

Origins of the Kramats of Olia in the mystical ontology*

Dr. Mohammad Roodgar¹

Assistant professor at the Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Abstract

Most themes in Sufi anecdotes regard the Kramat of Olia. This means a huge amount of mystical biographies and some Sufi books that can all be categorized under Kramat's Tales. These tales have always been the subject of rejection or acceptance by various groups of their audience. Some of the people who believe in Keramat not only accept the stories but also try to forge Keramat instances in the same format as for Sufi elders. On the other hand, some deny Kramat. Some contemporary scholars have argued about it. They have either openly opposed to it or somehow denied the realism of such anecdotes or imposed limitations on them. In this article, after a review of the motivations for keramat forgeries, it becomes clear that, despite their dignity, it is possible to recognize the Kramat of Olia as mystical realities.

Keywords: Kramat of Olia, Kramat tales, Forgery of Kramat, Ebn-e Arabi.

* Date of receiving: 2019/05/13

Date of final accepting: 2020/01/20

1 - E-mail of responsible writer: roodgar@gmail.com

فصلنامه علمی کاوش‌نامه

سال بیست و یکم، پاییز ۱۳۹۹، شماره ۴۶

صفحات ۹۹-۱۳۰

خاستگاه کرامات اولیا در هستی‌شناسی عرفانی*

(مقاله پژوهشی)

دکتر محمد رودگر^۱

استادیار گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی

چکیده

یکی از موضوع‌های اصلی در تمام تذکره‌ها و مناقب‌نامه‌های صوفیه، کرامات است. کرامات، پدیده‌هایی ذاتاً ناشناخته یا کمتر شناخته شده‌اند که از علل خفیه غیبی و فراطبیعی برخوردارند که بشر هر اندازه در علوم و فنون پیشرفت کند، نمی‌تواند به کشف تامه آن علل نایل گردد. هرچند این پدیده‌های ناشناخته تنها در تصوف مطرح نیستند اما از مهم‌ترین دستاویزهای قشری‌گرایان برای انکار صوفیان بوده‌اند. غفلت از بازشناسی مبانی عرفانی کرامات، بسیاری را به سمت انکار این واقعیات سوق داده است. این حقیقت گرچه باعث ناشناخته ماندن و غیرقابل تعریف بودن کرامات است، اما می‌توان با تکیه بر مبانی نظری عارفان، با واقعیت عرفانی کرامات آشنا شد. عرفا عامه مخاطبان خود را به پذیرش متعبدانه کرامات فرامی‌خوانده‌اند اما مبانی خود را نیز در اثبات کرامات بیان داشته‌اند. موطن و خاستگاه اصلی کرامات در منظومه فکری عرفا، بحث گسترده‌ای است ولی می‌توان به طور خلاصه، دو جایگاه اصلی برای آن ترسیم نمود: در عوالم و در اسماء. در این پژوهش به طور مشخص تلاش شده است این دو خاستگاه هستی‌شناسانه کرامات، معرفی، بررسی و تحلیل شود.

کلیدواژه‌ها: عرفان اسلامی، هستی‌شناسی، کرامات اولیا، ابن عربی.

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۱۰/۳۰

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۲/۲۳

۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: roodgar@gmail.com

مقدمه

شگفت‌انگیزترین پدیده‌ای که از میراث گران‌سنگ بزرگان دین، عارفان و صوفیان به ما رسیده، کرامات اولیاست. باورهای پیچیده‌ای چون وحدت وجود در عرفان نظری، آداب خانقاهی و سلوک خاص صوفیان در عرفان عملی، هر یک می‌تواند اعجاب‌برانگیز باشد اما نه به اندازه کرامات و خوارق عادات که حجم گسترده‌ای از آثار صوفیان را به خود اختصاص داده است. کرامات، نقطه مرکزی پژوهش در سیره کهن تذکره‌نگاری در تصوف است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۶۵). اینکه کرامت چیست و چه اندازه قدرت، اختیار و محدودیت‌هایی برای اولیا به همراه دارد، از نخستین ادوار ظهور تصوف مورد توجه بوده است. کتابی را نمی‌توان یافت که در اصول تصوف تألیف شده باشد و فصلی درباره کرامت در آن نباشد.

«کرامت» از ریشه «کرم» در لغت به معنی شرافتی در شیء یا شرافت در خلقی از اخلاق است (ابن‌فارس، ۱۴۱۱ق: ذیل ماده «کرم»). 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 خارق عادت 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). این تصرف ولایی چه در خلق و آفرینش و چه در علم الهی، به دو گروه حسّی و معنوی یا ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود: «فَالْعَامَّةُ مَا تَعْرِفُ الْكَرَامَةَ أَلَا الْحِسِّيَّةَ... أَمَّا الْكَرَامَةُ الْمَعْنَوِيَّةُ فَلَا يَعْرِفُهَا إِلَّا الْخَوَاصُّ مَنِ عِبَادِ اللَّهِ وَالْعَامَّةُ لَا تَعْرِفُ ذَلِكَ» (ابن‌عربی، ۱۴۱۸ق: ۳۶۹/۲). شیخ اکبر جمیع کراماتی را که دیگران می‌توانند با ادراکات حسّی خود درک نمایند، کرامات حسّی خوانده است (ر.ک: رودگر، ۱۳۹۶: ۳۱۵-۳۱۷).

توضیحاتی از این قبیل درباره کرامات، واقعیت کرامات را آن‌چنان که باید و شاید نمایان نمی‌سازد. تعریف عرفا و از جمله تعریف فوق از کرامات، یک تعریف توصیفی و شرح‌الاسمی است. تعریف منطقی قابل قبولی از کرامات وجود ندارد. طبقه‌بندی‌هایی هم که امثال ابن عربی از این پدیده ارائه داده‌اند، گره‌گشای معمای کرامات نیست. واقع‌نمایانه‌ترین روش برای پذیرش کرامات، آشنایی با مبانی نظری عارفان درباره این پدیده است. باید اندیشید که آنان خود چه جایگاهی برای کرامات در جهان‌بینی عرفانی خود قائل بوده‌اند؟ کرامات اولیا از چه خاستگاهی در هستی‌شناسی عرفانی برخوردارند؟ مدعای نگارنده آن است که پدیده کرامت از یک منطق خاص تبعیت می‌کند که تحلیل نظری آن در هستی‌شناسی، راهکاری معقول و قابل دسترس خواهد بود. تنها از این طریق است که می‌توان کرامات را به عنوان یک واقعیت عرفانی به رسمیت شناخت.

پیشینه پژوهش

موضوع کرامات اولیا به قدری جذابیت دارد که در معرفی پیشینه بحث، دست هیچ پژوهشگری خالی نمی‌ماند. با این حال، پژوهشی یافت نشد که بخصوص به خاستگاه هستی‌شناسانه کرامات بپردازد. برای نمونه:

ایرج شهبازی در کتاب «سبع هشتم» (۱۳۷۸) قصه‌های کرامت را طبقه‌بندی کرده- است.

محمد استعلامی در کتاب «حدیث کرامت» (۱۳۸۸) به برخی از کرامت‌سازی‌ها پرداخته و کوشیده است حکایات کرامات را رمزی و سمبولیک (Symbolic) اعلام کند.

هیچ‌یک از دو کتاب فوق، به «خاستگاه کرامات در هستی‌شناسی عرفانی» و موضوعات شبیه به این نزدیک نشده‌اند. اما بیش از کتاب، تعداد قابل توجهی مقاله در

این باب موجود است. برخی از آنها تنها به طبقات کرامات اختصاص یافته‌است؛ از جمله:

امیرحسین همّتی در مقاله «بررسی طبقات اولیا در عرفان و تصوّف اسلامی» (۱۳۹۴) به بررسی منشأ طبقات اولیا، سیر تاریخی و چگونگی شکل‌گیری و تکامل آن پرداخته است..

زهره انصاری در مقاله «طبقه‌بندی موضوعی حکایات کرامات در نثر فارسی» (۱۳۹۱) حکایات حاوی کرامات عرفا را در ۲۱ دسته کلی و ۱۵ شاخه فرعی طبقه‌بندی کرده‌است و به این نتیجه دست‌یافته‌است که بالاترین بسامد در این حکایات به «اطّلاع بر غیب» و کمترین بسامد به «بر هوا رفتن جنازه» اختصاص دارد..

قیصر امین‌پور در مقاله «طرحی برای طبقه‌بندی قصه‌های مربوط به اخبار از غیب» (۱۳۸۵) طرح کاملی برای قصه‌های کرامت ارائه کرده‌است.

برخی دیگر از مقالات نیز حاوی کلیاتی درباره کرامت و مفاهیم وابسته به آن هستند؛ از جمله:

منصور ثروت در مقاله «کشف و کرامات و خوارق عادات» (۱۳۸۹) به معرفی کشف و کرامات، انواع آن، علل پدیداری کشف و کرامات و سود و زیان این مسأله پرداخته‌است.

بعضی هم به موضوع‌های حاشیه‌ای حول محور کرامات پرداخته‌اند؛ از جمله: قهرمان شیری در مقاله «تأثیر آیات و روایات بر شکل‌گیری کرامات» (۱۳۸۹) به خاستگاه کرامات در قرآن و سنت پرداخته است.

حسین قربان‌پور آرانی در مقاله «از کرامات تا خرافات (با تأکید بر اسرارالتوحید و مقامات ژنده پیل)»، (۱۳۹۳) صدق و کذب کرامات را بررسی کرده است.

امیرحسین مدنی در مقاله «شیخ احمد جام و افسانه کرامات» (۱۳۸۹) کرامت‌سازی‌های مریدان برای یکی از مشایخ را بررسی کرده است.

رضا برنجکار در مقاله «بررسی معقولیت دلالت کرامت» (۱۳۹۲) به نحوه دلالت کرامات در تطبیق میان اسلام و مسیحیت پرداخته است.

یحیی بوذری نژاد در مقاله «تبیین فلسفی معجزه و کرامت در دیدگاه سهروردی» (۱۳۹۰) کیفیت معجزه و کرامت و تفاوت آن با سحر را از دیدگاه سهروردی تبیین کرده است. این پژوهش نیز موضوعی جزئی‌تر و حاشیه‌ای‌تر در مقایسه با موضوع نوشتار حاضر دارد.

بهرام پروین گنابادی در مقاله «کرامت از نظر ابن‌سینا و ابن‌عربی» (۱۳۸۸) به کلیت کرامات بدون لحاظ کردن حیثیت خاصی چون جهان‌شناسی عرفانی توجه کرده است. این مقاله همانند مقاله پیشین، محدود به آرای شخصیت یا شخصیت‌های خاصی شده است.

همچنین است دیگر مقالات که ناظر به موضوعاتی فرعی حول محور کرامات نگاشته شده‌اند از جمله:

سیدجمال موسوی در مقاله «بررسی کرامت و کارکردهای آن در متون متقدم صوفیه» (۱۳۹۴) کارکردهای کرامات را در متون، مورد بحث و بررسی قرار داده است. علاوه بر منابع فوق، بخش‌هایی از کتب متأخران نیز به عناوینی حول محور کرامات اختصاص یافته است از جمله: علامه طباطبایی در مجموعه رسائل (۱۳۸۷) و امام خمینی در مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية (۱۳۹۲) و شرح دعاء السحر (۱۳۹۲). اما مباحث هیچ‌یک از این آثار نیز بر جایگاه کرامات در هستی‌شناسی متمرکز نبوده است.

خاستگاه کرامات در عوالم

پنج عالم (حضرات خمس) مشهور در عرفان اسلامی عبارتند از: لاهوت، جبروت، ملکوت، ملک و ناسوت (قیصری، ۱۳۸۶: ۹۰). عارفان مسلمان موطن بسیاری از کرامات را در عالم ملکوت یا همان عالم مثال و خیال جستجو می‌کنند. نفس ارتباط با عوالم غیبی، یک خرق عادت است که منشأ بسیاری از کرامات به شمار می‌آید.

عالم مثال، عنوان نظریه‌ای برخاسته از عرفان ایرانی- اسلامی است. همواره در تقریر عوالم از لاهوت به ناسوت، این پرسش وجود داشته است که چگونه از مجردات محض، ناگهان موجودات مادی این جهان پدید آمده‌اند؟ چگونه می‌توان بین دو عالم لاهوت و ناسوت که سنخیتی با هم ندارند، رابطه برقرار کرد و از یکی به دیگری منتقل شد؟ حکمای اشراقی، پیروان مکتب ابن عربی و آنگاه ملّاصدرا راه حل این مشکل را در نظریه عالم مثال جستجو کردند. عالم مثال، حلقه اتصال عالم اله (لاهورت) و عقل به طبیعت (ناسوت) است.

بین عالم عقول مجرد و عالم ماده، عوالم واسطه‌گر وجود دارند. که از آن به اسامی گوناگون یاد کرده‌اند: عالم مثال (۱)، ملکوت، اشباح و صور معلقه، ارض حقیقت، عالم شهادت مضاف، برزخ (واسط و میانجی)، جهان پس از مرگ (چه مرگ طبیعی و چه اختیاری)، خیال منفصل، عالم اظله (جهان سایه‌ها)، اقلیم ثامن، شرق اوسط و... (۲)

از منظر عارفان، موطن اصلی کرامات حسّی یا معنوی در هستی‌شناسی عرفانی، کشف در عوالم مثال، ملکوت، جبروت و فراتر از آن است. جمیع کرامات از طریق کشف صوری یا معنوی، به عالم مثال مرتبط بوده، از این جهت، عموماً به دو گونه حسّی و معنوی اند. اینجاست که بحث از عوالم، بخصوص عالم واسطه‌گر و مثالی در واقع‌نمایی کرامات، اهمیت می‌یابد. نظریه عالم مثال یک نظریه هستی‌شناختی است که عمدتاً در فلسفه، کلام و بویژه، عرفان کارآیی دارد. امروزه کارآیی‌های جدیدی برای این عوالم در فلسفه دین، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، فلسفه ذهن، هنر و ادبیات نیز تعریف شده که بسیار حایز اهمیت است.

جامی در تعریف عالم مثال می‌نویسد: «مرتبه بین عالم الأرواح و عالم الأجسام» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۵). عالم مثال جامع صفات مشترک دو عالم ماده و معنا و به دور از صفات مفترق این دو عالم است؛ چنانکه جامی می‌نویسد: «كُلُّ ما هُوَ بَرزخٌ بَينَ الشَّيْئَيْنِ لِأبَدانٍ يَكُونُ غَيرَهُما، بَلْ لَه جَهْتانِ يَشَبُه بَكلٍ مَنَهُما ما يُناسِبُ عَالَمَه» (همان: ۵۵).

حکما برای موجودات مثالی، پیکره‌ای لطیف، غیر از مواد موجود در عالم ماده قائل شده‌اند. پس، می‌توان عالم مثال را «عالم صورت» خواند، زیرا صورتی از جمیع عوالم ماده و معنا در خود دارد. از آنجا که این عالم دارای ذات متحرکی است، از آن به عنوان «عالم صور، اشباح یا مثل معلقه» یاد شده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۳۱/۲-۲۳۰)؛ یعنی عالمی که در آن، صورت با هیولا به معنای فلسفه‌مثنائی ترکیب نشده و «معلق» است.

این عالم از منظر فلسفه مثنائی فاقد ماده و هیولا و از سوی دیگر، از منظر فلسفه اشراقی و عرفان اسلامی، دارای ماده یا جسمی لطیف است. حکما برای این عالم، زمان، مکان و حرکتی ویژه‌همنین عالم نیز قائل شده‌اند. اجسام، الوان و اشکال این عالم واقعی است، ولی فراتر از جسم مادی قرار دارد. شاه‌نعمت‌الله ولی در مورد کارکرد این عالم می‌نویسد: «از اثر برزخ است که معقول، محسوس شود و محسوس، معقول» (نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۳: ۵/۱).

اما این عالم نزد عرفا بیش از همه مورد توجه و بررسی قرار گرفته است، تا آنجا که آنان برخلاف فلاسفه، قائل به دو نوع عالم مثالی در قوس صعود و نزول شده‌اند (رک: ملاصدرا، ۱۴۲۳ق: ۳۰۲/۱). این دو سیر، معمولاً به شکل یک دایره رسم می‌شود که در مبدأ وجود، قوس نزول و در معاد وجود، قوس صعود را پشت سر می‌گذارد (جامی، همان: ۵۶-۵۷؛ همایی، ۱۳۶۶: ۱۲۱/۱-۱۲۳). از آنجا که این عالم، میان عالم معنی و عالم ماده حایل است، در لسان شرع و علم کلام به «عالم برزخ» معروف شده است (۳)؛ چنانکه در معنای لغوی این واژه نوشته‌اند: «هُوَ الْحَائِلُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ» (اینس، ۱۳۶۷: ۴۹/۱).

«خیال» در لسان عرفا هم به معنای صور خیال به کار رفته و هم قوه خیال. قوه خیال (مثال متصل) یکی از حواس باطنی انسان است که مُدرک صور جزئیّه است، در برابر عقل که مُدرک کلیّات است (۴). در فلسفه، حس و خیال به همراه وهم، برخلاف عقل، با جزئیّات سر و کار دارند. ادراک عقلی و درک کلیّ اشیا اگر با اضافه و نسبت

به یک امر محسوس و جزئی لحاظ شود، «ادراک وهمی» نامیده می‌شود، مثل ادراک کلی محبت - در صورتی که به شخص خاصی نسبت داده شود.

و اما «عالم خیال» چیست؟

اگر «عالم مثال منفصل» عالم سیر ظهوری معنا به ماده و سیر بطونی ماده به معنا باشد (پورنامداریان، ۱۳۷۶: ۲۲۸-۲۶۸)، عالم خیال (مثال متصل) عالم تجلی این ظهور و بطون است در قلب انسان. انسان با بهره‌گیری از یک قوه نیرومند درونی، یعنی قوه خیال، به عالم مثال منفصل، متصل می‌شود. پس می‌توان عالم خیال را نیز به حسب اتصال به ماورا (عالم مثال منفصل در قوس صعود و نزول) و یا انفصال از آن، تقسیم‌بندی نمود.

ثمره این تقسیم آن است که معارف حاصل از هر یک متفاوت خواهد بود؛ می‌تواند واقعی، ناب و همانند کشف و شهود عرفا قابل تأویل به واقعیت محض باشد و یا اینکه کاملاً غیرواقعی، ناخالص، انحرافی و یا حتی پوچ و بی‌اساس باشد و انسان را به اشتباه بیندازد. معرفت حاصل از یکی، از نوع علم حضوری ناب و بی‌واسطه است و از دیگری، کاملاً به عکس، اصولاً معرفت به شمار نمی‌آید. به عبارتی دیگر، یکی به معرفت شهودی متصل است و دیگری نه.

چنانکه پیداست، عالم خیال ویژگی‌های عالم مثال را دارد، عالم ذات متحرک و صور معلقه است. پس، می‌توان این عالم را بخشی از عالم مثال عنوان نمود که در ارتباط با انسان پدید می‌آید. صور خیال، برآمده از صور مثال است. انسان هر لحظه شاهد صور مثال در همین عالم ماده است: صور منعکس در آئینه، آب، چشم، خواب و هر صورت دیگر (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۰۹؛ ابن عربی، ۱۴۱۸ق: ۶۲/۳). اما متقن‌ترین شاهد بر وجود عالم مثال، چه در مرتبه ذهن و چه در مرتبه عین، وجود رؤیا و رؤیت است که بدون میانجی‌گری خیال، غیرممکن خواهد بود؛ چراکه خیال قوه‌ای است واسطه برای ادراک عوالم واسطه.

اگر بتوان برای شخصیت‌هایی که بیشترین توجه را به مقوله عالم مثال و خیال داشته‌اند ترتیبی قائل شد، نفر نخست بی‌گمان، شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی است و فلسفه عرفانی او، آنگاه ابن‌عربی و عرفان فلسفی او و بعد ملاًصدرا و حکمت متعالیه.

سهروردی

در قرن ششم، شیخ اشراق زمزمه‌های وجود عالم مثال و خیال را در سخنان بوعلی و فارابی پی گرفت، تا آنجا که آن را یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه خویش ساخت. سهروردی نخستین کسی است که این عالم را به فلسفه اسلامی وارد کرد. چیزی که بیش از همه او را وادار به این کار می‌کرد، مشاهدات خودش و کسانی بود که موجودات مثالی را بارها رؤیت کرده بودند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۳۱/۲ و ۲۳۲). امروزه نیز به گزارش‌هایی از این دست، از افرادی خاص برمی‌خوریم که به قول هانری کربن، نمی‌توان همه آنها را شیزوفرنیک پنداشت (کربن، ۱۳۷۲: ۶۰ و ۶۲).

شیخ اشراق در هستی‌شناسی عرفانی خود، علاوه بر عوالم عقول و نفوس و اجسام که مشائیان نیز به آنها قائل بودند، به عالم دیگری نیز اعتقاد دارد که آن را عالم «اشباح» یا «صور معلقه» نامیده است. هرچند مشائیان نیز پیشتر از صور خیالی و قوه خیال صحبت کرده بودند، ولی شیخ از یک «عالم» به نام «عالم مثال» سخن گفته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۳۶۳). او چهار عالم را برمی‌شمرد: عالم انوار قاهره (عقول)، عالم انوار مدبّره (نفوس)، عالم برازخ (اجسام) و عالم صور معلقه یا عالم خیال (سهروردی، همان: ۲۳۲).

اگر عالم «انوار مدبّره» را به واسطه تجرّدش از ماده، به عالم «انوار قاهره» ملحق کنیم، در واقع شیخ سه قوه ادراکی برای انسان (عالم صغیر) قائل شده است: حس، خیال و عقل - متناظر با سه گانه ملک، ملکوت و جبروت در عالم هستی (عالم کبیر). آنگاه شیخ شهید با تکیه بر مکاشفات خود، می‌کوشد که وجود عالم مثال را با بهره گرفتن از

براهین عقلی چون «قاعدۀ امکان اشرف» ثابت کند (ر.ک: ابراهیمی دینانی، همان: ۴۳۲-۴۱۹). وی در این باره می‌نویسد: از قواعد اشراقی یکی این است که هرگاه ممکن اخسّ به وجود آمد، لازم است ممکن اشرف موجود بوده باشد (سهروردی، همان: ۱۵۴/۲).

روح یکسره به جسم نمی‌پیوندد، بلکه برای این کار، بناچار، یک مرحله میانجی را نیز پشت سر می‌گذارد که هم روحانی است و هم جسمانی؛ چنانکه از فکرِ خانه تا بنای آن، انسان از «نقشه» به عنوان یک مرحله میانجی‌گر بهره می‌برد، گذر از عالم محسوس به عالم معقول نیز باید با واسطه‌ای صورت گیرد. باید عالمی میان این دو عالم باشد که هم از خواص محسوسات بهره‌ای برده باشد و هم از خواص معقولات. او این عالم میانی را «مثال» یا «خیال» می‌نامد که در مراتب معرفتی، منطبق بر ادراک خیالی، مابین ادراک حسّی و ادراک عقلی است. سهروردی از این عالم در کنار اقلیم هفتگانه معروف قدما، با نام «اقلیم هشتم» یاد می‌کند (همان: ۲۵۴). وی در مقام اثبات اقلیم هشتم، همچنین به نیروی سالکان اشاره می‌کند و می‌گوید: «ارواح سالکان در مراحل رهایی از قید و بند بدن مادی جایگاهی دارند که می‌توانند به هر گونه که بخواهند، مثل و صور قائم به ذات بیافرینند. این مقام را مقام کُن (باش) می‌نامند» (همان: ۲۴۲). در مقام «کُن» سالکان به هر صورتی که فرمان دهند، آن صورت‌ها به وجود خواهند آمد. هر که به این مقام رسید، بیقین می‌داند که جز عالم مادی، عالم دیگری نیز وجود دارد که مقام مثل معلّقه (عالم مثال) است.

شیخ شهید چنان سعه وجودی عظیمی برای عالم مثال قائل است که می‌نویسد: «جنّ و شیطان از همین نفوس و مثل معلّقه (عالم خیال) پدید می‌آیند. خوشبختی وهمی نیز در همین عالم است. این مثل گاهی از بین می‌روند و گاهی از نو پدید می‌آیند؛ چنانکه تصویر آینه‌ها و صورت‌های خیالی چنین‌اند» (همان: ۲۳۴). به نظر شیخ، صور معلّق عالم مثال بر دو قسم است: نورانی (نزدیک به مراتب عالی و مجرد

عالم والا) و ظلمانی (نزدیک به مراتب سافل و مادی این جهان) (همان: ۲۳۳-۲۳۲). پس او عالم مثال را ذومراتب و تشکیکی می‌داند.

سهروردی اولین کسی است که در کتاب *حکمة الاشراق*، به تفصیل از عالم خیال بحث کرده است. او صور خیالی را صوری قائم به ذات می‌داند و آنها را از نوع صور دارای مکان و محل نمی‌شمارد، بلکه در جهان خارج از نفس، موجود به شمار می‌آورد. به اعتقاد او، صور خیالی نه در عالم ذهن‌اند و نه در عالم عین، بلکه در عالم مثال یا خیال منفصل جای دارند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۵۰). قوه خیال، قوه دریافت‌کننده صور عالم مثال است و کارکردی دوگانه دارد: اگر از جنبه الهی نفس مدد گیرد، انسان را به عالم مثال و مشاهده صور مثالی رهنمون می‌شود و اگر گرفتار مادیات شود، چیزی جز توهمات و خواب‌های پریشان در پی نخواهد داشت.

خیال انسان (قوه خیال) با خیال منفصل (عالم مثال) در تعامل است؛ گاهی از او تأثیر می‌پذیرد و گاهی با ایجاد صور معلقه بر آن تأثیر می‌گذارد. البته، به نظر سهروردی، تأثیر خیال متصل بر منفصل در حد ابداع و خلاقیت در عالم مثال، کار هر کسی نیست، بلکه تنها از کاملان برمی‌آید (همان: ۴۸۷).

شیخ در *حکمة الاشراق*، تحت تأثیر مبانی خاص خود در فلسفه اشراق، تمام قوای باطنی را در «حسن مشترک» به وحدت رسانده است که آن نیز «به نور مدبر که قوه واحد است باز می‌گردد» (سهروردی، همان: ۲۱۳/۲). طبق این بیان، صور خیال مربوط به عالم مثال یا خیال متصل است. در این صورت، تبیین وقوع معجزات و کرامات، شکل دیگری به خود می‌گیرد: نفس مستعد و پاک به واسطه دستیابی به صور خیال در عالم مثال «انوار عالم اعلی و عالی‌ترین مشاهدات را درک می‌کند» و رفته‌رفته به مقامی می‌رسد که هر صورت خیالی را که اراده کند، می‌تواند در همین جهان بیافریند: «و برای اخوان تجرید، مقام خاصی است که قادرند بر ایجاد مثل به هر صورتی که اراده نمایند و آن را مقام کُن می‌نامند» (همان: ۲۴۲).

چنانکه ملاحظه می‌شود، واقع‌نمایی معجزات و کرامات از منظر سهروردی، وابسته است به عالم مثال و خیال. با آن‌که در فلسفه مشاء و اشراق، معجزات و کرامات با تأکید ویژه بر بحث «نفس» تبیین و تحلیل شده که مبحثی انسان‌شناسانه است؛ اما شیخ اشراق در این موضوع، نگاهی ویژه به عالم مثال نیز داشته است که مبحثی هستی‌شناسانه است.

ابن عربی

پس از شیخ اشراق، بسیاری از مشائیان به نقد نظریه او در باب امکان تحقق صورت منهای ماده پرداختند - غافل از این‌که با مبنای مشائی، نمی‌توان به مصاف کسی رفت که اساساً، منکر هیولاست. عوالم واسط، عوالم تضاد و تناقض میان ماده و مجرد است. شیخ اکبر می‌نویسد: «در هستی چیزی پیچیده‌تر از مشته شدن خیال به حس نیست» (ابن عربی، ۱۴۱۸ق: ۵۰۷/۳).

تفاوت دیدگاه شیخ اکبر با مشاء و دیگران در این نکته نهفته است که، به نظر او، عالم خیال مقید حافظه تصویری صور مثالی نیست که از طریق حس به آن دست می‌یابد و در خود ذخیره می‌کند، بلکه آینه‌ای در عقل انسانی است که صور عالم مثال مطلق در آن منعکس می‌شود. انسان به وسیله این آینه، به عالم مثال مرتبط می‌شود (عفیفی، ۱۳۸۰: ۸۹). بدین وسیله، ابن عربی تفسیر خاصی از نحوه ارتباط انسان با عوالم غیب مطرح می‌کند که این رخداد خود منشأ کرامات است.

ابن عربی وجه تسمیه عالم مثال را در دو چیز می‌داند: اول اینکه این عالم مشتمل بر صور تمام موجودات عالم ماده است؛ دوم اینکه این عالم مثل اولین مثال‌های صوری و حقایق واقع در حضرت ختمی مرتبت (ص) است. این‌که به آن «خیال منفصل» هم گفته‌اند، به جهت مشابهت با خیال متصل است (همان).

وی در «فصّ یوسفی» به بحث خیال می‌پردازد و معتقد است که حکمت، نوری از خزانه غیب و از انوار عالم مثال به شمار می‌آید؛ پس، واقعیت محض است. او نیز

همانند سهروردی، گستره بسیار وسیعی برای این عالم در نظر گرفته، آن را عظیم‌ترین عالم، نمایانگر عظمت خداوند و بزرگ‌ترین آفریده وی دانسته است. شیخ اکبر در ابتدای فصل نهم که به رؤیای حضرت یوسف می‌پردازد، رؤیا را از عالم خیال و اولین نشانه نزول وحی به اهل عنایت می‌داند: «هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال وهو أول مبادئ الوحي الالهي في أهل العناية» (ابن عربی، ۱۹۸۰: ۹۹).

وی در ادامه، وحی به انبیا را از عالم خیال می‌داند و می‌افزاید: «فما أدرك إلا في حضرة الخيال... وكذا كذا إذا تمثل له الملك رجلاً فذلك من حضرة الخيال» (همان: ۱۰۰). گویا او عالم وحی را، جزئی از عالم خیال می‌داند. انبیا و اولیا با بهره‌گیری از خیال مجرد خویش، با صورت نازله فرشتگان در عالم مثال ملاقات داشته‌اند. همچنین، در فصل موسوی، شیخ قدرت فرابشری حضرت موسی (ع) را در برابر ساحران، پدید آمده از عالم خیال می‌داند (همان: ۲۱۰).

خیال رؤیایی است که پس از بیدار شدن از خواب به حقیقت می‌پیوندد و جایگاه محسوس ساختن معقولات و معقول ساختن محسوسات است. ابن عربی در تفسیر آیه «هذا تأويل رؤيى من قبل قد جعلها ربى حقاً»، حق را به معنای حس گرفته است. یعنی آنچه معقول بوده، اکنون محسوس شده است (همان: ۱۰۱). تنها ابزار توجیه‌گر معجزات و کرامات بزرگان نیز، وجود عالم مثال و خیال است. گاهی در جهان محسوس شاهد رخدادهایی غیبی هستیم که به هیچ وجه قابل توجیه نیست، مگر به واسطه پذیرش عالم مثال و خیال. همچنین، آگاهی از برخی امور غیبی میسر نیست، مگر به واسطه اتصال به این عالم.

به نظر شیخ اکبر، عقل تنزیه می‌کند و خیال تشبیه. در «فصل الیاسی»، در وصف حضرت الیاس، آمده است که او خدا را منزّه می‌دانست. کسی که به علوم نظری بسنده کند، معرفتش به خدا تنزیهی خواهد بود. اما وقتی معارف حق از راه تجلی به قلب وارد شود، انسان از معارف تشبیهی برخوردار خواهد شد و سریان حق در صور طبیعی و

عنصری را خواهد دید. هر صورتی را عین حق خواهد دید. پس معرفت کامل، معرفت تشبیهی بوده، خیال برتر از عقل است (همان: ۱۸۱).

ابن عربی نیز عالم مثال را بر دو قسم می‌داند: مطلق و مقید (جامی، ۱۳۷۰: ۵۶)؛ شبیه سهروردی که صور معلقه را نورانی و ظلمانی می‌داند. اگر سهروردی عالم مثال را به صورت یک عین خارجی می‌بیند و آن را رده‌بندی می‌کند، ابن عربی جنبه ذهنی عالم مثال را نیز مد نظر دارد. شیخ اکبر علاوه بر عالم مثال عینی و مطلق که در فضای باز نفس کلی جهان موجود است، نمونه‌ای کوچک و جزئی از آن را در نفس بسته، مقید و ذهن آدمی موجود می‌داند. وی خیال کلی را «خیال منفصل» و خیال جزئی را «خیال متصل» می‌داند (همان).

خیال منفصل، همان نیروی خیال است با حضور و عمل در سطح نفس کلی یا عالم مثال مطلق، اما خیال متصل، باز همان نیروی خیال است با حضور و عمل در سطح نفس جزئی یا عالم مثال مقید. دایره شمول خیال از منظر ابن عربی و شارحانش بسیار گسترده‌تر از دیگران است، زیرا او جمیع اموری را که به صور گوناگون در حس و عقل ظاهر می‌شوند و برای شناخت آنها محتاج تأویل و تعبیر هستیم، خیال می‌داند. وی وجود ظلی و ناپایدار کثرات را، چیزی جز وهم و خیال نمی‌داند زیرا ذات و ماهیت کثرات، عبارت است از تغییر، تبدل، حرکت و انتقال و از این جهت، با وهم و خیال تفاوتی ندارد.

به این اعتبار، عالم تکوین و تمام ماسوی‌الله خیال است و هیچ در هیچ؛ چنانکه حافظ سروده است:

جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق
ابن عربی و نیز ماسوی‌الله را «خیال»، «عکس» و «وهم» دانسته و سروده است:

كُلُّ مَا فِي الْكُونِ وَهْمٌ أَوْ خِيَالٌ أَوْ عُكُوسٌ فِي الْمَرَايَا أَوْ ظِلَالٌ

یعنی آنچه در هستی است یا وهم و خیال است و یا همانند عکس‌ها و سایه‌هایی است که در آینه‌ها می‌افتد. البته چنانکه گذشت، خیال، عکس و وهم از نظر ابن عربی،

به معنای یک نوع خلأ وجودی و عدم محض نیست، بلکه آیت و نشانه‌ای است که حصه‌ای از وجود را در بر دارد. عالم محسوس، تمثّل و تجسّد معانی و حقایق عالم مثال است. هرچه در عالم مثال است، صورت حقایقی است که در عالم ارواح و افعال موجود است.

بنابراین، خیال در منظر ابن‌عربی گاهی به معنای مرتبه‌ای از ادراک هستی‌شناسانه انسان، بین عقل و حس (عالم خیال) و گاهی به معنای ماسوی الله است. تمام موجودات این جهان، صور خیالی و وهمی به معنای آیه، نشانه و نمادند و محتاج به تعبیر و تأویل. از این طریق جایگاه والای تعبیر و تفاسیر تأویلی عرفا در مکتب ابن‌عربی آشکار می‌شود. عالم مثال نیز اگر به معنای یک عالم بیرونی و عینی باشد، خیال منفصل و اگر در ارتباط با انسان باشد، خیال متّصل نامیده می‌شود.

ابن‌عربی نیز منشأ کرامات صوفیه را، در عالم مثال جست‌وجو نموده است بخصوص در *مواقع النجوم* که بعدها مناوی آن را در *طبقات الصّوفیة الصّغری* یا *ارغام اولیاء الشیطان بذکر مناقب اولیاء الرحمن* (ابن‌عربی، بی‌تا: ۳۰-۱۷) نقل و تلخیص کرده و از آنجا به کتاب *جامع کرامات الاولیا* نبهانی راه یافته است. ابن‌عربی در این اثر، کرامات را نتیجه همنشینی عبد با عالم ملکوت و ملائکه می‌داند. در اثر این همنشینی، انسان به تدریج، خصوصیات انسانی‌اش زایل می‌شود، به صورت‌های مختلف درمی‌آید و بر آب و یا هوا راه می‌رود، بدون اینکه کسی او را ببیند. در مرحله بعد، سالک از توجه به عالم ملکوت خارج از خود، می‌گذرد و متوجه عالم ملکوت خاص خود می‌شود. اینجاست که چشم بصیرتش باز می‌شود و بر ضمائر اشراف می‌یابد (آزادیان، ۱۳۸۵: ۶۶ و ۶۷).

ملاصدرا

پس از ابن‌عربی، حکمای بزرگ ایرانی مانند ملاصدرا، قطب‌الدین لاهیجی، بهاء‌الدین لاهیجی و حاجی ملاهادی سبزواری، به شرح و بسط مفصل این عالم پرداختند و رسائل بسیاری در وصف آن تألیف نمودند. در فلسفه صدرایی، انسان دارای سه نوع

ادراک است: حسی (با حضور ماده شیء)، خیالی (بدون حضور ماده شیء) و عقلی (ادراک شیء از حیث ماهیت آن به نحو کلی). از آنجا که او بین عالم اصغر و اکبر تطابق تام برقرار می‌داند، عوالم کلی وجود را نیز دارای سه مرتبه می‌داند: عالم محسوسات (ماده)، متخیلات (صور ماده) و معقولات (عاری از ماده) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۲۳/۱).

اگر سهروردی با «قاعده امکان اشرف» در صدد اثبات عالم مثال برآمد، ملاصدرا نیز قاعده دیگری به نام «قاعده امکان اخص» برای اثبات این عالم تأسیس کرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱۶۶/۲). او آنگاه به وضوح، برزخ و مثال صعودی را از مثال نزولی تفکیک می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۲۵؛ آشتیانی، ۱۳۵۹: ۳۲۲) و مثال صعودی را معلول اعمال و رفتار انسان در عالم حس می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۴۸). از این رو، گرچه سیر نزولی انسان‌ها به یک شکل بوده، سیر صعودی ایشان بر حسب اوصاف و احوال و اعمال ایشان، مختلف است (هم او، ۱۳۶۰: ۳۲۱). مثال، خیال و برزخ نزولی، عالمی مستقل و منفصل از غیر و خیال انسانی است که صدرا در *اسفار* (همو، ۱۴۲۳ق: ۴۶) آن را به تبعیت از ابن عربی در *فتوحات* (ابن عربی، ۱۴۱۸ق: ۴۲۵/۲)، «غیب امکانی» (برزخ نخستین) نامیده است؛ زیرا ظهور و تعین آن در عالم ممکنات است. وی برزخ صعودی را «غیب محالی» (برزخ واپسین) خوانده است، زیرا بازگشت حقایق برزخ دوم به عالم ماده و شهادت، تا پیش از قیامت، قاعدتاً، محال است (جامی، ۱۳۷۰: ۵۷؛ آشتیانی، ۱۳۸۰: ۸۴).

نکته قابل توجه در نظرات ملاصدرا، رابطه‌ای است که میان عالم مثال صعودی با تجرد قوه خیال تصویر نموده است. ابتکاری که صدرا از خود نشان داد این بود که خیال را به مغز نسبت نداد بلکه آن را مرتبه‌ای از نفس آدمی برشمرد که دارای تجرد برزخی و مثالی بوده، قوه پردازشگر صور خیالی است. به نظر صدرا قوه خیال ذاتاً غیرمادی است و یک قوه مادی نمی‌تواند پردازشگر مقولات مجرد باشد. او این تناقض

را بخوبی، در سخنان شیخ اشراق دریافت و بر آن شد که به خاطر لزوم سنخیت بین مدرک و مدرک، باید قوه پردازشگر صور خیالی دارای نوعی تجرد باشد. اگر قوه خیال دارای تجرد برزخی نباشد، اتصال آن به عالم مثال محال است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳ق: ۱۹۱/۹؛ ۲۱۴/۸؛ بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۰). بنابراین، موطن صور خیال، نفس آدمی است؛ وگرنه چگونه می‌توان صور مخترع خیال را که از دعابات وهم و خیال زمینی انسان است، به عالم مثال مطلق مستند ساخت؟ در حالی که عالم مثال مطلق، عالم تام و کاملی است و از این صور وهمی و برگرفته از خیال غیرمنطبق بر واقع، مبراست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۷۸/۵؛ همان، ۱۳۶۲: ۶۱).

تجرد خیال متصل، از ویژگی‌های مکتب ملاصدرا است. از این منظر، می‌توان خیال را بر دو قسم زیر دانست: متصل مشائی و منفصل اشراقی. خیال متصل مشائی، همان ادراک خیالی شیء بی‌حضور حسی آن است. صورت در این مرتبه از خیال، متصل به ساحت ادراک خیالی آدمی است. این صورت ابتدا به وسیله حس مشترک حاصل می‌شود که جمع صور پنجگانه حس ظاهری است و به خزانه خیال سپرده می‌شود و در جریان ادراک خیالی هنگام غیبت ماده شیء در برابر مدرک، دوباره به یاد آورده می‌شود (تخیل).

مرتبه عالی‌تر خیال عبارت است از «خیال منفصل». این مرتبه از خیال در تاریخ تفکر اسلامی، به یاری نحله‌های اشراقی و صدرایی و نیز تفکر عرفانی ابن‌عربی در برابر دیدگاه مشائی طرح گردید که خیال را جسمانی تبیین می‌کرد و برای آن هیچ‌گونه تجردی قائل نبود. بر بنیاد این دیدگاه‌ها با تفاوت نظر، «صور خیال» وجودی جدا و منفصل از ساحت ادراکی انسان دارند و به همین سبب به صفت منفصل، موصوف می‌شوند. جایگاه این صور، عالم خیال منفصل (عالم مثال) است.

صدرا به این مرتبه عالی‌تر از خیال اکتفا نکرد و خیال متصل مشائی را نیز دستخوش تغییر ساخت، تا آنجا که می‌توان آن را «متصل صدرایی» خواند. اثبات تجرد خیال متصل در برابر دیدگاه مشاء، ثمرات بسیاری برای مکتب صدرا در پی داشت.

وقتی خیال یک نیروی روحی و مجرد محض باشد، این نیرو می‌تواند پس از مرگ، مستقل از ارگانسیم مادی به حیات خود ادامه دهد. قوه خیال، برتر از قوای ادراک حسّی است. تمام نیروهای روح پس از مفارقت از جسم، در قوه خیال فعال متمرکز و به قوه‌ای واحد (حس مشترک) تبدیل می‌شوند: قوه تصویر و تمثیل. صدرا بارها به این نکته تأکید داشته است (از جمله: هم او، ۱۳۶۳: ۲۹۹).

با اعتقاد به «خیال مجرد» بود که او توانست عالم مثال نزولی را تبیین نماید، بسیاری از اشکالات وارد شده بر معاد و معراج جسمانی را مرتفع سازد و نیز عوالم برزخی را در قوس صعود ثابت نماید. صدرا علاقه نفس به بدن مادی و حتی مسائل جزئی‌تری چون چشم‌زخم را نیز، از طریق خیال و مثال تبیین نموده است (همان: ۳۵۶). (۵). البته ملاحظه ارتباط انسان را با عالم مثال و پدیدار شدن کرامات و خوارق عادات، در تقویت مبادی ادراکی تعقل، تخیل و احساس می‌جوید. وی هر ادراکی را نوعی از وجود می‌داند. تقویت تعقل باعث مجاورت با اولیا و نیکان می‌شود. تقویت تخیل و قوه مصوره باعث می‌شود که انسان در بیداری تصاویر متعلق به عالم مثال را مشاهده کند، ندهای غیبی را بشنود، با شخصیت‌های غیبی ارتباط برقرار نماید و از اخبار گذشته و آینده مطلع گردد. تقویت حواس نیز انسان را قادر به تصرف در ماده می‌سازد. تقویت قوای سه‌گانه عقل و خیال و احساس، سرمنشأ تمام معجزات و کرامات بوده، کسی که در هر سه قوه به کمال قدرت و قوت دست یابد، مستحق خلافت الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۵۴۶). با این حال، اگر نظریه هستی‌شناسانه عالم مثال نبود، صرف تقویت نفس به عنوان یک شاخصه انسان‌شناسانه نمی‌توانست به درستی از پدیده کرامات واقع‌نمایی کند.

ثمره مثال و خیال در کرامات

نظام مادی در شرایط معین و با روابط معین و مخصوص و با تدریج پی‌ریزی شده است که همه به این شرایط عادت کرده‌اند: «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳).

تحت این شرایط اگر مرده زنده شود، زنده مرده شود، صورتی به صورتی دیگر، حادثه‌ای به حادثه‌ای دیگر و چیزی به چیزی دیگری تبدیل شود، امری عادی و معمولی است که به هیچ وجه، خلاف عادت به شمار نمی‌آید. در مقابل، معجزات و کرامات در قید زمان و مکان و شرایط مادی فوق نبوده، تحت هر شرایطی و یا حتی ممکن است بدون هیچ شرط و علت خاصی و تنها به اراده خداوند واقع شوند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۹۴/۱ و ۲۹۵).

از این منظر، تفاوت امور موافق عادت با خلاف عادت در این است که اولاً علل و اسباب مادی امور موافق عادت برخلاف خرق عادات در مرثا و منظر همگان موجود است و همه می‌توانند روابط خاصی را که میان علت و معلول است، دریابند و ثانیاً فرایند این تأثیر و تأثر در امور موافق با عادت به تدریج و یا ظرف مدتی طولانی شکل می‌گیرد، برخلاف خوارق عادات که فرایندی فوری و آنی دارد. اگر آتش بر ابراهیم خنک و سلامت بخش گشت، به این دلیل است که اسباب مادی گرچه به ظاهر مالک سببیت خود هستند، اما در این مالکیت‌شان، استقلال ندارند و تحت مالکیت اسباب معنوی و ماورایی هستند. در نتیجه، آتش گرچه همیشه می‌سوزاند و این تأثیر از خصوصیت‌های جدایی‌ناپذیر آن است (زیرا صفت ذاتی از شیء جدایی‌ناپذیر است) با این حال در تأثیر خود مستقل نبوده، گاه ممکن است مالکیت معنوی تمام تأثیر و تأثرها این تأثیر را به طور موقت از آن سلب نماید. تحت این شرایط، می‌توان آتشی را در عالم واقع داشت که شعله می‌کشد و نمی‌سوزاند.

مالکیت تأثیر و تأثرهای مادی اشیا در جهان ماده توسط مالکیت برتر معنوی به آنها تفویض شده، هیچ تأثیری حتی همین تأثیرات مستمر مادی بدون اذن معنوی رخ نمی‌دهد: «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ». اذن و ولایت باطنی، بر منطق طبیعت تفوق و برتری دارد. از عقل به دور نخواهد بود اگر همان نیرویی که این تأثیر مستمر مادی را به اشیا تفویض نموده، در زمان و مکان و شرایطی خاص، تأثیر سوزاندن را از آتش سلب نماید. کراماتی همچون مشاهده موجودات و پدیده‌های غیبی همچون ملائکه،

شیاطین و اجنه و ارتباط با آنها، وحی و الهام غیبی، مکاشفات عرفانی، تحقق و تعبیر یافتن برخی از رؤیاهای (واقع‌نمایی کرامت رؤیای صادق) و... با توجه به خاستگاه‌شان در عوالم واسطه‌گر واقع‌نمایی می‌شوند.

کشف و شهود نیز یقیناً جزو کرامات به شمار می‌آیند. در ابتدای سلوک، مکاشفات در خیال سالک (مثال مقید) رخ می‌دهد، آنگاه به عالم مثال مطلق منتقل می‌گردد و سپس، به عقل اول (لوح محفوظ) و بعد، به حضرت علم الهی (مقام احدیت) بار می‌یابد. این، بالاترین مرتبه کشف است که سالک را به شهود اعیان ثابت به هر اندازه که بخواهد نایل می‌گرداند. پس از آن، نوبت به شهود ذات و فنای در حق می‌رسد. حال اگر سالک از خیال مقید، به مثال مطلق بار یابد، در تمام مکاشفات خود مصیب خواهد بود و مشاهده‌اش صادق است، زیرا آنچه مشاهده می‌کند مطابق است با صورت عقلیه موجود در لوح محفوظ (قیصری، ۱۳۸۶: ۱۲۳).

تقسیم‌بندی کشف از سوی قیصری به دو نوع صوری و معنوی، خود به خوبی مبین ارتباط کشف بخصوص از نوع صوری با عالم مثال است (همان: ۲۳ - ۲۵). کشف صوری به واسطه حواس پنجگانه در عالم صور معلقه (عالم مثال یا خیال) رخ می‌دهد، البته، حواس پنجگانه‌ای که سالک پس از سیر و سلوک بدان دست می‌یابد و به وسیله آن می‌تواند علاوه بر محسوسات مادی، مغیبات معنوی و مثالی را نیز درک و حس کند. کشف صوری بر سه نوع است: کشف از غیب دنیوی، کشف از غیب اخروی و کشف از غیب الهی. سالک پس از ریاضت‌ها و مجاهدت‌هایی چند، ابتدا، می‌تواند بر امور غیبی دنیوی مطلع گردد. این نوع را کشف رهبانیت می‌گویند. صاحبان همت‌های عالی به این قسم از مشاهدات توجه نمی‌کنند و آن را «استدراج» و «مکرم‌تین» می‌دانند. در مرحله بالاتری از کشف صوری، سالک به مغیبات اخروی مطلع می‌گردد و در نهایت، به حقایق غیب الهی می‌رسد که برترین کشف صوری است (همانجا). و اما کشف معنوی در عوالمی فوق عالم صورت و مثال، رخ می‌دهد. این کشف که حتی به طور صوری نیز متعلق به عالم ماده نبوده، به عوالمی برتر از عالم صور معلقه، یعنی

عوالم عقول و مجردات بازمی‌گردد، از تجلیات اسم «علیم» و همانند کشف صوری دارای مراتب و درجاتی است (فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۶۹-۶۷۱).

کرامات حسّی اگر هم تماماً برابر با کشف صوری نباشد، بخشی از آن در ارتباط تنگاتنگ با چنین کشفی است. عالم مثال نیز ذومراتب بوده، مراتب بالاتر آن، موطن مراتب بالایی از کرامات معنوی است. بسیاری دیگر از کرامات معنوی، فراتر از عالم مثال، در عالم عقول و مجردات محض ریشه دارند؛ اما همین کرامات برتر، معنوی و مجرد محض نیز برای بروز و ظهور چاره‌ای ندارند جز این‌که از عالم مثال بگذرند و از آن بهره گیرند.

هرچند موطن کرامات اولیا، کشف در عوالم مثال، ملکوت، جبروت و فراتر از آن است اما عوالم والا موطن جمیع کرامات، تصرفات و خوارق نیست. آن دسته از خوارق عادات که تنها وابسته به همّت و قدرت تصرف روح افرادند، اسباب و عللی کاملاً زمینی و مادی دارند و بیشتر به آنها «تصرف» می‌گویند: تصرفات جنّی، تصرفات ملکّی، تصرفات جنّی-ملکّی، و تصرفات الهی.

مراد از منشأ کرامات در عوالم برین، عموم تصرفات الهی و بخصوص کرامات باطنی‌اند که بدون هیچ‌گونه واسطه جنّی یا ملکّی و تنها با قدرت تجلی اسمای الهی رخ می‌دهند (۶). اصولاً مفهوم تحدّی و اقامه برهان توسط اعجاز یا کرامت، به معنای اثبات ارتباط فرد صاحب اعجاز و کرامت با عالم ملکوت است؛ وگرنه خرق عادت بدون چنین ارتباطی نیز همواره ممکن بوده، فضیلتی به شمار نمی‌آید. با این تفاوت که در اعجاز، به خاطر وجود عنصر تحدّی، آشکار و علنی بوده و در کرامت، به خاطر لزوم تبعیت از قانون کتم کرامات، در بیشتر موارد پوشیده بوده است.

برخی از فلاسفه نیز در بررسی منشأ کرامات، به عالم مثال رسیده‌اند:

در تحلیل هستی‌شناختی (فلسفی)، کرامات اشراقی از اشراقات عقل مفارق بر نفس است که در نتیجه معرفت نفس و ذکاوت آگاهانه سالک بر او افزوده می‌شود و از جمله توانایی‌های برخاسته از عالم مثال در نفس

انسانی به شمار می‌آید. انسان سالک با رسیدن به مقام متناسب با اقتضائات عالم مثال، به چنین توانایی دست می‌یابد که در ابعاد مادی جهان تصرف نموده و بر روی آب راه برود و طی‌الارض انجام دهد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۵۳۰ و بعد) در این تحلیل، اکثر امور عجیب و غریبی که از سوی انبیا و اولیا اظهار می‌شود، در وصول آنان به این عالم و شناخت مظاهر و خواص آن ارزیابی می‌شود (قربانی، ۱۳۸۷: ۱۰۰).

تفاوت رویکرد عرفانی به موطن کرامات با رویکرد فلسفی در آن است که فلاسفه اشرافی کراماتی چون طی‌الارض را از جمله تصرفات روحی و مکاشفات معنوی به شمار آورده‌اند، برخلاف عرفا که جمیع تصرفات مادی را جزو کشف صوری را از مکاشفات صوری به شمار می‌آورند و نه کرامات روحانی (حسینی طهرانی، ۱۳۷۸: ۱۳۶).

هرچند نمی‌توان تحلیل فلاسفه را مطابق با مبانی عرفا دانست (ر.ک: قربانی، همانجا)؛ ولی به هر حال، موطن اصلی بخش عمده‌ای از کرامات که ما واقعیت کرامات را در آنها می‌یابیم، عالم مثال است - چه حسی و چه معنوی.

عبدالرزاق کاشانی در این باره می‌نویسد:

واصلان عالم جبروت، صاحب تصرف در ملکوت ادنی (عالم ارواح و قوا و نفسانیات) می‌شوند و حتی می‌توانند خواص اجسام را عوض کنند و خارق عادت و معجز از خود نشان دهند که خود این درجاتی دارد: بعضی فقط صاحب قوه تصرف در عناصر زمینی هستند (مثل شکافته شدن دریا به دست موسی (ع) و تسخیر باد به دست سلیمان (ع) و بعضی صاحب تصرف در آسمانند؛ چنانکه پیامبر ما شق‌القمر کرد (ذکاوتی قرآگزلو، ۱۳۷۹: ۲۳۹ و ۲۴۰).

اگر تعریف کرامت را به «گونه‌ای تصرف» تقلیل دهیم، این تصرف دو مرحله دارد: تصرف همت عارف بر عالم مثال و آنگاه هبوط همان نیرو از ملکوت و تأثیر بر عالم شهادت. این یعنی سریان نفس نیرومند و همت والای فردی واحد در مجموعه‌ای کلان از وحدت که تمام عوالم غیب و شهادت را در بر گرفته است. تأثیر این نفس نیرومند بر نمونه مثالی و ملکوتی موجودات، بر نمونه زمینی و مادی‌شان نیز قابل مشاهده خواهد بود. اهل زمین به هر وسیله ممکن همانند جادو، طلسم و... در صدد آند که خود را به عالم ملکوت برسانند تا بتوانند از این طریق، بر عالم ناسوت تصرف کنند. یکی از مصادیق این همت از منظر ولی‌الله دهلوی، اجتماع مردم برای نماز استسقا یا نزول رحمت در عرفات است: «پس چون مرد قوی‌العزم که مناسبتی دارد به قوت متصرفه جبلة و کسبا، به کاری متوجه شود و این عزیمت به قلب حظیره القدس رسد و آنجا به وجهی از وجوه تأثیر کند، لامحاله در عالم ناسوت به قدر همت و اسباب منعقد، اثر وی ظهور نماید» (دهلوی، ۱۳۹۶: ۱۹۷ و ۱۹۸). بنابراین، بدون عالم مثال و خیال، نمی‌توان تحلیلی هرچند کل‌نگرانه از پدیده کرامات ارائه داد.

خاستگاه کرامات در اسما

آنچه در عالم ارواح و جبروت است، مثال آن چیزی است که در عالم اسما است. هر اسم، صورت صفتی است از صفات حق و هر صفت وجه آن ذات است. پس می‌توان علاوه بر موطن در عوالم، موطنی نیز در اسما برای کرامات در نظر گرفت. چنانکه مولوی گوید:

بوالبشر کو «عَلَمَ الاسما» بگ است	صد هزاران علمش اندر هر رگ است
اسم هر چیزی چنان کان چیز هست	تا به پایان جان او را داد دست
هر لقب کو داد آن مبدل نشد	آنک چستش خواند او کاهل نشد
هر که آخر مؤمنست اول بدید	هر که آخر کافر او را شد پدید

اسم هر چیزی تو از دانا شنو سرّ رمز «عَلَمُ الاسما» شنو
(مولوی، مثنوی: د، ۱، ب ۱۲۳۴-۱۲۳۹)

به نظر مولانا، علم به اسمای الهی باعث غلبه بر زمان می‌شود:

پیر ایشان‌اند کین عالم نبود	جان ایشان بود در دریای جود
پیش از این تن، عمرها بگذاشتند	پیشتر از کشت، بر برداشتند
پیشتر ز افلاک کیوان دیده‌اند	پیشتر از دان‌ها نان دیده‌اند
بی دماغ و دل پر از فکرت بُدند	بی سپاه و جنگ بر نصرت زدند
آن عیان نسبت به ایشان فکرت است	ورنه خود نسبت به دوران رویت است
فکرت از ماضی و مستقبل بود	چو از این‌دو، رست، مشکل حل شود
روح از انگور، می را دیده است	روح از معدوم شی را دیده است

(همان: ب ۱۶۸ و ۱۶۹ و ۱۷۴-۱۷۸)

وقتی عارف با علم به اسمای الهی از اسرار خلقت از آغاز تا انجام آگاه شد، از قید زمان و مکان می‌رهد و برایش زمان ماضی و مستقبل و مکان دور و نزدیک معنا ندارد. اینجاست که برخی از خوارق عادات از او سر می‌زند.

به گفته ابن عربی، کرامات حسّی و معنوی برخاسته از تجلّی اسم «البرّ» الهی (ابن عربی، ۱۴۱۸ق: ۳۶۹/۲) و خاصّ ابرارند: «کرام برّة» (عبس: ۱۶). از آنجا که کشف حسّی و بدنی (صوری) به واسطه حواسّ مادی و انسانی رخ می‌دهد، برخلاف کشف معنوی که به طور مستقیم تحت حکومت اسم «العلیم» و «الحکیم» الهی است (قیصری، ۱۳۸۶: ۱۱۰) کرامات معنوی نیز تحت لوای دو اسم فوق رخ می‌دهند. بنابراین، کرامات به طور عام، تجلّی اسم «البرّ» هستند، ولی به طور خاص، کرامات حسّی تحت لوای اسم «القادر» رخ می‌دهند (سیدحیدر آملی، ۱۳۸۴: ۴۷۲) و کرامات معنوی تحت لوای اسمای «العلیم» و «الحکیم» هستند. علاوه بر این، خود فرد صاحب کرامت نیز، باید متصف به یکی از اسما و صفات حق باشد. از این منظر، رابطه تنگاتنگ کرامات را با اسما، بیشتر درمی‌یابیم. تمام اسمای مربوط به یک کرامت، ذیل

اسم «البرّ» می‌گنجند و ظهور آنها وابسته به این اسم است. به همین خاطر، این گونه از ظهور قدرت الهی را «طریق ذوق» نامیده‌اند که خاص اولیاست (قیصری، همان: ۸۲۵). ابن عربی با توجه به تأثیر اسما در کرامات، طی‌الارض را اعدام در مبدأ و ایجاد در مقصد دانسته است (حسینی تهرانی، ۱۴۲۵ق: ۲۶۲). اعدام و ایجاد در اینجا به طور همزمان بوده، منظور ابن عربی از اعدام، تغییر احوال می‌باشد و نه مطلق اعدام. وی این گونه از اعدام و ایجاد را، به معنای اظهار و اخفا دانسته است: «ایجاد و اعدام چیزی نیست جز اظهار امور ثبوت یافته در غیب و مخفی گرداندن آنها در جهان غیب» (ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ۸۶/۲)؛ یعنی ولی می‌تواند جامع اسم ظاهر و باطن الهی بوده، از این طریق، در لوازم بطون و ظهور اشیا تصرف نماید. از این طریق است که او می‌تواند یک شیئی مادی را در جایی به ظاهر معدوم نماید اما به واقع، لوازم ظهورش را مخفی نموده و به طور همزمان در جایی دیگر بروز داده است. با توجه به ارتباط کرامات با عوالم مثال، طی‌الارض به معنای اختفای ظاهر مادی شیئی در باطن مثالی خویش و ظهور مجدد آن در مکانی دیگر از عالم ماده است.

و اما به نظر عبدالرزاق کاشانی، تنها تجلی اسما برای بروز کرامات کافی نیست بلکه همّت عارف نیز شرط است: «همّت که شرط خرق عادت است عبارت است از جمع کردن نیت به امری در حضرت یکی از اسماء الله که اقتضای آن، تحقق تأثیر مطلوب باشد، و تأثیر این اسم به شرط جمع کردن نیست» (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۷۹: ۲۴۰). پس تأثیر اسما متوقف بر جمع کردن نیت و ایجاد همّت در وجود عارف است. اینجاست که به اهمّیت وجود و ادراک عارف در بروز کرامات پی می‌بریم.

جندی رسیدن به علم لدنی و وهبی یا علم غیب را از طریق تخلّق به اسم علیم، عالم و علّام می‌داند (همان: ۶۵ و ۶۶). الهامات غیبی، چشم بصیرت و خوارق عاداتی که از طریق سمع و بصر عرفانی رخ می‌دهند، جزئی از علم لدنی و موهبتی هستند، ذیل حضرت «علّام الغیوب» می‌گنجند: «سمیع علم است به مسموعات و بصیر مُدرک مُبصرات» (جندی، همان: ۶۷).

اسم المرید نیز تابع علم است «زیرا که ارادت عبارت از توجه تجلی حق است به مراد معلوم، تا او را تخصیص کند به ایجاد یا غیره، و به موجب خصوص ذات معلوم در حضرت علم مخصوص گرداند» (همان). ارادت توجه به معلوم معدوم است برای ایجاد آن. مشیت عام‌تر از ارادت بوده، هم به معدوم تعلق می‌گیرد و هم موجود. اگر به معدوم تعلق گیرد برای ایجاد است و اگر به موجود برای اعدام نسبی. «إِنْ يَشَأْ يُدْهِبْكُمْ» تعلق مشیت است به موجود برای اعدام و «يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ» تعلق مشیت است به معدوم برای ایجاد. نتیجه تخلق سالک به این اسم، «عنایت الهی به وی در همه امور و ارادت خلق در حق او و حصول مرادات او بی‌جهد و تعمّل در طلب» است (همان: ۶۸) یعنی چیزی خلاف اراده او رخ نمی‌دهد.

امدادهای غیبی و کراماتی از این دست را می‌توان منتسب به این اسم الهی دانست. و اما بیشتر کرامات که تحت عنوان تصرف در طبیعت می‌گنجند؛ منتسب به اسم قدیر هستند؛ تصرفات کونیه‌ای چون: طی الارض، عبور از آب، پرواز، جان‌بخشی، شفابخشی و... (همان: ۶۹) حضرت قدرت تابعی از حضرت تقدیر است و حضرت تقدیر نیز جزو معلومات الهی بوده، ذیل حضرت علیم می‌گنجد. همچنین، از آنجا که در حضرت قدیر، حضرت قهر هم وجود دارد، کراماتی چون اجابت و نفرین هر دو به این حضرت، منتسب می‌گردد.

نتیجه

یکی از خاستگاه‌های اصلی کرامات، ارتباط با عوالم غیب است بخصوص عالم مثال. اولیای صاحب نفوس قدرتمندی هستند که در ارتباط با عالم مثال و خیال، منشأ کرامات شوند. عالم مثال، نظریه‌ای هستی‌شناسانه در فلسفه و عرفان اسلامی است که از سوی بزرگانی چون سهرودی، ابن‌عربی و ملاصدرا مطرح شده است. این‌که این عالم خاستگاه کرامات است، در منظومه فکری این بزرگان قابل درک است. تا پیش از شیخ اشراق، مشائیان معجزات و کرامات را با تأکید بر مباحث انسان‌شناسانه تحلیل

می‌کردند. شیخ اشراق کسی است که علاوه بر مباحث فوق، اهمّیت ویژه‌ای نیز به مباحث هستی‌شناسانه داده است. نظریه عالم مثال ثمرات بسیاری در اصول دینی و اعتقادی داشته، از جمله بیانگر خاستگاهی واقع‌گرایانه از معجزات و کرامات انبیا و اولیاست.

هرچند سهروردی برترین نظریه‌پرداز عالم مثال است اما گام مهم را در این عرصه ابن عربی برداشته است. وی تفسیر جدیدی از رابطه نفس مکرم (صاحب کرامت) با عالم مثال ارائه داده است که منشأ کرامات است.

ملاصدرا مباحث ابن عربی را در ارتباط انسان با عالم مثال و پدیدار شدن کرامات و خوارق عادات، به کمال می‌رساند. به نظر او هر ادراکی بهره‌ای از وجود داشته، تقویت قوای ادراکی سرمنشأ کشف اسرار غیب در عالم مثال و فراتر از آن است. مجموعه این فرایندها، کرامات بسیاری را در پی خواهد داشت. طبق بیان ملاصدرا نیز اگر جایگاه هستی‌شناسانه کرامات در عوالم برین نبود، هیچگاه تقویت قوا به تنهایی دستمایه کرامات نمی‌شد.

همچنین، می‌توان در میان اسماء نیز خاستگاهی برای کرامت جست زیرا آنچه در عالم ارواح و جبروت است، مثال آن چیزی است که در عالم اسماء موجود است. هر اسم، صورت صفتی است از صفات حق و هر صفت وجه آن ذات است. طبق این مبنای عرفایی چون ابن عربی خاستگاه برخی از کرامات را تأثیر یک یا چند اسم الهی دانسته‌اند. رخداد هر کرامتی وابسته به سیطره اسمی از اسمای الهی است. ابن عربی و برخی دیگر از بزرگان، کرامات حسّی و معنوی را تفکیک کرده، برخی از آنها را به صراحت نام برده، متأثر از اسمی مشخص خوانده‌اند. در منابع بسیاری از تأثیر مستقیم طی‌الارض با منظومه اسمای الهی یاد شده است. طبق این اصل هستی‌شناسانه عرفانی است که امثال ابن عربی توانسته‌اند در مقام واقع‌نمایی این کرامت، آن را «اعدام در مبدأ و ایجاد در مقصد» بخوانند.

یادداشت‌ها

۱. دو وجه تسمیه برای این اسم (عالم مثال) ذکر کرده‌اند: اول آنکه این عالم هم مثل عالم حس بوده و هم مثل عالم عقل، از خواص هر دو بهره‌مند است. دیگر آنکه مثال و نمونه‌ای از جمیع صور عالم حس در این عالم موجود است. (ر.ک: بهایی، ۱۳۷۲: ۱۷۳).
۲. در ادبیات عرفانی نیز سهروردی اصطلاح «ناکجاآباد» را به زیبایی برای این عالم جعل کرده است؛ به معنای سرزمین لامکان، یا مکانی بیرون از مکان. ناکجاآباد را عموماً به رنگ سبز زمردی وصف کرده‌اند و در فرهنگ شیعی برخی از علما آن را «سرزمین امام غایب» دانسته‌اند (کرین، ۱۳۷۴: ۱۵۰ و ۱۵۱).
۳. مثال صعودی در عرفان، مطابق است با عالم برزخ در کلام؛ البتّه فارغ از برخی اختلافات جزئی (ر.ک: ترکاشوند، ۱۳۹۰: ۱۱۴).
۴. حواس ظاهری: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوی؛ و حواس باطنی: حسّ مشترک، خیال، وهم، حافظه و متصرفه.
۵. بسیاری دیگر از پدیده‌ها و آموزه‌های دینی و مذهبی نیز تنها با اعتقاد به نظریه عوالم واسطه‌گر غیبی و ملکوتی مثال و خیال قابل توجیه است؛ از جمله توجیه واقعه هبوط آدم و حوا، وجود عالم برزخ، فشار قبر، نحوه ارتباط عوالم با یکدیگر، چگونگی سریان فیض از واجب به ممکنات و...
۶. برای دیدن ارتباط کرامات با عوالم و مرتبه سلوکی خاص آن عالم، ر.ک: رضایی تهرانی، ۱۳۹۳: ۴۵۶.

منابع

الف) کتاب‌ها

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، چ ۲، تهران، حکمت.
- ابن عربی، محمدبن علی (بی‌تا)، *مواقع النجوم و مطالع اهله الأسرار و العلوم*، بیروت، المكتبة العصرية.
- _____ (۱۴۱۸ق)، *الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المالکیة و المالکیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربیه.

- _____ (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن‌العربی، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۹۸۰م)، فصوص الحکم، با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، چ ۲، بیروت، دار الکتب العربی.
- ابن فارس، احمد (۱۴۱۱ق)، مقایس اللغه، بیروت، دارالجلیل.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چ ۵، قم، بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۵۹)، معاد جسمانی، شرح بر زادالمسافر مآصدرا، چ ۲، تهران، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- اینس، ابراهیم (۱۳۶۷)، المعجم الوسیط، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بهای لاهیجی، محمدبن محمد (۱۳۷۲)، رساله نوریه در عالم مثال، تعلیق و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۶)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی (تحلیلی از داستان‌های عرفانی، فلسفی ابن‌سینا و سهروردی)، چ ۲، تهران، علمی و فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه و تصحیح ویلیام چیتیک، پیش‌گفتار: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۳۷۸)، رساله لب‌اللباب در سیر و سلوک اولی‌الالباب، تهران، حکمت.
- دهلوی، احمدبن عبدالرحیم (۱۳۹۶)، همعات، تصحیح اسماعیل محمدی، قم، آیت اشراق.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا (۱۳۷۹)، عرفانیات، «تلخیص مقدمه کتاب کشف وجوه العرّ لمعانی نظم الدرّ در شرح قصیده تائیه الکبری سروده ابن‌فارض، تألیف شیخ عبدالرزاق کاشانی»، تهران، حقیقت.

- رضایی تهرانی، علی (۱۳۹۳)، سیر و سلوک: طرحی نو در عرفان عملی شیعی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- رودگر، محمد (۱۳۹۶)، رئالیسم عرفانی، مقایسه تذکره‌نگاری تصوف با رئالیسم جادویی با تأکید بر آثار مارکز، تهران، سوره مهر.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن و نجفقلی حبیبی، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سیدحیدر آملی، حیدر بن علی (۱۳۸۴)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تصحیح هنری کربن، چ ۳، تهران، علمی و فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۳ق)، الحکمۃ المتعالیۃ فی الأسفار العقلیۃ الأریعہ، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیہ، سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه و حکمت ایران.
- _____ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، چ ۲، قم بیدار.
- _____ (۱۳۶۲)، رسائل فلسفی، تعلیق و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱)، مجموعه مقالات و پرسش‌ها و پاسخ‌ها، به کوشش هادی خسروشاهی، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- حسینی تهرانی، سیدمحمد حسین (۱۴۲۵ق)، مهر تابان، یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه، چ ۷، مشهد، انتشارات نور ملکوت.
- عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام.

فرغانی، سعید بن محمد (۱۳۷۹)، مشارق الدراری، شرح تائیه ابن‌فارض، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۰)، شرح حکمه الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تصحیح علی شیروانی، تهران، حکمت.

قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۶)، شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۳، تهران علمی و فرهنگی.

کُربن، هانری (۱۳۷۴)، ارض ملکوت، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، چ ۲، تهران، کتابخانه طهوری.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷)، آموزش فلسفه، چ ۸، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۲)، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد نیکلسون، چ ۴، تهران، انتشارات بهزاد.

نعمت‌الله ولی، نعمت‌الله بن عبدالله (۱۳۵۳)، «منهاج السالکین»، رساله‌های حضرت سیدنورالدین شاه‌نعمت‌الله ولی، به کوشش جواد نوربخش، چ ۲، تهران، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۶)، مولوی‌نامه؛ مولوی چه می‌گوید؟، چ ۶، تهران، مؤسسه نشر هما.

ب) مقالات

آزادیان، شهرام (۱۳۸۵)، «دو تقسیم‌بندی قدیم از کرامات صوفیه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دوره ۵۷، ش ۳، صص ۶۳-۷۲.

ترکاشوند، احسان و اکبر میرسپاه (۱۳۹۰)، «سیری تطبیقی در معنای برزخ و مثال از دیدگاه فلاسفه، عرفا و متکلمان»، معرفت فلسفی، س ۹، ش ۱، صص ۱۰۵-۱۳۲.

رودگر، محمد (۱۳۹۷)، «کرامات اولیا، بازشناسی و بازتعریف»، پژوهش‌های عرفانی، س ۱، ش ۱، صص ۴۹-۷۵.

- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۰)، «مقامات کهن و نویافته ابوسعید ابوالخیر»، نامه بهارستان، س ۲، دفتر ۴، صص ۶۵-۷۸.
- قربانی، رحیم (۱۳۸۷)، «مبانی نظری حقیقت «طی‌الارض» از منظر امام خمینی (ره)»، معارف عقلی، ش ۱۲، صص ۹۵-۱۲۰.
- کُربن، هانری (۱۳۷۲)، «عالم مثال»، نامه فرهنگ، ترجمه سیدمحمد آوینی، ش ۱۰ و ۱۱، صص ۵۴-۶۵.