



تفسير «ب» بسم الله

شناسه:

- سید محمد رضا علوی
- تفسیر «ب» بسم الله
- از مجموعه تفسیر «نور الهدی»
- قطع: رقعی
- چاپ اول
- شماره گان: محدود
- ناشر: باران - هامبورگ
- تاریخ نشر: ۱۴۰۲ (ه ش)
- تعداد صفحات: ۱۹۴
- قیمت: = همت

آن چه هست:

- سخن نویسنده..... ۷
- متن سوره حمد..... ۱۳
- بخش اول**..... ۱۵ - ۴۰
- موقعیت و اهمیت «بسمله» در اعتقادات دینی..... ۱۵
- ذکر بسمله هنگام قرأت قرآن..... ۱۷
- ذکر بسمله در آغاز امور مهمه و راجحه..... ۱۷
- در مفهوم و مصداق بسمل..... ۲۱
- قرأت بسمله در نماز..... ۲۲
- چرا بسمله؟..... ۲۳

- ۲۶..... تجزیه و ترکیب نحوی بسمله.
- ۲۸..... ساختارشناسی لفظ «الله».
- ۳۰..... در مفهوم «بِسْ!».
- ۳۱..... تاریخ بسمله.
- ۳۴..... «بسمله» در مشارب عرفانی.
- ۳۷..... بسمله» نزد ارباب حکمت و اصحاب برهان.
- ۳۸..... «بسمله» در آثار هنری.
- بخش دوم..... ۴۱ - ۱۳۸**
- ۴۱..... درنگی بر نقطه‌ی «ب».
- ۴۳..... تعریف نقطه.
- ۴۶..... در اهمیت نقطه.
- ۴۷..... بررسی کارکردهای نقطه.
- ۵۸..... نقطه به عنوان عدد «صفر».
- ۵۱..... مکانت هنری نقطه.
- ۵۲..... نقطه معیاری برای دیگر حروف.
- ۶۱..... اندازه‌ی نقطه.
- ۶۲..... فرم و شکل نقطه.
- ۶۳..... جایگاه نقطه.
- ۶۴..... مفاهیمی از موقعیت‌های مختلف نقطه.
- ۶۷..... صدای نقطه.
- ۶۸..... نقطه و خط.
- ۷۱..... عناصر سه گانه‌ی نقطه، خط و سطح.

- ۷۳..... تعریف نمادین از احجام هفتگانه.
- ۷۴..... الف - دایره.....
- ۷۷..... ب - مربع.....
- ۷۸..... ج - مکعب.....
- ۷۹..... د - مستطیل.....
- ۷۹..... ه - مثلث.....
- ۸۲..... و - هرمی.....
- ۸۳..... و - منشور.....
- ۸۴..... ز - مخروط.....
- ۸۵..... مکانت معنوی نقطه «ب».....
- ۸۹..... العلم نقطه.....
- ۱۰۹..... نقطه، نماد حضرت محمد(ص).....
- ۱۱۰..... نقطه، نمادی از سیر پدیده‌های هستی.....
- ۱۱۱..... نقطه آغاز هستی.....
- ۱۱۴..... نقطه مظهر کمال.....
- ۱۱۵..... نقطه، صورت هستی.....
- ۱۱۹..... اهمیت نقطه در مفاهیم ذهنی و فلسفی.....
- ۱۲۳..... نقطه، نماد خانه کعبه.....
- ۱۲۴..... نقطه، نماد آفرینش عالم.....
- ۱۳۰..... نقطه به‌مثابه قاب قوسین او ادنی.....
- ۱۳۱..... اهمیت نقطه در منظومه‌ها و مشارب عرفانی.....
- ۱۳۲..... نقطه در ادبیات عرفانی.....

- بخش سوم..... ۱۳۸ - ۱۷۰**
- تاریخ نقطه..... ۱۳۹
- نقطه‌گذاری قرآن..... ۱۴۲
- اعراب‌گذاری قرآن..... ۱۴۴
- تقسیمات قرآن..... ۱۵۱
- رکوعات قرآن..... ۱۵۳
- نظرات در مورد تغییر رسم الخط قرآن..... ۱۵۴
- نگاه اجمالی به اقسام خطوط..... ۱۵۸
- خط میخی..... ۱۵۸
- خط «مُسند»..... ۱۶۰
- خط الفبائی..... ۱۶۱
- خط کوفی..... ۱۶۵
- اقسام خطوط کوفی..... ۱۶۶
- خط کوفی قرآنی..... ۱۶۷
- بخش چهارم..... ۱۷۱ - ۱۹۴**
- مراحل جمع و تدوین قرآن..... ۱۷۱
- نظرات در مورد تحریف یا عدم تحریف قرآن..... ۱۷۸
- نظر اعظام اهل سنت در مورد تحریف..... ۱۸۰
- قائلین به تحریف در میان شیعیان..... ۱۸۵
- روایات دال بر ظهور حجت..... ۱۸۹

سخن نویسنده

با عنایت به جایگاه «بسمله» و مفاهیم و مخاطب سوره مبارکه‌ی «حمد» می‌توان اذعان داشت که قرآن کریم کتابی است از پائین به‌بالا و از خاک به‌خدا؛ که از ماهیت و ضرورت راز و نیاز انسان با خدا و استعانت از او در مسیر پرپیچ و خم و دشوار زندگی گزارش می‌کند. مطالعات تاریخ و جامعه‌شناسی ادیان ثابت نموده است که از روزی بشر خود را شناخت و «انسان» شد، برای کشف رمز و رازهای هستی کمر بست؛ به‌شکوه و عظمت هستی پی برد، برای هستی خالق و گرداننده‌ی قابل شد و در برابر آن تعظیم و ستایش کرد. از دیگر سو تاریخ تکامل بشر نشان می‌دهد که مقوله‌ی دین نیز به‌موازات رشد تاریخی بشر تکامل کرده است؛ عموم ادیان اولیه برپایه‌ی اعتقادات رب‌النوع و چندخدائی استوار بوده است؛ به‌تدریج از چندخدائی به‌تک‌خدائی عدول کرده است.

«خدای واحد» در ادیان ملت‌ها تاریخ مشخصی دارد، چنان‌که خدای یگانه‌ی هر ملت، محصول تکامل تاریخی آن ملت است و جزء از تاریخ آن ملت به‌حساب می‌آید. تقریباً همه‌ی ملت‌های کهن از چندخدایی آغاز کرده‌اند و در سیر تکاملی خود به‌تک‌خدایی رسیده‌اند. سوره مبارکه‌ی حمد به‌دوره‌ی متأخر تک‌خدائی تعلق دارد، دوره‌ی که بشر به‌کمال رسیده و جهان را یک‌پارچه و قانون‌مند

شناخته است و بر آن است تا موجودیت خویشتن را نیز در چارچوب قوانین و نظامات هستی تعریف کند.

شواهد و اخباری به‌دست آمده به‌طور قطع ثابت می‌کند که خدا هست؛ چون ما هستیم، پس او هم هست. نفس همین تقصبات ذهنی ما دلیل قطعی بر وجود خدا است. هیچ ذهن خردمند دنبال "هیچی" نمی‌گردد، چون نیستی نیاز به تفحص ندارد، آن هستی است که میل و شوق به‌جولان ذهن ایجاد می‌کند.

وجود خدا غایت تکاپوهای ذهن بشر است. «معرفت» یعنی همین؛ چنین معرفت به‌ما می‌گوید خدا وجود دارد، اما خود را به‌ما معرفی نکرده است، ما او را کشف کرده‌ایم. او نیاز به معرفی خود ندارد؛ هیچ چیزی از ما نخواست، چون غنی بالذات است. لکن ما نیاز به کشف و حتی فرض وجود او داریم؛ اگر خدای هم وجود نمی‌داشت باید آن‌را می‌ساختیم. اگر جهان را او هم نیافریده باشد، هستی بدون او ناقص است.

کسانی که به‌انکار او کمر می‌بندند بیشتر به اثباتش کمک می‌کنند. آن‌ها ابتدا در ذهن خود یک تصور واضح و متمایزی از خدا (هم‌چون جوهر نامتناهی مطلق که هیچ کمالی را نمی‌توان از آن سلب

کرد.) پدید می‌آورند، سپس یک «نیست» به‌دنبالش می‌آورند!

این بزرگ‌ترین پارادوکس ذهنی برای کسانی است که خود را خداناباور می‌خوانند!

در فلسفه ثابت است که تصور وجود، مساوی با عین وجود است، هر چیزی که تصورش ممکن باشد، وجودش (وقوعش) نیز ممکن است. بر همین مبنا متألهان برای وجود (خدا) چهار مرتبه‌ی

وجودی قائل اند: عینی، ذهنی، لفظی، کتبی؛ به هر یک از این مراتب که اشاره کنیم دقیقاً به وجود خدا نشانه رفته ایم...

"خدای واحد" عمر خیلی دراز ندارد، چیزی حدود چهار هزار سال. کشف "خدای واحد" محصول تکامل تاریخی بنی نوع بشر است؛ بنی نوع بشر خیلی پیشتر از عمر "خدای واحد" است. طبق شواهد و اسناد تاریخی و مندرجات «عهد عتیق» یهود نخستین کاشف خدای واحد است: «ای اسرائیل! بشنو یهوه خدای ما، یهوهی واحد است.» (عهد عتیق، تثنیه ۶: ۴) در یهود پیشاتورات اندیشه‌ی چندخدایی و بت‌پرستی حاکم بود، بنی اسرائیل تعداد زیادی از خدایان و ایزدبانوان کنعانی، شامل «ال»، «اشیره» و «بعل» را می‌پرستیدند. بت بزرگ «مولک» در دره‌ی «هنم» در نزدیکی «بیت المقدس» مستقر بود که در برابر آن آدمیان را قربانی می‌کردند. قانون تورات آن را منع کرد. در کتاب «لاویان» عهد عتیق باب بیستم، آیه‌ی اول آمده است: «هرکس، چه اسرائیلی باشد چه غریبی که در میان شما ساکن است، اگر بچه‌ی خود را برای بت مولک قربانی کند، قوم اسرائیل باید او را سنگسار کنند.»

همچنین «مرقس» در انجیل خود می‌نویسد: «یکی از علمای دین یهود از عیسی پرسید: کدام حکم شریعت، مهم‌ترین همه است؟»

عیسی به او فرمود، مهم‌ترین حکم این است: <ای اسرائیل! بشنو خداوند خدای ما خداوند یکتا است> (انجیل مرقس، ۱۲: ۲۸ - ۲۹)

هرچند امروزه در صفحات می‌خوانیم که «مردوک = مردوخ» خدای سومریان بوده که بر دیگر خدایان غلبه یافته و خود به صورت خدای واحد درآمد؛ نیز عقیده داریم که پیش از این‌ها «ابراهیم» و

«نوح» و «شیت» ... و «آدم» کاشف خدای واحد بوده‌اند؛ ولی از آنجا که هیچ متن مستقلی از آن دوران‌ها در مورد این مدعیات در دست نداریم و این‌ها افواهیاتی است که بازهم اولین راوی همهی این‌ها «تورات» است و قبل از آن هیچ سند و مدرک مکتوب وجود ندارد؛ پس اصل هم‌چنان تورات و تلمود است که معرف اولیه‌ی بسیاری از این چهره‌ها می‌باشند. یعنی همین چهره‌ها را هم تورات و تلمود به‌ما معرفی کرده‌اند. اگر تورات نبود، امروزه ما هیچ‌یک از این چهره‌ها <حتی آدم> را هم نمی‌شناختیم.

در تاریخ هیچ متنی به‌اندازه‌ی تورات بر افکار و معتقدات بشر سایه نیانداخته و مبنا و منبع واقع نشده است، حقیر هیچ متنی قدیمی‌تر از تورات در تاریخ بشر سراغ ندارد که معرف خدای واحد نیز باشد. در همهی تمدن‌های پیشاتورات، مانند بین‌النهرین و مصر باستان و فرهنگ و معتقدات یونانی و پارس و هند ... سخن از خدایان متعدد و ربّ‌التّوع‌ها است.

در اساطیر یونانی دوازده خدای اصلی «المپ‌نشین» وجود داشتند که شامل: زئوس، پادشاه و پدر تمام خدایان؛ هرا، الهی ازدواج و زنان؛ آفرودیت، الهی عشق و زیبایی؛ آپولو، خدای شعر و موسیقی؛ آرس، خدای جنگ‌یونانی؛ آرمیس، الهی شکار و حیوانات؛ آتنا، ایزدبانوی عقل و خرد؛ دمترا، الهی زراعت و حاصل‌خیزی؛ دیونیسوس، خدای شراب و جشن؛ هفائستوس، خدای آتش و آهنگری؛ هرمس، خدای پیغام‌رسان؛ و پوزئیدون، خدای دریاها بودند... گاه خدایان دیگری چون هادس، هستیا و اروس را نیز جزو المپ‌نشینان

برمی‌شمارند. در مجموعه‌ی عظیم اسطوره‌ها و افسانه‌های یونانی، خدایان در کالبد انسانی توصیف شده‌اند.

حدود پانصد سال پیش از میلاد بود که «گزنفون» برای اولین بار وجود خدای واحد را پیش‌نهاد کرد و گفت خدا یکی بیش نیست، نه جسماً و نه معنأً شباهتی با آدمیان و دیگر موجودات فانی ندارد.

در این موقع مندرجات تورات تکمیل شده بود. در مورد این‌که «گزنفون» و دیگر حکمای یونانی چیزی از محتویات تورات شنیده بود، یانه؛ اخباری در دست نیست، ولی به‌رحال گزنفون نخستین منادی خدای واحد در یونان باستان است.

در هند باستان خدایان بسیاری چون «کرشنا»، «کالی»، «رام»، «وارونا»، «خورشید»، «میترا»، «شیوا»، «وشنو»... وجود داشتند.

در مصر باستان نیز سخن از «خدایان» است؛ و خدای «آمون» بزرگترین خدای مصریان بود. قدرتمندترین خدایان مصر باستان عبارت بودند از خدای خورشید یا رع، و الهه‌ی مادر یا ایزیس.

مصریان تمامی امور روزمره‌ی خویش را متکی به‌قدرت این خدایان می‌دانستند. هکذا در پارس باستان نیز سخن از چندگانه‌ی «مهر»، «میترا»، «اهورا مزدا» (خدایان مذکر) و «آناهیتا» (خدای مؤنث) و ده‌ها رب‌الّووع دیگر است که جمعاً زیر مجموعه‌ی آئین‌های زردشتی را تشکیل داده‌اند.

انسان با کشف یا فرض، یا حتی ساختن «خدای واحد» کاری بسیار بزرگی انجام داده است، مهم‌تر این‌که خود را از تنهایی بیرون آورده است. خدا باید باشد، و باید یگانه هم باشد تا ما بتوانیم با خیال راحت‌تر زندگی کنیم. دنیای عاری از فرض وجود خدا جداً وحشتناک

و نا امن می‌شود، ضرورت وجود خدا در زندگی یومیه‌ی آدم‌ها به‌اندازه‌ی مبرم و غیرقابل انکار است که اگر خدای هم وجود نمی‌داشت، بشر ناگزیر از خلق او بود. مهم این نیست که ما به دنبال رد پای خدا بگردیم تا معمای خلقت را حل کنیم، مهم آن است که وجود او به‌عنوان یک تکیه‌گاه روانی و عاطفی ضرورت اساسی دارد. در غیر این صورت نمی‌دانیم به‌هنگام شدت و فرحت، چه‌کسی را صدا بزنیم. وجود او به‌اعمال و نیات باطنی ما معنی می‌بخشد. پس خدا، خدای لحظات حساس است؛ خدا خدای محتاجان و سرمستان است.

فرض وجود خدا حتی در بین ارباب عقول و حکمت گسترده بوده و بخشی از دغدغه‌های ذهنی آنان را تشکیل می‌دهد. مهاتما گاندی می‌گوید:

«خدا نیروی مرموز و بیان‌ناپذیر است که در همه‌چیز ساری و نافذ می‌باشد. من آن را هرچند نمی‌بینم، اما احساس می‌کنم. این نیروی ناپیدا در عین حال که خود را محسوس می‌سازد؛ اثبات‌ناپذیر است. زیرا با تمام آنچه از راه حواس درک می‌کنم متفاوت است و شباهت ندارد. این نیرو که خدا است، از حدود ادراک و احساس بیرون است؛ اما می‌توان با استدلال تا حدودی به‌وجودش پی‌برد.»

سیدمحمد رضا علوی

اول محرم الحرام ۱۴۴۴

استکھلم

متن سوره حمد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾
 إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ
 أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾

ترجمه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾
 بِنام «الله» که بخشنده و مهربان است.
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾
 تمام حمد و سپاس مخصوص الله است که پرورش دهندهی جميع مخلوقات عالم است.
 الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾
 آن الله که بخشنده و مهربان است.
 مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾

همان الله که اقامه کننده و برپا دارنده‌ی روز رستاخیز است.

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾

<بنابراین، ای الله پاک> فقط تورا عبادت می‌نمائیم و تنها از تو

یاری می‌طلبیم.

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾

<ای الله پاک> ما را به‌راه راست و درست راهنما باش!

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾

همان راهی که به‌نیکان و پاکان درگاهت نیکو دانستی و ارزانی

داشتی؛ نه راه کسانی که بر ایشان غضب فرمودی؛ و نه راه آن

کسانی که در گمراهی و برهوت، سرگردان‌اند.

بخش اول

موقعیت و اهمیت «بسمله» در اعتقادات دینی

قرآن کریم با «بسمله» آغاز می‌یابد، از آن بابت که در تفکر دینی و بینش ادیان، خدا خالق و محور و روح هستی است؛ همه‌چیز از او آغاز می‌شود، به‌او خاتمه می‌یابد. بر همین اساس است که انسان خداپاور نیز امور مهمه‌ی خود را به‌نام خدا آغاز می‌کند، غالب مفسران بر این باور هستند که:

«البسملة، أو «بسم الله الرحمن الرحيم» هي مفتاح القرآن، وأول ما جرى به القلم في اللوح المحفوظ، وأول ما أمر الله به جبرئيل أن يقرئه النبي محمد: «اقرأ باسم ربك الذي خلق» فكان أول أمر ينزل عليه. (و كان) معنى بسم الله؛ أي: أبدأ قراءتي باسم الله، أو باسم الله أبدأ قراءتي والبدأ بها للتبرك. اتفق العلماء على أن بسم الله الرحمن الرحيم آية من سورة النمل في قول الله: إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ واتفقوا على عدم قراءتها في أول سورة التوبة.» (۱)

= «بسمله» یا بسم الله الرحمن الرحيم کلید قرآن است، و اولین چیزی که قلم در لوح محفوظ نگاشت، و اولین [کلمه]ی که خدای متعال به جبرئیل امر فرمود تا به حضرت رسول برساند، تا نبی آن را

قرأت نماید که همان «أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» بود. این اولین امر [آیه] بود که بر جناب محمد نازل گردید. معنی بسمله این است که قرأت خودم را به‌نام خدا آغاز می‌نمایم و این به‌جهت تَیْمُن و تَبْرُک است. علماء اتفاق دارند بر این‌که بسم الله الرحمن الرحيم یک آیه از سوره نمل است و اتفاق دارند به‌این‌که بسم الله الرحمن الرحيم در ابتدای سوره توبه قرأت نشود.

بسمله ۱۱۴ بار در قرآن تکرار شده است، که هربار در ابتدای هرسوره آمده است (به‌استثناء سوره براءت) یکبار نیز در اواسط سوره نمل (۲۷: ۳۰) وارد شده است. بسمله در سوره مبارکه‌ی حمد یک آیه‌ی مستقل است و جزء از سوره حمد است، اما در ۱۱۳ سوره دیگر جزء از یک آیه است. پس بسمله جزء از قرآن است. این نظر مخالفان و موافقانی در بین فریقین دارد «مُلاّ سعد تفتازانی الهروی» قراء مکه و کوفه، فقهای مکه و کوفه، و شافعی و اصحابش بر این باوراند که «بسم الله الرحمن الرحيم» جزء از قرآن است. (۲)

در مقابل این گروه، قُرّای مدینه، بصره و شام، و فقهای این سه ناحیه معتقداند که (بسم الله الرحمن الرحيم) جزء از قرآن نیست؛ نه در سوره فاتحه و نه در غیر آن؛ علت درج (بسم الله) در قرآن را تَیْمُن و تَبْرُک و تفکیک سوره‌ها از یکدیگر دانسته‌اند. (۳)

اختلاف آراء درباره‌ی این‌که «بسم الله» آیه‌ی مستقل است، یا نیست؛ از روایات مختلف نشأت گرفته است، چنان‌که بنابر روایتی از

ابن عباس، پیامبر اکرم اتمام نزول یک سوره و شروع سوره بعدی را به واسطه‌ی نزول «بسم الله» جدید دریافت می‌نمود. (۴)

ذکر بسمله هنگام قرأت قرآن

علمای علم قرائت جمله‌گی، ذکر «بسم الله الرحمن الرحيم» را در آغاز قرائت هر بخشی از قرآن لازم می‌دانند، هیچ‌یک از آنان آغاز قرائت را بدون بسمله جایز نمی‌شمارد. برخی فقط یکبار ذکر آن را در آغاز قرائتی که شامل بیش از یک سوره باشد، مجاز می‌دانند و در مورد وصل سوره‌ها با بسمله اختلاف نظر دارند.

بعضی بر این عقیده‌اند که نباید با خواندن «بسم الله» دو سوره را از هم جدا کرد، بلکه دو سوره را بدون آن باید به هم پیوست داد. اما ابن‌کثیر، عاصم، کسائی و قالون معتقداند که جدا کردن سوره‌ی از سوره‌ی دیگر با «بسم الله» لازم است مگر سوره‌ی انفال و برائت که بین آن‌ها بسم الله نیامده است. (۵)

ذکر بسمله در آغاز امور مهمه و راجحه

با توجه به اهمیت و جایگاه «بسم الله الرحمن الرحيم» در بیانات دینی؛ در کتاب‌های تفسیری غالباً مباحث مبسوطی به این عبارت اختصاص یافته و جنبه‌های گوناگون آن اعم از حدیثی، فقهی و علم‌القرائه بررسی شده است. حدیث منسوب به نبی مکرّم اسلام است که می‌فرماید: «کل أمر ذي بالٍ لا يبدأ بسم الله الرحمن الرحيم، فهو

أبتر، او قیل: اقطع = هر امر مهمی که به نام خدا آغاز نیابد، نا تمام و بی سرانجام می ماند.»

حدیث مورد مناقشه است، امام أحمد حنبل در "المسند" (۳۲۹/۱۴) این حدیث را صحیح دانسته است.

در «سنن الدارقطنی» نیز چنین دانسته شده، ابن حجر عسقلانی در «فتح الباری» و سیوطی در «الدُر المنثور» و برخی دیگر از اعظم نیز چنین پنداشته اند. محی الدین ابن عربی در مورد اهمیت و اسرار بسم الله الرحمن الرحیم می گوید:

- «فأقول: لَمَّا قَدِمْنَا أُنَّ السَّمَاءِ الإِلَهِيَّةِ سَبَبِ وَجُودِ الْعَالَمِ وَ أَنَّهَا الْمَسْلُطَةُ عَلَيْهِ وَالْمُؤَثَّرَةُ لِدَالِكِ، كَانَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ عِنْدَنَا خَبْرَ ابْتِدَاءِ مَضْمَرٍ، وَهُوَ ابْتِدَاءُ الْعَالَمِ وَ ظُهُورُهُ، كَأَنَّهُ يَقُولُ ظُهُورَ الْعَالَمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَيْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، ظَهَرَ الْعَالَمُ وَ اخْتَصَّ الثَّلَاثَةُ الْإِسْمَاءِ لِأَنَّ الْحَقَائِقَ تَعْطَى ذَالِكِ، فَاللَّهُ هُوَ الْإِسْمُ الْجَامِعُ لِلْأَسْمَاءِ كُلِّهَا، وَ الرَّحْمَنُ صِفَةٌ عَامَةٌ، فَهُوَ رَمَزَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةَ، بِهَا رَحِمَ كُلَّ شَيْءٍ مِنَ الْعَالَمِ فِي الدُّنْيَا، وَ لَمَّا كَانَتْ الرَّحْمَةُ فِي الْآخِرَةِ...»

= «پس می گویم: و گفته شد که اسماء الهی سبب وجود جهان است و آن اسماء حاکم بر این جهان و تأثیرگذار بر آن است، بسم الله الرحمن الرحیم در نظر ما دربرگیرندهی خبر از آغاز جهان و ظهور آن است، گویا که گفته شود بسم الله الرحمن الرحیم ظهور عالم است، یعنی با بسم الله الرحمن الرحیم عالم ظاهر شد و سه نام (الهی) به آن تخصیص خورد؛ زیرا حقایق همین را می رسانند. پس «الله» اسم جامع برای همهی اسماء است. و رحمان صفت عام است، او در دنیا

و آخرت رحمن است؛ با همان صفت رحمانیت به همه‌ی اشیاء در دنیا رحیم می‌شود... (۶)

در سنت پیامبر و ائمه، علاوه بر توصیه‌های عام نسبت به ذکر بسمله در آغاز امور مهمه؛ در مواردی خاص، مانند آغاز صرف غذا، نوشتن نامه، رفتن به‌بستر برای خواب و برخاستن از بستر، خروج از منزل... تأکید شده است.

از منظر فقهی، ذکر بسمله در موقع ذبح حیوانات به‌عنوان تسمیه‌ی واجب به‌کار می‌رود زیرا به‌هنگام ذبح یا صید حیوانات باید نام خدا یاد شود، وگرنه خوردن گوشت آن‌ها حرام است. این مستدل به‌آیات ۱۱۸ و ۱۱۹ از سوره مبارکه‌ی انعام است که می‌فرماید: «فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ؛ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ»

= «از آنچه نام خدا بر آن گفته شده بخورید (اما از گوشت حیواناتی که به‌هنگام سربریدن نام خدا را بر آن نمی‌برند نخورید) اگر به‌آیات او ایمان دارید. از آنچه نام خدا بر آن برده نشده نخورید و این کار گناه است، و شیاطین به‌دوستان خود مطالبی مخفیانه القاء می‌کنند تا با شما به‌مجادله برخیزند و اگر از آن‌ها اطاعت کنید شما هم مشرک خواهید بود.»

نیز در آیه ۱۲۱ از همین سوره آمده است: «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكَرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ» = و مخورید از آن چیزهای که نام الله در آن ذکر نگردیده؛ که آن فسق است.

به همین ترتیب برای صید و شکار ماهی دریا، مرغان هوا و آهوی صحرا [که هنوز در دسترس نیست] ذکر بسمله در ابتدای پهن کردن تور ماهیگیری، یا نشانه‌گیری قبل از پرتاب تیر کافی است. حتی اگر موقع خروج از خانه، بسمله را به قصد سلامت و برکت و یافتن صید و شکار به زبان آورد؛ آن هم کافی است. همچنان که در کشتارهای صنعتی و انبوه؛ اگر در آغاز کار، یک بار بسمله را به قصد شروع کار و به نیت همه به زبان آورد، کافی است.

در مجموع، ذکر بسمله برای مسلمانان به صورت شعار و نشانه‌ی دین اسلام در آمده است و بلند گفتن آن از نشانه‌های ایمان شمرده می‌شود، چنان که پیامبر اکرم هنگام تلاوت قرآن، بسمله را به صدای بلند می‌گفت و مشرکان از او روی برمی‌گردانیدند.

در تداول شاعران فارسی‌زبان، عبارت «بسم الله الرحمن الرحيم» به صورت یک اسم در آمده و مسندالیه قرار گرفته است. گاه «بسم الله» اسم شخص واقع شده است. همچنین در بسیاری از مثنوی‌های داستانی به زبان فارسی به عنوان یک مصراع به کار رفته است مانند مصراع نخست بیت آغازین مخزن الاسرار نظامی گنجوی:

بسم الله الرحمن الرحيم هست کلید در گنج حکیم.

به علت کثرت استعمال «بسمله» در آغاز کارها، در عرف عوام این عبارت به جای افعالی از قبیل «بفرمایید، بشتابید، شروع کنید،

مبارک است؛ و حتی گاه به جهت تعجیز به کار می رود [اگر می توانی، بسم الله!] در علوم غریبه اعم از علم حروف و اعداد طلسمات نیز برای آن خواصی قائل اند.

در مفهوم و مصداق «بِسمَلِ»

به ذبیحه‌ی که با ذکر «بِسمَلَه» ذبح شده باشد «بِسمَلِ» گفته می شود و خوردن گوشت غیر «بِسمَلِ» حرام است. عنوان بسمَل در برخی تعابیر (اغلب عرفاء) بسیار ظریف است، به ذبیحه‌ی گفته می شود که حلقومش بریده شده، ولی هنوز جان دارد و دست و پا می زند. در تعبیر قبیح و طعنه آمیز به این حالت «تلاش مذبوحانه» گفته می شود. عنوان «بِسمَلِ» به نحو گسترده وارد ادبیات عرفانی شده و متصوفه هریک خود را «مرغ بسمَلِ» می خوانند. از این بابت این اصطلاح هر چند در مورد «مرغ» انصراف یافته [مرغ بسمَلِ] لکن در مورد همه‌ی ذبایحی که بسمَله در آن ذکر شده باشد، عمومیت دارد. عرفاء بدان خاطر «مرغ بسمَلِ» را عمده می کنند که خود را مرغ باغ ملکوت می دانند و خویشتن را کشته (بِسمَلِ) راه حق می پندارند.

بِسمَلِ خنجر اخلاص شو ار می خواهی

که به تیغ ملک الموت نگر دی مردار

عطار می گوید:

همچو مرغی نیم بسمَلِ در فراق

پر زدم بسیار تا بی جان شدم

چون بهجان فانی شدم در راه او
 در فنا شایسته‌ی جانان شدم
 چون بقای خود بدیدم در فنا
 آنچه می‌جستم به‌کلی آن شدم
 رستم از عار خود و با یار خود
 بی‌خود اندر پیرهن پنهان شدم
 تا که عطار این سخن آزاد گفت
 بنده‌ی او از میان جان شدم

همچنین این قطعه شعر منسوب به‌امیر خسرو بلخی ثم الدهلوی که
 از شهود و مکاشفه‌ی عرفانی خود گذارش می‌کند:
 نمی‌دانم چه محفل بود، شب جای که من بودم
 به‌هرسو رقص بسمل بود، شب جای که من بودم
 پری پیکر، نگار سرو قد، لاله رخساری
 همه جا آفت دل بود، شب جای که من بودم
 رقیبان گوش بر آواز و او در ناز و من ترسان
 سخن گفتن چه مشکل بود، شب جای که من بودم
 خدا خود میر مجلس بود، من در لامکان خسرو
 محمد شمع محفل بود، شب جای که من بودم

قرأت بسمله در نماز

درباره‌ی قرائت بسمله و جهر و اخفات آن در نماز روایات
 متفاوتی از پیامبر اکرم نقل شده که موجب تفاوت در فتوای علمای

اهل سنت گردیده است. بنابر نظر غالب، قرائت بسمله مثل آیه‌های دیگر سوره فاتحه واجب است. «مالک بن انس» گفته است که قرائت بسمله، خواه به اخفات و خواه به جهر، مکروه است. قول دیگر این است که قرائت آن جائز، بلکه مستحب است. اما برخی قرائت بسمله را در نماز بنابر روایتی از «عبدالله بن مغفل» بدعت دانسته‌اند.

شیعیان به اتفاق نظر، ذکر «بسم الله» را در آغاز نماز، واجب می‌دانند و بر وجوب جهر بسمله در نمازهای جهریه و استحباب جهر در نمازهای اخفاتیه نظر داده‌اند. نقل شده است که حضرت علی در جهر بر بسمله در نماز اصرار می‌کردند. به روایت شافعی معاویه در مدینه نمازی به پا داشت که در آن «بسم الله» و تکبیر پیش از رکوع و سجده‌ها را نگفت. پس صحابه بر او اعتراض کردند که نماز را از ما ربودی؛ معاویه همان نماز را با تسمیه و تکبیر اعاده نمود.

«امام فخرالدین رازی» با استناد به این دو روایت استدلال می‌کند که سنت پیامبر جهر بسمله بوده است و دور نمی‌نماید که معاویه نیز با علم به روش حضرت علی در خصوص جهر و اخفات، روش عکس را برگزیده باشد. (۷)

چرا بسمله؟

بسمله مخفف و منحوت‌هی بسم الله الرحمن الرحیم است. در منابع عربی آمده است: «البسملة كلمة منحوتة من بسم الله الرحمن الرحيم.» در لسان عرب و [گویش‌های مختلف] برخی کلمات به‌مثابه جمله‌ی کامله به‌کار می‌رود، مانند آن که مردم کابل زمین عبارت «مُجْم» را

بهجای «من چه می دانم» به کار می برند. همین طور در زبان عرب کلمات چون: البسمة، الحمدلة، الحوقلة، السبحة، الحسبة، الحيلة، الجعفة، الدعمة، الحيلة، الطبقه... هریک مخفی از جملات کامله ذیل است که در کتاب «فقه اللغة للثعالی» به آن ها «العشرة المنحوتة» گفته شده است:

السبحة = هی قولک : سبحان الله.

الحمدلة = هی قولک : الحمد لله.

إهيلة = هی قولک : لا إله إلا الله.

الحوقلة = هی قولک : لا حول و لا قوة إلا بالله.

الدعمة = هی قولک : أدام الله عزک.

الجعفة = هی قولک : جعلت فداک.

الطبقة = هی قولک : أطل الله بقاءک.

الحيلة = هی قولک : حی علی الصلاة، حی علی الفلاح

البلكفة = هی قولک : بلا کیف.

فکلمة «بسم الله الرحمن الرحيم» أو «باسم الله» أو «باسمک اللهم» أو ما شابه، اسمها البسمة، والفعل منها: «بسم»، کقول الشاعر:

لقد بسملت لیلی غداة لقيتها فيا حبذا ذاك الحبيب المبسمل(۸)

به ترتیب، کلمات منحوته به نحو گسترده مورد محاوره است، چنان که مورد سؤال احکام تکلیفی نیز قرار گرفته و سؤال شده است که استعمال این کلمات از وجه شرعی جواز دارد یا خیر؟ (۹)

السؤال: «ياشيخ أريد أن أسأل عن حكم استخدام مصطلح الحوقلة، اختصاراً لكلمة: لاحول، ولا قوة، إلا بالله. هل هذا جائز كأن يقول الشخص: رددوا الحوقلة، بدلاً من: رددوا لاحول، ولا قوة إلا بالله؟»

الاجابة: الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله، و صحبه، أما بعد: فيجوز استخدام مصطلح الحوقلة، اختصاراً لكلمة: «لا حول، ولا قوة، إلا بالله» وهو تعبير سانغ في اللغة العربية. يقول النووي في شرح مسلم: و يقال في التعبير عن قولهم: لاحول ولا قوة إلا بالله، الحوقلة، هكذا قاله الأزهرى، والأكثرون. انتهى.

و يقول الحافظ ابن حجر العسقلانى فى فتح البارى: والمراد بالذكر هنا الإتيان بالألفاظ التى ورد الترغيب فى قولها، والإكثار منها مثل الباقيات الصالحات، وهى: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، وما يلتحق بها من الحوقلة والبسملة، والحسيلة، والاستغفار و نحوذلك. انتهى – والله اعلم.(١٠)

سؤال: «أى شيخ، مى خواهم درباره ی حکم استفاده از اصطلاح «الحوقله» که مخفف کلمه ی لا حول و لا قوة الا بالله است، سؤال کنم، آیا این قول جایز است، مثل این که انسان بگوید: «الحوقلة»، به جای این که بگوید: لا حول ولا قوة إلا بالله؟»

جواب: الحمد لله و صلوات و درود بر رسول خدا و آل و اصحابش؛ آنچه در ذیل می آید: «استفاده از اصطلاح الحوقله به عنوان مخفف کلمه: «لا حول و لا قوة الا بالله» که در زبان عربی معتبر است، جایز است. نووی در شرح صحیح مسلم می گوید. و در

بیان قول شان گفته می‌شود: لا حول و لا قوّة الا بالله «الحوقلة»، همچنین «از هری» این را گفته است؛ و بسیار کسان دیگر «تمام. حافظ بن حجر عسقلانی در فتح الباری می‌گوید: مراد از ذکر در این جا این است که سخنانی را که به‌گفتن تشویق می‌شود، بیاوریم و مانند بقیه، اعمال صالح را زیاد کنیم که عبارت‌اند از: سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر و آنچه از حوقلة و بسمله و حسبله و استغفار و غیره به‌آن می‌پیوندد. پایان - خدا داناتر است.

تجزیه و ترکیب نحوی بسمله

بسمله مرکب از چهار جزء است: «بسم»، «الله»، «الرّحمن»، «الرّحیم»؛ هر چهار جزء به‌هم پیوسته است و جمعاً یک جمله‌ی تامه‌ی مثبته را تشکیل می‌دهند. اصل بسم‌الله «باسم‌الله» است، به‌جهت سهولت و رفع سکتگی در کلام «ا» در «ب» ادغام شده و «بسم» گردید.

«ب» از حروف «جاره» است، عامل و وارد بر «سم»؛ و «سم» مجرور آن است، جار و مجرور متعلق به‌فعل مقدر «أبدأ» یا «أقرأ» است که جمعاً اضافه شده به «الله»؛ الله مجرور است به‌سبب مضافاً‌لیه؛ الله موصوف نیز است، الرّحمن و الرّحیم دو صفت مبالغه‌ی مترادفان یا متضایان برای «الله» است که به‌سبب تبعیت از الله مجرور واقع شده‌اند. «أبدأ» و «أقرأ» از افعال متکلم وحده است که مؤنث و مذکر ندارد. مراد از آن آغاز کردن بر قول یا فعل است که با ذکر نام الله آغاز می‌گردد.

الف ولام «الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» «ال» استغراقیه است که مفید منتهای رحمانیت و رحیمیت «الله» برای جمیع مخلوقات است. استغراق افاده‌کننده‌ی همین معنی است. رحمانیت و رحیمیت الله بدون حد و حصر شامل جمیع مخلوقات است، مانند قول تعال «کل نفس ذائقة الموت، ۲: ۱۸۵» ای شمول الموت لكل نفس مخلوقة. «سم»، معرب، متصرف، منصرف، ثلاثی مجرد، مفرد، مذکر، جامد مصدری.

اسم در اصل از ماده‌ی سُمُو به معنی عُلُو است. <مراد علو رُتَبی است که اشاره به مقام ربوبی دارد> حرف عله از آخر سُمُو افتاده و به جای آن همزه‌ی وصل در ابتداء آورده شده است، متعاقباً در اثر کثرت استعمال و عدم قرأنت همزه‌ی وصل در میان کلام همزه در نوشتار حذف شده است: سمو - اسم - ب + اسم - یاسم - یسم. الله: اسم، علم برای ذات اقدس الهی، (بنا به قولی جامد و بنا به اقوالی مشتق است) مفرد، مذکر، معرب، منصرف، ثلاثی.

اقوال درباره‌ی لفظ «الله» <بنا بر قول به مشتق بودن>:

- ۱ - از اَلُوْهِيَةِ (پرستش) اشتقاق یافته است، بنابراین الله یعنی کسی که پرستش حقّ او است و او سزاوار پرستیدن است.
- ۲ - مشتقّ از ماده‌ی وَلَهُ «مُتَحَيِّرٌ و سر گشته گردیدن»: الله یعنی وجودی که عقول از درک کنه او عاجز و حیران‌اند.
- ۳ - مشتقّ از آيَةِ (مكسور العين یعنی درخواست کمک کردن) پس الله یعنی کسی که خلاق در حوائج خود به سوی او جزع و فرع می‌کنند و از او کمک می‌جویند.

- ۴ - مشتقّ از آلّه (مفتوح العين یعنی آرامش یافتن، امان دادن) پس الله یعنی کسی که خلاق با او و یاد او آرامش می‌یابند.
- ۵ - مشتقّ از لاه (پوشیده بودن) پس الله یعنی کسی که ماهیت او برای فهم‌ها و عقول در پرده پوشیده است.
- قول دوم این است که «الله» غیر مشتق است، جامد و علم از برای ذات مخصوص است که ابتداءً از برای آن ذات وضع گردیده است. يك قول ضعیف دیگری هم وجود دارد که اصل «الله» «لاها» بوده است که يك کلمه‌ی سریانی است و در مقام «تعریب» الف آن حذف گردیده و «أل» در اول آن اضافه گردیده است.

ساختارشناسی لفظ «الله»

- کلمه «الله» عربی اصیل است و پیش از اسلام وجود نداشته. درباره‌ی ساختار و اشتقاق لفظ الله اقوال گوناگون وجود دارد:
- ۱ - گفته می‌شود که الله در اصل اللّاه است که به‌خاطر کثرت استعمال، الف در نوشتن افتاده و به‌جای آن الف مقصوره نشسته است.
- ۲ - الله در اصل «الاه» بوده، همزه‌ی اول آن حذف شده و الف و لام به‌عنوان عوض لازم به‌جای آن آمده و سپس بین دو لام ادغام صورت گرفته است: إلاه - لاه - اللاه - آلاه.
- بنا بر این قول، یک لام از رسم الخط کمتر دارد، صحیح این است که بگوییم لام در «ال» وقتی بر سر حرف شمسی در آید خوانده نمی‌شود بلکه حرف شمسی مشدد می‌شود إلاه - لاه - اللّاه = الله، پس ادغام منتفی است.

- ۳ - اصلش الإلاه بوده:
- ۴ - حرکت همزه‌ی «إله» (کسره) به لام تعریف منتقل شده = «لئلاه» شده.
- ۵ - لام تعریف ساکن شده.
- ۶ - همزه به خاطر التقاء ساکنین ساقط شده = «للاه»
- ۷ - لام اول در لام دوم ادغام شده = «لاه»
- ۸ - الف به خاطر کثرت استعمال در نوشتن ساقط شده = «له»
(در این قول یک الف و یک لام کم می‌آید، الف را می‌توان به این صورت توجیه کرد که به علت ابتدا به ساکن شدن همزه‌ی وصل می‌آوریم، راه چاره‌ی کمبود لام هم عدم ادغام است همان‌طور که در شماره‌ی ۱ گذشت، پس می‌شود: «الإلاه»
- انتقال حرکت و عدم نیاز به همزه‌ی وصل «لئلاه»
 - اسکان لام بازگشت همزه‌ی وصل «للاه»
 - التقاء ساکنین وسقوط همزه‌ی اصلی «للاه»
 - تشدید حرف شمسی «اللاه»
 - اسقاط الف در نوشتار به خاطر کثرت استعمال.
- ۹ - الله در اصل «لاه» بوده بر وزن فَعَلَ (یعنی لیه دچار اعلان شده «- لاه) سپس الف و لام برای تفخیم و تعظیم بر «لاه» وارد شده و بین دو لام ادغام صورت گرفته و این الف و لام برای تعریف نیست:
- لیه «- لاه «- اللاه «- آلاه (این قول هم مشکل قول اول را دارد و ادغام منتفی است).

الرَّحْمَن - حرف «ا» - <بهتتهائی> همزه‌ی وصل برای اسم
 <یا صفتی> مبنی بر فتح، غیر عامل؛ «ل» <بهتتهائی> حرف زائده
 می‌شود (زیرا رحمن بنا بر علمیت معرفه است، البته برخی
 بهوصفیت هم قائل‌اند)، مبنی بر سکون، غیر عامل. اما «ال»
 <مرکب> «ال» استغراقیه می‌گردد.

رحمن (= رحمان) - اسم، عَلم، ثلاثی مجرد، مشتق، صیغهی
 مبالغه از رَحِمَ، يَرْحَمُ (باب فرح - يفرح) بر وزن فَعْلان، معرب،
 منصرف.

الرَّحِيم - مانند قبل «أل» استغراقی، مبنی بر سکون، غیر عامل؛
 رحیم اسم ثلاثی مجرد از رَحِمَ يَرْحَمُ (باب فرح - يفرح)، مشتق
 (صیغهی مبالغه) معرب، منصرف.

گفته شده رحمن چون صیغهی مبالغه است، دلالت دارد بر رحمت
 واسعه‌ی الهی که هم شامل مؤمنان و هم شامل کفّار می‌شود؛ هم در
 دنیا و هم در آخرت. اگر کافر هم بهجامعه‌ی بشری خدمتی کند سبب
 تخفیف عذاب او می‌شود اما عذاب از او قطع نخواهد شد.

و رحیم چون صفت مشبّهه است، دلالت دارد بر دوام رحمت و
 اشاره دارد به آن نوع رحمتی که خاصهً به مؤمنان می‌رسد، چه در دنیا
 و چه در آخرت.

در مفهوم «بِسْ!»

قرآن مجید با کلمه‌ی «بِسْ» آغاز می‌شود و با «س» النَّاس خاتمه
 می‌یابد؛ اگر «ب» بسمله را با «س» در «الناس» بچسبانیم باز هم

همان کلمه‌ی دو حرفه‌ی «بِسْ» به دست می‌آید. یعنی تمامی محتوای قرآن بین دو حرف «ب» و «س» گنجانیده شده است، از ترکیب این دو حرف کلمه‌ی «بِسْ» (به کسر اول و سکون ثانی) پدید می‌شود که «بِسْ بِسْ» (مکرر) در عربی به معنای صدا زدن یا نهیب دادن به گوسفندان و شتران است. همچنین «بُسْ بُسْ» (به ضم اول و سکون ثانی) مترادف (بِسْ بِسْ) است و همین معنی را دارد.

«بِسْ» (به فتح اول و سکون ثانی) در عربی اسم فعل به معنای (یکفیی) کافی است. در فارسی نیز به معنای «کفایت»، «فقط» و تمام است... در برخی لغت نامه‌ها برای «بس» معانی مترادف و متضاد قایل شده‌اند؛ مترادف مانند: بس: اکتفاء، بسنده‌گی، بسنده، کافی، مکفی، فقط، بسا، بسیار، زیاد، فراوان، کثیر، متعدد؛

متضاد بس: اندک، پشیز، قلیل، کم، ناچیز. (۱۱)

حرف «س» در النَّاسِ مبنی بر کسر است که به اعتبار معطوف بودن به «الجنة» مکسور شده است؛ الجنة هم به وسیله‌ی «من» که از حروف جاره است مجرور واقع شده؛ پس در این جا مجرور شدن «س» تبعی است، چه عطف و معطوف کالکلمة الواحد است.

تاریخ بسمله

در مورد تاریخچه‌ی بسمله اطلاعات دقیق موجود نیست، روایات تاریخی و دینی در این مورد متفاوت است. از نظر تاریخی گفته می‌شود حنفاء قبل از اسلام بسمله را به شکل دیگر به کار می‌برده‌اند؛

از جمله «امیه بن ابی الصلت» عنوان «بسمک اللهم» را به کار می‌برده است. گفته شده او واضع این ترکیب است.

عبارت «بسمک اللهم» پس از بعثت نیز مروج بوده است، وقایع شعب ابی طالب >پیش از هجرت< و صلح حدیبیه در سال ششم هجری معروفترین موارد استعمال «بسمک اللهم» در زمان پیامبر اسلام است. به نقل از ابن سعد(۱۲) و مسعودی(۱۳) و شعبی(۱۴)، اعمش، ابومالک و قتاده روایت کرده‌اند که پیامبر اکرم در ابتدای بعثت به رسم آن روزگار «بسمک اللهم» را به کار می‌برد.

همچنین طبق گزارش ابن هشام(۱۵) در آغاز معاهده‌ی صلح حدیبیه «سهیل بن عمرو» از سوی قریش درخواست نمود تا «بسمک اللهم» به جای «بسم الله الرحمن الرحیم» نوشته شود و حضرت محمد هم پذیرفت. از این گزارش نتیجه می‌شود که رسم معمول عرب نگارش «بسمک اللهم» بوده است.

نقل است که پس از اسلام، پیامبر نیز به پیروی از حنفاء قریش مکاتباتشان را با عبارت «بسمک اللهم» آغاز می‌کردند و با نزول آیه‌ی «بسم الله مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا، ۱۱: ۴۱» آن را به «بسم الله» تغییر دادند و پس از نزول آیه‌ی «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ، ۱۷: ۱۱۰» با «بسم الله الرَّحْمَن» ابتدا می‌کردند؛ تا این‌که آیه‌ی «إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمٍ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، ۲۷: ۳۰» نازل شد و نوشتن «بسم الله الرحمن الرحیم» در ابتدای مکاتبات آن حضرت تثبیت گردید. بدین ترتیب بسمله در عهد اسلام کامل شد. سخن مخالف این نیز وجود دارد، بنابر روایتی که طبری(۱۶) و واحدی نیشابوری(۱۷)

از قول ابن عباس و دیگران نقل کرده‌اند، عبارت «بسم الله الرحمن الرحيم» نخستین عبارت قرآن کریم است که در اول سوره «علق» بر پیامبر نازل شد.

هرچند برابر با مندرجات آیهی ۳۰ از سوره نحل، سلیمان نبی نامه‌ی خود بهملکه‌ی سبأ را با بسمله آغاز کرد: «إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، ۲۷: ۳۰» با این هم می‌توان گفت در حقیقت بسمله از مخترعات اسلام است چون عربی خالص است، اگر سلیمان نبی بسمله را به‌کار برده باشد، باید نوعی از معانی و مفاهیم بسمله را به‌کار برده باشد، زبان سلیمان نبی عبری بود، در زبان عبری به‌خدا «الله» گفته نمی‌شود، «یهوه» گفته می‌شود. (۱۸)

در زبان عبری «یهوه» که به‌معنی «هستم» است، معادل لفظ «الله» [در عربی] و «خدا» [در پارسی] اطلاق می‌شود. چگونه‌گی سخن گفتن "یهوه" با موسی بر سر کوه «حورب» در فصل سوم کتاب «خروج» بالتفصیل آمده است.

همچنین در تورات آمده است: «ای اسرائیل! بشنو، یهوه خدای ما، یهوه‌ی واحد است.» (۱۹) در این جا نیز عنوان «یهوه» به‌جای «الله» به‌کار رفته است؛ در سراسر کتاب عهد عتیق همین‌گونه است. همان‌طور که در اسلام و عرب لفظ «الله» اسم جامع خداوند است <که مستجمع جمیع صفات ثبوتیه و مبری از هر نوع صفت ناقصه می‌باشد> در یهودیت لفظ «یهوه» نام جامع خداوند است.

در تورات هم نیامده که سلیمان نبی بسمله را به <این قالبی که ما می‌شناسیم> به‌کار برده باشد.

«بسمله» در مشارب عرفانی

«عرفاء» نیز به‌طور خاص به‌تفسیر و تأویل عبارت بسمله پرداخته‌اند. احتمالاً برای اولین بار «عبدالکریم قشیری» (۳۷۴ - ۴۶۵، ه ق) در «لطائف الاشارات» به‌طور مبسوط به‌ذکر معانی بسمله پرداخته و به‌نوعی زمینه را برای نظریات مشروح‌تر ابن‌عربی فراهم آورده است.

قشیری «ب» بسم‌الله را اشاره به‌این معنی می‌داند که حادثات به‌واسطه‌ی خداوند ظاهر شده است و مخلوقات از ناحیه‌ی لطف او به‌وجود آمده‌اند. او در سبب تقدم لفظ «اسم» بر «الله» چند نکته می‌آورد، از جمله این‌که این عبارت را از سوگند متمایز ساخته است؛ دیگر این‌که برای تزکیه‌ی قلب گوینده، پیش از ذکر «الله» آمده است. او سه حرف «بسم» را حروف آغازین صفات گوناگون اِلَهِی می‌داند که در هر مورد بسته‌گی به‌فحوای سوره‌ی دارد که «بسم‌الله» در آغاز آن می‌آید. برای مثال حرف «ب» در بسمله را اشاره به‌برائت خداوند از هر بدی و نشانه‌ی تواضع و خضوع و برائت موحدان از محدثات دانسته است.

با توجه به‌این‌که قشیری قائل به‌تکرار بسمله در قرآن نیست، سعی کرده در هر صد و سیزده سوره‌ی قرآن معنای خاصی از بسمله را بیان کند؛ نورانیت قلب‌ها و رفعت و بلندی یافتن آن‌ها، شناخت هر عارف و آگاهی هر واقف و سعادت قلب‌ها را به‌واسطه‌ی اسم الله یا شنیدن نام او می‌داند. در سوره ابراهیم «بسم‌الله» را «بالله» معنی

کرده و آورده است که قلب‌های عارفان به‌واسطه‌ی او اشراق و تنویر می‌یابد.

در تفسیر سوره‌ی الرَّحْمَنِ می‌نویسد که سُورِ ارواح به‌واسطه‌ی شهود عظمت او کامل شده و به‌واسطه‌ی وجود رحمتش به‌دست آمده است؛ اگر عظمت او نبود کسی آن رحمان را نمی‌پرستید و اگر رحمتش نبود کسی او را دوست نمی‌داشت.

در تفسیر «کشف‌الاسرار» معروف به‌تفسیر خواجه عبدالله انصاری نیز به‌بیان این صفات گوناگون پرداخته شده و در معنای «بسم‌الله» آمده است که «من به‌نام خود آغاز می‌کنم پس به‌نام من آغاز کنید.» در این‌جا «اسم» زاید است، چون اهل حق قائل‌اند که اسم و مسمی یکی هستند.

بسمله جمعاً نوزده حرف است؛ قرطبی در تفسیر خود از این مسعود روایتی بدین‌مضمون نقل کرده است که نوزده حرف بسمله پناهی است در برابر هریک از نوزده نگهبان آتش دوزخ.

ابن عربی <که پدر تحویل‌گرائی است> بیش از دیگران به‌تفصیل معانی باطنی بسمله پرداخته است. او بر اساس طرح خاصی که از آفرینش جهان دارد. تمامی حروف، نقطه، حرکت و سکون هریک از حروف را در این عبارت به‌اجزاء و عناصر عالم پیوند می‌دهد.

«بسم‌الله» را متضمن این معنی می‌داند که عالم به‌واسطه‌ی «بسم‌الله» ظاهر شده است، زیرا اسمای الهی سبب وجود عالم‌اند و بر آن مسلط و در آن موثراند. به‌واسطه‌ی «ب» وجود ظاهر شد و نقطه‌ی زیر آن نشانه‌ی تمایز میان عابد و معبود است.

ابن عربی همزه‌ی وصل (در باسم) را به‌وجود، و سکون آن را به‌عدم که همان وجود محدث است، تعبیر می‌کند و حذف آن را به‌سبب حرکت حرف «ب» که عبارت از «ایجاد» است، می‌داند؛ و این «الف» محذوف را همان حقیقتی می‌داند که قائم بر وجود لایزال الهی است.

او نیز علت ذکر «اسم» را تبزک گوینده دانسته است و برای سه حرف «بسم» طبقاتی از عوالم را از نظر خویش برشمرده است. به‌نظر ابن‌عربی، ذکر آیه «بسم الله الرحمن الرحيم» در ابتدای هر سوره نشانه‌ی تقدم رحمت حق بر قهر او است و خداوند به‌نوعی رحمت خویش را اعلام می‌کند، زیرا سه اسم این آیه اسمای رحمت الهی‌اند.

ابن عربی در تفسیر کل عبارت بسمله به‌بحث مبسوط می‌پردازد و «رحیم» را در آخر آن صفت پیامبر (ص) برمی‌شمارد که عالم عقل و نفس به‌وجود او کامل شده است و بسم را راجع به‌آدم می‌داند. (۲۰)

همچنین در «بحر الحقائق» از «نجم الدین کبری» و «اعجاز البیان فی تأویل أم القرآن» از «صدر الدین قونوی» (بچه‌اندر و شاگرد وفادار ابن‌عربی) تعابیر مشابهی درباره‌ی معانی باطنی حروف بسمله آمده است. «قونوی» هیچ‌گاه از زیرسایه‌ی ابن‌عربی بیرون شده نمی‌تواند. متفکران مذهب اسماعیلیه، هفت حرف «بسم‌الله» را با امامان هفت‌گانه و افلاک هفت‌گانه ارتباط داده‌اند و برای هر یک از حروف، رمزی از اوصاف خداوند قائل شده‌اند. عبدالرزاق کاشانی، در تفسیر خود حرف «ب» را نشانه‌ی از عقل اول یا صادر اول دانسته است.

«بسمله» نزد ارباب حکمت و اصحاب برهان

شماری از حکماء منکر وضع اسم برای ذات الهی هستند؛ چه اسم بر ماهیت متعین، محدود و قابل تعریف می‌باشد که از لوازم نام‌گذاری وجود مسمی متعین است تا او را از دیگر انواع و ماهیات متمیز نماید. تکرر و تنوع و چندگانه‌گی ماهیات از لوازم اسم‌گذاری است، چرا که انگیزه در وضع لفظ، اشاره به موضوع له است؛ از آن جا که هیچ یک از مخلوقات نمی‌تواند فاقد ماهیت و حدود باشد؛ پس نام‌گذاری آن‌ها یک ضرورت ماهوی است، مانند این‌که می‌گوئیم این زید است، آن عمر است، این کیوتر است، آن طاووس است، این کوه است، آن دریا است... اما ذات قدسی مبری از جمیع این تعینات است؛ بناءً فایده‌ی در وضع لفظ برای ذات باری تصور نمی‌شود چون هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ است. او لیس کمله شیء است.

اما برخی معتقداند از آن‌جا که ممکن است خداوند برخی از بندهگان مقرب را به شرف معرفت به ذات مقدس الهی نایل کند، وضع اسم هم برای ذات ممتنع نخواهد بود.

این به حسب مسلک اهل معرفت و اصحاب سلوک و عرفان است که همه‌ی موجودات و ذرات کائنات و عوالم غیب و شهادت را به تجلی اسم جامع الهی، یعنی اسم اعظم، ظاهر دانند.

به‌دیگر بیان: عالم ثمره‌ی اراده‌ی آگاهانه و خلاقه‌ی آفریده‌گار است؛ آفریده‌گاری که عملش علی‌الاتصال پس از خلقت عالم نیز دوام دارد. مشیت و اراده و علم، صفات ابدی حضرت باری است که در پدیده‌ها تجلی می‌کند و در موارد خصوصی و فردی نیز ظاهر

می‌شود. اراده و علم پروردگار همه‌ی پدیده‌ها را جزء به‌جزء و فرد به‌فرد در بر می‌گیرد و در عین حال وحدت ماهوی خویش را از دست نمی‌دهد. خداوند دارای صفات بسیار است؛ ولی بسیاری صفات مانع از وحدت جوهر او نمی‌گردد؛ نفس آدمی جوهری است روحانی و محتوای انعکاسی از درخشندگی جوهر الهی؛ برای روح یا نفس نمی‌توان ابعاد و یا مکانی فرض کرد، نه‌درون جسم است و نه بیرون از جسم.

«بسمله» در آثار هنری

در حدیث معروف نبوی، به‌کسانی که «بسمله» را به‌خطی خوش بنویسند، نعمت‌های فراوان بشارت داده شده است؛ از این‌رو نوشتن این عبارت همواره توجه خوش‌نویسان را به‌خود جلب کرده و به‌صورت عنصر تزئینی در تذهیب نسخه‌های خطی در معماری به‌ویژه بر طاق محراب‌ها و سردرب مساجد و اماکن مقدس به‌کار گرفته شده است. از جمله عبارت‌های که پس از اسلام بر روی سکه‌ها حک می‌شد، «بسمله» بود.

از جمله‌ی اولین سکه‌های اسلامی، سکه‌ی «بغلیه» است که حجاج بن یوسف ثقفی در سال ۷۵ (ه‌ق) ضرب کرد و بر یک روی آن «بسمله» و بر روی دیگرش کلمه‌ی «حجاج» را حک کرد، اما سال بعد آن را به «الله احد، الله صمد» تغییر داد.

اعتراض فقهاء در مورد تماس افراد غیر مطهر با اسمای مبارکه‌ی حق تعالی باعث شد که این عبارات کم‌تر در سکه‌ها حک شود.

نشان‌های بخش اول

- ۱ - تفسیر القرطبی «الجامع لأحكام القرآن»، ج ۸، ص ۰۴
- ۲ - تفسیر «الكشاف عن حقایق غوامض التنزیل» أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشری جار الله (المتوفی: ۵۳۸، ق) الناشر: دار الكتاب العربی - بیروت الطبعة، ج ۰۱، ص ۰۱
- ۳ - البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۰۱، ص ۴۲، أبی الحسن بن محمد طاهر العاملی النباطی الفتونی. الناشر: مؤسسة الأعلمی- بیروت. ۱۴۲۷ = ۲۰۰۶. الكتشاف، ج ۰۱، ص ۰۱
- ۴ - جلال الدین عبدالرحمن السیوطی، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۰۱، ص ۷.
- ۵ - محمد بن محمد جزری: تحبیر التیسیر فی القراءات العشر، ج ۰۱، ص ۲۶۳
- ۶ - الفتوحات المکیه، ج ۰۱، ص ۱۵۸، الباب الخامس فی معرفة اسرار بسم الله الرحمن الرحیم.
- ۷ - تفسیر کبیر (یا مفاتیح الغیب) ج ۰۱، ص ۲۰۴
- ۸ - فقه اللغة و سر العربیه، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل ابومنصور ثعالبی (م ۴۲۹، ق) تحقیق: عبدالرزاق المهدی، چاپ اول ۱۴۲۲ = ۲۰۰۲، ص ۱۴۹
- ۹ - بحث صحت و سقم «نحت» در میان زبان‌شناسان و ادبای عرب چندان اوج گرفت که زبان‌شناسان در مورد وجود یا عدم نحت در زبان عرب اختلاف کردند؛ جمهور ادبا وجود نحت را پذیرفتند؛ سپس در جواز استفاده از آن در قیاس با آنچه از عرب شنیدیم اختلاف کردند. این جر و بحث‌ها ادامه داشت تا این‌که آکادمی زبان عربی در قاهره در سال ۱۹۴۸ با استناد به فقه اللغة ثعالبی، استعمال نحت در علوم و هنر را به دلیل نیاز میرم به بیان معانی آن‌ها در کلمات مختصر عربی مجاز اعلام کرد.

١٠ - حكم استخدام مصطلح: الحوقلة رقم الفتوى: ٣٤٨٩١٠ - إسلام

ويب

١١ - لغتنامه دهخدا، فرهنگ معین و دیکشنری آبادیس.

١٢ - طبقات الكبرى ج ١، ص ٢٦٣

١٣ - مروج الذهب

١٤ - الكفايه

١٥ - السيرة النبوية، ج ٢٠ ص ٧٨٤

١٦ - طبرى، محمد بن جرير، تاريخ طبرى، ج ٢، ص ٧٩

١٧ - اسباب النزول، ص ١٧

١٨ - «يَهُوَهُ أَوَالِكَانِن» = هو الاسم الذى أطلق فى التّورات على الله

سبحانه و تعالى، اوحى الى موسى على جبلٍ حورب. «المنجد».

١٩ - عهد عتيق، تثنيه ٦: ٤

٢٠ - الفتوحات المكيه، الباب الخامس فى معرفة اسرار «بسم الله

الرحمن الرحيم»

بخش دوم

درنگی بر نقطه‌ی «ب»

«ب» بسلمه «ب» بدویه‌ی اختصاصیه است که مفید حصر و انحصار می‌باشد و معنا دارد که فقط با نام الله آغاز می‌کنم؛ چنان‌که در فارسی نیز گفته می‌شود: «این تحفه را به‌حسن بده» یعنی این تحفه مخصوص حسن است و به‌کسی دیگر تعلق ندارد.

«ب» اختصاصیه از نیت خالصه خبر می‌دهد، یعنی این سخن، یا این عمل را خالصاً لله آغاز می‌کنم و دیگر اغراض فاسده در آن مداخلت ندارد.

در این‌جا دو جزء داریم: یکی نقطه، دیگر هلالک مسطح که در فوق نقطه مستقر است؛ حال پرسش این است که کدام از این‌ها اصل «ب» است؟ و کدام فرع است؟

= زمانی که ما کودک بودیم و نزد ملای ده به‌فراگیری قرآن مجید آغاز نمودیم، مُلاً به‌ما گفت: «اصل ب همین نقطه است، آن هلالک خانه‌ی ب است» او درست گفته بود، اصل نقطه است که در هیچ حالت تغییر نمی‌کند، در حالی‌که خانه‌اش، بسته به‌موقعیت به‌سه حالت

تغییر می‌کند، مانند این‌که در اول کلمه واقع شود، یا در وسط، یا در آخر کلمه، مانند «بسم»، «سبحان»، «اسب»، «آب».

دلیل دیگر که این نظر را تقویت می‌کند این است که این خانه مخصوص «ب» نیست، حروف دیگر مانند «ت»، «پ»، «ث» نیز از عین همین خانه استفاده می‌کنند. و حروف «ف»، «ک»، «گ» نیز قریب به‌همین مفهوم. باز هم حروف چون «پ»، «ت»، «ث» دقیقاً همان «نقطه» است که هریک دو یا سه کثرت در بالا یا پائین هلالک تکرار شده‌اند. از تکرار همین نقاط و موقعیت قرار گرفتن هریک از آنان در زیر یا زبر هلالک می‌فهمیم که چه حرفی است و چه آوای دارد.

«شیخ عبدالکریم جیلی = جیلانی» صوفی سرشناس قرن هشتم (ه ق) در کتاب «الکشف و الرقیم فی شرح بسم الله الرحمن الرحیم» به‌شرح گفت و گو میان نقطه‌ی «ب» و خانه‌ی «ب» می‌پردازد که در آن «نقطه» خطاب به «خانه» ی خود می‌گوید: «من اصل توام» و خانه نیز پاسخ می‌دهد: «ای استاد بر من ثابت شده که تو اصل منی.» سپس خانه از نقطه درباره‌ی سرمنشأ حقیقی که «نقطه» به آن رسیده می‌پرسد؛ نقطه پاسخ می‌دهد که نماد حروف و کلمات در اصل، یک شکل واحداند که از «نقطه» منشأ می‌گیرند. «جیلی» تمام اسرار وحدت الٰهی را به‌صورتی تمثیلی با گفت و گویی که میان نقطه‌ی «ب» و خانه‌ی ب برقرار می‌سازد، شرح می‌دهد.

پس اصل نقطه است. یک نقطه در حروف توانایی تکرر، حرکت و استقرار در هر محلی را دارد. هر نقطه متناسب با مکانی که در آن

قرار می‌گیرد، تعریف و قرأت می‌شود و مسئله‌ی تناسب و تعادل را به‌وجود می‌آورد. از همین رو است که می‌شناسیم این ب است، آن ت است، آن ث است، ج است، چ، خ، ف، ق...

تعریف نقطه

«نقطه» یک عنوان عام است، هیچ تعریف کامل و جامع و مانع در رابطه با نقطه وجود ندارد، اما در ساده‌ترین تعریف: «در اولین برخورد ابزار مانند قلم نی، قلم مو، قلم، گچ، چکش و ... با سطح کاری همچون کاغذ، فلز، سطح گچ، بوم، پوست، تخته چوب، تخته سنگ و ... است که نقطه پدید می‌شود.»

مشاهده‌ی یک نقطه ناشی از اولین برخورد نور با ماده‌ی حساس به‌نور است که موجب تشخیص آن می‌شود و یک نقطه‌ی کوچک را بر یک سطحی یک نواخت نشان می‌دهد.

نقطه اولین عنصر بصری است که مبدأ پیدایش فرم می‌باشد. همچنین به‌فضای اشغال شده توسط یک شیء کوچک در فضای بزرگ «نقطه» گفته می‌شود، این نقطه می‌تواند هر چیزی باشد، اعم از نور، تاریکی، یا لکه‌ی رنگ و یا یک چیزی در یک فضای باز. اما در هنرهای خطاطی و تجسمی وقتی از نقطه نام برده می‌شود، منظور چیزی است که دارای تیره‌گی یا روشنی، اندازه و گاه جرم است که در عین حال ملموس و قابل دیدن است. بنابراین نقطه در تجسم جزئی است کاملاً ملموس و قابل حس بصری که بخشی از اثر تجسم را تشکیل می‌دهد و دارای شکل و اندازه‌ی نسبی است.

اندازه‌ی نقطه به‌نسبت محیط و فضای اطراف متغیر است. مثلاً حرف «ب» در زیر خانه‌ی خود یک «نقطه» است، یک قطره مرکب که از نوک قلم قی می‌شود و به‌سطح کاغذ می‌نشیند یک نقطه است، یک پنجره‌ی روشن یک ساختمان در شب تاریک، از فاصله‌ی دور یک «نقطه» محسوب می‌شود، زیرا محیط اطراف آن بسیار وسیع است و در آن محیط پنجره یک عنصری کوچک است و آن را در فضاء به‌صورت نقطه می‌بینیم. در فاز دیگر: خانه‌ها در چشم‌انداز یک شهر، ستاره‌گان آسمان و... را می‌توان نقطه نامید.

یک تکه ابر در آسمان، یا یک پرنده در هوا، یا تک درختی روی تپه از فاصله‌ی دور در فضای بزرگی که قرار دارند نقطه محسوب می‌شوند بنابراین در طبیعت یک نقطه ممکن است یک سیب، ستاره‌ی در آسمان، قایقی در دریا، رد پای بر روی برف ... باشد.

سنگ ریزه‌های کنار جاده و سواحل رودخانه‌ها می‌توانند به‌عنوان نقاط تجسمی و حسی در طبیعت تصور شوند. نظیر این قبیل مثال‌ها را در طبیعت بسیار دیده‌ایم.

با این مثال‌ها روشن می‌شود که نقطه تجسم معین و شکل خاص ندارد و اندازه‌ی آن نیز نسبی است.

نقطه در علوم مختلف تعاریفی گوناگون دارد، مثلاً در ادبیات نوشتاری، نقطه کاربرد فراوانی دارد که به‌منظور‌ها و معانی مختلف استفاده می‌شود. از جمله در پایان گزاره‌ها می‌آید که به‌معنی پایان کلام مفید است. نقطه نشانه‌ی است که در انتهای همه‌ی جملات،

به‌جز جملات پرسشی و تعجبی می‌آید. به‌بیان دیگر نقطه نشانه‌ی درنگ طولانی و ختم کلام است، مانند: «هیچ چیز ابدی نیست.» اگر در همین موقعیت، سه نقطه پشت سر هم تکرار شود به‌معنی بیان کلمات یا معانی و مفاهیم مترادف برای شرح بیش‌تر مطلب و تحریک حس و خیال مخاطب برای درک و تعمق فزون‌تر در ما نحن‌فیه است و این‌که مخاطب خود سیلاب سخن را در ذهن خود ادامه دهد و دریابد و نتیجه‌گیری نماید.

باز هم اگر همین سه نقطه در میان دو ابرو تکرار گردد (...)

به‌معنی سخنی ناگفتنی است که صاحب سخن بنا بر ملاحظاتی از تصریح بدان خودداری نموده است و اغلب در مقام ابراز خشم و تنقید به‌کار می‌رود. در این دو حالت صاحب سخن می‌خواهد ذهن خواننده را فعال کند تا از سیاق کلام، منظور نویسنده را بیش‌تر و بهتر درک کند. گاهی سه نقطه در ابتدای یک جمله‌ی کوتاه می‌آید؛ که خبر از آه و افسوس، یا اعتراض می‌دهد، مانند: «... و چنین بود که چنین شد!»

در علوم هندسی محل برخورد دو خط، یا محل تلاقی یک خط متقاطع با صفحه را «نقطه» می‌دانند. از این نظر <در ظاهر> تشابه میان این مفهوم از نقطه با آنچه در عرف عام و در ریاضیات به‌نقطه گفته می‌شود، وجود ندارد. مثلاً در عرف عام گفته می‌شود: «من اکنون در این نقطه ایستاده هستم»، «ما از این نقطه آغاز کردیم» در علوم نظامی به‌یک محل مرتفع «نقطه‌ی حاکم» گفته می‌شود.

از دیدگاه هندسی نقطه ماهیتی است با ابعاد صفر؛ نه درازا دارد، نه پهنا، نه ژرفا. پس ماهیت نادیدنی و غیر مادی است. از این منظر

مهم‌ترین کاربرد نقطه آن است که مکان را بر روی یک خط، سطح یا در فضاء معین می‌کند. اما از دیدگاه هنری نقطه موجودی است واقعی؛ در یک اثر هنری نقطه می‌تواند درازا، پهنا و حتی ژرفا داشته باشد. در تجسم مادی نقطه مانند یک صفر است. حتی در هندسه نیز به‌طور قراردادی، نقطه را به‌صورت لکه‌ی بسیار کوچک ترسیم می‌کنند.

در ریاضیات «نقطه» موضوع ذهنی است که در فضاء یا در صفحه تصور می‌شود، بدون این‌که قابل دیدن یا لمس شدن باشد. اما این مفهوم ذهنی می‌تواند با استفاده از یک ابزار اثرگذار مشخص شود که در این صورت تبدیل به یک نقطه‌ی بصری خواهد شد. مثل نشان دادن مرکز یک دایره یا محل تقاطع دو پارمخط؛ یا وقتی بخواهیم خط را بر صفحه‌ی ترسیم کنیم، صفحه یک نقطه است. در موسیقی فاصله‌های بین سکوت و صدا را نقطه می‌دانند.

در اهمیت نقطه

هر کجا محرم شدی چشم از خیانت باز دار
 ای بسا محرم که با یک نقطه مجرم می‌شود
 نقطه ساده‌ترین و تجزیه‌ناپذیرترین عنصر بصری است که پایه‌ی
 کلیه‌ی عناصر بصری و مبدأ پیدایش فرم و فضا است. وقتی چند
 نقطه در کنار هم قرار بگیرند قوه‌ی بصری ما آن‌ها را متصل به هم
 می‌بیند و به این ترتیب عناصر بصری دیگر شکل می‌گیرند.

نقطه به‌هیچ جهتی گرایش ندارد اما دارای انرژی است و حالت تعادل و سکون دارد. تکرار نقطه‌ها در فضا و روی سطح، جهت به‌وجود می‌آورد و چشم‌ها را هدایت می‌کند

نقطه افاده‌کننده‌ی آغاز و انجام هر چیزی است، هر هینتی و هر عملی از یک نقطه آغاز می‌شود و در نقطه‌ی به‌پایان می‌رسد، ما در یک نقطه متولد شده‌ایم و در نقطه‌ی می‌میریم. این نقطه می‌تواند دربرگیرنده‌ی حقایق اعتباری زمان و مکان باشد.

یک نقطه روابط محدود و ساده‌ی با اطراف خود دارد و به‌همان نسبت توجه مخاطب را به‌خود جلب می‌کند. در یک اثر هنری یا تحریری، بسته به این‌که نقطه‌ی بصری در کجای کادر قرار گرفته باشد، موقعیت‌های متفاوتی را به‌وجود می‌آورد. اما چنانچه نقاط بصری متعددی در یک کادر وجود داشته باشند، بر اساس روابطی که از نظر شکل، اندازه، تیرمگی، روشنی، رنگ، بافت، دوری و نزدیکی با یکدیگر دارند تأثیرات بصری متفاوتی به‌وجود خواهند آورد. گاهی ممکن است نقطه به‌عنوان کوچک‌ترین بخش تصویر تلقی شود. در این صورت در اثر تراکم نقطه‌های تیره، تیرمگی حاصل می‌شود و در اثر پراکنده‌گی آن‌ها روشنی دیده می‌شود.

بررسی کارکردهای نقطه

در قلمرو هنر اسلامی، نقطه، از جمله عناصری است که با ساختارهای مختلف و به‌شيوه‌های گوناگون، مورد آزمون بصری قرار گرفته است. نقطه، به‌عنوان عنصری که هم در خوش‌نویسی و

هم در حروفنگاری نقش مهمی را ایفاء می‌کند، هم از منظر قدسی (کارکردی نمادین) و هم از منظر ریخت‌شناسی (کاربردی بصری) مورد نظر خوش‌نویسان و حروفنگاران بوده است.

توجه ویژه به این عنصر نمادین، موجب شده است که تنوعات بصری مختلفی از آن، بر پهنه‌ی آثار حروفنگاری نمایان گردد. حال سؤال این است که:

- تفاوت دیدگاه و کارکرد نقطه در گذر زمان چیست؟
- جایگاه نقطه و کارکرد محتوایی آن، در خوش‌نویسی چیست؟
- شیوه‌های به‌کارگیری نقطه در حروفنگاری معاصر چگونه بوده و چه تنوعات بصری در آن، نسبت به هنر خوش‌نویسی به‌وجود آمده است؟

مطالعات و پژوهش‌ها نشان می‌دهد که دیدگاه حاکم بر کارکرد محتوایی نقطه در هنر حروفنگاری معاصر نسبت به هنر خوش‌نویسی، متفاوت است. نگرش حاکم بر کارکرد محتوایی خوش‌نویسی، معنوی و برگرفته از متون مذهبی است؛ در حالی که نقطه در هنر حروفنگاری، علاوه بر مورد پیش‌گفته، دارای کارکرد بصری با نگرش زیبایی‌شناسانه است.

نقطه به‌عنوان عدد «صفر»

امروزه نقش پر اهمیت «صفر» در اعداد ریاضی برای هیچ‌کس پوشیده نیست و عدد صفر در هر سیستم ریاضی، عددی شناخته شده و مهم است؛ ریشه‌ی عدد صفر به‌زمان سومری‌ها برمی‌گردد. آن‌ها

چهار هزار سال پیش به عنوان پیشتازان ریاضیات جهان، سیستم نوینی از اعداد را بنیان‌گذاری کردند. آن‌ها از فضای خالی برای ایجاد فاصله بین اعداد استفاده می‌کردند.

سومریان <کهن‌ترین ساکنان شناخته شده‌ی جنوب بین‌النهرین> قومی متمدن و پیش‌رفته بودند. آنان علم نجوم، حساب و تقسیم زمان به ساعت (۶۰ دقیقه) و هر دقیقه به ۶۰ ثانیه را بنیاد کردند، نیز مسائل هندسی و تعیین اوزان، و صنایعی چون بافندگی، چرم‌گری، چسب‌سازی، فلزکاری، معماری و کوزه‌گری ... از دیگر میراث‌های گران‌بهای هستند که این قوم برای اخلاف خود (آشوری‌ها و بابلی‌ها) برجای گذاشتند.

بابلی‌ها بیش از شصت سیستم متفاوت عددی را بنیان‌گذاری کردند. همچنین نماد صفر و شکل آن را در قرن سوم پیش از میلاد طراحی نمودند. آن‌ها حتی سیستم‌های را ابداع نموده بودند تا بتوانند با آن طول، عرض و مساحت اجرام هندسی را محاسبه کنند. و اصولی را پایه‌گذاری کرده بودند که بین دهگان، صدگان و همچنین اعداد بالاتر از هزار تمایز قائل می‌شد.

بابلی‌ها تا مدت‌ها، اولین نمادی که به عنوان عدد صفر استفاده می‌کردند گیومه (") بود. مثلاً عدد ۶"۲۱ نمایش دهنده‌ی ۲۱۰۶ بود. البته باید در نظر داشت که از علائم دیگری نیز برای نشان دادن جای خالی استفاده می‌شد، لکن هیچگاه این علائم به عنوان آخرین رقم آورده نمی‌شدند، بلکه همیشه بین دو عدد قرار می‌گرفتند. به‌طور مثال عدد "۲۱۶ (۲۱۶۰) را با این نحوه علامت‌گذاری نمی‌کردند.

با همه‌ی این‌ها، تا چند قرن قبل، صفر به‌عنوان یک عدد حساب نمی‌شد و به‌عنوان یک فضای خالی محاسبه می‌گردید. در قرن هفتم میلادی، در کشور هند مجموعه‌ی از نمادها به‌عنوان نشان دادن صفر استفاده می‌شد. آن‌ها باور داشتند که صفر ارزشی هیچ دارد و به‌آن «سونیا» می‌گفتند. این نماد کم کم از هند به‌چین و خاورمیانه راه یافت. در قرن نهم ترسائی بود که «ابوجعفر محمد بن موسی خوارزمی» (۷۸۰ - ۸۵۰ م) حساب‌دان، ستاره‌شناس، جغرافی‌دان، فیلسوف و مورخ <که بیش‌تر عمر خود را در بغداد به‌عنوان یکی از اعضای دارالحکمه گذرانید> به‌عنوان اولین حساب‌دان از عدد صفر استفاده کرد. خوارزمی با تصحیح ترجمه‌ی گروه «ابراهیم فزاری» از کتاب «سدهانت هندی» و سپس نوشتن کتاب «حساب الهند» در سال ۸۲۵ (م) اولین دانشمند اسلامی بود که مستقلاً کتابی در مورد حساب و سیستم اعداد نوشت و نقش مهمی در بهینه کردن اعداد و حساب هندی و پیوند دادن آن به‌تمدن اسلامی و اروپائی بازی کرد.

سال‌ها بعد عدد (صفر) وارد معادلات و حساب امپراتوری رم غربی شد و از آن جا به‌سایر نقاط اروپا راه یافت. «اسحاق نیوتن» فیزیکدان معروف بریتانیایی جزء پیشگامان استفاده از این عدد بود. بعدها عدد صفر نقش مهمی در معادلات جهانی و تجارت ایفاء کرد. اولین نکته‌ی شایان ذکر در مورد عدد صفر این است که این عدد دو کاربرد دارد که هر دو بسیار مهم تلقی می‌شود، یکی از کاربردهای عدد صفر این است که به‌عنوان نشانه‌ی برای جای خالی

در دستگاه اعداد به‌کار می‌رود. مانند این‌که در عددی مانند ۲۱۰۶ عدد صفر استفاده شده تا جایگاه اعداد در جدول مشخص شود که به‌طور قطع این عدد با عدد ۲۱۶ کاملاً متفاوت است. دومین کاربرد صفر این است که خودش به‌عنوان عدد به‌کار می‌رود که ما به‌شکل عدد صفر از آن استفاده می‌کنیم.

مکانت هنری نقطه

در هنر تجسمی وقتی از نقطه نام برده می‌شود، منظور چیزی است که دارای تیره‌گی یا روشنی، اندازه و گاهی جرم است و در عین حال ملموس و قابل دیدن است. از این نظر در ظاهر تشابهی میان این مفهوم از نقطه با آنچه در ریاضیات به‌نقطه گفته می‌شود، وجود ندارد. نقطه در ریاضیات موضوعی ذهنی است که در فضا یا بر صفحه تصور می‌شود، بدون این‌که قابل دیدن و لمس باشد. اما نقطه در هنر تجسمی چیزی است کاملاً ملموس و بصری که بخشی از اثر تجسمی را تشکیل می‌دهد و دارای شکل و اندازه‌ی نسبی است. به‌عنوان مثال وقتی از فاصله‌ی دور به‌یک تک درخت در دشت نگاه می‌کنیم، به‌صورت یک نقطه تجسمی دیده می‌شود. اما وقتی به‌آن نزدیک می‌شویم یک حجم بزرگ می‌بینیم که از نقاط متعدد (برگ‌ها) و خطوط (شاخه‌ها) شکل گرفته است. بنابراین محدوده‌ی فضا یا سطح، نقش تعیین‌کننده‌ی در تشخیص نقطه‌ی تجسمی و تعیین مصداق‌ی آن دارد.

در هنر خوش‌نویسی، نقطه، دارای شأن مقدس است که در پس‌هم‌نشینی‌اش با سایر حروف، دارای ارزشی نمادین است. در واقع، هنر خوش‌نویسی هنری قدسی است که حضور و قرب خداوند در آن احساس می‌شود و اصول آن، برگرفته از نگرشی محتوایی و وحیانی است. بنابراین، نقطه به‌عنوان یک اصل مهم در این هنر، علاوه بر کارکرد بصری، دارای کارکرد نمادین معنوی است. به‌بیان دیگر، تمام اصول و توجه بصری به‌آن، پیش از آن‌که در ریخت و شکل ظاهری بروز نماید، نشأت گرفته از باوری معنوی است که به‌کرات در رسائل خوش‌نویسان و کتب عرفانی مورد توجه قرار گرفته و رعایت آداب معنوی حتی بر اصول مهارتی برتری داشته است. علیرغم این‌که حروف‌نگاری زاده‌ی روح خوش‌نویسی است، دیدگاه متفاوتی نسبت به‌کاربرد نقطه دارد به‌طوری که در هنر گرافیک و شاخه‌ی حروف‌نگاری، به‌عنوان یک عامل بصری با دیدگاه زیبایی‌شناسانه مورد استفاده قرار گرفته است. اما این به‌این معنی نیست که نقطه در هنر خوش‌نویسی فاقد کارکرد زیبایی‌شناسانه است، بلکه جهان‌بینی عرفانی بر زیبایی‌شناسی بصری آن، حاکم است. گرچه در حروف‌نگاری نیز، نقطه، دارای صبغه‌ی عرفانی و معنوی است که هنرمند با توجه به‌ساختار، جلوه‌های گرافیکی به‌آن می‌بخشد.

نقطه معیاری برای دیگر حروف

نقطه در خوش‌نویسی «مربع تغییر زاویه یافته» است که نمادی است از تجلی وحدت در کثرت، حروف و تمام حروف از آن زاییده

می‌شوند. در خوش‌نویسی، نقطه، معیار و عمل سنجش است و تناسب بر اساس اندازه‌ی نقطه تعیین می‌شود. در سنت خوش‌نویسی واحد اندازه‌گیری در حروف و کلمات با نقطه است و نشان و اثر نوک قلم بر روی کاغذ که نقطه‌ی «ب» را رقم می‌زند پایه‌ی اصلی سنجش حروف است و امروزه نیز این سنت کاربرد اساسی دارد.

به‌این سبب است که واحد سنجش تناسبات و ابعاد با عنصری وحدت‌بخشی به‌نام نقطه شکل می‌گیرد. ایجاد تناسبات و هارمونی آن با قرارگیری و جابه‌جایی نقاط که توسط خوش‌نویس صورت می‌گیرد، صفا و طراوتی مضاعف به‌حروف می‌بخشد که خوش‌نویس، باید اشراف کامل بر ریخت‌شناسی حروف، داشته باشد.

بنابراین در هنر خوش‌نویسی، نقطه، ارزش کاربردی فراوان دارد، یکی از مهم‌ترین آن «واحد سنجش حروف و رعایت فاصله میان حروف» است. هنرمند خطاط، طول و عرض هریک از حروف را با عدد فرضی نقطه می‌سنجد. اگر نقطه به‌شش قسمت مساوی تقسیم شود به‌هر قسمت یک «دانگ» گفته می‌شود و هر دانگ در بخشی از نگارش حروف و کلمات به‌کار می‌رود.

«دانگ» کلمه‌ی باستانی در زبان پهلوی و هم ریشه‌ی «دانه» است، در عربی به‌آن «دانق» می‌گویند. دانگ به‌معنی یک‌ششم یک خانه است؛ امروزه به‌معنی شش جهت خانه (بالا، پائین، شمال، جنوب، شرق و غرب) نیز به‌کار می‌رود. در کتاب «برهان قاطع» از محمدحسین بن خلف تبریزی آمده است: «استادان خط، سنجش با

دانگ را به میان آورده و درشتی و ریزی قلم، و قطعات خط را بدان سنجیده‌اند».

به‌قرار معلوم، اندازه و پهنای نوک قلم‌ها را با مقیاس قطر موی دم اسب سنجش نموده‌اند؛ مثلاً قلم‌های ریز را برابر با یک تار موی دم اسب به حساب آورده و همین‌طور تا حدّ ۲۴ مو بالا برده‌اند، و ۲۴ مور را یک دانگ و درشت (جلی) شمرده‌اند؛ به همین نسبت قلم درشت‌تر را دو دانگ و سه‌دانگ ... تا شش دانگ گفته‌اند و شش دانگ در نظر آنان جلی‌ترین قلم بوده که در کتیبه‌نویسی به‌کار می‌رفته و بالاتر از آن وجود ندارد.

بنابراین «دانگ» و «نقطه» معیار و مقیاس خط قانونی و صحیح است که وسیله‌ی تمیز آن از خط وحشی و خودرو است. نقطه نشانه‌ی اعتبار و صحت تراش درست از نادرست است؛ چنان‌که قلمی پس از تراش، صورت نقطه را به‌درستی اداء ننماید، هر حرفی با آن نوشته شود، نادرست خواهد بود، لذا هر خوش‌نویس در ابتدای هر کتابتی نقطه‌ی را می‌گذارد که هم نشانه و نمادی است از «بسم الله الرحمن الرحیم» و هم امتحان نوک قلم نی و سطح و جوهر... خوش‌نویسان ارزش و اهمیت نقطه را برای امتحان کردن قلم به‌عنوان یک اصل در نظر داشته‌اند.

نظام‌الدین سلطانی معروف به سلطان‌علی المشهدی، ثم‌الهروی (۸۴۱-۹۲۶ هـ ق) در رساله‌ی منظوم «صراط‌الخط» می‌نویسد:

«کاتب! چون قلم تراشیدی خاک بر پشت خامه مالیدی آن قلم را به نقطه تجربه کن! بشنو این حرف نو ز پیر کهن: از قلم نقطه چون درست آید خوش‌نویسی اگر کنی شاید...»

هنرمندان خوش‌نویسی اجماع دارند که «نسبت» یا «تناسب» قاعده‌ی دوم از دستگاه حُسن تشکیل است. مراد آن است که هر خطی را که با یک قلم نویسند، حروفِ همجنس و شکل‌های مشابه آن در حدّ تعلیم آن خطْ به یک اندازه و موافق هم باشد. به‌طوری که اجزاء خط از فرد و مرکب، درشت یا ریز <نسبت به انتخاب قلم نویسنده> از حد معین خود خارج نگردد. و اجزاء مشابه به‌نظر یکسان درآید و کوچک و بزرگ ننماید؛ مثلاً حرف نون را در یکجا کوچک و در جای دیگر بزرگ ننویسد.

تناسبات در خوش‌نویسی بر اساس «نقطه» درک می‌شود. رساله‌ی کوچک [۲۴ صفحه‌ای] است تحت عنوان «آداب المشق» که برخی آن را منسوب به «میرعماد الحسنی» و عده‌ی هم از «باباشاه اصفهانی» می‌دانند. در صفحه‌ی نخست آن رساله آمده است:

«اما نسبت آن است که هر حرف را چنان نویسند که نسبت به قلم کوچک و بزرگ نباشد و چون این صفت در خط به فعل آید، هر دو هیئت که مثل یکدیگر باشند، کمال مشابَهت خواهند داشت و اگر مخالف این باشد، مطبوع نخواهد بود.»

«چون این صفت در خط به فعل آید هر هیأت که مثل یکدیگر باشد کمال مشابَهت خواهند داشت و اگر خلاف این باشد، مرغوب و

مطلوب نخواهد بود؛ چنانکه دو ابروی آدمی یا دو چشم او که اگر یکی بزرگ و دیگری کوچک باشد هیچکس را به دیدن آن میل نباشد». میرزا جعفر بایسنغری (تبریزی) می‌گوید: «نسبت عبارت است از مساوات حروف مانند: قُدود الفات و اذیال نون و سین و صاء و تناسب سواد و بیاض با یکدیگر، و آنکه مخصوص قلمی است به قلم دیگر مختلط نشود. مثلاً دال و لام بی‌شمره که مخصوص نسخ است در ثُلث و محقق ننویسند و نباید دانست که چنانکه حُسن انسان در تناسب اعضا است حُسن خط در تناسب حروف است».

«طریقه‌ی عملی این قاعده آن است که مبتدی شکل‌ها و کلمات همانند را مُدّتی با قلم متوسط بنویسد و با نقطه‌ی همان قلم اندازه‌ی هر یک را به حساب آورد تا چشم و دست او به اندازه و یکسان‌نویسی عادت کند. بعد از آن با قلم درشت‌تر و سپس با قلم ریز تکرار کند و در این راه از راهنمایی و تعلیم استاد و سرمشق‌ها کمک گیرد و تذکرات استاد را به کار بندد. چون مدّتی چنین کرد، در اثر تکرار و تمرین چشم و دست او عادت یافته می‌تواند بدون نقطه‌گذاری به اندازه بنویسد. مانند مسّاحی که بر اثر ورزیده‌گی با یک نظر مساحت زمین را تعیین کند».

«اما مبتدی با این‌که تسلط دارد باید در حال نوشتن حواسّ خود را کاملاً جمع کند تا از نسبت و تناسب غافل نماند و زحمت او ضایع نشود».

وقتی به صفحه‌ی از خط نظر افکنیم و به منظره‌ی آن خوب دقت کنیم، سه دسته اشکال به چشم می‌خورد:

دسته‌ی اوّل – درشت اندام‌ها از قبیل مدّات، دواير، افراشته‌ها.
دسته‌ی دوم – ریز و خُرد چون گره‌ها و حلقه‌ها، مرکزهای حرفی
و دندانها.

دسته‌ی سوم – شکل‌های مرکب از این دو دسته و این‌ها بسیار اند.
کسی که بخواهد همه را صحیح بنویسد و به‌قالب خوش‌نویسی
درآورد ناچار باید سنجش و اندازمگیری تا حدود کامل و مطلوب هر
شکل را بازشناسد. برای این کار میزان و معیاری مقرر است که
به این ترتیب می‌باشد:

۱- خط‌های هندسی و اشکال آن از افقی، قائم، مایل، کمانی،
مختلط، طول، عرض، دایره، قطردایره، مثلث، سطح، حجم
(ضخامت) و غیره که اکثر، حرکات خطی را که (سواد) می‌نامیم با
این میزان سنجیده‌اند.

۲ - سنجش بعضی حروف با بعض دیگر.

این دو مقیاس «از ابن مُقله» شروع شده و مُتکی بر اصل «الخطّ
هندستهٌ روحانیةٌ ظهرت بألّة جسمانیة» است.

۳ - نقطه، صفر (نوک قلم) پارمخطها، دانگ، که شرح هر یک
بدین قرار است:

نقطه: عبارت است از گذاردن نوک قلم بر روی کاغذ، و کشیدن
تا بحدّ تشکیل مربّع که اضلاع آن تقریباً مساوی یا اندکی کمتر باشد.
از بعضی استادان درباره‌ی نقطه سخن بسیار است، مثلاً گویند تمام
حروف از نقطه به‌وجود آمده است و نقطه اصل حروف است، از این
روی اندازمگیری آن به‌وسیله‌ی نقطه است. و گویند از اتّصال نقاط،

الف کشیده می‌شود و با افزودن نقاط یا نقطه‌ی دیگر بقیه‌ی حروف حاصل می‌شود. الف در خط «محقق» که پدر خطوط است، هشت نقطه می‌باشد، و قدّ آدمی که در استقامت الف است نیز هشت وجب به‌وجب همان شخص می‌باشد.

نقطه گذشته از این‌که برای اندازه‌گیری حروف و کلمات «میزان» است، آن را برای رعایت فاصله‌های بین حروف و کلمات نیز میزان قرار داده‌اند، و استادان اندازه‌ی فواصل را نقطه‌واری ذکر کرده‌اند و اندازه‌گیری با نقطه از «ابن بواب» شروع گردیده است.

۴ - صفر: عبارت است از یک دور نیش قلم بدور خود که بیاضی در وسط آن به‌چشم بخورد، مانند (ه) برای اندازه‌ی کمتر از نیم نقطه.

۵ - دهنه‌ی قلم: عبارت است از پهنای دم آن، بدون تشکیل نقطه که فواصل پیچ و خم‌های کلمه را با آن اندازه گیرند.

۶ - پارمخطها: با پارمخطها در موقع تعلیم، حرکات سیاهی خط و گردش‌های آن و انتها و حدود کلمات را نشان می‌دهند.

معیار نقطه را «ابن بواب» (م ۴۱۳ - ه ق) در قرن پنجم تعیین کرده است و هنوز هم مورد پذیرش همه‌ی خوش‌نویسان قرار دارد. در واقع، از کشیدن زبانه‌ی قلم بر روی کاغذ، شکل لوزی ماندنی به‌وجود می‌آید که به آن نقطه می‌گویند. نقطه، ملاک سنجش اندازه‌ی حروف است. اگر «الف» سه نقطه نوشته شود، بر اساس نقطه‌ی نوشته می‌شود که قلم نی شما می‌نویسد. اگر قلم شما درشت باشد این

نقطه بزرگتر و اگر نقطه کوچک باشد، اندازه‌ی الف کوچکتر نوشته می‌شود.

حرف «الف» در خط نستعلیق سه نقطه است و در خط محقق <که پدر خطوط است> (۱) هشت نقطه می‌باشد. بنابراین، تمامی حروف و کلمات در خوش‌نویسی، چه نستعلیق و چه خطوط دیگر، با آدابی خاص تعیین می‌شوند و در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند.

مجنون هراتی (م ۹۵۱ ه ق) در اثر منظوم خود تحت عنوان «رسم الخط» در قطعه‌ی زیبا می‌گوید:

بدان ای در فنون قُضَل، کامل
 که خط از نقطه مأخوذ است و حاصل
 چو دانستی که اصلِ خط چه چیز است
 بداند هر که او اهل تمیز است
 که در خط، نقطه میزان است بی‌قیل
 چو آندر شعر أفاعیل و تفاعیل

در قرن نهم هجری هنر خط و خوش‌نویسی و نقاشی و تذهیب و تجلید در هرات رشد بی‌سابقه کسب نمود، این معاصر است با دوران حکومت فرهنگ‌پرور تیموریان. در این دوران زمامداری دو تن از ایشان طولانی‌تر است: شاه‌رخ میرزا که در سال‌های ۸۰۷ - ۸۵۰ و سلطان حسین بایقرا که بین سال‌های ۸۷۳ - ۹۱۱ (ه ق) حکومت می‌کرد و مقر فرمانروایی هر دو نیز در شهر هرات استقرار داشت.

«عبدالحی حبیبی» در کتاب «هنر در عهد تیموری» می‌نویسد:

دوره‌ی تیموریان یکی از ادوار درخشانده‌ی رواج خوش‌نویسی و اعزاز و اکرام هنرمندان بود. امیر تیمور خود توجه و علاقه‌ی خاص به هنر زیبانویسی داشت و خوش‌نویسان در دربار او بسیار عزیز و گرانقدر می‌زیسته‌اند. خطاطان بزرگی که در دستگاه تیمور نام‌آور شدند بسیاراند مانند «سید عبدالقادر ابن سید عبدالوهاب» که خط ثلث را تالی یافت مستعصمی می‌نوشته است. او برای امیر تیمور قرآنی نوشت که باید آن را از نظر خط و تذهیب از شاهکاری‌های هنری جهان و از نفایس روزگار بر شمرده؛ این نسخه‌ی بی‌نظیر هم‌اکنون در جامع سلطان سلیم در استانبول نگهداری می‌شود.»

تحولات خوش‌نویسی عصر تیموری از نوع تحولات بنیادی بود، زیرا در نوع خطوط، فرم‌ها و شیوه‌ی خوش‌نویسی، کاربرد و مهم‌تر از همه رویکرد خوش‌نویسی تحولات رخ داد. خطوطی چون نستعلیق، تعلیق، و شکسته تعلیق از خطوطی بودند که در این دوره نظام‌مند شده و به‌تکامل و زیبایی رسیدند. هنرمندان خوش‌نویس دوران تیموری در سایه‌ی توجهات شاهان هنردوست تیموری یکی از درخشان‌ترین دوران رواج خوش‌نویسی را در تاریخ ثبت کردند. در این دوره از تیمور تا سلطان حسین بایقرا، یعنی در مدت یکصد و چهل سال خط تعلیق و اقلام شش‌گانه‌ی نستعلیق طوری ترقی کرد که مافوقی بر آن متصور نبود.

در تعالی خوش‌نویسی در دوره‌ی حکومت سلطان حسین بایقرا و وزیر دانش‌پرورش امیر علی‌شیر نوایی می‌توان به مجموعه‌ی عظیمی

از هنرمندان اشاره کرد، از جمله میرخواند مورخ، عبدالرحمن جامی و برادرش هاتقی شاعر، ملاحسین کاشفی واعظ، سلطانعلی خوش‌نویس، سیدکمال‌الدین بهزاد نقاش، میرک خراسانی نقاش ... و میرعلی هروی از سادات حسینی‌نسب هرات که ملقب به «کاتب سلطانی» است؛ این لقب را سلطان حسین بایقرا به میرعلی هروی داده است. میرعلی هروی از استادان مسلم نستعلیق است. (۲)

به‌آسانی می‌توان دریافت که در چنین شرایطی کتابخانه‌ی سلطنتی نقش بسیار مهمی در شکل‌گیری نگرش هنر تیموری ایفاء کرده است. بسیاری از خوش‌نویسان برجسته‌ی آن‌زمان از جمله سلطانعلی هروی و تذهیب‌گرانی همچون «بیاری هروی» (م ۹۸۰، ه ق) در این کارگاه به‌خدمت پرداختند. اداره‌ی این کارگاه مدتی بر عهده‌ی نقاش و خوش‌نویس معروف روح‌الله میرک هروی بوده است که در سال ۹۱۳ (ه ق) در گذشت؛ او امکان پرورش شمار درخور توجهی از هنرمندان را فراهم آورد که بعدها به‌دربارهای مختلف پیوستند و آثار بسیار ارزشمندی را پدید آوردند.

اندازه‌ی نقطه

در این‌جا یک سؤال مطرح می‌شود:

- حد رشد نقطه تا کجا است؟

= در پاسخ می‌توان به‌این نکته اشاره کرد که رابطه‌ی نقطه و سطح کار نسبت به‌اندازه‌ی آن‌ها به‌رابطه‌ی نقطه با اندازه و بزرگی سایر فرم‌های موجود در سطح بستگی دارد.

چنان‌که در بحث «نسبت» گذشت، اندازه‌ی نقطه ثابت نیست؛ بسته‌گی دارد به‌نسبت وسعت سطح کار و اندازه‌ی قلم؛ نقطه می‌تواند دارای اندازه‌های متفاوت باشد. و باید با دیگر اجزاء تناسب داشته باشد.

نقطه دارای ارزش نسبی است؛ بسته‌گی دارد در چه شرایطی و در چه فضای مطرح شده باشد. به‌همین جهت نقطه ممکن است گاهی به‌صورت سطح جلوه داشته باشد یا عکس آن اتفاق بیافتد.

بنابراین اندازه‌ی نقطه با وسعت سطح در زمینه معنا می‌یابد. در یک سطح بزرگ، اشیاء کوچک نیز می‌توانند نقطه باشند. به‌طور مثال یک توپ فوتبال در عرصه‌ی زمین بازی، در حکم یک نقطه است اما همین توپ برای چاپ علامت و نام تجاری و سایر مشخصات بر روی آن نقش یک سطح و زمینه را بازی می‌کند. با این وصف اندازه‌ی نقطه کاملاً متغیر است و حتی ممکن است تمام سطح را بپوشاند.

فرم و شکل نقطه

شکل و فرم نقطه نیز ثابت نیست. به‌شکل انتزاعی، یک نقطه را ماهیت گرد و کوچک می‌دانیم. اما در واقعیت نقطه‌ها می‌توانند فرم‌ها و اشکال کاملاً متفاوت داشته باشند و شبیه اشکال هفت‌گانه‌ی هندسی جلوه کنند. اگر به‌تعبیر برخورد نوک ابزار با سطح کار برگردیم و سپس به‌بازبینی دقیق‌تر اثر آن برخوردها بنگریم اشکال متفاوت را می‌بینیم.

شکل نقطه در یک اثر خطی و نوشتاری نیز متفاوت است، نقطه‌ی که به‌اثر یک «قلم مشق» پدید می‌آید چیزی شبیه مربع لوزی است، اگر به‌اثر اصابت نوک مداد یا هرنوع «قلم» به‌وجود آید، گرد و مدور است.

از نظر فلسفی و عرفانی، نقطه یک «گوی = کروی» است که با هرم اجرام سماوی مطابقت دارد؛ تمام اجرام سماوی کروی هستند وگرنه گردش نتوانند کرد؛ کره یک جسم هندسی کاملاً گرد در فضای سه‌بعدی است. برای نمونه توپ یک کره است. کره مانند دایره که در دو بعد است، در فضای سه‌بعدی کاملاً متقارن در گرداگرد یک نقطه است. تمام نقاطی که بر سطح کره جای دارند در فاصله‌ی یکسان از مرکز کره قرار دارند. فاصله‌ی این نقطه‌ها از مرکز کره، شعاع کره نام دارد. بلندترین فاصله از دو سوی کره (که از درون کره عبور کند) «قُطر» کره نام دارد. قطر کره از مرکز آن نیز می‌گذرد و در نتیجه، اندازه‌ی آن دو برابر شعاع است. پس نقطه صورت ثابتی ندارد، آن می‌تواند دارای اشکال گوناگون هندسی باشد.

جایگاه نقطه

عالم هستی از تکرار به‌هم پیوسته و بی‌نهایت نقطه‌ها پدید آمده و صورت پذیرفته است، نقطه نماد وحدت است. عرفاء، نقطه را نماد «جوهر بسیط» می‌دانند. نقطه آغاز است و هر کائناتی، آغازش با

نقطه است، پس جوهر و ذات همه‌ی موجودات نقطه‌ی است. نقطه فیض لایزال است و همه‌ی موجودات بسته به‌این حقیقت اعلی هستند. نقطه، تنها عامل ایجاد تمایز بین حروف مشابه در نگارش عربی، فارسی و بسیاری زبان‌ها است؛ بدین‌جهت، حضورش برای خوانایی مورد اهمیت است. هرچند بعضی وقت‌ها این حضور در ترکیب، ایجاد زحمت می‌کند، ولی نباید فراموش کرد که در بسیاری اوقات، به‌دلیل ارانه‌ی فرم‌های متنوع و جدید از خود و انتخاب مکانی مناسب در ترکیب، تبدیل به‌یکی از مهم‌ترین فنون بصری برای حساسیت بخشی به‌نوشتار گردیده است.

بدین‌ترتیب یک نقطه‌ی واحد اگر در زیر خانه‌ی خود قرار گیرد، آن را «ب» می‌خوانیم؛ هرگاه سه کرت تکرار شود، آن را «پ» می‌شناسیم، همین سه نقطه اگر در بالای خانه استقرار یابد آن را «ت» می‌خوانیم، اگر یکی از آن سه نقطه را کم کنیم حرف «ت» می‌شود؛ همین‌طور استقرار و شمار نقطه در هر موقعیتی، آوای خاص، حروف خاص و معانی خاص را ایجاد و القاء می‌کند.

مفاهیمی از موقعیت‌های مختلف نقطه

یک نقطه‌ی کوچک در خود انرژی ذخیره شده‌ی بسیاری دارد که چشم را به‌طرف خود جلب می‌کند و به‌عنوان آغاز یک تجربه‌ی بصری، در راه شناخت مبانی ارتباطات بصری به‌کار گرفته می‌شود؛ از این لحاظ برای نشان‌دادن عنصر تأکید مورد استفاده قرار می‌گیرد.

نقطه به‌عنوان ساده‌ترین و ناچیزترین عنصر تصویری در شرایط خاصی جلوه‌های تازه به‌خود می‌گیرد و نمود آن متغیر می‌شود، حتی ارزش تصویری تازه‌ی پیدا می‌کند. یک نقطه دارای انرژی تصویری است، هرگاه برای قوه‌ی بینایی مطرح شود و ادراک گردد موجودیت خود را اعلام کرده است. در ضمن هرگاه شروع به‌رشد نماید جلوه‌ی خط یا عناصر دیگر را به‌خود می‌گیرد.

نقطه روابط محدود و ساده‌ی با اطراف خود دارد و به‌همان نسبت توجه مخاطب را به‌خود جلب می‌کند. اما چنانچه نقاط بصری متعددی در یک اثر وجود داشته باشند، بر اساس روابطی که از نظر شکل، اندازه، تیره‌گی، روشنی، رنگ، بافت، بالائی، پائینی، دوری و نزدیکی با یکدیگر دارند تأثیرات بصری متفاوتی به‌وجود خواهند آورد. گاهی ممکن است نقطه به‌عنوان کوچک‌ترین بخش یک تصویر تلقی شود. در این صورت در اثر تراکم نقطه‌های تیره، تیره‌گی حاصل می‌شود و در اثر پراکنده‌گی آن‌ها روشنی دیده می‌شود. با تکرار و تغییر اندازه‌ی نقطه در ترکیب‌های مختلف به‌مفاهیمی از تراکم، انبساط، ریتم و حرکت دست پیدا می‌کنیم.

در واقع، نقطه کوچک‌ترین واحد و نشانه‌ی بصری است که شاخص فضا می‌باشد. نقطه به‌مجردی که بر تارک حروف می‌نشیند، نقش مجرد خویشتن را از دست می‌دهد و خوی سخنوری خود را به‌حروف القاء می‌کند. نقطه و حرف لازم و ملزوم یکدیگر می‌شوند و نوشتار، مفهوم پیدا می‌کند. نقطه از شخصیت فردی خود می‌کاهد و با همکاری با حروف، آن‌ها را دیگرگون می‌کند.

در اصطلاح نقاشی «نقطه» محلی است در یک منظره که از آغاز ترسیم آن تا پایان، از نظر ترسیم‌کننده ثابت می‌ماند و فواصل منظره نسبت به آن سنجیده می‌شود.

مفاهیمی چون تجمع و تفرق را نیز می‌توان توسط نقطه به مخاطب منتقل کرد. بسته به این که نقطه‌ی بصری در کجای (مثلاً) یک کادر (یا یک اثر تحریری) قرار گرفته باشد، موقعیت‌های متفاوتی را به وجود می‌آورد. مثلاً در یک تابلوی نقاشی > برای القای گرایش به سمت همگرایی می‌توان نقطه‌ها را در مرکز سطح تجمع داد؛ چنان که برای نشان دادن تفرق و تنافر، نقطه‌ها را از مرکز به سمت حواشی سطح پراکنده کرد. هکذا در یک تابلوی نقاشی برای نشان دادن سنگینی جرم، نقاط را در قسمت پائین صفحه تمرکز می‌دهند، برای القای حس سبکی، نقطه‌ها را حبابوار به نحو نامنظم در ناحیه‌ی فوقانی سطح پراکنده می‌کنند. همین‌طور با توجه به محل قرارگیری نقطه در هر جای از سطح، مفاهیم مختلفی القاء می‌شود.

نقطه ساده‌ترین عنصر بصری است و نخستین و مهم‌ترین کارکرد آن این است که وضع و مکان را در فضا بیان می‌کند. نقطه می‌تواند دارای مفاهیم مثبت یا منفی نیز باشد که از طریق نقاط مثبت یا منفی یا تضاد تاریکی و روشنی القاء می‌گردد. این القای ذهنی از رهگذر ایجاد جلوه‌های بصری (نقاشی) ممکن می‌شود، مانند آن که:

نقطه‌ی مثبت = کادر سفیدی که نقطه‌ی سیاه‌رنگی در خود دارد.

نقطه‌ی منفی = کادری سیاه‌رنگ که نقطه‌ی سفید در خود دارد.

می‌توان این حس را بر عکس هم تعریف نمود.

پس موقعیت و رنگ نقطه از نظر ترکیب در کادر بسیار حائز اهمیت است؛ همچنان‌که نقطه‌ی زرد به‌بالای کادر یا تصویر گرایش دارد و نقطه‌ی آبی، به‌دلیل سنگینی و خوی آرامشی رنگش، به‌پایین سقوط یا رسوب می‌کند، و چنین است که نقطه‌ی سرخ به‌طرف چپ و سبز به‌طرف راست میل می‌کند.

هر نقطه‌ی دارای مفهوم و جلوه‌ی خاص تصویری است از جمله: دارای «مرکزیت» و «ایستا» است؛ به‌ویژه اگر به‌صورت واحد در سطح یا در فضا مطرح شود. هرگاه قطره‌ی از یک مایع رنگین، مانند جوهر، بر روی سطحی می‌افتد، شکلی که حاصل می‌شود نقطه را تصویر می‌کند حتی اگر به‌صورت دایره یا شکل هندسی خاص و مشخص نباشد.

صدای نقطه

صدای نقطه از نظر مفهومی سکوت است. نقطه را می‌توان پایان همه‌چیز دانست که در این صورت بار مفهومی منفی خواهد داشت، ولی از طرفی همین نقطه‌ی پایانی می‌تواند آغازگر رابطه یا جمله یا مفهومی تازه باشد که در این صورت دارای معنای مثبت است.

اگر چه نقطه از نظر نمادین ساکت و بی‌صدا است ولی از نظر بصری وقتی نقطه‌ی در یک کادر قرار می‌گیرد به‌خاطر جاذبه‌ی بصری زیاد، سرو صدای بسیاری دارد؛ و برای خاموش کردن صدای آن تنها می‌توان عناصر بصری دیگر در کنارش قرار داد.

چنان‌که در تعریف نقطه گفته شد، تصویری از یک سنگریزه در ساحل، بیش‌تر یک نقطه است تا یک سطح؛ نقطه‌ی ساده، توجه بیننده را به سمت خود جلب می‌کند. نقطه نسبت به یک تصویر خالی تنها محل تمرکز جزئیات است. پیامی که از تصویر یک نقطه‌ی تنها درک می‌شود، معمولاً یک انزوای طاقت فرسا است.

نقطه و خط

نقطه اولین عنصر بصری است که از عنصر دیگر به‌وجود نمی‌آید؛ متکی به‌خود است؛ و خودش معنا و فضا ایجاد می‌کند، بقیه‌ی عناصر بصری اولیه از همدیگر به‌وجود می‌آیند؛ مثل این‌که از تکرار نقاط خط به‌وجود می‌آید، از تکرار خطوط، سطح، و از تکرار حداقل سه سطح القای حجم می‌شود.

در آراء فیثاغوریان، خط عبارت است از عدد دو؛ به عبارتی عدد دو، عدد خط است؛ زیرا دو اولین حاصل تقسیم است. یعنی واحد، اول به‌دو تقسیم می‌شود. بعد به‌سه و سپس اعداد بعدی. لذا تعریف خط بنا بر نظر فیثاغوریان، «اولین محصول تقسیم است».

نزد صوفیه، «خط» اشاره به «حقیقت محمدی» است و به این دلیل شامل خفاء، ظهور، بطون و بروز است. خط عبارت است از عالم ارواح که از نزدیک‌ترین مراتب وجود است. خط رمز غیب هویت در تجرد و بی‌نشانی است.

خط در دیدگاه ریاضی از به‌هم پیوستن نقطه‌ها به‌وجود می‌آید که دارای طول و فاقد عرض است. نقطه، بر اثر نیرویی که از یک

جهت به‌او وارد آمده، حالت ایستایی خود را از دست داده و به‌صورت یک عنصر فعال به‌نام خط در آمده است.

در این حالت، نقطه از دیدگاه ریاضی، عنصری است که هیچ‌گونه بعدی ندارد؛ ابتدا و انتهای خط قرار دارد و از تقاطع دو خط به‌وجود می‌آید. بدین لحاظ ذهنی است و غیرقابل رؤیت؛ اما از دیدگاه هنرهای تجسمی، نقطه ساده‌ترین واحد تقلیل‌ناپذیر ارتباطات بصری و مبداء پیدایش فرم است.

از نظر بصری، عینیت پدیده‌ها و واقعیت اشیاء با خط ارزش تجسمی پیدا می‌کنند. خطوط انواع مختلفی دارند که هر نوع آن نقش خاصی را در نقطه، خط، سطح، حجم و بافت ایفاء می‌نماید.

«ابوریحان محمد بن‌احمد البیرونی الخوارزمی» (۳۶۲-۴۴۲ هـ ق) می‌نویسد: «چون خط را نهایت باشد، نهایت او نقطه بود و نقطه کمتر از خط باشد به‌یک بُعد و خط را جز طول نیست. و بدان‌که نقطه را نه طول است و نه عرض و نه عمق؛ و او نهایت همه‌ی نهایت‌ها است، او را جزء نیست و صورتش بندد از محسوس به‌سر سوزن تیز. و هر یک از سطح و خط و نقطه موجودند به‌جسم؛ اما جدا از جسم، ایشان را وجود نیست مگر به‌وهم و بس.» (۳)

محمد معین در «غیاث اللغات» آورده است: «منتهای خط چیزی است که هیچ یک از ابعاد را چه طول و چه عرض و چه عمق را در خود ندارد و به‌حس ادراک نشود، جز به‌وهم ادراک نگردد، و دیگر فصل مشترک میان هر دو خط را نیز نقطه گویند.» (۴)

خط بیان‌کننده‌ی عواطف و احساسات، اندیشه و آرمان ذهنی و فضاسازی است. گاهی فعال و پرنرژی، گاهی ساکن و ایستا و بی‌تحرك است؛ گاهی منفی است مانند فضای خالی بین دو سطح؛ گاهی مجازی است و به‌چشم دیده نمی‌شود بلکه احساس می‌گردد مانند فاصله بین دو نقطه.

خط نیز مانند نقطه دارای انرژی می‌باشد. اما برخلاف نقطه که دارای انرژی متمرکز و تأکیدکننده در محل است، خط دارای انرژی فعال و پرتحرکی است.

خط انواع گوناگون دارد. همچنان که اشاره شد یک نوع خط همان تعریفی است که در ریاضیات تعریف می‌شود؛ مورد دیگر خطی است که در هنرهای تجسمی مطرح می‌گردد.

خط اولین عنصر هنری است که توسط انسان (در کودکی) به‌صورت ناخودآگاه و غیرعلمی، مورد استفاده قرار می‌گیرد.

در هنرهای تجسمی، خط دومین عنصر بصری است. عنصری است دو بعدی که دارای ویژگی‌های طولی می‌باشد. در واقع خط به‌منزله‌ی نقطه‌ی می‌باشد که دارای ویژگی طولی می‌باشد، همین ویژگی آن را تبدیل به‌یک عنصر بصری فعال و جهت‌دار نموده است. این ویژگی می‌تواند دارای هر شکل بصری باشد: منظم، غیر منظم، کلفت، نرم، خشن و...

همان‌گونه که در بحث نسبیّت نقطه اشاره شد، عنصر خط نیز نسبت به‌زمان و مکان متغیر است و تابع قانون نسبیّت می‌باشد؛ به‌عنوان مثال: اگر به‌یک ردیف درخت از فاصله‌ی دور نگاه کنیم،

به صورت خطوطی منظم دیده می‌شوند. در حالی که هر اندازه به‌این درخت‌ها نزدیک شویم، خطوط نیز در واقعیت درخت، حل شده و در نهایت تنه‌ی درخت‌ها را می‌بینیم که خط نبوده و هریک دارای حجمی منحصر به‌خود هستند که در این صورت نقطه نقطه دیده می‌شوند، مخصوصاً از ارتفاع.

صورت دیگر خط، خط در طبیعت است. خط در زندگی روزمره و اطراف ما حضور پر رنگ و قابل توجهی دارد. پیرامون ما مملو از جلوه‌های گوناگون خط است در این زمینه می‌توان به‌موارد بسیار اشاره کرد مانند مسیر حرکت یک رود، ریزش آبشار، ردیف درختان پشت سرهم در یکطرف جاده، مسیر مارپیچی جاده در کوه و دشت، سیم‌های برق و بسیاری از موارد دیگر که شما می‌توانید با نگاه دقیق در اطراف خود آن‌ها را ببینید.

عناصر سه گانه‌ی نقطه، خط و سطح

سه نقطه (و بیش‌تر) در پیوند با هم فضای را مشخص می‌کنند که به‌صورت سطح قابل درک است. سطح سومین عنصر بصری است که دارای دو بعد «طول و عرض» و بدون ارتفاع است که به‌وسیله‌ی خط محدود شده است؛ فضای دو بعدی است که از حرکت خط بر صفحه پدید می‌آید. این عنصر فاقد عمق به‌صورت مثبت و منفی دیده می‌شود.

سطوح نیز مانند خط و نقطه از حالت‌های گوناگون به وجود می‌آیند. به عنوان مثال هرگاه دو خط موازی در فاصله‌ی نسبت به هم قرار گیرند، فضای شکل گرفته بین آن‌ها معرف یک سطح است.

سطوح را می‌توان به‌طور کلی به دو دسته تقسیم کرد:

۱ - سطوح هندسی، ۲ - سطوح غیر هندسی.

سطوح هندسی عبارت‌اند از مثلث، مربع، دایره، مستطیل، نوزنقه، متوازی الاضلاع، بیضی و سایر اشکال هندسی.

شکلی که دارای دو بعد (طول و عرض) باشد سطح نامیده می‌شود. در طبیعت و در پیرامون ما سطوح به اشکال متنوع وجود دارند که می‌توان سطح‌ها را به شکل‌های گوناگون تقسیم‌بندی کرد:

الف - سطح‌های صاف.

ب - سطح‌های پست و بلند و دارای انحاء.

ج - سطح‌های پیچیده.

د - سطح‌های شفاف.

سطح چیزها در طبیعت گاه به صورت هموار و گاه ناهموار و دارای بافت‌ها و نقش‌های مختلف است. در هنر تجسمی سطح را به‌انحای مختلف می‌توان تجسم بخشید و به وجود آورد، سطح ممکن است مستوی باشد مانند یک دیوار یا کف اتاق، سطح زمین فوتبال یا سطح روی یک کتاب، میز کار ... همچنین سطح ممکن است منحنی باشد مانند سطح یک سقف گنبدی؛ می‌تواند مربع، مثلث یا ترکیبی از آن‌ها باشد. این شکل‌ها هر یک خصوصیات قابل مطالعه‌ی دارند.

در میان شکل‌های هندسی (مسطح) سه شکل دایره، مثلث و مربع وجود دارند که شکل‌های بنیادی هستند. سایر شکل‌های هندسی به‌نحوی مشتق از همان سه شکل یا ترکیبی از آن‌ها می‌باشند. هرکدام از این سطوح که در وضعیت و شرایط مختلفی قرار می‌گیرند، بیان تصویری تازه‌ی را به‌خود می‌گیرند.

سطوح غیر هندسی نیز شامل کلیه‌ی سطوحی هستند که شکل منظمی نداشته و معمولاً از قاعده‌ی خاصی پیروی نمی‌کنند، مانند کلیه‌ی اشکال موجود در طبیعت.

سطح‌ها چه هندسی و چه غیر هندسی، دارای شکل‌ها و کیفیت‌های متفاوتی هستند، که در زندگی روزمره، با انواع مختلف آن‌ها در تماس و رابطه‌ی مستقیم هستیم، هر یک از آن‌ها از لحاظ بصری، بر ما تأثیرات گوناگونی دارند.

تمام حالات و خصوصیات نسبت داده شده به‌اشکال یا به‌علت شکل ذاتی آن‌ها بوده و یا به‌علت واکنش دستگاه روانی انسان‌ها و یا به‌دلیل تعابیر خاص فرهنگی و غیره می‌باشد.

تعریف نمادین از احجام هفتگانه

آفرینش عالم بر مبنای هندسه و قوانین کیهانی انتظام یافته و در تناسب میان مراتب سه‌گانه‌ی هستی: عالم عقول، عالم خیال مطلق و عالم ماده عمل می‌کند. صور هندسی رمزگشای از صورت مثالی اشیاء و موجودات عالم طبیعت است هندسه در نسبت با ذات و ماهیت به‌حقانیت عدالت خداوند در آفرینش عالم بر اساس «قدر» و استحقاق

ذاتی و حدّ اشیاء و پدیده‌ها اشاره دارد. حدّ هر چیز به‌مثابه ذات و صورت هر چیز برطبق الگوهای هندسی نشان داده می‌شود: «إِنَّا كَلَّمْنَا شَيْءًا خَلَقْنَاهُ بِقَدْرٍ، ۵۴: ۴۹»

هندسه، رمز «وحدت هستی» در سراسر کثرت و مراتب وجود است؛ و جریان امر واحد در همه‌ی مراتب عالم، منشاء وحدانیت این نظم شکوه‌مند و قانون‌مند در همه‌ی مراتب عالم است.

سطوح هندسی در چارچوب احجام هفتگانه قابل تعریف است که عبارت‌اند از «دایره»، «مربع»، «مکعب»، «مستطیل»، «مثلث»، «هرمی»، «منشور»، «مخروط»؛ در حجم‌ها، سه عامل اولیه، یعنی نقطه، خط و سطح وجود اساسی و ضروری دارند. حجم ممکن است دارای نظم هندسی باشد و یا از فرم نامنظم تشکیل شده باشد. حجم‌های که دارای نظم هندسی هستند از بسط و توسعه‌ی شکل‌ها و سطوح اصلی مثلث، مربع و دایره تشکیل شده‌اند؛ مانند مکعب، منشور، مخروط، کروی و ترکیب آن‌ها؛ حجم‌های که از نظم هندسی بر خوردار نیستند از سطوح نامشخص و فرم‌های نامنظم به‌وجود آمده‌اند، مانند یک قطعه سنگ، یک صخره کوه، دریا، درخت و ...

نقطه به‌مثابه عدد «یک»، که اصل عدد و مبدأ پیدایش اعداد به‌شمار می‌آید، دربردارنده‌ی تمامیت و یکپارچگی اشکال هندسی است. بنابراین اهمیت و کارکرد نقطه در تشکیل و صور و تعاریف احجام هفتگانه کاملاً نمایان است. نقطه هم تشکیل دهنده‌ی احجام هفتگانه است و هم به‌تنهایی می‌تواند ممثل احجام هفتگانه باشد:

الف - دایره

دایره واحدی است که حدود، قوس‌ها و ابعاض آن باهم اتصال دارند. دایره کامل‌ترین شکل هندسی است که نقش بنیادین در زندگی و صنعت و تمدن بشری داشته است، مانند اختراع چرخ؛ دایره حاوی سه جزء اصلی شعاع، قطر و محیط است که با هریک از آن‌ها می‌توان دایره را تعریف کرد. همچنین، اگر یکی از این پارامترها را داشته باشیم، دو مورد دیگر نیز به دست خواهند آمد. از تقسیم محیط دایره بر قطر آن، به عدد 3141592654 می‌رسیم که در ریاضیات به آن عدد «پی» (Pi) گفته می‌شود. عدد «پی» را در زبان ریاضی با علامت « π » نشان می‌دهند. بنابراین، اگر قطر دایره برابر با عدد یک باشد، محیط آن برابر با 3141592654 خواهد بود.

دایره کامل‌ترین شکل هندسی است و از هر جهت نسبت به مرکز قرینه است. دایره رمز بی‌کرانه‌گی، روح لایتنهای عالم، وحدت تقسیم‌ناپذیر، مبدأ اعلی، گردش آسمان و تصویری از ابدیت است.

به‌پنداشت ابن عربی دایره، مهم‌ترین صورت رمزی برای تجسم امر وحدت و یکپارچه‌گی در نظام هستی است. وحدت نظام هستی، رمز تجلی ذات الهی در پیکر عالم است. وحدت در کثرت؛ یعنی گذار از وحدت بسیط و نامتکثر.

صورت هندسی دایره همراه با اشکال هندسی منتظم محاط در آن و یا چند وجهی‌های منتظم محاط در یک گره، کامل‌ترین صورت را برای بیان این مفاهیم فراهم می‌آورد. مرتبه‌ی «کثرت»، اشاره به مقام و مرتبه‌ی «واحدیت» و ظهور اسماء متکثره خداوند دارد.

از جمله دلالت‌های رمزی دایره به‌موارد زیر می‌توان اشاره کرد:
 رمز سیر از حق به‌خلق و از خلق به‌حق، رمز مراتب نبوت و
 ولایت، رمز فناء و بقاء، رمز حرکت پیوسته و مدور ابدیت، رمز
 تمامیت و کمال آفرینش، رمز وحدت و هماهنگی در سرتاسر عالم،
 رمز بازگشت همه‌چیز به‌سوی خداوند، رمز تکوین اجزای عالم،
 رمز وحدت در کثرت و کثرت در وحدت...

دایره شکل کاملی است که حرکت جاودانه و مداومی را نشان
 می‌دهد، القای بی‌انتهایی، گرما و محفوظ بودن را دارد. کلیه‌ی نقاط
 پیرامون دایره از یک ارزش برخوردارند و این امر، تعالی بین
 نیروی درونی و فضای بیرونی دایره ایجاد می‌کند و باعث حرکت
 چرخشی و دورانی دایره می‌شود و مفهوم بی‌پایانی را القاء می‌نماید،
 به‌خاطر شکل دورانی‌اش، نوعی تحرک را القاء می‌کند. همچنین
 دایره نماد نرمی، لطافت، سیالیت، تکرار، آرامش روحانی و آسمانی،
 پاکی و صمیمیت به‌شمار می‌آید. کشش درونی دارد و درون‌گرا است.
 نماد حرکت و چرخش مداوم و مستمر در طبیعت می‌باشد و
 بیانگر آمد و شد شب و روز، هفته‌ها، ماه‌ها، فصل‌ها و سال‌ها است.
 و دربر گیرنده‌ی تمام اوصاف هستی نیز است؛ لذا به‌عالم هستی
 «دایره‌ی وجود» می‌گویند. در مورد دایره تعاریف گوناگونی موجود
 است و هرچه در مورد آن گفته شود کم است.

نقطه در مرکز دایره، در بردارنده‌ی تمامیت و یکپارچه‌گی
 شعاع‌ها و خطوطی است که از مبنایی مشترک و هماهنگ با یکدیگر
 نشأت می‌گیرند. تمامیت و یکپارچه‌گی این خطوط در این نقطه‌ی

مرکزی در اوج کمال خویش است. در این مورد اتفاق وجود دارد که «دایره خود نقطه‌ی است، گسترش یافته و نقطه رمز مطلق یا جوهر اعلی است.»

دایره در مشارب عرفانی دارای منزلت رفیع است که حایز ویژگی‌های قدسی می‌باشد. شیخ الاشراف «شهاب الدین سهروردی» یکی از نیایش‌های خود را با این عبارت آغاز می‌کند: «یا صاحب دایره‌ی عظمی که از آن تمام دوایر نشأت می‌گیرد و تمام خطوط به آن ختم می‌شود و نقطه‌ی اول که کلمه‌ی علیای تو است، که بر صورت کلی تو نقش شده است، از آن ظاهر می‌گردد.»

ب - مربع

در هندسه‌ی اقلیدسی، مربع شکلی است که طول تمام اضلاع آن برابر است. یعنی دو ضلع مقابل یک مربع، موازی و از نظر طول مساوی هستند. مربع بر خلاف دایره نماد صلابت، استحکام و سکون است. به این دلیل که از جهت یک ضلع روی زمین قرار می‌گیرد مستحکم و ایستا است.

تمام زوایای یک مربع مساوی و قائم هستند، یعنی با $90 \div 4 = 360$ برابر ۹۰ درجه هستند. مورب مربع از گوشه به طرف مقابل است و مورب‌های مربع عمود و مساوی هستند و همدیگر را نصف می‌کنند، همچنان‌که گوشه‌های مربع را نیز نصف می‌کنند.

یک مربع دارای چهار محور متقارن است که دو تای آنها مورب و دو تای آن خطوطی هستند که نقاط میانی هر ضلع مقابل را بهم می‌پیوندند.

نقطه‌ی تلاقی دو مورب مرکز تقارن مربع را تشکیل می‌دهد. به‌مربع حالت بی‌حرکتی، صداقت و صراحت نسبت داده شده است. شکلی است متعادل، محکم و ایستا؛ مربع دارای کشش داخلی و خارجی است. این شکل مظهر قدرت زمینی و مادی است؛ در عین حال از زیباترین اشکال هندسی می‌باشد.

ج - مکعب

مکعب به‌تنهایی می‌تواند یک نقطه باشد، یا می‌توان گفت یک «نقطه» می‌تواند مکعب هم باشد. اما در تعریف بصری، از قرار گرفتن چهار نقطه بر روی چهار نقطه‌ی دیگر شکل مکعب پدید می‌آید. هم از حرکت دادن مربع در امتداد سطح خود در فضاء مکعب به‌وجود می‌آید. مکعب دارای شش وجه مربع متساوی و هشت رأس می‌باشد که در قرارگیری بر یکی از وجه‌ها تعادل کامل دارد.

مکعب خالص‌ترین فرم در میان احجام است و تداعی‌کننده‌ی ایستائی، سکون و آرامش می‌باشد. این فرم برای طراحی فضاهای که نیازمند آرامش و سکون هستند بسیار مناسب می‌باشد، مانند فضاهای دینی و مذهبی از قبیل معابد، کتابخانه، کلاس درس ...

برعکس، این فرم برای فضاهای پرهیجان و نیازمند تنوع مناسب نمی‌باشد. یعنی فضاهای مانند رستوران، گالری، بازار، مراکز خرید

و ... معمولاً به شکل مکعب طراحی نمی‌شوند. باید توجه داشت که هرچه فرم مکعب ناخالص‌تر و خردتر باشد خاصیت خود را از دست می‌دهد. مکعب فرمی خودنما نیست و در کنار تمام فرم‌ها می‌تواند استفاده شود حتی فرم‌های کاملاً غیر هندسی.

مکعب فرمی بدون جهت است و نمادی برای بی‌جهتی و درون‌گرایی است. این فرم در میان ادیان الهی مقدس‌ترین فرم می‌باشد و سمبل زمین و خانه نیز است.

د - مستطیل

در هندسه ی اقلیدسی، مستطیل یک چهارضلعی است که همه ی گوشه‌هایش، راست (قائم) است. مستطیل نوعی متوازی‌الاضلاع است که دو ضلع آن عمودی و دو ضلع دیگر افقی هستند و اضلاع روی یک نقطه به هم می‌پیوندند و قفل می‌شوند. ویژگی‌های مستطیل دارای دو محور تقارن گذرنده از نقاط وسط اضلاع مقابل است. قطر‌ها، مستطیل را به دو جفت مثلث تقسیم می‌کنند. در هر مستطیل نقطه‌ی تقاطع قطر‌ها مرکز تقارن است. همچنین قطر‌های یک مستطیل هم‌طول هستند. در هر مستطیل قطر‌ها یکدیگر را نصف می‌کنند. زوایای داخلی مجاور مکمل و زوایای داخلی مقابل برابراند.

ه - مثلث

مثلث یکی دیگر از اشکال اساسی در هندسه ی اقلیدسی است؛ شکلی دو بعدی است که دارای سه رأس، سه زاویه و سه ضلع است.

جای که اضلاع مثلث با هم قطع می‌شوند تا رئوس یا زوایا را تشکیل دهند. زوایای یک مثلث از نظر اندازه متفاوت است، اما مجموع آن‌ها ۱۸۰ درجه است. طول اضلاع یک مثلث نیز متفاوت است، اما مجموع طول هر دو ضلع مثلث همیشه بیشتر از طول ضلع سوم است. یک مثلث معمولاً با توجه به اضلاع آن نام‌گذاری می‌شود مانند مثلث مقیاسی، متساوی‌الساقین، متساوی‌الاضلاع. یا با توجه به زوایا، تحت عناوین مثلث حاد، قائم‌الزاویه و منفرّد نام‌گذاری شده است.

نیمساز عمودی یا میانگین عمودی مثلث، یک خط مستقیم است که از وسط آن بر یکی از اضلاع مثلث عمود است و میانگین‌های عمودی مثلث در نقطه‌ی به‌نام مرکز دایره‌ی که مثلث را احاطه کرده است، همگرا می‌شوند. این نقطه از سه رأس مثلث به یک اندازه فاصله دارد و فقط تقاطع دو وسط عمودی برای شناخت مرکز این دایره کافی است. برای محاسبه‌ی سه نقطه‌ی یک مثلث متساوی‌الاضلاع به‌مختصات دو نقطه یا یک نقطه و طول یکی از اضلاع آن (که برابر با اضلاع است) نیاز دارید.

در مثلثات چهار نقطه به‌ترتیب ذیل مترتب است:

نقطه‌ی همگرایی میانگین‌های مثلث‌ها.

نقطه‌ی تلاقی محورهای یک مثلث.

نقطه‌ی همگرایی ارتفاع مثلث.

نقطه‌ی همگرایی که مرکز مثلث است.

تلاقی خطوط مثلث، مشخص‌کننده‌ی ویژه‌گی‌های مهم مثلث است. برجسته‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از مرکز دایره‌ی احاطه‌کننده‌ی مثلث،

مرکز بزرگترین دایره‌ی که می‌تواند در داخل مثلث قرار گیرد و مرکز حاشیه، مرکز کوچکترین دایره‌ی که می‌تواند در داخل مثلث قرار گیرد. نقطه‌ی مرکزی مثلث یا مرکز ثقل مثلث نقطه‌ی تلاقی وسط مثلث است.

مثلثی که قاعده‌اش پائین باشد، دارای استحکام و شکلی پایدار است؛ برعکس، هرگاه بر یکی از رئوس خود بایستد، حالت ناپایدار و تزلزل به‌خود می‌گیرد. مثلث، فعالیت، جدال و انقباض را تداعی می‌کند، به‌دلیل وجود نقطه‌ی رأس که انرژی و نیروی شکل را به‌بیرون منتقل می‌کند، خطر و دلهره را موجب می‌شود. مانند نشانه‌های هشداردهنده و خطر در تابلوها و لوحه‌های ترافیکی.

مثلثات یکی از ستون‌های اصلی ریاضیات است. این بخش از ریاضیات به‌بررسی روابط طول‌ها و زاویه‌ها در مثلث می‌پردازد. حساب طرحی است که در آن تصویری از رخداد‌های طبیعت وجود دارد. با استفاده از این طرح می‌توان آینده‌ی یک جسم در حال سقوط را پیش‌بینی کرد و یا شیء طراحی نمود.

مثلث به‌واسطه‌ی زوایای تندی که دارد سطحی مهاجم و شکلی ستیزنده به‌نظر می‌رسد که همواره در حال تحول و پویایی و شکافنده است، مانند نوک تیز خنجر یا نوک تیز تیر پیکان است. بر اساس ترکیب‌های از مثلث می‌توان ترکیب‌های ساختاری بسیاری به‌وجود آورد. استفاده از مثلث و شبکه‌های مثلثی یک اصل ساختاری در طبیعت و در معماری به‌شمار می‌رود.

سه تکه سنگ، در یک سطح، یک مثلث را تشکیل می‌دهند. اگر چهار سنگریزه را روی یک زمینه قرار دهید، به شکل یک چهارگوش، به هم متصل خواهند شد و ویژه‌گی‌های آن چهارگوش بر ترکیب‌بندی نهایی تأثیر خواهد گذاشت.

مثلث در منظر و مشارب عرفانی، ساده‌ترین شکل هندسی است که شامل سمبل‌های گوناگونی چون سه‌مینایی، مراتب سه‌گانه‌ی نفس، عوالم سه‌گانه‌ی الهی، مراحل سه‌گانه‌ی حیات، وجود سه‌گانه‌ی خدا - انسان - طبیعت و... می‌گردد.

در آراء افلاطون، مثلث به‌عنوان مادر اشکال ایفای نقش می‌کند. از نظر فیثاغوریان عدد سه رمز آفرینش است: کل جهان و همه‌ی اشیای موجود در آن حاصل عدد سه هستند مانند: «آغاز، وسط، پایان».

«جمعیت اخوان الصفاء» در رساله‌ی هندسه آورده‌اند: مثلث اصل کلیه‌ی اشکال مستقیم الخطوط است، همچنان‌که «عدد یک» اصل تمام عددها و «نقطه» اصل تمام خطوط و «خط» اصل سطوح و «سطح» اصل اجسام می‌باشد.

در آراء ابن عربی مثلث رمز حقیقت محمدیه است؛ حضرت ذات، اولین حضرت الهی است که عالم از آن ظهور کرد و سه‌گانه است و مظهر کامل عوالم سه‌گانه‌ی الهی مانند «ذات»، «اسماء» و «صفات» است. از این رو طبیعت او سه‌گانه و فرد است، پس مثلث اولین فرد است که حق در او تجلی کرده و نخستین عدد فرد، سه است. آفرینش و عوالم سه‌گانه‌ی روحانی، مادی و معنوی بر

بنیان‌های تثلیث استوار است و تثلیث محوری است که چرخ هستی بر گرد آن می‌چرخد. (۵)

و - هرمی

هرم (عربی، جمع: أهرام) یک شکل چندوجهی است که همه‌ی وجوه آن در یک قاعده و یک رأس مشترک‌اند و آن رأس یک نقطه است. قاعده‌ی هرم، چندضلعی دلخواه است که می‌تواند از سه ضلعی تا چند ضلعی باشد، و سایر وجوه، مثلث‌های هم‌مس هستند که در رأس به یکدیگر متصل می‌شوند. خط قائمی که رأس را به قاعده متصل می‌کند، ارتفاع هرم نامیده می‌شود. وجوه دیگر، وجوه جانبی نامیده می‌شوند. وجوه جانبی همواره به شکل مثلث هستند.

اگر قاعده‌ی هرم مثلث یا مربع باشد به آن هرم مثلث‌القاعده و هرم مربع‌القاعده می‌گویند. اگر قاعده‌ی هرم (یا شکل هرمی) دایره باشد به آن مخروط گفته می‌شود.

از معروف‌ترین سازه‌های هرمی جهان می‌توان به اهرام مصر اشاره کرد، قاعده‌های اهرام مصر چهارضلعی‌های منتظم هستند. گرچه اهرام مصر قاعده‌های مربع دارند ولی چندضلعی‌های دیگر نیز می‌توانند قاعده‌ی یک هرم باشند.

و - منشور

منشور در هندسه‌ی اقلیدسی یک شیء چندوجهی است با یک قاعده، همه‌ی وجوه آن لزوماً متوازی‌الأضلاع بوده و رأس‌های

متناظر دو ضلعی را به هم متصل می‌کنند. همه‌ی سطح مقطع‌های موازی با قاعده، یکسان هستند. اگر یک منشور را به سه هرم تجزیه کنیم، حجم هر سه هرم با هم برابر خواهد بود. پس می‌توان نتیجه گرفت که حجم هر هرم برابر با یک سوم حجم منشوری است که با همان قاعده و همان ارتفاع ساخته خواهد شد. منشورها با توجه به تعداد اضلاع قاعده‌شان نام‌گذاری می‌شوند؛ به‌عنوان مثال، یک منشور با قاعده‌ی پنج‌ضلعی، منشور پنج‌ضلعی نامیده می‌شود.

منشور شکل چندوجهی است که وجه‌های بالا و پایین چندضلعی‌های مساوی می‌باشند که در صفحه‌های موازی هم قرار دارند. رئوس وجوه بالا و پایین یک منشور با پارمخ‌های به هم وصل می‌شوند. با این حساب هر یک از وجه‌های جانبی منشور یک متوازی‌الاضلاع است و یال ایجاد شده یک سطح چندوجهی است. اگر وجه‌های بالای منشور با خط‌های عمود بر صفحه شامل وجه پایینی آن به‌وجه پایینی وصل شده باشد، حاصل حالت خاصی از منشور موسوم به «منشور راست» است که در آن همه‌ی وجه‌های جانبی مستطیل هستند. اگر وجوه بالا و پایین یک منشور هم مستطیل باشند منشور راست خاصی به‌نام مکعب مستطیل تشکیل می‌شود. همه‌ی مثال‌های گفته شده، نمونه‌های از منشور منتظم بوده‌اند؛ زیرا سطح مقطع آن‌ها یک چندضلعی منتظم بود؛ به عبارت دیگر سطح مقطع آن‌ها دارای اضلاع برابر و زوایای برابر است.

ز - مخروط

مخروط یک شکل هندسی است مرکب از یک دایره، از یک نقطه‌ی خارج از صفحه‌ی دایره، و از یک غلاف جانبی که آن‌ها را احاطه کرده است. دایره را پایه‌ی مخروط و نقطه را رأس مخروط می‌نامیم. رأس مخروط مستقیماً در بالا یا پایین مرکز دایره قرار دارد، لذا می‌گوییم مخروط دایره‌ی مستقیم است. درست مانند درخت سرو، یا یک کله قند.

در ریاضیات مخروط جامدی است که از اتصال تمام نقاط یک منحنی بسته به‌نقطه‌ی که به‌آن تعلق ندارد به‌وجود می‌آید و منحنی و نقطه را خط راهنما و رأس مخروط می‌نامند. بین خط راهنما و رأس، نمودار مخروطی نامیده می‌شود. همچنین می‌دانیم که مخروط شکل جامدی است که از چرخش یک مثلث قائم‌الزاویه به‌دور یکی از ضلع‌های آن به‌وجود می‌آید. وقتی خط راهنما دایره باشد، مخروط را مخروط دایره‌ای می‌گویند. وقتی تمام مخروط‌ها از نظر طول برابر باشند، مخروط دایره‌ی راست نامیده می‌شود. اگر مخروط دایره‌ی سمت راست را در صفحه‌ی که رأس آن را شامل نمی‌شود برش دهیم، قسمت حاصل را مقطع مخروطی می‌نامند.

مکانات معنوی نقطه «ب»

بنابر نظرات اعظم تفسیری و عرفانی، چکیده‌ی تمامی قرآن در سوره‌ی حمد مندرج است، سوره‌ی حمد در بسم‌الله مستتر است، بسم‌الله در «ب» و «ب» در نقطه‌ی زیرین آن خلاصه شده است. این

نقطه با اصل وجود و مرکز تمام دوایر مرتبط است و عامل وحدت ازلی است. سخن عارفان که گفته‌اند: «ظهر الوجود من باء بسم الله الرحمن الرحيم به همین معانی اشاره دارد.

از وجه دیگر قابل درک است که هدف قرآن تربیت انسان است و برای رسیدن به این هدف می‌بایست اصول اعتقادی افراد را تصحیح کند، لذا کل قرآن راکه نگاه کنیم همه‌اش از اصول اعتقادی سرشار است. اصول دین را بیان می‌کند و با این اصول اساس تربیت انسان‌ها را دنبال می‌نماید. حالا همین روح اعتقادی را در سوره‌ی حمد می‌بینیم که به همهی اصول پنجگانه‌ی دین اشاره شده است. همین اصول با ظرافتی در بسم الله الرحمن الرحيم آمده است که خصوصاً به اصل توحید پافشاری شده است. و همین اصل توحید را در باء بسم الله مشاهده می‌کنیم. اگر باء را به معنی ابتدا یا استعانت بگیریم باز هم روح توحید را مشاهده می‌کنیم.

ابن عربی در تعریف و اهمیت باء می‌گوید: «بسم بالباء ظهر الوجود و بالنقطه تمیز العابد من المعبود.» (۶) او از قول «ابومدین مغربی الاندلسی» (۷) روایت می‌کند: «و كان الشيخ ابومدين رحمه الله يقول: ما رأيت شيئاً إلا رأيت الباء عليه مكتوبة، فالباء المصاحبة للموجودات من حضرة الحق في مقام الجمع والوجود أي بي (به) قام كل شيء و ظهر وهي من عالم الشهادة، هذا الباء بدل من همزة الوصل التي كانت في الاسم قبل دخول الباء و احتيج اليها اذ لا ينطق بساكن ...»

= و بود شیخ ابومدین رحمه الله که گفت: من هیچ چیزی را ندیدم، بلکه باء را بر آن مکتوب دیدم، پس باء همراه با همهی

موجودات است از جانب حضرت حق در مقام جمع و وجود؛ یعنی به‌وسیله‌ی آن باء همه‌چیز برپا شده و ظهور یافته است و این از عالم شهود است، این باء بدل از همزه‌ی وصل است که بر اسم بود پیش از دخول باء... (۸)

ابن عربی ادامه می‌دهد: «فصار فی الباء الانواع الثلاثة: شکل الباء والنقطة و الحركة العوالم الثلاثة، فکما فی العالم الوسط توهم ما کذاک فی نقطة الباء، فالباء ملکوتية و النقطة جبروتية و الحركة شهادة ملکية، والالف المحذوفة التي هی بدل منها هی حقيقة القائم بالکل تعالی، و احتجب رحمة منه بالنقطة التي تحت الباء ...» (۹)

= «پس در باء سه قسم است: یک، صورت باء، دو دیگر نقطه و حرکت عوالم سه‌گانه؛ (ظهور، بقاء، فناء) چنان‌که در عالم وسط توهمی است که در نقطه‌ی باء نیز است. پس باء، ملکوتی است و نقطه قادر مطلق است، و حرکت از جنس مالکیت است، پس الف محذوفه‌ی (بعد از باء = در باسم) همانا حقیقت قائم بالکل است که جایگزین آن می‌شود با نقطه‌ی زیر باء... پس ظاهر شد الف در «اقرأ باسم ربک الذی خلق» ...

این نظر ابن عربی در این‌جا مغلق می‌نماید، اما در «فصوص الحکم» می‌نویسد: «هستی کلمه‌ی از کلمات خدا به‌شمار می‌رود؛ از این‌رو که همه‌ی موجودات، مظاهر کلمه‌ی الهی یا عقل الهی‌اند که غالباً آن را روح محمدی یا حقیقت محمدیه می‌نامند.»

«این که موجودات کلمات نامیده می‌شوند، از این حیث است که آن‌ها با کلمه‌ی تکوینی «کُن» آفریده شدند. خدای تعالی می‌فرماید: *إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ*، ۱۶: ۴۰»

کلمه‌ی «کُن» رمزی است، برای عقل الهی که در آفرینش واسطه است میان واحد حق و کثرت وجودی که همان عالم اعیان باشد. پس این رمز، برزخی است که موجودات برای گذشتن از وجود بالقوه <یعنی وجود معقول> به وجود بالفعل از آن عبور می‌کنند. [این یعنی برزخیت] یک صفت از صفاتی است که ابن عربی بدان وسیله چیزی را توصیف می‌کند که نامش را حقیقت محمدیه، انسان کامل و اسم‌های دیگر می‌نهد. بنابراین ما بدون تردید می‌توانیم بگوییم که کلمه‌ی تکوین همان حقیقت محمدیه یا روح محمدی است؛ اما نه کلمه‌ی گفتنی «کُن» بل کلمه‌ی وجودی؛ و این در حد تعبیر شارحان فصوص است. پس کثرت وجودی کلماتی است از آن خدا، از این حیث که این کلمات تعینات جزئی یا مظاهر کلمه به معنای پیشین‌اند.

اگر این سخن درست باشد که کلماتی که انسان بر زبان می‌آورد، همان صورت‌های نفسی است که از سینه‌اش بیرون می‌آید، در مقایسه با آن می‌توانیم بگوییم که کلمات وجودی صورت‌های خارجی برای نَفَسِ رحمانی یا ذات الهی است. بعید نیست که سرچشمه‌ی این تعبیرات، به آیات قرآنی پیوسته باشد: همچنان که در آیه‌ی ۱۰۹ از سوره کهف چنین آمده است: *«قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي، ۱۸: ۱۰۹»* (۱۰)

کاتبان سنتی نیز همانند ابن عربی معتقداند حروف همان «تعینات نفس الٰهی اند» که از ازل صادر شده اند؛ نقطه، خالق الف و الف، خالق سایر حروف است. در حالی که نقطه نماد هویت الٰهی است، الف نیز نشانگر مقام احدیت است. اگر بخواهیم «نقطه، حرف و کلام» خوش‌نویسی ادیان را با تفکرات اسلامی مورد مقایسه و تحلیل قرار دهیم، می‌بایست به همان اصل بنیادی اندیشه‌ی (کُن) بپردازیم که به‌خالقیت و امر الٰهی اشاره می‌کند. «حروف زمینی» تجسمی از «حروف الٰهی اند» و خداوند به‌واسطه‌ی این حروف الٰهی، داستان آفرینش را بر لوح هستی نوشته است و انسان به‌عنوان نسخه‌ی رونوشت‌های از صورت خداوند جزئی از این انسان کبیر «عالم» به‌شمار می‌آید که با کلمه‌ی نخستین الٰهی ارتباط مستقیم دارد.

از حرکت نقطه، خط پدید می‌آید و با پذیرفتن مراتب حروف نمایان می‌شوند. به‌تعبیری همان «نور سره» که به‌واسطه‌ی پذیرش مراتب مختلف اشکال مختلف پذیرفته است. مانند آتشدانی که حول محوری در شب به‌گردش درآید و دایره دیده شود ولی این دایره‌ی آتشین، همان نقطه‌ی آتش در حرکت است.

العلم نقطة

از حضرت علی نقل است که: «العلم نقطة کثرها الجهال»
 = علم فقط یک نقطه «بود، یا است» اما جاهلان علم را گسترش دادند چون با سؤال‌های مکرر و ایراد تردیدها و تخیل‌ها و شرح و تفسیر، هر روز بر توسعه‌ی آن افزوده و آن را متورم کردند. یا

به سبب کثرت وجود جاهلان بوده و است که علماء ناگزیر از توسعه‌ی علم هستند تا مطالب را ساده و عوام فهم سازند.

برخی این را در حد یک «گفتار شاعرانه» به حساب آورده‌اند، مثل این که حافظ شیرازی گفته باشد:

تلقین اهل نظر یک اشارت است
کردم اشارتی و مکرر نمی‌کنم

یا مانند این نکته‌ی عامیانه که «در خانه اگر کس است، یک حرف بس است.»

ولی علماء به این بسنده نکرده‌اند، کثیری از علمای اسلام (طبق معمول) به شرح و تأویل آن پرداخته‌اند. چنان که این روایت در برخی از کتاب‌های مهم فریقین، از جمله «عوالی اللئالی» از ابن ابی جهمور احسانی (۱۱) و حقائق الإیمان، شهید ثانی (۱۲) و شرح إحقاق الحق، سیدشهاب الدین مرعشی النجفی، (۱۳) نقل شده است. همچنین در برخی از کتاب‌های اهل سنت از جمله: کشف الخفاء، عجلونی، (۱۴) و تفسیر ابن عربی، (۱۵) و ینابیع المودة لذوی القربی، سیدسلیمان قندوزی، (۱۶) و تاج العروس، زبیدی (۱۷) و... آمده است.

ابوالبرکات عبدالله بن أحمد النسفی (م ۷۱۰ هـ ق) می‌گوید:

«أنّ الكتب التي أنزلها الله من السماء إلى الدنيا لهداية الناس وإرشادهم إلى السعادة الأبدية، إنما هي مائة وأربعة كتب: صحف شِيث (عليه السلام) ستون، و صحف إبراهيم (عليه السلام) ثلاثون، و صحف موسى قبل التوراة عشرة، و التوراة والإنجيل والزبور والفرقان. ومعاني كلّ الكتب مجموعة في الفرقان، ومعاني كلّ الفرقان

- ای: القرآن الکریم - مجموعه فی الفاتحة، و معانی الفاتحة مجموعه فی البسمله، و معانی البسمله مجموعه فی بائها، و معانی الباء فی نقطتها» (۱۸)

= همانا کتاب های که خداوند متعال از آسمان به دنیا نازل کرده است برای هدایت و ارشاد ابدی مردمان به سوی سعادت و نیکبختی، جمعاً ۱۰۴ کتاب است که شصت تای آن صحف شیبث نبی و سی تا برای ابراهیم پیامر و ده تا برای موسی >پیش از تورات< و سپس تورات و انجیل و زیور و فرقان است. و معانی و مضامین کل آن کتب در فرقان مجتمع است. و معانی کل قرآن در سوره فاتحه مستتر است و معانی فاتحه در بسمله و معانی بسمله در با و معانی با در نقطه مجتمع است.

«محمد رشیدرضا» در «تفسیر المنار» حدیث مرسلی را نقل می کند که: «إِنَّ أَسْرَارَ الْقُرْآنِ فِي الْفَاتِحَةِ، وَ أَسْرَارَ الْبِسْمَلَةِ، وَ أَسْرَارَ الْبِسْمَلَةِ فِي الْبَاءِ، وَ أَسْرَارَ الْبَاءِ فِي نَقْطَتِهَا» (۱۹)

= همه ی رموز قرآن در فاتحه؛ رموز فاتحه در (بسم الله) رموز (بسم الله) در باء؛ و رموز باء در نقطه ی آن جمع است.

ملا صدرالدین شیرازی به تأسی از ابن عربی می گوید:

«سَالِكِ إِلَى اللَّهِ بِهَكْمِكِ يَقِينُ وَ قَدَمِ عِبَادِي، بِالْعِيَانِ مُشَاهِدَهُ مِي نَمَائِدِ كِهَ قُرْآنِ، بَلَكِهَ هَمَهِي صُحُفِ، بَلَكِهَ هَمَهِي مَوْجُودَاتِ، دَرِ نَقْطَهِي بَاءِ جَمْعِ اسْتِ؛ اَيْنَ نَقْطَهِي بَسِيطِي اسْتِ كِهَ هَمَهِي اَشْيَاءِ دَرِ اَوْ اسْتِ؛ چنان كه كلمه ی «مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» همه ی موجودات را شامل می شود. حال اگر کسی از خود رست و به دایره ی ملكوت

سبحانی رسید، خود را در احاطه‌ی حق متعال و وجود خود را زیر نظر و سلطه‌ی نقطه‌ی باء مشاهده می‌نماید.» (۲۰)

عبدالوهاب الشعرانی (۸۹۸ - ۹۷۳، ه ق) از اما علی بن اُبی طالب نقل می‌کند: «لو شئت لأوقرت لكم ثمانين بغيراً من معنى الباء و انا نقطة الباء» (۲۱)

= اگر بخواهم، می‌توانم هشتاد نفر شتر را از معانی باء بار کنم. و من خودم نقطه‌ی باء هستم!

نعمان الالوسی البغدادی (۱۲۵۲ - ۱۳۱۷ ه ق) ضمن نقل این حدیث، در مورد حضرت علی می‌گوید: «هو باب العلم والنقطة تحت الباء» (۲۲)

سیدسلیمان القندوزی الحنفی (۱۲۳۰ - ۱۲۹۴، ه ق) می‌گوید:

إعلم أنّ جميع أسرار الكتب السماوية في القرآن، وجميع ما في القرآن في الفاتحة، وجميع ما في الفاتحة في البسمة، وجميع ما في البسمة في باء البسمة، وجميع ما في باء البسمة في النقطة التي تحت الباء، قال الإمام على كرم الله وجهه: أنا النقطة التي تحت الباء. وقال أيضاً: العلم نقطة كثرها الجاهلون، والألف وحدة عرفها الراسخون.

= بدان‌که تمام اسرار کتب آسمانی در قرآن مجتمع‌اند؛ و تمام قرآن در سوره فاتحه موجود است و تمام آنچه در فاتحه است در بسمله مستتر است و تمام آنچه در بسمله است در با مندرج است و تمام آنچه در با است در نقطه‌ی با جمع است. و گفت امام علی کرم الله وجهه: «من آن نقطه‌ی با هستم.»

نیز گفت <علی> علم یک نقطه است؛ جاهلان آن را متورم کرده‌اند. و الف فقط یکی است، تنها راسخون در علم آن را می‌دانند. (۲۳)

این روایت در منابع مختلف به همین مضمون آمده است. ولی در هیچ یک از این منابع برای این روایت سندی ذکر نشده است؛ طوری که دیدیم روایت حاوی دو بخش است که باهم صدر و ذیل شده‌اند: یک بخش این‌که «علم یک نقطه است و جاهلان آن را افزوده‌اند»؛ بخش دوم این‌که: «من نقطه‌ی باء هستم»

بخش اول روایت دارای صلابت و استحکام است، و ثابت می‌کند که چنین گفتاری از غیر معصوم امکان صدور ندارد، می‌شود به آن اعتماد کرد. در واقع قوت متن خود بهترین شاهد است بر این‌که این روایت از امام علی می‌باشد.

اما بخش دوم روایت که اذعان می‌دارد «من نقطه‌ی باء هستم» نمی‌تواند قابل قبول باشد، با اندک تأمل می‌توان گفت: بعید می‌نماید که حضرت علی این‌گونه سخن خودخواهانه بر زبان رانده باشد، چنین عباراتی بیش‌تر به صوفیان متجاهر مانند بایزید بسطامی مناسبت دارد که به «شطحیات» معروف است.

ابن عربی این نکته را به «شیخ ابوبکر دلف بن جَدر شَبلی» صوفی معروف قرن سوم هجری (م ۳۳۴ هـ ق) نسبت می‌دهد:

«قیل للشبلی رضی الله عنه: انت الشبلی؟»

فقال انا نقطة تحت الباء، وهو قولنا النقطة للتمییز، وهو وجود

العبد بما تقتضیه حقیقة العبودیه. (۲۴)

به هر صورت، صدر این روایت آن قدر معروف بوده است که بسیاری از بزرگان شیعه و سنی نه تنها صحت آن را قبول داشته‌اند؛ بلکه برای توضیح و تبیین آن کتاب‌های مفصلی نوشته‌اند. که به چند نمونه از این کتاب‌ها اشاره می‌کنیم:

۱ - النقطة القدسية، منسوب به خواجه نصیر الدین طوسی.

«النقطة القدسية» منسوب إلى الخواجة نصير الطوسي (م ۶۷۲ هـ ق) فی بیان قول علی (ع) «العلم نقطة» فأورد اثني عشر آية في بيان معان عرفانية حروفية للنقطة، أوله: «شرق نور الإلهية فتجلى لأعيان الماهية وألبسها الوجود بعناية الجود...» موجودة في آخر مجموعة كتبت في ۱۲۸۴ عند «المشكاة» (۲۵)

= «کتاب نقطه قدسيه» منسوب به خواجه نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ هـ ق) در بیان کلام علی علیه السلام که «علم نقطه‌ی بیش نبوده است.» در بیان و توضیح معانی عرفانی و حروفی آن به‌دوازده آیه استناد کرده است که اولی از آن چنین است: با تجلی و درخشش نور الهی همه‌ی موجودات مادی لباس وجود بر تن کرد و حقیقت ماهیات تجلی یافت.

۲ - «حسن الأمين» در کتاب مستدرکات أعيان الشيعة می‌نویسد: «النقطة القدسية» وهي رسالة ألفها الخواجة في شرح و بيان قول الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام: إن العلم نقطة (۲۶)

= نقطه‌ی قدسیه رساله‌ی است که خواجه (طوسی) در شرح و بیان کلام امیرمؤمنان علی علیه السلام تدوین کرده است که حضرت فرمودند علم یک نقطه است.

۳ - «سید اعجاز حسین» می‌نویسد: النقطة القدسیة لسلطان الحكماء نصیرالملمة والدين محمد ابن محمد بن الحسن الطوسی المتوفى سنة ۶۷۲ فی بیان قول مولانا علی بن أبی‌طالب علیه السلام العلم نقطة أوله شرق نور الإلهية فتجلی لأعیان الماهية والبسها الوجود بعناية الجود الخ... (۲۷)

= نقطه‌ی قدسیه، نوشته‌ی سلطان الحكماء محمد بن محمد بن الحسن طوسی (م ۶۷۲، ه ق) در بیان کلام امیرمؤمنان علی علیه السلام آورده است که حضرت فرمودند علم یک نقطه است. در اول آن کتاب آمده است: نور إلهی درخشید در همه‌ی حقیقت، ماهیات تجلی یافت و با جود و بخشش خود به آن‌ها لباس وجود پوشانید.

۴ - مثنوی فی شرح حدیث العلم نقطة کثرها الجاهلون، که آقابزرگ تهرانی در کتاب الذریعة (۲۸) این کتاب را به «جلال الدین علی عنقا الطالقانی» نسبت می‌دهد.

۵ - زیادة البسطة فی بیان العلم نقطة، تألیف «عبدالغنی ابن إسماعیل النابلسی الحنفی» متوفای ۱۱۴۳ (ه ق) وی از علمای بزرگ اهل سنت است که کتاب‌های فراوانی نوشته است. (۲۹)

۶ - نثر الدر و بسطه فی بیان کون العلم نقطة، تألیف احمد بن محی‌الدین مالکی؛ عمر کحالة، از علمای سلفی در کتاب معجم المؤلفین می‌نویسد: أحمد بن محی‌الدین بن مصطفی الاغریسی الجزائری، ثم

الدمشقي، المالكي. صوفي، فقيه، مؤرخ؛ ولد بالقيطنة من ضواحي
وهران في شعبان، و توفي بدمشق؛ من مؤلفاته: تاريخ في سيرة أخيه
الأمير عبدالقادر، نثر الدر و بسطه في بيان كون العلم نقطة.(٣٠)

= احمد بن محي الدين بن مصطفى الاغريسي جزائري دمشقي
مالكي صوفي فقيه و تاريخ نويس در قيطنه از اطراف وهران در ماه
شعبان به دنيا آمد و در دمشق از دنيا رفت. از نوشته های وی کتابی
است تاریخی در مورد سیره و شرح حال برادرش، پادشاه عبد القادر
و همچنین کتاب «نثر الدرر و بسطه فی بیان کون العلم نقطه.»

٧ - ملاهادی سبزواری در این باره می نویسد: وقد روی عن
سیدالعارفین وقبلة الموحدين علی (علیه السلام) العلم نقطة کثرها
الجاهلون وهذه النقطة هي النقطة التي هي أصل النقوش التكوينية
والخطوط الوجودية وأرقام الحروف العالية والعلم والمعلوم بالذات
متحدان ويؤيده ان النقطة مائة وأربعة وستون بعدد الجمل من الحروف
والنقاط والأعاريب إشارة إلى أن كلها منازل النقطة أو هذا عدد الجيم
من لفظ الجمل زبرا والميم واللام منه زبرا وبينه وصورته الرقمية ٦٤
أو هي أحد عشر لأنّ رقم الألف والمائة والعشرة والواحد واحد بحذف
الصفير لأنّ أصل الأعداد ومقومها هو الواحد كما مر وكذا رقم الستين
عند الترقى إلى جانب الوحدة بحذف الصفير ورقم الستة واحد واحد
عشر هو عدد هو وهنا معنى لطيف وهو أنّ النقطة يصير نطقه بتقديم
الطاء على القاف أو بالقلب بالقاعدة التي أشرنا إليها فإنّ النون هو الهاء
إذا ترقى بحذف الصفير والها هو النون إذا تنزل فالقاف إذا ترقى إلى
جانب الواحد فهو عشرة والعشرة بعد التسعة التي هي الطاء رتبة

فالمعنى أنّ العلم منطوق في النقطة وهو أنّ النطق هو وقد مر ان التوحيد الحق هو الله وقال تعالى حتى يتبين لهم انه الحق والها وهو واحد لأنه إذا اعتبر مع بينته يصير ستة عدد الواو فيكون هو وجه اخر هو ان النون منها نون النور والقاف قاف القدرة وطه خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى وطه أربعة عشر بعدد ساداتنا المعصومين وكلهم نور واحد وقد مر ان الطاء ادم والها حوا لان صورتها الرقمية المفصلة... (٣١)

= از سرور عارفان و قبله‌ی یکتاپرستان علی علیه السلام روایت شده است که فرمود: علم یک نقطه است و نادان‌ها آن را زیاد کرده‌اند. این نقطه همان نقطه‌ی است که اصل شکل‌های وجودی (حقیقت وجود) و خطوط آن را (جهات وجود) و نیز اعداد حروف عالیه را تشکیل می‌دهد (مقصود اعداد حروف به‌طریقه‌ی ابجد است که همه‌گی آن‌ها از زیاد شدن عدد یک - الف- تشکیل شده‌اند) نیز علم و معلومی را که در حقیقت با هم یکی هستند. (یعنی علمی که با واقع یکی است و خطاء ندارد؛ به‌خلاف علم‌ها و اعتقادهای ما) و مؤید این مطلب آن است که نقطه به‌عدد ابجد ۱۶۴ است وقتی که به‌صورت حروف و نقاط و حرکات به‌حساب آید، اشاره به‌این دارد که همه‌گی آن‌ها (حروف و جملات و حرکات) محل قرار گرفتن نقطه هستند. یا این‌که عدد حرف جیم از لفظ «جُمل» با حرکت فتح و میم و لام از آن با حرکت فتح با حرکات و حروف و صورت عددی آن ۶۴ است.

یا این که صورت عددی آن را ۱۱ حساب می‌نمایند زیرا الف، صد، ده و یک در حساب به یک صورت جمع می‌شوند؛ زیرا هنگام جمع (در روشی خاص در علم جبر) صفر آن را به حساب نمی‌آورند. زیرا اصل اعداد و درست کننده‌ی تمام اعداد یک است همان طور که گذشت. ورقم ۶۰ در هنگام شمارش به سمت بالا (جمع اعداد حروف آن با یکدیگر) به سمت یک می‌رود وقتی که صفر آن را حذف کنید. پس بدرستی که آن ده است و ده بعد از نه به حساب جمل همان طاء است از جهت مرتبه حروف، پس معنی آن است که علم پوشیده شده است در یک نقطه و آن این است که اصل کلام «هو» است و گذشت که توحید درست جمله‌ی «هو الله» است و خداوند فرموده است تا برای مردم آشکار شود که او است حق (هو الحق) و هاء در عدد یک است. زیرا وقتی هاء را با حروف کامل آن (هاء) حساب کنیم ۶ می‌شود و آن عدد او است. پس جمع بین‌ها با او است که می‌شود: «هو».

به صورت دیگری نیز می‌توان گفت که: مقصود از نون نقطه‌ی نور است وقاف برای کلمه‌ی قدرت است و طه (در آخر کلمه) مقصود خاتم پیغمبران حضرت محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) است چه در قرآن است: «طه ما انزلنا علیک القرآن لتشقی» و طه ۱۴ است به عدد بزرگان و سروران معصوم ما علیهم السلام و همه‌گی آن‌ها یک نور هستند و گذشت که طاء آدم است و هاء حواء....

۸ - «سیدمهدی رجائی» در پاورقی کتاب «نورالبراهین»

می‌نویسد:

«قال المحقق ابن ابی جمهور فی حواشی کتابه: المراد بالنقطة هاهنا النقطة التمييزية التي بها يميز العابد من المعبود والرب من المربوب، لان الوجود في الحقيقة واحد، وإنما تكثر وتعدد عند التقيد والتنزل، وإنما نسبت الإضافات بقيد الامكان، ولهذا يقولون: التوحيد اسقاط الإضافات، لأنه عند اسقاط النقطة التمييزية لا يبقى شئ إلا الوجود المحض، ويضمحل ما عداه. وأشار إلى ذلك بقوله «كثرها الجاهلون» لأنهم يلاحظون تلك الإضافات، فيعتقدون تعدد الواجب وتكثره، حتى أنهم جعلوه من الأمور الكلية الصادقة على الجزئيات المتعددة، حتى اختلفوا في كونه متواطئاً ومشككاً، وذلك عند أهل التحقيق جهالة، لأنه ينافي التوحيد الذي مقتضى الوجود ولازمه الذاتي، لان الوحدة ذاتي من ذاتياته، والتعدد أمر عارض له، فمن نظر تحقيق العلم إلى تلك النقطة، وعلم أن التمييز والتعدد إنما هو بسببها لم يعتقد تكثر الوجود البتة، ولا خروجه عن وحدته الصرفة، فبقى عالماً لم يخرج إلى الجهل، فهذا معنى قوله (العلم نقطة) يعني: أن معرفة تلك النقطة والتحقيق بها هو حقيقة العلم الذي عقل عنه أهل الجهل» (٣٢)

= «ابن ابی جمهور» در حاشیهای کتابش گفته است: مقصود از نقطه در این جا نقطه‌ی شناخت است که به وسیله‌ی آن پرستش‌کننده از پرستش‌شونده مشخص می‌شود و پروردگار از پرورده؛ زیرا وجود در حقیقت یکی است و تکثر و زیاد شدن آن به علت نسبت‌ها است و ارتباطات به‌قید امکان. و به‌همین دلیل می‌گویند توحید به حساب نیاوردن نسبت‌ها است. چون در هنگام به‌حساب نیاوردن اسباب تمایز و افتراق همه‌چیز یکی می‌شود و فقط

وجود محض می ماند و غیر او از بین می رود. و به همین مطلب و نکته‌ی امام (ع) در سخنش اشاره دارد که فرمود: جاهلان آن را زیاد کردند. زیرا ایشان به نسبت‌ها و ارتباطات نگاه می‌کنند. پس گمان می‌کنند که ما چند واجب الوجود داریم. حتی بعضی واجب الوجود را یک امر کلی فرض کرده‌اند که می‌تواند چندین مصداق پیدا کند. حتی اختلاف پیدا کرده‌اند که آیا وجوب وجود قابل زیاد و کم شدن است یا خیر (متواطی است یا مشکک).

اما کسانی که نظر درست دارند همه‌ی این‌ها را اشتباه می‌دانند. زیرا تمامی این‌ها با توحید خداوند که لازمه‌ی ذاتی وجود وی است منافات دارد؛ زیرا وحدت ذاتی از ذاتیات خداوند است و تعدد امری است عارض بر وحدت. پس کسی که با دقت علمی به آن نقطه‌ی توجه کند و بداند که فرق به سبب همان نقطه است، می‌داند دیگر به کثرت وجود اعتقاد پیدا نخواهد کرد. و گمان نخواهد کرد که خداوند از یکی بودن (و بسیط بودن) خارج شده است. پس او عالم باقی می‌ماند و به سوی جهل نرفته است.

این معنای کلام حضرت است که فرمودند «علم یک نقطه است.» یعنی شناخت آن نقطه و علم به حقیقت آن، حقیقت علم است که نادانان از درک آن عاجز می‌باشند.

مراد از این کلام آن است که علم در حالت اجمال و غیر مبسوط خود برای عالمان واقعی کاملاً واضح و روشن است اما جاهلان برای آن‌که بتوانند آن را بفهمند و به علم برسند مجبور به تفصیل دادن و تکثیر آن هستند در واقع آن‌کس که اهل علم باشد به اشاره‌ی آن را

درمی‌یابد اما جاهلان برای دریافت آن نیازمند توضیح و تفسیر و تفصیل آن هستند همانند نقطه در مفهوم ریاضی آن خط و سطح و دیگر فضاها از آن ایجاد می‌شوند اما به‌خودی خود حاوی اجمال همه‌ی این تفصیل هست، برای عالم واقعی اشاره‌ی کافیست در خانه اگر کس است.

این حدیث تا به‌امروز همچنان در محافل حدیثی مطرح بحث است، لکن امروزه علمای دینی برای آن شرح و بسط بیش‌تر قایل‌اند. از معاصرین اهل سنت «ابو عبدالله محمد بن صالح العثیمین» است که در این مورد می‌گوید:

"العلم بحور زاخرة"، وكثير من طلبه العلم [ولا أعمى نفسى] يمضى وقتاً طويلاً من عمره فى طلب العلم، ولكن عن أى علم نتكلم، وأى علم نقصد؟ يحضرنى كلام الخليفة الراشد على رضى الله عنه «العلم نقطة كثرها الجاهلون»، والدرس المستفاد من هذه المقولة البليغة أن العلم فى ماهيته وكيونته شىء واحد فهو دائرة واحدة تتسع عرضاً وعمقاً، والتنوع بداخلها، وهذا هو العلم الرصين، فهى نقطة واحدة تتسع عرضاً وعمقاً فتصير دائرة، وهذه هى طبيعة العلم الواحد الذى يرتبط بعضه ببعض، وقوله "كثرها الجاهلون" يومىء إلى كثرة الدوائر أو قل كثرة النقاط التى قد لا تتسع أية واحدة منها، لأن الغرض الاستكثار والتكاثر، فتكون الرحلة العلمية للإنسان عبارة عن نقاط كثيرة مبعثرة، لم يتسع منها إلا القليل إن اتسع شىء أصلاً لأن الهم منصب على تكثير النقاط. ايه، نعم، العلم نقطة، ما أبلغها من عبارة،

اجعل نقطة انطلاقك نقطة، ثم وسعها، وعمّقها، بمزيد من العلم، ولكن أى علم مرة أخرى؟ الجواب: العلم النافع، المحتاج إليه، الذى يعاب على العالم الجهل به والغفلة عنه، الذى لا يسع العالم المجتهد إلا أن يعلمه، هذا هو العلم الذى تناقله الأئمة خلفاً عن سلف، ولكن ما آفة بعض طلبة العلم؟ آفته الانحراف عن الجادة فى كل مرة، طلباً لملح العلم النادرة، وغريب الفوائد - مع أنها فوائد -، ووحشى المعرفة! إن صح التعبير، هذا الدافع مهلك وممتع فى آن معاً، وهذا مصدر خطورته، لأنه يستهلك محطات من مرحلة الطلب كان من الأنفع جعلها للمهم من العلم، وهو كثير أيضاً ولكنه محدود فى الجملة يسع كل جاد مخلص فى الطلب أن يحيط به إن شاء الله لماذا؟ لأن العلم "نقطة" افتراضى رد: (العلم نقطة كثرها الجاهلون)

= «علم دریای غنى است» و بسيارى از دانش‌پژوهان [و خود را معذور نمی‌دانم] مدت زیادى از عمر خود را صرف علم می‌کنند، اما از چه علمى صحبت می‌کنیم و چه علمى را منظور می‌کنیم؟ یاد قول خلیفه‌ی راشدین على رضى الله عنه می‌افتم که «علم نکته‌ی است که جاهلان آن را زیاد کرده‌اند.» درسى که از این کلام بلیغ می‌آموزیم این است که علم در ذات و وجودش یک چیز است: «دایره!» و این ماهیت علم واحدی است که به‌یکدیگر مربوط است، و قول او «الجاهل ضمناً» اشاره به‌تعداد دایره‌ها یا تعداد نقاطی است که ممکن است هیچ‌یک را در خود جای ندهد. چون مقصود تکثیر و تکثیر است، لذا سیر علمى انسان از نقاط پراکنده‌ی زیادى

تشکیل شده است که آن را گسترش نداده است، مگر اندکی بسط یافته است، زیرا دغدغه تکثیر نقاط است.

آه... بله... دانش یک نقطه است، شیواترین عبارت چیست؟

نقطه‌ی شروع خود را حساب کنید، سپس آن را بسط دهید و با معرفت بیشتر عمیق کنید، اما باز چه معرفتی؟

جواب: علم مفیدی که لازم است که عالم در جهل و غفلت مورد سرزنش قرار می‌گیرد که عالم کوشا نمی‌تواند آن را بیاموزد، این دانشی است که ائمه پیاپی به‌پیشینیان منتقل کرده‌اند، اما آفت برخی چیست. جوینده‌گان دانش؟ لعنت است که هر بار از راه منحرف شوی، به‌دنبال نمک کمیاب دانش، فواید عجیب - هرچند که منفعت است - و بی‌رحمی دانش! بنابراین، این انگیزه، هم مخرب است و هم لذت‌بخش؛ و منشأ خطر آن است، زیرا ایستگاه‌ها را از مرحله‌ی تقاضا می‌بلعد و مهم‌تر از دانش می‌شود، و همچنین یک زیاد است، اما در جمله محدود است. زیرا علم یک "نقطه" است.

در میان تأویلات و تفصیلاتی که در مورد این حدیث ارائه شده، نظری دقیق‌تر و جامع‌تر از نظر «شیخ صالح آل‌الشیخ» ندیدم.
«آل‌الشیخ» (از علمای برجسته است) بین سال‌های ۱۴۲۰ تا ۱۴۳۶ وزیر «شؤون اسلامی و اوقاف و دعوة و ارشاد» در عربستان سعودی بوده است؛ ایشان در برابر این سؤال که:

«علم چگونه می‌تواند یک نقطه باشد، در حالی که امروزه می‌بینیم ده‌ها هزار رشته‌ی علوم و فنون مختلف وجود دارند و همه هم مورد نیاز بشر است؟»

شیخ صالح سه وجه برای شرح و تأویل این حدیث ارائه می‌کند:

وجه اول: الجواب: ما وصفه وأجاب به الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله عنه إذ قال: (العلم نقطة كثرها الجاهلون) یعنی آن اصل العلم، الذي فقهه الصحابة رضوان الله عليهم قليل، هو فقه الكتاب وفقه أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا قليل بالنسبة إلى ما كثر في زمن علي رضي الله عنه من كثرة المسائل والتفريعات التي لا يحتاج إليها الناس، وكلما ازداد الناس بعدًا عن الزمن الأول، احتاجوا إلى ازدياد العلم، أو ازدياد الكتب لأجل أن يفقهوا، كما قال العلم نقطة كثرها الجاهلون، فلأجل وجود الجهل وأهله كثر التأليف و كثر التصنيف، لأجل أن يبسط العلم لأهله، و به أهله يهدون الجاهل ويرشدون الضال، كذلك إذا تقدمت في الزمن وجدت أن الكتب في أول زمان الإسلام قليلة، ثم تكثر شيئًا فشيئًا، وهذه الكتب تنوعت بتنوع العلوم والفنون...

= «آنچه را خلیفه‌ی راشد علی بن ابی طالب رضی الله عنه توصیف کرده و به آن پاسخ داده؛ آنجا که گفته شده [العلم نقطة و كثرها الجاهلون] یعنی این‌که اصل علم که صحابه رضوان الله عليهم تفقه نموده‌اند، کم است که آن منحصر می‌شد به علوم کتاب (قرآن) و «علم احادیث» درود خدا بر او و اهلیتیش باد؛ این بسیار کم است بالنسبه الی زمان علی که مسایل زیاد شد و متفرعاتی که عموم مردم

به آن‌ها نیازی ندارند؛ و هرآن‌چه که مردمان بعد از دوران اول بر علم افزودند مورد نیاز بود و زیاده تألیفات برای این بود که بیش‌تر تفقه و کند و کاو نمایند؛ همچنان‌که گفته شده «العلم نقطة كثرها الجاهلون» پس به‌خاطر این‌که جهل و جاهلان زیاد بودند تألیفات و تصنیفات زیاد شد، برای این‌که علم توسعه یابد برای اهلس. تا به‌وسیله‌ی آن علوم و اهل علم جاهلان هدایت شوند و گمراهان ارشاد گردند. چنان‌که هرگاه به‌اول اسلام بنگریم تعداد کتب کم است؛ هرچه جلو می‌آیم تعداد کتب و تألیفات زیاد می‌شود؛ و این کتب متنوع می‌شود به‌حسب تنوع علوم و فنون.

وجه دوم: وقال الشيخ صالح آل الشيخ في نواقض الايمان:

قالوا لعلی بن ابی طالب كثر العلم؛ فقال: العلم نقطة كثرها الجاهلون. العلم في الأصل قليل و سهل، من الذی كثر العلم و جعلنا فصل و نرد و نقول كذا و نقول كذا؟ الجاهلون، ليس هو أصل الشريعة العلم فيها بهذه التأصيلات الواسعة؛ لكن كل من خالف نحتاج إلى أن نرد عليه، وهذا الرد قد يقتنع به أنس و لا يقتنع به أناس توسع المسألة، فهذا يؤيد هذا و هذا يفصل كثر، كثر، كثر، أما أصل الشريعة فهو سهل، سهل للغاية ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ [القمر: ۱۷]، الشريعة أصلها سهلة يأتي أعرابي يسمع كلمتين ثم يعود إلى قومه منذر فهم الدين في عشرين يوم أسبوع مع النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ؛ لكن كثرت الأقوال وأصبحت ترجيحات وخلافات و هذا يتطلب.

إذن لا تنظر إلى كثرة الكلام في المسائل على أن المسألة مشكلة، لا، ولكن أنظر إلى ما دل عليه النص، وما عليه أئمة أهل السنة

والجماعة تنجو بإذن الله جل جلاله، في أن المخالفين كثير، الناس عندهم أصحاب وآراء إلى آخره.

= شيخ صالح آل الشيخ در مورد نقض کننده‌های ایمان می‌گوید:
به‌علی بن ابی‌طالب گفتند که علم بسیار است؛ فرمود: علم نقطه‌ی است که جاهلان آن را زیاد کرده‌اند.

علم اصالتاً کم و آسان است، کیست که علم را چند برابر کرد و ما را جدا کرد و رد کرد و فلان گفت و چنان گفت؟ جاهل، منشأ شریعت نیست، علم به این ریشه‌های وسیع است. اما هرکس مخالف است، ما باید به او پاسخ دهیم، و این پاسخ ممکن است توسط اُنس قانع شود و توسط مردم قانع نشود، موضوعات بسط یافت، این مؤید آن شد و آن مؤید آن دیگر شد؛ و این تفصیلات بیش‌تر و بیش‌تر گردید. شریعت اصالتاً آسان است (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ) [القمر: ۱۷] بادی‌نشین می‌آید و دو کلمه می‌شنود سپس به‌سوی قوم خود منذر باز می‌گردد و در مدت بیست روز (یا یک هفته) با پیامبر صلی‌الله علیه و آله دین را می‌فهمد. اما کلمات فراوان شد و به‌وزن و اختلاف تبدیل شد و این مستلزم کثرت کلام است.

پس به‌کثرت صحبت در مورد مسائلی که مشکل دارد، نگاه نکنید، بلکه ببینید متن به‌چه چیزی دلالت می‌کند و ائمه‌ی اهل سنت و جماعت بر چه چیزهای هستند.

وجه سوم: وقال أيضاً الشيخ صالح آل الشيخ: قال الإمام على رضي الله عنه: العلم نقطة كثرها الجاهلون.

فالعلم أصله قليل لمن فهمه، و لهذا كلام السلف قليل كثير الفائدة، وكلام الخلف كثير قليل الفائدة، كما قال ابن رجب فى كتابه «فضل علم السلف على علم الخلف».

نعم إن بيان التوحيد قليل، فالنبي <عليه الصلاة والسلام> قال لمن يفهم معنى كلمة التوحيد:

«يا أيها الناس قولوا لا إله إلا الله ثقلوا» لأنهم يعلمون معنى هذه الكلمة. لكن لما شاع الجهل وكثر الجهال أصبحوا لا يفهمون التوحيد فى هذا الزمن اليسير، ولما كثر المخالفون للتوحيد والمخالفون لعقيدة السلف الصالح فى الصفات وفى الإيمان وفى القدر وفى الموقف من الصحابة وفى الموقف الحق من الأمر والنهى وفى الموقف من ولاية الأمور والأئمة ونحو ذلك من مباحث الاعتقاد احتاج العلماء إلى أن يبينوا العقيدة الصحيحة فى أيام، بل شهور، بل فى سنين؛ لأن المخالفين كثروا؛ ولأن التشويه كثر، فاحتاج العلماء إلى أن يبينوا العقيدة فى أوقات طويلة.

نعم كان تبيينها فى زمن النبي <عليه الصلاة والسلام> بكلمة، فيعلم المرء ما تشتمل عليه وما تضاده، ولكن فى مثل هذا الزمن والأزمة التى فشا فيها الشرك وفشت فيها الفرق الضالة وفشا فيها الضلال بأنواعه، لا يمكن أن يبصر الناس بالتوحيد إلا بعد بيان أصوله وهى كثيرة، ولا يكون إلا بشرح عدة كتب حتى يتبين له الحق من الضلال، وحتى يتبين له الموقف الصواب من غيره. والله أعلم.

= شيخ صالح آل شيخ اضافه مى كند:

حضرت علی رضی الله عنه می فرماید: علم نکته‌ی است که جاهلان آن را زیاد کرده‌اند. پس علم برای کسانی که آن را می‌فهمند، منشأ کمی دارد؛ به همین دلیل، سخنان پیشینیان کم است و فایده بسیار دارد، و سخنان جانشین بسیار و کم فایده است، چنان‌که «ابن رجب» در کتاب خود گفته است: «برتری علم سلف بر علم جانشین همین است». آری بیان توحید کم است، پیامبر صلی الله علیه و آله به کسانی که معنای کلمه‌ی توحید را می‌فهمند می‌فرماید:

«انها النَّاس قُولُو لا اله الا الله تفلحوا = ای مردم! لا اله الا الله بگوئید تا رستگار شوید» مردم معنی این کلمه را می‌دانستند. اما چون جاهلیت گسترش یافت و جاهلان زیادتر شدند، توحید را در این روزگار آسان نفهمیدند و وقتی ناقضان توحید و مرام پیشینیان صالح در صفات، ایمان، جبر، مقام صحابه زیاد شدند. موضع امر و نهی، جایگاه حاکمان و امامان و سایر مسائل اعتقادی، علماء نیاز به روشن ساختن عقیده‌ی صحیح در روزها یا ماه‌ها و حتی سال‌ها داشتند. چون متخلفان چند برابر شدند. و چون تحریف زیاد است، علماء نیاز داشتند که این عقیده را در مدت زمان طولانی روشن کنند.

بله در زمان پیامبر <صلی الله علیه و آله و سلم> با یک کلمه توضیح داده شده است تا انسان بداند شامل چه چیزهای است و چه مواردی را منافات دارد. کتاب‌ها را تا زمانی که حق از گمراهی برای او روشن شود و جایگاه صحیح از دیگران برایش روشن شود. خدا می‌داند. (۳۳)

محمد معین در «نفایس الفنون» می‌گوید: اگر نقطه را در عالم ریاضیات مورد بررسی قرار دهیم که کار دانشمندان عرصه‌ی ریاضی است، دریایی خواهد شد که کشتی‌ها در آن غرق شود؛ به‌همین‌گونه، این اثر لطیف و میزان ظرایف به‌صورتی حضور شایان دارد و رازی را می‌نماید که اساس و وجه اشتراک تمامی علوم و فنون است و در انتهای به‌منشأ علوم برترین، یعنی ذات بی‌مثال الهی که از حد وصف و تعریف بیرون است و از هرگونه قیدی [حتی مفهوم هستی] نیز برتر است و نشناختنی است، منتهی می‌شود؛ به‌همین دلیل است که عارفان مسلمان نیز مانند متفکران هندی، گاهی از ذات احدیت به‌نقطه، یا «خال» تعبیر می‌کنند. (۳۴)

نکته‌ی حایز اهمیت این‌که: «نقطه» با این مشخصه‌ی که ما می‌شناسیم و در تحریرات خود آن را به‌کار می‌بریم در زمان حضرت علی کاربر نشده بود، چنان‌که در آن زمان قرآن نیز بدون نقطه مکتوب می‌گشت؛ پس مراد حضرت علی از نقطه چیست؟
 = شاید مراد حضرت از نقطه، کوچک‌ترین یا حد اقل جزء یک شیء باشد. یا این که «علم جز نکته‌سنجی نیست.»، یا این‌که علم جز شکافت نکته‌ها نیست.

غایت کلام این‌که: برخی از ظاهرگرایان به‌صدر حدیث «نقطه» خدشه وارد نموده و گفته‌اند: باطنی‌سازی قرآن و این‌که گفته می‌شود: «همه‌ی قرآن در بای بسم‌الله مجتمع است، و یا این‌که قرآن هفتاد بطن دارد و هر بطنی هفتاد معنی دارد که فهم و عقول ما از درک آن عاجز است... همه‌ی این سخن‌ها به‌منظور دور از دست‌رس کردن و

بهانزوا کشانیدن قرآن کریم است. آنان می‌گویند ظواهر قرآن برای ما هم قابل درک است، هم حایز حجیت تام و لازم العمل است.

نقطه، نماد حضرت محمد(ص)

چنان‌که گفته شد: حکیم سبزواری به تجزیه و بیان حکمت لفظ «نقطه» پرداخته و گفته است: مقصود از «نون» نقطه‌ی نور است و مراد از «قاف» قدرت است و مراد از «طه» همان «طه» است که در ابتدای سوره‌ی «طه» بدان تصریح شده است: «طه ما أنزلنا عَلَیْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْفَى» مقصود حضرت خاتم پیغمبران است. (۳۵) که نقطه‌ی جمیع علوم و کمالات می‌باشد:

بلغ العلی بکماله کشف الدجی بجماله
حسنت جمیع خصاله صلوا علیه و آله

نقطه، نمادی از سیر پدیده‌های هستی

در عالم آفرینش، هر پدیده‌ی از ابتدا تا انتهای راه خود دو مسیر قوسی را طی می‌نماید: قوس صعودی و قوس نزولی؛ از اتصال دو قوس یک دایره‌ی کامله پدید می‌آید، شبیه این (O) پس نتیجه می‌گیریم که ماده در تمامیت خود در مسیر دایره‌ای حرکت می‌کند. در بعد معنوی نیز سیر آفرینش عالم امکان از نقطه آغاز می‌یابد؛ و رسیدن به مقام «عظمی» و «سفلی» با جا به جایی نقطه انجام می‌شود. از سویی «امکان» را به دایره‌های تشبیه می‌کنند که نقطه‌ی وجود از بالای این دایره به سوی پایین می‌آید و تعلق می‌پذیرد و در

سیر بازگشت بهسوی بالا تعلقات را نفی می‌کند تا به‌مقام فناى فی‌الله و بقای بالله می‌رسد.

از مهم‌ترین دلالت‌های رمزی دایره می‌توان به‌وحدت و هماهنگی در سرتاسر عالم و بازگشت همه‌چیز بهسوی خداوند اشاره نمود.

شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌سراید:

تعالی‌الله قدیمی کو بهیک دم

کند آغاز و انجام دو عالم

جهان خلق و امر آن جا یکی شد

یکی بسیار و بسیار اندکی شد

همه از وهم تست این صورت غیر

که نقطه دایره است از سرعت سیر

یکی خط است از اول تا به‌آخر

بر او خلق جهان گشته مسافر

نقطه آغاز هستی

غالب کیهان‌شناسان و فیزیکدانان به‌این باوراند که هستی در زمان ۱۴ میلیارد سال پیش از این در یک تخمک کیهانی منحصر بوده است؛ حدود ۸ / ۱۳ میلیارد سال پیش در نتیجه‌ی یک انفجار بزرگ <که به‌آن بیگ‌بنگ می‌گویند> به‌وجود آمده است. آنان می‌گویند <تا یک ثانیه قبل از انفجار بزرگ> تمام کائنات در یک هسته‌ی اتم یا حتی کوچک‌تر از آن جای داشته است که اصطلاحاً به‌آن «اتم نخستین» عنوان داده‌اند؛ این هسته‌ی نخستین به‌اثر گرانش شدید ناشی

از فشرده‌گی، در یک لحظه منبسط شده و این فضا و زمان آغاز می‌شود.

به‌طور کلی امروزه چنین پذیرفته شده که فضا، زمان، ماده، انرژی و قوانین طبیعت جمله‌گی با همان بیگ‌بنگ یا به‌عرصه‌ی وجود گذاشته‌اند. قبل از این انفجار، انرژی تشکیل‌دهنده‌ی همه‌ی اجسام و اجرام کیهانی که امروزه می‌بینیم، در داخل یک فضای کوچک غیر قابل تصور (بسیار ریزتر از یک دانه شن) فشرده شده بوده است؛ سپس این دیگ داغ، متراکم و غیرقابل تصور >به‌هر دلیلی< با سرعت زیاد منبسط و تبدیل به یک بالون بزرگ شد.

حدود سه دقیقه بعد از انفجار، جهان تا ۱ میلیارد درجه‌ی سانتیگراد زیر صفر سرد شد، این امر باعث گرید تا پروتون‌ها و نوترون‌ها از طریق همجوشی به‌هم برسند و هسته‌های را تشکیل دهند که هسته‌های اتم هستند. در این مرحله جهان سرد و تاریک بود، این وضعیت حدود ۳۸۰۰۰۰ سال به‌طول انجامید، تا اولین ستاره‌ها شکل بگیرند و تاریکی را روشن کنند.

شاهد و دلیل وجود بیگ‌بنگ، قانون مشاهده شده‌ی «هابل» است. ادوین هابل (Hubble Edwin) در سال ۱۹۲۹ از طریق بررسی مشاهدات کیهانی و مقایسه‌ی فواصل اجرام کیهانی با یکدیگر به این نتیجه رسید که کهکشان‌های دورتر با سرعت بیش‌تری در حال دور شدن هستند، همان‌طوری که معادلات اینشتین پیش‌بینی کرده بود، دانشمندان به این فکر افتادند که اگر جهان در حال انبساط باشد، پس احتمالاً آغازی دارد. در چنین فرضی این‌کهکشان‌ها در گذشته‌های

دور، به زمین خیلی نزدیکتر بودند. اگر حرکت کهکشان‌ها در زمان گذشته را در ذهن خود مسیریابی کنیم، نه تنها به‌زمانی می‌رسیم که جهان آغاز شده، بلکه به‌این مفهوم می‌رسیم که کلیه‌ی کهکشان‌ها باید از یک حجم کوچکی شروع به حرکت کرده باشند.

«بیگ‌بنگ» مانند یک انفجار مادی نیست که مواد به سمت خارج پرتاب شوند و یک جهان خالی از پیش موجود را پر کنند، بلکه در این مورد، خود فضا نیز با گذر زمان منبسط می‌شود و فاصله‌ی فیزیکی بین دو نقطه همواره افزایش می‌یابد. به‌این دیگر بیگ‌بنگ انفجاری در فضا نیست بلکه انبساط خود فضا است.

نظرها بل که یکی از مهم‌ترین نظرات در علم کیهان‌شناسی محسوب می‌شود، نشان می‌دهد که جهان با چه سرعتی در حال انبساط است. به‌عنوان مثال، نوار ویدئویی ضبط شده از یک انفجار را در نظر بگیرید. در ویدئوی ضبط شده، ذرات ناشی از انفجار را در حال دور شدن از مرکز انفجار می‌بینیم. به‌این ترتیب می‌توانیم سرعت دور شدن ذرات را از مرکز انفجار محاسبه کنیم. همچنین می‌توانیم ویدئو را به عقب باز گردانیم تا لحظه‌ی که تمام ذرات در یک نقطه متمرکز شوند. از آنجا که سرعت انبساط را از قبل می‌دانیم، می‌توانیم به عقب بازگشته و زمانی را که در آن انفجار رخ داده است را محاسبه کنیم. (این مثال برای درک موضوع است و بیگ‌بنگ قابل مقایسه با هیچ انفجاری نیست، چون جهان پس از بیگ‌بنگ، تورم یافت و منبسط شد.

بسیاری از مفسرین متون دینی ادعا نموده‌اند که در صحف دینی ایشان از بیگبانگ یاد شده است. به عنوان نمونه برخی از مفسران قرآن به آیهی ۳۰ از سوره انبیاء اشاره نموده‌اند که می‌فرماید: «وَأَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ.»

= آیا کافران ندیدند که آسمان‌ها و زمین به هم پیوسته بودند، و ما آن‌ها را از یکدیگر جدا ساختیم و هرچیز زنده‌ی را از آب آفریدیم؟
آیا ایمان نمی‌آورند؟!»

همچنین آیهی ۱۱ سوره فصلت، که با اشاره به مراحل ابتدایی خلقت که به صورت دودی بوده است و در تعامل مستقیم با نظریه‌ی ابرهای گازی نخستین است، می‌فرماید: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (۳۶)
هكذا «پاپ پیوس» دوازدهم در نشست افتتاحیه‌ی آکادمی علوم پونتیفیکال در ۲۲ نوامبر ۱۹۵۱ اعلام کرد که نظریه‌ی بیگبانگ با مفهوم خلقت در آیین کاتولیک در تناقض نیست. اما پیروان باور آفرینش‌گرایی زمین جوان که تفسیر لغوی کتاب خلقت را قبول دارند، این نظریه را رد می‌کنند.

نقطه مظهر کمال

همه‌ی گیاهان گلدار و ماهیان دریا و پرنده‌گان و خزنده‌گان و دوزیستان به آن حد از کمال رسیده‌اند که بتوانند نسل آینده‌شان را به صورت نقطه در جوف لایه‌های متشکل از پوسته و گوشته و هسته

و نطفه پروریده و در دل طبیعت رها کنند. آن نطفه مسیر رشد و کمال خود را پیموده و به فرد کامل تبدیل می‌گردد.

در این‌جا مثال یک درخت را در نظر می‌گیریم که پیدای آن بی‌شبهت به مثال بیگ بنگ هم نیست:

از لحظه‌ی که "هسته" در دل خاک قرار می‌گیرد؛ با فراهم آمدن و اجتماع تمامی شرایط ضروری همچون آب، هوا، نور ... آماده برای آغاز قوس صعودی خود به سوی «شدن» است. آنچه نطفه و هسته را در خروج تدریجی از قوه به فعل، از طریق صرف ذخایر موجود در جوف خود و کسب توانایی جذب تدریجی و متعادل مواد لازم از خاک و آب، و تبدیل انرژی نوری به انرژی کیمیایی مساعدت و هدایت می‌کند، عوامل درونی چون اصول: تضاد، تعامل، حرکت و تعادل، تحت رهبری «شعور نوعی» (۳۷) است که مجموعاً در تطابق با عوامل بیرونی، مسیر ظهور و رشد درخت را هموار می‌سازد.

حاصل کلام این‌که: مثال درخت ما، نمونه‌ی کاملی از یک انفجار، یک «بیگ‌بنگ» است که در فرایند آن یک «هسته» مسیر «شدن» را طی می‌کند. این مثال بلا استثناء بر تمام اجزاء و انواع ماده، اعم از جماد، نبات، کانی و غیره قابل تعمیم و تصدیق است. تا آن‌جا که در فاز نهایی، حرکت مجموع عالم هستی به صورت یک کل در همین مسیر منحنی، دارای مشخصات کیفی قبض و بسط ادامه می‌یابد. این روند تا مالانهایه در اعماق زمان‌های طولانی و غیر قابل تصور (در پیمانهای ابدیت زمان) به طوری بی‌گسست ادامه می‌یابد.

نقطه، صورت هستی

به‌پنداشت حکماء، هستی را صورتی ثابت و قائم به‌خود نیست، یعنی در عالم هیچ شکلی قائم به‌ذات نیست. هیچ صورتی بنفسه وجود ندارد، صورت‌ها از تعداد بی‌شماری نقطه‌ها تشکیل گردیده و در عین حال، خود یک نقطه است. صورت‌ها می‌آیند و می‌روند؛ ذرات هستی به‌هم می‌پیوندند و از هم دور می‌شوند. هیچ ماهیتی ازلی و ابدی نیست، ازلی و پاینده فقط خداوند یکتا است. به‌همین ترتیب نفی ثبات صورت و نفی ثبات شکل خود دقیقاً یک اصل است. (۳۸)

ملای رومی گوید:

صورت از بی‌صورتی آمد برون

باز شد که انا الیه راجعون

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست

مصطفی فرمود دنیا ساعتیست

فکر ما تیریست از هو در هوا

در هوا کی باید آید تا خدا

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما

بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد

مستمری می‌نماید در جسد

آن ز تیزی مستمر شکل آمده‌ست

چون شرر کش تیز جنبانی بدست

شاخ آتش را بجنبانی بساز

در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع
می‌نماید سرت‌انگیزی صنع

تمام ذرات و اجزای هستی به‌صورت نقطه و کروی است. اجسام را هرچه بشکافیم کروی می‌شود تمام اتم‌ها، الکترون‌ها و پروتون‌ها کروی هستند. أبو‌الهدیل علاف گوید: «حد اقل اجزاء جسم شش تا است، راست و چپ پشت و رو، بالا و پائین.» (مکعب)

معمر گوید: «حد اقل ابعاد و اجزای جسم هشت تا است.»

الفوطی الکوفی ماده را مرکب از سی و شش جزء دانسته است. او هر جسم را مرکب از شش رکن می‌داند و هر رکن را مرکب از شش جزء. آنچه را أبو‌الهدیل علاف جزء می‌گوید و شش تا می‌داند، وفوطی رکن می‌نامد. معتزله گویند جزء را طول و عرض نیست، چون نقطه‌ی هندسی. این قول از فیثاغورین آمده است.

جبابی گفته: «حد اقل اجزای جسم هشت تا است، دو جزء که به‌هم منضم شوند طول را تشکیل می‌دهند، با انضمام دو جزء دیگر، عرض، حاصل آید، و از انضمام چهار جزء دیگر که بر آن چهار جزء منطبق گردند، عمق حاصل آید. پس آنچه از هشت جزء تشکیل شود جسمی است دارای طول و عرض و عمق. اما دسته‌ی دیگر از معتزله معتقداند که جزء لایتجزی، خود دارای ابعاد و صفاتی است، چنان‌که جبابی در مورد «جوهر واحد» گوید:

«جوهر واحد (= جوهر فرد) در عین‌حال که تقسیم‌پذیر نیست

می‌تواند مثل جسم دارای رنگ و طعم و بو باشد.»

اسکافی را نیز چنین رأی است.

"ابراهیم نظام" در قضیه‌ی جزء لایتجزی با دیگر معتزله اختلاف دارد او جزئی را که در ذهن نتوان آن را تقسیم کرد نفی می‌کند. از این رو هنگامی که به‌بیان اجسام طبیعی می‌پردازد سخن از جزء لایتجزی نمی‌گوید. شاید ایشان از ذیمقراطیس تأثیر پذیرفته باشد که تأکید می‌دارد ماده‌ی بالفعل تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است.

حاصل سخن این‌که: همان‌گونه که کتاب «تدوین» با نقطه آغاز می‌گردد، کتاب «تکوین» نیز با نقطه آغاز یافته و با ترکیب و اتصال نقطه‌ها صورت و هیئت می‌یابد. نقطه آغاز و ادامه‌ی هستی است، تفسیر همه‌ی عالم هستی در باء «بسم‌الله» نهفته است؛ اجزای عالم هستی همچون «ب» نقطه نقطه است. کلمات و ترادفات نیز تماماً نقطه‌های هستند که به هم اتصال یافته و هیئتی را به‌وجود آورده است. هیئتی که معانی و مفاهیم را القاء می‌کند و ما از این رهگذر اشیاء و اعیان را نام‌گذاری و معرفت می‌کنیم و در نهایت می‌گوئیم که هستی در تمامیت خود یک «کلمه» است.

هکذا وجود انسان [که به‌تعبیر اهل معرفت «عالم کبیر» خوانده شده است] متشکل از میلیاردها نقطه است و هر نقطه‌ی بیانگر تمامی صفات و خصوصیات فردی آدمی است. لذا انسان نیز «کلمه» است.

به‌همین ترتیب هستی در تمامیت خود یک کلمه است که در هیئت یک دایره ترتب یافته است، دایره‌ی که در آن همه‌چیز از نقطه آغاز می‌گردد و در نقطه خاتمه می‌یابد. مثلاً یک خط ممتد متشکل از نقطه‌های بی‌شمار است که به هم پیوست شده است، از قرار گرفتن

دو و چند خط طولی در کنار هم، عرض به‌وجود می‌آید؛ چنین خطوطی از نقطه شروع شده و در نقطه خاتمه یافته است درست مانند خانه‌ی زنبور عسل.

در دایره‌ی هستی هر کائنی دارای دو قوس صعود و نزول است، در قوس صعود مسیر رشد و کمال را می‌پیماید و در قوس نزول فرسایش را طی می‌کند. از اتصال دو سر قوس‌های صعود و نزول یک دایره‌ی کامله به‌وجود می‌آید که به آن دایره‌ی وجود >یا نقطه‌ی پرگار< می‌گوئیم. این دایره خود یک نقطه‌ی کامله است که خود از ترتب و اتصال نقطه‌های بی‌شمار تشکیل یافته است، در نهایت، آخرین نقطه به‌اولین نقطه اتصال یافته و دایره را کامل کرده است.

این همان نقطه‌ی بای بسم‌الله است. به‌همین سیاق تمام اجزای چهارگانه‌ی بسمله نقطه‌های هستند که به هم اتصال یافته و هیئت معینه به‌وجود آورده است.

اهمیت نقطه در مفاهیم ذهنی و فلسفی

پارمنیدس = زنون (Zenon) از حکمای متقدم یونان هستند که به‌کلی منکر حرکت می‌باشند، زنون شاگرد وفادار "پارمنیدس" از اهالی النا، کوچ‌نشین یونانی در جنوب ایتالیا است. (۴۹۰ - ۴۳۰ ق.م) او نیز منکر حرکت است و اعتقاد دارد «همه‌چیز در جای خود ساکن است.» برای اثبات عقاید استاد خود چهار دلیل عقلی و ریاضی آورده است. وی دلایل خود را بر دو قسمت استوار کرده است، در دو برهان قسم اول بیان کرده که اگر

زمان و مکان تا بی‌نهایت تقسیم می‌شوند، پس حرکت محال است. در دو برهان قسم دوم گفته اگر زمان و مکان مرکب از اجزاء لا یتجزی باشند، باز هم حرکت محال است: فرض کنید اخلیس (چابک‌ترین دونده و پهلوان افسانه‌ای یونان) بخواهد سنگ‌پشتی را دنبال کند که به‌سوی نقطه‌ی «ب» در حرکت است، اخلیس هرگز به‌سنگ‌پشت نخواهد رسید، چون او به‌نقطه‌ی «ب» که سنگ پشت از آن‌جا راه افتاده برسد، سنگ‌پشت به‌نقطه‌ی «د» رسیده است، و چون اخلیس به‌نقطه‌ی «د» رسد، سنگ‌پشت به‌نقطه‌ی «ای» خواهد رسید و همچنان تا بی‌نهایت. هر بار اخلیس به‌جای سنگ‌پشت برسد، سنگ‌پشت در جای دیگر خواهد بود. اگر حرکت واقعیت داشته باشد، انتقال است از یک نقطه به‌نقطه‌ی دیگر.

پس هرگاه میان این دو نقطه یک خط بکشیم، خواهیم توانست آن‌را به‌دو نیم کنیم، و آن نیمه را نیز به‌دو نیم دیگر و همین کار را بر نیمه‌های دیگر؛ آن‌چنان این‌کار ادامه خواهد یافت که پایانی نداشته باشد. پس میان این دو نقطه از اجزای بی‌شمار تشکیل شده است، که یک جسم هنگام حرکت باید از قسمت بی‌شمار عبور کند، این کار به‌زمان بی‌نهایت احتیاج دارد؛ بنابراین این حرکت هیچ‌گاه انجام نخواهد شد. یعنی در واقع حرکتی در کار نیست بلکه نقطه‌های فراوان کنار هم هستند.

اکنون فرض کنیم وجود از اجزای لا یتجزی تشکیل شده و زمان از اجزای متمایز؛ در این حالت، تیری که از چله‌ی کمان رها شده و پیران است، ساکن است، و راه نمی‌رود. هر چیز مادامی که در آنی

معین در مکانی معین است، ساکن است. و تیری رها شده نیز در هر
 آنی در مکانی معین است. پس ساکن است. ما نمی‌توانیم چیزی را
 تصور کنیم که میان دو نقطه (در مکان) یا دو لحظه (در زمان)
 در حرکت باشد...

بدین‌قرار "زنون" با این خلاف مشهورات خود، عقل و استدلال
 را به‌استهزاء گرفته است. از همین‌جا دو نگرش کاملاً متمایز در
 فلسفه‌ی یونان شکل گرفت، یکی حکمت یونانی و به‌خصوص
 هرقلیطوسی که با اتکاء به تجارب حسی به‌صورت عامه معتقد
 بودند و گروه دوم حکمت "پارمنیدس" و "زنون" بود که با اقامه‌ی
 براهین عقلی، وجود را مطلقاً ثابت و غیر متبدل می‌دانستند.

امپدوکلس (Empedocles) چنان‌که دانستیم "پارمنیدس" و
 "هرقلیطوس" معاصر هم بودند، اما اختلاف نظر آن دو از زمین تا
 آسمان بود، محال است دو فیلسوف بیش از این با هم اختلاف داشته
 باشند. "پارمنیدس" می‌گفت همه‌چیز ثابت است و ثابت می‌ماند،
 به‌حواس هم اعتماد نداشت و عقل‌گرای مطلق بود، حال آن‌که
 "هرقلیطوس" می‌گفت همه‌چیز در حال تغییر آن به‌آن است، و حواس
 را قابل اعتماد می‌دانست.

در این‌گیرودار مردی از اهالی سیسیل برخاست که "امپدوکلس"
 نام داشت (۴۹۰ - ۴۳۰ ق.م) وی اهل سیاست و رهبر حزب
 دموکرات شهر خود بود. "امپدوکلس" بین نظرات "پارمنیدس" و
 "هرقلیطوس" داوری پیشه کرد. و گفت هریک از آن دو در موردی

درست و در موردی نا درست می‌گویند. او دریافت که دلیل اصلی ضدیت آن‌ها این است که هریک تنها یک عنصر را اصل گرفته‌اند، اگر این طور بود، هیچ‌گاه نمی‌شد میان آن‌چه عقل حکم می‌کند با آن‌چه با چشم می‌توان دید، رابطه برقرار نمود. بدیهی است که آب نمی‌تواند به‌ماهی، قورباکه یا پروانه مبدل شود، در حقیقت آب نمی‌تواند هیچ تغییری بکند، آب خالص همیشه آب خالص باقی می‌ماند؛ پس "پارمنیدس" درست می‌گفت که هیچ‌چیز تغییر نمی‌کند.

"امپدوکلس" در عین حال با "هرقلیطوس" هم موافق بود که باید به دریافت‌های حسی خود اعتماد کرد، باید آن‌چه را به چشم می‌بینیم باور کنیم، آن‌چه می‌بینیم دقیقاً این است که طبیعت تغییر می‌کند.

"امپدوکلس" نتیجه گرفت که تنها باید اندیشه‌ی یک جوهر اولیه را از سر بیرون کرد؛ نه آب به‌تنهایی می‌تواند به‌صورت بوته‌ی گل و یا پروانه درآید و نه هوا می‌تواند به‌تنهایی منشأ طبیعت و تنوع باشد.

به‌پنداشت "امپدوکلس" طبیعت از چهار عنصر تشکیل شده است که عبارت باشد از هوا، خاک، آتش و آب. فرایندهای طبیعی همه ناشی از آمیختن و یا جدا شدن این چهار عنصر با یکدیگر است، همه‌چیز ترکیبی است از هوا، خاک، آتش و آب. منتهی به‌نسبت‌های گوناگون. به‌نظر "امپدوکلس" وقتی گلی متلاشی می‌شود، یا حیوانی می‌میرد، عناصر چهارگانه دوباره از هم می‌گسند، این تغییرات را می‌توانیم به‌چشم خود ببینیم، اما خاک، هوا، آتش و آب فناء‌ناپذیراند و همواره دست‌نخورده از اجزای ترکیبی خود باقی می‌مانند، پس درست نیست که گفته شود همه‌چیز تغییر می‌کند. اساساً هیچ چیز

تغییر نمی‌کند، آنچه روی می‌دهد این‌که عناصر چهارگانه در هم می‌آمیزد، مجزا می‌گردد و دوباره در هم می‌آمیزد.

"امپدوکلس" در پاسخ به این سؤال مقدر که چه کسی این عناصر را به هم می‌رساند و از هم جدا می‌سازد؛ گفت دو نیرو در طبیعت وجود دارد که نام "مهر" و "کین" بر آن‌ها نهاد. مهر اجزاء را به هم می‌رساند و کین آن را از هم وا می‌کند. "امپدوکلس" بین جوهر و نیرو نیز تمیز قائل شد. امروزه نیز دانشمندان میان عناصر و نیروهای طبیعی تمایز می‌گذارند، علم جدید بر آن است که همه فرایندهای طبیعی را می‌توان نتیجه‌ی تأثیر متقابل عناصر مختلف و شماری نیروهای طبیعی شمرد. "امپدوکلس" همچنین این موضوع را مطرح کرد که همگام ادراک حسی ما از اشیاء، در واقع چه اتفاقی روی می‌دهد. برای مثال: من چگونه می‌توانم گلی را تماشا کنم؟ آنچه اتفاق می‌افتد چیست؟

"امپدوکلس" فکر می‌کرد چشم همچون هر چیزی دیگر در طبیعت از خاک، هواء، آتش و آب تشکیل شده است. خاک چشم‌های من چیزهای خاکی پیرامون را می‌بیند، هوای چشم‌های من آنچه را که مرتبط با هوا باشد، و آتش چشم‌های من هر آنچه که از آتش باشد، و آب چشم‌ها هر آنچه را که از آب باشد. اگر چشم‌های من یکی از این عناصر چهارگانه کم داشت، من نمی‌توانستم تمامی اجزاء طبیعت را ببینم. امپدوکلس بارزترین چهره‌ی التقاطگران علم و عرفان است. او مرگی مرموز داشت. (برای مطالعه‌ی بیشتر به کتاب «حکمت یگانه» از همین قلم مراجعه فرمائید)

نقطه، نماد خانه کعبه

دیگر وجه تجلی نمادین نقطه، شباهت نقطه با «خانه‌ی کعبه» است. گویا مربع، نمادی است از آن‌چه از عالم وحدت به عالم کثرت می‌آید و هلال و قوس، نشانه‌ی است از تلاش انسان خاکی برای پر کشیدن از عالم کثرت، به وحدت و ملکوتی شدن.

درباره‌ی این‌که چرا خانه‌ی خدا «کعبه» خوانده شد، احتمالات گوناگون وجود دارد؛ اولاً در زبان عربی خانه‌های چهارگوش و مربع شکل را کعبه می‌گویند و این خانه نیز چون به شکل مربع و چهارگوش است، آن را «کعبه» خوانده‌اند. همچنین به‌وسط هر چیزی، کعبه گفته می‌شود و چون کعبه در وسط دنیا واقع است، به این نام خوانده‌اند؛ به‌شخص چهارشانه نیز کعب گفته می‌شود. علاوه بر این، هر چیزی را که دارای ارتفاع و بلندی از سطح زمین باشد، کعبه می‌گویند، هکذا به هر عضوی از بدن انسان که دارای برجسته‌گی باشد «کعب» گفته می‌شود مانند پشت دویا: «وَ اَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ اَرْجُلِكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ، ۵: ۶»

تنها شکلی که همه‌ی جهات (که شش تا است) را در خود جمع می‌کند، مکعب است و مکعب یعنی همه‌ی جهات و همه‌ی جهات، یعنی بی‌جهتی! و نماد و رمز عینی آن کعبه است: «أَيُّمَّا تَوَلَّوْا فَتَنَّم وَجْهَ اللَّهِ، ۲: ۱۱۵» از این رو است که در حریم کعبه، به هر جهتی که نماز گذارده شود، رو به او گذارده شده است؛ جز این هر شکل دیگری یا رو به شمال است، یا رو به جنوب، یا به سوی شرق کشیده یا رو به غرب، یا به زمین مایل است و یا به آسمان.

ممکن است تصور شود که اگر خانه‌ی کعبه شکل دایره‌ی می‌داشت بهتر بود؛ چرا که دایره با حرکت دورانی طواف همخوانی و انسجام بیش‌تری دارد؛ اما برخلاف آن‌چه به‌اذهان خطور می‌کند، خانه‌ی خدا مکعبی و چهارگوشی است، اما به‌حرکت دایره‌ای پیرامون آن امر شده است؛ زیرا همان‌طور که مکعب دارای چهار زاویه و گوشه است که هر کدام از آن‌ها جزئی از ذات آن مکعب است و با از بین رفتن هر زاویه و گوشه، ماهیت آن در هم شکسته می‌شود و به‌کلی تغییر شکل می‌کند.

نقطه، نماد آفرینش عالم

آفرینش عالم بر مبنای هندسه و قوانین کیهانی انتظام و تناسب تحقق یافته است. هندسه نظام جهان هستی در چرخه‌ی تجلی آفرینش از طریق قوانین تشابه، تقارن، تناظر، تناسب، تعادل، هماهنگی و توازن به‌وجود نظم و اندازه در آفرینش جهان و وحدت تمامی اجزاء عالم اشاره دارد.

آغاز کتاب الهی با نقطه‌ی «ب» حائز مفاهیم عمیق هستی‌شناسانه است. نقطه می‌تواند «مانند هر شکلی در طبیعت» دایره‌ی، مربع، لوزی، مثلث ... یا به‌هر شکلی دیگر باشد.

گاه نقطه یک دایره‌ی کامله است که دربر گیرنده‌ی ۳۶۰ درجه است، از منظر حکمت و عرفان، شکل هندسی عالم هستی، دایره‌ای است که در آن پست و بالا وجود ندارد؛ این انسان است که در مقام حلقه‌ی وصل میان دو سر دایره‌ی هستی قرار گرفته است، یک سر

این دایره مشتمل بر هستی طبیعی و سر دیگر آن هستی ماوراء طبیعی است. وجود انسان است که هر دو سر دایره را به هم متصل نموده است. به همین جهت انسان مظهر قاب قوسین (قرب قوسین = به هم آورنده‌ی دو سر کمان) شناخته شده است. وقتی دو سر کمان به هم رسیدند دایره کامل می‌شود و به این صورت درمی‌آید: (o) یعنی هستی در تمامیت خود به نقطه‌ی "صفر" می‌رسد. و صفر نقطه‌ی آغاز هر چیز است. از «جنید بغدادی» پرسیدند:

«نهایت چیست؟»

پاسخ داد: «بازگشت به‌بدایت»!

این بازگشت به‌بدایت آن به‌آن در تکرار دایمی است. هر مرتبه از تکرار، خود تجلی دیگر است و چون آبجوی نو نو می‌رسد. درحالی که هر جزء به‌جزء دیگر متصل است. این اتصال و یکپارچگی، مظاهر کثرت وجود را حل کرده و آن را به‌صورت یک واحد لایتجزی درآورده است. هستی مطلق خدا است. همه‌چیز از خدا شروع می‌شود و در گردش دوار و دایمی خود دوباره به‌سوی او برمی‌گردد. خدا هم مبدأ هستی است، هم مقصد و منتهای آن.

شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید:

از ذات اوست این همه اسما، عیان شده

از نور اوست این همه انوار آمده

این نقش‌ها که هست، سراسر نمایش است

اندر نظر چه صورت بسیار آمده

این کثرتی ست، لیک ز وحدت عیان شده

وین وحدتی ست، لیک به اطوار آمده

چون از هر نقطه از این دایره باز صورت دایره ظاهر می‌گردد:

ز هر یک نقطه دوری گشته دایر

همو مرکز همو در دور سایر

«محمد بن یحیی لاهیجی» در کتاب «مفاتیح الاعجاز فی شرح

گلشن راز» در توضیح این ابیات می‌نویسد:

«بدان که در دایره‌ی که از حرکت دوری وجود صورت می‌بندد

و دور مسلسل عبارت از آن است؛ زیرا که علی‌الدوام از تنزل فیض

مبدأ بر مراتب اعلی و اسفل تا به مرتبه‌ی انسانی که آخر تنزلات است

و ترقی آن فیض، از مرتبه‌ی انسانی به سیر رجوعی تا به همان مبدأ

متصل می‌شود، این دایره بی‌انقطاع بازدید می‌گردد و هر مرتبه از

مراتب موجودات یک نقطه‌اند و از هر نقطه از آن نقاط مراتب

به حسب کلیتی که دارند، مشتمل‌اند بر جزویات بی‌نهایت و از هر

یکی هزاران شکل غیر مکرر متشکل می‌گردد.»

«مثل عقل کل که منشعب به عقول نامتناهی می‌گردد و نفس کل که

مشتمل است بر نفوس جزویه‌ی غیرمتناهی و افلاک که اشتمال

به حوادث جزمیّه‌ی غیرمتناهیّه‌ی زمانیه دارند و به تدریج ظهور

می‌یابند و باز عناصری که از هر یکی اشکال بی‌غایت ظاهر

می‌شوند و باز مراتب موالید ثلاث که به سبب ترکیب و تدریج افراد

ایشان غایب‌پذیر نیستند و باز مرتبه‌ی انسانی که نهایت رتبه‌ی تنزل

است اشخاص و افراد او را حصر نمی‌توان کرد و پیوسته در این

دایره‌ی مسلسل به مقتضای حب ظهور و اظهار این مراتب و شئونات مختلفی غیر متناهی از مرتبه‌ی علم به عین می‌آیند و باز عود به اصل خود می‌نمایند و چنانچه وحدت حقیقی را ظهور به اسماء جزئیة در مراتب است، اسماء کلیه را نیز ظهور به اسماء جزویه است که در اصناف اشخاص ظاهر می‌گردند و هر اسمی را دوری و زمانی است و در بروز و کمون هر یکی صورت دایره‌اند.»

«چون هر شیء را بازگشت به اصل خود تواند بود، پس عقول و نفوس جزویه را که پرتو نور عقل کل و نفس کل‌اند، بازگشت به ایشان باشد و از ظهور و خفاء دایره نمود شود و موالید که مرکب از عناصر اربعه‌اند، بعد از انحلال ترکیب چون هر جزو به اصل خود راجع شود، باز صورت دوایر بنماید و اسماء جزویه که رب حوادث کونیة زمانی و اشخاص و افراد مراتب بودند، هرگاه که به امهات و اصول خود که اسماء کلیه‌اند، رجوع نمایند، دوایر بی‌نهایت از مجموع ظاهر گردد و از رجوع اسماء کلیه به وحدت حقیقی اطلاقی از هر یک دایره متصور شود و چون همه‌ی اشیاء متناهی دایر به اسماء‌اند و اسماء، دایر به ذات واحد، پس هر آینه که مرکز این دوایر غیر متناهی و سایر در دور این دوایر، همه او باشد و غیر او موجودی به حقیقت نباشد.»

چون منشأ انسانی نهایت تنزل قوس ظهوری و صعودی و نزولی دایره‌ی وجود و نقطه‌ی بدایت قوس عروجی است، فرمود:

تنزل را بود این نقطه اسفل

که شد با نقطه وحدت مقابل

«چون مدارج و معارج وجود دَوری است و در دایره هر نقطه که در حاقّ وسط و مقابل نقطه‌ی اسفل، یعنی مرتبه‌ی انسانی در دایره‌ی وجود نقطه‌ی اخیره قوس ظهور است و مقابل نقطه‌ی وحدت واقع است و از این جهت کثرات اسمائی و صفاتی وجوبی و امکانی همه در آئینه‌ی حقیقت او منعکس گشته و در وی به حد ظهور رسیده است و به سبب این جامعیت است که انسان اکمل موجودات است و مستحق خلافت است.»

مجموعه‌ی جمیع صفات است ذات ما

دیویم و هم فرشته و هم نور و ظلمتیم

در ظاهر ار گدا و فقیریم، باطناً

سلطان هفت کشور معنی و صورتیم

در حقیقت صورت‌های گوناگون اشیاء و عناصر از دیدگاه انسان آشنا جز یکی نیست؛ زیرا در هر چه می‌نگرد، نقطه‌ی ذات او متجلی است و اما از دید موجود نامحرم نه پرتوی وجود دارد و نه وحدتی و از همین جهت است که شیخ محمود شبستری می‌فرماید:

همه از وهم توست این صورت غیر

که نقطه دایره‌ست از سرعت سیر

لاهیجی در شرح این بیت می‌نویسد: «یعنی نمود غیریت کثرات از وهم و خیال است، و الا فی الحقیقه یک نقطه‌ی وحدت است که از سرعت انقضاء و تجدد تعینات متباینه به حسب اختلاف صفات مانند خطّ مستدیر صورت بست و از تجدد تعینات جسمی حرکت مصور شده و از کثرت تعینات متوافقه‌ی متوالیه زمان در وهم آمده و کثرات

موهومی غیرمتناهی نمودن گرفته و فی الواقع چون نظر کسی «غیر از یک نقطه نیست.»

فخرالدین عراقی (۵۹۲ - ۶۸۸ هـ ق) در دیوان خود می‌گوید:

| | |
|-----------------------------|--------------------------|
| عشق ار بهتو رخ عیان نماید | در آینه جهان نماید |
| این آینه چهره‌ی حقیقت را | هر دم بهتو رایگان نماید |
| یک دایره فرض کن جهان را | هر نقطه ازو میان نماید |
| این دایره بیش نقطه‌ی نیست | لیکن بهنظر چنان نماید |
| رو نقطه آتشی بگردان | تا دایره‌ای روان نماید |
| این نقطه ز سرعت تحرک | صد دایره هر زمان نماید |
| این نقطه بهتو شهادت و غیب | هم ظاهر و هم نهان نماید |
| آن نقطه بهتو کمال مطلق | در صورت این و آن نماید |
| آن سرعت دور نقطه دایم | ساکن بهیکی مکان نماید |
| هر لمحہ بهتو کمال هستی | در کسوت ناقصان نماید |
| آن نقطه بیان کنم چه چیز است | هر چند تو را گمان نماید |
| آن نقطه بدان که ظل نور است | کان نور و رای جان نماید |
| آن نور دل پیمبر ماست | اکنون بهتو حق عیان نماید |

نقطه بهمثابه قاب قوسین او ادنی

مراد از «قاب قوسین او ادنی» که در سوره‌ی مبارکه‌ی النجم (آیه ۹) آمده و در پیوند با حدیث شریف معراج نیز مورد عنایت است، بهیک اعتبار، عمق دید و وسعت نظر جناب خیرالبشر را بیان فرموده است؛ چه این‌که «قاب قوسین» در تعبیر اهل معرفت به‌مفهوم

«قرب قوسین» آمده است. یعنی «به هم رسانیدن دو سر دو کمان است» از به هم رسیدن دو سر دو کمان، یک دایره‌ی بسته این‌گونه تشکیل می‌شود: () و بدین ترتیب دایره کامل می‌گردد؛ دایره کامل‌ترین شکل هندسی است که تمام ابعاد و حدود آن به هم متصل است. هرگاه از بیرون به دایره نگریسته شود، آن به مثابه یک نقطه‌ی «صفر» است، و صفر هم نقطه‌ی آغاز و هم نقطه‌ی پایان هر چیزی است. دایره یعنی همان تمامیت هستی.

مراد از «قاب قوسین او ادنی» همان دایره‌ی هستی است. چنان‌که غرض از معراج نبوی نیز «لنریه من آیاتنا» بوده است: (ابتدای سوره مبارکه اسری) = یعنی معراج حضرت ختم مرتبت، سفر معنوی برای شهود و مکاشفه‌ی عالم امکانیه بوده است، تا جهان‌نگری آن جناب تکمیل گردد...

نظرات مفسرین تماماً به همین معنی نزدیک است. هکذا اساس سخن «محمی‌الدین ابن عربی» در آثار گرانسنگ «فصوص الحکم» و «فتوحات مکیه» شرح همین قاب قوسین او ادنی است. «او ادنی» تأکید بر آن است که نگرش آن جناب از عالم امکانیه نیز فراتر رفته و تمام اسرار هستی بر ایشان مکشوف گردیده است... شرح مفصل را در «فصن» محمدی دریابید.

اهمیت نقطه در منظومه‌ها و مشارب عرفانی

نقطه و حروف در عرفان اسلامی از ارزش و اهمیت نمادین برخوردارند و متجلی حالات و صفات انسانی و در غایت معطوف

بهذات خداوند می‌باشند. بنا به اعتقادات عرفان اسلامی حروف، متشکل از نقطه‌اند، اولین حرف «الف» است. «کمال الدین حسینی کاشفی» محقق و صوفی قرن نهم (ه ق) در کتاب «مواهب العلیه» به‌دو سطح از تجلی اشاره می‌کند: ۱ - «تجلی حروف»؛ ۲ - «تجلی کلمات» که هر دو اصل و اساس خوش‌نویسی اسلامی را در مقام تجسم عینی کلمه‌ی «الله» تشکیل می‌دهند؛ از همین رو منشأ تمامی هنرهای سنتی محسوب می‌شوند که از بطن عالم نیستی که خود، مخلوق تجلی کلمه‌ی «الله» است سرچشمه می‌گیرند»

«محمی الدین بن عربی» در مورد جایگاه ذاتی حروف می‌گوید:

«ما حروفی بلندپایه بودیم که هنوز به‌تلفظ در نیامده بودند و در رفیع‌ترین قله‌ی کوه‌ها پنهان بودیم. من در او، تو بودم و ما، تو بودیم و تو در ما او بودی و همه‌چیز، در او است. این نکته را از واصلان بپرسی» (۳۹)

حسن زاده آملی می‌گوید: «بدان که عالم به حروف منتهی است و حروف به «الف» و «الف» به نقطه و نقطه عبارت است از سرّ هویت غیبیه‌ی مطلقه در عالم، نزول وجود مطلق یعنی ظهور هویتی که مبدأ وجود است و عبارتی و اشارتی آن را نبوده، یا هُوَ یا مَنْ لا هُوَ إِلَّا هُوَ. این نقطه اگر بر عرش نازل شود، عرش آب می‌شود و مضمحل می‌گردد. این نقطه است که به‌لحاظ امتداد و تعلقش به‌کثرات چندین هزار عالم از آن ظاهر و چندین هزار مرتبه از آن ناشی شده است و در هر مرتبه نامی یافته است و این هم آن هویت مطلقه است که همه به‌او قائم اند.» (۴۰)

نقطه در ادبیات عرفانی

اصطلاح «نقطه» در ادبیات عرفانی یکی از نمونه‌های زبان رمزی است که اکثر عرفاء در آثار و اشعار عرفانی خود به آن اشاره کرده‌اند. در اصطلاح عرفا مراد از نقطه، وحدت حقیقی است و مدار تمام کثرات و تعینات است و اصل همه نقطه است. به‌مثل می‌توان گفت «وحدت» حکم نقطه‌ی نورانی را دارد که به‌صورت دایره‌ی کثرات جلوه نماید. «ابوریحان البیرونی» آورده است: «یسمی الله تعالی نقطه لیبرئه عن صفات الاجسام» (۴۱)

اصطلاح «خال» در اشعار عرفانی نیز تعبیر دیگری از همان «نقطه‌ی وحدت» است. شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید:

بر آن رخ نقطه‌ خالش بسیط است
 که اصل مرکز دور محیط است
 از او شد خط دور هر دو عالم
 وز او شد خط نفس و قلب آدم
 از آن حال دل پر خون تباه است
 که عکس نقطه‌ خال سیاه است
 ز خالش حال دل جز خون شدن نیست
 کز آن منزل ره بیرون شدن نیست
 به وحدت در نباشد هیچ کثرت
 دو نقطه نبود اندر اصل وحدت
 ندانم خال او عکس دل ماست
 و یا دل عکس خال روی زیباست

ز عکس خال او دل گشت پیدا
 و یا عکس دل آنجا شد هویدا
 دل اندر روی او یا اوست در دل
 به من پوشیده شد این راز مشکل
 اگر هست این دل ما عکس آن خال
 چرا می‌باشد آخر مختلف حال
 گهی چون چشم مخمورش خراب است
 گهی چون زلف او در اضطراب است
 گهی روشن چو آن روی چو ماه است
 گهی تاریک چون خال سیاه است
 گهی مسجد بود گاهی کنشت است
 گهی دوزخ بود گاهی بهشت است

سید حیدر آملی در شرح و تفسیر این ابیات گفته است:

«منظور از خال (یا همان نقطه) وحدت حقیقی خداوند است و منظور از دور محیط، دایره‌ی وجود و هستی، بنابراین وحدت حقیقی، جزء جدا نشدنی ذات حق است که اصل و مرکز دایره‌ی وجود می‌باشد و به تعبیری دیگر نقطه‌ی خال، که وحدت است بر چهره‌ی معشوق، که ذات حق است وابسته و غیر قابل تجزیه می‌باشد؛ از این رو وحدت حقیقی همچون مرکز و اصل دایره‌ی هستی است. از نقطه‌ی خال که وحدت است دایره‌ی وجود در عالم ملک و ملکوت پیدا شده است، یعنی هستی هر دو عالم قائم به وجود وحدت

حقیقی است. همچنین از نقطه‌ی وحدت که مرکز دایره‌ی هستی در دو عالم است، نفس ناطقه‌ی انسانی و قلب آدمی ظاهر شده است. از همین روی گفته‌اند که سویدای قلب انسان <که مرکزی‌ترین نقطه‌ی هستی او است> آینه‌ی وحدت حقیقی خداوند است. بنابراین «نقطه» رمزی از وحدت حقیقی‌ی خداوند است که عکس این وحدت حقیقی در دل انسان نهاده شده است و از همین روی «انسان کامل» به عنوان مرکز و قطب عالم امکان معرفی شده است. چرا که خلیفه‌ی وحدت حقیقی‌ی خداوند است. صائب تبریزی، نقطه را با خال یار مقایسه می‌کند که از خط رخسار او نیز زیباتر است:

ز نقطه، حرف‌شناسان کتابدان شده‌اند
 ز خط بیوش نظر، خال یار را دریاب
 شیخ محمود شبستری می‌گوید:
 از ل عین ابد افتاده با هم
 نزول عیسی و ایجاد آدم
 به هر یک نقطه زین دور مسلسل
 هزاران شکل می‌گردد مشکل
 ز هر یک نقطه دوری گشته دایر
 همو مرکز همو در دور سایر...

نشان‌های بخش دوم

۱ - خط مُحَقَّق از شیوه‌های مهم خوش‌نویسی اسلامی و از جمله خطوط شش‌گانه است که ابداع یا سامان‌دادن آن‌ها را به‌این مُقله (خطاط و ادیب نامدار عرب، م ۳۲۶ هـ ق) نسبت داده‌اند. برخی از خطاطان خط محقق را پدر خطوط (عربی) گفته‌اند. این خط از خطوط اصیل اسلامی می‌باشد. خط محقق نزدیکترین خط به‌کوفی ساده است. در این خط اشکالِ حروف یکدست، یکنواخت و ایستاده و اصطلاحاً به‌قامت و ایستا و درشت‌اندام است که با فواصل منظم و بدون تداخل حروف می‌باشد. این خط یک دانگ و نیم دور و چهار دانگ سطح دارد. محقق به‌معنی خوش‌قامت و ثابت شده است.

۲ - هنر عهد تیموری و متفرعات آن، عبدالحی حبیبی، ص ۲۱۷،

۱۳۵۵

۳ - التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ص ۵۱

۴ - غیاث اللغات، ص ۵۰

۵ - شرح المواقف عقیف الدین تلمسانی، ص ۳۸۲

۶ - الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۵۸، الباب الخامس فی معرفة اسرار

بسم الله الرحمن الرحیم.

۷ - شعیب بن حسین انصاری، «صوفی و عارف مشهور صده ی ۶

هـ ق) در اندلس، متوفی بین سال‌های ۵۸۸ تا ۵۹۳ (هـ ق)

۸ - الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۵۸، الباب الخامس فی معرفة اسرار

بسم الله الرحمن الرحیم.

۹ - همان، ص ۱۵۹

۱۰ - شرح فصوص الحکم، عقیفی تلمسانی، صص ۲۴۳ - ۲۴۲

۱۱ - ج ۰۴، ص ۱۲۹

۱۲ - ص ۱۶۷

- ١٣ - ج ٣٢، ص ٥١
 ١٤ - ج ٢، ص ٦٧
 ١٥ - ج ٠٢، ص ٣٠٥
 ١٦ - صص ٢١٢ - ٢١٣
 ١٧ - ج ١٠، ص ٤٣٥
 ١٨ - تفسير مدارك التنزيل وحقائق التأويل ص ٤٦
 ١٩ - تفسير المنار، ج ٠١ ص ٣٥
 ٢٠ - الاسفار الاربعة، ج ٠٧ صص ٣٢ - ٣٣
 ٢١ - الدرر المنتورة فى بيان زيد العلوم المشهورة، ص ٢٧
 دارالحكمة - قاهره
 ٢٢ - جلاء العينين فى محاكمة الاحمديين، ص ٧١ دارالعلم بيروت
 ٢٣ - ينابيع المودة لذى القربى، ٦٩ ص، طبعة اسلامبول
 ٢٤ - فتوحات مكيه، ج ٠١، ص ١٥٨، الباب الخامس فى معرفة
 اسرار بسم الله الرحمن الرحيم.
 ٢٥ - الذريعة، آقا بزرك طهرانى، ج ٢٤، ص ٢٩٣
 ٢٦ - مستدركات أعيان الشيعة، حسن الأمين، ج، ١٠ ص ٢٣٦
 ٢٧ - بهنقل از: كشف الحجب والأستتار عن اسماء الكتب والآثار،
 ص ٥٨٨
 ٢٨ - ج ١٩، ص ٢٢٣
 ٢٩ - مقدمة «كشف النور عن اصحاب القبور» تأليف ابن اسماعيل
 النابلسى.
 ٣٠ - معجم المؤلفين، عمر كحالة، ج ٠٢، ص ١٧٣
 ٣١ - شرح اسماء الحسنى، ج ٠١، ص ١٣٦ - ١٣٧
 ٣٢ - نور البراهين، تأليف سيدنعمت الله جزائرى، ج ٠١، پاورقى ص
 ٩٩ - بهنقل از ابن أبى جمهور الأحسانى در عوالى اللئالى، ج ٠٤، ص ١٢٩

- ۳۳ - الموسوعة الشاملة، صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ.
- ۳۴ - نفايس الفنون، ص ۵۲
- ۳۵ - اسرار الحكم، صص ۱۳۳ - ۱۳۶
- ۳۶ - تفسير اهل بيت عليهم السلام، ج ۹، ص ۴۰۴ به بعد.
- ۳۷ - درختان و گیاهان دارای شعور هستند، چون جنس مخالف را می‌شناسند، فصول مختلف سال را می‌شناسند، در برابر آب و هوای متغیر و نوع خاک و اکتش نشان می‌دهند، به هنگام تشنه‌گی و نوسانات نور و گرما عکس العمل مناسب بروز می‌دهند، شب و روز را می‌شناسند، در شب‌ها ترینجه می‌شوند و رشد می‌کنند و روزها استراحت دارند، نوازش و مهربانی را درک می‌کنند و باغبان خود را می‌شناسند. موسیقی را درک می‌کنند، ریشه‌شان در مسیر آب و رطوبت و خاک مرغوب حرکت می‌کند، آلت دفاعی دارند، نوزادان خود را در پوسته‌های حفاظتی مناسب، همراه با تعبیه‌ی ذخایر کافی غذایی رها می‌کنند ...
- ۳۸ - گلرو نجیب اوغلو: هندسه و تزئین در هنر معماری اسلامی، ص ۱۱۶
- ۳۹ - الفتوحات المکیه، الجزء الاول الباب الثاني: فی معرفة مراتب الحروف و الحركات من العالم و مالها من الاسماء الحسنی و معرفة الكلمات التي توهم التشبيه و معرفة العلم و العالم والمعلوم.
- ۴۰ - عرفان و حکمت متعالیه، حسن زاده آملی، صص ۱۴۵ - ۱۴۴
- ۴۱ - ابوریحان بیرونی، حیدرآباد، ۱۹۵۸، ص ۲۳

بخش سوم

تاریخ نقطه

تاریخ نقطه همان تاریخ اعراب‌گذاری و سپس «تنقیط» قرآن کریم است که به‌نیمه‌ی دوم قرن اول هجری برمی‌گردد. در ابتداء گردآوری قرآن، خط قرآن، هیچ‌گونه علامتی مانند نقطه، زیر و زبر، جزم، پیش، مد و غیره نداشت. علت آن، عدم این علائم در دو خط سریانی و نبطی بود که خط کوفی و نسخ، از آن دو منشعب شده بودند.

خطوط سریانی تا امروز نیز بدون نقطه است. عرب‌ها تا نیمه‌ی قرن اول، خطوط اقتباسی را بدون نقطه می‌نوشتند. در پایان قرن اول، به‌وضع علائم و نشانه‌های برای کلمات قرآن، نیاز مبرم پیدا شد. تا بدین‌وسیله از خطاها و اشتباهات در خواندن قرآن، جلوگیری به‌عمل آید.

از این پس خط عربی دوره‌ی جدید خود را آغاز می‌کند. دوره‌ی که نقطه و علائم حرکات کلمه وارد خط می‌شود.

زمانی که «حجاج بن یوسف ثقفی» از جانب عبدالملک بن مروان (۷۵ - ۸۶، ه‍.ق) حاکم عراق بود، مردم با کاربرد نقطه آشنا شدند و

حروف نقطه‌دار را از بی‌نقطه مشخص ساختند. این کار به‌وسیله‌ی «ابوالاسود دُئلی» آغاز شد و توسط «یحیی بن یعمر» و «نصر بن عاصم» <شاگردان او> تکمیل شد و متداول گردید. علت این عمل وجود «موالی»^(۱) بود که در این زمان تعداد آنان رو به‌گسترش نهاده بود و سرزمین اسلامی پر بود از کسانی که با لغت عرب بی‌گانه بودند. برخی از آنان در زمره‌ی دانشمندان و قُرّاء به‌شمار می‌آمدند، در حالی که زبان مادری آنان عربی نبود و ناگزیر انحرافات در تلفظ آنان وجود داشت. همین امر باعث بروز اختلاف قرائت‌ها در میان مسلمانان گردید.

یا در مورد دیگر، اتفاق افتاد که مردی رومی چند بیت شعر را به‌صورت خنده‌دار خوانده و به‌حجاج بن‌یوسف تقدیم کرد، چون حروف دارای علامت نبودند، از روی درک خود نقطه‌گذاری کرده بود، پس معنا تغییر کرد.

همین‌طور تغییراتی در قرائت قرآن رخ می‌داد که جامعه‌ی اسلامی را نگران ساخت. برخی علت اختلاف در شماری از حوادث مهم تاریخ اسلام را نبود نقطه در حروف دانسته است. مثلاً اختلاف در رحلت حضرت فاطمه زهرا که کلمات «سبعین» با «تسعین» یکسان می‌نمود.

در صدر اسلام، مسلمانان قرآن را در حفظ داشتند و با توجه به‌کثرت و عرب بودن حافظان قرآن، بالطبع قرآن را که به‌زبان آنان بود، صحیح می‌خواندند. بنابراین قرآن از خطاء مأمون و مصون بود. به‌خصوص که مسلمانان به‌قرآن عنایت فراوان داشتند و آنان

قرآن را از بزرگانی که به‌زمان پیامبر نزدیک بودند، فرا می‌گرفتند و امکانات حفظ و ضبط قرآن به‌گونه‌ی صحیح، در آن زمان موجود بود.

بنابراین هر فرد عربی، طبعاً کلمه‌ی کتب را در آیه‌ی «كُتِبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ، ۶: ۵۴» به‌صورت «ماضی معلوم» و همین کلمه را در آیه‌ی «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ، ۲: ۱۸۳» به‌صورت «ماضی مجهول» می‌خواند. در حالی که غیر عرب تشخیص نمی‌داد که این کلمه معلوم است یا مجهول. کما این‌که ابوالاسود دؤلی شنید که کسی کلمه‌ی «رسوله» در آیه‌ی «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ، ۹: ۳» را به‌کسر لام می‌خواند که در این صورت معنای آن این می‌شود که «خداوند از مشرکان و پیامبرش بیزار است.»

همچنان‌که کلمه‌ی مثل «تتلوا» ممکن بود به‌صورت‌های مختلف نظیر «یتلوا»، «تتلوا»، «نتلوا» و «نبلوا» خوانده شود. عرب با نوق فطری خود و با اتکاء به‌حافظه‌ی قوی، نخست آیات قرآن را <گرچه علایمی نداشتند> به‌طور صحیح قرائت می‌نمود، اما بعدها که فتوحات، قلمرو حکومت اسلامی را گسترش داد و قدرت اسلام به‌سرزمین‌های غیر عربی کشیده شد و بسیاری از غیر عرب به‌اسلام رو آوردند، زبان عربی در اثر اختلاط با زبان‌های دیگر، خلوص و فصاحت خویش را از دست داد. عرب دیگر عرب بادیه نبود که در تکلم زبان خویش نیازی به‌تعلیم و تعلم قواعد ادبی نداشته باشد و به‌صورت فطری و خودجوش صحیح بخواند، بنویسد و سخن بگوید.

اختلاط عرب با غیر خود آهسته آهسته تاثیر منفی خود را بر روی زبان فصیح گذارد، به‌گونه‌ی که آنان گاه در سخن گفتن و یا کتابت دچار اشتباه می‌گردیدند، زیرا دیگر، قریحه و ذوق خالص عربی، که آن‌ها را از هرگونه حرکت و اعراب بی‌نیاز می‌ساخت، وجود نداشت. همین امر باعث شد در قرائت قرآن نیز که براساس «رسم عثمانی» بود، اشتباهاتی رخ دهد.

اصولاً هیچ زبانی به‌اندازه‌ی زبان عربی از تغییر در حرکات کلمات و نیز عدم رعایت علایم و نشانه‌ها، دچار مشکل نمی‌گردد، چرا که «اعراب» در تفهیم مقصود الفاظ و عبارات، در این زبان از اهمیت ویژه‌ی برخوردار است. اغلب اشکالاتی که از نظر تشابه برخی حروف یا ضبط نکردن مصوت‌های کوتاه گریبانگیر خط عربی شد، در سریانی نیز موجود بود، مثلاً شکل شبیه «و» هم «دال» است و هم «را». اما بعدها با اضافه کردن یک نقطه در بالای آن برای «را» و یک نقطه در زیر برای «دال» مانع پیش آمدن این اشتباه شدند، نیز برای ظاهر کردن حرکات به‌همین روش نقطه‌گذاری پناه بردند.

نقطه‌گذاری قرآن

از نقطه‌گذاری تحت عنوان «إعجام القرآن» یا «عُجمه‌سازی قرآن» نیز یاد شده است. واژه‌ی «عُجمه» در لغت عرب به‌معنای ابهام و گنگ است؛ به‌همین جهت، عرب از لغت غیرفصیح به «أعجم» تعبیر می‌کند. إعجام یکی از معانی باب افعال به‌معنای

«سلب» است؛ به همین جهت، إجماع به معنای رفع ابهام از چیزی مبهم است. دلیل این که حروف نقطه‌دار را حروف «معجمه» می‌نامند، همین جهت است که حروف مشابه باهم مانند ب، ت، ث و یا د، ذ و یا ص و ض با نقطه‌گذاری از حالت ابهام درمی‌آیند. در مقابل حروف بی‌نقطه را «حروف مهمله» می‌نامند.

برای آن که میان نقطه‌های «اعرابی» و نقطه‌های «اعجمی» اشتباهی رخ ندهد، نقطه‌های اعرابی با رنگ قرمز و نقطه‌های اعجمی به رنگ دیگری نوشته می‌شد.

ابو عبدالله زنجانی می‌گوید:

پس از ابوالاسود، یحیی بن یعمر، نصر بن عاصم و خلیل بن احمد، روند اصلاح شیوهی نگارش قرآن ادامه یافت؛ اما بیش‌تر مردم از ترس این که مبادا در رسم الخط عثمانی که به‌دید تقدس و تبرک به آن می‌نگریستند، بدعتی راه یابد، در برابر اصلاحات محتاطانه برخورد می‌کردند. (۲)

اصولاً مراحل نشانه‌گذاری قرآن کریم سه مرحله‌ی متفاوت را پشت سر گذاشته است:

۱ - مرحله‌ی مخالفت با هرگونه تنقیط و تشکیل (اعراب‌گذاری).

۲ - مرحله‌ی تجویز.

۳ - مرحله‌ی تشویق. (۳)

جالب آن است که بدانیم همه‌ی افرادی که این مواضع متضاد و مخالف باهم را داشته‌اند، انگیزه و عامل واحدی آنان را به‌چنین گرایش‌های واداشته است. منشأ همه‌ی این افکار، علاقه‌ی شدید و

اهتمام کامل آنان به‌صیانت و حفاظت از نص قرآن بوده است. عده‌ی از فرط احتیاط تا آغاز قرن پنجم نیز اصرار می‌ورزیدند، قرآن را از روی مصاحفی تلاوت کنند که فاقد نقطه و نشانه‌های دیگر باشد.

ابو احمد عسکری (۲۹۳ - ۳۸۲، ه ق) گزارش می‌دهد: مردم چهل واندی سال تا زمان عبدالملک بن مروان با قرآن عثمانی سروکار داشتند. سپس تغییرات فراوانی در قرأنت قرآن رخ داد، این تغییرات بیش‌تر در عراق گسترش یافت. (۴) حجاج بن یوسف، نگرانی خود را از این امر به‌کتاب و نویسندگان خود اظهار کرد و از آنان خواست که برای حروف مشابه هم، علایم و نشانه‌های وضع کنند تا تشخیص آن‌ها از یکدیگر ممکن باشد. (۵)

مشکل مصاحف اولیه <حتی مصحف عثمانی> فقدان هرگونه نشانه برای جدا کردن حروف متشابه مانند «ب»، «ت» و «ث» بود، در زمان «قراء سبعة» نیز قرآن دارای نقطه‌گذاری نبود. همچنین نداشتن علائمی برای تعیین حرکت آخر کلمه؛ که مشکل اول از طریق إتمام (نقطه‌گذاری) حل شد و مشکل دوم از طریق اعراب‌گذاری قرآن برطرف گردید. بدین‌ترتیب حروف و کلمات از طریق نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری متمیز گردیدند. (۶)

إعراب‌گذاری قرآن

عموماً این اقدام را برای اولین بار به «ابوالاسود دؤلی» نسبت داده‌اند. اعراب‌گذاری قرآن نیز در ابتداء به‌صورت «نقطه» انجام شد؛ یعنی در ابتداء زیر و زبر و پیش و جزم در کار نبود، بلکه

به‌جای هریک از این علایم یک نقطه‌گذارده می‌شد. آن نقطه با رنگ مشخص و متمیز با رنگ متن اصلی بود.

باید توجه داشت که «اعراب‌گذاری» و «نقطه‌گذاری» قرآن در دو مرحله انجام شده است. مرحله‌ی اول همین اعراب‌گذاری بوده که اعراب هم به‌صورت نقطه‌گذارده و توسط ابوالاسود دثلی (م ۶۹، ه ق) انجام شده است. مرحله‌ی دوم «نقطه‌گذاری» بوده که توسط شاگردان ابوالاسود، کسانی مانند «ابو سلیمان یحیی بن یعمر عدوانی» و «نصرین عاصم اللیثی» (م ۹۰، ه ق) (۴۵-۱۲۱، ه ق) انجام یافته است.

ماجرای اعراب‌گذاری قرآن توسط ابوالاسود، روایتی دلنشین و جالب توجه دارد، بهانه‌ی این اعراب‌گذاری نیز همانا «لحن» (لغزش در اعراب یا نحو) است. کهن‌ترین روایت از ابوالطیب لغوی است. (م ۳۵۱، ه ق) آن‌جا که زیاد بن سمیه، به‌سبب لحن فرزندان خود از ابوالاسود یاری خواست، وی به «اعراب‌گذاری» قرآن همت گماشت. روایت ابوالفرج اصفهانی که از قول مدائنی نقل شده، کوتاه‌تر و صریح‌تر است: زیاد به‌او دستور داد تا مصاحف را اعراب‌گذاری کند. او چنین کرد و سپس چیزهای در باب صرف و نحو نگاشت.

ابن عساکر الدمشقی (۴۹۹ - ۵۷۱، ه ق) ماجرا را به‌معاویة بن ابی‌سفیان باز می‌گرداند. گویا او زیاد را به‌سبب لحن عبیدالله (فرزند زیاد) سرزنش کرد. زیاد نیز ابوالاسود را به‌اعراب‌گذاری قرآن واداشت.

به روایت ابن عساکر، هنگامی که «زیاد بن سمیه» والی بصره بود (۵۰ - ۵۳، ه ق) معاویه خلیفه‌ی اموی، نامه‌ی به‌زیاد نوشت و عبیدالله فرزند زیاد را خواست که نزد او به‌شام برود. چون عبیدالله نزد او رسید، معاویه دید که بسیار بد حرف می‌زند و در سخن او «لحن» دیده می‌شود. معاویه وی را نزد پدرش برگرداند و در نامه‌ی، زیاد را از کوتاهی در تربیت فرزند سرزنش کرد. زیاد به‌فکر آموزش فرزند افتاد. ابوالاسود را خواست و تباهی و فساد را که در زبان عرب راه یافته بود، با وی در میان نهاد و از او خواست که کتاب خدا را اعراب‌گذاری کند. ابوالاسود از این کار سرپیچید. زیاد نیز دست از مقصود برنداشته و «با صحنه‌سازی» مردی را دستور داد که در سر راه او بنشیند و چون ابوالاسود نزدیک می‌شود صدای خود را به‌قرائت قرآن بلند کند و آیه‌ی «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ، ۹: ۳» را به‌کسر لام رسوله بخواند. ابوالاسود این امر را بزرگ شمرده و گفت: خداوند عزیزتر است از این‌که از رسول خود بی‌زاری جوید.

ابوالاسود که این غلط فاحش را شنیده بود، گفت: «تصور نمی‌کردم که کار مردم به‌این جا رسیده باشد» پس همان هنگام نزد زیاد رفت و به‌او گفت: من امر تو را اجابت کرده‌ام چه خواستی پذیرفتم. رأیم بر آن قرار گرفت که به «اعراب‌گذاری» قرآن شروع کنم. پس کاتبی نزد من فرست تا از عهده‌ی نوشتن آنچه من می‌گویم، به‌خوبی برآید. (۷) نویسنده‌ی از قبیله‌ی عبدالقیس در اختیار او

گذاشتند. ولی وی او را نپسندید. نویسنده‌ی دیگری را انتخاب کردند که زبردست بود و مورد قبول ابوالاسود واقع شد.

ابوالاسود به‌نویسنده‌ی مذکور گفت: «هر حرفی را که من با گشودن دهان اداء کردم (مفتوح خواندم) نقطه‌ی بر بالای آن حرف بگذار و اگر دهان خود را جمع کردم (حرف را به‌ضمّه خواندم) نقطه‌ی در جلوی آن حرف قرار بده و اگر حرفی را کسره خواندم، نقطه‌ی در زیر آن حرف بنویس.» ابن‌عیاض اضافه می‌کند که ابوالاسود به‌نویسنده گفت: «اگر حرفی را با غُنه ادا کردم آن را با دو نقطه مشخص کن و او همین کار را انجام داد.» (۸)

از این پس، مردم این نقطه‌ها را به‌عنوان علایمی برای نشان دادن حرکات حروف و کلمات به‌کار بردند؛ ولی بیش‌تر این نقطه‌ها را با رنگی غیر از رنگی که خط مصحف با آن نوشته شده بود، می‌نوشتند و غالباً این رنگ قرمز بود.

در مرحله‌ی دوم بود که قرآن توسط «ابوسلیمان یحیی بن‌یعمر عدوانی (۴۵-۱۲۱، ه ق) شاگرد ابوالاسود دونلی» نقطه‌گذاری شد. (۹)

نفر سومی که به‌نام نخستین نقطه‌گذار قرآن از او نام برده‌اند «نصر بن عاصم اللیثی» (م ۹۰، ه ق) است. او شاگرد وفادار دو استاد خود «ابوالاسود دونلی» و «یحیی بن‌یعمر» بود.

صحیفه‌ی «الاتحاد» در این مورد می‌نویسد:

زبان عربی یکی از زبان‌های سامی باستانی است، بهترین و رایج‌ترین زبان قرآن کریم است که کتیبه‌ها و دست‌نوشته‌های مهم

به آن نوشته می‌شد، حروف بدون نقطه و رسم نوشته می‌شد و مرد عرب می‌خواند. گفتار بر اساس مقدمات زبانی او و درک او از زمینه‌ی گفتار، تمایز بین حروف مشابه و ایجاد حرکات (مانند فتحه، ضمه، کسره و سکون) هریک در جای خود انجام می‌یافت.

«ابن حجر عسقلانی» بیان می‌کند که وقتی این آهنگ در عراق پخش شد «حجاج بن یوسف ثقفی» نویسنده‌گانی فراخواند و از آن‌ها خواست که برای این حروف مشابه علامت بگذارند و از این روز با قرار دادن نقطه در بالای حروف همه‌چیز روشن شد. و خلط و ابهام برطرف گردید و این مصداق آن معنا شد.

علمای عرب متفق القول بودند که نصر بن عاصم اللیثی بیش‌ترین و برجسته‌ترین نقش را در نقطه‌گذاری حروف داشت و برای تمایز بین حروف متشابه انجام می‌شد. قبیله‌ی بنی‌کنان فقیهی فصیح و آگاه به حروف بود.

«جاحظ» در کتاب الامصار ذکر کرده است که «نصر بن عاصم» اولین کسی است که قرآن را با اظهار حرکات، بهرشته‌ی تحریر درآورد، از این رو او را «نصر الحروف می‌نامند» (۱۰)

به هر حال، پس از آن‌که «نصر بن عاصم» نقطه را برای تشخیص حروف نقطه‌دار از حروف بی‌نقطه در مصحف به‌کار برد، نقطه‌های سیاه به نقطه‌های رنگی تبدیل شد تا نقطه‌های که علامت حرکت بوده با نقطه‌های که علامت اعجام است، اشتباه نشود و این دو نوع نقطه از یکدیگر تمیز داده شوند.

«جرجی زیدان» ادعا می‌کند مصحف نقطه‌داری را به همین کیفیت در دارالکتب مصر دیده است. او می‌گوید: «این مصحف نخست در مسجد عمروبن عاص، در مجاورت قاهره بوده و از کهن‌ترین مصحف‌های جهان است. ورق‌های آن بزرگ و خط آن با مرکب سیاه نوشته شده و نقطه‌های آن به‌رنگ قرمز است و همان‌طور که ابوالاسود توصیف کرده، نقطه‌های بالای حروف علامت فتحه و نقطه‌های زیرین علامت کسره و نقطه‌های جلو حروف نشانه‌ی ضمه است.» (۱۱)

در اندلس، مصحف‌ها را با چهار رنگ می‌نوشتند. رنگ سیاه برای حروف، رنگ قرمز برای نقطه‌های که علامت حرکت بوده، رنگ زرد برای همزه‌ها و رنگ سبز برای الف‌های وصل به‌کار می‌رفته است. (۱۲)

آخرین تغییرات تکمیلی و کاربردی‌ترین مرحله‌ی که تا امروز نیز جریان دارد، توسط «خلیل بن احمد فراهیدی» (متوفی ۱۳۱ هـ ق) ارائه گردیده که در خوانایی حروف، از «همزه» و «تشدید» استفاده شد که با توجه به‌ساختار بصری، نقطه‌ها آهنگی خاص به‌حروف و کلمات می‌بخشید.

جلال‌الدین سیوطی گفته است: «در اول، نشانه‌ی حرکات حروف به‌صورت نقطه بوده است. نقطه‌ی اول حروف علامت فتحه و نقطه‌ی آخر حروف علامت ضمه و نقطه‌ی زیرین حروف علامت کسره به‌شمار می‌آمده است. علایمی که هم‌اکنون برای بیان حرکات حروف

متداول است و مأخوذ از حروف می‌باشد، از ابتکارات خلیل بن احمد است. در این روش علامت فتحه عبارت است از شکل مستطیلی که در بالای حروف گذارده می‌شود و علامت کسره به همین شکل و در ذیل حروف به‌کار می‌رود. علامت ضمه «واو» کوچکی است در بالای حرف و تنوین بر حسب مفتوح بودن و یا مکسور بودن و یا مضموم بودن، به‌وسیله‌ی دو علامت از نوع خود مشخص می‌شود.»

سیوطی اضافه می‌کند: «اولین کسی که همزه و تشدید را وضع کرد، خلیل بن احمد بود.» (۱۳)

از این گفته‌ها و نقل‌های نظیر آن چنین برمی‌آید که اعراب‌گذاری و حرکات، ابتدا با نقطه‌گذاری آغاز گردیده است. حتی کسانی که این اقدام را به «یحیی بن یعمر» نسبت داده‌اند، آن‌ها نیز کیفیت اعراب را با «تنقیط» و یا تعبیر «نقط المصاحف» نام برده‌اند.

ابوعمر و الدانی (۳۷۱ - ۴۴۴) نیز می‌گویند: «تنقیط» در قرآن به‌دو صورت انجام پذیرفته است:

- ۱ - «نقط الاعجام» که نقطه‌گذاری برای حروف مشابه بوده است.
- ۲ - «نقط الاعراب» یا «نقط الحركات» که عبارت از نقطه‌گذاری بر حروف به‌منظور تشخیص حرکات مختلف بوده است، مثل نقطه‌ی فتحه در بالای حرف، و نقطه‌ی کسره در زیر حرف، و نقطه‌ی ضمه جلوی حرف. (۱۴)

در طول زمان، عنایت و توجه مسلمانان به قرآن بیش‌تر می‌شد و مسلمانان تغییراتی در خط و رسم آن ایجاد می‌کردند؛ در پایان قرن سوم بود که رسم الخط قرآن به‌حد اعلای زیبایی خود رسید، مردم در

نوشتن قرآن با خطوط زیبا و به‌کار بردن علایم و نشانه‌ها بر یکدیگر پیشی می‌گرفتند. تا آن‌جا که سر حرف «خ» را به‌عنوان علامت سکون حرف به‌کار بردند. این عمل اشاره به آن داشت که حرف ساکن، اخف از حرف متحرک است. و برخی سر حرف «م» را برای علامت ساکن انتخاب کردند. برای حروف مشدّد، علامت سه دندانه (تشدید) و برای الف‌های وصل، سر حرف «ص» معین شد. همچنین صنعت خط و حاشیه‌نگاری رو به‌پیش‌رفت گذاشت و با ظرافت خاصی در مصحف‌ها به‌کار برده شد.

تقسیمات قرآن

گفته شده که تقسیم قرآن به‌جزء، حزب، رکوع، منزل ... و تعیین علامت و نشانه‌ها برای آن‌ها، به‌امر «مأمون عباسی» انجام گرفته است. برخی گفته‌اند که «حجاج بن یوسف ثقفی» به‌این کار دست زد. احمد بن‌الحسین گفته است: «حجاج، قرآء بصره را گرد آورده و گروهی از میان آنان انتخاب کرد و از آنان خواست که حروف قرآن را شمارش کنند. آنان در طیّ چهار ماه این کار را به‌پایان رسانیدند و نشان دادند که قرآن دارای ۷۷۴۳۹ کلمه و ۳۲۳۰۱۵ و به‌قولی ۳۴۰۷۴۰ حرف است. نیمه‌ی قرآن با کلمه‌ی «وَأَلَيْتَلَطَفُ» در سوره‌ی کهف مشخص شده است. تعداد آیات قرآن ۶۲۳۶ آیه می‌باشد. معروف است که تقسیم قرآن به ۱۲۰ حزب و سی جزء، برای تسهیل قرائت آن در مکتب‌خانه‌ها و غیره بوده است. (۱۵)

ولی ابوالحسن علی بن محمد سخاوی (م ۶۴۳) در کتاب «جمال القراء» تقسیم‌بندی قرآن را به ۳۰ جزء و هر جزئی را به ۱۲ قسمت، که مجموعاً ۳۶۰ قسمت باشد، به‌دانشمند نامی ابوعثمان عمرو بن عبید (م ۱۴۴) که از شیوخ معتزله و مردی زاهدپیشه بود، نسبت می‌دهد و می‌گوید که او با درخواست منصور دوانیقی (خلیفه‌ی عباسی، م ۱۵۸) این کار را انجام داده است.

منصور دوانیقی از وی خواست تا قرآن را برحسب ایام سال تقسیم‌بندی کند و برای تنظیم حفظ و قرائت روزانه‌ی قرآن آماده گردد. او به‌درخواست منصور پاسخ مثبت داد و با نظمی استوار این تقسیم‌بندی را انجام داد و در پایان هر جزء با خطّ زرین نشانه‌گذاری کرد.

منصور آن را به‌فرزند خود مهدی تعلیم داد و سپس دیگران پیروی کردند، کم‌کم این تقسیم‌بندی میان مسلمانان رواج یافت. (۱۶)

احمد بن حنبل در مسند خود از اوس بن حذیفه روایت می‌کند که «من در میان گروهی از بنی‌مالک بودم که اسلام آورده و به‌حضور پیامبر رسیدند. ما را در خیمه‌ی جای داده و پیامبر (ص) همه روز در بازگشت از مسجد و پیش از رفتن به‌خانه‌ی خود نزد ما می‌آمد. او شب‌ها پس از نماز عشاء نزد ما می‌ماند و از رفتاری که قوم وی در مکه و پس از مهاجرت به‌مدینه با او داشتند، سخن می‌گفت. پیامبر شبی دیرتر از وقت همیشه‌گی نزد ما آمد. علت تأخیر را از حضرتش پرسیدیم، فرمود: حزبی (قسمتی مشخص) از قرآن [که مرسوم هر شب من بود تلاوت کنم] باقی مانده بود، خواستم آن را انجام داده

به‌پایان برسانم، آن گاه از مسجد بیرون آیم. ما صبحگاه از اصحاب پیامبر پرسیدیم: قرآن را چگونه حزب‌بندی می‌کنید؟ گفتند: آن را به‌شش سوره، پنج سوره، هفت سوره، نه سوره، یازده سوره، سیزده سوره، تقسیم‌بندی می‌کنیم و حزب‌بندی سوره‌های مفصّلات (سوره‌های کوچک که آیه‌های کوتاه دارند) از سوره‌ی «ق» است تا پایان قرآن.»

بلندترین سوره‌ی قرآن، بقره و کوتاه‌ترین آن سوره‌ی کوثر است. طولانی‌ترین آیه‌ی قرآن، آیه‌ی «دین» یعنی آیه‌ی ۲۸۲ از سوره‌ی بقره است که دارای ۱۲۸ کلمه و ۵۴۰ حرف است و کوتاه‌ترین آیه‌ی «والضُّحی، ۹۳: ۱» و پس از آن «والفجر، ۸۹: ۱» است. بزرگ‌ترین کلمه در قرآن «فَأَسْفِقْنَا كَوْمَهُ، ۱۵: ۲۲» می‌باشد که دارای ۱۱ حرف است.

رکوعات قرآن

با توجه به‌نماز مستحبی «تراویح» که در شب‌های ماه رمضان اقامه می‌شود و جمع رکعات آن هزار می‌باشد و در هر رکعت بخشی از قرآن تلاوت می‌گردد، لذا قرآن را به‌هزار قسمت تقسیم نموده‌اند و هر قسمت را یک «رکوع» می‌نامند؛ به‌عنوان مثال سوره‌ی حمد یک رکوع و سوره‌ی بقره ۴۰ رکوع است و سوره‌های آخر قرآن معمولاً هرکدام یک رکوع محسوب می‌شوند.

نظرات در مورد تغییر رسم الخط قرآن

امروزه قوانین خاصی برای نگارش و رسم الخط در زبان‌های مختلف دنیا رایج است. رعایت این قوانین در بهتر فهمیدن و بهتر فهمانیدن و نیز مصون بودن از اشتباهات، بسیار مؤثر است. زبان عربی نیز از این قاعده مستثنی نیست. اما در مورد قرآن، که رسم الخط آن همان رسم عثمانی است، در بسیاری از موارد با رسم الخط شناخته شده و قابل قبول کنونی مغایرت دارد. در مورد قرآن کریم از بعضی نشانه‌گذاری‌های نگارشی نظیر علایم تعجب، سؤال و غیره که صرف نظر کنیم، تا هنوز اشکالات رسم الخطی فراوان در آن مشاهده می‌شود. در بعضی از موارد حتی تناقضاتی در رسم الخط عثمانی یافت می‌شود که به‌نمونه‌های از آن اشاره می‌گردد:

اصحاب‌لئیکه (شعراء: ۱۷۶) # اصحاب‌الایکه (حجر: ۷۸)

فقال الضعفؤا (ابراهیم: ۲۱) # لیس علی الضعفاء (توبه: ۹۱)

فلا یستخرون ساعة (یونس: ۴۹) # لایستأخرون ساعة

(اعراف: ۳۴)

یمح الله الباطل (شوری: ۲۴) # یمحوا الله ما یشاء (رعد: ۳۹)

قال بینوم (طه: ۹۴) # قال ابن ام (اعراف: ۱۵۰)

نویسنده‌ی «التمهید» غلط‌های املائی مصحف عثمانی را بالغ بر

هفت هزار می‌داند و فهرستی از آن‌ها ارائه کرده است. (۱۷)

«رسم الخط عثمانی» همان طریقه نگارش و کتابت قرآن در زمان

عثمان است که مصاحف چندگانه را با آن نوشتند. این رسم الخط

علاوه بر فقدان علایم مشخصه در بسیاری از موارد صورت مکتوب

کلمه در آن حاکی از صورت ملفوظ نبود. بعدها مسلمانان همین رسم عثمانی را از آن جهت که اصحاب پیامبر آن را نوشته‌اند به‌عنوان تبرک و تیمن حفظ نمودند.

سؤالی که در این‌جا مطرح است، جواز یا عدم جواز تصحیح رسم‌الخط عثمانی به‌صورت رسم‌الخط صحیح امروزی است؛ به‌عبارت دیگر: آیا می‌توان رسم‌الخط [عثمانی] قرآن را که به‌اعتراف همه، پر از اشتباهات نگارشی است، به‌صورت صحیح و مطابق با قواعد نگارشی روز درآورد؟

این سؤال از دیرباز مطرح بوده و عموماً پاسخ بدان منفی بوده است. «وهبة بن‌مصطفی زحیلی دمشقی» مفسر بزرگ معاصر (۱۹۳۲-۲۰۱۵ م) می‌گوید:

«مجموع عالمان، از جمله امام مالک و احمد معتقداند که کتابت قرآن به‌همان رسم مصحف عثمانی، واجب است و مخالفت خط آن در جمیع اشکالش حرام است، زیرا این رسم در یک کلمه دلالت بر قرائات مختلف می‌کند.» (۱۸)

بعضی دیگر چون قاضی ابوبکر باقلانی و عزالدین عبدالسلام و ابن خلدون قائل به‌جواز کتابت مصاحف به‌روش‌ها و رسوم نگارشی متداول بین مردم‌اند؛ چرا که هیچ نصی در مورد مواظبت بر رسم‌الخط عثمانی وارد نشده است.

کمیته‌ی فتوی در الازهر و غالب قرآن‌پژوهان معاصر خارج از این کمیته، معتقد به‌توقیف در کتابت مصحف عثمانی هستند؛ زیرا:

- ۱ - این کار احتیاطی است برای قرآن بر اصل خودش در دو بخش لفظ و کتابت.
- ۲ - محافظت بر روش کتابت قرآن در عصرهای گذشته است، در حالی که از هیچ‌یک از امامان، اجتهاد در تغییر هجاوی می‌مصحف نقل نگردیده است.
- ۳ - شناخت قرائت صحیح از همین رسم‌الخط امکان‌پذیر است.
- ۴ - تجویز تغییر رسم‌الخط، باب استحسان را باز خواهد نمود و قرآن معرض تغییر و تحریف قرار خواهد گرفت. (۱۹)
- بیهقی در کتاب شعب الایمان گفته است:
- «هرکس مصحفی می‌نویسد، سزاوار است بر همان هجایی که مصحف عثمانی را نوشته‌اند، محافظت نماید و هیچ تغییری در آن ندهد، زیرا آنان در مقایسه با ما از علم بیش‌تر، صداقت قلبی و زبانی افزون‌تر برخوردار بوده و امانت‌دارتر بوده‌اند.» (۲۰)
- حسن زاده آملی می‌گوید: «برای احدی، کتابت قرآن، جز به‌همان رسمی که از سلف به‌تواتر مضبوط است، جایز نیست؛ تا قرآن همان‌گونه که بوده است، باقی بماند و تحریفی در آن راه پیدا نکند.»
- ایشان پس از بیان این مطلب، آشکارا حکم می‌کند:
- «مخالفت با رسم‌الخط قرآن، حرام است. زیرا رسم‌الخط قرآن از شعایر دین و حفظ شعایر نیز واجب است. برای آن‌که قرآن از هرگونه شبهه و تحریف دشمنان تا قیامت محفوظ بماند و حتی بر مردم باشد که با اطمینان تا پایان هستی به‌آن احتجاج نمایند.» (۲۱)

بعضی دلایل دیگری برای تحفظ بر رسم الخط عثمانی ذکر کرده‌اند: «مواظبت بر رسم الخط، همانند بخشی از فرهنگ است که به‌خاطر علاقه‌مندی به‌گذشته‌گان نباید از بین برود.» (۲۲)

به‌طور خلاصه دلایل ذکر شده در این موارد چنین است:

- ۱ - مواظبت بر رسم الخط واجب است، چون این رسم الخط، تحمل و گنجایش قراءت‌های مختلف را دارد (امام مالک و حنبل).
- ۲ - وجوب مواظبت و احتیاط در بقای اصل لفظ و کتابت قرآن.
- ۳ - علمای گذشته هیچ‌یک به‌تغییر رسم الخط فتوی نداده‌اند.
- ۴ - در رسم الخط موجود، امکان شناخت قرائت‌های معتبر از غیر معتبر وجود دارد.

- ۵ - تجویز تغییر رسم الخط، سرآغازی بر استحسنات و تغییرات خواهد بود که نهایتاً قرآن را معرض تحریف قرار می‌دهد.
- ۶ - نویسندگان مصاحف عثمانی، از علم و صداقت و امانت بیش‌تری نسبت به‌ما برخوردار بوده‌اند، پس بر ما لازم است از آنان پیروی نماییم.

- ۷ - رسم الخط قرآن به‌عنوان یکی از شعایر دینی مطرح است و چون حفظ شعایر واجب است، پس حفظ رسم الخط نیز واجب می‌باشد.
- ۸ - رسم الخط قرآن جزئی از فرهنگ مسلمانان است و باید به‌عنوان میراث فرهنگی حفظ شود.

در این‌مورد نظرات زیاد است که از توقیفی‌بودن تا حرمت و جواز یا عدم جواز را شامل می‌شود. چنین اختلافاتی در مورد تنقیط و اعجام قرآن نیز وجود داشت که آن را تحریف قرآن می‌دانستند..

نگاه اجمالی به اقسام خطوط

پیدایش خط نه تنها در قوام و دوام تمدن بشری اهمیتی در حد کشف آتش و اختراع چرخ و امثال آن‌ها داشت، بلکه سیر تاریخ و تمدن او را سرعتی بی‌سابقه بخشید؛ چه زبان مقوم ارکان تمدن است، بنا به اجماع جامعه‌شناسان «هرحکمی که برای زبان ملت‌ها جاری باشد، نفس همان حکم بر تمدن ملت‌ها ساری است.» زبان با دو عنصر «بیان» و «بنان» قابل انتقال، حفاظت و تکامل است. اوج اعتلای زبان در خط منجلی می‌شود. «أبو عثمان البصری» مشهور به «جاحظ» در تعریف خط می‌گوید: «الخط، لسان الید و سفیر الضمیر و مستودع الاسرار و مستنبط الاخبار و حافظ الآثار.»

خط میخی

داستان پیدایی خط در نواحی بین‌النهرین بسیار پیچ در پیچ و در عین حال شگفت‌انگیز است. اقوام سامی نخستین کسان در تاریخ بشر هستند که ابتدا خط میخی را ابداع کردند، سپس خط الفبایی را جاگزین خط میخی نمودند. صاحب‌نظران خط و زبان‌های باستانی بر این باوراند که منشأ پیدایش خط از بین‌النهرین و سرزمین سومر بوده است و کهن‌ترین اقوامی که در بین‌النهرین خط میخی را به‌کار برده‌اند، سومریان هستند. سومریان چون مصری‌ها و چینی‌ها، از نخستین اقوامی هستند که تمایل به ضبط گفتار و اندیشه‌های خود پیدا کردند. کاتبان سومری با ابداع خط میخی تصویری جامعه‌ی بشری را از دوران مجهول و تاریک ماقبل تاریخ وارد مرحله‌ی تاریخی

کردند. آن‌ها با ابداع خط میخی دوره‌ی را آغاز کردند که به‌عنوان آغاز خط نویسی شهرت دارد.

گرچه پیدایش خط و کتابت نخستین‌بار در نیمه‌ی دوم هزاره‌ی چهارم پیش از میلاد، در جنوب بین‌النهرین توسط کاتبان و دبیران سومری محقق شد، اما گسترش و تکامل آن به‌آغاز هزاره‌ی سوم پیش از میلاد برمی‌گردد. برخی حتی بر این نظراند که خط هیروگلیف مصری، هم‌زمان و برگرفته از خط تصویری سومری به‌وجود آمده است.

چنان‌که گفته شد: سومریان <کهن‌ترین ساکنان شناخته شده‌ی جنوب بین‌النهرین> قومی متمدن و پیش‌رفته بودند. آنان علم نجوم، تقسیم شبانه‌روز به ۲۴ ساعت و تقسیم ساعت به ۶۰ دقیقه و هر دقیقه به ۶۰ ثانیه را بنیاد کردند، نیز مسائل هندسی و تعیین اوزان، و صنایعی چون بافندگی، چرم‌گری، چسب‌سازی، فلزکاری، معماری و کوزه‌گری... از دیگر میراث‌های گران‌بهای هستند که این قوم برای آشوری‌ها و بابلی‌ها برجای گذاشتند.

پژوهش‌گران بر این باوراند که زبان سومری متعلق به‌مردمانی شکارچی و ماهی‌گیر بود که در هورها و ناحیه‌ی ساحلی شرق شبه‌جزیره‌ی عربستان می‌زیستند و بخشی از فرهنگ دوجنبی عربی به‌شمار می‌رفتند. همچنین «بوریس زارینش» بر این باور است که سومریان پیش از آن‌که در پایان عصر یخبندان دچار سیل شوند در منطقه‌ی واقع در شرق شبه‌جزیره‌ی عربستان می‌زیسته‌اند.

خط «مُسند»

خط «مُسند» قدیمی‌ترین خطی بود که در جنوب شبه‌جزیره ی عرب رایج بود. نام این خط با تمدن «جمیر» پیوند خورده است و به‌خط حمیری نیز مشهور است. قبل از حمیر، تمدن بزرگ سبأ از آن برای کتابت استفاده می‌کرد.

تاریخ دقیق نگارش به‌خط «مُسند» هنوز کاملاً مشخص نیست. کهن‌ترین کتیبه‌ها و نقوشی که با خط مُسند نوشته شده‌اند مربوط به قرن هشت قبل از میلاد است. یعنی بیش‌تر از ۲۸۰۰ سال پیش. چیزی که خط مُسند را متمایز می‌کند این است که این خط، تقلیدی از دیگر خطوط نبوده؛ بلکه خط ابداعی منحصر به‌فرد بوده است و تاکنون نتوانسته‌اند خطی مشابه آن پیدا کنند. این خط از ۲۹ حرف تشکیل می‌شد و از غنی‌ترین زبان‌های سامی از نظر صوتی و آوایی بوده است.

باستان‌شناسان با کمک این خط توانسته‌اند به‌اسرار بزرگی از تمدن‌های عرب یمن و شبه‌جزیره پی ببرند. از جمله اخبار معاملات روزمره و تاریخ جنگ‌ها و بیانیه‌های پادشاهان و بسیاری از آثار فرهنگی دیگر که با خواندن این خط کهن آشکار شدند.

خط مُسند در زمان حکومت سبأ به‌شکوفایی رسید و مراحل کمال خود را طی کرد. اما در قرون سوم و چهارم ترسایی خط مُسند جنوبی آرام آرام جای خود را به‌خط آرامی - فینیقی - نبطی از نواحی شمال شبه‌جزیره سپرد و رسم‌الخط عربی که هم‌اکنون ما بدان‌وسیله می‌نویسیم و می‌خوانیم تکمیل شد. بدین‌ترتیب خط عربی برای

نخستین بار به‌وسیله‌ی ساکنان عرب‌زبان نبطیه به‌مرکزیت پترا (از شهرهای اردن امروز) در همین دوره استوار شد، بر خط مسند غالب آمد و زمام فرهنگ و تمدن عرب را به‌دست گرفت.

خط الفبائی

فنیقی‌ها نخستین کسانی هستند که افتخار ابداع الفبای حقیقی را دارند. با پیدایش این خط، سایر خطوط (جز خط چینی) از قلمرو نویسنده‌گی خارج شدند. این خط در آسیای غربی نفوذ نمود و جایگزین خط میخی شد. الفبای فنیقی در مصر و عرب و بین‌النهرین تا هند بسط یافت و همچنین به‌غرب (اروپای امروز) که هنوز دارای خط و کتابت نبود، راه پیدا کرد. این کار از طریق یونانیان انجام گرفت که با فنیقی‌ها ارتباط بازرگانی داشتند. الفبای یونانی و رومی از الفبای فنیقی پدید آمده است، از آن‌جا که الفبای سایر کشورهای اروپایی مشتق از این دو الفباء می‌باشد، می‌توان گفت که مبدأ خطوط ملل اروپایی، همان الفبای فنیقی است. اصول این خط بعدها با اختراع علائمی برای نشان دادن حروف مصوت به‌وسیله‌ی یونانی‌ها کامل شد. الفبای فنیقی با ۲۲ علامت خطی که تنها صامت‌ها را نشان می‌داد، از راست به‌چپ نوشته می‌شد.

یونانیان این علائم را با اسم‌های آن که نماینده‌ی دو حرف اول آن بود «آلفابتا» نامیدند و برای استفاده‌ی خود تغییراتی در آن دادند. مصوت‌ها را وارد خط ساختند و خط صامت‌نگار را به‌آوانگار تبدیل کردند. جهت نگارش را نیز تغییر دادند و از چپ به‌راست نوشتند.

گونه‌ی از خط یونانی را، یونانیان مهاجر با خود به‌روم بردند و در آن‌جا بر این مبنا، الفبای لاتینی به‌وجود آمد که زبان‌های گوناگون اروپا بدان خط نوشته شد. بخشی از اروپای شرقی که به‌کلیسای روم وابسته بودند، الفبای لاتینی را برای نگارش برگزیدند، مانند پولندی‌ها، چک‌ها و کروات‌ها...

در صدی نهم ترسای کشتی از کلیسای بیزانس به‌نام "سیریل" با ترکیبی از الفبای یونانی و رومی خطی را برای نگارش زبان اسلاوی به‌وجود آورد. گونه‌ی تعدیل شده از این الفبا که «سیریلیک» نامیده می‌شود برای نگارش زبان روسی و دیگر زبان‌های هم‌جوار به‌کار می‌رود. الفبای فنیقی به‌نوعی شبه‌قاره‌ی هند را نیز درنوردید. دانشمندان، خط «برهمایی» هند را از فرزندان همین خط می‌دانند که زبان سانسکریت و دیگر زبان‌های هندی با آن نوشته می‌شود.

به‌نظر خط‌شناسان، نشانه‌های از خط مصری باستان و خطوط تصویری را در الفبای فنیقی می‌توان یافت. این خط برخلاف خط هیروگلیف که در انحصار کاهنان بود، یا خط میخی که تنها طبقه‌ی دبیران با آن سرو کار داشتند، به‌راحتی در دسترس عامه قرار گرفت. فراگرفتن این خط و کتابت و نوشتن با آن بسیار آسان بود، بنابراین استفاده از آن گسترش زیادی یافت.

بر مبنای الفبای فنیقی، خط آرامی به‌وجود آمد که به‌سرعت رواج یافت و تبدیل به‌خط رایج در منطقه شد. زبان آرامی نیز که جزء از زبان‌های سامی آن نواحی بود، تبدیل به‌زبان ارتباطی خاورمیانه گشت.

آرامی‌ها اقوامی بودند که از صحرای شمالی عربستان به‌سوی بین‌النهرین مهاجرت کردند و در بین‌النهرین مستقر شدند. در اوایل هزاره‌ی اول پیش از میلاد، حکومت‌های برای خود برپا کردند ولی به‌زودی مقهور و خراج‌گزار آشوری‌ها گشتند. اما از آن‌جا که بازرگانان موفق بودند، نفوذ ریشه‌دار خود را در منطقه حفظ کردند و محل استقرار خود را در بابل و نینوا قرار دادند. بر جمعیت‌شان نیز افزوده شد و زبان ایشان زمانی دراز در این منطقه ماندگار گردید.

در تحول دیگر، خط فینیقی - آرامی به‌خطی موسوم به "سینایی نو" تحول یافت که تا صدهای چهارم ترسایی در شبه‌جزیره‌ی سینا رواج داشت. اعراب ساکن در نبطیه همین خط را برای نوشتن زبان عربی اقتباس کردند که مآلاً به‌صورت‌های کوفی (در حیره و بعد در کوفه) و نسخ (در مکه و مدینه) در آمد، و خط نسخ اساس نظام‌های نوشتاری در عالم عربی قرار گرفت.

خط عربی نیز با واسطه‌ی عرب نبطی از اصل خط آرامی به‌وجود آمده است. نبطیان قومی از نژاد عرب بودند که در نبطیه زندگی می‌کردند، از حدود ۵۰۰ سال پیش از میلاد گونه‌ی از خط و زبان آرامی در میان ایشان رایج بود، خط کوفی (در کوفه و حیره) از این خط اقتباس شده است و یک نوع فونت از خط عربی نبطی می‌باشد. خط کوفی و نبطی هر دو از اوایل اسلام معمول بوده، کوفی را برای کتابت قرآن و امثال آن به‌کار می‌بردند و بیش‌تر کاربرد تزئینی داشته و خط عربی نبطی در مکاتبات رسمی استعمال می‌شد.

الفبای عربی با افزودن شش صامت ویژه‌ی زبان عربی (ث، خ، ض، ظ، ذ، غ) که در خط فینیقی - آرامی وجود نداشت، تکمیل شد. برای این منظور نقطه‌ی بر هریک از نشانه‌های موجود افزودند. توالی اجدی الفبای آرامی - فینیقی نیز برهم زده شد تا حروف هم شکل در پی یکدیگر قرار گیرند. این مهم در همان عصر رستاخیز عربی، یعنی قرن‌های ۴ و ۵ ترسایی به‌انجام رسید. جز مردم عربستان جنوبی، بقیه به‌علت آسانی به‌آن خط می‌نوشتند.

ظاهراً این خط از شمال به‌جنوب رفته و در اخبار و احادیث نیز به‌این مطلب اشاره شده است. عرب‌های که پیش از اسلام برای تجارت به‌عراق و شام می‌رفتند، نوشتن را از آن‌ها آموختند و عربی خود را با حروف نبطی یا سریانی و عبرانی می‌نوشتند. برای نمونه: سفیان بن امیه که از بازرگانان آن دوره بود از کسانی شد که خط سریانی (سطنجیلی) را به‌حجاز آورد. این هر دو خط از خطوط سامی و برای عرب کاملاً قابل تقلید بود. این دو نوع خط تا پس از فتوحات اسلامی در بلاد عرب باقی و معروف بود. از خط نبطی خط نسخ به‌وجود آمد که امروز نیز شناخته شده و باقی است. و از خط سریانی خط کوفی پیدا شد که خط "حیری" نامیده می‌شد. یعنی به «حیره» که شهری قدیمی و عربی در مجاورت کوفه است، منسوب بود.

این خط به‌نحوی شایع بود که بازرگانان عرب چون قصد شام و عراق می‌کردند، ناگزیر از آموختن این خط بودند. حتی یهودیان سالیان درازی پیش از اسلام آن را فراگرفته بودند و کسانی از اوس

و خزرچ نیز این خط را از ایشان آموخته بودند. مستشرقان، این خط را به نام خط عربی شمالی می‌شناسند. قرآن مجید به آن تدوین شد و پس از اسلام خط رایج همهی عربستان گشت. (۲۳)

خط کوفی

خط کوفی نام خطی از خطوط اسلامی است که منسوب به شهر کوفه است، گفته می‌شود که در آنجا شکل گرفته و توسعه یافته است. نخستین نسخه‌های قرآن را با این خط نوشته‌اند. پس از صدهی سوم هجری با فراگیر شدن خط نسخ و دیگر خطوط نوآوری شده، رفته‌رفته کاربرد خط کوفی کمتر شد، تا این‌که پس از صدهی پنجم هجری کمابیش کنار گذاشته شد و بیش‌تر کاربرد تزئینی و محدود یافت. خط کوفی بیش‌تر متشکل از خطوط مستقیم و زاویه‌دار است و کمتر خمیده‌گی یا دور در آن مشاهده می‌شود، اغلب شیوه‌های نگارش این خط با حرکت‌های عمودی و افقی ممتد و بلندی همراه است. هرچند در نسخه‌های متأخر این خط نقطه‌گذاری و اعراب دیده می‌شود اما در بیش‌تر متونی که به این خط در صدهای نخست اسلامی نوشته شده نقطه‌هایی برای نشان دادن مصوت‌های کوتاه و نقطه‌های برای تفکیک حروف مشابه نیست.

خط کوفی در آغاز بدون اعراب و نقطه‌گذاری بوده که در خوانایی و تلفظ کلمات اشکالاتی به‌وجود می‌آمده و گاه با توجه به ساختار زبان عربی، اگر کلمه‌ی با قرارگیری فتحه، کسره و یا ضمه بر روی آن به‌کار می‌رفت، کلیات مفهوم آن به‌هم می‌ریخت.

اقسام خطوط کوفی

در طول تاریخ بیش از ۳۰ شیوه‌ی نگارشی از خط کوفی ابداع شد. با گسترش اسلام و فتوحات مسلمانان خط کوفی من‌حیث خط عمومی اسلام به‌شرق و غرب سرزمین‌های اسلامی راه یافت و با ورود به‌هرسرزمینی، این خط تحت تأثیر فرهنگ و تمدن آن‌جا تغییراتی پذیرفت و به‌خط محلی آن سرزمین یا شهر مشهور شد. مانند خط کوفی شرقی و خط کوفی مغربی:

الف - خط کوفی شرقی که خود به‌سه دسته قابل تفکیک است:

۱ - مکی، مدنی، کوفی، بصری، شامی، مصری و دیگر انواع.

۲ - مختلط که ترکیبی از شیوه‌ی نگارش همه‌ی این‌ها است.

ب - خط کوفی مغربی را می‌توان براساس سرزمینی که در آن

رواج داشته به‌این شیوه‌ها تقسیم کرد:

۱ - قیروانی (اندلسی، قرطبی، فاسی) منسوب به‌قیروان که

اکنون در تونس واقع است و سایر شهرهای آن منطقه.

۲ - تونسی - منسوب به‌تونس.

۳ - جزائری - منسوب به‌الجزائر.

۴ - سودانی - منسوب به‌سودان.

با گسترش خطوطی چون نسخ و محقق، کاربرد کوفی برای نگارش متن قرآن کاهش پیدا کرد و بیش‌تر برای کتیبه‌های تزئینی در سرلوح کتاب‌ها یا بر روی بناهای مختلف به‌کار رفت. آمیخته‌گی این خط با تزئینات گیاهی و اقلیمی به‌ویژه در دوران سلجوقی و همچنین ترکیب با معماری و شیوه‌های آجرچینی شیوه‌های بسیار متنوعی را

به وجود آورد. از این رو تنوع در خط کوفی در بین تمام خطوط جهان بی نظیر است.

«ابوحیان توحیدی» در اوایل سده‌ی چهارم هجری هنوز از ۱۲ شکل عمده‌ی خط کوفی یاد می‌کند که بسیاری از آن‌ها نام خود را از مکان‌های که در آنجا به‌کار رفته، گرفته‌اند.

خط کوفی قرآنی

کهن‌ترین نسخه‌های باقی‌مانده از قرآن با خطوطی آغازین و تکامل نیافته نگاشته شده‌اند، اما می‌توان کمابیش گفت هم‌زمان با ظهور اسلام، خط کوفی هم شکل گرفت و قرآن با خط کوفی نوشته شد و بعدها با سوادآموزی یاران و اصحاب پیامبر این خط بسط یافت. در نخستین سده‌ی اسلامی در پی احساس نیاز به داشتن خطی منزه که بتوان آن را بدون غلط خواند، خط کوفی ابداع شد و مراحل تکامل را به سرعت طی کرد. خط عربی و به تبع آن خط کوفی که رسمی‌ترین و سازمان‌یافته‌ترین شیوه‌ی نگارش این خط بود، اصلاحات و ابداعاتی را در کمتر از دو سده از سر گذرانید، تا به خطی کامل برای ثبت قرآن و سایر متون تبدیل شود. البته این تغییرات با مخالفت‌های نیز روبه‌رو بود، گروهی معتقد بودند که باید قرآن همچنان به همان شکل زمان حضرت محمد نوشته شود؛ اما سرانجام نیاز شدید به خطی براساس قاعده و نظم آسان برنظر محافظه‌کاران غالب شد.

چنان‌که در فوق اشاره شد، در آغاز برای قرأت صحیح متون و تشخیص حرکات حروف (زیر و زبر) نقطه‌های درشت و مدور را به‌کار گرفتند که اغلب با رنگ قرمز و گاه سبز، در کنار حروف سیاه درج می‌شد. این ابتکار توسط ابوالاسود دؤلی انجام پذیرفت. به‌این شکل که یک نقطه در بالای حرف به‌جای زبر، یک نقطه در زیر حرف به‌جای زیر، یک نقطه جلوی حرف به‌جای پیش و دو نقطه روی یکدیگر به‌جای تنوین به‌کار می‌رفت.

با این‌همه هنوز خط کوفی برای خواندن بی‌غلط، >به‌ویژه برای کسانی که عربی زبان مادری آن‌ها نبود< کافی به‌نظر نمی‌رسید؛ چراکه هنوز هم تفاوت میان حروف مشابه مانند ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، س، ش، ق، ف و مانند آن‌ها خواندن متن را دشوار می‌کرد. این مشکل با ابتکار «یحیی بن یعثم» حل شد که بر روی حروف نقطه‌گذاری کرد و برای تمایز این نقطه‌ها از نقطه‌های که پیش از آن برای زیر و زبر به‌کار می‌رفت قرار شد که این نقطه‌ها با دوایر کوچک یا خطوط مورب نازک به‌رنگ سیاه گذارده شوند، افزون بر این ترتیب حروف نیز دستخوش تغییر شد و حروف الفبا بر مبنای «ابتث» (ا، ب، ت، ث...) منظم شد.

سپس «خلیل ابن احمد فراهیدی» (۱۰۰-۱۷۰ ه‍.ق) علانی را شامل فتحه، ضمه، کسره، سکون، تشدید، مد، همزه و تنوین پیشنهاد کرد. هرچند کتابت قرآن به‌صورت اولیه و بدون اعراب و اعجام یا با نقطه‌های ابوالاسودی تا صدهای ششم نیز کم و بیش به‌چشم می‌خورد، اما این ابتکارات در سرتاسر سرزمین‌های اسلامی به‌سرعت همه‌گیر

شد... در موزیم اغلب بلاد انواع قرآن با انواع خطوط (از قدیم و حدیث) وجود دارند، می‌توان با مراجعه به آن‌جاها از نزدیک مشاهده کرد.

با گذشت زمان و به‌ویژه پس از صدهای پنجم هجری کاربرد نوشتاری و کتابت کوفی به‌خطوط نسخ و محقق و انگذار گردید و خط ثلث نیز در کتیبه‌نگاری گوی سبقت را از کوفی ربود.

خط کوفی از حالت ساده و بی‌پیرایه‌ی اولیه درآمد و با انواع گل و برگ و تصاویر انسان و حیوان عجین شد و به‌عنوان عاملی تزئینی رخ نمود. خط کوفی در هنرهای صنایعی مانند پارچه‌بافی، شیشه‌گری، فلزکاری، سفالگری، و در معماری و هنرهای وابسته به آن مانند آجرکاری، کاشی‌کاری کاربرد خود را حفظ کرد و تا امروز ادامه دارد.

نشان‌های بخش سوم

- ۱ - موالی به‌کسانی می‌گویند که غیر عرب‌اند و عرب با آنان پیوند دارند.
- ۲ - تاریخ القرآن، ص ۱۷۷
- ۳ - المحکم فی نقط المصاحف، ص ۱۷-۱۰؛ سجستانی، المصاحف، ص ۱۶۱-۱۵۸.
- ۴ - ابواحمد عسکری، التصحیف و التحریف، ص ۱۳
- ۵ - ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۰۲، ص ۳۲
- ۶ - محمد هادی معرفت: التمهید، ج ۰۱، ص ۱۶

- ۷ - الخط العربی الاسلامی، ص ۲۶
- ۸ - الفهرست، ص ۴۶
- ۹ - یاقوت بن عبدالله الحموی، معجم الادباء، ج ۶، ص ۳۶
- ۱۰ - الاتحاد - قاهره، ۹ مه ۲۰۱۹
- ۱۱ - تاریخ تمدن اسلامی، ج ۳، ص ۶۱
- ۱۲ - تاریخ القرآن، ص ۶۸
- ۱۳ - الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۱ ابو عمرو الدانی، کتاب النقط، ص ۱۳۸
- ۱۴ - جامع البیان فی السبع.
- ۱۵ - البرهان، ج ۱، صص ۲۴۹-۲۵۲
- ۱۶ - سخاوی، جمال القراء و کمال الاقراء، چاپ بیروت، ۱۹۹۳م، ج ۱، ص ۳۷۹
- ۱۷ - التمهید، ج ۱، ص ۳۳۵
- ۱۸ - التنبیر فی التفسیر علی هامش القرآن العظیم، ص ۷۸
- ۱۹ - علوم القرآن عند المفسرین، ج ۱، ص ۴۱۶
- ۲۰ - البرهان، ج ۲، ص ۱۴
- ۲۱ - هشت رساله عربی، ص ۲۶۱ و ۲۶۲
- ۲۲ - محمدحسین علی الصغیر، دراسات قرآنیة، ص ۱۴۶
- ۲۳ - الخط العربی الاسلامی؛ ص ۲۷ به نقل از: ابو عمرو عثمان بن سعید دانی در المقنع فی رسم المصاحف.
- خاورشناسان معتقداند که خط عربی بر دو قسم است: خط کوفی که ماخوذ از نوعی خط سریانی است که به خط «اسطرنجیلی» معروف است، و خط حجازی یا نسخ که از خط نبطی گرفته شده است. مسلمانان قرآن را تا اواخر قرن چهارم با خط کوفی می نوشتند و سپس نگارش قرآن با خط نسخ معمول گردید.

بخش چهارم

مراحل جمع و تدوین قرآن

قرآن پژوهان عقیده دارند که جمع و تدوین قرآن در سه مرحله انجام شده است:

۱ - در زمان حیات سید.

۲ - در زمان خلافت ابوبکر.

۳ - در زمان عثمان.

۱ - ۱ - مراد از «جمع» در زمان رسول الله مبارک دو منظور است:

الف - حفظ قرآن در اذهان، لذا بهحفاظان قرآن «جُمَاعُ الْقُرْآن» می گفتند. (۱)

هفتاد نفر از آنان یک سال بعد از وفات سید در جنگ با مسیلمه‌ی کذاب کشته شدند.

ب - جمع بهمعنای نگارش، که آیات قرآن را بر شاخه‌ی درخت خرما، یا تخته‌های سنگ، چوب، تکه‌های استخوان و چرم می نوشتند. شماری از محققان و بزرگان مانند سید مرتضی علم الهدی، و سید ابوالقاسم خوئی بر این هستند که قرآن کریم به همین ترتیبی که الآن

موجود است، در زمان حیات سید شکل گرفته و صورتبندی شده است. و این بهدستور و عنایت شخص سید بوده است. این نظر بسیار نادر و در اقلیت است. می‌توان گفت این نظر بیش‌تر منشأ عقیدتی دارد، تا مبنای تحقیقی.

بیش‌تر محققین بر این باور هستند که قرآن کریم بعد از رحلت سید جمع‌آوری و به این صورت مرتب شده است، دلیل می‌آورند که تا زمانی سید در قید حیات بود، هر لحظه احتمال نزول سوره‌ها و آیه‌های جدید، داده می‌شد؛ زیرا قطع شدن وحی از زمان رحلت سید بوده است.

۲ - ۲ - در زمان خلافت ابوبکر: به دنبال جنگ یمامه و جنگ با مسیلمه‌ی کذاب که در سال ۱۱ هجری واقع شد و طی آن تعداد ۷۰ نفر از حافظان و قاریان قرآن (جُمَاعُ الْقُرْآن) کشته شدند، خلیفه با تشویق عمر خطاب بر آن شد تا به جمع‌آوری و نگارش قرآن مبادرت ورزد و مصحفی تدوین کند. بخاری در صحیح خود از قول "زید بن ثابت" نقل می‌کند: در روزهای که جنگ یمامه اتفاق افتاد، ابوبکر به طلب من فرستاد (۲) نزد او رفتم، دیدم عمر خطاب هم آنجا است، ابوبکر به من گفت: عمر نزد من آمده و گفته واقعه‌ی یمامه حافظان قرآن را درو کرده و من می‌ترسم جنگ‌های آینده، بقیه‌ی آنان را نیز از بین ببرد، در نتیجه بسیاری از قرآن که در سینه‌های آنها است، در خاک دفن شود و از بین برود. به نظر من می‌رسد دستور دهی تا قرآن جمع‌آوری و مکتوب شود.

- ابوبکر گفت: من چگونه دست به‌کاری بزنم که رسول خدا نکرده است؟

- عمر گفت: به‌خدا قسم این کاری خوبی است.

ابوبکر گفت: در این موقع خدا سینه‌ی مرا فراخ کرد و من اجازه دادم که قرآن جمع‌آوری و تدوین شود. در نتیجه "زید بن ثابت" مأمور شد تا قطعات قرآن را که در یادداشت‌های اشخاص، یا در ذهن ایشان محفوظ مانده بود گردآوری نماید. مصحفی از پوست در چند نسخه تهیه شد که تعدادی برای بلاد ارسال گردید و نسخه‌های در مدینه در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفت؛ از جمله یک نسخه به "حفصه" دختر عمر و نسخه‌ی نیز به‌عایشه، دختر ابوبکر (هر دو همسران رسول‌الله) تعلق گرفت. مصحف زیدبن ثابت با خط درشت و بدون نقطه و حرکات تدوین شده بود. مشهور است که در همان زمان به‌وسیله‌ی برخی از صحابه قرأت‌ها و نسخه‌های دیگری از قرآن عرضه شد که گاه از لحاظ ترتیب سوره‌ها و گاه از لحاظ نحوه‌ی قرأت برخی از جاها با متن نخستین زید تفاوت داشت. روایت است که تدوین‌کنندگان قرآن‌های مذکور چند تن از صحابه به‌نام‌های "ابی بن‌کعب"، "عبدالله ابن‌مسعود"، "ابوموسی اشعری" و "مقداد بن عمرو" بودند. (۳)

در روایت ابی بن کعب دو سوره وجود داشت که در مصحف رسمی زید دیده نمی‌شد. و روایت ابن‌مسعود هم سوره‌های ۱۱۳ و ۱۱۴ را فاقد بود. (۴) «ابن‌ندیم» (م ۳۸۴، ه ق) در «الفهرست» نمونه‌های از روایات ابی بن‌کعب و ابن‌مسعود به‌دست می‌دهد. (۵)

۳ - ۳ - در منابع تاریخی مواردی متعدد از وقوع اختلاف میان مسلمانان در قرائت قرآن و در متون قرآن‌ها گذارش شده و گفته‌اند که این اختلافات سبب گردید تا برای حل آن، چاره‌جویی شود. پیش‌نهاد یکی کردن مصاحف و قرأت‌ها از سوی «حذیفه» مطرح شد و عثمان نیز بر ضرورت چنین اقدامی واقف گشته بود، از این‌رو صحابه را بهمشورت فراخواند و آن‌ها همه‌گی بر ضرورت چنین کاری، با همه دشواری‌های آن نظر مثبت دادند.

عثمان کمیته‌ی مرکب از هفت نفر تشکیل داد که (بنا بر مشهور) مرکب بود از "علی بن ابی طالب"، "زید بن ثابت"، "ابی بن کعب"، "عبدالله ابن‌مسعود"، "أبوموسی اشعری"، "عبدالله بین زبیر" و "مقداد بن عمرو". بعداً تعداد آن‌ها به‌دوازده نفر افزایش یافت و به‌آنان دستور داده شد که چون قرآن به‌زبان قریش نازل شده است، آنرا به‌زبان قریش بنویسند. هیأت فراخوان داد که هرکس آیه‌ی از قرآن در ذهن دارد که آنرا مستقیماً از رسول‌الله شنیده است حضور یابد، آنرا عرضه بدارد، تا در صورتی که مورد تأیید اعضای هیأت قرار گرفت، ثبت گردد. کسانی زیادی آمدند و آیاتی عرضه داشتند که مورد قبول واقع شد، چنان‌که آیاتی هم مردود گشت...

"عبدالرحمن سوده" قرآن‌پژوه بزرگ معاصر، مواردی را در کتاب "تاریخ قرآن" می‌آورد که اشخاص ادعا کرده بودند شخصاً از لسان سید شنیده‌اند، اما مورد تأیید اعضای هیأت قرار نگرفت.

هم‌چنین گاه بین اعضای هیأت در مورد گنج‌اندین برخی آیات و سور اختلافاتی بروز می‌کرد. مثلاً در مورد سوره‌ی فاتحه که در

صدر قرآن جای گرفته است و محتوای این سوره تماماً دعای است آکنده از راز و نیاز بنده با خدا؛ چنان‌که از نظر منتقدان امروزه نیز کلام خدا شناخته نشده است؛ گویا این سوره در شماری از نسخه‌های قرآن نبوده است. عبدالله بن مسعود {از کاتبان وحی و از حافظان قرآن} این سوره و دو سوره‌ی معوذتین را کلام خدا نمی‌دانست و با قرار دادن سوره‌ی فاتحه (و دو سوره‌ی معوذتین) در مصحف مخالف بود. او می‌گفت سوره‌ی فاتحه به‌هیچ جای خاصی از قرآن تعلق ندارد و اگر بخواهد آن‌را در مصحف قرار دهد، باید آن‌را در اول هر بخش از قرآن تکرار کند.

برخی از منتقدان با این استدلال که این سوره با لفظ «قل» شروع نمی‌شود آن‌را متعلق به قرآن ندانسته‌اند. در مقابل، مفسرین قرآن معتقداند «خدای تعالی در این سوره به‌بنده‌ی خود یاد می‌دهد که چگونه حمدش را بگوید، و چگونه سزاوار است ادب عبودیت را در مقامی که می‌خواهد اظهار عبودیت کند، رعایت نماید». برخی از بزرگان اهل سنت مانند امام فخر رازی و ابن‌حزم نسبت دادن این روایت به ابن‌مسعود را ناروا دانسته‌اند. عاصم روایتش از قرآن را از ابن‌مسعود گرفته و معوذتین در قرآن عاصم آورده شده‌اند.

به‌هرحال، وقتی کار هیأت به‌پایان رسید و مصحف مدون از حیث صحت قرأت و کتابت مورد تأیید عثمان قرار گرفت، به‌دستور عثمان تمام مصحف‌های را که تا آن‌روز در اقطار بلاد اسلامی منتشر شده بود، جمع‌آوری نموده و با آب داغ و سرکه جوشانید و قرآن جدید

جانشین آن گردید. (۶) مع‌هذا در تاریخ و نحوه‌ی تدوین قرآن اختلافات زیادی به‌ثبت رسیده که گویا تا قرن چهارم هجری ادامه داشته است. به‌پنداشت تعدادی از قرآن‌پژوهان که «امین‌الدین سعیدی - مشهور به‌سعید افغانی» از آن جمله است، تا قرن چهارم هجری چهارنوع قرآن حاوی اختلافات متنی در بین مسلمین مروج بوده‌اند. در این قرن بود که برحسب توافقاتی (که نامبرده شرح آن‌را در کتاب خود آورده است) روی یک متن واحد موافقت شده است. (هرچند بعدها این نظر خودرا اصلاح کرد.)

افغانی که خود سنئ سلفی است و در جرمنی زندگی می‌کند مدیریت «مرکز مطالعات ستراتژیک افغان» و «مسئولیت مرکز فرهنگی بحق لاره» را به‌عهده دارد. در کتابی تحت عنوان: «آیا پیروی از (مذهب) مذاهب چهارگانه واجب است؟» وی پیدایی مذاهب چهارگانه‌ی اهل سنت را به‌وجود قرآن‌های چهارگانه مدلل کرده است <که به‌پنداشت او> تا قرن چهارم مروج بوده است. و خود [مانند دیگر سلفیون] جانب‌دار آن شده است که اکنون وقتی قرآنی یک دست و یگانه در اختیار داریم، دیگر لزومی ندارد که به‌چهار مذهب تقسیم شویم...

اختلاف روایات و تعدد قرأت را که همه قبول دارند، مثلاً قرآنی که هم‌اکنون در دست ما است به‌روایت «حفص بن سلیمان بن مغیره‌ی اسدئ کوفی = ۹۰ - ۱۸۰، ه ق» تنظیم شده است که او هم بر مبنای قرأت «پدراندر» خود «عاصم بن ابی‌النجود الکوفی التابعی ۸۲ - ۱۲۷، ه ق» دریافت کرده بوده و او هم از «ابی‌عبدالرحمن

عبدالله بن حبيب السُّلَمي، از عثمان بن عفان، علی بن ابی طالب، زید بن ثابت، ابی بن کعب و از رسول الله مبارک دریافت کرده است. در مورد قرأت یا رسم الخط قرآن سیزده روایت دیگر نیز وجود داشته که در عصر ما منسوخ شده‌اند. فعلاً قرآن یک دست در اختیار داریم که مورد اجماع مسلمین است.

- آیا حافظه‌ی بشری قابل اعتماد است؟

= بله، حافظه‌ی بشر می‌تواند قابل اعتماد باشد، همه می‌دانیم که ذهن بشری (به‌طور مشروط) قادر به حفاظت از موضوعات و اخبار است؛ ذهن به‌گونه‌ی طبقاتی عمل می‌کند، هرگاه موضوعی را (که به‌هردلیلی برای ما اهمیت دارد) به‌آن بسپاریم و اراده‌ی خود را در تثبیت و حفظ آن به‌کار بندیم؛ در این حالت ذهن به‌صورت یک محفظه عمل می‌کند؛ در غیر این صورت، حادثات یومیه به‌ذهن وارد می‌شود؛ ولی اگر اراده‌ی جهت تثبیت و محافظت از آن وجود نداشته باشد، به‌مرور کمرنگ و کمرنگ‌تر شده و بعضاً محو می‌گردد. چنان‌که بعدها خواهیم نسبت به‌موضوع گواهی کنیم، تنها کلیات خاطرات کمرنگی را در می‌یابیم که جزئیات را از دست داده است. پس ذهن تنها موضوعاتی را سالم نگه می‌دارد که اراده‌ی ما در حفظ آن باشد.

آن‌چه نگران‌کننده است حافظه‌ی بشر نیست؛ اغراض و مقاصد و حب و بغض‌های او است که در نظرات خود مداخلیت می‌دهد و بدین‌طریق قلب یا کتمان حقایق می‌کند. در مورد حافظه‌ی عرب، همه‌ی محققان اتفاق دارند که صحرای وسیع، چشم‌انداز گسترده،

هوای صاف، روزهای آفتابی و شب‌های پرستاره، توأم با سخت‌کوشی، قدرت خیال و حافظه‌ی عرب را در حد اعلاء پروریده بود. در منابع آمده که حافظه‌ی اعراب به‌قدری قوی بوده که آنان در سفرهای دور و دراز تجاری، برای آن‌که مرارت‌های سفر را کمتر حس کنند، در گروه‌های دو نفری بر پشت شتران خود از حفظ شطرنج بازی می‌کردند. مثلاً به‌صورت ذهنی، یک طرف می‌گفت: هم‌اکنون فیل من آن‌جا است، در همان‌حال حریفش می‌گفت: اسب من آن‌جا است... بدین‌ترتیب بازی ساعت‌ها ادامه می‌یافت تا به‌نتیجه می‌رسید.

نظرات در مورد تحریف یا عدم تحریف قرآن

برخی نقطه‌گذاری قرآن را یکی از وجوه تحریف می‌دانند. بحث تحریف (یا عدم تحریف) یک بحثی بسیار سنگین است، ورود به آن هم کله‌ی داغ می‌خواهد، هم جگر شیر و هم بضاعت علمی. گروه‌های خاصی از مسلمین با اتکاء به روایات مورد قبول خود ادعا کرده‌اند که قرآن اصلی نه‌این است که هم‌اکنون در دست ما است. گفته‌اند قرآن اصلی در دست امام زمان است، آنچه ما در اختیار داریم نسخه‌بدلی از قرآن اصلی است، او که آمد قرآن اصلی را با خود می‌آورد. باز در پیوند با همین سؤال بحث کامل بودن یا کامل نبودن قرآن مطرح است. کسانی که قرآن موجود را ناقص می‌دانند می‌گویند: قرآن در اصل خود هفده هزار آیه بوده است، آنچه اکنون در اختیار داریم حدود یک ثلث از محتوای اولیه‌ی قرآن است.

(قرآن موجود ۶۲۳۶ آیه است). این سخن با آن‌که گفته بود آنچه در دست داریم نسخه‌بدلی از قرآن اصلی است، تفاوت بنیادین دارد، زیرا قائلین به‌نقص قرآن کریم همین یک‌سومی را که در اختیار دارند صحیح می‌دانند، ولی ما بقی را از دست‌رفته می‌خوانند، و معتقداند گردآورنده‌گان و رؤسای آن‌ها عمداً یا سهواً، قصوراً، یا تقصیراً به‌کل آیات قرآن دست نیافته‌اند، یا مواردی زیادی از آن حذف نموده‌اند. درحالی‌که گروه اولی همه‌ی این قرآن موجود را تحریف شده می‌خواند...

بحث تحریف و عدم تحریف، سخنی رایج در خصوص همه‌ی کتب مقدس است، خود قرآن و پیروان او مدعی هستند که کتب پیشین تحریف شده است. اما سرانجام، این سخن دامن خود قرآن را نیز گرفت، چنان‌که چهره‌های شاخصی (درون دینی) مدعی شده‌اند که قرآن نیز دستخوش تحریفاتی قرار گرفته است. این بحث خیلی مفصلی دارد، ما در این‌جا به‌طور اختصار به‌آن اشاره می‌کنیم. به‌طور کلی نظرات در مورد تحریف یا عدم تحریف قرآن را می‌توان به‌سه دسته‌ی بزرگ تقسیم کرد:

یکی اعتقاد جمهور مؤمنین است که مبتنی بر جزمیت بر عدم تحریف کلام الله می‌باشد؛ دیگری نظر اعظم و بزرگان دینی است که [در عین اعتقاد به‌وحیانبیت قرآن] باور به‌تحریف و کم و کاست آن، یا جا به‌جای حروف و کلمات در جریان تجمیع و کتابت، یا در مراحل اعراب‌گذاری و تنقیط شده‌اند. «به‌موجب خبرهای که در دست داریم» سردسته‌ی این گروه «خلیفه‌ی دوم عمر فاروق» است. اما با

توجه به این که عمر قبل از دوران خلافت عثمان از دنیا رفته است، پس نتیجه می‌گیریم که نظر عمر معطوف به آن نسخه از قرآنی است که در عهد خلافت «ابوبکر» گردآوری شد؛ نه نسخه‌ی که در عهد خلافت عثمان مکتوب گردید. اما این مطلب نیز واضح است که نظر عمر در نسخه‌ی عثمانی هم تأمین نشده است.

گروه سوم نظر کارشناسانه است که با قرآن من‌حیث یک متن، مانند هر متنی دیگر برخورد می‌کنند که می‌تواند دارای کم و کاست باشد و مورد نقد و بررسی واقع شود.

نظر اعظام اهل سنت در مورد تحریف

منشأ قول به تحریف، نه از جانب معاندان قرآن است، بلکه روایاتی است که در کتب حدیثی خود پیروان قرآن، شامل هر دو فرقه‌ی اهل سنت و شیعه آمده است، ظاهر آن روایات، به تحریف کتاب الله دلالت دارد چنان‌که همواره علماء و محققان هر دو فرقه در صدد چاره‌جویی این‌گونه روایات بوده‌اند، از باب نمونه به چند مورد اشاره می‌کنیم:

الف - آیه‌ی رجم: در قرآن، حکم به رجم زانی و زانیه نیامده است، فقط به جلد (تازیانه زدن آنان) اشاره شده است: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْسَ لَهُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ، ۲۸: ۲» اما رجم زانی و زانیه در سنت وارد شده و مورد اجماع امت است، آن هم در شرایط خاصی که اگر

زناکار دست‌رسی به‌حلال خود داشته و راه حرام پیموده باشد، سنگسار می‌شود؛ وگرنه، حد تازیانه می‌خورد؛ ولی عمر بن خطاب گمان می‌کرد که در قرآن آیه‌ی رجم وجود داشته و این آیه در موقع جمع‌آوری قرآن از قلم افتاده است، لذا همواره می‌کوشید درج آن را به‌صحابه ببزیراند، هنگام جمع قرآن به‌وسیله‌ی زید بن ثابت، عمر خواست نظر خود را به‌جمع بقبولاند و عبارت «الشیخ و الشیخة اذا زنيا فارجموهما البتة نکالا من الله والله عزیز حکیم = پیرمرد و پیرزنی اگر زنا کردند آنان را سنگسار کنید، عقوبتی است از جانب خدا، و خدا عزیز و حکیم است» را به‌عنوان آیه در قرآن قرار دهد، طبق معمول از وی شاهد طلبیدند او نتوانست شاهد بیاورد، لذا پذیرفته نشد، ولی عمر پیوسته در این اندیشه بود که بر مردم عرضه کند و به‌گمان خود حجت را بر مردم تمام نماید. در آخرین روزهای حیات خود، بالای منبر تأکید نمود: «ای مردم! مبادا روز قیامت بگوئید عمر به‌ما نگفت، خدایا شاهد باش که من گفتم و عرضه کردم، ولی کسی آن را نپذیرفت.» (۷)

تمامی کتب سنن و صحاح اهل سنت، حدیث مربوط به «آیه‌ی رجم» را آورده‌اند. مانند سنن أبوداؤد، سنن ترمذی، سنن ابن‌ماجه، سنن دارمی، و موطأ ابن‌مالک، سنن دارقطنی و غیره... از این‌رو عده‌ی گمان برده‌اند که عمر حدیثی را با آیه‌ی قرآن اشتباه گرفته است، زیرا زید بن ثابت می‌گوید: «شنیدم که پیامبر فرمود: «شیخ و شیخة اگر زنا کردند، آنان را سنگسار کنید.» ممکن است عمر نیز آن

را از پیامبر شنیده باشد و گمان کرده آیهی قرآنی است که سید تلاوت می‌فرماید.

ب - آیهی رغبت: عمر گمان داشت که در قرآن آیهی با این نام وجود داشته و ساقط شده است، او می‌گفت یکی از آیاتی که در قرآن می‌خواندیم این آیه بود: «ان لاترغبوا عن آبائکم فانه کفر بکم ان ترغبوا عن آبائکم» (۸)

باز هم کسانی گمان برده‌اند عبارت مذکور حدیثی بوده باشد که از پیامبر شنیده شده، اما عمر گمان برده که آیهی قرآنی است که تلاوت می‌گردد.

ج - آیهی جهاد: عمر همچنین گمان می‌برد که عبارت ذیل آیهی قرآنی بوده و از قرآن ساقط شده است: «ان جاهدوا کما جاهدتم اول مرة» (۹)

د - آیهی فراش: طبق گمان عمر عبارت «الولد للفراش و للعاهر الحجر» (۱۰) از آیات قرآنی بوده است، در حالی که حدیث متواتری است که از پیامبر اکرم روایت شده.

ه - روایت عبدالله بن عمر: عبدالله بن عمر چنین می‌پنداشت که بسیاری از آیه‌های قرآن از میان رفته است، او می‌گفت: «کسی از شما نگوید که تمامی قرآن را فرا گرفته‌ام، از کجا می‌داند تمامی قرآن کدام است؟»

در صورتی که بسیاری از قرآن از میان رفته است؛ بلکه باید بگویند آنچه هست فرا گرفته‌ام» (۱۱)

و - قرآن در جنگ یمامه: شبهه‌ی دیگر در مورد نتایج جنگ یمامه است، برخی گمان می‌کردند که در جنگ یمامه (در سال اول خلافت ابوبکر) با کشته شدن بسیاری از صحابه، بخشی از قرآن نابود شده است، زیرا عالمان قرآن در این جنگ کشته شدند و پس از آنان کسی ندانست سرنوشت آن مقدار از قرآن که همراه آنان بود، به‌کجا انجامید و هرگز کسی آن را در قرآن (مصحف موجود) ننوشت و ثبت ننمود ابن‌ابی داوود این مطلب را از ابن‌شهاب آورده است. (۱۲)

ز - روایت عایشه: در مصحفی که عایشه برای خود انتخاب کرده بود، زیادتی بود که در دیگر مصحف‌ها وجود نداشت، و آن عبارت چنین بود: «ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما و علی الذین یصلون الصوف الاولی» حمیده دختر ابی‌یونس، خدمت‌گزار عایشه می‌گوید: «البته این تا موقعی بود که عثمان مصحف‌ها را تغییر نداده بود.» (۱۳) همچنین عایشه گمان می‌کرد در قرآن آیه‌ی بوده است که مقدار شیرخوارگی را که موجب حرمت (رضعات محرمه) می‌شود تعیین می‌کرد، ولی موقع اشتغال به‌دفن پیامبر گوسفندی وارد اتاق وی شده است و صفحاتی را که مشتمل بر آیه‌ی رضعات بود، خورده است. آن آیه ابتدا چنین بود: «عشر رضعات یحرمن» ولی بعداً با آیه‌ی «خمس رضعات یحرمن» نسخ شد. عایشه می‌گوید: «موقع وفات پیامبر این دو آیه، جزء آیات قرآن تلاوت می‌گردید.» (۱۴)

ح - روایت ابوموسی اشعری: ابوموسی اشعری، گمان می‌برد در قرآن سوره‌ی وجود داشته معادل سوره‌ی «برائت» و سوره‌ی دیگری معادل سوره‌های «مسبحات» که این سوره‌ها از قرآن ساقط شده و از بین رفته است. او می‌گوید: فعلاً یکی از آیات سوره‌ی معادل برائت را بهیاد دارم: «لو كان لابن آدم و ادیان من مال لا یبتغی وادياً ثالثاً و لا یملاء جوف ابن آدم الا التراب.» باز گمان شده ابوموسی حدیث وارده را با قرآن اشتباه گرفته است. نیز می‌گوید: از سوره‌های مفقود شده‌ی هم‌ردیف مسبحات آیه‌ی را بهیاد دارم: «یا ایها الذین آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتکتب شهادة فی اعناقکم فتسألون عنها یوم القیامة.» (۱۵) ولی این عبارت‌ها از احادیث قدسی است که به‌گمان ابوموسی از قرآن است. (۱۶)

ط - نسبت تحریف به ابی بن کعب: به ابی بن کعب نسبت داده‌اند که گفته است: «سوره‌ی احزاب که فعلاً دارای ۷۳ آیه است، معادل سوره‌ی بقره بوده و حدود ۲۸۶ آیه داشت.» این گفتار را به‌عایشه نیز نسبت داده‌اند. (۱۷)

ی - روایت مالک بن انس: مالک بن انس گمان می‌کرد که بیش از یک چهارم از سوره‌ی برائت باقی نمانده است. او می‌گوید: «این سوره هم‌آورد سوره‌ی بقره بوده و از اول آن، مقدار زیادی افتاده است و بسم الله الرحمن الرحیم نیز جز آیات ساقط شده است.» در این زمینه روایات بسیاری آورده‌اند. (۱۸)

ک - کتاب الفرقان: بحث تحریف در میان فریقین بسیار گسترده است، امروزه هرکدام دیگری را به‌داشتن

اعتقاد به تحریف متهم می‌کنند، در حالی که هیچ‌یک از ایشان از این اتهام مبری نیست. هردو گروه تحریرات گسترده در زمینه دارند. یک مورد از آن‌ها «کتاب الفرقان» است که در عصر اخیر به‌دست نویسنده‌ی مصری، محمد عبداللطیف معروف به ابن‌الخطیب، از علمای معروف مصر، نوشته شده است. باورهای فوق در آن جمع‌آوری شده و بر آن‌ها صحه گذاشته شده است.

به‌پنداشت نویسنده‌ی «کتاب الفرقان» روایات فوق صرفاً بدان دلیل که در صحاح سته آمده، صحیح است. این کتاب در مصر، غوغای عظیم برپا کرد و مردم علیه آن شوریدند، تا آن‌که دانشگاه الازهر از دولت تقاضای مصادره‌ی کتاب را نمود و نسخه‌های پخش نشده مصادره گردید، ولی در همان مدت کوتاه، کتاب در جهان منتشر شد، نسخه‌های از آن به‌همه‌جا رفت، اخیراً در تیراژی بالا در لبنان چاپ و منتشر گردیده است.

نویسنده‌ی «کتاب الفرقان» معتقد است علاوه بر تغییرات و تحریفاتی که پیش از عثمان در قرآن رخ داده، پس از آن نیز، به‌دست حجاج بن یوسف ثقفی در دوازده جای قرآن تغییرات اساسی رخ داد و بر خلاف آنچه در زمان عثمان بوده، ثبت شده است. مثلاً می‌گوید: در قصه‌ی نوح در سوره‌ی شعراء آیه‌ی ۱۲۶ عبارت «من المخرجین» بوده، و در قصه‌ی لوط (شعراء، آیه‌ی ۱۱۶) «من المخرجین»؛ ولی حجاج آن را جا به‌جا کرد و «من المرجومین» را در قصه‌ی نوح آورد، «من المخرجین» را در قصه‌ی لوط منتقل کرد که اکنون بر همین منوال است. (۱۹)

قائلین به تحریف در میان شیعیان

نخستین کسانی از شیعه که در تاریخ معاصر در زمینه‌ی تحریف قرآن کتاب نوشتند «سید نعمت‌الله جزائری» (م ۱۱۱۲، هـ ق) بود که در کتاب «منبع الحیاة» (چاپ‌های بغداد و بیروت) این مسأله را مورد بحث قرار داد و با دلایل چندی در صدد اثبات تحریف قرآن برآمد. سید جزائری در این زمینه می‌گوید: روایات مستفیضه، بلکه متواتره (۲۰) دلالت دارند که قرآن دست‌خوش تحریف گردیده، اولین و عمده‌ترین روایت مورد استناد خود را از کتاب «احتجاج طبرسی» نقل می‌کند که از علی بن ابی‌طالب پرسیده شد: تناسب میان صدر و ذیل این آیه چیست:

«وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَنَّىٰ وَثَلَاثَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكُمْ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا، ۴: ۳» = و اگر در اجرای عدالت درباره‌ی اموال یتیمان (که نزد شما سپرده شده) بیم‌ناکید، پس هر چه از زنان که شما را پسند افتاد، دو یا سه یا چهار به‌همسری اختیار کنید) آن‌گاه حضرت فرموده باشند که بیش از یک سوم از این آیه افتاده است. (۲۱)

دومین کتاب جنجال‌برانگیز شیعه در این مورد، کتاب «فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب‌الارباب» از «میرزا حسین نوری» مشهور به «محدث نوری» است که در ۲۸ جمادی الثانی سال ۱۲۹۲ (هـ ق) از تألیف آن فراغت یافته است. بنا بر متن کتاب و نیز آنچه شاگرد وی «آقا بزرگ تهرانی» از خود محدث نوری شنیده و

از او نقل کرده است، مراد «محدث نوری» از تحریف کتاب این نیست که قرآن فعلی کلام خدا نیست، یا چیزی بر آن افزوده شده، یا پس از جمع قرآن (در زمان عثمان بن عفان به شکل یک کتاب) چیزی از آن کاسته شده است. به‌باور محدث نوری، قرآن فعلی دقیقاً همان است که در زمان عثمان جمع‌آوری شد و به‌صورت یک کتاب مجلد درآمد. لکن او معتقد است که از پاره‌ی روایات برمی‌آید که پیش از جمع‌آوری، آیاتی در قرآن بوده که پس از آن و هم‌اکنون در آن نیست و نزد معصوم محفوظ است، ما نمی‌دانیم آن چه حذف شده، چه بوده، تنها به‌اجمال خبر داریم که (هنگام جمع‌آوری در زمان عثمان) چیزی از قرآن کاسته شده است.

محدث نوری در ادامه‌ی بحث، ثقة‌الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۸، ه ق) را از قائلین به‌تحریف معرفی می‌کند، یک باب از کتاب کافی را دلیل بر مدعای خود گرفته است. (۲۲) روایات وارده در کتاب «کافی» را یادآور می‌شود تا ثابت کند کلینی قائل به‌تحریف قرآن است. بابی را که نوری به‌آن استناد می‌کند، متضمن شش حدیث در موضوع مورد بحث است و دارای چنین عنوان می‌باشد: «باب انه لم یجمع القرآن کله الا الائمة و انهم یعلمون علمه کله» = قرآن را کسی جز ائمه جمع نکرده است و آنان هستند که تمامی علوم قرآن را می‌دانند. (عن الصادق):

حدیث اول: «ما ادعی احد من الناس انه جمع القرآن کله کما انزل الا کذاب و ماجمعه و حفظه کما نزله الله تعالی الا علی بن ابی‌طالب و الائمة من بعده» = هرکس ادعا کند قرآن را همان‌گونه که نازل شده،

جمع کرده است دروغگو است، زیرا کسی جز علی و ائمه‌ی پس از وی قرآن را آن‌گونه که نازل شده جمع و حفظ نکرده است.» به‌همین ترتیب به‌نقل روایات از ائمه‌ی شیعه می‌پردازد...

حدیث دوم: «ما یستطیع احد ان یدعی ان عنده جمیع القرآن کله ظاهره و باطنه غیر الاوصیاء» = هیچ‌کس را یارای این سخن نیست که مدعی شود تمامی قرآن، ظاهر و باطن آن را دارا است، جز اوصیاء.»

حدیث سوم: «اوتینا تفسیر القرآن و احکامه» = علم تفسیر و علم به احکام قرآن، کاملاً به‌ما داده شده است.

حدیث چهارم: «انی لأعلم کتاب الله من اوله الی آخره، کانه فی کفی»

= به‌تمامی قرآن آگاهی دارم، از اول تا آخر، گویی در کف دستم قرار دارد.

حدیث پنجم: «و عندنا والله علم الکتاب کله» = علم به‌تمامی کتاب نزد ما است.

حدیث ششم: در تفسیر آیه‌ی «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ، ۱۳: ۴۳» فرمودند:

(ایانا عنی) = آن‌کس که علم کتاب را داراست ما هستیم و ما مقصودیم.

روایاتی که دلالت بر افتاده‌گی برخی آیات دارد: در «کافی» از امام صادق روایت شده است: «ان القرآن الذی جاء به‌جبرائیل الی محمد سبعة عشر الف آیه» ولی در کتاب الوافی (که جامع کتب

اربعه است) روایت به‌گونه‌ی دیگر از کافی آورده شده است: (سبعة آلاف آية) (۲۳)

روایات دال بر ظهور حجت

در روایت شیخ مفید آمده است: عن الباقر قال: «إذا قام قائم آل محمد ضرب فساطيط لمن يعلم الناس القرآن على ما انزل الله، فاصعب ما يكون على من حفظه اليوم، لانه يخالف فيه التأليف» (۲۴) = در موقع ظهور ولی عصر کار تعلیم قرآن مشکل می‌شود، زیرا قرآنی که حضرت می‌آورد بر خلاف تألیف و ترتیب مصحف موجود است.

«محدث نوری» به پیروی از سید جزایری به این منابع استناد جسته است:

- ۱ - رساله‌ی در محکم و متشابه قرآن، که روشن نشده نویسنده‌ی آن کیست.
- ۲ - کتاب السقیفه منسوب به سلیم بن قیس هلالی عامری کوفی. معاصر امام باقر.
- ۳ - کتاب قرائات احمد بن محمد السیاری (البصری الاصفهانی) معاصر امام هادی.
- ۴ - تفسیر ابی‌الجارود (تفسیری منسوب به امام باقر به روایت ابی‌الجارود).
- ۵ - تفسیر قمی، از علی بن ابراهیم قمی، از تفاسیر کهن شیعی (م ۳۰۷، هـ ق)

- ۶ - کتاب استغاثه، از ابوالقاسم علی بن احمد کوفی (م ۳۵۲، ه ق)
- ۷ - کتاب احتجاج طبرسی (م ۵۴۸، ه ق)
- ۸ - تفسیری منسوب به امام حسن عسکری (از تفاسیر روایی امامیه، متعلق به قرن سوم)
- ۹ - برخی از تفاسیر دیگر مانند: تفسیر عیاشی و تفسیر فرات بن ابراهیم کوفی و تفسیر ابوالعباس ماهیار... مجموع روایاتی که محدث نوری در کتاب «فصل الخطاب» گردآورده است تعداد ۱۱۲۲ روایت است. (۲۵)

نشان‌های بخش چهارم

- ۱ - البرهان، ج ۱، ص ۲۹۷؛ الاتقان، ج ۱، ص ۲۶۷؛
مناهل العرفان، ج ۱، ص ۲۴۸؛ نور الابصار، ص ۴۸
- ۲ - در آن موقع زیدبن ثابت ۲۲ ساله بود، مشهور است در بازپسین روزهای عمر سید کاتب وی بود.
- ۳ - تاریخ ابن الاثیر، ج ۳، ص ۸۶ ایلیا پولوویچ پطروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۱۱۴
- ۴ - همان.
- ۵ - «ابن ندیم»: " الفهرست " ص ۲۶، دارالمعرفه - بیروت.
- ۶ - محمد بن اسماعیل بخاری: صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۶۸.
- ۷ - محمد بن اسماعیل بخاری: صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۶۸.
- ۸ - جلال الدین عبدالرحمن سیوطی: الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۵۸.
- ۹ - همان، ج ۱، ص ۲۵۸.
- ۱۰ - جلال الدین سیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۸۱-۸۲

- ۱۱ - میرزا محمد کشمیری دهلوی: منتخب کنز العمال، ج ۲، ص ۵۰ (احمد بن حنبل)
- ۱۲ - جلال الدین عبدالرحمن سیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۸۲
- ۱۳ - مسلم بن حجاج نیشابوری: صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۷۵
- ۱۴ - عبدالله بن عبدالرحمن دارمی: سنن دارمی، ج ۳، ص ۱۴۴۴
- ۱۵ - احمد بن حنبل، مسند احمد، ج ۵، ص ۲۱۹
- ۱۶ - همان، ص ۱۳۲
- ۱۷ - جلال الدین عبدالرحمن سیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۸۴
- ۱۸ - مالک بن انس، الموطأ، تحقیق محمد فواد عبدالباقی (قاهره، ۱۹۵۱م) ج ۲، ص ۸۲۴
- ۱۹ - ابن خطیب، محمد عبداللطیف، الفرقان، صص ۵۰ - ۵۲
- ۲۰ - جزایری، سید نعمت الله، رساله منبع الحیاة، ص ۶۸۷۰
- ۲۱ - محدث نوری، میرزا حسین، فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الارباب، مقدمه‌ی سوم، ص ۲۵
- ۲۲ - محدث نوری، میرزا حسین، فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الارباب، مقدمه‌ی سوم، ص ۲۵
- ۲۳ - فیض کاشانی، ملا محسن، الوافی، ج ۲، ص ۲۷۴
- ۲۴ - شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۸۶
- ۲۵ - کتاب فصل الخطاب دارای سه مقدمه و دوازده فصل و یک خاتمه است: در مقدمه‌ی نخست روایات جمع و تألیف قرآن را که از نظر متن مختلف و گوناگون‌اند، یادآور می‌شود و متذکر می‌گردد که جمع و تألیف قرآن هم‌گون با تألیف دیگر کتب نمی‌باشد، در نتیجه نمی‌توان نظم و ترتیبی که در دیگر مؤلفات است در قرآن انتظار داشت.
- * در مقدمه‌ی دوم انواع تغییر و تحریف متصور در قرآن را بیان می‌دارد.

* در مقدمه‌ی سوم گفتار بزرگان علمای شیعه را در این باره نقل و احیاناً نقد می‌کند.

در فصول دوازده‌گانه: فصول دوازده‌گانه در واقع

دلایل اثباتی او را تشکیل می‌دهد که به شرح زیر است:

در فصل اول مدعی آن است که کتب گذشته تحریف گردیده و هر

آنچه در امم سالفه رخ داده در این امت نیز رخ خواهد داد.

* در فصل دوم گوید: «نحوه‌ی جمع و تألیف قرآن که پس از

پیامبر انجام گرفت، طبعاً مستلزم افتاده‌گی برخی آیات و کلمات یا جا

به‌جایی آن‌ها می‌گردد».

* در فصل سوم توجیهاات بزرگان اهل سنت را پیرامون روایات

تحریف که در کتب حدیثی آنان آمده، یادآور می‌شود.

* در فصول چهار و پنج و شش گوید که هریک از کسان مانند

علی و عبدالله بن مسعود و ابی بن کعب، برای خود مصحفی

گردآورده بودند که طبعاً با یکدیگر اختلاف داشته‌اند.

* در فصل هفتم گوید: «عثمان برخی آیاتی را که مصلحت ندیده

از قرآن حذف نموده است»

* در فصل هشتم روایات حشوییه‌ی عامه را شاهد آورده است.

* در فصل نهم از کعب‌الاحبار روایتی نقل می‌کند که در حضور

معاویه گفته: «موالید پیامبر و عترت او را در ۷۲ کتاب آسمانی

خوانده است». نیز از وی روایت می‌کند اسامی دوازده امام را در

تورات خوانده، که راوی خبر (هشام دستوائی) از یک یهودی به‌نام

"عثو بن اوسو" که در حیره (شهری نزدیک کوفه در عراق) با او

ملاقات کرده، در این باره سؤال می‌کند. او نیز تصدیق کرده و نام

دوازده امام را به‌لغت «عبری» برای او می‌شمرد (که بیش‌تر

به‌شوخی می‌ماند) آن‌گاه محدث نوری نتیجه می‌گیرد: «چگونه

می‌شود که نام دوازده امام در ۷۲ کتاب آسمانی از جمله تورات آمده

باشد ولی در قرآن (که ضرورت بیش‌تری اقتضاء می‌کند) نیامده

باشد!»

- * در فصل دهم اختلاف قرائات را شاهد آورده است.
- * در فصل یازدهم روایاتی آورده که بهگمانش، بهطور کلی بر تحریف قرآن دلالت دارند.
- * در فصل دوازدهم روایاتی آورده که بر موارد تحریف بالخصوص اشارت دارند.
- * درخاتمی کتاب: ادله منکرین تحریف را آورده و مناقشه نموده است. بالاخره هم شخصیت و هم جایگاه علمی و هم کتاب محدث نوری آنقدر اهمیت داشت که از همان آغاز علمای شیعه بهتألیف کتاب‌های در مقابله با این اثر دست زدند سید هبة الدین شهرستانی می‌گوید: «حوزه همچون دریای خروشان، علیه حاجی نوری و کتاب او بهتلاطم در آمد و مجلس و محفلی نبود که علیه او نخرشود و با زبان‌های برنده و عباراتی تند او را مورد نکوهش و ملامت قرار ندهند و طوفان سهمگینی علیه او سر تا سر حوزه را فرا گرفته بود» از جمله شیخ محمود تهرانی در سال ۱۳۰۲ (ه ق) ردیه‌ی بهنام «کشف الارتیاب عن تحریف الکتاب» بر آن نگاشت؛ و محدث نوری نیز در پاسخ به‌آن، رساله‌ی بهنام «الجواب عن شبهات کشف الارتیاب» را تألیف کرد و بر نظرات پیشین خود پای فشرد؛ یا نظر خود را تشریح کرد و کوشید تا سوءتفاهم‌های پیش‌آمده را برطرف سازد. او درباره‌ی این رساله گفته که رضایت ندارد کسی پیش از خواندن رساله، کتاب «فصل الخطاب» را بخواند و این رساله بهمنزله‌ی تکمله‌ی کتاب فصل الخطاب است.
- مانند شیخ محمود تهرانی، تعداد زیادی از علمای شیعه، ردیه‌های بر کتاب نوری نوشته‌اند:
- * کشف الارتیاب فی عدم تحریف کتاب رب الارباب، تألیف معرب تهرانی (م ۱۳۱۳، ه ق)
- * حفظ الکتاب الشریف عن شبهة القول بالتحریف، تألیف سید محمد حسین شهرستانی (م ۱۳۱۵)

- * تنزيه التنزيل، تأليف عليرضا حكيم خسروانى تاريخ چاپ (١٣٧١ هـ ق)
- * الحجة على فصل الخطاب فى ابطال القول بتحريف الكتاب، تأليف عبدالرحمن محمدى هيدجى تاريخ چاپ (١٣٧٢ هـ ق)
- * البرهان على عدم تحريف القرآن (برهان روشن) تأليف ميرزا مهدي بروجردي تاريخ چاپ (١٣٧٤ هـ ق)
- * آلاء الرحيم فى الرد على تحريف القرآن الكريم، تأليف ميرزا عبدالرحيم مدرس خيابانى تاريخ چاپ (١٣٨١ هـ ق)
- * صيانة القرآن من التحريف، تأليف محمدهادى معرفت تاريخ چاپ (١٤١٦ هـ ق)
- * القرآن الكريم فى روايات المدرستين، تأليف سيد مرتضى عسكرى تاريخ چاپ (١٤٢٠ هـ ق)
- * اكدوبة تحريف القرآن بين الشيعة و السنة، تأليف رسول جعفریان تاريخ چاپ (١٤١٦ هـ ق)
- * آلاء الرحمن فى تفسير القرآن، تأليف شيخ جواد بلاغى
- * البيان فى تفسير القرآن، تأليف سيد أبو القاسم خويى
- * افسانهى تحريف قرآن، تأليف رسول جعفریان
- * افسانهى تحريف، تأليف مهدي فخر كرماني
- * التحقيق فى نفي التحريف، تأليف سيد على حسيني ميلانى
- * حقائق هامة حول القرآن الكريم، تأليف سيد جعفر مرتضى
- عاملى
- * سلامة القرآن من التحريف، تأليف جواد محمدى.