

سیر تحول مفهوم حرز در فرهنگ اسلامی

حامد خانی (فرهنگ مهروش)*

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد آزادشهر - استان گلستان - ایران

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۱۲/۱۲ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۰/۱۱/۰۳)

چکیده

از انواع ادبیات دعایی جهان اسلام خاصه عالم تشیع، دعاهاى حرز هستند. مطالعه این متون خواه از جهت بازشناسی تاریخ ادب دعایی، و خواه از جهت درک تحولات کلان تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، و خواه به منظور دستیابی به ابزاری مفهومی برای تاریخ‌گذاری روایات تاریخی کهن، شایان توجه است. نخستین گام در این مسیر به دست آوردن درکی واضح از مفهوم «حرز» است. این مطالعه در صدد است از خلال مروری پدیدارشناسانه بر شواهد حضور حرز در تمدن اسلامی، تعریفی تاریخی از این پدیده حاصل کند و مؤلفه‌های معنایی آن را در دوره‌های گوناگون تاریخش بازکاود.

کلیدواژه‌ها: تاریخ ادبیات دعایی، حرز، تعویذ، جادو، دعادرمانی، تاریخ‌گذاری روایات.

درآمد

بر پایه 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 (González Wippler, 1-3). کاربرد حرز در فرهنگهای مختلف بشری و هم ادیان توحیدی پیشینه‌ای کهن دارد (برای شواهد رواج آن در فرهنگ یهودی و مسیحی، نک: ...; BindingSkemer, Arnold, 38-39).

از نگاه مطالعات تطبیقی تاریخ ادیان، یک سؤال مهم آن است که «چه زمان کاربرد روشهای جادویی فوق به نوشتن آیاتی از متون مقدس یا عباراتی دعاگونه پیوند خورد؟» (برای تحلیلهایی در این باره، نک: Gaster, "Charms and Amulets", 452; id., "Amulets and Talismans", 245; Posner, 906-907). تا آنجا که به فرهنگ اسلامی مربوط می‌شود، اعتقاد به اثربخشی حرزها - در کنار باور به اثربخشی اوراد و شمایل‌ها و جز آن در قالب عود، افسون، طلسم، رقیه، و... - باوری کهن است (نک: Ruska & Carra de Vaux, B., "Talsim").

فرد اعلائی حرز در عرف مسلمانان دعایی است که خواندن یا همراه داشتن آن فرد را از خطر حفظ می‌کند (نک: دهخدا، ذیل واژه). مضمون این دعا معمولاً آیاتی از قرآن یا عباراتی است که معتقدند مایه دفع بلاست. 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، ۱/ ۵۶۹)، دزدان (طبرسی، ۴۱۵)، پادشاهان ظالم (ابن بابویه، عیون...، ۱/ ۱۴۸) و مانند آن باشد. گاه نیز حرز برای درمان بیماریها به کار می‌رود (ابن بسطام، ۴۰). 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 تا کنون هرگز تاریخ آنها و جایگاهشان را در فرهنگ اسلامی نکاویده‌اند. باری، رواج حرز محدود به همین چند نمونه نیست و بس دامنه‌دارتر است.

رواج گسترده حرزها در فرهنگ اسلامی را می‌توان از گستره آثار در باره آن هم دریافت. در بسیاری از آثار حدیثی، و بویژه ادبیات دعایی، بایی به یادکرد حرزها اختصاص یافته است (برای نمونه نک: کلینی، ۲/ ۵۶۸؛ طبرسی، ۴۱۵؛ مجلسی، ۲۰۸/۹۱ و ابواب بعد). افزون بر این، در میان محدثان مسلمان از دیرباز نگارش آثاری در گردآوری انواع حرز دیده می‌شود. به عنوان یک نمونه کهن می‌توان کتابی را یاد کرد از مؤلفی ناشناخته که ابن طاووس بدان دسترسی داشته است (ابن طاووس، الامان، ۸۳). از میان آثار خود ابن طاووس حجم قابل توجهی از کتاب *مُهَج الدعوات* به یادکرد احراز اختصاص دارد. ابوالقاسم علی بن حسین علوی (د ۴۳۶ ق) نیز کتابی در این باره داشته است (بغدادی، ۲۶۳/۲؛ برای برخی از نمونه‌های دیگر، نک: همو، ۴۰۰/۱؛ آقابزرگ، ۱/ ۲۸۵، ۳۹۱، جم).

به همین ترتیب، بحثهایی نیز در باره میزان اعتبار برخی انواع مشهور حرز در گرفته

است (ابن عبدالبر، ۶۵۲/۲). در آثار طب سنتی و هر چه از این دست نیز می‌توان به شواهد متعددی از رواج حرزها در فرهنگ اسلامی برخورد (برای نمونه نک: ابن بسطام، ۹۴، ۹۶، ۱۲۴؛ نیز نک: موارد مکرر ضمن کتاب الرحمة و شمس المعارف از بونی، و کتاب الرحمة منسوب به سیوطی). بجز اینها، مباحث فقهی متعددی نیز در باره موضوعات مختلف مرتبط با حرز در گرفته است (نک: کلینی، ۵۷۱/۲-۵۷۲؛ نووی، ۷۳/۲؛ مبارکفوری، ۳۵۶/۹؛ دسوقی، ۱۲۶/۱؛ الفتاوی...، سرتاسر اثر).

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 لقب، و یا بخشی از نام و لقب نیز از دیرباز برای اشخاص رواج داشته است (برای نمونه نک: نویری، ۲۱۲/۲۰). حتی در دوره‌هایی از تاریخ تمدن اسلامی، فروش احراز اصلی‌ترین منابع درآمد درویشان و صوفیان بوده است (Bosworth, I/ 86-90, II/ 192, 221).

طرح مسئله

در مطالعه حرزها، پیش از هر سخنی آرایه تعریفی دقیق از «حرز» لازم است. عالمانی حرز را با تعویذ مترادف دانسته‌اند (برای نمونه، نک: جوهری، ۸۷۳/۳)؛ که مستلزم آن است حرز شیئی باشد چون تعویذ، برخوردار از نیروهای ماورایی، که همراه داشتن آن موجب دور ماندن از بلا یا گردد (نک: عربستانی، ۶۳۵). با این حال، نباید برخی تفاوتها را میان این دو از نظر دور داشت.

اولاً، 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. ثانیاً، با مقایسه حرزها و تعویذ ملاحظه می‌شود که در بسیاری موارد، حرزها خاصیت پیشگیری دارند و تعویذ درمان. ثالثاً، حرزها معمولاً به بزرگان دین یا عارفان بزرگ منسوبند، اما بسیاری تعویذها منشأ شناخته‌ای ندارند یا برگرفته از فرهنگهای دیگرند. رابعاً، 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 این همانی 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 و بدون توجه به این تحولات،

هر تعریفی که با نظر به برخی مصادیق آن ارائه گردد، همواره با مشکلاتی نظیر نقاط ضعف تعریف فوق روبه‌رو خواهد بود. بدین سان، باید راهی برای مطالعه تحولات مفهوم حرز در طول تاریخ فرهنگ اسلامی بیابیم.

در این مطالعه کوشش برای یافتن پاسخ پرسشهای زیر وجهه نظر قرار دارد: اولاً، مفهوم حرز در گذر زمان دچار چه تحولاتی شده است؟ ثانیاً، آیا پایه‌های تحول مفهوم حرز، نگرشها در باره کارکرد، انواع و مکانیسم عمل آن هم تحول یافته است؟ و ثالثاً، آیا می‌توان با نظر به تحولات تاریخی مفهوم حرز تعریفی تاریخی از آن ارائه داد؟

در جستجوی تعریفی تاریخی از حرز، به نظر می‌رسد باید نخست به گردآوری گزارشها از کاربرد حرز و استقصای نمونه‌هایی بپردازیم که در آنها به وجود حرزی تصریح شده است. آن‌گاه در مرحله بعد، باید به دسته‌بندی نمونه‌ها بر پایه تاریخ کهن‌ترین منبعی که آن اطلاعات را عرضه می‌دارد بپردازیم. با پیمودن دو مرحله یاد شده، و از خلال مرور شواهد تاریخی بازمانده، می‌توان تحول مفهوم حرز را قاعده‌مند کرد.

۱. توسعه مفهومی حرز از مدلول‌های مادی و عینی تا مدلول‌های ذهنی و اعتباری

حرز پیش از آن که به معنای اصطلاحی مورد نظر ما به کار رود، دوره‌ای از کاربردهای لغوی را پشت سر نهاده است. نخستین گام برای آگاهی از مدلول حرز شناخت همین معنای لغوی است.

الف. حرز به معنای مکان اختفا

در عباراتی مربوط به دوره زمانی نزدیک به ظهور اسلام تا حدود نیمه سده ۳ ق، حرز به معنای «مکان اختفا» است. به ظاهر، قدیم‌ترین معنای حرز در زبان عربی همین است. اولین شاهد این مدعا قولی منتسب به ابن عباس (د ۶۸ ق) است. وی ضمن بحث از آیه ۵۷ سوره توبه، واژه «ملجاً» را «حرز در کوه» می‌شناساند (طبری، ۱۰/ ۱۹۹). مضمون آیه سرزنش فراریانی است که می‌خواهند به ملجأ، غار یا حفره‌ای در زمین بخرزند و از جنگ بگریزند. فرار به غار و نقبی در زمین معنایی جز کوشش برای مخفی کردن خود ندارد. می‌توان به حدس گفت که حرز نیز در قدیم‌ترین کاربردها چنین مفهومی داشته است. یک نکته جالب توجه در این روایت واضح بودن معنای «حرز» برای عموم است. مخاطبان مفسر به قدری با این مفهوم انس داشته‌اند که وی کلمه‌ای نامأنوس (ملجاً) را با آن توضیح داده است.

در توضیحی که از قول مقاتل بن سلیمان بلخی (د ۱۵۰ ق) نیز در باره همین آیه نقل شده است (مقاتل، ۵۲/۲) به وضوح می‌توان همین معنا را بازشناخت و حدس فوق را تقویت کرد. به نظر می‌رسد این معنا در فاصله میان نیمه سده اول تا پایان این سده به فراموشی سپرده می‌شود. ابو عبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ ق) در شرح معنای عبارتی لازم می‌بیند معنای حرز را توضیح دهد (ص ۴). وی نیز حرز را «مکان فرار از دشمن» می‌شناساند؛ دشمنی که در جستجوی قوم برآمده است. یعنی حرز جایی دور از دیده شدن بوده است که دشمنان هرگز نتوانند فرد یا قوم گریخته را بیابند. از مقایسه این سه گزارش می‌توان دریافت که 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 باره کارکرد دفاعی کوه نزد عربها در دوران نزدیک صدر اسلام توضیح کاملی را می‌توان در تفسیر طبری سراغ گرفت (۲۲۶/۲۹). از شعر اخنس بن شهاب، شاعر عصری نزدیک اسلام (د ۷۰ پیش از هجرت)، که گوید: «همه قبایل را حرزی هست، جز تغلبیان - که به شمشیرهای خود پناه می‌برند» (نک: نشوان، ۱۴)، می‌توان تا حدود زیادی به کارکرد حرز و اهمیت آن در دوره پیش از اسلام پی برد. گویا در آن دوران دستیابی به حرزی که فرد بتواند با قرار گرفتن در آنجان خود را حفظ کند، کار مشکلی بود و از این رو در یکی از حکمت‌های عربی، دست یافتن به حرز با رسیدن به مطلوب معادل تلقی شده است: «یا حرزی، و ابتغی النوافل» (ابو عبید، ۳۸؛ نیز نک: ابو هلال، ۴۲۳/۲؛ برای انتساب این مضمون به ابوبکر - خلیفه اول، نک: زمخسری، ۲۳۹/۱).

در اواخر همین دوره، جاحظ (د ۲۵۶ ق) برای اشاره به مخفی داشتن رازهای دوستان از تعبیر «حرز سر» بهره می‌جوید (۹۰/۱). همچنان که خواهیم دید، این کاربرد زمانی روی داده است که معنای مورد بحث به تدریج کهنه و درک جدیدی از حرز فراگیر شده است. این شیوه انتخاب کلمات جاحظ را باید به حساب گرایش وی به نگارش نثر کهن^۱ گذاشت.

ب. حرز به معنای پناهگاهی امن، محصور و مانع نفوذ اغیار

از حدود اواخر سده ۲ ق تا نیمه سده ۴ ق، به تدریج حرز توسع معنایی پیدا می‌کند؛

توسعی معنایی 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 خواه با استحکام خود حرز و نفوذناپذیریش. به عنوان شاهدی بر این تحول معنایی می‌توان به تفسیر هود بن محکم (د ۲۲۸ ق) - مفسر اباضی در همین دوره - از کلمه «وکیل» در آیه «کفی بریک وکیلا» (اسراء/ ۶۵) اشاره کرد. وی «وکیل» را حرز معنا کرده و با این توضیح همراه گردانیده است که «خدا مانع نفوذ شیطان در بندهاست» (نک: ذیل آیه). در یک متن دیگر از متون همین عصر، ابوداود سجستانی (د ۲۷۵ ق) نیز در شرح روایتی نبوی، «کونوا حمی» را «حرز یکدیگر باشید» معنا کرده است (ص ۳۹). به همین ترتیب، طبری (د ۳۱۰ ق) در داستان پسر نوح نبی «سأوی الی جیل» (هود/۴۳) را چنین تعلیل می‌کند که کوه یک حرز و مانع آسیب باران محسوب می‌شود (۴۹/۱۲).

پ. مکان امن بر پایه قراردادی اجتماعی

در متون بازمانده از حدود نیمه‌های سده ۴ ق، باز معنای حرز دچار توسع می‌گردد. حرز تا پیش از این مکانی بود که به سبب موقعیت جغرافیایی، شرایط محلی و امکاناتی از این دست فرد را حفظ می‌کرد، بدون آن که باورهای افراد اثری در استحکام آن داشته باشد. این بار، حرز افزون بر شمول معانی پیشین مکانهای امن بر پایه قراردادهای اجتماعی را نیز دربرمی‌گیرد. در این مرحله، معنای حرز مطلق مکان امن است، خواه این امنیت حاصل ویژگیهای طبیعی خود آن مکان باشد خواه تنها در سایه اعتبارات و اندیشه‌ها 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 چونان «حرز قبایل عرب» شناسانده می‌شود. بی‌گمان، ورود به مکه از آن رو سبب حفظ جان فرد می‌شده که بر پایه اعتقادی پیشین کسی به واردان حرم آسیب نمی‌رسانده 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 می‌توان برای نخستین بار در *اغانی ابوالفرج اصفهانی* (د ۳۵۶ ق) و در تفسیر ابن ابی‌حاتم سجستانی (د ۲۷۵ ق) بازشناخت (نک: ابوالفرج، ۱۴/۱۵؛ ابن ابی‌حاتم، ۳۴۶۴/۱۰). پیش از این مکه همواره حرمی امن بوده است، اما کاربرد تعبیر «حرز» برای

اشاره بدان تازگی دارد. یک نمونه دیگر، که باز می‌توانش حمل بر همین معنا کرد، روایتی است که کلینی (د ۳۲۹ ق) از امام صادق (ع) آورده است (۲۸۱/۱). بر پایه این روایت، امام صادق (ع) نامه مختوم خداوند را از پدر خویش دریافت کردند و چون مهر از سر نامه برگرفتند امر الاهی را باز یافتند که «علوم پدران خویش را بگستران و نترس؛ که در حرزی». حرز در این روایت به معنای پناهگاهی است که برای فرد از تقدیری الاهی حاصل می‌شود. به عبارت بهتر، یک اعتبار و قرارداد پیشینی، یعنی تقدیر الاهی مبنی بر نگاهبانی 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. این معنای عام پناهگاهی مطلق است و فرق نمی‌کند حرز از آن‌رو حرز دانسته می‌شود که فرد را پنهان می‌کند، قابل نفوذ نیست یا قراردادی قبلی موجب امنیت آن شده است... یا هر چیز دیگر. با این حال، هنوز این مکان - هر چه باشد - کاملاً مادی و دیدنی است و جسم فرد را در خود جای می‌دهد و نگاهبانی می‌کند.

۲. دوره شکل‌گیری مفهوم اصطلاحی حرز

شکل‌گیری مفهوم اصطلاحی حرز را می‌توان به نیمه سده ۴ ق منتسب داشت. با این حال، به نظر می‌رسد این مفهوم ریشه در استعاره‌ای دارد که حدود ۱۰۰ سال پیش‌تر، یعنی در دوران کاربرد حرز در معنای لغوی و در حدود نیمه‌های سده ۳ ق، شکل گرفت. توضیح این که هناد بن سری (د ۲۴۳ ق) - صوفی و محدث کوفی - روایتی را از قول عمر بن خطاب نقل می‌کند مبنی بر این که هر کس فقیری را بیوشاند و عورتش را با لباسی مخفی دارد به «حرز خدا» پای خواهد نهاد (۳۵۰/۱). این روایت را باید چنین معنا کرد که هر کس عورت فقیری را مخفی بدارد خدا هم عیوبش را خواهد پوشاند. حرز خداوند - آن سان که در این استعاره نموده می‌شود - حرزی نادیدنی، ولی از همه حرزها مطمئن‌تر است.

با گذشت حدود صد سال، این استعاره رواج عام پیدا می‌کند و مبنای تحول مفهوم حرز می‌شود. در نیمه سده ۴ ق، این اندیشه فراگیر است که حرزها همواره مادی نیستند و حرزهای نادیدنی هم وجود دارند. تعبیری همچون «إحراز بذكر الله» (نک: ابن حبان، ۱۳۲/۳) که برای نخستین بار در متون این دوره دیده می‌شود، هنوز هیچ اشاره‌ای به خواندن متنی خاص ندارد؛ بلکه به معنای حفظ کردن خویش با یاد خداوند است.

یک استعاره شایان توجه دیگر در همین دوران استعاره‌ای مبتنی بر تشبیه قرآن به حرز است. کاربرد این تعبیر را می‌توان در *اهل القرآن آجری* (د ۳۶۰ ق) سراغ گرفت. وی بعد از یادکرد آدابی برای قرائت قرآن بیان می‌دارد هر کس این آداب را بپاید قرآن حرز او خواهد شد (ص ۷). در این نمونه نیز، همانند مثال قبل، حرز بی‌تردید در یک معنای مجازی به کار رفته است. این معنای مجازی حد فاصل کاربرد لغوی حرز و کاربرد آن در معنای اصطلاحی است.

الف. رواج حرزهای غیر متنی

نخستین مرحله از این تحول حدود ربع سده، یعنی از حدود ۳۵۰ تا ۳۷۵ ق، را دربرمی‌گیرد. 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 دربرمی‌گیرند. 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. اگر متنی هم گهگاه به کار ایجاد حرز می‌آید، نمونه‌ای معدود میان نمونه‌های متعدد است و توجه خاصی به متن برای حرز نیست.

در سخن از شواهد و نمونه‌های این کاربرد، نخست می‌توان روایتی را مثال آورد که طبرانی (د ۳۶۰ ق) نقل کرده و به نوعی بیانگر تلقی عمومی از حرز در عصری نزدیک به دوران حیات خود اوست. بر پایه این روایت، «وقتی کسی در راه خدا قربانی کند، گر چه خون قربانی به زمین ریزد، به‌واقع این خون در حرز خدا قرار گرفته است» (۱۷۶/۸). شاهد دوم دو روایت یاد شده در آثار ابن بابویه (د ۳۸۱ ق) است؛ یکی حاکی از این که «انگشتری عقیق حرزی برای سفر است و کاربرد آن فرد را از خطر دزدان و بلایای بین راه می‌رهاند» (ثواب الاعمال، ۱۷۴)؛ و دیگری حاکی از این که «ترک گناهان هم فرد را در حرز خداوند قرار می‌دهد» (خصال، ۱۰۱). در این دو مثال نیز با حرزهایی سر و کار داریم که از جنس متن و لفظ نیستند.

ب. رواج حرزهای متنی: کاربرد تدریجی قرآن و دعا به عنوان حرز

ربع آخر سده ۴ ق زمان رواج تدریجی حرزهایی از جنس الفاظ و متن است. پیش از این، البته گاهی ذکر خداوند همچون راهی برای پا نهادن به حرز خدا مطرح شده بود؛ با این همه، نه به عنوان یک گونه دعا بلکه همچون عملی خیر - مانند بسیاری اعمال خیر

دیگر که می‌توانند فرد را به حرز خدا ببرند - به شمار می‌رفت. در آثار بازمانده از این عصر، به مرور، مصادیق متنی به عنوان فرد اَجَلای حرز مطرح می‌شوند. از شواهد این توسعه معنایی روایتی منسوب به امام رضا (ع) در *عیون اخبار الرضای* ابن بابویه است (۱۴۸/۱). در این روایت، از یک دعا که نوعی «عوذ» نامیده شده است همچون حرز یاد می‌شود. شاهد دیگر ذکری است که ابوطالب مکی (د ۳۸۶ ق)، صوفی مشهور، ۱۰۰ بار تکرار آن را در وقت خواب مفید و حرزی از شیطان برشمرده است (۷۹/۱). به همین ترتیب، وی از تکرار اذکار دیگری نیز به عنوان حرز سخن می‌گوید (برای نمونه، نک: ۱۲۶/۱).

در همین دوره است که ادیبانی چون جوهری (د ۳۹۳ ق) و ابوالعلاء معری (د ۴۴۹ ق) مفهوم «حرز» را با «تعویذ» مترادف دانسته‌اند. توضیح آنها گویاست که خواسته‌اند مفهومی را که برای عموم نامأنوس‌تر است با شهر مصادیقش بشناسانند: «یقال للتعویذ حرز» (جوهری، ۸۷۳/۳؛ ابوالعلاء، ۳۶۶/۲). به دیگر سخن، این که در مقام شناساندن مفهوم حرز بعد از پاره‌ای توضیح گفته‌اند «به تعویذ نیز حرز گفته می‌شود»، نباید حمل بر این معنا کرد که می‌خواهند این دو مفهوم را مترادف بنمایانند. نکته آن است که در عصر آنان، شهر مصادیق حرز تعاویذ بوده است؛ تعاویذی که عمومشان متونی از جنس دعا بودند و به قصد حفاظت از فرد با وی همراه می‌شوند.

باور به اثربخشی دعاهای حرز در اواخر سده ۴ ق بسیار فراگیر بود. به عنوان شاهدی بر این مدعا می‌توان به خاطره‌ای از بدیع‌الزمان همدانی اشاره کرد (بدیع‌الزمان، ۱۳۷-۱۴۰). بر پایه این نقل، که خود نامش را «المقامة الحرزیه» نهاده، باور به اثربخشی حرز در وضع سخت مثل توفان دریا موجب دلگرمی کشتی‌نشینان و حتی پرداخت مبالغی برای دریافت آن شده است.

۳. دوره تغییر در تداعی عاطفی حرز

دانسته شد که در ربع آخر سده ۴ ق توسعه معنایی حرز بدان سو میل می‌کند که حرز به نوعی ادبی در ادبیات دعایی جهان اسلام نزدیک شود. 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 ۵ ق، ظاهراً حرز بار عاطفی خنثی و حتی مثبتی یافته است. مفهوم حرز که پیش از این تداعی گر «پناه‌جویی از شر نیروهای اهریمنی و خوف و خطر» بود به

مفهوم «پناه‌جویی برای آرامش و تسلاهی قلب» نزدیک می‌شود. در حقیقت یک جور گردش ظریف در بار عاطفی مفهوم حرز رخ می‌دهد. بدین سان، از اوایل سده ۵ ق، حرز به موسع‌ترین معنای اصطلاحی خویش می‌رسد و برای اشاره به هرگونه روش کسب اطمینان و تضمین حفاظت از قوای اهریمنی کاربرد می‌یابد. در خلال این دوره، به‌مرور بسیاری از رفتارها که پیش از این از قبیل طلسمات و افسون‌ها و جادوها تلقی می‌شدند امکان می‌یابند که نوعی حرز شناسانده شوند. این توسعه بیش از حد، گرچه به فروپاشی مفهوم نمی‌انجامد، آغاز عصر تفکیک‌پذیری مفهوم حرز و تولد مفاهیمی جدید از دل آن به عنوان اقسامی متنوع از حرز است.

الف. خداوند همچون حرز

همچنان که دوره شکل‌گیری مفهوم اصطلاحی حرز با رواج یک استعاره آغاز شد، سرآغاز «دوره تغییر در تداعی عاطفی حرز» نیز مقارن با شکل‌گیری یک استعاره جدید و رواج حرزهای انتزاعی‌تر - در سایه رواج کاربرد آن - است. مقارن با اوایل سده ۵ ق تا نیمه آن سده، ترویج این اندیشه را می‌توان در آثار متعددی دنبال کرد که از خود خدا چونان حرز می‌گویند. پیش از این حرزها با تمام تنوعشان مناطق امنی تحت سیطره خداوند بودند. اکنون در این دوره به خود خداوند همچون یک حرز می‌نگرند. می‌توان شواهد متعددی از رواج این معنا را در آثار دوره تاریخی یاد شده بازجست. برای نمونه، در عباراتی منسوب به حسن بصری که در کتاب *البصائر ابوحیان توحیدی* (د ۴۰۰ ق) آمده است، از گروهی سخن می‌رود که خداوند را حرز خود گرفتند و به او پناه جستند (۲۴/۳). نیز در عباراتی منسوب به علی (ع)، که در *نهج‌البلاغه* آمده است، از تقوای الهی چونان حرز یاد می‌شود (خطبه ۱۹۱، ۱۹۸). به همین ترتیب، در تعدادی از متون دعایی این عصر خود خداوند را چونان یک حرز می‌شناسانند (مفید، ۴۱۳؛ شیخ طوسی، تهذیب، ۹۷/۳). در ادبیات دعایی شیعه نیز در همین دوره این مفهوم که خداوند حرز بی‌کسان، خوارشدگان و بی‌حرزان است راه پیدا می‌کند (همو، مصباح، ۱۵۱، ۴۵۵).

شاید عبارتی دیگر نیز منسوب به علی (ع) که ورع را مستحکم‌ترین حرز می‌شناساند (ثعالبی، ۳۵) محصول همین جریان فکری باشد. تشبیه ورع به حرز در این عبارت کوششی در جهت توسعه معنایی حرز از خلال تولید استعاره‌ای جدید است؛ هرچند این

کوشش در دوره‌های بعد راه به جایی نمی‌برد. برعکس در مورد تشبیه خدا به حرز، شاهد این هستیم که بعد از مدتی اندک خود کلمه «حرز» همچون نامی برای خدا به کار می‌رود. همچنان که خواهیم دید شکل‌گیری استعاره «حرز همچون نامی برای خدا» سرآغازی برای یک دوره جدید در تحول مفهوم حرز است.

ب. حرز در ادبیات تخصصی دعا

مقارن با رواج استعاره یاد شده، و تغییر بار عاطفی حرز از «روشی قابل بهره‌جویی در مواقع خطر» به «روشی اطمینان بخش و آرامش آور در همه احوال»، کاربرد حرزها به شدت گسترش می‌یابد.

این دوره مقارن با تحولاتی گسترده در کل ادبیات دعایی جهان اسلام است. با آغاز سده ۵ق نگارش در باره دعا کاری تخصصی می‌شود و عالمانی پدید می‌آیند که دعا حوزه مطالعاتی آنهاست. در این دوره هر آنچه دعا محسوب می‌شود، برخاسته از هر منشأ فکری باشد، مأخذی برای نگارش کتب ادعیه به شمار می‌رود و تک نگاری در باره موضوعات فرعی‌تر و تخصصی‌تر دعایی نیز شکل می‌گیرد. نگارنده ضمن گونه‌شناسی تاریخی تألیفات دعایی جهان اسلام این دوره را عصر پیدایی ادبیات تخصصی در حوزه دعا می‌نامد (گستره...، ۲۰۸-۲۱۰). این عصر تا مقارن زمان حمله مغول، یعنی نیمه دوم سده ۷ق، ادامه می‌یابد. در خلال آن، مفهوم حرز که اکنون تثبیت شده و به موسع‌ترین معنای خود رسیده است مقسمی برای مفاهیم جزئی‌تر می‌شود.

پیش از این بحث بر سر این بود که چه چیزهایی حرز است و چه چیزهایی نیست. 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 مفهوم‌زایی از دل حرز است.

تنوع حرزها در این عصر سبب می‌شود آنها را بر پایه منطقه‌ای متفاوتی تفکیک نمایند. گاه منطق تفکیک تفاوت ساز و کار اثر آنهاست؛ بدین‌سان، مثلاً به حرزی که فرد را از شیاطین بپوشاند و با مخفی کردن او را حفاظت کند «احتجاب» یا «حجاب» می‌گویند (طبرسی، ۴۱۷؛ ابن طاووس، مهج الدعوات، ۴۴-۴۵)؛ یا حرزی که با استحکام خویش مانع از عبور تیر بلای شیاطین و رسیدنشان به فرد شود «جوشن» خوانده می‌شود (همان، ۲۳۲؛ نیز نک: مهرش، «جوشن...»، ۷۲۵). گاهی نیز منطق تفکیک

حرزها ماده سازنده آنهاست. بدین ترتیب، حرزهایی که از جنس آیات قرآن هستند «آیات الحرز» نامیده می‌شوند (ابن نجار، ۱۷۰/۳-۱۷۱) و حتی در این باره اثری نیز نوشته می‌شود (سیوطی، ۵/ ۲۹۷). قدری متأخرتر از این دوره، ولی با همین منطق، مفهوم «ادعیه الحرز» نیز شکل می‌گیرد (متقی، ۲/ ۶۶۶). گاهی نیز منطق نامیدن حرزها اعتبار و اهمیت فردی است که حرز بدو منتسب است. جریان نام‌گذاری حرزها در انتساب به شخصیت‌های دینی (خواه ائمه و صحابه، یا عرفا و...) در این دوره پای می‌گیرد. برای مثال، می‌توان از نام‌گذاری حرز ابودجانه (برای تحریرهای دوگانه آن، نک: بیهقی، ۱۲۰/۷؛ مجلسی، ۲۲۰/۹۱ به بعد)، حرز ابوسعید ابوالخیر (رافعی، ۱/ ۳۸۹) و حرزهای متعددی منتسب پیامبر (ص)، علی (ع)، فاطمه (س) و سایر بزرگان دین (نک: ابن طاووس، مهج الدعوات، ۳ به بعد) 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 زمان دارند و مثلاً، 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 (نک: غزالی، احیاء...، ۱/ ۲۹۷). به عنوان یک نمونه، خواندن هفت بار سوره حمد بعد از نماز جمعه حرزی از یک جمعه تا جمعه بعد برای فرد شناسانده شده است (همان، ۱/ ۱۸۴). به همین ترتیب، در این دوره دایره جغرافیایی نفوذ و عمل آنها نیز متنوع و متمایز می‌شود؛ گاه فرد را حفظ می‌کنند، گاه خانواده و اهلش را و گاهی نیز مثلاً حرزی برای خانه فردند و دربرگیرنده منطقه‌ای محصور (نک: همان، ۲/ ۲۵۳). پیدایی حرزهایی با کاربری خاص حفاظتی، پزشکی، برای کودکان (ابن طاووس، مهج الدعوات، ۴۳-۴۴) هم جریانی است که نزدیک بدین عصر شکل می‌گیرد. خواندن حرز قبل از مسافرت نیز که پیش از این برای محفوظ ماندن مرسوم بوده است (ابن بابویه، ثواب الاعمال، ۱۷۴) اکنون فراگیرتر می‌شود (نک: غزالی، همانجا؛ حریری، ۲۹۷). به عنوان نمونه‌ای برای کاربردهای پزشکی حرز می‌توان حرزی منقول از پیامبر (ص) برای حضرت زهرا (س) را مثال آورد. این حرز را حسن بن فضل طبرسی در مکارم الاخلاق نقل کرده است (ص ۴۰۱). در این حرز به ارواح خبیثه دستور داده می‌شود «از گوشت و خون صاحب این جسم نخورید و نیاشامید؛ از بدن حامل این حرز خارج شوید و به کالبد شروری ناپاک بروید». همین معنا را در دو حرز دیگر آن کتاب می‌توان سراغ داد

(ص ۴۰۴ «اخرج منها مذموماً مدحوراً»، ۴۱۵ «اخرج بقدره الله»). در حرزهای مکارم الاخلاق یک نکته جالب دیگر این است که برای پیش‌گیری صادر نشده‌اند و جنبه درمانی دارند.

در این دوره، دیگر کوششی برای ذکر سلسله سندی اعتباربخش به روایت حرز دیده نمی‌شود. می‌توان حرزهای متعددی را سراغ داد که به صحابه، ائمه دین و عارفان بزرگ منسوبند. جریان یادکرد بی‌سند حرزها که در این دوره آغاز می‌شود، ادامه می‌یابد. مدتها بعد و در عصر علامه مجلسی (د ۱۱۱۱ ق) کاربرد احراز غیر مأثور به قدری رایج است که وی بابتی بدانها اختصاص می‌دهد؛ باب «سائر الاحراز المروية والعودات المنقولة» (۹۱/۳۶۶ به بعد). گرچه او به مأثور نبودن حرزهای این باب تصریح نمی‌کند مقایسه میانشان با سایر احراز جلد ۹۱ بحار الانوار گویای تفاوتهاست. احراز این باب به صورت‌مُسند نقل نشده‌اند؛ ولی از عالمان بزرگ و شناخته همچون میرداماد و «بعض افاضل» رسیده‌اند (نک: ۹۱/۳۶۹، ۳۷۰) و اعتبار خود را بیش از آن که در اسناد به بزرگان دین کسب کنند از تجربه شدن و اثربخش بودن خود گرفته‌اند.

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 تسییحی که در دست فرد است به عنوان ابزاری برای ایجاد حرز یاد شده است (راوندی، ۶۱-۶۲). یک جای دیگر، حرزی توصیه شده که لازم است حتماً تنها در شبکلاه فرد جای گیرد (طبرسی، ۴۰۴ «حرز القلنسوه»). ظاهراً در این دوره آدابی نیز برای کاربرد حرزها پدید آمده است که باید رعایت شود. غزالی یک جا تأکید می‌کند که در عین آن که گاه یک آیه قرآن خاصیت حفاظتی دارد کل سوره حاوی آن آیه را باید خواند. او سوره کهف و آیه «فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوا وَ هُوَ مَا اسْتَطَاعُوا لِهَنْتَقِباً» (کهف/ ۹۷) را مثال می‌زند (غزالی، سرالعالمین، ۲۳). تأکید غزالی را در واقع باید به «وجود آدابی خاص برای کاربرد حرزها» تفسیر کرد، هر چند این آداب هنوز در آن روزگار منقح نشده‌اند.

پ. تحولات متأخر

از اوایل سده ۷ ق معنای حرز باز توسعه می‌یابد و مدلولهایی جدید را دربرمی‌گیرد. پیش از این، حرزها بر شیوه‌ای متدینانه دلالت می‌کردند که فرد را در پناه خدا جای می‌داد و از اهریمنان می‌رهاند. 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 (۱/ ۳۶۲). این جریان، هرچند هرگز چنان فراگیر نمی‌شود که حرز را از مفهومی دینی به مفهومی غیر دینی مبدل کند، در چند سده بعد جدی‌تر ادامه می‌یابد. دلالت حرز در برخی متون متأخر بر «کاربرد هر گونه روش - الاهی یا جادویی - برای رهیدن از شیاطین» ادامه همین جریان است. شاید بتوان به عنوان شاهدی دیگر بر این معنا به گسترش کاربرد «أغلوطات» (کلمات نامفهوم) در حرزها اشاره کرد (برای این اصطلاح، نک: یواقیت...، ۲۰۱). پیش از این نیز نمونه‌هایی از الفاظ مبهم در حرزها به کار می‌رفت و معمولاً آوانگاری کلماتی سریانی بود (برای نمونه، نک: طبرسی، ۴۰۱، ۴۱۵). اکنون تعداد بسیار بیشتری از کلمات مبهم را می‌توان سراغ گرفت که نمی‌توانشان به هیچ زبانی منسوب کرد، اساطیری و مبهم‌اند، و تنها توجیه کاربرد آنها آثاری است که بر پایه علم حروف بدانها نسبت می‌دهند (برای نمونه، نک: بونی، شمس‌المعارف، ۵۰، ۵۲، جم).

یک اندیشه متأخر دیگر برقراری پیوند میان کاربرد احراز و منافع اخروی است. پیش از این حرزها همواره از آن رو مورد توجه بودند که به حل مشکلات دنیوی می‌انجامیدند. البته کارهایی با منافع اخروی - مثل صدقه، دعا و... - برای ایجاد حرز روی می‌دادند، اما قرار بود حرزی در دنیا برای فرد ایجاد کنند. در سده ۹ ق و در برخی آثار ابن مفلح (د ۸۸۴ ق) تحولی دیده می‌شود، بدین سان که از برخی حرزها به عنوان مانعی در برابر آتش دوزخ سخن می‌رود (۱/ ۴۸۰).

بعدها، حرزها جایگاهی نیز در باورهای کلامی پیدا می‌کنند که حکایت از عمق نفوذ باور به اثربخشی آنها در دل و جان مردمان است. صاحب‌جوهر در اثر فقهی مشهور خود جوهر الکلام عصمت اهل بیت (ع) را به حرزهایی مختص ایشان پیوند می‌زند. وی بدین باور اشاره دارد که اهل بیت (ع) از آن رو هرگز تحت تسلط اهریمنان واقع نمی‌شوند که حرزهایی همراه دارند (۸۸/۲۲). شاید این اندیشه را نتوان در دعاوی متکلمانه پی‌جویی کرد، اما بی‌تردید یک باور عمومی بوده که در اثر صاحب‌جوهر بازتاب یافته است.

نتیجه

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 استعاره‌ای را فراگرفت. بدین

سان، حرز که در قدیم‌ترین 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 از مکانی دیدنی به مکانی نامشهود و منتسب به خدا در پرتو شکل‌گیری یک استعاره ممکن شد. به مرور تعبیر حرز به جای دلالت بر یک مکان، بر یک روش برای ورود بدان مکان دلالت نمود و این روش نیز، به مرور خود از کاربرد مواد برای دسترسی به آرامش، به کاربرد الفاظ تحول یافت. بدین سان، حرز به نوعی ادبی در ادبیات دعایی جهان اسلام نزدیک شد.

دانسته شد که تحول کلان دیگر در تاریخ حرز با رواج استعاره «خدا همچون حرز» و تغییر در تداعی عاطفی حرز رقم خورد. بدین سان، پایه پای رواج گسترده حرزها، و همزمان با عصر شکل‌گیری ادبیات تخصصی دعا، حرزهایی برای زمانهای خاص، دامنه نفوذ خاص و اثر خاص پدید آمدند پرداختن به حرز بخشی از تخصص عالمان دعاپرداز شد و ابزارها و آداب خاصی نیز برای کاربرد آن پدید آمدند.

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 به ظاهر 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.

پایه پای این تحولات و در هر مرحله، نگرشها به سازوکار^۱ 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؛ بعد او را با قرارداد حفظ می‌کرد؛ و بدین سان، از حفاظتی منفعل به حفاظتی فعال گرایید. 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 بازوانشان را ضعیف می‌کردند. بدین سان، ساز و کارهای کهنی که در دوره تحول لغوی حرز مطرح بودند، از منفعل‌ترین تا فعال‌ترین، دوباره حول معنای اصطلاحی حرز بازآفریده شدند.

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 در باره 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. آجری، محمد بن حسین، *اخلاق اهل القرآن*، در پایگاه اینترنتی الوراق^۱.
۲. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، *الذریعة*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م.
۳. ابن ابی حاتم سجستانی، عبدالرحمان بن محمد، *التفسیر*، به کوشش اسعد محمد طیب، بیروت، المكتبة العصرية.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، *ثواب الاعمال*، قم، ۱۳۶۸ش.
۵. همو، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق/ ۱۳۶۲ش.
۶. همو، *عیون اخبار الرضا*، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م.
۷. ابن حبان، محمد، *الصحيح*، با ترتیب ابن بلبان، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت. مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۳م.
۸. ابن طاووس، علی بن موسی، *الامان من اخطار الزمان*، قم، آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۹. همو، *مهج الدعوات*، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
۱۰. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، دارالجیل، ۱۴۱۲ق.
۱۱. ابن مفلح، ابراهیم بن محمد، *الآداب الشرعية*، در پایگاه اینترنتی الاسلام^۲.
۱۲. ابن نجار، محمد بن محمود، *ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۷م.
۱۳. ابن بسطام، عبدالله و حسین، *طب الائمة*، نجف، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۵م.
۱۴. ابو هلال عسکری، حسن بن عبدالله، *جمهرة الامثال*، به کوشش محمد ابو الفضل ابراهیم و عبدالمجید قطامش، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م.
۱۵. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *الاعانی*، به کوشش سمیر جابر، بیروت، دارالفکر.
۱۶. ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *البصائر و الذخائر*، به کوشش وداد قاضی، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۹ق/ ۱۹۹۹م.

1. www.alwaraq.com

2. www.al-Islam.com

۱۷. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، *المعمرون و الوصایا*، در پایگاه اینترنتی الوراق.
۱۸. ابوطالب مکی، محمد بن علی، *قوت القلوب*، به کوشش عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق/ ۲۰۰۵م.
۱۹. ابوعبید قاسم بن سلام، *الامثال*، در پایگاه اینترنتی الوراق.
۲۰. ابوالعلاء معری، احمد بن عبدالله، *معجز احمد*، به کوشش عبدالمجید دیاب، قاهره، دار المعارف، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۸م.
۲۱. بدیع الزمان همدانی، احمد بن حسین، *المقامات*، به کوشش محمد عبده، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق/ ۲۰۰۵م.
۲۲. بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*، به کوشش محمد شرف الدین یالتقیا، رفعت بیلگه الکلیسی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. بونی، احمد بن علی، *شمس المعارف الصغری*، به کوشش ابوسلافه فریدی فلکی، دارالبیضاء، مکتبه الوحده العربیه.
۲۴. همو، *کتاب الرحمة فی الطب و الحکمة*، نسخه عکسی بارگذاری شده در پایگاه اینترنتی فورشیرد^۱.
۲۵. بیهقی، احمد بن حسین، *دلائل النبوة*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت/ قاهره، دارالکتب العلمیه/ دارالریان للتراث، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م.
۲۶. ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *الاعجاز و الایجاز*، بیروت، دار الغصون، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م.
۲۷. جاحظ، عمرو بن بحر، *البخلاء*، به کوشش احمد عوامری و علی جارم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق/ ۲۰۰۱م.
۲۸. جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م.
۲۹. حریری، قاسم بن علی، *المقامات*، به کوشش یوسف بقاعی، دارالکتب اللبنانی، ۱۹۸۱م.
۳۰. دسوقی، محمد عرفه، *الحاشیه علی الشرح الکبیر*، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه.
۳۱. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، تهران، ۱۳۲۵-۱۳۵۷ش.
۳۲. رافعی، عبدالکریم بن محمد، *التدوین فی اخبار قزوین*، به کوشش عزیزالله عطاردی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۷م.
۳۳. راوندی، سعید بن هبة الله، *الدعوات*، قم، مدرسه الامام المهدی، ۱۴۰۷ق.
۳۴. زمخشری، محمود بن عمر، *الفائق فی غریب الحدیث*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
۳۵. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الدر المنثور*، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۳م.

۳۶. شیخ طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خراسان، تهران، اسلامی، ۱۳۶۴ش.
۳۷. همو، مصباح المتهجد، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱.
۳۸. صاحب جواهر، محمد حسن، جواهر الکلام، به کوشش عباس قوچانی، تهران، اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۳۹. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط، به کوشش طارق بن عوض الله و عبد المحسن بن ابراهیم حسینی، قاهره، دار الحرمین، ۱۴۱۵ق.
۴۰. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، قم، شریف رضی، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م.
۴۱. طبری، محمد بن جریر، التفسیر، به کوشش صدقی جمیل عطار، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م.
۴۲. عربستانی، مهرداد، «تعویذ»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، جلد ۱۵، تهران، مرکز نشر دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷ش.
۴۳. غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دار المعرفة.
۴۴. همو، سر العالمین، به کوشش محمد حسن اسماعیل و احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق/ ۲۰۰۳م.
۴۵. الفتاوی الذهبیة فی الرقی الشرعیة، گردآوری خالد جریسی، ضمن پایگاه اینترنتی فورشیرد^۱.
۴۶. قرآن کریم.
۴۷. کتاب الرحمة فی الطب و الحکمة، منسوب به سیوطی، قاهره، ۱۳۱۱ق.
۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامی، ۱۳۶۳ش.
۴۹. مبارکفوری، محمد عبدالرحمان بن عبدالرحیم، تحفة الاحوذی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م.
۵۰. متقی هندی، سید علی، کنز العمال، به کوشش صفوت سقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م.
۵۱. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م.
۵۲. مفید، محمد بن نعمان، المزار، به کوشش محمد باقر ابطحی، بیروت، دار المفید، ۱۴۱۴ق.
۵۳. مقاتل بن سلیمان بلخی، التفسیر، به کوشش احمد فرید، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق/ ۲۰۰۳م.
۵۴. مهروش، فرهنگ [حامد خانی]، «جوشن کبیر، دعا»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، جلد ۱۸، تهران، مرکز نشر دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۹ش.
۵۵. همو، گستره دعا پژوهی، تهران، بصیرت، ۱۳۸۹ش.

۵۶. نشوان بن سعید حمیری، *الحوار العین*، ضمن پایگاه اینترنتی الوراق.
۵۷. نووی، یحیی بن شرف، *المجموع*، دمشق، دار الفکر، ۱۳۴۴-۱۳۴۷ق.
۵۸. نویری، احمد بن عبدالوهاب، *نهاية الارب في فنون الادب*، به کوشش مفید قمیحه و دیگران، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق / ۲۰۰۴م.
۵۹. *نهج البلاغه*، به کوشش محمد عبده، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۶۰. هناد بن سری کوفی، *الزهد*، به کوشش عبد الرحمن عبد الجبار فریوائی، کویت، دارالخلفاء، ۱۴۰۶ق.
۶۱. هود بن محکم، *التفسیر*، به کوشش حاج بن سعید شریفی، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۰م.
۶۲. یاقوت حموی، *البلدان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م.
۶۳. *یواقیت العلوم و دراری النجوم*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۴ش.
64. Arnold, Clinton E., *The Colossian Syncretism: the Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae*, Michigan, Baker Books, 1996.
65. Bosworth, C. E., *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banu Sasan in Arabic Society and literature*, Leiden, Brill, 1976.
66. Gaster, M., "Charms and Amulets," *Encyclopedia of Religion & Ethics*, ed. James Hastings, Edinburgh, T. T. Clarck, 1980, Vol. III.
67. Gaster, Theodore H., "Amulets and Talismans," *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York, Macmillan, 1987, Vol. I.
68. González Wippler, Migene, *The Complete Book of Amulets and Talismans*, Minnesota, Llewellyn Publications, 1991.
69. Posner, Raphael, "Amulet", *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, Kerter Publishing House, 1971, Vol. II.
70. Ruska, J. & Carra de Vaux, B., "Talsim", *Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition, v. 1.0, Leiden, Brill, 1999.
71. Skemer, Don C., *Binding Words: Thextual Amulets in the Middle Ages*, Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 2006.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی