

## **An Evaluative Study of "Miracles" in Islamic Mysticism and Culture**

**Mojtaba Zarwani**<sup>\*</sup>

**Ghorban Elmi**<sup>\*\*</sup> **Mohammad Ansari Asl**<sup>\*\*\*</sup>

(Received on: 2017-01-28; Accepted on: 2021-01-13)

### **Abstract**

Whether the miracles of saints are epistemological or persuasive is a matter that solves many problems of practical mysticism. Decreasing the knowledge of the mystic to the possessor of miracles has damaged mysticism, and reduced the scope of their knowledge to the reports of their miracles. The outline of the present study on the evaluation of miracles are as follows: the evaluative study of miracles in the first periods of Islamic mysticism, the lack of connection between divine knowledge and doing miracles, the lack of a position in the lower realm of religion for miracles, the attitude of famous Sufis to the miracles as a distraction from the path towards God, their humorous view, and the encounter of the Holy Quran and the infallible prophets and imams with this issue. This article, by examining the descriptive-analytical aspects of the mentioned subjects, concludes that miracles have no epistemological value, and that the occurrence of the supernatural by the seeker or the mystic does not accelerate the process of journey to God and closeness to the truth, just as its non-occurrence does not disrupt them. Finally, although the Holy Quran describes the miracles of the prophets in order to persuade the deniers or reassure some followers, it always calls people to rationality.

**Keywords:** Value, Mysticism, Supernatural Action, Mystic, Miracles of Saints.

---

\*Associate Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author), zurvani@ut.ac.ir.

\*\*Associate Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran, gelmi@ut.ac.ir.

\*\*\*PhD Student in Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran ansariasl@ut.ac.ir.

# پژوهش نامه مذاهب اسلامی

سال هشتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص ۷-۳۱ «مقاله پژوهشی»

## بررسی ارزش شناسانه «کرامت» در عرفان و فرهنگ اسلامی

مجتبی زروانی\*

قربان علمی\*\* محمد انصاری اصل\*\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۴]

### چکیده

معرفتی یا اقلناعی بودن کرامات اولیا، مسئله‌ای است که دانستنش بسیاری از مشکلات فراروی عرفان عملی را حل می‌کند. فروکاستن شناخت عارف به دارنده کرامات، به عرفان آسیب رسانده، و دامان معرفت را به نقل کرامات فروکاسته است. بررسی ارزش شناسانه کرامات در دوره‌های نخستین عرفان اسلامی، نبود تلازم میان معرفت الهی و صدور کرامت، نبود جایگاهی در ساحت زیرین دین برای کرامات، نوع نگرش صوفیان نامدار به کرامات به عنوان حجاب راه، نگاه طنزآمیز آنها و مواجهه قرآن کریم و انبیا و امامان معصوم با این مقوله محورهای اساسی جستار پیش رو در ارزش‌سنجی کرامات است. این مقاله با بررسی توصیفی تحلیلی محورهای مذکور بر آن است که کرامات، ارزش معرفتی ندارند و رخ دادن امر خارق عادت به دست سالک یا عارف به روند سلوک و قربش به حق، سرعت نمی‌بخشد و رخ ندادنش نیز خللی وارد نمی‌کند. دست آخر، قرآن کریم گرچه از خرق عادت پیامبران برای اقناع منکران یا اطمینان برخی پیروان آگاهی داده است، اما همواره مردم را به عقلانیت فرا می‌خواند.

**کلیدواژه‌ها:** ارزش، عرفان، کار خارق‌العاده، عارف، کرامات اولیا.

---

\* دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)  
zurvani@ut.ac.ir

\*\* دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران  
gelmi@ut.ac.ir

\*\*\* دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران  
ansariasl@ut.ac.ir

## طرح مسئله

پدیده عرفانی کرامت در عرفان و فرهنگ اسلامی چه جایگاهی دارد؟ ارزش معرفتی آن برای عارف چه اندازه است و آیا اساساً چنین ارزشی دارد؟ برخی با کرامت‌خواهی، استادی را برمی‌گزینند که امر خارق‌عادتی از وی سر زده باشد و شماری با کرامت‌نگاری، چنان این مسئله را مهم انگاشته‌اند که عرفان و عارف را به کرامت‌داشتن می‌دانند. برخی نیز از کرامات به عنوان نشانه‌هایی مطمئن برای شناختن صحیح عرفان‌یاری می‌گیرند و معتقدند هرگز نمی‌توان منکر ارزش‌های فلسفی، دینی، اخلاقی، اجتماعی، روان‌شناختی، مردم‌شناختی، ادبی و زبان‌شناختی کرامات شد. بعضی با انجام دادن امور خارق‌عادت، اعم از سحر و جادو، هیپنوتیزم، یوگا، مدیتیشن و قدرت‌های نفسانی غیرالاهی، تشنگان معرفت را به گردشان جمع می‌کنند و بر این مشکل می‌افزایند. اینجا است که جای این پرسش باقی است که نخست، بیشتر این امور نفسانی است و از راه عبودیت بدان راه نیافته‌اند و دست‌کم اگر هم الاهی باشند آیا جنبه اقتناعی دارند یا حیث معرفتی یا هر دو و شاید هیچ کدام؟ اگر این مسئله فهم، و نیز فهمانده شود، بی‌شک بی‌غرضان، از گرد سودجویان پراکنده می‌شوند و فضای معنویت جهانی و محیط عرفان اسلامی به امور ناچیز آلوده نخواهد شد و در پی‌اش، از مسیر حقیقی خود منحرف نمی‌شود. چنین تفکری درباره این پدیده عرفانی، پیشینه‌ای دارد که تأمل و بررسی در چرایی، و نیز پیامدهایش را فرا می‌خواند. اما گروه دیگر، بروز کرامت از شخص را، خروج از دایره صدق و صفا دانسته‌اند و دیگران را از اشتغال به این گونه امور بر حذر داشته‌اند و هیچ‌گونه ارزش معرفتی و شهودی برای کرامات قائل نیستند. این گفته درست است، اما آیا می‌توان فقط با همین الزام و اندیشه، صوفیان را از حیثیت انداخت و به آنها هجمه کرد؟ اساساً مواجهه صوفیان، عارفان و ادیان مختلف، پیامبران الاهی و پیشوایان معصوم با این گونه امور چگونه بوده است؟

## اهمیت موضوع

با توجه به فطری بودن گرایش به عوالم غیب، یعنی چون انسان فطرتاً کمال‌جو است و علم نیز کمال است و بهترین کمال و مطلوب الاهی است، و نیز از جهتی علم تقسیم می‌شود به دانش طبیعت و علم به ماورای طبیعت، پس انسان به علم به ماورای طبیعت، یعنی عوالم غیب، علاقه‌مند است (نک: حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۹).

اگر با تحقیقی میدانی، شناخت عارف را به میان عامه مردم و نیز دانش‌آموختگان سنتی و امروزی ببریم، همان‌طور که ما تا حدودی چنین کرده‌ایم، می‌فهمیم که بی‌گزار گویی، قریب به اتفاق، انجام‌دادن عمل خارق‌العاده، نیت‌خوانی، اشراف بر ضمائر و مانند اینها را ملاک عرفان و مایه شناخت عارف دانسته‌اند و گویی ولیّ خدا، فقط با انجام‌دادن کرامت است که شناخته می‌شود. باید بر این نگرش، و بیش از همه بر غربت عرفان اسلامی تأسف خورد. اینجا است که جا برای جولان عارف‌نما، مرتاض، معبّر خواب، حدس‌زننده و پیش‌گو، فال‌زن، کف‌بین و جز اینها باز می‌شود تا راه شماری را ببندند و از سویی عده‌ای هم به کژراهه روند و حقیقت را گم کنند و ره افسانه‌زنند. اما آرمان‌گرایی عرفان‌پژوهان معاصر نیز سبب نبود واقع‌بینی در این‌گونه امور شده، و فضا را برای این‌گونه توهمات مهیا کرده است. صدآفسوس که آنچه امروز به‌وفور به عنوان کرامات، به بازار نشر بی‌دروازه نگارش رخنه کرده است، چیزی جز ویران‌کننده فضای اصیل عرفان حقیقی و معرفت حق نیست، زیرا دامنه عرفان را کوتاه کرده، و دامان معرفت را به نقل کرامات فروکاهیده و بس (انصاری اصل، ۱۳۹۱: ۴). امان از سبب‌سوزی و خطر کرامت‌پردازی که سالک را به درّه سقوط می‌افکند (نک: محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۹۱؛ و نقد آن، کیانی، ۱۳۸۶).

### کرامت: واژه‌شناسی و اصطلاح‌شناسی

لفظ «کرامت» که جمع آن «کرامات» و از ریشه «کَرَم» (بر وزن فَرَس) است در حوزه‌های مختلف علوم انسانی معانی گوناگونی دارد. اما واژه‌ای که معادل miracle (خدایپرستی، ۱۳۸۵: ۲۸۸) در زبان انگلیسی است و در ترکیب miracles of the saints (همان) به معنای «کرامات اولیا» است، در حوزه تصوف و عرفان قرار می‌گیرد (انصاری اصل، ۱۳۹۱: ۱۵). در اصطلاح عرفانی، کار خارق‌عادت را که به دست ولیّ خدا انجام می‌شود «کرامت» می‌گویند (غنی، ۱۳۸۶: ۲۳۳/۲). بحث ما در اینجا به صالحان، و نه طالحان، اعم از پارسایان و صوفیان و پاک‌دلان برمی‌گردد و کار مرتاضان و ساحران را خارج می‌کند. اما امور خارق‌عادت یا خوارق عادات که معنای فراگیر و اعم از کرامت دارند، پدیده‌هایی هستند که با جریان عادی امور و اشیا، و عملکرد معهود قوانین طبیعی منطبق نیستند (خرمشاهی، ۱۳۶۵: ۱۱).

### جایگاه کرامت در ادوار مختلف

در سده‌های نخستین عرفان اسلامی که عرفان بالنده، حرکت‌آفرین، متعادل، آمیخته با عقلانیت

و متناسب با اوضاع و احوال علمی و فلسفی جامعه بود، کرامت نه تنها مهم و در خور اعتنا نبوده، بلکه مشایخ بزرگ تصوف غالباً آن را حجاب راه و بازیچه کودکان طریقت به شمار آورده‌اند. از این رو نه تنها خودشان به آن اعتنا نمی‌کردند، بلکه همواره مریدانشان را به نادیده گرفتن کرامات و گذر از آن فرا می‌خواندند. اما در دوره‌های بعد که تصوف نیز همگام با دیگر بخش‌های تمدن و فرهنگ ما به انحطاطی طولانی مدت دچار می‌شود، به کرامات توجه بسیار می‌شود، به گونه‌ای که به هدف سلوک مبدل می‌شود. قاعده چنین است: در دوره‌های شکوفایی عرفان، کرامات صرفاً ابزار و نشانه‌هایی برای اطمینان قلبی سالکان نوپا است، ولی در دوره‌های انحطاط عرفان و تصوف، کرامات موضوعیت می‌یابد و به هدف تبدیل می‌شود (شهبازی و ارجی، ۱۳۸۷: ۱۰). حال باید دید میان عرفان و کرامت چه نسبتی برقرار است؟

### بررسی نسبت‌های چهارگانه میان معرفت الهی و صدور کرامت از شخص

در نسبت‌سنجی میان مسئله کرامت و معرفت عرفانی، چهار حالت متصور است:

الف. ممکن است کسی الفاظ و مطالب عرفانی را بداند و نیز امور خارق‌العاده از او دیده شود، اما چیزی از حقیقت عرفان را نیافته باشد، چراکه میان دانایی و دارایی یا دانستن و یافتن فرق فارق است و حقیقت عرفان، یافتن حقیقتی است نه دانستن مفاهیمی.

ب. ممکن است شخصی الفاظ و مفاهیم و اصطلاحات متداول در عرفان را نداند و هیچ امر خارق‌عادتی نیز از او سر نزند، ولی به حقیقت عرفان رسیده، و معرفت حضوری خداوند در نفسش متجلی شده باشد. از این رو باید گفت میان دانش مفاهیم عرفانی و وصول به حقایقش، نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است.

ج. محتمل است کسی نه از الفاظ و اصطلاحات عرفانی چیزی بداند، و نه خرق‌عادتی انجام دهد و در واقع نیز به روح و حقیقت عرفان راهی پیدا نکرده باشد. در اینجا شاید فقط بتوان گفت کوشش علمی در فهم معارف بلند عرفانی می‌تواند مقدمه شوق و سوق‌دهنده به سوی سلوک معنوی باشد.

د. سرانجام، شاید فردی هم الفاظ و مفاهیم عرفانی را بداند و هم کرامت از او دیده شود و هم حقیقت معانی و مطالب عرفانی را یافته، و درک کرده باشد. اما باید توجه داشت که مفاهیم عرفانی می‌تواند برای سالک در سلوک عرفانی‌اش، طریقت داشته باشد، اما کرامت را به اجماع همه روندگان عرفان عملی، در سلوک الی‌الله، مانع می‌دانند.

خلاصه اینکه، درباره اشخاص منسوب به عرفان، به آسانی نمی‌توان قضاوت کرد. آنچه می‌توانیم بر اساسش داوری کنیم این است که ببینیم چه کسانی زیست‌شان بیشتر با موازین شرعی وفق دارد و ریزه‌کاری و دقت در اعمال و رفتارشان حاکی از اخلاص، عمق و دقتشان در معرفت خدا، اعتماد به خدا، توکل بر او و نظایر اینها است. کسی می‌تواند حقیقت مراتب شهود و معرفت قلبی اشخاص به خدا را درک کند و تشخیص دهد، که در اثر طی کردن مدارج عالی کمال انسانی، احاطه‌ای بر روح پیدا کرده باشد (نک.: مصباح، ۱۳۸۴: ۳۱۷-۳۱۹). برای شناخت جایگاه دینی یا عرفانی کرامت باید دو چیز را بررسی کرد: نخست اینکه جایگاه عرفان در دین چیست، و سپس در پی این بود که حقیقت عرفان چیست.

### گوهرِ صدف دین

برخی گوهر دین<sup>۱</sup> را صرفاً عرفان می‌دانند و اخلاقیات و جزئیات و عواطف را از آن جدا می‌کنند (نک.: استیس، ۱۳۹۰: ۳۶۶-۳۶۸؛ همو ۱۳۸۸: ۲۱-۲۷)، یعنی حقیقت دین، عرفان است؛ به این بیان که برای شناختن جهان هستی سه روش وجود دارد (البته نه با هم، بلکه به صورت علی‌البدل): ۱. روش حسی، ۲. روش عقلی، ۳. کشف و شهود قلبی. اگر شخصی جهان را به یکی از این سه راه، یا از دو راه نخست بشناسد جهان‌بینی اش کامل نخواهد بود. باید از روش کشف و شهود هم استفاده کرد. شهود نقش تکمیل‌گری دارد و شهود هم عرفان است.

### گوهر دین: حقیقت، غایت شریعت و طریقت

دین دارای سه مرتبه طولی شریعت، طریقت و حقیقت است. مرتبه اول همان دستورهای فقهی و احکام الاهی است. طریقت اخذ به احوط، احسن و اقوم دستورهای شریعت است و حقیقت<sup>۲</sup> ثمره دو بخش پیشین، یعنی توحید عمیق عرفانی و قرآنی، و همان شناخت حقیقت هستی است. شارع پس از اعلام احکام ظاهری و عام شریعت و قراردادن اعمال باطنی طریقت در آن، معرفت ناب توحیدی اش را در دل عارف می‌نهد (نک.: شریف و گرجیان، ۱۳۸۸: ۷۷-۷۸). در این نگاه، گوهر دین همان مرحله نهایی دین، یعنی حقیقت، است که پس از طی کردن مراحل مقدماتی شریعت و طریقت، دسترسی به آن ممکن می‌شود.

وقتی دین را به ترتیب در سه ساحت و لایه شریعت، طریقت و حقیقت ترسیم کنیم، به ناچار و در واقع، لایه زیرین، مغز و لب لباب هر دینی همان حقیقتش است. این حقیقت، همان عرفان است.

حال باید دید حقیقت این حقیقت چیست؟ عارفان، آن جلوه از دین را که برای عوام، و متناسب با مقام کثرت هستی است «شریعت» می‌نامند و جلوه‌ای را که برای خواص است «طریقت» نام نهاده‌اند و تجلی دین برای خاص‌الخواص را که با مقام وحدت هستی سازگار است، «حقیقت» می‌گویند (نک: آملی، ۱۳۸۶: ۳۵۰). در مرحله حقیقت، کثرت رخت برمی‌بندد و وحدت رخ می‌نماید و عارف در وحدت و وجود فانی می‌شود و به نیستی می‌رسد که همانا اوج هستی اش، همان نیستی او است. این مرتبه، شهود حق‌یقینی و بالاترین پله ولایت است و جز خاص‌الخواص الاهی کسی به آن راه ندارد که همانا اینها، انسان‌های کامل در هر عصرند. البته، آنها صراحتاً می‌گویند شرع مقدس الاهی بر هر سه لایه، صادق است و نیز بر هر سه با هم صحه می‌نهند و این سه را اعتبارات حقیقت واحدی می‌دانند (نک: همان: ۵؛ شریف و گرجیان، ۱۳۸۸: ۷۷-۷۸).

اما باید توجه کرد که اساساً مقوله «شهود»، از گفتار کرامت کاملاً جدا است. شهود کاملاً فراحسی، قلبی، دیریاب، معرفت‌زا، انفعالی و بیان‌ناپذیر است و در معرفت‌شناسی عرفانی جایگاهی رفیع دارد. اما کرامت، اغلب حسی و جوارحی است، و در خصوص مقامات عرفانی زودیاب، بیان‌پذیر و غیرانفعالی است و در گفتارها و نوشتارهای معرفتی عرفانی، سخنی از کرامات در میان نیست.

## هدف عارف

ابن‌سینا در مباحث عرفانی اش، در باب غایت عارف از زهد و عبادت، هدف عارف را چیزی بس فراتر از این امور می‌داند و در هدف‌گذاری خداشناسان می‌گوید:

عارف حق را می‌خواهد نه برای چیزی جز حق و هیچ چیزی را بر معرفت حق ترجیح نمی‌دهد و عبادتش در قبال حق، تنها برای این است که او شایسته عبادت است و عبادت در ذات خودش، رابطه‌ای است شریف، نه به خاطر میل و طمع در چیزی یا ترس از چیزی (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۴۰۵/۳).

مقصود این است که عارف از نظر هدف، موحد است و فقط خدا را می‌خواهد. البته این حقیقت بلند را نخستین بار حضرت علی (علیه السلام) در قالب «عبادت به دلیل شایستگی معبود» بیان کرد (شریف رضی، ۱۴۲۷: حکمت ۲۲۸، ص ۶۴۹). عارفان اسلامی بر این مطلب فراوان تکیه می‌کنند که اگر هدف و مقصود انسان در زندگی یا در عبادات، چیزی غیر از ذات حق باشد نوعی شرک است و عرفان صد در صد بر ضد این شرک است (مطهری، ۱۳۸۴: ۷۰/۲۳). این روایت ولایت‌ساز نشان می‌دهد که بوعلی نیز با ادبیات فلسفی اش، به کلام حضرت علی (علیه السلام) اشاره کرده است.

عرفان، و به‌ویژه عرفان اسلامی، مراتب و جلوه‌های متعددی دارد. باطنی‌ترین لایه عرفان، که همان توحید عمیق عرفانی است، به شناختن و یافتن حقیقت هستی می‌پردازد. این در حالی است که در پی امور خارق عادت و خلق و ایجادبودن، انانیت و نوعی شرک است که روندگان این راه و دارندگان مقامات عرفانی، از اشتغال به این امور، حتی از نوع کرامات ربانی‌اش، دوری می‌گزینند و سالکان را از این کار بر حذر می‌داشتند.

در نگرشی وسیع‌تر، تصوف از دیدگاه مولانا، عبارت است از کمال‌یابی در عالم حقیقت، عرفان، عشق و جذبه، که تحققش در حیات فردی و اجتماعی می‌تواند بینش گسترده و پیشرفته‌ای باشد (نک: گولپینارلی، ۱۳۸۴: ۲۶۵). باز هم می‌بینیم که امور خارق عادت در تعریف نظام‌های اخلاقی و دستگاه‌های معرفتی عرفان هیچ جایگاهی ندارند.

### معرفتی یا اقتناعی بودن کرامت

پیامبران در پی اقتناع‌نشدن شماری از معاصرانشان، همواره دست به خلق اموری خارق عادت زده‌اند. عیسی (علیه السلام) در ترکیبات مختلف (قرآن و ادبیات عرفانی اسلام)، در قامت طبیعی بزرگ ظاهر می‌شود که نه فقط کوری و خوره، بلکه همه بیماری‌ها را شفا می‌دهد. نفس شفابخش او آیتی است که به نفس آفریننده خداوند اشاره دارد:

تا گواه نفسش باشد عیسی نفس  
که دمد یک نفسی عیسی مریم سازد

(مولانا، ۱۳۳۶: سطر ۲۱۰۰۰)

او گرچه می‌تواند همه بیماری‌های ممکن را شفا دهد، در برابر یک بیماری ناتوان است: جهل انسان‌ها. یکی از داستان‌های سرگرم‌کننده مشنوی به این موضوع اختصاص دارد و شاعر آن با رضایت خاطر تام حکایت کرده است (شیمل، ۱۳۸۶: ۷۲):

کان فسون و اسم اعظم را که من  
بر گه سنگین بخواندم شد شکاف  
بر تن مرده بخواندم گشت حی  
خواندم آن را بر دل احمق بود  
بر کر و بر کور خواندم شد حسن  
خرقه را بدرید بر خود تا به ناف  
بر سر لاشیء بخواندم گشت شیء  
صد هزاران بار و درمانی نشد

(مولانا، ۱۳۸۴، دفتر سوم: ۲۵۸۵-۲۵۸۸)



آری! گرچه عیسای مسیح (علیه السلام) کارهای محیرالعقول فراوانی انجام داد، هرگز نتوانست قومش را با تعقل، به ایمان‌گروی بکشاند. پس کاری سترگ و دشوار بود اما پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) با وجود امکان انجام امور خارق‌عادت، مردم را با عقلانیت به اسلام کشانید. کارهای محیرالعقول به گونه‌ای است که هر روز نمی‌توان آنها را دید. بُروز معجزات بر جاهلان، نشان می‌دهد که هر کس کم‌خردتر و اندک‌دانش‌تر است خارق‌عادت‌خواهی‌اش افزون‌تر خواهد بود و هر جامعه‌ای که پیشرفت‌ش اندک و تمدنش کمتر است کرامت‌خواهی‌اش بیشتر است. به طور کلی، این امور فقط به باورمندان به صرف امور غیبی منحصر می‌شود و این عوام‌اند که پیایی در پی این امورند و اساساً این کارها، برایشان مقدمه و وسیله‌ای برای پذیرش رسالت است. البته این انگیزش و نگرش، معجزات و کرامات را از مقوله امور «غیربشری» نمی‌اندازد.

کرامات و معجزات فقط برای تحریک حس اعجاب و اعجاز بینندگان است؛ برخلاف معجزات پیشین که فقط همچون عاملی برای «باور» مردم به کار می‌رفت، مردمی که جز در برابر هر چه غیرطبیعی است تسلیم نمی‌شدند.

### نگرش اعتبارشناسانه صوفیان به کرامت

صوفیان سده‌های نخست، اهمیت چندانی به کرامات نمی‌دادند، ولی بعدها که پرستش اولیا در میان اهل سلوک شایع شد موضوع کرامات نیز اهمیت یافت. برای آشنایی با این موضوع باید به کتب صوفیه و تراجم احوال عرفا مراجعه کرد و با کمال تعجب دید که این جماعت با چه سهولتی هر امر عجیب و غریبی را پذیرفته، و چقدر آسان به هر منطق و استدلال و عقل حسی پشت پا زده‌اند. هر چه از دوره اول تصوف دورتر می‌شویم موضوع شیوع کرامت بیشتر به چشم می‌خورد.

نجم‌الدین دایه در مقام ارزش‌گذاری کرامات، برای این‌گونه امور، اعتباری قائل نیست. استدلالش چنین است: «زیرا اهل دین و غیر اهل دین را بود» (رازی، ۱۳۸۸: ۲۱۱). در همین جا حقیقت کرامت ویژه اهل دین را در منطقه خفی روح می‌داند که پس از کشف روحی در مکاشفات خفی پدید می‌آید: «خفی روح، حضرتی است که جز به خاصان حضرت حق ندهند چنان‌که خدا فرمود: «کُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ وَإِيْدَهُمْ بَرُوحٌ مِّنْهُ» (حشر: ۲۲) و در جایی دیگر فرمود: «وَيَلْقَى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي تَالِبٍ مِنْ إِشَاءِ مَنْ عَابَدَهُ» (مؤمن: ۱۵)» (رازی، ۱۳۸۸: ۲۱۱).

این عبارت را در نظر بگیرید:

گفته‌اند، بت عارفان کرامات است؛ اگر با کرامات بیارامند محجوب و معزول گردند و اگر

تبراً کنند مقرب گردند و گفت: اولیای خدا تعالی چون مر ایشان را چیزی از کرامات پدید آید اندر ایشان ذل و خضوع زیادت گردد و ترس و تواضع بیشتر شود و تن خویش را خوارتر گیرند و حق خدای تعالی را بر خویشان بیشتر بینند. از سویی آنچه را بر دست اعدا جاری می‌شود مخادعات نامیده‌اند (خلاصه شرح تعرف، ۱۳۸۶: ۱۹۷).

آیا عبارت بالا بی‌ارزشی کرامات و خوارق عادات را نمی‌رساند؟ بله، حتی به دید نگارندگان نوعی ضدارزش بودن این امور را در عرفان و سیر و سلوک برای خواننده ترسیم می‌کند. قشیری می‌گوید: «هر گاه هیچ کرامتی از ولی صادر نشد خللی به ولایت او نمی‌رساند در حالی که صدور معجزه از نبی، واجب است» (القشیری، ۱۳۷۴: ۴۸۷). سهل بن عبدالله تستری گفته است: «بزرگ‌ترین مقامات آن است که خوی بد خویش را به خوی نیک بدل کند» (عطار، ۱۳۸۷: ۲۹۳). ابونصر سراج در کتاب اللمع، باب ویژه‌ای را در مقامات برخی از خواص اولیا نوشته است، که از کرامات روی‌گردان بوده‌اند؛ مثلاً از بایزید روایت شده است که «در بدایت احوال، خداوند آیات و کراماتی به من نشان می‌داد، ولی من به آیات و کرامات توجهی نداشتم؛ چون خداوند مرا چنین یافت راه معرفتش را به من نمود» (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۳۵۵). این سخن از صوفی بزرگی چون بایزید، نشان می‌دهد که کرامات، مانع و گرفتاری بر راه معرفت حقیقی حق است. از این‌رو وقتی به بایزید گفتند که فلان شخص در یک شب به مکه می‌رود گفت: «شیطان هم در یک لحظه از مشرق به مغرب می‌رود» (همان)؛ و نیز به او گفتند که: «فلان، بر آب می‌رود. گفت: مارماهی در آب و پرنده در هوا شگفت‌انگیزتر می‌روند. و اگر ببینید مردی سجاده بر آب گسترده و در هوا مربع نشسته است تا اعمال او را در اوامر و نواهی ببینید فریب نخورید» (همان). بنابراین، ملاک رفتار او در برابر اوامر و نواهی الهی است، نه سرزدن امر خارق عادت از وی. در واقع، این‌گونه امور را دامی فریبنده می‌داند، همان‌طور که جنید بغدادی، بزرگ‌صوفی از صوفیان نخستین، نیز این کارها را حجابی بر سر راه خواص، و موجب لغزش خداشناس می‌داند، آنگاه که در انقسام حجاب‌های آدمی، «دیدن کرامت» را حجابی برای خواص دانسته است. در این گفتار گرچه جناب جنید، خود طاعت و ثواب و کرامت را منکر مذموم ننامیده، اما به چشم آوردن آن سه، از جمله کرامت را زیانبار دانسته است. همچنین، گفته است: «زلت عارف میل است از کریم به کرامت» و مایه دوری از حق می‌شود (عطار، ۱۳۸۷: ۴۰۴). ابوالحسن خرقانی نیز در سخنی رتبه اعتبار کرامات را در میان مقامات عرفانی، نازل‌ترین منزل می‌داند، هرچند مرادش از شمارش منازل، بیشتر به شدت کم‌ارزشی این‌گونه امور در نزد مقامات معنوی اشارت دارد، نه دقت مرحله‌ای که در کتب عرفان عملی به

ثبت رسیده است (نک: همان: ۶۲۰). ابوعلی جوزجانی نیز در سخنی به نحوی صاحب کرامت را نه تنها مدح نمی‌کند، که کرامت را درخواست هوای نفس می‌انگارد، کما اینکه می‌گوید: «صاحب استقامت باش نه صاحب کرامت، که نفس تو کرامت خواهد و خدای، استقامت» (همان: ۵۰۱).

بعضی صوفیان وقتی کرامتی از ایشان ظاهر شد مرگ خویش را خواستند:

روزی در میان مجلس بر زبان شیخ ما رفت که هر چه بیاید ما آن همه کرده باشیم و جمله اولیا قدس الله ارواحهم همچین حالات و کرامات خویش از خلق پوشیده داشته‌اند مگر آنچه بی‌قصد ایشان ظاهر شده است. و از مشایخ کس بوده است که چون چیزی از کرامتش بی‌قصد او ظاهر شده است او از خداوند سبحانه و تعالی درخواست کرده است که: خداوندا! چون آنچه میان من و تو است خلق را بر آن اطلاع افتاد جان من بردار که من سر زحمت خلق ندارم که مرا از تو مشغول گرداند (ابن‌منور، ۱۳۸۱: ۵۳/۱).

ابن‌منور می‌نویسد:

و از این جنس وقایع سخت بسیار است که حصرش دشوار بود. گرچه کرامت و امثال آن به نسبت به حال شیخ، قطره‌ای بوده است از دریایی. شیخ بوسعید می‌گوید: صاحب کرامت را در این درگاه بس منزلتی نیست، زیرا 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 هر ده دیناری، دانگی (همان: ۳۸۵).

همچنین، در روایتی از ابوحنیفه می‌پرسند: «ولی کیست؟». می‌گوید: «آن که او را قوت کرامت داده باشند و او را از آن غایت گردانیده»؛ یعنی اگر خارق عادت از او دیده شود خود او نبیند یا از آن آگاه نباشد و باز جان کلام این است که کمال پیران را در کرامت نمی‌بیند. از این سخنش می‌توان گرایش شدید مریدان به کرامت‌خواهی و کرامت‌سازی برای مرادشان را فهمید و اهمیت دل‌کندن پیر از این مقوله را به دست آورد (نک: استعلامی، ۱۳۸۸: ۷۵). ابوبکر واسطی، شادبودن به کرامت را از غرور و جهل می‌داند، غرور به متاعی اندک در مسیر نرفته سلوک، و جهل به معرفت توحید و بی‌کرانگی حقیقتش.

باری، بزرگان صوفیه چنین نگرش‌هایی داشتند، ولی پیروانشان، به‌ویژه در ادوار پسین تصوف، راه افراط و مبالغه را پیموده، و هزاران کرامات و خوارق عادات به اولیا نسبت داده‌اند. البته این‌گونه غلو و افراط منحصر به صوفیه نیست، که عوام نیز هر گاه با امور احساسی سر و کار پیدا کرده‌اند همیشه به راه مبالغه و افراط رفته‌اند و به هر اندازه که از عهد ولی و مرشد دورتر شده‌اند بر ساز و

برگش افزوده‌اند، زیرا نیروی تخیل عوام در این زمینه توانمند است و از اولیا، آن‌گونه که به عقیده عامیانه باید باشند، سخن رانده‌اند نه چنان‌که بوده‌اند. خلاصه، در هر سده‌ای قصص منسوب به اولیا فزونی گرفته، و به جایی رسیده که نگاشته‌های بسیاری، از پندارهای خوش‌خیالانه در این زمینه، هزینه‌ای را بر دوش فرهنگ دینی نهاده است (نک: همان: ۷۸). آفت‌های دامن‌زدن به این‌گونه امور بیش از یک مقال و مقاله است که گفته شود و به نوشته درآید. به هر روی نگاه، نگاه خوش‌بینانه‌ای نیست (برای مطالعه بیشتر نک: انصاری اصل، ۱۳۹۱: ۵۲-۵۳).

اساساً کرامات و کمالات آدمی در این است که حق‌پرست باشد و به حکم آیه «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰) خالصاً لوجه الله، خداوند را طاعت و عبادت کند و جز این، کبر، ریا، عجب و هستی است و همه موانع راه حق‌اند. هدف از طاعت و سلوک و ریاضت آن است که سالک بر نیستی ذاتی‌اش بینا شود و بداند که هستی‌ای غیر از حق نیست، اما با اظهار کرامت و خرق عادت، موجبات کبر و ریا و عجب و هستی را فراهم کرده است. این نقض غرض است و سالک را نیز از سلوک و ریاضت بی‌بهره می‌کند.

کرامات تو اندر حق‌پرستی است      جز این کبر و ریا و عجب و هستی است

(نک: لاهیجی، ۱۳۷۱: ۵۴۷)

### نگاه طنزآمیز به کرامت

در این میان، نگاه طنزگونه و تحقیرآمیز برخی عارفان و صوفیان به «کرامت» در نوع خود، در خور تأمل است و از نگرش این طایفه به کرامت خبر می‌دهد. از بایزید نقل کرده‌اند که در بیابان پیرزنی را می‌بیند که یک انبان آرد روی دستش مانده است و به کمک نیاز دارد. می‌گوید: «شیری را اشارت کردم، بیامد. انبان بر پشت او نهادم و پیرزن را گفتم اگر به شهر روی، گویی که را دیدم؟». پیرزن به او می‌گوید: «خواهم گفت ظالمی رعنا را دیدم»؛ و بر آن می‌افزاید: «آن را که خدای تکلیف نکرده است تو تکلیف کردی. ظلم نباشد؟» (عطار، ۱۳۸۷: ۱۸۰). در اینجا کنایه‌زنی طنزگونه پیرزن نشان بر بی‌ارزشی امر خارق عادت، حتی نزد انسانی عادی، است. البته استعلامی در نگاشته‌اش در باب کرامات اولیا، حدیث کرامت، در اصل و اساس این روایت و این‌گونه روایات تشکیک کرده، و ادعای چنین کراماتی از بایزید را دور دانسته، و افزوده است که بعید نیست او خودش چنین حکایتی را بر زبان آورده باشد تا این‌گونه کرامات را با طنز نفی کند. از این قبیل نقل کرامت برای بایزید و از بایزید باز هم می‌توان نشان داد. غرض اینکه واصلان راه حق، برای این‌گونه

کارها و حکایات، ارزش معرفتی، سلوکی یا اخلاقی قائل نبودند، بلکه آنها را خلاف‌آمد عرفان و خوی عارفان می‌دانستند (استعلامی، ۱۳۸۸: ۱۶۳):

نشان اهل خدا عاشقی است با خود دار  
که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم

(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۷۵، غزل ۳۵۸)

ابوسعید ابوالخیر که اشرافش بر ضمایر دیگران جای حرف ندارد، چنین کراماتی را با طنز و شوخی رد می‌کند که بازگویی داستانش اندکی نوشتارمان را به درازا می‌کشاند. البته نکته مهمی هم در این حدیث‌های کرامت وجود دارد و آن اینکه بیشتر روایات خرق عادت در آثار صوفیان به اقتضای نیاز و انتظار درویشان ساده‌دل و کاربرد این روایات در ارشادشان پدید آمده، و اصل وقایع باید بسیار ساده‌تر از این صورت روایت‌شده باشد (استعلامی، ۱۳۸۸: ۱۶۴ و ۱۶۶) و نباید از این موضوع غافل بود.

مولانا نیز همانند بایزید و بوسعید هرگز دعوی کرامت نکرد. وی کرامت انسانی را در تعالی روح می‌داند و اگر از آنچه در وهم ناید سخن می‌گوید صحبت از مرتبه‌ای روحانی است که به هیچ جلوه دنیایی نیاز ندارد تا به کراماتی از نوع خرق عادت بینجامد. گرچه بسیاری از روایت مناقب العارفین دور از صلابت و والایی شخصیت مولانا است، اما این روایتش باورپذیر است که وقتی به وی می‌گویند فلان صوفی آب را به خون بدل می‌کند، می‌گوید: «کاش که خون را به آب بدل می‌کرد که آب طاهر را نجس کردن چندان هنری نیست» (همان: ۱۷۰). گویا می‌خواهد لطیفانه بگوید که این دعاوی را قبول ندارد. چه خوش در کنار هم نهاده است حافظ شیرین‌سخن، کرامت و خرقة سالوس را:

حافظ این خرقة بینداز مگر جان ببری  
کآتش از خرقة سالوس و کرامت برخاست!

(حافظ، ۱۳۸۱: ۳۱، غزل ۲۱)

کرامات نفس اماره، برای رفع نیاز شکم بی‌هنر است که بسیاری از خوارق بازگوشده در تذکرة الأولیاء عطار و پیش از آن در بیشتر آثار صوفیان را در بر می‌گیرد. بسیار است روایاتی که در آنها نقش کرامت فقط برآورده‌کردن نیازهای این شکم بی‌هنر، یا پاسخ‌گویی به دیگر جلوه‌های هوای نفس است (نک.: استعلامی، ۱۳۸۸: ۱۷۲). ذوالنون، اعتبار مرد راه حق را در صدق و راستی و پاک‌دلی می‌داند و نه در کارهایی که عقل سالم وقوعشان را نمی‌پذیرد (همان: ۲۱۷).

در نقل زندگانی صوفیان با روایاتی مواجه می‌شویم که دور از خودخواهی و خودپسندی نیست، و اگر آن روایت را به حساب بی‌اعتباری راوی نگذاریم در صدق و صفای بزرگانی نظیر ابراهیم ادهم نیز باید شک کرد. درباره او، که سرگذشتی مثل بودا داشت، می‌گویند در غاری خلوت می‌کند، زن بیچاره و پسرش به جست‌وجوی او تن به سفر ناخواسته می‌دهند. ابراهیم پسر خود را دیده و شناخته است و از خداوند متعال بر خلاصی از وی رو به آسمان می‌کند و پسرک به مرگ مفاجات از دنیا رخت برمی‌بندد (نک: عطار، ۱۳۸۷: ۱۱۹). آیا هاتف غیب به این پدر نمی‌گوید که نخستین وظیفه الهی‌اش اهتمام به نیاز روانی مادر و فرزندش است که شریعت رسول خدا ﷺ وی را مسئول سپیدبختی یا سیه‌روزی‌شان دانسته است؟ چه کرامتی است که برای گریختن از اجتماع، از میان برداشتن نفسی محترم را درخواست می‌کند؟ و لابد انتظار دارد او را از اولیای الهی بدانیم و کار خارق عادتش را هم کرامات ربانی بنامیم.

آنچه در آثار صوفیان در تعریف کرامات و معرفت خواطر و نیز مکاشفات و واقعات می‌خوانیم هیچ‌یک، تعریفی علمی نیست و حدود و ثغوری را مشخص نمی‌کند که بتوانیم بگوییم این خاطره یا این واقعه دقیقاً با کدام گوشه از این تعاریف تطبیق می‌کند. بنابراین، دروازه نقل کردن و نقل شدن این‌گونه روایات در محافل مختلف، نفیاً و اثباتاً، از نظر علمی و عقلانی دفاع‌کردنی نیست (استعلامی، ۱۳۸۸: ۱۹۷). در اینکه حافظ، که نه مسندنشین مدرسه است و نه صوفی خانقاهی، دیری با هر دو جماعت نشسته است، سخنی نیست و نشانه‌های حشر و نشر با آنها در کلامش بسیار است، اما در دیوانش کلمه «صوفی» بیش از سی بار با تعبیری چون «دام‌نهادن» و «سر حقه بازکردن» و ... همراه شده است. در این میان از صوفیان ایراد می‌گیرد که کارهایشان را کرامت می‌نامند و روشن است که او هرگز ارزش‌های انسان‌ساز عرفان و دین را نفی نکرده است. از این‌رو، متوجه می‌شویم که او کرامات را ارزش نمی‌داند، و بروز و ایرازش را ملامت کرده است. در شعر حافظ مبارزه‌اش با مدعیانی چون شاه نعمت‌الله ولی آشکارا نشان می‌دهد که او تا چه اندازه در پی سامان‌دادن عرفان و رفع این‌گونه امور و ادعایشان بوده است. وقتی از شاعر و صوفی معروف، شاه نعمت‌الله ولی، شعری به شیراز می‌رسد (همان: ۲۰۹)، که

ما خاک راه را به نظر کیمیا کنیم      صد درد را به گوشه چشمی دوا کنیم

(ولی، بی‌تا: غزل ۳۹۴)

حافظ در جوابش چنین می‌سراید:

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند      آیا بود که گوشه چشمی به ما کنند  
دردم نهفته به، ز طیبیان مدعی      باشد که از خزانه غیبش دوا کنند

(حافظ، ۱۳۸۱: ۱۵۶، غزل ۱۹۶)

مذمت لاف کرامت زدن و بی‌اعتقادی همان مدعیان کرامت، سخنی است که بارها در شعر حافظ به ذوق شعری درآمده است (استعلامی، ۱۳۸۸: ۲۴۹). البته گویا حافظ در اینجا اصل توانایی انجام دادن امور خارق عادت را منکر شده است. زیرا آنگاه که دعوی کرامات پیران روزگارش را می‌شنود، می‌پندارد که کراماتی از نوع خرق عادت در توان آدمی نیست و آن «لاف کرامات» را هم به خود نسبت می‌دهد و برای آن میوه معرفت و مقام قائل نیست:

چندان که زدم لاف کرامات و مقامات      هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد

(حافظ، ۱۳۸۱: ۹۳، غزل ۱۰۹)

خرابات‌نشینان، که همان ملامت‌یابانند، نیز ارزشی برای این‌گونه امور قائل نشده‌اند؛ از این‌رو، حافظ سخن گفتن از کرامات در نزد ایشان را لاف و بیهوده می‌انگارد: «با خرابات‌نشینان ز کرامات ملاف» (استعلامی، ۱۳۸۸: ۲۵۴).

### نقل کرامت و مواجهه امامان معصوم علیهم‌السلام با آن

از آفت‌های اشتغال به کرامات و خوارق عادات، غالی‌گری در حق صاحب کرامات است که بعضاً بنده را از مقام عبودیت به الوهیت می‌برد و مثلاً «محبی علی‌الاطلاق» می‌داند (سبحانی، ۱۳۸۵: ۹۵). آبشخور این پدیده شوم، کج‌فهمی توحید ذات و فعل است (همان: ۹۹). استقلال‌دادن به فرد، علاوه بر غلو، شرک غیر را نیز به همراه دارد (همان: ۹۹-۱۰۰). باورهای نادرست از ولایت تکوینی در تصرفات اولیای الهی به اندازه‌ای دردآور بود که امام هشتم علیه‌السلام را بر آن داشت که در تبراً از غالیان پس از مشاهده امور خارق عادت از امام که خلقت جهان را کار امام می‌دانستند، دست به دعا بردارد (همان: ۹۷ و ۹۸) که:

خداوندا! من از گفتار کسانی که در حق ما مطالبی را می‌گویند که ما نگفته‌ایم تبراً می‌جویم. پروردگارا! خلقت جهان و روزی بندگان از آن تو است؛ تو را می‌پرستیم و از تو کمک می‌طلبیم. بارالها! تو آفریدگار ما و آفریدگار پدران و فرزندان ما هستی. پروردگارا!

ربوبیت و الوهیت شایسته تو است. از کسانی که تصور می‌کنند که ما پروردگارشان هستیم یا می‌اندیشند که خالق و رازقشان هستیم براثت و دوری می‌جوییم، بارالها! ما این سخنان را به آنان نگفته‌ایم. ما را به گفتار آنان مؤاخذه نفرما! (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۳/۲۵).

امام با این راز و نیاز و انابه به درگاه خالق احد، از آن اندیشه‌های باطل انتقاد می‌کند و این باور سخت را که قیومیت هستی به پیامبر و امامان تفویض شده، و آنها از جانب خداوند آفریننده زمین و آسمان، روزی‌دهنده بندگان و زنده‌کننده و میراننده آنها در جهان و روز رستاخیزند، سوگوارانه به درگاه خداوند عذر می‌آورد. البته کرامات اولیا از منظر داوری‌های مردم همواره با دو دیدگاه متقابل روبه‌رو بوده است. نگاه‌های خوش‌بینانه، همه کرامات را می‌پذیرند و هر گاه لازم باشد تناقض‌های موجود در درون کرامات را بازگو، و تضادهایشان با علوم تحصیلی را کاملاً توجیه می‌کنند. از سوی دیگر، نگاه‌های بدبینانه، همه امور خارق‌عادت را به بازار خرافات می‌برند و به هیچ روی آنها را در خور توجه جدی نمی‌دانند. در این میان نگرش معیار از آن قرآن کریم است (شهبازی و ارجی، ۱۳۸۷: ۱۰).

### چگونگی مواجهه قرآن کریم با کرامت‌خواهی

بر اساس آیات قرآن، منکران انبیای روزگاران دیرین، به پیامبران می‌گفتند: «شما جز آدمیانی مانند ما نیستید، و اگر می‌خواهید ما را از آنچه گذشتگانمان پرستیدند، بازدارید، باید اعجازی از خود نشان دهید». انبیا پاسخ می‌دادند: «آری! ما آدمیانی مانند شما ایم اما پروردگار بر کسانی از بندگانست منت می‌گذارد و آنها را به پیامبری برمی‌گزیند، و ما نباید اعجازی به شما نشان بدهیم مگر به فرمان خدا!» (ابراهیم: ۱۰-۱۱). همین معنا در آیاتی دیگر (مؤمنون: ۲۴؛ فصلت: ۶) نیز بازگو شده است (استعلامی، ۱۳۸۸: ۲۸-۲۹) که ما نیز بشری چونان شما ایم که به ما وحی می‌رسد (همان: ۲۹). افزون بر این، در ۸۸ آیه از قرآن کریم، سخن از وحی است، در ۲۷ آیه سخن از این است که کار پیامبر جز ابلاغ رسالت و رسانیدن امر پروردگار نیست و در ۲۱ آیه هم، وظیفه پیامبر فقط نشر دعوت حق و دوباره همان ابلاغ رسالت به بندگان است (همان).

تا اینجا سخن از رسالت است و وحی و ابلاغ امر پروردگار، و سخن از معجزه و وقوع خارق‌عادتی نیست. اما در دیگر آیات، وقوع امری فراتر از وقایع جاری این جهان و به اراده پروردگار مطرح است؛ در آیه‌ای سخن این است که منکران می‌گویند: «چرا بر او نشانه‌ای از [سوی] پروردگارش فرو فرستاده نشده است؟» (یونس: ۲۰). با اینکه در آیات مذکور، کرامات و معجزات



هر دو آیات قدرت الاهی اند، ولی پروردگار می‌گوید در پاسخ به آنها «بگو: جز این نیست که [دانش] غیب از آن خدا است» (استعلامی، ۱۳۸۸: ۳۰)؛ و در آیه دیگری می‌گوید: «هر که منکر این باشد جایگاهش در آتش است!» (هود: ۱۷). بنابراین، خدا قصد قدرت‌نمایی به دست اولیایش را ندارد، مگر برای درهم‌کوبیدن انکار منکران، آن هم نه با هر انکار و نه در هر زمانی. منکران دهان باز می‌کردند و به پیامبر خاتم می‌گفتند باید اعجازی بیاوری، نشانه قدرتی بیاور، ای محمد! بینه‌ای از جانب پروردگارت بیاور (انعام: ۱۵۷؛ اعراف: ۸۳ و ۸۵؛ انفال: ۴۲؛ هود: ۸۸) و خود انبیا اقرار می‌کنند که مانند بقیه مردم‌اند. اما خداوند، زبان به سخن می‌گشاید و از فرستادگانش دفاع می‌کند که اینها «بینهٌ من ربِّهم» (همان) دارند، پس نگویند که با دیگران فرقی ندارند (انصاری اصل، ۱۳۹۱: ۱۱۱). گذشته از این، گفتیم که پیامبران فرمودند: «ما نباید اعجازی به شما نشان بدهیم مگر به فرمان خدا!» (ابراهیم: ۱۰-۱۱). با تأمل در این آیات، به خوبی بی‌ارزشی خوارق عادات فهمیده می‌شود (برای مطالعه بیشتر نک.: انصاری اصل، ۱۳۹۱: ۱۱۰-۱۲۱).

قرآن کریم با اینکه خود باب پرسشگری از پیامبران را گشوده، و جامعه بشری را به آن تشویق کرده، اما برخی پرسش‌ها و درخواست‌ها از آنها را مایه تبدیل ایمان به کفر دانسته است. از این‌رو، چنین نیست که همه خواسته‌ها همواره ممدوح باشند. درخواست‌های وهن‌آلود و مذموم و از سر عناد، همچون درخواست کتابی مدّون از جانب خدا، نزول فرشته‌ای دیدنی و محسوس بر پیامبر، از جا برکندن کوه‌های اطراف کعبه و از این قبیل بهانه‌جویی‌های بنی‌اسرائیلی چیزی است که خداوند متعال نومسلمانان را از آن برحذر داشته است (نک.: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۳۵-۱۴۴).

در تحول بزرگی که پیامبر گرامی اسلام محقق کرد معجزه و کرامت جایی ندارند. از پیامبر اسلام معجزه‌ای فیزیکی مثل عصای حضرت موسی (علیه السلام) در قرآن نیست، و قرآن، خود، معجزه است. اعجاز حیرت‌انگیز او تحول بزرگی است که در جامعه عرب جاهلی پدید آورد، تحولی که در چنان جامعه‌ای نیاز به زمانی بس درازتر داشت و شاید هرگز واقع نمی‌شد و اعجاز و کرامت نیز جز این نیست که کاری را در زمانی کوتاه‌تر از حالت عادی‌اش انجام دهی. شگفت‌انگیزتر اینکه او رهبری تحول‌انگیز، همراه با متانت، حسن خلق و مدارا با دوست و دشمن بود<sup>۲</sup> و از مرزهای سرزمین بادیه‌نشینان هم فراتر رفت و به چهره تاریخ بشر نیز آب و رنگ بخشید (استعلامی، ۱۳۸۸: ۳۰ و ۳۱). پیامبر اسلام کوشید مردم را از امور غیرعادی و کرامات و خوارق عادات، به مسائل عقلی و منطقی متوجه کند و حساسیتشان را از «عجایب و غرایب» به «واقعیات و حقایق» تغییر دهد (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۹۹/۲).

## واکنش پیامبران در باب معجزات و امور خارق عادت در برابر اقتراح مردم

آیا فرستادگان خداوند و نیز اولیای الهی متعهدند که در برابر انکار هر منکری یا برای گرویدن شخص یا شماری به دین، هر روز دست به گریبان بگیرند و درخششی درآورند یا عصای خشکی را به یکباره به اژدهایی ترسناک تبدیل کنند؟ مطهری در پاسخ می‌گوید:

در قرآن، مسائل فراوانی مربوط به معجزات مطرح شده است، از قبیل ضرورت همراه بودن رسالت رسولان الهی با معجزه، و اینکه معجزه، «بینه» و حجت قاطع است و اینکه پیامبران، معجزه را به «اذن الله» می‌آورند، و اینکه پیامبران تا آن حد، معجزه می‌آورند که «آیت» و «بینه» بر صدق گفتارشان باشد، اما مکلف نیستند که تابع «اقتراحات» مردم باشند و هر روز و هر ساعت، هر کس مطالبه معجزه کند اجابت نمایند. به دیگر سخن، پیامبران «نمایشگاه معجزه» دایر نکرده و کارخانه معجزه‌سازی نساخته‌اند. البته قرآن کریم همچنان که این مسائل را مطرح کرده است، با کمال صراحت معجزات بسیاری از پیامبران پیشین از قبیل نوح، ابراهیم، لوط، صالح، هود، موسی و عیسی نقل کرده است و بر روی آنها صحه گذاشته که به هیچ وجه قابل تأویل نیست (همان: ۱۹۶).

## نتیجه

هر پژوهشگر دغدغه‌مندی در حوزه عرفان بر ضرورت بازنگری ارزش‌شناسانه پدیده عرفانی کرامات اولیا صحه می‌گذارد، ولی آرمان‌گرایی فزاینده پژوهشگران در این عرصه، اندیشه‌ها را از این مشکل مهم غافل کرده است. غافل از اینکه بیشتر فرقه‌های نوپدید را معرکه‌گیری در همین امور خارق عادت پدید آورده است. ما با ارزیابی کرامات اولیا در عرفان و تصوف اسلامی، که امری ربانی است و نه شیطانی، کوشیده‌ایم نشان دهیم امور خارق عادت حتی از نوع ربانی‌اش، چنان‌که نامیده شده، خرق عادت است و نه خرق علت، و هیچ‌گونه ارزش معرفتی ندارد و اگر عرفان، گوهر اسلام و هر دین منسوخی بوده و هست، حقیقت این گوهر فنای ذات عارف در معروف است و این با بندگی عاشقانه، و در پی‌اش، باریافتن به ولایت الهی رقم می‌خورد. رخ‌دادن یا ندادن امر خارق عادت به دست سالک یا عارف و صوفی به روند سلوک و قرب او به حق، سرعت نمی‌دهد یا خللی وارد نمی‌کند؛ وانگهی مشایخ تصوف و عرفان، پیشینیان و پسینیان، همواره مریدان و شاگردانشان را از اشتغال به این امور برحذر می‌داشتند و آن را حجاب راه می‌دانستند. نهایتاً، قرآن کریم گرچه در

بسیاری از آیاتش از خرق عادت پیامبران برای اقناع منکران یا اطمینان برخی پیروان آگاهی می‌دهد که به امر الاهی دست به این امور می‌زدند، اما معجزه همواره آشکار برای انسان‌ها را خود قرآن کریم می‌داند و مردم را از طریق پیام‌آور پایانی‌اش به عقلانیت می‌خواند و به اقتراح خواهندگان معجزه واقعی نمی‌نهد.

کرامت خارق عادت‌ی ربانی است که به دست ولی خدا جاری می‌شود. منشأ گسترش بسیاری از معنویت‌های نوپدید، همین امور خارق عادت است که با قدرت‌نمایی‌های نهانی، بسیاری را به خود مشغول کرده است، چراکه انسان فطرتاً در پی کمال است و اکثر انسان‌ها، این امور را کمال می‌پندارند. همه دغدغه ما در اینجا این است که با روشن‌سازی جایگاه نوع ربانی این امور، یعنی کرامات اولیای الاهی، بینشی به وجود آوریم تا حتی بر خواص پدیدار شود که این پدیده، ارزشی معرفتی ندارد و نشانه مقربیت نزد خدا نیست. در دین اسلام به‌ظاهر صوفیان را بزرگ‌ترین عامل گرم‌کردن بازار کرامات می‌دانند، اما نگرش مشایخ تصوف در این باب، از حد مذمت اشتغال به این امور فراتر رفته و به طنز رسیده است، و نمی‌شود پرورش این نگرش را به آنها نسبت داد؛ از طرفی نیز، بزرگ‌ترین عامل اثرگذار در انحراف صوفیه در قرون پسینی را می‌توان اشتغال به این امور دانست. پیشوایان شیعه نیز در تبراجستن از غالیان پس از مشاهده امور خارق عادت از امام که خلقت جهان را کار امام می‌دانستند، دست به دعا برمی‌داشتند. پیامبران نیز تابع اقتراح مردم نبودند و معجزات را فقط برای ابلاغ رسالتشان در قالب آیه و بیّنه بر صدق گفتارشان ظاهر می‌کردند. فصل الخطاب و حسن ختام سخن در این باب را به وحی می‌سپاریم که زبان‌ها در قبالش قفل، و افکار در برابر اندیشه‌اش سست است. قرآن کریم انسان را به تعقل رهنمون می‌کند و ایمان به امری فرابشری و همیشگی، یعنی «قرآن»، را که معجزه ختمیه است به ما ارزانی می‌دارد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. تمایز میان گوهر و صدف دین را اولین بار می‌توان در کلمات هگل دید. او با تمایز میان مذهب و شریعت معتقد بود اصل اساسی مذهب حضرت عیسی علیه السلام اخلاق و خودسازی بوده است. هدف عیسی علیه السلام این بود که حس اخلاقی را برانگیزد؛ یعنی کاری کند که مردم به حس درونی خویش عمل کنند (هگل، ۱۳۸۶: ۷۲). اما آیین مسیحیت گرفتار عناصری گذرا و رویدادی شد [شریعت] که نه عقل می‌پذیرد این امور از مذهب مسیح علیه السلام باشد و نه آزادی آن را تحمل می‌کند (همان: ۱۳۹-۱۴۰). بعد از هگل افرادی نظیر شلایرماخر تجربه دینی را گوهر دین قلمداد کردند. این رویکرد برای مصون نگه‌داشتن دین از انتقادات و دست‌اندازی‌های روشنفکران در دوره مدرنیته مطرح شد. تجربه‌گرایی دینی از شلایرماخر آغاز شد و با ویلیام جیمز، اُتو و دیگر اندیشمندان ادامه یافت.
۲. اشاره به آیه: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» و تورا است خُلُقِ عَظِيمٍ» (قلم: ۴).

## منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۳). ترجمه: مسعود انصاری خوشابر، ویراستار: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: فرزانه.
- آملی، سید حیدر بن علی (۱۳۸۶). جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح: هانری کربن و عثمان اسماعیل طه، ترجمه فارسی و مقدمه: سید جواد طباطبایی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴). الاشارات والتنبیها، تصحیح و تحقیق: کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی، چاپ اول.
- ابن منور، محمد (۱۳۸۱). اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه، چاپ پنجم.
- استعلامی، محمد (۱۳۸۸). حدیث کرامت، تهران: سخن، چاپ اول.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۸). عرفان و فلسفه، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش، چاپ چهارم.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۹۰). دین و نگرش نوین، ترجمه: احمدرضا جلیلی، تهران: حکمت، چاپ دوم.
- انصاری اصل، محمد (۱۳۹۱). مبانی قرآنی کرامات اولیا، پایان‌نامه کارشناسی ارشد تصوف و عرفان اسلامی، استاد راهنما: قاسم جوادی، استاد مشاور: رضا الاهی منش، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بلخی (مولانا)، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۳۶). دیوان کبیر یا کلیات شمس، تصحیح و حواشی: بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: دانشگاه تهران.
- بلخی (مولانا)، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۴). مثنوی معنوی، به اهتمام: رینولد الین نیکلسون، تهران: ارمغان، چاپ پنجم.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). تسنیم، قم: اسراء، چاپ هفتم، ج ۶.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۸۱). دیوان حافظ، به اهتمام: محمد قزوینی و قاسم غنی، قم: لوح محفوظ، چاپ چهارم.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۶). رساله لب‌اللباب در سیر و سلوک اولی‌الالباب، مشهد: علامه طباطبایی، چاپ سیزدهم.
- خداپرستی، فرج‌الله (۱۳۸۵). فرهنگ معارف، انگلیسی‌فarsi، تهران: فرهنگ معاصر، چاپ اول.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۵). جهان غیب و غیب جهان، سه مقاله در علم کلام جدید، تهران: کیهان، چاپ اول.
- خلاصه شرح تعرف (۱۳۸۶). متن از: کلاباذی، تلخیص: کوشنده‌ای نامعلوم، تصحیح: احمدعلی رجایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- رازی، نجم‌الدین ابوبکر (۱۳۸۸). مرصاد العباد، تهران: فردوس.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵). ولایت تشریحی و تکوینی از دیدگاه علم و فلسفه، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ دوم.
- سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی (۱۳۸۸). اللمع فی التصوف، تصحیح و تحشیه: رینولد آلن نیکلسون، ترجمه: مهدی مجتبی، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- شریف رضی، ابی‌الحسن محمد (۱۴۲۷). نهج‌البلاغه، تعلیق و فهرست: صبحی صالح، تحقیق: فارس تبریزیان، قم: دار‌الهجرة.
- شریف، زهرا؛ گرجیان، محمد مهدی (۱۳۸۸). «گوهر دین و دینداری: با تأکید بر رابطه آن با مراتب هستی»، در: فلسفه دین، س ۶، ش ۳، ص ۷۱-۹۸.
- شهبازی، ایرج؛ ارجی، علی‌اصغر (۱۳۸۷). سبع هشتم: قصه‌های کرامت در متون عرفانی منشور تا قرن هفتم همراه با طرحی برای طبقه‌بندی قصه‌های کرامت، قزوین: سایه‌گستر، چاپ اول.
- شیمیل، آنه ماری (۱۳۸۶). عیسی و مریم در عرفان اسلامی، ترجمه و تحقیق: محمدحسین خواجه‌زاده، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- عطار، فریدالدین (۱۳۸۷). تذکرة الاولیاء، تهران: پیمان، چاپ پنجم.
- غنی، قاسم (۱۳۸۶). بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تهران: زوار، چاپ دهم.
- القشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴). الرسالة القشیریة، قم: بیدار، چاپ اول.
- کیانی، منصور (۱۳۸۶). عارف‌سازی و معرفت‌سوزی: نقدی بر ادعاهای رجب‌علی خیاط، قم: حسنین.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۸۴). مولانا جلال‌الدین: زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمه و توضیحات: توفیق سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۱). مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار، چاپ اول.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳). بحار الأنوار، تصحیح: جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۲۵.

محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۹۱). کیمیای محبت، قم: دارالحدیث، چاپ سی‌وهفتم.

مصباح، محمدتقی (۱۳۸۴). در جست‌وجوی عرفان اسلامی، تدوین و نگارش: محمد مهدی نادری قمی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). مجموعه آثار، تهران: صدرا، چاپ دوم، ج ۲۳.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). مجموعه آثار، تهران: صدرا، چاپ سیزدهم، ج ۲.

ولی، شاه نعمت‌الله (بی‌تا). دیوان اشعار، بی‌جا: بی‌نا.

هگل، جورج ویلهلم فریدریش (۱۳۸۶). استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه: باقر پرهام، تهران: آگاه، چاپ دوم.

## References

- The Holy Quran. 2005. Translated by Masud Ansari Khushabar, Edited by Baha al-Din Khorramshahi, Tehran: Foruzan. [in Farsi]
- Al-Ghoshayri, Abu al-Ghasem. 1996. *Al-Resalah al-Ghoshayriyah (Treatise of al-Ghoshayriyah)*, Qom: Awake, First Edition. [in Arabic]
- Amoli, Sayyed Heydar ibn Ali. 2008. *Jame al-Asrar wa Manba al-Anwar (Collection of Secrets and Source of Lights)*, Edited by Henry Carbon & Othman Ismail Taha, Translated & Foreworded by Seyyed Jawad Tabatabayi, Tehran: Scientific & Cultural, Fourth Edition. [in Farsi]
- Ansari Asl, Mohammad. 2013. *Mabani Qurani Keramat Awliya (Quranic Fundamentals of Saints' Miracles)*, Master's Thesis in Islamic Sufism and Mysticism, Supervisor: Ghasem Jawadi, Consultant: Reza Elahimanesh, Qom: University of Religions and Denominations. [in Farsi]
- Attar, Farid al-Din. 2009. *Tazkerah al-Awliya*, Tehran: Covenant, Fifth Edition. [in Farsi]
- Balkhi (Molana), Jalal al-Din Mohammad ibn Mohammad. 1958. *Diwan Kabir or Koliyat Shams*, Edited & Annotated by Badi al-Zaman Foruzanfar, Tehran: University of Tehran. [in Farsi]
- Balkhi (Molana), Jalal al-Din Mohammad ibn Mohammad. 2006. *Mathnawi Manawi*, Prepared by Reynold Alleyne Nicholson, Tehran: Gift, Fifth Edition. [in Farsi]
- Estelami, Mohammad. 2010. *Hadith Keramat (Speech of Dignity)*, Tehran: Speech, First Edition. [in Farsi]
- Ghani, Ghasem. 2008. *Bahth dar Athar wa Afkar wa Ahwal Hafez (Discussion on the Works and Thoughts of Hafez)*, Tehran: Pilgrims, Tenth Edition. [in Farsi]
- Golpinarli, Abdulbaki. 2006. *Molana Jalal al-Din: Zendegani, Falsafeh, Athar wa Gozideh-yi az Anha (Molana Jalal al-Din: Life, Philosophy, Works and Excerpts from Them)*, Translated & Explained by Tofigh Sobhani, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, Fourth Edition. [in Farsi]
- Hafez Shirazi, Khajeh Shams al-Din Mohammad. 2003. *Diwan Hafez*, Edited by Mohammad Ghazwini & Ghasem Ghani, Qom: Preserved Tablet, Fourth Edition. [in Farsi]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2008. *Esteghrar Shariat dar Mazhab Masih (Establishment of the Law in the Religion of Christ)*, Translated by Bagher Parham, Tehran: Aware, Second Edition. [in Farsi]

- Hoseyni Tehrani, Seyyed Mohammad Hoseyn. 2005. *Resalah Lob al-Labab dar Seyr wa Soluk (A Treatise on the Core of Journey to God)*, Mashhad: Allameh Tabatabayi, 13th Edition. [in Arabic]
- Ibn Monawwar, Mohammad. 2003. *Asrar al-Tawhid fi Maghamat al-Sheikh Abi Said (Secrets of Monotheism in the Statuses of Sheikh Abi Saeed)*, Foreworded, Edited & Annotated by Mohammad Reza Shafei Kadkani, Tehran: Aware, Fifth Edition. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1964. *Al-Esharat wa al-Tanbihat (Signs and Notes)*, Researched by Karim Feyzi, Qom: Religious Press, First Edition. [in Arabic]
- Jawadi Amoli, Abdollah. 2008. *Tasnim*, Qom: Esra, Seventh Edition, vol. 6. [in Farsi]
- Khodaparasti, Farajollah. 2007. *Farhang Maaref, Engelisi Farsi (Dictionary of Islamic Thought, English-Persian)*, Tehran: Contemporary Culture, First Edition. [in Farsi]
- Khorramshahi, Baha al-Din. 1987. *Jahan Gheyb wa Gheyb Jahan, Se Maghaleh dar Elm Kalam Jadid (The Unseen World and the Unseen of the World, Three Articles in New Theology)*, Tehran: Keyhan, First Edition. [in Farsi]
- Kiyani, Mansur. 2008. *Arefsazi wa Marefatsuzi: Naghdi bar Eddeay Rajab Ali Khayyat (Mystic-making & Knowledge-burning: A Critique of the Claims of Rajab Ali Khayyat)*, Qom: Hasanayn. [in Farsi]
- Lahiji, Shams al-Din Mohammad. 1993. *Mafatih al-Ejaz fi Shar Golshan Raz (The Keys of Miracles in the Explanation of Golshan Raz)*, Foreworded, Edited & Annotated by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi & Effat Karbasi, Tehran: Pilgrims, First Edition.
- Majlesi, Mohammad Bagher ibn Mohammad Taghi. 1983. *Behar al-Anwar (Oceans of Lights)*, Edited by A Group of Researches, Beirut: Arab Heritage Revival House, vol. 25. [in Arabic]
- Mesbah, Mohammad Taghi. 2006. *Dar Jostojuy Erfan Islami (In Search of Islamic Mysticism)*, Compiled by Mohammad Mahdi Naderi Qomi, Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [in Farsi]
- Mohammadi Reyshahri, Mohammad. *Kimiyay Mohebbat (Alchemy of Affection)*, Qom: Hadith House, 37<sup>th</sup> Edition. [in Farsi]
- Motahhari, Morteza. 2006. *Majmueh Athar (Collection of Works)*, Tehran: Sadra, Second Edition, vol. 23. [in Farsi]



- Motahhari, Morteza. 2007. *Majmueh Athar (Collection of Works)*, Tehran: Sadra, 13<sup>th</sup> Edition, vol. 2. [in Farsi]
- Razi, Najm al-Din Abu Bakr. 2010. *Mersad al-Ebad (Ambush of Servants)*, Heaven. [in Arabic]
- Schimmel, Annemarie. 2008. *Isa wa Maryam dar Erfan Islami (Jesus and Mary in Islamic Mysticism)*, Translated & Researched by Mohammad Hoseyn Khajehzadeh, Tehran: Amirkabir, First Edition. [in Farsi]
- Seraj Tusi, Abu Nasr Abdollah ibn Ali. 2010. *Al-Loma fi al-Tasawwof (Lights in Mysticism)*, Edited & Annotated by Reynold Alan Nicholson, Translated by Mahdi Mojtaba, Tehran: Legends, Second Edition. [in Farsi]
- Shahbazi, Iraj; Arji, Ali Asghar. 2009. *Sab Hashtom: Ghesse-hay Keramat dar Motun Erfani Manthur ta Gharn Haftom Hamrah ba Tarhi Baray Tabaghehbandi Ghesse-hay Keramat (Eighth: Tales of Miracles in Mystical Prose Texts up to the Seventh Century with a Plan for Classifying Tales of Miracles)*, Ghazwin: Shadow Spreader, First Edition. [in Farsi]
- Sharif Razi, Abi al-Hasan Mohammmd. 2006. *Nahj al-Balaghah*, Annotated by Sobhi Saleh, Researched by Fars Tabriziyan, Qom: Immigration House. [in Arabic]
- Sharif Zahra; Gorjiyan, Mohammad Mahdi. 2010. "Gohar Din wa Dindari: Ba Takid bar Rabeteh An ba Marateb Hasti (The Essence of Religion and Religiosity with Emphasis on Its Relationship with the Levels of Existence)", in: *Philosophy of Religion*, yr. 6, no. 3, pp. 71-98. [in Farsi]
- Sobhani, Jafar. 2007. *Welayat Tashri'i wa Takwini az Didgah Elm wa Falsafeh (Legislative and Generative Guardianship from the Perspective of Science and Philosophy)*, Qom: Imam Sadegh (AS) Institute, Second Edition. [in Farsi]
- Stace, Walter Terence. 2010. *Erfan wa Falsafeh (Mysticism and Philosophy)*, Translated by Baha al-Din Khorramshahi, Tehran: Soroush, Fourth Edition. [in Farsi]
- Stace, Walter Terence. 2012. *Din wa Negaresh Nowin (Religion and the Modern Mind)*, Translated by Ahmad Reza Jalili, Tehran: Wisdom, Second Edition. [in Farsi]
- Summation of the Book Sharh Taarrof. 2008. Prepared by Kalabazi, Summarized by Unknown Person, Edited by Ahmad Ali Rajayi, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, Second Edition. [in Farsi]
- Wali, Shah Nematollah. n.d. *Diwan Ashar (Poetry Book)*, n.p: n.pub. [in Farsi]

