

Concealing Karamat (Theurgy) by Aulia (Saints): The Basis and Reasons

Mohammad Roodgar*

Abstract

It can be seen from the texts of many Sufis that concealing *Karamat* has been a common mystical behavior. Concealing is the principle in *Karamat* unless the will of God reveals it. In comparison with the disclosure in the miracles, concealing in *Karamat* leads the researcher to a mystical basis that distinguishes *Karamat* from miracles as well as other transcendental habits. The present study investigates the causes of concealing *Karamat* and then presents two different approaches of Aulia (Saints) towards their own *Karamat*. In *Karamat*, instead of the indicators of 'challenge' and 'expression', two indicators of 'concealing' and 'demand' have been proposed, which are seemingly conflicting. The mystic must be both the seeker of *Karamat* and indifferent to it. The difference between these two rulings should be sought in the difference between the types of sensory and spiritual miracles as well as the types of mystics. The results of the present study show a mystical basis in concealing *Karamat* that should be considered even in the definition of *Karamat*. Such a realistic approach to the *Karamat* of Aulia could greatly contribute to the credibility of such controversial phenomena.

Keywords: Karamat of Aulia, Concealing the Karamat, Basis of the Concealing, Sufism.



* Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran (Corresponding Author Email: Roodgar@gmail.com).

نشریه علمی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

نوع مقاله: پژوهشی

سال چهاردهم، شماره چهارم، پیاپی ۴۳، پاییز ۱۳۹۹، صص ۱۱۵-۱۳۲

Doi: 10.22108/jpll.2020.124050.1511

کتم کرامات؛ علل و مبنای کتم کرامت ازسوی اولیا

محمد رودگر*

چکیده

از متون بسیار صوفیان می‌توان فهمید کتم کرامات یک سیره مستمر عرفانی بوده است. اصل در کرامت بر کتم است؛ مگر آنکه اراده خداوند بر اظهار آن تعلق گیرد. کتم در کرامات، در مقایسه با تحدی و اظهار در معجزات، پژوهشگر را به سوی مبنایی عرفانی سوق می‌دهد که کرامات را از معجزات و نیز دیگر خوارق عادات متمایز می‌کند. در این پژوهش برای رسیدن به این هدف، نخست علل کتم کرامات و آنگاه دو رویکرد متفاوت اولیا به کراماتشان بررسی می‌شود. در کرامات به‌جای شاخصه «تحدی» و «اظهار»، دو شاخصه «کتم» و «طلب» مطرح شده که به ظاهر متعارض است. سالک باید هم طالب کرامات باشد و هم نسبت به آن بی‌توجه و کتوم (رازنگهدار) باشد. تفاوت این دو حکم را باید در تفاوت انواع کرامات حسّی و معنوی و نیز انواع سالک جست. دستاورد این پژوهش مبنایی عرفانی در کتم کرامات است که باید آن را حتی در تعریف کرامات نیز دخیل دانست. این رویکرد واقع‌نمایانه به کرامات اولیا بسیار به باورپذیری این پدیده‌های بحث‌برانگیز یاری‌رسان است.

واژه‌های کلیدی

کرامات اولیا؛ کتم کرامات؛ مبنای کتم؛ تصوف

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* استادیار، گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران، Roodgar@gmail.com

۱- مقدمه

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

نگارنده در پژوهشی دیگر پس از بازشناسی کلیت مفهوم کرامت و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با دیگر خوارق عادات و مفاهیم مشابه، به این تعریف از کرامات اولیا دست یافته است: «کرامت موهبتی خارق عادت است که از مجرای ولایت و به‌عنوان 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 حسنی و معنوی یا ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود: «فالعامه ما تعرف الکرامه الا الحسیة... أما الکرامه المعنویه فلا يعرفها إلا الخواص من عباد... و العامه لاتعرف ذلک» (ابن عربی، بی تا الف، ج ۲: ۳۶۹). شیخ اکبر جمیع کراماتی را که دیگران می‌توانند با ادراکات حسنی خود درک کنند، کرامات حسنی خوانده است (رک: رودگر، ۱۳۹۶: ۳۱۵-۳۱۷).

برترین منابع برای حکایات کرامات اولیا، متون به‌جای مانده از سنت تذکره‌نویسی عارفان و متصوفه است؛ اما بزرگانی مانند ابوسعید ابوالخیر، جامی و غیره از تذکره‌نویسی و مقامات‌نگاری درباره خود خشنود نبودند (نظامی باختری، ۱۳۸۳: ۲۱۵). شاید این کارشان به تواضع حمل شود؛ اما چنانکه خواهد آمد، این سیره یک مبنای عمیق در عرفان دارد. در بسیاری از متون عرفانی ذیل بحث کرامات اولیا، از کتم کرامات سخن به میان آمده است. برپایه این اصل، بیشتر عارفان در پی پوشاندن کرامات خود بوده‌اند؛ درحالی که یکی از ارکان معجزه تحدی و ابراز آن است. به زبان ساده، اولیای الهی مأمور به پنهان کردن کرامات خود هستند؛ مگر ضرورت ایجاب کند که اظهار شود.

ذکر شواهد برای فرضیه بالا و نیز بیان علل کتم کرامات از سوی اولیا، از فروع مسائل این بحث است. مسئله اصلی در این پژوهش آن است که کتم و طلب همزمان کرامات از سوی اولیا، چه ثمره مبنایی در عرفان داشته است؟ روش ما در رویارویی با این مسائل، توصیفی و تحلیلی است.

۱-۱ 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 به‌ویژه به خاستگاه انسان‌شناسانه کرامات بپردازد؛ برای نمونه: (۱) ایرج شهبازی در کتاب سبع هشتم (۱۳۷۰) نمونه جالبی از طبقه‌بندی ریخت‌شناسانه قصه‌های کرامت ارائه کرده است.

(۲) محمد استعلامی در کتاب حدیث کرامت (۱۳۸۸) به برخی از کرامت‌سازی‌ها پرداخته و کوشیده است حکایات کرامات را رمزی و سمبولیک (Symbolic) اعلام کند. نویسندگان متون یادشده به خاستگاه کرامات در انسان‌شناسی عرفانی و موضوعات شبیه به این نزدیک نشده‌اند.

بیش از کتاب، تعداد توجه‌برانگیزی مقاله در این باب موجود است. برخی از آنها تنها به طبقات کرامات اختصاص یافته است؛ از آن جمله است:

(۳) مقاله «بررسی طبقات اولیا در عرفان و تصوف اسلامی» (همتی، ۱۳۹۴)؛

(۴) «طبقه‌بندی موضوعی حکایات کرامات در نثر فارسی» (انصاری، ۱۳۹۱).

برخی دیگر نیز دربردارنده کلیاتی درباره کرامت و مفاهیم وابسته به آن‌اند؛ از آن جمله است:

(۶) مقاله «کشف و کرامات و خوارق عادات» (ثروت، ۱۳۸۹)؛

(۷) مقاله «تأثیر آیات و روایات بر شکل‌گیری کرامات» (شیری، ۱۳۸۹) (نویسنده در آن به خاستگاه کرامات در قرآن و سنت پرداخته است)؛

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

(۹) مقاله «کرامت‌های تخیلی در تصوف» (شیری، ۱۳۹۰) (نویسنده به همین موضوع، صدق و کذب کرامات، پرداخته است)؛

(۱۰) مقاله «شیخ احمد جام و افسانه کرامات» (مدنی و همکاران، ۱۳۸۹) (نویسندگان کرامت‌سازی‌های مریدان را برای یکی از مشایخ بررسی کرده‌اند).

موضوع کتم کرامات در جای‌جای متون عرفانی پراکنده است و متأسفانه هیچ پژوهش مستقلی درباره این موضوع یافت نشد. نداشتن پیشینه در این موضوع، لزوم پرداختن به آن را آشکار می‌کند.

۲- سیره کتم کرامات

قشیری انبیا را مأمور به اظهار معجزه خوانده و در مقابل، کتم کرامات را بر اولیا واجب دانسته است (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۲۴). هجویری نیز می‌نویسد: «سرّ معجزات اظهار است و از آن کرامات کتمان و ثمره معجزه به غیر بازگردد و کرامت خاص مر صاحب کرامت را بود» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۷۸). عزالدین کاشانی یکی از انواع صبر را «صبر بر کتم کرامات» دانسته است (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۸۰). شارح اصول دهگانه نجم کبری نیز به «صبر بر سرّ کرامات» تأکید داشته است (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳: ۸۸).

بیشتر عارفان در پی کتم کرامات و زندگی در محمولی و گمنامی بوده‌اند. آنان می‌کوشیدند با کرامات خود شهره شهر نشوند. برای پنهان کردن کرامات و حالات شگفت‌انگیز عارفانه خود، حتی حاضر بودند خود را نیز

از دید مردم پنهان کنند؛ از این رو همواره چهره عارف با گونه‌ای خمولی و عزلت همراه بوده است؛ چنانکه درباره شمس تبریزی آورده‌اند: تا زمان حضرت خداوندگار، هیچ آفریده را بر حال او اطلاعی نبود و الحاله هده، هیچ کس را بر حقایق اسرار و قوف نخواهد بود. پیوسته در کتم کرامات بودی و از خلق و شهرت، خود را پنهان داشتی؛ به طریقه و لباس تجار بود. به هر شهر که رفتی، در کاروانسراها نزول کردی و کلید محکم بر در نهادی (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۲۳).

بهاء‌الدین، شمس را پس از اولین غیبت اینگونه می‌یابد: «بعد از چند روز آن عالم حقایق را در گوشه‌ای یافتند که مستغرق جمال صمدی گشته بود و هیچ کس را از اهل آن بلاد بر معامله ایشان وقوف نبود» (همان: ۱۳۱).

مولانا در مثنوی، ذیل عنوان «بیان آنکه رسول - صلی الله علیه و آله و سلم - فرمود: إن لله تعالی اولیاء أخفیا» سروده است:

قوم دیگر سخت پنهان می‌روند شهرة خلقان ظاهر کی شوند؟
این همه دارند و چشم هیچ کس برنیفتد بر کیشان یک نفس
هم کرامتشان هم ایشان در حرم نامشان را نشنوند ابدال هم
(مولوی، ۱۳۷۳، د ۳: ۴۷۱)

ممکن است این رفتار عارفانه دلایل دیگری هم داشته باشد؛ مثلاً از لوازم زهد و عزلت عرفانی و یا ملامت نفس و غیره به شمار آید؛ اما در متون مختلف گاهی یکی از عمده دلایل این سیره مستمر، یک اصل بازگشت‌ناپذیر در پدیده کرامات دانسته شده که همان کتم کرامات است. در متون به‌جای‌مانده از مشایخ صوفیه، به‌ندرت می‌توان عباراتی مانند این عبارت از عین‌القضات را یافت: «همچنین ولی خدا باشد، و کرامات باشد و این بیچاره را همچنین می‌باشد» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲۵۰ و ۲۵۱). این عبارت وقتی از عین‌القضات بیان شد که او را به ساحری متهم کرده بودند و او مجبور شد برای فرار از این اتهام، حقیقت صاحب کرامت بودن خویش را بیان کند؛ هرچند این نیز باعث نشد از کشتن او صرف‌نظر کنند.

نیز اینگونه نبوده است که هرگاه از اولیا کرامت بخواهند، آنان اظهار کرده باشند. ابوالعباس قصاب آملی^۵ امی و مکتب‌نرفته بود؛ اما یک ولی مستجاب‌الدعوه بود. آورده‌اند کاکه بوالفارس کرمانشاهی کسی را نزد او فرستاد که «اینجا قحط افتاده است، دعا کن! شیخ سیبی به آنجا فرستاد، باران آمد و قحط برخاست» (جامی، ۱۳۸۲: ۲۹۳؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۳۷۴)؛ ولی همان فرد وقتی کسی از او طلب کرامت کرد، از ابراز آن سر باز زد و گفت: اینکه به پسر قصابی بُزکش چیزی نمودند و او را بر بودند، نه کرم اوست! (جامی، همان: ۲۹۳ و ۲۹۴). از بهاء‌الدین نقشبند نیز کرامت خواستند؛ گفت: «کرامات ما ظاهر است. با وجود چندین بار گناه بر روی زمین می‌توانیم رفت» (همان: ۳۹۳).

اولیا خود به هیچ‌وجه خواهان کرامات حسنی نبوده‌اند؛ حتی پیامبران الهی نیز از معجزه واهمه داشتند. عیسی مسیح^(ع) مائده آسمانی را که حواریون خواسته بودند، به‌اکراه طلب کرد و نیز پاسخ خداوند به خواهش بنی‌اسرائیل از موسی^(ع) برای دیدن او، «لن ترانی» بود. اینها همه به ذات موهبتی بودن کرامت و اعجاز برمی‌گردد. گویا طلب کرامت، آن را از ذات موهبتی خود دور می‌کند و از این رو پیامبران و اولیا از آن اکراه

داشته‌اند. همچنین طلب کرامات ممکن بود عرفان را از ذات معرفت‌افزای خود خارج کند؛ از این رو، عارفان از بروز کرامت ابا داشتند تا دیگران را به‌جای کرامت، به نفس مکرم ارجاع دهند (انصاری، ۱۳۶۲: ۹۵).

جنید ابوالحسین نوری را برای اظهار کرامتی ملامت کرده است (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۴۹)؛ همچنین گاه شیخی را به‌سبب اظهار کرامت ترک می‌گفتند؛ چنانکه قشیری آورده است که ابوتراب نخشی و یارانش در بیابانی بدون آذوقه ماندند. ابوتراب صاحب کرامت بود و برای یارانش انگور مهیا کرد. همه خوردند جز یک نفر. «ابوتراب او را گفت: بخور! جوان گفت که اعتقاد من با خدای آن است که به ترک معلوم بگویم. اکنون تو معلوم من شدی، بعد با تو صحبت نخواهم کرد» (همان: ۶۴۸ و ۶۴۹).

کتم کرامات به‌اندازه‌ای جدی بوده است که گاه شیخ پیش از اظهار کرامت، از دیگران قول می‌گرفت که مخفی بماند؛ چنانکه آورده‌اند ایوب سختیانی آنگاه که همسفرش را تشنه یافت، پیش از آنکه به کرامت او آب از زمین بجوشد، از همسفرش قول گرفت که «إن سقیتک ماءً تکتم علی؟!» (حافظ بغدادی، ۱۴۱۲ ق: ۶۸)؛ همچنین این جمله میان اولیا مشهور است که تا زنده‌ام جایی نقل نکنید: «لا تحدّث به أهداً مادمت حياً» (همان: ۱۲۵).

در کتاب قشیری حکایتی را می‌بینیم که طبق آن، خداوند نیز اهل کتم کرامات است: «حکایت کنند از ابوعثمان مغربی که گفت وقتی خواستم که به مصر روم، در کشتی نشینم پس به خاطرم درآمد که مرا آنجا شناسند. از شهرگی خویش بترسیدم، کشتی برفت بعد از آن دیگر به خاطرم چنان آمد که بروم. بر آب برفتم تا به کشتی رسیدم و در کشتی شدم و مردمان مرا می‌دیدند و هیچ‌کس نگفت از ایشان که این خلاف عادت است یا نیست. هیچ‌کس هیچ‌چیز نگفت، من بدانستم که ولی مستور بود در میان خلق اگرچه مشهور بود» (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۸۲).

حکایت بالا شاهدهی بر کتم کرامات اولیا از سوی خداوند است. در اینجا افزون‌بر کرامت رفتن بر آب، کتم این کرامت نیز بسان یک کرامت به تصویر کشیده شده است؛ چه بسا برتر از کرامت نخست.

۳- علل کتم

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۳-۱ مبارزه با کرامت‌فروشان

همواره طیف گسترده‌ای از صوفی‌نمایان کرامت‌فروش وجود داشته است و به همین سبب، از ابتدا بزرگان اهل تصوف به بحث کتم کرامات و مبارزه با کرامت‌فروشان توجه داشته‌اند. نسفی در این باره نوشته است: «بعضی از مقربان در وقت ظهور کرامت خواستند که خلق را نظر بر آن افتد و ایشان را بشناسند، غیرت حق به دورباش بی‌نیازی از درگاهشان دور کرد و به زبان حال، ایشان را گفت که چون دیگری را با ما شریک کردند، مشرک شدند و مشرک نجس باشد، پس دوستی ما را نشاید. ای درویش! تا امکان بر نبی لازم است که نبوت خود را ظاهر گرداند و تا امکان است، بر ولی لازم است که ولایت خود را پوشیده گرداند و کرامت خود را پنهان دارد. پس اگر کسی را ببینی که دعوی ولایت یا از کرامت خود با مردم حکایت کند، نه ولی است، دیوی است که گمراه‌کننده مردم است و دیو سر در کشیده وی است؛ یعنی لباس نیکان و صالحان در

ظاهر خود کشیده است و مردم را به خود می‌کشد و جاه و مال برین طریق حاصل کند» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۲۰).

عطار از «عشوہ فروشان کرامات» تصاویری به دست داده است:

ما ڈردفروش هر خراباتیم نه عشوه فروش هر کراماتیم

(عطار، ۱۳۶۸: ۴۸۶)

این تصاویر نزد حافظ به شخصیت رندان خرابات‌نشین و کرامت‌گریز تبدیل شد و به کمال رسید:

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

(حافظ، ۱۳۶۲: ۲۲۶)

استعلامی نیز تحقیر طنزآمیز کرامات را از سوی کسانی مانند بایزید، به مبارزه با صوفی‌نمایان مدعی ارتباط

داده است که گاهی قدرت خویش را بیش از قدرت پروردگار ارتقا می‌دادند و کفر می‌گفتند (استعلامی، ۱۳۸۸:

۴۲).

۳-۲ مکر و غرور و استدراج

مکر و غرور و استدراج^۱ فقط خاص گمراهانی مانند فرعون یا سالکان غیرمتشرع نبوده است و گاهی شامل سالکان و اولیای راستین الهی نیز می‌شود. مکر در کرامات به معنای سرگرم کردن سالک از هدف اصلی و نهایتی در سلوک است. این حالت ثمره غرور و فخرفروشی سالک به کرامات است؛ از این رو مکر و غرور با هم آمده‌اند. گاه تفویض کرامات به سالک یک امتحان الهی است (ابن عربی، بی تا الف، ج ۲: ۳۶۹) تا آزموده شود که آیا گرفتار مکر و غرور می‌شود یا خیر. کرامات شمشیرهایی دولبه است که یک طرفش موهبت و سوی دیگرش عقوبت است. گیلانی درباره «مکر» سخن جالبی دارد: «المکر علی ثلاثة مقامات: مکر معوم، و مکر مخصوص، و مکر خفی. فمکر العموم ظاهر فی الأحوال، و المکر المخصوص فی سائر الأحوال، و المکر الخفی إظهار الآيات و الکرامات. فأفة مکر العموم الأمن منه، و آفة مکر المخصوص الرضا الظاهر و الطاعات المرسومة دون حضور القلب و وجود السرّ، و آفة مکر الخفی رؤية الکرامات بشاهد التحقیق» (عبدالقادر گیلانی، ۲۰۱۰م: ۲۹۸).

مکر درجات و طبقاتی دارد که بالاترین و سخت‌ترین آنها یعنی «مکر خفی» از آن سالکانی خواهد بود که به اظهار کرامات دست می‌زنند. بیشتر کسانی که با ریاضت‌های نامشروع به نیروی کرامات باطنی دست می‌یابند، دچار چنین مکری می‌شوند. توجه‌نکردن به شریعت، کلیدواژه مکر و استدراج در کرامات است. حتی عارفان متشرع نیز هر لحظه ممکن است به مکر و استدراج گرفتار شوند. هرکسی که در مسیر سلوک به فنای در حق و بقای به حق، به چیزی جز حق مشغول شود، دچار این مشکل می‌شود. هدف از سیر و سلوک، رسیدن به حق است، نه رسیدن به کرامت. کرامت موهبتی از جانب اوست تا سالک آن را کمک‌کار خویش گرداند؛ اما اگر در سیر و سلوک، آن را جایگزین هدف و مقصد نهایتی خود کند، خداوند چنان او را با کرامات مشغول می‌کند که کارش به کفر و انکار شریعت می‌انجامد: «کرامات ناگاه مرد را از این کار بیرون آرد، چون موی از خمیر» (جامی، ۱۳۸۲: ۲۰۴). از نظر خواجه عبدالله انصاری، کرامت عطای کریمی است که به قصد مشغول کردن سائل به آن و بازداشتن وی از سؤال و الحاح، به او داده می‌شود. سائل زیرک کسی است

که تمام توجه‌اش به معطی باشد نه عطا (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۰۳). نزد عارف، کرامت اعتباری ندارد و مدام مایه خوف و هراس است «که مبدا مکر باشد» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۳۲۰). خداوند همچون معشوقی غیور است. اگر کسی در میانه راه رسیدن به آن عشق جاوید به جای توجه به آن مصدر جمال و جلال، به حواشی شگفت‌انگیز و دلفریبی مانند کرامات ظاهری دل بندد، اگر برق غیرت او را نابود نکند، کمترین کارش این است که او را به همان حواشی دلفریب آنقدر مشغول نگاه می‌دارد که از شاهراه اصلی سلوک کاملاً منحرف شود. مشایخ پیوسته به مریدانشان توصیه کرده‌اند که مبدا کرامت پاداش استقامت و پایداریت در زهد و تقوا و دیگر ریاضت‌های سلوکی شود. در *مواقع النجوم* آمده است که مقصود از ریاضت و سلوک، قرب الهی و فناست، نه کرامت. مبدا به کمتر از این راضی شوید و زیانکار گردید (ابن عربی، بی تا ب: ۶۳). به قول بایزید «مرا کریم می‌باید، نه کرامت» (عطار، ۱۳۷۲: ۱۵۶). جنید نیز گفته است: «زلت عارف، میل است از کریم به کرامت» (همان: ۳۹۲).

در *تذکره‌الاولیای عطار* آمده است که ابوالحسین نوری پس از مجاهدت‌های فراوان با نفس، روزی به کنار دجله رفت تا خود را بیازماید: «گفتم: نروم تا ماهی‌ای در شست من نیفتد. آخر درافتاد. چون برکشیدم، گفتم: الحمدلله که کار من نیک آمد! برفتم و با جنید بگفتم که مرا فتوحی چنین پدید آمد. گفت: ای ابوالحسین! آنکه ماهی افتاد، اگر ماری بودی کرامت تو بودی. لکن چون تو در میان آمدی، فریب است نه کرامت، که کرامت آن است که تو در میان نباشی» (همان: ۴۰۶؛ قشیری، ۱۳۸۱: ۶۴۸). حکایاتی از این دست نشان می‌دهد که کوچک‌ترین تمتع نفسانی از یک کرامت، نشانه انحراف در سلوک است. اگر سالک با کرامت، نفس خود را شاد و بهره‌مند کند، سلوک را بهانه تمتع نفسانی کرده است و به سختی مستوجب عقوبت است. بدیهی است دشمنان خدا که با خداوند از در حيله و مکر وارد می‌شوند، زیانکارند؛ اما آنکه در لباس عبّاد و زهاد و پاکان روزگار درآید، به سلک اولیا نزدیک شود و آنگاه در میانه راه از در مکر و حيله و ناراستی درآمده باشد، معلوم می‌شود به اموری بسیار کمتر از آن مقصد عظیم قانع شده است و مستحق عقوبتی عظیم است؛ از این رو به هنگام وقوع کرامات، عارف باید به خدا پناه برد و از او توفیق کتم کرامتش را بخواهد. این رویه عارفان تا حدی شایع و رایج بود که می‌توان آن را از ممیزات عارف از غیرعارف خواند: «فإذا ظهر علیه شیء من کرامات العامة ضحّ إلى الله منها و سأل الله ستره بالعوائد و أن لا یتیمز عن العامة بأمر یشار إليه فیہ ماعدا العلم؛ لأن العلم هو المطلوب و به تقع المنفعة» (ابن عربی، بی تا الف، ج ۲: ۳۶۹). جالب است که ابن عربی در عبارت یادشده، در برابر کرامات معنوی که کرامات خاصه به شمار می‌آید، کرامات حسی را کرامات عامه می‌خواند. به نظر ابن عربی مکر و استدراج مخصوص کرامات حسی است و کرامات معنوی به سبب خاصیت معرفت‌آمیز بودن و همراهی با علم و حدود شرعی جایگاهی برای مکر و استدراج نخواهد داشت (همان)؛ اما اصولاً باید از هر خرق عادت‌ی که هدف سیر و سلوک قرار گیرد و سالک را از اهداف تعریف‌شده در سلوک بازدارد، پرهیز کرد (همان: ۳۷۲). به هر حال، صاحب‌کرامتی که شریعت را زیر پا می‌گذارد، اگرچه سرّ عالم باشد، دچار مکر و استدراج شده است. این یک اصل تأییدشده است؛ هرچند سالکان تابع شریعت نیز دست‌کم در کرامات حسی و ظاهری از مکر و استدراج کاملاً در امان نخواهند بود.

۳-۳ خلع از ولایت

کرامت نیروی عظیمی است که اگر اولیا در به‌کارگیری آن هشیار نباشند، هم از مواهب آن محروم می‌شوند و هم گاهی مجبور می‌شوند به قول شیخ جام، کارشان را از سر گیرند: صاحب کرامتی که «یک لقمه به هوا برگیرد و یا به هوای دل کاری بکند و یا سخنی بگوید، کار از سر باید گرفت» (جام نامقی، ۱۳۸۶: ۱۲۳). ولایت شرط اصلی برای بروز کرامت بوده است و کرامات ثمره ولایت است؛ اما گاهی کرامت باعث خلع سالک از مقام ولایت می‌شود: «تا بزرگان گفته‌اند که بیشتر قطیعت (جدایی) بزرگان را اندر کرامات پدید آید، از بهر آنکه بنده را به همان اندازه که با غیر حق تبراً پدید آید، به حق قربت پدید آید» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۹۸۰)؛ چنانکه جنید بغدادی زلت عارف را میل از کریم به کرامت می‌داند (عطار، ۱۳۷۲: ۳۹۲)؛ یعنی کرامت ممکن است توجه عارف را از خداوند کریم بازدارد و به کرامت خویش معطوف کند.

گاهی خلع از ولایت به این صورت است که کرامت حجاب نورانی سالک می‌شود و او را از ولایت بازمی‌دارد. هر چیزی که عارف را از مقصود اصلی مشغول نگاه دارد، حجاب است؛ هرچند کرامات موهوب از جانب حق باشد. حجاب‌های نورانی می‌تواند اولیا را از ولایت عزل کند. در تذکرة‌الاولیا حدیثی از امام صادق (ع) آمده است: «هرکه مجاهده کند با نفس برای نفس، برسد به کرامات و هرکه مجاهده کند با نفس برای خداوند، برسد به خداوند» (همان: ۱۷). اگر سالک کرامت را هدف سلوک خود قرار دهد و به آن دل خوش کند، نشان از آن دارد که سلوکش نفسانی بوده است و نه الهی و ولایی. چنین عارفانی که «با کرامات بیارامند، محجوب گردند و معزول گردند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۹۸۱)؛ چنانکه از این عبارت پیداست، عزل از ولایت ثمره همین حجاب‌های نورانی است.

۳-۴ فتنه خلق

ابوعمر دمشقی کتم کرامات را فریضه می‌داند «تا خلق در فتنه نیفتند» (جامی، ۱۳۸۲: ۱۵۹). برخی از مشایخ وقتی کراماتشان بدون آنکه خود بخواهند، برای دیگران آشکار شد، از خداوند خواهان مرگ خویش شدند: «چون آنچه میان من و توست، خلق را بر آن اطلاع افتاد، جان من بردار که من سر زحمت خلق ندارم» (محمد بن منور، ۱۳۸۶: ۵۳ و ۵۴). در اینجا از «فتنه خلق» به «زحمت خلق» تعبیر شده است. زحمت و فتنه خلق به حدی بود که در قرآن بارها بر این نکته تأکید شده است که پیامبران انسان‌هایی مانند دیگر نوع بشرند (رک: ابراهیم: ۱۰ و ۱۱؛ مؤمنون: ۲۴؛ کهف: ۱۱۰؛ انبیاء: ۷ و ۸). در سوره ابراهیم آمده است که پیامبران قوم نوح، عاد و ثمود پس از آنکه با اصرار قومشان در طلب معجزه به زحمت افتادند، به ایشان گفتند: «مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (ابراهیم: ۱۱). اینکه پیامبران می‌گویند ما بشری چون شما نیستیم و ما را نرسد که بدون اذن الهی به اعجاز دست بزنیم، بیانگر خوف از زحمت و فتنه خلق است؛ وگرنه میان کسی که به او وحی می‌شود با دیگر مردمان، تفاوت بسیار است.

۳-۵ مراعات ادب

همه کائنات تجلیات حضرت حق‌اند؛ به همین سبب بزرگان عرفان تصرف در تجلیات حق را خلاف ادب می‌دانند:

شرمان باد ز پشمینه آلوده خویش گر بدین فضل و هنر نام کرامات بریم
(حافظ، ۱۳۶۲: ۷۴۸)

مگر آنکه حکمت اقتضا کند و یا مأمور به تصرف باشد. البته کسی قادر و مختار به تصرف در اشیا در محضر آفریننده جمیع اشیا باشد، نیازمند اذن و اجازه خاص است؛ بنابراین اگر از عارف بزرگی کرامات چندانی گزارش نشد، ممکن است ناشی از علم، معرفت و ادب او نسبت به حق تعالی باشد، نه آنکه قادر به کرامت نبوده باشد: «إنما ترکناه (التصرف) لکمال المعرفة» (قیصری، ۱۳۸۶: ۸۰۲).

عارف کامل حتی اگر اذن و اجازه تصرف در کائنات را داشته باشد، تا آنجا که ممکن است از این کار سر باز می‌زند (ابن عربی، ۲۰۰۳ م: ۱۰۸)؛ به قول عراقی:

بدین صفت که منم از شراب و عشق خراب مرا چه جای کرامات و نام یا ننگ است؟
(عراقی، ۱۳۷۵: ۱۵۶)

به نظر قیصری، عارف کامل تنها از روی جبر به تصرف دست می‌زند و نه اختیار: «فمتی تصرف العارف بالهمة فی العالم فعن امر إلهی و جبر، لا بالاختیار» (قیصری، ۱۳۸۶: ۸۰۶). معرفت کامل او اقتضا می‌کند که برای تصرف در عالم تنها به اختیار خود اکتفا نکند: «فإن المعرفة لا یقتضیه (التصرف) بحکم الاختیار» (همان). هرچند خلیفه و جانشین مختار به انجام کاری باشد، هرچه می‌کند باید با اذن و اجازه مولی باشد. به قول فناری، تصرف عارف به ید استخلاف و ادب است نه به ید استحقاق، ملک و قدرت (فناری، ۱۳۸۸: ۷۰۵). به همین سبب است که اولیای راستین، مقام کرامات را موهبتی ولایی می‌دانند و نه استحقاقی شخصی.

۳۲۳ خوف از کرامات

مسئله کتم کرامات در صوفیه چنان جدی است که گاهی به جای آن باید «گریز یا خوف از کرامات» گفت. برخی از ایشان هم کتم کرامات داشتند و هم به راستی از کرامات گریزان بوده‌اند؛ به سبب مکر و استدراج، یا به این سبب که بسیاری از کرامات ذاتاً مخوف، محیرالعقول و رعب‌آور است. همچنین از فرهنگ صوفیه چنین برمی‌آید که باید از این پدیده ترسید و آن را همانند یک سر در دل نگاه داشت. حکم لزوم کتم تنها شامل صاحب کرامت در قبال کرامت خود نمی‌شود؛ بلکه شامل حال صاحب کرامت در قبال کرامت مریدان و دیگران نیز می‌شود. همچنین شامل حال دیگران در قبال صاحبان کرامت نیز می‌شود. عزالدین کاشانی معتقد است مرید باید کرامات شیخ را مستور بدارد (کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۳۱). آورده‌اند روزی یکی از مریدان ابوالفضل سرخسی نزدش آمد و گفت ابوسعید ابوالخیر را دیده که در هوا معلق به سرخس نزد بوفضل آمده است و آن مرید ظاهراً اهل افشای اسرار شیخ بود، نه کتم کرامات. «بوالفضل گفت: تو آن بدیدی؟ گفت: دیدم. گفت: تا نابینا نشوی نمیری. و در آخر عمر آن مرید نابینا شد» (محمد بن منور، ۱۳۸۶: ۳۲). گویا هرکه چیزی را که نباید ببیند، ببیند و افشا کند، در پایان عمر نابینا می‌شود.

کتم کرامات برای صوفیه به اندازه‌ای اهمیت داشت که به گریز از کرامات تبدیل می‌شد و اگر بی‌اختیار چیزی از ایشان آشکار می‌شد، به قول ابوسعید، آرزوی مرگ می‌کردند (همان: ۵۳ و ۵۴). در حالات ابوحفص حداد آمده است که روزی به همراه مریدانش به صحرا رفته بود. ابوحفص مشغول صحبت با اصحابش بود

که آهوپی از دل صحرا آمد و سر بر دامن او نهاد. ناگهان ابوحفص بر سر و روی خود مشت زد. مریدانش تعجب کردند که چرا؟! ابوحفص گفت همچنانکه مشغول صحبت بود، به خاطرش گذشت که چه روز خوبی! کاش گوسفندی بود تا بریان می‌کردیم. همین که این آرزو را کرد، آهو آمد. مریدانش پرسیدند: «کسی را که با حق چنین حال بود، فریاد و طیانچه‌زدن چه معنی دارد؟» شیخ پاسخ داد: «نمی‌دانید که مراد در کنار نهادن، از در بیرون کردن است؟» (عطار، ۱۳۷۲: ۳۴۲). ابوحفص همان کسی است که وقتی از او می‌پرسند: ولی کیست؟ می‌گوید: «آن که او را قوت کرامت داده باشند و او را از آن غایب گردانیده» (همان: ۳۴۷). از چنین کسی بعید نیست اگر از خوف ظهور کرامت، بر صورت خود طیانچه زند.

ترس از مکر و غرور تاحدی است که عارفان پس از پدیدآمدن کرامات، به خدا پناه می‌برند. مولانا در داستان شیخ اقطع آورده است که وقتی کسی از کرامت مطلع می‌شود؛ شیخ از او می‌خواهد که تا زنده است آنچه دیده به احدی نگوید (مولوی، ۱۳۷۳، د ۳: ۴۱۱).

کرامات آزمونی بزرگ برای عارفان است که اگر از ترس مکر و غرور، مایه خشیت نسبت به خدا و تذلل به درگاه الهی شود، به نعمتی تبدیل می‌شود که شکر آن بر عارف لازم است. روش شکرگزاری از موهبت کرامات، کثرت خضوع و خشوع در برابر عظمت پروردگار است. کرامت آزمونی الهی است که مهابتی ذاتی داشته است و اولیا از ترس آن به خدا پناه می‌برند؛ نه اینکه به اظهار و افشای آن و فخرفروشی و استکبار پردازند (کلابادی، ۱۳۷۱: ۷۳). به نظر کلابادی گاه ترس اولیا از کرامات، به سبب بی‌بهرگی ایشان از عصمت است؛ درحالی‌که انبیا معصوم بوده‌اند و به هنگام اظهار معجزات، از مکر و استدراج و خوف از آن مصون بوده‌اند (همان). هر اندازه عارف از درجه بالاتری از عصمت برخوردار باشد، خوف و هراسش از آفت‌ها و آسیب‌های برخاسته از کرامات کمتر خواهد بود. البته عارفان عاشقانه خراسانی، راه دیگری برای ایمن‌بودن از کرامات پیشنهاد می‌کند:

من رند خراباتم ایمن ز کراماتم در گوشه میخانه دائم به مناجاتم...
 من سید عشاقم بگزیده افواقم در هر دو جهان طاقم اینست کراماتم
 (نعمت‌الله ولی، ۱۳۷۴: ۳۲۸ و ۳۲۹)

همچنین:

ما عاشق و رندیم ز طامات می‌پرس از ما به جز از حال خرابات می‌پرس
 از زاهد هشیار کرامات طلب مستیم ز ما کشف و کرامات می‌پرس
 (همان: ۶۴۴)

کرامت واقعی که در حالت سکر دست دهد، با طبع عارفان جمال‌گرای خراسانی موافق بوده است و ایمن از آسیب‌های کراماتی است که از زاهد هشیار سر می‌زند:

در وادی ای رسیدم کانجا نبرد بوی نی معجز و کرامت و نی مکر و ساحری
 وادی ز بوی دوست مرا رهبری شده کان بونه مشک دارد، نی زلف عنبری
 (مولوی، ۱۳۹۶: ۱۱۲۵)

به جز مواردی که کرامت در سکر سر می‌زند، در موارد دیگر عارف باید از کرامت خویش بترسد. در اینجا مراد از «خوف از کرامات»، تنها خوف از مکر و استدراج آن نیست؛ بلکه خوف از نفس خویشتن است. در واقع باید گفت یکی از علل کتم کرامات، ملامت نفس لوازمه از سوی عارف است؛ از این رو، ابن عربی ملامتیه را مقام پیامبر و اولیای الهی دانسته است که به سبب کتم کرامت، شایسته ستایش‌اند (ابن عربی، بی تا الف، ج ۴: ۵۵۰ و همان، ج ۲: ۱۲۵). گاهی سیره عارفان در کتم کرامات از سر خوف و هراس، شبیه سیره ملامتیه بوده است. صاحبان کرامت برای پرهیز از اشتها به کرامت، گاه اصرار داشتند که ضعف‌های خود را در معرض دید مردم قرار دهند؛ برای مثال، روزی فردی از سهل بن عبدالله شوشتری پرسید: «شنیده‌ام که بر سر آب می‌روی؟!»: گفت: «از مؤذن این مسجد بپرس که مرد راستگویی است.» مرد از مؤذن پرسید و مؤذن گفت: «من این ندانم لیکن در این روزها در حوض درآمد تا غسل آرد، در حوض افتاد. اگر من نبودم، در آنجا بمردی!» (عطار، همان: ۳۰۸ و ۳۰۹؛ قشیری، ۱۳۸۱: ۶۸۲).

این حکایت نشان می‌دهد که سهل از خوف اشتها به کرامات، حاضر بود همانند ملامتیان ضعف‌های خود را به مردم نشان دهد.

۳-۷ ترک کرامات

در عرفان اسلامی، یک باب تحت عنوان «ترک کرامت» وجود دارد؛ چنانکه ابن عربی می‌گوید: «ترک الکرامه واجب متحقق عند الرجال» (ابن عربی، بی تا الف: ۳۷۰). همچنین عباراتی مانند «رد کرامت»، چنانکه جامی می‌نویسد: «صوفیان کرامات را رد کنند» (جامی، ۱۳۸۲: ۲۰۴). این موضوع بیانگر قدرت، اراده و اختیار عارف در اظهار نکردن است؛ گرچه در مراتبی گاه بی‌اختیار از او کرامت ظاهر می‌شده است. ترک کرامت دو علت دارد: گاهی ترک کرامت از سوی خداست؛ به این معنا که گرچه شخص از اعظام عرفاست، خداوند این تمکن را به او نمی‌دهد تا در عالم تصرف کند. در این صورت، ترک کرامت موجب اعطای مقامات بالاتر به او می‌شود. گاهی ترک کرامت به این است که عارف با داشتن قدرت تصرف، از آن استفاده نمی‌کند (کرمانی و هاشمی، ۱۳۹۲: ۹۹)؛ چنانکه آورده‌اند که حبیب عجمی در خانه‌ای تاریک، سوزنی از دستش به زمین می‌افتد. خانه بدون چراغ روشن می‌شود تا حبیب سوزنش را پیدا کند. حبیب دست روی چشم می‌گذارد که «نی نی! ما سوزن جز به چراغ ندانیم جُست!» (عطار، ۱۳۷۲: ۶۵). همچنین نوری وقتی خواست از دجله عبور کند، «هر دو کناره دجله باز یکدیگر آمدند پیوسته شده، نوری بازگردید گفت: به عزت تو که نگذرم الا در زورق» (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۴۹). همچنین بایزید وقتی که به دجله رسید، آب دجله خود را جمع کرد تا او بدون کشتی از آن بگذرد. بایزید گفت: «بدین غره نشوم که مرا به نیم دانگ بگذرانند و من سی ساله عمر خویش به نیم دانگ به زیان نیاورم. مرا کریم می‌باید نه کرامت» (عطار، ۱۳۷۲: ۱۵۶).

گاهی ترک کرامات به انکار کرامات می‌انجامد. گاهی مشایخ کرامات منتسب به خود را انکار می‌کردند؛ ولی مریدان آن را بر شکسته‌نفسی شیخ حمل می‌کردند. سهل توستری بر آب راه رفتن خود را منکر شد؛ ولی ابوعلی دقاق انکار او را نپذیرفت و گفت او نمی‌خواهد به کرامت تظاهر کند (دشتی، ۱۳۸۴: ۴۷؛ عطار، ۱۳۷۲: ۲۶۷). از نظر ابن عربی اینکه جمهور صوفیان و عارفان برگزیده کرامات را بی‌اساس می‌دانند، در «ترک

کرامات» ریشه دارد؛ نه اینکه منکر کرامات باشند. عارفی که به مقام فنا رسیده و وحدت وجود را درک کرده است، ذات خود را با ذات حق متحد می‌بیند؛ هرچند قدرت تصرف در موجودات را دارد، باید از این کار برحذر باشد و اگر تصرف کند، باید بداند که تصرف‌کننده و تصرف‌شده کیست و به چه واسطه می‌تواند این فعل را به خود منتسب کند (ابن عربی، بی‌تا الف، ج ۲: ۳۷۰).

۸-۳ تحقیر کرامات

سرانجام، صوفیه کار کتم کرامات را به آنجا رساندند که باید آن را «تحقیر کرامات» خواند. مولانا در ذمّ سنّت فخررفروشی بر سر کرامات، آن کرامات را مایه ننگ و عار می‌داند:

کرامت‌ها که مردان از تفاخر یاد آن آرند به ذات حق کز آن دارد همواره عار

(مولوی، ۱۳۷۲: ۶۹۴)

یکی از انگیزه‌های کتم کرامات از سوی عارفان، حقیردانستن از سوی خود و تحقیر آن نزد دیگران بوده است. چنانکه در *اسرارالتوحید* آمده است: «شیخ (بوسعید) را گفتند: فلان کس بر روی آب می‌رود. گفت: سهل است. بزغی و صعوه‌ای نیز برود. گفتند: فلان کس در هوا می‌پرد. گفت: مگسی و زغنه‌ای می‌پرد. گفتند: فلان کس در یک نفس از شهری به شهری می‌شود. شیخ گفت: شیطان نیز در یک نفس از مشرق به مغرب می‌شود. اینچنین چیزها را بس قیمتی نیست. مرد آن است که در میان خلق بنشیند و برخیزد و بخورد و بخسبد و در میان بازار ستد و داد کند و با خلق بیامیزد، و یک لحظه به دل از خدای غافل نباشد» (محمد بن منور، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۹۹).

به نظر بوسعید، اینکه عارف بتواند خرق عادت و کرامت بروز دهد، اما ندهد و همانند دیگران زندگی کند و کرامات خویش را مخفی کند، هنر است؛ وگرنه به قول ابوالحسن خرقانی، بنده‌ای «مختصر همت» است: «هزار منزل است بنده را به خدا، اولین منزلش کرامات است. اگر بنده مختصر همت بود، به هیچ مقامات دیگر نرسد» (عطار، ۱۳۷۲: ۶۹۷).

همچنین وقتی حسن بصری در حضور رابعه عدویه سجاده بر آب افکند. رابعه گفت: «ای حسن! آنچه تو کردی، ماهی‌ای همان بکند و آنچه من کردم، مگسی این بکند. کار از این هر دو بیرون است و به کار مشغول باید شد» (همان: ۷۸). بایزید هم درباره راه رفتن بر آب، جمله معروفی دارد: «چوب‌پاره‌ای نیز بر آب برود» (همان: ۲۰۰).

صوفیه در تحقیر کرامات، آن را «حیض الرجال» خوانده‌اند (گولپینارلی، ۱۳۸۴: ۳۷۵). ابن عربی آن را از «رعونات نفس» خوانده است. به نظر او عارف راستین به کرامات ظاهری واقعی نمی‌نهد؛ چنانکه بزرگان عرفان این امور را جزو «رعونات نفس» خوانده و به کرامات مبادرت نمی‌ورزیده‌اند، مگر در حد ضرورت (ابن عربی، بی‌تا الف: ۳۷۱). برخی دیگر آن را بازیچه‌ای بیش نمی‌دانند که درخور اطفال است. سالکی که به کرامات دلخوش دارد، همانند کودکی است که به بازی سرگرم شده است. یکی از دوستان سهل بن عبدالله تستری به او گفت: یا ابامحمد! آنگاه که وضو می‌گیرم، آبی که از دستانم می‌چکد، شاخه‌های طلا و نقره می‌شود. سهل گفت: نشنیده‌ای که چون کودکان بگیرند، آنان را به چیزی مشغول می‌کنند؟! (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۴۰۰؛ قشیری، ۱۳۸۱: ۶۵۰). همچنین به مولانا گفتند که فلان صوفی آب را به خون بدل می‌کند. گفت:

کاش که خون را به آب بدل می‌کرد، که آب طاهر را نجس کردن چندان هنری نیست! (افلاکی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۹۸). در اینجا سخن از تبدیل چیزی به چیزی دیگر نیست؛ بلکه لحن تحقیرآمیز مولوی است که به خوبی حس می‌شود.

۴- کتم و طلب

عارفان راستین در عین حال که نسبت به کرامات خویش کتوم بوده‌اند، طالب کرامات نیز بوده‌اند. تحقیر و بی‌ارزش دانستن کرامات، یک توصیه سلوکی است که خاصیت تعلیمی دارد؛ وگرنه کرامات معنوی و باطنی به هیچ وجه بی‌ارزش نیستند. عارف مکلف است هیچ‌گاه به آنها توجه نکند و در مقام کرامات توقف نکند؛ اما این بدان معنا نیست که نفس کرامات بی‌ارزش است. مکر و غرور نیز از نفس کرامات بر نمی‌آید؛ بلکه در نفس سالک مستتر است. چنانکه آورده‌اند ابوتراب نخشبی از ابوالعباس شرقی پرسید که آیا کرامت فریفته شدن از حق است؟ ابوالعباس پاسخ داد: «نه چنان است. فریفتن اندر حال سکون بود با کرامات و هر که اقتراح نکند کرامت را و باز آن ننگردد، آن مرتبتِ ربّانیان بود» (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۷۴)؛ یعنی هرکس کرامات را هدف سلوک خود نبیند و به آن دل نبندد، کرامات از مقامات او خواهد بود. نکته مهم دیگری که می‌توان از عبارت بالا فهمید، یکی دیگر از تفاوت‌های اساسی مکر و استدراج با کرامات حقه معنویه است. مکر و استدراج همانند اعجاز در حالت سکون رخ می‌دهد. پیامبر به هنگام اعجاز، در حال سکون بود و در مقام ادّعا و تحدّی به این سکون و هشیاری نیازمند است. در مقابل، عارف به هنگام کرامت، در حال سکر است: «ابویزید و ذی‌النون المصری و محمد بن خفیف و حسین بن منصور و یحیی بن معاذ (رض) و جماعتی برآن‌اند که اظهار کرامت بر ولیّ به جز اندر حال سکر وی نباشد... که وی مغلوب باشد و پروای دعوی ندارد» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۸۵). در این حال، برای کسی مقدور نیست که دعوی چیزی داشته باشد. شرایط سکر این اقتضا را دارد که عارف در اظهار کرامات نکوشد و اگر چیزی بی‌قصد و سعی بر مردم ظاهر شد، از آن متأثر نشود. ولی در مرتبه‌ای از کرامات باطنی که صاحب کرامات خفی می‌شود و تنها اولیا می‌توانند از کراماتشان آگاه شوند، از آفات و آسیب‌های اظهار کرامت رهایی می‌یابد؛ اما تا پیش از آن، کتم کرامات بر ولی واجب است؛ مگر آنکه «بی‌اختیار او خدای تعالی بر وی ظاهر گرداند» (باخرزی، ۱۳۴۵: ۲۲)؛ در نتیجه، اصل اولیه در میان عارفان، کتم، تحقیر و بی‌ارزش دانستن کرامات است؛ اما این بدان معنا نیست که نفس کرامات بی‌ارزش است؛ بلکه سالک باید نسبت به آنها بی‌اهمیت باشد. بایزید بی‌توجهی به کرامت را اسباب رسیدن به معرفت می‌داند (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۳۲۴). برپایه این گفته، کرامت ذاتاً امر مثبتی است که راه بهره‌گیری آن در مسیر سلوک، بی‌توجهی بدان است.

نکته دیگر آنکه، کتم و تحقیر کرامات به معنای آن نیست که کرامات همیشه حجاب راه سالک است. کرامات تأثیر خوبی در جلب نفوس مستعده، تزکیه نفس، ایجاد اطمینان قلبی و عزم استوار سالک در مسیر خود دارد؛ چنانکه هجویری می‌گوید، ممکن است گاهی مقداری کرامت سرمه راه مبتدیان باشد؛ اما همین مرتبه و مقدار از کرامت حجاب راه کاملان گردد: «اندر محل توحید هر چند یک ذره از کرامات مشایخ سرمه دیده مریدان کرده‌اند، آخر اندر محل کمال آن حجاب مکرّم بوده است؛ از آنچ هر چه غیر بود، رؤیت آن آفت

بود، خواه خود را بیند خواه دیگری را و ابویزید گفت (رض): نفاق العارفين افضل من اخلاص المریدین؛ نفاق رسیدگان فاضل‌تر از اخلاص طالبان؛ یعنی آنچه مرید را مقام باشد، کامل را حجاب باشد. مرید را همت آنک کرامات یابد و کامل را همت آنک مکرم یابد و در جمله، اثبات کرامات مر اهل حق را نفاق نماید» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۷۵).

پس تأثیر کرامات ممکن است از نوعی به نوعی و از سالکی به سالکی دیگر متفاوت باشد؛ گاهی حجاب سالکان است و گاهی توتیای چشم نومردان. رویکرد عارفان در برحذر داشتن از کرامات، متأثر از نگاه بدبینانه ایشان به نفس کرامات اولیا نبوده است و جنبه تعلیمی و آسیب‌شناسانه دارد. همچنین اصل کتم کرامات در مواردی استثنا دارد؛ مثلاً آنجا که طرف مقابل «اهل» باشد: «و اگر چیزی پدید کند بر آن کس که اهل بود جایز بود» (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۲۶). اولیا در میان خود می‌توانند اظهار ولایت کنند و معرفت حاصل از این اظهار در میان دیگر اولیا، خود کرامتی است برای ایشان: «و چون بعضی داند که او ولی است، آن معرفت کرامتی بود او را جداگانه» (همان: ۶۲۷). البته اظهار ولایت و کرامت از سوی ولی برای ولی دیگر، واجب نیست، اما جایز است (همان).

عارفان همواره طالب کرامات معنوی و رسیدن به مرتبه حقایقین بوده‌اند تا به ایمان و اطمینان قلبی دست یابند. طبق حدیثی از امام صادق (ع) ذیل آیه «أرنی کیف تحیی الموتی» (بقره: ۲۶۰) درخواست ابراهیم آن بود که خداوند وی را از کیفیت یکی از افعال الهی (احیاء الموتی) مطلع کند و این فعل را تا خداوند به کسی نیاموزد، هیچ‌کس از آن آگاهی ندارد (همان: ۵۳۱). البته این بی‌خبری و بی‌اطلاعی موجب نقص در توحید نیست (همان)؛ اما با این حال، عارف خواهان کمال هرچه بیشتر در توحید و دست‌یابی به مرتبه حقایقین است. در چنین شرایطی احتراز و ترک کرامات، یک فضیلت نیست که اگر بود ابراهیم خلیل (ع) چنین درخواستی نداشت. عارف ذاتاً طالب کرامات است؛ اما نه هر کرامتی؛ اینگونه به اشتباه کسانی پی خواهیم برد که تحقیر و کتم و ترک کرامات از عارفانی مانند بایزید و بوسعید را دلالت بر انکار کرامتی مثل طی الارض از سوی آنها دانسته‌اند (استعلامی، ۱۳۸۸: ۱۵۶). کتم و تحقیر کرامت به هیچ وجه بر انکار دلالت نمی‌کند. اگر عارف همزمان هم طالب کرامات و هم طالب کتم کرامات باشد، با هم منافاتی ندارد. چنانکه آورده‌اند هر لوحی بر قبر ابوبکر طمستانی یا ابوبکر صیدلانی نصب می‌کردند، شبانه ناپدید می‌شد. همچنین فردی روی قبر برهان‌الدین محقق ترمذی را دوبار می‌پوشاند و هر بار ویران می‌شد تا اینکه شبی خود شیخ در خواب به او گفت: «بر سر ما عمارت مکنید» (افلاکی، ۱۳۸۵: ۶۸). این یعنی اولاً عارفان حتی پس از مرگ نیز طالب کتم و خمولی و گمنامی‌اند و ثانیاً به هر شیوه ممکن، حتی با اظهار کرامتی جدید، در کتم کرامات خود می‌کوشند؛ یعنی با کرامت، کتم کرامت می‌کنند. گویا کتم کرامت در طلب آن نهفته است.

۵- ثمره مبنایی کتم

ثمره مبنای کتم و درنهایت تحقیر کرامات در این است که صوفیه کرامات را از اعمال خارق‌العاده - عملی که دیگران به سبب عجز از انجام آنها دچار شگفتی می‌شوند - به مسئله‌ای فرعی و پیش‌پافتاده نزول داده‌اند. رفتن بر آب جای شگفتی ندارد؛ بلکه مهار نفس و رسیدن به مقام فنا کار شگفتی است که بالاتر از هر خرق

عادت است. در فرهنگ عرفانی، کرامات امور عجیب و غریبی نیست که تحسین بزرگان را به همراه داشته باشد. شگفت آن نفس صاحب کرامت است که توانسته است مقامات تبَّئَل تا فنا را طی کند و به شهود محضر حق بار یابد. از این نظر، شاهد تعاریف جدیدی از کرامات نزد صوفیه هستیم:

- کرامت به معنای نیکوکاری: «کرامت هرکس آن است که حق تعالی بر دست او براند از خیرات و هر آن کس که بر دست وی چیزی رود از خیرات که بر دست دیگری نرود، آن کرامت وی است» (عطار، ۱۳۷۲: ۳۰۱).

- به معنای خلق نیکو: «فاضل‌ترین کرامت‌های تو آن است که خوی مذموم بدل کنی به خوی محمود» (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۵۰؛ سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۳۲۴).

- به معنای یقین در توحید: از احمد طابرائی سرخسی پرسیدند که تو را هیچ کرامات بوده است؟ پاسخ می‌دهد: «کرامات را چه خطر بود؟ مقصود از وی زیادت یقین بود اندر توحید. هرکه به جز خدای آفریدگار نداند، اگر چیزی بیند به عادت یا ناقض عادت، هر دو یکی بود پیش او» (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۴۶-۶۴۵).

- توفیق طاعت و عصمت از معصیت: «بزرگ‌ترین کرامت اولیا یکی دوام توفیق است بر طاعات و عصمت از معصیت‌ها و مخالفت‌ها» (همان: ۶۳۴).

- کرامت یعنی عمل به شریعت: «اگر کسی را بینی که از کرامات اندر هوا همی‌پرد، مگر غره نشوی به وی تا او را نزدیک امر و نهی چون یابی و نگاه‌داشت حدود و گزاردن شریعت» (همان: ۳۹).

اصحاب کرامات در رتبه‌ای پایین‌تر از محبَّان و عارفان قرار گرفته‌اند. از یحیی بن معاذ نقل شده است که گفت: اگر کسی را دیدید که به آیات و کرامات اشاره دارد او از بدلاء است، و اگر به عطایا و نعمت‌ها اشاره دارد از محبِّین است و اگر به ذکر اشاره دارد و خود به ذکر مشغول است او از عارفین است که در بالاترین درجه قرار دارد (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۵۶۱).

بنابراین، ذکر الهی برتر از کرامات است و عارف راستین کسی است که اهل ذکر باشد و نه لزوماً صاحب کرامت. صوفیه به هر زبان ممکن خواسته‌اند بفهمانند که اولاً کرامات برای سالک بی‌ارزش است و ثانیاً کرامت واقعی، نفس مکرم است نه آن عمل خارق عادت: «کرامت‌فروش تا مرا قبول کنند، مغرور است و کرامت‌خر اگرچه بانگ سگ نکند، سگ است؛ یعنی حقیقت نه کرامات است. و رای آن چیزی است... صوفی و عارف خود از کرامات مه، وی کرامات کرامات است» (انصاری، ۱۳۶۲: ۹۵).

باز تعریف صوفیانه کرامت به این نحو، به باورپذیری وقوع کرامت از اولیا برای مخاطب کمک کرده است. باور به پدیده‌ای از این دست که ثمره تعارض کتم و طلب است، نقشی اساسی در واقع‌نمایی کرامات دارد.

۶- نتیجه‌گیری

کرامات از اسرار حق است و لزوم کتم آن، حکمی مشهور و تخلف‌ناپذیر نزد عارفان بوده است. لزوم کتم کرامات از وجوه ممیزه کرامات از معجزات است. صاحبان کرامت از شهرت‌یافتن به این امر پرهیز داشتند و کتمان کرامات در میانشان امری رایج بوده است. علل این امر عبارت است از: مبارزه با کرامت‌فروشان؛ مکر و غرور و استدراج؛ خلع از ولایت؛ فتنه خلق؛ مراعات ادب؛ خوف از کرامات؛ ترک کرامات؛ تحقیر کرامات.

تأکید فراوان عارفان بر کتم، ترک و حتی تحقیر کرامات، برخی را به این اشتباه انداخته است که آنها خود، منکر کرامات بوده‌اند.

نکته مهم در کتم کرامات، همراهی آن با طلب است. عارف باید به کراماتش بی‌توجه و کتوم باشد و همزمان طالب کرامت نیز باشد و همین عرصه جدیدی را برای تحلیل این پدیده عرفانی باز می‌کند. کراماتی که عارفان بر آن تاخته‌اند و آن را بی‌ارزش دانسته‌اند، کرامات ظاهری است. اگر مشایخ در آثارشان مخالف با ابراز و نقل کرامات خویش بوده و آنها را حیض الرجال خوانده‌اند، بدین سبب است که نزد ایشان ولایت و قرب الهی برتر از کرامت بوده است. آنچه به‌درستی یک کرامت به شمار می‌آید، کرامت باطنی و کشف معنوی است؛ زیرا معرفت‌زا بوده است و ولایت در آن حرف اول را می‌زند. پس کرامت ذاتاً پدیده ارزشمندی است؛ اما در عین حال، اصل آن است که سالک آن را یا از مکر نفس خود بداند و یا از استدراج و مکر خداوند؛ این یک توصیه مهم سلوکی است. البته این توصیه به‌ویژه برای کرامات معنوی و باطنی به دستور طلب تبدیل می‌شود؛ در نتیجه، بسته به نوع کرامت و شرایط فرد صاحب کرامت، حکم آن کرامت متفاوت خواهد بود: کتم یا طلب.

ثمره مبنایی کتم کرامات، ارائه تبیینی جدید از این پدیده شگفت‌انگیز عرفانی است که در آن، اعجاب و شگفتی از مصدر فعل کرامت‌انگیز منحرف شده است و به نفس مکرم ولی معطوف خواهد بود. باورپذیری شخص ولی و مقامات اولیا - که همزمان هم مأمور به کتم هستند و هم طلب کرامات خویش - در باورپذیری اعمال خارق عادت‌ی که گاه ممکن است از ایشان سرزند، بسیار راهگشا خواهد بود.

پی‌نوشت

۱. استدراج در اصطلاح عارفان آن است که خداوند بنده را نعمتی بخشد و او را بدان مشغول و غافل گرداند و بدین ترتیب آرام‌آرام او را فروگیرد و بدان سرگرمش کند و از چشم خویش فرواندازد و از آن جمله خارق عادت‌ی است که بر دست افراد ناشایست ظاهر شود و خداوند بدین واسطه آنان را بدان مشغول و رسوا کند؛ برای مثال فرعون صاحب کرامتی شد که «اگر آب مرورا روان نکردی، از دعوی خدایی رجوع آوردی» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۹۷۹).

منابع

۱. ابن عربی، محمد بن علی (بی تا الف). *الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و المالکیه*، بیروت: دار صادر.
۲. _____ (بی تا ب). *مواقع النجوم و مطالع اهله الاسرار و العلوم*، بیروت: المكتبة العصریه.
۳. _____ (۲۰۰۳ م). *المعرفه، تحقیق محمدامین ابوجوهر*، بیروت: دارالتکوین.
۴. ابن فارس (۱۴۱۱ ق). *مقایس اللغه*، بیروت: دار الجیل.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶ ق). *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. استعلامی، محمد (۱۳۸۸). *حدیث کرامت: پاسخی منطقی به پرسش‌ها*، تهران: سخن.
۷. افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۸۵). *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازجیجی، تهران: دنیای کتاب، چاپ

- چهارم.
۸. انصاری، زهرا (۱۳۹۱). «طبقه‌بندی موضوعی حکایات کرامات در نثر عرفانی»، *مطالعات عرفانی*، شماره ۱۶، ۷۸-۵۳.
۹. انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*، تصحیح محمد سرو مولایی، تهران: توس.
۱۰. باخرزی، یحیی (۱۳۴۵). *اوراد الأحباب و فصوص الأداب*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. ثروت، منصور (۱۳۸۹). «کشف و کرامات و خوارق عادات»، *تاریخ ادبیات*، شماره ۶۵/۳، ۲۱-۳۸.
۱۲. جام نامقی، احمد (۱۳۸۶). *انس التائبین*، تصحیح علی فاضل، تهران: توس.
۱۳. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۸۲). *نفحات الأنس من حضرات القدس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات، چاپ چهارم.
۱۴. حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲). *دیوان حافظ خواجه شمس‌الدین محمد*، تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
۱۵. حافظ بغدادی، حسن بن محمد خلّال (۱۴۱۲ ق). *کرامات الاولیاء*، تحقیق عبدالجلیل العطا، دمشق: دار النعمان، چاپ دوم.
۱۶. دشتی، علی (۱۳۸۴). *پرده پندار*، به‌کوشش مهدی ماخودی، تهران: زوآر.
۱۷. رجایی بخارایی، احمدعلی (۱۳۷۳). *فرهنگ اشعار حافظ*، تهران: علمی، چاپ هفتم.
۱۸. رودگر، محمد (۱۳۹۷). «کرامات اولیا، بازشناسی و بازتعریف»، پژوهش‌های عرفانی، شماره ۱، ۷۵-۴۹.
۱۹. _____ (۱۳۹۶). *رنالیسم عرفانی، مقایسه تذکره‌نگاری تصوف با رنالیسم جادویی با تأکید بر آثار مارکز*، تهران: سوره مهر.
۲۰. سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۲۵). *رساله فریدون بن احمد سپهسالار در احوال مولانا جلال‌الدین مولوی*، تصحیح سعید نفیسی، تهران: کتابخانه اقبال.
۲۱. سراج طوسی، عبدالله بن علی (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
۲۲. شهبازی، ایرج؛ ارجی، علی اصغر (۱۳۷۰). *سیع هشتم: قصه‌های کرامت در متون عرفانی مشهور تا قرن هفتم همراه با طرحی برای طبقه‌بندی قصه‌های کرامت*، قزوین: سایه‌گستر.
۲۳. شیرین، قهرمان (۱۳۸۹). «تأثیر آیات و روایات بر شکل‌گیری کرامات»، *فصلنامه ادب و عرفان*، شماره ۴، ۳۹-۱۷.
۲۴. _____ (۱۳۹۰). «کرامت‌های تخیلی در تصوف»، *زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۱۵، ۶۳-۱۰۶.
۲۵. عبدالقادر گیلانی، سید محمد (۲۰۱۰ م). *ابواب التصوف و مقاماته و آفاته*، شرح سید معیاد شرف‌الدین گیلانی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۶. عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر (۱۳۷۵). *کلیات عراقی*، تصحیح سعید نفیسی، تهران: سنایی، چاپ هشتم.
۲۷. عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۲). *تذکره‌الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار، چاپ هفتم.
۲۸. _____ (۱۳۶۸). *دیوان عطار*، به‌کوشش تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۹. عین‌الفضات، عبدالله بن محمد (۱۳۷۷). *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری، چاپ پنجم.
۳۰. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۸۸). *مصباح الأنس*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.

۳۱. قربان‌پور آرانی، حسن (۱۳۹۳). «از کرامات تا خرافات (با تأکید بر اسرارالتوحید و مقامات ژنده‌پیل)»، *ادیان و عرفان*، سال ۴۷، شماره ۲، ۳۰۱-۳۳۲.
۳۲. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۱). *رساله قشیریہ*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
۳۳. قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۶). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۳۴. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۲). *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: نشر هما، چاپ چهارم.
۳۵. کرمانی، علیرضا؛ هاشمی سجده‌ئی، ابوالفضل (۱۳۹۲). «جایگاه کرامات در عرفان اسلامی»، *حکمت عرفانی*، سال ۲، شماره ۲، ۸۶-۱۰۶.
۳۶. کلابادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱). *التعرف لمذهب اهل التصوف (متن و ترجمه)*، تحقیق محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
۳۷. گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۸۴). *مولانا جلال‌الدین: زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها*، ترجمه توفیق هـ سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۸. محمد بن منور (۱۳۸۶). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه، چاپ هفتم.
۳۹. مدنی، امیرحسین؛ کهدویی، محمدکاظم؛ ملک‌ثابت، مهدی (۱۳۸۹). «شیخ احمد جام و افسانه کرامات»، *ادب پژوهی*، شماره ۱۳، ۸۵-۱۰۸.
۴۰. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
۴۱. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۷۲). *کلیات شمس تبریزی*، تصحیح محمد عباسی، تهران: طلوع.
۴۲. _____ (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*، به‌اهتمام رینولد الین نیکلسون، تهران: بهزاد، چاپ چهارم.
۴۳. نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر (۱۳۶۳). *الاصول العشرة*، ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، به‌اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
۴۴. نسفی، عزیزالدین محمد (۱۳۷۹). *بیان التنزیل*، تصحیح سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴۵. نظامی باخرزی، عبدالواسع (۱۳۸۳). *مقامات جامی*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر نی.
۴۶. نعمت‌الله ولی، نعمت‌الله بن عبدالله (۱۳۷۴). *دیوان شاه نعمت‌الله ولی*، با مقدمه سعید نفیسی، تهران: نگاه.
۴۷. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۴). *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش، چاپ دوم.
۴۸. همتی، امیرحسین (۱۳۹۴). «بررسی طبقات اولیا در عرفان و تصوف اسلامی»، *پژوهشنامه عرفان*، شماره ۸، ۷۳-۱۰۳.