پارادوکس سازش و ستیز با درد در تصوف

سید محمود یوسف‌ثانی*

سید یحیی موسوی**

چکیده: انسانِ گذشته و امروز و آینده، در همه حال، نیازمند یافتن راه‌حلی برای حذف یا کاهش درد بوده و هست و خواهد بود. درد واژه‌ای کلیدی در حل معمای سعادت بشر است. یعنی نمی‌توان برنامه‌ای کارامد برای سعادت بشر پی‌ریزی کرد و درعین‌حال، نسبت به این واژه بی‌تفاوت بود. تصوف نیز همچون بسیاری از ادیان و مکاتب، درصدد ارائهٔ راه حل برای دردهای بشر بوده و سعی کرده نه‌تنها لایه‌های سطحی درد، بلکه لایه‌های عمیق‌تر آن را نیز بکاود. مقالهٔ حاضر، اذعان می‌کند آموزه‌های اخلاقی صوفیان، عملاً در کاهش دردهای فردی و اجتماعی تأثیر چشمگیری ایفا می‌کنند، ولی بخش قابل توجهی از تعالیم صوفیانه در مواجهه با دردها را مبتنی‌بر موضعی منفعلانه و پذیرا می‌بینند و هرچند باید اقرار کرد که انفعال در وقت اضطرار، خودْ کاهندهٔ درد است ولی نمی‌توان آن را به شکل یک نسخهٔ کلی، در همهٔ شرایط برای بشر تجویز کرد.

کلیدواژه‌ها: تصوف، درد مادی، درد جسمی، درد روانی، سازش با درد، مبارزه با درد

---

* عضو هیئت علمی مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران e - mail: yosefsani@yahoo.com

** دانش‌آموخته دکتری عرفان اسلامی e - mail: yhymousavi@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۸/۲۰؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۱۲/۱۷

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

مقدمه:

درد مقوله‌ای است که در زندگی تمامی افراد بشر مشترک است. همهٔ انسان‌ها، خواسته یا ناخواسته، با درد سر و کار داشته و با آن درگیرند و تمامی همّ و غمّ خود را به‌نوعی، مصروف کاهش یا حذف آن از زندگی خود می‌کنند. شاید کمتر عملی از بشر را بتوان سراغ گرفت که به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم، با حذف یا کاهش درد پیوند نداشته باشد. فرار و بیزاری از درد، در تمامی بشر وجود دارد و چون محرکی قدرتمند، او را به‌انجام اعمال و رفتارهایی مثبت یا منفی، درست یا نادرست سوق می‌دهد.

بنابراین، وقتی قرار است برنامه یا دین یا مکتبی برای بشر سازمان‌دهی شود، ناگزیر یکی از ارکان مهم مورد بحث در آن باید مقولهٔ درد باشد. هر مکتب یا دینی که نسبت به این مقوله بی‌تفاوت باشد، نمی‌تواند به‌صورت پایدار در جوامع بشری بماند و دیر یا زود فراموش خواهد شد.

ادیانی که جنبهٔ عرفانی دارند بیشتر از سایر ادیان با مقولهٔ درد سر و کار دارند. در مسیحیت، رهایی و رستگاری مسیحیان منوط به درد مسیح بر صلیب قلمداد شده است. در دین هندو، سه مفهوم کلیدی کارما (karma)، موکشا (moksha) و اهیمسا (ahimsa) همگی پیوندی بنیادی با مفهوم درد دارند. دین بودا اساساً به برکت رویکرد بنیان‌گذارش نسبت به مقولهٔ درد بوده که پا به عرصهٔ ظهور نهاده است. «چهار حقیقت شریف» در این دین، مستقیماً با مفهوم درد (dukkha) در ارتباط است. عرفان‌های ادیان، محلی کاملاً مناسب برای بررسی آرا و نظریات در مورد درد است و اگر کسی بخواهد با جایگاه درد در اسلام نیز آشنا شود، ناگزیر باید از مدخل تصوف وارد شود.

دایرة المعارف دین میرچا الیاده، رنج (suffering) را این‌گونه تعریف کرده است: «تجربه‌ای از موجودات زنده در شرایطی که متضمن درد جسمی و روانی است و معمولاً همراه با احساس غم و اندوه، یأس، و آسیب‌پذیری نسبت به اثراتِ نامطلوب است» (Eliade, 1987, 14: 99). این مفهوم از رنج، در یک سطح با مفهوم درد در تصوف هم‌پوشانی دارد، چراکه تصوف رویکردی دولایه نسبت به مقولهٔ درد دارد: در سطحی نازل، درد مادی قرار دارد که عموم افراد

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

را در آن مشترک می‌بیند و در سطحی عمیق‌تر، درد معنوی قرار دارد که فقط گروه‌های خاصی می‌توانند در این درد سهیم شوند.

در این مقاله، به بررسی درد در لایهٔ اول یعنی درد مادی پرداخته می‌شود. درد مادی به دردهایی اطلاق می‌شود که در دنیا به‌واسطهٔ نوع حیات انسانی، ناگزیر به سراغ انسان می‌آید و از کلیت آن اجتنابی نیست. درد مادی ممکن است جسمی و یا روانی باشد. با تحلیل اقوال و احوال صوفیان می‌توان پی برد که رویکرد تصوف نسبت به درد مادی، در یک بُعد، سازش‌کارانه و در بُعدی دیگر، مبارزه‌گرانه بوده است که ما از آن به پارادوکس سازش و ستیز با درد یاد کرده‌ایم. در مقالهٔ حاضر، به توصیف این دو موضع، و جایگاه هر یک در آموزه‌های صوفیانه خواهیم پرداخت.

در این مقاله، به آرای دو صوفی بیش از دیگران ارجاع داده شده است؛ یکی محمد غزالی و دیگری مستملی بخاری است. اگر ماوراءالنهر را جزء خراسان به‌حساب آوریم، می‌توان گفت که این دو صوفی به‌لحاظ جغرافیایی وابسته به خراسان هستند، ولی از نظر مشرب فکری، هر دو را می‌توان به مکتب بغداد متعلق دانست. افزون برآن، در متن مقاله و یا پاورقی‌ها، به آرا و احوال بسیاری از صوفیان خارج از حوزهٔ خراسان نظیر جنید بغدادی، سری سقطی، رابعهٔ عدویه، سهروردی، سمنون محب، سهل تستری، ذوالنون مصری، محمدبن سمّاک، عبدالقادر گیلانی، ابوبکر کتّانی، ابویعقوب نهرجوری، ابوالخیر اقطع، بشر حافی، ابوسلیمان دارانی و ابراهیم خوّاص نیز اشاره شده است.

۱. تعریف درد

در کتاب‌های صوفیه، تعریف منطقی درد به‌صورت حد تام یا حد ناقص دیده نمی‌شود و فقط برخی، احکام و عوارض درد را به‌صورت رسم تام یا رسم ناقص بیان کرده‌اند. هجویری به رابطهٔ بین درد و علم پرداخته و آن‌ها را دو معنی دانسته که از یکدیگر جداناپذیرند و وجود هر یک به دیگری وابسته است (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۸۴). علم به‌درد، ضروری و اضطراری انسان است و هیچ انسان عاقلی در وجود آن شک و شبهه‌ای به خود راه نمی‌دهد و اگر هم کسی نخواهد درد را بشناسد، نمی‌تواند که نشناسد (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۹۷).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

غزالی درد را امری بلاکیف و فاقد شکل و لون توصیف می‌کند و پرسش از چگونگی و چونی آن را بی‌ربط و بی‌معنا می‌داند. درد در خیال نمی‌آید ولی درعین‌حال، عقل آن را درمی‌یابد (غزالی، ۱۳۷۸، ج۱: ۵۱؛ نیز: ج۲: ۵۸۶). مرکز درد نه در بدن بلکه در جان یا روح است. کالبد از درد آگاهی ندارد، مگر اینکه اثر درد از کالبد به‌جان برسد. وقتی درد از کالبد به جان رسید، آن‌گاه عظیم شده و حس می‌گردد (غزالی، ۱۳۷۸، ج۱: ۱۰۸؛ نیز: ج۲: ۶۲۳). غزالی علت همهٔ دردها را این می‌داند که ضد آنچه مقتضای طبع است، بر طبع مستولی می‌شود. مقتضای طبعِ کالبد این است که به یک ترکیب بماند و اجزایش مجتمع باشد. وقتی جراحتی در بدن به‌وجود می‌آید، برخی اجزای کالبد از یکدیگر جدا شده، ضد مقتضای طبع پدید آمده و فرد احساس درد می‌کند. اگر ضد آنچه مقتضای طبع دل است بر دل مستولی شود، دردی که در میان جان پدید می‌آید از درد جسمی، سخت‌تر و عظیم‌تر خواهد بود (غزالی، ۱۳۷۸: ج۱: ۱۰۸ و ۱۰۹).

برخی وجود درد را دالّ بر این دانسته‌اند که انسان به‌راستی موجود است و دارای ذات و صفاتی حقیقی است و مجرد خیال و نمایش نیست. عزیزالدین نسفی این استدلال را کافی ندانسته و برای رد آن تمثیلِ خواب را مطرح می‌کند که فرد در خواب اموری را می‌بیند و می‌پندارد که آنچه می‌بیند همگی حقیقت است، ولی وقتی بیدار می‌شود به یقین می‌فهمد که در خواب بوده و آنچه می‌دیده، خیال و نمایش بوده است (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۵۱).

۲. درجات معرفت درد

غزالی برای شناخت و معرفت درد، چهار درجه قائل است: حس، خیال، وهم، عقل. غزالی درد موجود در درجهٔ محسوسات را «درد پروانه‌ای» لقب داده است. پروانه حس بینایی دارد ولی قوهٔ خیال و حفظ ندارد. او در جست‌وجوی روزنه، خود را به چراغ می‌زند و با آنکه درد آتش را حس می‌کند، چون این درد در حفظ و خیال وی باقی نمی‌ماند، باز خود را بر چراغ می‌زند تا سرانجام هلاک می‌شود. بنابراین محسوسات، منزل اول معرفت درد به‌حساب می‌آید. درجهٔ دوم، مربوط به متخیلات است که غزالی آن را «درد بهیمه‌ای» لقب داده است. حیوان تا از چیزی رنجور نشود، نمی‌داند باید از آن بگریزد، ولی اگر یک‌بار از چیزی گزندی به وی برسد، دفعهٔ بعد از آن می‌گریزد. قوهٔ خیال و حفظ متخیلات کمک می‌کند که موجود زنده، از معاودت به

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

امور دردناکی که تجربه کرده، خودداری کند. درجهٔ سوم معرفت درد، مربوط به موهومات است که غزالی آن را به گوسفند و اسب نسبت داده است. این دو حیوان، از رنجِ نادیده می‌گریزند، چرا که دشمن را شناخته و از رنجی که در پی دارد باخبرند. گوسفندی که هرگز گرگ ندیده، و اسبی که هرگز شیر ندیده، اگر گرگ و شیر را ببیند، می‌گریزد ولی از گاو و فیل و شتر که جثه‌های عظیم‌تر دارند، نمی‌گریزد. این دیداری است که در باطن گوسفند و اسب نهاده‌اند که بدان وسیله، دشمن را می‌بینند. درجهٔ چهارم معرفت درد، مربوط به معقولات است و به آدمی اختصاص دارد. انسان اموری را می‌بیند که حس و تخیل و وهم را بدان راه نیست و قادر است از دردی که در آینده خواهد بود حذر کند، در حالی که موجودات دیگر فاقد چنین قدرتی هستند (غزالی، ۱۳۷۸، ج۱: ۱۱۱).

۳. مصادیق درد مادی

درد با زندگی بشر عجین است و دور تا دور او را احاطه کرده، و از آن خلاصی ندارد. همان‌طور که غزالی اشاره کرده، انسان در این عالم در غایت عجز و نقصان است. اسیر گرسنگی، تشنگی، گرما، سرما، بیماری، درد، اندوه، رنج، خشم و آز است و از این لحاظ، موجودی ناقص‌تر و بیچاره‌تر از آدمی وجود ندارد. هرچه برای انسان راحت و لذت است، درنهایت مایهٔ زیان وی می‌شود، و هرچه برایش منفعت است، با تلخی و رنج همراه است (غزالی، ۱۳۷۸، ج۱: ۴۵).

صدهزار بلای مختلف بر سر انسان معلّق‌وار آویخته شده و انسان هیچ ساعتی بر خود ایمن نیست. هر لحظه امکان مرگ، کوری، کری، دیوانگی، بیماری، جراحت، و یا هلاکت از گرسنگی و تشنگی برای انسان وجود دارد. داروهای تلخ مایهٔ رنجش وی، و خوشی‌ها برایش زیانمندند. انسان عملاً چندان اختیاری از خود ندارد. آنچه می‌خواهد بداند، نمی‌داند، و آنچه می‌خواهد فراموش کند، نمی‌تواند، و آنچه می‌خواهد بدان نیاندیشد، بر دل وی غلبه می‌کند، و آنچه می‌خواهد بدان بیاندیشد، دلش از آن می‌گریزد. مخلوقی عاجزتر، مدبِرتر، ناکس‌تر و درمانده‌تر از انسان وجود ندارد (غزالی، ۱۳۷۸، ج۲: ۲۶۷). انسان در این جهان به مانند طفلی خردسال است که درد می‌کشد ولی زبان شکایت ندارد و جز زاری و گریستن، کاری از دستش برنمی‌آید (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۲: ۸۱۷).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

چهرهٔ زیبای انسان به یک بیماری تباه می‌گردد. بیماری آبله، شخص زیبارو را از همه زشت‌تر می‌گرداند. به درد آمدن یک رگ در انسان، او را به نهایت عجز می‌رساند. رفتن پشه‌ای در بینی و یا مورچه‌ای در گوش، چنان انسان را عاجز می‌گرداند که ممکن است او را تا مرز هلاکت بکشاند. فرو رفتن یک خار کوچک در پا، به‌راحتی انسان را از حرکت بازمی‌دارد (غزالی، ۱۳۷۸، ج۲: ۲۷۴).

عزیزالدین نسفی می‌گوید تمامی انسان‌ها از پادشاه و رعیت، توانگر و درویش، و عالم و جاهل، در داشتن درد و رنج مشترک هستند و انسان بدون درد قابل تصور نیست. یکی اطعمهٔ گوناگون دارد ولی اشتها ندارد، و یکی اشتها دارد ولی طعام ندارد، و یکی هم طعام و هم اشتها دارد ولی دچار درد معده و درد دهان است، و یکی هم اشتها و طعام دارد و هم درد دهان و معده ندارد، اما چندان بخل دارد که او را از خوردن مانع می‌آید و تمام روز را فقط در رنج کسب مال و حفاظت آن از دیگران به سر می‌آورد (نسفی، ۱۳۸۶: ۶۷). نکتهٔ جالب اینجاست که نسفی، درد بخل را هم که تحت ارادهٔ انسان است، در شمار دردهای بشر قرار داده است.

۴. ارزش دردها

به‌طورکلی درد و رنج در تصوف، مورد استقبال قرار گرفته و ستوده شده است و در مواردی هم که از آن ذم و نکوهشی شده، با ذکر مصداق و دلیل بوده و راه پیشگیری از آن را نیز مشخص کرده است. مثلاً غزالی درد و اکراهی را که از نکوهش و مذمّت خلق در دل به وجود می‌آید، مشروط بر اینکه عملی غیرحق از فرد سر نزده باشد، مذموم دانسته و آن را بیماری دل توصیف کرده که باید علاج شود (غزالی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۹۹).

صوفیه برای شناساندن ارزش دردها، گاهی به فلسفهٔ وجودی دردها و گاهی به آثار و پیامدهای آن‌ها ارجاع داده‌اند. برخی صوفیان برای شناساندن ارزش دردها بر ابتنای آن‌ها بر حکمت الهی، برخی براثر غفلت‌زدایی آن‌ها، برخی بر اثر گناه‌شویی آن‌ها، برخی بر اجر و پاداش آن‌ها، برخی بر فضیلت معنوی آن‌ها و برخی نیز بر اثر تنبیهی و آگاهی‌بخش آن‌ها دست گذاشته‌اند. برخی گفته‌اند که درد زمانی می‌تواند مفید باشد که از حد متعارف فراتر نرود. اگر درد به طور کامل بر بدن مستولی شود، ممکن است به زوال عقل بیانجامد و چون بقای معرفت

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

در بقای عقل است، زوال عقل نیز منجر به زوال معرفت می‌شود. در این مورد، ماجرای ایوب پیامبر و نالهٔ او از درد را نیز به عنوان شاهد آورده‌اند (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۲۳۱).

۴. ۱. ابتنا بر حکمت الهی

غزالی تمامی دردها و رنج‌های عالم، از بیماری و عجز گرفته تا هلاک و نقصان، همه را واجد حکمتی دانسته که ممکن است بر خلق پوشیده باشد، ولی انسان باید ایمان داشته باشد که خیرش در آن است که خداوند حکم کرده است:

> *صلاح درویش در آن است که درویش باشد و چه‌بسا اگر توانگر می‌بود، تباه می‌شد. کمال زشت در آن است که زشت باشد و اگر زشت نبود ناقص بود و حکمتی فوت می‌شد. مثلاً اگر زشتی آفریده نمی‌شد، انسان قدر نیکویی خود را نمی‌دانست و از آن لذت و راحتی نمی‌یافت. اگر ناقص وجود نمی‌داشت، کمال هم نبود و کامل از کمال خویش لذت نمی‌برد، چرا که کامل و ناقص به اضافت و نسبت شناخته می‌شوند. چنان‌که اگر پدر نباشد، فرزند هم نیست و یا اگر فرزند نباشد، پدر هم نیست. این امور در مقابلهٔ یکدیگر بوده و مقابله همیشه میان دو چیز رخ می‌دهد. اگر دویی برخیزد و یکی گردد، آنچه بنابر مقابله است نیز برمی‌خیزد* (غزالی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۵۴۰).

این گفتهٔ غزالی شباهت زیادی با قول هراکلیتوس دارد که می‌گفت برای انسان‌ها این بهتر نیست که به هرچه می‌خواهند دست‌یابند، چرا که بیماری، گرسنگی و خستگی است که سلامتی، سیری و استراحت را شیرین و خوب می‌گرداند (بکر، ۱۳۷۸: ۱۶). چنان‌که کرایسیپوس نیز با این استدلال که از یک زوج ضد، وجود هیچ‌یک را بدون دیگری تصور نمی‌توان کرد، معتقد به استحالهٔ لذت بدون الم بود (مک اینتایر، ۱۳۷۹ : ۲۱۴).

۴. ۲. اثر غفلت‌زدایی

غزالی درد را زائل‌کنندهٔ غرور و غفلت و طغیان می‌داند. یکی از دلایلی که فرعون دعوی خدایی کرد این بود که چهارصد سال بدون درد زندگی کرد و حتی دچار یک سردرد و یا تب خفیف هم نشد. اگر فرعون فقط یک‌بار دچار درد شقیقه می‌شد، به یقین «وی را پروای آن فضول نبودی» (غزالی، ۱۳۷۸، ج۲: ۵۶۶).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

اگر خداوند نعمتی را از بنده بازمی‌ستاند از سر حاجت و نیاز و یا بخل نیست، بلکه می‌خواهد او را از بلای «تفرقه» به رحمت «جمع» باز آورد. خداوند دردها را برای بندهٔ خود نازل می‌کند تا او را خاصّ خود بگرداند و اگر بنده از سر غفلت، با چیز دیگری صحبت گیرد، او را از آن جدا می‌گرداند تا بدان نیارامد. خداوند امری را برای انسان بلا می‌گرداند تا از بیم بلا از آن گریخته و به حق بازگردد. اگر بنده به امنیت خو گیرد و آرامش یابد، خوف را بر او می‌گمارد. اگر رفاه سراغش بیاید و به کاهلی گرایش یابد، گرسنگی را بر او می‌گمارد. اگر مال به دست بیاورد و سر به طغیان نهد، مال را از او بازمی‌ستاند تا به ذلّ فقر گرفتار شود. اگر شهوات نفس باعث اعراض او از حق شود، بیماری و بلا را بر وی می‌گمارد تا به ناله و تضرع بیافتد. اگر دل به محبت فرزندان بسپرد، اولاد را از او باز می‌ستاند تا دل به محبت خدا بدهد (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۴: ۱۵۲۸ و ۱۵۲۹).

غزالی می‌گوید انسان ذاتاً به گونه‌ای است که هر نعمتی را که عام باشد، نعمت به‌حساب نمی‌آورد و درنتیجه، بابت آن خالق را شکر نمی‌گوید. یکی از آثار مثبت دردها آن است که چشم انسان را به‌روی نعماتی که پیش‌تر برای انسان مهیّا بوده، می‌گشاید. ارزش هوای لطیف را کسی درک می‌کند که ساعتی در هوای غلیظ و دم‌کرده به‌سر برد و یا در گرمابه‌ای گرم و پربخار محبوس شود. ارزش بینایی را کسی درک می‌کند که دچار درد چشم شود و یا نابینا گردد (غزالی، ۱۳۷۸، ج۲: ۳۷۹).

مجازات‌های دنیوی‌ای که از طرف شارع برای اعمال ناشایست در نظر گرفته شده است نیز به‌نوعی اثر تنبیهی و آگاهی‌بخش دارند. مستملی بخاری می‌گوید بنده که از بیم مجازات‌های دنیوی از جنایت دور می‌ماند و درنتیجه، هم در این دنیا و هم در آخرت از عقوبت مصون می‌گردد (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۳: ۱۰۲۰).[1]

۴. ۳. اثر گناه‌شویی

ابوالقاسم قشیری به نقل از پیامبر(ص) می‌گوید که هر درد، اندوه، مصیبت و رنجی که به بندهٔ مؤمن می‌رسد، کفاره‌ای برای گناهان وی است (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۴۱).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

۴. ۴. اجر و پاداش اخروی

هجویری دردهایی را که بر دل و تن مؤمن وارد می‌شود، «بلا» نام نهاده و می‌گوید که بلا در حقیقت، نعمت است، ولی چون سرّ و حکمت آن بر بنده پوشیده است، تحمل آلام آن اجر و ثواب در پی دارد (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۶۵).[۲]

۴. ۵. حصول فضیلت معنوی

ابراهیم ادهم در پاسخ به فردی عیال‌دار که توانایی تهیهٔ طعام را برای اطفال و عیالش نداشت و از این بابت دلتنگ بود و «در دردی عظیم می‌رفت» می‌گوید که حاضر است تمامی حج‌ها و عبادت‌های مقبول و خیرات مبرور خود را با یک ساعت درد و اندوه وی مبادله کند. ابراهیم ادهم سرگردانی و عجز به‌خاطر تأمین معاش خانواده را از سکون و فراغت ناشی از نداشتن خانواده بالاتر می‌داند (عطار، ۱۳۸۳: ۱۶۹). این نوع احساس ارادت و حسرت نسبت به کسانی که در دردهای معیشتی، روز را شب می‌کردند همواره در نزد صوفیان وجود داشته است. ابوسلیمان دارانی، یک نفس سرد را که به وقت عجز از برآوردن یک آرزو از دل درویش برآید، از هزار سال عبادت توانگر فاضل‌تر می‌دانست. وقتی درویشی عیال‌وار از بشر حافی طلب دعا می‌کند، بشر حافی پیشدستی کرده و خود از او طلب دعا می‌کند، چرا که دعای درویش به وقت ناتوانی در تأمین نفقهٔ خانواده را چون از روی درد و عجز است، از دعای خود فاضل‌تر می‌دانست (غزالی، ۱۳۷۸، ج۲: ۴۲۸).

البته به نوعی نقیض این سخنان از غزالی نقل شده است. غزالی معتقد است که بار درد و رنج کسب دنیا و حفظ آن بر عهدهٔ توانگران است و بندگان خاص خداوند که در حق ایشان عنایت شده، از مشغله و وبال دنیا مصون هستند و بر عهدهٔ توانگران است که به مقدار حاجت به این بندگانی «که عزیزترند» کمک کنند تا آن‌ها از بار دنیا رسته و همّ و همت خود را در طاعت حق مصروف دارند (غزالی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۰۲). یعنی غزالی برخلاف سه صوفی مذکور، افرادی را که از بار تأمین مؤونه و مخارج خانواده رسته‌اند و تنها به طاعت حق اشتغال دارند، عزیزتر و مقرّب‌تر از کسانی دانسته که در درد و رنج کسب و کار به‌سر می‌برند.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

۵. اجتناب از توجه به دردها

هرچند دردها و رنج‌ها در تصوف ستوده شده‌اند ولی در مقابل، توجه و التفات به همین دردها و غوطه‌ور شدن در آن‌ها مورد نکوهش قرار گرفته است.

محمد بن‌سمّاک گلایه می‌کند از اینکه مردم زمانه در چنان دردی غوطه‌ور شده‌اند که دوایی برای آن نیست، درحالی‌که در گذشته، برعکس، مردمان دوایی بودند که از ایشان شفا می‌یافتند (عطار، ۱۳۸۳: ۳۲۴). بایزید بسطامی که یک شب شیر خورده و دچار شکم‌درد شده بود، دردی که از آن برخاسته بود را مایهٔ شرک دانسته و می‌گوید چون جز از حق به چیز دیگری التفات کردم، حتی پس از مرگ نیز بابت آن از عتاب حق درامان نخواهم بود (عطار، ۱۳۸۳: ۲۵۷).[۳] حتی گاهی توجه به دردهای جسمانی، نوعی توجه به نفس قلمداد می‌شده است. جنید بغدادی از اینکه هنگام پادرد، فاتحه‌ای خوانده و بر پای خود می‌دمد، مورد عتاب حق قرار گرفته که: «شرم نداری که کلام ما را در حق نفس خود، صرف می‌کنی؟» (عطار، ۱۳۸۳: ۴۵۶).

توجه به درد از یک جهت دیگر نیز نکوهش شده و آن وقتی است که باعث ناسپاسی و عدم شکرگزاری بابت نعمات خداوند شود. رابعهٔ عدویه می‌گوید اگر انسان سال‌ها از درد و غم دور باشد، هیچ‌گاه بابت آن خالق را شکر نمی‌گوید ولی اگر یک روز یا یک شب درد به سراغش بیاید، به سرعت «عصابهٔ شکایت درمی‌بندد» و لب به شکوه و اعتراض می‌گشاید (عطار، ۱۳۸۳: ۱۳۷). غزالی توصیه می‌کند که اگر نمی‌توانی از دردها و شدائد خشنود باشی و آن‌ها را «کاره» هستی، لااقل از فعل خداوند ناخشنود و کاره نباش؛ چنان‌که کسی که حجامت می‌کند، از درد آن اکراه دارد ولی از حجّام ناراضی و ناخشنود نیست (غزالی، ۱۳۷۸، ج۲: ۴۲۹).

بعضی صوفیان دربرابر حق به‌گونه‌ای تسلیم بودند که دربرابر جان‌کاه‌ترین دردها نیز لب به شکایت نمی‌گشودند. نقل است که شبی بر سمنون محبّ چنان دردی مستولی شد که نزدیک بود جانش از کالبدش به‌درآید ولی او حتی لحظه‌ای هم دم نزد (عطار، ۱۳۸۳: ۵۴۲). مستملی بخاری می‌گوید کسی درد خویش را بر زبان می‌آورد و نشر می‌کند که هنوز بقیتی از بقایای نفس در او مانده باشد. چنین فردی اگر بر سرش بلایی عارض شود، چون نفسش طاقت کشیدن آن بار را ندارد، خواطر نفسانی بر وی غالب گردیده و با خود می‌اندیشد که این از کجا آمده و

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

به چه می‌انجامد و شروع به اظهار آن بلا می‌کند. این اظهار و خبر دادن، همان نالیدن است (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۳: ۱۲۰۰ و ۱۲۰۱).

برخی حتی از معالجهٔ بیماری و استفاده از دارو برای درمان آن امتناع می‌کرده‌اند؛ مانند یکی از اصحاب ابوبکر کتّانی که دچار چشم‌درد شده بود و عزم کرد که از دارو برای معالجه استفاده نکند و آن را به حال خود بگذارد تا خود به خود بهبود یابد. و البته که این‌گونه رفتارها بدون پاداش نمی‌مانْد. مثلاً از همین فرد مبتلا به چشم‌درد، در خواب این‌گونه تقدیر می‌شود: «اگر این عزم که تو کرده‌ای که چشم را دارو نکنم بر اهل دوزخ بودی، همه را ازآنجا بیرون آوردی» (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۷۸).

غزالی نیز حکم به جواز بی‌تفاوتی نسبت به درد و بیماری داده است، مشروط براینکه بیمار به خوف آخرت مشغول باشد. او در این مورد، به‌قول و فعل ابوذر استناد می‌کند که به چشم‌درد مبتلا بود ولی خود را معالجه نمی‌کرد و می‌گفت: «از این مهم‌تر شغل دارم» (غزالی، ۱۳۷۸، ج۲: ۵۶۴).

۶. دیانت مهم‌تر از سلامت

برخی صوفیان به‌خاطر رضای حق، از سلامت جسمی خود چشم‌پوشی می‌کردند. نقل است جنید بغدادی به خاطر چشم‌دردی که دچارش شده بود، از تماس آب با چشم منع می‌شود ولی جنید به توصیهٔ پزشک التفاتی نمی‌کند و برای ادای نماز، بی‌ملاحظه وضو می‌گیرد و البته این کار او نتیجهٔ عکس می‌دهد و چشمانش بهبود می‌یابد. طبیب که ترسا بود با دیدن این واقعه، در حال ایمان می‌آورد. در انتهای حکایت، طبیب به‌خوبی اشاره می‌کند که چشم‌درد واقعی نه مربوط به چشم ظاهر، بلکه مربوط به چشم درون (بصیرت) است (عطار، ۱۳۸۳: ۴۵۶). سهروردی همین حکایت را با تلخیص و بدون ذکر نام جنید نقل می‌کند. در اینجا فرد مبتلا به چشم‌درد به‌صراحت موضع خود را اعلام می‌کند: «تاریکی و کوری چشم، از ترک سنت رسول اولی‌تر است» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۲۸).[۴]

چنین اعمال و یا اظهاراتی ازاین لحاظ تازه و بدیع به‌نظر می‌رسد که در شریعت اسلام، هرگونه اضرار به نفس ممنوع اعلام شده و حتی در موقعیت‌هایی که عمل به احکام شریعت

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

مستلزم آسیبی به بدن باشد، حکم شرعی از دایرهٔ وجوب خارج گردیده و یا عملی جایگزین ارائه شده است. مانند تیمم که در اصطلاح، حکم واقعی ثانوی است که در حالت ضرر یا اضطرار، بدل از وضو یا غسل انجام می‌گیرد.

۷. شفای بیماری‌های جسمی

در گذشته، در حالت عادی، کار معالجهٔ یک بیمار به عهدهٔ طبیب بوده است. ولی در تصوف، راهی برای درمان بیماری وجود دارد که صوفی را از مراجعه به پزشک مستغنی می‌سازد و نام آن را «شفا» گذاشته‌اند. بدین‌گونه که شنیدن و یا خواندن آیه‌ای از قرآن در خواب یا بیداری، موجبات شفا و یا بهبودی بیماری صوفی را فراهم می‌آورد. مانند دردِ چشم ابوعلی دقاق که با شنیدن آیهٔ «أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ» (زمر: ۳۶)، در خواب زائل شد و ابوعلی دیگر هیچ‌گاه دچار درد چشم نشد (عطار، ۱۳۸۳: ۶۷۴؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۲۶۲). ابن‌سمّاک نیز به توصیهٔ خضر (ع) با خواندن آیهٔ «وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْناهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ» (اسراء: ۱۰۵) بر موضع درد خود، فوراً عافیت یافته و از دام استعانت از طبیب ترسا می‌رهد (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۶۴؛ جامی، ۱۳۷۰: ۷۳؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۶۳۳). خواجهٔ خیرچه با خواندن الحمد و دمیدن بر موضع درد بیماران، آن‌ها را شفا می‌داد. هرچند، ازآنجا که عربی را درست نمی‌دانست و الحمد را «راست نمی‌خواند»، از نقد و تعنّت متشرعه در امان نبوده است (جامی، ۱۳۷۰: ۲۳۲؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۱۲۲).[۵]

گاه برخی وسایل و یا البسهٔ یک شیخ، مایهٔ شفای بیماران می‌شده است. مانند ماجرای درد شکم عضدالدوله وزیر که جملهٔ اطبا او را جواب می‌کنند، ولی به‌واسطهٔ تماس نعلین شیخ ابوالحسن خرقانی با شکم وی، شفا پیدا می‌کند (عطار، ۱۳۸۳: ۶۹۱). سابقهٔ شفا از طریق لباس را به عصر یعقوب پیامبر (ع) رسانده‌اند. چنان‌که در مورد پیراهن یوسف (ع) گفته شده که هر بلازده‌ای بوی آن به مشامش برسد، دوایش می‌شود و از آن درد شفا می‌یابد. برخی بر همین قیاس، نتیجه گرفته‌اند که خرقهٔ شیخ کامل، واجد همین تأثیر برای مرید است و مرید را از بیماری ظلمت، درد اخلاق ذمیمه، و مضایق کسالت و بطالت نجات می‌دهد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۵).

برخی شیوخ صوفیه حتی این توانایی را داشتند که وقایع ناگوار مقدر برای فرد را به عالم خواب انتقال دهند و بدین‌ترتیب، در برخی مقدرات تصرف کنند. شخصی که هدف چنین

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

تصرفی قرار می‌گرفت، از فاجعه درامان می‌ماند، ولی ممکن بود پس از بیداری، آثاری از درد و جراحت را در بدن خود مشاهده کند. مانند ماجرای تاجری که مقدر شده بود که در قافلهٔ شام توسط حرامیان غارت و کشته شود، ولی به دعای شیخ عبدالقادر گیلانی، این فاجعه به یک خواب ترسناک و چند زخم کوچک تقلیل یافت (جامی، ۱۳۷۰: ۳۲۵).

برخی صوفیان نه‌تنها دردهای جسمی بلکه دردهای معیشتی مردم را نیز از طرقی غیرعادی درمان می‌کردند. مانند ماجرای خواجه ابوالقاسم کُرد که دچار ورشکستگی شده بود و شیخ احمد جام، با کرامتی که از خود نشان داد، نفقهٔ خانواده‌اش را حتی تا مدت‌ها پس از مرگ ابوالقاسم تأمین کرد (جامی، ۱۳۷۰: ۲۳۷).

این‌ها نمونه‌هایی از شفای دردها در تصوف بودند ولی همان‌طور که یک بیماری می‌تواند به شکلی غیرطبیعی درمان شود، امکان بیمار شدن به شکلی غیرطبیعی نیز وجود دارد. به عنوان نمونه، گاه امساک از بذل و بخشش، اسباب درد و بیماری را برای صوفی فراهم می‌کرده است. در حکایتی، بوجعفر ترکان از بذل دینار به درویشان امتناع می‌کند و همان لحظه است که دندان‌درد می‌گیرد و به‌ناچار دندان را می‌کشد و دندان بعدی را هم به همین ترتیب می‌کشد و تا دینار را به درویشان نمی‌دهد، از درد دندان خلاصی نمی‌جوید (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۵۷).

گاهی ممکن است رنجاندن یک حیوان، اسباب مصیبتی ناگوار را برای فرد فراهم آورد. مستملی بخاری علت داغ فراق فرزند را که یعقوب (ع) بدان دچار شد آن می‌داند که روزی یعقوب(ع) بچه‌گوسفندی را پیش مادرش کشته و بریان کرده بود (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۳: ۹۳۳).

۸. حذف درد در غَلَبات

در تصوف، درد جسمانی در شرایطی خاص قابل حذف است، تاجایی‌که ممکن است فرد با وجود محرکِ درد شدید، هیچ دردی احساس نکند و این چندان امر غریبی نیست. ابویعقوب نهرجوری معتقد است که اهل توکل در غلبات خویش، درد را احساس نمی‌کنند حتی اگر تیری به‌سوی آن‌ها پرتاب شود و مجروح شوند؛ و اگر بر آتش راه بروند و یا در آتش انداخته شوند، هیچ مضرتی به آنان نمی‌رسد. البته نهرجوری اضافه می‌کند که این وضعیت، خاص اوقات جذبه

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

و وجد است، وگرنه در حالت عادی ممکن است حتی از نیش یک پشه هم بترسند و یا نسبت به کوچک‌ترین حرکت یا جراحتی کنترل خود را از دست بدهند (عطار، ۱۳۸۳: ۵۴۰).

گاه اگر عملی از سر فتوت و جوانمردی صورت گرفته باشد، می‌تواند موقتاً درد را از صاحب آن دور کند. مانند ماجرای میزبان بافتوتی که از مهمان ناخوانده می‌خواهد پایش را بر صورتش بگذارد و به همین حالت به خانه برود. مهمان هم این کار را می‌کند، بدون اینکه میزبان دردی را احساس کند (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۲۵). در حالت نماز نیز ممکن است فرآیند احساس درد در بدن متوقف شود. ابوالخیر اقطع که در دستش خوره افتاده بود و به حکم طبیبان باید دستش را قطع می‌کردند، در نماز بدون اینکه ملتفت شود، دستش را بریدند (عطار، ۱۳۸۳: ۵۶۴؛ هجویری، ۱۳۸۳: ۴۴۴).[۶] دربارهٔ عامربن‌عبد قیس، از زهاد ثمانیه، نیز شبیه همین حکایت را نقل کرده‌اند، با این تفاوت که پای وی را در حین خلسهٔ ناشی از استماع آیات قرآن، می‌بُرند و داغ می‌کنند (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۱: ۱۵۷). در وقت سماع نیز چنین حالتی گزارش شده است. برخی از صوفیه نظیر سری سقطی اساساً یکی از شروط سماع را همین حالت دانسته و گفته‌اند که واجد سماع، چه شنونده و چه بانگ‌کننده، باید چنان بی‌خبر باشد که اگر شمشیر بر وی زنند، هیچ دردی را احساس نکند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۹۶؛ غزالی، ۱۳۸۶، ج۲: ۶۵۸؛ باخرزی، ۱۳۸۳: ۱۹۹).

مستملی بخاری دربارهٔ فنایی که انسان را از آلام غایب می‌گرداند، دسته‌بندی جالبی را انجام داده است. او این فنا را به سه قسم، تقسیم کرده است: فنای جلال، فنای شادی، و فنای غم. «فنای جلال» به‌مانند اینکه کسی پیش پادشاهی ایستاده و غرق در هیبت او باشد که در آن مجلس ممکن است صد کار بکنند و وی از آن خبردار نشود. «فنای شادی» به‌مانند اینکه کسی از پادشاهی بخشش و انعامی فراوان دریافت کند، اگر در میان آن عزّ و شادی زیانی به وی رسد و یا کسی با او بدی کند، در غلبهٔ آن شادی از آن‌ها بی‌خبر می‌شود. «فنای غم» به‌مانند اینکه کسی دچار اندوهی بزرگ شود یا از ولایت عزل شود که درآن وقت، شادی‌ها و غم‌های خُرد از او دور می‌شوند. کسی که سردرد دارد، دچار الم و محنتی است ولی اگر هم‌زمان دچار تب مُطبِق[۷] شود، آن الم در جنب این تب فانی می‌گردد. حال اگر درد جان کندن پدید آید، آن تب در جنب آن راحت به‌حساب می‌آید (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۴: ۱۵۹۹ و ۱۶۰۰).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

ولی همان‌طور که غزالی اشاره کرده در حالت عادی، درد از بشر قابل حذف نیست و خواه‌ناخواه انسان از امور ناخوشایند، رنجور و دردمند می‌شود. تنها چیزی که کنترل‌شدنی است احساس خشم پس از وقوع امور ناخوشایند است، یعنی می‌تواند امر بسیار ناخوشایندی در جریان باشد و فرد دچار ذره‌ای خشم نشود. این حالت زمانی رخ می‌دهد که نور توحید چنان بر شخص غالب شود که وی هرچه می‌بیند از حق ببیند. مانند فردی که سنگی به‌سویش پرتاب شود که هرچند با خود درد و رنج همراه دارد، ولی بابت آن از سنگ خشمگین نمی‌شود (غزالی، ۱۳۷۸، ج۲: ۱۱۱).[۸]

عدم اجتماع درد و محبت

رابعهٔ عدویه معتقد است کسی که دعوی محبت حق دارد باید، در جنب مشاهدهٔ مطلوب و مولای خود، از زخم و رنجی که به وی می‌رسد، هیچ درد و المی احساس نکند و همهٔ آلام خود را فراموش کند. زنان مصر در مشاهدهٔ یوسف (ع)، دستان خود را بریدند و هیچ ملتفت نبودند، حال اگر کسی در مشاهدهٔ خالق، چنین حالتی داشته باشد چیز بعید و بدیعی نخواهد بود (عطار، ۱۳۸۳: ۱۴۱).[۹]

حکایت یوسف و زنان مصر، الگوی مناسبی در اختیار نویسندگان صوفی قرار داده است تا بر عدم اجتماع درد و محبت استدلال کنند (برای نمونه رک: کلابادی، بی‌تا: ۱۲۶؛ بقلی، ۱۴۲۶: ۲۹۴؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج۱: ۱۸۰؛ بهاء ولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۸۴). قشیری، غزالی و مستملی بخاری ازجملهٔ این نویسندگان هستند. قشیری می‌گوید زنان مصر با آنکه ضعیف‌ترین مردم بودند، به‌واسطهٔ دیدار یوسف، از بریدن دستان خود درد و المی نیافتند و گمان کردند که یوسف نه یک انسان، بلکه فرشته است (قشیری، ۱۳۷۴: ۸۱). غزالی ماجرا را از دایرهٔ زنان مصر به بخش عظیمی از جامعهٔ مصر کشانده و می‌گوید موقع قحطی در مصر، گرسنگان به سراغ یوسف می‌آمدند و به‌واسطهٔ مشاهدهٔ او گرسنگی را فراموش می‌کردند. وقتی غفلت یک مخلوق از مخلوقی دیگر چنین اثری دارد، اگر جمال خالق برای کسی مکشوف شود، عجیب نخواهد بود که از حس و علم به نفس خویش و ابنای جنس خویش غافل شود و از بلا خبردار نشود (رک: غزالی، ۱۳۷۸، ج۲: ۶۰۹؛ نیز، بی‌تا، ج۱۴: ۱۳۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۳۰۷). مستملی بخاری می‌گوید زنان مصر از فرط لذت نظر بر یوسف، از درد

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

غایب شده بودند، و این غیبت به‌معنای عدم نیست بلکه به‌معنای بی‌خبری است، زیرا تا زمانی‌که انسان حیات دارد، درد در وی پابرجاست. زیادت لطف حق به یوسف، زیادت جمال را واجب کرد و زیادت جمال نیز زیادت جلال را واجب کرد و این جلال، بیگانگان را چنان مغلوب کرد که از صفات خویش غایب گشتند. چون در یک مخلوق، جلالی که از جمالی برخاسته که خود تأثیر لطفی است که از عنایت صانع پدید آمده، می‌تواند بیگانگان را چنین از خود غایب بگرداند، جلالی که از خود صانع پدید می‌آید، حُکماً تأثیری به مراتب عمیق‌تر بر دوستانش برجا می‌گذارد. اگر جلال و جمال ظاهری و خَلقی چنین قوّتی دارد، جلال و جمال باطنی و حقی، قوّتی به مراتب افزون‌تر خواهد داشت (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۴: ۱۶۰۱).

غلبات و فنای ناشی از مشاهدهٔ حق‌تعالی هر دردی را خنثی می‌کند، چنان‌که گفته‌اند در جنب لذت وصال و یا درد فراق حتی درد مرگ نیز غایب می‌گردد (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۴: ۱۴۹۳) و یا گفته‌اند درد دوزخ در جنب مشاهدهٔ حق‌تعالی، از درد کارد در جنب مشاهدهٔ یوسف کمتر است (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۸۱).

سریّ سقطی نیز معتقد بود که محب از بلا دردی احساس نمی‌کند، هرچند او را هفتاد ضربه شمشیر بزنند. سهل تستری وقتی بیمار می‌شد، کاری برای علاج بیماری انجام نمی‌داد و می‌گفت: «زخم دوست درد نکند». بسیار دیده می‌شد که مبتلا به یک بلا برای اینکه خود را در جرگهٔ دوست‌داران حق ثبت کند، از اظهار درد و الم خودداری می‌کرد، چرا که آن را نشانهٔ عدم حب و دوستی می‌دانست: مرد مجذوم و دیوانه‌ای که مورچه دورش جمع شده و او را می‌خورند و باز آن را عنایت حق می‌شمرد؛ مرد بادیه‌نشینی که سگ و خر و خروسش را از دست می‌دهد و باز آن را خیری از طرف حق می‌داند؛ مرد نابینا، ابرص، مجذوم، مفلوج و بی‌دست و پایی که باز خداوند را به‌خاطر عافیت از بلایایی که خلق بدان مبتلایند، شکر می‌گوید (برای شرح کامل نمونه‌های ذکرشده رک: غزالی، ۱۳۷۸، ج۲: ۶۰۹ و ۶۱۰).

ولی ظاهراً ذوالنون مصری نسبت به این‌گونه حالات و سخنان اصلاً روی خوشی نشان نمی‌داده و حتی آن‌ها را نوعی دعوی و شعار قلمداد می‌کرده است. نقل است که در پاسخ شخصی که گفت: «الم دوست خوش بُوَد» بسیار متغیّر شد و گوینده را به عدم معرفت نسبت به حق متهم کرد (عطار، ۱۳۸۳: ۱۹۶). برخی نظیر هجویری اساساً به اجتماع درد و محبت قائل شده‌اند

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

و معتقدند که درد و عذاب دوست، تأثیری بر دوستی محب ندارد، چراکه جایگاه درد ناشی از عذاب، تن انسان است و جایگاه حب، دل انسان و این دو هیچ ضدیت و تعارضی باهم ندارند (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۷۳). مشخص نیست که چرا هجویری همهٔ عذاب‌ها را جسمانی معرفی کرده، درحالی‌که بدیهی است که برخی بلایا مانند از دست دادن اموال و دارایی‌ها بر تن انسان حادث نمی‌شوند.

غزالی با همان موشکافی معهود خود، برای نسبت درد و محبت، دو درجه و وجه قائل شده است: یکی آنکه محب از فرط عشق، چنان مستغرق و مدهوش شود که از درد خود، آگاهی نیابد. چنان‌که کسی در جنگ، به‌اندازه‌ای در خشم غرق می‌شود که درد جراحت را متوجه نمی‌شود و تا خون را به چشم نمی‌بیند از جراحت خود خبردار نمی‌شود. یا کسی که در حرص مال دنیا می‌رود، خار وارد پایش می‌شود و مطلع نمی‌شود. مشغولیت دل، آگاهی از گرسنگی و تشنگی را از بین می‌برد. اگر در عشق مخلوق و حرص دنیا، عدم وقوف بر درد ممکن است، پس در عشق حق‌تعالی و دوستی آخرت به طریق اولی ممکن است (غزالی، ۱۳۷۸، ج۲: ۶۰۸).

وجه دیگر آن است که محب، درد را درمی‌یابد ولی چون می‌داند که رضای دوست در آن است، بدان راضی می‌شود. چنان‌که اگر دوست او را به حجامت و یا خوردن دارویی تلخ حکم کند، بدان راضی می‌شود تا رضای دوست را حاصل کند. پس هر کس بداند که رضای حق در چیست، به درویشی و بیماری و بلایی که از وی می‌رسد رضا می‌دهد؛ چنان‌که فرد حریص به دنیا، به رنج سفر و خطر دریاها و کارهای دشوار راضی می‌شود (غزالی، ۱۳۷۸، ج۲: ۶۰۹).[۱۰]

۹. آگاهی از دردهای جسمی دیگران

برخی صوفیان، از دردهای جسمانی شیخ خود آگاهی داشته‌اند، هرچند از نظر مکانی در دوردست‌ها بوده‌اند، و در این دردها شیخ خود را موافقت می‌کرده‌اند. نقل است که سهل تستری حدود چهار ماه، انگشتان پای خود را بسته بود درحالی‌که هیچ آسیبی بدان‌ها نرسیده بود و بعدها روشن شد که شیخ او در مصر یعنی ذوالنون مصری حدود چهار ماه از درد، انگشتان پای خود را بسته و سهل به موافقت او این کار را کرده است (عطار، ۱۳۸۳: ۳۴۴). عکس این قضیه نیز وجود داشته است، پیرانی که از دردهای جسمانی مریدان خود باخبر می‌شده‌اند، هرچند از نظر مکانی

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

در دوردست‌ها بوده‌اند. شیخ جمال‌الدین گیلی به نور فراست و کرامت، علاج پادشاه بیمار شیراز را که به شیخ ارادت تمام داشت، بر پاره‌کاغذی می‌نویسد و از طریق پیک به دست پادشاه می‌رساند (جامی، ۱۳۷۰: ۲۷۷).

در خارج از دایرهٔ پیر و مرید نیز گاه آگاهی از دردهای دیگران، تظاهر به درد و بیماری را در پی داشته است. این تظاهر به درد و بیماری اگر از سر مروت و جوانمردی باشد، ستوده شده است. مردی به خاطر زنش که یک چشم خود را از دست داده بود، خود را به درد چشم و سپس نابینایی زد و بیست سال بر همین حال با وی زندگی کرد. بعدها پس از وفات زن که درمی‌یابند مرد نابینا نبوده است، او را بابت این جوانمردیش ستایش می‌کنند (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۲۴).

۱۰. ستیز با درد

نگاه تصوف به دردها همیشه انفعالی و یا خارق عادت نبوده و حداقل در سه مورد می‌توان ردپایی از مبارزه با درد را در تصوف، بی‌مداخلهٔ کرامات صوفیانه جست‌وجو کرد:

یکم: هنگامی است که عرفا در کتب خویش، صحبت از خواص غذاها و یا تأثیر بهداشتی برخی اعمال کرده‌اند. در لابه‌لای این سخنان، علل برخی دردهای جسمی و یا آثار دردزدایی برخی خوراکی‌ها نیز ذکر شده است. به‌عنوان نمونه، حمدون قصّار اصل و ریشهٔ همهٔ دردها را پرخوری دانسته است (عطار، ۱۳۸۳: ۴۳۶). نشُستن دست پس از غذا نیز منشأ درد و بیماری قلمداد شده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۴۴). در مقابل، ختم غذا به نمک، بسیار مفید دانسته شده و گفته‌اند که نمک شفای دردهاست و هفتاد درد و بیماری مانند دیوانگی، پیسی، درد معده، و درد دندان را از بدن زائل می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۴۳).[11] برخی اعمال مانند آب سرد ریختن بر پاها بعد از استحمام نیز باعث ایمنی از نقرس و سردرد می‌شود. خفتن پس از استحمام در تابستان، کار شربت و دارو را انجام می‌دهد (غزالی، ۱۳۷۸، ج۱: ۱۵۵). حجامت برای پیشگیری از غلبهٔ خون مفید است و اگر در روز سه‌شنبهٔ هفدهم ماه باشد، بیماری یک‌ساله را ریشه‌کن می‌کند. حنا گرفتن برای رفع سردرد مفید است، چنان‌که برای التیام زخم نیز حنا بر موضع زخم می‌گذاشته‌اند (غزالی، ۱۳۷۸: ج۲: ۵۶۲).

دوم: هنگامی است که صوفیان توصیه به کمک به برادران دینی کرده‌اند. در این‌گونه توصیه‌ها، گاه در رابطه با کاهش دردهای جسمانی برادران دینی، ریزبینی‌های جالب توجهی به چشم

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

می‌خورد. مثلاً یکی از آداب خانقاهی، مهمان‌نوازی نسبت به مسافران است. در خانقاه، تأمین رفاه مسافران اهمیت والایی داشته است. ازجمله آداب و سنت‌های درخور توجه و تأمل خانقاه‌ها، مالیدن دست و پای مسافر پس از ورود به خانقاه جهت زدودن خستگی از تن وی بوده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۲). در روابط میان‌فردی صوفیان نیز این توجه به کاهش دردهای دیگران وجود داشته است. واقعیت این است که یک صوفی حاضر است دردهای دیگران را یک‌تنه به‌جان بخرد و در این راه مضایقه‌ای ندارد. نقل است ابراهیم ادهم یک شب زمستانی تا صبح، خود را بر در مسجدی ویرانه سپر سرما کرد تا همراهان وی که در مسجد خفته بودند، از سرما رنج کمتری متحمل شوند (عطار، ۱۳۸۳: ۱۶۷).

سوم: زمانی است که صوفیه از رذایل اخلاقی‌ای که باعث آزار و رنجش دیگران می‌شوند، تحذیر کرده‌اند؛ رذیلت‌هایی چون تهمت، سرزنش و ملامت، تحقیر و توهین، مردم‌آزاری، دروغگویی، ظلم و ستمکاری، فریب‌کاری و نیرنگ که همگی در تعامل با دیگران شکل می‌گیرند و در افزایش میزان درد و رنج در سطح اجتماع، بسیار مؤثرند و به‌وفور در کتاب‌های اخلاقی صوفیه، در زمینهٔ مبارزه با آن‌ها قلم رانده شده است. ازطرف دیگر، قاعده‌ای اخلاقی به نام «ظلم‌ستیزی» در تصوف وجود دارد که حول محور مبارزه با ظلم‌های اجتماعی و یا سیاسی می‌گردد و با «ظلم‌پذیری» که درست نقطهٔ مقابل ظلم‌ستیزی قرار دارد، به‌شدت مخالف است و در قالب امر به معروف و نهی از منکر، نسبت به آن جبهه‌گیری کرده است. بدیهی است که ظلم‌ستیزی وقتی جنبهٔ اجتماعی و یا سیاسی به‌خود گیرد، تأثیر بسزایی می‌تواند در کاهش دردهای اجتماعی ایفا کند.

نتیجه:

نگاه تصوف به درد و رنج‌ها را از دو زاویه می‌توان تحلیل کرد: یکی تأثیر عملیِ آموزه‌های اخلاقی صوفیان در کاهش دردها و دوم، نگرش نظری تصوف در زمینهٔ کاهش دردها. «پارادوکس سازش و ستیز با درد» از این دو نوع نگاه متفاوت به مقولهٔ درد نشئت می‌گیرد.

دربارهٔ بُعد اول، باید اقرار کرد که آموزه‌های اخلاقی صوفیان، در کاهش دردها، هم در سطح فردی و هم در سطح اجتماعی، تأثیر قابل ملاحظه‌ای دارند. این تأثیر، بیش از هر چیز، از

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

مبارزهٔ تصوف با رذایل اخلاقی سرچشمه می‌گیرد. مبارزه با رذایل اخلاقی، ازیک‌طرف در کاهش دردهای فردی و حصول آرامش در فرد تأثیر به‌سزایی می‌گذارد و ازطرف‌دیگر، به‌دلیل کاهش آن نوع رذایل اخلاقی که منجر به آزار و اذیت دیگران می‌شود، و همچنین ترویج روحیهٔ ظلم‌ستیزی، در کاهش دردها از سطح اجتماع نیز نقش قابل توجهی ایفا می‌کند.

اما دربارهٔ بُعد دوم باید اقرار کرد که در تصوف، به‌لحاظ نظری، نوعی نگرش همدلانه نسبت به دردها و رنج‌ها وجود دارد و می‌توان گفت که در مجموع مورد پذیرش قرار گرفته‌اند، به‌طوری‌که وقتی صحبت از درد و رنج می‌شود، انسان باید ذهنش را برای امری مثبت آماده کند نه منفی. البته این رویکرد نظری، خود نیز در کاهش دردهای اجتماع، بی‌فایده نیست. نقطهٔ مثبت این نوع رویکرد، همان همدلی‌ای است که با مردم عادی زجرکشیدهٔ جامعه وجود دارد. مردمی که در درد و بیماری و رنج و مسکنت، زندگی را می‌گذرانند ولی زیر بار این فشارها کمر خم نمی‌کنند. اینان خواهان ملجأیی هستند که به آن‌ها امید و دلگرمی داده تا بتوانند دردهای زندگی را یکی پس از دیگری تحمل کرده و خرسند باشند که این دردها برایشان معنویت را به ارمغان آورده و دربرابر مرفهان بی‌درد جامعه چیزی را از دست نداده‌اند. ولی این نوع نگاه، برای فرد یا جامعه‌ای که نه نگرشی ایستا، بلکه نگرشی رو به جلو دارد و مشتاق است که امروز خود را بهتر از دیروز خود گرداند و یا برای عارفی که برای کیفیت زندگی خود اهمیت قائل است و هر لحظه، از لحظهٔ پیشین خود توبه می‌کند و متوجه احوالات و مقامات عالی‌تر است، هرگز کافی نخواهد بود.

آموزه‌هایی که تشویق به تحمل آلام و نه دفع آلام می‌کنند، برای طبقات فرودست جامعه بی‌استفاده‌اند. آن‌ها بی‌حفاظ دربرابر فقر، بیماری، مرگ، و دربرابر کسانی که حکمرانان آنان و اغلب مالکان آن‌ها هستند، هنوز می‌پرسند چگونه باید زندگی کرد و فضیلت و سعادت آن‌ها چه می‌تواند باشد.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

پی‌نوشت‌ها:

۱. مستملی بخاری در ادامه می‌گوید برای بندگانی که مرتکب گناه می‌شوند نیز این مجازات‌ها رحمت و لطف خداوند به‌شمار می‌آیند، چون ایمنی از عقوبت سخت‌تر اخروی را به همراه دارند.

۲. این اجر و ثواب دردها باعث می‌شد که صوفیان به راحتی با دردهای زندگی کنار بیایند. گفته‌اند روزی زن فتح موصلی به زمین می‌افتد و ناخنش می‌شکند، ولی زن نه‌تنها خم به ابرو نمی‌آورد، بلکه شروع به خنده می‌کند. وقتی از او می پرسند مگر دردی احساس نمی‌کنی، پاسخ زن به‌خوبی روشن می‌کند که توجه به ثواب دردها چه اثری می‌تواند بر فرد داشته باشد: «شادی ثواب مرا از دیدار درد غافل بکرد» (غزالی، ۱۳۷۸، ج۲: ۳۵۲ و ۶۰۹).

۳. برخی نسخه‌ها این عبارت را اضافه دارد: «بر زبانم رفت که: شیر خوردم و شکمم به درد آمد». عطار در الهی‌نامه نیز این حکایت را آورده و در مصرعی می‌گوید: «به دل گفتم که: خوردم شیر از آن خاست» (الهی‌نامه، ۱۳۵۵: ۲۱۸). بنابراین به نظر می‌رسد که عتاب خداوند نه ناشی از درد حاصل از شیر خوردن بلکه به این دلیل بود که بایزید ذکر غیر او را بر زبان آورد و یا ذهن خود را به غیر او مشغول داشت.

۴. در سنت هندو به چشم درون، «آجنا چاکرا» یا «چاکرای فرمان» گفته می‌شود. حکایاتی از این دست در تصوف فراوان‌اند. فردی دیگر، به‌خاطر ابتلا به نوعی بیماری، حدود دوازده سال برای هر نماز تجدید وضو کرد و این برای یک صوفی که در شبانه‌روز صدها رکعت نماز می‌گذارد، کاری سهمگین به نظر می‌آید (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۲۸). نقل است که سهل تستری از شدت دردهایی که از ریاضات و قیام‌های شبانه و روزانه به خود تحمیل کرده بود، دچار بیماری «حرقت بول» و نیز دردپا شده بود و از این بابت در مشقتی تمام به‌سر می‌برد (عطار، ۱۳۸۳: ۳۴۵).

۵. برخی صوفیان با استناد به حدیثی از پیامبر(ص) قائل شده‌اند که «الحمد لله» گفتن پس از عطسه یا باد گلو، هفتاد درد ازجمله جذام، پیسی و دردهای سخت را از بدن زائل می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۱۹). سهروردی خواندن چهار رکعت نماز با شرایطی خاص را پیش از هر نماز فریضه، برای رهایی از شرّ دُمَل و سایر دردها مثمر دانسته است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۶۲). غزالی سه‌بار خواندن بسم الله و هفت‌بار «و اعوذ باللّه و قدرته من شرّ ما اجد و احاذر» بر موضع درد را جزو «دَعَوات» آورده، هرچند صریحاً ذکر نکرده که در رفع یا کاهش درد مؤثر است (غزالی، ۱۳۷۸، ج۱: ۲۶۵).

۶. البته هجویری، محل «آکِله» (خوره) را پای ابوالخیر اقطع دانسته نه دست او.

۷. تب دائم که در شبانه‌روز پیوسته باشد و خنک نگردد (دهخدا).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

۸. برخی صوفیان تشکیک کرده‌اند که چرا یک ولی با آنکه به‌واسطهٔ قرب به حق، توانایی دفع دردها و رنج‌ها را از خود دارد، باز در همان درد و رنج های مردمان عادی به‌سر می‌برد. این نقد را ابراهیم خوّاص بر یکی از بزرگان این طایفه که «مردی بود افتاده، زنبور بر وی جمع شده» وارد می‌سازد. آن مرد فرزانه هم این گونه پاسخ می‌دهد که گُزیدن راحت دنیا، الم آخرت را در پی دارد ولی المی که از چند زنبور به من می‌رسد، منحصر به دنیاست (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۵۴).

۹. بلندنظری و مناعت طبع رابعه در این‌جا تأمل‌برانگیز است. غزالی حکایتی را دربارهٔ حضرت فاطمه (س) نقل کرده که در آن فاطمه (س) از بیماری و دردمندی و رنج گرسنگی خود به پیامبر(ص) گلایه می کند و پیامبر(ص) نیز وی را از جزع برحذر می‌دارد. در پایان حکایت، پیامبر(ص) ایشان را سیدهٔ زنان اهل بهشت لقب داده و در ردیف آسیه همسر فرعون و مریم مادر عیسی(ع) قرار می‌دهد (غزالی، ۱۳۷۸، ج۲: ۱۸۶).

۱۰. شبلی از این قاعده به عنوان محکی برای شناخت دوستان واقعی خود استفاده می کرد. روزی با انداختن سنگ به طرف کسانی که ادعای دوستی او را داشتند، کذب بودن ادعای آن‌ها را ثابت می‌کند و می‌گوید اگر دوست من بودید بر بلای من صبر می‌کردید و از من گریزان نمی‌شدید (رک: عطار، ۱۳۸۳: ۶۴۲؛ غزالی، ۱۳۷۸، ج۲: ۶۱۰).

۱۱. خوردن گوشت و شیر نیز سبب افزایش انرژی و بهبود ضعف عمومی می‌شود (غزالی، ۱۳۷۸، ج۲: ۵۶۳). غزالی به نقل از امام علی (ع) برای درمان شکم درد، خوردن انگبین آمیخته به آب باران را توصیه می‌کند؛ البته تأکید شده که انگبین حتماً باید از کابین زن خریداری شده باشد. چرا که باران، مبارک است و انگبین، شفا و کابینی که زنان ببخشند، هنیّ و مریّ (غزالی، ۱۳۷۸، ج۱: ۴۲۵). برای بهبود چشم درد نیز خوردن برگ چغندر که با کشک جو پخته شده باشد، مفید است و توصیه شده که فرد مبتلا به چشم‌درد از خوردن رطب پرهیز کند (غزالی، ۱۳۷۸، ج۲: ۵۶۲).

کتاب‌نامه:

- انصاری، عبدالله. (۱۳۶۲)، *طبقات الصوفیه*، تحقیق محمد سرور مولائی، تهران: توس.
- باخرزی، یحیی. (۱۳۸۳)، *أوراد الأحباب و فصوص الآداب*، تصحیح ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۴۲۶ق)، *مشرب الأرواح*، تصحیح عاصم الکیالی الحسینی، بیروت: دار الکتب العلمیه.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

- بهاء ولد، محمدبن‌حسین. (۱۳۸۲)، *معارف بهاء ولد*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: طهوری.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰)، *نفحات الانس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
- سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص. (۱۳۷۵)، *ترجمه عوارف المعارف*، تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۵۵ق.)، *الهی‌نامه*، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۸۳)، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: اساطیر.
- عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی. (۱۳۴۱)، *تمهیدات*، تصحیح عفیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۷۸)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ـــــــــــــــــ . (بی‌تا)، *إحیاء علوم‌الدین*، تصحیح عبدالرحیم حافظ عراقی، بیروت: دار الکتاب العربی.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۸۶)، *ترجمه احیاء علوم‌الدین*، تصحیح حسین خدیوجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۳۸۷)، *ترجمه الحقائق فی محاسن الاخلاق*، تصحیح عبدالله غفرانی، تهران: مدرسهٔ عالی شهید مطهری.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴)، *ترجمه رسالهٔ قشیریه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشفی سبزواری، حسین‌بن‌علی. (۱۳۶۹)، *مواهب علیه*، تصحیح: محمدرضا جلالی نائینی، تهران: اقبال.
- کلابادی، ابوبکر محمدبن‌اسحاق. (بی‌تا)، *التعرّف لمذهب اهل التصوف*، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مک‌اینتایر، السدر. (۱۳۷۹)، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: حکمت.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱)، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تصحیح علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶)، *کشف الحقائق*، تصحیح مهدوی دامغانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- هجویری، علی‌بن‌عثمان. (۱۳۸۳)، *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.
- Eliade, Mircea. (1987), The Encyclopedia of Religion, New York: Macmillan.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]