اشاره کردیم، متأثر از جهان‌شناسی و زمان‌شناسی حکمت الهی شیعه است که در مکتب اصفهان شاهدیم.

امام خمینی دار هستی را در سه ساحت ملکی، ملکوتی و لاهوتی دانسته است و مطابق با همان سه ساحت هستی، زمان‌شناسی خویش را نیز بنا نهاده‌است. امام جدای از تأثیراتی که به‌واسطه مرحوم شاه‌آبادی در این زمینه یافته بود، شخصاً در

این زمینه از آراء قاضی سعید قمی نیز متأثر است. ردپای آراء قاضی سعید قمی را در جای جای آثار امام می‌یابیم و البته یکی از آثار امام نیز *التعلیقه علی الفوائد الرضویه* است که شرحی بر *فوائد الرضویه* اثر قاضی سعید قمی به‌شمار می‌رود.^{۱۳}

در هستی‌شناسی سه مرتبه‌ای حکمای الهی، حقیقت اشیاء ظهور اولیه آن‌ها برای قوای ظاهری ما در عالم طبیعت نیست، بلکه حقیقت اشیاء را باید در عوالم بالاتر جست. به همین جهت امام نیز در تفسیر حقیقت شب قدر، آن را همانند مرحوم رفیعی قزوینی، حقیقت دهریه می‌داند. و با این توضیح سرّ ضمیر «هاء» در آیه مورد نظر در سوره قدر را شرح می‌دهد. امام خمینی بر آن است که مرجع ضمیر «هاء» در «انزله» اشاره به همان حقیقت دهریه دارد، (خمینی، ۱۳۸۹: ۶۱) که تنزل و ظهور آن برای ما، به شب قدر زمانی بدل می‌شود. ایشان معتقد است:

از برای قرآن قبل از تنزل در این نشئه، مقامات و کینونت‌هایی است: اول مقام او، کینونت علمیّه او است در حضرت غیبیه به تکلم ذاتی و مقارعه ذاتیه به طریق احدیت جمع، و ضمیر غایب شاید اشاره به آن مقام باشد، و برای افاده این معنی به ضمیر غیبت ذکر فرموده است، کأنّه می‌فرماید همین قرآن نازل در «لیلة القدر» همان قرآن علمی در سرّ مکنون و غیبی در نشئه علمیّه است، که او را از آن مراتب، که در يك مقام متحد با ذات و از تجلیات اسمائیه بود، نازل فرمودیم، و این حقیقت ظاهر همان سرّ الهی است. و این کتاب، که در کسوه عبارات و الفاظ ظهور نموده، در مرتبه ذات به صورت تجلیات ذاتیه، و در مرتبه فعل عین تجلی فعلی است، چنانچه امیر المؤمنین صلوات الله علیه فرمود: *انما کلامه فعله*^{۱۴} (خمینی، ۱۳۷۲: ۳۲۱).

امام در این باره نظر جالب توجهی را عرضه کرده است و در بررسی اینکه چرا این شب «لیلة القدر» نامیده شده، و اینکه قدر آن در چیست، معتقد است:

«ممکن نیست شخص واحد در حکم متجزی و مختلف شود. بنابراین، ناچار آنچه وارد شده در شرافت یا نحوست، محمول بر وقایع و قضایای حاصله در آنها است. و این وجه برهانی نیست، زیرا که زمان گرچه شخص واحد است، ولی چون متدرّج و ممتدّ است و حقیقت مقدریه است، مانع

ندارد که بعضی اجزاء آن با بعضی دیگر در حکم و اثر مختلف باشد. و برهانی قائم نشده است که هر شخص به هر طوری هست دارای دو حکم و دو اثر نمی‌شود، بلکه خلاف آن ظاهر است. مثلاً، افراد انسان با آن که هر یک شخص واحد هستند، مع‌ذلك، در صورت جسمیه آنها اختلافات کثیره هست، مثلاً، جلیدیّه و دماغ و قلب شریفتر و لطیف‌ترند از اعضای دیگر، و همین طور قوای باطنه و ظاهره آن بعضی اشرف از بعضی هستند. و این برای آن است که در این عالم انسان به نعت و وحدت تامّه ظاهر نیست، گرچه شخص واحد است، ولی چون به نعت کثرت ظاهر است، احکام او نیز مختلف شود (همان، ۳۲۱).

بدین ترتیب، امام معتقد است اگر شب قدر را در زمان در نظر بگیریم و آن را همچون شب‌های زمانیه دیگر بدانیم، نباید این دو در حکم و اثر متفاوت باشند و نباید در یکی تأثیرات شب قدر باشد و در دیگری نباشد. بنابراین حقیقتی فراتر از زمان عالم طبیعی هست که این ظهور ملکی به آن حقیقت اشاره دارد؛ امام به همین جهت معتقد است مرجع ضمیر «هاء» در آیه مبارکه «انا انزلناه» به آن حقیقت عالم عقلی است. امام در کتاب مصباح‌الهدایه این نظر را با مفهوم خلافت شرح می‌دهد:

باید دانست که بنیاد خلافت و خلیفه‌گری و جانشینی خلافت، همه از اوست و این خلافت به صورت کامل در «اسم الله اعظم» (که رب حقیقت مطلق محمدیه (ص) و ریشه حقایق کلی الهی است) ظهور یافت؛ بنابراین اسم اعظم «الله» اصل و بنیاد خلافت، و خلافت ظهور آن است. بلکه خلافت در «اسم الله اعظم» ظهور می‌یابد؛ چرا که ظاهر و مظهر متحدند. همانطور که قرآن کریم اشاره‌ای لطیف به این معنی دارد که می‌فرماید: «انا انزلناه فی لیلۃ القدر؛ ما آن را در شب قدر فرورستادیم (قدر / ۱). استاد بزرگوار و عارف کامل میرزا محمدعلی شاه‌آبادی اصفهانی - روزگار پربرکتش را خدا مستدام بدارد - در اولین جلسه‌ای که به حضورش شرفیاب شدم و از چگونگی وحی الهی در خصوص این آیه پرسیدم، فرمود: «هاء» در «انا انزلناه» اشاره به حقیقت غیبی نازل شده در بنیه محمدیه دارد که همان حقیقت لیلۃ القدر است (۱۳۸۹: ۶۰-۶۱).

در این دیدگاه، جهان به‌علت اشتداد فقری جز از مجرای وسایط فیض نمی‌تواند از فیض الهی بهره‌مند شود و آن وسایط، جز همان حقیقت لیلۃ القدر و اسم اعظم الهی

نیست که از آنان با عنوان «خلیفه الله» یاد می‌شود که دارا بودن دو صبغه و وجهه «یَلِی الخلق» و «یَلِی الرب» از ویژگی آن است (خمینی، ۱۳۷۳: ۳۰). در واقع از نظر امام شب قدر زمانیه، خلیفه و نماینده شب قدر دهری است؛ زیرا در جهان‌شناسی حکمای الهی، حقیقت اشياء فراتر از عالم محسوس است و آنچه ما با آن در عالم محسوس مواجه می‌شویم، خلیفه آن حقیقت مثالیه است، و آن نیز در نوع خود خلیفه عالم معقول است و بدین طریق همه عوالم تحت سیطره و حکومت حق تعالی است و این معنی کلام علی (ع) است که «لا یکنُ الفِراؤُ من حُکومَتِکَ»^{۱۵} (قمی، ۱۳۸۴: ۱۱۴). در دار هستی، همان‌گونه که رابطه خلیفه با اسماء، رابطه تجلی و ظهور است، ارتباط اسماء هم با این خلیفه، رابطه فقر و وجود است. چرا که حقیقت غیبی مطلق از حیث حقیقتش ظهوری ندارد و برای ظهور ناگزیر از آینه‌ای است که تصویرش در آن نمود یابد. پس تعینات صفاتی و اسمایی، آینه‌های انعکاسی آن نور عظیم و محل ظهور او هستند (خمینی، ۱۳۸۹: ۶۱).

یعنی برای هر رقیقه حقیقتی، و برای هر صورتی ملکی باطنی، ملکوتی و غیبی است. و اهل معرفت گویند که مراتب نزول حقیقت وجود به اعتبار احتجاب شمس حقیقت در افق تعینات، «لیالی» است، و مراتب صعود به اعتبار خروج شمس حقیقت از آفاق تعینات، «ایام» است. شرافت و نحوست «ایام» و «لیالی» به حسب این بیان واضح شود. به اعتباری، قوس نزول لیلۃ‌القدر محمدی است، و قوس صعود یوم‌القیمة احمدی است (همو، ۱۳۷۲: ۳۲۸).

بنابراین، از جهت وحدت، «بیش از يك شب [و] روز نیست، که آن تمام دار تحقّق و لیلۃ‌القدر محمدی و یوم‌القیمة احمدی است. و کسی که متحقّق به این حقیقت شود، همیشه در «لیلۃ‌القدر» و «یوم‌القیمة» است، و این با هم جمع شود. و به اعتبار نظر کثرت، لیالی و ایام پیدا شود. پس بعضی لیالی صاحب قدر است، و بعضی نیست. و در بین همه لیالی، بنیه احمدی و تعین محمدی سَلَّمَ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، که نور حقیقت وجود به جمیع شئون و اسماء و صفات و با کمال نوریت و تمام حقیقت در افق آن غروب نموده است، لیلۃ‌القدر مطلق است. چنانچه یوم محمدی یوم‌القیمة مطلق است. و دیگر لیالی و ایام، لیالی و ایام مقیده است. و نزول قرآن در این بنیه شریفه و قلب

مطهر، نزول در «لیلة القدر» است. پس، قرآن هم جمله در لیلة القدر نازل شده به طریق کشف مطلق کلی، و هم نجومیاً در عرض بیست و سه سال در «لیلة القدر» نازل شده (همان، ۳۲۹).

چنانکه مشخص است، امام حقیقت شب قدر را با حقیقت محمدیه شرح می‌دهد. امام به روایتی از حضرت موسی بن جعفر (ع) اشاره می‌کند که از ایشان پرسیدند تفسیر باطن «حم، و الکتاب المبین انا انزلناه فی لیلة مبارکة انا کنا مُنذِرینَ فیها یُفرقُ کُلُّ امرٍ حکیم» (دخان / ۱-۴) چیست، فرمود: «اما «حم» محمد صلی الله علیه و آله است. و اما «کتاب مبین» امیرالمؤمنین علی علیه السلام است. و اما «اللیلہ» فاطمه علیها السلام است» (کلینی، بی تا، ج ۲: ۳۲۶). در روایتی، «لیالی عشر» به ائمه طاهرین از حسن تا حسن تفسیر شده است. و این یکی از مراتب «لیلة القدر» است که حضرت موسی بن جعفر ذکر فرموده، و شهادت دهد بر آن که «لیلة القدر» تمام دوره محمدیه است» (خمینی، ۱۳۷۲: ۳۲۹).

البته امام معتقد است این حقیقت را از اسرار شریعت و ودایع نبوت باید شمرد، و از بحث دقیق در اطراف آن باید صرف نظر کرد، اما اینکه در احادیث آمده تقدیر مؤمنان در این شب مشخص می‌شود نیز بر همان دیدگاه استوار است:

بدان که از برای «قضا» و «قدر» مراتبی است که به حسب آن مراتب و نشئات احکام آنها متفاوت شود. مرتبه اولی از آن، حقایقی است که در حضرت علم به تجلی به «فیض اقدس» تبع ظهور اسماء و صفات تقدیر و اندازه‌گیری شود. و بعد از آن در اقلام عالی و الواح عالی، حسب ظهور، به تجلی فعلی تقدیر و تحکیم شود. و در این مراتب تغییرات و تبدیلاتی واقع نشود. و قضای حتم لایبذل، حقایق مجردة واقعه در حضرات اعیان و نشئه علمی و نازله در اقلام و الواح مجردة است. و پس از آن، حقایق به صور برزخیه و مثالیه در الواح دیگر و عالم نازلتر ظهور کند، که آن عالم «خیال منفصل» و «خیال الكل» است، که به طریقه حکماء اشراق آن عالم را عالم «مثل معلقه» گویند. و در این عالم تغییرات و اختلافاتی ممکن الوقوع بلکه واقع است. و پس از آن، تقدیرات و اندازه‌گیری‌ها به توسط ملانکه موکله به عالم طبیعت است، که در این لوح قدر تغییرات دائمی و تبدیلات همیشگی است،

بلکه خود صورت سیّاله و حقیقت متصرّمه و متدرّجه است. و در این لوح، حقایق قابل شدّت و ضعف، و حرکات قابل سرعت و بطؤ و زیاده و نقیصه‌اند، و مع ذلك، وجهه «بلی اللّهی» و وجهه غیبی همین اشیا، که جهت تدلّی به حق است و صورت ظهور «فیض منبسط» و «ظلّ ممدود» است و حقیقت «علم فعلی» حق است، به-هیچ وجه تغییر و تبدیل در آن راه ندارد. بالجمله، کلیّه تغییرات و تبدیلات و زیادی آجال و تقدیر ارزاق نزد حکماء در لوح «قدر علمی» که «عالم مثال» است- و نزد نویسندگان در لوح «قدر عینی» که محل خود تقدیرات است- به دست ملائکه موکّله به آن واقع شود. بنابراین، مانعی ندارد که چون «لیلة القدر» لیله توجه تامّ ولی کامل و ظهور سلطنت ملکوتیه او است، به توسط نفس شریف ولی کامل و امام هر عصر و قطب هر زمان- که امروز حضرت بقیه اللّهُ فی الارضین، سیدنا و مولانا و امامنا و هادینا، حجة بن الحسن العسکری ارواحنا لمقدمه فداه است- تغییرات و تبدیلات در عالم طبع واقع شود (همان، ۳۲۶-۳۲۷).

البته، امام این را نیز اضافه می‌کند که «این اراده، اراده حق است، و ظلّ و شعاع اراده ازلیّه و تابع فرامین الهیه است، چنانچه ملائکه اللّهُ نیز از خود تصرفی ندارند و تصرفات همه، بلکه تمام ذرات وجود، تصرف الهی [است]» (همان، ۳۲۷). بنابراین آنچه در نهایت منشأ تمامی اثرات است، حقیقت غیبیه عالم معقول است و این یعنی وحدت وجود عرفانی در نهایت به هیئت نظریه فلسفی نمودار گشته است. چنانکه مشخص است وحدت حقیقت شب قدر، در تنزّل به عوالم تحتانی دارای کثراتی در شب قدر زمانیه می‌شود.

نتیجه گیری

تفسیر حقیقت شب قدر در نظر حکمای الهی معاصر نظیر مرحوم آیت الله میرزا محمدعلی شاه آبادی، مرحوم آیت الله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی و امام خمینی، تفسیری فلسفی و عرفانی است که ریشه در جهان شناسی و زمان شناسی فلاسفه بزرگ شیعه در مکتب اصفهان دارد. جهان شناسی سه گانه صدر المتألهین شیرازی، مباحث میرداماد در باب زمان، دهر و سرمد، و آرای قاضی سعید شریف قمی در

باب زمان کثیف، زمان لطیف و زمان الطف، در آرای سه حکیم معاصر در باب تفسیر حقیقت شب قدر نمود عینی یافته است.

مطالعه پیشینه حکمای الهی ایران حکایت از آن دارد که در حکمت الهی به دنبال کشف حقایق چیزها بودند و حکمت اساساً معادل فلسفه به مثابه کاوش‌های صرفاً مبتنی بر عقل تجربی نبوده است. تعریف صدرا از فلسفه که در متن آورده شد، نشان از آن دارد که حکمت اساساً به حقایق چیزها نظر دارد و نه انتزاع درباره چیزها به طریقی که صرفاً محدود به حدود جهانی باشد. بنابراین، حکمت الهی همواره سعی در تعالی دارد و در پس نمود ظاهری و عینی چیزها، حقیقتی دیگر را می‌جوید.

این دیدگاه معرفت‌شناسانه، قطعاً در وجوه مختلف هستی‌شناختی و جهان‌شناختی نیز دارای تناسب است؛ بنابراین اگر معرفت خصلتی تشکیکی دارد، متناسب با آن، در ساحت جهان‌شناختی نیز با تشکیک مواجه‌ایم. عوالم ثلاثه معقول، مشهود و محسوس، مطابق با سه ساحت معرفتی عقلی، شهودی و حسی حضور دارند و بدیهی است که هر یک از عوالم فوق، دارای ساحت زمانی خاص خود است که حکمای مکتب اصفهان در تقسیم‌بندی سه‌گانه خود به آنها اشاره کرده‌اند.

در عالمی که بدین نحو ترسیم شده است، هستی اشیاء نیز در سه ساحت وجودی در نظر گرفته می‌شوند و در اینجا ارتباط هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نمود می‌یابد. اگر هر یک از این عوالم، دارای کیفیت زمانی مختص به خود باشد، زمان نیز از حالت خطی خارج می‌شود و به مراتب سه‌گانه زمانی بدل می‌شود. آنچه ما در این مقاله سعی در نشان دادن آن داشتیم، این است که حکمای مورد نظر ما، چگونه حقیقت شب قدر را نیز به لحاظ هستی‌شناختی، در آن عوالم سه‌گانه شرح می‌دهند. بنابراین، حقایق چون شب قدر، جدای از تکثر در زمان، دارای حقیقتی نفس‌الامری اند که به طرزی بنیادین با جهان‌شناسی و زمان‌شناسی حکمت الهی شیعه که در مکتب اصفهان مدون شد در ارتباط است.

پی‌نوشت‌ها

۱. تأثیرات امام از آیت‌الله رفیعی قزوینی در جهان‌شناسی سه‌گانه و تفاسیر مبتنی بر آن همانند تفسیر حقیقت شب قدر است (خمینی، ۱۳۷۳: ۳۰ و ۵۰) و تأثیرات ایشان از آیت‌الله شاه آبادی در انسان‌شناسی و تأکید بر روی فطرت (خمینی، ۱۳۸۲: ۷۶-۷۷)، وجود ربطی (خمینی، ۱۳۷۸/الف: ۷۴) و مفاهیم خلافت و ولایت (خمینی، ۱۳۷۳: ۳۰ و ۵۳) و تفسیر حقیقت شب قدر است که شرح آن خواهد آمد.

۲. از میان حکمای الهی مکتب اصفهان، تأکید ما بیشتر بر روی صدرالدین شیرازی است.

۳. البته باید در نظر داشت که صدرالدین شیرازی دربارهٔ حدوث دهری استاد خویش سکوت کرده و آنرا تأیید نکرده‌است. نظریهٔ حدوث دهری مسئله‌ای جنجالی بوده که تحقیق در باب صحت آن خارج از موضوع ماست؛ آنچه برای ما در اینجا اهمیت دارد، جهان‌شناسی سه‌گانه در حکمای الهی مکتب اصفهان است.

۴. مجمع‌البحرین اشاره به آیهٔ ۶۰ سوره کهف دارد. امام پنجم شیعیان در مورد این آیه شرح می‌دهد که «زمانی که موسی در میان گروهی از بنی‌اسرائیل نشسته بود، مردی به او گفت: من هیچ کس را نمی‌شناسم که نسبت به خداوند از تو داناتر باشد. موسی فرمود: من نیز نمی‌شناسم. در این هنگام خداوند به او وحی کرد: چرا بندهٔ من، خضر، از تو آگاه‌تر است. موسی راه رسیدن به خضر را از خدا پرسید. پس نشانهٔ جایگاه خضر آنجا شد که ماهی موسی گم شود. و آنچه خدا در قرآن فرموده بر او گذشت» (رک: طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱۳: ۳۳۳). بسیاری از اندیشمندان چنان تفسیر کرده‌اند که «مجمع‌البحرین» یا محل تلاقی دو دریا، همان عالم ملکوت است که در آن عالم محسوسِ ملکی با عالم لاهوتی عقولِ کروی به هم می‌پیوندند. رخ دادن حادثه‌ای همچون دیدار با خضر که روح مجرد است، در عالم محسوس رخ نمی‌دهد، بنابراین نیازمند عالم واسطه‌ای است که همان عالم هورقلیا یا مجمع‌البحرین است؛ جایی که ماهی از دست موسی می‌افتد. به يك معنا جایی که جز انسان مجرد، موجودی دیگر را بدان راه نیست؛ یعنی همان وادی معرفت.

۵. به‌زعم هانری کرین جهان‌شناسی سنت فلسفی غرب مبتنی بر دوآلیسم است که در آرای کرکگور و آئین اسکولاستیک می‌توان مشاهده کرد و در آن انقطاع کامل میان عقل و وحی، پیش‌فرض انگاشته شده‌است. دوآلیسم به ناگهان چشم خود را بر روی عالم میانی مثالی و ملکوتی می‌بندد و با این کار مفاهیمِ قدسی را به حالت تعلیق در می‌آورد. با همین عمل است که مفاهیمِ قدسی، مفاهیمی که دیگر جایی و مکانی برای حضور ندارند، بدل به انتزاعیاتی می‌شوند که فقط ساخته‌های ذهنی است. به‌زعم کرین، دوگانگی میان فاهمه و حواس با طرد عالم مثال به مرتبهٔ امور وهمی و خیالی،

عملکرد میانجی‌گرایانه آن‌را از میان برده‌است. با میانجی‌گری این عالم میانی - که حکمت نبوی ما را به واقعیت خاص آن مطمئن می‌کند - است که نخستین توجه ما به بداهت‌های امور تجربی، که به گونه‌ای افراطی ممتاز شده‌است، آغاز می‌شود (کربن، ۱۳۶۹: ۱۴).

۶. قاضی سعید قمی در رساله «شرح حدیث بساط یا حدیث غمامه (سحابه)» فصلی را با عنوان «طی الزمان و المكان» نامیده و در آن، این خوارق عادات را بابتی از ابواب معرفت دانسته و می‌گوید خودش تاکنون به سرّ چگونگی رخ‌دادن آن پی نبرده‌است؛ اما آنچه مشخص است، توصیف قاضی مبتنی بر غلبه بر حدود ماده و زمان در عالم ملکوتی است (قمی، ۱۳۸۱: ۱۳۷).

۷. هم‌چنین در قرآن، به روزی اشاره می‌شود که به نسبت زمان عالم محسوس پنجاه هزار سال است. (معراج/ ۴) و نیز در سوره طه به روز قیامت اشاره می‌شود «همان روزی که در صور دمیده می‌شود؛ و مجرمان را با بدن‌های کبود در آن روز جمع می‌کنیم! آنها آهسته با هم گفتگو می‌کنند (بعضی می‌گویند): شما فقط ده شبانه روز (در عالم برزخ) توقف کردید (و نمی‌دانند چقدر طولانی بوده‌است!) (طه/ ۱۰۳ و ۱۰۴).

۸. عزیز نسفی نیز هم‌عقیده با حکیم کوچک می‌آورد: «ای درویش! زمان و بعد زمان پیش ماست که فرزند افلاک و انجمیم و در عالم شهادتیم. در عالم غیب زمان و بعد زمان نیست، هر چه بود و هست و خواهد بود حاضرند. پس ملائکه غیب نمی‌دانند، آنچه حاضر است می‌دانند» (نسفی، ۱۳۸۴: ۲۴۱).

۹. اما حکمای الهی‌ای نظیر محمدحسین‌بن آقا باقر به ما گوشزد می‌کنند که «قرب حق به مکان نیست بلکه به مکان است؛ چه حضرت حق از مکان و زمان و جای و جهت منزّه است» (آقاباقر، نسخه خطی ۱۴۵۴ دانشگاه: ۷۰). بنابراین معیت ما فقط در دو ساحت است؛ زمان عالم ملکوتی و ملکوتی.

۱۰. حافظ شیرازی زمان باقی و فانی را بدین نحو می‌نگرد: زمان باقی و فانی فدای شاهد و ساقی / که سلطانی عالم را طفیل عشق می‌بینم

۱۱. لاتسبوا الدهر فان الدهر هو الله (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۷: ۱۰).

۱۲. علامه رفیعی قزوینی فرض را بر این گرفته‌اند که مثلاً شب قدر بیست و سوم ماه مبارک رمضان است.

۱۳. نسخه خطی این اثر به شماره ۱۲۳۹۰/۳ در کتابخانه آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی نگهداری می‌شود. این حاشیه را امام در سال ۱۳۴۸ ق یعنی در سن بیست و هشت سالگی، به هنگام تعطیلات تابستانی در زادگاه خود شهر خمین نگاشته‌است. حاشیه مذکور شرح و انتقادی بر شرح حدیث «رأس الجالوت» است که آن حدیث در منابع موجود ثبت نگردیده و گویا قدیم‌ترین اثر همان فواید

- الرضویه قاضی سعید قمی است که تعلیقه حاضر بر آن نگاشته شده است (فهرست مرعشی، ۱۳۸۲، ج ۳۱: ۳۲۶)
۱۴. «همانا کلام او فعل اوست» (نهج البلاغه، ۱۳۷۷: ۷۳۷، خطبه ۲۲۸).
۱۵. فرازی از دعای کمیل.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، «قاضی سعید قمی یکی از حکمای حوزه فلسفی اصفهان»، خردنامه صدر، شماره ۳۲، تابستان ۱۳۸۲.
۲. استرآبادی (میرداماد)، محمدباقر، القیسات، تحقیق مهدی محقق، دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۷.
۳. _____، «الافق المبین»، مجموعه مصنفات میرداماد، به کوشش عبدالله نورانی، همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان، تهران، ۱۳۸۱/الف.
۴. _____، «رساله حدوث العالم»، مجموعه مصنفات میرداماد، به کوشش عبدالله نورانی، همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان، تهران، ۱۳۸۱/ب.
۵. انجیل توماس، تعلیمات محرمانه عیسی (ع)، چهار انجیل عرفانی، به کوشش ماروین دلیو میر، ترجمه فرشته جنیدی، نشر غزل، تهران، ۱۳۸۵.
۶. بونو، یحیی، «در ضیافت عالم معنوی»، ترجمه غلامرضا ذات‌علیان، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کرین (زائر شرق)، گردآوری و تنظیم از شهرام یازوکی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۵.
۷. جهانگیری، محسن، محی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۸۳.
۸. چیتیک، ویلیام، علم جان علم جهان، ترجمه سید امیرحسین اصغری، اطلاعات، تهران، ۱۳۸۸.
۹. خامنه‌ای، محمد، ملاصدرا؛ هرموتیک و فهم کلام الهی، بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران، ۱۳۸۵.
۱۰. خمینی (امام)، روح‌الله، مصباح‌الهدایه الی‌الخلافه و الولایه، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
۱۱. _____، مصباح‌الهدایه الی‌الخلافه و الولایه، ترجمه حسین مستوفی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۹.

۱۲. _____، آداب نماز (آداب الصلوه)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران، ۱۳۷۲.
۱۳. رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن، «سه یادداشت بر کتاب قبسات»، ضمیمه القبسات، تحقیق مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷.
۱۴. _____، «سخن در حدوث دهری و تفسیر دهر و سرمد و زمان»، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی علامه سیدابوالحسن رفیعی قزوینی، با تصحیح و مقدمه غلامحسین رضائزاد (نوشین)، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۶/الف.
۱۵. _____، «در بیان حقیقت شب قدر و کیفیت اختلاف آن به حسب آفاق»، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی علامه سیدابوالحسن رفیعی قزوینی، با تصحیح و مقدمه غلامحسین رضائزاد (نوشین)، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۶/ب.
۱۶. شاه‌آبادی، رشحات البحار، ترجمه محمد شاه‌آبادی، نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۶۰.
۱۷. شایگان، داریوش، هانری کرین؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، فرزاد، تهران، ۱۳۸۵.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، جلد اول، تصحیح شیخ احمد شیرازی، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۲۲.
۱۹. _____، تفسیر سوره سجده، ترجمه رضا رجبزاده، کانون محراب، تهران، ۱۳۶۲/الف.
۲۰. _____، تفسیر آیه نور، ترجمه محمد خواجه‌جو، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۲/ب.
۲۱. _____، مفاتیح‌الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جو، با مقدمه آیت-الله عابدی شاهرودی در اصول و تطور فلسفه، مولی، تهران، ۱۳۶۳.
۲۲. _____، مفاتیح‌الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جو، مولی، تهران، ۱۳۷۱.
۲۳. _____، الحکمه المتعالیه، جلد اول، ترجمه محمد خواجه‌جو، مولی، تهران، ۱۳۸۳.
۲۴. _____، الاسفار الاربعه فی الحکمه المتعالیه، جلد هشتم، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۸.
۲۵. _____، کسر اصنام الجاهلیه (عارف و عارف‌نمایان)، ترجمه محسن بیدارفر، دانشگاه الزهراء، تهران، ۱۴۰۵.

۲۶. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد سیزدهم، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۸۵.
۲۷. عارف کامل، تحقیق بنیاد علوم و معارف اسلامی دانش پژوهان، انتشارات عارف کامل، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
۲۸. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، *دیوان قصائد و ترجیعات و غزلیات*، با تصحیح و مقابله سعید نفیسی، کتابخانه سنایی، تهران، ۱۳۳۹.
۲۹. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی حضرت آیت الله مرعشی نجفی، جلد سی و یکم (۱۲۶۰۰-۱۲۲۰۱)، زیر نظر سید محمود مرعشی، نگارش سید احمد حسینی، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۳۸۲.
۳۰. قمی، شیخ عباس، *مفاتیح الجنان*، تصحیح محمدرضا اشرفی، مؤسسه انتشارات نبوی، تهران، ۱۳۸۴.
۳۱. قمی، قاضی میرزا محمد سعید بن الحکیم محمد مفید، کلید بهشت، با مقدمه و تصحیح و به سعی و اهتمام آقای سید محمد مشکوه، الزهراء، تهران، ۱۳۶۲.
۳۲. _____، *شرح الاربعین، صححه و علقه علیه نجفقلی حبیبی*، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۹.
۳۳. قمی، قاضی میرزا محمد سعید بن الحکیم محمد مفید، شرح حدیث بساط یا حدیث غمامه (سحابه)، تهران، انتشارات کتابخانه ملی ملک، ۱۳۸۱.
۳۴. قیصری، داود بن محمود، «نهایه البیان فی درایه الزمان»، در *رسایل قیصری*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۵۷.
۳۵. کرین، هانری، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه سید جواد طباطبایی، توس، تهران، ۱۳۶۹.
۳۶. _____، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سید جواد طباطبایی، کویر، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
۳۷. کلینی الرازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، *اصول کافی*، جلد دوم، با ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، مسجد، تهران، بی تا.
۳۸. مجلسی، محمدباقر، *بجاریانوار*، جلد چهاردهم، اسلامیه، تهران، ۱۳۸۶.
۳۹. _____، *بجاریانوار*، جلد پنجاه و هفتم، اسلامیه، تهران، ۱۳۸۶.
۴۰. محمدحسین بن آقا باقر، *نسخه خطی ۱۴۵۴ دانشگاه تهران*.
۴۱. مختاری، رضا، *سیمای فرزندگان*، جلد چهارم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۶۶.

۴۲. مرتضوی، علی حیدر، فیلسوف فطرت، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۷.

۴۳. مصلح، علی اصغر، پرسش از حقیقت انسان؛ در اندیشه ابن عربی و هایدگر، نشر طه، تهران، ۱۳۸۴.

۴۴. نسفی، عزیزالدین، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل، با پیش گفتار هانری کربن، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه مقدمه از سیدضیاءالدین دهشیری، طهوری، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۸۴.

۴۵. نهج البلاغه، ترجمه سید علی نقی فیض الاسلام، فقیه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷.

۴۶. یارحسینی، علی، آئینه دار طلعت یار؛ گذری و نظری بر سیره اخلاقی، علمی و عرفانی آیت الله العظمی میرزا محمد علی شاه آبادی (ره)، وثوق، قم، ۱۳۸۳.

