

فصلنامه علمی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره شصتم، بهار ۱۴۰۰: ۶۹-۹۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۰

نوع مقاله: پژوهشی

گونه‌شناسی کرامات اولیا

محمد رودگر*

چکیده

موضوع اصلی در تمام تذکره‌ها و مناقب‌نامه‌های صوفیه، کرامات است. کرامات، پدیده‌هایی ذاتاً ناشناخته یا کمتر شناخته شده هستند که از اسباب خفیه غیبی و فراطبیعی برخوردارند. غفلت از بازشناسی، تعریف، طبقه‌بندی و مبانی عرفانی درباره آنها، بسیاری را به انکار این واقعیات سوق داده است. یکی از مقدمات لازم برای بازشناسی کرامات، شیوه‌های گوناگون طبقه‌بندی آنها است. طبقه‌بندی پدیده‌ای که بشر نمی‌تواند به کشف تامه علل آن پی ببرد، موضوع پیچیده‌ای است که مورد توجه عرفا، صوفیه و اندیشمندان بوده است. با این حال، در متون عرفانی طبقه‌بندی‌های علمی و جامعی از کرامات گزارش نشده است. بیشتر این متون به برشمردن نمونه‌ها و مصادیقی فهرست‌وار از کرامات اکتفا کرده‌اند. کرامات گاه در میان خوارق عادات طبقه‌بندی شده‌اند و گاه در میان خودشان. پژوهش حاضر به طبقه‌بندی کرامات در میان خودشان اختصاص دارد و بیش از پانزده طبقه‌بندی قدیم و جدید، از حیثیات مختلف، در آن بررسی شده است؛ طبقه‌بندی فهرست‌وار، طبقه‌بندی کلان، طبقه‌بندی‌های ریخت‌شناسانه و طبقه‌بندی حسی و معنوی.

واژه‌های کلیدی: کرامات اولیا، خوارق عادات، طبقه‌بندی کرامات، عرفان اسلامی.

مقدمه

شگفت‌انگیزترین پدیده‌ای که از تراث گران‌سنگ عارفان و صوفیان به ما رسیده، کرامات اولیاست. باورهای پیچیده‌ای چون وحدت وجود، آداب خانقاهی، سلوک خاص صوفیان و... هر یک می‌تواند اعجاب‌برانگیز باشد اما نه به اندازه کرامات و خوارق عادات که حجم گسترده‌ای از آثار تصوف را به خود اختصاص داده است. کرامات، نقطه مرکزی پژوهش در سیره گسترده و پر قدمت تذکره‌نگاری در تصوف است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۶۵). اینکه کرامت چیست و چه قدرت، اختیارات و محدودیت‌هایی برای اولیا به همراه دارد، از نخستین ادوار ظهور تصوف مورد توجه بوده است. «هیچ کتابی را نمی‌توان یافت که در اصول تصوف تألیف شده باشد و فصلی در باب ماهیت کرامت و انواع آن و سابقه آن نداشته باشد» (ابن‌منور، ۱۳۸۶: ۹۷ مقدمه).

«کرامت» از ریشه «کرم» در لغت به معنی شرافتی در شیء یا شرافت در خلقی از اخلاق است (ابن‌فارس، ۱۴۱۱ق: ذیل ماده «کرم»). «کرامت» در غیراشیا به معنای بزرگواری و بخشندگی است (رجایی، ۱۳۷۳: ۵۷۷-۵۵۷). این واژه یک معنای اسمی هم دارد و آن وقتی است که اسم برای «کرم» باشد و برای «اکرام» وضع شده باشد «کما وضعت الطاعه موضع الاطاعه» (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق: ذیل ماده «کرم»). در این صورت، به معنای احترام است برای مصدر خود «اکرام» به معنای احترام کردن. «کرامت» در اصطلاح صوفیه به‌خصوص آنگاه که به صیغه جمع درآید، تعریف دیگری دارد: «امور خارق‌العاده‌ای است که به سبب عنایت خداوندی از ناحیه صوفی کامل و واصل صادر می‌شود» (رجایی، همان). اگر امری خارق‌العاده از فردی مؤمن سرزند که با تحدی و دعوی نبوت همراه نباشد، بدان کرامت گویند. کرامت ممکن است با دعوی ولایت همراه باشد اما به هیچ وجه با دعوی نبوت همراه نخواهد بود (جامی، ۱۳۸۲: ۲۱).

نگارنده در پژوهشی دیگر پس از بازشناسی کلیت مفهوم کرامت و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با دیگر خوارق عادات و مفاهیم مشابه، به این تعریف از کرامات اولیا دست یافته است: «کرامت موهبتی خارق‌عادت است که از مجرای ولایت و به عنوان شعبه‌ای از معجزات پیامبر وقت، به برخی از بندگان برگزیده تفویض می‌گردد و از طریق

اتصال به عوالم مثال، خیال و عوالم برتر، ایشان را قادر به تصرفات در خلق (آفرینش) یا علم الهی می‌سازد» (رودگر، ۱۳۹۷: ۷۰).

اندیشمندان مسلمان به انواع و طبقات مختلف این پدیده‌های جالب توجه در میان خودشان نیز اشاره داشته‌اند، چنانکه برخی به طبقه‌بندی معجزات، به‌خصوص معجزات پیامبر خاتم(ص) نیز پرداخته‌اند (قمی، ۱۳۳۱: ۲۰/۱-۳۸). این طبقه‌بندی‌ها از سوی برخی از پژوهشگران مورد توجه قرار گرفته، پژوهش‌هایی بر همین محور صورت پذیرفته است؛ از جمله: قاسم غنی (۱۳۴۰) در «بحث در آثار و احوال و افکار حافظ» و نیز محمد استعلامی (۱۳۸۸) در «حدیث کرامت». در پژوهش‌هایی از این دست، گاهی اصل وقوع کرامات زیر سؤال رفته و فقط کرامت اشراف بر ضمیر به رسمیت شناخته شده و هیچگاه نوبت به بحث طبقه‌بندی و گونه‌شناسی کرامات نرسیده است. همچنین مقالات زیر:

- انصاری، زهرا، «طبقه‌بندی موضوعی حکایات کرامات در نثر عرفانی»، مطالعات عرفانی، ش ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۱؛

- آزادیان، شهرام، «دو تقسیم‌بندی قدیم از کرامات صوفیه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دوره ۵۷، ش ۳، پاییز ۱۳۸۵؛

- تقوی بهبهانی، نعمت‌الله، «کرامات صوفیه»، فصلنامه تخصصی ادبیات دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ش ۷ و ۸، ۱۳۸۴؛

- انصاری، زهرا، «طبقه‌بندی موضوعی حکایات کرامات در نثر عرفانی»، مطالعات عرفانی، ش ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۱؛

- امین‌پور، قیصر و ایرج شهبازی، «طرحی برای طبقه‌بندی قصه‌های مربوط به اخبار از غیب»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۱۸۰، زمستان ۱۳۸۵.

شهبازی، ایرج، «طرحی برای طبقه‌بندی قصه‌های مربوط به مرگ خارق‌العاده»، پژوهشنامه ادب حماسی (پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب)، دوره ۴، ش ۶، بهار و تابستان ۱۳۸۷.

- کربلایی محمد، پروین، «بررسی کرامات شیخ ابوسعید ابوالخیر در اسرار التوحید»، مجله تاریخ ادبیات، دوره ۱۱، ش ۱، ۱۳۹۷.

هیچ‌یک از پژوهش‌های فوق، ناظر به تمام طبقه‌بندی‌های موجود نیست. برخی از

آنها اصولاً رویکردی تخصصی به بحث گونه‌شناسی کرامت ندارند. برخی دیگر تنها به یک گونه کرامت اختصاص دارد، برخی دیگر به یک یا دو طبقه‌بندی خاصی پرداخته است و شامل تمام طبقه‌بندی‌ها نیست، و برخی دیگر ناظر به کرامات عارف/ عارفانی خاص یا منبع/ منابعی ویژه است. برخی از طبقه‌بندی‌ها در هیچ پژوهشی بررسی نشده‌اند. رویکرد پژوهش حاضر از این جهت که به گونه‌ای کامل‌تر و جامع‌تر به این موضوع پرداخته، قابل توجه است.

طبقه‌بندی کرامات

کرامات از جهات مختلف قابل طبقه‌بندی است اما مراد از «طبقه‌بندی کرامات» در اینجا طبقه‌بندی آنها مثلاً در میان خوارق عادات نیست، بلکه مراد یک طبقه‌بندی درونی است. پیشتر دربارهٔ طبقه‌بندی کرامات در میان خوارق عادات، شباهت‌ها و تفاوت‌های کرامات و معجزات، تفاوت کرامات با معونات، تفاوت معجزات و کرامات با سحر، ارتباط کرامات با کشف و شهود و... پژوهشی به قلم نگارنده منتشر شده است (ر.ک: رودگر، ۱۳۹۷). اکنون بحث بر سر آن است که کرامات در میان خودشان نیز به گونه‌های مختلف طبقه‌بندی می‌شوند. این طبقات از جمله عبارت‌اند از:

۱. فهرست‌وار: یکی از شایع‌ترین نوع طبقه‌بندی کرامات به‌خصوص در متون متقدم تصوف، طبقه‌بندی فهرست‌وار است. بسیاری از بزرگان در طبقه‌بندی کرامات، بیشتر ناظر به مصادیق کرامات بوده‌اند. از این حیث، می‌توان به فهرستی از کرامات دست یافت و آنگاه آنها را به گونه‌های مختلف تقسیم نمود. این نوع طبقه‌بندی، یکی از آسان‌ترین گونه از طبقه‌بندی‌های کرامات است. کهن‌ترین متن عرفانی که به طبقه‌بندی کرامات توجه کرده، یعنی «التعرف» کلابادی، نخست مصادیق کرامات را این گونه تقسیم‌بندی نموده است: اجابتِ دعوت، تمامی حالت، قوت بر فعل و کفایتِ مؤنوت (کلابادی، ۱۳۷۱):

۷۱-۷۴) آنگاه مصادیق کرامات را نیز به گونهٔ فهرست‌وار این گونه طبقه‌بندی کرده است: «أجمعوا علی إثبات کرامات الأولیاء و إن کانت تدخل فی باب المعجزات کالمشی علی الماء و کلام البهائم و طی الارض و ظهور الشیء فی موضعه و وقته و قد جائت الأخبار بها، و...» (همان).

پس از محمد کلابادی، طبقه‌بندی مصادیق کرامات در کتب صوفیه، مدام رو به فزونی بوده است. سیر گسترش این طبقه‌بندی را از جمله می‌توان در کتب زیر به نظاره نشست: شرح التّعرف (مستملی بخاری)، کشف‌المحجوب (علی بن عثمان هجویری)، العروة لأهل الخلوة و الجلوة (علاءالدوله سمنانی)، فصل الخطاب (خواجه محمد پارسا)، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة (عزالدین محمود کاشانی)، نشر المحاسن الغالیة فی فضل مشایخ الصوفیة اصحاب المقامات العالیة (عبدالله بن اسعد یافعی یمنی)، طبقات الشافعیة الکبری (عبدالوهاب سبکی). در این منابع، طبقات کرامات از ۳، ۴، ۲۵ تا ۵۰ و حتی ۱۰۰ طبقه متغیر است. شیخ یوسف نبهانی در جامع کرامات اولیا، به نقل از مقدمه کتاب «طبقات الصغری» (عبدالرؤف مناوی)، ضمن آنکه انواع کرامات را تا پنجاه نوع دانسته، برای این کثرت دلیل آورده است (شریعت، ۱۳۹۱: ۱۰۶-۱۰۷).

یکی از جامع‌ترین طبقه‌بندی فهرست‌وار کرامات از سوی سبکی (م ۷۷۱ق) صورت پذیرفته است. وی فهرست ۲۵ طبقه از کرامات را تهیه دیده است (سبکی، ۱۹۶۴: ۳۴۴/۲-۳۳۷). از میان متأخران می‌توان از مناوی (م ۱۰۳۱ق) و ارائه فهرست بیست طبقه از کرامات در مقدمه «الکواکب الدریه» یاد کرد. البته وی توضیح می‌دهد که این فهرست می‌تواند بیش از این تعداد ادامه یابد (مناوی، ۱۹۹۹م: ۱۴-۱۷). چنانکه مناوی گفته، نقطه ضعف طبقه‌بندی فهرست‌وار همین است که طبقه‌بندی جامع و مانعی نبوده، استقرایی و گاه ذوقی است. اگر هم کسی بتواند استقرای تام در این باره صورت دهد، به قول قاسم غنی «شاید چند مجلد کفایت نکند» (غنی، ۱۳۴۰: ۲۶۵). به همین خاطر مستملی بخاری پس از ارائه یک فهرست کوتاه، از ادامه آن به جهت رعایت اختصار پرهیز می‌کند (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۹۵۹-۹۹۱). همچنین برخی از طبقات فهرست می‌توانند ذیل طبقه‌ای کلی‌تر از آن بگنجند. نقطه قوت این طبقه‌بندی آن است که چون بر اساس مصادیق کرامات تنظیم شده است، مخاطب را به تفصیل، با گونه‌های بسیار متنوع و جالب توجه کرامات آشنا می‌سازد. یکی از دلایل روی آوردن به طبقه‌بندی فهرست‌وار آن است که گمان می‌شد تمام مصادیق کرامات اولیا در هیچ نوع طبقه‌بندی نمی‌گنجد. برای مثال، گرچه می‌توان بیشتر کرامات را در یک طبقه‌بندی کلان، به سه طبقه بزرگ اخبار از غیب، اشراف بر ضمائر و تصرف در طبیعت تقسیم نمود (امین‌پور، ۱۳۸۵: ۱). اما باز هم کراماتی وجود دارند که ذیل این طبقه‌بندی و طبقه‌بندی‌های مشابه نمی‌گنجد.

برای آشنایی با کرامات گوناگون در طبقات مختلف، گزیری جز این نبود که «طبقه‌بندی فهرست‌وار» انتخاب شود. این نوع طبقه‌بندی همواره شایع‌ترین و نیز شامل‌ترین نوع طبقه‌بندی بوده است.

۲. حسی و معنوی: نظر به اهمیت این طبقه‌بندی، ذیل عنوانی مستقل (کرامات حسی و معنوی) به این موضوع خواهیم پرداخت.

۳. شایع و نادر: با توجه به طبقه‌بندی فهرست‌وار از کرامات، می‌توان مصادیق کرامات را به صادق و کاذب، شایع و نادر و... تقسیم کرد. در وقوع برخی از این مصادیق، همه اتفاق نظر دارند و از آنها با یک نام و یا تحت عناوین مشابه یاد نموده‌اند؛ همچون اجابت دعا، فراست یا نیروی اشراف بر ضمایر، راه رفتن بر آب و قدم زدن در هوا. ولی برخی دیگر هستند که در موردشان اتفاق نظر خاصی وجود ندارد و تنها برخی از متصوفه بدان اشاراتی داشته‌اند؛ همچون طی‌الزمان (در هم پیچیدن زمان)، (ر.ک: سبکی، همان) نشرالزمان (باز گشادن زمان)، (همان) طَوَّام و «جمع شدن بسیاری در مکان تنگ» (شریعت، ۱۳۹۱: ۱۰۸).

۴. طبقه‌بندی کلان (بر اساس تصرف): می‌توان بیشتر کرامات را در یک طبقه‌بندی کلان، به سه طبقه بزرگ اخبار از غیب، اشراف بر ضمایر و تصرف در طبیعت تقسیم نمود (امین‌پور، ۱۳۸۵: ۱). این طبقه‌بندی در واقع بر اساس مفهوم «تصرف» صورت گرفته است. از این منظر، اخبار از غیب و اشراف بر ضمایر نیز نوعی تصرف به شمار می‌آیند. پس باید به فکر طبقه‌بندی بهتری بر مبنای «تصرف» بود. به آن دسته از خوارق عادات که تنها وابسته به همت و قدرت تصرف روح افرادند و اسباب و عللی کاملاً زمینی و مادی دارند، «تصرف» می‌گویند. تصرفات بر چهار گونه‌اند که تنها قسم چهارم از آنها دارای موطنی در عوالم والا بوده، کرامت معنوی به شمار می‌آیند. به عبارت دیگر، کرامات اولیا از لحاظ منشأ صدور چهار قسم‌اند:

یکم. تصرفات جنی: کشف امور غیبی از طریق جن که احتمال خطا در آن بسیار است.

دوم. تصرفات مَلکی: کشف امور غیبی و بروز کرامات، به کمک فرشتگان الهی که در اصطلاح عرفانی به آنها «روح» یا «ارواح عالی الهی» گویند (سیدحیدر آملی، ۱۳۸۴: ۴۷۲).

سوم. تصرفات جنّی - ملکی: این نوع کرامات اختصاص به امداد جن یا ملک نداشته، از هر یک از این دو واسطه برمی‌آید. برای مثال، طی الارض در برخی از مراحل سلوک، با کمک یکی از اجنه مؤمن بر سالک افاضه و اظهار می‌شود و در مراحل بالاتر، با واسطه فرشته‌ای از ارواح عالی الهی در سالک پدیدار می‌گردد (قیصری، ۱۳۸۶: ۱۱۲ و ۲۵۱). مشایخ به مریدان سالک خویش سفارش می‌کنند که در برخی از مراحل ریاضت، جن یا فرشته‌ای ظاهر خواهد شد که نباید بدو توجه کرد (ابن عربی، بی‌تا: ۲۳۲/۴).

چهارم. تصرفات الهی: در اینجا هیچ واسطه‌ای در ظهور اسمای الهی برای بروز کرامات وجود ندارد. پس از آنکه یکی از اسمای الهی به طور مستقیم در وجود سالک تجلی نمود و او را به مقام قرب نوافل رساند، او خود مصدر و منشأ بروز انواع تصرف و کرامت می‌شود و این به اقتضای تجلی اسم یا اسمای ظاهر شده در وجود اوست (قربانی، ۱۳۸۷: ۹۹-۱۰۰).

این طبقه‌بندی هیچ‌گاه برتر و کلان‌تر از طبقه‌بندی کرامت از سوی ابن عربی به حسّی و معنوی نیست؛ چنانکه می‌توان سه گونه نخست از تصرف را کرامت حسّی و تصرف الهی را برابر با کرامت معنوی دانست.

۵. بر اساس تولد و مرگ عارف: به سه گونه پیش از تولد، پیش از مرگ و پس از مرگ عارف. کرامات برخلاف معجزات می‌توانند پس از مرگ اولیا (بر سر تربت ایشان، به هنگام کفن و دفن و...) نیز از ایشان سرزنند. به همین جهت می‌توان کرامات را به دو دسته پیش و پس از مرگ ایشان تقسیم نمود. همچنین در ادامه رده‌بندی بر مبنای دوره‌های مختلف زندگی اولیا، می‌توان دو گروه کرامات پیش از تولد و دوران کودکی اولیا را نیز بر تقسیم‌بندی فوق افزود.

۶. حسّی و عقلی: معجزات از منظر قدما به دو طبقه حسّی و عقلی تقسیم شده‌اند. معجزات حسّی با حواس ظاهری قابل درک‌اند؛ همانند شق القمر، و معجزات عقلی تنها با تفکر و تدبیر و تأمل قابل درک‌اند؛ همانند قرآن. به نظر سیوطی، بیشتر معجزات بنی اسرائیل حسّی بود اما بیشتر معجزات این امت، عقلی است (سیوطی، ۱۴۱۶ق: ۳۱۱/۲). امور حسّی حادث‌اند و بقا ندارند اما امور عقلی یقینی‌اند و ضرورت و دوام دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳ق: ۳۰/۱؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۷۴). دلیل برتری پیامبر اسلام (ص) بر دیگران، برخوردار بودن از هر دو گونه فوق از اعجاز بوده است (اوزجندی، ۱۳۸۱: ۸۵). به تعبیر

آیه شریفه «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم»، معجزات آفاقی (حسی) در کنار معجزات انفسی (عقلی) قرار می‌گیرند. شفیعی کدکنی بر همین اساس کرامات را نیز قابل تقسیم به این دو طبقه دانسته است (ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۸۵: ۵۰، مقدمه شفیعی کدکنی). ۷. واقعی، خیالی و عقلی: برخی دیگر انواع معجزه و کرامت را بر حسب نوع تصرف به سه گروه تقسیم کرده‌اند: واقعی، خیالی و عقلی. واقعی یعنی دخل و تصرف واقعی در طبیعت اشیا و امور حسی و مادی.

خیالی یعنی تصرف در خیال دیگران. اولیا می‌توانند با تصرف در حس مشترک و قوه خیال دیگران، امری طبیعی و عادی را خلاف طبیعت و عادت جلوه دهند. این گونه از خرق عادات، به راستی یک کرامت یا اعجاز اصیل نیستند که در واقعیت ماده و طبیعت تأثیر مستقیم بگذارند بلکه از طریق تصرف نفس نیرومند نبی و ولی بر حس مشترک و قوه متخیله دیگران رخ می‌دهند. برای نمونه، برخی برآنند که برخاستن ناله از ستون حنانه و تسبیح سنگ‌ریزه در دستان پیامبر (ص) به راستی صدور صوت از ماده‌ای غیرقابل نبود بلکه حاصل تصرف نفس مقتدر پیامبر (ص) در خیال مخاطبان بود، به گونه‌ای که گمان می‌کردند ناله و تسبیح از سنگ برمی‌خیزد (لاهیجی، ۱۳۰۱ق: ۳۸۰ به بعد).

و اما عقلی یعنی نه تصرف در ماده و نه خیال بلکه خرق قوانین و اصول معتبر علمی و عقلی است که بشر به آنها ملتزم است. برای مثال، آوردن کتابی چون قرآن به وسیله فردی امی و درس‌نخوانده، پیش‌گویی و اخبار از گذشته و آینده به وسیله فردی ناآشنا با سحر و علوم غریبه. چنین پدیده‌هایی بر اساس علم و عقل بشری، توجیه‌ناپذیر بوده، جزء معجزات و کرامات عقلی به شمار می‌آیند (فخر رازی، ۱۳۴۱: ۱۴/۲).

۸. طلب و اختیار: می‌توان کرامات را از حیث طلب و اختیار طبقه‌بندی نمود، چنانکه هجویری آورده است: «باشد که حاصل شود به اختیار و دعای او و باشد که حاصل نیاید و باشد که بی‌اختیار او پیدا آید اندر بعضی اوقات» (هجویری، ۱۳۸۴: ۶۲۵). طبق این عبارت، کرامات بر سه گونه‌اند: به اختیار ولی، بدون اختیار ولی و گاه به خواست و دعای او.

۹. طبقه‌بندی احمد جام: شیخ احمد جام در «انس التائبین» خرق عادات را کرامت دانسته، انواع کرامات را این گونه برشمرده است: فضلی، کسبی، غرور، مکافات و حقیقی. وی کرامات غرور را مایه خسران و گمراهی دانسته است و انواع دیگر را می‌ستاید (جام نامقی، ۱۳۸۶: ۲۲۳).

۱۰. می‌توان با توجه به بازتعریفی که از کرامات ارائه کرده‌ایم، طبقه‌بندی دیگری برای آن قائل شد: کرامات در آفرینش‌های الهی و کرامات موهوب از علم الهی. کرامات در آفرینش همانند طی الارض و انواع تصرف در طبیعت است و کرامات در قالب مواهب علمی، همچون اشراف بر ضمائر، تعبیر خواب، گفت‌وگو با موجودات، اخبار از غیب و...

۱۱. غیب‌آگاهی و تصرف: می‌توان کرامات را به حسب قوای باطنی به دو گروه عمده تقسیم کرد: غیب‌آگاهی و تصرف. فخر رازی می‌نویسد:

انسان دارای دو قوه است: یکی قوه نظری که وقتی به کمال رسید، صور معقولات از عالم مفارق و مجرد بر آن نقش می‌بندد و منشأ غیب‌آگاهی او می‌شود. دیگری قوه عملی است که قدرت تصرف و تأثیرگذاری بر اجسام عالم را پیدا می‌کند و افعال غریب و خارق عادت از او صادر می‌شود (فخر رازی، ۱۳۴۱: ۱۲۷/۹).

طبق تقسیم فوق از فخر رازی، ارتباط با غیب و در نتیجه، بروز کرامات معنوی و شهودات عرفانی و رؤیت عوالم مجرد و مثالی، حاصل تقویت قوه نظری انسان است و تصرف در طبیعت، نتیجه توانمندسازی قوه عملی است. همچنین این عبارت به دو طبقه بزرگ از کرامات نیز دلالت دارد از حیث قوای باطنی شخص صاحب‌کرامت: غیب‌آگاهی و تصرف. غیب‌آگاهی شامل انواع شهودات و کرامات معنوی، الهام، غیب‌بینی، پیش‌گویی، اشراف بر ضمائر و... می‌شود؛ یعنی هر کرامتی که در نتیجه شهود عوالم غیرمادی حاصل گردد. این دسته از کرامات ثمره نیرومندسازی قوه نظری در عارف است. تصرف در طبیعت نیز شامل انواع تسخیر ماده و حیوان، از جمله طی الارض، پرواز، رویین تنی، خلق و ایجاد، جان‌بخشی و... است. این دسته از کرامات نیز که طیف گسترده‌ای از خوارق عادات مشهور و مصطلح در تذکره‌های عرفانی را شامل می‌شود، ثمره نیرومندسازی قوه عملی در عارف است.

۱۲. فعلی و عدمی: کرامات شعبه‌ای از معجزات‌اند و از این جهت، برخی از تقسیم‌بندی‌هایی که در انواع معجزات مطرح است، درباره کرامات نیز صادق است؛ برای مثال تقسیم‌بندی به اعتبار فعل تصرف به فعلی و عدمی، تقسیم‌بندی به اعتبار نوع تصرف به واقعی و خیالی و عقلی، تقسیم‌بندی به اعتبار فاعل (خدا، ملائکه و پیامبر)، به اعتبار منشأ صدور (قوه نظری و عملی)، به اعتبار زمان (ارهاص و اعجاز)، به اعتبار امکان (تعذر جنس و وصف)، به اعتبار غایت و... معجزه و کرامت را می‌توان بر حسب

فعل تصرف به دو گونه فعلی و عدمی دانست. تصرف در امور حسی و مادی طبیعت را که همراه با فعلی متصرفانه باشد، «تصرف فعلی» گویند. نفوس مستعدۀ انبیا و اولیا می‌توانند با تأثیرگذاری نیروی متخیله در مواد و هیولای عالم جسمانی، این گونه از خرق عادت و خلاف طبیعت و حس را پدید آورند. اکثر معجزات مثل تبدیل عصا به مار، سخن گفتن سنگ‌ریزه، زنده کردن مرده، شفای بیمار و... جزء تصرفات فعلی هستند. و اما تصرف در طبیعت گاه جنبه عدمی و ترکی به خود می‌گیرد و فعل متصرفانه‌ای در آن بروز و ظهور ندارد که آن را «تصرف عدمی» گویند؛ همانند منع از سخن گفتن، راه رفتن، تعجیز از حرکت دست و یا تعجیز از آوردن آیه‌ای مثل قرآن. تصرفات فعلی را «خرق عادت» و تصرفات عدمی را «منع عادت» نیز خوانده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۰۷/۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۳: ۱۹۶). بدیهی است معجزات و کرامات عدمی نیز خالی از فعلی نیست که منجر به منع و تعجیز از انجام آن می‌گردد. نام‌گذاری این نوع به «عدمی» حاکی از عدم ظهور آن فعل است، نه اینکه صرف عدم مد نظر باشد.

۱۳. طبقه‌بندی نیهانی: و سرانجام به طبقه‌بندی عجیب و غریب نیهانی می‌رسیم که در مجموعه سه جلدی «جامع الکرامات الأولیاء»، کرامات و خوارق عادات هزار و دویست تن از اصحاب پیامبر(ص) و مشایخ صوفیه را به خلق‌وخوبی یا به یکی از اندام‌ها مثل چشم و گوش وابسته کرده است (نیهانی، ۱۳۲۹ق: ۲۸/۱).

۱۴. طبقه‌بندی‌های ریخت‌شناسانه: پس از اعلام ضرورت طبقه‌بندی کرامات از سوی شفیع کدکنی در سال ۱۳۸۰ در پژوهشی تحت عنوان «مقامات کهن و نویافته ابوسعید ابوالخیر» (ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۸۵: ۶۵-۶۶ مقدمه)، پژوهش‌های خوبی در زمینه توصیف و تحلیل روایت‌شناسانه، شکل‌شناسانه و طبقه‌بندی و کدگذاری داستان‌های کرامات صورت گرفته است؛^(۲) از این جهت، می‌توان نوعی طبقه‌بندی ریخت‌شناسانه جدید را از قصص کرامات نیز به انواع طبقه‌بندی‌های کرامات افزود.

۱۵. نظر به ارتباط وثیق میان کرامات و کشف و شهود، ابن‌عربی ساختار کتاب «مواقع النجوم» را شبیه به تقسیم کرامات به همان انواع کشف صوری (بصری، سمعی، شمی، ذوقی و لمسی) پایه گذاشته است؛ به این صورت:

کرامات سمعی: همچون شنیدن آوای سروش (هاتف یا مُبَشِّرِ غیبی) و شنیدن

تسبیح جماد و نبات و حیوان.

کرامات بطنی: برکت در مال و طعام، التفات به پلیدی طعام (غذای حرام یا شبه‌ناک)، امتناع از خوردن و آشامیدن به مدت طولانی و... (ابن عربی، بی‌تا: ۱۰۰-۱۰۶).
کرامات لسانی: گفت‌وگو با فرشتگان، انواع کرامات مربوط به اخبار از غیب، انواع کرامات مربوط به مقام کُن (مثل احیاء اموات، شفای بیماران، سرد شدن آتش و...)
کرامات یمینی: همچون ید بیضا، جوشیدن آب، انهزام دشمن و تبدیل هوا در دست به طلا و نقره (همان: ۸۷ و ۸۹).

کرامات قَدَمی: طی الارض، رفتن بر آب، رفتن بر هوا.

کرامات قلبی: قلب جامع جمیع کرامات است (همان: ۱۲۲).

هرچند ابن عربی به صراحت قائل به این تقسیم‌بندی نبوده باشد، ساختار کتابش گویای این موضوع است. این تقسیم‌بندی از کرامات، شبیه تقسیم‌بندی انواع کشف صوری (بصری، سمعی، شمعی، ذوقی و لمسی) است و این موضوع می‌تواند ناظر به ارتباط وثیق کرامات با دنیای کشف و شهود باشد، با این تفاوت که در انواع کشف صوری تأکید بر حواس پنجگانه انسان است اما طبقه‌بندی اخیر از کرامات، معطوف به اعضا و جوارح آدمی است. طبقه‌بندی فوق یک استقرای تام نبوده و شامل برخی از کرامات نمی‌شود. می‌توان انواع دیگری چون کرامات بصری را نیز به آن افزود؛ هرچند ابن عربی به طور تلویحی به کرامات بصری نیز اشاره داشته است، آنجا که به مشاهده فرشتگان می‌پردازد و می‌گوید: «و ما کان من مشاهدته لهم فمن جهة تحقیقه ببصره» (همان: ۷۴).

۱۶. از حیث ظهور و بطون: گاه کرامات تنها حیثیت باطنی دارند و هیچ بروز و ظهوری در عالم ماده ندارند و گاه به عکس، ظهور و بروز دارند. آنگاه که ظهور و بروز دارند، گاه با حضور فرد یا افرادی رخ می‌دهند و گاه بدون حضور کسی رخ داده، راوی ماجرا کسی نیست جز فرد صاحب کرامت. راوی کرامات باطنی را می‌توانیم «صاحب واقعه» نیز بخوانیم زیرا این گونه خوارق از قبیل کشف و شهودات عرفانی است. این گونه کرامات از لحاظ تجربی به هیچ وجه قابل ارزیابی علمی نیست اما کرامات ظاهری را از جهات گسترده‌تری می‌توان مورد مطالعه قرار داد.

اگر مفصل‌ترین طبقه‌بندی را طبقه‌بندی فهرست‌وار کرامات بدانیم، مهم‌ترین و

واقع‌نمایانه‌ترین طبقه‌بندی کرامات را باید از جهت اصل و کنه کرامات به حسی و معنوی دانست. نظر به اهمیت این طبقه‌بندی، در ادامه ذیل عنوانی مستقل به آن می‌پردازیم.

کرامات حسی و معنوی

ابن عربی اصل کرامات را «تصرف» می‌داند: «التصرف و هو أصل الكرامات» (ابن عربی، بی‌تا: ۳۷۰/۲). این تصرف ولایی چه در خلق و آفرینش و چه در علم الهی، به گونه‌ای تخصصی‌تر به دو گروه حسی و معنوی تقسیم می‌شود: «هی (کرامه) علی قسمین حسیه و معنویه فالعامه ما تعرف الكرامه الا الحسیه... أما الكرامه المعنویه فلا يعرفها إلا الخواص من عباد... و العامه لاتعرف ذلك» (همان: ۳۶۹/۲). شیخ اکبر جمیع کراماتی را که دیگران می‌توانند با ادراکات حسی خود درک نمایند، کرامات حسی خوانده است. مثال‌هایی که او برای کرامات حسی آورده، شامل عمده مصادیق کرامات است: خیردادن از سخنی که در خاطر گذشته است و در گذشته، حال یا آینده واقع می‌شود و راه رفتن بر روی آب و شکافتن هوا و طی الارض و پوشیده شدن از انظار و اجابت دعا در لحظه دعانمودن. آنگاه می‌افزاید که عوام مردم جز اینها را کرامت نمی‌دانند (همانجا).

نکته مهم در این طبقه‌بندی، کرامات معنوی است که تنها خواص بندگان خدا آن را می‌شناسند و عامه راهی بدان ندارند. ابن عربی این دسته از کرامات را عبارت از حفظ الهی در رعایت آداب شریعت، برخورداری از مکارم اخلاق و دوری از خوهای پست، محافظت بر ادای واجبات به طور کلی در زمان مخصوص آن، شتاب ورزیدن در خیرات، طهارت قلب از هر صفت مذموم و آراستن آن به وسیله مراقبه با هر نفس کشیدنی، رعایت حقوق خدا در نفس خود و در ارتباط با دیگران، بررسی آثار پروردگار در قلب و... می‌داند. همه اینها نزد ابن‌عربی کرامات معنوی اولیاست که در آن هیچ مکر و استدراجی^(۳) وارد نمی‌شود.

شاید از عبارت چنین برآید که ابن‌عربی کرامت را اعم از معنای لغوی آن و نیز خرق عادت در نظر گرفته، آنگاه تقسیم‌بندی نموده است. کرامت به معنای اصطلاحی، همان کرامت حسی است و کرامت در لغت با توسعه‌ای که در آن صورت گرفته است، عمدتاً شامل اهتمام به شریعت و مکارم اخلاقی است. اگر چنین باشد، این تقسیم‌بندی چندان

اهمیتی نخواهد داشت. کسانی که با مکتب ابن عربی آشنا هستند، متوجه می‌شوند که تمام هدف او در این تقسیم‌بندی این نبوده است که کرامات را بر دو نوع لغوی و اصطلاحی آن بداند و بس. از یک منظر می‌توان گفت که او کرامات را به دو گونه پیدا برای همگان و پنهان از چشم عامه تقسیم نموده است. وی در بیان کرامات معنوی، حفظ بر ادای واجبات و شوق به خیرات و فضایل اخلاقی و... را ذکر کرده که از آن، رابحه نوعی عصمت استشمام می‌شود که خاص اولیای خداست. چنانکه سهل بن عبدالله می‌گوید، برترین کرامت اخلاق نیکوست: «و ما الآیات و ما الکرامات؟ شیء تنقضی لوقتها و لکن أكبر الکرامات أن تبدل خلقاً مذموماً من أخلاق نفسک بخلق محمود» (سراج، ۱۳۸۲: ۵۵۷). قشیری نیز در این باره گفته است: «وأعلم أن من أجل الکرامات التي تكون للأولياء دوام التوفيق للطاعات و العصمة عن المعاصی و المخالفات» (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۹۱). طبق عبارت شیخ اکبر نیز یکی از برترین کرامات معنوی، عصمت از گناه و معصیت است. ابن عربی نیز کرامت را عبارت از همین عصمت می‌داند: «و ما الکرامه إلا عصمة وجدت/ فی حال قول و أفعال و نیات (ابن عربی، بی‌تا: ۳۶۹/۲). کسانی که به قول سهل متخلق به اخلاق الهی شده، به فنای صفاتی رسیده‌اند یا به قول ابن عربی به گونه‌ای از عصمت دست یافته‌اند، می‌توانند انواعی از کرامات را درک کنند که دیگران از مشاهده آن عاجزاند؛ چنانکه صاحب «اسرار التوحید» در پایان کرامت معلق رفتن بوسعید در هوا می‌نویسد: «ولیکن جز ارباب بصیرت ندیدندی» (ابن منور، ۱۳۸۶: ۳۲). ابن عربی ذیل کرامت پرواز در آسمان شرح می‌دهد که پرنده نیز پرواز می‌کند و مقام مؤمن نزد خداوند از پرنده بالاتر است. پس چگونه کاری که پرنده در آن شریک است، کرامت محسوب شود؟ (ابن عربی، بی‌تا: ۳۷۰/۲). اینکه پرواز و درنوردیدن آسمان برای بزرگانی چون ابن عربی کرامت نیست، بدین معناست که ایشان کرامات حسی را چندان مهم و قابل توجه ندانسته، اصالت را به کرامات معنوی و باطنی بخشیده‌اند. نکته دیگر اینکه برخی از کرامات واقعاً برای دیگران قابل احساس نیست. به عنوان مثال، رؤیت فرشتگان برای مردم عادی امکان‌پذیر نیست. این حقیقت به صراحت در این آیه آمده است:

«و قالوا لَوْ لا أنزلَ عَلَیْهِ مَلَكٌ وَ لَوْ أنزلنا مَلَكاً لَقُضِيَ الأَمْرُ ثُمَّ لا يُنظَرُونَ* وَ لَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَ لَلْبَسْنَا عَلَیْهِمْ ما یَلْبَسُونَ (انعام: ۸-۹)» و گفتند چرا فرشته‌ای بر او فرود

نیامده است؟ و اگر فرشته‌ای می‌فرستادیم، کار گزارده می‌شد [هلاک می‌شدند] و دیگر مهلتی نمی‌یافتند. و اگر او را فرشته‌ای می‌کردیم، باز هم او را چون مردی می‌ساختیم و آنچه را [اکنون بر خود و دیگران] پوشیده می‌دارند، بر آنان پوشیده می‌داشتیم».

دیدن فرشته آن گونه که هست، تنها با مفارقت تام از ماده میسر است. این مفارقت می‌تواند با مرگ طبیعی رخ دهد یا اختیاری. با مرگ طبیعی کار تمام است (لَقُضِيَ الْأَمْرُ) و انسان دیگر مهلتی برای تبعیت از راه حق نخواهد داشت (ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ). مرگ اختیاری و انقطاع تام نیز مرتبه‌ای است در سلوک که هر کسی را به آن راه نیست. دیدن فرشته برای دیگران در جهان ماده، تنها در صورت تمثّل آن به صور مادی ممکن است. ناگفته پیداست که تمثّل مادی این موجود، بسیار متفاوت از گونه مجرد و واقعی آن خواهد بود. به نظر علامه طباطبایی لازمه مشاهده فرشتگان، ورود به ظرف وجودی ملائکه است و لازمه آن نیز انتقال از سرای ماده به مجرد بوده، مرگ چنین مشاهده‌گری حتمی خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۰/۷). بنابراین، کراماتی چون مشاهده فرشتگان، ذاتاً قابلیت عرضه و ارائه برای عموم نداشته، کرامتی معنوی به شمار می‌آیند.

اما آیا مهم‌ترین وجه ممیزه کرامات حسی از معنوی، قابلیت درک کرامات حسی برای عموم و اختصاص درک کرامات معنوی به ارباب بصیرت است؟ اصولاً چرا ابن عربی برخی از کرامات را «معنوی» خوانده است؟

البته می‌توان بر حسب محسوس و غیرمحسوس بودن کرامات برای عموم، آنها را طبقه‌بندی کرد و ایرادی هم ندارد اما این طبقه‌بندی را نمی‌توان ناظر به اصل و کنه ذات کرامات دانست. آنچه ابن عربی را به این طبقه‌بندی رسانده، نه بازشناسی معنای لغوی از اصطلاحی و نه صرف تفکیک محسوس از غیرمحسوس است، بلکه ویژگی خاصی است که کرامات معنوی ذاتاً از آن برخوردارند. اینکه کرامات معنوی تنها برای خواص قابل درک باشد، تنها بخشی از ویژگی‌های این دسته از کرامات است. مهم‌ترین ویژگی کرامات معنوی را می‌توان در این سخن از ابن عربی جست:

«فأسنى ما أكرمهم به من الكرامات العلم خاصة لأنّ الدنيا موطنه و أما غير ذلك من خرق العادات فليست الدنيا بموطن لها و لا يصح كون ذلك كرامة إلا بتعريف إلهي لا بمجرد خرق العادة. و إذا لم تصح إلا بتعريف إلهي فذلك هو العلم. فالكرامة الالهية إنما هي ما يهيبهم من العلم به عزوجل» (ابن عربی، بی‌تا: ۳۶۹).

شیخ اکبر برترین کرامت را علم و معرفت به حق می‌داند و از آنجا که کرامات معنوی همراه با علم و معرفت است، از این جهت مکر و استدراج در آن جایی ندارد. یکی از تفاوت‌های مهم معجزات و کرامات با سحر، معرفت‌زا بودن کرامات است در برابر سحر که هیچ جنبه معرفتی بر آن مترتب نیست. در اینجا مراد از معرفت، علم الهی به اسما و صفات اوست: «و لا أَعْنَى بِالْعِلْمِ إِلَّا الْعِلْمُ بِاللَّهِ وَ الدَّارِ الْآخِرَةِ وَ مَا تَسْتَحِقُّهُ الدَّارُ الدُّنْيَا وَ مَا خَلَقْتَ لَهُ... وَ الْعِلْمُ صِفَةٌ إِحْاطِيَةٌ إِلهِيَّةٌ فَهِيَ أَفْضَلُ مَا فِي فَضْلِ اللَّهِ» (ابن عربی، بی‌تا: ۳۷۰). یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های کرامات حسی و معنوی در همین وجه از علم و معرفت است. کرامات حسی می‌توانند ثمراتی چون تصدیق اولیا و اقرار به حقانیت ایشان از سوی عموم را داشته باشند که چون نیک بنگریم، همگی از تبعات شگفتی و ارباب در برابر خرق عادت است. در مقابل، کرامات معنوی ثمره‌ای قابل توجه چون علم و معرفت را در پی خواهد داشت که چون نیک بنگریم، عصمت از گناه و معصیت نیز از ثمرات علم و تخلق به اخلاق الهی است. چنانکه گذشت، از بیان بزرگان عرفان چنین برمی‌آید که تنها کسانی می‌توانند کرامات معنوی را درک کنند که به سطحی از عصمت دست یافته باشند. عصمت از گناه و معصیت که بزرگان آن را برترین کرامات خوانده‌اند، خود ثمره علم و معرفت است و علم و معرفت نیز از جمله می‌تواند ثمره برخی از کرامات معنوی باشد و نه حسی. ابن عربی این دسته از کرامات را «معنوی» در برابر «حسی» خوانده، زیرا شاخص‌ترین ویژگی‌شان را نه در ارتباط با حواس ظاهری، بلکه در علم و معرفتی پایدار، درونی و باطنی یافته است.

دیگر از تفاوت‌های کرامات حسی و معنوی در نوع ارتباطشان با مفهوم اصیل ولایت عرفانی است. کرامت در تصوف، ناظر به مفهوم «ولایت» است. عنصر مهم و تعیین‌کننده در یک کرامت، ارتباطش با اصل اصیل ولایت است. اگر امور خوارق عادت از یک ولی سرزند، حتماً بدان کرامت می‌گویند. هر مؤمن با اعتقادی هرچند اهل سلوک باشد، صاحب کرامت نخواهد بود و اگر هم باشد، دال بر ولایت نیست. کرامت مخصوص گروهی برگزیده است: اولیا. در هیچ دوره‌ای اولیا نمی‌توانسته‌اند بدون تمسک به سلسله اجازات معنوی که در نهایت به انسان کامل عصر خود منتهی می‌شود، دست به کرامت بزنند. جمیع تصرفات مادی اگر از سوی ولی صورت گیرد، کرامت است. کرامت برگرفته

از ولایت ربانی و سحر برگرفته از ولایت شیطانی است. تصرفات جنی اگر سوی ولی صورت نگیرد، جزء ولایت شیطان خواهد بود. به نظر ابوسعید ابوالخیر، یک دهم از ولایت کافی است برای بروز کرامات حسی همچون اشراف بر ضمیر:

«صاحب کرامات را درین درگاه (=درگاه حق) بس منزلتی نیست زیرا که او به منزلت جاسوسی است و پدید بود که جاسوس را بر درگاه پادشاه چه منزلت تواند بود و صاحب اشراف را در ولایت بس حظی و نصیبی نیست مگر به مثل از هر ده دیناری دانگی» (ابن منور، ۱۳۸۶: ۳۸۵).

کرامات حسی در ارتباط تام با مفهوم ولایت‌اند، برخلاف کرامات حسی که برای بروز و ظهورشان این مفهوم شرط نیست.

شاخصه دیگر کرامت معنوی در برابر حسی آن است که کرامت حسی می‌تواند در مواردی به اختیار عارف رخ دهد، به‌خصوص آنجا که ناشی از قوت نفس و همت او باشد، اما کرامت معنوی هرچند مطلوب عارف است، ولی خارج از خواست و همت اوست (ابن عربی، بی‌تا: ۸۰/۳).

محبی‌الدین در «مواقع النجوم» تقسیم‌بندی دقیق‌تری ارائه داده است: ذهنی و عینی. وی کرامات را نتیجه همنشینی عبد با عالم ملکوت و ملائکه می‌داند. به نظر او، برخی از کرامات دارای مصداق عینی و بیرونی هستند و برخی چنین نبوده، درونی، ذهنی و معنوی‌اند. با رسیدن به عالم صور و ملکوت، سالک اندک‌اندک مختصات انسانی‌اش را از دست می‌دهد و به ویژگی‌هایی می‌رسد که پیشتر فاقد آنها بود؛ برای مثال، به صورت‌های مختلف درمی‌آید که بستگی به مقام بیننده دارد، یا بر آب و هوا راه می‌رود، بدون اینکه کسی او را ببیند. آنگاه عبد از توجه به عالم ملکوت خارج از خود می‌گذرد، متوجه عالم ملکوت خاص خود می‌شود و چشم بصیرتش باز می‌شود. اینجاست که او نهانی‌های وجود و ضمائر را می‌بیند و می‌خواند و در واقع، قلب‌خوانی می‌کند.

ابن عربی نمونه‌هایی از کرامات معنوی را در «مواقع النجوم» فهرست کرده است که بیشتر آنها را در گزارش‌های مختلفی که عرفا از کشف و شهودات خویش ارائه نموده‌اند، می‌توان یافت: تجلی عوالم معنا، تجلی مراتب قطبیت، مشاهده سریان وجود در موجودات، آشکار شدن مغیبات، دیدن بهشت و درجات آن، جهنم و درکات آن و

محبی‌الدین در این فهرست، کراماتی چون طی‌الارض را نیز گنجانده است که البته تنها با یک شرط می‌توان آنها را معنوی و درونی خواند: «بدون آنکه عموم آن را ببینند» که خود او در برشمردن ویژگی کرامات ذهنی متذکر آن شده است، هرچند به مقام بیننده نیز بستگی دارد.

جندی از شاگردان مکتب ابن‌عربی نیز بر آن است که سالک با خلوص دین و قوت نور یقین به چنان غرایب و عجایبی در آفاق و انفس دست می‌یابد از کرامات متوالی و متواسل غیرمنقطع «اگرچه از نظر اغیار مخفی و مستتر باشد» (جندی، ۱۳۶۲: ۱۱۳) که لا تُعَدُّ و لا تُحْصَى. آنگاه نمونه‌هایی از این کرامات باطنی و معنوی را این گونه برمی‌شمرد: «مثل تجسّدات ملایکه و ارواح و متروحان بشر و تجسّدات تجلیات حضرات اسمایی، هر یکی به صورتی و هیأتی و شکلی که مبنی از مضمون تجلی باشد، همچون ظهور جبرئیل به صورت بشر و تجلیات حق به صور مختلف [در] روز حشر به اهل محشر» (همان) جندی این نوع کرامت را دائمی می‌داند: «و دایماً در دنیا و آخرت اهل اختصاص را در خواب و یقظت [از این کرامات بنمایند]» (همان). وی کرامت واقعی را عبارت از همین نوع کرامت می‌داند که از نظر اغیار مخفی و مستتر است.

اما ملای روم تأمل بیشتری نموده، تقسیم‌بندی فراگیرتری را از کرامت ارائه نموده است: ظاهری و باطنی. شاید به ظاهر این تقسیم‌بندی برابر با تقسیم‌بندی ابن‌عربی در فتوحات باشد (حسی و معنوی)، ولی مولانا بیان بهتری در تقسیم خود ارائه داده است که شامل تقسیم‌بندی دوم ابن‌عربی در «مواقع النجوم» نیز می‌شود، زیرا وی کرامات ذهنی را در تقسیم‌بندی خود، به کرامات باطنی ملحق کرده است.

مولوی در مثنوی پس از نقل داستان ابراهیم ادهم که سوزنش به آب افتاد و هزاران ماهی برایش سوزن‌هایی از زر آوردند، می‌سراید:

این نشان ظاهر است، این هیچ نیست تا به باطن در روی بینی تو بیست
سوی شهر از باغ شاخی آورند باغ و بستان را کجا آنجا برند
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۲۱۰-۳۲۳۹)

مولانا به وضوح، بروز چنین خوارق عادت را ظاهری، ناچیز و غیر اصیل می‌داند.

در «فیه ما فیه» نیز در این باره آمده است:

«یکی از اینجا به روزی یا به لحظه‌ای به کعبه رود، چندان عجب و کرامات نیست. باد سموم را نیز این کرامات هست. به یک روز و یک لحظه، هر کجا که خواهد، برود. کرامات آن باشد که تو را از حال دون به حال عالی آرد و از آنجا، اینجا سفر کنی و از جهل به عقل و از جمادی به حیات» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۱۸).

در اینجا مولانا کرامات ظاهری را اصولاً کرامت نمی‌داند. وی حتی آنها را «عجیب» هم نمی‌داند: «چندان عجب و کرامات نیست». عبارت فوق، همچنین شامل تعریف کرامت باطنی از منظر مولاناست: «تغییر حال به سوی عقل و حیات». این تغییر، تنها شامل حال صاحب کرامت نمی‌شود بلکه بر هم‌قرینان و حتی جمادات نیز تأثیر دارد:

معجزاتی و کراماتی خفی بر زند بر دل ز پیران صفی
کاندرونشان صد قیامت نقد هست کمترین آنکه شود همسایه مست
پس جلیس‌الله گشت آن نیکبخت که به پهلوی سعیدی بُرد رخت
معجزی کان بر جمادی زد اثر یا عصا، یا بحر، یا شق‌القمر
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۳۰۰-۱۳۰۳)

مولانا در دفتر دوم مثنوی ذیل عنوان «حیران شدن حاجیان در کرامات آن زاهد که در بادیه تنه‌اش یافتند» (همان: ۳۸۱۰-۳۷۸۸). به یک کرامت باطنی اشاره می‌کند. حاجیان در راه بیابان گرم و تفت‌دیده، «زاهد»ی را می‌بینند که بر روی ریگ‌ها نماز می‌گزارد. وقتی نمازش را سلام داد، فردی «زنده و روشن‌ضمیر» از میان حجاج در شگفت شد زیرا از دست و صورتش آب می‌چکید و جامه‌اش نیز از آب وضو تر بود:

چون ز استغراق بازآمد فقیر زان جماعت زنده‌ای روشن‌ضمیر
دید کابش می‌چکید از دست و رو جامه‌اش تر بود ز آثار وضو
مرد روشن‌ضمیر پرسید: آیا هر گاه که بخواهی باران می‌آید، یا اینکه گاهی
دعایت مستجاب می‌شود و گاهی نه؟
گفت: هر گاهی که خواهی می‌رسد بی ز چاه و بی ز حبلِ مینِ مسد؟

«چاه» و «حبل»، نمادی از اسباب ظاهری است. گویا مرد روشن‌ضمیر می‌خواهد بپرسد که آیا این یک کرامت باطنی است، یا ظاهری و محتاج به اسباب دنیوی؟
قصه، زاهد دعا می‌کند و باران می‌بارد، که این یعنی این یک کرامت باطنی است. یکی از پژوهشگران، باطنی بودن این کرامت را به گونه‌ای دیگر یافته است. وی متوجه شباهت رازآلود این کرامت با داستان دیگری از کرامت در مثنوی می‌شود: «قصه سؤال کردن صدیقه (س) از پیغمبر (ص) که باران شد و جامه تو تر نگشت و جواب آن جناب». در این داستان، پیامبر به گورستان می‌رود و وقتی برمی‌گردد، دخترش فاطمه (س) از او می‌پرسد که چگونه جامه‌اش در باران امروز خیس نشده است؟
گفت: چه بر سر فکندی از ازار؟ گفت: کردم آن ردای تو خماری
گفت: بهر آن نمود ای پاک‌جیب چشم پاکت را خدا باران غیب
نیست آن باران از این ابر شما هست ابری دیگر و دیگر سما
آنگاه می‌نویسد:

بی‌شک آن زاهد در میان بیابان نیز با ابری دیگر از سمایی دیگر وضو ساخته بود و دلیل مدعا آنکه در میان آن همه حاجیان... تنها «روشن‌ضمیری» او را کماهی می‌بیند (ایرج‌پور، ۱۳۸۲: ۷۲).

تمام این شواهد حاکی از آن است که کرامات باطنی به طور مستقیم با مقوله کشف عرفانی و به‌خصوص عوالم واسطه، از جمله عالم مثال در تماس است. منظور از «ابری دیگر و دیگر سما»، عالمی دیگر است. پس یکی از ممیزات کرامات باطنی، ارتباط با عوالم دیگر است، برخلاف کرامات ظاهری که لزوماً با عوالم واسطه در ارتباط نبوده، ممکن است به ابعاد دیگری از همین دنیا مرتبط باشند.

مولوی در دفتر پنجم برّ و بحر را مسخر کسانی می‌داند که به عهد خدا وفا کرده‌اند:
گشت دریاها مسخرشان و کوه چار عنصر نیز بنده آن گروه
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۱۹۳)

آنگاه تصرف ایشان را در برّ و بحر، اکرامی از بهر نشان خوانده، به نوعی بالاتر از کرامت نیز اشاره کرده است: کرامت پنهان.

این خود اکرامی‌ست از بهر نشان
تا ببینند اهل انکار، آن عیان
آن کرامت‌های پنهان‌شان که آن
در نیاید در حواس و در بیان
کار آن دارد، خود آن باشد ابد
دایماً، نه منقطع، نه مسترد
بلکه باشد در ترقی دم‌به‌دم
هست آن بخشنده بس صاحب‌کرم
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۳، ب ۵۳)

در این ابیات، به توصیفات جالب‌تری از کرامت باطنی و پنهانی برمی‌خوریم:

۱. برای همگان قابل احساس نیست، جز کسی که «روشن‌ضمیر» باشد. اگر مریدان کراماتی را از مشایخ می‌بینند، آنها کرامات ظاهری است. این کرامات خاص نومریدان و سالکان غیرواصل بوده، نزد واصلان چندان مهم و معتبر نیستند. مشایخ راستین که به عهد خدا وفا کرده‌اند، دارای ودایع برتری نیز هستند که در ضمیرشان پنهان است. چنانکه وقتی یکی از مشایخ کرامت طوأم را از عبدالقادر گیلانی نقل کرد که در آن، رسول خدا(ص) و صحابه‌اش را دید، حاضران از او کیفیت رؤیت رسول(ص) و اصحابش را پرسیدند، گفت:

«خدای تعالی ایشان را تأیید کرده به قوتی که ارواح مطهرهٔ ایشان متشکل می‌شود، به صور اجساد و صفات اعیان، و می‌بینند ایشان را کسانی که خدای تعالی ایشان را قوت رؤیت آن ارواح در صور اجساد و صفات اعیان داده است» (جامی، ۱۳۸۲: ۵۲۴).

بنابراین، کرامات ناب باطنی را، فقط اهل باطن می‌توانند در شیخ ببینند.

۲. یکی از وجوه پنهان بودن کرامات باطنی آن است که از شدت لطافت، در حواس و بیان نمی‌آید. حتی روشن‌ضمیران و ولی‌شناسان در صورت درک آن از محضر یکی از اولیا، نمی‌توانند به درستی آن را بیان کنند. وظیفهٔ مردم و نومریدان آن است که اولیا را به خاطر کرامتشان نخواهند و به صرف دیدن کرامت، به کسی دست ارادت ندهند زیرا تشخیص کیفیت و درجهٔ کرامت، کار هر کسی نیست و اگر هم برای کسی قابل درک باشد، قابل بیان و انتقال به دیگران نمی‌باشد. چنانکه مولانا گفته است:

«یکی گفت که ما را هیچ دلیلی قاطع نیست که ولی حق و واصل به حق کدام است، نه قول و فعل و نه کرامات و نه هیچ چیز؛ زیرا که قول شاید که آموخته باشد و فعل و کرامت رهابین را هم هست و ایشان استخراج ضمیر می‌کنند و بسیار عجایب به طریق

سحر نیز اظهار کرده‌اند» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۸۹).

بنابراین، کرامات ظاهری نمی‌توانند دلیل و حجت برای تشخیص ولیّ صاحب کرامت و اعتقاد به او باشند. چه بسیار اولیا که صاحب اجازه از ولیّ و سلسله‌ای خاص بوده‌اند اما کرامتی نداشته‌اند. کرامت هیچ‌گاه شاخص برتری مشایخ بر یکدیگر نیست.

سلطان ولد فرزند مولانا نیز می‌نویسد:

«اولیا را نباید به علت کرامات و ضمیر گفتن، معتقد شدن؛ که اگر به این علت معتقد باشی و تعلق تو به شیخ از این جهت باشد، این تعلق زود بریده گردد و بقایش نباشد؛ زیرا شیخ را مشغولی‌هاست به کارهایی از این عزیزتر و لطیف‌تر و بلندتر؛ چون به آن مشغول و مستغرق از او این نوع ناید که ضمیر تو گوید که کجا بودی و چه خوردی و چه کردی؟» (سلطان ولد، ۱۳۷۷: ۴-۲۶۳).

۳. کرامت واقعی، عبارت از همین نوع کرامت (باطنی، معنوی و پنهان) است زیرا دائمی، لاینقطع و غیرقابل بازگشت بوده، دم‌به‌دم ترقی می‌یابد.

اگر بخواهیم نگاهی واقع‌گرایانه‌تر به اقسام کرامات داشته باشیم، کرامات حسی و ظاهری در واقع کرامت نیستند و کرامات معنوی و باطنی نیز چیزی فراتر از خرق عادت است. تنها در این صورت است که برای مثال، این بیت از مولانا معنا خواهد داد: هر شکار و هر کراماتی که هست/ از برای بندگان آن شه است (مولوی، ۱۳۷۳: ۳۱۴۱). یعنی کرامات غیرمتصل به ولایت «آن شه» اصولاً کرامت نیستند. منظور مولانا از «هر کرامات»، کرامات باطنی است که در حد اعجاز انبیاست؛ و گرنه سحر، علوم غریبه و خرق عاداتی از این دست، اصولاً به شمار نمی‌آیند. از یک مرتبه به بعد، سالک پس از تحمل ریاضاتی چند و استفاده از کرامات به عنوان نشانه‌های راه سلوک، به وادی مهیبی پای می‌گذارد که نشانه‌های راه سلوکش بالکل متفاوت است با نشانه‌های پیشین:

در وادی‌ای رسیدم کانجا نبرد بوی	نی معجز و کرامت و نی مکر و ساحری
وادی ز بوی دوست مرا رهبری شده	کان بو نه مشک دارد، نی زلف عنبری
آنجا نتان دویدن ای دوست بر قدم	پر نیز می‌بسوزد گر زانک می‌پری

(مولوی، ۱۳۹۶: غزل ۲۹۹۲)

وقتی سالک به وادی عشق و محبت پا نهاد، در مسیر سلوک خود بالکل از

کرامات بی‌نیاز خواهد بود، زیرا راهبرش در آنجا «بوی دوست» خواهد بود. پیش از تو بسی شیدا می‌جست کرامت‌ها چون دید رخ ساقی، بفروخت کرامت را (مولوی، ۱۳۹۶: غزل ۷۹)

در مقام عشق، کرامت جای خود را به «رؤیت» می‌دهد: همه دیدار کریم است در این شهر، کرامت (همان: غزل ۴۰۵).

در مقام فنای عاشقانه، داشتن و یا نداشتن کرامت، برای سالک چندان اهمیتی نداشته، همه چیز به اختیار دوست خواهد بود:

گر کرامات ببخشد کرامت موبه‌مو لطف و کرامات توام (همان: غزل ۱۶۸۳)

ولی اگر در این مقام اراده دوست تعلق بگیرد که سالک را صاحب کرامات عاشقانه کند، کرامات عظیمی بدو موهبت خواهد شد که کمترینش بقای در فناست: اندرین آویختن، کمتر کراماتی که هست آب حیوان خوردن است و تا ابد باقی شدن (همان: غزل ۱۹۴۹)

نتیجه‌گیری

کرامات در میان خودشان به گونه‌های مختلف تقسیم شده‌اند. در این پژوهش بیش از پانزده طبقه‌بندی از کرامات بیان شده است. شایع‌ترین، ساده‌ترین و نیز شامل‌ترین نوع طبقه‌بندی، طبقه‌بندی فهرست‌وار بوده است. نقطه ضعف طبقه‌بندی فهرست‌وار این است که جامع و مانع نبوده، استقرایی و گاه ذوقی است. اگر هم کسی بتواند استقرای تام در این باره صورت دهد، کارش به تفصیل بیش از حد می‌کشد. همچنین برخی از طبقات فهرست می‌توانند ذیل طبقه‌ای کلی‌تر از آن بگنجد. نقطه قوت این طبقه‌بندی آن است که چون بر اساس مصادیق کرامات تنظیم شده است، مخاطب را به تفصیل، با گونه‌های بسیار متنوع و جالب توجه کرامات آشنا می‌سازد. یکی از دلایل روی آوردن به طبقه‌بندی فهرست‌وار آن است که گمان می‌شد تمام مصادیق کرامات اولیا در هیچ نوع طبقه‌بندی نمی‌گنجد. برای آشنایی با کرامات گوناگون در طبقات مختلف، گزیری جز

این نبود که «طبقه‌بندی فهرست‌وار» انتخاب شود.

همچنین بیشتر کرامات را می‌توان در یک طبقه‌بندی کلان، به سه طبقه بزرگ اخبار از غیب، اشراف بر ضمائر و تصرف در طبیعت تقسیم نمود، یا دو طبقه شایع و نادر، حسی و عقلی، فعلی و عدمی و... برخی از پژوهشگران معاصر طبقه‌بندی‌های ریخت‌شناسانه‌ای نیز ارائه داده‌اند. اما مهم‌ترین و واقع‌نمایانه‌ترین طبقه‌بندی کرامات را باید به حسی و معنوی دانست. کرامات در کنه و ذات خود عمدتاً بر دو قسمند: حسی و معنوی، یا ظاهری و باطنی، یا ذهنی و عینی. تفاوت‌های میان این دو گروه از کرامات از جمله عبارتند از:

- کرامات اگر در عالم خارج و برای عموم قابل درک باشند، حسی هستند. کرامات معنوی عبارت از کشف و شهوداتی‌اند که تنها برای اولیا در ضمیر و خیال مجرد ایشان رخ می‌دهد و به طور معمول، قابل دریافت برای دیگران نیستند.

- کرامات ظاهری دارای اسباب ظاهری، حسی و مادی هستند اما کرامات باطنی بدون این اسباب‌اند.

- کرامت ظاهری قابل خدشه بوده، ممکن است همانند دیگر امور خارق عادت، از غیر اولیا نیز سر بزند اما کرامت باطنی خاص اولیاست.

- کرامت باطنی معرفت‌زا، دائمی، لاینقطع و غیرقابل بازگشت بوده، دم‌به‌دم ترقی می‌یابد؛ برخلاف ظاهری.

- کرامات باطنی مستلزم رسیدن به مقام ولایت است اما برخی از کرامات ظاهری بدون آن نیز میسر خواهد بود.

- ملاک دستگیری و مریدپروری، کرامت باطنی است.

- تشخیص کرامت باطنی، تنها از صاحب‌دلان و روشن‌ضمیران برمی‌آید.

تصرفات در طبیعت، مثل طی الارض، رفتن بر آب و هوا، زنده کردن مردگان، شفای بیمار، تسخیر جماد، نبات، حیوان، جن و... اغلب جزء کرامات ظاهری و حسی‌اند و در سطحی نازل جای می‌گیرند. بیشتر خوارق عادات و کرامات منقول در مقامات و تذکره‌های عرفانی، ناشی از قوت اراده و روح، تمرکز حواس و قوای درونی و تصرف نفس بوده، کرامات حسی و ظاهری به شمار می‌آیند.

پی‌نوشت

۱. برای دیدن فهرست‌واره‌ای از کرامات به قلم نگارنده، ر.ک: رودگر، ۱۳۹۶: ۳۳۹-۳۷۰.
۲. جامع‌ترین اثر در این باره، کتاب سبع هشتم، نوشته ایرج شهبازی و علی‌اصغر ارجی است که حاوی نمونه موققی از طبقه‌بندی ریخت‌شناسانه قصه‌های کرامت است. طبق این طبقه‌بندی، ۸۷ درصد از کرامات تا پایان قرن ششم مربوط به تصرف در عالم هستی است، حدود ده درصد مربوط به اخبار از غیب و ۳/۵ درصد مربوط به اشراف بر ضمائر (شهبازی، ۱۳۷۰: ۶۸۵-۶۹۳).
۳. استدرج در اصطلاح عرفا آن است که خداوند بنده را نعمتی بخشد و او را بدان مشغول و غافل گرداند و بدین ترتیب آرام آرام او را فروگیرد و بدان سرگرمش سازد و از چشم خویش فرواندازد و از آن جمله خارق‌عادت‌ی است که بر دست افراد ناشایست ظاهر شود و خداوند بدین واسطه آنان را بدان مشغول و رسوا کند. به عنوان مثال فرعون صاحب کرامتی شد که «اگر آب مرورا روان نکردی، از دعوی خدایی رجوع آوردی» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۹۷۹).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق) الاشارات و التنبیها، شرح محقق طوسی، کتابخانه مرعشی، قم.
- ابن عربی، محمد بن علی (بی تا) الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و الملکیه، دار صادر، بیروت.
- (بی تا) مواقع النجوم و مطالع اهله الأسرار و العلوم، المكتبة العصریه، بیروت.
- ابن فارس (۱۴۱۱ق) مقاییس اللغه، دار الجیل، بیروت.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶ق) لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ابن منور، محمد بن منور بن ابی سعد (۱۳۸۶) اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چ ۷، تهران، آگاه.
- ابوسعید ابوالخیر، فضل الله بن احمد بن محمد (۱۳۸۵) چشیدن طعم وقت (مقامات کهن و نویافته ابوسعید)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، چ ۱، تهران، سخن.
- استعلامی، محمد (۱۳۸۸) حدیث کرامت، تهران، سخن.
- امین پور، قیصر و ایرج شهبازی (۱۳۸۵) «طرحی برای طبقه بندی قصه های مربوط به اخبار از غیب»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۱۸۰، زمستان.
- اوزجندی، عثمان بن محمد (۱۳۸۱) مرتع الصالحین و زاد السالکین، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، نشر نی.
- ایرج پور، محمد ابراهیم (۱۳۸۲) «کرامات اولیا در آثار مولانا»، عرفان ایران، ش ۱۷، تهران، حقیقت.
- جام نامقی، احمد (۱۳۸۶) انس التائبین، تصحیح علی فاضل، تهران، توس.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۸۲) نفحات الأنس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، چ ۴، تهران، اطلاعات.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۲) نفحة الروح و تحفة الفتوح، تصحیح نجیب مایل هروی، چ ۱، تهران، مولی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۳) یازده رساله فارسی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- رجایی بخارایی، احمد علی (۱۳۷۳) فرهنگ اشعار حافظ، چ ۷، تهران، انتشارات علمی.
- رودگر، محمد (۱۳۹۶) رئالیسم عرفانی، مقایسه تذکره نگاری تصوف با رئالیسم جادویی با تأکید بر آثار مارکز، چ ۱، تهران، سوره مهر.
- (۱۳۹۷) کرامات اولیا، بازشناسی و بازتعریف، پژوهش های عرفانی، س ۱، ش ۱، بهار و تابستان.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳) أسرار الحکم، تصحیح کریم فیضی، چ ۱، قم، مطبوعات دینی.
- (بی تا) رسایل حکیم سبزواری، تصحیح آشتیانی، قم، اسوه.
- سبکی، عبدالوهاب (۱۹۶۴م) طبقات الشافعیة الكبرى، قاهره.

- سراج طوسی، عبدالله بن علی (۱۳۸۲) اللّمع فی التصوف، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران، اساطیر.
- سلطان ولد، بهاء‌الدین محمد (۱۳۷۷) معارف، به کوشش نجیب مایل هروی، چ ۲، تهران، مولی.
- سیدحیدر آملی، حیدربن علی (۱۳۸۴) جامع الأسرار و منبع الأنوار، تصحیح هنری کرین، چ ۳، تهران، علمی و فرهنگی.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۱۶ق) الإیتقان فی علوم القرآن، تحقیق: سعید مندوب، چ ۱، لبنان، دارالفکر.
- شریعت، محمدجواد و امیرحسین همتی (۱۳۹۱) «طوّام، گونه‌ای نادر از کرامات اولیا»، مطالعات عرفانی، ش ۱۵، بهار و تابستان.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۸۰) «مقامات کهن و نویافته ابوسعید ابوالخیر»، نامه بهارستان، س ۲، دفتر ۴.
- شهبازی، ایرج و علی اصغر ارجی (۱۳۷۰) سبع هشتم: قصه های کرامت در متون عرفانی منشور تا قرن هفتم همراه با طرحی برای طبقه بندی قصه های کرامت، قزوین، سایه گستر.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۲۳ق) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، چ ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق) المیزان فی التفسیر القرآن، چ ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- غنی، قاسم (۱۳۴۰) بحث در آثار و احوال و افکار حافظ، چ ۲، تهران، زوار.
- فخر رازی، محمدبن عمر (۱۳۴۱) البراهین در علم کلام، تصحیح محمدباقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران.
- قربانی، رحیم (۱۳۸۷) «مبانی نظری حقیقت «طی الارض» از منظر امام خمینی(ره)»، معارف عقلی، ش ۱۲، زمستان.
- قشیری، عبدالکریم بن هوزن (۱۳۷۴) الرسالة القشیریة، تحقیق عبدالحلیم محمود، قم، بیدار.
- قمی، عباس (۱۳۳۱) منتهی الآمال، تهران، کتابفروشی علمیه الاسلامیه.
- قیصری، داوودبن محمود (۱۳۸۶) شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۳، تهران، علمی و فرهنگی.
- کلابادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱) التعرف لمذهب اهل التصوف(متن و ترجمه)، تحقیق محمد جواد شریعت، تهران، اساطیر.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۰۱ق) گوهر مراد، بی‌نا، بمبئی.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳) شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران، اساطیر.

مناوی، محمد عبدالرؤف (۱۹۹۹م) الكواكب الدریة فی تراجم السادة الصوفیه، تحقیق محمد ادبی الجادر، بیروت، دار صادر.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۳) مثنوی معنوی، به کوشش توفیق سبحانی، چ ۳، تهران، وزارت ارشاد.

----- (۱۳۸۶) فیہ ما فیہ، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چ ۲، تهران، نگاه.

----- (۱۳۹۶) کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، به

کوشش توفیق سبحانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

نبهانی، یوسف بن اسماعیل (۱۳۲۹ق) جامع الکرامات الاولیاء، مصر، دارالکتب العربیة الکبری.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۴) کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، چ ۲، تهران، سروش.