Scientific quarterly
Hadith-based Qur'anic Research

Vol. 2, No. 3, autumn 2026, 32-62
Article Type: Research Paper
DOI: 10.22034/nqr.2026.2093392.1083

A Comparative Study of the Mystical and Narrated Interpretations (Ta'wil) of Surah al-Qadr

Esmail Esbati [1]

Abstract

The concept of Laylat al-Qadr (The Night of Decree) represents a complex and challenging subject within exegesis (Tafsir) and Quranic sciences, drawing extensive interpretive engagement (Ta'wil) from exegetes, mystics, and traditionists (Muhaddithun). Employing a descriptive-analytical method and a comparative-critical approach, this study evaluates two distinct interpretive dimensions surrounding Surah al-Qadr: the narrational and the mystical dimensions. In the narrational dimension, three pivotal traditions from primary Shi'ite sources (Al-Kafi, Ta'wil al-Ayat, and Tafsir al-Furat al-Kufi)-which correlate Laylat al-Qadr with the holy Lady Fatimah (as)-are critically examined regarding their chains of transmission (Sanad) and textual integrity. The findings suggest that while these traditions are widely circulated, they lack sufficient evidentiary weight to supersede the exoteric (Zahir)-based readings of the Quran. Conversely, the mystical interpretations, grounded in the "Perfect Man" theory and the "Mohammadian Reality" (al-Haqiqah al-Mohammadiyah)-framed within the stages of descent (Qaws al-Nuzul)-are analyzed. The study concludes that although the concept of the immediate descent of the Quran upon the Prophet's (PBUH) heart is defensible, attributing the "Night" in the verse to an external ontological entity (such as Lady Fatimah (as) or an abstract essence) requires more robust evidence than what is currently provided in these two interpretive frameworks.

Keywords: Surah al-Qadr, Narrated Interpretations, Mystical Interpretations, Laylat al-Qadr, Mohammadian Reality (al-Haqiqah al-Mohammadiyah), the holy Lady Fatimah (as), Perfect Man.

Citation: Esbati, E. (2026). "A Comparative Study of the Mystical and Narrated Interpretations (Ta'wil) of Surah al-Qadr". *Hadith-based Qur'anic Research*, 2 (3), 32-62 (In Persian)

* Received: 2026/07/04, Revised: 2026/09/04, Accepted: 2026/09/06.

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: Esbati@atu.ac.ir

© Authors retain the copyright and full publishing rights. **Publisher:** Hazrat-e Masoumeh University

سال دوم، شمارۀ سوم، پاییز ۱۴۰۵، صفحات ۳۲-۶۲
نوع مقاله: پژوهشی
DOI: 10.22034/nqr.2026.2093392.1083
قرآن‌پژوهی روایی

بررسی تطبیقی تأویل‌های عرفانی ـ روایی سورۀ قدر

اسماعیل اثباتی [1]

چکیده

مفهوم «لیلة القدر»، از موضوعات چالش‌برانگیز در تفسیر و علوم قرآنی است که افزون بر مفسران، عرفا و محدثان نیز به تأویل آن پرداخته‌اند. پژوهش حاضر، با روش توصیفی ـ تحلیلی و با رویکردی تطبیقی ـ انتقادی، به بررسی و ارزیابی دو دسته تأویل‌های عرفانی و روایی پیرامون سورۀ قدر می‌پردازد. در بخش روایی، سه روایت محوری از منابع کهن شیعی (کافی، تأویل الآیات و تفسیر فرات کوفی) که «لیلة القدر» را بر حضرت فاطمه علیها السلام تطبیق داده‌اند، از حیث سند و متن، مورد نقد قرار گرفته و نشان داده می‌شود که این روایات علی‌رغم شهرت، از اعتبار سندی کافی برای معارضه با ظاهر قرآن برخوردار نیستند. در مقابل، تأویلات عرفا که بر مبنای نظریۀ «انسان کامل» و «حقیقت محمدیه» و با تکیه بر مراتب نزول (قوس نزول) شکل گرفته‌اند، تحلیل می‌گردد و نقد اساسی وارد بر آنها، یعنی نفی زمان‌مند بودن «لیل» با وجود قرائن متعدد لفظی و روایی، تبیین می‌شود. یافته‌های پژوهش، حاکی از آن است که هرچند می‌توان نزول دفعی قرآن بر قلب پیامبر صلی الله علیه و آله را پذیرفت، اما حمل «لیلة القدر» در آیه، به وجود خارجی یک شخص (مانند حضرت فاطمه علیها السلام یا یک امر انتزاعی صرف (مانند حقیقت احمدی)، نیازمند ادله‌ای متقن‌تر از آن چیزی است که در این دو رویکرد ارائه شده است.

واژگان کلیدی: سورۀ قدر، تأویلات روایی، تأویلات عرفانی، لیلة القدر، بنیۀ محمدیه، حضرت فاطمه علیها السلام، انسان کامل.

استناد: اثباتی، اسماعیل (۱۴۰۵). «بررسی تطبیقی تأویل‌های عرفانی ـ روایی سورۀ قدر»، قرآن‌پژوهی روایی، ۲ (۳)، ۳۲-۶۲.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۱۳؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۶/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۱۵.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکدۀ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه: Esbati@atu.ac.ir

© نگارندگان حق تکثیر و امتیاز کامل انتشار مقاله خود را حفظ می کنند.
ناشر: دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام

۱- بیان مسئله

سورهٔ مبارکهٔ قدر با وجود کوتاهی، از ژرف‌ترین و پرمسئله‌ترین سور قرآن کریم به شمار می‌رود و همواره در طول تاریخ تفسیر، مورد توجه مفسران فریقین بوده است. مباحثی چون کیفیت نزول دفعی قرآن، ماهیت لیلة القدر، علت برتری آن بر هزار ماه و چگونگی نزول فرشتگان و روح در این شب، هر یک به‌نوبهٔ خود، مجالی گسترده برای تفسیر فراهم آورده‌اند. افزون بر این، عبارات سورهٔ قدر، بستر مناسبی برای «تأویل» و «تفسیر باطنی» فراهم کرده است؛ چنان‌که هم روایات منسوب به اهل‌بیت علیهم‌السلام و هم آرای عرفا و حکما، با رویکردی تأویلی و متناسب با مبانی خود، لایه‌هایی فراتر از ظاهر آیات را در این سوره جست‌وجو کرده‌اند.

مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر، نه صرفاً توصیف این تأویلات، بلکه ارزیابی انتقادی و تطبیقی دو جریان تأویلی پیرامون سورهٔ قدر است. جریان نخست، روایات تأویلی منقول از برخی منابع کهن شیعی است که به‌صراحت، لیلة القدر را بر شخصیت حضرت فاطمه علیهاالسلام تطبیق داده‌اند. جریان دوم، تأویلات عرفانی است که با تکیه بر مبانی نظری‌ای چون «وحدت وجود»، «حقیقت احمدیه» و «قوس نزول و صعود»، لیلة القدر را به مرتبه‌ای از وجود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله یا قلب انسان کامل تطبیق داده‌اند. با وجود طرح این تأویلات در منابع مختلف، مسئلهٔ اعتبار روش‌شناختی آنها و نسبتشان با ظواهر آیات و روایات فضیلت‌نگر شب قدر، همچنان نیازمند بررسی و ارزیابی است. از این رو، پرسش اساسی پژوهش، آن است که این تأویلات، از حیث روش‌شناختی و بر اساس معیارهای پذیرش تفسیر باطنی، تا چه میزان معتبر و قابل دفاع هستند و چگونه می‌توان میان آنها و ظواهر آیات و روایات فضیلت‌نگر شب قدر، جمعی عقلانی برقرار کرد؟

۲- پیشینهٔ تحقیق

در زمینهٔ تفسیر سورهٔ قدر، آثار فراوانی از سوی مفسران فریقین نگاشته شده است. روایات تأویلی سورهٔ قدر بر حضرت فاطمه علیهاالسلام در منابع تفسیری روایی متقدم و متأخر نقل شده‌اند؛ اما تفاسیر اجتهادی شیعه، از تفسیر التبیان شیخ طوسی تا تفاسیر معاصر، در طول بیش از هزار سال، توجه چندانی به این روایات نداشته‌اند. در دورهٔ معاصر و به‌ویژه در تفاسیر عرفانی، این روایات از منظر عرفانی مورد توجه قرار گرفته‌اند. تفاسیر عرفانی معاصر شیعه، کوشیده‌اند با بهره‌گیری از مفاهیمی مانند «قوس صعود و نزول»، «حقیقت احمدیه» و مانند آن، تأویلی از این روایات ارائه کنند. در سال‌های اخیر نیز برخی پژوهشگران، این مسئله را به‌صورت مستقل مورد توجه قرار داده و مقالاتی در این زمینه تألیف کرده‌اند که از جملهٔ آنها می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

«فاطمهٔ زهرا علیهاالسلام سر لیلة القدر» (رودگر، ۱۳۸۴، ص۲۲۵-۲۵۲).

«فاطمهٔ زهرا علیهاالسلام حقیقت لیلة القدر» (هاشمی‌نژاد، ۱۳۹۷، ص۷۵-۸۴).

«بررسی تفسیری روایی نزول قرآن و ولایت در ظرف وجودی فاطمهٔ زهرا علیهاالسلام با استناد به آیهٔ اول سورهٔ قدر» (خالقی‌پور و عابدی ارانی، ۱۴۰۴، ص۶۷-۸۶).

پژوهش‌های پیشین، عمدتاً با رویکردی توصیفی و توجیهی به موضوع پرداخته‌اند. در این پژوهش‌ها، روایات موجود غالباً بدون بررسی و نقد سندی و دلالی پذیرفته شده و تأویلات مطرح‌شده نیز به‌عنوان حقیقتی مسلّم تلقی شده‌اند. مقالهٔ حاضر، با روش توصیفی ـ تحلیلی و با رویکردی انتقادی ـ تطبیقی، این دیدگاه‌ها را مورد بررسی قرار داده و درصدد ارزیابی اعتبار سندی و دلالی روایات و میزان سازگاری تأویلات عرفانی با معیارهای پذیرش تفسیر باطنی است.

نوشتار حاضر در دو بخش اصلی سامان یافته است. در بخش نخست، روایات تأویلی منقول از منابع کهن، همراه با بررسی سندی، تحلیل محتوایی وجوه تشبیه حضرت فاطمه علیها السلام به لیلة القدر و نقد دلالی آنها بررسی می‌شود. در بخش دوم، تأویلات عرفانی با تکیه بر دیدگاه‌های ملاهادی سبزواری، آیت‌الله شاه‌آبادی، بانو امین اصفهانی و آیت‌الله حسن‌زاده آملی تبیین، تحلیل و نقد خواهد شد.

۳- بررسی روایات تأویل لیلة القدر بر حضرت فاطمه علیها السلام

در منابع روایی، سه روایت در تطبیق و تأویل لیلة القدر بر حضرت فاطمه علیها السلام ذکر شده است.

۳-۱- متن روایات

ابتدا متن روایات ذکر می‌شود و در ادامه، بررسی سندی و دلالی آنها مورد توجه قرار می‌گیرد.

۳-۱-۱- روایت *کافی*

«أَحْمَدُ بْنُ مِهْرَانَ وَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ جَمِيعاً، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى علیه السلام إِذْ أَتَاهُ رَجُلٌ نَصْرَانِيٌّ وَ نَحْنُ مَعَهُ بِالْعَرِيضِ، فَقَالَ لَهُ النَّصْرَانِيُّ:...»

این گزارش طولانی، که تنها بخشی از آن نقل می‌شود، مربوط به فردی نصرانی است که خدمت حضرت علیه السلام رسید و پس از بیان داستانی طولانی دربارهٔ سفر خود، دربارهٔ آیات ابتدایی سورهٔ دخان پرسید: «أَخْبِرْنِي عَنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِي أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ نَطَقَ بِهِ، ثُمَّ وَصَفَهُ بِمَا وَصَفَهُ بِهِ، فَقَالَ: ﴿حم﴾ * ﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ * ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ﴾ * ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ مَا تَفْسِيرُهَا فِي الْبَاطِنِ؟» امام علیه السلام فرمودند: «أَمَّا ﴿حم﴾ فَهُوَ مُحَمَّدٌ وَ أَمَّا ﴿الْكِتَابُ الْمُبِينُ﴾ فَهُوَ أَمِيرُالْمُؤْمِنِينَ عَلِيٌّ وَ أَمَّا ﴿لَيْلَةٍ﴾ فَفَاطِمَةُ وَ أَمَّا قَوْلُهُ: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ يَقُولُ: يَخْرُجُ مِنْهَا خَيْرٌ كَثِيرٌ، فَرَجُلٌ حَكِيمٌ وَ رَجُلٌ حَكِيمٌ (کلینی، ۱۳۶۳، ج۳، ص۴۰۱)». بر اساس این روایت، ﴿حم﴾ به حضرت محمد صلی الله علیه و آله، ﴿الْكِتَابُ الْمُبِينُ﴾ به امیرالمؤمنین علی علیه السلام و ﴿لَيْلَةٍ﴾ به حضرت فاطمه علیها السلام تأویل شده است و عبارت ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ نیز به خروج خیر فراوان از ایشان و تولد امامان حکیم از نسل حضرت فاطمه علیها السلام تفسیر شده است.

۳-۱-۲- روایت *تأویل الآیات*

از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است: «أَمَّا قَوْلُهُ ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ يَعْنِي فَاطِمَةَ، وَ قَوْلُهُ ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا﴾ وَ الْمَلَائِكَةُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ يَمْلِكُونَ عِلْمَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ الرُّوحُ رُوحُ الْقُدُسِ وَ هُوَ فِي فَاطِمَةَ (شرف‌الدین الحسینی، ۱۳٦٦، ج۲، ص۸۱۸؛ مجلسی، ۱٤۰۳ق، ج۲۵، ص۹۷)».

در این روایت، عبارت ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ به حضرت فاطمه علیهاالسلام تأویل شده و فرشتگان به مؤمنانی که علم آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله را در اختیار دارند و ﴿الرُّوحُ﴾ به روح القدس تأویل شده است که در وجود حضرت فاطمه علیهاالسلام قرار دارد.

۳-۱-۳- روایت *تفسیر فرات*

فرات می‌گوید: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ عُبَيْدٍ مُعَنْعَناً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، اللَّيْلَةُ فَاطِمَةُ وَ الْقَدْرُ اللَّهُ، فَمَنْ عَرَفَ فَاطِمَةَ حَقَّ مَعْرِفَتِهَا فَقَدْ أَدْرَكَ لَيْلَةَ الْقَدْرِ، وَ إِنَّمَا سُمِّيَتْ فَاطِمَةُ لِأَنَّ الْخَلْقَ فُطِمُوا عَنْ مَعْرِفَتِهَا أَوْ مِنْ مَعْرِفَتِهَا الشَّكُّ [مِنْ أَبِي الْقَاسِمِ]، وَ قَوْلُهُ: ﴿وَ مَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ * ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾، يَعْنِي خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ مُؤْمِنٍ، وَ هِيَ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ، ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا﴾، وَ الْمَلَائِكَةُ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ يَمْلِكُونَ عِلْمَ آلِ مُحَمَّدٍ صلی‌الله‌علیه‌وآله، وَ الرُّوحُ الْقُدُسُ هِيَ فَاطِمَةُ علیهاالسلام، ﴿بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ * ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾، يَعْنِي حَتَّى يَخْرُجَ الْقَائِمُ» (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص۵۸۱).

در این روایت، ﴿لَيْلَةٍ﴾ به حضرت فاطمه علیهاالسلام و ﴿الْقَدْرِ﴾ به خداوند تأویل شده است؛ از این رو، شناخت حقیقی حضرت فاطمه علیهاالسلام به‌مثابهٔ درک شب قدر معرفی شده است. همچنین، عبارت ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ به برتری حضرت فاطمه علیهاالسلام بر هزار مؤمن تأویل شده و ایشان «ام المؤمنین» معرفی شده‌اند. در ادامه نیز ﴿الْمَلَائِكَةُ﴾ به مؤمنانی که علم آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله را در اختیار دارند و «روح القدس» به حضرت فاطمه علیهاالسلام تأویل شده است.

در این روایت، همچنین بیان شده است که حضرت فاطمه علیهاالسلام به این دلیل «فاطمه» نامیده شده‌اند که مردم از شناخت حقیقت ایشان عاجز و قاصرند.[۱]

۳-۲- بررسی سندی روایات

روایت نخست، به‌دلیل وجود احمدبن‌مهران، حسن‌بن‌راشد و یعقوب‌بن‌جعفربن‌ابراهیم در سند، ضعیف دانسته شده است (ابن‌غضائری، ۱٤۲۲ق، ص٤۲ و ٤۹؛ خویی، ۱٤۱۳ق، ج۲۱، ص۱٤۰ـ۱٤۲؛ شوشتری، ۱٤۱۹ق، ج۱۱، ص۱۳۰؛ نمازی شاهرودی، ۱٤۱۲ق، ج۸، ص۲۷۱). افزون بر این، علی‌رغم حضور

---

۱. شیخ صدوق در علل الشرایع ابواب متعددی را به دلایل نامگذاری حضرت به فاطمه، زهرا، بتول و محدثه اختصاص داده است؛ اما این روایت در آن ابواب به چشم نمی‌خورد (صدوق، بی‌تا، ج۱، ص۱۷۸ـ۱۸۲). ابن‌جوزی برخی احادیث وجه تسمیه حضرت فاطمه علیهاالسلام را جعلی می‌داند (ابن‌جوزی، ۱۳۸٦ق، ج۱، ص۲۰ ـ ۲۳).

علی‌بن‌ابراهیم در ابتدای سند، روایت مذکور در تفسیر او نیامده و جز کلینی، فرد دیگری آن را نقل نکرده است.

روایت دوم، از کتاب تأویل الآیات و با سندی ناقص نقل شده است. راوی آن، محمدبن‌جمهور، غالی، ضعیف و فاسدالمذهب دانسته شده است (نجاشی، ١٤١٦ق، ص٣٣٧؛ طوسی، ١٤١٥ق، ص٣٦٤؛ همو، ١٤١٧ق، ص٢٢٣).

روایت سوم، از تفسیر فرات کوفی[1] و به‌صورت مرسل نقل شده است و تنها راوی مذکور، یعنی محمدبن قاسم‌بن‌عبید، نیز در منابع رجالی ناشناخته است (نمازی شاهرودی، ١۴١٢ق، ج٧، ص٢٩٣).

٣-٣- بررسی دلالی روایات

در مفاهیم مطرح‌شده در این روایات نیز می‌توان نقدهایی را مطرح کرد.

٣-٣-١- ناسازگاری با قواعد نحوی و سیاق آیات

یکی از ضوابط فهم معنای آیات، توجه به سیاق آیات قرآن است (مروجی طبسی، ١٤٠٤، ص٥١). در روایت نخست، ﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ به امام علی علیه‌السلام و ﴿لَيْلَةٍ﴾ به حضرت فاطمه علیهاالسلام تأویل شده است؛ در حالی که ضمیر در ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾ به ﴿الْكِتَابِ﴾ بازمی‌گردد و معنای ظاهری آیه، نزول کتاب در شب مبارک قدر را بیان می‌کند. اما بر اساس این تأویل، معنای آیه به نزول امام علی علیه‌السلام در حضرت فاطمه علیهاالسلام منتهی می‌شود که نه‌تنها با ظاهر آیه، بلکه با قواعد ادبی زبان عربی نیز سازگاری ندارد.

در روایت دوم، عبارت ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ به «فاطمه علیهاالسلام بهتر از هزار ماه است» تأویل شده است؛ در حالی که مقایسهٔ یک شخص با یک بازهٔ زمانی، از حیث سنخ مقایسه، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در مقایسه، طرفین باید از جهت مورد سنجش، قابلیت مقایسه داشته باشند. در روایت سوم نیز ترکیب ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ به «فاطمه علیهاالسلام، خدا» تأویل شده است که معنایی نامأنوس و دور از ظاهر عبارت دارد.

٣-٣-٢- تعارض با آیات دیگر و روایات متواتر

آیات سورهٔ قدر و همچنین آیات سورهٔ دخان، به‌صراحت از نزول قرآن در یک شب سخن می‌گویند و انبوه روایات فریقین دربارهٔ فضیلت، اعمال و تعیین شب قدر، بر زمان‌مند بودن آن دلالت دارند که می‌توان مجموعهٔ آنها را در حد تواتر معنوی دانست. تأویل ﴿لَيْلَةٍ﴾ به یک شخص تاریخی، نه‌تنها با این ظواهر سازگار نیست، بلکه نیازمند قرینه‌ای قوی برای صرف‌نظر کردن از ظاهر آیات است؛ قرینه‌ای که در این روایات ارائه نشده است.

---

١. (دربارهٔ اعتبار این کتاب و مؤلف آن (ر.ک: فرات کوفی، ١٤١٠ق، مقدمهٔ محمد الکاظم، ص٧ـ٤٢؛ آقابزرگ طهرانی، بی‌تا، ج٤، ص٢٩٨ـ٤٠٠؛ اتان کلبرک، ١٣٧١، ص٥٣٦ـ٥٣٧؛ خوئی، ١٤١٣ق، ج١٤، ص٢٧١).

۳-۳-۳- خلط تفسیر باطنی با نفی ظاهر

در این روایات، «تأویل» به‌گونه‌ای به کار رفته است که به نفی معنای ظاهری آیات می‌انجامد؛ در حالی که در دانش علوم قرآنی، تأویل صحیح، لایه‌ای عمیق‌تر در طول ظاهر است، نه در عرض آن و نه نافی آن. این روایات، بدون ارائهٔ قرینه‌ای معتبر، ظاهر آیات را کنار گذاشته‌اند و از این جهت، با ضوابط تفسیر باطنی سازگاری ندارند (مروجی طبسی، ۱٤۰٤، ص٦٤). بنابراین، این روایات نه از حیث سند، حجیت کافی برای معارضه با ظاهر قرآن دارند و نه از حیث دلالت، توانایی تبیین مقصود آیات سورهٔ قدر را دارا هستند و نمی‌توان آنها را به‌عنوان تفسیری جایگزین برای شب قدر زمانی پذیرفت.

۳-۳-٤- تبیین و توجیه ارتباط حضرت فاطمه علیها السلام و لیلة القدر

برای تبیین ارتباط حضرت فاطمه علیها السلام با لیلة القدر، وجوهی ذکر شده است که از جملهٔ آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. لیلة القدر، ظرف زمانی نزول قرآن است و قلب حضرت فاطمه علیها السلام، ظرف مکانی و روحانی نزول قرآن و ظرفی الهی است؛ همان‌گونه که ملائکه با ایشان تکلم می‌کردند و ایشان محدثه بودند.

۲. در لیلة القدر، اموری که خداوند مقدر فرموده است، از یکدیگر جدا می‌شوند، همان‌طور که خداوند در قرآن کریم فرموده است: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ و روح القدس در آن، به ولیّ عصر و امام زمان نازل می‌شود. همچنین، ایمان به شب قدر، می‌تواند جداکنندهٔ مؤمن و کافر باشد. به همین شکل، حضرت فاطمه علیها السلام جداکنندهٔ حق و باطل و خیر و شر هستند.

۳. معراج انبیا و اولیا در شب قدر است. همچنین، حضرت فاطمه علیها السلام نیز کسی هستند که نبوت انبیا بدون اقرار به فضیلت ایشان کامل نمی‌شود.

۴. شب قدر، از هزار ماه بهتر است و عبادت در آن، هزار برابر ارزش دارد. محبت حضرت فاطمه علیها السلام نیز موجب مضاعف شدن ثواب اعمال می‌شود و تسبیح ایشان پس از نماز، باعث افزایش ثواب نماز تا هزار برابر می‌شود.

۵. شب قدر، شب مبارکی است و یکی از القاب حضرت فاطمه علیها السلام «مبارکه» است. برکت در وجود ایشان بسیار است و ایشان کوثر هستند.

۶. بسیاری از مردم در شب قدر به سعادت می‌رسند و بسیاری از مردم نیز به‌واسطهٔ حضرت فاطمه علیها السلام به سعادت و خیر دنیا و آخرت می‌رسند.

۷. قرآن، نزد خداوند مقدس است و برای آن حریم‌هایی قرار داده شده و احترام ویژه‌ای برای زمان نزول قرآن، مکه، ماه رمضان و... مقرر شده است. حضرت فاطمه علیها السلام نیز نزد پروردگار مقدس‌اند و بزرگداشت و احترام ایشان واجب است و حتی محبان و دوستداران ایشان از آتش در امان هستند.

۸. شب قدر، سیدِ لیالی سال است و حضرت فاطمه علیها السلام نیز «سیدة نساء العالمین» هستند.

۹. لیلة القدر، از اسرار الهی است و حضرت فاطمه علیها السلام، «عصمت‌الله» و یکی از اسرار الهی هستند که حقیقت ایشان را جز پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام درک نمی‌کنند.

۱۰. شب قدر مشخص نیست و کسی نمی‌داند دقیقاً چه شبی است؛ همچنین، قدر و عظمت حضرت زهرا علیها السلام و حتی قبر شریف ایشان نیز مخفی است (مسعودی، ۱۴۲۰ق، ص۳۶۹ـ۳۸۱ و ص۳۹۴).

۱۱. علامه مجلسی دربارۀ وجه تشبیه حضرت فاطمه علیها السلام به لیلة القدر می‌فرماید که این تشبیه، یا به علت مستور و عفیف بودن حضرت است و یا به خاطر اینکه ظلم و جور بسیاری بر ایشان تحمیل شد و زندگی ایشان پوشیده از این ظلم‌ها بود و با توجه به تأویل فجر به قیام قائم، وجه دوم مناسب‌تر است؛ چون در هنگام ظهور، حق آشکار می‌شود و ظلم و جور برطرف می‌شود. احتمال دارد منظور از طلوع فجر، طلوع خورشید از جهت مغرب باشد که از علامات ظهور است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲۵، ص۹۸ و ۹۹).

۱۲. آیت‌الله حسن‌زادۀ آملی نیز در این‌باره می‌نویسد: «چرا حضرت صدیقه علیها السلام لیلة القدر نباشد و حال آنکه یازده قرآن ناطق در این لیلة نازل شده است» (حسن‌زادۀ آملی، ۱۳۸۱، ج۲، ص۳۷۲ و همو، بی‌تا، ص۲۴۸ و ۲۴۹).

۳-۳-۵- تحلیل و بررسی وجوه ارتباط حضرت فاطمه علیها السلام با لیلة القدر

وجوه دوازده‌گانۀ تشبیه حضرت فاطمه علیها السلام به لیلة القدر، از چند اشکال اساسی رنج می‌برند. نخست، این وجوه عمدتاً مبتنی بر قیاس تمثیلی و تشابهات لفظی یا سطحی هستند که در منطق و اصول فقه، حجیتی برای اثبات دلالت ندارند و صرفاً در مقام تنبیه و اشاره قابل طرح هستند، نه اثبات مدعا. دوم، هیچ‌یک از این وجوه، قرینه‌ای قطعی برای صرف‌نظر کردن از ظاهر آیات ارائه نمی‌دهند؛ در حالی که آیات سورۀ قدر، به‌صراحت از شب سخن می‌گویند و روایات فراوان فریقین بر زمان‌مند بودن آن دلالت دارند و ظاهر قرآن حجت است، مگر آنکه قرینه‌ای قطعی بر خلاف آن وجود داشته باشد. سوم، این وجوه در بهترین حالت، ارزشی بیانی و تنبیهی دارند، نه تفسیری و استدلالی؛ زیرا تأویل صحیح، لایه‌ای عمیق‌تر در طول ظاهر است، نه در عرض آن و نه نافی آن. چهارم، ویژگی‌های مطرح‌شده، مانند تقدس، سعادت‌رسانی، جداکنندگی و اسرار بودن، مختص حضرت فاطمه علیها السلام نیست و برای سایر معصومان علیهم السلام نیز قابل اثبات است؛ بنابراین، نمی‌توانند مبنایی برای اختصاص «لیلة القدر» به ایشان باشند. پنجم، پذیرش این روش تأویل‌پذیری، به گسترش بی‌ضابطۀ مصادیق منتهی می‌شود که در نهایت، هر مفهومی را قابل تطبیق بر هر مصداقی می‌کند و فهم مشترک از قرآن را ناممکن می‌سازد.

٤- تأویلات عرفانی سورۀ قدر و تبیین ارتباط لیلة القدر با حضرت فاطمه علیها السلام

در برخی تفاسیر عرفانی، مفهوم لیلة القدر فراتر از یک مفهوم زمانی مورد توجه قرار گرفته و ابعاد عرفانی و وجودشناختی آن بررسی شده است.

٤-١- مبانی نظری تأویلات عرفانی

عرفا برای تبیین وجه لیلة القدر بودن حضرت فاطمه علیها السلام، از مبانی عرفانی همچون مسئلهٔ صفات الهی، نظریهٔ انسان کامل و قوس نزول و صعود استفاده کرده‌اند. ریشهٔ تأویلات عرفانی سورهٔ قدر را می‌توان در تفسیری منسوب به ابن‌عربی که برخی آن را اثر کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، عارف قرن هشتم، دانسته‌اند، جست‌وجو کرد. وی در این تفسیر، «لیلة القدر» را به «بنیهٔ محمدی»، یعنی حقیقت محمدیه در مقام قلب، تأویل کرده و «قدر» را به شأن و مقام پیامبر صلی الله علیه و آله تفسیر نموده است که تنها در این بُنیه قابلیت ظهور دارد (ابن‌عربی،۱۴۲۲ق، ج۲، ص۴۱۸). هرچند انتساب این تفسیر به ابن‌عربی قطعی نیست، محتوای آن به‌خوبی نمایانگر رویکرد عرفانی متأثر از مکتب ابن‌عربی در تأویل سورهٔ قدر است؛ رویکردی که بعدها توسط عارفانی همچون شاه‌آبادی و حسن‌زادهٔ آملی بسط داده شد.

٤-١-١- صفات الهی و تأویل لیلة القدر

عرفا با توجه به بحث عینیت صفات و ذات الهی بر این باورند که علم خداوند که قرآن کریم یکی از مظاهر آن است، عین ذات اوست. بر این اساس، «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ» به انزال هویت مطلقهٔ خداوند و ذات مقدس الهی به قلب پیامبر صلی الله علیه و آله تأویل می‌شود؛ انزالی که در نخستین مرتبهٔ نزول، با انسان کامل و حقیقت احمدیه اتحاد می‌یابد. بر این اساس، «لیلة مبارکة» و «لیلة القدر» نیز به همین حقیقت احمدیهٔ مستتر در احدیت تأویل می‌شوند (شاه‌آبادی، ١٣٦٠، ص١٣؛ همچنین ر.ک: سلطانعلی‌شاه، ١٣٨٠، ج١٤، ص٩٧٤ و ٩٧٥[1]؛ حسن‌زادهٔ آملی، ص٢٥٢ و ٢٥١؛ همچنین ر.ک: ابن‌عربی، ١٤٢٢ق، ج٢، ص٤٤٧)[2].

این قاعده، نخستین گام برای ورود به نظریهٔ انسان کامل است؛ زیرا اگر قرآن کریم مظهر ذات الهی باشد، کسی که قرآن بر او نازل می‌شود، باید ظرفیت پذیرش این هویت مطلقه را داشته باشد و آن کسی نیست جز انسان کامل.

٤-١-٢- نظریهٔ انسان کامل به‌عنوان محل نزول

انسان کامل در عرفان، موجودی است که تمام اسماء و صفات الهی را در خود جمع کرده و آینهٔ تمام‌نمای خداوند است (جیلی، ١٤١٨ق، ص١٤٣ـ٢١٢). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به‌عنوان «حقیقت احمدیه»، کامل‌ترین مصداق انسان کامل است و قلب او ظرف نزول قرآن، یعنی هویت مطلقهٔ الهی، قرار می‌گیرد. از این منظر، نزول قرآن در «لیلة القدر» در حقیقت، نزول آن بر قلب انسان کامل است و خود «لیلة القدر» به «مرتبهٔ فناء انسان کامل در ذات خداوند» تأویل می‌شود.

---

١. قد انزل القرآن بصورته فِی لَیلَةِ الْقَدْرِ الّتی هی صدر محمّد ، و فی لیلة القدر الّتی هی النّقوش المدادیة و الألفاظ الّذی یختفی المعانی تحتها .

٢. لیلة القدر هی البنیة المحمدیة حال احتجابه فی مقام القلب بعد الشهود الذاتی لأن الانزال لا یمکن الّا فی هذه البنیة فی هذه الحالة. و القدر هو خطره و شرفه اذ لا یظهر قدره و لا یعرفه هو الا فیها.

علامه حسن‌زادهٔ آملی می‌نویسد: «لَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ بُنْيَةُ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ أَيِ الْقَلْبُ الَّذِي هُوَ عَرْشُ الرَّحْمَنِ وَ هُوَ أَوْسَعُ الْقُلُوبِ، قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾، وَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ شَأْنُهُ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾، وَ هُوَ الصَّدْرُ الْمَشْرُوحُ، قَوْلُهُ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾، فَلَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ صَدْرُ الْخَاتَمِ، أَيِ الْبُنْيَةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ، وَ الْقَدْرُ هُوَ عِظَمُ مَنْزِلَتِهِ وَ خَطَرِهِ وَ شَرَفِهِ صَلَوَاتُ اللهِ وَ سَلَامُهُ عَلَيْهِ. وَ هَذَا الصَّدْرُ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مُنَزَّلًا فِيهِ وَ مُنَزَّلًا إِلَيْهِ وَ قَابِلًا وَ حَامِلًا، قَوْلُهُ جَلَّ وَ عَلَا: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾، وَ جُمْلَةُ الْأَمْرِ أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ أُنْزِلَ دَفْعَةً فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ الْمُبَارَكَةِ الزَّمَانِيَّةِ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ الْمُبَارَكَةِ الْخَتْمِيَّةِ الَّتِي هِيَ صَدْرُ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللهِ ﷺ» (حسن‌زادهٔ آملی، ۱۳۷۸، ص٦٥٤).

بر این اساس، ایشان «لیلة القدر» را «که خداوند فرقان، عالم را به صورت قرآن یک‌باره به نحو انزال در قلب لیلة القدری که خاتم حامل آن حقایق یک‌صد و چهارده سورهٔ کتبی است نازل می‌فرماید»، واقعه‌ای عظیم‌تر و شگفت‌تر از معجزات همهٔ انبیا، واقعهٔ حضرت عیسی علیه‌السلام و دوام عمر حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف دانسته است (همان، ص٥٩٥).

بانو مجتهده امین اصفهانی در این‌باره می‌نویسد: «محل نزول قرآن قلب مبارک پیامبر ﷺ است»: ﴿قُلْ مَنْ كانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (بقره: ۹۱) و ﴿وَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾ (شعراء: ۱۹۲) و آیات سورهٔ قدر و دخان، محل انزال قرآن را شب قدر قرار داده است و چون شب، یک قطعه‌ای از زمان به‌شمار می‌رود، نمی‌شود محل و قرارگاه قرآن باشد، مگر آنکه آیه، این‌طور توجیه شود: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي قَلْبِكَ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) یا آنکه لیل در آیه را تعمیم دهیم و گوییم شاید مقصود از شب، عالم طبیعت است، نه شب معین. اگرچه تخصیص شب به عالم طبیعت، خلاف ظاهر لفظ است، لیکن به اعتبار معنی و جمع بین آیات، بی‌مناسبت نیست. از این رو در تأویل آیهٔ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ می‌توان گفت: ما قرآن را از عالم مافوق‌الطبیعة تنزل دادیم و به‌صورت الفاظ، در عالم طبیعت که مصداق و مظهر کاملش، مرتبهٔ حس و بدن محمدی ﷺ است، فرود آوردیم» (امین اصفهانی، بی‌تا، ج۱۵، ص۲۰۷).

ایشان دو تفسیر برای آیه ارائه می‌کند. بنابر تفسیر نخست، قرآن در شب قدر بر قلب پیامبر ﷺ نازل شده است. این تفسیر، با ظاهر آیات سورهٔ قدر و دیگر آیات قرآن هماهنگ است. اما در تفسیر دوم، با نفی معنای زمانی لیلة القدر و تأویل آن به مرتبهٔ حس و بدن محمدی، تأثیرپذیری از مبانی عرفانی آشکارتر می‌شود. به نظر می‌رسد همان‌گونه که قرآن کریم محل نزول خود را قلب پیامبر ﷺ معرفی می‌کند و این امر مشکلی ایجاد نمی‌کند، به همین شکل، زمان نزول قرآن را نیز شب قدر معرفی می‌کند؛ بنابراین، نیازی نیست شب را محل نزول قرآن بدانیم تا زمانی بودن آن با این مسئله ناسازگار تلقی شود.

٤-١-٣- قوس نزول و صعود به‌عنوان چارچوب مراتب نزول

در عرفان، هستی دارای دو سیر اصلی است: قوس نزول، از خداوند به عالم ماده و قوس صعود، از ماده به سوی خداوند. در این چارچوب، تعبیر «لیل» در قرآن نماد سیر نزولی و تعبیر «یوم» نماد سیر صعودی دانسته

می‌شود. بر این اساس، «لیلة القدر» کامل‌ترین مرحلهٔ قوس نزول است که در آن، هویت مطلقهٔ الهی بر انسان کامل، که جامع تمام مراتب وجود است، نازل می‌شود.

علامه حسن‌زادهٔ آملی در ممد الهمم با تأکید بر این قاعده، می‌نویسد: «مَنَازِلُ السَّيْرِ الْحُبِّيِّ الْوُجُودِيِّ فِي الْقَوْسِ النُّزُولِيَّةِ مُعَبَّرَةٌ بِاللَّيْلِ وَ اللَّيَالِي، وَ فِي الْقَوْسِ الصُّعُودِيَّةِ بِالْيَوْمِ وَ الْأَيَّامِ».

بر این اساس، «لیلة القدر» و «یوم‌الله» دو روی یک حقیقت هستند که در قوس نزول و صعود ظهور می‌یابند. ایشان با استناد به همین قاعده، حضرت فاطمه علیها السلام را هم «لیلة القدر» و هم «یوم الله» معرفی می‌کند و می‌فرماید: «فَعِصْمَةُ اللهِ الْكُبْرَىٰ فَاطِمَةُ كَمَا أَنَّهَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ كَذَلِكَ أَنَّهَا يَوْمُ اللهِ» (حسن‌زادهٔ آملی، ۱۳۷۸، ص٦٥٣).

٤-١-٤- پیوند سه مفهوم در یک نگاه

قوس نزول از ذات خداوند، با صفات عین ذات، آغاز می‌شود و به انسان کامل، یعنی حقیقت احمدیه، ختم می‌گردد. «لیلة القدر» دقیقاً نقطه‌ای است که در آن، ذات خداوند با انسان کامل در مقام فناء متحد می‌شود. بنابراین، سه مفهوم مذکور، حلقه‌های یک زنجیرهٔ به‌هم‌پیوسته هستند.

از نگاه عرفا، انسان در قوس صعود از ظلمات و تاریکی‌های مراتب پایین خارج شده و به نورانیت مراتب بالاتر می‌رسد؛ از این رو، در این سیر صعودی، این مراتب «ایام» نامیده می‌شوند. در قوس نزول، انسان از نورانیت مراتب بالاتر به تاریکی‌های مراتب پایین‌تر می‌آید و به همین دلیل، تعبیر «لیل» برای این مراتب به‌کار می‌رود. همچنین، با توجه به میزان سرعت طی این مراتب، تعبیرهای «ساعت»، «روز»، «ماه» و «سال» دربارهٔ آنها به‌کار می‌رود. گاهی در موارد اجمالی از آنها به «ساعت» و «روز» تعبیر می‌شود و در موارد تفصیلی، به «ماه» و «سال» (گنابادی، ج١٤، ص٩٧٤ و ٩٧٥؛ حسن‌زادهٔ آملی، ١٣٧٨، ص٦٥٣؛ همو، بی‌تا، ص٢٤٨؛ همو، ١٣٨١، ج٢، ص٣٧٣ و ج٤، ص٥١٠).

ملاهادی سبزواری بر این باور است که آیهٔ ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ به سیر نزولی اشاره دارد و از این رو، تعبیر «لیل» به‌کار رفته است. در مقابل، دربارهٔ روز قیامت که تعبیر «یوم» در مورد آن به‌کار رفته، آیات قرآن به سیر صعودی اشاره دارند: ﴿يَعْرُجُ إِلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (سجده: ٥) (سبزواری، بی‌تا، ج١، ص٢٠٧ و ٢٠٨)[1]. او «لیلة القدر» را به سلسلهٔ نزولی و «امر» را به مجردات تأویل کرده است (همان، ص٢٢١)[2].

---

١. ملاهادی سبزواری دربارهٔ باطن «لیلة القدر» و «یوم القیامة» می‌نویسد: بهذا التحقیق ظهر لك سر قوله تعالی خلق السماوات والأرض فی ستة أیام یعنی مدة اختفاء نوره أدعیة هذه المراتب فنهایة اختفاء نوره فی عالم المادة وهذا باطن لیلة القدر وبدایة طلوع نوره منه أیضا فیحصل الجسم ثم الطبع ثم المعدن ثم النبات ثم الحیوان ثم الانسان ذو العقل الهیولانی ثم العقل بالملکة ثم العقل بالفعل ثم العقل المستفاد وله عرض عریض إلی مقام الانسان الکامل الختمی ﷺ وهذا باطن یوم القیمة (سبزواری، بی‌تا، ج١، ص١٦).

٢. قد حمل فی التأویلات لیلة القدر علی السلسلة النزولیة والامر علی المجردات کما فی قوله تعالی الا له الخلق والامر وقوله تعالی قل الروح من أمر ربی فبالحقیقة کل أمر عبارة عن کل فرد جبروتی ابداعی جامع لجمیع افراده الناسوتیة مع جمیع أحوالها وهو الصورة العلمیة القضائیة التفصیلیة.

بانو مجتهده امین اصفهانی نیز در تفسیر مخزن‌العرفان، مراتبی را برای نزول قرآن در نظر گرفته است که در چهار مرحله به شرح زیر است:

۱. تنزل از مرتبهٔ علم لدنی و دفتر آفرینش به عالم قضا (مشیت)؛

۲. تنزل به لوح محفوظ و ظهور در عالم مجردات و در مرتبهٔ عقل کل، که مظهر تام و تمام آن حقیقت محمدیه است؛

۳. تنزل به مرتبهٔ نفس کلی عالم، که مظهر تام و تمام آن نفس شریف محمدی ﷺ و قلب مبارک وی است؛

٤. تنزل به عالم طبیعت به‌صورت الفاظ (امین اصفهانی، بی‌تا، ج۱۵، ص۲۰۷).

آیت‌الله شاه‌آبادی برای قرآن، قوس نزولی شامل هفت مرحله و قوس صعودی شامل هفت مرحله ترسیم می‌کند و تلاش دارد آیات شریفهٔ سورهٔ قدر را بر قوس نزول تأویل کند. مراحل قوس نزول از نظر ایشان به شرح زیر است:

۱. ذات پروردگار متحد با علم اوست و قرآن علم خداست.

۲. حقیقت احمدیه در حال فناء و توجه تام نسبت به مقام احدیت، که همان لیلة القدر است.

۳. مرتبهٔ بقاء پس از فناء که از آن به «سرّ وجودی اطلاقی» و «مشیّت‌الله» تعبیر شده است و همان «مطلع الفجر» است.

٤. هویدایی قرآن در عقل بسیط پیامبر ﷺ.

۵. ظهور قرآن از عقل بسیط در عقل تفصیلی پیامبر ﷺ که در این مرحله، تنزل روح بر پیامبر ﷺ صورت می‌گیرد.

٦. ظهور قرآن از عقل تفصیلی در واهمهٔ پیامبر ﷺ تا قابل تقدیر صوتی و لفظی شود و در مرتبهٔ خیال پیامبر ﷺ قرار گیرد. در این مرحله، تنزل ملائکه صورت می‌پذیرد.

۷. قرآن به شکل الفاظ و کلمات درآمده و صورت لغوی به خود می‌گیرد (شاه‌آبادی، ۱۳٦۰، ص۱۳ـ۲٦).

مراحل قوس صعود نیز به شکل زیر است:

۱. قرائت و استماع قرآن؛

۲. ملکوت خیال؛

۳. معنای قرآن، مجرد از لفظ و صورت، وارد ملکوت واهمه می‌شود؛

٤. مفاهیم قرآن از ملکوت واهمه به جبروت عاقله می‌رود؛

۵. این مفاهیم از جبروت عاقله به عقل بسیط می‌رود؛

٦. مرتبهٔ سرّ وجودی اطلاقی؛

۷. مرتبهٔ تعلم از حق‌تعالی در حال فناء سالک در ذات.

ایشان در تأیید مراحل قوس صعودی قرآن می‌نویسد: روایت «كَرَّرْتُ آيَةَ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ حَتَّى سَمِعْتُ مِنْ قَائِلِهَا»[1]؛ یعنی در مرتبهٔ فناء در حضرت احدیت، آن را از ذات مقدس حق‌تعالی شنیدم (همان، ص۲۳).

٤-۲- تأویل سورهٔ قدر مبتنی بر مبانی عرفانی

بر پایهٔ آنچه گذشت، آیت‌الله شاه‌آبادی، تأویل سورهٔ قدر را بر اساس مبانی عرفانی مذکور به این صورت بیان می‌کند: «ما هویت مطلقه و ذات مقدس الهی را که با علم او یکی است، در حقیقت احمدیه، در حال فناء و توجه تام به مقام احدی نازل کردیم و به تحقیق دانا کرد تو را که حقیقت تو فناء و استتار در حضرت احدیت است و حقیقت تو اشرف انواع بشر است و سرّ وجودی اطلاقی تو قرآن نازل است. ظهور و هویدایی قرآن از عقل بسیط پیامبر در عقل تفصیلی، با اذن خدا و نزول جبرئیل در هر قضیه و واقعه‌ای محقق می‌شود: ﴿بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾. ملکوت وهم تو و مثال خیال تو و برزخ حس مشترک تو و ناسوت صوت تو، همه قرآن نازل است و جمیع مراتب وجود تو متحد با قرآن نازل است. حقیقت احمدیه در حال فناء و لقاء در حضرت احدیت و در حال بقاء بعد از فناء، سلام و رحمت خاص است بر امت: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ (همان، ص۲٦ و ۲۷)».

بر این اساس، آیت‌الله شاه‌آبادی بر این باور است که نباید معانی سورهٔ قدر را صرفاً بر معنای ظاهری و زمانی آن حمل کرد و برای غیرزمانی بودن «لیلة القدر» دلایلی ارائه می‌کند. مهم‌ترین دلیل وی آن است که زمان، از حیث ذات، دارای حکم واحد است و اختلاف در آن صرفاً به حسب اعتبار پدید می‌آید. بنابراین، اگر «لیل» را به معنای زمانی آن بگیریم، «قدر» و «مبارک» بودن آن نیز امری اعتباری خواهد بود، نه واقعی؛ در حالی که این امر با ظاهر لفظ سازگار نیست. دلیل دیگر آن است که نزول ملائکه و روح نمی‌تواند به معنای نزول در یک ظرف زمانی باشد؛ زیرا ملائکه و روح از زمان و لواحق ماده مجردند و نزول آنان باید بر قلب انسان کامل صورت گیرد[2].

از این رو، باید توجه داشت که آیت‌الله شاه‌آبادی افزون بر ارائهٔ تأویل باطنی برای آیات سورهٔ قدر، معنای ظاهری و زمانی آیات را نیز نفی می‌کند. بر اساس دیدگاه وی، «لیلة القدر» نه صرفاً یک شب زمانی، بلکه مرتبه‌ای از مراتب وجود و مقام انسان کامل است که در آن، حقیقت قرآن در مراتب وجودی انسان کامل ظهور می‌یابد.

---

۱. این روایت به صورت مرسل و با عبارت «مازلت اردد هذه الآیة حتی سمعت من قائلها» در بعضی از منابع آمده است (شیخ بهایی، بی‌تا: [الف]، ص٤۰٤؛ همو، بی‌تا: [ب]، ص۲۹۲؛ سبزواری، بی‌تا، ج۱، ص۲۰۱). و «مازلت اردد ایاک نعبد حتی سمعتها من قائلها» (جزائری، بی‌تا، ص ١٤٩). در بقیهٔ منابع هم با تعابیری مشابه و بدون استناد به منبع مشخص و ذکر سند نقل شده است.

۲. دربارهٔ سایر دلایل ایشان و نقدهای فرزندشان (ر.ک: شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، ص۱۳ـ۱۷).

٤-۳- تبیین عرفانی تعدد شب‌های قدر

آیت‌الله شاه‌آبادی بر این باور است که هرگاه برای پیامبر یا ولیّ خدا حالت فناء حاصل شود، آن زمان «لیلة القدر» است. بر این اساس، تعارض موجود در روایات دربارهٔ تعیین شب قدر، تعارضی صوری است و در حقیقت، همهٔ شب‌هایی که در روایات به‌عنوان شب قدر معرفی شده‌اند، می‌توانند مصداق لیلة القدر باشند (شاه آبادی، ۱۳٦۰، ص۲٤).

در برابر این دیدگاه، باید توجه داشت که روایات، در اصلِ وجود یک شب قدر در هر سال اختلافی ندارند و اختلاف موجود در آنها، عمدتاً به تعیین آن شب مربوط است، نه به تعدد حقیقی شب‌های قدر. بنابراین، تفسیر این اختلاف به تعدد مراتب وجودی لیلة القدر، نیازمند دلیل مستقلی است که صرف اختلاف روایات در تعیین شب قدر، آن را اثبات نمی‌کند (همان، ص۲۵).

گنابادی دربارهٔ اختلاف در تعیین شب قدر می‌نویسد: «مراتب عالی همگی شب‌هایی هستند دارای قدر و ارزش و قدر و ارزش اشیاء در عالم مثال مقدر می‌شود. شب‌های عالم طبع هم مظاهر آن شب‌های عالی هستند و آن شب‌های عالم بالا به منزلهٔ روح این شب‌ها هستند؛ ولی برخی دارای ویژگی‌های خاصی هستند که به خاطر این ویژگی، شب‌های مقام عالی در آنها بیشتر تجلی می‌کنند و آن همان شب قدر است که در تعیین آن اختلاف وجود دارد». وی همچنین می‌نویسد: «عالم شیاطین و جن، به مراتب لیالی قدر نمی‌رسد و این دو عالم که عالم بنی‌امیه هستند، فاقد شب قدر هستند» (گنابادی، ۱۳۸۰، ج۱٤، ص۹۷٤ و ۹۷۵).

این وجه جمع که می‌تواند مسئلهٔ تعدد آفاق و تعدد شب‌های قدر را تبیین کند، در کلام آیت‌الله حسن‌زادهٔ آملی با بیان رساتری مطرح شده است. ایشان با اشاره به حدیث امام صادق علیه‌السلام که از عوالم سه‌گانهٔ مُلک، ملکوت و جبروت یاد کرده است[1]، این مراتب را در مورد تمام موجودات مطرح می‌کند و می‌نویسد: «مراتب نظام هستی بر تثلیث است؛ عقل کل، نفس کل و طبیعت. هر مرتبهٔ نازل نظام هستی، مثال و آیینهٔ مرتبهٔ عالی آن است (حسن‌زادهٔ آملی، بی‌تا، ص۲۲٦ و ۲۳۱، همو، ۱۳۸۱، ج۲، ص۳۷۱).

آیت‌الله رفیعی قزوینی نیز با برشمردن این مراتب سه‌گانه برای تمام حقایق هستی، بیان می‌کند که برای نمونه، انسان حقیقتی دارد که وجود عقلانی صرف است؛ در مرتبهٔ پایین‌تر، وجود مثالی انسان قرار می‌گیرد که مادی نیست، ولی برخی لواحق مادی را دارد؛ مانند آنچه در خواب مشاهده می‌شود. در مرتبهٔ پایین‌تر نیز وجود طبیعی انسان قرار دارد. وجود عقلانی در هر نوع، در حقیقت رب‌النوع افراد مثالی و طبیعی آن است؛ یعنی مربی، مکمل و صاحب عنایت به وجود مثالی و طبیعی که فیض الهی از مجرای وجود عقلانی به آنها می‌رسد و در لسان شرع از آن به «ملک موکل» تعبیر می‌شود (حسن‌زادهٔ آملی، بی‌تا، ص۲۳۲). این مطلب

---

۱. فی الاثر الصادقی: «ان الله تعالی خلق الملک علی مثال ملکوته و اسس ملکوته علی مثال جبروته، لیستدل بملکه علی ملکوته، و بملکوته علی جبروته». مؤلف، این روایت را از کتاب انسان کامل نسفی نقل کرده است (حسن‌زادهٔ آملی، ۱۳۸۱، ج۲، ص۳۷۱؛ همچنین ر.ک: نسفی، ص۲۱٤)؛ ولی در منابع حدیثی یافت نشد و تنها منبع نقل آن کتاب نسفی است.

از رسالهٔ آیت‌الله رفیعی قزوینی در بیان لیلة القدر نقل شده است که علامه آن را در کتاب انسان و قرآن ذکر کرده است (ر.ک: همان، ص۲۲۶).

دربارهٔ زمان نیز این سه مرتبه از وجود قابل تصور است: وجود عقلی که همان دهر اعلی و روح زمان است؛ وجود مثالی که ظرف موجودات مثالی است و از بساطت بی‌بهره نیست؛ و وجود طبیعی که شامل ماه، سال و مانند آن است و قابلیت محاسبه، تجزیه و تعدد دارد. بر این اساس، شب قدر دارای حقیقتی عقلانی است که یکی بیش نیست و بر وجودات مثالی و طبیعی شب قدر احاطه دارد. شب قدر طبیعی، همان‌گونه که به حسب سال‌ها متعدد است، به حسب آفاق نیز تعدد می‌یابد. هنگامی که شب قدر دهری، که روحی مجرد و ملکی مقرب است، به یک شب زمانی طبیعی توجه کند، آن شب، شب قدر می‌شود و اگر این روح دهری وجود نداشته باشد، آن شب همچون سایر شب‌ها خواهد بود (حسن‌زادهٔ آملی، ۱۳۷۸، ص٦٥٥، همو، بی‌تا، ص۲۳۳ و ۲۳٤؛ همچنین ر.ک: همان، ص۲۲۲ و ۲۲٦ و همو، ۱۳۸۱، ج۲، ص۳۷۱).

آیت‌الله حسن‌زادهٔ آملی، روایاتی را که بر استمرار شب قدر دلالت دارند، مرتبط با همین مسئله می‌داند و همچنین نزول ملائکه و روح و عنایت آنان به مؤمنان را ناظر به همین حقیقت می‌داند (همو، ۱۳۷۸، ص٦٥٥؛ همو، بی‌تا، ص۲۳٤).

هرچند تبیین مراتب سه‌گانه برای شب قدر از منظر عرفانی، در چارچوب این دستگاه فکری منسجم است، با روایاتی که شب قدر را منحصر در یک شب از سال دانسته (قمی، ١٤٠٤ق، ج۲، ص۲۹۰ و ٤۳۲؛ صفار، ١٤٠٤ق، ص۲٤۰-۲٤٥) و اختلاف را صرفاً در تعیین آن شب، نه تعداد شب‌ها، می‌شمارند، تعارض دارد (صدوق، ۱۳٦۲، ص٥۱۹؛ همو، ۱۳٦۸، ص٦٤ و ٦۷). بنابراین، پذیرش این تبیین، مستلزم ارائهٔ قرینه‌ای است که بتواند میان معنای عرفانی تعدد مراتب و دلالت روایات بر وحدت شب قدر در هر سال جمع کند.

٤-٤- کاربست نظریهٔ انسان کامل در تطبیق لیلة القدر بر حضرت فاطمه علیها السلام

آیت‌الله حسن‌زادهٔ آملی، پس از اشاره به اینکه منظور از «لیل» و «یوم»، منازل سیر نزولی و صعودی است و «لیلة القدر» نیز دارای مراتب است، همان‌گونه که همهٔ هستی دارای مراتب است و رابطهٔ این مراتب با یکدیگر، رابطهٔ مرتبهٔ عالی با مرتبهٔ نازل‌تر است، حضرت فاطمه علیها السلام را به‌عنوان «لیلة القدر» معرفی می‌کند و در ادامه می‌نویسد: «حضرت زهرا علیها السلام همان‌طور که لیلة القدر است، ایام‌الله هم هست. انسان کامل ظرف حقایق قرآن است و حضرت زهرا علیها السلام قرآن ناطق است و یازده قرآن ناطق از ایشان نازل شده است» (حسن‌زادهٔ آملی، ۱۳۷۸، ص۶۵۳، همو، ۱۳۸۱، ج۴، ص۵۱۰).

ایشان برای استدلال بر این دیدگاه، به روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله استناد می‌کند که در آن آمده است: «فَمَنْ

عَرَفَ فَاطِمَةَ حَقَّ مَعْرِفَتِهَا فَقَدْ أَدْرَكَ لَيْلَةَ الْقَدْرِ، وَ إِنَّمَا سُمِّيَتْ فَاطِمَةُ لِأَنَّ الْخَلْقَ فُطِمُوا عَنْ مَعْرِفَتِهَا»[1]. در ادامه نیز روایت تفسیر فرات را نقل می‌کند.

حسن‌زادهٔ آملی، دربارهٔ علت ناتوانی مردم از معرفت حضرت زهرا علیها السلام می‌نویسد که کسی که معصوم نیست، مفهوم عصمت را می‌فهمد، ولی نمی‌تواند آن را بچشد و احساس کند؛ همان‌گونه که مردم عادی نمی‌توانند حقیقت اجتهاد را احساس و درک کنند. از نظر وی، آنچه اهمیت دارد، علمی است که به‌طور کامل احساس و ادراک شود. مراد از درک و احساس نیز معرفتی است که از طریق کشف و وجدان حاصل می‌شود، نه از طریق برهان و استدلال یا تقلید (همو، ۱۳۷۸، ص۶۵۴؛ همو، ۱۳۸۱، ج۴، ص۵۱۱).

ایشان در ادامه می‌نویسد: «لیلة القدر بنیهٔ انسان کامل، یعنی همان قلبی است که عرش رحمن است و وسیع‌ترین قلب‌هاست و قلبی است که شرح داده شده است و آن همان قلب پیامبر است و قرآن در شب قدر زمانی، در لیلة القدر مبارک ختمی‌مرتبت، که همان قلب پیامبر صلی الله علیه و آله است، به‌صورت دفعی نازل شد» (همان).

بر این اساس، همان‌گونه که «قلب» علاوه بر عضو صنوبری بدن، بر لطیفهٔ ربانی‌ای اطلاق می‌شود که به این قلب جسمانی وابستگی و تعلق دارد، دربارهٔ «لیلة القدر» نیز چنین دو معنایی قابل تصور است؛ یعنی میان لیلة القدر زمانی و حقیقتی که به‌عنوان مرتبه‌ای از وجود انسان کامل مطرح می‌شود، رابطه‌ای برقرار است (همان).

قلبی که خزینهٔ حقایق و باطن آیات قرآن است، همان «لیلة القدر» دانسته می‌شود. در این زمینه، از حضرت زهرا علیها السلام نقل شده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَجْعَلْنِي جَاحِدَةً لِشَيْءٍ مِنْ كِتَابِهِ». همچنین از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده است: «مَا مِنْ حَرْفٍ مِنْ حُرُوفِ الْقُرْآنِ إِلَّا وَ لَهُ سَبْعُونَ أَلْفَ مَعْنًى». در روایت دیگری نیز آمده است: «مَنْ عَرَفَ فَاطِمَةَ حَقَّ مَعْرِفَتِهَا فَقَدْ أَدْرَكَ لَيْلَةَ الْقَدْرِ».

حضرت فاطمه علیها السلام، همان‌گونه که «لیلة القدر» و «یوم‌الله» است، «کون جامع» و صاحب قلب نیز دانسته می‌شود؛ زیرا هر انسان کامل چنین است. انسانی که غیب بر او آشکار و اسرار بر او هویدا شود و حقایق امور بر او آشکار گردد، صاحب قلب است[2]. همچنین، حضرت فاطمه علیها السلام یکی از اسماء الهی نیز دانسته شده است؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام دربارهٔ آیهٔ ﴿وَ لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ می‌فرماید: «نَحْنُ وَ اللَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا».

آیت‌الله حسن‌زادهٔ آملی با اشاره به این اصل که «الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ فِي الْعَصْرِ الْمُحَمَّدِيِّ وَعَاءُ حَقَائِقِ الْقُرْآنِ»، نتیجه می‌گیرد که حضرت فاطمه علیها السلام به‌عنوان «قرآن ناطق»، «یازده قرآن ناطق»؛ یعنی ائمه علیهم السلام، را از خود نازل کرده است. ایشان در تبیین علت ناتوانی مردم از معرفت حضرت، به «علم ذوقی» و «کشف»

۱. این روایت در منبع مذکور به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منسوب شده است؛ ولی چنانکه گذشت، تنها منبع آن، تفسیر فرات کوفی است که در آن به امام صادق علیه السلام منسوب شده است و احتمال سهو در مورد آن وجود دارد.

۲. و الإنسان إنّما یکون صاحب القلب إذا تجلّی له الغیب و انکشف له السرّ و ظهرت عنده حقیقة الأمر و تحقّق بالأنوار الإلهیة و تقلّب فی الأطوار الربوبیة.

استناد می‌کند و معرفت برهانی و تقلیدی را برای درک حقیقت ایشان کافی نمی‌داند (کلینی، ۱۳۶۳، ج۱، ص۱۴۳؛ حسن‌زادهٔ آملی، ۱۳۸۱، ج۴، ص۵۱۳).

بنابراین، وی با تکیه بر مبانی انسان کامل و قوس نزول، حضرت فاطمه علیها السلام را به‌عنوان «لیلة القدر» معرفی می‌کند. او همچنین برای این تطبیق، به روایاتی استناد می‌کند که پیش‌تر در بخش روایی این مقاله، از حیث سندی، ضعیف ارزیابی شدند.

٤-٥- نقد تأویلات عرفانی

بر اساس سه رکن مذکور، یعنی عینیت ذات و صفات، نظریهٔ انسان کامل و قوس نزول و صعود، عرفا تأویلات خود را از سورهٔ قدر استخراج کرده‌اند. در ادامه، با تکیه بر ضوابط تفسیر باطنی و معیارهای صحت تأویل، این تأویلات از منظر روش‌شناختی بررسی می‌شود.

روایات دلالت دارند که فهم بخشی از بطن قرآن در انحصار خداوند و معصومان علیهم السلام است (صفار، ١٤٠٤ق، ص۲۱۳ـ۲۱۷)؛ با این حال، امکان فهم بخشی دیگر از بطون قرآن برای غیرمعصومان نیز مطرح شده است. این دیدگاه در آثار برخی دانشمندان فریقین نیز مورد توجه قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص٤٥ـ٦٠).

هر معنایی که به‌عنوان تأویل آیه مطرح شود، لزوماً پذیرفتنی نیست. از این رو، دانشمندان علوم قرآنی، تأویل را به صحیح و فاسد تقسیم کرده و برای صحت تأویل و فهم بطن آیات، معیارهایی را مطرح کرده‌اند. از جملهٔ این معیارها، آن است که تأویل صحیح باید با دلیل معتبر همراه باشد و می‌تواند شامل تأویل قریب و بعید شود. ادلهٔ صحت تأویل نیز اموری همچون فهم عقلا و عرف، قرینهٔ صارفه برای حمل لفظ بر معنای مجازی، قرینهٔ معینه در مورد لفظ مشترک، عدم مخالفت با اصول و مبانی شریعت، قواعد عمومی فقه و جمع میان مدلول دو آیه یا روایت را دربرمی‌گیرد. در مقابل، تأویل فاسد و مردود، تأویلی است که دلیل معتبری بر صحت آن وجود نداشته باشد یا لفظ، تاب تحمل آن را نداشته باشد.

همچنین، عوامل مؤثر در فهم مراد شارع و ظهور نهایی کلام عبارت‌اند از: وضع لغوی، استعمال مردم، سیاق آیات قبل و بعد، هماهنگی با مجموع قرآن و هماهنگی با سنت صحیح (شاکر، ١٣٧٦). بنابراین، هر تأویلی باید در چارچوب این مجموعهٔ قرائن و ضوابط ارزیابی شود و صرف امکان عقلی یا وجود شباهت میان دو مفهوم، برای اثبات یک معنای تأویلی کافی نیست.

سیدحیدر طباطبایی در این‌باره می‌نویسد: «وجود رابطه و تناسب بین ظهر و بطن آیه از جمله معیارها و ضوابط صحت تفسیر باطنی است. اگر هیچ نوع رابطه‌ای بین ظهر و بطن آیه متصور نباشد، نمی‌توان ادعا کرد که این معنا و مفهوم از این آیه استخراج می‌شود. دیگر اینکه بطن مطرح‌شده برای آیه نباید با کتاب، سنت و قواعد شرعی مخالفت داشته باشد. در ضمن باید در نظر داشت که این شرط همواره برای پذیرش باطن

آیات وجود دارد و آن اینکه این بطن نباید به‌عنوان تفسیر آیه مطرح شود و جدای از آن، باید برای دست برداشتن از ظاهر آیه که حجت است، دلیلی اقامه شود» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص۶۰ـ۷۸).

بابایی نیز دلایل ذهبی و آیت‌الله معرفت دربارهٔ معیار صحت تفسیر باطنی را نقد کرده و معیار خود را چنین ارائه می‌کند که تفسیر باطنی باید در قالب یکی از دلالت‌های عرفی کلام، مانند دلالت اقتضا، تنبیه، ایما، اشاره یا دلالت مفهومی کلام، چه موافق و چه مخالف، بگنجد یا اینکه روایتی معتبر و قابل قبول از آن خبر داده باشد. از سوی دیگر، نباید با ضروریات دین، دلیل عقلی قطعی و صریح، یا ظاهر آیه یا روایت معارض باشد (بابایی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۲۰ـ۲۲).

چنان‌که گذشت، یکی از نکات کلیدی در تفسیر باطنی، التزام به حجیت ظاهر است. ظاهر آیات حجت است؛ بنابراین، پذیرش تأویلی که بدون ارائهٔ قرینه‌ای معتبر و کافی، مستلزم نفی ظاهر آیه باشد، با ضوابط تفسیر باطنی سازگار نیست.

این نکته مورد توجه عرفا نیز قرار گرفته است. ابن‌عربی، تصریح می‌کند که اخذ باطن نباید به نفی ظاهر بینجامد و از این رو، در نکوهش باطنیه به سخن استادش، ابومدین، استناد می‌کند که تمسک به هر یک از ظاهر و باطن، بدون دیگری را امری نکوهیده می‌دانست و می‌گفت: «كَانَ شَيْخُنَا أَبُو مَدْيَنَ يَذُمُّ الطَّرَفَيْنِ عَلَى الْانْفِرَادِ، وَ يَقُولُ: إِنَّ الْجَامِعَ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ هُوَ الْكَامِلُ فِي السُّنَّةِ وَ الْمَعْرِفَةِ» (ابن‌عربی، ج۱، ص٦٥٤).

از نظر ابن‌عربی، رابطهٔ ظاهر با باطن، نه رابطهٔ تضاد، بلکه رابطهٔ تعمیق و دستیابی به درجات بالاتری از معرفت است. به همین علت، تأویل به معنای معتزلی آن، که مستلزم نفی ظاهر آیات است، از نظر وی مردود است(ر.ک: شیروانی، ۱۳۸۱، ص۲۱۹ـ۲۲۱).

٤-٥-١- نفی ظاهر قرآن بدون قرینه و عدم التزام به حجیت آن

آیات سورهٔ قدر به‌صراحت از شب سخن می‌گویند. تعبیرهایی چون ﴿ليلة القدر﴾، ﴿ليلة مباركة﴾، ﴿ألف شهر﴾ و ﴿مطلع الفجر﴾ همگی بر یک واقعهٔ زمانی دلالت دارند. افزون بر این، انبوه روایات فریقین، که به‌نوعی متواتر معنوی محسوب می‌شوند، بر فضیلت، اعمال و تعیین شب قدر دلالت دارند و مؤید همین ظهور زمانی هستند.

چنان‌که گذشت، نه‌تنها بر اساس دیدگاه مفسران فریقین، ظاهر قرآن حجت است (خوئی، ۱۳۹۵ق، ص۲٦۳ـ۲٦۷)، بلکه ابن‌عربی، که از برجسته‌ترین نمایندگان عرفان نظری است، نیز بر هماهنگی ظاهر و باطن تأکید کرده است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱، ص٦٥٤). با این حال، برخی از عرفا بدون ارائهٔ قرینه‌ای قطعی، متصل یا منفصل، از این ظاهر دست برداشته و «لیل» را به مفاهیم انتزاعی‌ای چون «قلب پیامبر»، «مرتبهٔ فناء» یا «عالم طبیعت» تأویل کرده‌اند. ادله‌ای که عرفا برای نفی ظاهر اقامه کرده‌اند، همچون استدلال شاه‌آبادی دربارهٔ «اعتباری بودن زمان» یا استدلال دربارهٔ «تجرد ملائکه و روح»، از چنان استحکامی برخوردار نیست که بتواند در برابر ظهور آیات و روایات فراوان مربوط به شب قدر قرار گیرد. بنابراین، این

رویکرد با اصل حجیت ظاهر قرآن سازگار نیست و پذیرش آن به‌عنوان تفسیر معتبر، نیازمند ارائهٔ دلیل کافی است.

٤-٥-٢- تحمیل مبانی عرفانی بر قرآن

به نظر می‌رسد عرفا، پیش از مواجهه با آیات سورهٔ قدر، یک نظام معرفتی مفروض دارند که اصولی چون «عینیت ذات و صفات»، «نظریهٔ انسان کامل» و «قوس نزول و صعود» را دربرمی‌گیرد. سپس آیات قرآن را بر اساس این منظومهٔ از پیش شکل‌گرفته تطبیق می‌دهند و واژگان کلیدی سوره، مانند «لیل»، «قدر»، «فجر» و «امر» را در چارچوب این نظام معنا می‌کنند. برای نمونه، مراحل هفت‌گانه‌ای که شاه‌آبادی برای قوس نزول ترسیم کرده است، هیچ‌گونه قرینه‌ای در خود آیات سورهٔ قدر ندارد و بر اساس یک چارچوب عرفانی بر آیات تطبیق داده شده است. کمابیش همین رویکرد را می‌توان در تفسیر منسوب به ابن‌عربی نیز مشاهده کرد.

در روش‌شناسی تفسیر، نقطهٔ آغاز باید ظاهر آیات باشد و مفسر با تکیه بر قواعد ادبی، سیاق و مجموعهٔ قرائن، به فهم مراد الهی بپردازد. در صورتی که قرینه‌ای معتبر برخلاف ظاهر وجود داشته باشد، می‌توان از ظاهر عبور کرد و معنای تأویلی را مطرح نمود. بنابراین، مبانی بیرونی یک مکتب فکری نمی‌تواند به‌تنهایی مبنای تغییر معنای ظاهری آیات قرار گیرد.

٤-٥-٣- استناد به روایات ضعیف برای تطبیق شخصی

آیت‌الله حسن‌زادهٔ آملی برای تطبیق «لیلة القدر» بر حضرت فاطمه علیها السلام، به روایاتی از منابعی همچون تفسیر فرات کوفی و تأویل الآیات شرف‌الدین حسینی استناد می‌کند. با این حال، در بخش روایی این مقاله، به‌تفصیل نشان داده شد که این روایات از حیث سندی، اعتبار کافی ندارند و راویانی غالی، واقفی، مجهول یا ناشناخته در اسناد آنها به چشم می‌خورد. افزون بر این، برخی از این روایات به‌صورت مرسل نقل شده‌اند و و مورد اقبال محدثانی چون شیخ صدوق، شیخ طوسی و مفسرانی مانند طبرسی قرار نگرفته‌اند.

با وجود این، حسن‌زادهٔ آملی این روایات را مبنای استدلال خود قرار داده و بر اساس آنها، «لیلة القدر» را به «حضرت فاطمه علیها السلام» تطبیق می‌کند؛ درحالی‌که اگر تأویل باطنی آیه بر اساس روایت ارائه شود، آن روایت باید از اعتبار کافی برخوردار باشد. روایات مذکور چنین اعتباری ندارند و نمی‌توانند به‌تنهایی مبنای کنار گذاشتن ظاهر قرآن یا اثبات یک معنای باطنی الزام‌آور قرار گیرند.

٤-٥-٤- ناسازگاری با اصل تجرد ارواح؛ نقد دلیل عرفا بر اساس مبانی خود آنان

یکی از مهم‌ترین ادلهٔ عرفا برای نفی زمانی بودن «لیل»، استدلال به تجرد ملائکه و روح است. به اعتقاد آنان، نزول موجودات مجرد، یعنی فرشتگان و روح، در یک شب زمانی طبیعی، دست‌کم با اشکال مواجه است و از این رو، «لیل» باید به‌عنوان مرتبه‌ای وجودی و غیرزمانی، مانند قلب پیامبر صلی الله علیه و آله یا عالم طبیعت، تأویل شود.

این استدلال را می‌توان از چند جهت بررسی کرد:

۱. قرآن کریم به‌صراحت از نزول ملائکه و روح در شب قدر سخن می‌گوید و روایات متعدد نیز بر نزول فرشتگان در این شب تأکید دارند. بنابراین، اصل ارتباط موجودات مجرد با یک ظرف زمانی، نه‌تنها محال نیست، بلکه از مسلمات قرآن و روایات است.

۲. اگر نزول‌های متعدد جبرئیل بر پیامبر ﷺ در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، با تجرد ارواح ناسازگار نباشد، نزول دفعی قرآن در یک «شب زمانی» نیز ناسازگار نخواهد بود. عرفا نزول تدریجی وحی را می‌پذیرند، اما برای نزول دفعی قرآن در یک شب زمانی اشکال مطرح می‌کنند؛ درحالی‌که در حالی که از منظر فلسفی، تفاوتی ماهوی میان این دو نوع نزول وجود ندارد.

۳. آیت‌الله شاه‌آبادی بر این باور است که «زمان دارای حکم واحدی است و اختلافی در حکم ندارد مگر به حسب اعتبار و اگر بخواهیم لیلة را زمانی بگیریم قدر و مبارک بودن آن اعتباری خواهد بود و نه واقعی و این خلاف ظاهر لفظ است». اگر منظور ایشان از اختلاف، اختلاف افق و تعدد مصادیق شب قدر باشد، این تعدد با مبارک بودن آن منافاتی ندارد؛ همان‌گونه که تعدد مصادیق روزهای مقدس مانند جمعه و اعیاد، با قداست و برکت آنها منافات ندارد. افزون بر این، ایشان از یک سو «لیل» را برخلاف ظاهر، غیرزمانی می‌داند و از سوی دیگر، اعتباری بودن برکت لیلة القدر را خلاف ظاهر می‌شمارد و بر واقعی بودن این برکت تأکید می‌کند؛ درحالی‌که پذیرش زمان‌مند بودن لیلة القدر، به‌خودی‌خود مستلزم اعتباری بودن برکت آن نیست.

بنابراین، نه‌تنها نزول دفعی قرآن در یک شب زمانی، با تجرد ارواح منافاتی ندارد، بلکه خود قرآن و روایات، بر این نزول زمانی تأکید می‌کنند و نمی‌توان آن را به‌بهانهٔ تجرد ارواح، نفی کرد.

٤-٥-٥- تضعیف نقش زمان قدسی و بی‌اعتنایی به ظرفیت‌های زمانی قرآن

تأویلات عرفانی، با نفی زمان‌بودن «لیل»، عملاً یکی از ظرفیت‌های تربیتی و معنوی قرآن را نادیده می‌گیرند. قرآن کریم برخی زمان‌ها را به‌عنوان ظرف نزول رحمت و برکت معرفی کرده و برای آنها ویژگی‌های خاصی بیان کرده است؛ از جمله شب قدر، ماه رمضان، روز جمعه و ایام‌الله. این زمان‌ها، نه‌تنها ظرف نزول رحمت و برکت هستند، بلکه دارای قداست تکوینی و تشریعی‌اند و مکلّفان را به بهره‌جویی عملی از آنها دعوت می‌کنند.

با تأویل «لیل» به مفاهیم انتزاعی، مانند قلب پیامبر یا عالم طبیعت، این قداست زمانی نادیده گرفته می‌شود و اعمال عبادی اختصاصی شب قدر، مانند احیاء، دعا و تلاوت قرآن، معنای واقعی خود را از دست می‌دهند. همچنین، روایاتی که به‌صراحت بر تعیین شب قدر و اعمال آن تأکید دارند، با این تأویلات، یا باید نفی شوند، یا به‌تأویل‌های ثانویه دچار گردند که این خود، به گسترش بی‌ضابطهٔ تأویلات می‌انجامد. قرآن، برای هدایت عملی انسان آمده است و نمی‌توان مفاهیم عملی آن را به مدل‌های صرفاً فلسفی، تقلیل داد.

۵- جمع‌بندی تأویلات عرفانی و روایی

پس از تحلیل و بررسی روایات و نیز تأویلات عرفانی دربارهٔ مفهوم لیلة القدر، یافته‌های این پژوهش را می‌توان در محورهای زیر جمع‌بندی و تحلیل کرد.

۵-۱- بررسی تأثیرپذیری عرفا از روایات

چنان‌که گذشت، منظومهٔ فکری عرفا در تأویل سورهٔ قدر، بدون توجه به روایات تأویل لیلة القدر بر حضرت زهرا علیها السلام شکل گرفته است و مبانی اولیهٔ آن را باید در میان عارفان اهل‌سنت، مانند ابن‌عربی و جریان متأثر از آن جست‌وجو کرد. در این منظومهٔ فکری، با استفاده از مفاهیمی مانند «صفات الهی»، «انسان کامل» و «قوس نزول و قوس صعود»، آیات سورهٔ قدر تأویل شده‌اند.

با ورود عرفان نظری به فضای فکری شیعه و به‌ویژه در دورهٔ معاصر، عارفان فقیهی همچون شاه‌آبادی و حسن‌زادهٔ آملی از این منظومهٔ فکری بهره گرفته و به تبیین روایات مربوط به تأویل لیلة القدر بر حضرت فاطمه علیها السلام که در برخی منابع متقدم نقل شده‌اند، پرداخته‌اند.

۵-۲- روش عرفا در مواجهه با آیات سورهٔ قدر و روایات تأویلی

عرفا با استفاده از منظومهٔ فکری خود به تأویل آیات سورهٔ قدر پرداخته‌اند. در برخی منابع، مانند تفسیر منسوب به ابن‌عربی، «لیلة القدر» به «بنیهٔ محمدی» تأویل شده است. در این منظومهٔ فکری، تعابیر زمانی مطرح‌شده در سورهٔ قدر از معنای ظاهری و زمانی خود فاصله می‌گیرند. برای نمونه، ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ در چارچوب این تأویل به معنایی مرتبط با برتری حقیقت محمدیه تفسیر می‌شود (ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق، ج۲، ص۴۱۸). این رویکرد در تأویل‌های ارائه‌شده از سوی عرفای شیعه، مانند شاه‌آبادی و حسن‌زادهٔ آملی، نیز قابل مشاهده است.

روایات تأویلی مورد بحث نیز از این جهت که «لیلة القدر» را از مفهوم زمانی آن فراتر می‌برند، با دیدگاه عرفا شباهت دارند.

۵-۳- ارزیابی کلی تأویل‌ها

در تأویلات عرفانی، نزول قرآن بر قلب پیامبر صلی الله علیه و آله با آیات قرآن قابل تأیید است؛ اما نفی مفهوم زمانی «لیلة القدر» نیازمند دلایلی قوی است که بتواند با اصل حجیت ظاهر آیات قرآن مقابله کند.

دلایلی که از سوی قائلان به این نظریه دربارهٔ نفی زمانی بودن «لیل» مطرح شده، برای اثبات چنین نتیجه‌ای کافی به نظر نمی‌رسد. در سورهٔ قدر نیز تعبیرها و واژگانی به‌کار رفته است که در کنار یکدیگر، ظهور زمانی آیه را تقویت می‌کنند؛ از جمله «لیل»، «شهر» و «مطلع الفجر». افزون بر این، انبوه احادیثی که از طریق فریقین دربارهٔ شب قدر، اعمال، فضیلت و تعیین آن نقل شده و در مجموع می‌توان آنها را مؤید تواتر معنوی دانست، بر این ظهور تأکید دارند. از این رو، دست کشیدن از ظاهر آیات و حمل «لیلة القدر» بر

یک حقیقت غیرزمانی، نیازمند قرینه‌ای معتبر و کافی است.

بنابراین، می‌توان اصل نزول قرآن بر قلب پیامبر ﷺ را پذیرفت، بدون آنکه لازمهٔ آن، پذیرش این دیدگاه باشد که «لیلة القدر» در این سوره به «بنیهٔ محمدی» یا مرتبه‌ای از مراتب وجودی انسان کامل اشاره دارد. بر این اساس، می‌توان گفت قرآن در «لیلة القدر» بر قلب پیامبر ﷺ نازل شده است. این برداشت با آیات دیگری که از نزول قرآن بر قلب پیامبر ﷺ سخن می‌گویند، سازگار است و با اصل تجرد ارواح نیز منافاتی ندارد؛ زیرا نزول دفعی قرآن در شب قدر، همچون نزول تدریجی وحی، می‌تواند با تجرد جبرئیل و دیگر موجودات مجرد قابل جمع باشد.

در مورد تأویل‌های روایی نیز به نظر می‌رسد مهم‌ترین مستند برای تطبیق حضرت فاطمه علیها السلام با لیلة القدر، روایات موجود در این زمینه است. آنچه دربارهٔ نزول قرآن بر قلب پیامبر ﷺ بیان شد، به‌خودی‌خود تأویل آیهٔ سورهٔ قدر نیست؛ زیرا در آیات دیگر قرآن به این مسئله تصریح شده است. از سوی دیگر، ظاهر قرآن حجت است و روایاتی که بخواهند معنایی برخلاف این ظاهر را اثبات کنند، باید از حجیت کافی برخوردار باشند. روایات مطرح‌شده دربارهٔ تطبیق لیلة القدر بر حضرت فاطمه علیها السلام، از این اعتبار برخوردار نیستند. این روایات حتی از چنان اعتباری برخوردار نیستند که بتوان بر اساس آنها، با حفظ معنای ظاهری آیات قرآن، معنایی باطنی و فراتر از ظاهر برای آیات اثبات کرد؛ معنایی که در طول معنای ظاهری قرار گیرد و تبیین‌کنندهٔ لایه‌ای عمیق‌تر از آیات باشد. البته، این سخن به معنای حکم به جعلی بودن این روایات نیست، بلکه صرفاً به معنای عدم احراز حجیت آنها برای اثبات چنین مدعایی است.

از سوی دیگر، هرچند پیامبر ﷺ و اهل‌بیت علیهم السلام در معارف اسلامی به‌عنوان قرآن ناطق و مظهر حقایق قرآن معرفی شده‌اند، این مفهوم اختصاصی به حضرت فاطمه علیها السلام ندارد و پذیرش آن نیز متوقف بر پذیرش «لیلة القدر» بودن حضرت فاطمه علیها السلام نیست. بنابراین، می‌توان جایگاه والای حضرت فاطمه علیها السلام و ارتباط ایشان با معارف قرآن را پذیرفت، بدون آنکه «لیلة القدر» در آیات سورهٔ قدر به‌طور اختصاصی بر ایشان تطبیق داده شود.

نتیجه‌گیری

۱. روایات تطبیق‌دهندهٔ «لیلة القدر» بر حضرت فاطمه علیها السلام، از حیث سندی اعتبار کافی ندارند. از حیث دلالی نیز با ظاهر و سیاق آیات، برخی قواعد نحوی و مجموعهٔ روایات مربوط به فضیلت و زمان شب قدر ناسازگارند و قرینهٔ کافی برای صرف‌نظر از ظاهر قرآن ارائه نمی‌کنند.

۲. تأویلات عرفانی دربارهٔ انطباق «لیلة القدر» بر حضرت فاطمه علیها السلام، اگرچه در چارچوب مبانی عرفانی خود از انسجام درونی برخوردارند، از منظر روش‌شناسی تفسیر قرآن با اشکالاتی مواجه هستند؛ از جمله نفی ظاهر بدون ارائهٔ قرینهٔ کافی، تفسیر آیات بر اساس مبانی عرفانی از پیش‌پذیرفته‌شده و استناد به روایاتی

که در این پژوهش از نظر سندی اعتبار کافی برای اثبات چنین تطبیقی ندارند. همچنین، استدلال مربوط به تجرد ملائکه و روح، به‌تنهایی نمی‌تواند دلیلی برای نفی زمانی بودن «لیلة القدر» باشد.

۳. بر اساس بررسی‌های انجام‌شده، می‌توان نزول قرآن بر قلب پیامبر ﷺ را پذیرفت، درحالی‌که «لیلة القدر» را همان شب زمانی مورد اشارهٔ آیات و روایات دانست. این برداشت میان دو امر، یعنی نزول قرآن بر قلب پیامبر ﷺ و زمان‌مند بودن لیلة القدر، تعارضی ایجاد نمی‌کند و در عین حال، مستلزم نفی ظاهر آیات نیست.

۴. ارتباط معنوی حضرت فاطمه علیها السلام با مفاهیمی همچون قرآن، انسان کامل، مقام ولایت و حقایق باطنی دین، به‌خودی‌خود مستلزم آن نیست که «لیلة القدر» در آیات سورهٔ قدر بر ایشان تطبیق شود. از این رو، می‌توان فضایل و مقامات حضرت فاطمه علیها السلام و نیز برخی وجوه ارتباط ایشان با شب قدر را در قالب تبیین‌های معنوی و تنبیهی مطرح کرد، بدون آنکه این وجوه به‌عنوان تفسیر جایگزین معنای ظاهری آیات تلقی شوند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن (بی‌تا). الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت: دار الأضواء.

۲. ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن‌علی (۱۳۸۶). الموضوعات، تحقیق: عبدالرحمن محمدعثمان، مدینه: مکتبة السلفیة.

۳. ابن‌داوود، حسن‌بن‌علی (۱۳۹۲). الرجال، تحقیق و تقدیم: سیدمحمدصادق آل‌بحرالعلوم، نجف: مطبعة الحیدریة.

۴. ابن‌شهرآشوب، محمدبن‌علی (بی‌تا). معالم العلماء، قم: بی‌نا.

۵. ـــــــــــــــــ (۱۳۷۶). مناقب آل‌ابی‌طالب، نجف: مطبعة الحیدریة.

۶. ابن‌طاووس، سیدعلی‌بن‌موسی (۱۴۰۹ق). الأمان من أخطار الأسفار، قم: آل البیت علیهم‌السلام.

۷. ـــــــــــــــــ (۱۴۱۳ق). الیقین، تحقیق: انصاری، قم: دار الکتاب.

۸. ـــــــــــــــــ (۱۴۱۶ق). الملاحم و الفتن، اصفهان: مؤسسهٔ صاحب‌الأمر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.

۹. ـــــــــــــــــ (۱۳۶۳). فرج المهموم، قم: منشورات الرضی.

۱۰. ـــــــــــــــــ(۱۳۶۸). جمال الأسبوع، تحقیق: جواد قیومی، قم: آفاق.

۱۱. ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۲ق). تفسیر القرآن الکریم، تحقیق: عبدالوارث محمدعلی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۱۲. ـــــــــــــــــ (بی‌تا). الفتوحات المکیة، بیروت: دار صادر.

۱۳. ابن‌غضائری، احمدبن‌حسین (۱۴۲۲ق). الرجال، تحقیق: سیدمحمدرضا جلالی، دار الحدیث.

۱۴. اتان کلبرک (۱۳۷۱). کتابخانه ابن‌طاووس، ترجمه: سیدعلی قرائی و رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

۱۵. اردبیلی، محمدعلی (بی‌تا). جامع الرواة، قم: مکتبة المحمدی.

۱۶. امین اصفهانی، سیده‌نصرت (بی‌تا). مخزن العرفان، تهران: نهضت زنان مسلمان.

۱۷. بابایی، علی‌اکبر (۱۳۸۷). مکاتب تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۸. بحرانی، سیدهاشم (بی‌تا). غایة المرام، تحقیق: سیدعلی عاشور، قم: بی‌نا.

۱۹. ـــــــــــــــــ (۱۴۱۳ق). مدینة المعاجز، قم: مؤسسهٔ معارف اسلامی.

۲۰. برقی، احمدبن‌محمدبن‌خالد (۱۳۳۰). المحاسن، تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین حسینی (المحدث)، قم: دار الکتب الإسلامیة.

۲۱. تفرشی، مصطفی‌بن‌حسین (۱۴۱۸ق). نقد الرجال، قم: مؤسسهٔ آل البیت علیهم‌السلام.

۲۲. جزائری، سیدعبدالله (بی‌تا). التحفة السنیة، نسخهٔ خطی آستان قدس (نرم‌افزار کتابخانه اهل‌بیت علیهم‌السلام).

۲۳. جیلی، عبدالکریم‌بن‌ابراهیم (۱۴۱۸ق). الإنسان الکامل، تصحیح و تحقیق: ابوعبدالرحمن صلاح‌بن‌محمدبن‌عویضة، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۲۴. حر عاملی، محمدبن‌حسن (۱۴۲۲ق). الإیقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة، تحقیق: مشتاق المظفر، قم: دلیل ما.

۲۵. ـــــــــــــــــــ (بی‌تا). أمل الآمل، تحقیق: سیداحمد حسینی، بغداد: مکتبة الأندلس.
۲۶. حسن‌زاده آملی، حسن (بی‌تا). انسان و قرآن، قم: قیام.
۲۷. ـــــــــــــــــــ (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۸. ـــــــــــــــــــ (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه، قم: بوستان کتاب.
۲۹. حلی، حسن‌بن‌سلیمان (۱۹۵۰). مختصر بصائر الدرجات، نجف: مطبعة الحیدریة.
۳۰. حلی، یوسف‌بن‌مطهر (۱۴۱۷ق). خلاصة الأقوال، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسهٔ نشر الفقاهة.
۳۱. حویزی، عبدعلی‌بن‌جمعه (۱۴۱۲ق). تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان.
۳۲. خویی، ابوالقاسم (۱۳۹۵ق). البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار الزهراء.
۳۳. ـــــــــــــــــــ (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث، قم: الثقافة الإسلامیة.
۳۴. رجب برسی، رجب‌بن‌محمد (۱۴۱۹ق). مشارق أنوار الیقین فی أسرار امیرالمؤمنین، تحقیق: سیدعلی عاشور، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۳۵. سبزواری، ملاهادی (بی‌تا). شرح الأسماء الحسنی، قم: کتابخانه بصیرتی.
۳۶. شاذان‌بن‌جبرئیل قمی (۱۴۲۳ق). الروضة فی فضائل امیرالمؤمنین، تحقیق: علی شکرچی، بی‌جا: بی‌نا.
۳۷. ـــــــــــــــــــ (۱۳۸۱ق). الفضائل، نجف: مطبعة الحیدریة.
۳۸. شاکر، محمدکاظم (۱۳۷۶). روش‌های تأویل قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۹. شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۶۰). رشحات البحار، ترجمه، شرح و نقد: محمد شاه‌آبادی، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۴۰. شرف‌الدین حسینی، سید (۱۴۰۷ق). تأویل الآیات، قم: مدرسهٔ امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.
۴۱. شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۹ق). قاموس الرجال، قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی.
۴۲. شیخ بهایی، محمدبن‌حسین (بی‌تا). مشرق الشمسین، قم: مکتبهٔ بصیرتی.
۴۳. ـــــــــــــــــــ (بی‌تا). مفتاح الفلاح، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۴۴. شیروانی، علی (۱۳۸۱). مبانی نظری تجربهٔ دینی، قم: بوستان کتاب.
۴۵. صدوق، محمدبن‌علی (۱۳۶۲). الخصال، تصحیح و تعلیق: علی‌اکبر غفاری، قم: نشر اسلامی.
۴۶. ـــــــــــــــــــ (۱۴۱۷ق). الأمالی، قم: مؤسسهٔ بعثت.
۴۷. ـــــــــــــــــــ (۱۴۰۴ق). عیون أخبار الرضا (ع)، تحقیق: شیخ حسین اعلمی، بیروت: مؤسسة اعلمی.
۴۸. ـــــــــــــــــــ (۱۳۳۸). معانی الأخبار، تصحیح و تعلیق: علی‌اکبر غفاری، قم: نشر اسلامی.
۴۹. ـــــــــــــــــــ (۱۳۶۸). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی.
۵۰. صفار قمی، محمدبن‌حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات، قم: مؤسسهٔ آل البیت علیهم‌السلام.
۵۱. طالقانی، سیدایت‌الله (۱۴۱۹ق). بر کرانهٔ قدر، قم: راسخون.
۵۲. طباطبایی، سیدحیدر (۱۳۸۵). بطن قرآن از دیدگاه شیعه و اهل‌سنت، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۵۳. طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۴۱۷ق). إعلام الوری بأعلام الهدی، قم: مؤسسهٔ آل البیت علیهم‌السلام.
۵۴. طبری شیعی، محمدبن‌جریر (۱۴۱۳ق). دلائل الإمامة، تحقیق: قسم الدراسات الإسلامیة، قم: مؤسسهٔ البعثة.

۵۵. ـــــــــــــــــــــ (۱۴۱۰ق). نوادر المعجزات، قم: مؤسسهٔ امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.
۵۶. طوسی، محمدبن‌حسن (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال، تصحیح و تعلیق: میرداماد استرآبادی، تحقیق: سیدمهدی رجائی، قم: مؤسسة آل البیت (ع) لإحیاء التراث.
۵۷. ـــــــــــــــــــــ (۱۴۱۷ق). الفهرست، تحقیق: جواد قیومی، قم: الفقاهة.
۵۸. ـــــــــــــــــــــ (۱۴۱۵ق). الرجال، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین.
۵۹. عاملی، علی‌بن‌یونس (۱۳۸۴). الصراط المستقیم، تصحیح و تعلیق: محمدباقر بهبودی، تهران: انتشارات مرتضویه.
۶۰. فتال نیشابوری، محمدبن‌حسن (بی‌تا). روضة الواعظین، تقدیم: سیدحسن موسوی خرسان، قم: منشورات الشریف الرضی.
۶۱. فرات‌بن‌ابراهیم کوفی (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات کوفی، تحقیق: محمد الکاظم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۲. فیض کاشانی، محمدبن‌شاه‌مرتضی (بی‌تا). تفسیر الأصفی، تحقیق: مرکز پژوهش‌ها و تحقیقات اسلامی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۶۳. قمی، علی‌بن‌ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی، تحقیق: سیدطیب موسوی جزایری، قم: دار الکتاب.
۶۴. کجوری، محمدباقر (۱۳۸۰). الخصائص الفاطمیة، ترجمه: سیدعلی جمال اشرف، قم: انتشارات شریف الرضی.
۶۵. کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۳۶۳). الکافی، تصحیح و تعلیق: علی‌اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۶۶. گنابادی، سلطان‌محمد (۱۳۸۰). بیان السعادة فی مقامات العبادة، ترجمه: محمدرضا آقاخانی و حشمت‌الله ریاضی، تهران: سر الأسرار.
۶۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، بیروت: الوفاء.
۶۸. مروجی طبسی، محمدعلی (۱۴۰۴). «تحلیل انتقادی ضوابط نقد محتوایی روایات تأویلی معصومان»، قرآن‌پژوهی روایی، شمارهٔ سوم، صص۴۶-۶۸.
۶۹. مسعودی، محمدفاضل (۱۴۲۰ق). أسرار الفاطمیة، تقدیم: سیدعادل علوی، قم: مؤسسهٔ زائر.
۷۰. نجاشی، ابوالعباس احمدبن‌علی (۱۴۱۶ق). رجال النجاشی، قم: انتشارات اسلامی.
۷۱. نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶). الإنسان الکامل، تحقیق: ماریژان موله، تهران: طهوری.
۷۲. نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۲ق). مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران: شفق.
۷۳. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام.
۷۴. ـــــــــــــــــــــ (۱۴۱۵ق). خاتمة مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسهٔ آل البیت علیهم‌السلام.

References

The Holy Qur'an.
1. Aqa Buzurg Tihrani, Muhammad Muhsin. (n.d.). *Al-Dhari'ah ila Tasanif al-Shi'ah*. Beirut: Dar al-Adwa'.
2. Ibn al-Jawzi, 'Abd al-Rahman ibn 'Ali. (1386 SH). *Al-Mawdu'at*. Edited by 'Abd al-Rahman Muhammad 'Uthman. Medina: Maktabat al-Salafiyyah.
3. Ibn Dawud, Hasan ibn 'Ali. (1392 SH). *Al-Rijal*. Edited and introduced by Sayyid Muhammad Sadiq Al Bahr al-'Ulum. Najaf: Matba'at al-Haydariyyah.
4. Ibn Shahrashub, Muhammad ibn 'Ali. (n.d.). *Ma'alim al-'Ulama'*. Qom: n.p.
5. Ibn Shahrashub, Muhammad ibn 'Ali. (1376 SH). *Manaqib Al Abi Talib*. Najaf: Matba'at al-Haydariyyah.
6. Ibn Tawus, Sayyid 'Ali ibn Musa. (1409 AH). *Al-Aman min Akhtar al-Asfar*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt.
7. Ibn Tawus, Sayyid 'Ali ibn Musa. (1413 AH). *Al-Yaqin*. Edited by Ansari. Qom: Dar al-Kitab.
8. Ibn Tawus, Sayyid 'Ali ibn Musa. (1416 AH). *Al-Malahim wa al-Fitan*. Isfahan: Mu'assasat Sahib al-Amr.
9. Ibn Tawus, Sayyid 'Ali ibn Musa. (1363 SH). *Faraj al-Mahmum*. Qom: Manshurat al-Radi.
10. Ibn Tawus, Sayyid 'Ali ibn Musa. (1368 SH). *Jamal al-Usbu'*. Edited by Jawad Qayyumi. Qom: Afaq.
11. Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din. (1422 AH). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Edited by 'Abd al-Warith Muhammad 'Ali. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
12. Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din. (n.d.). *Al-Futuhat al-Makkiyyah*. Beirut: Dar Sadir.
13. Ibn al-Ghada'iri, Ahmad ibn Husayn. (1422 AH). *Al-Rijal*. Edited by Sayyid Muhammad Rida Jalali. Dar al-Hadith.
14. Kölberg, Etan. (1371 SH). *Ketabkhaneh-ye Ibn Tawus* [The Library of Ibn Tawus]. Translated by Sayyid 'Ali Qara'i and Rasul Ja'fariyan. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
15. Ardabili, Muhammad 'Ali. (n.d.). *Jami' al-Ruwat*. Qom: Maktabat al-Muhammadi.
16. Amin Isfahani, Sayyidah Nusrat. (n.d.). *Makhzan al-'Irfan*. Tehran: Nahzat-e Zanan-e Mosalman.
17. Baba'i, 'Ali Akbar. (1387 SH). *Maktabha-ye Tafsiri* [Schools of Qur'anic Exegesis]. Qom: Research Institute for Islamic Sciences and Culture.
18. Bahrani, Sayyid Hashim. (n.d.). *Ghayat al-Maram*. Edited by Sayyid 'Ali 'Ashur. Qom: n.p.
19. Bahrani, Sayyid Hashim. (1413 AH). *Madinat al-Ma'ajiz*. Qom: Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyyah.

20. Barqi, Ahmad ibn Muhammad ibn Khalid. (1330). *Al-Mahasin*. Corrected and annotated by Sayyid Jalal al-Din Husayni (al-Muhaddith). Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
21. Tafreshi, Mustafa ibn Husayn. (1418 AH). *Naqd al-Rijal*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt.
22. Jazayeri, Sayyid 'Abd Allah. (n.d.). *Al-Tuhfah al-Saniyyah*. Manuscript, Astan Quds Library; Ahl al-Bayt Library Software.
23. Jili, 'Abd al-Karim ibn Ibrahim. (1418 AH). *Al-Insan al-Kamil*. Edited and investigated by Abu 'Abd al-Rahman Salah ibn Muhammad ibn 'Uwaydah. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
24. Hurr al-'Amili, Muhammad ibn Hasan. (1422 AH). *Al-Iqaz min al-Haj'ah bi-al-Burhan 'ala al-Raj'ah*. Edited by Mushtaq al-Muzaffar. Qom: Dalil Ma.
25. Hurr al-'Amili, Muhammad ibn Hasan. (n.d.). *Amal al-Amil*. Edited by Sayyid Ahmad Husayni. Baghdad: Maktabat al-Andalus.
26. Hasan-Zadeh Amuli, Hasan. (n.d.). *Insan va Qur'an* [Humanity and the Qur'an]. Qom: Qiyam.
27. Hasan-Zadeh Amuli, Hasan. (1378 SH). *Mimadd al-Himam dar Sharh Fusus al-Hikam*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
28. Hasan-Zadeh Amuli, Hasan. (1381 SH). *Hezar-o-Yek Kalameh* [One Thousand and One Sayings]. Qom: Bustan-e Ketab.
29. Hilli, Hasan ibn Sulayman. (1950). *Mukhtasar Basa'ir al-Darajat*. Najaf: Matba'at al-Haydariyyah.
30. Hilli, Yusuf ibn Mutahhar. (1417 AH). *Khulasat al-Aqwal*. Edited by Jawad Qayyumi. Qom: Mu'assasat Nashr al-Fiqahah.
31. Huwayzi, 'Abd 'Ali ibn Jum'ah. (1412 AH). *Tafsir Nur al-Thaqalayn*. Edited by Sayyid Hashim Rasul Mahallati. Qom: Isma'iliyan.
32. Khui, Abu al-Qasim. (1395 AH). *Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Zahra'.
33. Khui, Abu al-Qasim. (1413 AH). *Mu'jam Rijal al-Hadith*. Qom: Mu'assasat al-Thaqafah al-Islamiyyah.
34. Rajab Bursi, Rajab ibn Muhammad. (1419 AH). *Mashariq Anwar al-Yaqin fi Asrar Amir al-Mu'minin*. Edited by Sayyid 'Ali 'Ashur. Beirut: Mu'assasat al-A'lami.
35. Sabzawari, Mulla Hadi. (n.d.). *Sharh al-Asma' al-Husna*. Qom: Basirati Library.
36. Shadhan ibn Jibra'il Qummi. (1423 AH). *Al-Rawdah fi Fada'il Amir al-Mu'minin*. Edited by 'Ali Shukrchi. n.p.: n.p.
37. Shadhan ibn Jibra'il Qummi. (1381 AH). *Al-Fada'il*. Najaf: Matba'at al-Haydariyyah.

38. Shaker, Muhammad Kazim. (1376 SH). *Ravish-ha-ye Ta'wil-e Qur'an* [Methods of Qur'anic Interpretation]. Qom: Islamic Propagation Office.
39. Shahabadi, Muhammad 'Ali. (1360 SH). *Rashahat al-Bihar*. Translated, explained, and critically reviewed by Muhammad Shahabadi. Tehran: Nahzat-e Zanan-e Mosalman.
40. Sharaf al-Din Husayni, Sayyid. (1407 AH). *Ta'wil al-Ayat*. Qom: Madrasa-ye Imam Mahdi.
41. Shushtari, Muhammad Taqi. (1419 AH). *Qamus al-Rijal*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami.
42. Shaykh Baha'i, Muhammad ibn Husayn. (n.d.). *Mashriq al-Shamsayn*. Qom: Maktabat Basirati.
43. Shaykh Baha'i, Muhammad ibn Husayn. (n.d.). *Miftah al-Falah*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami.
44. Shirvani, 'Ali. (1381 SH). *Mabani-ye Nazari-ye Tajrobe-ye Dini* [Theoretical Foundations of Religious Experience]. Qom: Bustan-e Ketab.
45. Saduq, Muhammad ibn 'Ali. (1362 SH). *Al-Khisal*. Corrected and annotated by 'Ali Akbar Ghaffari. Qom: Nashr-e Islami.
46. Saduq, Muhammad ibn 'Ali. (1417 AH). *Al-Amali*. Qom: Mu'assasat al-Bi'thah.
47. Saduq, Muhammad ibn 'Ali. (1404 AH). *'Uyun Akhbar al-Rida*. Investigated by Shaykh Husayn al-A'lami. Beirut: Mu'assasat al-A'lami.
48. Saduq, Muhammad ibn 'Ali. (1338 SH). *Ma'ani al-Akhbar*. Corrected and annotated by 'Ali Akbar Ghaffari. Qom: Nashr-e Islami.
49. Saduq, Muhammad ibn 'Ali. (1368 SH). *Thawab al-A'mal wa 'Iqab al-A'mal*. Qom: Dar al-Sharif al-Radi.
50. Saffar Qummi, Muhammad ibn Hasan. (1404 AH). *Basa'ir al-Darajat*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt.
51. Taleqani, Sayyid Ayat Allah. (1419 AH). *Bar Karaneh-ye Qadr*. Qom: Rasikhun.
52. Tabataba'i, Sayyid Haydar. (1385 SH). *Batn-e Qur'an az Didgah-e Shi'eh va Ahl-e Sunnat* [The Inner Meaning of the Qur'an from the Shi'i and Sunni Perspectives]. Qom: World Center for Islamic Sciences.
53. Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1417 AH). *I'lam al-Wara bi-A'lam al-Huda*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt.
54. Tabari Shi'i, Muhammad ibn Jarir. (1413 AH). *Dala'il al-Imamah*. Edited by the Department of Islamic Studies. Qom: Mu'assasat al-Bi'thah.
55. Tabari Shi'i, Muhammad ibn Jarir. (1410 AH). *Nawadir al-Mu'jizat*. Qom: Mu'assasat Imam Mahdi.

56. Tusi, Muhammad ibn Hasan. (1404 AH). *Ikhtiyar Ma'rifat al-Rijal*. Corrected and annotated by Mirdamad Astarabadi; investigated by Sayyid Mahdi Raja'i. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt li-Ihya' al-Turath.
57. Tusi, Muhammad ibn Hasan. (1417 AH). *Al-Fihrist*. Edited by Jawad Qayyumi. Qom: Mu'assasat al-Fiqahah.
58. Tusi, Muhammad ibn Hasan. (1415 AH). *Al-Rijal*. Edited by Jawad Qayyumi. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami, affiliated with the Society of Seminary Teachers.
59. 'Amili, 'Ali ibn Yunus. (1384 SH). *Al-Sirat al-Mustaqim*. Corrected and annotated by Muhammad Baqir Behbudi. Tehran: Intisharat Murtadawiyyah.
60. Fattal Nishaburi, Muhammad ibn Hasan. (n.d.). *Rawdat al-Wa'izin*. Introduction by Sayyid Hasan Musawi Khurasan. Qom: Manshurat al-Sharif al-Radi.
61. Furat ibn Ibrahim Kufi. (1410 AH). *Tafsir Furat al-Kufi*. Edited by Muhammad al-Kazim. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
62. Fayz Kashani, Muhammad ibn Shah Murtada. (n.d.). *Tafsir al-Asfa*. Edited by the Center for Islamic Research and Studies. Tehran: Islamic Propagation Organization.
63. Qummi, 'Ali ibn Ibrahim. (1404 AH). *Tafsir al-Qummi*. Edited by Sayyid Tayyib Musawi Jaza'iri. Qom: Dar al-Kitab.
64. Kajuri, Muhammad Baqir. (1380 SH). *Al-Khasa'is al-Fatimiyyah*. Translated by Sayyid 'Ali Jamal Ashraf. Qom: Intisharat al-Sharif al-Radi.
65. Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1363 SH). *Al-Kafi*. Corrected and annotated by 'Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
66. Gunabadi, Sultan Muhammad. (1380 SH). *Bayan al-Sa'adah fi Maqamat al-'Ibadah*. Translated by Muhammad Rida Aqanakhani and Hishmat Allah Riyazi. Tehran: Sar al-Asrar.
67. Majlisi, Muhammad Baqir. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Al-Wafa'.
68. Moravveji Tabasi, Muhammad 'Ali. (1404 SH). "Tahlil-e Enteqadi-ye Zavabet-e Naqd-e Mohtava'i-ye Revayat-e Ta'wili-ye Ma'suman" [A Critical Analysis of the Criteria for Content-Based Criticism of the Interpretive Narrations of the Infallibles]. *Qur'an-Pazhuhy-ye Rava'i*, no. 3, pp. 46–68.
69. Mas'udi, Muhammad Fadil. (1420 AH). *Asrar al-Fatimiyyah*. Introduction by Sayyid 'Adil 'Alawi. Qom: Mu'assasat Za'ir.
70. Najashi, Abu al-'Abbas Ahmad ibn 'Ali. (1416 AH). *Rijal al-Najashi*. Qom: Islamic Publications Office.
71. Nasafi, 'Aziz al-Din. (1386 SH). *Al-Insan al-Kamil*. Edited by Marijan Molé. Tehran: Tahuri.
72. Namazi Shahruudi, 'Ali. (1412 AH). *Mustadrakat 'Ilm Rijal al-Hadith*. Tehran: Shafaq.

73. Nuri, Mirza Husayn. (1408 AH). *Mustadrak al-Wasa'il wa Mustanbat al-Masa'il*. Beirut: Mu'assasat Al al-Bayt.
74. Nuri, Mirza Husayn. (1415 AH). *Khatimat Mustadrak al-Wasa'il wa Mustanbat al-Masa'il*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt.