پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال
دوازدهم،شماره بیست‌وسوم،
پاییز و زمستان ۱۳۹۹،
صفحات ۱۱۶-۹۱

کرامات اولیا؛
دلایل اثبات: عقل، نقل و اجماع

محمد رودگر *

چکیده: کرامات همانند معجزات از علل خفیهٔ غیبی و فراطبیعی برخوردارند که بشر نمی‌تواند به کشف تامهٔ آن علل نایل گردد. این پدیده‌های ناشناخته از مهم‌ترین دستاویزهای قشری‌گرایان برای انکار تصوف بوده است. عرفا عامهٔ مخاطبان خود را به پذیرش متعبدانهٔ کرامات فرامی‌خوانده‌اند، اما مبانی خود را نیز در اثبات کرامات بیان داشته‌اند. در بسیاری از آثارِ ایشان به عناوین و موضوعاتی چون «اثبات کرامات» یا «تعلیل کرامات» برمی‌خوریم. بیشترین دغدغهٔ عرفا در بحث کرامات اولیا، در حوزهٔ اثبات این پدیده بوده است. در این پژوهش مبانی عرفا در اثبات کرامات در سه گروه عقل و نقل و اجماع رده‌بندی و بیان شده است. به‌رغم وجود چنین دلایلی، باز هم کرامات دستمایهٔ برخی شبهه‌پراکنی‌ها بوده است. از این جهت، سعی شده است به مهم‌ترین شبهات نیز پرداخته شود. اگر کرامات به‌عنوان پدیده‌ای ذاتاً غریب و ناشناخته مورد پذیرش قرار گیرد، چه از منظر عقلی و فلسفی، چه نقلی و شرعی و چه تواتر و اجماع عقلا، دستاورد بزرگی است برای رسیدن به نوعی واقع‌گرایی خاص که در آن، هم واقعیت بیرونی و هم فراواقعیاتی چون کرامات و معجزات به رسمیت شناخته می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: کرامات اولیا، دلیل عقلی، دلیل نقلی، اجماع

---

* عضو هیأت علمی پژوهشکدهٔ امام خمینی و انقلاب اسلامی e-mail: roodgar@gmail.com

مقاله علمی – پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۸/۱۹؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۱۱/۱۵

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مقدمه:

کرامات اولیا «امور خارق‌العاده‌ای است که به سبب عنایت خداوندی از ناحیهٔ صوفی کامل و واصل صادر می‌شود» (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴: ۵۷۷-۵۵۷). اگر امری خارق‌العاده از فردی مؤمن سر زند که با تحدی و دعوی نبوت همراه نباشد، بدان کرامت گویند. کرامت ممکن است با دعوی ولایت همراه باشد، اما به‌هیچ‌وجه با دعوی نبوت همراه نخواهد بود (رک: جامی، ۱۳۸۲: ۲۱). در مهم‌ترین منابع و تذکره‌های صوفیه، همچون *کشف المحجوب*، *رسالهٔ قشیریه*، *نفحات الأنس* و... بخشی جداگانه و گاه مبسوط، تحت عنوان «اثبات کرامات» آمده است. مفصل‌ترین بخش *رسالهٔ قشیریه*، به «اثبات کرامات اولیا» اختصاص دارد. دلیل این همه تأکید بر کرامات چه بوده است؟ جامی ضمن ارائهٔ بحث مفصلی دراین‌باره بر آن است که کرامات اولیا به همراه معجزات انبیا از ارکان دین بوده، انکار آن خروج از دین است (رک: جامی، ۱۳۸۲: ۲۲). ابوتراب نخشبی هم گفته است: «هرکه به حقانیت کرامات ایمان نیاورد، کفر ورزیده است» (ابوالقاسم قشیری، ۱۳۷۴: ۶۹۶؛ عطار نیشابوری، ۱۳۷۲: ۳۵۸؛ سبکی، ۱۳۸۳ق، ج۲: ۳۱۴ به بعد). اعتقاد به کرامت، یکی از مبانی بسیاری از مسلمانان بوده، یک مسلمان راستین باید کرامات اولیا را باور داشته باشد، همان‌گونه که به توحید یا رسالت پیامبر عقیده دارد (ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۸۵: ۴۸). اما صوفیه به این مقدار از لزوم تعبد دربرابر کرامات کفایت نکرده، دلایل مختلفی را نیز در اثبات این پدیده بیان داشته‌اند. تمام این تلاش‌ها بیانگر اهمیت و ضرورت موضوع است که پژوهشگر را به مطالعهٔ بیشتر واداشته است. پذیرش کرامات اولیا از هر نظر، تأثیر فراوان بر جهان‌بینی داشته، سنگ بنایی خواهد بود برای رسیدن به نوعی واقع‌گراییِ خاص عرفانی که توجیه‌گرِ بسیاری از مبانی و باورهای دینی و مذهبی است. اثبات کرامات، گام نخست برای واقع‌نمایی پدیده‌ای است که دخالت مستقیم در تعیین نوع نگرش ما به واقعیت در جهان امروز و نیز در عرصهٔ هنرهای روایی و به طور کل، فلسفهٔ هنر دارد.

موضوع کرامات اولیا به قدری جذابیت دارد که دست هیچ پژوهشگری در معرفی پیشینهٔ بحث خالی نمی‌مانَد. بااین‌حال، پژوهشی یافت نشد که به‌خصوص به‌شیوه‌های اثبات کرامات از منظر عرفا بپردازد. پژوهش‌های صورت‌گرفته ازجمله عبارت‌انداز: شهبازی، ایرج و علی‌اصغر ارجی، *سبع هشتم*، (۱۳۷۸)؛ استعلامی، محمد، *حدیث کرامت: پاسخی منطقی به پرسش‌ها*، (۱۳۸۸). بیش از کتاب، تعداد قابل توجهی مقاله در این باب موجود است؛ ازجمله: همتی، امیرحسین، «بررسی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

(۱۳۹۴)؛ امین‌پور، قیصر و ایرج شهبازی، «طرحی برای طبقه‌بندی قصه‌های مربوط به اخبار از غیب»، (زمستان۱۳۸۵)؛ شیری، قهرمان، «تأثیر آیات و روایات بر شکل‌گیری کرامات»، (۱۳۸۹)؛ قربان پور آرانی، حسین و ناهید حیدری رامشه، «از کرامات تا خرافات (با تأکید بر اسرارالتوحید و مقامات ژنده پیل)»، (زمستان۱۳۹۳). هیچ‌یک از پژوهش‌های فوق و دیگر پژوهش‌های صورت‌گرفته ذیل عنوان کرامات، ناظر به اثبات این پدیده‌ها آن هم به تفکیک عقل و نقل و اجماع نیست.

۱. عقل

با وجود مقاومت عرفا دربرابر عقل فلسفی و استدلالی، واقعیت آن است که فلسفه اسلامی کرامات را پذیرفته است. حتی فلسفهٔ عقل‌گرای مشاء به‌شدت در پی اثبات کرامات برآمده است. بوعلی با استفاده از موضوع پیوند عقول و نفوس زکیه با عقل فعال، کرامات مشایخ را ممکن دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۳۲: ۲۶۰). پدید آمدنِ چنین خوارق عاداتی محصول توانایی‌های گستردهٔ سه قوهٔ توانمند در برخی نفوس مستعده است: قوهٔ عقلانی، قوهٔ خیال و قوهٔ محرکه. هرقدر موجود فاعل نیرومندتر باشد، در فاعلیت خود کامل‌تر و تأثیر فعلش در غیر بیشتر و آثارش پراستمرارتر خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۸۵). بوعلی نه‌تنها کرامات را می‌پذیرد بلکه دیگران را نیز از انکار آن برحذر می‌دارد (ابن‌سینا، ۱۳۳۲: ۴۳۱-۴۲۷). وی خارق عادت را خارق علت نمی‌داند و از این طریق، امکان وقوع کرامات را ثابت می‌کند. عامل بروز کرامات، قوت نفس است. چنانکه فارابی در *مدینه فاضله* آورده است: انسان زمانی به سعادت می‌رسد که مانند عقول و مجردات، بی‌واسطهٔ اعضا و جوارح، از او کاری سر زند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰: ۱۲). معجزهٔ علت مادی یا معنوی ناشناخته‌ای دارد. پس می‌توان بدون توجیه طبیعی آن (رک: هندی، ۱۳۳۳: طا مقدمه و ۱۳۲-۱۱۰؛ باربور، ۱۳۶۲: ۴۵۰) یا مستثنا دانستن آن از قانون علیت (رک: مصطفی کریمی، «معجزات و کرامات پیامبر اعظم(ص)»، (معرفت، ش۱۰۸، ۱۳۸۵) یا تفسیر قانون علیت به توالی اشیا[1]، وقوع معجزه و کرامت را پذیرفت (رک: کریمی، ۱۳۸۵: ۲۲-۱۰).

رفته‌رفته عرفا نیز برای اثبات کرامات به دلایل عقلی روی آوردند. به‌عنوان مثال، مؤیدالدین جندی بر آن است که چون ما عارفان چنین کراماتی را در خود دیده‌ایم، طبق برهان عقلی وجدان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

ما امر ثبوتی است و عدم وجدان کسی که این کرامات را نیافته و نسبت به آن جاهل است، امری عدمی است

و لابد ثبوت امر ثبوتی و وجود حجت شهودی عقلا برهان قاطع است و عدم وجدان خصم دلالت جز بر جهل و عدم وجدان او نمی‌کند عندالمعارضه. و رجحان امور ثبوتی بر امور عدمی عظیم روشن [است] (جندی، ۱۳۶۲: ۱۱۳).

مولانا، امام محمد غزالی، فخر رازی و سرانجام، فیلسوف متأله جهان اسلام، ملاصدرا نیز در اثبات عقلی کرامات، سخن رانده‌اند (همایی، ۱۳۷۶: ۳۰۰). بااین‌حال، شبهاتی در رد کرامات همیشه مطرح بوده است که در ادامه به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. ۱. شبهه علّی- معلولی

۱. ۱. ۱. شبههٔ معلول بدون علت

آنان که کرامات را محال عقلی می‌دانند، عمده شبهاتی که مطرح می‌کنند، ازاین‌گونه است: خرق عادت، خرق علت است؛ این یعنی گسست رابطهٔ علّی و معلولی و نقض قوانین طبیعت. ازآنجاکه چنین چیزی محال است، معجزه و کرامت نیز معلول بدون علت بوده، امری محال خواهد بود. به‌عبارت‌دیگر، هر معلولی علتی مسانخ با خود دارد اما «خرق عادت» به‌عنوان جنس و مقوم معجزات و کرامات، به مفهوم معلول بدون علت است. اگر معجزه و کرامت ناقض نظام علّی معلولی باشند، تبدیل به مفهومی متناقض می‌شوند که اثبات آن‌ها، نفی آن‌ها را درپی خواهد داشت؛ دیگر آنکه غیرممکن خواهند بود؛ زیرا علیت یک قاعدهٔ عقلی و فلسفی است که نقض آن محال است؛ و سرانجام اینکه عقل‌ستیزیِ دین و عرفان را در پی خواهد داشت و تنها راه باور به این امور، ایمان و تعبد بدون تعقل و اندیشه خواهد بود. طبق این تقریر، تبدیل عصا به مار، از محالات بدیهی است. همچنین عموم معجزات و کرامات به اتهام مخالفت با بدیهیات مسلم عقلی، محکوم به بطلان خواهند بود.

دربرابر شبههٔ فوق، گروهی جانب قانون علیت را گرفتند و منکر معجزات و کرامات شدند؛ مانند ابوبکر رازی (م۲۵۱ق)، ابن‌راوندی (م قرن سوم ق)، برخی از معتزله و معمربن عباد (م۲۱۵ق) و پیروانش، سید احمد خان هندی و آخوندزاده (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱: ۱۵۴). گروهی دیگر جانب وقوع خوارق را گرفتند و به قوانین عقلی اعتنا نکردند، مانند اشاعره و اهل حدیث که به‌خاطر اعتقاد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

به توحید افعالی خداوند، قانون علی– معلولی را یک قرارداد بشری می‌دانند که درواقع «عادة الله» بوده، یکی از عادات خداوند نیز وقوع معجزات و خوارق است (ایجی، بی‌تا: ۳۴۱؛ تستری، بی‌تا، ج۱: ۲۸۶). هرچند ازنظر ما خرق قانون علیت محال است ولی از نظر خدا بستگی به مشیت و ارادهٔ او دارد (مطهری، ۱۴۲۰ق: ۴۳۴). گروهی دیگر اصل علیت و وقوع معجزات را هم‌زمان پذیرفته و به توجیه سازگاری این دو با یکدیگر پرداخته‌اند، مانند بسیاری از معتزله و امامیه (رک: لطیفی، ۱۳۸۸: ۱۱۸-۹۱) و نیز عرفا و متصوفه.

برای به رسمیت شناختن همزمانِ قانون علیت و وقوع معجزات و کرامات، دو راه وجود دارد:

۱،۱،۱،۱. علل طبیعی ناشناخته

نظام معهود، سنتی و عادیِ این جهان هیچ‌گاه عمومیت و کلیت ندارد بلکه استثناپذیر بوده، هرگاه خداوند بخواهد، به‌وسیلهٔ اموری چون معجزات و کرامات، خرق می‌گردد. این باور خالی از تعبد و تکلف نیست اما اگر بگوییم که حتی معجزات و کرامات نیز در این نظام دارای عللی هرچند ناشناخته یا کمتر شناخته شده هستند، امری معقول به‌شمار می‌آید. علل طبیعی به دو گونه‌اند، برخی شناخته شده‌اند و برخی ناشناخته یا کمتر شناخته شده. بسیاری از خوارق عادات، متکی بر جنبه‌های ناشناختهٔ همین طبیعت مادی هستند، نه فراطبیعت. قانون علیت بارها ازسوی عرفا نادیده گرفته شده است زیرا آنان تنها به علل مادی شناخته شده معتقد نیستند. اگر علل ناشناخته و کمترشناخته شده را به‌رسمیت بشناسیم، خللی به نظام علّی و معلولی وارد نمی‌شود. کسی نمی‌تواند ادعا کند که علت هر پدیده‌ای را می‌داند. هنوز انبوهی از علل مادی و طبیعیِ شناخته نشده وجود دارد که شاید بشر هیچ‌گاه نتواند به تمام این سؤالات پاسخی قطعی دهد. تنها عالِم مطلق است که می‌تواند مدعی شود علل تمام پدیده‌ها را می‌شناسد (استیس، ۱۳۶۷: ۱۳).

بسیاری از کرامات حسی و ظاهری[۲] معلول علل طبیعی ناشناخته‌اند. یکی از ناشناخته‌ترین علل طبیعی، قدرت روح و نفس آدمی است. قدرت برخی از نفوس، بسیار فراتر از قوای طبیعی است. صدرای شیرازی در این باره می‌نویسد: «لاعجب أن یکون لبعض النفوس قوة الهیة، فیطیعها العنصر فی العالم المادی» (ملاصدرا، ۱۴۲۰ق: ۳۵۵). نفوس نیرومند واجد خصوصیاتی هستند که به واسطهٔ آن‌ها می‌توانند بر طبیعت تأثیر بگذارند. حتی اشاعره که به‌واسطهٔ اعتقاد سرسخت به توحید افعالی و مخالفت شدید با فلسفه و علوم عقلی، معجزه را فعل مستقیم خدا می‌دانند، درمواردی به واسطهٔ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

صراحت ظواهر آیات به صدور حداقل برخی از معجزات به دست خودِ پیامبر، به دخالت و تأثیر نفس پیامبر در صدور معجزات اقرار کرده‌اند (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۳۸). مشهور امامیه و حکمای اسلامی همچون فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد، سهروردی، ملاصدرا، فیض کاشانی، حکیم سبزواری و علامه طباطبایی، همگی نفوس انبیا و اولیا را دخیل در برخی از معجزات و کرامات دانسته‌اند (رک: لطیفی، ۱۳۸۸: ۱۰۹). بنابراین، اگر نگوییم همه، می‌توانیم بگوییم بسیاری از معجزات و کرامات از یک علت کمتر شناخته شده یعنی نیروی خارق‌العادهٔ نفس و روح انبیا و اولیا برخوردارند.[۳] کمتر شناخته بودن روح، امری مسلم است: «وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی وَ ما أُوتیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلیلاً» (اسراء: ۸۵). باتوجه به اطلاعات اندک ما از روح، طبیعی است اگر اطلاعات ما از روح و نفس مستعد و نیرومند انبیا و اولیا به‌اندازه‌ای باشد که امری بالکل ناشناخته به‌شمار آید.

۲،۱،۱،۱. علل فراطبیعی

اصل مقوم در معجزه و کرامت، ناشناخته بودن علت نیست بلکه استناد به علت غیرمغلوب است. علت غیرمغلوب یعنی علت فراطبیعی، زیرا علل ناشناخته یا کمتر شناخته شده، ممکن است روزی سرانجام شناخته و مغلوب شوند، اما علل فراطبیعی نشانهٔ اصالت الهی و فراطبیعی کرامات اصیل هستند. قوانین طبیعی، تحت اشراف قوانین فراطبیعی هستند و انبیا و اولیا با بهره‌گیری از نفوس تزکیه یافته و نیرومند خویش می‌توانند از قوانین فراطبیعی برای تخصیص قوانین طبیعی استفاده کنند. تنها در این صورت است که می‌توان استدلال امثال قشیری را در اثبات کرامات پذیرفت:

> *بدان که پیدا آمدن کرامت بر اولیا جایز است و دلیل بر جواز آن آن است که هر کار که بودن آن صورت بندد در عقل و حاصل شدن آن ادا نکند به برداشتن اصلی از اصول، واجب بوَد وصف کردنِ حق تعالی به قدرت بر آفریدن آن و چون واجب بوَد آن در مقدورِ حق‌تعالی، باید که روا بوَد حاصل شدن آن* (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۲۲).

درواقع قشیری قانون علیت تحت تفسیر عرفا را بدیهی فرض گرفته و آن‌گاه این نکته را متذکر شده که تنها چیزی که کرامات را محدود می‌کند، همان چیزی است که مقدورات الهی نمی‌تواند به آن تعلق گیرد:

> *و بدان که بسیار است از مقدورات که امروز به قطع دانیم که آن نشاید که کرامات اولیا بوَد و آن به‌ضرورت توان دانست یا مانند ضروت. یکی از آن آنکه مردی پدید*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

آید که او را مادر و پدر نبوَد یا جمادی بهیمه‌ای گردد یا حیوانی، و امثال این بسیار بوَد (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۳۰ و ۶۳۱).

فرق است میان محال عقلی و محال عادی. خوارق به محال عقلی تعلق نمی‌گیرند اما به محال ذاتی چرا.

در مقابل فلاسفه، متکلمان قرار دارند که رویکرد خاص خود را دربرابر کرامات، اعجاز و خوارق عادات داشته‌اند. برخی از آن‌ها به‌جای توجیه هم‌زمان اصل علیت و وقوع معجزات و کرامات، صرفاً جانب معجزات و کرامات را گرفته، منکر اصل علیت شده‌اند. به‌عنوان مثال، غزالی به‌عنوان متکلمی مخالف با فلسفه، اصل علیت را قبول ندارد و دربرابر فلاسفه و کسانی که قائل به آن هستند، وقوع معجزات را خارق اصل علیت نمی‌داند (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۱۱ و ۱۱۴). به‌نظر او هرکس قائل به اصل علیت شد، باید ظهور قدرت مطلق الهی در قالب معجزات را انکار نماید و دیگر نمی‌تواند معجزات و کرامات را بپذیرد (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۱۱ و ۱۱۴). دربرابر، اغلب عرفا اصل علیت را قبول دارند و همزمان با جریان این اصل، به توجیه وقوع کرامات پرداخته‌اند. معجزات و کرامات، هم امکان وقوع دارند و هم وقوعشان توجیه‌پذیر بوده، ازاین‌جهت با اصل علیت ناسازگارند.

مولانا دربارهٔ اینکه قوانین مادی مانعی بر سر راه فعل الهی نیست می‌گوید:

مردم را نظر به اسباب است و کارها از آن اسباب می‌دانند اما پیش اولیا کشف شده است که اسباب پرده‌ای بیش نیست تا مسبب را نبینند و ندانند. همچنان‌که کسی از پسِ پرده سخن می‌گوید، پندارد که پرده سخن می‌گوید و نداند که پرده بر کار نیست. و حجاب [محجوب] چون از پرده بیرون آید، معلوم شود که پرده بهانه بود. اولیای حق، بیرونِ اسباب کارها دیدند که گزارده شد و برآمد (مولانا، ۱۳۸۲: ۵۷).

آنگاه معجزات پیامبران را شاهد می‌آورد و می‌افزاید: «پس چون این را دیدند، دانستند که اسباب بهانه است، کارساز دگر است. اسباب جز روپوشی نیست تا عوام بدان مشغول شوند» (مولانا، ۱۳۸۲: ۵۷).

مبنای عقلی عرفا در به رسمیت شناختن علل فراطبیعی برای اثبات معجزات و کرامات، در سنت قرآنی نیز تأیید شده است. معجزه در جهان‌بینی قرآنی به‌معنای تصرف فراطبیعت در طبیعت است. این فرایند هیچ قانون عقلی و ازجمله قانون علیت را باطل نمی‌کند. قانون علیت عام مورد تأیید قرآن است: «قَد جَعَلَ اللهُ لِکُلِّ شَیءٍ قَدراً» (طلاق: ۳). طبق این آیه، هر پدیده‌ای چه دارای اسباب

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

طبیعی باشد و یا فراطبیعی، میزانی دارد که ازسوی خداوند مقدر شده است. اینکه خداوند قادر است فراتر از علل و اسباب طبیعی در هرچیزی تصرف کند، تعارض عقلی با قوانین معهود و مأنوس مادی ندارد (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۷۳/۱-۷۷). هیچ اشکال عقلی به وجود نمی‌آید اگر خداوند به‌منظور آشکار ساختن حقیقتی به‌طور مستقیم یا به واسطهٔ انبیا و اولیا در نظام طبیعت دخالت و تصرف کند. هرگاه نتوانیم علتی طبیعی برای یک معلول بیابیم، یا به‌خاطر جهل ما در شناخت تمام علل طبیعی است و یا به این خاطر که آن معلول دارای علل فراطبیعی است و نه طبیعی. معجزه از آن دست پدیده‌های ناشناخته‌ای است که دلیل ناشناخته بودن علت در آن، جهل بشر نیست. بشر هیچ‌گاه نمی‌تواند بر علت معجزه غالب شود. علت معجزه قاهر است (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱: ۸۳) هیچ‌گاه مغلوب نمی‌شود و ازهمین‌رو آن را «معجزه» خوانده‌اند. بنابراین، فقدان علل طبیعی به معنای فقدان علت به طور مطلق نیست بلکه نهایتاً دال بر فقدان علل مادی است (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج۱: ۲۶). به تعبیر شهید مطهری، فرق است میان نقض یک قانون و حکومت کردن یک قانون بر قانون دیگر(مطهری، ۱۴۲۰ق: ج۴: ۴۶۱). قوانین بالادست می‌توانند قوانین پایین‌دست را تخصیص بزنند، هرچند برای کسانی که با قوانین پایین‌دستِ طبیعی خو گرفته‌اند، امری محیرالعقول و خلاف عقل و خرد به نظر آید.

و اما آنچه تا اینجا در توجیه عقلی اخلال در نظام علی معلولی بیان شد، خالی از ذوق نبود. اگر بخواهیم صرفاً یک بحث عقلی ارائه دهیم، باید شبهه و پاسخ آن را به‌گونه‌ای دیگر تقریر کنیم:

شبهه: نقض قانون علیت توسط معجزه و کرامت، به این معناست که یا باید معجزه و کرامت را بپذیریم و قانون علیت را نفی کنیم یا قانون علیت را بپذیریم و معجزه و کرامت را نفی کنیم. اگر قانون علیت را نپذیریم، یکی از مسلم‌ترین قوانین عقلی را زیر پا گذاشته‌ایم. پذیرش کرامات به معنای پذیرش اموری بر خلاف جریان علی و معلولی جهان بوده، منجر به نقض این جریان طبیعی و زیر سؤال رفتن نظام عقلی می‌شود زیرا طبق این قانون، هر معلولی از علت خاص خودش صادر می‌شود.

پاسخ: معجزه و کرامت منافاتی با قانون علیت ندارد. قضیهٔ علیت بدین‌صورت است که هر معلولی محتاج به علت است و هیچ معلولی بدون علت محقق نمی‌شود. این قانون قابل نقض نیست اما ما را ملزم نمی‌کند که برای هر معلولی یک علت شناخته شدهٔ مادی بیابیم. معجزات و کرامات

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نیز بدون علت رخ نمی‌دهند، با این تفاوت که علت طبیعی ندارند بلکه علت ماوراءالطبیعی دارند. بسیاری از معلول‌های این جهان علتی ناشناخته و یا دست‌کم کمتر شناخته‌شده دارند. این موضوع به معنای نقض قانون علیت نیست.

پاسخ فوق به‌معنای توسعه در علل اشیاست. بنابراین تقریر، علت تنها به علت مادی محدود نیست و مجموعه علل بر دو دسته‌اند: مادی و طبیعی؛ مجرد و فراطبیعی. معجزه و کرامت، علل مجرد و ماوراءالطبیعی دارند که به واسطهٔ قوت و همتِ نفس انسانی- نورانی یا همان نفس مجرد و آسمانی و ارتباط او با عوالم مجرد غیرمادی که قوانین آن بر قوانین جهان اشراف دارد رخ می‌دهند. تصرف نفس انسانی در هیولای عالم جسمانی امری کاملاً منطقی و مطابق با نظام علی و معلولی است. کرامات پدیده‌ای غیرقابل انکارند که اگر به نظر مخل قانون علیت می‌رسند، بدین معناست که ما از درک علت آن عاجزیم. جهل ما نسبت به علت یک معلول، مجوز ما برای محال دانستن آن نیست. قانون علیت نیز چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد و تنها به ما گوشزد می‌کند که «هر معلولی بدون علت نیست» و نه بیش از این. دربرابر اموری چون کرامات که دلایل بسیار ازسوی بزرگان برای اثبات آن اقامه شده، اگر کسی نتوانست علت آن را بشناسد، به این معناست که تجربهٔ ناقصی از آن داشته است. تجربهٔ ما از یک پدیده، همیشه نمی‌تواند علت منحصرهٔ آن پدیده را تحت هر شرایط زمانی و مکانی ثابت کند. همیشه باید این احتمال را در نظر داشت که شاید مشکل از نوع تجربهٔ ما بوده، تجربهٔ دیگران ممکن است خلاف آن باشد. قانون علیت به هیچ‌وجه اجازه نمی‌دهد کسی تجربهٔ ناقص خود را از یک پدیده، دستمایهٔ استحالهٔ آن نموده، این کار خود را نیز مستند به این قانون نماید.

۱.۱. ۲. شبهه عدم سنخیت علت و معلول

طبق تقریرِ گذشته برای عدم اخلال اعجاز و کرامت در نظام علی معلولی، باید قائل به یک علت فراطبیعی برای برخی از معلول‌های طبیعی بود و چنین چیزی عقلاً باطل است زیرا علت و معلول طبق یک قاعده مشهور عقلی باید با یکدیگر سنخیت داشته باشند. اصل سنخیت علت و معلول ایجاب می‌کند که برای معلول‌های طبیعی، قائل به عللی طبیعی باشیم. صدور هر معلولی را نمی‌توان به هرعلتی منتسب نمود. چنین چیزی عقلاً غیرقابل قبول بوده، موجب هرج و مرج شده، نتیجه آن می‌شود که می‌توان هر پدیده‌ای را به هرچیز موهوم، ناشناخته و ناهمگون با آن پدیده نسبت داد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

باید علت و معلول با یکدیگر سنخیت و مناسبت داشته باشند تا چنین مفسده‌ای پیش نیاید. به فرض آنکه تقریر فوق در توجیه عدم اخلال معجزات و کرامات در نظام علی معلولی مورد پذیرش باشد، بی‌توجهی به اصل سنخیت علت و معلول باعث می‌شود که تقریر فوق نیز دچار مشکل عقلی شده، به‌هیچ‌وجه نتوان برای پدیده‌هایی از این دست، امکان عقلی مورد تأییدی لحاظ نمود. درنتیجه، مشکل استحاله عقلی همچنان لاینحل خواهد ماند. مثال روشن برای شبهۀ عدم سنخیت علت و معلول، زنده شدن مُرده براثر تماس با گوشت گاو در داستان گاو بنی‌اسرائیل است. بدیهی است که هیچ مُرده‌ای در تماس با گوشت گاو، زنده نمی‌شود!

پاسخ شبهه فوق در یک کلام این است که انقیاد از قوانین فراطبیعی تحت شرایطی خاص، جزو طبیعت جهان مادی است و از این نظر با یکدیگر سنخیت دارند. نکتۀ مهم اینکه، هرکسی نمی‌تواند با روش‌های علمی و تجربی که همیشه در آن‌ها احتمال خطا وجود دارد، سنخیت همۀ اشیا را با یکدیگر به‌طور کامل تعیین کند:

> *تعیین کیفیت سنخیت بین علت و معلول خاص، از طریق روش‌های علمی میسر نیست. براساس روش علمی اگر بتوانیم تمامی سازوکارهای طبیعت را حقیقتاً به‌دست آوریم، این احتمال را نمی‌توانیم طرد کنیم که اگر عامل فراطبیعی بیرون از این دستگاه با یکی از مکانیسم‌های درونی آن، ارتباطی که چگونگی آن برای ما نامعلوم است پیدا کند و آن را تحت تصرف خود درآورد، آثاری عجیب پدیدار خواهد شد، بدون اینکه اصل سنخیت نقض شود* (بوذری‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱۰۲).

ابن‌سینا، سهروردی و بسیاری از بزرگان، علت اصلی وقوع کرامات را در نحوۀ ارتباط نفس انسانیِ نبی و ولی با فراطبیعت دانسته‌اند. حال که نه معلومات تجربیِ دقیقی از روح و نفس انسانی، به‌خصوص روح و نفس انسان صاحب اعجاز و صاحب کرامت داریم و نه از عوالم ماورا، چگونه می‌توانیم ادعا کنیم که فراطبیعت با طبیعت سنخیت ندارد؟ نقض قوانین طبیعت مادی در مواردی خاص با قوانین فراطبیعی، خود یکی از قوانین طبیعی است. این به‌معنای شمول قوانین فراطبیعی بر قوانین طبیعی، اشراف فراطبیعت بر طبیعت و محدود شدن یکی به‌واسطۀ دیگری است، نه نقض، نفی و نادیده‌گرفتن قوانین طبیعی و ازجمله قانون علیت. انبیا و اولیا با بهره‌مندی از نفس مجرد انسانیِ خود مظهر سنخیت تام میان ماده و معنا هستند. استبعادی نخواهد داشت اگر نوع ارتباط

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

طبیعی - فراطبیعیِ این نفوس استثنایی در مواردی خاص، منجر به نمایش برتری و شمول فراطبیعت بر طبیعت گردد و همگان را به‌واسطهٔ خرق عاداتِ معهودِ بشری به‌شدت شگفت‌زده نماید، تاآنجاکه بسیاری راه انکار را در پیش گیرند. ازاین‌نظر، زنده شدن مُرده براثر تماس با گوشت گاو در داستان گاو بنی‌اسرائیل، صدور معلول (احیاء) از علت مشخص شده در داستان (تماس با گوشت گاو) نیست تا شبهه عدم سنخیت معلول با علت پیش آید. علت واقعی، نفس موسی(ع) و نوع ارتباطش با علل فراطبیعی است.

هرچند نمی‌توان معجزات و کرامات را به همین سادگی طبق قانون علیت دچار استحاله عقلی دانست، رفع استحاله عقلی باعث رفع جمیع شبهات و اثبات صددرصد امکان عقلی نبوده است. عرفا پس از اثبات اصل امکان کرامات نیز پاسخ‌گوی شبهاتی پیرامون این اصل بوده‌اند، ازجمله شبهاتی که از این پس می‌آید:

۲,۱. شبهه عدم لزوم کرامت برای اولیا

به فرض پذیرش امکان عقلی معجزات و کرامات، پدیدهٔ کرامت فاقد وجاهت عقلی لازم برای بروز و ظهور است. پیامبران به خاطر دعوی نبوت، نیازمند به اعجاز بودند تا حجت بر خلق تمام گردد و بر همه واجب شود که ایمان آورند. از این نظر، برخورداری از قدرت اعجاز برای ایشان لازم و واجب بوده است. در مقابل، ولیّ مأمور به نبوت و تحدّی نبوده، «نه بر خلق واجب است به ولایت وی ایمان آوردن. مر این کرامات را فایده چه باشد؟» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۳: ۹۵۷) بنابراین، اثبات کرامت برای ولی ضرورتی ندارد.

عرفا پاسخ داده‌اند: معجزه نشانهٔ پیامبری است اما در آن شرط نشده است که حتماً باید ازسوی پیامبر صورت پذیرد. اگر خرق عادتی ازسوی یکی از اولیای امت پیامبر رخ دهد، ادامهٔ معجزات آن پیامبر بوده، گواه بر صدق اوست. لزوم وجود کرامات در کنار معجزات نیز به این صورت قابل درک است: کرامت امت، عین معجزهٔ پیامبر است و تا شرع آن پیامبر باقی است، باید حجت او نیز باقی باشد. اولاً کرامت بر دست مؤمن مصدقِ مطیع پیدا می‌شود، ثانیاً گواهی بر صدق رسالت پیامبر است. درنتیجه، کرامت نیز خالی از تحدی نیست، اما نه برای ولی بلکه تحدی برای رسالت پیامبری که آن ولی تابع شریعت اوست. صدق ولایت یک ولی از طریق کرامات وی، تابعی است از صدق

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

رسالت پیامبری که آن ولی پیرو شریعت اوست. ازآنجاکه کرامت واقعی و اصیل، تنها ازسوی اولیا و مؤمنان راستین بروز می‌کند، این کرامت پیش از آنکه دال بر صدق آن ولی باشد، دال بر صدق نبی بوده، مردم را هرچه بیشتر به‌تبعیت از شریعت پیامبر سوق می‌دهد و شبهات را برطرف می‌سازد. ازاین‌طریق، ضرورت و لزوم وجود کرامات در کنار معجزات، به‌خوبی قابل درک خواهد بود (ر.ک: مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۳: ۹۵۷؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۲۸۰ و ۲۷۹).

۳،۱. شکستن حریم نبوت

برخی اثبات کرامات را باعث خدشه وارد شدن به مقام نبوت دانسته‌اند (سراج طوسی، ۱۹۱۴م: ۳۱۸). از نظر ایشان، فروکاستن مقام نبوت از طریق اثبات کرامات برای اولیا، کاری غیر عقلایی و برخلاف حکمت و مصلحت است. این اشکال بر اصل کرامات، به‌صورت شبهه‌هایی مختلف بیان شده است؛ ازجمله:

۱،۳،۱. مشتبه شدن کرامات با معجزات

برخی دیگر که منکر کرامات شده‌اند، پنداشته‌اند که فرق میان انبیا و اولیا معجزه است، و آن صدور فعلی از انبیاست که غیر ایشان از مثل آن عاجزند. پس اگر اولیا نیز قادر به انجام چنین فعلی باشند، میان نبی و ولی فرقی نخواهد بود. از منظر ایشان، معجزه ویژگی خاص پیامبران است و ظهور آن ازسوی دیگران، برتری انبیا را از بین می‌برد (سراج طوسی، ۱۹۱۴م: ۳۱۸). شباهت برخی از کرامات اولیا با معجزات انبیا، موجب عدم تمایز میان این دو نبوده، هیچ‌گونه منع شرعی درپی نخواهد داشت. ذکر مشروح دلایل عقلی در این مجال نمی‌گنجد ولی عمدهٔ این دلایل بر پایهٔ این دو جمله است: نه معجزه شرط نبوت است و نه کرامت شرط ولایت. معجزه بر کرامت عمومیت دارد و این هردو بر قوانین مادی عمومیت دارند. «از دیرباز، متکلمان، فیلسوفان و عارفان، میان این دو به‌رغم شباهت بسیار، قائل به تفکیک شده‌اند و کمتر کسی در این باب دچار اشکال شده است» (کمپانی زارع، ۱۳۸۹: ۴۲). ازجمله عزالدین محمود کاشانی می‌نویسد:

> *نبوت انبیا، نه به وجود معجزه است بل به وحی و ارسال الهی است. پس هر که حق تعالی بدو وحی کرد و به خلقش فرستاد، نبیّ بود؛ اگر معجزه با وی باشد و اگر نباشد. و حال اولیا نه چنین است. و معجزه فعل انبیاست و کرامت فعل اولیا. معجزه از برای اظهار است و دعوی بر آن سابق، و کرامت از این هر دو صفت خالی. و اولیا را*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

کرامات، به برکت متابعت انبیا حاصل است و وجود این، در آن داخل (کاشانی، ۱۳۷۶: ۴۳ و ۴۴).

هجویری نیز کرامات اولیا را هم از نظر شرع جایز می‌داند و هم از نظر عقل و تحدید کرامات را به‌هیچ‌وجه برنمی‌تابد. وی مخالف کسانی است که با ایجاد محدودیت در دایرهٔ امکان کرامت، سعی کرده‌اند شأن معجزه را بالاتر بدانند. اظهار کرامات بر دست ولی به‌هیچ‌وجه باطل کنندهٔ نبوت نخواهد بود و نیازی به محدودسازی کرامات نیست (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۷۶). صدور خرق عاداتی همچون معجزهٔ پیامبران به‌دست اولیای او نیز به اذن الهی میسر است و مفسده‌ای ندارد. برتری پیامبران به مرتبهٔ عصمت و نبوت ایشان است و نه به معجزات و کرامات ایشان.

صاحب کتاب التعرف نیز می‌نویسد: «بر اثبات کرامات اولیا اجماع است اگرچه در ردیف معجزات باشد» (کلابادی،۱۹۸۶م: ۷۱). قاضی همدان نیز مشتبه شدن کرامت با معجزه را رد کرده، قائل به آن است که اولیا نیز می‌توانند همانند انبیا معجزه داشته باشند و از این نظر، هیچ‌گاه نگرانی‌ای وجود نداشته است (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۲۵۰ و ۲۵۱). جامی نیز در این باره می‌نویسد:

و بالجمله چون حضرت حق سبحانه و تعالی یکی از دوستان خود را مظهر قدرت کاملهٔ خود گرداند، در هیولای عالم هرنوع تصرفی را که خواهد تواند کرد بالحقیقت آن تأثیر و تصرف حق سبحانه و تعالی است که در وی ظاهر می شود و وی در میان نی (جامی، ۱۳۸۲: ۲۲).

اطلاق و عدم محدودیت کرامات نسبت به معجزات به‌خوبی در عبارت فوق از جامی قابل درک است.

۲،۳،۱. شبههٔ برتری کرامات بر معجزات

مطلب دیگری که تصدیق کرامات مندرج در تذکره‌های عرفانی را با مشکل مواجه می‌سازد، موارد بسیار زیادِ گزارشِ کرامت از مشایخ است تاحدی که بسیار بیشتر از معجزات و کرامات پیامبر اکرم(ص) و امامان معصوم(ع) است. چنان‌که در بیان تفاوت‌های میان معجزه و کرامت گذشت، یکی از مهم‌ترین علل پیدایش کرامات، تقویت ایمان و یقین است و کسانی که به درجات والای ایمان و یقین دست یافته‌اند، نیازی به ظهور کرامات ندارند. عزالدین کاشانی ضمن پرداختن به این موضوع، به مطلب مهمی اشاره می‌کند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

و از این جهت نقل کرامات و خوارق عادات، از صحابهٔ رسول –صلّی الله علیه و سلّم– کمتر آمده است و از متأخران مشایخ بسیار، با آنکه حال صحابه فوق حال ایشان بود و علت آن است که ذکرش تقدیم یافت بلکه نظر بصیرت ایشان از مشاهدهٔ انوار قدرت در عین حکمت، چنان ممتلی و طافح بود که کشف آیات قدرت مجرد از حکمت، نزدیک ایشان غریب و عجیب نبود و در تقویت یقین ایشان زیادت تأثیری ننمود و دیگران را چون توان آن مشاهده نبود، لاجرم وقتی که از آن معنی چیزی بر ایشان مکشوف می‌شد، به‌سبب استغراب و استعجاب، از آن متأثر می‌گشتند و قوت یقینشان زیادت می‌شد (کاشانی، ۱۳۷۶: ۴۵).

عبارت فوق، پاسخ جالبی است به این شبههٔ مبتلی‌به در صدق کرامات که: چرا کرامات فلان شیخ صوفی در فلان تذکرهٔ عرفانی، بسی بیشتر از معجزات پیامبر خاتم(ص) است. چنان‌که گذشت، کرامت لازمهٔ تصدیق ولایت نیست بلکه فضیلت آنان است. هرچه مقامات ایشان والاتر باشد، کرامات ایشان کمتر خواهد بود و یا حداقل به‌گونه‌ای دیگر ظهور و بروز خواهد داشت که برای همگان قابل درک نخواهد بود.

پاسخ دیگر بر شبههٔ فوق چنان‌که پیش‌تر نیز بخشی از آن بیان شد، از آنِ قشیری است:

اگر گوید چگونه روا بود ظاهر شدن کراماتی که زیادت بود در معنی، بر معجزات پیامبران – علیهم السلام– و روا بود تفضیل اولیا بر انبیا – علیهم السلام– گوییم این کرامت‌ها با معجزهٔ پیغمبر ما – صلّی الله علیه و سلّم– شود زیرا که هرکه اندر اسلام صادق نبود کرامات بر وی ظاهر نگردد و هر پیغامبر که در امت وی یکی را کرامتی بود آن کرامت ازجمله معجزات آن پیغمبر بود زیرا که اگر این رسول صادق نبودی کرامت ظاهر نشدی بر آنک متابعت او کرد (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۲۹).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، قشیری با درنظرگرفتن این اصل که «کرامات اولیا مؤید معجزه و نبوت پیامبران است» به این شبهه پاسخ داده است. هر معجزه‌ای که از انبیا سر زند، رواست که از اولیا نیز پدید آید. هر کرامتی هم که از ولی سر زند، درواقع از پیامبری سر زده است که آن ولی ذیل امت اوست. ازآنجاکه پیامبر اسلام(ص) «خاتم الانبیا» و «سید الرسل» است، طبیعی است اگر اولیای امت او صاحب کراماتی بیشتر از اولیای دیگر امت‌ها باشند. افزایش کرامات اولیا، بیان‌گر عظمت شأن آن نبی گرامی نسبت به دیگر پیامبران است. کرامات متمم معجزات است و ازآنجاکه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

شریعت محمدی(ص) تا روز قیامت پایدار خواهد بود، لازم است معجزات آن حضرت نیز در قالب کرامات اولیا تا ابد استمرار یابد. بنابراین، اینکه کرامات اولیا از نظر تعداد بیشتر از معجزات پیامبر اکرم(ص) و یا شگفت‌انگیزتر از آن است، دال بر برتری کرامات بر معجزات نیست بلکه این کرامات، برگرفته از معجزات و مؤید شریعت نبوی است.

۴،۱. شبهه تحدید کرامات

کسانی نیز بوده‌اند که کرامات را محال عقلی نمی‌دانستند، اما قائل به تحدید آن بوده‌اند. آنان اصل امکان کرامات را مشروط به تحدید پذیرفته‌اند. این تحدید عمدتاً به دوگونهٔ زیر رخ داده است:

۱،۴،۱. تحدید به شخص پیامبر

ذهن تجربه‌گرا خرق عادات را فقط از جانب پیامبر می‌داند و سحر و جادو را «قلب شیء» نمی‌داند بلکه آن را صرفاً چشم‌بندی می‌داند، ازاین‌رو برخی کرامات اولیا را انکار کرده، کرامات را تحدید نموده، خاص پیامبران دانسته‌اند (هندی، ۱۳۳۳، ج۲: ۱۵۷). شاه ولی‌الله صاحب در کتاب *حجة الله البالغه* بر همین اساس به‌صراحت منکر کرامات شده است (هندی، ۱۳۳۳، ج۲: ۱۵۷). در پاسخ باید گفت، حال که اصل خرق عادت ممکن است، چرا باید مصادیق آن را محدود به انبیا بدانیم؟ ازاین‌رو نفی کرامت از اولیا پذیرفتنی نیست (رک: تقوی بهبهانی،۱۳۸۴: ۱۰۹).

۲،۴،۱. تحدید به عهد پیامبر

برخی دیگر نیز به گونه‌ای دیگر قائل به تحدید کرامات شده‌اند. از نظر ایشان، وقوع کرامت از جانب اولیا تنها در دورهٔ زندگی پیامبر ممکن بوده است. مستملی بخاری این شبهه را چنین تقریر کرده است که کرامت در روزگار پیامبر، معجزه‌ای است از معجزات او، اما پس از او، تنها متعلق به کسی خواهد بود که کرامت از او سر می‌زند و نه پیامبر. نتیجه این التباس کرامت با اعجاز، التباس پیامبر و ولی بوده، ازآنجاکه شبهه در نبوت جایز نیست، وقوع کرامات برای اولیا نیز تنها در عهد پیامبر ممکن خواهد بود (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۳: ۹۶۵).

مستملی بخاری در پاسخ آورده است، ظهور کرامات از اولیا همان‌گونه که در عصر پیامبر روا است، پس از او نیز چنین خواهد بود. اگر کرامات اولیا در عصر پیامبر در تأیید معجزات آن پیامبر است، پس از پیامبر نیز همین دلالت را خواهد داشت:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

این ولی که به روزگار پیغامبر این کرامت بیافت، از بهر آن یافت که [مصدق داشته بود مر این پیغامبر را] که تصدیق آورد پیغامبر را و اگر مکذب بودی، مر پیغامبر را نیافتی. چون به تصدیق پیغامبر این کرامت یافت، درست گشت که آن پیغامبر حق است؛ از بهرآنکه اگر خدای عز و جل مر کذاب را همچنان دلیل دهد که مر صادق را، صدق از کذب جدا نگردد و بر صدق صادق هیچ دلیل نماند. پس چون کرامات ولی به عصر پیغامبر این معنی را باشد، همین معنی به غیر عصر پیغامبر موجود است؛ از بهر آنکه منکر پیغامبر عدو باشد و ما کرامت ولی را روا داریم و ولی مصدق باشد مر نبی را، آن کرامت به تصدیق [نبی] یابد. چون به تصدیق نبی یافت، معجزه نبی گردد، همچنان چون به عصر پیغامبر صلّی الله علیه (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۹۶۵).

چنانکه ملاحظه می‌شود، مستملی بخاری نیز با توسل به اصل تأییدی کرامات برای معجزات پاسخ داده است. طبق این اصل

اگر خدای عز و جل مر این ولی را کرامتی پدید آرد، اندر نبوت پیغامبر قدح نکند و شبهتی نه‌افگند؛ از بهر آنکه وی بدین کرامت همان چیز ثابت می‌کند که پیغامبر به معجزه (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۹۷۶).

اگر کسی این اصل را بشناسد، بسیاری از شبهات مربوط به کرامات برایش مطرح نخواهد بود. طبق این اصل، نه‌تنها کرامات اولیا مقام نبوت را سست نمی‌کند بلکه مایه تجلیل و تأیید آن است (سراج طوسی، ۱۹۱۴م: ۳۲۳). بنابراین، اثبات کرامت برای اولیا، منجر به اثبات عظمت و برتری معجزهٔ پیامبران خواهد بود (موسوی، ۱۳۹۴: ۳۰۰).

در پایان رد شبهات عقلی، به این شبهه نیز اشاره می‌کنیم که چرا کرامات خاص اولیا و بندگان صالح خداست؟ همان‌طور که صدور معجزه راستین از جانب خداوند به‌دست کسی که به دروغ ادعای نبوت کند محال است؛ زیرا خلاف قاعدهٔ حسن و قبح عقلی است (حکیم، ۱۹۷۹م: ۱۲۸؛ سبحانی، ۱۴۲۵ق؛ ج۱: ۲۶۶)، صدور کرامات معنوی، باطنی و راستین نیز تنها از اولیای الهی ممکن است. آیه «سَأَصرِفُ عَن آیَاتِیَ الَّذِینَ یَتَکَبَّرُونَ فِی الأَرضِ بِغَیرِ الحَقِّ...» (اعراف: ۱۴۶) نیز می‌تواند ناظر به همین موضوع باشد (ر.: طبرسی، ۱۳۷۲، ج۴: ۷۳۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۲. نقل

اینکه قرآن کریم جن و انس را به هماوردی دعوت می‌کند، شاهد بر امکان وقوع معجزات و خوارق عادات است. در این کتاب، نامی از کرامات به‌معنای مصطلح برده نشده، اما اهمیت این موضوع برای صاحب کتاب تا حدی است که به ده‌ها مورد از کرامات و خوارق عادات اشاره شده است. نام یکی از سوره‌های این کتاب به نام «مائده»ای است که به کرامت حضرت عیسی(ع) بر حواریون نازل شد و دیگری (اسراء) کرامتی است که به عروج پیامبر اکرم(ص) اشاره دارد (مائده: ۱۱۲). آیهٔ «هُزّی إلیکِ بِجذعِ النَّخلةِ تُساقِط علیکِ رُطَباً جَنیّاً»(مریم: ۲۵) شاهد بر آن است که کرامت خاص انبیا نبوده، ممکن است برای زنی پارسا نیز رخ دهد (رک: سراج طوسی، ۱۹۱۴م: ۳۹۶؛ قشیری، ۱۳۸۱: ۶۳۴). در آیه‌ای دیگر نیز به کرامت طعام آسمانی برای مریم اشاره شده است: «کلّما دخل علیها زکریّا المحرابَ وجدَ عندها رزقاً قال یا مریمُ أنّی لکِ هذا قالت هو من عندالله» (آل‌عمران: ۳۷). کرامات مریم(س) به حدی بود که زکریا(ع) را که خود از انبیای الهی است، شگفت‌زده کرد. بیشترین حجم کرامات در قرآن، به این بانوی گرامی اختصاص دارد: فرستادن طعام آسمانی، بارداری به مسیح(ع) بدون نکاح، خوردن خرما از درخت بی‌ثمر به هنگام نزدیکی به وضع حمل، و به سخن آمدن طفل شیرخوارش در دفاع از مادر.

بسیاری دیگر از آیات قرآن نیز به معجزات انبیا اختصاص دارد اما آیات ۳۸-۴۰ سورهٔ نمل در قالب نقل یک داستان تاریخی درباره سلیمان نبی(ع) به‌صراحت به موضوع ولایت و کرامات اولیا می‌پردازد. از منظر عرفا ماجرای کرامت آصف بن برخیا در اثبات کرامت بسیار مهم است(رک: قشیری، ۱۳۸۱: ۶۲۸). عطار پس از نقل کرامت حبیب عجمی که فرزند بی‌خبر از مادر را به وسیلهٔ باد به او رساند می‌نویسد: «اگر کسی گوید که باد چگونه آورد؟ بگوی چنانکه شادروان سلیمان را یک ماهه راه به یک روز می‌برد و تخت بلقیس را به طرفة العینی به سلیمان باز رساند» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۲: ۵۸۴).

طبق این داستان، صدور خرق عادات و کرامات ازسوی اشخاصی غیر از پیامبران نیز جایز است. در آیهٔ چهلم سورهٔ نمل، سلیمان نبی(ع) نه‌تنها به صدور خرق عادات و کرامات ازسوی غیر پیامبران اعتقاد دارد، بلکه از ایشان می‌خواهد که خرق عادت خود را ظاهر کنند. همچنین این آیات ناظر به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

انواع کرامت نیز هستند. بررسی تفاسیر وارد شده در ذیل عبارت «علمٌ من الکتاب» و مقایسهٔ آصف بن برخیا (الذی عنده علمٌ من الکتاب) با «عفریتٌ من الجنّ»، مقایسهٔ دو نوع ولایت: ولایت خدا و ولایت شیطان، و دو نوع کرامت ظاهری (حسی) و باطنی است که ثمراتی را در پی خواهد داشت.

داستان موسی و خضر نیز سراسر خرق عادت است و کرامت؛ به‌خصوص اگر طبق آنچه در قرآن نیز آمده، خضر را «بنده ای از بندگان خدا» بدانیم، نه پیامبری چون موسی: «این همه کار[ها] ناقض عادت بود که خضر – علیه السلام- بدان مخصوص بود و به یک قول گویند پیامبر نبود» (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۳۵). همچنین قصهٔ اصحاب کهف، خواب ایشان، «سخن گفتن سگ با ایشان و چیزهای دیگر بر ایشان»(قشیری، ۱۳۸۱: ۶۳۵). که به همراه کرامات خضر، در سورهٔ کهف به تفصیل بیان شده است. «این جمله افعال ناقض عادتست و معلوم است که معجزه نیست باید که کرامت بود» (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۹۲). و دیگر از کرامات مندرج در کتاب خدا، داستان اصحاب رقیم است (کهف: ۹؛ درباره داستان اصحاب رقیم، رک: جامی، ۱۳۸۲: ۲۲). همچنین داستان ذوالقرنین است و «تمکین حق‌تعالی او را که دیگران را نبود» (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۳۵). به غیر از قشیری و سراج، مستملی بخاری نیز ازجمله کسانی است که با استشهاد به قرآن درصدد اثبات کرامات برآمده است (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۳: ۹۵۸-۹۵۹).

از این‌ها گذشته، ادراکات فراحسی نیز مورد تأیید قرآن است (رک: خاکبازان، ۱۳۹۳: ۱۳۰-۱۱۵؛ کلانتری، ۱۳۸۹: ۱۵۲-۱۳۳). الفاظ فراوانی در قرآن ناظر به این پدیده‌های فراروانی و فراحسی به‌کار رفته است و از مرز بیست تعبیر می‌گذرد؛ واژه‌هایی چون بصیرت، حکمت، لبّ، عقل، تدبر و عرفان در قرآن ناظر به ادراکات فراحسی است (رک: فعالی، ۱۳۷۹: ۷۷).

افزون بر آیات، صوفیه به اخبار فراوانی نیز استدلال کرده‌اند که در باب کرامت اصحاب رسیده است؛ ازجمله اصحاب پیامبر(ص) نقل کرده‌اند که اسیدبن حضیر و عتاب‌بن بشیر در شبی تاریک از محضر حضرت بیرون آمدند، درحالی‌که سر عصایشان چون چراغ می‌درخشید(ابونصر سراج، ۱۹۱۴م).[۴]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۳. اجماع

در اینجا مراد از اجماع، اجماع فقهی نیست بلکه اتفاق اندیشمندان و اهل نظر است. عقلا که قضایای محال عقلی همچون اجتماع متباینین، امکان سلب چیزی از خود آن چیز و... را باطل می‌دانند، بر بسیاری از کرامات و معجزات صحه گذاشته، آن‌ها را محال ذاتی نمی‌دانند. اینکه بسیاری از عقلا از ادیان مختلف بسیاری از معجزات و کرامات را پذیرفته‌اند، اگر بیان‌گر اجماع بر اثبات این پدیده‌ها نباشد، دست‌کم اجماع عقلی بر رد و انکار آن‌ها را زیر سؤال می‌برد. تواتر اخبار مربوط به صدور کرامات از اولیای خدا، چه صوفی و چه غیرصوفی، انکار رخداد این پدیده‌ها را غیرممکن ساخته است. حتی امروزه نیز با وجود اولیای صاحب کرامت (رک: مقدادی، ۱۳۷۱؛ حسن‌زاده آملی؛ ۱۳۷۵ و...) کسی نمی‌تواند در اصل وجود پدیده‌ای به نام «کرامات اولیا» تردید داشته باشد. متکلمان شیعه یکسره کرامت را پذیرفته‌اند و دلیلش را وقوع آن در خارج دانسته‌اند. آنان کارهای خارق‌العادهٔ صادر شده از پیامبر اسلام(ص) را پیش از بعثت آن حضرت، کرامت می‌دانند (محمدی، ۱۳۷۸: ۳۷۲؛ علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۸۸ و ۱۸۹). علامه حلی به‌صراحت از این اجماع (اتفقت الامامیة) یاد کرده است (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۸۶). علت اتخاذ این رویکرد قاطع را ازسوی شیعیان، باید در آشنایی کامل آن‌ها با مفهوم ولایت دانست. مفهوم کرامت، در ارتباط تنگاتنگ با آموزهٔ ولایت است. هجویری در *کشف المحجوب*، دقیقاً پس از فصل «الکلام فی اثبات الکرامات»، احساس می‌کند که باید برای نشان دادن ارتباط تنگاتنگ کرامت و ولایت، فصل بعدی را «الکلام فی اثبات الولایه» بنامد. ظهور کرامات نزد فریقین از اهل سنت و جماعت نیز جایز است (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۷۶). اشاعره (رک: حسنی رازی، ۱۳۶۴. ۱۱۵؛ تفتازانی، ۱۳۸۳: ۲۴۰)، ماتریدیه (ماتریدی، ۱۹۹۵م: ۹۱) و حتی وهابیان (مغنیه، ۱۴۰۸ق: ۱۰۵ و ۱۰۶؛ ابن‌تیمیه، بی‌تا: ۱۰ و ۱۱) نیز کرامت را پذیرفته‌اند. جالب است که فرقه‌ای چون وهابیت که شفاعت اولیا و پیامبران را نمی‌پذیرد، نه‌تنها کرامات ایشان را می‌پذیرد بلکه سحر و جادو را نیز به شرط نلغزیدن به کفر، پذیرفته است! (مغنیه۱۴۰۸ق: ۱۰۵ و ۱۰۶؛ ابن‌تیمیه، بی‌تا: ۱۰ و ۱۱).

دراین‌میان، معتزله عقاید گوناگونی داشته‌اند. گروهی از آنان منکر کرامات بوده‌اند (علامه حلی، ۱۳۷۰: ۳۷۸). آنان با انکار «کلیت تخصیص کرامت»، آن را به چالش کشیده‌اند (هجویری، ۱۳۷۵: ۳۲۲). فخر رازی ادلهٔ ایشان را رد کرده است (فخرالدین رازی، ۱۹۸۶م، ج۲: ۲۰۵- ۲۰۳). به نظر معتزله خوارق عادات منتسب به غیر پیامبران در قرآن، از مقولهٔ ارهاص [5] است، نه کرامت. البته گروه دیگری از

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

معتزلیانِ منکرِ کرامات هستند که ارهاص را هم قبول ندارند. برخی دیگر از معتزله کرامات را به‌طور کلی رد نکرده، قائل به تحدید آن بوده‌اند. از نظر ایشان

کرامتی که بر عموم باشد رواست، مثل دعا برای آب در بیابان. در نظر گروهی از هل سنت و جماعت، کرامت رواست اگر در حد معجزه نباشد. فقهای امت از اهل سنت و جماعت و اهل معرفت را اجماع است که کرامات اولیا جایز است هرچند اندر حد معجزات باشد (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۳: ۹۵۶).

سلفیه نیز همانند برخی از معتزلیان، منکر کرامت‌اند (شاطبی، ۱۴۲۰ق: ۳۱۹). گروهی از اهل جماعت، از بیم مشتبه شدن امر کرامت با معجزه و انحراف مردم، آن را به کل منکر شده‌اند (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۹۵۶؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۳۲۸).

درنتیجه، تنها معدودی از فرق تسنن به رد کرامت پرداخته‌اند. بیشتر اهل سنت و اشاعره، اصل کرامت را می‌پذیرند؛ گرچه در چگونگی و حدود امکان آن اختلاف نظر داشته، آن را به‌طور مطلق به رسمیت نشناخته‌اند (ابن‌منور، ۱۳۸۶، ج۱: مقدمه ۹۷). امام قشیری با اشاره به تواتر اخبار مربوط به کرامات اولیا، ادعای اجماع اهل حق را در اثبات کرامات نموده است:

و جمهور اهل حق بر این‌اند و از بس خبرهای متواتر اندرین از هرگونه و حکایت‌ها آمده است، علم به بودن او و ظاهر شدن آن بر اولیا علمی‌ست که شک را بدان راه نیست و هرکه در میان این طایفه افتد و حکایت‌های ایشان بشنود و خبرها، او را هیچ شک نماند اندرین جمله (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۲۸).

کلابادی نیز به‌صراحت گفته است: «بر اثبات کرامات اولیا اجماع است، اگرچه در ردیف معجزات باشد» (کلابادی، ۱۹۸۶م: ۷۱). عزالدین محمود کاشانی نیز از این اجماع خبر داده است (کاشانی، ۱۳۷۶: ۴۳). نه‌تنها بوعلی سینای مشائی، بلکه امام المشککین فخر رازی نیز آن را پذیرفته است. حتی ابن‌خلدون وقتی به کرامات می‌رسد، گردن می‌نهد (ابن‌خلدون، ۱۳۵۳، ج۲: ۹۸۹ و ۹۹۹).

نتیجه:

معجزه و کرامت معلولی است که علتی ناشناخته و فراطبیعی دارد که نفس نبی و ولی در صدور آن‌ها مؤثر است. بشر هنوز نتوانسته است تمام علل مادی و طبیعی را کشف کند و نمی‌تواند پدیده‌های فراطبیعی را به اتهام بی‌علتی، غیرمعقول و محال بداند. معجزه و کرامت یک سنت الهی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

و یک قانون فرادست بر تمام قوانین و قواعد فرودستِ عقلی و مادی است. عرفا نظام معهودِ علی معلولی را تحت اشراف نظام دیگری می‌دانند و از این طریق، عقلاً معجزات و کرامات را قابل توجیه دانسته‌اند. طبق این توجیه، خوارق عادات اموری فراواقعی و ماوراءالطبیعی هستند که ازسوی صاحبان نفوس مستعدی پدید می‌آیند که قدرت تصرف در عوالم را دارند.

اثبات کرامات، خللی به نظام علی- معلولی وارد نمی‌کند زیرا خارق عادت، خارق علت نیست. شبهۀ معلول بدون علت نیز وارد نیست؛ زیرا ازسویی تمام علل طبیعی شناخته شده نیستند و ازسویی‌دیگر، کرامات دارای علل فراطبیعی هستند. شبهۀ عدم سنخیت علت و معلول نیز وارد نیست زیرا این یک قانون طبیعی است که تمام قوانین آن باید تحت شرایطی خاص از قوانین فراطبیعی تبعیت کنند. پس سنخیت همچنان برقرار است. در این نوشتار پس از اثبات اصل امکان کرامات، پاسخ‌گوی برخی دیگر از شبهات نیز بوده‌ایم؛ ازجمله لزوم کرامات برای اولیا را ثابت کرده و توضیح داده‌ایم که اثبات کرامات، منجر به شکسته شدن حریم اعجاز نبوی نمی‌شود. اثبات کرامات همچنین منجر به التباس نبی و ولی نخواهد شد تا تحدید به شخص یا عهد پیامبر را توجیه کند.

دیگر از دلایل اثبات، آیات و روایاتی است که دال بر امکان وقوع کرامات دارند. علاوه‌بر عقل و نقل، اجماع بزرگان بر این موضوع نیز قابل توجه است. کرامات در دنیای اسلام مخالفان معدودی دارد و اکثریت قریب به اتفاق بزرگان مسلمان آن را پذیرفته‌اند. برخی از اجماع دربارۀ آن گفته‌اند و برخی دیگر نیز دلایل عقلی و نقلی در اثبات آن آورده‌اند. اینکه خوارق عادات و ادراکات فراحسی در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها در طول تاریخ به‌طور مکرر قابل مشاهده بوده است و امروزه نیز این مشاهدات ادامه دارد، اگر مثبت اجماع در این خصوص نباشد، حداقل اجماع بر انکار این پدیده‌ها را زیر سؤال می‌بَرد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. اشاعره بر این باورند که آنچه را ما علت می‌پنداریم، توالی دو شیء است که عادت خداوند بر آن تعلّق گرفته که با آمدن یکی، دیگری هم می‌آید. در مواردی مانند معجزات، کاری بر خلاف عادت خدا انجام شده و خلاف عادت هم محال نیست(رک: غزالی، ۱۳۹۳م: ۲۳۷ـ۲۳۶). درمیان دانشمندان غربی، بارکلی نیز معتقد بود که روابط ضروری وجود ندارد(رک: کاپلستون، ۱۳۷۰، ج۵: ۲۵۳). برای مشاهده نقد این دیدگاه (رک: اوسترین، ۱۳۶۸: ۶۲۱ ـ۵۵۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۲. ابن‌عربی کرامات را به دو قسم حّی و معنوی می‌داند: «هی(کرامة) علی قسمین حسّـیة و معنویـة فالعامة ما تعرف الکرامة الا الحسّیة... امّا الکرامـة المعنویـة فلایعرفهـا الا الخـواص مـن عبـاد» (ابن‌عربی، ۱۴۲۰ق، ج۲: ۳۶۹).

۳. برخی به‌صراحت این تفصیل را بیان کرده‌اند که برخی از معجزات همانند تبدیل عصای موسی(ع) به اژدها به قرینهٔ ترس و فرار موسی(ع) از آن، صرفاً متکی بـه اراده خداسـت و نفـس پیـامبر در آن دخالتی نداشته است و برخی دیگر از معجزات به‌واسطهٔ نفـس پیـامبر رخ داده‌انـد (صـفایی، ۱۳۷۵، ج۲: ۸۲). طبیعی است که برخی معجزات همچون تولد عیسی(ع) بـدون پـدر و نـزول فرشـتگان در مواطن مختلف برای یاری سپاه اسلام و نیز کراماتی چـون اجابـت دعـا، عـروج و... عمـل مباشـر صـادر شـده از خـود نبـی یـا ولـی نیسـت. در مقابـل، خـوارقی چـون سـخن گفـتن بـا حیوانـات، طی‌الارض، تصرف در ماده و طبیعت و... می‌تواند به‌واسطهٔ قـدرت روح و نفـس و همـت نبـی و ولی رخ دهند.

۴. برای دیدن احادیث بیشتر ناظر به کرامت، رک: رجایی، ۱۳۶۴: ۸-۵۵۷؛ قشیری، ۱۳۸۱: ۶۳۴ به بعد؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۳: ۹۶۷ و ۹۵۹؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۲۹۶-۲۹۲؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج۷: ۲۳۲ و ۲۳۳).

۵. ارهاص در لغت به‌معنای آمادهٔ چیزی شدن است یا بنا کردنِ دیوار یا بنـا کـردنِ خانـه. ازآنجاکـه این خوارق عادات نیز اعلام به‌بنای خانهٔ نبوت است، به آن‌ها «ارهاص» گفتـه‌انـد(جرجـانی، ۱۳۶۸: ۹۶).

کتاب‌نامه:

- ابن‌تیمیه، تقی‌الدین. (بی‌تا)، *المعجزة و کرامات الأولیاء*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۵۳)، *مقدمه ابن‌خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله. (۱۳۶۰)، *رسائل*، ترجمه ضیاءالدین دری، چاپ دوم، تهران: مرکزی.
- _____ . (۱۳۳۲)، *اشارات و تنبیهات*، به کوشش احسان یارشاطر، تهران: انجمن آثار ملی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۰ق)، *الفتوحات المکیه*، تحقیق عثمان یحیی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن‌منوّر، محمدبن منوّربن ابی‌سعد. (۱۳۸۶)، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی،، چ۷، تهران: آگاه.
- استیس، و.ت. (۱۳۶۷)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- اوسترین، هنری. (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: هدی.
- ایجی، عبدالرحمن‌بن احمد. (بی‌تا)، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت: عالم الکتب.
- باربور، ایان. (۱۳۶۲)، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز.
- بوذری‌نژاد، یحیی. (۱۳۹۰)، «تبیین فلسفی معجزه و کرامت از دیدگاه سهروردی»، *آینه معرفت*، ش۲۹، ص۱۱۳- ۸۷.
- تستری، قاضی نورالله. (بی‌تا)، *احقاق الحق*، تعلیق نجفی مرعشی، تهران: الاسلامیه.
- تفتازانی، سعدالدین مسعودبن عمر. (۱۳۸۳)، *شرح عقاید النفسیة*، ترجمه امیرصادق تبریزی، سنندج: کردستان.
- تقوی بهبهانی، نعمت‌الله. (۱۳۸۴)، «کرامات صوفیه»، *فصلنامه تخصصی ادبیات دانشگاه آزاد اسلامی مشهد*، ش۷ و ۸، ص ۱۱۵- ۹۲.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن.(۱۳۸۲)، *نفحات الأنس من حضرات القدس*، تصحیح محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران: اطلاعات.
- جرجانی، علی‌بن محمد. (۱۳۶۸)، *التعریفات*، چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۶۲)، *نفحة الروح و تحفة الفتوح*،تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۹۰)، *دروس شرح اشارات و تنبیهات (ابن سینا): نمط هفتم: فی التجرید*، قم: آیت اشراق.
- _____ . (۱۳۷۵)، *در آسمان معرفت: تذکره اوحدی از عالمان ربانی به بنان و بیان حضرت علامه حسن حسن زاده آملی*، گردآوری و تنظیم: محمد بدیعی، قم: تشیع. حسنی رازی، سیدمرتضی بن داعی. (۱۳۶۴)، *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- حکیم، محمدتقی. (۱۹۷۹م)، *الأصول العامة للفقه المقارن*، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل‌البیت.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- خاکبازان، نوید و رحیم میر دریکوندی. (۱۳۹۳)، «ادراک فراحسی از دیدگاه اسلام و روان‌شناسی»، *معرفت*، س۲۳، ش۲۰۵، ۱۳۰-۱۱۵.
- رجایی بخارایی، احمدعلی. (۱۳۶۴)، *فرهنگ اشعار حافظ*، چاپ دوم، تهران: علمی.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۵ق)، *الفکر الخالد فی بیان العقائد*، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
- سبکی، عبدالوهاب بن تقی‌الدین. (۱۳۸۳ق)، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره: مطبعة عیسی البابی الحلبی.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱۴م)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، لیدن: مطبعة بریل.
- شاطبی، ابواسحق ابراهیم بن موسی. (۱۴۲۰ق)، *الاعتصام*، تعلیق محمود طعمة، چاپ دوم، بیروت: دارالمعرفة.
- صفایی، سید احمد. (۱۳۷۵)، *علم کلام*، تهران: دانشگاه تهران.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: مکتبة النشر الاسلامی.
- طبرسی، فضل‌بن حسن. (۱۳۷۲)، *مجمع البیان*، چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو.
- عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم. (۱۳۷۲)، *تذکرة الاولیا*، تصحیح محمد استعلامی، چاپ هفتم، تهران: زوار.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهّر. (۱۳۷۰)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تهران: اسلامیه.
- ــــــــــــــــ . (۱۳۶۳)، *أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، قم: الشریف الرضی.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، تصحیح عفیف عسیران، چاپ سوم، تهران: منوچهری.
- غزالی، محمد. (۱۳۶۱)، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی‌اصغر حلبی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فخرالدین رازی، محمدبن عمر. (۱۹۸۶م)، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره: مکتبة الازهریه.
- فعالی، محمدتقی. (۱۳۷۹)، «نگاه قرآن به عقلانیت دین»، *صحیفه مبین*، ش۴، ص۱۵- ۱۰.
- قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۸۱)، *معجزه در قلمرو عقل و دین*، قم: تبلیغات اسلامی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴)، *الرسالة القشیریه*، تحقیق عبدالحلیم محمود، قم: بیدار.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۱)، *رساله قشیریه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چ۷، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین امیراعلم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه*، تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ پنجم، تهران: نشر هما.
- کریمی، مصطفی. (۱۳۸۵)، «معجزات و کرامات پیامبر اعظم(ص)»، *معرفت*، ش۱۰۸، ص۱۰-۲۲.
- کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۹۸۶م)، *التعرّف لمذهب اهل التصوّف*، دمشق: دارالایمان.
- کلانتری، ابراهیم. (۱۳۸۹)، «ادراکات فراحسی و قرآن»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، س۴۳، ش۲، ص۱۳۳-۱۵۲.
- کمپانی زارع، مهدی. (۱۳۸۹)، «پژوهشی شتابزده در باب کرامات و خوارق، تأملاتی انتقادی در باب کتاب *حدیث کرامت*»، *کتاب ماه فلسفه*، ش۳۹، ص۴۷-۳۴.
- لطیفی، رحیم و علی پریمی. (۱۳۸۸)، «معجزه و قانون علیت»، *فصلنامه آیین حکمت*، س۱، ش۲، ص۱۱۸- ۹۱.
- ماتریدی، ابوالثناء حنفی. (۱۹۹۵م)، *التمهید لقواعد التوحید*، تحقیق عبدالحمید ترکی، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- محمدی، علی. (۱۳۷۸)، *شرح کشف المراد*، قم: دارالفکر.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳)، *شرح التعرف*، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مطهری، مرتضی. (۱۴۲۰ق)، *مجموعه آثار*، قم: صدرا.
- مغنیه، محمدجواد. (۱۴۰۸ق)، *هذه هی الوهابیة*، بی‌جا: منظمة الأعلام الاسلامی.
- مقدادی، علی. (۱۳۷۱)، *نشان از بی‌نشان‌ها*، تهران: زوار.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۴۲۰ق)، *المبدأ و المعاد*، بیروت: دارالهادی.
- موسوی، سید جلال. (۱۳۹۴)، «بررسی کرامت و کارکردهای آن در متون متقدم صوفیه»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س۱۱، ش۴۰، ص ۳۱۸ -۲۹۱.
- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۸۲)، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: نامک.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- میبدی، رشیدالدین ابوالفضل. (۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تصحیح علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۷۵)، *کشف المحجوب*، تصحیح والنتین آلکسی یویچ ژوکوفسکی، تهران: طهوری.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۷۶)، *مولوی‌نامه*، چاپ نهم، تهران: هما.
- هندی، سر سید احمدخان. (۱۳۳۳)، *تفسیرالقرآن و هو الهدی و الفرقان*، ترجمه سید محمّدتقی فخر داعی گیلانی، تهران: آفتاب.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]