Researches of Quran and Hadith Sciences
Vol. 22, No. 1 – serial 65, Spring 2025
EISSN:2476-616X

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 Roodgar[1]

1. Faculty Member, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran. Email: Roodgar@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6473-3751

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 "ʿilmun 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 "ʿifrīt 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 ʿArabī. The phenomenon of Ṭayy al-arḍ can be explained through the mystical theory of ẓāhir (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 (ījād), manifestation (iẓhār) and concealment (ikhfāʾ), 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), Taʾwīl (esoteric interpretation), Surah al-Naml, Ṭayy al-arḍ (earth-traversing).
DOI: 10.22051/tqh.2024.46976.4172
Publisher: Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran

OPEN ACCESS CC BY NC ND

«تحقیقات علوم قرآن و حدیث»
سال ۲۲، شماره ۱، بهار ۱۴۰۴، پیاپی ۶۵
شاپای الکترونیکی: 2476-616X

تحلیل ماهیت و انواع طی‌الارض در قرآن (تأملات عرفانی در آیات ۳۸-۴۰ سورة النمل)

محمد رودگر [۱]

۱. عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
https://orcid.org/0000-0002-6473-3751 / .Roodgar@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده

صص: ۴۷-۷۳

مقاله: علمی پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۵

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/ ۲۲

خداوند در آیاتی از سوره نمل، در قالب نقل یک داستان تاریخی از سلیمان نبی(ع)، به کرامت طی‌الارض پرداخته است. طبق این آیات، صدور خرق عادات و کراماتی همچون طی‌الارض از سوی اشخاصی غیر از پیامبران نیز جایز است. بررسی تفاسیر وارد شده در ذیل عبارت «عِلمٌ مِنَ الکتاب» و مقایسة آصف‌بن‌برخیا (الّذی عندَه عِلمٌ مِنَ الکتاب) با «عِفریتٌ من الجنِّ»، مقایسة دو نوع ولایت: ولایت الهی و ولایت شیطانی و دو نوع کرامت: ظاهری(حسی) و معنوی(باطنی) است که ثمراتی را در بازشناسی طی‌الارض به همراه خواهد داشت. این‌که طی‌الارض چیست، چگونه رخ می‌دهد و عرفای مسلمان چه توجیهی برای این‌گونه از کرامت آورده‌اند، موضوع اصلی در این پژوهش است که از منظر بزرگانی مانند ابن‌عربی بررسی شده است. پدیده طی‌الارض 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 واقع‌نمایی طی‌الارض پرداخته‌اند. همچنین انواع طی‌الارض و تشخیص اینکه کرامتِ رخ‌داده در آیات فوق از چه نوع بوده، از دستاوردهای این پژوهش است.

کلیدواژه‌ها: *تفسیر، تأویل، سوره نمل، طی‌الارض*

DOI: 10.22051/tqh.2024.46976.4172

ناشر دانشکده الهیات دانشگاه الزهرا، تهران، ایران

۱. مقدمه

متن سه آیه محور این بحث است: «قالَ یا أَیُّها المَلَؤُ أیُّکم یَأتینی بعرشِها قبلَ أن یأتونی مسلمین* قالَ عِفریتٌ من الجنِّ أنا آتیک به قبلَ أن تَقومَ مِن مقامِک و إنّی علیه لَقَویٌّ أمین* قالَ الّذی عندَه عِلمٌ مِنَ الکتابِ أنَا آتیکَ بِهِ قبلَ أن یَرتَدَّ إلیک طرفُک فلَمّا رَآهُ مُستقِرّاً عنده قالَ هذا مِن فضلِ ربّی لِیَبلُوَنِی أ أشکُرُ أم أکفُر و مَن شَکَرَ فإنّما یَشکُرُ لنفسِه و من کَفَرَ فإنّ ربّی غنیٌّ کریمٌ»(النمل: ۳۸- ۴۰).

در داستانِ آوردنِ تختِ ملکه سبا، با دو شخصیت متفاوت آشنا می‌شویم: آصف‌بن‌برخیا و عفریت. آصف بی‌شک یک ولیّ صاحب‌کرامت بود، به حکم آیه کریمه «عِندَهُ عِلمٌ مِنَ الکتاب»(النمل: ۴۰). او مردی صالح از بنی‌اسرائیل بود که خداوند به او علم لدنّی عطا فرموده بود (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج۱۰، ص۳۲۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۵، ص۵۱۷). در مقابل، عفریت بی‌شک از جنیان بود که به تسخیر سلیمان درآمده بود. عبارت «عِلمٌ مِنَ الکتاب» 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، برآنند که نیروی او از نیروهای شیطانی بود (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۷۸، ج۲، ص۹۰۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۵، ص۵۱۶). 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 بنی‌اسرائیل، از راه ولایت تکوینی الهی به این مقام رسیده بود که توانست در زمانی کوتاه‌تر (در چشم‌به‌هم زدنی) 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. آصف‌بن‌برخیا تنها از یکی از این حروف برخوردار بود، اما اهل‌بیت(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، ج۵، ص۱۲۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج۱۱، ص۲۳۹). این

حدیث و مجموعه روایات شیعی مشابه که در این ماجرا از اسم اعظم یاد کرده‌اند، اولاً: بیانگر آن است که طی‌الارض (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. طی‌الارض(۱) درهم‌کشیدن زمین یا انزواءالارض، یادآور روان شدن تخت سلیمان و یا پرواز قالی سلیمان است؛ چنان‌که فرمود: «و لِسلیمانَ الریحَ غُدُوُّها شهرٌ و رَواحُها شهرٌ» (السبأ: ۱۲) یا احضار تخت ملکه سبا از یمن تا شام توسط آصف‌بن‌برخیا. همچنین آیه «أتبع سبباً» (الکهف: ۸۹) که ناظر به طی‌الارض ذوالقرنین به کمک ابرها است (ر.ك: بحرانی، ۱۳۷۳، ج۲، ص۴۸۴ و۴۸۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص۵۱۳) و نیز ماجرای معراج در سوره اسراء. افزون بر این چهار حجتِ قرآنی، در روایات نیز این کرامت به انبیا (سیدحیدر آملي، ۱۳۶۷: ص۸۵) و امامان معصوم(ع) (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۵۵، ص۲۲۱) نسبت داده شده است. از جمله امام رضا(ع) در وصف امام مهدی(عج) فرمود: «هو الذی تطوی له الارض» (شیخ صدوق، ۱۳۸۲، ج۱، ص۳۷۸). امام صادق(ع) یاران آن حضرت(عج) را نیز صاحب طی‌الارض خوانده است: «...یُنادی البیعه لله فیصیرُ إلیه شیعتُه من اطرافِ الأرض تطوی لهم الأرض حتّی یُبایِعوه» (فتال نیشابوری، ۱۳۶۶، ص۲۶۳).

طی‌الارض در تذکره‌های عرفانی از جمله *تذکره الاولیاء* نیز به بسیاری از عارفان نسبت داده شده است (عطار، ۱۳۷۲، ص۵۷۴، ۷۰۴، ۲۶۷، ۳۶). حبیب عجمی را روز ترویه در بصره دیدند و روز عرفه در عرفات (قشیری، ۱۳۸۱، ص۶۶۱؛ حافظ بغدادی، ۱۴۱۲ق، ص۸۹). همین واقعه برای مالک دینار نیز نقل شده است (حافظ بغدادی، همان، ص۱۲۲). 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، ص۶۲۱-۶۲۲). چنین کراماتی نیز با طی‌الارض 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، ص۶۲۷).

حال پرسش آن است که ولایت عفریت از جن یا مؤمن بنی‌اسرائیل از چه نوع بوده و کرامت طی‌الارض از دیدگاه عرفانی و منطبق با منطق روایيِ این آیات چگونه پدید می‌آید؟. در جست‌وجوی پاسخ به این پرسش‌ها از منظر بزرگانی همچون ابن‌عربی، به سویه جدیدی از آیات فوق دست خواهیم یافت. همچنین می‌توانیم به تقریری واقع‌نمایانه از طی‌الارض 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 طی‌الارض منابعی وجود دارد؛ از جمله:

- براتی، حسین و سهیلا پیروزفر، بهار و تابستان ۱۴۰۰، «تحلیل انگاره «طی‌الارض» در روایات اسلامی»، *علوم قرآن و حدیث*، ۵۳(۱)، ، صص۹۷-۱۱۶.

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

- درویش‌پور، عابدین و مهرداد امیری، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، «خوانشی بر کیفیت طی‌الارض در نگاه عرفانی مولوی»، *پژوهش‌های عقلی نوین*، ۷(۱۴) ، صص۱۵۹-۱۷۲.

این پژوهش نیز محدود به نگاه عرفان مولوی است.

هیچ منبعی به تقریر عرفانی طی‌الارض در سه آیه فوق از سوره نمل اختصاص ندارد. پژوهش‌های موجود درباره طی‌الارض هیچ‌کدام قرآنی و عرفانی نبوده،

همچنین شامل انواع طی‌الارض 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 ابن‌عربی بررسی نکرده است و در عوض رویکرد قرآنی و عرفانی در آن غلبه دارد.

۳. چیستی طی‌الارض

کرامت رخ داده در آیات مورد بحث، از نوع طی‌الارض است. سخن از خرق عادتی 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.

۳- ۱. پیچیده شدن زمین

برخی در بیان این پدیده به ریشه لغویِ آن متوسّل شده‌اند. «طیّ» در لغت یعنی گذار دفعی، آنی و کوتاه (راغب اصفهانی، ۱۳۸۵، ص۵۳۳). طی‌الارض در اصطلاح یعنی در لحظه‌ای به هر جای زمین رفتن (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۳۲). در حدیثی از امام صادق(ع) است که زمین پیچیده شد و تخت بلقیس نزد سلیمان آمد (همان). این اشاره به معنای لغوی طیّ دارد؛ مثل «طیّ السّجل» در قرآن (۲). سیدجلال آشتياني روايات مربوط به احضار تخت بلقيس را ارزيابی کرده است (قیصری، ۱۳۸۶، ص۹۲۶). رویکرد واقع‌نمایانه در این روایات، بیشتر بر معنای لغوی «طیّ» استوار است. سعی شده است با تعابیری همچون خرق زمین (شکافته شدن) یا خسف زمین (فرو رفتن در زمین)، معنایی محصّل از طی‌الارض ارائه شود.

طی‌الارض علاوه بر مفهومِ درنوردیدنِ زمین با سرعت به‌واسطه 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 طی‌الارض، رهیدن از قید مکان است. شاید تعبیر «طی‌المکان» رساتر باشد؛ مکان مادی اعم از زمین، آب و هوا. در ادامه باید توجه داشت که لازمه طی مکانِ لحظه‌ای و دفعی، طیّ 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 نوردیدنِ زمان و مکان مادی. پس کرامات مربوط به تسخیر و تصرف در زمان، همچون نشرالزمان نیز از همان قاعده واقع‌نمایی در طی‌الارض تبعیت می‌کنند.

بنابراین، توضیح لغویِ طی‌الارض 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 توانايي 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) طی‌الارض یک واقعیت فراطبیعی فراتر از معنای لغوی‌اش دارد.

۳-۲. اعدام و ایجاد

طی‌الارض 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 برآن‌است که آصف‌بن‌برخیا به اذن خداوند تخت بلقیس را در جایی که بود معدوم ساخت و نزد سلیمان ایجاد کرد. ابوهاشم جبائي این تحلیل را نمی‌پذیرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۷، ص۲۳۴۹). طبق نظریه وحدت عرفانی، سریان وجود، و ظهور و تجلی، ایجاد و اعدام مصطلح در فلسفه به هیچ وجه پذیرفته نیست. اگر وجود از آنِ خداست، هیچ‌گاه عدم بر چیزی عارض نخواهد شد (ر.ک: ابن‌عربی، بی‌تا(الف)، ص۴۰۹)؛ چنان‌که خود فرمود: «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا» (النساء: ۱۳۳). نفرمود: «يعدمكم» زیرا انعدام مظهر، مستلزم انعدام ظاهر است. پس بحث در اینجا بر سر ظهور و بطون یا اظهار و اخفا است نه انعدام 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(طیّ) و قبض زمین، مستلزم محو و نابودی چیزی نیست.

۳- ۳. اظهار و اخفا(ظهور و بطون)

ابن‌عربی اثرگذارترین شخصیت در واقع‌نمایی طی‌الارض است. او مدعی است خود بارها این کرامت را تجربه کرده، از لحاظ نظری نیز قابل اثبات است (ابن‌عربی، بی‌تا(ب)، ص۱۱۴). البته او احضار تخت ملکه سبأ را از نوع اعدام و ایجاد دانسته است، اما آنجاکه وی طی‌الارض 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، ص۲۶۲). او خود می‌نویسد: «ایجاد و اعدام چیزي نیست جز اظهار امور ثبوت یافته در غیب و مخفي گرداندن آن‌ها در جهان غیب» (ابن‌عربي،۱۴۲۲ق، ج۲، ص۸۶). واقع‌نمایيِ ابن‌عربی از طي‌الارض، بر مباني عرفا در باب نحوه تجلي اسماي الهي تکیه دارد. از آنجا که اعدام و ایجاد تخت بلقیس بدون دخالت اسباب مادی صورت پذیرفت، گرفتار قید حرکت، زمان و طیّ مسافت نشده است؛ وگرنه طیّ چنین مسافتی ظرف این زمان اندک (ارتداد بصر) محال بود. آیا در این کرامت، هیچ گونه انتقالی صورت نگرفته و طی‌الارض بر خلاف معنای لغوی‌اش طیّ مسافت نیست؟

ابن‌عربی گونه خاصی از اعدام و ایجاد در نظر دارد که همان اظهار و اخفا یا ظهور و بطون است: «ایجاد و اعدام چیزي نیست جز اظهار امور ثبوت یافته در غیب و مخفي گرداندن آنها در جهان غیب» (ابن‌عربي،۱۴۲۲ق، ج۲، ص۸۶). شارحان ابن‌عربی همچون قیصري (قیصری، ۱۳۸۶، ص۹۲۶ به بعد)، خوارزمي (خوارزمی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۵۶۵ و ۵۶)، بالي‌زاده(عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۰، ص۲۳۸، تعلیقه) و جامي(جامی، ۱۳۷۰، ص۲۲۲) کوشیده‌اند واقع‌نماییِ شیخ را از طی‌الارض توضیح دهند. طبق نظر ایشان، ولیّ 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 طیّ‌الارض به معنای اختفای ظاهر مادی شیء در باطن مثالی خویش و ظهور مجدد آن در مکانی دیگر از عالم ماده است. تحلیل طی‌الارض به ظهور و بطون، با معنای لغوی «طیّ» (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، ج۱۴، ص۳۲۸). پس طی‌الارض یعنی در هم پیچیدنِ محدودیت مادی زمان و مکان. این یک طیّ و انتقال معنوی است و نه مادی.

ابن‌عربی طی‌الارض را به همراه بر آب و بر هوا رفتن، جزو کرامات قَدَمی به‌شمار آورده است (ابن‌عربی، بی‌تا(ب)، ص۱۱۳). 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 درنوردیده می‌شود (همان). از عارفی پرسیدند: چگونه در هوا راه می‌روی؟ گفت: هوایم را برای هوای او ترک کردم، مرا در هوایش نشانید (همان). جسم مبدَّلِ 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، ص۱۱۴).

شیخ اکبر به صراحت منشأ طی‌الارض را در عوالم روحانی مثال، خیال و ملکوت ذکر می‌کند: «عاده أجراها الله لهم فی طریق عالم الملکوت» (همان). همچنین: «فمن طُویت 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، ص۱۱۳). اگر کسی در این جهان قادر به طی‌الارض 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: «فإنّه یفتح له باب إلی عالم الأرواح فی الملکوت الأعلی فیعرف عند ذلک حقائق الأسرار و کیفیه الصعود و النزول و الإستواء» (همان، ص۱۱۴). در این عالم او می‌آموزد چگونه صعود نماید، فرود بیاید و اعتدال خودش را حفظ کند. بنابراین، کرامات قدمی همانند طی‌الارض بدون گشوده شدن دروازه‌های عوالم ملکوتی و مثالی غیرقابل دست‌یابی است: «حتّی یُفتح له باب إلی عالم الملکوت» (همان، ص۱۱۳).

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، ص۵۱۲) 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 برخي مراتب وجود ظهور دارد و در برخي دیگر بطون (سبزواری، ۱۳۷۰، ج۴، ص۲۸۵). اولیاي 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 طی‌الارض یا انتقال تخت ملکه سبا را با عالم اسما و بحث تجلّی دریافت. درباره انتقال اشیا به اراده عارف که می‌توان به عنوان یک کرامت معنوی و بدون اسباب مادی، آن را «إتیان طرفةالعینی»خواند، می‌توان طبق اصول موجود، این گونه واقع‌نمایی کرد: ولیّ صاحب کرامت به واسطه منِ مثالی(شیخ‌الغیب) می‌تواند به دلیل برخورداری از عنصر ولایت با نمونه مثالیِ جمیع موجودات در ارتباط باشد، از جمله می‌تواند در شاخصه‌های ظهور و بطون هر چیزی تأثیر گذارد. این موضوع می‌تواند منشأ بسیاری از کرامات باشد. از جمله شاخصه‌های یک ماده، وابستگی به زمان و مکان است. ولیّ صاحب کرامت بر تمام این شاخصه‌ها 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 طی‌الارض 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. چنان‌که ابن‌عربی می‌گوید، درنوردیدنِ زمینِ مادی در عالم کبیر، ثمره درنوردیدنِ زمینِ جسم است: «بالمجاهدات و أصناف العبادات» در عالم صغیر(ابن‌عربی، بی‌تا(ب)، ص۱۱۷).

بنابراین، دو نوع زمین نزد عارف شناخته شده است: مادی و مثالی. زمین مادی قابلیت این گونه درنوردیدن را ندارد و طی‌الارض 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 طیّ می‌شود، نمونه مثالیِ همین زمین است در عالم ملکوت خیال و مثال. این زمین است که می‌تواند درهم بپیچد و طیّ 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 طی‌الارض 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 نابودی‌اش خواهد انجامید.

بنابراین، نظریه‌هایی مثل اظهار و اخفا، ظهور و بطون یا کمون و بروز، در توضیح نظریه ابن‌عربی (اعدام و ایجاد) بیان شده است. حرف آخر را در طی‌الارض ابن‌عربی 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.

۳- ۴. خلع و لبس

«ارتداد بصر» در احضار تخت بلقیس، کنایه از اتحاد قول و فعل(کُن فَیَکُون) است. طبق آیه «بَل هُم فِي لَبسٍ مِّن خَلقٍ جَدِيدٍ» (ق:۱۵) اعدام و ایجادی با این خصوصیت باعث می‌شود که تصور شود تخت بلقیس منتقل شده است، اما به قول قیصری این اعدام و ایجادی از نوع خلع و لبس است (قیصری، ۱۳۸۶، ص۹۲۵ 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 آنی‌الوقوع 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، ص۷۱۷؛ جندی، ۱۳۸۱، ص۶۵۴).

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، ص۱۰۳ 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 علمیِ آن در سبا و ظهور آن نزد سلیمان است (کاشانی، ۱۳۷۴، ص۷۱۸). پس عین علمی در عالم غیب به حال اصلی خود باقی است و چیزی به معنای واقعیِ 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 واقع‌نماییِ طی‌الارض ارائه کرده‌اند. عبدالرحمن جامی یکی دیگر از شارحان ابن‌عربی است که برای واقع‌نماییِ طی‌الارض تلاش نموده و از نظریه «قبض و بسط» یاد کرده است: «نفس کامله می‌تواند ظهور بدنی خود را در مکانی از امکنه قبض نموده و در مکانی دیگر بسط نماید و ظاهر است که این قبض و بسط را زمانی متخلّل نباشد یعنی زمانی فی مابین آن نباشد» (جامی، ۱۳۵۸، ص۱۵۷). با دقت در سخنان جامی در می‌یابیم که حتی قبض و بسط نیز به نظریه ابن‌عربی (اخفا و اظهار یا ظهور و بطون) باز می‌گردد.

۳- ۵. تحلیل واقع‌نمایانه صدرایی

پس از مکتب ابن‌عربی با مکتب صدرا مواجه‌ایم. عارفان شیعی هرچند تابع مکتب ابن‌عربی بوده‌اند اما مشرب صدرایی‌شان نیز قابل توجه است. چنانکه گذشت، کسی برتر از ابن‌عربی در واقع‌نمایی طی‌الارض سخنی نیاورده است. شخص صدرالمتألهین نیز در جایی به صراحت در صدد واقع‌نمایی طی‌الارض برنیامده، 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 صُوَری است که آن‌به‌آن از سوی عقل فعال به او افاضه می‌شود. نفس مهذّب که با عقل فعّال پیوند یافته است، این قدرت را خواهد داشت که مختصات این افاضه مدام را از عقل فعّال، 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 عینیتِ 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 ایجادی است که ابن‌عربی 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: «فلأنّ مادّه العناصر قابله لان یتکون منها الصّور الغیر المتناهیه علی التعاقب، فیجوز ان یستحیل بعض أجزاء الحجر ماءً» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج۳، ص۴۳۸). این نظریه از طریق به رسمیت شناختنِ «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 مادیِ خویش به وساطت ماده اولی، تنها تغییر مختصات مکانی را مدّ نظر قرار دهند.

۳- ۶. دفعة واحدة، دهریة سرمدیة

میرزا مهدی آشتیانی تمام نظریات قبلی درباره طی‌الارض 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. طی‌الارض ناسوتی بر اثر تصرف مادی و افعال ظاهری اولیاست. و اما طی‌الارض 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 وغیرمتعین، و بلکه با صورت هایی که محیط و جامع بر همه چیز، متساوي‌النسبه به جمیع افراد و مکان‌ها، خلّاق تفاصیل و فعّال در معلول‌ها تحقق مي‌یابند» (آشتیانی، ۱۴۱۸ق، ص۹۳). وقتی نفس به عقل فعال می‌رسد «همه ادراکات او به ادراکات دفعی دهری سرمدی محیط بر همه افراد ممکن مي‌گردد» (همان).

طی‌الارض 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 محالاتِ مستلزمِ این پذیرش شویم. پس راهی نمی‌ماند جز اینکه تقریر دفعی دهری سرمدی را نیز به اعدام و ایجاد ملحق کنیم که همان تقریر ابن‌عربی است. به ویژه آنکه خود مرحوم آشتیانی نیز «در تبیین اتصال به مراتب الهي، همان ظهور اقتدار الهي را مطرح کرده که ابن‌عربی مطرح ساخته است» (ر.ک: قربانی، ۱۳۸۷، ص۱۰۷). طبقه‌بندی کرامات به ناسوتی و باطنی نیز بی‌شباهت به تقسیم آنها از سوی ابن‌عربی به حسّی و معنوی نیست.

۴. انواع طی‌الارض

بررسی انواع طی‌الارض در تشخیص ما از ماهیت آن یاری‌رسان است. آیات مورد نظر از سوره نمل، ناظر به دو گروه عمده از انواع کرامات و به طور خاص طی‌الارض است. مقایسه کرامت عفریت از جن با کرامت آصف‌بن‌برخیا، مقایسه دو نوع کرامت است: ظاهری(حسّی) و باطنی. ابن‌عربی به صراحت از این دو نوع کرامت یاد کرده است (ابن‌عربی، بی‌تا(الف): ج۲، ص۳۶۹). کرامت واقعی همان کرامت باطنی است که بدون بهره‌گیری از اسباب مادی رخ می‌دهد.

مولانا به روشنی بروز کرامات ظاهری را ناچیز و غیراصیل می‌داند: «یکی از اینجا به روزی یا به لحظه‌ای به کعبه رود، چندان عجب و کرامات نیست. باد سموم را نیز این کرامات هست، به یک روز و یک لحظه هر کجا که خواهد، برود. کرامات آن باشد که تو را از حال دون به حال عالی آرد و از آنجا، اینجا سفر کنی و از جهل به عقل و از جمادی به حیات» (مولوی، ۱۳۸۶، ص۱۱۸).

عمده مصادیق کرامات حسّی‌اند. عامه مردم فقط کرامات حسی را می‌شناسند (ر.ک: ابن‌عربی، بی‌تا(الف)، ج۲، ص۳۶۹). امثال ابن‌عربی و مولوی کرامات ظاهری را اصولاً کرامت نمی‌دانند. مولوی حتی آنها را «عجیب» هم نمی‌داند: «چندان عجب و کرامات نیست». عبارت فوق، همچنین شامل تعریف کرامت باطنی از منظر مولاناست: «تغییر حال به سوی عقل و حیات». این تغییر، تنها شامل حال صاحب کرامت نمی‌شود، بلکه بر هم‌قرینان و حتی جمادات نیز تأثیر دارد.

یکی از وجوه برتری اظهار کرامت از سوی آصف‌بن‌برخیا در سه آیه مورد نظر از سوره نمل، می‌تواند در طبقه کرامات باطنی قرار داشته باشد. از این منظر، خرق عادتی که می‌خواست 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 مِن فضلِ ربّی...) نیز همین اقتضا را دارد، وگرنه کرامت حسی از منظر عارفان چندان ارزشمند نیستند.

طی‌الارض گاه از کرامات حسّی است و گاه معنوی. به تعبیر دیگر، طی‌الارض به دو گونه رخ می‌دهد: با اسباب مادّی و یا بدون اسباب مادّی. کلیدواژه طی‌الارض با اسباب مادّی «تسخیر» است؛ همانند تسخیر باد توسط سلیمان نبیّ و طی‌الارض 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 طی‌الارض بدون اسباب مادّی «تبدیل» است؛ همانند معراج پیامبر اکرم(ص)، عیسی و ادریس با جسم مبدّلِ روحانی. طی‌الارض 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 عفریت (تسخیر جنّی یا مَلَکی). عفریت از جن به سلیمان گفت که می‌تواند تا پیش از اتمام جلسه، تخت بلقیس را حاضر کند. این شیوه طی‌الارض را که به کمک جنیان صورت پذیرفته، می‌توان به تصرف در کائنات و تسخیر نیروهای طبیعی ملحق نمود. اما طی‌الارض 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، ج۷، ص۳۴۹). پس طی‌الارض را نمی‌توان به طور مطلق کرامتی حسّی و نازل‌تر از بسیاری از کرامات دانست، یا به طور مطلق کرامتی معنوی و برتر از بسیاری دیگر از کرامات پنداشت.

تقسیم طی‌الارض به حسی و معنوی از این جهت اهمیت دارد که طی‌الارض 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 فراوانی دانسته‌اند (کلانتری، ۱۳۸۹، ص۱۴۵ و ۱۴۶). تحلیل‌های تجربی ممکن است در خصوص طی‌الارض به عنوان یک کرامت حسّی دربگیرد، اما در آیات سوره نمل با طی‌الارض 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 بطونِ دفعیِ شیء رخ داده است، البته به واسطه برخورداری از «علم الکتاب». نصّ عبارت قرآنیِ «علم الکتاب» مانع از درگرفتنِ چنین تحلیل‌هایی است. با این همه، جذابیت تحلیل‌های واقع‌نمایانه تجربی از پدیده طی‌الارض به اندازه‌ای بوده است که حتی شخصیت مطرحی همچون امام خمینی^(ره)^ نیز گویا به آن تمایل داشته است(۳).

فارغ از تقسیم عام طی‌الارض به حسّی 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 طی‌الارض را در رؤیا به ابوحفص سهروردی آموخت (فرغانی، ۱۳۷۹، ص۶۳۶)، درمی‌یابیم که اولاً دست‌کم مراتبی از این کرامت آموختنی است و ثانیاً علاوه‌بر این‌که مراتب و گونه‌های مختلفی دارد، با روش‌های متفاوت رخ می‌دهد. سه گونه مهم از طی‌الارض را می‌توان فهرست کرد:

۱. طی‌الارض با اسباب مادی، مثل طی‌الارض به کمک موکّلانی از اجنّه: 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 طی‌الارضِ دفعی و آنی نیست، اما به‌هرحال یک خرق عادت است هرچند لزوماً یک کرامت به شمار نمی‌آید.

۲. تصرف قَدَمی: یعنی درهم پیچیدن سریع زمین در زیر گام‌های کسی که از علم کتاب یا اسم اعظم برخوردار است. تصرف قَدَمی بر زمین و سرعت درهم پیچیده شدنِ 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 گرداندنِ 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 مثالیِ اشیا را دست‌خوش تغییر سازد، در طی‌الارض 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 مثالیِ میان آن شیء تا مقصد مورد نظر به سرعت طی می‌شود. پس طی‌الارضِ واقعی به معنای درنوردیدنِ سریعِ زمین از زیر قدم‌ها در عالم مثال رخ می‌دهد نه در عالم محدود مادی. عالم مادی صحنه نمایشِ این تأثیر است در قالب یک جابه‌جاییِ خارق‌العاده. نمایش این تأثیر، عبارت از مرحله نهایی است: ایجاد.

طی‌الارض قدمی خود گونه‌های مختلف دارد. گاه سالک غیر کامل به واسطه مباشران کامل خود، قادر به انجام این کرامت می‌شود (همان، ص۳۷۸)؛ یعنی به واسطه خودِ مثالیِ یک عارف کامل: «بدین طریق که هر وقت بخواهند طی‌الارض 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 مجرّد اراده، او آنان را به محلّ مقصود برساند» (همان). همچنین مرتبه کمال شخص صاحب کرامت، در سرعت طی‌الارض او تأثیرگذار است. ممکن است طی‌الارض 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، طی‌الارض آنها ناقص است و برای خلّاقیت ابدان در محلّ منظور، احتیاج به صرف وقت و اِعمال قوه بیشتری دارند؛ مانند طی‌الارض اَجانین که معمولاً طول می‌کشد» (همان). از این جهت، طی‌الارض قدمی بسته به میزان کمال سالک، ذو مراتب است.

۳. تصرف دَفعی: اما آن مرتبه از طی‌الارض که خاص کمّل اولیا بوده، نه تنها واسطه مادی، بلکه واسطه صورت مثالیِ خود یا دیگران را نیز برنمی‌تابد، طی‌الارض دَفعی است. طبق قاعده ابن‌عربی، 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. ابن‌عربی خود نیز مدعی این کرامت بوده، در *فصوص* آورده است که ما این تَرَوحُن 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 طی‌الارض دفعی، تفاوت آن با طی‌الارض قَدَمی است؛ تا جایی که جَندی کوشیده است طی‌الارض را از کرامت دیگری تحت عنوان «تقریب بعید» جدا کند: «تقریب بعید نزدیک گردانیدن دور باشد، و آن به معنی جمع و نشر است» (جندی، ۱۳۶۲، ص۱۲۵). برای او بسیار مهم بوده که مخاطبش طی‌الارض دفعی را همان طی‌الارض مصطلح (قَدَمی) نداند، از این جهت طی‌الارض دفعی را کرامتی مستقل خوانده است. طی‌الارضِ واقعی از منظر جندی آن است که عارف بتواند فرسنگ‌ها راه را از زیر یک گام خود درنوردد (همان). وی طی‌الارض 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 ابن‌عربی نیز طبقه‌بندی کرده، از نظر او طی‌الارض صرفاً یک کرامت قَدَمی است (ابن‌عربی، بی‌تا(ب)، ص۱۱۳).

گویا فرغانی نیز قائل به این تفکیک است، آنجا که اولیای صاحب طی‌الارض را «اصحاب خطوة» می‌خواند، در کنار «اصحاب لحظة و لمحة» (فرغانی، ۱۳۷۹، ص۶۳۵). اصحاب خطوة در زمین تصرف می‌کنند و اصحاب لحظه و لمحه 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 طی‌الارض حسّی (قَدَمی) با طی‌الارض معنوی (دَفعی) که می‌تواند به واقع‌نماییِ طی‌الارض حسّی یاری‌رسان باشد، در همین عنصر «حرکت» است. در طی‌الارض حسّی، عارف با کمترین حرکت، به سرعت بر زمین و زمان غلبه می‌کند. در طی‌الارض 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 طی‌الارض قَدَمی خالی از صَرف زمان نیست، هرچند به اندازه یک طرفةالعین؛ اما طی‌الارض دفعی چنانکه از نامش برمی‌آید، بدون صرف کمترین زمان مادی رخ می‌دهد. کافی است عارفی مثل ابن‌عربی اراده کند که در مسجدالحرام باشد تا خود را در آنجا بیابد. هم طی‌الارض 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 طی‌الارض قدمی منوطبه پیچیدنِ زمین مثالی زیر قدم‌های مثالیِ شخصیت مثالیِ عارف است یا برای نمونه مثالی اشیا. این خود نحوی از حرکت است که وابسته به عنصر زمان و مکان خواهد بود. در طی‌الارض 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 کلّی از طی‌الارض به عنوان یک کرامت حسّی جدا کرده است. پس بهتر است تقریب بعید را بالاترین مرتبه طی‌الارض بدانیم. همان‌طوری که انتقال بدون حرکت، انتقال به معنای متداول در جهان مادی به شمار نمی‌آید، یک خرق عادتِ صرف نیز نبوده، برتر از کرامات حسّی است.

و اما تفاوت اساسی دیگر میان طی‌الارض قدمی و دفعی آن است که در طی‌الارض قدمی راه برای اغیار باز است؛ برخلاف دفعی که خاص انبیا و اولیاست. هر کسی می‌تواند 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 می‌تواند مراتبی از طی‌الارض قدمی باشد. این خرق عادت، مشترک میان اولیا و دیگران است که اگر از دیگران سر زند یقیناً کرامت نیست، بر خلاف طی‌الارض دفعی که یقیناً کرامتی است معنوی و خاص اولیا.

نتیجه‌گیری

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، طی‌الارض را اعدام و ایجاد خوانده‌اند، برخی دیگر اخفا و اظهار، قبض و بسط و... هرچند برخی کوشیده‌اند تبیین واقع‌نمایانه متفاوتی ارائه دهند و نظر ابن‌عربی را باطل بخوانند یا نقدی به آن وارد کنند، اما تمام سخنشان به نحوی به نظریه ابن‌عربی بازگشته است و نکته چشمگیری بیش از آنچه شیخ اکبر گفت نیفزوده‌اند. قاعده کلّی 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 ابن‌عربی 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 ابن‌عربی به معناي 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 آصف‌بن‌برخیا، مقایسه دو نوع طی‌الارض است: ظاهری (حسی) و باطنی. کرامت واقعی آن است که بدون بهره‌گیری از اسباب مادی رخ دهد. طی‌الارض رخ داده در این آیات نیز از نوعی متفاوت است. طی‌الارض رخ داده در این آیات از نوع طی‌الارض 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، طی‌الارض یعنی همراهی جسم یا بدن به واسطه روح متعالی انسان، البته پس‌از تبدیل جسم. پس‌از تبدیل جسم، فرایند طی‌الارض با استفاده از قاعده ظهور و بطون رخ می‌دهد. آصف‌بن‌برخیا می‌توانست جسم مبدّلِ 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 طی‌الارض کامل می‌شود. این اظهار و اخفا تابع قاعده ظهور و بطون عرفانی بوده، به چشم ناظر بیرونی پیمودنِ سریع زمین یا همان طی‌الارض جلوه می‌کند.

***پی‌نوشت:**

۱. اصطلاح «طیّ السجل» در قرآن (الأنبیاء: ۱۰۴)، به معنای جمع‌آوردن 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 السَّماءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعيدُه» (الأنبیاء: ۱۰۴). همچنین: «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَه وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (الزمر: ۶۷).

۳. امام خمینی(ره) هرچند ایده ابن‌عربی مبتنی بر ظهور و بطون و اعدام و ایجاد را می‌پذیرد (خمینی، ۱۴۱۰ق، ص۱۹۱)، اما بیان واقع‌نمایانه شیخ اکبر را از حقیقت طی‌الارض کامل ندانسته، آنگاه از مثالِ سرعت نور در کیلومتر استفاده می‌کند که تلاش برای ارائه یک واقع‌نماییِ مادی، تجربی و طبیعی است: «چنان‌که نور حسي نیز داراي حرکتی بسیار قوی است که در يك ثانیه سیصد هزار کیلومتر مسافت را مي‌پیماید» (همان، ص۱۹۳).

۴. ارتداد طَرف در آیه «أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» به معنای چشم برهم‌زدن نیست بلکه هزار مرتبه زودتر از آن است. «طَرف» یعنی نگاه کردن با گوشه چشم. اگر عملِ 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: «فَلَمّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ». این یعنی سلیمان بلافاصله پس از این گفت‌وگو با آصف، آن تخت را نزد خود یافت (طهرانی، ۱۴۲۵ق، ص۳۷۶ و ۳۷۷).

منابع

- ***قرآن کریم***، ترجمه: محمدمهدی فولادوند(۱۴۱۸ق). چاپ سوم، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

۱. آملی، سیدحیدربن‌علی(۱۳۶۷). ***المقدمات من کتاب نصّ النصوص فی شرح فصوص الحکم***، تصحیح هانری کربن، تهران: توس.

۲. ابن‌عربی، محمدبن‌علی(بی‌تا-الف). ***الفتوحات المکیة في معرفة الاسرار المالکیة و الملکیة***، بیروت: دار صادر.

۳. ــــــــــــ (۱۴۲۲ق). ***تفسیر ابن‌العربي***، تحقیق: سمیر مصطفي رباب، بیروت: دار احیاءالتراث العربی.

۴. ــــــــــــ (بی‌تا-ب). ***مواقع النجوم و مطالع اهلّة الأسرار و العلوم***، بیروت: المکتبه العصریه.

۵. احرار، عبداللهبن‌محمود (۱۳۸۰). ***احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار***، تصحیح عارف نوشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۶. آشتیانی، میرزامهدی (۱۴۱۸ق). ***تعلیقة علي شرح المنظومة للسبزواري***، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

۷. بحرانی، هاشم‌بن‌سلیمان (۱۳۷۳). ***البرهان فی تفسیر القرآن***، قم: مؤسسه البعثه.

۸. جامی، عبدالرحمن‌بن‌احمد (۱۳۵۸). ***الدرة الفاخرة***، به اهتمام نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

۹. ــــــــــــ (۱۳۷۰). ***نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص***، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۰. جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۱). ***شرح فصوص الحکم***، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

۱۱. ــــــــــــ (۱۳۶۲). ***نفحة الروح و تحفة الفتوح***، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

۱۲. حافظ بغدادی، حسن‌بن‌محمد خلّال (۱۴۱۲ق). ***کرامات الاولیاء***، تحقیق عبدالجلیل العطا، چاپ دوم، دمشق: دار النعمان.

۱۳. خمینی، روح‌الله موسوی (۱۴۱۰ق). ***تعلیقات علي شرح فصوص الحکم و مصباح الانس***، چاپ دوم، قم: پاسدار اسلام.

۱۴. خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۸۷). ***شرح فصوص الحکم***، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.

۱۵. راغب اصفهاني، حسين‌بن‌محمد (۱۳۸۵). ***المفردات فی غریب القرآن***، ارومیه: ظرافت.

۱۶. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۰). ***شرح المنظومة***، تصحیح حسن‌زاده آملی، قم: نشر ناب.

۱۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). ***تفسیر القرآن الکریم***، چاپ دوم، قم: بیدار.

۱۸. صدوق، محمدبن‌علی (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، فضل‌بن‌حسن (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، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۷۲). ***تذکرة الاولیاء***، تصحیح محمد استعلامی، چاپ هفتم، تهران: زوار.

۲۴. فتال نیشابوری، محمدبن‌احمد (۱۳۶۶)، ***روضة الواعظین و بصیرة المتعظین***، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.

۲۵. فرغانی، سعیدبن‌محمد (۱۳۷۹)، ***مشارق الدّراری، شرح تائیة ابن‌فارض***، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۲۶. فناری، محمدبن‌حمزه (۱۳۸۸). ***مصباح الانس***، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.

۲۷. فیض کاشانی، محمدبن‌شاه مرتضی (۱۳۷۸). ***الأصفی فی تفسیر القرآن***، تحقیق محمدرضا نعمتی و محمدحسین درایتی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۲۸. ________________ (۱۳۷۲). ***راه روشن: ترجمه محجه البیضاء***، ترجمه محمدصادق عارف، مشهد: آستان قدس رضوی.

۲۹. قربانی، رحیم (۱۳۸۷). مبانی نظری حقیقت «طی‌الارض» از منظر امام خمینی(ره)، ***معارف عقلی***، ۱۲(۱۲)، صص ۹۵-۱۲۰.

۳۰. قشیری، عبدالکریم‌بن‌هوازن(۱۳۸۱). ***رسالة قشیریة***، ترجمه ابوعلی حسن‌بن‌احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.

۳۱. قمی مشهدی، محمدبن‌محمدرضا (۱۳۶۸). ***تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب***، تحقیق حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۳۲. قیصری، داوودبن‌محمود (۱۳۸۶). ***شرح فصوص الحکم***، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.

۳۳. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). ***شرح فصوص الحکم***، چاپ چهارم، قم: بیدار.

۳۴. ________ (۱۳۷۴). ***مجموعه رسائل و مصنفات کاشاني***، تحقیق مجید هادی‌زاده، چاپ چهارم، تهران: میراث مکتوب.

۳۵. کلانتری، ابراهیم (۱۳۸۹). ادراکات فراحسی و قرآن، ***پژوهش‌های قرآن و حدیث***، ۴۳(۲)، صص۱۳۳-۱۵۲.

۳۶. کمپانی زارع، مهدی (۱۳۸۹). پژوهشی شتابزده در باب کرامات و خوارق؛ تأملاتی انتقادی در باب کتاب حدیث *کرامت*، ***کتاب ماه فلسفه***، ش۳۹.

۳۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). ***بحار الأنوار الجامعة لدُرر 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.

Refrences

1. The Holy Quran
2. Ibn al-ʿArabī, Muḥammad ibn ʿAlī (n.d.-a). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya fī Maʿrifat al-Asrār al-Mālikiyya wa al-Malakiyya*. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
3. Ibn al-ʿArabī, Muḥammad ibn ʿAlī (2001). *Tafsīr Ibn al-ʿArabī*. Ed. Samīr Muṣṭafā Rabbāb. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
4. Ibn al-ʿArabī, Muḥammad ibn ʿAlī (n.d.-b). *Mawāqiʿ al-Nujūm wa Maṭāliʿ Ahlat al-Asrār wa al-ʿUlūm*. Beirut: Al-Maktaba al-ʿAṣriyya. [In Arabic]
5. Aḥrār, ʿAbd Allāh ibn Maḥmūd (2001). *Aḥwāl wa Sukhanān-i Khwāja ʿUbayd Allāh Aḥrār*. Ed. ʿĀrif Nawshāhī. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī. [In Persian]
6. Āshtiyānī, Mīrzā Mahdī (1997). *Taʿlīqa ʿalā Sharḥ al-Manẓūma li-l-Sabzawārī* (3rd ed.). Qom: Daftar-i Tablīghāt-i Ḥawza-yi ʿIlmiyya. [In Arabic]
7. Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān (1994). *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qurʾān*. Qom: Muʾassasat al-Baʿtha. [In Arabic]
8. Jāmī, ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad (1979). *Al-Durra al-Fākhira*. Ed. Nīkū Lāhīr & ʿAlī Mūsawī Bahbahānī. Tehran: Muʾassasa-yi Muṭālaʿāt-i Islāmī. [In Arabic]
9. Jāmī, ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad (1991). *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ* (2nd ed.). Tehran: Muʾassasa-yi Muṭālaʿāt wa Taḥqīqāt-i Farhangī. [In Arabic]
10. Jandī, Muʾayyid al-Dīn (2002). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ed. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qom: Bustān-i Kitāb. [In Persian]
11. Jandī, Muʾayyid al-Dīn (1983). *Nafḥat al-Rūḥ wa Tuḥfat al-Futūḥ*. Ed. Najīb Māyil Hirawī. Tehran: Mawlā. [In Arabic]
12. Ḥāfiẓ al-Baghdādī, Ḥasan ibn Muḥammad Khallāl (1992). *Karāmāt al-Awliyāʾ*. Ed. ʿAbd al-Jalīl al-ʿAṭā (2nd ed.). Damascus: Dār al-Nuʿmān. [In Arabic]
13. Khomeinī, Rūḥ Allāh Mūsawī (1989). *Taʿlīqāt ʿalā Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam wa Miṣbāḥ al-Uns* (2nd ed.). Qom: Pāsdār-i Islām. [In Persian]
14. Khwārazmī, Tāj al-Dīn Ḥusayn (2008). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ed. Ḥasan Ḥasanʾzāda Āmulī (3rd ed.). Qom: Bustān-i Kitāb. [In Persian]

15. Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad (2006). *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān*. Urmia: Ẓarāfat. [In Arabic]
16. Sabzawārī, Mullā Hādī (1991). *Sharḥ al-Manẓūma*. Ed. Ḥasanʾzāda Āmulī. Qom: Nashr-i Nāb. [In Arabic]
17. 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]
18. Shaykh Ṣadūq, Muḥammad ibn ʿAlī (2003). *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Niʿma*. Trans. Manṣūr Pahlawān. Qom: Masjid-i Muqaddas-i Jamkarān. [In Arabic]
19. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1987). *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm* (2nd ed.). Qom: Bidār. [In Arabic]
20. Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn (1997). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān* (5th ed.). Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Arabic]
21. Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan (1993). *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān* (3rd ed.). Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic]
22. Ṭanṭāwī, Sayyid Muḥammad (1997). *Al-Tafsīr al-Wasīṭ li-l-Qurʾān al-Karīm*. Cairo: Dār Nahḍat Miṣr. [In Arabic]
23. Ṭehrani, Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī (2004). *Mihr-i Tābān: Yādnāma wa Muṣāḥibāt-i Tilmiḏ wa ʿAllāma* (5th ed.). Mashhad: Intishārāt-i Nūr-i Malakūt. [In Persian]
24. ʿAṭṭār Nīshābūrī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1993). *Tadhkirat al-Awliyāʾ*. Ed. Muḥammad Istiʿlāmī (7th ed.). Tehran: Zawwār. [In Persian]
25. Fattāl Nīshābūrī, Muḥammad ibn Aḥmad (1987). *Rawḍat al-Wāʿiẓīn wa Baṣīrat al-Muttaʿiẓīn*. Trans. Maḥmūd Mahdawī Dāmghānī. Tehran: Nashr-i Ney. [In Persian]
26. 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]
27. Fanārī, Muḥammad ibn Ḥamza (2009). *Miṣbāḥ al-Uns*. Ed. Muḥammad Khwājawī. Tehran: Mawlā. [In Arabic]
28. 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]
29. 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]

30. Qurbani, Raḥim (2008). "Mabānī-yi Naẓarī-yi Ḥaqīqat-i 'Ṭayy al-Arḍ' az Manẓar-i Imām Khomeinī (r.a.)." *Maʿārif-i ʿAqlī*, 12(12), 95–120. [In Persian]
31. Qushayrī, ʿAbd al-Karīm ibn Hawāzin (2002). *Risāla-yi Qushayriyya*. Trans. Abū ʿAlī Ḥasan ibn Aḥmad ʿUthmānī. Ed. Badīʿ al-Zamān Furūzānfar (7th ed.). Tehran: ʿIlmī wa Farhangī. [In Persian]
32. Qummī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Riḍā (1989). *Tafsīr Kanz al-Daqāʾiq wa Baḥr al-Gharāʾib*. Ed. Ḥusayn Dargāhī. Tehran: Sāzmān-i Chāp wa Intishārāt-i Wizārat-i Irshād-i Islāmī. [In Arabic]
33. Qayṣarī, Dāwūd ibn Maḥmūd (2007). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī (3rd ed.). Tehran: ʿIlmī wa Farhangī. [In Persian]
34. Kāshānī, ʿAbd al-Razzāq (1991). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (4th ed.). Qom: Bidār. [In Persian]
35. Kāshānī, ʿAbd al-Razzāq (1995). *Majmūʿa-yi Rasāʾil wa Muṣannafāt-i Kāshānī*. Ed. Majīd Hādīʾzāda (4th ed.). Tehran: Mīrāth-i Maktūb. [In Persian]
36. Kalantari, E. (2011). Super Sensory Perception and the Glorious Quran. *Quranic Sciences and Tradition*, *43*(2), 133-152. [In Persian]
37. Kompani Zare', Mahdi (1389 SH). "Pazhūhishī Shitābʾzada dar Bāb-i Karāmāt wa Khawāriq: Taʾammulātī 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]
38. Majlisī, Muḥammad Bāqir (1984). *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Muʾassasat al-Wafāʾ. [In Arabic]
39. Eliade, Mircea (1964). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Trans. Willard R. Trask. New York: Bollingen Foundation .[In English].