

## طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدّس در شفابخشی (با تأکید بر مهم‌ترین متون مشهور عرفانی تا قرن هفتم هجری)

افروز خدابنده‌لو\*<sup>id</sup> - سیدمحسن حسینی موخر\*\*<sup>ci</sup> - سیدعلی قاسمزاده\*\*\*<sup>id</sup>

دانشجوی دکتری دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) - دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین - استاد دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین

### چکیده

شفابخشی یکی از مهم‌ترین کرامت‌های مشایخ صوفیه است. برخی از این شفابخشی‌ها، از طریق اشیای مقدّس و متبرّکی صورت می‌گرفته که متعلق به مشایخ متصوفه است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی و تبیین کارکرد این اشیا در بخشی از متون عرفانی فارسی پرداخته و آن را با پیشینه‌های اسطوره‌ای و دینی تحلیل کرده است. براساس پژوهش حاضر، اشیای شفابخش در سه گروه جای دارند: نخست مکتوبات؛ شامل دست‌نوشته‌های مشایخ، حرزها و تعویذها، شعرها و نامه‌ها، سپس جامه‌ها و انواع پوشش‌های مشایخ؛ از جمله خرقه، پیراهن، لباچه، کلاه و نعلین، و در آخر؛ خوراک‌ها، نیم‌خورده‌ها، آب دهان و اشیای متعلق به آن (همچون خلال). تقدّس، تبرّک و شفابخشی در همه این موارد مشترک است و به واسطه پیوند با مشایخ متصوفه به این اشیا اعطا شده است.

**کلیدواژه:** اشیاء متبرّک، شفابخشی، مکتوبات، پوشاک، خوراک.

---

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۱۹

\*Email: kh.afrooz@chmail.ir

\*\*Email: s.m.hosseini@hum.ikiu.ac.ir (نویسنده مسئول)

\*\*\*Email: s.a.ghaezadeh@hum.ikiu.ac.ir

مقاله برگرفته از رساله دکتری دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) است.

## مقدمه

باور به تقدّس برخی از اشیا و کارکرد شفابخشی‌شان در گرایش بشر به استفاده از آن‌ها در درمان بیماری‌ها مؤثر بوده است. اهل عرفان نیز در حکایت‌ها و گزارش‌های برخاسته از کرامت‌های مشایخ متصوفه از این‌گونه شفابخشی‌ها یاد کرده‌اند. می‌توان اشیاى مقدّسى را که در شفابخشى‌ها مطرح نظر واقع شده است را در دو دسته کلی جای داد: برخی از این اشیا به خودی خود متبرک یا شفابخش بوده و برخی دیگر به واسطه متعلق بودن به مشایخ و اولیا، متبرک و مقدّس انگاشته شده‌اند. این پژوهش بر آن است دسته دوم را با تکیه بر یافته‌های برآمده از برجسته‌ترین متون عرفانی فارسی تا قرن هفتم بررسی، طبقه‌بندی و تحلیل نماید. البته به منظور تبارشناسی برخی از این شفابخشی‌ها، پیشینه‌های اسطوره‌ای و دینی نیز تا حد مجال بررسی خواهد شد.

## اهمیت و ضرورت پژوهش

با توجه به این مورد که تاکنون پژوهش مستقلی در باره اشیاى متبرک و مقدّس و اهمیت آن‌ها در اسطوره، ادیان و عرفان و کارکردشان در شفابخشى صورت نگرفته است، انجام پژوهش حاضر، ضروری به نظر می‌رسید. نوآوری منحصر به فرد پژوهش پیش‌رو، تبیین تقدّس اشیا و نقش آن‌ها در شفابخشى و همچنین ارائه طبقه‌بندی کاملی از تمامی اشیاىی است که توسط مشایخ استفاده می‌شدند؛ مقوله‌ای که دیگر پژوهشگران تنها در برخی موارد به صورت کلی به آن اشاره کرده‌اند.

## روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای و ضمن اشاره‌ای گذرا و تطبیقی به حضور اشیاى مقدّس و شفابخش در اساطیر و ادیان، شواهد

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدس در شفابخشی... / ۴۹

بر آمده از متون عرفانی را بررسی و تحلیل می‌کند و بیان می‌دارد که چگونه یک شیء عادی و معمولی در نتیجه پیوند با ساحت قدسی شیخ، خاصیتی شفابخش می‌یابد.

این پژوهش در نظر دارد به سؤال‌های ذیل پاسخ دهد:

(۱) پیشینه اشیای مقدس و متبرکی متعلق مشایخ متصوفه چیست؟

(۲) اشیای شفابخش به چند دسته تقسیم می‌شوند؟

### پیشینه پژوهش

کارنامه شفای مقدس (به طور کلی) و شفابخشی با اشیای مقدس (به طور خاص) چندان چشمگیر نیست و تنها پژوهش‌های ذیل تا حدودی به این مقوله پرداخته‌اند.

الیاده (۱۳۷۲)، در دین‌پژوهی به گردآوری اشیای مقدس و نقش آن در زندگی مردم پرداخته است. او به مکتوبات مقدس نظری داشته است. الیاده (۱۳۷۵)، در *مقدس و نامقدس*، زمان و مکان مقدس و مفهوم شیء مقدس را بررسی کرده و معتقد است در اثر تجلی مقدس، شیء غیرمقدس به مقدس تبدیل می‌شود. ملک‌راه (۱۳۵۸)، در *آیین‌های شفا* به آیین‌های شفابخشی از منظر مردم شناختی نگریسته و درباره شفای مقدس و طبیعت مقدس و آیین‌های شمعی و آکاوی کرده و گذری هم به نقش اشیای شفابخش در مکان‌های مقدس داشته است. سعیدی-مدنی (۱۳۸۵) در *درآمدی بر مردم‌شناسی اعتقادات دینی*، بعد از تشریح مفاهیم مردم‌شناسی در ادیان ابتدایی و اعتقادات دینی، فصلی را نیز به بررسی تعاریف جان‌گرایی، فیتیشیسم، جادو و شیء‌پرستی در اساطیر و ادیان اختصاص داده است. ایرج‌پور (۱۳۸۸)، در «شیوه‌ای نادر از تبرک و شفابخشی در متون عرفانی» به بررسی عنصر شفابخش آب دهان شیخ در متون منثور و منظوم عرفانی منحصر

کرده است. حسینی مؤخر (۱۳۹۴)، در «بررسی و تحلیل پوشاک در آیین‌های اساطیری و عرفانی» به واکاوی پوشاک در اساطیر و عرفان پرداخته است. حقی (۱۳۹۷)، «شیوه‌های کرامت شفابخشی در متون منشور عرفانی» را بررسی کرده، در بخشی که به استفاده از وسایل صاحب کرامت پرداخته، صرفاً به برخی از وسایل متبرک مشایخ (خلال، نعلین، پیراهن و کلاه) اشاره داشته و از هر گونه بررسی دقیق، جمع‌بندی و طبقه‌بندی و تجزیه و تحلیل خودداری کرده است. لکزایی (۱۳۹۸)، در «شفای مقدس و نامقدس در یونان و ایران باستان»، رویکرد پیشینیان به درمان را استخراج کرده و اثبات کرده که آنان به درمان، اصلتی ماورایی قائل بودند و اوراد و طلسم‌های مخصوصی برای طلب شفا به کار می‌برده‌اند. محلوچی (۱۴۰۰)، در «نظری به درمان‌های اسطوره‌ای» به درمان‌های غیرمادی در اساطیر پرداخته و درمان‌های غیرمادی را تشریح کرده است. فریزر (۱۴۰۱)، در شاخه زرین، دربارهٔ درمان‌های جادویی و نقش اشیا در درمانگری و شواهد آن را در اسطوره‌ها و ادیان بدوی تحقیق کرده است.

## بحث

### الف) اشیای شفابخش در اسطوره‌ها

آنچه میان روش‌های درمانی و شفادهی به عنوان یک عنصر مشترک مشهود است، استمداد از درمانگران مقدس است. «معنای مقدس از دو واژه متفاوت حاصل می‌شود Holy در اشاره به فرد مقدس و Sacred در مفهوم شیء مقدس (د، و ن ۲۰۰۸: ۵۳۲) به زعم گذشتگان، افراد مقدس با جهان مابعدالطبیعه در ارتباط بوده و قادر بوده‌اند در طبیعت و نفوس و روی اشیا و وسایل تصرف نمایند. در اسطوره‌ها، مهتر قبایل و کاهنان و پادشاهان و یا انسان - خداها به دلیل قدرت برترشان برجسته و برگزیده شده بودند. قدرت آنان به آسمان و ارواح منتسب

بود که در درمان بیماری‌ها نیز یاری‌گر آن‌ها می‌شد؛ از آنجا که بشر اسطوره‌ای، وقوفی بر علت بروز بیماری‌ها نداشت و آن را به عوامل مافوق طبیعی و متافیزیکی نظیر غلبه ارواح و شاطین، حلول و تسخیر دیوان و جنیان، احاطه طبیعت و عناصر موجود در آن بر بدن بیمار نسبت می‌داد؛ در نتیجه برای درمان آن نیز به شیوه‌های ماورای طبیعی به شفاگران مقدس و یا عناصر موجود در طبیعت متوسل می‌شد که «اغلب آن‌ها با اتصال به یک جایگاه غیر مادی، درمانی را برای بیمار طلب می‌کردند.» (محلوجی و همکاران ۱۴۰۰: ۷۳) در متون طبّی الواح بابلی به «مبارزه با این‌گونه ارواح و شیطین و برخی شیوه‌های درمانی از راه‌های بهره‌گیری از اعمال جادویی اشاره شده است.» (شی‌یرا ۱۳۴۱: ۲۲۸) در جنوب شرقی آسیا «از لحاظ عقاید سحری و مذهبی، شخصی که در هر تیره اهمیتی خاص دارد کسی است که کار طبابت و معالجه نیز می‌کند و او را کونکی<sup>۱</sup> می‌نامند و معتقدند که او با موجودات فوق‌الطبیعه رابطه مستقیم دارد.» (ناس ۱۳۹۳: ۲۹) شمن یکی از متخصصان مذهبی و درمانگری است که قدرت تصرف بر ارواح و انجام «اعمال خارق‌العاده و ماورائی، کهانت و طبابت برای مردم به آن‌ها نقشی هدایت‌گرانه و رهبری می‌داد.» (نیکوبخت و قاسم‌زاده ۱۳۸۸: ۲۱۰) نزد قبایل سرخ‌پوست آمریکا جادوپزشک این هنر را دارد که بیمار را بهبود بخشد و روح شیطانی را از بدن بیمار خارج سازد. اسکلیپوس<sup>۲</sup> «در قرن چهارم پیش از میلاد اصلی‌ترین خدای شفابخش یونان به شمار می‌آمد.» (لکزایی ۱۳۹۸: ۱۴۹)

بشر صرفاً به وجود شفاگران مقدس اکتفا نکرده و از ابزارها و عناصر و اشیای مجاور آن‌ها یا دیگر اشیا در جهت بهبودی خویش استمداد گرفته است. در اسطوره‌ها اغلب منشأ بیماری‌ها طبیعت پنداشته می‌شد و برای درمان آن نیز از عناصر طبیعی چون آسمان، خورشید، ماه، کوه، سنگ، درخت، آب، چشمه و... مدد گرفته می‌شد که این باور «آنیمیزم»<sup>۳</sup> یا جاندارانگاری نام دارد. آنیمیزم،

---

1. konki  
3. Animism

2. Aesculapius

جزو اعتقادات اصلی و مهم انسان اساطیری است و مقصود از آن «نیروی مرموزی است که در فرد انسانی و انسان‌ها و همچنین در اشیاء وجود دارد.» (شریعتی ۱۳۷۸: ۹۲) «ایمان به زنده بودن طبیعت و تقدس عناصر طبیعی در سیستم اعتقادی مختلف دستاویزی است تا از نیروهای ظاهر شده در این موجودات طبیعی برای دستیابی به شفا و درمان طلب امداد شود.» (ملک‌راه ۱۳۸۵: ۲۴۳) مثلاً در میان «سیهاناکاهای»<sup>۱</sup> ماداسگار اگر کسی سخت‌مریض شود، گاهی غیب‌گو به خویشان‌ش دست‌ورمی‌دهد که مرض را به وسیله اشیایی چون شاخه درختی خاص، تکه‌ای ژنده [پارچه‌ای کهنه] یا مشتی خاک از لانه مورچگان، اندکی پول و ازین قبیل از تن بیمار دور سازند.» (فریزر ۱۴۰۱: ۵۹۴) آیین‌ها نیز مانند سایر پدیده‌ها، دارای قدرت سحرانگیزی بوده است و «خصلت شفابخشی آیین‌ها، مرهون قوا و توانایی‌های خود آن نیست، بلکه مولود «مانایی» است که باور پذیرفتگان این امر به آن اعطا کرده است.» (نوری و شریفی ۱۴۰۰: ۳۱۳) اصطلاح دیگر درباره تقدس اشیا با عنوان «فیتیشیم»<sup>۲</sup> یا شیء‌باوری، به مفهوم اعتقاد به وجود نیروی فوق طبیعی در برخی اشیاء طبیعی (موجود در طبیعت) و مصنوع (دست‌ساز انسان) است. بین «بومیان افریقایی برای بعضی اشیاء مانند درخت، ماهی، گیاه، سنگ، پنجه مرده بعضی جانوران، چوب خشک، مو و ناخن نیروی جادویی قائل هستند و آن‌ها را تقدیس می‌کنند و در رفع مشکلات و گرفتاری‌های خود از آن‌ها استمداد می‌طلبند.» (تیلور ۱۹۷۰: ۲۹۹) و شمن‌ها که در شفادهی شهره هستند بدون ابزار این کار را انجام نمی‌دهند آن‌ها برای ورود به حالت خلسه از وسایل ویژه‌ای «مثل طبل، چوب طبل، سریند، خرقة، جغجغه فلزی، و پرچم» (ملک‌راه ۱۳۸۵: ۲۹۴) استفاده می‌کنند. در شاهنامه نیز به نقش اشیا در شفابخشی اشاره شده است؛ سیمرخ نماد انسان حکیمی است که مراحل سیر و

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدس در شفابخشی.../ ۵۳

سلوک را گذرانده و برای درمان مریدان از ابزارهای مختص خودش استفاده می‌کند؛ در جنگ رستم و اسفندیار با مالیدن پر خود، رستم را درمان می‌کند.

بران خستگی‌ها بمالید پر هم‌اندر زمان گشت با زیپ و فر (فردوسی ۱۳۸۵، ج ۶: ۲۹۶)

## ب) اشیای شفابخش در ادیان و عرفان

در ادیان و عرفان «تقدّس عمدتاً بر خدا حمل می‌شود و بر عظمت و پاکی بسیار او دلالت می‌کند. اماکن و ازمه و اشیاء، تا جایی که در تقدّس خدا سهیم باشند، به نحو اشتقاقی «مقدّس» خوانده می‌شوند» (هاروی ۱۳۹۰: ۱۲۳) طبق دیدگاه «هاروی» مقدّس‌ها یا اصیل و ذاتی‌اند یا تبعی و انتسابی. مقدّس اصیل خداوند واحد است و قداستش قائم به کس یا چیز دیگری نیست. مقدّس‌های تبعی در درجه نخست، انبیا و اولیا هستند که محل و مجلای قداست الهی هستند و وسایل و عناصر متعلق به آنان نیز از تکریم و تقدیس برخوردارند. مقدّس‌های اصیل و تبعی هر دو شفاگرند، ولی مقدّس‌های تبعی، ذات هستی‌بخش را از هستی‌بخش دریافت کرده‌اند.

ذات نایافته از هستی‌بخش کی تواند که شود هستی‌بخش (جامی ۱۴۰۰: ۲۳/۱۹)

در ادیان توحیدی، شافی مطلق و بی‌واسطه خداوند است که حضرت ابراهیم آن را به حضرت حق نسبت می‌دهد: «وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ». (شعراء/ ۸۰) بر اساس آموزه‌های قرآنی و دینی قدرت شفابخشی به اذن الهی به پیامبران نیز اعطا شده است: «وَ اِتَّبِعُوا لِيْهِ الْوَسِيْلَةَ». (مائده/ ۳۵) شفا دادن به صورت ویژه جزو معجزات حضرت عیسی (ع) بوده است: «وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ». (آل عمران/ ۴۹) در خلال معجزات حضرت عیسی (ع) شفا دادن با اشیای مادی نیز روایت شده است «هنگامی که چشمان مرد نابینایی را به «گل رس» آغشته کرد،

از وسایل مادی استفاده کرد او می‌دانست که هیچ‌گونه خاصیت شفادهنده‌ای در گل رس وجود ندارد؛ ولی از طرفی نیز می‌دانست که آن مرد نابینا برای شفا احتیاج به تکیه‌گاهی مادی دارد.» (بیلز ۱۳۷۴: ۹۲) برای انبیای دیگر چون الیاس(ع)، موسی(ع) و حضرت محمد(ص) نیز به کرات در روایات شفابخشی ذکر شده است. صحابه پیامبر اکرم(ص) با تبرک به لوازم و متعلقات ایشان چون عصا، عمامه، آب وضو، مو و ناخن، بیماری را از خودشان دور می‌ساختند. انجام این عمل خارق‌العاده توسط انبیا، معجزه نام دارد و این زنجیره قداست تبعی پس از انبیا به اولیا می‌رسد و آن‌ها نیز قادر هستند شفاآفرین باشند، با این تفاوت که ظهور این عمل از جانب آنان کرامت نام دارد. در تاریخ تصوف اسلامی به موارد فراوانی برمی‌خوریم که اولیا و مشایخ با شیوه‌های متعددی چون خواندن قرآن، ادعیه و اوراد مقدّس، لمس بیماران به استشفای بیماران مبادرت می‌کرده‌اند. گذشته از روش‌های فوق، روش دیگری در این بین مشهود است که شفابخشی با اشیا است. ابزارها و عناصر و اشیایی که به نحوی با نبی و ولی در پیوند هستند و به واسطه کارکردی که در درمان ایجاد کرده، جنبه تقدیس و تکریم یافته‌اند. این اشیا به طور کلی در ذات خویش بهره‌ای از تقدّس ندارند؛ بلکه به وسیله تماس حسی با پیر مؤثر گشته و در اثر این کارکرد، تفاوت فاحشی با دیگر اشیای همسان خود پیدا کرده‌اند؛ گویی از حالت ناسوتی به لاهوتی رسیده‌اند. اساساً این نوع اشیا صبغه و سابقه دینی دارند؛ یعنی بیشتر با آنچه انبیا و ائمه با آن به مقوله شفادهی می‌پرداخته‌اند، قرابت دارند و گرنه در حالت ظاهری چنین اشیایی با سایر اشیا تمایزی ندارند و به واسطه تجلی مقدّس و نزدیکی یا پیوند با او متمایز گشته‌اند.

شفادهندگان عارف از وسایل ساده و در دسترس، عناصر معمولی و کاربردی محیط اطراف در درمان سخت‌ترین امراض بهره می‌برند؛ از انواع بیماری‌های مختلف معلولیت، مفلوجی، جنون، نابینایی و بیماری‌های مادرزاد گرفته تا امراضی که پزشکان از طبابت آن اظهار عجز کرده یا بیمارانی که از ادامه درمان



ناامید شده‌اند. این وسایل را کسی در اختیار شیخ قرار نداده و پیشنهاد استفاده از آن را هم به او نداده است. این وسایل جنبهٔ تجربی و علمی ندارند و از ملزومات پزشکان و طبیبان نیستند و روش استفاده از آن مبتنی بر هیچ روش درمانی و پزشکی نیست و با درمان‌های سنتی و عادی متفاوت است و بلافاصله و فوراً شفا می‌بخشند. برای هر بیماری و یا عضو آسیب‌دیده، روش خاصی در نظر گرفته نمی‌شود و با نوع آسیب و بیماری مرتبط نیست. مثل شکستگی، سوختگی، جراحت و... این درمان‌ها بدون شناسایی سبب و علت و پرسش انجام می‌پذیرد یا اگر هم بنا بر شناسایی باشد آن را «مربوط به مسائل غیر مادی مانند گناهان بیمار، ورود شیاطین یا جن به بدن او می‌دانند و منشأ درمان را نیز به مسائل غیر مادی مرتبط می‌کنند.» (محلوجی و همکاران ۱۴۰۰: ۷۳)

نمونه بارز آن در این حکایت قابل استناد است «ابن مسعود بیمار شد. قومی به نزدیک او درآمدند به عیادت و گفتند: از چه می‌نالی؟ گفت: از گناه بسیار. گفتند: تو را چه آرزوست؟ گفت: مغفرت خدای جبار. گفتند: شاید که طیبی را بخوانیم تا تورا معالجت کند. گفت: *أَمْرَضَنِي الطَّيِّبُ فَلَا يَشْفِينِي إِلَّا مَنْ أَمْرَضَنِي فَالِدَاءُ مِنْهُ وَالِدَاءُ مِنْ عِنْدِهِ.*» (هزارحکایت صوفیان ۱۳۹۵: ۶۵۰) به تعبیر دیگر در مقولهٔ شفابخشی، تمامی علل و عوامل مادی از میان برمی‌خیزد. در این ساحت قدسی نه نوع بیماری اهمیت دارد نه روش‌های درمانی مرسوم. گاه حتی شفای قدسی در چیزهایی جست‌وجو می‌شود که خود باعث تشدید بیماری است.

### ج) طبقه‌بندی اشیای شفابخش

اگر بنا باشد شفابخشی از طریق اشیای مقدس را بر اساس روایت‌ها و گزارش‌های موجود در متون منثور عرفانی بررسی و طبقه‌بندی کنیم، به نظر می‌رسد بتوان آن‌ها را در سه دستهٔ کلی جای داد:

۱) مکتوبات مقدس: تعویذ و حرز، دعا، شعر، نامه و ملحقات (قرآن)؛

وقتی سخن از مکتوبات مقدّس به میان می‌آید، نمی‌توان از مکتوب مقدّسی غافل شد که در اصل و ذات مقدّس است و قداست و شفابخشی‌اش به تبع شیخ نیست. چون مشایخ و عرفا از قرآن در جهت شفابخشی استمداد جسته‌اند، در این بخش می‌تواند قابل استناد باشد. قرآن، نسخه‌ی منحصر به فردی است که می‌تواند داروی شفابخش امراض روحی و جسمی باشد. «وَ نُنزِلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ.» (اسراء/۸۲) شفابخشی‌های قرآن با استماع و قرائت و رؤیت آن رخ می‌دهد. شیخ، سوره یا آیه‌ای را برای بیمار قرائت می‌کند و بیمار با استماع آن شفا می‌یابد. در این گونه شفابخشی هم شیخ و هم بیمار هردو در بهبودی سهیم هستند: شیخ با قرائت و بیمار با استماع. «از احمد بن ابی‌الحواری حکایت کنند قاروره ابن سماک را نزد طبیبی نصرانی بردند. یکی در راه پیدا شد و گفت روانیست. آیتی از قرآن برخوانید، بهبود حاصل شود و خواندن حاصل شد و آن مرد خضر بود.» (قشیری ۱۳۷۹: ۶۸۵)

شفابخشی با کتب مقدّس در دین زرتشت نیز پیشینه دارد: «هر نوع بیماری به وسیله‌ی دیو در بدن حلول کند کارسازترین راه مبارزه با اهریمن و دیو، کلام مقدّس است که روحانیان کاربرد و اجرای درست آن را آگاه‌اند و چون تلاوت شود به شکل مؤثری بیماری را از بدن خارج می‌نماید.» (پوردادوود ۱۳۷۷: ۲۰)

مشایخ به ندرت از شیوه‌های شفابخشی برای خودشان بهره می‌جستند و در موارد نادری هم که نقل شده برای انجام فرائض و عبادات بوده است. «ابومعاویه الاسود را گویند چشم بشد، چون مصحف باز کردی خدای چشم وی باز دادی و چون مصحف فراهم کردی، نابینا شدی.» (قشیری ۱۳۷۹: ۶۷۲)

مکتوبات مقدّس از دیرباز دارای ارزش و اعتبار خاصی بوده‌اند. در تاریخ ادیان می‌توان مکتوبات مقدّس را هسته و کانون قدسی بسیاری از آیین‌ها و مناسک تصور کرد. برخلاف وسایلی چون پوشاک و خوراک که از همان آغاز مقدّس نسیتند، اما برخی مکتوبات در همان نگاه نخست جنبه‌ی الوهی و روحانی

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدس در شفابخشی.../ ۵۷

داشته، از سوی باورمندان و مومنان به آن دین و آیین به مثابه سندی خدشه‌ناپذیر و در عین حال قدسی پذیرفته شده‌اند.

کارکرد نوشته‌های مقدس در جوامعی که ثبت و ضبط نوشته‌ها اهمیت می‌یابد، متفاوت است. «صورت و محتوای کتب مقدس حتی درون یک مجموعه کتب مقدس واحد به شدت متفاوت و متغیرند.» (الیاده ۱۳۷۲: ۶۹۲) مثلاً در جوامع ابتدایی مکتوبات در قالب حرز و تعویذ و طلسم و نمادها و اشکال بوده است که در شفابخشی و درمانگری و راندن شرور مؤثر واقع می‌شدند با گذر زمان و پیشرفت جوامع و ظهور ادیان توحیدی، مکتوبات دینی اهمیت معتنا به پیدا کردند، مآثورات و ادعیه از جانب انبیاء و اولیا وارد شدند و انسان‌ها از آن در جهت بهبود و کسب سلامتی استفاده کردند.

**الف) تعویذ و حرز:** تعویذها و حرزها از اسطوره‌ها تا فرهنگ توده مردم ظهور و بروز آشکاری داشته‌اند. تعویذ در لغت به معنای پناه بردن است. در اصطلاح دعا یا آیه‌ای از قرآن را بر روی قطعه‌ای از پارچه، چرم، کاغذ و... می‌نویسند؛ نوشتن تعویذ و بستن بر بیمار از جمله اقداماتی است که برای شفای بیمار و هم‌چنین محفوظ ماندن از چشم زخم توصیه شده است. در گذشته نیز «از حدود پنج هزار سال قبل، پزشکان بین‌النهرین، که همان کاهنان و جادگران بودند، نخستین کاری که برای درمان بیمار می‌کردند آن بود که به او طلسمی می‌آویختند که بتواند روح شروری را که در درون بدنش قرار داشت خرسند سازد تا از بدن بیمار بیرون رود.» (دورانت ۱۳۶۵: ۸۴) در قبایل سرخ‌پوست آمریکا «طلسم دارای قدرتی است که مردم برای برآورده شدن حاجات خود با همراه داشتن آن، یا اوراد خواندن در برابر آن و یا اجرای مناسک اعتقادی معین از آن استمداد می‌جویند. غالباً معتقدند که در طلسم و تعویذ موجودی ماوراءالطبیعی ساکن است.» (سعیدی مدنی ۱۳۸۵: ۱۰۴)

در ایران باستان «این تعویذها و افسون‌های مؤثر علیه آفریده‌های شر و زیانکار یافت می‌شود تا مردمان را از انواع بیماری‌ها، بلایای زمینی و آسمانی حفظ کند.»

(رضی ۱۳۸۱: ۶۱۶) در فرهنگ اعراب جاهلی برای کارکردهای تعویذ و خنثی کردن یا محدود کردن اثرات سوء، روش‌های گوناگونی به کار می‌رفته است. همین‌گونه باورها تحت تأثیر تداخل و تأثیر فرهنگی در ایران نیز وجود دارد و از این‌گونه اشیاء برای رماندن اجنه در مناطق مختلف ایران به‌ویژه جامعه‌های روستایی استفاده می‌شود.

در عرفان اسلامی این تعویذها را شیخ، یا مستقیم به جهت شفا کتابت می‌کرده، بر عضو بیمار می‌بسته است. یا دست‌نوشته‌های شیخ، غیرمستقیم از طرف مریدی به نزد بیمار فرستاده می‌شده است.

«حسین بن ابو القاسم سنجری روایت کرد که وقتی شیخ‌الاسلام به رباط بعنان رفت، ترکمانی کودک خوب دوازده ساله بیاورد، سخت مفلوج شده بود و بر جای مانده، قرب سالی بود که زبان وی بسته شده بود. شیخ‌الاسلام چیزی بر وی خواند. در حال زبان وی گشاده شد. تعویذ بنوشت و بر وی بست. از جای برخاست و به رفتن آمد.» (غزنوی ۱۳۴۰: ۱۸۹)

یک متن چه به صورت مکتوب یا ملفوظ و چه بر روی یک شیء یا پارچه یا کاغذ نقش مهمی را در شفابخشی اکثر جوامع و سنن ایفا کرده است که هرکدام ممکن است با روش خاصی مورد استفاده قرار بگیرند؛ همراه با قرائت و خواندن شفابخش باشند چون شعر و دعا یا با حمل و بستن مثل تعویذ و حرز یا با لمس مثل نامه و دستخط یا با خوراندن مثل دعایی که نوشته می‌شود و در آب به بیمار خورانده می‌شود. در مقامات ژنده‌پیل خوراندن پانید و خواندن دعا هم‌زمان عامل درمان بیمار شده‌اند. (ر.ک. همان: ۱۸۸)

در ابیات زیر هم بر نقش ترکیبی و تأثیر هم‌زمان «تعویذ و دعا» تأکید شده است:  
بدو گفتا شنیدم ماجرابی      گه می‌گوید فلان زاهد دعایی  
که نابینا بسی و مبتلا هم      ازوبه شد به تعویذ و دعا هم  
(عطار ۱۳۸۷: ۵۳)

ب) شعر شفابخش: گاهی موارد شیخ به یکی از شاگردان شعر یا دعایی را املای می‌کند که مستقیم دستخط خود شیخ نیست؛ دستخط مرید نیز همان نیت شیخ را

س ۲۰- ش ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدس در شفابخشی... / ۵۹

عملی می‌کند. این گونه شفابخشی‌ها به درخواست بیمار انجام نمی‌شود. شیخ بنا بر صلاح‌دید خود این شیوه را برمی‌گزیند و شعری را برای بیمار کتابت می‌کند. این شیوه تشفی مقوله‌ای است که در عرفان اسلامی ثبت شده است و در اساطیر و ادیان چندان پیشینه‌ای ندارد. نکته جالب توجه در شفابخشی‌های صورت گرفته با شعر این است که بر خلاف حرزها و تعویذها که معمولاً کسی از مضمونشان باخبر نمی‌شده، اطرافیان بیمار همچون خود او از محتوای و مضمون شعر با خبر می‌شده است. این شیوه از شفاطلبی از شعر بیش از آنکه به قدسی‌انگاری شعر بیانجامد در پی اثبات کرامت بی‌چون و چرای ولی است، کسی که می‌تواند از آن امور عادی که در اختیار همگان قرار دارد، کیمیایی شفابخش پدید آورد.

«آورده‌اند که استاد بو صالح را که مقری شیخ ما بود رنجی پدید آمد. چنانک صاحب فراش گشت. شیخ ما خواجه ابوبکر مؤدب را - که ادیب فرزندان شیخ بود - بخواند و بفرمود که دوات و قلم و پاره‌ای کاغذ بیار تا از جهت بو صالح حرزی املا کنیم تا بنویسی. کاغذ و دوات و قلم بیاورد. شیخ ما فرمود که بنویس، بیت:

حورا به نظاره نگارم صف زد	رضوان بعجب بماند و کف بر کف زد
یک خال سیه بران رخ مطرف زد	ابدال ز بیم چنگ در مصحف زد.

خواجه بوبکر مؤدب بنوشت به نزدیک استاد بو صالح بردند و بر وی بستند در حال اثر صحت پدید آمد. و هم در آن روز بیرون آمد و آن عارضه ازو زائل گشت.» (محمدمبین منور ۱۳۹۳: ۳۶۰ و ۳۶۱؛ ر.ک. عطار ۱۳۷۰: ۳۹؛ غزنوی ۱۳۴۰: ۱۸۹-۱۸۸)

شعر دیگری نیز برای بیمار خاصیت درمانی داشته است؛ درحالی که «آیات لزوماً جنبه عرفانی نداشته، نتیجه‌ای که از کل داستان گرفته می‌شود عرفانی نیست. فقط برای پدر آن نوجوان معلوم می‌شود که در کار صوفیان حقیقتی هست.» (پورجوادی ۱۳۹۶: ۱۰۷)

«چون عمرو باصفهان آمد، حدیثی بصحبت وی پیوست و پدر مانع وی بود از صحبت عمرو تا بیمار شد و مدتی برآمد. روزی شیخ برخاست و با جماعتی فقرا به عیادت وی شد، حدیث بشیخ اشارت کرد تا قوال را بگوید تا بیتی برخواند عمرو قوال را گفت: بر خوان شعر.

ما لی مرضت فلم یعدنی عاید      منکم و یمرض عبدکم فاعود

بیمار چون بشنید برخاست و بنشست و لهب و سلطان بیماری وی کمتر شد گفت: زدنی قوال. برخواند:

و اشدّ من مرضی علیّ صدودکم      و صدود عبدکم علیّ شدید

بیمار برخاست و نالانی از او کم شد. (هجویری ۱۳۸۳: ۱۷۵)

**ج) نامه شفابخش:** شفابخشی با اشیا مختص حیات اولیا نیست. آنان بعد از وفات نیز اذن شفابخشی دارند چون «چیزهایی که زمانی باهم تماس داشتند پس از قطع آن تماس جسمی از دور بر هم اثر می‌کند... یک شیء مادی هر کاری که بکند اثری مشابه به روی شخصی که زمانی با آن شیء تماس داشته است، خواهد نهاد.» (فریزر ۱۴۰۱: ۸۷)

آثار به جا مانده از بزرگان و عارفان علاوه بر نمایاندن اعتقاد انسان به عارفان و اولیا، برآورنده نیاز انسان‌ها در غیاب آنان است. زمانی که برای انسان معتقد و مؤمن میسر نیست تا با نبی و ولی به شکل مسقیم ارتباط حاصل کند به وسائط آن‌ها متوسل می‌شود و بر بیماری‌اش غلبه می‌کند. بعضی از دست‌نوشته‌ها پس از مرگ ولی، جایگزین قدرت و مرجعیت ولی می‌شود. از جمله موارد، نامه شیخ جام است که پس از وفات وی برای درمان‌گری استفاده شده است که به دلیل متبرک شدن بر دستان ولی دارای ارزش و اعتبار است. هدف از روایت این گونه روایت‌ها بسط قدرت معنوی شیخ یا ولی در فراسوی زمان و مکان و اثبات چیرگی و تسلط جنبه‌های قدسی او حتی پس از مرگ است که بدون تردید با اغراق‌ها و مبالغه‌های مریدان همراه بوده است.

«نامه‌ای بعد از وفات شیخ الاسلام به سی سال از کتابخانه برهان‌الدین به دست آمد که وقتی برهان‌الدین و قطب‌الدین به تعلیم به سرخس رفته بودند بدیشان نوشته بود. به هر رنجوری که آن نامه بدادند بیشتر گفتند که صحت یافتیم.» (غزنوی ۱۳۴۰: ۳۱۸)

## ۲) پوشاک مقدس: خرقه، پیراهن، کلاه و ملحقات (نعلین و کفش)

لباس چیزی است که اتصال مستقیمی با اشخاص دارد و می‌تواند اثری همانند جادوی مسری داشته باشد؛ در جادوی مسری «تأثیرگذاری از راه به‌کارگیری اجزاء و اشیائی است که زمانی در مجاورت و تماس نزدیک با چیزی یا کسی بوده‌اند، مانند به‌کارگیری مو و ناخن و یا پاره‌هایی از جامه کسی همراه با اعمالی جادویی برای تأثیرگذاری.» (بلوکباشی ۱۳۵۹: ۲۰) چنانکه در باور انسان دنیای باستان نیز ارتباط جادویی بین شخص و لباس او وجود دارد و «هر رفتاری با لباس‌های او مستقیماً بر خود او نیز اثر می‌گذارد، هر چند که در آن لحظه از محل مورد نظر بسیار دور باشد.» (فریزر ۱۴۰۱: ۱۱۰) در باورهای کهن بین‌النهرین «پوشاک فرد با شخصیت او پیوند داشت. در خاور نزدیک باستان، ردای شهریار در مراسم آیین تطهیر و برگزیدن جانشین خویش کاربرد داشت.» (گری ۱۳۷۸: ۲۱۷۹) در تصوف اسلامی نیز لباس «قطب و شیخ یا پوشاکی که ایشان متبرکس کنند، به اندازه خود این بزرگان ارزشمند است و دارنده‌اش صاحب مقام و رتبه‌ای والا است.» (حسینی مؤخرو همکاران ۱۳۹۴: ۱۵۵) آیین خرقه پوشیدن و خرقه متبرک یکی از آداب خانقاه محسوب می‌شده است: «پیربدان که دست بر سر او نهد و خرقه در وی پوشد، به خلق می‌نماید که استحقاق این شخص، صحبت و مرافقت این طایفه را معلوم و محقق من گشته است.» (محمدبن منور ۱۳۹۳: ۲۹۹)

**الف) پیراهن و خرقه:** پوشاک گروه‌های مذهبی و روحانی افزون بر ارزش اجتماعی این گروه، نقش تربیتی و معنوی رانیز القا می‌کرده و مایه عزت و احترام آن‌ها بوده است. از جمله طبقاتی که لباس مخصوص به خود داشته‌اند، عارفان و صوفیان بوده‌اند؛ حتی عنوان «تصوف» از نوع پوشش این طبقه حاصل شده است.

آنان لباس‌های کهنه وژنده برتن می‌کردند و به جنبه ظاهری و مادی آن اعتنائی نداشتند. اما برخی از آن‌ها با همان، زمینه‌ساز نجات زندگی یک فرد می‌شدند و ابزار تسلی و تشفی واقع می‌گشتند؛ پس افزون بر نقش فرهنگی و اجتماعی و برآورده ساختن نیاز فردی و طبیعی کارکرد مهم و باارزشی به لباس می‌توان افزود و آن ارزش معنوی و روحانی انواع جامه‌ها است که به دلیل تماس با نبی و ولی شفابخش می‌شدند و جنبه‌ای از قداست پیدا می‌کردند. به این ترتیب وقتی یک شیء متبرک عامل شفای بیماران می‌شود، حضور حقیقی بُعد باطنی دین را در زندگی آن‌ها ملموس و محسوس می‌کند. «این گونه اشیاء که به واسطه مجاورت با انسان مقدس جنبه قدسی و شفابخشی یافته‌اند را می‌توان نمونه اشیاء مقدس در پدیدار شناسی دین دانست.» (حقی ۱۳۹۷: ۱۳۸) به نظر می‌رسد در ادیان ابراهیمی پیشینه شفابخشی با لباس به زمان حضرت یعقوب برمی‌گردد؛ زمانی که پیراهن حضرت یوسف به حضرت یعقوب رسید و با استشمام آن روشنایی دیدگانش بازگشت: «فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا.» (یوسف/۹۶) میبدی بهشتی بودن پیراهن حضرت یوسف را دلیل شفابخشی آن نقل کرده است:

«آن پیراهن از حریر بهشت بود وَ هُوَ الَّذِي أَلْبَسَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ يَوْمَ طَرَحَ فِي النَّارِ فَكَسَاهُ إِسْحَاقُ ثُمَّ كَسَاهُ يَعْقُوبُ ثُمَّ جَعَلَهُ يَعْقُوبُ فِي تَعْوِيدٍ وَ عَلَقَهُ مِنْ جِدِّ يَوْسُفَ وَ لَمْ يَعْلَمْ إِخْوَتَهُ بِذَلِكَ وَ كَانَ قَمِيصًا لَا يَمَسُّهُ ذُو عَاهَةٍ إِلَّا صَحَّ، يَهُودَا گفت پیراهن بمن دهید تا من برم که آن پیراهن بخون آلوده ازین پیش من بردم و اندوه بر دل وی من نهادم، تا امروز بشارت من روم و سبب شادی من باشم.» (میبدی ۱۳۷۶: ۵: ۱۳۴)

سهروردی نیز پس از تشریح این آیه معتقد است که خرقة شیخ، دردهای اخلاقی را هم از وجود مرید زائل می‌کند: «هر بلازده‌ای که بوی آن (پیراهن حضرت یوسف) به مشام وی رسد، دوی وی شود، و از آن درد شفا یابد، پس، خرقة شیخ کامل همین کار کند مرید را از جمله علت‌های ظلمت و دردهای اخلاق ذمیمه و مضایق کسالت و بطالت نجات دهد.» (سهروردی ۱۳۷۵: ۴۵)



س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدس در شفابخشی.../ ۶۳

در خلال معجزات حضرت عیسی، «شفایافتن زنی که با لمس ردای حضرت عیسی بهبود یافته»، (زیبائی‌نژاد ۱۳۸۴: ۵۳) ذکر شده است و همین طور لباس‌های پیامبر اکرم نیز جهت تبرک‌جویی و شفاطلبی لمس می‌شده است «عبدالله خادم اسماء دختر ابوبکر گوید: بانوی من اسماء، جبه و روپوش بلندی با نشانه‌های سبز به من نشان داد و گفت: این جبه را رسول خدا(ص) می‌پوشید و ما آن را می‌شویم و از آن شفا می‌گیریم.» (زینی، بی‌تا، ج: ۲: ۲۲۵) این تفصیل روشن می‌کند که در آیات کریمه و روایات شفابخش بودن به برخی از اشیاء و مصداق بارز آن به لباس استناد شده است.

در عرفان انواع البسه چون پیراهن، خرقة، ردا، لباچه و کلاه با روشهای متفاوتی نظیر پوشاندن پیراهن بر بیمار، انداختن آن بر عضو بیمار، مالیدن آن بر محل جراحت، تکه تکه کردن لباس، لمس کردن آن از ابزارهای شفا بوده‌اند.

در حکایت زیر لباچه بوسعید با «به سرنهادن» توسط مردمان شروان دافع بلا و وبا می‌شود تا این حد که «تریاک مجرب» نام گرفته است؛

لباچه‌ای که شیخ بوسعید به بونصر داد و آن را در خانقاه شروان نهاد تا «اگر وقتی قحطی و وبای و بلایی پدید آید، در آن ولایت، آن جامه شیخ بر سر نهاده به صحرا برند و جمله خلق بیرون شوند و دعا گویند و به حرمت آن جامه و شیخ، حق، آن بلا به کمال فضل خویش و به حرمت شیخ از ایشان دفع کند و مردمان آن ولایت آن جامه را تریاک مجرب گویند» (محمدبن منور ۱۳۹۳: ۱۷۴؛ غزنوی ۲۱۷: ۱۳۴۰)

در حکایت ذیل با «پوشاندن پیراهن به بیمار» توسط خود شیخ جام، زنی دیوانه عافیت یافته است:

«دیگر عمر علیک روایت کرد که در شهر سرخس زنی دیوانه از هس بشده‌بود، بیاوردند. شیخ‌الاسلام او را بنواخت و چیزی بر وی خواند و پیراهن خود درو پوشید. در حال آن زن آرام گرفت و ساعتی بخفت. چون بیدار شد کودک داشت او را شیر داد. شوهر وی گفت: یک ماه است تا او را قرار و آرام نبوده است و

این کودک را شیر نداده است، خدای تعالی ببرکات شیخ‌الاسلام او را عافیت داد.»  
(غزنوی ۱۳۴۰: ۱۸۷)

در کرامتی دیگر، شیخ‌جام با «مالیدن خرقه» چشم دانشمند عبدالصمد را که به دلیل فرورفتن تراشه رنجور شده بود، شفا داده است. (ر.ک. غزنوی ۱۳۸۰: ۲۳۱)

**ب) کلاه:** کلاه یکی از اجزاء پوشاک مردان بوده است و در گذشته بر پوشیدن انواع سرپوش‌ها چون کلاه، عمامه، عرق‌چین، دستار و... تأکید داشتند و در التزام بدان علاوه بر محافظت از سر و جنبه زینتی آن، مقاصد دیگری چون رعایت ادب و حفظ آبرو و علامت عبودیت و احترام برای آن عنوان شده و از عناصر نمادین شناخت هویت به شمار می‌رفته است. کلاه هم طبقات مذهبی و روحانی و هم هویت فرهنگی و اجتماعی افراد را آشکار می‌کرده و هم مبین جایگاه تربیتی آنان بوده است؛ کلاه در نزد متصوفه نیز «از احترام و تقدس برخوردار است و یکی از سنت‌های ایشان در مسیر تهذیب نفس کلاه‌داری است.» (حسینی ۱۳۸۸: ۵۵) و کارکرد دیگری که بدان افزوده شده واسطه شدن در جهت شفابخشی بیماران است که شیخ از آن استفاده می‌کرده است.

«از باخرز دیوانه‌های آوردند، پنج تن او را بگرفته بودند و می‌آوردند... شیخ الاسلام کلاه خود بر سر او نهاد. آن شب بیارامید، دیگر روز بامداد تندرست شد.» (غزنوی ۱۳۴۰: ۱۸۹)

در شاخه زرین نیز به جنبه درمانی حلقه سرزنان اشاره‌ای شده است «در قبایل و ارامونگا<sup>۱</sup> و تیجینگلی<sup>۲</sup> مرکز استرالیا آن‌هایی که سردرد داشتند، غالباً دیده شده است که حلقه سر زنان را به سر می‌گذاشتند.» (فریزر ۱۴۰۱: ۵۹۴)

**ج) نعلین و کفش:** در بادی امر برای مراقبت از پا در برابر ناهمواری‌ها و خارو خاشاک و... به کار می‌رود و شاید جز وجه ظاهری کاربرد دیگری نتوان برای آن در نظر گرفت، اما از آنجا که پیر واسطه عالم برین و فرودین است، پای‌افزارش

---

1. Varamonga

2. Tijingly

نیز مقدّس است و می‌تواند با اشیای هرچند به ظاهر معمولی عامل امر مهمی شود و آن را تبدیل به شئی نافع کند. این‌گونه نمادها و ابزارهایی که جنبه دنیایی و مادی دارند از نظر کاربردی و اعتقادی دچار تحول شده و در هیأتی قدسی و مینوی ظاهر می‌شوند. در حقیقت تقدّس چنین اشیایی «از نشستن درون فرابندی تاریخی و فرهنگی حاصل می‌شود، نه از گوهره خود شیء. این اشیا در خلاء، معنایی ندارند.» (گریمس ۱۹۹۲: ۴۱۹)

در روایاتی دردشکم عضدالدوله، جمله اطبا را عاجز کرده است، اما نعلین ابوالحسن به اذن و حکم حقّ تعالی مسبب عافیت او گشته است: «نقل است که عضدالدوله را که وزیر بود در بغداد درد شکم برخاست. جمله اطبا را جمع کردند، در آن عاجز ماندند، تا آخر نعلین شیخ ابوالحسن خرقانی به شکم او فرونیاورند، حقّ تعالی شفا نداد.» (عطار ۱۳۷۰: ۲۰۷) و در روایتی دیگر «از کفش مولانا به هر رنجور و نیازمندی که آب دادندی چه کشف‌ها روی نمود، باذن‌الله شفا یافتندی.» (افلاکی ۱۳۸۹: ۳۳۳)

**۳) خوراک مقدّس: پانید، آب متبرک، آب دهان شیخ و ملحقات (خلال)**  
علاوه بر اشیای ملموسی که با متبرک شدن خاصیت شفابخشی پیدا می‌کنند و علت معالجه بیمار واقع می‌شوند، برخی از خوراکی‌ها، نیز چنین خاصیتی دارند و نیروی برکت‌زا و شفابخش را به بدن بیمار منتقل می‌کنند. حال ممکن است این‌گونه خوراکی‌ها تناول و یا به محل آسیب و درد مالیده شوند. برخی مواقع حتی این متعلقات قابل تناول نیستند، مثل آب دهان شیخ و آب وضوی پیامبر. «جعیدبن عبدالرحمان» روایت می‌کند که گفت: «خاله من شرفیاب محضر پیغمبر شد. مرا با خود برد و عرض کرد: ای پیامبر خدا، فرزند خواهرم آسیب دیده است آن حضرت دست بر سر من کشید و دعا کرد و برای من خیر و برکت خواست و وضو گرفت و من از آب وضوی آن حضرت نوشیدم.» (بخاری ۱۳۹۱:

در نگاه آیینی و اساطیری گروهی از خوردنی‌ها سرچشمه‌ای ماورایی دارند و گویی دستپخت خدایی یا ماکول او یا جزئی از خود اویند. طبیعتاً خوراک خدا خاصیت خداگونه دارد و می‌تواند منبع فیض گردد در قرآن و اندیشه‌های اسلامی نیز خوراک چیزی است که به طور ویژه «رزق خداوند» تعبیر شده است و شفا دادن با رزق خداوندی جزو معجزات حضرت عیسی نقل شده است:

«طعامی است که رب العزّة بکمال قدرت خویش و بجلال عزّ خویش نوآفرید... پس عیسی درویشان را و عاجزان و نابینایان و بیماران و مجذومان و دیوانگان و بلا رسیدگان را بخواند و گفت: کَلُوا مِنْ رِزْقِکُم الذّی رَزَقَکُم رَبِّکُمْ، و ادعوه ان یشفیکم، فانه ربکم... ایشان درافتادند هزار و سیصد مرد و زن ازین درویشان و بیماران و بلا رسیدگان، و بخوردند. همه از گرسنگی سیر گشتند، و از بیماری شفا یافتند، و از عیب‌ها و بلاها پاک گشتند.» (مبیدی ۱۳۷۶، ج ۳: ۲۶۶-۲۶۷)

**الف) پانید:** برخلاف برخی باورهای عامیانه که نیم‌خورده‌ها ممکن است موجب بیماری شوند و از خوردن آن اجتناب می‌کنند؛ اما در آموزه‌های دینی و اسلامی نیم‌خورده مؤمن متبرک بوده و خوردن آن مستحب است و چه بسا که برخی بیماری‌ها را از بدن انسان دور کرده و مایه سلامتی شود. امام صادق (ع) فرمودند: «همانا در نیم‌خورده (سور) مؤمن درمان هفتاد نوع درد است.» (صدوق ۱۳۶۸: ۱۵۱؛ ر.ک. غزنوی ۱۳۴۰: ۲۱۷)

دل منور کن به انوار جلی	چند باشی کاسه لیس بوعلی؟
سرور عالم، شه دنیا و دین	سور مؤمن را شفا گفت ای حزین
سور رسطالیس و سور بوعلی	کی شفا گفته نبی منجلی؟

(شیخ بهایی ۱۳۸۵، ج ۴: ۳۶-۳۴)

با توجه به پیوند دین و عرفان، چنین آموزه‌هایی در عرفان تنیده شده و مریدان و بیماران از این طریق استشفای می‌کردند. عرفا خوردنی‌های مادی را متبرک می‌کردند و موجب تقدّس و نیروبخشی آنان می‌شدند. از جمله خوردنی‌های شفابخش «پانید» است (ر.ک. غزنوی ۱۳۴۰: ۱۹۵-۱۹۴) یا آب نیم‌خورده‌ای که شیخ آن را می‌آشامد و مابقی را به بیمار می‌خوراند. این گونه

تأثیر مشایخ صوفیه در متبرک کردن خوردنی و نوشیدنی‌ها شاید جلوه‌ای است از کارکرد رازناک در اساطیر که به شکل کرامت‌های عارفانه در ادبیات نمایان شده است. در اساطیر «بعضی طعام‌ها به اندازه‌ای متبرک و مقدّسند که بهتر است ابداً آن‌ها را نخورد یا به مقدار اندکی بخورد.» (الیاده ۱۳۷۲: ۳۷)

در عرفان، اغلب این خوردنی‌ها بنابر صلاح دید شیخ اعطا می‌شود شاید به این دلیل که کسی به استفاده از آن تمایلی نداشته باشد.

«ترکمانی را به نزدیک شیخ الاسلام آوردند، یکی دو سال بود تا دیوانه بود... وی را گفت: این بند بر تو چرا نهاده‌اند؟ گفت: ندانم. شیخ الاسلام پانیزی در دهن گرفت، وی را داد.. عاقل و هشیار گشت و برفت.» (غزنوی ۱۳۴۰: ۹۴)<sup>(۱)</sup>

ب) آب متبرک به نفس شیخ: احتمال دارد در برخی موقعیت‌ها شیخ، با درخواست بیمار، آبی را به جهت استشفای نفسش متبرک کند.

«در آن وقت که شیخ ما به نیشابور بود کسی کوزه‌ای آب به نزدیک وی آورد و گفت: بادی برینجا دم از بهر بیماری. شیخ ما بادی بر آن کوزه دمید و از آن مرد بستد و بخورد. مرد گفت: ای شیخ! چرا چنین کردی؟ شیخ گفت: این باد که درینجا دمیدم کسی این شربت جز ما نکشد. اکنون بازایی فردا تا باد شفا در دم.» (محمدبن منور ۱۳۹۳: ۳۵۱)

ج) شفابخشی گروهی با آب نیم‌خورده: شکل کلی دیگر در باب اشیا فردمحور بودن و گروه محور بودن است. بدین معنی که یک شیء گاهی مواقع عارضه‌ای را از یک فرد دور ساخته و با تبرک به متعلقات شیخ به سلامتی دست یافته‌اند. مانند تناول گروهی از آب نیم‌خورده که در کاریز عمر گروهی به دلیلی نامشخص اسهال شده‌اند شیخ با خواندن دعایی بر کوزه آب و خوراندن آن به بیماران اعاده صحت می‌کند. در کاریز عمر گروهی به اسهال مبتلا شده بودند شیخ احمد «کوزه آب خواست، بدو دادیم، قدری بخورد و چیزی بر آن خواند، گفت: ایشان را دهید! همه در حال به شدند.» (غزنوی ۱۳۴۰: ۲۲۶-۲۲۷)<sup>(۲)</sup>

در برخی مواقع شیخ طعمی را توصیه می‌کند که پزشک استفاده از آن را منع کرده است، مثل خربزه‌ای که به دستور شیخ جام خورده می‌شود. (ر.ک. غزنوی ۱۳۴۰: ۲۴۴) یا سیبی که به تشخیص طیب برای اسماعیل بن عبدالله زیان دارد و با ندایی غیبی عامل شفاگشته است: «اسماعیل بن عبدالله ناتوان بود. طیب در پیش او آمد و نبض او بدید، گفت: «تو را دردی است که سبب زیان دارد از سبب اجتناب کن.» چون طیب بیرون شد، اسماعیل بفرمود تا سبب آوردند و از آن بخورد، شفا یافت.» (بی‌نام، ۱۳۹۴: ۶۵۳)

خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های مقدّس امروزه در قالب نذری‌های متبرک، غذای حرم و شربت‌ها و تمامی خوراکی‌هایی که در مراسم مذهبی توزیع می‌گردد، نمایان شده است.

**د) آب دهان:** از دیگر عناصر شفابخش آب دهان شیخ است که با نیم‌خورده‌ها در پیوند است. آب دهان اولیا سمبل و تجسد حیات‌بخشی و مایه برکت بوده و هر کسی با آن مستشفی می‌شده؛ افزون بر حامل بودن عطایای معنوی بر قلب و روح سالک، می‌توانسته است: «زداینده و محو‌کننده هر جهل و بیماری از وجود مریدان باشد.» (ایرج‌پور ۱۳۸۸: ۲۱) آب دهان چیزی است که مستقیماً از جسم شیخ می‌تراود و متبرک‌ترین عنصری است که بیمار از آن در جهت بهبودی امراضش استفاده می‌کند.

در جست‌وجوی سیر تاریخی شفابخشی با آب دهان آن را در معجزات حضرت عیسی، حضرت موسی و بعد از آن به کرات به وسیله پیامبر اعظم می‌توان شاهد بود. آب دهان رسول اکرم مایه حکمت و علم بوده است. در ماجرای «عشیرتک الاقربین» وقتی پیامبر درخواست ولی و جانشین می‌کند، حضرت علی(ع) هر سه بار پیش‌قدم می‌شود، سپس پیامبر به او می‌فرماید:

«نزدیک من آی. پس دهان او را باز کرده از آب دهان خود در دهانش ریخت و نیز بین دو شانه او و دوپستانش را با آب دهان خود تر کرد، ابولهب گفت: آه که چه جایزه بدی به پسر عمت دادی، که دعوت را پذیرفت، دهانش و رویش را

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدس در شفابخشی.../ ۶۹

پر از تف و آب دهان خود کردی، فرمود: پر از علم و حکمتش کردم»  
(طباطبایی ۱۳۷۴: ۴۷۶/۱۵)

به شواهد بسیاری از طریق شفابخشی با آب دهان اشاره شده است مردی دندان مرد لشگری را بشکست «آن دندان از دست آن مرد بستد و به آب دهن خویش تر کرد و باز جای خویش نهاد و در ساعت درست شد.» (قشیری ۱۳۷۹: ۶۹۲؛ ر.ک. غزنوی ۱۳۴۰: ۲۲۶ و ۱۹۴)

عنصری مثل آب دهان خاصیت پزشکی نیز دارد و به دلیل اهمیت بزاق دهان، در طب سنتی نیز جهت بهبودی زخم‌ها توصیه می‌شود و امروزه نیز درست کردن خمیر با آب دهان برای درمان بعضی از زخم‌ها و عفونت‌ها به کار می‌رود. «در ساوه چهار یا پنج مثقال آرد گندم خالص با یک حبه قند را با آب دهان خمیر می‌کنند و روی دمل می‌گذارند.» (جانب‌اللهی ۱۳۹۰: ۳۳۴)

شفابخشی در مواردی به پیشنهاد بیمار انجام می‌پذیرفته، بیمار از شیخ درخواست استشفای با شیء خاصی مانند تعویذ یا پانیز می‌کرده و در مواردی هم بدون خواهش و اطلاع بیمار، شفاگر با مشاهده و درک بیماری اقدام به شفای وی می‌کرده و گاهی استمداد از وسیله‌ای خاص را توصیه می‌کرده است. گاهی اوقات حتی بدون مشاهده از طریق مرید و شاگرد وسیله‌ای مثل خلال دندان را نزد بیمار فرستاده است و بیمار با به کارگیری آن سلامتی‌اش را باز یافته است.

«بوعمر و بشخوانی چون شیخ ما را وداع می‌کرد، شیخ ما ابو سعید سه خلال به شیخ بو عمرو داد که شیخ آن را به دست مبارک خود تراشیده بود. چون به بشخوان رسید، حجره‌ای بود که خانقاه کرده بودند، شیخ بو عمرو درین خانقاه نزول کرد و مردمان بشخوان و ولایت نسا بدو تقریبا کردند. شیخ بو عمرو کوزه آب خواستی و یک خلال از آن خلال‌های شیخ ما بدان آب بشستی و از آن آب به بیماران ولایت بردندی. حق، به برکت هر دو شیخ، آن بیمار را شفا دادی و در آن وقت در بشخوان رئیسی بود که او را پیوسته قولنج رنجانیدی. شبی رئیس بشخوان را آن علت برنجانید و از درد بی‌قرار گشت. شیخ بو عمرو از آن یک خلال بشست و آب به وی فرستاد. او بخورد. در حال شفا یافت.» (محمدبن منور ۱۳۹۳: ۲۰۱ - ۲۰۴؛ ر.ک. غزنوی ۱۳۴۰: ۲۶۹)

## تحلیل و بررسی داده‌های پژوهش

بر اساس آنچه گذشت می‌توان یافته‌های تحقیق را درباره اشیاى شفابخش در قالب دو نمودار تجزیه و تحلیل کرد. مثلث نخست ارتباط شفابخشی را در سه ضلع «مرجع»، «واسطه» و «دریافت‌کننده» ترسیم می‌کند و مثلث دوم پارادایم‌های سه‌گانه شیء مقدس را در سه ضلع «مادی»، «فرهنگی» و «روحانی» به تصویر می‌کشد.

الف) مرجع (شیخ) در رأس این هرم قرار دارد و شیء واسطه تعامل و ارتباط با او و بیمار است. شفابخشی مشایخ، نمایانگر رسالت دینی و اجتماعی عرفان و تصوف نیز هست. از سویی با اقدامات شفاگرانه اتصال به یک منبع لایزال را اثبات می‌کند و از سویی دیگر عرفان و تصوف را از تصور انزواگرایی و فرد محور خارج می‌سازد و به آن رنگ و بوی اجتماعی می‌بخشد که به مثابه پدیده اجتماعی در زندگی افراد ایفای نقش می‌کند.

مرجعیت پیر به شیء اعتبار می‌دهد و با حضور او، شیء جلوه‌ای فرامادی و قدسی می‌یابد. پیر در این هرم با وارد شدن به عالم عرفانی و شهودی به عرفان و تصوف وسعت می‌بخشد و نوعی تجربه حسی و عینی را متبلور می‌سازد و مقدس بودن چیزها را برای بیمار ملموس می‌کند و سرانجام مخاطب را به آن تجربه ملموسی فرا می‌خواند. او با استمداد از اشیا، در جسم و روح دریافت‌کننده نفوذ و رسوخ می‌کند. ظاهر امر برای برخی از بیماران شفای جسم است اما با این اقدام، پیر در هدایت و تقویت باور فکری و روحی او نیز عمل می‌کند و عملی متعالی و معنوی خلق می‌کند.

ب) واسطه (شیء) چیزی مادی و فیزیکی که به خودی خود و در یک زمینه بدون متن حامل معنای خاصی نیست اما وقتی به یک مرجع تعلق می‌یابد با حفظ همان بافت و شکل برای دریافت‌کننده یا درخواست‌کننده واجد معنا می‌شود و دیگر همان چیز یاشی نیست بلکه دارای اعتبار و سطوح تأثیرگذاری است و نوعی

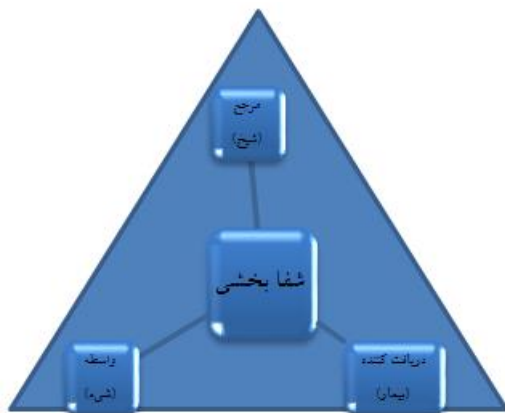


س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدس در شفابخشی... / ۷۱

تجربه زیسته برای طرفین پدید می‌آورد. چنین تجربه‌ای کاملاً شخصی و شرکت‌ناپذیر است؛ در شفابخشی، شیء گسسته و تک بعدی دریافته نمی‌شود بلکه به سبب پیوستگی به منبعی غنی‌تر ارزشمند و دارای خاصیت است. اشیای مورد استفاده در شفابخشی آن‌ها را از حالت ایستاده حالت پویا تغییر می‌دهد.

ج) دریافت‌کننده (بیمار) کسی که باعث آشکارشدن کرامت ولی می‌گردد و بر حسب نیاز و شرایط فکری و روحی و جسمی به شخص پیر مراجعه می‌کند؛ یا با درخواست از پیر شفایی دریافت می‌کند یا پیر با درک و دریافت خود، او را شفا می‌بخشد.

در استمداد از اشیا نوعی تجربه زیسته برای دریافت‌کننده فراهم می‌شود و بینشی جدید از عرفان و قداست پیرا کسب می‌کند. علاوه بر شفای جسم و روح، مرزها و شکاف‌های بین او و شیخ پر می‌شود و نتیجه این تعامل یک معنای تازه شکل گرفته و منحصر به فرد است که ارتباط عمیق روحانی با پیرا منجر می‌شود.



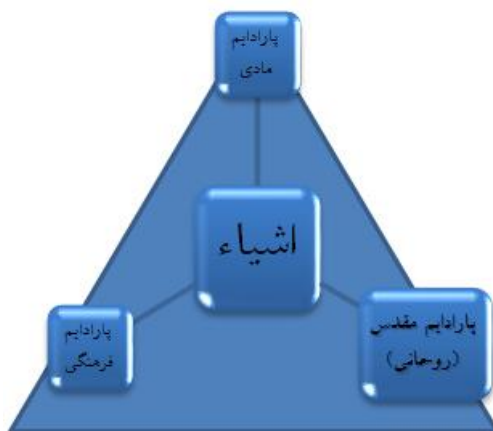
نمودار شماره ۱: بررسی زوایای شفابخشی

بررسی اشیا شفابخش در پارادایم مختلف: یک شیء دارای چندین الگو و زاویه است. غالب اشیا در پارادایم مادی و فرهنگی مجال بحث دارند. اما در شفابخشی زوایای پارادایم‌ها متفاوت است. (ر.ک. غزنوی ۱۳۴۰: ۲۳۲-۲۳۳-۱۸۹-۱۸۶)

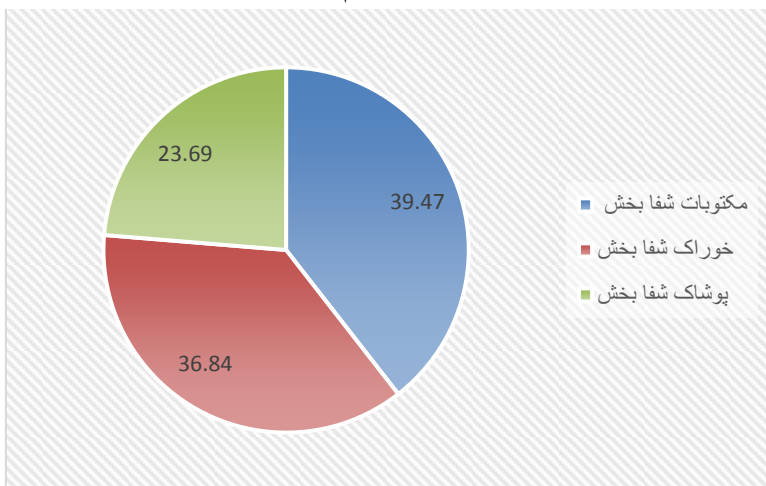
**الف) پارادایم مادی:** در پارادایم مادی به طور کلی خصوصیات فیزیکی و ظاهری و کاربردی شیء و ارزش مادی آن مورد توجه است. اما در تصوف، اشیا از این خصوصیات عبور کرده و در پارادایم مادی چندان اعتباری ندارد چه بسا که فاقد ارزش باشد (نعلین و کفش و پانید) اشیا حتی ظاهری جذاب و زیبا ندارند در عوض در پارادایم روحانی برجسته‌ترند. در هر صورت انسان از تماس با اشیای مادی در این گونه شفابخشی ناگزیر است. شیء در این الگو فقط نشانه و علامت است تا پارادایم روحانی را منعکس کند و جنبه بساوشی و غلبه تجربه-گرایی را نمایان سازد.

**ب) پارادایم فرهنگی:** پارادایم فرهنگی زیست در دنیای عرفان و باورهای درون نظام آن را معرفی می‌کند که هسته‌های مرکزی آن چگونه از زمینه فرهنگی و تاریخی یک شیء ابعاد دیگری را متجلی می‌کنند. نمایش چیزها در یک زمینه چندمتنی به معنای بروز ماهیت فرهنگی آن است. برخی از اشیای مطرح شده نشانه‌های مشترک فرهنگی در اغلب جوامع و سنن هستند مانند مکتوبات. مجموعه‌ای از ابزارها در پارادایم فرهنگی و تاریخی قابل تغییر هستند و می‌توانند نمودی اجتماعی داشته باشند چیزی مثل خرقة نماد و نشانه عرفان و تصوف است.

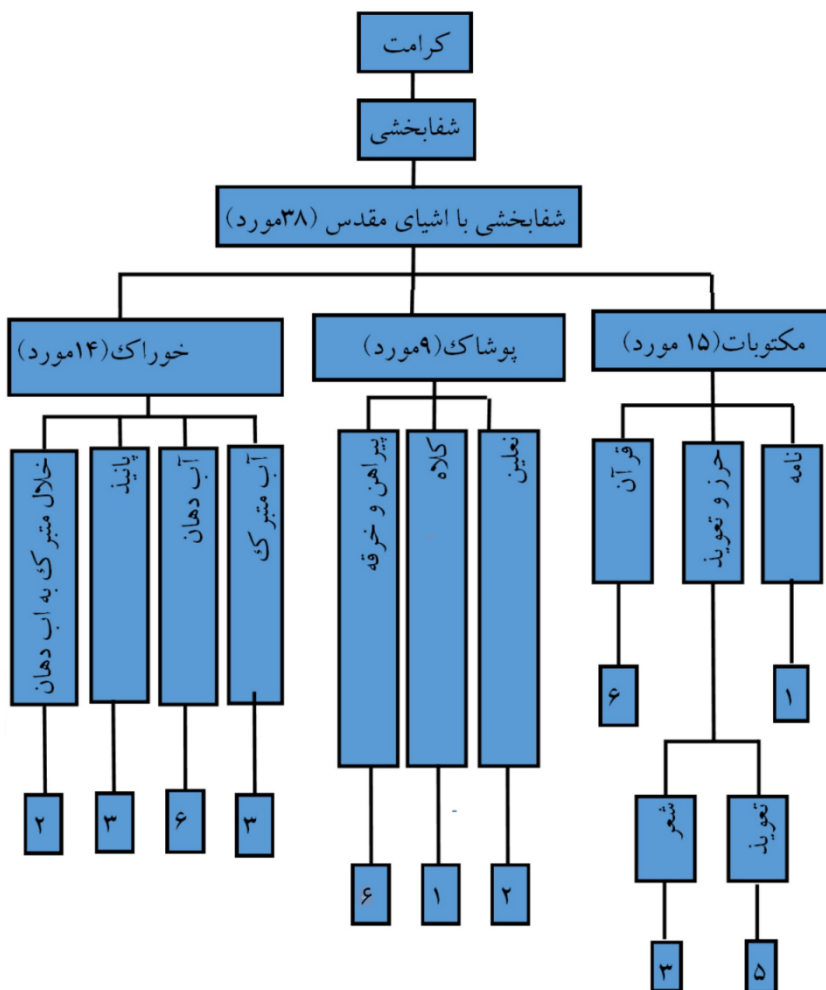
**ج) پارادایم مقدّس (روحانی):** تمامی اشیای به کار رفته در شفابخشی وارد پارادایم روحانی شده و با حضور مؤثر در زندگی بیمار هویتی مقدّس یافته‌اند. در پارادایم روحانی عملکردها از برخی اشیا با انتظار پیشین و از برخی غیرمنتظره است. بدین معنی که تعدادی از آنها از پیش صبغه‌ای روحانی دارند و ظهور عملی مقدّس از آن انتظار می‌رود مانند حرزو تعویذ و دست نوشته‌های مشایخ. تعداد دیگری برخلاف انتظار و برحسب شرایط در لحظه شفابخش گشته‌اند مانند کلاه و نعلین.



نمودار شماره ۲: بررسی پارادایم‌های اشیای شفابخش



نمودار شماره ۳: بررسی میزان درصد اشیای شفابخش



نمودار شماره ۴: بررسی تعداد اشیای شفابخش

### نتیجه

باورمندی به تقدس اشیا و شفابخشی آنها از دوران اسطوره تا به امروز وجود داشته است. بخشی از این اشیا به خودی خود متبرک و شفابخش بوده‌اند، بخشی نیز به واسطه مجاورت با انبیا و اولیا و برخورداری از فیض حضورشان به چنین

خاصیتی دست یافته‌اند که گاه حتی پس از مرگشان نیز همچنان کارکرد شفابخشی شان را حفظ کرده‌اند.

با تکیه بر متون منثور عرفانی می‌توان این اشیا شفابخش را در سه مقوله کلی در سه گروه مکتوبات، پوشاک و خوراک طبقه‌بندی کرد.

جدای از قرآن کریم که از تقدس ذاتی برخوردار است، مکتوبات شفابخش عمدتاً شامل طلسم‌ها، تعویذها، حرزها، نامه‌ها و اشعار دست‌نوشته است که مشایخ به قصد شفابخشی مریدان و اطرافیان به کار بسته‌اند. گاه نیز این مکتوبات بدون آنکه در پیدایش اولیه قصدی برای شفابخشی وجود داشته باشند حتی بعد از مرگ شیخ نیز چنین کارکردی دارند.

پوشاک مقدس و متبرک مشایخ و متعلقات آن نیز از زمره سایر اشیای شفابخش تلقی شده است. انواع جامه‌ها چون پیراهن، خرقة، ردا، لباچه، کلاه و حتی کفش و نعلین با روش‌های متفاوتی نظیر پوشاندن پیراهن بر بیمار، انداختن آن بر عضو بیمار، مالیدن آن بر محل جراحت، تکه‌تکه کردن لباس و لمس کردن آن منجر به شفابخشی شده‌اند.

خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و متعلقات آن‌ها نظیر خلال دندان، آب دهان و نیم‌خورده مشایخ نیز از زمره سایر اشیای شفابخش محسوب شده‌اند که به واسطه حضور قدسی اولیا و مشایخ متبرک و شفابخش شده‌اند. در بررسی صورت گرفته مشخص شد بخش عمده‌ای از اشیای شفابخش در ادبیات منثور عرفانی به مقوله مکتوبات تعلق دارد. همچنین معلوم شد کمترین شواهد متنی شفابخشی به پوشاک اختصاص داشت.

## پی‌نوشت

(۱) «سور» در لغت به معنای «باقی‌مانده هر چیز و ته مانده آب در ظرف است و آنچه که درباره

ته مانده غذای فرد با ایمان باشد و به قصد شفاباشد.» (بستانی ۱۳۷۵: ۴۲۷)

(۲) قندو شکر و نباتی است که شیخ، آن را متبرک می‌کرده است.

## کتابنامه

### قرآن کریم

افرام‌بستانی، فؤاد، ۱۳۷۵. فرهنگ *ابجدی*. ترجمه رضا مهیار. ج ۲. قم: اسلامی افلاکی، شمس‌الدین، ۱۳۸۹. *مناقب‌العارفین*. تصحیح تحسین یازبجی. تهران: دوستان. الیاده، میرچا، ۱۳۷۲. *دین پژوهی*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۵. *مقّاس و نامقّاس*. ترجمه نصرالله زنگوئی. تهران: سروش ایرج‌پور، محمد ابراهیم، ۱۳۸۸. شیوه ای نادر از تبرک و شفاعت‌بخشی در متون عرفانی. *مجله مطالعات عرفانی*. ۹. صص ۲۵-۵.

بخاری، محمدبن اسماعیل. ۱۳۹۱. *التعرف لمذهب التصوف*. تصحیح و ترجمه عدالعلی نوراحراری. تهران: شیخ‌الاسلام احمد جام. بلوکباشی، علی. ۱۳۵۹. دیدگاه‌ها و نگرش‌ها در مردم‌شناسی. *کتاب جمعه*. تهران، ۳۴(۱) صص ۷۵-۹۸.

بیلز، فردریک. ۱۳۷۴. *شفا را از درون خود بجویید*. ترجمه ناپلئون بیلو. تهران: فاخته.

پورجوادی، نصرالله، ۱۳۹۶. *پارسی‌گویی در تصوف*. تهران: اساطیر.

پور داوود، ابراهیم، ۱۳۷۷. *یشت‌ها*. ج ۲. تهران: اساطیر.

حسینی، عطاءالله. ۱۳۸۸. «کلاه ترک از آغاز تا صفویان». *مجله تاریخ ایران*. ۲(۱) صص ۷۴-۵۷.

Dor: 1001.1.20087357.1388.2.1.1.920.

حقی، مریم. ۱۳۹۷. شیوه‌های کرامت شفاعت‌بخشی در متون نثر عرفانی. *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. ۵۳(۱۴) صص ۱۲۱-۱۵۴.

Dor: 20.1001.1.20084420.1397.14.53.4.3

حسینی مؤخر، سیدمحسن و گودرزی، حجت و گودرزی، کوروش. ۱۳۹۴. بررسی و تحلیل کیفیت پوشاک در آیین‌های اساطیری و عرفانی. *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. ۱۴(۱۱) صص ۱۴۱-۱۶۵.

Dor: 20.1001.1.20084420.1394.11.41.5.9

جامی، عبدالرحمن. ۱۴۰۰. *سبجه‌الابرار*. تهران: ایران فردا.

جانب‌اللهی، محمدسعید. ۱۳۹۰. *پزشکی سنتی و عامیانه مردم ایران*. تهران: امیرکبیر.

س ۲۰- ش ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدس در شفاعت‌بخشی... / ۷۷

دورانت، ویل. ۱۳۶۵. مشرق زمین گاهواره تمدن ج ۱. ترجمه احمد آرام و دیگران. تهران: سازمان انتشارات انقلاب اسلامی.

رضی، هاشم. ۱۳۸۱. *دانشنامه‌ایران باستان*. تهران: سخن.

زیبائی‌نژاد، محمدرضا. ۱۳۸۴. *مسیحیت شناسی مقایسه‌ای*. تهران: صداوسیما جمهوری اسلامی ایران.

زینی، سیداحمد. بی تا. *السیره النبویه و الآثار المحمدیه*. ج ۲ بیروت: دارالمعرفه.

سعیدی مدنی، سید محسن. ۱۳۸۵. *درآمدی بر مردم شناسی اعتقادات دینی*. یزد: دانشگاه یزد.

سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۷۵. *عوارف المعارف* ج ۱. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

شریعتی، علی. ۱۳۸۷. *تاریخ و شناخت ادیان*، ج ۱، قم: سازمان مدارس علمیه خارج از کشور.

شیخ‌بهایی، محمد. ۱۳۸۵. *نان و حلوا*. تهران: آگاهان‌ایده.

شیخ صدوق. ۱۳۶۸. *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*. مترجم محمد بهشتی. تهران: رضی.

شی‌پرا، ادوارد. ۱۳۴۱. *الواح بابل*. ترجمه علی‌اصغر حکمت. تهران: ابن‌سینا

عطار نیشابوری، فریدالدین. ۱۳۷۰. *تذکره الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی تهران: زوار.

\_\_\_\_\_ . ۱۳۸۷. *الهی نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

غزنوی، سدیدالدین محمد. ۱۳۴۰. *مقامات ژنده پیل*. تصحیح حشمت الله مؤید سنندجی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۴. *ترجمه تفسیر المیزان*. مترجم سید محمدباقر موسوی همدانی. چاپ پنجم. قم: اسلامی.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۵. *شاهنامه*. به کوشش سعید حمیدیان. چاپ هشتم. تهران: قطره.

فریزر، رابرت. ۱۴۰۱. *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چاپ پانزدهم. تهران: آگاه.

قشیری، ابوالقاسم. ۱۳۷۹. *رساله قشیریّه*. ترجمه ابوعلی عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.

گری، جان. ۱۳۷۸. *اساطیر خاور نزدیک بین‌النهرین*. ترجمه محمدحسین باجلان فرّخی. تهران: اساطیر.

لک‌زایی، مهدی. ۱۳۹۸. *شفای مقدس در یونان و ایران باستان*. پژوهش‌های ادیانی. ۱۳(۷). صص ۱۶۳-۱۴۵.

۷۸ / ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی \_\_\_\_\_ افروز خدابنده‌لو - سیدمحسن حسینی موخر...

محلوجی، کامران و باغبانی، محسن و عبدلی، مهسیما و مهنام، شیدا. ۱۴۰۰. نظری به درمان‌های اسطوره‌ای. مجله طب سنتی اسلام و ایران. ۱۲(۱) صص ۷۰ - ۷۷.

ملک‌راه، علیرضا. ۱۳۸۵. آیین‌های شفا. تهران: افکار.

میهنی، محمد بن منور. ۱۳۹۳. أسرار التوحید. تصحیح محمدرضاشفیعی کدکنی. تهران: آگاه.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. ۱۳۷۶. کشف الأسرار و عده الأبرار، چاپ پنجم، تهران: امیر کبیر.

ناس، جان. ۱۳۹۳. تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: علمی و فرهنگی

نوری، افسانه و شریفی، محمدنادر، ۱۴۰۰، تحلیل پدیده‌های طبیعی اسطوره‌ای در گرشاسب- نامه با تأکید بر رابطه سه محور آنیمیسیم، مانا و فتیشیسیم. ادب حماسی. ۳۲(۱۳). صص ۲۹۹-۳۲۳.

نیکویخت، ناصر و قاسم زاده، سیدعلی. ۱۳۸۸. روش‌های خلسگی شمنیسم در برخی از فرقه‌های تصوف. مطالعات عرفانی. ۹ صص ۱۸۵ - ۲۱۶

هجویری، ابوالحسن. ۱۳۸۳. کشف‌المحجوب. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش

هاروی، ون آستن. ۱۳۹۰. فرهنگ الهیات مسیحی. ترجمه جواد طاهری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بی‌نام. ۱۳۹۴. هزار حکایت صوفیان. مترجم حامد خاتمی‌پور. تهران: سخن.

## English Sources

De Vaan, Michiel (2008). Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages (Indo - European Etymological Dictionary Series; 7). Leiden: Brill.

Ronald.l. Grimes (1992).» Sacred objects in museum spaces«. Studies in Religiou. 21. 4. 419 - 430ylor. Edward Burnett. (1970). Religion in Primitive Culture. New York

References (In Persian)



## References (In Persian)

- Afrām Bostānī Fo'ād. (1996/1375SH). *Farhange Abjadī*. Tr. by Rezā Mahyār. 2<sup>nd</sup> ed. Qom: Eslāmī (Islamic).
- Aflākī, Šamsō al-ddīn. (2000/1389SH). *Manāqebo al-ārefīn*. Ed. by Tahsīn Yāzījī. Tehrān: Dūstān.
- Attār Neyšābūrī, Farrīdo al-ddīn. (2008/1370SH). *Elāhī Nāmeḥ*. ed. by Mohammad Rezā Šaftī Kadkanī. Tehrān: Soxan.
- Attār Neyšābūrī, Farrīdo al-ddīn. (1991/1370SH). *Tazkerato al-owlīyā*. Ed. by Mohammad Este'lāmī. Tehrān: Zavvār.
- Bailes, Frederick W. (1995/1374SH). *Šafā rā az Darūne Xod Bejūyīd* (*Your mind can Heal you*). Tr. by Napoleon Billow. Tehrān: Fāxteh.
- (Bī-nām). *Hezār Hekāyate Sūfīyyān*. Tr. by Hāmed Xātāmī-pūr. Tehrān:
- Bolūk-bāšī. Alī. (1980/1359SH). "Dīd-gāhhā va Negarešhā dar Mardom-šenāsi" ("views and attitudes in anthropology"). *Friday book*. Tehrān. 1<sup>st</sup> Vol. No. 34. Pp. 75-98.
- Boxārī. Mohammad Ebne Esmā'il. (2012/1391SH). *al-ta'arrof le-mazhab al-tasayyof*. Corrected and translated by Ado al-alī Nuro al-ahrārī. Tehrān: Šeyxo al-eslām Ahmad Jām.
- Chiera, Edward. (1341/1962SH). *al-vāhe Bābol* (*They wrote on clay: The Babylonian tablets speak today*). Tr. by Alī Asqar Hekmat. Tehrān: Ebne Sīnā.
- Durant, Will. (1986/1365SH). *Mašreq Zamīn Gāh-vāre-ye Tamaddon* (*Our oriental Heritage*). 1<sup>st</sup> Vol. Tr. by Ahmad Ārām and others. Tehrān: Sāzmāne Enteshārāte Enqelābe Eslāmī (Islamic Revolution Publishing Organization).
- Eliade, Mircea. (1993/1372SH). *Dīn Pažūhī*. (*The encyclopedia of religion*). Tr. by Bahā'o al-ddīn Xorram-šāhī. Tehrān: Mo'assese-ye Motāle'āt va Tahqīqāte Farhangī (Institute of Cultural Studies va Research).
- Eliade, Mircea. (1996/1375SH). *Moqaddas va Nā-moqaddas* (*The sacred and the profane; the nature of religion*). Tr. by Nasro al-llāh Zangūyī. Tehrān: Soruš.
- Ferdowsī Abo al-qāsem. (2006/1385SH). *Šāh-nāmeḥ*. With the Effort of Sa'īd Hamīdīyān. 8<sup>th</sup> ed. Tehrān: Qatreh.
- Frazer, James George. (2022/1401SH). *Šāxe-ye Zarrīn* (*The Golden Branch*). Tr. by Kāzem Fīrūz-mand. 15<sup>th</sup> ed. Tehrān: Āgāh.
- Gary, John. (1999/1378SH). *Asātīre Xāvare Nazdīke Beyno al-nahreyn* (*Mythology of the Near East. Mesopotamia*). Tr. by Mohammad Hoseyn Bājelān Farroxī. Tehrān: Asātīr.
- Harvey, Van Asten. (2011/1390SH). *Farhang Elāhīyyāte Masīhī* (*Christian Theology*). Tr. by Javād Tāherī. Tehrān: Pažūheš-gāhe Olūme Ensānī va Motāle'āte Farhangī (Institute For Humanities va Cultural Studies).

Hassanī. Atāo al-llāh. (2009/1388SH). “*Kolāhe Tark az Āqāz tā Safavīyyān*” (“*Hat of Tark from the beginning to the Safavids*”). *Iranian History Magazine*. 1<sup>st</sup> Vol. No. 2. Pp. 57-74. Doi: 20.1001.1.20087357.1388.2.1.1.9

Haqqī, Maryam. (2017/1397SH). “*Šīvehā-ye Kerāmate Šafā-baxšī dar Motūne Nasre Erfānī*” (“*Methods of healing dignity in mystical prose texts*”). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 14<sup>th</sup> Year. No. 53. Pp. 121-154. Doi: 20.1001.1.20084420.1397.14.53.4..3

Hojvīrī, Abo al-hassan. (2004/1383SH). *Kašfo am-ahjūb*. Ed. by Mahmūd Ābedī. Tehrān: Sorūš.

*Holy Qor’ān*.

Hoseynī. Mo’axxar, Seyyed Mohsen & Gūdarzī, Hojjat and Gūdarzī Kūroš. (2014/1394SH). “*Barrasī va Tahlīle Keyfīyyate Pūšāk dar Āyīnhā-ye Asātīrī va Erfānī*” (“*Investigating and analyzing the quality of clothing in mythological va mystical rituals*”). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 11<sup>th</sup> Year. No. 14. Pp.141-165. Doi: 20.1001.1.20084420.1394.11.41.5.9

Īraj-pūr, Mohammad Ebrāhīm. (2009/1388SH). “*Šīveh-ī Nāder az Tabarrok va Šafā-baxšī dar Motūne Erfānī*” (“*A rare way of blessing and healing in mystical texts*”). *Journal of mystical studies*. No. 9. Pp. 5-25.

Jāmī, Abdo al-rahmān. (2021/1400SH). *Sobhato al-brār*. Tehrān: Īrāne Fardā.

Jānebo al-llāhī Mohammad Sa’īd. (2013/1390SH). *Pezeškī-ye Sonnatī va Āmīyāne-ye Mardome Īrān (Traditional and folk medicine of Iranian people)*. Tehrān: Amīr-kabīr.

Lak-zāyī, Mahdī. (2019/1398SH). *Šafā-ye Moqaddas dar Yūnān va Īrāne Bāstān (Sacred healing in ancient Greece and Iran)*. *Religious Studies*. 7<sup>th</sup> Vol. No. 13. Pp. 145-163.

Mahlūjī, Kāmran & Bāq-bānī, Mohsen & Abdolī, Mah-sīmā and Mah-nām, Seydā. (2021/1400SH). *Nazarī be Darmānhā-ye Ostūreh-ī “A comment on Mythological Treatments”*. *Journal of Traditional Medicine of Islam and Irān*. 1<sup>st</sup> Vol. Pp. 70-77.

Mīhanī Mohammad Ebne Monavvar. (2013/1393SH). *Asrāro al-towhīd*. Ed. by Mohammad Rezā Šafī’ī Kadkanī. Tehrān: Āqāh.

Malek-rāh. Alī-rezā. (2005/1385SH). (Healing Rituals). *Āyīnhā-ye Šafā*. Tehrān: Afkār.

Meybodī, Abo al-fazl Rašīdo al-ddīn. (1997/1376SH). *Kšfo al-asrār va Ōddato al-abrār*. 5<sup>th</sup> ed. Tehrān: Amīr-kabīr.

Nas. Jan Bayer. (2014/1393SH). *Tārīxe Jāme’e Adyān (Comprehensive History of Religions)*. Tr. by Alī Asqar Hekmat. Tehrān: Elmī va Farhangī.

- Nikū-baxt, Nāser and Qāsem-zādeh, Seyyed Alī. (2002/1381SH). *Ravešhā-ye Xalsegī-ye Šamanīsm dar Barxī az Ferqehā-ye Tasavvof* “Šamanism's ecstasy method in some sects of Sufism”. *Journal of mystical studies*. No. 9. Pp. 185-216.
- Nūrī, Afsāne and Šarīfī, Mohammad Nāder. (2021/1400SH). *Tahlīle Padīdehā-ye Tabīʿī-ye Ostūreh-ī-ye Garšāsb-nāmeḥ bā Taʿkīd bar Rābete-ye Se Mehvare Ānīmīsm, Mānā va Fetīšīsm* (Analysis of mythical natural phenomena in Garshasab-nameh with an emphasis on the relationship between the three axes of animism, mana and fetishism). *Epic literature magazine*. 13<sup>th</sup> Vol. No. 32. Pp. 299-323.
- Pūr-javādī. (2016/1396SH). *Pārsī-gūyī dar Tasavvof*. Tehrān: Asātīr.
- Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (1998/1377SH). *Yaštḥā*. 2<sup>nd</sup> Vol. Tehrān: Asātīr.
- Qaznavī, Sadīdo al-ddīn Mohammad. (1961/1340SH). *Maqāmāte Žende Pīl* (The Maqmat of Žende Pil). Ed. by Hešmato al-llāh Moʿayyed Sanandajī. Tehrān: Bongāhe Tarjome va Našre Ketāb.
- Qošīrī, Abo al-qāsem. (2000/1379SH). *Resāle-ye Qošīrīyyeh* (Qosheyriyyeh Treatise). Tr. by Abū Alī Osmānī. Ed. by Badīʿo al-zamān Forūzān-far. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Razī, Hāšem. (2002/1381SH). *Dāneš-nāme-ye Īrāne Bāstān* (Ancient Iranian encyclopedia). Tehrān: Soxan.
- Saʿīdī Madanī, Seyyed Mohsen. (2006/1385SH). *Dar-āmadī bar Mardom-šenāsī-ye Eʿteqādāte Dīnī* (An introduction to the anthropology of religious beliefs). Yazd: Yazd University.
- Šarīʿatī, Alī. (2008/1387SH). *Tārīx va Šenāxte Adyān* (History va Knowledge of Religions). 1<sup>st</sup> Vol. Qom: Sāzmāne Madārese Elmīyye-ye Xārej az Kešvar (Organization of Theological Schools Abroad).
- Šeyx Bahāyī, Mohammad. (2006/1385SH). *Nān va Halvā* (bread and Sweets). Tehrān: Āgāhān Īdeh.
- Šeyx Sadūq. (1989/1368SH). *Savābo al-aʿmāl va Eqābo al-aʿmāl* (The reward of deeds va the reward of deeds). Tr. by Mohammad Beheštī. Tehrān: Razī.
- Sohravardī Šahābo al-ddīn. (1996/1375SH). *Avārefo al-maʿāref*. 1<sup>st</sup> Vol. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Elmī va Farhangī (Scientific and Cultural).
- Tabātabāyī, Mohammad Hoseyn. (1992/1374SH). *Tarjome va Tafsīre al-mīzān* (Translation of Tafsir alMizān). Tr. by Seyyed Mohammad Bāqer Mūvsavī Hamedānī. Qom: Eslāmī (Islamic Publications Office).
- Zībāʿī-nežād, Mohammad Rezā. (2004/1384SH). *Masīhīyyat-šenāsī-ye Moqāyeseh-ī* (Comparative Christianity). Tehrān: Sedā va Sīmā-ye Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān (Radio va Television of the Islamic Republic of Iran).
- Zīnī, Seyyed Ahmad. (Bītā). *al-sīrato al-nabavīyyat va al-āsāro al-mohammadīyyeh* (The Prophet's biography va the effects of Mohammadiyah). 2<sup>nd</sup> Vol. Beyrūt: Daro al-maʿrefat.

## The Role of Sacred Objects in Healing: A Classification and Analysis with Focus on Key Mystical Prose Texts from the First Seven Centuries of Hijri

\*Afrooz Khodābandeloo

Ph. D. Candidate of Persian Language and Literature, IKIU

\*\*Seid Mohsen Hoseyni Moakhar

The Associate Professor of Persian Language and Literature, IKIU

\*\*\*S. Ali Ghāsemzādeh

The Professor of Persian Language and Literature, IKIU

Healing is considered one of the most significant virtues of Sufi masters, with some instances involving the use of sacred and blessed objects associated with them. This research delves into the role of such objects within some Persian mystical texts using a descriptive-analytical approach that takes into account mythological and religious contexts. Through the study, it is observed that healing objects fall into three main categories: first, writings, such as manuscripts, amulets, and charms; second, the garments and various coverings worn by Sufi masters, including cloaks, shirts, coats, hats, and sandals; and finally, consumables, like partially eaten food, saliva, and items like toothpicks. What binds these diverse objects together is their shared attribute of being sanctified, blessed, and imbued with healing properties, attributed to them through their connection with Sufi elders.

**Keywords:** Blessed Objects, Healing, Writings, Garments, Edibles.

---

\*Email: kh.afrooz@chmail.ir

Received: 2024/01/15

\*\*Email: s.m.hosseini@hum.ikiu.ac.ir

Accepted: 2024/04/07

\*\*\*Email: s.a.ghaezadeh@hum.ikiu.ac.ir