

۱۶ حتی از هزار ماه

این عروسی شب قدر را بر بستر قیامت تاویل در اسلام می خوانند

سید محمد باقری (مفسر)

۲ وجود پیشینی امام

امام جعفر صادق (ع)؛ امام پیش از آفرینش موجود است و جزوه ۵ شفته است

دکتر محسنی (مفسر متون)؛ مطهری (مفسر)



L تفسیر

ابن عربی شب قدر را بر بستری از سنت تأویل در اسلام می‌خواند

حتی ان هزار ماه

سپه‌نصرتی به‌منی

چرا گفته می‌شود در مینای نص شریف که شب قدر از هزاران مادر تر است. شب قدر، شب پر رمز و راز طاقت و سر نوشت انسانی در برابر مصائب است که به یک باره در آن گشودگی حاصل می‌شود. قدر آن به تمامی نازل می‌شود، حجاب سختی‌ها و مصیبت‌ها فرو می‌افتد و پیامبر اکرم (ص) در برابر جلوه رحمانی حق قرار می‌گیرد و گشایش پدیدار می‌شود که تمام شب را به خاطرهای به‌در ازای تاریخ بدل می‌کند که حتی هزاران ماه هم نمی‌توانند در برابرش قد علم کنند و پیشی بگیرند؛ «شب قدر، شب انکشاف است». شب شریفی است که به هزاران زبان در سخن است در یک شب و آمده است که تاریخ را زیر و زبر کند و از نو، جهانی دیگر را رقم بزند با تنزل شریف پازینی آخته از الوهیت عالم کونین شب قدر، یکسر شبی دیگر است که مثل روز بر سر اسرار روزها و ماه‌ها و سال‌ها می‌درخشد.

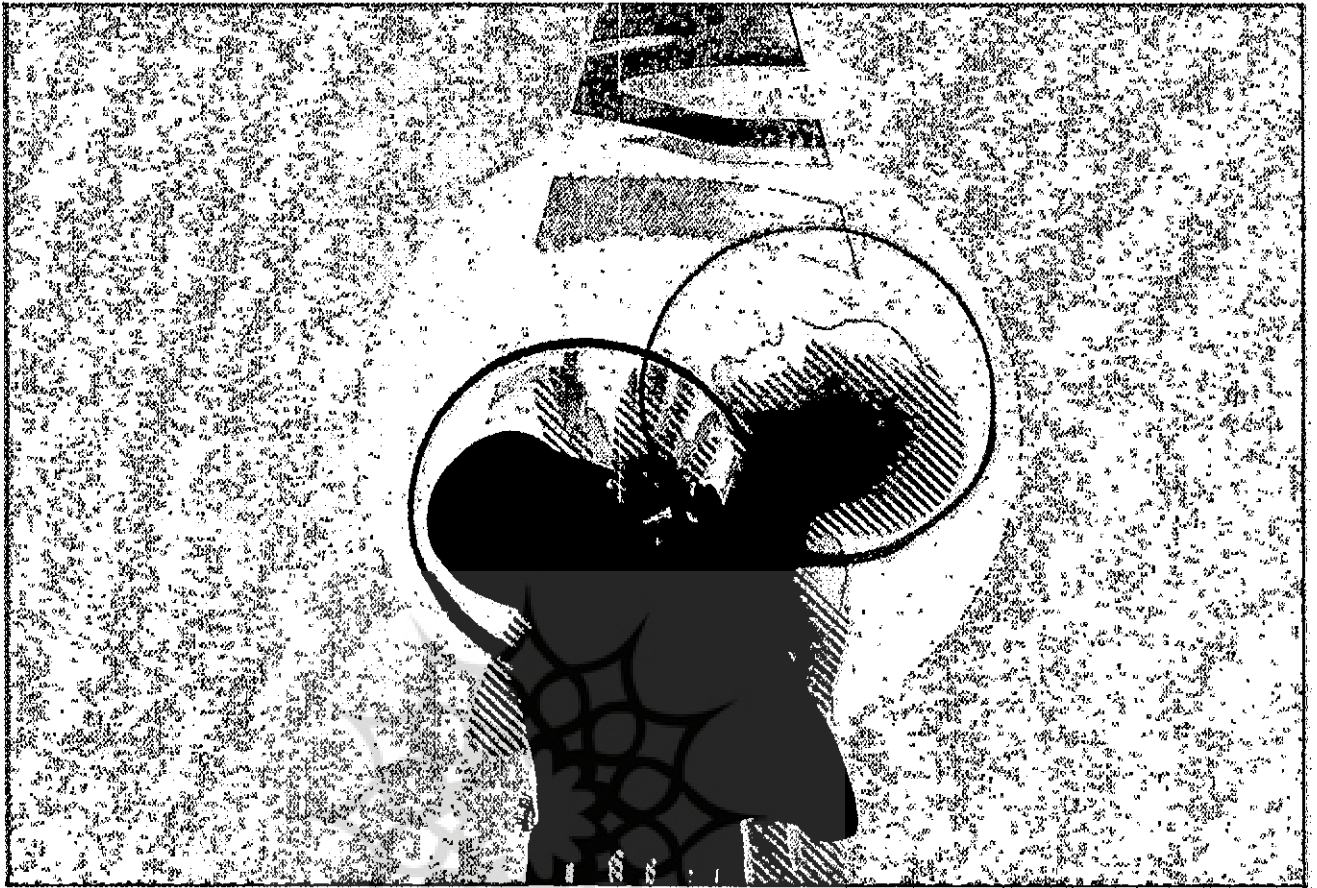


شهید مطهری در تعریف قدر می‌فرماید: قدر به معنای اندازه و تعیین است. حوادث جهان از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آنها تعیین شده، مقدور به تدبیر الهی است. شما می‌توانید ادامه این مطالب را در رساله انسان و سر نوشت به‌قلم شهید مطهری بخوانید.

البت

در یابد. این مخاطبان که عارفان نظری و تاویل‌گران نامشان دهند، همچنین با درک این امر که ضرورت وجود متون تاویلی را محدودیت‌ها و تنگناهای زبانی فرض کرده و گریزی از بیان آن حقیقت متعالی و واحد در این قالب‌های نارسا و احیاناً ناکارآمد نیست، در پی قواعد و اساسی بوده‌اند تا با آن تاویل خویش را روشمند کرده و آن را مبتنی سازند بر قرآن کریم و آنچه از کنار هم گذاردن گزاره‌های بزرگان دین حاصل می‌آمده است و البته عقل و ذوق و حدس و تجربه‌های عارفانه خویش را هم دخیل می‌کرده‌اند در این تفاسیر یا آنچه به عبارت دقیق‌تر تعبیری است که حاصل تجربه‌های دینی از متون دینی است. این تعبیر به تدریج از قرن ششم و هفتم در مجموعه‌های گرانسنگی چون «الفتوحات المکیه» که به زبان فلسفه مشایی و محتوای عرفان نظری فراهم آمده بود، سامان یافت و پس از آن گستره عظیم مشروع و حواشی متوالی بر آن و کتاب‌های دیگر استمرار دهنده این سنت ژرف تفسیری شد. ابن عربی (متوفی ۶۳۸ قمری) نگارنده فتوحات و آثار دیگری چون «فصوص» را به واقع باید آغازگر سنتی از تفسیر دانست که از روش شناسی و معرفت‌شناسی خاص خویش بهره می‌گرفت؛ روشی که به هیچ روی نمی‌توان آن را از چهارچوب‌های سنتی و قواعدی که پیامبر (ص) صحابه و ائمه (ع) دین بنیان‌گذار آن بودند، برکنار دانست. در واقع تمام تلاش ابن عربی و عارفانی چون او که عرفان نظری منحصرأ محصول تعبیر مبتنی بر تجربه‌های دینی ایشان

کار ادیان، نقب زدن به عالم معناست و معنا گرچه همان باطن و حقیقت متعالی و واحد ادیان است؛ اما به ضرورت در قالب و چهارچوب لفظ یا ظاهر فعلی مورد توجه قرار می‌گیرد. ساحتی در ادیان وجود دارد که راه نیل به معنا از آن می‌گذرد؛ سرزمینی که مناسک، شعائر و آداب آیینی‌اش خوانند. این مناسک و شعائر اما در تطابق و تناسب می‌افتد با آن معنا که باطن دینش خوانند و به واقع نمایانگر آن می‌شود و این گونه در یک تعبیر مسامحی، شریعت (پوسته و ظاهر دین) و حقیقت (مغز و هسته آن) دو سطح می‌شوند از یک واقعیت. مومنان و متدینان گرچه دل مشغول می‌دارند به مناسک و دغدغه‌شان می‌شود اجرای آیین‌ها، اما در سطحی دیگر چنین می‌نمایند که متفرق در معنایند؛ معنایی که اوراد و الفاظ و اذکار و اعمال، تمثیلی از آنند. اما گذار از ظاهر و پوسته به معنا و باطن را که تاویل و ارجاع نام داده‌اند - یعنی آنچه از آن با عنوان نقب زدن یاد شد - خود بر دو گونه است؛ نخست آنچه در دین و به ویژه در متون دینی پدیدار می‌شود و دوم آنکه در عمل تاویل‌کنندگان و عارفان نظری بروز می‌کند. آنچه در دین با عنوان متون تاویلی شناخته می‌شود، عموماً متونی هستند که بعضی جنبه‌های خارق‌العاده را دربر می‌گیرند. آنچه از تفسیر معقول و طبیعی دست کم در نگاه نخست برکنار است و در مجموع متونی که خود این گونه زمینه‌هایی را در درون خویش مستتر دارند، مخاطب را فرامی‌خوانند تا از سطح گذر کند و عمق را



است، این است که با استناد بر متون، تفسیری عمیق و متناسب با حقیقت متعالی و واحد بماه و احد ارائه دهند. ابن عربی خود در فتوحات که البتہ کتابی منظم به شمار نمی‌رود، به معرفت‌شناسی خاص خود اشاره کرده است. در باب ۶۵ که به معرفت بهشت، منازل و درجات آن اختصاص دارد، می‌گوید: «راهی که به علم و معرفت نسبت به خداوند منجر می‌شود در واقع دو راه بیش نیست که سومی ندارد و هر کس خدا را جز از این دو راه یگانه شمارد، در توحید الهی مقلد به شمار می‌رود. طریق اولی کشف است و آن عبارت است از علمی ضروری که هنگام مشاهده حاصل می‌آید. انسان آن را در خود می‌یابد و با آن هیچ شبیه‌ای نخواهد داشت و هیچ‌گاه در حال دارا بودن آن علم نمی‌تواند آن را از خود دور کند. دلیلی نمی‌شناسد که برای صحت معلوم، بر آن استناد کند... و طریق دوم، فکر و استدلال است به برهان عقلی. این طریق پست‌تر از طریق نخست است زیرا صاحب‌نظر، گاهی دچار شبهه شده و ناچار می‌شود تا از صحت آن شبهه بحث کند و پیرامون آن فکر کند» (فتوحات، ج ۱، ص ۳۹۸). ابن عربی معتقد است، انسان همواره گرفتار محدودیت‌ها و تنگنمایی است که سبب می‌شود تا معرفت او تابعی باشد از این تنگناها که در واقع نشانگر سعه و جود و گنجایش‌های انسانی است. این تنگناها حتی طریق اول - یعنی کشف و شهود را - هم دربر می‌گیرند و سبب می‌شوند تا این علوم شهودی را که در واقع عبارتند از حاصل اتحاد وجودی معلوم و عالم از خود متأثر سازند و به رنگ آن درآیند. از این روست که اصولا بشر به پیامبر محتاج می‌شود تا به هدایت او پناه ببرد. بنابراین عارفان نظری همچون ابن عربی بر قرآن و سنت رسول الله بیشتر از شهود خویش تکیه دارند. شرع در نگاه ایشان میزان شهود است. در نتیجه می‌توانیم بگوییم در اندیشه او در مرتبه نخست، قرآن کریم و سنت رسول الله جای گرفته و در مرتبه دوم شهود که علمی است حضوری و بی‌خطا که البتہ از محدودیت‌ها و تنگنمایی خاص خود رنج می‌برد و رسوم طریقه عقلی‌ای که

هر چند ابن عربی از اصطلاحات آن دست کم در فلسفه مشایی سود می‌برد ولی به محتوای آن چندان اعتنائی ندارد؛ «علم صحیح از راه تفکر و آنچه عقلا از راه افکارشان تقریر کرده‌اند، به دست نمی‌آید بلکه علم تنها آن است که خدا در قلب عالم می‌افکند و نوری است که هر کس را که بخواهد از فرشته، رسول، نبی و ولی بدان مختص می‌کند. کسی که کشف ندارد به واقع علم هم ندارد» (همان، ص ۲۱۸). نگاه ابن عربی به نقل تنها و برکنار از کشف هم بی‌شبهت به نگاه او به عقل تنها و دور افتاده نیست؛ «شما علمتان را از مرده‌ای اخذ می‌کنید که او هم از مرده‌ای دیگر دریافت کرده است؛ در حالی که ما علممان را از زنده‌ای اخذ می‌کنیم که نمی‌میرد (حی الذی لا یموت). امثال ما می‌گویند که قلبم از ربم مرا خبر داده، در حالی که شما می‌گویید فلائی که مرده است، از بهمان که مرده است مرا خبر داد» (همان، ص ۲۸۰). بنابراین باید حلقه وصل را در نگاه ابن عربی کشف به شمار آورد. هر چند قرآن حاکم است بر این کشف و محکا و ناقد آن. زیرا مقصود از انتقاد نسبت به نقل، تنها محدود به احادیثی است که در آن سلسله ناقلان وجود دارد، نه قرآنی که سلسله سندی ندارد. نکته دیگر در معرفت‌شناسی ابن عربی که کم از مطالب پیش گفته نیست، تاکید ابن عربی بر ارائه چهار چوب تفسیر واژگانی است برای تفسیر عرفانی. به سخن دیگر در موارد فراوانی از جمله تفسیر «لیله قدر» ابن عربی ابتدا با استفاده از نوعی فقه‌اللفظ تلاش می‌کند تا زمینه‌ای را سامان دهد که از درون آن تعبیر و تفاسیر عرفانی - فلسفی خود را شکل دهد. در بحث مورد نظر، ابن عربی به تبعیت از استاد مسلم واژگان‌شناسی - علامه راغب اصفهانی (متوفی ۴۲۵ قمری) - در اثر معتبر واژه‌شناسی قرآنی خویش - مفردات الفاظ القرآن - قدر را از قدرت به معنای توانایی می‌داند. یعنی نامی برای هیاتی که انسان در صورت دارا بودن آن می‌تواند کاری را انجام دهد. از این رو نمی‌توان این صفت را ذاتی انسان دانست؛ به این معنا که می‌توان حالاتی را فرض کرد که در آنها انسان توانایی

رفضان از الرض ریشه
هی غیره یعنی شدت
تأییدین خورشید بنا بر این
باید نوعی سوختگی را
که لازمه لایتنک تأییدین
خورشید به یک نقطه
است، به عنوان معنای
نیایی رمضان در نظر
گرفتند این سوختگی
یا میل به سوختن در
اندیشه عرفانی بی تردید
قابل خصل خواهد بود
بر انسان‌های عاشق.

این عربی شما علمتان را از مردهای اخدمی کنید که او هم از مردهای دیگر دریافت کرده است؛ در حالی که ما علممان را از زندهای اخذ می کنیم که نمی میرد (حی الذی لا یموت).
امثال ملعی گوید که قلبم از ریممرا خبر دادم در حالی که شملعی گوید فلانی که مرده است از ایمان که مرده است مرا خبر داد.

انجام بعضی امور را ندارد. درست در نقطه مقابل این معنا، استعمال قدرت در مورد خداوند است که نوعی الهیات سلبی را در بر دارد، اگر باری تعالی به عنوان «قدیر» یا «قادر» توصیف شود، به این معناست که او عاجز نیست. بنابراین محال است موجودی چیز باری تعالی به قدرت مطلقه توصیف شود. هر چند ممکن است این واژه به نحو مطلق و بی قید در مورد موجودی جز خداوند به کار رود؛ اما این تنها مربوط به اراده استعلائی متکلم است ولی معنا و مدلول جدی آن بی تردید مقید خواهد بود و نوعی متعلق نحوی را مضمحل خواهد داشت. از سوی دیگر، قدرت در مورد پروردگار حقیقی و در مورد انسان مجازی است؛ یعنی حتی در مواردی هم که انسان قدرت انجام کاری را دارد، قدرت آن را از خدای تعالی کسب کرده است. بر این اساس می توان تقدیر خداوند نسبت به اشیا و موجودات را بر دو گونه دانست؛ الف) اینکه به کسی یا چیزی قدرت انجام کاری را اعطا کند و ب) آنکه چیزی را بر مقداری مشخص یا وجهی معین - آن گونه که حکمت مقتضی آن است - سامان دهد. در این دو معنای تقدیر، البته دوگانگی افعال الهی را هم باید مدنظر قرار داد. زیرا گونه ای از افعال الهی دفعی الحصول هستند و گونه ای دیگر تدریجی الحصول. گاه حتی تقدیر، احکام تکلیفی را هم در بر می گیرد؛ چنان که در قرآن آمده است: «قد جعل الله لكل شیء قدرا» به راستی خدا برای هر چیزی اندازه ای معین کرده است. (طلاق/۲) در مورد لیله قدر و واژه قدر در این ترکیب زمانی تقریبی می توان مطمئن بود که قدر در معنای «الف» یعنی اعطای قدرت و توانایی انجام کار از سوی خداوند به مکتسبان قدرت یا همان مکلفان به کار گرفته شده است. «اعنی لیله قیضها الله لامور مخصوصه» شبی که خداوند آن را مخصوص به امور ویژه ای گردانیده است و بعضی را توانا ساخته تا در آن اعمالی را به انجام برسانند. این گونه معنا کردن شب قدر با مفهوم شب قدر که مفهومی است فلسفی و نه ماهوی و بنابراین ماهیه ازای شخص هم ندارد سازگار است زیرا با این تفسیر آن را دارای ارزشی ذاتی و هویتی حقیقی که از قضا نسبت به افراد هم عرض خویش، ارجمندتر است، ندانسته ایم. البته حتی اگر شب را فارغ از میزان مسافت طی شده توسط متحرک که در اصطلاح فلاسفه، زمان نامیده می شود، در نظر آوریم که البته نوعی تسامح در آن وجود خواهد داشت، این امکان فراهم می شود تا آن را نوعی مفهوم ماهوی به شمار آوریم؛ یعنی کمیت متصل غیر مستقر. در این صورت باز معنای «الف» مناسب تر خواهد بود. زیرا تمام مقولات یا موجودات ماهوی نسبت یکسانی دارند یا پدیدآورنده آنها. بنابراین در هر صورت لیله قدر دارای ارزش ذاتی جدای از ارزشی که پروردگار برای اعمال خاصی که مکلفان در آن انجام می دهند و خدای خواسته تا آن را به گونه ای که مقتضای حکمت اوست متورم سازد، نیست. این عربی به گونه ای هوشمندانه تمام ارزش را در واقع به فعل پروردگار بازمی گرداند که با وی آن را به قدرت اعطا شده به مکتب قدرت برای انجام افعال و اذکار خاص افاضه می کند و این در واقع همان معنای «الف» است که انسان را در زمانی خاص از سوی باری دارای قدرت مکتسب تلقی ساخته است. درباره واژه رمضان هم چنین وضعیتی را در فتوحات می بینیم. رمضان از الرض ریشه می گیرد؛

یعنی شدت تابیدن خورشید؛ بنابراین باید نوعی سوختگی را که لازمه لاینفک تابیدن خورشید به یک نقطه است، به عنوان معنای نهایی رمضان در نظر گرفت، این سوختگی یا میل به سوختن در ادبیات عرفانی بی تردید قابل حمل خواهد بود بر انسان های عاشقی که تمایل به فنا و بقا در آن، ایشان را آسوده نمی گذارد. بسیار جالب توجه است که درک و برداشت خاص این عربی از وحدت وجود که مستلزم قائل شدن به نوعی توحید وجود حقیقی است در هر تفسیر لغوی هر دو واژه راه یافته است. در مورد لیله قدر که در قرآن از هزار ماه ارجمندتر دانسته شده، تمام ارزش را به تقدیر الهی و اعطای قدرت از سوی او ارجاع می دهد و در رمضان، میل واقعی و حقیقی عاشق به فنا را که حالتی حقیقی و فعلی است، می گنجانند. در واقع هر دو راه نیستی ای که بالاترین درجه است، تاویل می کند. بنابراین می توانیم به خوبی مشاهده کنیم که چگونه تفسیر خاص واژگانی چهارچوب مناسبی را برای ارائه تفسیر عرفانی فراهم می آورد؛ تفسیری که شاید در آغاز، لغوی و سطحی به نظر آید اما در اندیشه دیالکتیکی این عربی که دائم میان واقع و امر اعتباری در گذار است، معنایی متناسب و منسجم با آنچه تصویر کلی این عربی از عرفان نظری و وحدت وجود است می یابد. این عربی خود در باب بیست و دوم فتوحات که به معرفت علم منازل عارف اختصاص دارد، در منزلی به نام «منزل المشاهده» به این موضوع اشارت می کند. منزل مشاهده، منزلی است که هستی در آن فانی می شود؛ آنکه نبوده، نیست و آنکه بوده، با پر جا می ماند. آنگاه او این منزلگاه را به لیله القدر تشبیه می کند. دریافت وجه شبیه و نحوه ارتباط شبیه و مشبه به در دریافت حقیقی لیله قدر از نگاه این عارف بزرگ مسلمان بسیار اثر گذار است.

«در فنا و نیستی هستی منزلگاهی است که روح او در میان ما فرود می آید. او چون لیله قدر است که نه نور دارد و نه سایه. او همان نور است و از آن به جایگاه دیگری منتقل نمی شود...» (فتوحات، ج ۱، ص ۲۳۶). آنگاه او در توضیح می گوید: «حالت فنا نه نور است و نه سایه. درست مانند لیله القدر». سپس باید گفت: «حالت فنا نور حقیقی است و سایه حقیقی است. حالتی است که ضد ندارد. زیرا نورها در مقابل خویش ظلمت ها را می یابند...» (همان). برای درک این فراز ابتدا باید با حالت فنا آشنایی یابیم. از توضیحات ارائه شده، این امر قابل درک است که این عربی تلاش می کند با اصطلاح ماهیت لا بشرط مقسمی که اصطلاحی مشایی است، نور صرف را که در واقع همان حضرت باری است توضیح دهد. لا بشرط مقسمی، ماهیتی است که هم با ماهیت لا بشرط قسمی سازگار است، هم با ماهیت بشرط لا و هم با ماهیت بشرط شیء. بنابراین امری است لا قید و مطلق که تواند هر چیزی باشد ولی هیچ چیزی چون او نیست. این توضیح شاید برای مقولات کارآمد باشد اما نور لا قید در فلسفه هایی چون فلسفه شیخ اشراق یا عرفان نظری این عربی که وجود صرف و حقیقی است، بی شک جزو مقولات به شمار نمی رود. بنابراین به احتمال فراوان این عربی تلاش کرده تا برای تقریب از این اصطلاح استفاده کند. اما راز تشبیه حالت فنا (مشبه) به لیله قدر (مشبه به) چیست و وجه شبیه در کجاست، شاید از مطالعه فرازهای دیگر فتوحات، این

تلاش ابن عربی و عارفانی چون او که عرفان نظری منحصر محصول تعابیر مبتنی بر تجربه‌های دینی ایشان است، این است که با استناد بر متون، تفسیری عمیق و متناسب با حقیقت متعالی و واحد بماهو واحد ارائه دهند

امر روشن شود. ولی در این فراز چیزی که توضیح‌دهنده غموض این تشبیه باشد وجود ندارد. مجموعه این تفاسیر اما چندان مورد توجه ظاهر گزایان واقع نشده است، شاید بتوان علت اساسی این امر را توجه گسترده آنها به ظاهر آیة سوم سوره قدر دانست. «لیله‌القدر خیر من الف شهر / شب قدر از هزار ماه ارجمندتر است». (قدر / ۲) از نگاه ظاهر گزایان، این آیه بر این امر پای می‌فشارد که ظرفیت حقیقی وجود در شب قدر ارزشی فی نفسه بر آن می‌افزاید. به واقع نوعی امتیاز ذاتی پدید می‌آورد که سبب می‌شود ارزش ظرف به مظلوف - یعنی اعمال، اذکار و اوراد - منتقل شده و ایشان هم ارزشی هزار برابر بیابند. هر چند در کلام ایشان دلیلی بر انتقال ارزش ظرف به مظلوف وجود ندارد و اصولاً در آیه هم شاهد کافی‌ای بر این تعمیم دیده نمی‌شود؛ اما به احتمال فراوان می‌توان برداشت ایشان را لااقل با نگاه ابتدایی غیر مستقر به ظاهر آیه موافق یافت. احتمالاً همین نگاه ظاهر گزایان سبب شده تا با ترکیب دو آیه ۱۸۵ بقره و یکم قدر، بعضی حکم به وجود لیلۀ قدر در ماه رمضان دهند؛ امری که چندان مقبولیتی در تفاسیر ابن عربی لااقل به صورت متعین نیافته است. آیه ۱۸۵ می‌گوید: «ماه رمضان همان ماهی است که قرآن در آن فرو فرستاده شد» و آیه یکم سوره قدر می‌گوید: «ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم». هر چند به لفظ قرآن در این آیه به صراحت اشاره نشده است، ابن عربی خود در این باره می‌گوید: «مردم در زمان لیلۀ قدر اختلاف کردند؛ بعضی می‌گویند لیلۀ قدر در تمام سال می‌چرخد. نظر من چنین است، زیرا من لیلۀ قدر را در شب پانزدهم ماه شعبان دیده‌ام و همچنین در ماه ربیع و ماه رمضان، البته بیشتر آن را در ده روز آخر ماه رمضان دیده‌ام، یک بار آن را در دهه وسط رمضان - در شبی که شب فرد نبود - دیدم و همین طور یک بار در شب فرد، من یقین دارم که لیلۀ قدر در تمام شب‌های فرد و زوج سال می‌چرخد. پس هر کس به خاطر لیلۀ قدر قیام کند برای خود قیام کرده ولی هر کس به سبب اسمی که رمضان بر پا داشته، قیام او برای خدا بوده، نه برای خودش». (فتوحات، ج ۱، ص ۷۸۷)

رمضان در این فراز اسم باری است؛ از این رو ابن عربی در جای دیگری از فتوحات این حدیث را از پیامبر (ص) نقل می‌کند که حق ندارد بگوید رمضان زیرا هیچ چیزی چون او نیست. (لیس کمله شیئی) (همان، ص ۷۲۹). از سوی دیگر تفسیر توحیدی را در این فراز به وضوح می‌توان مشاهده کرد و این به واقع حلقه وصل تمام تعابیر اوست. ابن عربی از سویی می‌گوید لیلۀ قدر در تمام شب‌های فرد و زوج سال می‌چرخد و این حالی از همان است که پیش از این ذکر آن رفت و آن تساوی نسبت تمام حوادث و موجودات به خالق است که بارها در فتوحات مورد تأکید واقع شده است. ولی از سوی دیگر و در فرازی دیگر تلاش می‌کند دیدگاه‌های دیگر را هم در قالبی که از حدیث نبوی ماخوذ است به توحید کشاند. می‌گوید: «سپس بدان که خدای کتاب را به عنوان فرمان در لیلۀ قدر نازل کرد؛ یعنی پانزدهم شعبان و همین کتاب را به عنوان قرآن. دفعات در ماه رمضان به آسمان دنیا نازل کرد. سپس طی ۲۳ سال آن را جداجدا به صورت آیه‌ها و سوره‌ها از آسمان دنیا به زمین نازل گردانید. بنابراین نزول آن در

ماه شعبان، فرقان خواننده می‌شود و نزول آن در ماه رمضان قرآن خواننده می‌شود» (فتوحات، ج ۳، ص ۹۴). از این رو قرآن یا کتاب در نگاه ابن عربی مراتبی دارد که در قرآن هم بر آن تأکید رفته است. «کتاب احکمت آیه ثم فصلت من لدن حکیم خبیر / کتابی است که آیات آن استحکام یافته، سپس از جانب حکیمی آگاه، به روشنی بیان شده است». بنابراین مرتبه اول را باید کتاب دانست به روایت ابن عربی که به واقع همان علم الهی است و چون اولاً به شرط مقسمی است. مرتبه دوم قرآن است که در رمضان به آسمان دنیا نازل شده است، آنچه در این آیه با عنوان احکام از آن یاد شده و مرتبه سوم فرمان است که در شب قدر که به روایت ابن عربی، پانزدهم شعبان است، شروع به نزول تدریجی کرده است. این مراتب سه گانه که به قول ابن عربی جز علمای ربانی کسی از آنها اطلاعی ندارد، به واقع علاوه بر رفع ابهامات موجود در روایات نزول، نوعی تفسیر توحیدی از قرآن ارائه می‌دهد که ناشی از اتحاد وجودی قرآن و حضرت باری است. با این تفسیر می‌توان معمای پیش گفته در تشبیه مقام فنا به لیلۀ قدر را حل کرد. اکنون و با توضیحات اما می‌توان به راز تشبیه پیش گفته بازگشت و آن اینکه چرا حالت فنا فی المال تشبیه شده است به لیلۀ قدر؟ لیلۀ قدر ظرفی است که کتاب در آن فرود آمده است و آن همان لوح محفوظ یا علم الهی است و از آنجا که علم الهی با معلوم در اتحاد وجودی است، بنابر تشبیه فنا فی الله که نور حرف است به نور حرف تنها کثیر در واژگانی به شمار می‌رود که با وجود کثرت از وحدت معنایی و مدلولی برخوردارند. ابن عربی خود در فرازی این گونه به این امر اشاره می‌کند: «اما اینکه خداوند لیلۀ قدر را اختیار کرد به این دلیل است که امور جز با ظرفیت و گنجایش خود نزد حق متمایز نمی‌شوند و چون حق غیب است از این رو قدر را به شب اختصاص داد زیرا شب هم پنهان است؛ همان گونه که غیب پنهان است» (فتوحات، ج ۲، ص ۱۷۰). این فراز هر چند علت اختصاص قدر به غیب را توضیح می‌دهد؛ اما به روشنی بیان نمی‌کند چرا خداوند یک شب معین را انتخاب کرده است، البته ابن عربی پیش از این بر این امر تأکید نهاده بود که لیلۀ قدر در شب‌های سال می‌چرخد. شاید این توضیح با آن امر در توافق باشد اما از بیان مراتب سه گانه قرآن تقریباً می‌توان به راز لیلۀ قدر پی برد. قرآن در آن مرتبت که کتاب بوده است در لیلۀ قدر فرود آمده. از این رو معلوم بوده است که در لوح محفوظ مندرج بوده و با ذات الهی در اتحاد، بنابراین تاویل نهایی لیلۀ قدر را باید در طلب باری بودن جست‌وجو کرد. پنهان بودن آن در میان لیالی که البته پنهان بودن و پنهان کردن خود از صفات شب است هم سری جز این ندارد که دائماً در طلب او باید بود تا فنا در او. خداوند لیلۀ قدر را قرار داده و به واقع خود را قرار داده. لیلۀ قدر یکی از افعال اوست در مرتبه‌ای غیر از نزول قرآن به عنوان کتاب؛ شاید در دو مرتبت نزول قرآن به عنوان قرآن و همچنین به عنوان فرقان و خداوند فعل خویش را که جمیل است دوست می‌دارد؛ چرا که ذات خویش را که جمیل است دوست می‌دارد. همان که ابن عربی در حدیث نبوی از قول نبی نقل می‌کند: «ان الله جمیل و یحب الجمال / خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد» (فتوحات، ج ۱، ص ۱۴۵).

آنچه در دین با عنوان متون تاویلی شناخته می‌شود، عموماً متونی هستند که بعضی جنبه‌های خارق‌العاده را در بر می‌گیرند. آنچه از تفسیر معقول و طبیعی دست کم در نگاه نخست برکنار است و در مجموع متونی که خود این گونه زمینه‌هایی را در درون خویش مستتر دارند و مخاطب را فرامی‌خوانند تا از سطح گذر کنند و عمق را دریابند.