

## ارزیابی احادیث متضمن حرز و تعویذ به لحاظ روایی و درایی

فرزانه مافی<sup>۱</sup>

محمد جعفری هرندی<sup>۲</sup>

سیده فاطمه میرصفی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷، صفحه ۱۰۲ تا ۱۳۸ (مقاله پژوهشی)

### چکیده

اتکا به نیروهای ماورایی، سحر و جادو در میان عامه مردم همواره متداول بوده است. می‌توان مصون ماندن از حوادث طبیعی و غیر طبیعی، مهم‌ترین انگیزه فرهنگ‌های بشری در این زمینه برشمرد. شریعت اسلام، هر چند به‌کارگیری سحر و جادو را مغایر با اصول الهی می‌داند، اما روش‌هایی چون احراز و تعویذ را در قالب دعا برای مددجویی از غیب مشروع نموده است. چنانچه از انواع ادبیات دعایی جهان اسلامی، خاصه عالم تشیع، ادعیه حرزی است. اما این‌که چنین روش‌هایی چه اندازه مورد وثوق و تایید معصومین (ع) بوده است و آیا هر آن‌چه به عنوان حرز و تعویذ شناخته می‌شود، از سوی شرع جعل یا امضا شده، پرسشی است که پژوهش‌گر به دنبال پاسخی برای آن بوده و در این خصوص، احادیث متضمن موضوع را از نظر روایی و درایی ارزیابی می‌نماید. البته در این زمینه، مطالعه سیر تحویل احراز از میان متون دعایی، خواه از جهت درک تحولات کلان تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی و خواه به‌منظور دستیابی به ابزاری مفهومی برای تاریخ‌گذاری روایات شایان توجه است. بر اساس برآیند پژوهش حاضر، چنین به نظر می‌رسد که آن دانسته از احراز و تعویذ که برگرفته از آیات قرآنی و دارای مضامین صحیح بوده، از نظر شرع مجاز و سایر ادبیات دعایی که موید کلام معصومین (ع) و صحابه خاص ایشان نبوده و از مضامین ناصواب یا اهریمنی برخوردار باشند، حرام تلقی می‌شوند. هم‌چنین مطالعه سیر تحویل احراز نشان از حضور احراز در تاریخ تمدن اسلامی دارد. از حرز به عنوان حصر گرفته تا حرز به معنای مصطلح و شامل آیات، اذکار و ادعیه ماثوره.

**کلیدواژه‌ها:** اوراد، تعویذ، حرز، سحر و جادو، روایات، شریعت اسلام.

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران: farzanehmafi158@gmail.com

۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول): harandi\_lawyer@yahoo.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران: mirsafy@yahoo.com

## درآمد

از دوره کهن تا به امروز، بسیاری از مردمان بنا به انگیزه‌های متعدد مانند مصون ماندن از حوادث طبیعی و غیرطبیعی یا در اختیار گرفتن نیروهای ماورای طبیعت به انواع ورد، حرز یا طلسم روی آورده است. البته در کنار این اوراد سحرگونه، استفاده از ابزارهای گوناگون، برای دفع یا جلب ارواح پلید و شیاطین، در فرهنگ‌های متمدن مرسوم بوده است تا جایی که در گزاره‌های تاریخی، نمونه‌های فراوانی در میان یهودیان و مسیحیان ثبت شده است. استفاده از تعاویذ ملفوظ و مکتوب که برای در امان ماندن از آسیب‌ها متداول بوده و مردمان آن‌ها را به البسه خود می‌آویختند. (Arnold, 1996: 38- 39; Gonzalez, 1991: 1-3) اما پس از ظهور اسلام، بر اساس آموزه‌های دینی، تمایل آدمی به مددجویی از نیروهای غیبی در مسیر صحیح سوق داده شد. لذا در سنت اسلامی، تمام طلسم‌ها، شرک آلود تلقی گردید و برای جای‌گزینی آن، ادعیه‌های برگرفته از قرآن کریم و به سفارش پیامبر اکرم (ص) توسعه یافت. اهل سنت به همین اندازه اکتفا نمودند، ولی شیعیان با بهره‌گیری از دعا‌های منسوب به ائمه اطهار (ع)، ادعیه بی‌شماری را با الهام از قرآن کریم و سیره نبوی ترویج و به یادگار گذاشتند. البته در کنار ادعیه، انواع حرز و تعویذ بسیاری وارد و مرسوم شده که برخی روایات بر آن‌ها مهر تایید زده‌اند. (حمیری، ۱۴۱۳: ۲۰)

## طرح مسأله

پژوهش‌گر با هدف آشنایی با فرهنگ اسلامی در خصوص استفاده از روایات حرز و تعویذ و بررسی آن‌ها از حیث اعتبار و اهمیت اسنادی، در صدد پاسخ به این پرسش اصلی است که حرز و تعویذ تا چه حد، ریشه در آموزه‌های دین اسلام دارد و آیا معصومین (ع) چنین اموری را مقرر داشته یا این‌که موضوعی مجعول و غیرقابل استناد هستند؟ هم‌چنین به عنوان پرسش فرعی، چه زمان کاربرد آن‌ها به صورت نوشتن عباراتی دعاگونه و مستخرج از متون مقدس پیوند خورده است؟ فرضیه نخست بر آن است که شریعت اسلام، از جمله ادیانی است که با سحر و جادو مخالف بوده، ولی استفاده از حرز و تعویذ را مشروع داشته است و برای این منظور، در گفتار و عمل پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) مویدهایی وجود دارد. لذا می‌توان تنها تعاویذ برگرفته از قرآن و اسامی باری تعالی و اذکار و ادعیه معروف که از معصومان (ع) وارد شده‌اند را جایز دانست. آنچه در کلام ایشان پربسامد است، بیش‌تر عبارات مبتنی بر دعا درمانی و دفع نفوس شیطانی بوده است که در بسیاری از فرمایش‌های پیامبر اکرم (ص) و امام صادق (ع) مشاهده می‌شود. هم‌چنین حرزهایی با محور تسبیح و تحمید که منتسب به امیرالمومنین (ع) و حضرت جواد (ع) می‌باشد و مراقبت از آن‌ها به مومنین سفارش شده است. و اما در خصوص سیر تغییر و تحول مفاهیم حرز و تعویذ به لحاظ

روایی و درایی، باید به این نکته توجه داشت که اعتقاد به اثر بخشی حرزها در فرهنگ اسلامی با باور اثربخشی به اوراد و شمایل و افسون و طلسم، پیشینه‌ای دور دارد؛ لذا رواج گسترده حرز و تعویذ را می‌توان از گستره آثار آن دریافت. چنانچه در گذر زمان، هر اندازه که آثار این اعتقاد برای مسلمانان محسوس و مبرهن شده، تمایل ایشان به چنین مقوله‌های آمیخته با ریشه‌های دینی افزایش یافته است.

در بسیاری از کتب حدیثی، به ویژه ادبیات دعایی، بابی به یادکرد حرزها اختصاص یافته است. (کلینی، ۱۳۶۳: ۲، ۵۶۸؛ شیخ طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۱۵؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱، ۲۰۸) افزون بر این، در میان محدثان از دیرباز، نگارش آثاری در گردآوری انواع حرز دیده می‌شود. به عنوان یک نمونه کهن، می‌توان کتابی را یاد کرد از مولفی ناشناخته که سید بن طاووس به آن دسترسی داشته است. (سید بن طاووس، ۱۴۰۹: ۸۷) از میان تالیف‌های خود سید بن طاووس، حجم در خور توجهی از کتاب "مهج الدعوات" به یادکرد احراز اختصاص دارد. ابولقاسم علی بن حسین علوی نیز کتابی در این باره نگاشته است. (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۱، ۲۸۵ و ۳۹۱؛ بغدادی، ۱۴۱۰: ۲، ۲۶۳) به هر حال، کاربرد حرز در فرهنگ اسلامی به قدری گسترده و دامنه‌دار بوده است که افزون بر بهره جستن از خود حرزها، تعبیر حرز به عنوان نام یا یک از دیرباز برای اشخاص رواج داشته است، (نویری، ۲۰۰۴: ۲۰، ۲۱۲) و حتی در دوره‌هایی، فروش انواع حرز اصلی‌ترین منابع درآمد درویشان و صوفیان بوده است. (Bosworth, 1976:86-90)

### مفهوم شناسی

حدیث: در لغت به معنای هر چیز نو و جدیدی است. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۹، ۲۳۷) هم‌چنین به معنی خبر و کلام نیز به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲، ۳۶) و در اصطلاح، از نظر عالمان و محدثان، کلامی است که از قول یا فعل یا تقریر پیامبر اکرم (ص) حکایت کند. (سیوطی، ۱۴۰۱: ۱، ۲۳) این تعریف شامل معصومین (ع) و صحابی یا عالمان و صالحان هم‌پایه ایشان نیز می‌شود. (مامقانی، ۱۴۰۵: ۱، ۵۶)

درایه الحدیث: درایه در بغت به معنای علم و اطلاع است به نوع خاصی از علم یا دانش از روی دقت و توجه اطلاق می‌شود. درایه به خاطر معنای لغوی خود و کاربردی که در برخی روایات دارد، همان مفهوم فقه الحدیث را دارد؛ (سبحانی، ۱۴۲۶: ۱۴) لذا در اصطلاح، علمی است که از مفاد الفاظ متن حدیث چون شرح لغات و بیان حال حدیث از لحاظ استعمال و تفسیر و عموم و خصوص و نیز داشتن معارض و مانند آن بحث می‌کند. (مدیر شانه‌چی، ۱۳۸۴: ۵)

حرز: مفرد کلمه احراز، در لغت به معنای پناه‌گاه، محصور، محکم آمده و در اصطلاح، به پاره‌ای از آیات و اذکار و اوراد و ادعیه ماثوری گفته می‌شود. (جوهری، ۱۴۰۷: ۳، ۸۷۳) که برای حفظ جان و مال از آسیب‌ها می‌خوانند یا با خود حمل می‌کنند. برخی لغت‌شناسان، آن‌را به جای امن و مطمئن معنا نموده‌اند. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۵۷) از این‌رو، هنگامی که چیزی را در محلی امن قرار می‌دهند تا آن‌را از دیگران محفوظ بدارند، گفته می‌شود که آن چیز احراز شده است. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۹، ۲۸۹) اما در اصطلاح و عرف مسلمانان، دعایی است که خواندن یا همراه داشتن آن، فرد را از خطر حفظ می‌کند. مضمون حرز، دعایی است از آیات قرآن یا عباراتی معنوی منسوب به معصومین (ع) که می‌تواند، مایه دفع بلا شود. (دهخدا، ۱۳۵۷: ۱، ۳۶۶۸؛ ابن بسطام، ۱۹۶۵: ۴۰)

تعویذ: در لغت به معنای بازداشت خواستن کسی آمده است. (دهخدا، ۱۳۵۷: ۱، ۲۵۷۸) هم‌چنین به معنای پناه و در پناه آوردن آمده است. (غیاث‌الدین، ۱۳۶۳: ۸۸) ابن فارس در کتاب خود می‌نگارد: «واژه العوذ به معنای التجاء، پناهندگی و چنگ زدن است.» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴، ۱۸۴) و در اصطلاح، آنچه از عزائم و آیات قرآنی و ادعیه و اعداد اسمای الهی نوشته می‌شود و جهت حصول مقاصد و دفع بلاها با خود همراه دارند. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳، ۴۹۹) هم‌چنین به کار دعا نوشتن و آویختن آن بر دیگری، تعویذ گفته می‌شود. (بستانی، ۱۳۷۵: ۶۲۹)

طلسم: در لغت به هرگونه جادو، نوشته یا اشکال غیرعادی گفته می‌شود و آن را به صفت افسون، سحر، نیرنگ مترادف دانسته‌اند. (طهانی، ۱۹۹۶: ۱۱۳۸) طریحی ذیل کلمه طلسم می‌نویسد: «سه نظریه مشهور درباره واژه طلسم وجود دارد: اول، از لفظ طَلَّ به معنای اثر و ترکیب یافته است. دوم، لفظی یونانی به معنای گره غیرقابل گشودن. سوم، مقلوب واژه مسلط است.» (طریحی، ۱۴۱۶: ۷، ۹۱) طلسم یک باور خرافی است که می‌تواند هر شی یا نگاره‌ای متشکل از واژگان، شمارگان، اشکال و جداول دارای قدرت شیطانی و ماورایی باشد که هدف آن محافظت، التیام و یا حتی آسیب رساندن به افرادی است که برای آن‌ها ساخته شده است. (ایجی، ۱۳۲۵: ۸، ۲۳۷)

### جایگاه حرز و تعویذ در اسلام

بر پایی درکی عرفی و متساهلانه، حرز نوشته یا تصویری است حاوی اشکال یا عباراتی دارای آثار خاص و مرموز برای دفع شرّ که معمولاً با فرد حمل می‌شود. مخاطب آن عبارات ساکنان عالم غیبند، اعم از قدسیان خیر یا شر. حرزها گاه به جایی از بدن یا اموال یا لباس شخص آویزان می‌شود و گاه چونان انگشتر یا گردن بند زینتی همراهش می‌گردد. تا آنجا که به فرهنگ اسلامی مربوط می‌شود، اعتقاد به اثر بخشی حرزها - در کنار باور به اثربخشی اوراد و شمایل‌ها و جز آن در قالب عود، افسون، طلسم، رقیه، وغیره - باوری کهن است. (Ruska, & Carra, 1999: 38-41) فرد

اعلای حرز در عرف مسلمانان دعایی است که خواندن یا همراه داشتن آن فرد را از خطر حفظ می‌کند مضمون این دعا معمولاً آیاتی از قرآن یا عباراتی است که معتقدند مایه دفع بلا است. گرفتاری‌هایی که فرد برای دور ماندن از آن حرز میخواند، گستره وسیعی را دربرمی‌گیرد. برای نمونه، گاه ممکن است هدف دفع خطری بزرگ مانند جنیان فاسق (کلینی، ۱۳۶۳: ۱، ۵۶۹)، دزدان (شیخ طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۵)، پادشاهان ظالم (شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۱، ۱۴۸) و مانند آن باشد. گاه نیز حرز برای درمان بیماری‌ها به کار می‌رود (ابن بسطام، ۱۹۶۵: ۴۴). از مشهورترین حرزها در فرهنگ اسلامی می‌توان به حرز ابودجانه، حرز یمانی، حرز یاسین، و حرز جواد (ع) اشاره کرد؛ حرزهایی از جنس متن که تاکنون هرگز تاریخ آن‌ها و جایگاه‌شان را در فرهنگ اسلامی نکاویده‌اند. باری، رواج حرز محدود به همین چند نمونه نیست و بس دامنه‌دارتر است. به همین ترتیب، بحث‌هایی نیز درباره میزان اعتبار برخی انواع مشهور حرز در گرفته است. (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۲، ۶۵۲) در آثار طب سنتی و هر چه از این دست نیز می‌توان به شواهد متعددی از رواج حرزها در فرهنگ اسلامی برخورد (سیوطی، ۱۴۰۵: ۷۸). به جز این‌ها، مباحث حدیثی، درایی و فقهی متعددی نیز درباره موضوعات مختلف مرتبط با حرز مطرح شده است. (نووی، ۱۴۰۹: ۲، ۷۳؛ دسوقی، ۱۴۰۸: ۱، ۱۲۶؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۱، ۵۷۱ و ۵۷۲) بنا به آنچه از کتب حدیثی و روایی برمی‌آید، حرزها متفاوت از تعویذ هستند، هرچند وجه تمایز آن‌ها چندان مشخص نیست. به همین منظور، در ادبیات محدثان و اهل دعا، حرز و تعویذ و تحرز و تعوذ اغلب در یک سیاق و به یک معنا به کار رفته است. (جوهری، ۱۴۰۷: ۳، ۸۷۴) با این حال، نباید برخی تفاوت‌ها را میان این دو از نظر دور داشت. اول، خاصیت تعویذ بیش‌تر در این دانسته می‌شود که با فرد همراه گردد؛ حال آن‌که در بسیاری مواقع تنها خواندن احراز توصیه شده و سخنی از همراه داشتن‌شان پیش نیامده است. دوم، با مقایسه حرزها و تعویذ ملاحظه می‌شود که در بسیاری موارد، حرزها خاصیت پیش‌گیری دارند و تعویذ درمان. سوم، حرزها معمولاً به بزرگان دین یا عارفان بزرگ منسوب هستند، اما بسیاری تعویذها منشا شناخته شده‌ای ندارند یا برگرفته از فرهنگ‌های دیگرند. چهارم، در آثار دعایی، معمولاً ابواب اختصاص یافته به حرز از ابواب تعویذ مجزا شده است. شاید حرز و تعویذ مصادیق مشترکی داشته باشند، اما این لزوماً به معنای همانی و یکسانی نیست. پس نمی‌توان پذیرفت که حرز همان تعویذ است. از سوی دیگر، هیچ یک از ویژگی‌های فوق نیز نمی‌توانند مرزی واضح میان حرز و تعویذ باشند. در این میان، یک احتمال دیگر آن است که حرز - همانند بسیاری مفاهیم اجتماعی دیگر - در طول تاریخ خود بارها دچار تحول معنایی شده است. (عربستانی، ۱۳۸۷: ۱۲، ۴۱) توسعه مفهومی حرز از مدلول‌های مادی و عینی تا مدلول‌های ذهنی و اعتباری حرز پیش از آن که به معنای اصطلاحی مورد نظر به کار رود، دوره‌ای از کاربردهای لغوی

را پشت سر نهاده است. نخستین گام برای آگاهی از مدلول حرز شناخت معنای لغوی آن است. در عباراتی مربوط به دوره زمانی نزدیک به ظهور اسلام تا حدود نیمه سده سوم قمری، حرز به معنای مکان اختفا است. به ظاهر، قدیمی‌ترین معنای حرز در زبان عربی همین است. اولین شاهد این مدعا، سخنی منتسب به ابن عباس است. وی ضمن بحث از آیه ۵۷ سوره توبه، واژه "ملجا" را حرز در کوه می‌شناساند. (طبری، ۱۴۱۵: ۱۰، ۱۹۹) مضمون آیه، سرزنش فراریانی است که می‌خواهند به ملجا، غار یا حفرهای در زمین بخرزند و از جنگ بگریزند. فرار به غار معنایی جز کوشش برای مخفی کردن خود ندارد. بر خلاف حرز، تعاویذ چنین تحولی را در معنا و مصادیق تجربه نکرده و در همان مفهوم پیش‌گفته به کار رفته است.

به هر صورت، در اندیشه اسلامی، اعتقاد به حرز و تعویذ یعنی اعتقاد به وجود آثاری معین برای برخی ادعیه و اذکار و اوراد. تعداد روایاتی که به نحوی در این باره، سخن می‌گویند، بی‌شمارند. عبدالله بن مسعود بر این عقیده بود که دو سوره ناس و فلق در انتهای قرآن کریم، هرچند از جانب خداوند نازل شده است، ولی جزو قرآن محسوب نشده و تعویذهایی هستند که توسط وحی به پیامبر اکرم (ص) ابلاغ شده تا آن‌ها را برای محافظت از حسنین در برخی بلاها و امراض به کار گیرد. (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۱۲۹) البته سایر قراء با این نظر ابن مسعود مخالف بودند. اما همه ایشان در این موضوع اتفاق نظر داشتند که پیامبر اکرم (ص) این دو سوره را به عنوان حرزی برای فرزندان دخت گرامی خود به کار می‌بردند. از همین جا می‌توان فهمید که اعتقاد به حرز و تعویذ به جایگاه مستحکمی در فرهنگ و آموزه‌های دینی داشته است. (شکورزاده، ۱۳۶۴: ۲۵ و ۷۶)

### احادیث متضمن تحرز و تعوذ

در احادیث شیعه و سنی و ادعیه ماثور واژه حرز فراوان به کار رفته است. (کلینی، ۱۳۶۳: ۲، ۲۲۱) شماری از این احادیث، از جمله حدیث انس بن مالک و حدیث منقول از حضرت علی(ع)، (فاضل هندی، ۱۴۰۱: ۲، ۶۶۶ و ۶۶۷) حاکی از کاربرد حرز، به معنای مصطلح در صدر اسلام است، به این معنا که پیامبر اکرم (ص)، امامان معصوم(ع) و برخی از صحابه و تابعان و اتباع ایشان برای حفظ خود یا دیگران از گزندها و آسیب‌ها حرز به کار می‌برده و نتیجه مطلوب را نیز به دست می‌آورده‌اند. بدین لحاظ حرز در فرهنگ شیعی از فرهنگ سایر مسلمانان متداول‌تر بوده است. وجود انبوهی از حرزها و عوذه‌ها و دعا‌های حفظ، که در کتب ادعیه و حدیث امامیه ثبت شده، شاهد این مدعاست. (سید بن طاووس، ۱۴۱۱: ۱، ۴ و ۱۴)

درون مایه حرزها با هم متفاوت هستند. برخی حرزها آیاتی از قرآن بوده‌اند، مانند: آیه الکرسی یا آیه ۵۱ سوره مبارکه القلم معروف به "وإن یکاد". این آیات را "آیات الحرز" خوانده‌اند؛ (ابن نجار،

۱۴۱۷: ۱۸، ۱۷۰ و ۱۷۱) زیرا از پیامبر اکرم (ص) منقول است که هرکس ۳۳ آیه از قرآن را در شبی بخواند، در آن شب دزد یا درنده‌ای به وی آسیب نمی‌رساند و خود خانواده و اموالش تا صبح در امان و عافیت خواهند بود. (برقی، ۱۳۹۵: ۲۴)

امام صادق (ع) نیز آیاتی از قرآن را حرز فرزندش امام کاظم (ع) قرار داده بود و آن حضرت نیز آن‌ها را می‌خواند و خود را بدان محفوظ می‌داشت. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱، ۳۳۹)

شماری از حرزها نیز اذکار متداول در میان مسلمانان هستند، از قبیل تهلیل و تسبیح و تحمید. این‌گونه احراز که به طور مستقیم از قرآن اقتباس نشده‌اند، اغلب دارای مدلولی روشن و هم‌سو با قرآن و حاوی مضامین بلند توحیدی و مشتمل بر توکل بر خدا و تکیه بر قدرت لایزال الهی و پرهیز از پناه جستن به شیاطین و جنیان و ارواح هستند. شمار اندکی از حرزها نیز مشتمل بر حروف و کلمات و عبارات مرموز و نامانوس می‌باشند و در نتیجه مدلول آنها ناشناخته است. (سید بن طاووس، ۱۴۱۴، ۲۰)

داوری درباره درستی یا نادرستی انتساب احراز به معصومان (ع)، به بررسی دقیق حدیث‌شناختی یک‌یک آن‌ها از حیث اتصال و انقطاع اسناد و وثاقت یا عدم وثاقت راویان نیاز دارد. از پاره‌ای از احادیث متضمن حرزها، از نظر سند، انتقاد شده است. (مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۵: ۴۷) هرچند حرزهای بسیاری وجود دارد که نه تنها فاقد اسنادند، بلکه به هیچ‌یک از پیشوایان معصوم (ع) منسوب نیستند. این قبیل حرزها صرفاً به قلم یکی از عالمان دینی نگاشته شده و در بخش ادعیه جوامع حدیثی چون بحارالانوار و الحاقات دیگر کتب ادعیه به ثبت رسیده‌اند؛ بنابراین، اعتماد بر اغلب این حرزها از باب عمل به قاعده "تسامح در ادله سنن" و عمل به مضمون "اخبار من بلغ" خواهد بود.

با این حال، احرازی که مسلم و قطعی بوده و بنا به نقل‌های متواتر از معصومین (ع) صادر شده است، در واقع میراث دعایی بوده که همواره مورد توجه بوده و علمای دینی - خاصه اهل تشیع - بر ثبت، ضبط و مراقبت از این احراز اهتمام ورزیده‌اند. از جمله حرزهای مشهور می‌توان به حرز امام

---

۴. تسامح در ادله سنن، قاعده‌ای فقهی و اصولی به معنای آسان‌گیری نسبت به مستندات احکام مستحب است. فقیهان بر اساس این قاعده، در ادله و مستندات احکام مستحب سخت‌گیری نمی‌کنند و شرایط احراز حجیت خبر واحد را ضروری نمی‌دانند. قاعده تسامح ادله سنن، انجام دادن عملی است که احتمال مطلوبیت آن وجود دارد و حتی به امید دریافت ثواب، می‌توان آن را انجام داد.

۵. "اخبار من بلغ" اخباری است با این مضمون که اگر در روایات ضعیف منسوب به پیامبر اکرم (ص) وعده پاداش و اجر بر انجام عملی آمده باشد و کسی آن عمل را به شوق رسیدن به آن پاداش انجام دهد، به ثواب آن می‌رسد، اگر چه در واقع چنین کلامی از حضرت (ص) صادر نشده باشد.

جواد (ع)، حرز یمانی، حرز ابودجانه و حرز یاسین اشاره کرد. همچنین به پیامبر اکرم (ص)، حضرت خدیجه (س) و حضرت فاطمه (س) و سایر امامان معصوم (ع) به اختصاص حرزهایی منسوب است. (لواسانی، ۱۴۰۱: ۲۲ - ۵۴). در ادامه به ارزیابی حدیثی و درایی برخی از احراز معتبر پرداخته خواهد شد:

### حرز یمانی

یکی از حرزهای مشهور که به چند طریق از امیرالمومنین علی (ع) نقل شده، حرز یمانی<sup>۶</sup> است. بنا به روایت معتبری که در کتب مهج الدعوات و بحارالانوار آمده است و علمای حدیث آن را مسلم دانسته‌اند و با اسناد و متون متفاوت نقل نموده‌اند. (سید بن طاووس، ۱۴۱۴: ۱۳۷) این حرز در باور عموم چنان جای گرفته است که در زمره دعا‌های سریع الاجابه قرار دارد و به این جهت که در نابود کردن دشمنان مانند شمشیر عمل می‌کند، به دعای سیفی نیز شناخته می‌شود. علامه مجلسی اصل روایت را چنین آورده است: « به نقل از عبدالله بن عباس و عبدالله بن جعفر، روزی نزد امیر مؤمنان (ع) بودیم که امام حسن (ع) بر جمع ما وارد شد؛ عرض کرد: ای امیرمؤمنان! مردی آمده است و اجازه ورود می‌خواهد. ایشان رخصت داد. آن‌گاه مردی تنومند، خوش سیما که چهره‌ای گپرا و بزرگ‌منش با لهجه‌ای فصیح و خوش‌بیان و لباسی فاخر بر تن هم‌چون جامه پادشاهان، وارد شد. سلام کرد و گفت: من از دورترین مناطق سرزمین یمن آمده‌ام و از بزرگان عرب‌های منسوب به شما (شیعیان) می‌باشم. ملکی بزرگ و نعمتی فراوان دارم. دارای زندگانی خوش و حالی آسوده هستم و از اموالی که با رشد و ترقی و تلاش به دست آورده‌ام، برخوردارم. روزگار مرا ورزیده و با تجربه نموده است؛ ولیکن دشمنی دارم که بسیار سرسخت است. مدتی پیش با سپاهیان فراوانش به من حمله کرد و پیروز شد و راه چاره برای من باقی نگذاشته است. فردی در خواب به من گفت: نزد شما بیایم تا دعایی که حضرت محم (ص) به شما آموخته است، بیاموزم و باخواندنش بر دشمنم پیروز شوم. ای امیر مؤمنان! من به سرعت همراه با چهارصد بنده نزد شما آمدم. خدا و رسول او و شما را گواه می‌گیرم که تمام شان را آزاد کردم و این کار را تنها برای رضای خداوند متعال انجام دادم. حالا با تنی لاغر و رنجور از راهی پرپیچ و خم و سرزمین دور نزدت آمدم. پس بر من منت گذار و به خاطر فضل و بزرگواریت، و نیز به خاطر حق پدری و خویشاوندیت آن دعا را به من بیاموز. امیرالمومنین علی (ع) فرمود: ان شاءالله، این کار را انجام می‌دهم. آن‌گاه، جوهر و کاغذی

۶. این حرز را حضرت علی (ع) از زبان پیامبر اکرم (ص) شنیده و آموخته‌اند و به جهت این‌که امیرالمومنین (ع) این دعا را به فردی از یمن تعلیم داد، به عنوان "دعای یمانی" معروف است و آثار و نتایج بسیار عجیبی برای آن در کتب دینی نقل شده است..

خواست و این دعا را برای آن مرد نوشت و فرمود: مراقب باش که حفظ کنی و باید تمام این دعا در یک روز خوانده شود؛ و همانا من امیدوارم در حالی به سرزمینت برسی که خداوند دشمنت را نابود فرموده باشد. من از رسول خدا(ص) شنیدم که فرمود: اگر فردی این دعا را با نیتی راستین و قلبی خاشع و فروتن بخواند، آن گاه به کوه‌ها دستور بدهد که همراه او حرکت کنند، به طور حتم به دنبالش حرکت خواهند کرد؛ و اگر به دریا دستور دهد، می‌تواند بر روی آن راه برود.» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲، ۲۴۰)

در روایتی دیگر در کتاب نجم الثاقب محدث نوری و بحارالانوار علامه مجلسی، شخص مومنی به نام امیراسحاق استرآبادی طی مکاشفه‌ای به محضر مهدی (عج) شرفیاب می‌شود. ایشان آن دعا را خوانده و حضرت (ع) اشتباهات ایشان را تصحیح نموده‌اند. لذا این حرز مورد تایید حضرت حجت (عج) می‌باشد. (محدث نوری، ۱۴۱۰: ۷، ۴۷۷)

### حرز امام رضا (ع)

یکی دیگر احراز معتبر به تصریح علمای حدیث "رقعه الجیب"<sup>۷</sup>، حرزی منسوب به امام رضا (ع) است که دارای مستندی روایی بوده و در بسیاری از منابع مرور شده است. بر طبق آنچه شیخ صدوق در باب حرز امام رضا (ع) بیان کرده، این حرز آداب خاصی دارد؛ از جمله این‌که باید صحیح و بدون هیچ گونه خطای املائی نگاشته شود و نویسنده هنگام کتابت آن با وضو و رو به قبله باشد. (شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۲، ۱۳۸)

حرز رقعه الجیب، نخستین مرتبه در کتاب عیون اخبار الرضا (ع) به نقل از محمد بن موسی بن متوکل روایت و در باب خروج امام رضا (ع) از نیشابور به سوی طوس و سپس به مرو یاد شده است. محمد بن موسی بن متوکل از علی بن ابراهیم بن هاشم قمی و او از پدرش، ابراهیم بن هاشم از یاسر خادم، سلسله راویان حدیث هستند. در آثار و روایات شیخ صدوق به تکرار از محمد بن موسی بن متوکل نقل شده است که شاهی بر وثاقت سخنان این شخص است.

اما به این روایت اشکال و ابهامی وارد می‌شود؛ چرا که حمید بن قحطبه در سال ۱۵۹ هجری از دنیا رفته است، در حالی که امام رضا (ع) سال ۲۰۰ یا ۲۰۱ - یعنی ۵۰ سال پس از فوت حمید - وارد خراسان می‌شود. لذا حضور این شخص در روایت امکان‌پذیر نیست. البته ابوصلت هروی نقل می‌کند که امام رضا (ع) در طول سفر خود از نیشابور به طوس و از آنجا به مرو، وارد منزل حمید بن قحطبه طاعی، سردار معروف خراسان در دوران خلافت هارون الرشید و مامون عباسی شد؛ از این رو،

۷. چون کنیز حمید بن قحطبه به هنگام شستن جامه حضرت، این حرز را در جیب ایشان یافته، به این نام خوانده شده است.

شیخ صدوق به دنباله حدیث تصریح می‌کند: « با توجه به این که روایت نشان می‌دهد که امام (ع) وارد خانه حمید شده و قطع به یقین در آن زمان، حمید از دنیا رفته بود، ممکن است در نقل یاسر اشتباهی رخ داده باشد. در حقیقت، راوی گمان می‌کند هنگام ورود امام، حمید نیز باید در خانه باشد، در حالی که این‌گونه نیست، بلکه آن توقف‌گاه، یک قصر حکومتی بوده که حمید پیش‌تر در آن سکونت داشته و بعدها به نام او معروف شده است. پس در زمان ورود امام به منزل، شخص دیگری در آن سکونت داشته که در واقع راوی آن شخص را با حمید اشتباه می‌گیرد و بدین ترتیب چنین خطایی در متن حدیث رخ داده است. با این حال، موضوع در کلیت اعتبار سند مشکلی ایجاد نمی‌کند.» (همان)

به هر حال، شواهد موجود نمایان‌گر اعتبار سندی این روایت از کتاب عیون الاخبار الرضا (ع) است. علاوه بر این سند، در کتاب مهج الدعوات و منهج العبادات که پس از کتاب عیون اخبار الرضا (ع) و در قرن هفتم نگاشته شده، درباره کارکرد حرز رضوی در خصوص دفع هرگونه شرّ، مطالبی آمده است؛ از جمله ابوصلت هروی نقل می‌کند: « روزی امام رضا (ع) نزد مامون رفتند، در حالی که او قصد داشت تا امام را شهید کند، اما به ناگاه از نیت خود بازگشت و علت آن است که امام رضا (ع) این حرز را قرائت کرده بودند.» (سید بن طاووس، ۱: ۱۴۱، ۳۳) با این اوصاف برای روایت مزبور، سند متقنی در دیگر کتب حدیثی یافت نشده است.

### حرز امام جواد (ع)

در میراث دعایی اهل تشیع، دو حرز به امام جواد (ع) منسوب شده است. یکی به نام حرز صغیر<sup>۸</sup> و دیگری مشهور به حرز کبیر<sup>۹</sup> است که حضرت آن را برای مامون عباسی نوشت. حرز کبیر ضمن ماجرای از زبان حکیمه دختر امام جواد (ع) به نقل از ام فضل دختر مامون عباسی، همسر امام جواد (ع) بیان شده است. این حرز در میان شیعیان و ایرانیان بسیار متداول بوده است و می‌توان گفت در میان احراز و دعاها ماثور از اهل بیت (ع)، حرز کبیر امام جواد (ع) مشهورترین و معتبرترین

---

۸. ترجمه حرز این است: «ای نور، ای برهان، ای آشکار کننده، ای تابنده، ای پروردگارم، از من شرور و آفات روزگار را کفایت فرما. از تو نجات را در روزی که در صورت دیده می‌شود، درخواست می‌کنم.»

۹. در متن این حرز، به ۱۴ آیه از قرآن اشاره شده است. شروع حرز با "بسم الله الرحمن الرحيم" و سوره حمد و اتمام آن با ذکر صلوات بر پیامبر اکرم (ص) و حمد و ثنای الهی است. این روش در بسیاری از ادعیه آمده مرسوم است. حرز کبیر از متن بسیار قوی برخوردار بوده و در آن به وحدانیت خداوند متعال و نبوت انبیای اولوالعزم و خاتمیت پیامبر اکرم (ص) بع عنوان مسلمات دین اسلام، شهادت داده شده است.

حرزها به شمار می رود. (شیخ قمی، ۱۳۷۹: ۳، ۱۷۸۱) شیخ عباس قمی در کتاب باقیات الصالحات که به مفاتیح الجنان ملحق کرده است، این حرز را به عنوان حرز مسلم امام جواد (ع) بیان کرده است. (همو، ۱۳۷۹: ۱۲۵۱) و علما آن را برای دفع بلاهای زمینی و آسمانی به کار برده‌اند. بنا به گفته سید بن طاووس، حرز امام جواد (ع) در منابع متعددی آمده است و از اعتبار بالایی برخوردار است. به روایت او، امام جواد (ع) متن حرز را بر روی پوست آهویی از سرزمین تهامه نوشت و به یاسر، خادم مامون سفارش کرد که برای این حرز، مامون جعبه‌ای از نقره بسازد و کلماتی که در پایان حرز بیان کرده، بر روی آن بنویسد. نقل شده است مامون تا زمانی که این حرز را به همراه داشت، درجنگ با دشمنانش پیروز می شد و آسیبی نمی دید؛ از جمله در جنگ با دشمنان رومی پیروز شد و غنایم بسیاری به دست آورد. (سید بن طاووس، ۱۴۱۱، ۱، ۳۴ - ۳۹)

در روایت مزبور به نقل از صفوان بن یحیی و او از ابونصر همدانی و او نیز به نقل از حکیمه خاتون که نزد محدثین ثقه بوده، چنین آمده است: «روزی زنی نزد ام فضل آمد و خود را همسر امام جواد (ع) معرفی کرد. ام فضل برآشفته شد و برای شکایت نزد پدرش رفت. مامون که در آن لحظه مست بود، از شنیدن این خبر بسیار خشمگین شد و شمشیر به دست به سراغ امام جواد (ع) رفت و حضرت را با ضربات شمشیر قطعه قطعه نمود. فردای آن روز، هنگامی که مامون از حالت مستی بیرون آمد، ام فضل ماجرای کشتن امام را به پدرش مامون گفت و مامون از این سخن متحیر شد. لذا برای اطمینان از این خبر، خادم خود، یاسر را نزد امام جواد (ع) فرستاد. اما یاسر بشارت خبر سلامتی امام را برای مامون آورد. مامون نیز خادم خود را با بیست هزار دینار و اسبش به عنوان پیشکش به سوی حضرت فرستاد. امام جواد (ع) به یاسر فرمود: آیا میان من و مامون عهدی بود که با شمشیر به من حمله کند؟ آیا او نمی داند که من یاری رسان و حافظی دارم که میان من و او مانع می شود؟ یاسر برای مامون طلب بخشش کرد و پسر از آن امام به همراه یاسر و دیگر مردم نزد مامون رفتند. مامون امام را نزد خود نشانده و به صحبت با یکدیگر مشغول شدند. سپس امام جواد (ع) به مامون فرمود: شر این مردم بر تو ایمن نیست. نزد من دعایی است که می‌توانی با آن خود را محافظت کنی و از شرور و بلاها و ناخوشی‌ها در امان باشی. با این دعا اگر با سپاه روم و ترک مواجه شوی و تمام مردم زمین بر علیه تو گرد هم آیند، به اذن خدا نمی‌توانند بر توپ پیروز شوند. مامون دعا را از امام درخواست کرد و گفت: ای ابا جعفر! در پناه خداوند برگرد و فردا آن حرز را برای من بفرست. امام جواد (ع) برخاست و سوار بر مرکب شد. مامون دستور داد تا امرا همراه او سوار شوند تا ایشان را تا منزلش مشایعت نمایند. یاسر می‌گوید: زمانی که امام جواد (ع) صبح کرد، کسی را به دنبال من فرستاد

و آن‌گاه از پوست آهوی نازکی طلبید. سپس با خط خود، آن حرز معروف را نوشت و فرمود: مامون آنرا بر بازویش ببندد و همواره با وضو باشد.» (همان)

این روایت و شان ورود<sup>۱۰</sup> آن در برخی دیگر از منابع حدیثی نقل شده است. از جمله عبدالصمد تمیمی در کتاب منیه الداعی متن حرز را با همین سیاق آورده است. (تمیمی، بی تا: ۷۷) هرچند سید بن طاووس در کتاب الامان، روایت یاد شده را از کتاب تمیمی و با ذکر سلسله راویان نقل نموده است. (سید بن طاووس، ۱۴۰۹: ۷۴) علامه مجلسی نیز این حرز را در چندین موضع کتاب بحارالانوار در باب احراز پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱، ۳۵۴ - ۳۶۱) و شیخ بحرانی، محدث و متکلم امامی در کتاب عوالم العلوم و المعارف (شیخ بحرانی، ۱۴۱۳: ۲۳، ۲۳۹ - ۲۴۹) و علی احمدی میانجی در مکاتیب الائمة (ع) نقل کرده اند. (میرزا احمدی، ۱۴۲۶: ۵، ۴۱۳ - ۴۲۱)

اما اربلی در کتاب کشف الغمه، اصل ماجرای را که حرز ضمن آن نقل شده است را ساختگی دانسته و می نویسد: «به عقیده من در این خبر باید تامل نمود و گمان می کنم آن را جعل کرده اند؛ زیرا قاعدتا اگر امام جواد (ع) در مدینه زوجه دیگری اختیار کرده باشد، چگونه مامون می تواند ایشان را به قتل رسانده باشد، حال آنکه او در مدینه نبود. و اگر توجیه شود که مامون برای انجام مراسم حج آمده بود و در مدینه به سر می برده، باید گفت: در این صورت، مامون شراب نمی خورد تا مست شود.» (اربلی، ۱۳۸۱: ۲، ۳۶۵ و ۳۶۶) اما برخی هم چون علامه مجلسی سند این حرز را صحیح دانسته اند. وی در بحارالانوار، پس از نقل اشکالات صاحب کشف الغمه می نویسد: «ممکن نیست خبر مشهوری را به محض استبعاد، رد نمود.» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۰، ۶۹) ابن شهر آشوب از محدثان قرن ششم هجری نیز نقل می کند ضمن تایید سند و توثیق راویان آن، می افزاید: «مامون عباسی خود به دیدن امام جواد (ع) می رود و زمانی که او را سالم می بیند، تصمیم می گیرد تا دشمنان را از بین ببرد و خراج شرق و غرب را به امام بسپارد.» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۳، ۵۰۰) در کتاب عیون المعجزات، اثر حسین عبد الوهاب، از محدثان قرن پنجم هجری سند حرز را چنین آمده است: «حرز از سوی صفوان بن یحیی به نقل از ابونصر همدانی و او بنا به قول حکمیه دختر ابی الحسن قرشی که جزو زنان صالحه زمان بود، روایت شده است. لذا در خصوص ماجرای حرز نمی تواند شبهه‌ای در نظر گرفت. ضمن آن که نسخه حرز نزد اکثر شیعیان موجود است.» (ابن عبد الوهاب، بی تا: ۱۲۴ و ۱۲۵) هم چنین در کتاب مدینه معجز الاثنی عشر نوشته سید هاشم بحرانی (علامه بحرانی،

۱۰. شان ورود، زمینه ای است که باعث شده تا معصوم (ع) سخن بگوید، حکمی را بیان و مساله ای را طرح یا رد و انکار نماید و یا کاری را به انجام رساند.

۱۴۱۳: ۷، ۳۵۹) و کتاب الخراج والجرايح راوندی ضمن تایید سند روایت، محمد بن ابراهیم را به جای ابونصر همدانی در سلسله راویان قرار داده شده است. (راوندی، ۱۴۰۹: ۲، ۱۵۴) البته قطب الدین راوندی در کتاب دیگر خود، بدون آن که در روایت، اشاره‌ای به حرز داشته باشد، با این عبارت که امام جواد (ع) به مامون نصیحت کرده که هرگز شراب ننوشد و او نیز پذیرفته است، متن روایت را به پایان رسانده است. (همو، ۱۴۰۷: ۷)

روایت ابن حاتم شامی نیز تا آنجا ادامه دارد که امام جواد (ع) به مامون سفارش‌هایی می‌کند، مانند این که برای ایمنی بیش‌تر شب‌ها بیرون نرود و سپس امام به منزل خود بر می‌گردد. اما در گزارش او سخنی از حرز به میان نیامده است.

براین اساس، اغلب علما سند حرز مزبور را صحیح و معتبر شمرده‌اند. از جمله محسنات این سند، نقل شیوه تحمل حدیث<sup>۱۱</sup> در این روایت است؛ چنانچه در همه نقل‌ها از الفاظ "حدثنا، حدثی، خبرنی" استفاده شده است. این الفاظ حکایت از وجه سماع<sup>۱۲</sup> حدیث است که جزو معتبرترین شیوه‌های نقل حدیث به شمار می‌رود.

از سوی دیگر، مسند<sup>۱۳</sup> بودن این حرز، اعتباری مضاعف به آن بخشیده است. این حرز از زبان دشمن امام جواد (ع) یعنی همسرش نقل شده است. این همه تعریف و تمجید از زبان دشمن در مقدمه روایت، مویدی بر صدق آن بوده و بر اعتبار آن می‌افزاید. همچنین کاربرد و مجرب بودن حرز، مورد اعتماد و اطمینان بوده است. درخصوص اشکالی که جهت شان ورود حرز، از جانب مرحوم علی بن عیسی اربلی، از عالمان قرن هفتم مطرح شده است، خللی به سند روایت وارد نیست، همان‌گونه که علامه مجلسی پاسخ آن را تقریر کرده است.

### حرز ابی دجانّه

دعای معتبری است که توسط پیامبر اکرم (ص) برای رهایی از آزار و اذیت اجنه و خیالات موهوم سفارش شده است. این حرز موجب رفع شرّ و آسودگی از مزاحمت و اذیت پریان و اجنه خواهد شد. در روایات تاریخی مذهبی معتبر آمده است که پیامبر اکرم (ص) این دعا را به یکی از اصحاب خود، به نام ابی دجانّه انصاری تعلیم داده و این دعا باعث رفع آزار شیاطین از او شده است.

۱۱. تحمل حدیث، اصطلاحی در علم حدیث به معنای فراگیری روایت از راه‌های معین است.

۱۲. منظور از سماع، شنیدن حدیث از استاد است، چه این که او حدیث را از حفظ خوانده باشد یا از روی کتابت، برای مستمع خود نقل نماید.

۱۳. مسند به حدیثی گویند که سلسله سند آن از راوی تا یکی از معصومان (ع) متصل باشد و هیچ یک از راویان از میان آن حذف نشده باشد.

(علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۰، ۱۲۵) علامه مجلسی اصل روایت را چنین بیان می‌دارد: «روزی ابی دجانة نزد پیامبر اکرم (ص) رفته و شکایت احوال و مشکلات خود را برای آن حضرت بازگو می‌کند. وی می‌گوید: هر زمان آماده خواب می‌شوم، سر و صدای عجیب و ناراحت‌کننده‌ای می‌شنوم، به گونه‌ای که همه‌های مانند صدای زنبور یا مگس در اطراف من بلند می‌شود و یا نورهایی مزاحم را می‌بینم و زمانی که سرم را بلند می‌کنم، سایه‌ای در پشت سرم حس می‌کنم که از زمین تا سقف خانه کشیده شده و زمانی که به آن دست زدم پوستی، شبیه خارپشت دارد و به صورتم چیزی شبیه آتش می‌افکند. پیامبر اکرم (ص) پس از شنیدن گفته‌های او، می‌فرماید: این چیزی که تو می‌گویی، جن است که در خانه توست. سپس به حضرت علی (ع) امر می‌کند که این دعا را برای ابودجانة را بنویسد. ابودجانة نقل می‌کند که وقتی به خانه برگشتم، دعا را زیر سرم گذاشتم و آن شب را آسوده خوابیدم. هنگام اذان صبح، ناگهان صدای بلندی شنیدم که من التماس می‌کرد: ابودجانة به حق سرورت این دعا را از خانه ات بردار که ما را سخت عذاب می‌دهد. ابودجانة ادامه می‌دهد: به جن پاسخ دادم که این دعا را بر نمی‌دارم تا زمانی که پیامبر خدا (ص) به من اجازه فرماید. هنگام نماز صبح به مسجد رفتم و خدمت پیامبر اکرم (ص) رسیدم. ماجرای شب گذشته را به عرض ایشان رساندم. آنگاه حضرت فرمود: که این قوم جن تا روز قیامت در حال عذاب کشیدن هستند.» (همان)

این حرز که یکی از نامدارترین احراز است و در روایات زیادی به چشم می‌خورد، از برخی آیات قرآنی گرفته شده است. علاوه بر این که راوی آن، ابی دجانة انصاری از افراد معتبر و اصحاب وفادار پیامبر اکرم (ص) بوده که علمای حدیث و ثقات او را تایید نموده‌اند، (کفعمی، ۱۴۰۵: ۱، ۲۲۹) نقل حدیث از شخص پیامبر اکرم (ص) و به واسطه کتابت توسط امیرالمومنین (ع) موید اعتبار سند آن است. البته اصل این حرز را نخست، راویان اهل سنت نقل کرده‌اند. (ابن جوزی، ۱۴۰۰: ۳، ۱۶۸) و در سده‌های بعدی، به مجموعه‌های حدیثی شیعه نیز راه یافته است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱، ۲۲۰) اما حدیث شناسان اهل سنت به اتفاق این حدیث را بر جعلی ارزیابی کرده‌اند و موسی انصاری، راوی حدیث مزبور را غیر موثق معرفی نموده‌اند. (ذهبی، ۱۹۶۳: ۴، ۴۲۹؛ عسقلانی، ۱۴۱۵: ۶، ۳۰۵)

### حرز حضرت فاطمه زهرا (س)

هر چند حضرت زهرا (س) مجال نقل روایات و احادیث زیادی برای شیعیان نائل نیافت، اما با این حال، اذکار به یادگار مانده از ایشان چون تسبیحات، مصحف فاطمه (س) یا خطبه فدکیه بسیار ارزشمند است. از دیگر میراث معنوی نقل شده از ایشان، دو حرز بسیار با برکت و پر فایده است که

هر دو به حرز حضرت زهرا (س) منتسب هستند. یکی به حرز "یا حی یا قیوم"<sup>۱۴</sup> و دیگری به "بسم الله النور" شهرت یافته‌اند.

برای این حرز خواص و آثاری در خور توجهی در کتب روایی برشمرده شده است. (سید بن طاووس، ۱۴۱۱: ۱، ۶) در نقل روایی حرز "بسم الله النور" آمده که عبدالله بن سلمان، از پدر خود، سلمان فارسی روایت می‌کند: «ده روز پس از رحلت رسول خدا (ص) از خانه خود بیرون آمدم. به خدمت امیرالمومنین علی (ع) رسیدم. ایشان فرمود: ای سلمان! چرا از ما دوری نموده‌ای و به نزد ما نمی‌آیی؟ پاسخ دادم: یا ابا الحسن، از شخصی مثل شما چگونه دوری می‌توان نمود؟ بلکه حزن و اندوه من به خاطر رحلت رسول خدا (ص) مرا مانع بود و نگذارده که در این چند روز به خدمت رسم. پس حضرت (ع) فرمود: ای سلمان! برو به منزل فاطمه (س) که بسیار مشتاق دیدن تو است و اراده دارد که از تحفه‌ای که از بهشت برای او آمده، چیزی به تو عطا کند. عرض کردم: یا علی! پس از رحلت رسول خدا (ص) هم‌چنان برای فاطمه از بهشت تحفه نیز می‌آید؟ حضرت فرمود: بلی، دیروز تحفه‌ای آمده است. پس من به سرعت بسیار شتافتم و به دولت خانه فاطمه دختر رسول خدا (ص) رسیدم. آن حضرت را دیدم که نشسته و پارچه عبائی بر خود پیچیده که اگر سر خود را می‌پوشانید پاهای مبارکش باز بود و اگر پاهای مبارکش را می‌پوشانید، فرق مبارکش ظاهر بود. (عبا بلند و به اندازه نبود) ایشان چون نظر مبارکش بر من افتاد، سر و روی خود را پوشانید و فرمود: ای سلمان! پس از فوت پدرم رسول خدا (ص)، از ما دوری اختیار نموده‌ای؟ در پاسخ گفتم: حاشا که من از شما دوری جویم! ای حبیبه من! حضرت زهرا (س) فرمود: خوش بنشین و متوجه باش سخنی را که به تو می‌گویم. سپس فرمود: دیروز در همین موضع نشسته و در خانه را بسته بودم و با خود در فکر بودم که پس از رسول خدا (ص) وحی الهی از ما قطع گشته و فرشتگان از منزل ما منصرف شدند و در این خیال بودم که ناگهان دیدم در خانه گشوده شد، بدون آن که شخصی آن را بگشاید. سه نفر دختر داخل خانه شدند که در حسن و جمال و نازکی بدن و تازگی صورت و خوش بویی شان، هیچ بیننده‌ای مثل ایشان را ندیده است. چون ایشان را دیدم متوجه گردیده، مهربانی نمودم و گفتم سوگند می‌دهم شما را به پدرم که بگویید از اهل مدینه هستید یا از اهل مکه؟ آن‌ها پاسخ گفتند: ای دختر محمد رسول خدا (ص)، ما نه از اهل مدینه و نه از اهل مکه و نه از اهل روی زمینیم، بلکه

۱۴. ترجمه حرز این است: «به نام خدای بخشنده مهربان، ای زنده، ای قائم به امور، به رحمت تو طلب فریادرسی می‌نمایم. پس به فریادم برس و هرگز مرا به اندازه یک چشم برهم زدن به خود وامگذار و همه امور و کار مرا برای من نیکو گردان.»

کنیزانیم از اهل حور عین از دار السَّلام بهشت و پروردگار عالمیان ما را به سوی تو ای دختر محمّد رسول خدا (ص) فرستاده است و ما بسیار مشتاق دیدار تو بودیم.

حضرت زهرا (س) چنین ادامه داد که از یکی از آنان که به گمانم بزرگتر بود، پرسیدم: نام تو چیست؟ گفت: مقدوده، گفتم: از چه جهت نام تو را مقدوده گذاردند؟ گفت: برای آن که من به جهت مقداد بن اسود کندی، مصاحب رسول خدا (ص) مخلوق شده‌ام. از دیگری پرسیدم که نام تو چیست؟ گفت: ذره. گفتم: چرا نام تو را ذره گذاشته‌اند و حال آن که تو در نظر من، بزرگی؟ گفت: بدان خاطر که من جهت ابوذر غفاری، مصاحب رسول خدا (ص) مخلوق گردیده‌ام. سپس از نفر سوم پرسیدم: نام تو چیست؟ گفت: سلمی. گفتم: چرا تو را سلمی نام گذاردند؟ گفت: من به خاطر سلمان فارسی، خادم پدر تو رسول خدا (ص) خلق شده‌ام. آن‌گاه حضرت فرمود: آن‌گاه حوریان برای من قدری از رطب مانند خشکناج (چیزی شبیه نان خشک) بزرگ، که سفیدتر بود از برف و خوش بوتر بود از مشک اذفر بود، از جامه خود بیرون آوردند.

پدرم سلمان ادامه داد که حضرت فاطمه زهرا (س) از آن رطب‌ها، یک دانه به من داد و فرمود: امشب با این افطار نمای و فردا استخوان این رطب را بیاور. پس من آن رطب را گرفته و از خانه آن حضرت بیرون آمدم. در میان راه، هر گاه از کنار هر یک از اصحاب آن حضرت که گذشتم، به من گفتند: ای سلمان! آیا مشک با خود داری؟ و من می‌گفتم: بلی. پس در وقت افطار به آن رطب افطار نمودم، اما استخوانی در آن نیافتم. لذا فردای آن روز، به خدمت حضرت فاطمه (س) رسیده و عرض نمودم: دیشب به آن رطب افطار نمودم، ولی آن رطب استخوان نداشت؟ فرمود: چگونه در آن استخوان باشد و حال آن که آن رطب از درختی است که خدای تعالی آن را در دار السَّلام بهشت، غرس نموده است، به سبب دعائی که مرا پدر بزرگوامر تعلیم نموده و من هر صبح و شام مداومت به آن می‌نمایم. من عرض کردم: ای سیده من! به من این کلمات را تعلیم نمای. پس ایشان فرمود: اگر به این کلمات خدای تعالی مداومت نمایی، مادام که در دار دنیا باشی، تو را از علّت تب نگاه می‌دارد، پس این حرز را تعلیم نمودند. پس من آن یاد گرفتم و سوگند به خدا که این حرز را به بیش از هزار کس از اهل مدینه و مکه آموختم که همگی آزار تب داشتند و به برکت خواندن این دعا جملگی به اذن خوانند متعال شفا یافتند.» (سید بن طاووس، ۱۴۱۱، ۱، ۶ - ۸)

سید بن طاووس این روایت را به جهت این که حضرت زهرا (س) آن را به عنوان ادعیه‌ای برای رفع تب به سلمان فارسی تعلیم داده، در کتاب خود به "حرز حضرت فاطمه" نام‌گذاری کرده و با تاسی شیعیان از آن، مشهور شده است.

در سند روایت، نام برخی از راویان مانند جعفر بن محمد بن بشرویه قطان، محمد بن ادریس بن سعید انصاری، داوود بن رشید و ولید بن شجاع بن مروان آمده است که نامی از آنها در منابع رجال حدیث بیان نشده است و مجهول هستند. از این رو، برخی از محدثان نظر به قرآنی که در تضعیف روایت کاربرد داشته، سند روایت مزبور را چندان معتبر نمی‌دانند (شیخ صدوق، ۱۳۹۳: ۱، ۳) هر چند در منابع حدیثی متأخر، از علامه مجلسی تا دوران معاصر، بیش‌تر به نقل گزارش سید بن طاووس بسنده شده و به نقد و تحلیل آن پرداخته نشده است. شاید روی‌کرد عالمان متأخر، در تکیه بر گردآوری صرف روایات با هدف حفظ و انتقال آنها به آیندگان، دلیل مساله باشد. همان‌گونه که عالمانی چون علامه مجلسی در هر سه مجلد بحار الانوار، محدث نوری در نفس الرحمان (محدث نوری، ۱۳۶۹: ۲۹۹) و سید جعفر عاملی در کتاب سلمان فارسی (عاملی، ۱۴۳۰: ۱۸) همین رویه را در نقل حدیث دنبال کرده‌اند.

علاوه بر شبهه در توثیق سند روایت، انتقادهای دیگری نسبت به متن گزارش سید بن طاووس وجود دارد؛ چنان‌چه اشتیاق حضرت فاطمه (س) برای دیدار با سلمان فارسی و نوع پوشش ایشان را بر خلاف مقام عصمت حضرت دانسته شده است. (شیخ مفید: ۱۴۱۴، ۱۰۳) همچنین آنچه به عنوان جفای سلمان فارسی یاد شده، با منزلت و سیره سلمان ناسازگاری دارد؛ چه این‌که او از اندک شمارانی بود که به فضیلت "منا اهل البیت" شرف یافت. حقیقتی که در منابع روایی شیعه و سنی (طبرانی، ۱۴۰۶: ۶، ۲۱۴؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۲، ۷۰) و نیز مصادر تاریخی (ابن سعد، بی‌تا: ۴، ۸۳) و رجال (طوسی، ۱۳۶۵: ۱۱، ۲۵۱) بدان تصریح شده است.

برخی محققان در مقام توجیه آورده‌اند: این‌که اشتیاق حضرت فاطمه (س) به دیدار با سلمان، هیچ منافاتی با عصمت و عفت و رزوی آن حضرت ندارد؛ زیرا اگر به صدر و ذیل حدیث توجه شود به درستی مبرهن است که این دیدار ده روز پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) بوده و امیرالمومنین علی (ع) و حضرت فاطمه (س) به جهت این مصیبت، غمگین و دل‌گرفته بودند و انتظار داشتند سلمان فارسی که مصاحب مخصوص پیامبر اکرم (ص) بوده و به سبب تقرب با ایشان، به نوعی عضوی از خانواده اهل بیت (ع) به شمار می‌آمده، زودتر به ملاقات آنان برود و در اندوه مصیبت‌شان شریک باشد؛ از این رو، زمانی که حضرت علی (ع) سلمان را دید، او را مورد بازخواست قرار داد و فرمود: «ای سلمان! تو پس از پیامبر خدا بر ما جفا کردی»، سپس سلمان را از این امر آگاه کرد که فاطمه (س) نیز مشتاق است او را ببیند و با تعلیم تحفه‌ای از بهشت او را مورد لطف خود قرار دهد. بنابراین، چنین اشتیاقی از جهت عرف متشرع قابل پذیرش است.

همچنین اگر نگاهی دقیق به سیره نقل شده در منابع حدیثی و تاریخی پیرامون شکل حجاب و پوشش حضرت زهرا (س) شود، می‌توان به این نتیجه رسید که ایشان در هر موقعیتی و نزد هر نامحرمی حجاب و عفاف کامل را داشتند، ولی حد متعادل حجاب را رعایت می‌کرده و این برای زنان مسلمان یک الگوی عملی و کاربردی است. ضمناً با توجه به این نکته، درباره آن بخش از روایت که می‌گوید: «فاطمه نشسته و یک قطعه عبا بر تن دارد که هر گاه آن را روی سرش می‌کشید، پاهایش بیرون می‌ماند و هرگاه پاهایش را می‌پوشاند، سرش نمایان می‌شود»، صرفاً بیان توصیفی سلمان از سادگی پوشش ایشان است، بدون آن‌که صراحتی در برهنگی ساق پای حضرت داشته باشد. افزون بر آن، بنا به شاهد روایات، برخی از زنان عادی و متدین آن موقع در زیر عبا خود، شلواری می‌پوشیدند که تمام پای آن‌ها را می‌پوشاند. پیامبر اکرم (ص) فرمود: «خداوند رحمت کند زنانی که پای خود را با پوشیدن شلوار به درستی می‌پوشانند.» (شیخ قمی، ۱۳۷۹: ۲۲۴؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۳: ۳، ۶۷) با این وصف، چگونه ممکن است که حضرت فاطمه (س) با آن مقام عصمت و طهارت، چنین پوششی در زیر این عبا کوتاه نداشته باشند؟! (لواسانی، ۱۴۰۱: ۶۷ و ۶۸)

با این وجود، با در نظر گرفتن تفاوت‌هایی که در سند روایی و محتوای نقل این جریر طبری در باب حدیث حرز حضرت، وجود دارد، شاید نیاز به چنین توجیهی نباشد. در نقل او، سلسله روایانی چون علی بن حسن شافعی، یوسف بن یعقوب قاضی، محمد بن اشعث، محمد بن عوف طائی، داوود بن ابی هندی، ابن عبان حضور دارند که از جناب سلمان روایت می‌کنند: «پس از وفات پیامبر اکرم (ص)، یک روز که از منزل بیرون آمده بودم، هنگامی که امیرالمومنین علی (ع) ملاقات نمودم، ایشان فرمود: احسنت ای سلمان! به سوی منزل فاطمه (س) برو که مشتاق دیدار تو است، زیرا تحفه‌ای از بهشت برای او آمده و قصد دارد آن را به تو عطا کند. پس زمانی که به درگاه منزل ایشان رسیدم، از ایشان اجازه ورود خواستم و ایشان اجازه فرمود. زمانی که وارد شدم، ایشان در صحن حجره نشسته بود و عبایی بر تن داشت .... تا انتهای روایت» (ابن جریر طبری، ۱۴۱۳: ۱۰۷ و ۱۰۸) در نقل فوق، چند نکته در خور توجه است: اول، پیشینه این گزارش سه قرن کهن تر از نقل سید بن طاووس بوده و به زمان صدور نزدیک‌تر است؛ دوم، راویان حدیث مورد وثوق بوده و شبهه‌ای به سلسله ایشان وارد نشده است. سوم، در متن روایت با وجود اشاره به نوع پوشش حضرت فاطمه (س)، نشانی از وهن پوشش آن حضرت، آن‌گونه که در جزئیات روایت سید بن طاووس شده بود، به چشم نمی‌خورد و چهارم، در این گزارش نه تنها سخنی از جفای سلمان نسبت به اهل بیت (ع) نیز نیامده، بلکه امام علی (ع) با عبارت "مرحبا یا سلمان" از او به نیکی یاد می‌کند که نشان می‌دهد سلمان، پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، پیوسته در کنار خانواده ایشان بوده است.

و اما تعویذ؛ تعویذ نیز علی رغم آن که در قرآن نیامده، اما بنا بر وجود واژه‌های هم‌ریشه با آن در سوره‌های مختلف، روشن است که مخاطبان قرآن با مفهوم آن آشنایی داشتند؛ این امر شاید به سبب تماس اعراب شبه جزیره با یهودیان بود که از تعویذ برگرفته از تورات استفاده می کردند. با این حال، رونق اصطلاحی این تعبیر، پس از نزول سوره فلق و سوره ناس (معوذتان) بوده است. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱، ۱۹۳) در احادیث و سیره پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع)، شواهد و استناداتی در تایید استفاده از تعویذ یافت می شود؛ از جمله گفته شده است که عبدالمطلب، پیامبر را در کودکی هنگام طواف به دور کعبه با خواندن دعاهایی تعویذ کرد. هم‌چنین در روایات متعددی آمده است که پیامبر اسلام (ص) پیش از نزول معوذتان برای حفاظت از خود و خانواده اش از برخی اوراد استفاده می کرده است. (همان) این تعویذ به تکرار در منابع فقهی و حدیثی اهل تسنن تکرار و نقل شده است تا جایی که به تعویذ الرسول معروف شده‌اند. (خلال، ۱۳۹۸: ۱۲۰؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱، ۹۷؛ مقدسی حنبلی، ۱۴۱۰: ۸، ۱۹۸)

در کتب حدیثی شیعه، تعویذ بسیاری نقل شده است؛ از جمله پیامبر اکرم (ص)، تعویذی برای امیرالمومنین علی(ع) قرار داد که او را از شرّ سحر، جنّ، صرع، سم، دزد، درندگان، ماران و عقرب ها مصون می داشت. (حرّعاملی، ۱۳۶۲: ۷، ۱۰۸) در صورت کنونی این تعویذ، اسامی نامانوس و نامفهوم نیز وجود دارد که البته باید شکل تحریف و تبدیل شده از اسامی عبری یا سریانی باشد. البته گروهی از محدثان بر تعویذ مزبور اشکال گرفته و برخی از عبارات عبری را الحاقی و خارج از مضمون می‌دانند. (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱، ۱۰۸) هم‌چنین از امام علی(ع)، تعویذی برای در امان ماندن از شرّ سحر روایت شده که باید آن را در قطعه‌ای از پوست آهو نوشته، بر خود بیاویزند. (ابن بسطام، ۱۹۶۵: ۳۵) هم‌چنین، تعویذ دیگری از ایشان برای استفاده کسی که از شیر وحشت دارد، روایت شده است. (شیخ صدوق، ۱۴۱۰: ۲، ۶۱۸ و ۶۱۷) مشابه همین تعویذ از قول امام صادق (ع) آمده است. شیخ طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۰۲) که در تعویذ اخیر نام دانیال نبی (ع) به مناسبت آن که شیران و درندگان به او گزند نمی‌رساندند، ذکر می شود. نجاشی تعلیلی بر این دسته از روایات زده و در پایان، سلسله روایان را مورد وثوق دانسته است؛ (نجاشی، ۱۴۰۶: ۲۲) هر چند دیگر علمای درایی حدیث، چندان وقعی ننهادند. (شیخ صدوق، ۱۴۰۱: ۱۰، ۱۵۲)

تعویذی برای ایمن ماندن از سرقت، آتش سوزی، بلایای مشابه و یا برای حفاظت زنان در ایام نفاس و نیز حیوانات باردار و مرکب تقریر شده‌اند. (ابن بسطام، ۱۹۶۵، ۹۸ و ۹۹) هم‌چنین تعویذی تحت عنوان "العُوذات الجامعه" به نقل از از ائمه اطهار (ع) در کتاب بحار الانوار روایت شده است. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲، ۴۶) البته بسیاری از نمونه‌هایی که مجلسی در کتاب خود آورده، تعویذ

محسوب نمی‌شوند. در واقع، دعاهایی جهت شفای بیمار و درمان پیشامدهای سوء است، نظیر دعای مشهور علوی مصری<sup>۱۵</sup>.

در دسته ای از روایات نیز آمده است که پیامبر اکرم (ص) حسنین (ع) را با همان عباراتی تعویذ می‌کردند که ابراهیم دو پسرش اسماعیل و اسحاق و موسی دو پسر هارون را تعویذ می‌کردند. (کلینی، ۱۳۶۳: ۳، ۲۴؛ شیخ تستری، ۱۴۰۹: ۱۰۹) در برخی نیز روایات اشاره شده که جبرئیل، تعاونی را برای حسنین (ع) به پیامبر اکرم (ص) آموخت. (حرّعاملی، ۱۴۰۹: ۳، ۷۸) صرف‌نظر از صحت و سقم این روایات و علاوه بر اقوالی که در کتب حدیث (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲، ۴۷ و ۴۹) و تفسیری (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۰، ۶۸۳ و ۶۸۴) درباره شان نزول معوذتان آمده است، باید توجه داشت که به طور کلی، آیات، ادعیه، اذکار و اورادی که برای این‌گونه امور توصیه شده، ذیل عناوین مورد انتقاد و تحریم تعالیم اسلامی، مانند سحر و طلسم و تمیمه و جز آنها نیامده، بلکه به صورت عمده، تحت نام ادعیه، عوذات و در منابع شیعه به ویژه با عنوان "احراز" یا "أحرز" طبقه‌بندی و نقل شده‌اند؛ از جمله علامه مجلسی در بحارالانوار، هفده باب را به عوذات و احرز منسوب به پیامبر اکرم (ص)، همسران ایشان، فاطمه (س) و امامان شیعه (ع) اختصاص داده است. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲، ۳۶ - ۵۲)

البته برخی از تعاونی‌ها به تقریر علما بوده که هر چند دارای حسن تعبیر هستند، ولی نمی‌توان استنادی برای نظر معصوم (ع) در آنها یافت. (خوبی، ۱۴۱۳: ۱، ۴۹) در هر صورت، در ارزیابی روایات متضمن تعاونی، می‌توان بر همه آنها اعتماد نمود؛ چه این که در نقل سلسله راویان تاملی وجود داشته یا از سوی علمای صاحب کتاب عباراتی افزوده یا کاسته شده است. به همین جهت است که برای برخی از تعاونی‌ها و اذکار نسخه‌های متعددی وجود دارد که با دخل و تصرف در عبارات همراه بوده است.

درخصوص تعویذ و رقیه‌نویسی<sup>۱۶</sup> در کتب روایی اهل تسنن، روایات زیادی وجود دارد؛ از جمله در صحیح بخاری، باب‌هایی در این زمینه آمده است. به عنوان نمونه، تصریح شده که عایشه،

۱۵. دعایی که امام عصر (عج) به محمد بن علی مصری، از شیعیان و اهل بیت خود در عالم خواب تعلیم فرمودند. او از ستم‌گری ستم دیده بود که به سبب این دعا، خداوند گشایش در کار او نموده و دشمن او را نابود کرد. دعای معروف به دعای علوی مصری برای هر کار سخت و بزرگ خوانده می‌شود. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲، ۲۶۷) مراقبت از این دعا در کتاب مهج الدعوات سید بن طاووس نیز توصیه شده است و آن را حدیثی مستند و معتبر خوانده است. (سید بن طاووس، ۱۴۱۱: ۱، ۲۴)

۱۶. رقیه، در عربی همان افسون است که برای دفع امراض، تسکین درد، رام‌کردن و بیرون کشیدن مارها و عقرب‌ها و جز آنها از لانه‌هایشان و دفع آسیب پریان و گزندگان می‌خوانده، یا می‌نوشته یا می‌دمیده‌اند و در واقع بیش‌تر پس از وقوع

خودش به رقیه نویسی می پرداخته است. وی نه تنها از مسلمانان، بلکه از غیر مسلمانان هم رقیه می گرفته است. (بخاری، ۱۴۲۲: ۳، ۱۴۰) در روایتی، عایشه نقل کرده است که پیامبر اکرم (ص) به او دستور داده که برای رفع چشم زخم حتما رقیه به همراه خود، داشته باشد. (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۴، ۸۵) بیهقی به استناد روایت مزبور و سایر احادیث منقول در این باب، دستور رقیه گرفتن از جانب پیامبر اکرم (ص) را حمل بر جواز و وجوب آن دانسته است. (بیهقی، ۱۴۲۴: ۶، ۵۸)

سیوطی در شرح و تفسیر معوذتین، روایتی از ام سلیمه نقل می کند: «روزی رسول خدا (ص) در خانه خود کنیزی را دید که صورتش کبود شده است. ایشان دستور داد که برایش رقی بگیرند، چون چشم زخم خورده است.» (سیوطی، ۱۴۰۰: ۶، ۱۸۹) در روایت دیگر که از ابی هریره نیز نقل شده است که پیامبر اکرم (ص) فرمود: چشم زخم واقعیت دارد و درمان آن تعویذ و رقیه است.» (بخاری، ۱۴۲۲: ۵، ۸۸)

در خصوص رقیه های غیر قرآنی، از ابن اثیر نقل شده که در جواز آن ها اختلاف است؛ زیرا بنا به برخی احادیث وارده، رقیه جایز شمرده شده، ولی در بعضی دیگر، از آن نهی شده است. لذا می توان میان روایات متناقض را چنین جمع نمود: اگر رقیه به زبان عربی باشد، به استناد روایات مبتنی بر جوار، صحیح و معتبر است و چنانچه به زبان غیر عربی و سوای اسماء، صفات و کلام الهی باشد، جایز نیست. (بدر العینی، ۱۴۲۱: ۲۱، ۳۹۰) در روایتی از موطا امام مالک نیز نقل شده است که روزی ابوبکر نزد دخترش عایشه آمد، درحالی که او حالش خوب نبود و از درد ناله می کرد و یک زن یهودی هم برای او رقیه می نوشت. ابوبکر گفت: این رقیه ای برای عایشه می نویسی، حتما باید از کتاب الله باشد. در روایت فوق، منظور ابوبکر از کتاب الله، رقیه ای است که مستخرج از کتب آسمانی تورات و انجیل است. (ابن عبدالبرّ، ۱۴۰۱: ۵، ۲۷۸)

در سنت اسلامی، برخی عناوین ناظر به اعمالی که ماهیت آن ها نزدیک به تعویذ است، تحریم شده اند. از جمله "نُشْرَه" <sup>۱۷</sup> که از اعمال شیطانی شمرده شده است. (سجستانی از دی، بی تا، ۴، ۶) ظاهر امر این است که پیامبر اکرم (ص) "تَوَلَّ" <sup>۱۸</sup> را نهی کرده اند. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۰، ۱۹) در حدیث دیگری، توسل به تول شرک خوانده شده است. (همان) البته در حدیث عبداللّه بن مسعود

---

پیشامد بد به کار می رفته است. با این حال گاهی به تسامح، رقیه را در معنی تعویذ و حرز استعمال کرده اند. (ابن ماجه، ۱۴۱۸: ۲، ۱۱۶۶)

۱۷. نشزه روشی برای دفع اثر سوء شیطاین و جنیان است.

۱۸. تَوَلَّ یعنی آنچه که زنان به وسیله آن ها، محبت شوهران شان را جلب می کنند.

استفاده از تائم<sup>۱۹</sup> و رقیه شرک محسوب شده است؛ شاید به این سبب که اعراب جاهلی در پی آن بودند تا به وسیله آن‌ها مقدرات الهی را برگردانند یا دفع ضرر را از غیر خدا درخواست کنند. (قاضی نعمان، ۱۹۶۳: ۲، ۱۴۲) با این حال علی‌رغم نهی کلی روش‌های جادویی در اسلام، ظاهراً شریعت در قبال تعاویذ، با این شرط که آیات قرآن و اسمای الهی در آن آمده باشد، تسامحی نشان داده است. در حدیث مشهوری (ابن بسطام، ۱۹۶۵: ۴۸ و ۴۹) آمده است که هر کس بر خود تمیمه ای بیاویزد، خداوند کارش را به انجام نرساند. اما با تعاویذ در صورتی که در آن‌ها آیات قرآن و نام‌های خداوند نوشته شده باشد، مخالفتی نیست. (حمیری، ۱۴۱۳: ۱۱۰ و ۱۱۱) کاشف‌الغطاء، به استناد حدیث فوق، می‌نویسد: «احراز برگرفته از آیات قرآن، ذکرها و روایات نقل شده از معصومان جایز است؛ اما تعویذ به اشیای ناشناخته جایز نیست.» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲: ۳، ۴۶۰)

در روایتی از امام صادق (ع) آویختن مکتوبی از آیات قرآن یا شستن و نوشیدن آب آن جایز دانسته شده است. (حرّعاملی، ۱۳۶۲: ۱۰، ۲۲۲) در بعضی احادیث شرایط دیگری نیز برای استفاده از تعاویذ ذکر شده است. مثلاً آویختن آیات قرآن بر اندام کودکان و زنان به این شرط جایز است که مکتوب را در قطعه ای چرمین بنهند. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲، ۵) در روایت کامل‌تری، از امام صادق (ع) چنین نقل شده است: «مرد در حال جنابت نیز می‌تواند تعویذ بیاویزد و برای مردان و کودکان، نیازی نیست که تعاویذ را در پوشش چرمی قرار دهند، ولی زنان بدون آن پوشش نباید از تعاویذ استفاده کنند.» (همان)

علمای عامه مسلمانان در بحث جواز و عدم جواز حرز و تعویذ اختلاف کرده‌اند. فخر رازی که استدلالات موافقان و مخالفان تجویز تعویذ و رقیه را نقل کرده، روایتی از جابر را به عنوان مستند مخالفان آورده که در آن از قول پیامبر اکرم (ص)، رقیه کردن و روش‌های مشابه را منافی توکل به خداوند تلقی نموده است. (فخر رازی، ۱۳۷۹: ۳۲، ۱۹۰)

بر این اندیشه، روایات متضمن حرز و تعویذ مردود است و در مذهب تشیع، با وجود این‌که نقل چنین روایاتی از کثرت به شهرت رسیده‌اند، اما از نظر از صاحبان درایه الحدیث، محکم دانسته نمی‌شود یا صاحبان علم رجال، گاهی سلسله روایان آن‌ها را ضعیف دانسته‌اند. (طوسی، ۱۳۴۸: ۷۰) اما باید عنایت نمود که تعاویذ صرف طلسم و سحر نیست، بلکه نوعی ادعیه است که از الفاظ قرآنی یا اسمای مقدس بهره‌جسته است. البته احراز علاوه بر آن‌که در مباحث دینی و اسلامی مطرح است، در علوم غریبه نیز بحث می‌شود. برخی محققان گفته‌اند که به دلیل نگاه شرک‌آلود و روش‌های

۱۹. تائم به هر چیزی که به گردن و یا جایی از بدن آویخته می‌شود، گویند.

غیرالهی به کار رفته در احراز علوم غریبه، این تعویذها از نظر شرعی حرام هستند. (آقاگلی زاده، ۱۳۹۰: ۲۵)

### سیر تحول حرز در فرهنگ دینی

مفهوم حرز در گذر زمان دچار تحولات بسیاری شده است و پایه پای تحول مفهوم حرز، نگرش‌ها درباره کاربرد آن نیز تحویل یافته است. البته حرز پیش از آن که به معنای مصطلح مورد نظر پژوهش پیش‌رو به کار رود، دوره‌ای از کاربردهای لغوی را پشت سر نهاده است. برای درک روشن از سیر تحویل حرز در فرهنگ دینی اسلام، ناگزیر باید به گردآوری گزارش‌های تاریخی در این خصوص پرداخت.

در عباراتی مربوط به دوره زمانی نزدیک به ظهور اسلام تا حدود سده سوم قمری، حرز به معنای "مکان اختفا" بوده است. به ظاهر، قدیمی‌ترین معنای حرز در زبان عربی همین باشد. نخستین شاهد این مدعا، قولی منتسب به ابن عباس (متوفی ۶۸ ق) است. وی ضمن بحث از آیه ۵۷ سوره توبه، واژه "ملجاً" را حرز در کوه می‌شناساند. (ابن جریر طبری، ۱۴۱۵: ۱۰، ۹۹) مضمون آیه سرزنش فراریانی است که می‌خواستند به ملجا، غار یا حفره‌ای در زمین بخرزند و از جنگ بگریزند. یک نکته جالب توجه در این تفسیر، واضح بودن معنای حرز برای عموم است. مخاطبان مفسر به قدری با این مفهوم انس داشته‌اند که وی کلمه‌ای نامانوس (ملجا) را با آن توضیح داده است. در توضیحی که از قول مقاتل بن سلیمان بلخی (متوفی ۱۵۰ ق) نیز در باره همین آیه نقل شده است، به وضوح می‌توان همین معنا را بازشناخت و حدس فوق را تقویت کرد. (بلخی، ۱۴۲۴: ۲، ۵۲) به نظر می‌رسد این معنا در فاصله میان نیمه سده اول تا پایان این سده به فراموشی سپرده می‌شود. ابوعبید قاسم بن سلام (متوفی ۲۲۴ ق) در شرح معنای یک عبارت قرآنی، لازم می‌بیند که معنای حرز را توضیح دهد. (ابوعبید، بی تا، ۴) وی نیز حرز را مکانی برای فرار از دشمن می‌شناسد. از مقایسه این سه گزارش می‌توان دریافت با تحولی در زندگی عربان در گذر از سده اول هجری به سده دوم، به تدریج حرز کارکرد خود را از دست داده و کلمه‌ای که زمانی برای توضیح دیگر کلمات به کار می‌رفت، خود محتاج تفسیر و بازنشانی شده است. در اواخر همین دوره، جاحظ (متوفی ۲۵۶ ق) برای اشاره به مخفی داشتن رازهای دوستان از تعبیر "حرز سر" بهره می‌جوید. (جاحظ، ۱۴۲۲: ۱، ۹۰)

از حدود اواخر سده سوم تا نیمه سده چهارم قمری، به تدریج حرز توسعه معنایی پیدا می‌کند که شاید حاصل فراموشی تدریجی معنای اصیل کلمه باشد. حرز در متون این دوره به هرگونه مکان امن اطلاق شده است که از دسترسی دشمنان جلوگیری کند؛ خواه این امنیت بخشی با استتار از دشمنان پدید آید و خواه با استحکام نفوذ ناپذیری. به عنوان شاهدهی بر این تحول معنایی، می‌توان

به تفسیر هود بن محکم (متوفی ۲۲۸ ق) از کلمه وکیل در آیه {کفی بربک وکیلا} ۲۰ اشاره کرد. وی وکیل را حرز معنا کرده و با این توضیح همراه گردانیده است که خدا مانع نفوذ شیطان در بنده است. (ابن محکم، ۱۴۲۶: ۲، ۵۵) در یک متن دیگر از متون همین عصر، ابوداود سجستانی (متوفی ۲۷۵ ق) نیز در شرح روایتی نبوی، "کونوا حمی" را به «حرز یکدیگر باشید» معنا کرده است. (سجستانی ازادی، بی تا: ۴، ۳۹) به همین ترتیب، طبری (متوفی ۳۱۰ ق) در داستان پسر نوح نبی آیه {سأوی الی جبل} ۲۱ را چنین تعلیل می کند که کوه یک حرز و مانع آسیب باران محسوب می شود. (ابن جریر طبری، ۱۴۱۵: ۱۲، ۴۹)

در متون بازمانده از حدود نیمه های سده چهارم قمری، باز معنای حرز دچار توسعه می گردد. حرز تا پیش از این مکانی بود که به سبب موقعیت جغرافیایی، شرایط محلی و امکاناتی از این دست فرد را حفظ می کرد، بدون آن که باورهای افراد اثری در استحکام آن داشته باشد. این بار، حرز افزون بر شمول معانی پیشین مکان های امن بر پایه قراردادهای اجتماعی را نیز دربر می گیرد. در این مرحله، معنای حرز مطلق مکان امن است، خواه این امنیت حاصل ویژگی های طبیعی خود آن مکان باشد و خواه تنها در سایه اعتبارات و اندیشه ها و روابط انسانی چونان مکانی امن به نظر برسد. برای نمونه، در یکی دو متن مربوط به این دوره، هنگام یادکرد از مکه عصر پیش از اسلام، این شهر به مثابه حرز قبایل عرب شناسانده می شود. می توان به حدس گفت ورود به شهر مکه از آن رو که سبب حفظ جان افراد می شد که بر پایه اعتقادی پیشین کسی به واردان حرم آسیب نمی رسانده است. باور عربان به قداست این شهر - که امری اعتباری و از مقوله قراردادهای اجتماعی است - آن را به حرزی مستحکم بدل کرد. این درک از حرز را می توان برای نخستین بار در آغانی ابوالفرج اصفهانی (متوفی ۳۵۶ ق) و در تفسیر ابن ابی حاتم سجستانی (متوفی ۲۷۵ ق) بازشناخت. (ابوالفرج اصفهانی، بی تا) ۱۴، ۱۵؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۱۰، ۳۴۶) پیش از این مکه همواره حرمی امن بوده است، اما کاربرد تعبیر حرز برای اشاره بدان تازگی دارد. یک نمونه دیگر که باز می توان حمل بر همین معنا کرد، روایتی است که کلینی از امام صادق (ع) آورده است. بر پایه این روایت، امام صادق (ع) نامه مختوم خداوند را از پدر خویش دریافت کردند و چون مهر از سر نامه برگرفتند، امر الهی را باز یافتند که: «علوم پدران خویش را بگستران و نترس که در حرزی.» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱، ۲۸۱) حرز در این روایت، به معنای پناهگاهی است که برای فرد از تقدیری الهی حاصل می شود. به عبارت بهتر، یک اعتبار و قرارداد

۲۰. سوره مبارکه اسراء، آیه ۶۵

۲۱. سوره مبارکه هود، آیه ۴۳

پیشینی، یعنی تقدیر الهی مبنی بر نگهداری از وی، او را در حرز قرار داده است. به این ترتیب، حرز در یک دوره زمانی حدود ۳۰۰ سال به تدریج به عام‌ترین معنای لغوی خود می‌رسد.

شکل‌گیری مفهوم اصطلاحی حرز را می‌توان به نیمه سده چهارم قمری منتسب داشت. با این حال، به نظر می‌رسد این مفهوم ریشه در استعاره‌های دارد که حدود ۱۰۰ سال پیش‌تر، یعنی در دوران کاربرد حرز در معنای لغوی و در حدود نیمه‌های سده سوم قمری، شکل گرفت. توضیح این که هناد بن سری (متوفی ۲۴۳ ق) - صوفی و محدث کوفی - روایتی را از قول عمر بن خطاب نقل می‌کند مبنی بر این‌که هر کس فقیری را بپوشاند و عورتش را با لباسی مخفی دارد به "حرز خدا" پای خواهد نهاد. (ابن سری، ۱۴۰۶: ۱، ۳۵۰) این روایت را باید چنین معنا کرد که هر کس عورت فقیری را مخفی بدارد خدا هم عیوبش را خواهد پوشاند. با گذشت حدود صد سال، این استعاره رواج عام پیدا می‌کند و مبنای تحول مفهوم حرز می‌شود. در نیمه سده چهارم قمری، این اندیشه فراگیر است که حرزها همواره مادی نیستند و حرزهای نادیدنی هم وجود دارند. تعبیری همچون "احراز بذكر الله" که برای نخستین بار در متون این دوره دیده می‌شود، (ابن حبان، ۱۴۱۴: ۳، ۱۳۲) هنوز هیچ اشاره‌ای به خواندن متنی خاص ندارد؛ بلکه به معنای حفظ کردن خویش با یاد خداوند است. این معنای مجازی حد فاصل کاربرد لغوی حرز و کاربرد آن در معنای اصطلاحی است.

نخستین مرحله از این تحول حدود ربع سده، یعنی از حدود ۳۵۰ تا ۳۷۵ قمری، را در برمی‌گیرد. حرز در این مرحله، عبارت است از مکانی نادیدنی در حمایت خداوند که فرد با پا نهادن بدان محفوظ خواهد ماند. در این قبیل کاربردها، پا نهادن به حرز با انجام اعمالی خیر ممکن می‌شود؛ اعمالی که طیف وسیعی را در برمی‌گیرند. هنوز در این دوره تکیه و تمرکز بر ترویج حرزهایی غیر متنی است و از کلمه حرز، مفهوم یک متن خاص به ذهن متبادر نمی‌شود.

اما ربع آخر سده ۴ قمری زمان رواج تدریجی حرزهایی از جنس الفاظ و متن است و قرآن و دعا به عنوان حرز کاربردی تدریجی پیدا می‌کند. در آثار بازمانده از این عصر، به مرور، مصادیق متنی به عنوان فرد اعلاّی حرز مطرح می‌شوند. از شواهد این توسعه معنایی روایتی منسوب به امام رضا (ع) در عیون اخبار الرضا است. (شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۱، ۱۴۸) در این روایت، از یک دعا که نوعی "عوذ" نامیده شده است هم‌چون حرز یاد می‌شود. شاهد دیگر، ذکر است که ابوطالب مکی (متوفی ۳۸۶ ق)، صوفی مشهور، ۱۰۰ بار تکرار آن را در وقت خواب مفید و حرزی از شیطان برشمرده است. (ابوطالب مکی، ۱۴۲۶: ۱، ۷۹) در همین دوره است که ادیبانی چون جوهری (متوفی ۳۹۳ ق) و ابوالعلاء معری (متوفی ۴۴۹ ق) مفهوم حرز را با تعویذ مترادف دانسته‌اند. توضیح آن‌ها گویاست که خواسته‌اند مفهومی را که برای عموم نامانوس‌تر است با اشهر مصادیقش بشناسانند: «به تعویذ نیز

حرز گفته می‌شود.» (جوهری، ۱۴۰۷: ۳، ۸۷۳؛ ابوالعلاء، ۱۹۸۸: ۲، ۳۶۶) به دیگر این را سخن نباید حمل بر این معنا کرد که می‌خواهند این دو مفهوم را مترادف بنمایانند. نکته آن است که در عصر آنان، اشهر مصادیق حرز تعویذ بوده است؛ تعویذی که عموم‌شان متونی از جنس دعایند و به قصد حفاظت از فرد با وی همراه می‌شوند.

این جریان در عصرهای بعد با رونق بسیار به حیات خود ادامه می‌دهد و از آن پس، همواره دعا شایع‌ترین روش کاربرد حرز می‌ماند. با این همه، توسعه معنای حرز در این مرحله نیز متوقف نمی‌شود. از اوایل سده پنجم قمری، به ظاهر حرز بار عاطفی مثبت یافته است. مفهوم حرز که پیش از این تداعی‌گر پناه جویی از شر نیروهای اهریمنی و خوف و خطر بود به مفهوم پناه جویی برای آرامش و تسلای قلب نزدیک می‌شود. در خلال این دوره، به مرور بسیاری از رفتارها که پیش از این از قبیل طلسم‌ها و افسون‌ها و جادوها تلقی می‌شدند، امکان می‌یابند که نوعی حرز شناسانده شوند. مقارن با رواج استعاره یاد شده، کاربرد حرزها به شدت گسترش می‌یابد. این دوره مقارن با تحولاتی گسترده در کل ادبیات دعایی جهان اسلام است. با آغاز سده پنجم قمری، نگارش درباره دعا، امری تخصصی می‌شود و عالمانی پدید می‌آیند که دعا حوزه مطالعاتی آن‌ها است. در این دوره، هر آن‌چه دعا محسوب شود و برخاسته از هر منشا فکری باشد، ماخذی برای نگارش کتب ادعیه به شمار می‌رود و تک‌نگاری درباره موضوعات فرعی‌تر و تخصصی‌تر دعایی نیز شکل می‌گیرد. (عزیز، ۱۳۶۷: ۸۸ و ۱۴۳). این عصر تا مقارن زمان حمله مغول، یعنی نیمه دوم سده هفتم قمری ادامه می‌یابد. در خلال آن، مفهوم حرز که اکنون تثبیت شده و به موسع‌ترین معنای خود رسیده است، مقسمی برای مفاهیم جزئی‌تر می‌شود. اکنون در سایه گسترش توجه عموم به حرز در زندگی روزمره خود حرزها چنان دامنه گسترده‌ای پیدا کرده‌اند که لازم است به اقسام مختلفی تقسیم و تفکیک شوند. وجود حرزهایی با مقاصد و کارکردهای خاص برای نیازمندی‌های متنوع سبب اصلی این مفهوم زایی از دل حرز است. بدین ترتیب، حرزهایی که از جنس آیات قرآن هستند، "آیات الحرز" نامیده می‌شوند (ابن نجار، ۱۴۱۷: ۳، ۱۷۰ و ۱۷۱) و حتی در این باره اثری نیز نوشته می‌شود. (سیوطی، ۱۴۰۰: ۵، ۲۹۷) قدری متاخرتر از این دوره، ولی با همین منطقی، مفهوم "ادعیه الحرز" نیز شکل می‌گیرد. (متقی هندی، ۱۴۰۱: ۲، ۶۶۶) جریان نام‌گذاری حرزها در انتساب به شخصیت‌های دینی (خواه ائمه اطهار، صحابه، یا عرفا و غیره) در این دوره پای می‌گیرد. برای مثال، می‌توان از نام‌گذاری حرز ابودجانه (بیهقی، ۱۹۸۸: ۷، ۱۲۰)، حرز ابوسعید ابوالخیر (رافعی، ۱۴۰۷: ۱، ۳۸۹) و حرزهای متعددی منتسب به پیامبر اکرم (ص)، امیرالمومنین علی (ع)، حضرت فاطمه (س) و سایر بزرگان دین (سید بن طاووس، ۱۴۱۱: ۳۳) در این عصر یاد کرد. از دیگر تحولات این دوره می‌توان به پدید

آمدن گسترده حرزهایی برای زمان‌ها، دامنه‌های نفوذ و آثار خاص اشاره کرد. پیش از این برخی حرزها زمان‌دار بودند و برخی نبودند، اما در این دوره حرزها معمولاً دارای اثربخشی در زمان خاص هستند و به عنوان مثال، فرد را در طول یک هفته، یک ماه، یک روز از صبح تا شب، یا شب تا صبح، یا تا زمانی که از مسافرت بازگردد، حفظ می‌کنند. (غزالی، بی تا: ۱، ۲۹۷) همچنین در این دوره، دیگر کوششی برای ذکر سلسله سندی اعتباربخش به روایت حرز دیده نمی‌شود. یادکرد بی سند حرزها که در این دوره آغاز می‌شود، ادامه می‌یابد. مدت‌ها بعد و در عصر علامه مجلسی (متوفی ۱۱۱۱ ق) کاربرد احراز غیر ماثور به قدری رایج است که وی یک باب<sup>۲۲</sup> به آن اختصاص می‌دهد؛ گرچه او به ماثور نبودن حرزهای این باب تصریح نمی‌کند، ولی مقایسه میان‌شان با سایر احراز جلد ۹۱ بحار الانوار گویای تفاوت‌ها است. شواهدی حکایت از این دارند که در این دوره، پا به پای تخصصی دیده شدن کار حرز، ابزارها و آداب خاصی نیز برای کاربرد آن پدید می‌آیند. در یک نمونه، از تسبیحی که در دست فرد است، به عنوان ابزاری برای ایجاد حرز یاد شده است. (راوندی، ۱۴۰۹: ۶۱ و ۶۲) یک جای دیگر، حرزی توصیه شده که لازم است تنها در شب کلاه فرد جای گیرد. (شیخ طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۰۴) ظاهراً در این دوره آدابی نیز برای کاربرد حرزها پدید آمده است که باید رعایت شود. از اوایل سده هفتم قمری، معنای حرز باز توسعه می‌یابد و مدلول‌هایی جدید را در برمیگیرد. پیش از این، حرزها بر شیوهای متدینانه دلالت می‌کردند که فرد را در پناه خدا جای می‌داد و از اهریمنان می‌رهانند. اکنون در برخی کاربردهای حرز در این دوره به نظر میرسد حرز حتی با طلسم مترادف یافته است. برای نمونه، یاقوت حموی در یادکرد یک بنای سنگی عظیم به نام "برابی" در مصر، آن را طلسمی می‌شناساند که ساحری کهن حرز آن دیار کرده است. (حموی، ۱۳۹۹: ۱، ۳۶۲) اکنون تعداد بسیار بیشتری از کلمات مبهم را میتوان سراغ گرفت که نمیتوان‌شان به هیچ زبانی منسوب کرد؛ اساطیری و مبهم هستند و تنها توجیه کاربرد آنها آثاری است که بر پایه علم حروف بدان‌ها نسبت می‌دهند. (بونی، ۱۴۱۰: ۵۰ و ۵۲)

در سده نهم قمری نیز بنا به حکایت برخی آثار ابن مفلح (متوفی ۸۸۴ ق)، تحولی دوباره دیده می‌شود، بدین سان که از برخی حرزها به عنوان مانعی در برابر آتش دوزخ سخن می‌رود. (ابن مفلح، ۱۴۲۴: ۱، ۴۸۰) بعدها، حرزها جایگاهی نیز در باورهای کلامی پیدا می‌کنند که ناشی از عمق نفوذ باور به اثربخشی آنها در دل و جان مردمان است. صاحب جواهر در اثر فقهی مشهور خود عصمت اهل بیت (ع) را به حرزهای مختصّ ایشان پیوند می‌زند. وی بدین باور اشاره دارد که اهل بیت (ع)

۲۲. باب "سائر الاحراز المرویه والعودات المنقول"

از آن رو هرگز تحت تسلط اهریمنان واقع نمی‌شوند که حرزهایی همراه دارند. (نجفی، ۱۴۲۰: ۲۲، ۸۸) شاید این اندیشه را نتوان در دعای متکلمانه پی‌جویی کرد، اما بی‌تردید یک باور عمومی بوده که در اثر جواهر الکلام بازتاب یافته است.

### نتیجه

- بر اساس مشروح آن‌چه گذشت، نگارنده برآیند پژوهش حاضر را چنین ارزیابی می‌نماید:
- ۱- در فرهنگ کهن اشیای مختلف برای ماندن ارواح پلید، شیاطین و موجودات شریر یا جلب آن‌ها علیه دیگران کاربرد داشته‌اند. یکی از مهم‌ترین این چاره‌اندیشی‌ها، استفاده از حرز و تعویذ بود که در همه جوامع معتقد به ماوراء الطبیعه، کم و بیش رواج داشت.
  - ۲- در شریعت اسلام، هر چند با شیوه‌هایی که منتهی به سحر و جادو می‌شد، مخالفت صورت گرفت، اما احراز و تعاویذ که برگرفته از قرآن یا کلام پیامبر اکرم (ص) بود، مشروعیت یافت.
  - ۳- اعتقاد به حرز و تعویذ، یعنی اعتقاد به وجود آثاری معین برای برخی اذکار و اوراد که جایگاهی مستحکم در فرهنگ و آموزه‌های دینی به ویژه مذهب تشیع دارد.
  - ۴- در ادبیات محدثان و اهل دعا، حرز و تعویذ اغلب در یک سیاق و یک معنا به کارفته‌اند، هر چند متفاوت و متمایز از یکدیگر بوده و احراز از اعتبار ویژه‌تری برخوردار هستند.
  - ۵- از نظر علمای حدیث، احراز و تعاویذ مستخرج از قرآن کریم، اسامی خداوند، اذکار و ادعیه وارد شده از پیامبر اکرم (ص) و معصومین (ع) و صحابه و نیز مضامین صحیح جایز شمرده شده و اذکار مجعول و مضامین نادرست حرام تلقی می‌شوند.
  - ۶- در طول زمان بارها حرز تغییر مدلول داد و توسعه معنایی یافت. دامنه این تغییر مدلول از مفاهیمی کاملاً عینی و ملموس تا مجازگویی و کاربرد استعاری را فراگرفت. بدین سان، حرز که در قدیمی‌ترین دوره از تاریخش، نخست صرفاً بر معنایی لغوی دلالت می‌نمود، به تدریج در یک دوره زمانی حدود ۳۰۰ ساله، به عام‌ترین معنای لغوی خود رسید. از آن پس، تحول مفهوم حرز به معنای مصطلح کنونی خود تغییر یافت و بدین سان، حرز به نوعی ادبی در ادبیات دعایی جهان اسلام نزدیک شد.
  - ۷- دانسته شد که پایه‌پای رواج گسترده حرزها، و هم‌زمان با عصر شکل‌گیری ادبیات تخصصی دعا، حرزهایی برای زمان‌های خاص با اثر خاص پدید آمدند. پرداختن به حرز بخشی از تخصص عالمان دعاپرداز شد و ابزارها و آداب خاصی نیز برای کاربرد آن پدید آمدند.
  - ۸- سرانجام، حرز در آخرین مرحله مهم از تحول معنایی خود، از یک سو با جادو آمیخت و از دیگر سو، راهی برای تضمین منافع اخروی شد؛ دو پدیده به‌ظاهر متنافر، که هر دو معنایی جز کوشش

عموم برای بهره‌وری هر چه بیش‌تر از ذخایر معنوی دنیا ندارند، خواه برای رفع حاجات مادی دنیوی و خواه برای رفع حاجات مادی اخروی.

۹- پایه‌پای این تحولات و در هر مرحله، نگرش‌ها به سازوکار اثربخشی حرز هم دچار تطور گردید. در عصر کاربردهای لغوی، تحول معنای حرز در تغییر نگرش‌ها به سازوکار حفاظتی آن ریشه داشت. نخست حرز تنها فرد را می‌پوشاند؛ بعد فرد را دربرمی‌گرفت و سپر او می‌شد؛ سپس او را با قرارداد حفظ می‌کرد. همین سازوکارها در دوره‌های بعدی نیز به مرور برای حرز به معنای اصطلاحی آن در نظر گرفته شدند. بدین سان، حرزهایی پدید آمدند که حجابی برای پوشاندن فرد از دشمنان و اهریمنان شدند؛ حرزهایی سپر و محافظ او بودند؛ حرزهایی نیز اهریمنان را به تعهداتی مأخوذ می‌کردند؛ و به همین ترتیب، حرزهایی نیز دهان اهریمنان را می‌بستند و بازویشان را ضعیف می‌کردند.

۱۰- در پایان، یادکرد دو نکته شایسته است: نخست این که همچنان که واضح شد حرز در هر دوران خاص، معنا و مدلول و کارکردی متمایز داشته است. بنابراین، در مقام مطالعه حرزهای هر دوره و قضاوت درباره کارکرد هر یک، باید از تعمیم نسنجیده نتایج مطالعات به سایر دوره‌ها پرهیز کرد. دوم این که با نظر به دوره‌های متمایز تحول مفهوم حرز می‌توان از حرز به عنوان یک ابزار مفهومی برای تاریخ‌گذاری روایات بهره جست.

#### منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، بیروت: دار الاوضاء، چاپ دوم.
۲. آقاگلی زاده، زینب (۱۳۹۰)، *بررسی سندی و متنی روایات حرز و تعویذ*، تهران: انتشارات الف، چاپ اول.
۳. احسانی ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵)، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینییه*، تحقیق مجتبی عراقی، قم: مطبعه سیدالشهداء، چاپ اول.
۴. احمدی میانجی، علی (۱۴۲۶)، *مکاتیب الائمه (ع)*، تحقیق و تصحیح مجتبی فرجی، قم: دار الحدیث، چاپ اول.
۵. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱)، *کشف النعمه فی معرفه الائمه (ع)*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تبریز: انتشارات طنین دانش، چاپ اول.
۶. اردبیلی، محمد بن علی (۱۴۰۳)، *جامع الرواه و ازاحه الاشتباهات عن الطرق و الاسناد*، بیروت: دارالاضواء، چاپ اول.

۷. اموری قرشی ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (بی‌تا)، *الآغانی*، به کوشش سمیر جابر، بیروت، دارالفکر، چاپ اول.
۸. انصاری رویفعی خزرچی ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸)، *لسان العرب*، بیروت: دارالصادر للطباعة و النشر، چاپ اول.
۹. ایجی، عبدالحمین بن احمد (۱۳۲۵)، *شرح المواقف*، قم: موسسه الشریف الرضی، چاپ اول.
۱۰. بابویه قمی شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۱)، *الخصال*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ چهارم.
۱۱. بابویه قمی شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴)، *عیون اخبار الرضا (ع)*، بیروت: موسسه الاعلمی، چاپ چهارم.
۱۲. بابویه قمی شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۳)، *من لایحضره الفقیه*، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
۱۳. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۳)، *مدینه معجز الاثنی عشر و دلائل الحجج علی البشر*، قم: موسسه المعارف الاسلامیه، چاپ اول.
۱۴. بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله (۱۴۱۳)، *جامع العلوم و المعارف و الاحوال من الایات و الاخبار و الاقوال*، قم: موسسه الامام المهدی (عج)، چاپ اول.
۱۵. بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲)، *الصحيح*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
۱۶. بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰)، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، قم: موسسه شریف چاپ نهم.
۱۷. بدرالعینی، محمود بن احمد (۱۴۲۱)، *عمده القاری فی شرح صحیح بخاری*، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ سوم.
۱۸. برقی، احمد بن محمد (۱۳۹۵)، *المحاسن*، ترجمه محمد مرادی، تهران: موسسه فرهنگی دار الحدیث، چاپ دوم.
۱۹. بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵)، *فرهنگ ابجدی عربی و فارسی*، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۲۰. بستنی، محمد بن حبان (۱۴۱۴)، *المسند الصحیح*، به کوشش شعب ارثووط، بیروت: موسسه الرساله، چاپ دوم.

۲۱. بغدادی، اسماعیل پاسا بن محمد امین (۱۴۱۰)، *ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون*، به کوشش محمد شرف الدین یالتقایا، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، چاپ اول.
۲۲. بغدادی، محمد بن سعد (بی تا)، *طبقات الکبری*، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۲۳. بغدادی، محمد بن محمود - ابن نجار (۱۴۱۷)، *المستفاد ذیل تاریخ بغداد*، بیروت: دارالفکر، چاپ دوم.
۲۴. بغدادی کرخی شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴) *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، بیروت: موسسه آل البيت (ع)، چاپ دوم.
۲۵. بصری جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۲۲)، *البخلاء*، تحقیق علی جارم، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ دوم.
۲۶. بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۴)، *التفسیر الکبیر*، تحقیق احمد فرید، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ سوم.
۲۷. بیهقی نیشابوری، احمد بن حسین (۱۹۸۸)، *دلایل النبوه*، قاهره: دار الریان للتراث، چاپ اول.
۲۸. بیهقی نیشابوری، احمد بن حسین (۱۴۲۴)، *سنن الکبری (سنن الکبیر)*، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ ششم.
۲۹. تمیمی، عبدالصمد بن محمد (بی تا)، *منیه الداعی و غنیه الواعی*، قاهره: دار الکتب المصریه، چاپ اول.
۳۰. تمیمی مغربی، نعمان بن محمد (۱۹۶۳)، *دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام عن اهل بیت رسول الله (ع)*، قاهره: دارالمعارف، چاپ اول.
۳۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ اول.
۳۲. حارثی مکی، محمد بن علی (۱۴۲۶)، *قوت القلوب*، به کوشش عاصم ابراهیم کیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ سوم.
۳۳. حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم: موسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، چاپ سوم.
۳۴. حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲)، *هدایه الامه الی احکام الائمه (ع)*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، چاپ اول.
۳۵. حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۳۹۹)، *المعجم البلدان*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، چاپ اول.

۳۶. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳)، *قرب الاسناد*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول.
۳۷. خلال، احمد بن محمد (۱۳۹۸)، *جامع العلوم الاحمد*، مکه المکرمه: مکتبه النهضه الحدیثه، چاپ اول.
۳۸. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳)، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه*، قم: مرکز نشر الثقافه الاسلامی، چاپ پنجم.
۳۹. دزفولی کاظمی شیخ تستری، اسدالله بن اسماعیل (۱۴۰۹)، *مقایس الانوار و نفائس الاسرار فی احکام النبی المختار و عترته الاطهار*، قم: موسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث، چاپ سوم.
۴۰. دسوقی، محمد بن احمد (۱۴۰۸)، *الحاشیه علی الشرح الکبیر*، قاهره: دار الکتب العربی، چاپ سوم.
۴۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۵۷)، *لغت نامه*، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۴۲. ذهبی، محمد بن احمد (۱۹۶۳)، *میزان العتدال فی نقد الرجال*، قاهره: چاپ علی محمد بجاوی، چاپ اول.
۴۳. رافعی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۷)، *التدوین فی اخبار قزوین*، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۴۴. رامپوری غیاث الدین، محمد بن جلال الدین (۱۳۶۳)، *غیاث اللغه*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.
۴۵. راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۰۹)، *الخرائج و الجرائح*، قم: موسسه الامام المهدی (عج)، چاپ اول.
۴۶. راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۰۷)، *الدعوات*، قم: موسسه الامام المهدی (عج)، چاپ اول.
۴۷. زیات نیشابوری، عبدالله بن بسطام و حسین بن بسطام (۱۹۶۵)، *طب الائم*، نجف اشرف: مطبعه المرتضویه، چاپ اول.
۴۸. ساروی ابن شهرآشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹)، *مناقب آل ابی طالب*، تحقیق و تصحیح محمد حسین آشتیانی، قم انتشارات علامه، چاپ اول.
۴۹. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۶)، *اصول الحدیث و احکامه فی علم الدراییه*، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ هفتم.

۵۰. سجستانی ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش اسعد محمد طیب، بیروت: المکتبه العصریه، چاپ دوم.
۵۱. سجستانی ازدی، سلیمان بن اشعث (بی تا)، *سنن ابی داوود*، بیروت: دار لایحیاء السنه النبویه، چاپ اول.
۵۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۵)، *الرحمه فی الطب و الحکمه*، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ دوم.
۵۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۱)، *تدریب الراوی فی شرح التقریب النووی*، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
۵۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۰)، *الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور*، ریاض: مرکز هجر للبحوثو الدراسات العربیه، چاپ اول.
۵۵. شامی، یوسف بن حاتم (۱۴۲۷)، *الدر النظیم فی مناقب الائمة اللہامیم*، قم، مرکز انتشارات جامعه مدرسین، چاپ پنجم.
۵۶. شعرانی، حسین بن عبدالوہاب (بی تا)، *عیون المعجزات*، قم: انتشارات داوری، چاپ اول.
۵۷. شکورزاده، ام البنین (۱۳۶۴)، *دعا و اوراد اسلامی*، تهران، انتشارات هدایت، چاپ اول.
۵۸. شببانی مروزی ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶)، *المسند*، بیروت: موسسه الرساله، چاپ ششم.
۵۹. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۲۲)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ ششم.
۶۰. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۶)، *المعجم الکبیر*، تحقیق حمدی عبدالمجید سلفی، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۶۱. طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲)، *مکارم الاخلاق*، قم: موسسه الشریف الرضی، چاپ اول.
۶۲. طبرسی، محمد بن جریر (۱۴۱۵)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش احمد فرید مزیدی، بیروت: دارالفکر، چاپ دوم.
۶۳. طبرسی، محمد بن جریر (۱۴۱۳)، *دلایل الامامه*، قم: موسسه البعثه، چاپ دوم.
۶۴. طریحی نجفی، فخرالدین بن محمد (۱۴۱۶)، *مجمع البحرین و مطلعہ النیرین*، قم: نشر مرتضوی، چاپ سوم.
۶۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۴۸)، *اختیار معرفه الرجال (رجال الکشی)*، ترجمه حسن مصطفوی، مشهد: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه مشهد، چاپ اول.

۶۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵)، *تهذیب الکنال فی اسماء الرجال*، ترجمه حسن موسوی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول.
۶۷. طهانوی، محمد اعلی بن علی (۱۹۹۶)، *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه اللبنا الناشرین، چاپ اول.
۶۸. عاملی، سید جعفر مرتضی (۱۴۳۰)، *سلمان فارسی فی مواجهه التحدی*، بیروت: مرکز الاسلامی للدراسات، چاپ سوم.
۶۹. عربستانی، مهرداد (۱۳۸۷)، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز نشر دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
۷۰. عزیز، احمد (۱۳۶۷)، *تاریخ تفکر اسلامی*، ترجمه محمدجعفر یاحقی، تهران: انتشارات کیهان، چاپ اول.
۷۱. عسقلانی، احمد بن علی (بی تا)، *الاصابه فی تمییز الصحابه*، بیروت: چاپ عادل احمد عبدالوجود، چاپ اول.
۷۲. علوی، علی بن موسی - سید بن طاووس (۱۴۱۴)، *الاقبال بالاعمال الحسنه فیما یعمل مره فی السنه*، قم: نشر کتاب قم، چاپ سوم.
۷۳. علوی سید ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹)، *الامان من اخطار الاسفار و الازمان*، قم: موسسه ال بیت (ع) لاحیاء التراث، چاپ سوم.
۷۴. علوی سید ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۱)، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، قم: دار الذخائر، چاپ پنجم.
۷۵. غزالی شافعی، محمد بن محمد (بی تا)، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالمعرفه، چاپ اول.
۷۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۹)، *التفسیر الکبیر*، تهران: نشر اساطیر، چاپ پنجم.
۷۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت، چاپ سوم.
۷۸. قرشی بونی، احمد بن علی (۱۴۱۰)، *شمس المعارف و لطائف المعارف الصغری*، بیروت: المکتبه العلمیه الفلکیه، چاپ اول.
۷۹. قرشی تیکی بکری ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۰۰)، *کتاب الموضوعات*، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۸۰. قزوینی ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۴۱۸)، *السنن*، بیروت: دارالجیل، چاپ اول.

۸۱. قزوینی رازی، احمد بن فارس (۱۴۰۴)، *معجم المقاییس اللغة*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول.
۸۲. قضاعی تنوخی ابوالعراء معری، احمد بن عبدالله (۱۹۸۸)، *معجزه احمد*، به کوشش عبدالمجید دیاب، قاهره: دار المعارف، چاپ اول.
۸۳. قمی، عباس (۱۳۷۹)، *مفاتیح الجنان*، ترجمه محمد باقر کمره ای، قم: نشر شهریور، چاپ چهارم.
۸۴. قمی، عباس (۱۳۷۹)، *منتهی الامال فی تواریخ النبی والآل*، تحقیق ناصر باقری بید هندی، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم.
۸۵. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر (۱۴۲۲)، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء*، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
۸۶. کفعمی، علی بن ابراهیم (بی تا)، *مصباح کفعمی (جنه الامان الواقیه و جنه الایمان الباقیه)*، بیروت: موسسه الاعلمی، چاپ اول.
۸۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، *الکافی فی الاصول*، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ چهارم.
۸۸. کوفی، هناد بن سری (۱۴۰۶)، *الزهد*، به کوشش عبدالرحمن عبدالجبار فریوائی، کویت: دار الخلفاء، چاپ اول.
۸۹. لواسانی، سیدعلی (۱۴۰۱)، *حزرها ی معصومین (ع)*، قم: انتشارات دار السبطين، چاپ اول.
۹۰. مامقانی، عبدالله بن محمد (۱۴۰۵)، *مقباس الهدایه فی علم الهدایه*، قم: موسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، چاپ اول.
۹۱. متقی هندی، علی بن حسام الدین (۱۴۰۱)، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بیروت: موسسه الرساله، چاپ اول.
۹۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳)، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، بیروت: موسسه الوفاء، چاپ دوم.
۹۳. مدیرشانهچی، کاظم (۱۳۸۴)، *درایه الحدیث*، قم: مرکز دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول.
۹۴. مقدسی حنبلی ابن مفلح، ابراهیم بن محمد (۱۴۲۴)، *الأداب الشرعیه و المنح المرعیه*، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ دوم.

۹۵. مقدسی حنبلی، محمد بن عبد الواحد (۱۴۱۰)، *الاحادیث المختاره*، تحقیق عبد الملک بن عبدالله، مکه المکرمه: مکتبه النهضه الحدیثه، چاپ سوم.
۹۶. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۶)، *فهرست اسماء مصنفی الشیعه (رجال نجاشی)*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ ششم.
۹۷. نجفی، محمدحسن بن باقر (۱۴۲۰)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ چهارم.
۹۸. نمری قرطبی ابن عبدالبرّ، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲)، *الاستیعاب فی معرفه الاصحاب*، بیروت: دارالجلیل، چاپ سوم.
۹۹. نمری قرطبی ابن عبدالبرّ، یوسف بن عبدالله (۱۴۰۱)، *التمهید لما فی الموطا من المعانی والاسانید*، تحقیق سعید احمد اعراب، رباط: المملکه المغربیه، چاپ اول.
۱۰۰. نوری مازندرانی، حسین (۱۳۹۰)، *النجم الثاقب*، قم: انتشارات مسجد جمکران، چاپ شانزدهم.
۱۰۱. نوری مازندرانی، حسین (۱۳۶۹)، *نفس الرحمان فی احوالات سلمان*، ترجمه جواد قیومی، قم: موسسه الآفاق، چاپ اول.
۱۰۲. نووی، یحیی بن شرف (۱۴۰۹)، *التقریب و التیسیر لمعرفه سنن البشیر النذیر فی اصول الحدیث*، بیروت: دارالجنان، چاپ چهارم.
۱۰۳. نویری، احمد بن عبدالوهاب (۲۰۰۴)، *نهایه الارب فی فنون الادب*، قاهره: موسسه المصریه العامه، چاپ اول.
۱۰۴. نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱)، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ دوم.
۱۰۵. هروی، قاسم بن سلام (بی تا)، *الامثال السائره*، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.
۱۰۶. هواری اواری، هود بن محکم (۱۴۲۶)، *تفسیر کتاب الله العزیز*، الجزایر، دارالبصائر، چاپ اول.
107. Arnold, Clinton E. (1996), *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae*, Michigan, Baker Books, 65.
108. Bosworth, C. (1976), *the Mediaeval Islamic Underworld: The Banu Sasan in Arabic Society and literature*, Leiden, Brill, 66.
109. Ruska, J. & Carra de Vaux, B. (1999), *Talsim Encyclopedia of Islam*, CD-ROM Edition, v. 1.0, Leiden, Brill, 71.

110. González Wippler, Migene (1991), *The Complete Book of Amulets and Talismans*, Minnesota, Llewellyn Publications, 69.