

بررسی دیدگاه قیصری

در مورد حقیقت زمان عرفانی

محمود صیدی،* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد

حسن مرادی،** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد

چکیده

قیصری یکی از بزرگترین شارحان مکتب ابن عربی است که با استفاده از مبانی عرفانی، نظریه خاصی در مورد زمان ابداع کرده است. دیدگاه او در اینباره چند بخش دارد: نقادی نظریات فلسفی، بویژه دیدگاه ارسطو و ابن سینا، تأویل عرفانی برخی از نظریات فلسفی، تبیین حقیقت زمان طبق مبانی عرفانی و تقسیمات آن. اما انتقادات قیصری بر دیدگاه ابن سینا و تأویل عرفانی وی از برخی نظریات فلسفی، با اشکالاتی مواجه است. مهمترین اشکال نظریه او، مستندات حدیثی در مورد ظهور زمان، با استناد به اسم «الدهر» خداوند است، زیرا احادیث مورد استدلال قیصری، وثاقت لازم را نداشته و مدعای او را نیز اثبات نمیکند. بدین لحاظ، میتوان گفت زمان با نظر به اسم «المُقَدَّر» خداوند ظهور مینماید و ظهور آن در مراتب مختلف، بوجود آورنده روز و شب الهی است.

مقدمه

حرکت و بتبع آن، زمان از پدیده‌هایی هستند که تبیین عقلانی آن از دیرباز ذهن اندیشمندان مختلف را به خود مشغول داشته است. زمان از اموری بدیهی است که اثبات آنها نیازی به اقامه برهان ندارد.^۱ با وجود این، اندیشمندان در اینباره در دو بخش اساسی اختلاف نظر دارند: ۱. حقیقت زمان چیست؟ آیا جوهر است یا عرض؟ در این راستا رابطه زمان با حرکت نیز مورد پرسش واقع میشود. ۲. رابطه زمان که متغیر بالذات است با امور ثابت و بدون تغییر، یعنی مجردات و امور ازلی، چگونه است؟ در مورد هر یک از این پرسشها، حکما و متکلمان پاسخهایی داده‌اند و به مناقشه در پاسخهای یکدیگر پرداخته‌اند.^۲

قیصری که یکی از بزرگترین شارحان مکتب ابن عربی است، سعی بسیاری در ارائه نظامی عقلانی و منجسم از برخی مباحث عرفانی نموده

(نویسنده مسئول) *Email:m.saidiy@yahoo.com

**Email:dr.hassan.moradi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۱ تاریخ تأیید: ۹۷/۷/۱۵

۱. طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۸۶.

۲. محمدی، «زمان از دیدگاه حکما و متکلمان اسلامی»،

ص ۱۲-۸.

کلیدواژگان

زمان فلسفی	زمان عرفانی
حرکت	اسماء الهی
مظاهر اسماء	قیصری
ابن سینا	ارسطو

است. شرح وی بر فصوص الحکم و مقدمه محققان آن، از اهمیت فراوانی در میان عرفان پژوهان و حوزه‌های درسی عرفان برخوردار است. یکی از بارزترین تحقیقات قیصری در عرفان نظری ارائه نظریه‌ی جامع و منسجم از «زمان» بر اساس مبانی عرفانی است که پیش از او سابقه‌ی نداشته است. او پیش از بیان و تقریر نظریه‌ی خویش، ابتدا به بررسی نقادانه نظریات فلسفی می‌پردازد. مهمترین این دیدگاه‌ها، دیدگاه فیلسوفان مشائی، بویژه ارسطو و ابن سینا است که زمان را مقدار حرکت میدانند.

نقد قیصری بر نظریه‌های فلسفی درباره‌ی زمان

واجب الوجود بودن زمان: طبق این دیدگاه، اگر زمان ممکن الوجود باشد، هنگام موجود بودن، قابلیت اتصاف به عدم و در هنگام معدوم بودن، قابلیت اتصاف به وجود را خواهد داشت. قبلیت و بعدیت، اجتماع در وجود ندارند. از اینرو، قبلیت در زمان قبل و بعدیت در زمان بعد متحقق خواهند بود و بدین لحاظ، زمان، زمان دیگری خواهد داشت و به تسلسل خواهد انجامید. در نتیجه زمان جوهر یا عرض جسمانی نیست بلکه واجب الوجود بالذات است.^۳

از دیدگاه قیصری این نظریه با دو انتقاد اساسی مواجه است: الف) تقدم و تأخر میان اجزاء زمان بالذات است نه بالزمان. به بیان دیگر، متقدم بودن زمان قبل و متأخر بودن زمان بعد، ذاتی اجزاء زمان است و میان آنها تقدم و تأخر زمانی نیست تا زمان، زمان دیگری داشته باشد و به تسلسل بینجامد. ب) میتوان فرض کرد که تقدم و تأخر میان اجزاء زمان، در «آن» متحقق باشند نه در زمان.^۴ بدین

لحاظ، بدلیل زمانی نبودن موجودات «آنی»، اتصاف به قبلیت یا بعدیت آنها نیازمند زمان دیگری نخواهد بود و به تسلسل نمی‌انجامد. در صورتی که متقدم و متأخر در «آن» سیال متحقق شوند که جزء زمان است، باز هم واجب الوجود نخواهد بود، زیرا واجب الوجود بدلیل بسیط بودن، هیچگونه جزئی ندارد.^۵

فلک بودن زمان: فلک معدل النهار به همه‌ی حوادث مادی احاطه دارد و زمان نیز چنین است، پس فلک همان زمان است. از نظر قیصری، از اشتراک دو امر در صفتی مانند احاطه، عینیت آن دو بدست نمی‌آید، زیرا ممکن است دو حقیقت مختلف و متباین، صفات مشترکی داشته باشند. عینیت زمان با حرکت: طبق این دیدگاه، اشتراک زمان و حرکت در تقدم و تأخر بمعنای یکی بودن آنهاست.^۶ اشکال نظریه‌ی قبل بر این نظریه نیز وارد است.

نظریه‌ی ابوالبرکات بغدادی: ابوالبرکات زمان را به «مقدار وجود» تعریف میکند.^۷ اما از دیدگاه قیصری، «وجود» مقداری ندارد زیرا مقدار در مورد چیزی تصور میشود که امتداد یا اجزاء قاری یا غیر قار دارد ولی چنین امری در مورد وجود، معنی ندارد.^۸

نقد قیصری بر نظریه‌ی مشائین

از دیدگاه ارسطو حرکت خروج تدریجی شیء از

۳. قیصری، رسائل، ص ۱۱۲.

۴. همانجا.

۵. همان، ص ۱۱۳.

۶. همانجا.

۷. بغدادی، المعتبر فی الحکمة، ج ۳، ص ۳۹.

۸. قیصری، رسائل، ص ۱۱۹.

■ با توجه به اینکه

همه عالم مظاهر اسماء و

صفات الهی هستند، زمان نیز مظهر

اسم «الدهر» خداوند است. مستندات

حدیثی قیصری در این زمینه با انتقادات

جدی مواجهند و اصولاً نمیتوان

خداوند را دارای چنین

اسمی دانست.

◆

با استفاده از این برهان، درصدد اثبات دو ویژگی تقسیم‌پذیری و سیلانی بودن زمان بود.

تحلیل

از نظر ما انسانهای عادی، زمان اجزای بالفعل ندارد تا موجود مانند یک انسان از تولد تا مرگ، به این اجزا تقسیم شود. همانطور که حالت نوزادی انسان از بین می‌رود و حالت کودکی یا نوجوانی موجود میشود، زمان نوزادی نیز معدوم شده و زمان کودکی یا نوجوانی موجود میگردد. بنابراین، همانگونه که متحرک، یعنی انسان موجودی بالقوه است که بسمت فعلیت می‌رود، زمان نیز که مقدار این تغییر و حرکت است، امری تدریجی است که از قوه بسمت فعلیت می‌رود. بنابراین اجزای زمان مانند ظرفی نیستند که موجودات مادی در آنها بصورت بالفعل پخش شده باشند.

البته اگر ما بتوانیم مانند موجودات مجرد، از بالا

۹. ارسطو، طبیعیات، ص ۱۰۵.

۱۰. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۶۹-۳۶۸.

۱۱. ابن سینا، الطبيعیات من الشفاء، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۵۶.

۱۲. قیصری، رسائل، ص ۱۱۴.

قوه به فعل است^۹. او زمان را مانند حرکت متصل دانسته که مرکب از اجزاء مجزاء نیست. از نظری وجود متصل، وجودی است که دارای اجزاء بالفعل نبوده و تمام اجزاء آن بالقوه هستند^{۱۰}. یعنی ذهن انسانی کم متصل زمان را به اجزاء کوچکتر تقسیم مینماید که وجود خارجی ندارند. ابن سینا نیز همین تعریف را پسندیده و بر اثبات آن برهان اقامه کرده است. او معتقد است با تقسیم‌بندی زمان، میان اجزاء آن قبلیت و بعدیتی حاصل میشود که در یک زمان اجتماع نمیکنند. از جهت دیگر، کم مقوله‌یی است که بالذات تقسیم‌پذیر است. در نتیجه زمان از مقوله کم بوده و لذا بالذات قابل تقسیم است. با توجه به خصوصیت سیلان و گذرا بودن، زمان کم قارالذات مانند جسم تعلیمی (طول، عرض و ارتفاع) نیست بلکه نیازمند یک موضوع است که آن موضوع همان حرکت است، و زمان مقدار آن است^{۱۱}.

انتقاد اول

از نظر قیصری همانگونه که از برهان ابن سینا پیداست، زمان مقدار حرکت است. از این جهت، ممکن است برخی از امور در جزئی از آن و امور دیگری در اجزاء دیگر آن، موجود یا معدوم گردند. بنابراین امتناع اجتماع حوادث قطعیه‌یی از زمان با حوادث قطعیه‌دیگری از آن، بمعنای نداشتن ماهیت قار الذات و داشتن ویژگی سیلانی نیست، زیرا بدلیل مقدار حرکت بودن زمان، هر حادثه‌یی در قطعه‌یی از آن روی میدهد^{۱۲}. در نتیجه با نظر به مبانی ابن سینا، بدلیل ویژگی تقسیم‌پذیری زمان، هر حادثه‌یی در قطعه‌یی از آن اتفاق خواهد افتاد و لذا زمان پدیده‌یی سیلانی یا گذرا نیست، درحالی‌که ابن سینا

به عالم ماده بنگریم و به آن احاطه داشته باشیم، شاید چنین بینیم که تمام اجزای این انسان از نوزادی تا مرگ بصورت بالفعل موجود بوده و زمان مانند شماره قطعات این جسم، گسترده در پهنه زمان باشد. این حالت و دید مجردانه در برخی رؤیاهای صادق که ماجرای در آینده را نشان میدهد و آن حادثه به همان شکل رخ میدهد، قابل درک است اما نمیتوان حالت عادی نوع بشر را که حسی تدریجی از جهان ماده و زمان دارند، نفی کرد.

بنابراین، در این دید مجرد و از بالا، محال بودن اجتماع اشیاء و حوادث زمانی، بدلیل ویژگی سیلانی و غیر قار الذات بودن زمان نیست بلکه امتناع چنین اجتماعی با نظر به انسان و قوای ادراکی اوست. اما نسبت به خداوند و احاطه او به همه موجودات، تقدم یا تأخیری میان آنها نیست: در فعل خدا ماضی و مستقبل نباشد، که «لیس عند الله صباح و لا مساء».^{۱۳}

ابن سینا نیز در تبیین حقیقت زمان بیان میکند که مقایسه موجودات مجرد با موجودات زمانی بمعنای ثبات و عدم تغییر آنهاست، زیرا موجودات مجرد از ابتدا تا انتهای زمانی موجودات زمانی، نسبت به آنها عالمند و علم آنها زمانی، متغیر و لذا کسبی نیست. بنابراین، مدعای قیصری در اینباره — یعنی نبود تقدم و تأخر زمانی نسبت به علم الهی — مورد تأیید و تأکید ابن سینا نیز هست. شاید این عبارت ابن سینا نیز دال بر همین امر باشد: «لا يمكن أن يتوهم الوهم الزمان إلا شيئاً منقضيّاً سيّلاً لا يثبت على حال».^{۱۴}

انتقاد دوم

از نظر قیصری تقسیم‌پذیری زمان به گذشته، حال

و آینده، بدلیل حوادثی است که در آن روی میدهد نه بجهت خود زمان و ذات سیال آن، زیرا زمان ماهیت یکسانی دارد که نسبت به این امور بدون اقتضاء است. به این دلیل، زمان بدلیل روی دادن حوادث کنونی در آن، حاضر، بجهت معدوم شدن آنها، گذشته و بجهت امکان وقوع اتفاقاتی در آن، آینده است. پس زمان مقدار حرکت نیست.^{۱۵}

تحلیل

این دیدگاه ناشی از نظریه خلق مدام در عرفان است که بر اساس آن تجدد امثال وجود دارد نه حرکتی متصل. چنین نظری طبق دیدگاه عرفی قابل قبول نیست، زیرا حرکت را نه موجود و معدوم شدن مدام بلکه تغییر صورت یک موجود یا عبارت دقیقتر، لبس و خلع صور نسبت به یک ماده میداند. ابن سینا نیز بر اساس این حس عمومی، زمان را کمیت حرکت و لذا عرض آن، از جهت تقدم و تأخر دانسته است.^{۱۶}

انتقاد سوم

ابن سینا از جهت تغییر و حرکت متحرک به اثبات زمان پرداخت. هر حرکت و تغییری در «آن» واقع میشود. از این جهت، اعتقاد به انتزاع زمان از حرکت، منجر به تتالی

۱۳. مولوی، مثنوی معنوی، ص ۷۶۸؛ قیصری، رسائل، ص ۱۱۴. برخی محققین عبارت «ولیس عند ربك صباح و لا مساء» را یک حدیث میدانند (رک: آشتیانی، تعلیقات رسائل قیصری، ص ۱۲۱؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۳۸۲). اما ما با جستجوی فراوان در منابع حدیثی شیعی و اهل سنت، چنین عبارتی نیافتیم. ظاهراً قیصری نیز بهمین دلیل، از تعبیر «قیل» در این مورد استفاده کرده است (قیصری، رسائل، ص ۱۱۴).

۱۴. ابن سینا، الطبيعيات من الشفاء، ج ۱، ص ۴۳.

۱۵. قیصری، رسائل، ص ۱۱۴.

۱۶. طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۹۴.

انات و اجتماع امور عدمی میگردد، زیرا «آن»، بدلیل انتزاع از طرف زمان، امری عدمی است. اصولاً ماهیت متجدد و متصل داشتن زمان صحیح نیست، زیرا اتصال متقدم و متأخر بمعنای تعاقب و منقطع نشدن آنها از یکدیگر است. به همین دلیل است که زمان ماهیتی قارذات ندارد. بنابراین، اطلاق متصل بر امری که اجزاء آن تعاقب و جودی دارند، مجازی است نه حقیقی. از اینرو، ابن سینا نیز در مورد ماهیت زمان مردد بوده و زمان را مقدار یا عدد حرکت دانسته است: «...الزمان هو هذا العدد أو المقدار»^{۱۷}. خواهه نصیر نیز در شرح اشارات، زمان را مقدار حرکت هنگام تقسیم آن به متقدم و متأخر دانسته است.^{۱۸}

تحلیل

جمله «هر حرکت و تغییری در «آن» واقع میشود» مبهم است و نیاز به توضیح دارد، زیرا آغاز و پایان حرکت، آنی ولی خود حرکت امر تدریجی است. در نتیجه، زمان از خود حرکت انتزاع میشود نه از طرف عدمی آن. بدین لحاظ، مقدار حرکت بودن زمان منجر به تتالی انات و اجتماع امور عدمی نميگردد. دیگر اینکه، اتصال متقدم و متأخر یا تعاقب و منقطع نشدن آنها بدلیل نداشتن اجزاء بالفعل و منفصل از یکدیگر در زمان است. نداشتن اجزاء منفصل یا آنی نیز بمعنای متصل بودن زمان است، زیرا تقسیم زمان به تقدم و تأخر، ذهنی است نه خارجی. بدین جهت، ابن سینا وجود زمان غیر قابل تقسیم را ابطال مینماید^{۱۹} که از آن متصل بودن زمان نتیجه میشود.

انتقاد چهارم

متصل بودن موجود متغیر و متحرک، امری وهمی

است زیرا تغییر و سپری گشتن هر جزئی از حرکت، بمعنای معدوم شدن آن و بوجود آمدن جزئی دیگر در قوه وهم است. عدما نیز شیء نیستند تا از اجتماع آنها، زمان که امری حقیقی است بوجود آید. در نتیجه، تبیین حقیقت زمان بعنوان امری متصل، صحیح نیست.^{۲۰}

تحلیل

اگر نظریه خلق مدام را نپذیریم مقدمه نخست اشکال فوق صحیح نخواهد بود، زیرا متصل بودن موجود متغیر و متحرک امری خارجی است نه ذهنی یا وهمی. دلیل این مطلب، متصل بودن و عدم انفصال حرکت متحرک در مسافت آن است: «اتصال الزمان فعلته القریبة اتصال الحركة بالمسافة»^{۲۱}. بدلیل خارجی بودن حرکت و مسافت آن، اتصال حرکت نیز ذهنی نبوده و خارجی است. بدین لحاظ، اجزاء زمان اموری موهوم یا ذهنی نیستند، زیرا متحرک حدود مسافت حرکت را بتدریج طی مینماید و از قوه به فعلیت میرسد. خروج از قوه به فعلیت نیز بمعنای معدوم شدن مرتبه سابق (بالقوه) نیست، بدلیل اینکه همان موجود بالقوه، بالفعل شده است.

حقیقت زمان از دیدگاه قیصری

از دیدگاه عرفا از جمله قیصری، خداوند با اسماء و صفات مختلف در عالم تجلی میکند و همگی

۱۷. ابن سینا، الطبيعيات من الشفاء، ج ۱، ص ۱۵۷.

۱۸. طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۹۷؛ قیصری، رسائل، ص ۱۱۶-۱۱۵.

۱۹. طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۲۲۶.

۲۰. قیصری، رسائل، ص ۱۱۶.

۲۱. ابن سینا، الطبيعيات من الشفاء، ج ۱، ص ۱۶۹.

■ قیصری
در بیان تأویل
دیدگاه ابن سینا
در مورد زمان، گرفتار مغالطه
میان معنای عرفانی
و فلسفی زمان
شده است.

مخلوقات و مبدعات تقسیم میشوند. مخلوقات بدلیل زمانی بودن ازلی یا ابدی نیستند ولی مبدعات بدلیل مجرد بودن، ازلی و ابدی هستند^{۲۴}. موجودات مجرد احاطه وجودی به موجودات زمانی داشته و لذا با آنها معیت دارند. از سوی دیگر، ازلی یا ابدی بودن هر موجودی مستند به خداوند است که با اسمی خاص در آن موجود ظهور نموده است. به بیان دیگر، دائمی یا موقت بودن هر موجودی مستند به اسم «الدهر» است که ذات الهی طبق آن تجلی مینماید.

وجه تسمیه «الدهر»، این حدیث نبوی (ص) است که «لَاتَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ»^{۲۵} و «یا دهر یا دیهور یا دیهار»^{۲۶}. با نظر به ظهور و تجلی این اسم، خداوند متصف به اسمائی مانند «الدائم» و «الباقی» میگردد که طی آنها دائمی [= مجردات] یا زمانی بودن [= مادیات] هر موجود متعین میگردد^{۲۷} و لذا بموجب حکم اسم «الدهر» تعین و تقدیر هر مظهري^{۲۸} و مراتب مختلف آنها مشخص میگردد^{۲۹}. از این جهت، زمان نیز از ظهور این اسم الهی بوجود می آید. قیصری از این مطالب نتیجه میگیرد که زمان مقدار بقاء و دوام وجود حقیقی است: «و الحق ان الزمان مقدار بقاء الوجود»^{۳۰}، که طی آن اسماء متناسب ظهور مینماید.

موجودات، مظاهر و تجلیات اسماء و صفات الهی هستند. بدین لحاظ، هر موجودی مستند به اسم خاصی از اسماء خداوند است. اسماء الهی تقسیمات متعددی دارد که یکی از مهمترین آنها تقسیم اسماء به ذات، صفات و افعال است. این تقسیم باعتبار نحوه ظهور اسمائی است که بلحاظ رجوع و ظهور آنها از غیب ذات، اسماء ذات، بلحاظ آغاز و پیدایش ظهور، اسماء صفات، و بلحاظ تعلق به افعال، اسماء افعال نامیده میشوند^{۳۱}.

اسماء افعال نیز چند قسمند: ۱. اسماء حاکم بر موجودات ابداعی و مجردات که بدلیل زمانی نبودن، ازلی و ابدی هستند. اینگونه اسماء از مظاهر اسم «الدهر» محسوب شده، ازلی و ابدی بوده و زمانی نیستند. ۲. اسمائی که ابدی هستند ولی ازلی نیستند، مانند اسمائی که بر آخرت و قیامت حاکمند. آنها بدلیل خلود و همیشگی بودن بهشت و جهنم، ابدیند ولی بدلیل آغاز داشتن آنها، ازلی نیستند؛ آغاز ظهور آنها از مرتبه دنیوی است. ۳. اسمائی که نه ازلیند و نه ابدی، مانند اسمائی که بر موجودات مادی و زمانی حاکمند^{۳۲}. موجودات و مظاهر اسمائی نیز به دو قسم

۲۲. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۴۵.

۲۳. همان، ص ۴۷.

۲۴. خامنه‌ای، «زمان و زمانی»، ص ۵.

۲۵. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۷۶۳.

۲۶. فناری، مصباح الأئس، ص ۵۱۳.

۲۷. قیصری، رسائل، ص ۱۱۹.

۲۸. جندی، شرح فصوص الحکم، ص ۵۴۰.

۲۹. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۲۸۳.

۳۰. قیصری، رسائل، ص ۱۱۹.

حاصل اینکه، زمان ظهور اسم «الدهر» الهی است که طبق آن مدت وجود موجودات ابداعی و خلقی معلوم میگردد. به بیان دیگر، بقاء هر موجودی، ثبوت آن در زمان دوم و بعد از زمان اول است. بقاء وجود [= حقیقت وجود یا همان احدیت] نیز بالذات است که در آن نیازمند زمان نیست، در نتیجه مقدار بقاء وجود، یعنی زمان، نیز چنین است و در بقاء خود نیازمند امر دیگری بجز ذات الهی نیست.^{۳۱}

نقد مستندات قیصری در باره حقیقت زمان

در اینکه همه موجودات عالم از جمله زمان، مظاهر اسماء و صفات الهی هستند شکی نیست؛ «إن کل موجود من الموجودات و حقيقة من الحقائق بذواتها و قواها الظاهرية و الباطنية من شئون الحق و اطواره و ظهوره و تجلیاته»^{۳۲}. مسئله اصلی در مورد معنای عرفانی تلقی قیصری از زمان و حقیقت وجودی آن، مستندات حدیثی آن است که عمدتاً در روایتند: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر» و «یا دهر یا دیهور یا دیهار».

حدیث نخست در منابع روایی متقدم شیعی مانند کافی و توحید صدوق نیامده ولی در منابع متأخر نقل شده است^{۳۳}. بدین لحاظ، میتوان گفت این حدیث وثاقت و استحکام لازم را طبق مبانی شیعی ندارد. دیگر اینکه، هنگامی که حوادث و پیشامدهای روزگار به اعراب جاهلی روی میداد، علت و سبب آن را «دهر» میدانستند و آنرا دشنام میدادند. این معنی در بسیاری از شعرها و سخنان آنان نیز آمده است. پیامبر (ص) آنان را از این عمل نهی مینمایند و بیان میکنند که فاعل همه امور و حوادث خداوند است و دشنام دادن به علت

حوادث در واقع ناسزاگویی به خداوند است^{۳۴}. مؤید این معنی نیز برخی آیات قرآنی است که اعراب مرگ و حیات خویش را معلول دهر میدانستند: «و قالوا ما هی الا حیاتنا الدنیا نموت و نحیا و ما ینهلکنا الا الدهر»^{۳۵}. طبق این آیه، نوعی رویکرد مشرکانه توأم با وثنیت نسبت به دهر وجود داشته است^{۳۶}.

با نظر به این معنی، این حدیث دلالتی بر اسم الهی بودن کلمه «الدهر» نمیکند، زیرا اصولاً بدلیل رویکرد مشرکانه، با توحید خداوند ناسزاگار است. علاوه بر این، در زبان و ادبیات عرب و در قرآن کریم، دهر نوعی زمان طولانی است^{۳۷}. از اینرو اسم الهی دانستن آن ملازم با تغییر و حرکت در ذات خداوند خواهد بود.

حدیث یا مستند دوم قیصری در هیچیک از منابع روایی شیعی و حتی اهل سنت نیز وارد نشده است. از این جهت، استناد زمان به این لفظ و اسم الهی دانستن آن با نظر به این عبارت، با اشکال اساسی مواجه است.

بنظر میرسد زمان مستند به اسم «المُقَدَّر» خداوند است. این اسم اختصاص به موجودات مادی دارد و هر یک را در زمان خاص آن اظهار مینماید: «القدر الذی هو بعد القضاء المعبر عنه بتوقیت فی عینها»^{۳۸}. شایان ذکر است که این اسم در منابع

۳۱. همان، ص ۱۲۳-۱۲۲.

۳۲. همان، ص ۱۵۱.

۳۳. ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۱، ص ۵۶؛ کراچکی، کنز الفوائد، ج ۱، ص ۴۹.

۳۴. ملاصدرا، شرح أصول الکافی، ج ۳، ص ۹-۸.

۳۵. جائیه / ۲۴.

۳۶. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، ص ۱۷۴.

۳۷. فراهیدی، کتاب العین، ج ۴، ص ۲۳.

۳۸. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۸۱۳.

معتبر شیعی نیز وارد شده است؛ «یا مُقَدِّر»^{۳۹}. در برخی از منابع روایی اهل سنت نیز ایمان به «قَدَر الهی» و لذا استناد همه امور به تقدیر خداوند، ضروری دانسته شده است: «قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: «لا یؤمن عبد حتی یؤمن بأربع: یشهد أن لا اله الا الله... و یؤمن بالقدر»^{۴۰}. ایمان به قدر بمعنای استناد همه امور و حوادث به خداوند و راضی بودن به آن است.

طبق دیدگاه عرفانی، خداوند با اسماء خویش در عالم تجلی مینماید. در نتیجه، قدر نیز اسمی الهی است که هر موجودی را در زمان خاص خویش اظهار مینماید.

تأویل عرفانی نظریات مختلف درباره زمان

از نظر قیصری هر یک از نظریات موجود در زمان از جهتی صحیحند، هر چند از جهات دیگری دچار خلل بوده و اشتباهاتی دارند. بدین لحاظ قیصری با توجه به مبانی عرفانی خویش به تبیین این مطلب پرداخته و نظریات فلسفی درباره زمان را تأویل عرفانی مینماید.

بدیهی بودن زمان

از نظر فلسفی، وجود زمان بدیهی است^{۴۱} زیرا گذر ایام و تغییر تدریجی برخی از امور معنی زمان را برای انسان آشکار میکنند، ولی ماهیت زمان بدلیل بدیهی نبودن، مورد اختلاف است.

گفتیم که از نظر قیصری، زمان، بقاء و دوام وجود حق تعالی است. از سوی دیگر، از نظر عرفا و در مکتب ابن عربی، خداوند وجودی ظاهر دارد ولی ماهیت یا حقیقت آن مخفی است:

وهو [= الوجود] أظهر من کل شیء تحقیقاً و

ذاتیه و أخفی من جمیع الأشياء ماهیه و حقیقه.^{۴۲}

بدین لحاظ، قیصری بدیهی بودن وجود زمان و مخفی بودن ماهیت آن در فلسفه را نیز بر همین معنی حمل مینماید^{۴۳}، زیرا زمان حکم حقیقت وجود را بدلیل مظهر اسم «الدهر» بودن دارد. همچنین، زمان از تجلی خداوند با اسم «الدهر» ظهور می یابد. بدین لحاظ، باطن و حقیقت زمان وجود حقیقت احدیت است که جوهری مجرد بوده و جسم یا جسمانی (عرض) نیست. از اینرو میتوان نظریه دیگری در مورد زمان که طبق آن زمان جوهری مجرد است، را اینگونه تأویل نمود که مقصود، حقیقت زمان است، هر چند زمان ظهور حقیقت وجود است و با باطن آن تفاوت دارد^{۴۴}.

تحلیل

مقصود فلاسفه از مخفی بودن زمان، ماهیت خاص، یعنی تبیین جنس و فصل آن در مقام تعریف است زیرا انسان در مقام شناخت زمان با استفاده از حواس خویش، ادراکی از آن دارد ولی تبیین ماهیت زمان امری مشکل بوده و نظریات مختلفی در مورد آن وجود دارد. اما مقصود از مخفی بودن ماهیت خداوند، ماهیت بمعنای عام آن یعنی حقیقت و وجود است، زیرا انسان یا هیچ موجود دیگری نمیتواند ذات خداوند را ادراک نماید و خداوند نیز بدلیل لزوم معنای امکانی، ماهیت

۳۹. ابن طاووس، إقبال الأعمال، ج ۱، ص ۳۶۴.

۴۰. ترمذی، الجامع الصحیح، ج ۴، ص ۲۰۳.

۴۱. طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۸۶.

۴۲. ابن عربی، کتاب المعرفة، ص ۹۰.

۴۳. قیصری، رسائل، ص ۱۱۹.

۴۴. همان، ص ۱۱۴.

بمعنای خاص ندارد. در نتیجه، تأویل قیصری در این مورد به مغالطه میان ماهیت بمعنای خاص با اصطلاح عام آن دچار شده است.

مقدار حرکت بودن زمان

گفتیم که از دیدگاه ابن سینا زمان مقدار حرکت است و قیصری انتقاداتی بر این دیدگاه مطرح نمود. با وجود این، او این نظریه را به تأویل برده و درصدد بیان صدق آن است: همه اسماء و صفات الهی بدلیل عرض بودن نیازمند مظهری هستند که در خارج بواسطه آن ظهور یابند و قیام به آن داشته باشند. در صورتی که موضوع خود نیز عرض باشد، نیازمند موضوع جوهری خواهد بود که در تحقق به آن قیام داشته باشد. همچنین، حرکت، علت مباشر و بیواسطه زمان است. بدین جهت این نظریه، به فاعل بیواسطه آن نظر دارد که این مطلب منافاتی با فاعل با واسطه و در ضمن سلسله اسباب و علل و فاعل حقیقی، یعنی خداوند ندارد.^{۴۵} به بیان دیگر، میتوان این نظریه را از جهت ارتباط طولی و همراه با اسباب و علل الهی نسبت به موجودات تأویل نمود تا اینکه با فاعلیت بیواسطه حرکت نسبت به آن منافات نداشته باشد.

ولی طبق نظر عرفانی و وحدت وجود، خداوند بیواسطه اظهارکننده همه موجودات، از جمله زمان است، زیرا حقیقت وجود یکی است که با اسماء و صفات مختلف ظهور مینماید و زمان نیز مقدار بقا یا دوام آن است.^{۴۶}

تحلیل

عرض بودن اسماء و صفات نسبت به ذات الهی بمعنای نیازمندی آنها به خداوند است، زیرا اسماء

و صفات، تجلیات و ظهورات ذاتند. این مطلب بمعنای عرض بودن در فلسفه نیست، زیرا عرض در فلسفه ماهیتی است که در موجود شدن نیازمند موضوع مستقل - یعنی جوهر - باشد. خداوند دارای اعراض بمعنای فلسفی نیست، زیرا لازمه آن جوهر شدن ذات الهی و لذا ماهیت داشتن است در حالیکه خداوند ماهیت ندارد و واجب الوجود است. از اینرو بنظر میرسد قیصری در بیان تأویل دیدگاه ابن سینا در مورد زمان گرفتار مغالطه میان معنای عرفانی و فلسفی زمان شده است.

نظریه ابوالبرکات بغدادی

قیصری خود به تأویل عرفانی این نظریه نپرداخته، اما طبق مبانی او میتوان گفت مقصود از وجود، حقیقت آن است و لذا مقدار وجود بودن زمان بمعنای مقدار تجلی و ظهور آن است. چنین تأویلی با مبانی ابوالبرکات بغدادی سازگار نیست، زیرا او زمان را در پرتو حرکت و در مقایسه با آن تحلیل و تفسیر مینماید. از این جهت زمان از امور مادی و محسوس لحاظ میگردد^{۴۷} و ارتباطی با اسماء الهی و لذا موجودات مجرد، ندارد.

تقسیم زمان عرفانی و بیان مراتب آن

در فلسفه، زمان تقسیماتی دارد و به روز، ماه، سال و... تقسیم میشود. اکنون قیصری درصدد است اقسام زمان را طبق نظر خویش برشمارد. گفتیم که زمان با حرکت ملازم بوده و مقدار آن است. ظهور حرکت در عالم ماده با تغییر و خروج تدریجی از

۴۵. همانجا.

۴۶. همانجا.

۴۷. بغدادی، المعبر فی الحکمة، ج ۳، ص ۳۹.

قوه به فعل همراه است. با توجه به اینکه عالم ماده نازلترین مرتبه وجودی است، حرکت نیز پائینترین مرتبه آن است که در مراتب بالاتر از عالم ماده نیز ظهور دارد.^{۴۸}

در نظام فلسفی مشائی زمان امری نامتناهی دانسته میشود که دارای آغاز یا پایان زمانی نیست، زیرا فرض آغاز یا انتها داشتن زمان، بمعنای اثبات زمان و وجود آن است.^{۴۹} در نظر قیصری، خداوند [= مرتبه احدیت] نیز وجود نامتناهی دارد و مسبوق به تعینی نیست، لذا آغاز یا انتهایی ندارد؛ از این جهت، در مراتب گوناگون مظاهر و موجودات مختلف، ظهور و تجلی مینماید. زمان نیز مقدار بقاء وجود یا ظهور حضرت احدیت در برخی مظاهر است^{۵۰}، زیرا مقدار بقاء موجودات و مظاهر بدلیل اسماء و صفات حاکم بر آنهاست.

بدین لحاظ، نخستین مرتبه حرکت، حرکت غیبی و حُبی است که در مقام ذات و تجلیات اسمائی ظهور مینماید و نتیجه تجلی آن ظهور مقام احدیت [= ظهور اجمالی] و واحدیت [= ظهور تفصیلی] است. حدیث «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف»^{۵۱} بر همین معنی دلالت مینماید. با توجه به این نکته، حقیقت وجود در مراتب و مظاهر مختلف ظهور مینماید که کلیات آن حضرات خمس الهیند؛ احدیت، واحدیت، عقول و ارواح، عالم مثال و عالم ماده. بدین لحاظ، مقدار این حرکت نیز حضرات خمس است. همانگونه که «آن» سیال با حرکت خویش بوجود آورنده زمان و مراتب مختلف آن مانند دقیقه، ساعت، روز و... است، حقیقت وجود نیز با ظهور خویش مراتب مختلف را اظهار مینماید. در نتیجه، در نظر عرفانی حقیقت وجود «آن» است^{۵۲}. به بیان دیگر، عرفا اسم الهی «الدهر» را منشأ ظهور

زمان میدانند که در مراتب بالاتر از زمان نیز مظاهری دارد و به این اعتبار، منشأ ظهور روزها و سالهای الهی است^{۵۳}. از این جهت، هر یک از مراتب وجودی، یوم و روزی از ظهورات الهی هستند که بجهت اختلاف اعیان ثابت، با توجه به اسماء گوناگون ظهور نموده‌اند: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ»^{۵۴}. بدین لحاظ، شش روز بمعنای خلقت مراتب مختلف موجودات است که دارای سه مرتبه جوهری عقول، مثال و ماده است و سه مرتبه اعراض که اضافه (مقولات نسبی)، کم و کیف را شامل میگردد^{۵۵}. روز هفتم هفته یعنی جمعه نیز ناظر به مراتب موجودات و مظاهر نیست بلکه بمعنای شهود مقام جمعی و وحدت حقیقی یا جمع الجمع است^{۵۶}. در زبان عربی «یوم» بمعنای زمان طلوع و غروب خورشید و مدتی از زمان^{۵۷} است که با معنای عرفانی آن تناسب دارد. ظهور حقیقت وجودی در هر مرتبه‌یی بمعنای یوم است، همانگونه که تابش خورشید نیز بوجود آورنده روز است. از این جهت، بر قیامت

۴۸. آشتیانی، تعلیقات رسائل قیصری، ص ۱۳۲.

۴۹. ابن سینا، التعلیقات، ص ۱۳۸.

۵۰. قیصری، رسائل، ص ۱۲۸-۱۲۷.

۵۱. عرفا، از جمله قیصری مدعیند عبارت مذکور یک حدیث قدسی است (فرغانی، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض، ج ۱، ص ۱۸؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۲۶). ولی در هیچیک از منابع روایی معتبر شیعی یا سنی، چنین حدیثی یافت نشد. بنا بر تفسیر یعبدون به یعرفون در آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات / ۵۶)؛ این عبارت تشابه معنایی با این آیه پیدا میکند.

۵۲. قونوی، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، ص ۱۸۵.

۵۳. آشتیانی، تعلیقات رسائل قیصری، ص ۱۳۷.

۵۴. هود / ۷.

۵۵. کاشانی، تأویلات القرآن، ج ۲، ص ۲۸۲.

۵۶. همان، ص ۹۰.

۵۷. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۸۹۴.

نامهایی مانند، یوم الدین، یوم الآخرة، یوم الحشر، یوم القيامة و یوم الجزاء اطلاق شده^{۵۸} که بمعنای ظهور حقیقت وجود در مرتبه قیامت است. همانگونه که عدم تابش خورشید بمعنای شب است، ضعف وجودی مرتبه‌یی بمعنای «لیل» است. بدین لحاظ، هر مرتبه وجودی در مقایسه با مرتبه پائینتر، «یوم» و در مقایسه با مرتبه بالاتر «لیل» است. با نظر به این نکته، قیصری تأکید میکند که روز و شب الهی مانند ایام انسانی نیستند که دارای صبح یا عصر و ابتدا یا انتها باشند بلکه زمانی نبوده و از سنخ زمان خارج هستند.^{۵۹}

اکنون مسئله اینست که مقدار ایام الهی [= ظهور اسم الله] چقدر است؟ قیصری برای پاسخ به این پرسش از آیات و روایات سود میجوید و میگوید مقدار هر روز الهی - باستناد آیه «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ»^{۶۰} - معادل پنجاه هزار سال است؛ چنین مقداری نسبت به وجود خداوند اندک و قریب ولی نسبت به وجود انسانی، بعید و طولانی است: «إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً وَنَرَاهُ قَرِيباً»^{۶۱}. مؤید این نکته نیز اینست که قیامت کبری که یکی از ایام بزرگ الهی است، دارای پنجاه موقوف است و مدت هر یک نیز هزار سال است؛ «فَإِنَّ لِلْقِيَامَةِ خَمْسِينَ مَوْقِفًا كُلُّ مَوْقِفٍ مَقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ»^{۶۲}. در نتیجه هر روز الهی معادل هزار سال است.^{۶۳}

از جهت دیگر، ایام ربانی روزهایی هستند که خداوند با اسم «الرب» در آنها تجلی مینماید. اسم «الرب» نیز تابع اسم «الله» و از فروع آن است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ». در نتیجه ایام ربوبی نیز تابع ایام الهی هستند.

بیان شد که هر یوم الهی معادل هزار سال است. به همین میزان، هر ماه معادل سی هزار سال، هر هفته

معادل هفت هزار سال و هر سال معادل سیصد و شصت و پنج هزار سال است.^{۶۴} بدین جهت قرآن کریم نسبت به زمان اقامت اهل جهنم فرموده است: «لَا يَتَّبِعُنَّ فِيهَا أَحْقَاباً»^{۶۵}. «أَحْقَاب» بمعنای زمان طولانی است^{۶۶} که جهنمیان با توجه به رسوخ ملکات یا هیئات نفسانی، در آن درنگ میکنند.^{۶۷}

قیصری برای تبیین تفاوت ایام انسانی و الهی به حدیث دیگری نیز استشهاد کرده^{۶۸} که در آن پیامبر(ص) در پاسخ به پرسشی در مورد میزان اقامت دجال، فرمود: «أربعين يوماً يوماً كَسَنَةٍ ويوم كَشْهَرٍ ويوم كَجَمْعَةٍ وَسَائِرُ أَيَّامِهِ كَأَيَّامِكُمْ»^{۶۹}.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

قیصری ابداع کننده نظریه زمان طبق مبانی عرفانی است. دیدگاه او دارای چند بخش است که در پژوهش حاضر به بوته نقد کشیده شد.

الف) انتقاد از نظریه مشائین؛ انتقادات قیصری در اینباره ناشی از خلط و مغالطه میان تغییر دفعی و تدریجی است.

۵۸. آشتیانی، تعلیقات رسائل قیصری، ص ۱۳۷.

۵۹. قیصری، شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض، ص ۳۹.

۶۰. معارج/ ۴.

۶۱. معارج/ ۷-۶.

۶۲. کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۱۴۳. این حدیث در منابع روایی

اهل سنت یافت نشد که این مطلب نشان دهنده استفاده عرفا از منابع حدیثی شیعه است. به بیان دیگر، منابع روایی آنها منحصر به اهل سنت نیست.

۶۳. قیصری، رسائل، ص ۱۲۷.

۶۴. همان، ص ۱۲۹.

۶۵. نبأ/ ۲۳.

۶۶. طریحی، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۴۵.

۶۷. کاشانی، تأویلات القرآن، ج ۲، ص ۴۰۱.

۶۸. قیصری، رسائل، ص ۱۲۹.

۶۹. ابن حنبل، المسند، ج ۲۹، ص ۱۷۳.

ب) حقیقت زمان؛ با توجه به اینکه همه عالم مظاهر اسماء و صفات الهی هستند، زمان نیز مظهر اسم «الدهر» خداوند است. مستندات حدیثی قیصری در این زمینه با انتقادات جدی مواجهند و اصولاً نمیتوان خداوند را دارای چنین اسمی دانست. ج) تأویل عرفانی نظریات فلسفی؛ دیدگاههای قیصری در این بخش عموماً ناشی از خلط قواعد و اصطلاحات عرفانی و فلسفی است.

د) مراتب و تقسیمات زمان؛ با توجه به اینکه زمان از ظهور اسماء الهی بوجود می آید، هر مرتبه‌یی یوم و روزی از اسماء الهی است و مرتبه پائینتر نسبت به آن، شب یا لیل.

منابع

قرآن کریم

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، تعلیقات رسائل قیصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ۱۳۸۱.
- ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین، عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم، دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، المسند، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۶ق.
- ابن‌سینا، التعلیقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ، الطبیعیات من الشفاء، تصحیح ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی، إقبال الأعمال، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۹ق.
- ابن عربی، الفتوحات المکیة، بیروت، دار الصادر، بیتا.
- ، کتاب المعرفة، دمشق، دار التکوین للطباعة و النشر، ۲۰۰۳م.
- ارسطو، طبیعیات، ترجمه مهدی فرشاد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- بغدادی، ابو البرکات، المعبر فی الحکمة، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
- ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع الصحیح وهو سنن الترمذی، قاهره، دار الحدیث، ۱۴۱۹ق.

- جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۳ق.
- خامنه‌ای، سیدمحمد، «زمان و زمانی»، خردنامه صدرا، شماره ۴۲، ۱۳۸۴.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، هجرت، ۱۴۰۹ق.
- فرغانی، سعیدالدین، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- فناری، شمس‌الدین محمد، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۰م.
- فونوی، صدرالدین، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- قیصری، داود، رسائل قیصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ۱۳۸۱.
- ، شرح فصوص الحکم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ، شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج: ۱ (یونان و روم)، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۶۸.
- کاشانی، عبدالرزاق، تأویلات القرآن (تفسیر ابن عربی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۰ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- محمدی، مقصود، «زمان از دیدگاه حکما و متکلمان اسلامی»، خردنامه صدرا، شماره ۸۷، ۱۳۹۶.
- مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، قاهره، دار الحدیث، ۱۴۱۲ق.
- ملاصدرا، شرح الأصول الکافی، ج ۳ و ۴، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمود فاضل یزدی مطلق، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.