

Analysis of the Nature and Types of "Ṭayy al-arḍ" Miraculous earth-travel) in the Quran (*Mystical Reflections on Verses 38-40 of Surah al-Naml*) Mohammad Roodgar¹

1. Assistant professor, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran. <https://orcid.org/0000-0002-6473-3751/>
Roodgar@gmail.com.

*Scientific
 article*

Received:
 2024/04/24

Accepted:
 2024/06/01

Abstract: *In several verses of Surah al-Naml, through the narration of a historical story about Prophet Solomon (AS), God addresses the miraculous phenomenon of ṭayy al-arḍ (earth-traversing). These verses demonstrate that supernatural acts and miracles like ṭayy al-arḍ can also be performed by individuals other than prophets. This study examines the commentaries on the phrase "ilmun min al-kitāb" (a portion of knowledge from the Book) and compares Asif ibn Barkhiya ("the one who possessed a portion of knowledge from the Book") with the "ifrīt from the jinn." It also contrasts two types of guardianship (wilāya): divine guardianship and satanic guardianship, as well as two types of miracles: apparent (sensory) and spiritual (esoteric), which yield insights into understanding ṭayy al-arḍ. The primary focus of this research is to explore what ṭayy al-arḍ is, how it occurs, and how Muslim mystics have justified this type of miracle, particularly from the perspective of prominent figures like Ibn 'Arabī. The phenomenon of Ṭayy al-arḍ can be explained through the mystical theory of zāhir (apparent) and bāṭin (hidden) dimensions in Islamic mysticism, hence the reference to "mystical reflections" in the title. Muslim mystics, under this framework and through various conceptual models such as annihilation (ʿadam) and creation (ijād), manifestation (iẓhār) and concealment (ikhfā'), have demonstrated the reality of ṭayy al-arḍ. Additionally, this study identifies different types of ṭayy al-arḍ and determines which kind of miracle is described in the aforementioned verses.*

Keywords: Tafsīr (Quranic exegesis), Ta'wīl (esoteric interpretation), Surah al-Naml, Ṭayy al-arḍ (earth-traversing).

DOI:

[10.22051/tqh.2024.46976.4172](https://doi.org/10.22051/tqh.2024.46976.4172)

Publisher: Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran



تحلیل ماهیت و انواع طی الارض در قرآن (تأملات عرفانی در آیات ۳۸-۴۰ سوره النمل)

محمد رودگر^۱

۱. استادیار پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

<https://orcid.org/0000-0002-6473-3751> / Roodgar@gmail.com

اطلاعات مقاله چکیده

خداوند در آیاتی از سوره نمل، در قالب نقل یک داستان تاریخی از سلیمان نبی(ع)، به کرامت طی الارض پرداخته است. طبق این آیات، صدور خرق عادات و کراماتی همچون طی الارض از سوی اشخاصی غیر از پیامبران نیز جایز است. بررسی تفاسیر وارد شده در ذیل عبارت «عَلِمَ مِنَ الْكِتَابِ» و مقایسه دو آصف بن برخیا (الَّذِي عِنْدَهُ عَلِيمٌ مِنَ الْكِتَابِ) با «عَفْرِيتٌ مِنَ الْجِنَّ»، مقایسه دو نوع ولایت: ولایت الهی و ولایت شیطنانی و دو نوع کرامت: ظاهری (حسی) و معنوی (باطنی) است که ثمراتی را در بازشناسی طی الارض به همراه خواهد داشت. این که طی الارض چیست، چگونه رخ می‌دهد و عرفای مسلمان چه توجیهی برای این گونه از کرامت آورده‌اند، موضوع اصلی در این پژوهش است که از منظر بزرگانی مانند ابن عربی بررسی شده است. پدیده طی الارض برگرفته از نظریه ظهور و بطون در عرفان اسلامی قابل بیان است. از این جهت، از «تأملات عرفانی» در عنوان یاد شده است. عارفان مسلمان ذیل این نظریه عرفانی و در قالب‌های مختلفی همچون اعدام و ایجاد، اظهار و اخفا و... به کرامت رخ داده در آیات فوق از چه نوع بوده، از دستاوردهای این پژوهش است.

صص:

۲۵-۵۱

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳-۰۲-۰۵

پذیرش:

۱۴۰۳-۱۰-۲۲

تفسیر، تأویل، سوره نمل، طی الارض

کلیدواژه‌ها:

[10.22051/tqh.2024.46976.4172](https://doi.org/10.22051/tqh.2024.46976.4172)

DOI:

دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

ناشر



۱. مقدمه

متن سه آیه محور این بحث است: «قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ* قَالَ عِفْرِيْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ* قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ» (النمل: ۳۸-۴۰).

در داستان آوردن تخت ملکه سبا، با دو شخصیت متفاوت آشنا می‌شویم: آصف بن برخیا و عفریت. آصف بی‌شک یک ولی صاحب‌کرامت بود، به حکم آیه کریمه «عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ» (النمل: ۴۰). او مردی صالح از بنی اسرائیل بود که خداوند به او علم لدنی عطا فرموده بود (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۱۰، ص ۳۲۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۵۱۷). در مقابل، عفریت بی‌شک از جنیان بود که به تسخیر سلیمان درآمده بود. عبارت «عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ» ناظر به نوع خاصی از ولایت است که عفریت، از گروه جن، فاقد آن بوده است. مفسران او را موجودی خبیث، مارد و شریر دانسته، برآند که نیروی او از نیروهای شیطانی بود (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۰۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۵۱۶). عفریت از راه ولایت تکوینی حضرت حق صاحب‌کرامت نشده بود، تا آنجا که توانست ادعا کند که می‌تواند تخت بلقیس را در زمانی کوتاه، از یمن به اورشلیم بیاورد. در مقابل، مؤمن بنی اسرائیل، از راه ولایت تکوینی الهی به این مقام رسیده بود که توانست در زمانی کوتاه‌تر (در چشم‌به‌هم‌زدنی) این کار را انجام دهد. توانایی جن با ولایت شیطانی، به قدرت انسان با ولایت الهی نرسید. پس می‌توان با ولایت شیطان هم، به خرق عادت رسید، اما با قدرتی محدودتر. سنجیدن قدرت ولایت و کرامت مؤمنان با غیرمؤمنان، یکی از موضوعات آیه چهل سوره نمل است.

در روایات بسیاری آمده است که اسم اعظم الهی هفتادوسه حرف است. آصف بن برخیا تنها از یکی از این حروف برخوردار بود، اما اهل بیت^(ع)، هفتادودو حرف از اسم اعظم را دارند. اما یک حرف از آن، خاص ذات الهی است و کسی به آن نخواهد رسید (بروجردی، ۱۳۶۶، ص ۵، ج ۱۲۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۱،

ص ۲۳۹). این حدیث و مجموعه روایات شیعی مشابه که در این ماجرا از اسم اعظم یاد کرده‌اند، اولاً: بیانگر آن است که طی الارض (پیچیده شدن و شکافته شدن زمین) در اینجا توجیه مادی نداشته، یک امر معنوی صرف، وابسته به عالم غیب، مثال و ماورای ماده رخ داده است؛ ثانیاً: ناظر به مراتب مختلف ولایت می‌باشد.

همچنین این آیات ناظر به پیدایش یک گونه خرق عادت از سوی کسی است که پیامبر نیست: کرامت و نه معجزه. طی الارض (۱) درهم کشیدن زمین یا انزواء الارض، یادآور روان شدن تخت سلیمان و یا پرواز قالی سلیمان است؛ چنان که فرمود: «و لسلیمانَ الریحَ عُدُوْهَا شَهْرٌ و رَوَاحُهَا شَهْرٌ» (السبأ: ۱۲) یا احضار تخت ملکه سبا از یمن تا شام توسط آصف بن برخیا. همچنین آیه «أتبع سبأً» (الکهف: ۸۹) که ناظر به طی الارض ذوالقرنین به کمک ابرها است (ر.ک: بحرانی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۸۴ و ۴۸۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۵۱۳) و نیز ماجرای معراج در سوره اسراء. افزون بر این چهار حجت قرآنی، در روایات نیز این کرامت به انبیا (سیدحیدر آملی، ۱۳۶۷: ص ۸۵) و امامان معصوم (ع) (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۵، ص ۲۲۱) نسبت داده شده است. از جمله امام رضا (ع) در وصف امام مهدی (عج) فرمود: «هو الذی تطوی له الارض» (شیخ صدوق، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۷۸). امام صادق (ع) یاران آن حضرت (عج) را نیز صاحب طی الارض خوانده است: «...یُنَادِی البیعه لله فیصیرُ إلیه شیعتُه من اطرافِ الأرض تطوی لهم الأرض حتی یُبايعوه» (فتال نیشابوری، ۱۳۶۶، ص ۲۶۳).

طی الارض در تذکره‌های عرفانی از جمله تذکره الاولیاء نیز به بسیاری از عارفان نسبت داده شده است (عطّار، ۱۳۷۲، ص ۵۷۴، ۷۰۴، ۲۶۷، ۳۶). حبیب عجمی را روز ترویبه در بصره دیدند و روز عرفه در عرفات (قشیری، ۱۳۸۱، ص ۶۶۱؛ حافظ بغدادی، ۱۴۱۲، ص ۸۹). همین واقعه برای مالک دینار نیز نقل شده است (حافظ بغدادی، همان، ص ۱۲۲). گاه این کرامت در قالب پیمودن مسیری طولانی در زمانی کوتاه ظهور داشته است؛ همانند خواجه احرار که سوار بر اسب، مسافتی طولانی را در زمانی کوتاه می‌پیمود (احرار، ۱۳۸۰، ص ۶۲۱-۶۲۲). چنین کراماتی نیز با طی الارض ارتباط دارد. از همین قبیل است آنجاکه همراهان

هرچه می‌کوشند در راه رفتن و دویدن به گام‌های عارفی سالخورده نمی‌رسند. همانند خواجه احرار که بر سر این کار با مریدان مسابقه می‌گذاشت! (احرار، همان، ص ۶۲۷).

حال پرسش آن است که ولایت عفریت از جن یا مؤمن بنی اسرائیل از چه نوع بوده و کرامت طی الارض از دیدگاه عرفانی و منطبق با منطق روایی این آیات چگونه پدید می‌آید؟

در جست‌وجوی پاسخ به این پرسش‌ها از منظر بزرگانی همچون ابن عربی، به سویه جدیدی از آیات فوق دست خواهیم یافت. همچنین می‌توانیم به تقریری واقع‌نمایانه از طی الارض به عنوان پدیده محوری در این آیات دست یابیم.

۲. پیشینه پژوهش

پس از جست‌وجوهای صورت گرفته، به منبعی برنخورده‌ایم که به طور مستقل به آیات فوق از منظر عرفانی پرداخته باشد. البته درباره طی الارض منابعی وجود دارد؛ از جمله:

- براتی، حسین و سهیلا پیروزفر، بهار و تابستان ۱۴۰۰، «تحلیل انگاره «طی الارض» در روایات اسلامی»، علوم قرآن و حدیث، ۵۳(۱)، صص ۹۷-۱۱۶.

این پژوهش ناظر به روایات اسلامی و بیشتر معطوف به بحث لغوی پیرامون کلمه «طی الارض» است.

- درویش‌پور، عابدین و مهرداد امیری، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، «خوانشی بر کیفیت طی الارض در نگاه عرفانی مولوی»، پژوهش‌های عقلی نوین، ۱۴(۷)، صص ۱۵۹-۱۷۲.

این پژوهش نیز محدود به نگاه عرفان مولوی است.

هیچ منبعی به تقریر عرفانی طی الارض در سه آیه فوق از سوره نمل اختصاص ندارد. پژوهش‌های موجود درباره طی الارض هیچ‌کدام قرآنی و عرفانی نبوده، همچنین شامل انواع طی الارض نیست. از این جهات، پژوهش حاضر ویژگی‌های خاص خود را دارد؛ متمرکز در حواشی مثل مباحث لغوی و روایی نبوده، این پدیده

را تنها از منظر شخصیت خاصی همچون مولانا یا ابن عربی بررسی نکرده است و در عوض رویکرد قرآنی و عرفانی در آن غلبه دارد.

۲. چیستی طی الارض

کرامت رخ داده در آیات مورد بحث، از نوع طی الارض است. سخن از خرق عادت است مشترک میان اسلام و برخی دیگر از ادیان همچون مسیحیت (Eliade, 1964: 480-481). امروزه نیز از مفاهیمی مثل دورنوردی (Teleport) یاد می‌شود. بزرگان مسلمان نه تنها وقوع این کرامت را غیرممکن ندانسته‌اند، بلکه در صدد ارائه توجیه عقلی و عرفانی برای این کرامت، بخصوص توجیه این کرامت در آیات مورد بحث برآمده‌اند.

۲-۱. پیچیده شدن زمین

برخی در بیان این پدیده به ریشه لغوی آن متوسل شده‌اند. «طی» در لغت یعنی گذار دفعی، آبی و کوتاه (راغب اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۵۳۳). طی الارض در اصطلاح یعنی در لحظه‌ای به هر جای زمین رفتن (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲). در حدیثی از امام صادق (ع) است که زمین پیچیده شد و تخت بلقیس نزد سلیمان آمد (همان). این اشاره به معنای لغوی طی دارد؛ مثل «طی السَّجَل» در قرآن (۲). سیدجلال آشتیانی روایات مربوط به احضار تخت بلقیس را ارزیابی کرده است (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۹۲۶). رویکرد واقع‌نمایانه در این روایات، بیشتر بر معنای لغوی «طی» استوار است. سعی شده است با تعبیری همچون خرق زمین (شکافته شدن) یا خسف زمین (فرو رفتن در زمین)، معنایی محصل از طی الارض ارائه شود.

طی الارض علاوه بر مفهوم درنوردیدن زمین با سرعت به واسطه درهم پیچیده شدن آن، یا به هر شکل دیگر، گاه در اصطلاح عرفا به کراماتی مانند بر آب رفتن، بر هوا رفتن، پرواز، عروج و انتقال چیزی از جایی به جایی دیگر نیز اطلاق شده است. از این جهت، مراد از طی الارض، رهیدن از قید مکان است. شاید تعبیر «طی المکان» رساتر باشد؛ مکان مادی اعم از زمین، آب و هوا. در ادامه باید توجه

داشت که لازمه طی مکان لحظه‌ای و دفعی، طی زمان است. اینکه عارف قادر است مسافت زیادی را در زمانی کم بپیماید، یعنی همزمان، هم به بی‌زمانی و هم بی‌مکانی دست یافته است. این یعنی در نوردیدن زمان و مکان مادی. پس کرامات مربوط به تسخیر و تصرف در زمان، همچون نشرالزمان نیز از همان قاعده واقع‌نمایی در طی الارض تبعیت می‌کنند.

بنابراین، توضیح لغوی طی الارض چندان به واقع‌نمایی این کرامت یاری‌رسان نیست. در مجموع این روایات، کلید واقع‌نمایی این کرامت «اسم اعظم» خوانده شده است که به هر دلیل، توضیح واقع‌نمایانه‌ای از آن ارائه نشده است. اسم اعظم به معنای توانایی تصرف ولایی از سوی اولیای الهی از طریق اسمای الهی، تصویری واقعی از یک کرامت خاص ارائه نمی‌دهد، اما این موضوع را متذکر می‌شود که طبق روایات رسیده از امامان معصوم^(ع) طی الارض یک واقعیت فراطبیعی فراتر از معنای لغوی اش دارد.

۲-۲. اعدام و ایجاد

طی الارض یعنی معدوم ساختن خود یا هر چیز دیگر در جایی و ایجاد آن در مکانی دلخواه؛ یعنی اعدام در مبدأ و ایجاد در مقصد. ابوعلی جبائی برآن است که آصف بن برخیا به اذن خداوند تخت بلقیس را در جایی که بود معدوم ساخت و نزد سلیمان ایجاد کرد. ابوهاشم جبائی این تحلیل را نمی‌پذیرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۳۴۹). طبق نظریه وحدت عرفانی، سریان وجود، و ظهور و تجلی، ایجاد و اعدام مصطلح در فلسفه به هیچ وجه پذیرفته نیست. اگر وجود از آن خداست، هیچ‌گاه عدم بر چیزی عارض نخواهد شد (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا(الف)، ص ۴۰۹)؛ چنان‌که خود فرمود: «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا» (النساء: ۱۳۳). نفرمود: «یعدمکم» زیرا اعدام مظهر، مستلزم اعدام ظاهر است. پس بحث در اینجا بر سر ظهور و بطون یا اظهار و اخفا است نه اعدام فلسفی، زیرا در عرفان اصل با حقیقت وجود بوده و حقیقت وجود خیر محض است لذا ذاتاً عدم را از خود طرد می‌کند. طبق معنای لغوی نیز، جمع شدن طومار(طی) و قبض زمین، مستلزم محو و نابودی چیزی نیست.

۲-۳. اظهار و اخفا (ظهور و بطون)

ابن عربی اثرگذارترین شخصیت در واقع‌نمایی طی الارض است. او مدعی است خود بارها این کرامت را تجربه کرده، از لحاظ نظری نیز قابل اثبات است (ابن عربی، بی تا(ب)، ص ۱۱۴). البته او احضار تخت ملکه سبأ را از نوع اعدام و ایجاد دانسته است، اما آنجاکه وی طی الارض را اعدام در مبدأ و ایجاد در مقصد دانسته، مرادش اعدام و ایجاد به طور همزمان بوده و منظور از اعدام، تغییر احوال است و نه مطلق اعدام (طهرانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۶۲). او خود می‌نویسد: «ایجاد و اعدام چیزی نیست جز اظهار امور ثبوت یافته در غیب و مخفی گرداندن آن‌ها در جهان غیب» (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۸۶). واقع‌نمایی ابن عربی از طی الارض، بر مبانی عرفا در باب نحوه تجلی اسمای الهی تکیه دارد. از آنجا که اعدام و ایجاد تخت بلقیس بدون دخالت اسباب مادی صورت پذیرفت، گرفتار قید حرکت، زمان و طی مسافت نشده است؛ وگرنه طی چنین مسافتی ظرف این زمان اندک (ارتداد بصر) محال بود. آیا در این کرامت، هیچ گونه انتقالی صورت نگرفته و طی الارض بر خلاف معنای لغوی اش طی مسافت نیست؟

ابن عربی گونه خاصی از اعدام و ایجاد در نظر دارد که همان اظهار و اخفا یا ظهور و بطون است: «ایجاد و اعدام چیزی نیست جز اظهار امور ثبوت یافته در غیب و مخفی گرداندن آنها در جهان غیب» (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۸۶). شارحان ابن عربی همچون قیصری (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۹۲۶ به بعد)، خوارزمی (خوارزمی، ۷۸۳۱، ج ۲، ص ۵۶۵ و ۵۶)، بالی‌زاده (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۲۳۸، تعلیقه) و جامی (جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۲) کوشیده‌اند واقع‌نمایی شیخ را از طی الارض توضیح دهند. طبق نظر ایشان، ولی صاحب کرامت می‌تواند جامع اسم ظاهر و باطن الهی بوده، از این طریق، در لوازم بطون و ظهور اشیا تصرف نماید. او می‌تواند یک شیء مادی را در جایی به ظاهر معدوم نماید، اما به واقع، لوازم ظهورش را مخفی نموده و به طور همزمان در جایی دیگر بروز داده است. با توجه به ارتباط کرامات با عوالم مثال، باید گفت که طی الارض به معنای اختفای ظاهر

مادی شیء در باطن مثالی خویش و ظهور مجدد آن در مکانی دیگر از عالم ماده است. تحلیل طی الارض به ظهور و بطون، با معنای لغوی «طی» (درهم‌پیچیدن تومار زمین و آسمان) نیز مطابقت دارد؛ زیرا درهم‌پیچیدن مشعر به نوعی بطون است: بازگشت همه موجودات از عالم شهادت به عالم غیب (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۲۸). پس طی الارض یعنی در هم پیچیدن محدودیت مادی زمان و مکان. این یک طی و انتقال معنوی است و نه مادی.

ابن عربی طی الارض را به همراه بر آب و بر هوا رفتن، جزو کرامات قدیمی به‌شمار آورده است (ابن عربی، بی‌تا(ب)، ص ۱۱۳). گام‌هایی که به سوی محرمات نلغزد، رفته‌رفته بر آب، زمین و هوا تصرف خواهد یافت. ابتدا تصرف بر آب است و آنگاه هر که بر آب می‌رود، زمین نیز تحت فرمانش درنور دیده می‌شود (همان). از عارفی پرسیدند: چگونه در هوا راه می‌روی؟ گفت: هوایم را برای هوای او ترک کردم، مرا در هوایش نشانید (همان). جسم مبدل روحانی به قدری از خواص روح برخوردار است که می‌تواند از در و دیوار عبور کند و در هر کجا که بخواهد ظاهر شود و همزمان در جاهای مختلف حاضر باشد (جندی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۴).

شیخ اکبر به صراحت منشأ طی الارض را در عوالم روحانی مثال، خیال و ملکوت ذکر می‌کند: «عاده أجزاها الله لهم فی طریق عالم الملكوت» (همان). همچنین: «فمن طویت له هنا الأرض، زویت له فی ذلک العالم الروحانی أرض الأجسام، فعلم حقائقها و وقف علی طبقاتها ظاهراً و باطناً و عرف سرائرها و...» (همان، ص ۱۱۳). اگر کسی در این جهان قادر به طی الارض گردید، از جمله به این خاطر است که در عالم ملکوت از خواص اجسام و طبقات زمین آگاه شده است. وقتی از کنه مثالی و ملکوتی موجودات آگاه گردد، می‌تواند بر آب و آنگاه زمین تصرف داشته باشد. در مرحله بعد، اگر در کسب فضایل مربوط به خلق و خوی کوشش نماید، می‌تواند بر هوا نیز تصرف کند و این کرامت نیز مستقیماً به عالم ارواح در ملکوت مربوط می‌شود: «فإنه یفتح له باب إلی عالم الأرواح فی الملكوت الأعلى فیعرف عند ذلک حقائق الأسرار و کیفیه الصعود و النزول و الإستواء» (همان، ص ۱۱۴). در این عالم او می‌آموزد چگونه صعود نماید، فرود بیاید و اعتدال خودش را حفظ کند. بنابراین، کرامات قدمی همانند طی الارض بدون گشوده شدن

دروازه‌های عوالم ملکوتی و مثالی غیرقابل دست‌یابی است: «حتیٰ یُفتح له باب إلی عالم الملكوت» (همان، ص ۱۱۳).

نظریه اظهار و اخفا که خود در شرح نظریه اعدام و ایجاد به کار رفته بود، از سوی برخی دیگر از شارحان ابن‌عربی همچون ابن‌حمزه فناری (فناری، ۱۳۸۸، ص ۵۱۲) به گونه‌ای علمی‌تر تحت عنوان «کمون و بروز» مطرح شد. بروز و کمون اسمایی مبنای بسیاری از مسائل عرفانی است. طبق این نظریه، لوازم وجود که در هر موجودی یافت می‌شود، در برخی مراتب وجود ظهور دارد و در برخی دیگر بطون (سبزواری، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۲۸۵). اولیای الهی می‌توانند با تصرف در این مراتب، ظهور و بطون حقایق را تغییر دهند و جابه‌جا کنند. بدین وسیله، آنان می‌توانند چیزی را که ظهور و بروز دارد، به عالم باطن منتقل کنند و چیزی را که در آن عالم کمون یافته، در عالم ماده متجلی نمایند. از این طریق نیز می‌توان ارتباط طی الارض یا انتقال تخت ملکه سبا را با عالم اسما و بحث تجلی دریافت. درباره انتقال اشیا به اراده عارف که می‌توان به عنوان یک کرامت معنوی و بدون اسباب مادی، آن را «إتیان طرفة العینی» خواند، می‌توان طبق اصول موجود، این گونه واقع‌نمایی کرد: ولی صاحب کرامت به واسطه من مثالی (شیخ‌الغیب) می‌تواند به دلیل برخورداری از عنصر ولایت با نمونه مثالی جمیع موجودات در ارتباط باشد، از جمله می‌تواند در شاخه‌های ظهور و بطون هر چیزی تأثیر گذارد. این موضوع می‌تواند منشأ بسیاری از کرامات باشد. از جمله شاخه‌های یک ماده، وابستگی به زمان و مکان است. ولی صاحب کرامت بر تمام این شاخه‌ها ولایت داشته، می‌تواند تعلق یک ماده را از یک مکان مشخص قطع کرده، به مکانی دیگر احاله دهد. بدیهی است که در اینجا نیز قاعده ظهور و بطون عرفانی، منشأ این اظهار و اخفا خواهد بود. این انتقال مخصوص اشیایی همچون تخت بلقیس نبوده، چنان‌که در منابع بسیاری گزارش شده است، ممکن است شامل اشیاء، حیوانات و دیگر انسان‌ها نیز بشود. ممکن است عارف اراده کند جسم و روح انسان دیگری را با خود به مکانی دیگر منتقل کند. طبق این واقع‌نمایی، مانعی ندارد اگر طی الارض را به همان معنای لغوی‌اش بدانیم، با این تفاوت که این زمین مادی نیست که درهم

پیچیده و مجدداً به حال نخست بازمی‌گردد، بلکه سخن از زمینی دیگر و آسمانی دیگر است؛ زمین و آسمان مثالی که زمین و آسمان مادی در برابرش بسیار ناچیز و مشرف بر آن است. چنان که ابن عربی می‌گوید، درنوردیدن زمین مادی در عالم کبیر، ثمره درنوردیدن زمین جسم است: «بالمجاهدات و أصناف العبادات» در عالم صغیر (ابن عربی، بی‌تا(ب)، ص ۱۱۷). بنابراین، دو نوع زمین نزد عارف شناخته شده است: مادی و مثالی. زمین مادی قابلیت این گونه درنوردیدن را ندارد و طی الارض به این شکل بر روی زمین مادی، محال عقلی است. این چه پیچیدنی است که کسی جز عارف از آن باخبر نمی‌شود؟! زمینی که توسط عارف طی می‌شود، نمونه مثالی همین زمین است در عالم ملکوت خیال و مثال. این زمین است که می‌تواند درهم بپیچد و طی شود، نه زمین مادی. همان‌طور که نمی‌توان از جابه‌جایی و انتقال بدن مادی با این سرعت دفاع کرد، همچنین نمی‌توان از پیچیده شدن زمین مادی در زیر پایش واقع‌نمایی درستی ارائه داد. در طی الارض به عنوان یک کرامت معنوی، نه زمین جابه‌جا می‌شود و نه شخص صاحب کرامت. جابه‌جایی زمین با این کیفیت، می‌تواند یک فاجعه انسانی و زیست محیطی به‌شمار آید و جابه‌جایی انسان با این کیفیت نیز به ناپودی‌اش خواهد انجامید.

بنابراین، نظریه‌هایی مثل اظهار و اخفا، ظهور و بطون یا کمون و بروز، در توضیح نظریه ابن عربی (اعدام و ایجاد) بیان شده است. حرف آخر را در طی الارض ابن عربی زده است؛ دیگر شیوه‌های واقع‌نمایی که بیان شد همچنین شیوه‌هایی که در ادامه خواهد آمد، به نحوی با اظهار و اخفا یا ظهور و بطون در ارتباط است.

۲-۴. خلع و لبس

«ارتداد بصر» در احضار تخت بلقیس، کنایه از اتحاد قول و فعل (كُنْ فَيَكُونُ) است. طبق آیه «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵) اعدام و ایجاد با این خصوصیت باعث می‌شود که تصور شود تخت بلقیس منتقل شده است، اما به قول قیصری این اعدام و ایجاد از نوع خلع و لبس است (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۹۲۵ و بعد). عبدالرزاق کاشانی و مؤیدالدین جندی توضیح می‌دهند که آصف صورت عرشی را از ماده‌اش در سبا خلع کرد و نزد سلیمان ایجاد نمود. این یک فرایند آنی الوقوع

بوده، اثری از نقل و انتقال در آن وجود ندارد. می‌توان یک عین را از تعین وجودی‌اش در جایی خلع نمود و در جایی دیگر آن را به همان تعین وجودی متصل کرد؛ یعنی عینیت‌اش را با همان ویژگی‌ها در جایی دیگر به آن بازگرداند (ر.ک: کاشانی، ۱۳۷۴، ص ۷۱۷؛ جندی، ۱۳۸۱، ص ۶۵۴). حال که یکی از انواع قیامت، قیامت آن‌به‌آن است، نباید خلع و لبس به این شکل، آنچنان دور از ذهن باشد. البته اشکالاتی ممکن است به اعدام و ایجاد در این نوع خلع و لبس پیش بیاید که اگر اعدام و ایجاد را به همان معنای مد نظر ابن‌عربی بدانیم، مرتفع خواهد شد (ر.ک: قربانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳ و ۱۰۴). پس در نهایت، خلع و لبس به همان ظهور و بطون باز می‌گردد که ابن‌عربی قائل به آن بود و شاگردان مکتب او خواسته‌اند به گونه‌ای روشن‌تر مطرح کنند، اما در کارشان موفق نبوده، موضوع را پیچیده‌تر کرده‌اند. زیرا خلع به معنای دقیق کلمه، به عدم بقای ذات شیء منجر می‌شود و حال آنکه کاشانی چنین چیزی را در نظر نداشته است. به نظر او مراد از خلع و لبس تخت بلقیس، اختفای عین علمی آن در سبا و ظهور آن نزد سلیمان است (کاشانی، ۱۳۷۴، ص ۷۱۸). پس عین علمی در عالم غیب به حال اصلی خود باقی است و چیزی به معنای واقعی کلمه خلع نشده است. همان طور که اعدام از منظر ابن‌عربی به معنای اعدام فلسفی نیست، خلع نیز در اینجا خلع فلسفی نیست. پس بهتر بود شارحان ابن‌عربی در شرح نظریه شیخ اکبر به جای خلع و لبس از ظهور و بطون استفاده می‌کردند.

افزون بر نظریاتی همچون اعدام و ایجاد، اظهار و اخفا، خلع و لبس، اندیشمندان و عارفان دیگر، نظریات دیگری برای واقع‌نمایی طی‌الارض ارائه کرده‌اند. عبدالرحمن جامی یکی دیگر از شارحان ابن‌عربی است که برای واقع‌نمایی طی‌الارض تلاش نموده و از نظریه «قبض و بسط» یاد کرده است: «نفس کامله می‌تواند ظهور بدنی خود را در مکانی از امکانه قبض نموده و در مکانی دیگر بسط نماید و ظاهر است که این قبض و بسط را زمانی متخلل نباشد یعنی زمانی فی مابین آن نباشد» (جامی، ۱۳۵۸، ص ۱۵۷). با دقت در سخنان

جامی در می‌یابیم که حتی قبض و بسط نیز به نظریه ابن عربی (اخفا و اظهار یا ظهور و بطون) باز می‌گردد.

۲-۵. تحلیل واقع‌نمایانه صدرایی

پس از مکتب ابن عربی با مکتب صدرا مواجه‌ایم. عارفان شیعی هر چند تابع مکتب ابن عربی بوده‌اند اما مشرب صدرایی‌شان نیز قابل توجه است. چنانکه گذشت، کسی برتر از ابن عربی در واقع‌نمایی طی الارض سخنی نیاورده است. شخص صدرالمتألهین نیز در جایی به صراحت در صدد واقع‌نمایی طی الارض بر نیامده، اما نکته جالب توجه آن است که می‌توان با توجه به نظریه حرکت جوهری در حکمت صدرایی، واقع‌نمایی دیگری متفاوت از نظریه اعدام و ایجاد عرفانی در مکتب شیخ اکبر ارائه داد. طبق حرکت جوهری، قوام ماده وابسته به صُوری است که آن به آن از سوی عقل فعال به او افزوده می‌شود. نفس مهذب که با عقل فعال پیوند یافته است، این قدرت را خواهد داشت که مختصات این افزوده مدام را از عقل فعال، تحت تأثیر خود قرار دهد و تغییراتی را از جهت مکانی در آن ایجاد کند. از آنجا که شیئیت شیء به صورت است، نفوس کامله می‌توانند ماده و صورت بدن را در مبدأ معدوم نمایند و با حفظ همان عینیت سابق، در مکانی دلخواه ایجاد کنند. این ادعا ممکن به نظر آید که با براهینی ناسازگار باشد که درباره محال بودن اعاده معدوم می‌آورند. همچنین در حرکت جوهری پیوستگی مادی حفظ می‌شود، اما در اینجا انقطاع صورت می‌گیرد. در توضیح باید گفت، این همان اعدام و ایجاد است که ابن عربی از آن یاد کرده، اما مبنای آن حرکت جوهری است نه ظهور و بطون یا خلع و لبس عرفانی. بر مبنای حرکت جوهری، خلع و لبس معنا نداشته، باید قائل به لبس بعد از لبس باشیم. این یعنی یک ماده پیوسته می‌تواند صور مختلفی به خود بپذیرد بدون آنکه انقطاعی رخ داده باشد.

راه دیگری که حکمت صدرایی پیش پای ما می‌گذارد، نظریه امکان تبدیل عناصر اشیا به یکدیگر است: «فَلَانُ مَادَّةُ الْعُنَاصِرِ قَابِلَةٌ لِأَنْ يَتَكُونَنَّ مِنْهَا الصُّورُ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ عَلَى التَّعَاقُبِ، فَيَجُوزُ أَنْ يَسْتَحِيلَ بَعْضُ أَجْزَاءِ الْحَجَرِ مَاءً» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۳۸). این نظریه از طریق به رسمیت شناختن «ماده

اولی» ثابت می‌شود. ماده اولی جهت مشترک میان همه اشیاست. وقتی کسی این نظریه را به رسمیت شناخت، برایش غیرممکن نخواهد بود اگر برخی به واسطه قدرت و همت بالای نفس، به جایی برسند که در تبدیل جسم مادی خویش به وساطت ماده اولی، تنها تغییر مختصات مکانی را مد نظر قرار دهند.

۲-۶. دفعة واحدة، دهریة سرمدیة

میرزا مهدی آشتیانی تمام نظریات قبلی درباره طی الارض را باطل اعلام کرد و نظریه « دفعة واحدة، دهریة سرمدیة » را ارائه نمود. وی تصرفات یا کرامات اولیا را به دو گونه می‌داند: ناسوتی و باطنی. طی الارض ناسوتی بر اثر تصرف مادی و افعال ظاهری اولیاست. و اما طی الارض باطنی که بر اثر افعال باطنی و ادراکات و تعقلات درونی اولیاست «عبارت است از جریان همه این امور باطنی به صورت دفعی غیرزمانی و غیرمکانی با صورت‌های مجرد از ماده و زمان، کلی بسیط، وسیع غیرمحدود و غیرمتعین، و بلکه با صورت‌هایی که محیط و جامع بر همه چیز، متساوی‌النسبه به جمیع افراد و مکان‌ها، خلاق تفاسیل و فُعال در معلول‌ها تحقق می‌یابند» (آشتیانی، ۱۴۱۸ق، ص ۹۳). وقتی نفس به عقل فعال می‌رسد «همه ادراکات او به ادراکات دفعی دهری سرمدی محیط بر همه افراد ممکن می‌گردد» (همان). طی الارض نیز چیزی جز طی زمان و طی مکان دفعی دهری سرمدی نبوده، نفس متصل به عقل فعال بالطبع قادر به آن خواهد بود.

البته ایرادهایی را به این نظریه وارد دانسته‌اند. ضرورت‌های مادی بدن انسان اقتضا می‌کند که نتوانیم زیر بار این توجیه برویم مگر آنکه لوازم فلسفی این کار مثل طفره را بپذیریم و آن وقت باید پاسخ‌گوی محالات مستلزم این پذیرش شویم. پس راهی نمی‌ماند جز اینکه تقریر دفعی دهری سرمدی را نیز به اعدام و ایجاد ملحق کنیم که همان تقریر ابن عربی است. به ویژه آنکه خود مرحوم آشتیانی نیز «در تبیین اتصال به مراتب الهی، همان ظهور اقتدار الهی را مطرح کرده که ابن عربی مطرح ساخته است» (ر.ک: قربانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷). طبقه‌بندی کرامات به ناسوتی و باطنی نیز بی‌شبهت به تقسیم آنها از سوی ابن عربی به حسی و معنوی نیست.

۳. انواع طی الارض

بررسی انواع طی الارض در تشخیص ما از ماهیت آن یاری رسان است. آیات مورد نظر از سوره نمل، ناظر به دو گروه عمده از انواع کرامات و به طور خاص طی الارض است. مقایسه کرامت عفریت از جن با کرامت آصف بن برخیا، مقایسه دو نوع کرامت است: ظاهری (حسی) و باطنی. ابن عربی به صراحت از این دو نوع کرامت یاد کرده است (ابن عربی، بی تا (الف): ج ۲، ص ۳۶۹). کرامت واقعی همان کرامت باطنی است که بدون بهره گیری از اسباب مادی رخ می دهد.

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

عمده مصادیق کرامات حسی اند. عامه مردم فقط کرامات حسی را می شناسند (ر.ک: ابن عربی، بی تا (الف)، ج ۲، ص ۳۶۹). امثال ابن عربی و مولوی کرامات ظاهری را اصولاً کرامت نمی دانند. مولوی حتی آنها را «عجیب» هم نمی داند: «چندان عجب و کرامات نیست». عبارت فوق، همچنین شامل تعریف کرامت باطنی از منظر مولانا است: «تغییر حال به سوی عقل و حیات». این تغییر، تنها شامل حال صاحب کرامت نمی شود، بلکه بر هم قرینان و حتی جمادات نیز تأثیر دارد.

یکی از وجوه برتری اظهار کرامت از سوی آصف بن برخیا در سه آیه مورد نظر از سوره نمل، می تواند در طبقه کرامات باطنی قرار داشته باشد. از این منظر، خرق عادت که می خواست از سوی عفریت سر بزند، به فرض آنکه جزو کرامات بوده باشد، جزو کرامات حسی بوده است نه باطنی. ستایش سلیمان نبی پس از وقوع این کرامت (هذا من فضل ربی...) نیز همین اقتضا را دارد، وگرنه کرامت حسی از منظر عارفان چندان ارزشمند نیستند.

طی الارض گاه از کرامات حسی است و گاه معنوی. به تعبیر دیگر، طی الارض به دو گونه رخ می دهد: با اسباب مادی و یا بدون اسباب مادی. کلیدواژه

طی الارض با اسباب مادی «تسخیر» است؛ همانند تسخیر باد توسط سلیمان نبی و طی الارض او به واسطه آن، که یک صبح به اندازه یک ماه می‌رفت و عصر هم به اندازه یک ماه (ر.ک: السبأ: ۱۲؛ الأنبیا: ۸۱). کلیدواژه طی الارض بدون اسباب مادی «تبدیل» است؛ همانند معراج پیامبر اکرم (ص)، عیسی و ادریس با جسم مبدل روحانی. طی الارض به معنای انتقال چیزی از مکانی به مکانی دیگر نیز به همین دو شیوه قابل طبقه‌بندی است: با اسباب، مثل توانایی احضار تخت بلقیس توسط عفريت (تسخیر جتی یا ملکي). عفريت از جن به سلیمان گفت که می‌تواند تا پیش از اتمام جلسه، تخت بلقیس را حاضر کند. این شیوه طی الارض را که به کمک جنیان صورت پذیرفته، می‌توان به تصرف در کائنات و تسخیر نیروهای طبیعی ملحق نمود. اما طی الارض در جایگاه یک کرامت اصیل و معنوی، به معنای پیچیده شدن زمین بدون سبب و اسباب است؛ مثل احضار تخت بلقیس توسط آصف برخیا. تخت ملکه سبا را نه ملائکه حمل کردند، نه باد، نه هیچ عامل مادی دیگر که امثال طبرسی در تفسیرشان ذکر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۴۹). پس طی الارض را نمی‌توان به طور مطلق کرامتی حسی و نازل‌تر از بسیاری از کرامات دانست، یا به طور مطلق کرامتی معنوی و برتر از بسیاری دیگر از کرامات پنداشت. تقسیم طی الارض به حسی و معنوی از این جهت اهمیت دارد که طی الارض به عنوان یک کرامت معنوی، نمی‌تواند با اسباب مادی رخ دهد، پس نمی‌توان یک تحلیل تجربی از آن ارائه داد. برخی انتقال تخت بلقیس را از نوع ادراکات فراحسی مربوط به جنبش فراروانی دانسته‌اند (کلانتری، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵ و ۱۴۶). تحلیل‌های تجربی ممکن است در خصوص طی الارض به عنوان یک کرامت حسی دربگیرد، اما در آیات سوره نمل با طی الارض به عنوان یک کرامت معنوی مواجه هستیم و چنین سخنانی جایگاه نخواهد داشت. این امر فراتر از یک جنبش و به حرکت درآوردن معمولی اشیا بدون ابزار محسوس مادی است. در اینجا ظهور و بطون دفعی شیء رخ داده است، البته به واسطه برخورداری از «علم الکتاب». نص عبارت قرآنی «علم الکتاب» مانع از درگرفتن چنین تحلیل‌هایی است. با این همه، جذابیت تحلیل‌های واقع‌نمایانه تجربی از پدیده طی الارض به اندازه‌ای بوده است

که حتی شخصیت مطرحی همچون امام خمینی^(ره) نیز گویا به آن تمایل داشته است (۳).

فارغ از تقسیم عام طی الارض به حسی و معنوی، تقسیم‌های خاص‌تری هم از این کرامت صورت گرفته است که برای بازشناسی آن راهگشاست. برای نمونه، اگر به گزارش روزبهان بقلی دقت کنیم که روش‌های طی الارض را در رؤیا به ابوحفص سهروردی آموخت (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۶۳۶)، درمی‌یابیم که اولاً دست‌کم مراتبی از این کرامت آموختنی است و ثانیاً علاوه بر این که مراتب و گونه‌های مختلفی دارد، با روش‌های متفاوت رخ می‌دهد. سه گونه مهم از طی الارض را می‌توان فهرست کرد:

۱. طی الارض با اسباب مادی، مثل طی الارض به کمک موکلانی از اجنه: عفریت از جن می‌خواست تخت سلیمان را پیش از اتمام جلسه سلیمان به آنجا منتقل کند. این کارش به هر حال، زمانی را صرف خود می‌کرد. پس این یک طی الارضِ دفعی و آنی نیست، اما به هر حال یک خرق عادت است هرچند لزوماً یک کرامت به شمار نمی‌آید.

۲. تصرفِ قَدَمی: یعنی درهم پیچیدن سریع زمین در زیر گام‌های کسی که از علم کتاب یا اسم اعظم برخوردار است. تصرفِ قَدَمی بر زمین و سرعت درهم پیچیده شدن آن، درجاتی دارد. گاهی فقط تا اندازه‌ای راه را نزدیک می‌کند و گاه مثل کرامت آصف برخیا دو هزار و پانصد کیلومتر مسافت از یمن تا شام، به اندازه‌ای کمتر از گرداندن چشم (طرفة‌العین) (۴) طول می‌کشد.

عارف واصل به مرگ عرفانی که با نفس تزکیه یافته‌اش در ارتباط با عالم مثال است، می‌تواند در نمونه‌های مثالی اشیا تصرفاتی داشته باشد. اگر عارف می‌تواند به واسطه نمونه مثالی خود در عالم مثال، مختصات مثالی اشیا را دست‌خوش تغییر سازد، در طی الارضِ قَدَمی چندان دور از ذهن نخواهد بود اگر مختصات مکان با یک قدم برداشتن بر زمین مثالی تغییر کند. عارف، نخست اشیا را به نمونه مثالی خود در عالم مثال بازمی‌گرداند؛ بطون عرفانی یا به تعبیری اعدام. در مرحله بعد، مسافتِ مثالی میان آن شیء تا مقصد مورد نظر به سرعت طی می‌شود. پس طی الارضِ واقعی به معنای درنوردیدن سریع زمین از زیر قدم‌ها در عالم مثال رخ

می‌دهد نه در عالم محدود مادی. عالم مادی صحنه نمایش این تأثیر است در قالب یک جابه‌جایی خارق‌العاده. نمایش این تأثیر، عبارت از مرحله نهایی است: ایجاد. طی الارض قدمی خود گونه‌های مختلف دارد. گاه سالک غیر کامل به واسطه مباشران کامل خود، قادر به انجام این کرامت می‌شود (همان، ص ۳۷۸)؛ یعنی به واسطه خود مثالی یک عارف کامل: «بدین طریق که هر وقت بخواهند طی الارض کنند، بر حسب اذن و اجازه از شخص صاحب کمالی که به آن‌ها داده شده است، در همان لحظه آن شخص بزرگ حضور یابد و آنان را با خود ببرد، یا بدون حضور او بلکه به مجرد اراده، او آنان را به محل مقصود برساند» (همان). همچنین مرتبه کمال شخص صاحب کرامت، در سرعت طی الارض او تأثیرگذار است. ممکن است طی الارض قدمی برای برخی ظرف زمانی بسیار کم، مثلاً کسری از ثانیه رخ دهد اما برای برخی دیگر پنج یا ده دقیقه (همان) طول بکشد: «چون کاملاً به مقام کمال نرسیده‌اند، طی الارض آنها ناقص است و برای خلّاقیت ابدان در محلّ منظور، احتیاج به صرف وقت و اعمال قوه بیشتری دارند؛ مانند طی الارض آجانین که معمولاً طول می‌کشد» (همان). از این جهت، طی الارض قدمی بسته به میزان کمال سالک، ذو مراتب است.

۳. تصرف دفعی: اما آن مرتبه از طی الارض که خاص کمال اولیا بوده، نه تنها واسطه مادی، بلکه واسطه صورت مثالی خود یا دیگران را نیز بر نمی‌تابد، طی الارض دفعی است. طبق قاعده ابن عربی، این یک کرامت معنوی است که گونه‌های مختلفی دارد: مثل حضور همزمان عارف در دو مکان یا بیشتر. یک بار تستری را به همراه دیگر حجاج در عرفات می‌بینند و حال آنکه همان روز خانه‌اش را در عراق ترک کرده بود. ابن عربی خود نیز مدعی این کرامت بوده، در فصوص آورده است که ما این تَرَوُحْن و تعدد صورت را در این جهان علیرغم تراکم این نشأه چشیده‌ایم که انسان می‌تواند بعینه در چند مکان باشد، اما عموم مردم این تجربه را تنها در خواب می‌توانند درک کنند.

نکته مهم در طی الارض دفعی، تفاوت آن با طی الارض قدمی است؛ تا جایی که جندی کوشیده است طی الارض را از کرامت دیگری تحت عنوان «تقریب بعید»

جدا کند: «تقریب بعید نزدیک گردانیدن دور باشد، و آن به معنی جمع و نشر است» (جنیدی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۵). برای او بسیار مهم بوده که مخاطبش طی الارض دفعی را همان طی الارض مصطلح (قَدَمی) نداند، از این جهت طی الارض دفعی را کرامتی مستقل خوانده است. طی الارض واقعی از منظر جنیدی آن است که عارف بتواند فرسنگ‌ها راه را از زیر یک گام خود درنوردد (همان). وی طی الارض و بر آب رفتن و بر هوا رفتن را از جمله کرامات مخصوص به قَدَم طبقه‌بندی کرده است و تقریب بعید را کرامتی دیگر می‌داند. چنانکه ابن عربی نیز طبقه‌بندی کرده، از نظر او طی الارض صرفاً یک کرامت قَدَمی است (ابن عربی، بی تا (ب)، ص ۱۱۳).

گویا فرغانی نیز قائل به این تفکیک است، آنجا که اولیای صاحب طی الارض را «اصحاب خطوة» می‌خواند، در کنار «اصحاب لحظة و لمحة» (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۶۳۵). اصحاب خطوة در زمین تصرف می‌کنند و اصحاب لحظة و لمحة در زمان. البته آنکه به کرامت تقریب بعید نائل آمده، هم در زمین و هم زمان تصرف کرده است. تأکید بر «خطوه» و «قدم» در اینجا می‌تواند بیانگر «حرکت» باشد. تفاوت میان طی الارض حَسّی (قَدَمی) با طی الارض معنوی (دَفعی) که می‌تواند به واقع‌نمایی طی الارض حَسّی یاری‌رسان باشد، در همین عنصر «حرکت» است. در طی الارض حَسّی، عارف با کمترین حرکت، به سرعت بر زمین و زمان غلبه می‌کند. در طی الارض معنوی یا تقریب بعید، بدون هیچ حرکتی به طور قاطع بر زمین و زمان غلبه می‌کند. اولیای الهی می‌توانند بدون هیچ حرکتی به مکان دلخواه منتقل شوند، اما این یک انتقال ذهنی و وهمی نیست. تفاوت دیگر آن است که طی الارض قَدَمی خالی از صرف زمان نیست، هرچند به اندازه یک طرفة‌العین؛ اما طی الارض دفعی چنانکه از نامش برمی‌آید، بدون صرف کمترین زمان مادی رخ می‌دهد. کافی است عارفی مثل ابن عربی اراده کند که در مسجدالحرام باشد تا خود را در آنجا بیابد. هم طی الارض قدمی و هم دفعی بدون حرکت مادی رخ می‌دهند و مفهوم انتقال اشیا در این کرامات، یک انتقال مثالی، ملکوتی و معنوی است، نه انتقال مادی. اما طی الارض قدمی منوط به پیچیدن زمین مثالی زیر قدم‌های مثالی شخصیت مثالی عارف است یا برای نمونه مثالی اشیا. این خود نحوی از حرکت است که وابسته به عنصر زمان و مکان خواهد بود. در طی الارض دفعی، این نحوه

بسیار مختصر از حرکت نیز وجود ندارد، زیرا نه تنها وساطت مادی نیروهایی همچون قوای جنیان، بلکه وساطت صور مثالی نیز در این کرامت نقش ندارد. پس حق با جندی است آنجا که تقریب بعید را نظر به عظمت مرتبت آن، به عنوان یک کرامت معنوی، خاص برخی از اولیای الهی دانسته، آن را به کلی از طی الارض به عنوان یک کرامت حسی جدا کرده است. پس بهتر است تقریب بعید را بالاترین مرتبه طی الارض بدانیم. همان طوری که انتقال بدون حرکت، انتقال به معنای متداول در جهان مادی به شمار نمی آید، یک خرق عادتِ صرف نیز نبوده، برتر از کرامات حسی است.

و اما تفاوت اساسی دیگر میان طی الارض قدمی و دفعی آن است که در طی الارض قدمی راه برای اغیار باز است؛ برخلاف دفعی که خاص انبیا و اولیاست. هر کسی می تواند با ریاضت مشروع یا نامشروع و بدون اتصال به زنجیره ولایت، نفس خود را چندان قوی کند که بر دیگر عوالم احاطه یابد و تصرفاتی انجام دهد. یکی از این تصرفات می تواند مراتبی از طی الارض قدمی باشد. این خرق عادت، مشترک میان اولیا و دیگران است که اگر از دیگران سر زند یقیناً کرامت نیست، بر خلاف طی الارض دفعی که یقیناً کرامتی است معنوی و خاص اولیا.

• جمع بندی و نتیجه گیری

واقع‌نمایی موجود در احادیث و روایات اسلامی به ریشه لغوی (پیچیده شدن زمین) متکی است. عارفان مسلمان تقریر دقیق‌تری ارائه داده‌اند. از این جهت «تأملات عرفانی» ذیل آیات مورد بحث نتیجه قابل توجهی خواهد داشت. برخی از عارفان، طی الارض را اعدام و ایجاد خوانده‌اند، برخی دیگر اخفا و اظهار، قبض و بسط و... هرچند برخی کوشیده‌اند تبیین واقع‌نمایانه متفاوتی ارائه دهند و نظر ابن عربی را باطل بخوانند یا نقدی به آن وارد کنند، اما تمام سخنشان به نحوی به نظریه ابن عربی بازگشته است و نکته چشمگیری بیش از آنچه شیخ اکبر گفت نیفزوده‌اند. قاعده کلی در این خصوص، ظهور و بطون عرفانی است که تمام این تحلیل‌ها را شامل می‌شود. مبتنی بر اصل ظهور و بطون اسمایی، اعدام و ایجاد در کلام ابن عربی همان اظهار و اخفا است. اعدام و آنگاه ایجاد، باطل است؛ زیرا اعاده

معدوم محال است. اصولاً اعدام مطلق نزد عارفان بی‌معناست. اعدام در بیان این عربی به معنای از ظهور به بطون درآمدن است یا به عکس: تبدیل و تحویل از حالی به حالی دیگر. اما مقایسه کرامت عفریت از جن با کرامت آصف بن برخیا، مقایسه دو نوع طی الارض است: ظاهری (حسی) و باطنی. کرامت واقعی آن است که بدون بهره‌گیری از اسباب مادی رخ دهد. طی الارض رخ داده در این آیات نیز از نوعی متفاوت است. طی الارض رخ داده در این آیات از نوع طی الارض دفعی و از قبیل کرامات معنوی بوده است. این تبدیل و تحویل، دفعی و غیر انتقالی است، زیرا افعال اولیا برتر از سلطه حرکت و زمان است. با این تقریر، طی الارض یعنی همراهی جسم یا بدن به واسطه روح متعالی انسان، البته پس از تبدیل جسم. پس از تبدیل جسم، فرایند طی الارض با استفاده از قاعده ظهور و بطون رخ می‌دهد. آصف بن برخیا می‌توانست جسم مبدل روحانی خود یا دیگری را در نمونه مثالی خود در عالم مثال ملحق سازد. این بازگشت در چشم ناظر بیرونی، می‌تواند اعدام یا اخفای نفس یا تخت بلقیس جلوه کند اما وقتی دگر باره در مکانی دیگر ظهور یافت، فرایند طی الارض کامل می‌شود. این اظهار و اخفا تابع قاعده ظهور و بطون عرفانی بوده، به چشم ناظر بیرونی پیمودن سریع زمین یا همان طی الارض جلوه می‌کند.

*پی‌نوشت:

۱. اصطلاح «طی السجل» در قرآن (الأنبياء: ۱۰۴)، به معنای جمع آوردن پراکندگی و درهم پیچیدن تومار و یا هر چیزی است که باز و گسترده است. بنابراین، طی الارض به معنای پیچیده شدن زمین و پیمودن مسافتی از عالم ماده در زمانی بسیار کوتاه است.
۲. «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ» (الأنبياء: ۱۰۴). همچنین: «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (الزمر: ۶۷).

۳. امام خمینی (ره) هر چند ایده ابن عربی مبتنی بر ظهور و بطون و اعدام و ایجاد را می‌پذیرد (خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۹۱)، اما بیان واقع‌نمایانه شیخ اکبر را از حقیقت طی الارض کامل ندانسته، آنگاه از مثال سرعت نور در کیلومتر استفاده می‌کند که تلاش برای ارائه یک واقع‌نمایی مادی، تجربی و طبیعی است: «چنان‌که نور حسی نیز دارای حرکتی بسیار قوی است که در یک ثانیه سیصد هزار کیلومتر مسافت را می‌پیماید» (همان، ص ۱۹۳).

۴. ارتداد طرف در آیه «أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» به معنای چشم برهم‌زدن نیست بلکه هزار مرتبه زودتر از آن است. «طرف» یعنی نگاه کردن با گوشه چشم. اگر عمل دیدن را عبارت از خروج شعاع بصر از چشم، افتادن به اشیا و بازتاب آن به سوی چشم به واسطه انعکاس و شکستگی نور بدانیم، به نظر علامه طباطبایی منظور آصف این است: پیش از اینکه چیزی را که می‌خواهی ببینی، ببینی! او در مدتی سریع‌تر از سرعت نور، تخت بلقیس را از یمن احضار کرد. از این رو خداوند نمی‌فرماید که آصف تخت را آورد بلکه بلافاصله پس از «أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» می‌فرماید: «فَلَمَّا رَأَتْهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ». این یعنی سلیمان بلافاصله پس از این گفت‌وگو با آصف، آن تخت را نزد خود یافت (طهرانی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۷۶ و ۳۷۷).

فهرست منابع

- **قرآن کریم**، ترجمه: محمد مهدی فولادوند (۱۴۱۸ق). چاپ سوم، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ۱. آملی، سیدحیدر بن علی (۱۳۶۷). *المقدمات من کتاب نَصِّ النصوص فی شرح فصوص الحکم*، تصحیح هانری کربن، تهران: توس.
- ۲. ابن عربی، محمد بن علی (بی‌تا-الف). *الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المالکیة و المالکیة*، بیروت: دار صادر.
- ۳. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق). *تفسیر ابن‌العربی*، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۴. ابن عربی، محمد بن علی (بی‌تا-ب). *مواقع النجوم و مطالع اهله الأسرار و العلوم*، بیروت: المكتبة العصریة.

۵. احرار، عبدالله بن محمود (۱۳۸۰). *احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار*، تصحیح عارف نوشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. آشتیانی، میرزامهدی (۱۴۱۸ق). *تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری*، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۷. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۳۷۳). *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه البعثه.
۸. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۵۸). *الدرة الفاخرة*، به اهتمام نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۹. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقض الفصوص*، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۱). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۱. جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۲). *نفحة الروح و تحفة الفتوح*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
۱۲. حافظ بغدادی، حسن بن محمد خلال (۱۴۱۲ق). *کرامات الاولیاء*، تحقیق عبدالجلیل العطا، چاپ دوم، دمشق: دار النعمان.
۱۳. خمینی، روح الله موسوی (۱۴۱۰ق). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، چاپ دوم، قم: پاسدار اسلام.
۱۴. خوارزمی، تاج الدین حسین (۱۳۸۷). *شرح فصوص الحکم*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۵). *المفردات فی غریب القرآن*، ارومیه: ظرافت.
۱۶. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۰). *شرح المنظومه*، تصحیح حسن زاده آملی، قم: نشر ناب.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم: بیدار.
۱۸. صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۲). *کمال الدین و تمام النعمة*، ترجمه منصور پهلوان، قم: مسجد مقدس جمکران.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی التفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.

۲۱. طنطاوی، سیدمحمد (۱۹۹۷م). *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره: دار نهضه مصر.
۲۲. طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۵ق). *مهر تابان، یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه*، چاپ پنجم، مشهد: انتشارات نور ملکوت.
۲۳. عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۲). *تذکره الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، چاپ هفتم، تهران: زوار.
۲۴. فتال نیشابوری، محمدبن احمد (۱۳۶۶)، *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
۲۵. فرغانی، سعیدبن محمد (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری، شرح تائیه ابن فارض*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۶. فناری، محمدبن حمزه (۱۳۸۸). *مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
۲۷. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۳۷۸). *الأصفی فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمد رضا نعمتی و محمدحسین درایتی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۸. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۳۷۲). *راه روشن: ترجمه محجه البیضاء*، ترجمه محمدصادق عارف، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۹. قربانی، رحیم (۱۳۸۷). مبانی نظری حقیقت «طی الارض» از منظر امام خمینی (ره)، *معارف عقلی*، ۱۲ (۱۲)، صص ۹۵-۱۲۰.
۳۰. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۱). *رسالة قشیریه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۱. قمی مشهدی، محمدبن محمد رضا (۱۳۶۸). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳۲. قیصری، داوودبن محمود (۱۳۸۶). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۳. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم: بیدار.
۳۴. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۴). *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، تحقیق مجید هادی زاده، چاپ چهارم، تهران: میراث مکتوب.
۳۵. کلانتری، ابراهیم (۱۳۸۹). ادراکات فراحسی و قرآن، *پژوهش های قرآن و حدیث*، ۴۳ (۲)، صص ۱۳۳-۱۵۲.
۳۶. کمپانی زارع، مهدی (۱۳۸۹). پژوهشی شتابزده در باب کرامات و خوارق؛ تأملاتی انتقادی در باب کتاب حدیث کرامت، *کتاب ماه فلسفه*، ش ۳۹.

۳۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.

38. Eliade Mircea, (1964). *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, translated from the French by Willard R. Trask, New York: Simi Valley.



References

- The Holy Quran
1. Ibn al-‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Alī (n.d.-a). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya fī Ma‘rifat al-Asrār al-Mālikiyya wa al-Malakiyya*. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
 2. Ibn al-‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Alī (2001). *Tafsīr Ibn al-‘Arabī*. Ed. Samīr Muṣṭafā Rabbāb. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
 3. Ibn al-‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Alī (n.d.-b). *Mawāqī‘ al-Nujūm wa Maṭāli‘ Ahlat al-Asrār wa al-‘Ulūm*. Beirut: Al-Maktaba al-‘Aṣriyya. [In Arabic]
 4. Aḥrār, ‘Abd Allāh ibn Maḥmūd (2001). *Aḥwāl wa Sukhanān-i Khwāja ‘Ubayd Allāh Aḥrār*. Ed. ‘Ārif Nawshāhī. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī. [In Persian]
 5. Āshtiyānī, Mīrzā Mahdī (1997). *Ta‘līqā ‘alā Sharḥ al-Manzūma li-l-Sabzawārī* (3rd ed.). Qom: Daftar-i Tablīghāt-i Ḥawza-yi ‘Ilmiyya. [In Arabic]
 6. Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān (1994). *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur‘ān*. Qom: Mu‘assasat al-Ba‘tha. [In Arabic]
 7. Jāmī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad (1979). *Al-Durra al-Fākhira*. Ed. Nīkū Lāhīr & ‘Alī Mūsawī Bahbahānī. Tehran: Mu‘assasa-yi Muṭāla‘āt-i Islāmī. [In Arabic]
 8. Jāmī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad (1991). *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ* (2nd ed.). Tehran: Mu‘assasa-yi Muṭāla‘āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī. [In Arabic]
 9. Jandī, Mu‘ayyid al-Dīn (2002). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ed. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qom: Bustān-i Kitāb. [In Persian]
 10. Jandī, Mu‘ayyid al-Dīn (1983). *Nafḥat al-Rūḥ wa Tuḥfat al-Futūḥ*. Ed. Najīb Māyil Hirawī. Tehran: Mawlā. [In Arabic]
 11. Ḥāfiẓ al-Baghdādī, Ḥasan ibn Muḥammad Khallāl (1992). *Karāmāt al-Awliyā’*. Ed. ‘Abd al-Jalīl al-‘Aṭā (2nd ed.). Damascus: Dār al-Nu‘mān. [In Arabic]
 12. Khomeinī, Rūḥ Allāh Mūsawī (1989). *Ta‘līqāt ‘alā Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam wa Miṣbāḥ al-Uns* (2nd ed.). Qom: Pāsdār-i Islām. [In Persian]
 13. Khwārazmī, Tāj al-Dīn Ḥusayn (2008). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ed. Ḥasan Ḥasan’zāda Āmulī (3rd ed.). Qom: Bustān-i Kitāb. [In Persian]

14. Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad (2006). *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān*. Urmia: Zārāfat. [In Arabic]
15. Sabzawārī, Mullā Hādī (1991). *Sharḥ al-Manzūma*. Ed. Ḥasanʾ zāda Āmulī. Qom: Nashr-i Nāb. [In Arabic]
16. Sayyid Ḥaydar Āmulī, Ḥaydar ibn ʿAlī (1988). *Al-Muqaddimāt min Kitāb Naṣṣ al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ed. Henry Corbin. Tehran: Ṭūs. [In Arabic]
17. Shaykh Ṣadūq, Muḥammad ibn ʿAlī (2003). *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Niʿma*. Trans. Maṣṣūr Pahlawān. Qom: Masjid-i Muqaddas-i Jamkarān. [In Arabic]
18. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1987). *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm* (2nd ed.). Qom: Bidār. [In Arabic]
19. Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn (1997). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān* (5th ed.). Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Arabic]
20. Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan (1993). *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān* (3rd ed.). Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic]
21. Ṭantāwī, Sayyid Muḥammad (1997). *Al-Tafsīr al-Wasīṭ li-l-Qurʾān al-Karīm*. Cairo: Dār Nahḍat Miṣr. [In Arabic]
22. Tehrani, Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī (2004). *Mihr-i Tābān: Yādnāma wa Muṣāhibāt-i Tilmīḍ wa ʿAllāma* (5th ed.). Mashhad: Intishārāt-i Nūr-i Malakūt. [In Persian]
23. ʿAṭṭār Nīshābūrī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1993). *Tadhkirat al-Awliyāʾ*. Ed. Muḥammad Istiʿlāmī (7th ed.). Tehran: Zawwār. [In Persian]
24. Fattāl Nīshābūrī, Muḥammad ibn Aḥmad (1987). *Rawḍat al-Wāʾiẓīn wa Baṣīrat al-Muttaʾiẓīn*. Trans. Maḥmūd Maḥdawī Dāmghānī. Tehran: Nashr-i Ney. [In Persian]
25. Farghānī, Saʿīd ibn Muḥammad (2000). *Mashāriq al-Darārī: Sharḥ Tāʾiyya ibn Fāriḍ*. Ed. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qom: Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī. [In Persian]
26. Fanārī, Muḥammad ibn Ḥamza (2009). *Miṣbāḥ al-Uns*. Ed. Muḥammad Khwājawī. Tehran: Mawlā. [In Arabic]
27. Feyḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā (1999). *Al-Aṣfā fī Tafsīr al-Qurʾān*. Ed. Muḥammad Riḍā Niʿmatī & Muḥammad Ḥusayn Dirāyatī. Qom: Maktab al-Iʿlām al-Islāmī. [In Arabic]
28. Feyḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā (1993). *Rāh-i Rawshan: Tarjuma-yi al-Maḥajja al-Bayḍāʾ*. Trans. Muḥammad Ṣādiq ʿĀrif. Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḍawī. [In Arabic]

29. Qurbani, Rahim (2008). "Mabānī-yi Nazarī-yi Haqīqat-i 'Ṭayy al-Ard' az Manẓar-i Imām Khomeinī (r.a.)." *Ma'ārif-i 'Aqlī*, 12(12), 95–120. [In Persian]
30. Qushayrī, 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin (2002). *Risāla-yi Qushayriyya*. Trans. Abū 'Alī Ḥasan ibn Aḥmad 'Uthmānī. Ed. Badī' al-Zamān Furūzānfar (7th ed.). Tehran: 'Ilmī wa Farhangī. [In Persian]
31. Qummī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Riḍā (1989). *Tafsīr Kanz al-Daqā'iq wa Baḥr al-Gharā'ib*. Ed. Ḥusayn Dargāhī. Tehran: Sāzmān-i Chāp wa Intishārāt-i Wizārat-i Irshād-i Islāmī. [In Arabic]
32. Qayṣarī, Dāwūd ibn Maḥmūd (2007). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī (3rd ed.). Tehran: 'Ilmī wa Farhangī. [In Persian]
33. Kāshānī, 'Abd al-Razzāq (1991). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (4th ed.). Qom: Bidār. [In Persian]
34. Kāshānī, 'Abd al-Razzāq (1995). *Majmū'a-yi Rasā'il wa Muṣannafāt-i Kāshānī*. Ed. Majīd Hādī'zāda (4th ed.). Tehran: Mīrāth-i Maktūb. [In Persian]
35. Kalantari, E. (2011). Super Sensory Perception and the Glorious Quran. *Quranic Sciences and Tradition*, 43(2), 133-152. [In Persian]
36. Kompani Zare', Mahdi (1389 SH). "Pazhūhishī Shitāb'zāda dar Bāb-i Karāmāt wa Khawāriq: Ta'ammulātī Intiqādī dar Bāb-i Kitāb-i Ḥadīth-i Karāmat." (A Hasty Study on Miracles and Wonders: Critical Reflections on the Book Hadith-e Karamat), *Ketab-e Mah-e Falsafeh*, no. 39. [In Persian]
37. Majlisī, Muḥammad Bāqir (1984). *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Mu'assasat al-Wafā'. [In Arabic]
38. Eliade, Mircea (1964). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Trans. Willard R. Trask. New York: Bollingen Foundation. [In English]