



Re-examination of Ali's Saying "النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا"; From an Ethical Recommendation to a Social Guideline?

Alireza Khorasani^{1*}

Yahya Mirhoseini²

Abstract

The Saying "النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا" is one of the most famous narrations of Imam Ali, that has been recorded in the Shiite narrative books, especially in the books of Sayyed Razi. This teaching has been noted by its two frequency in the short words section of Nahj al-Balagha - Sayings 172 and 438 - and it can be an indication of the Importance of this sentence to Sayyid Razi. This phrase is widely used and continues to be used by scholars and the general public as a catchphrase. Based on the dominant and accepted reading in the Islamic Resources, this Saying means "people are enemies of what they are not knowing"; therefore, the above narration is included among the recommendations of personal ethics. However, this research, using a descriptive-analytical method and using the textual studies and Arabic grammar and literature, seeks to explain the dominant reading and present another reading as a probability in order to elevate it from a purely individual recommendation to a social guideline.

Keywords

Hadith Analysis, "النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا", Reading Hadith, Interpersonal / Social Relations.

Article Type: Research

1. Responsible Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Shahid Sadoughi Yazd University of Medical Sciences, Yazd, Iran. Email: khorasaniali@ssu.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Maybod University, Maybod, Iran. Email: Mirhoseini@meybod.ac.ir

Received on: 05/08/2025 Accepted on: 18/11/2025

Copyright © 2026, Khorasani & Mirhoseini





تلفن: ۰۲۱-۲۵۸۸-۳۸۹۵
شماره فکس: ۰۲۱-۲۵۸۸-۴۴۱۷

مطالعات فقه حدیث



DOI: 10.30479/mfh.2025.22381.2496

بازخوانی حکمت علوی «النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا»؛ توصیه‌ای اخلاقی یا دستورالعملی اجتماعی؟

علیرضا خراسانی^۱
یحیی میرحسینی^۲

چکیده

روایت «النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا»، یکی از مشهورترین روایات امام علی (ع) است که در جوامع روایی شیعه به ویژه در آثار سیدرضی ثبت است. این آموزه تنها جمله‌ای است که به صورت کامل و مستقل، دوبار در بخش کلمات قصار نهج البلاغه - حکمت‌های ۱۷۲ و ۴۳۸ جای گرفته است و می‌تواند نشانه‌ای از اهمیت آن، در اندیشه سیدرضی باشد. این عبارت به عنوان یک زبان‌زد، بسیار نزد اهل علم و عموم مردم به کار رفته و می‌رود. بر پایه اعراب و خوانش غالب و پذیرفته شده در تراث فرهنگی جهان اسلام، این حکمت به معنای «دشمنی مردم با آن چیزی است که بدان جهل دارند»؛ پس روایت فوق در زمره توصیه‌های اخلاقی فردی، جایابی می‌شود. اما این پژوهش با روشی توصیفی - تحلیلی و با استمداد از متن پژوهی و مباحث ادبیات عرب، می‌کوشد ضمن تبیین خوانش مسلط، خوانش دیگری را به عنوان یک احتمال، فراروی نهد. بر اساس خوانش پیشنهادی این پژوهش، روایت فوق از توصیه‌ای صرفاً فردی به دستورالعملی اجتماعی ارتقا یافته است.

کلیدواژه‌ها

فقه‌الحديث، «النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا»، خوانش روایت، روابط بینافردی-اجتماعی.

نوع مقاله: پژوهشی

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی شهید صدوقی یزد، یزد، ایران (نویسنده مسئول).

khorasani@ssu.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران. Mirhoseini@meybod.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷



ناشر: دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)

۱. طرح مسأله

روایت «النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا»، یکی از مشهورترین روایات امام علی (ع) است که دو مرتبه در بخش کلمات قصار نهج البلاغه ثبت شده است (سیدرضی، ۱۴۰۷ق، ۵۰۱، ۵۵۳). سیدرضی این روایت را در کتاب خصائص الائمة نیز نقل کرده است (همو، ۱۴۰۶ق، ۱۱۰). لیشی واسطی و تمیمی آمدی نیز این سخن را از آن حضرت نقل کرده‌اند (لیشی واسطی، ۱۳۷۶ش، ۶۱؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ۲۸). طیبی است که منابع متأخر نیز این سخن را ثبت کرده‌اند (برای نمونه، نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۱۹؛ حکیمی، ۱۳۸۰ش، ۱: ۲۹۰). عاصمی از محدثان اهل سنت در سده پنجم نیز هم‌زمان با سیدرضی، این حدیث را در شمار سخنان امام علی (ع) ذکر کرده است (عاصمی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۲۷). در همان سده، این سخن در منابع زیدیه نیز از زمره سخنان آن حضرت برشمرده شده است (موفق بالله، ۱۴۲۱ق، ۳۰۴).

افزون بر این، این سخن را می‌توان در سایر منابع تراث دینی پی گرفت. میدانی در سده ششم به هنگام برشمردن تعدادی از سخنان امام علی (ع) که به ضرب‌المثل تبدیل شده‌اند، به روایت فوق اشاره کرده است (میدانی، ۱۳۶۶ش، ۲: ۴۲۲). این حکمت به مرور زمان به صورت قاعده‌ای در محاورات مسلمانان در آمده است و گروهی، در محاجّه با مخالفان خود، آن را دستمایه نکوهش آنان قرار داده‌اند. برای نمونه سبکی در سده هشتم درباره مخالفان علم کلام می‌گوید: «لَا يَجْحَدُ عِلْمَ الْكَلَامِ إِلَّا أَحَدُ رَجُلَيْنِ، جَاهِلٌ رَكَنَ إِلَى التَّقْلِيدِ ... وَ النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا؛ علم کلام را جز دو گروه کسی انکار نمی‌کند، گروه اول جاهلی که تکیه‌گاهش تقلید است ... و مردم با چیزی که نمی‌دانند دشمنند» (سبکی، بی‌تا، ۳: ۴۲۲).

حسن عیسی حکیم نیز در سده اخیر، علت مخالفت برخی از فقها از جمله صاحب «عروة الوثقی» با برخی از دانش‌ها از آن جمله فلسفه را عدم شناخت آنان از این دانش‌ها می‌داند: «وَالسَّيِّدُ وَبِالرَّغْمِ مِنْ إِقْرَارِهِ بِأَنَّهُ لَمْ يَدْرُسْ هَذِهِ الْعُلُومَ يَعْتَبِرُهَا جَمِيعاً مَرْفُوضَةً وَبَاطِلَةً حَسَبَ قَاعِدَةِ النَّاسِ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا؛ و سید با آن که اقرار کرده است که این علوم را نخوانده است، به حکم این قاعده که مردم با چیزی که نمی‌دانند دشمنند، همه آن‌ها را مردود و باطل دانسته است» (حکیم، ۱۴۲۷ق، ۷: ۲۱۷).

در برخی منابع اهل سنت، این سخن به «ذو النون مصری» نسبت داده شده است (ابونعیم، بی‌تا، ۱۰: ۲۴۲) که با توجه به تقدم انتساب آن به حضرت علی (ع)، باید گفت ذوالنون نیز در سخن خود، از کلام حضرت بهره برده است.

درباره این روایت بواسطه شهرتی که نزد علما و عموم مردم دارد، حرف و سخن بسیار به زبان آمده و به رشته تحریر کشیده شده است؛ بیش از همه باید به کتب اخلاقی اشاره کرد که این روایت را در ابواب «شایسته بودن آموختن همه علوم» و «ناشایستگی واگذاردن دانشی از دانش‌ها» به ثبت آورده و آن را دست‌مایه مباحث نظری خود قرار داده‌اند (برای نمونه، نک: راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ۲۳۲؛ غزالی، بی‌تا، ۳۴۸؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۱۵).

طبیعی است که در شروع نهج‌البلاغه نیز بحث و نظر بسیار مشاهده شود؛ بیش از همه در شروع دوره معاصر و با رویکرد اخلاقی و اجتماعی، شرح و بسط دیده می‌شود (نک: مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۶ش، ۱۳: ۳۸۱؛ مغنیه، ۱۹۷۹م، ۴: ۳۲۶). در کنار این حجم از نوشته‌های ارزشمند، اما پژوهش مستقلی که خوانش‌های متعدد این روایت را گرد آورده باشد و آن‌ها را مورد مذاقه قرار داده و بکوشد خوانش دیگری را به آزمون بگذارد، یافت نشد لذا به نظر می‌رسد این نوشتار، از نوآوری کافی برخوردار باشد.

۲. مروری بر اعراب مرسوم و خوانش‌های مسلط

نسخه‌های موجود نهج‌البلاغه، این حکمت را به این شکل اعراب‌گذاری کرده‌اند: «النَّاسُ أَغْدَاءُ مَا جَهِلُوا». در نسخه‌های خطی موجود در نرم‌افزار «معارف علوی» نیز این حکمت یا بدون اعراب‌گذاری و یا با همین اعراب آمده است. بر اساس این اعراب‌گذاری «الناس» مبتداء و مرفوع و «اغداء» خبر آن و مرفوع است که در همان حال مضاف نیز می‌باشد. «ما» اسم موصول است که در جایگاه مضاف‌الیه قرار گرفته و محلاً مجرور است. «جهلوا»، فعل و فاعل و در جایگاه صله برای «ما» و محلی از اعراب ندارد» (حسن‌اوی، ۱۴۳۷ق، ۱۰: ۳۳۴).

بنا بر این اعراب، «اغداء» مرفوع است و چون در جایگاه مضاف قرار گرفته است، تنوین نمی‌گیرد و علامت رفع آن، ضمه است. با این اعراب، این حکمت این‌گونه به فارسی برگردان می‌شود: «مردم، دشمن چیزی هستند که آن را نمی‌دانند». ترجمه‌های نهج‌البلاغه نیز کم و بیش مفهومی شبیه همین جمله را بازتاب داده‌اند (ارفع، ۱۳۷۸ش، ۱۲۵۹؛ انصاریان، ۱۳۸۸ش، ۳۴۳؛ جعفری، ۱۳۸۸ش، ۵۲۱؛ شهیدی، ۱۳۷۸ش، ۳۹۲). همه شارحان بجز حسینعلی منتظری که اعراب دیگری را نیز طرح کرده، بر همین دیدگاه بوده‌اند (نک: ادامه مقاله).

۲-۱. برداشت نخست: انکار نادانسته‌ها

فیض الاسلام حکمت را این‌گونه ترجمه و شرح نموده است: «مردم دشمن‌اند آنچه را که نمی‌دانند (زیرا نادانان آنچه می‌دانند دانش پندارند و جز آن را نادرست، چنان‌که در قرآن کریم می‌فرماید: «كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا» یعنی انکار می‌کنند چیزی را که به آن دست نیافته‌اند)» (فیض الاسلام، ۱۳۶۸ ش، ۱۱۶۸). در ارزیابی این سخن باید گفت گرچه از تبعات جهل، انکار آن دسته از چیزهایی است که شخص جاهل بدان آگاهی ندارد، اما آنچه امام در این حکمت از آن سخن گفته‌اند، دشمنی با نادانسته‌هاست؛ پس شرح واژه اعداء به انکار و تکذیب، کاستن معنای دشمنی به یکی از نمونه‌های آن است. به عبارت دیگر انکار می‌تواند نوعی از دشمنی با حقیقت باشد و نه تمام آن، در حالی که سخن امام کلی و بدون قید به نظر می‌رسد.

۲-۲. برداشت دوم: احساس حقارت، ریشه دشمنی با دانش

ابن میثم در شرح این حکمت، چنین گفته است: «جهل به چیزی باعث می‌شود، انسان دانستن آن را بی‌فایده بداند و این خود باعث کناره‌گیری شخص از آن چیز می‌شود. سپس این کناره‌گیری به وسیله عامل دیگری تشدید می‌گردد و آن این‌که از یک‌سو دانش، برترین چیزی است که اهل آن با آن بر جاهلان فخرفروشی می‌کنند و از سوی دیگر، اهل دانش به وسیله آن بر جاهلان حکمرانی کرده و جاهلان، دون‌پایگی خود و برتری اهل دانش را از آن دانسته و این آنان را در موضع دشمنی با دانش قرار می‌دهد» (ابن میثم، ۱۴۰۴ ق، ۵: ۳۳۷). ابن‌ابی‌الحدید، مکارم‌شیرازی و محدث قمی نیز سخنانی کم و بیش مشابه گفته‌اند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ ق، ۱۸: ۴۰۳؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ۱۳: ۳۸۱؛ قمی، ۱۳۷۶ ش، ۲۵۴). به نظر می‌رسد ابن میثم با این سخن، مسیر رسیدن از انکار به دشمنی را تبیین کرده است و پرسشی که بر سر راه تفسیر فیض الاسلام بود را پاسخ داده است. با این حال اما این شرح و بسط، چندان خالی از تکلف نیست؛ چه آن‌که اولاً جمع بین این دو گزاره که «جهل به چیزی باعث می‌شود، انسان دانستن آن را بی‌فایده بداند» و «جاهلان، دون‌پایگی خود و برتری اهل دانش را از دانش آنان می‌دانند» چندان موجه به نظر نمی‌رسد و هریک از این دو گزاره، جا را بر دیگری تنگ می‌کند. ثانیاً در برخی از دوره‌های تاریخی و حوزه‌های جغرافیایی، دانش چندان قدر و قیمتی نداشته است که اهل دانش با آن، بر افراد فاقد دانش فخرفروشی کنند و یا با آن بر دیگران حکمرانی کرده و برتری جویند، بلکه گاهی بر خلاف این اتفاق می‌افتاده است. چنان‌که امام علی (ع) خود درباره جامعه

جاهلی می‌فرماید: «جَاهِلُهَا مُكْرَم: جاهلانِش گرامی بودند» (سیدرضی، ۱۴۰۷ق، ۴۷). ثالثاً بر فرض تحقق حکمرانی و برتری اهل دانش در جامعه، باید اشتیاق جاهلان را در کسب آن برانگیزد نه دشمنی آنان را.

۲-۳. برداشت سوم: تاریکی جهل، ریشه دشمنی با خوبی‌ها

میرزا حبیب‌الله خویی در تبیین سخن امام، مسیر دیگری پیموده است: «جهل در حقیقت تاریکی‌هایی برهم‌انداخته در جان انسان است و به همین دلیل باعث دشمنی و وحشت می‌گردد و همچنان‌که اطفال و افرادی که بهره کمی از خرد دارند در تاریکی شب دچار وحشت می‌گردند و هرچه را می‌بینند حیوانی درنده یا دشمنی خطرناک می‌پندارند افراد جاهل نیز در تاریکی جهلشان، هر آنچه را به خوبی نمی‌شناسند زیان‌بخش پنداشته و از آن می‌ترسند» (خویی، ۱۴۰۰ق، ۲۱: ۲۴۹). شارحان دیگری نیز بر همین نظرند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۶ش، ۱۳: ۳۸۱؛ موسوی، ۱۴۱۸ق، ۵: ۳۵۰).

در نقد این برداشت باید گفت، در تعمیم آن می‌توان تردید روا داشت؛ زیرا بنا بر این برداشت، جهل بین انسان و مجهولاتش، دشمنی ایجاد می‌کند؛ اما نباید از نظر دور داشت که این مهم، همیشه این‌گونه نیست و همان‌گونه که تاریکی، گاهی موجب خطرناک پنداشتن چیزهای بی‌خطر و دشمنی با آن‌ها می‌گردد، گاهی نیز موجب بی‌زیان دانستن ناشناخته‌های خطرناک و آرامش در کنار آن‌ها می‌شود. از همین‌روست که جهالت حاکم بر انسان‌های کافر باعث ایجاد دوستی‌هایی می‌گردد که در روشنائی قیامت، رنگ باخته و تبدیل به دشمنی می‌گردد: «دوستان در آن روز دشمن یکدیگرند، مگر پرهیزگاران» (الزخرف: ۶۷).

با این توضیح، برداشت مؤید نیز چندان موجه به نظر نمی‌رسد که سخن امام را این‌گونه تحلیل و تعلیل کرده است: «آنچه را انسان بشناسد، با مزاج او ملائمت و هماهنگی پیدا خواهد کرد و همین، ارتباط زیاد بین انسان و آن چیز را رقم خواهد زد و چیزی را که انسان نمی‌شناسد، با طبع‌اش سازگار نمی‌شود و از او فاصله گرفته و دوری می‌کند» (موبد، ۱۴۲۴ق، ۶: ۲۸۶۶). این سخن نیز با این‌که درست است اولاً کلیت ندارد و ثانیاً در حکمت امام، سخن از دشمنی با مجهولات است و نه صرفاً فاصله گرفتن از آن. محمدجواد مغنیه در شرح این حکمت گفته است: «نادانی، ریشه زشتی‌ها و خطرناک‌ترین آن‌هاست. انسان جاهل با چیزی که خیر و صلاح دنیا و آخرتش را در پی دارد، دشمنی می‌ورزد و همین برای اثبات گمراه‌کنندگی و فسادآور بودن آن کافی است» (مغنیه، ۱۹۷۹م، ۴: ۳۲۷). به نظر می‌رسد سخن امام که می‌فرمایند آدمی، دشمن

مجهولات خویش است و سخن مغنیه که می‌گوید انسان جاهل با چیزی که خیر و صلاح دنیا و آخرتش را در پی دارد، دشمنی می‌ورزد، متفاوت است. در حقیقت مغنیه بر سخن امام، قیدی زده است که در حکمت ایشان وجود ندارد.

۲-۴. برداشت چهارم: حکمت، ناظر به معیار نوعی

مجموع این نکات باعث شده است برخی این سخن را نه اشاره به یک قاعده کلی بلکه ناظر به معیاری نوعی بدانند: «باید توجه داشت که این جملات و امثال آن، قاعده‌های کلی نیستند، بلکه معیارهایی نوعی هستند. یعنی آن که دشمنی آنان (جاهلان) با بسیاری از چیزها از روی جهالت است. مثلاً عداوت کافران با دیانت، نوعاً از سر جهالت است؛ چون به محتوا و ارزش دین واقف نیستند و با آن دشمنی می‌کنند» (<https://B2n.ir/gj3754>). این سخن تقریباً جواب‌گوی همه ایرادات گذشته است زیرا بیشتر ایراداتی که از نظر گذشت مربوط به موارد نقض، پذیرفتنی می‌نماید. این شارحان وارد بود و این نظر، حکمت را با وجود موارد نقض، پذیرفتنی می‌نماید. این نکته در برخی از ترجمه‌های انگلیسی سخن امام نیز به چشم می‌خورد که دشمنی با نادانسته‌ها را مربوط به اغلب موارد دانسته است و نه همه آن‌ها: «People often hate those things which they do not know or cannot understand» (<https://B2n.ir/jy7078>).

۲-۵. برداشت پنجم: حکمت، ناظر به جهل مرکب

می‌توان پیشنهاد داد که حکمت امام به گونه‌ای دیگر خوانش شود که سخن امام بر کلیت خویش باقی بماند؛ با این توضیح که منظور از جهل، «جهل مرکب» باشد. توضیح آن که جهل با توجه به شدت و ضعف آن به دو نوع بسیط و مرکب تقسیم می‌شود. جهل بسیط به معنای ندانستن واقعیت و جهل مرکب به معنای یقین خلاف واقع است (جرجانی، ۱۳۷۰ ش، ۳۶). به عبارت دیگر جهل مرکب، از دو جهل ترکیب شده است: «جهل فرد به واقعیت و جهل او به جهالت خویش. به همین دلیل، فرد خود را دانا و خبیر می‌پندارد» (شرتونی، ۱۴۱۶ ق، ۲: ۴۲۳). بدیهی است جهل مرکب مقابل هرگونه آگاهی قرار می‌گیرد و با وجود آن، آگاهی زمینه پیدایش ندارد.

بر این اساس می‌توان گفت موضوع این حکمت، جهل مرکب است و نه جهل بسیط. انسان تا جایی که در جهل مرکب قرار دارد چون خود را دانا می‌پندارد، هر چیزی غیر از باور خود را نادرست پنداشته و با آن به دشمنی می‌پردازد. همان‌گونه که

انسان عالم برای غلبه بر جهل و مجهولات خویش مبارزه می‌کند، انسانی که در جهل مرکب است نیز با آنچه جهل می‌پندارد - گرچه در حقیقت آگاهی است - دشمن است و با آن به مبارزه برمی‌خیزد. آنچه این برداشت را پذیرفتنی می‌سازد، معرفی جاهل در کلام امام علی (ع) است: «إِنَّ الْجَاهِلَ مَنْ عَدَّ نَفْسَهُ بِمَا جَهِلَ مِنْ مَعْرِفَةِ الْعِلْمِ عَالِمًا، وَبِرَأْيِهِ مُكْتَفِيًا...» و عَنْ طَلَبِ الْعِلْمِ مُسْتَكْبِرًا (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ۷۳).

اگر این برداشت پذیرفته شود می‌توان حکمت امام را این‌گونه ترجمه کرد: «انسان‌ها با چیزی که آن را نادرست می‌دانند دشمن‌اند». با این برداشت موارد نقضی که پیشتر، به آن اشاره شد برطرف خواهد شد، زیرا جهل مرکب همواره باعث دشمنی با حقیقت می‌شود و پس از رهایی از جهل مرکب و ورود به جهل بسیط است که انسان متمایل به حقیقت و پذیرای آن می‌شود.

۳. خوانش متفاوت از روایت: ارائه برداشتی اجتماعی

در کنار خوانش مسلط، می‌توان این حکمت را به گونه‌ای دیگر نیز خوانش نمود و فهمید. باید نخست به این مقدمه اشاره داشت که ساختار خط و ماهیت زبان عربی، ظرفیت خوانش‌های متعددی از یک نوشتار را پدید می‌آورد که از آن در اصطلاح زبان‌شناسی به «گشتارهای خوانشی» یاد می‌شود (میرجلیلی و همکاران، ۱۳۹۸ش، سراسر اثر). یکی از علل این گشتارها آن است که ناسخان کتب روایی به دلیل سرعت در کار و صرفه‌جویی در جوهر و کاغذ، در کنار مواردی چون چسباندن الفاظ به هم و ایجاد فاصله کم میان سطرها، فرصتی برای حرکت‌گذاری الفاظ روایات نداشته‌اند (همان).

بر این اساس شاید بتوان اعراب دیگری را نیز برای این حکمت پذیرفت: «النَّاسُ مَبْتَدَاءٌ وَمَرْفُوعٌ وَ«اعْدَاءٌ» خَبَرُ آن و مَرْفُوعٌ است. «ما» ظرف زمان و جمله «ما جهلوا» بنا بر ظرف بودن، محلاً منصوب است. بر اساس این اعراب، علامت رفع «اعْدَاءٌ» تنوین است زیرا بر خلاف اعراب قبل که در آن، این کلمه مضاف بود و نمی‌توانست تنوین بگیرد در این اعراب مضاف نیست و علامت رفع آن، تنوین رفع است. بنابراین، این حکمت، این‌گونه نوشته و ترجمه می‌شود: «النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا؛ مردم تا زمانی که خردورزی نکنند با هم دشمن هستند». از میان شارحان نهج البلاغه، فقط حسینعلی منتظری این احتمال را با ترجمه‌ای متفاوت، طرح کرده، ولی آن را نپذیرفته است: «اگر کلمه «ما» توقیته (زمانیه) باشد به معنای مادام است، و معنای جمله دگرگون می‌شود به این صورت: مردم با همدیگر دشمن‌اند مادامی که از هدف همدیگر بی‌اطلاع

هستند؛ که البته این معنا، خلاف ظاهر است و همان معنای اول که موصوله باشد صحیح است» (منتظری، ۱۳۹۵ ش، ۱۵: ۵۰۹).

از آن جا که اعرابی که این پژوهش به عنوان یک احتمال مطرح می کند در هیچ کدام از مصادر روایی اعراب گذاری شده نیامده است، باید ابتدا صحت آن را از منظر دستور زبان عربی و در صورت صحت، وجود یا عدم وجود نمونه هایی برای آن را در قرآن، روایات و محاورات کهن عرب بررسی کرد. در ادامه هر یک از این موارد، به تفصیل تدارک شده است:

۳-۱. شواهد مبتنی بر ادبیات عرب: «ما» مصدریه ظرفیه در ادبیات عرب

ابن هشام یکی از اقسام «ما» را مصدری دانسته است و درباره آن گفته است: «مای مصدری خود به دو نوع زمانیه و غیر زمانیه تقسیم می گردد. مای غیر زمانیه مانند آیه «ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ» و مای زمانیه مانند آیه «أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» که در اصل «مدت پایدار بودن زندگی ام» بوده است» (ابن هشام، ۱۴۱۰ ق، ۱: ۳۰۴). ظاهر شوکت بیاتی، یکی از کاربردهای «ما» را «مصدریه ظرفیه» دانسته درباره «ما دُمْتُ» در آیه شریفه «وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (مریم: ۳۱) می گوید: «حرف «ما» و فعل «دام» به مصدر «دوام» به اضافه بیان زمان (مدت) تاویل می رود ... و تاویل «مادام»، «مدت ماندگاری من» است که بنابر ظرف بودن محلا منصوب است» (بیاتی، ۱۴۲۵ ق، ۲۳۳).

ازهری نیز افعالی که بر مبتدا و خبر داخل می شوند - و به تعبیر دیگر افعال ناقصه - را سه گونه دانسته و درباره گونه سوم می گوید: «نوع سوم این گونه، افعالی است که شرط عمل کردن آن ها در مبتدا و خبر (رفع مبتدا و نصب خبر) آن است که «ما» مصدریه و ظرفیه قبل از آن ها بیاید و این گونه صرفا یک فعل دارد که آن «دام» هست مانند «وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» که «ما» مصدریه ظرفیه است» (ازهری، بی تا، ۱: ۱۸۶).

۳-۱-۱. وجود «ما» مصدریه ظرفیه در سایر افعال

چنان که گفته آمد، در این که یکی از کاربردهای «ما» ظرف زمان بودن است اختلافی در بین نحویان نیست ولی از آن جا که بیشترین مثالی که نحویان برای این کاربرد ارائه کرده اند مربوط به فعل «مادام» بود شاید این شائبه در ذهن ایجاد شود که ممکن است این کاربرد، صرفا هنگام ترکیب «ما» و «دام» دیده شود.

برای رفع این شائبه باید در نظر داشت که اولاً نحویان از این کاربرد هنگام بحث از فعل «دام» و «مادام» (یعقوب، ۱۹۹۸م، ۳۶۶، ۵۹۸؛ یعقوب، ۱۹۸۷م، ۱: ۶۲۱، ۲: ۱۱۰۰) سخن گفته‌اند و مثال‌های مربوط به این فعل را ارائه کرده‌اند ولی در همه موارد، مصدریه و ظرفیه بودن را به طور مطلق از کاربردهای «ما» دانسته‌اند نه هنگام ترکیب با «دام»، و ثانیاً به فراخور بحث مثال‌هایی دیگری نیز ارائه کرده‌اند. برای نمونه ظاهر شوکت بیاتی به مثال‌های دیگری نیز استشهاد می‌کند که حرف «ما» با فعلی غیر از (دام) همراه شده است که یکی از آن‌ها این بیت است:

أَجَارَتَنَا إِنَّ الْخُطُوبَ تَنْوِبُ وَإِنِّي مُقِيمٌ مَا أَقَامَ عَسِيبُ

و می‌گوید: «معنای شعر آن است که من تا زمانی که عسیب (نام یک کوه) می‌ماند می‌مانم» (بیاتی، ۱۴۲۵ق، ۲۳۴).

۳-۱-۲. وجود «ما» مصدریه ظرفیه در قرآن

در قرآن کریم نیز «ما» مصدریه با افعالی غیر از «مادام» مشاهده می‌شود؛ برای نمونه، ابن عاشور در تفسیر «كُلَّمَا أَلْقَىٰ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ» (الملک: ۸) معتقد است: «واژه «کَلَّمَا» از واژه‌های «کل» - که بر شمول و گستردگی دلالت دارد - و «ما» مصدریه ظرفیه - که با فعل پس از خود تأویل به مصدر می‌رود - تشکیل شده است و معنای سخن این است که هر زمان که گروهی از آنان به جهنم ریخته می‌شوند ماموران، از آنان پرسش می‌کنند» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲۹: ۲۲). صاحب تفسیر کشاف هم در آیه «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي» احتمال مصدریه ظرفیه بودن «ما» را داده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۴۸۰).

اضافه بر نمونه‌های ارائه شده، از نگاه مفسران به ویژه مؤلفان تفاسیر ادبی یا تفاسیری که به ادبیات توجه داشته‌اند و مؤلفان کتب اعراب قرآن، استفاده از کاربرد ظرف زمان برای «ما» در قرآن کاملاً پذیرفته شده است؛ به نحوی که در موارد زیادی یا کاربرد «ما» رازمانیه دانسته و یا آن را یکی از احتمالات قرار داده‌اند: (برای نمونه، نک: ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ۲: ۲۹۱، ۳: ۱۶۰، ۲۵۴؛ ابن جزی، بی‌تا، ۱: ۳۳۲ و ۴۴۲؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۱: ۵۸۲، ۳: ۵۰۵؛ همو، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۳۷؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۱۶۳، ۳: ۴۵۴؛ درویش، ۱۴۱۵ق، ۴: ۴۱۸).

۳-۱-۳. وجود «ما» مصدریه ظرفیه در روایات

کاربست «ما» مصدریه ظرفیه در روایات نیز دیده می‌شود. برای نمونه، از پیامبر (ص)

نقل شده است که فرمودند: «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ بِخَيْرٍ مَا لَمْ يَسْتَعْجِلْ» (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ۶: ۱۰۰). همچنین از آن حضرت نقل شده است که فرمود: «لَا يَزَالُ أَهْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بِخَيْرٍ مَا لَمْ يُبَالُوا مَا انْتَقَصَ مِنْ أَمْرِ دُنْيَاهُمْ فِي أَمْرِ دِينِهِمْ» (همان، ۵: ۳۱۲). از امام علی (ع) نیز سخنی با همین کاربست نقل شده است: «أَتَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وُلِّيتُ عَلَيْهِ، وَاللَّهُ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَمَا أَمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا» (سیدرضی، ۱۴۰۷ق، ۱۸۳).

آمدی پس از حکمت «الأناس أعداء ما جهلوا» که محل بحث این پژوهش است، بلافاصله این حکمت را از امام علی (ع) نقل کرده است: «الأناس بخير ما توافقوا» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ۲۸) که مناسبت‌ترین اعراب در آن، مصدری و ظرفی بودن «ما» است. شاید همین را نیز بتوان قرینه‌ای بر مصدری و زمانی بودن «ما» در حکمت مورد بحث دانست؛ زیرا آمدی در فصل‌بندی سخنان امام (ع)، تجانس لفظی و ارتباط معنوی سخنان را رعایت کرده است و این را می‌توان از فصل آغازین کتاب که با «الذين يعصم» و «الذين تسلم»، «الذين يجل» و «الذين تذل» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ۱۷) آغاز شده است تا پایان کتاب دید. بنابراین معنای این دو حکمت این خواهد بود: «مردم تا زمانی که جاهل‌اند، در دشمنی با هم هستند و تا زمانی که تفاوت همدیگر را می‌پذیرند، در خیر و آرامش قرار دارند».

نمونه‌های دیگری از کاربست «ما» مصدری ظرفی در روایات به چشم می‌خورد که از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود (برای نمونه، نک: صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۱۱: ۵۸؛ کوفی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۹۹؛ صدوق، ۱۳۷۶ش، ۴۴۶؛ ابونعیم، ۱۴۲۲ق، ۵: ۲۸۸؛ موفق‌بالله، ۱۴۲۱ق، ۵۳۱؛ طوسی، ۱۳۶۵ش، ۶: ۱۸۱).

۳-۱-۴. وجود «ما» مصدریه ظرفیه در محاورات عربی کهن

پرسش دیگر این است که آیا کاربست «ما» مصدری ظرفی در نوشته‌ها و گفته‌های صدر اسلام، شایع بوده است یا نه؟ پاسخ این پرسش از این جهت اهمیت دارد که کلام معصومان با همه زیبایی و رسایی‌اش از زبان مردم دور نبوده است. به پایه شواهد، استفاده از این کاربرد شایع و رایج بوده و مخاطبان هیچ ابهامی در فهم سخنانی که ما مصدریه ظرفیه در آن به کار رفته است، نداشته‌اند.

خطیب در شرح حال یکی از مجالس ابراهیم بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب (ع) می‌گوید: «ابوعمر و خطاب به ابراهیم گفت: «لَا نَزَالُ بِخَيْرٍ مَا كَانَ فِينَا مِثْلُكَ» (خطیب، ۱۴۱۷ق، ۱۰: ۳۳۷) که ما در جمله فوق، مصدریه ظرفیه است.

همچنین ابن سعد پس از اشاره به دو نامه پیامبر (ص) به نجاشی، می‌گوید: نجاشی آن دورا در ظرفی نهاد و گفت: «لَنْ تَزَالَ الْحَبَشَةُ بِخَيْرٍ مَا كَانَ هَذَا الْكِتَابُ يَنْ أَظْهَرَهَا» (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۹۹). نمونه‌های زیادی از این کار بست به چشم می‌خورد که از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود (برای نمونه، نک: فسوی، ۱۴۰۱ق، ۳: ۳۱۳؛ موفق‌بالله، ۱۴۲۱ق، ۵۴۹؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۲۱ق، ۲۲۰؛ حمیدی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۳۲۶).

۲-۳. شواهد متنی و مبتنی بر خانواده حدیث

بر اساس آنچه گفته شد، خوانش و فهم جدید از این حکمت بر خلاف دستور زبان عربی و نیز برخلاف شیوه گفتار قرآن و معصومین (ع) نیست و می‌توان آن را به عنوان یک احتمال در نظر گرفت. از آن‌جا که این خوانش، بر دو گزاره «جهل در این حکمت به معنای بی‌خردی است» و «جهل عامل دشمنی بین انسان‌هاست» استوار است باید دید این دو گزاره از سوی سایر روایات هم‌خانواده، تأیید می‌شود یا خیر؟ به عبارتی این حکمت، با سایر روایات در موضوع جهل چه نسبتی دارد؟

۱-۲-۳. جهل به معنای بی‌خردی

توجه به این نکته بسیار حائز اهمیت است که جهل در زبان عربی، همواره در مقابل علم نیست. این واژه در مقابل علم (خلیل‌بن‌احمد، ۱۴۰۹ق، ۳: ۳۹۰)، حلم (ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ۱: ۴۹۴)، عقل (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ۴: ۶۹؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ۱۱: ۱۳۰)، وقار و وزانت (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۸۹) و درست رفتار کردن (مرتضی‌زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۴: ۱۳۰) قرار می‌گیرد و به معنای ندانستن، سبک‌سر بودن، نیاندیشیدن و نادرست رفتار کردن است. حماقت (معلوف، ۱۳۷۱ش، ۱: ۱۰۸)، ستم، خشونت و درشتی (همان) و بداخلاقی (بستانی، ۱۳۷۵ش، ۳۰۷) نیز از مصادیق جهل دانسته شده است.

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان همه معانی جهل را در دو حوزه آگاه نبودن و خردورز نبودن جای داد و معانی سبک‌سری، نادرست رفتار کردن، حماقت، ستم، خشونت و درشتی، و بداخلاقی را زیر مجموعه خردورز نبودن قرار داد؛ چراکه ریشه اصلی این زشتی‌ها خردورز نبودن است. اگرچه در پاره‌ای از موارد ریشه این زشتی‌ها ناآگاهی است ولی رفتار بدون آگاهی نیز خود گونه‌ای بی‌خردی است و انسان خردورز پیش از کسب آگاهی به خود اجازه اقدام نمی‌دهد. به همین دلیل است که بیشترین کاربرد جهل در قرآن، دوری از خردمندی و بردباری است (ایزوتسو، ۱۳۷۳ش، ۲۶۴-۲۷۸).

روایت به ثبت آمده از پیامبر (ص) نیز در همین راستاست: «مِنَ الْعِلْمِ جَهْلًا» (این شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ۵۷). این سخن پیامبر (ص) را برخی از لغت‌شناسان این‌گونه تبیین و تعلیل کرده‌اند: «هُوَ أَنْ يَتَعَلَّمَ مَا لَا يَحْتَاجُ وَيَدَعُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ» (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۴: ۱۳۱). بدیهی است که علم به معنای دانایی را - حتی اگر دانستن چیزهایی باشد که انسان را بدان نیازی نیست - نمی‌توان ندانستن شمرد ولی می‌توان آن را بی‌خردی دانست؛ زیرا خرد حکم می‌کند که از آن‌جا که برای انسان کسب همه دانش‌ها ناممکن است باید آنچه را برای او لازم است بیاموزد و از آموختن دانشی که به آن نیازی ندارد و حتی مزاحم کسب آگاهی‌های ضروری برای اوست، بپرهیزد. پس می‌توان سخن پیامبر را این‌گونه ترجمه نمود: «برخی آموختن‌ها، بی‌خردی است». امام علی (ع) نیز می‌فرماید: «كَفَى بِالْعَالِمِ جَهْلًا أَنْ يُنَافِيَ عِلْمَهُ عَمَلُهُ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ۵۲۲)؛ حدیثی که نشان می‌دهد انسان می‌تواند در حالی که عالم است جاهل (بی‌خرد) باشد؛ آگاهی دارد ولی بی‌خردی‌اش باعث می‌شود برخلاف دانسته خود رفتار کند.

در جوامع روایی، محدثانی همچون کلینی، فیض‌کاشانی و مجلسی عنوان فصل کتب خویش را «کتاب العقل و الجهل» - به جای کتاب العلم و الجهل - گذاشته‌اند؛ روشی که خود برگرفته از روش محدثان پیش از کلینی چون احمدبن خالد برقی و محمدبن حسن صفار است (ستار، ۱۴۰۱ش، سراسر اثر). از محتوای روایات این باب در کتب حدیثی نیز استفاده می‌شود، در غالب موارد، جهل در مقابل عقل قرار گرفته است، نه علم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰-۲۹؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۴۷-۱۲۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۸۱-۱۶۲). به همین دلیل محدثان پس از فراغت از کتاب العقل و الجهل، بابی با عنوان فضیلت علم یا فریضه بودن کسب علم گشوده‌اند (همان‌جاها).

التفات به تقابل واژه جهل با واژه عقل یا واژه‌های مترادف آن در روایات نیز همین نکته را می‌رساند. برای مثال باید به این موارد اشاره داشت: «التَّوَّاضُّعُ رَأْسُ الْعَقْلِ التَّكَبُّرُ رَأْسُ الْجَهْلِ» (لثی واسطی، ۱۳۷۶ش، ۶۷)، «رَأْسُ الْجَهْلِ مُعَادَاةُ النَّاسِ رَأْسُ الْحِكْمَةِ مُدَارَاةُ النَّاسِ» (همان، ۲۶۴)، «الْعُجْبُ رَأْسُ الْجَهْلِ التَّوَّاضُّعُ عُنْوَانُ النَّبْلِ» (همان، ۳۹)، «رَأْسُ الْعَقْلِ التَّوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ، رَأْسُ الْجَهْلِ مُعَادَاةُ النَّاسِ» (همان، ۲۶۴). تقابلی که در روایات فراوان به چشم می‌خورد (برای نمونه، نک: تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ۳۳؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ۲۰: ۲۸۵؛ لثی واسطی، ۱۳۷۶ش، ۳۹).

در حدیث جنود عقل و جهل نیز عقل و جهل در مقابل هم قرار گرفته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۱). جدای از این تقابل، «علم» از جنود «عقل» و «جهل» از جنود «جهل»

دانسته شده است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ۴۰۱) و از آن جا که جهل در عنوان حدیث در تقابل با عقل و به معنای بی‌خردی است، جهل دوم که در میانه حدیث از جنود جهل اول معرفی شده است به معنای ندانستن است؛ نکته‌ای که کمی پیشتر به آن اشاره شد و با این حکمت نیز تایید می‌شود: «الْعِلْمُ عُنْوَانُ الْعَقْلِ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶ش، ۲۴). استخراج مفاهیم از طریق واژه‌های جانشین نیز همین گزاره را تایید می‌کند. به طور مثال در روایتی آمده است: «الْجَاهِلُ لَنْ يُلْقَى أَبَداً إِلَّا مُفَرَّطاً أَوْ مُفَرَّطاً» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ۹۱) و در روایت دیگری آمده است: «لَا يُلْقَى الْأَحْمَقُ إِلَّا مُفَرَّطاً» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶ش، ۵۳۹). جانشین شدن واژه «احمق» در روایت دوم به جای واژه «جاهل» در روایت اول نشان از این دارد که «جاهل» در روایت اول، همان «احمق» در روایت دوم است. ناگفته نماند که در روایات اخلاقی، احمق کسی که ناتوانایی ذهنی دارد نیست، بلکه کسی است که با وجود توانایی فکری و آگاهی، خردورزی نکرده و ناشایستگی اخلاقی زیادی دارد (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ۸۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ۲۲۱). این جانشینی، در روایات کم دیده نمی‌شود که اشاره به آن‌ها فرصتی گسترده می‌طلبد (برای نمونه، نک: لیثی واسطی، ۱۳۷۶ش، ۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۶ و ۲۹).

تحلیل و تبیین روایات نیز همین نکته را تایید می‌کند. مثلاً امام در روایت پیش گفته فرموده‌اند: «الْجَاهِلُ لَنْ يُلْقَى أَبَداً إِلَّا مُفَرَّطاً أَوْ مُفَرَّطاً» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ۹۱) و یا در سخنی مشابه فرموده‌اند: «لَا تَرَى الْجَاهِلَ إِلَّا مُفَرَّطاً أَوْ مُفَرَّطاً» (سیدرضی، ۱۴۰۷ق، ۴۷۹). اگر جهل در این سخن در مقابل علم و به معنای ندانستن باشد، این حکمت را باید چنین فهم کرد که برای رهایی از افراط و تفریط باید دانش افراد، فزونی بگیرد. این در حالی است که گاهی دانشمندان نیز اهل افراط یا تفریط بوده و هستند ولی اگر جاهل بی‌خرد معنا شود، ظرافت سخن امام آشکار می‌گردد: «انسان بی‌خرد یا اهل افراط است و یا اهل تفریط». تاکید امام در این حکمت بر ضرورت خردمندی و آسیب‌های دوری از آن است؛ آسیب‌هایی که ممکن است دامن عالمان و حتی عالمان دین را نیز بگیرد زیرا هر دانشمندی خردمند نیست و به همین علت هر دانشمندی به دور از افراط و تفریط نیست.

۳-۲-۲. نسبت خوانش احتمالی با روایات هم‌خانواده

بر اساس خوانش احتمالی از حکمت مورد بحث، جان‌مایه سخن امام، آموزه‌ای اجتماعی و درمان یکی از مهم‌ترین و مزمن‌ترین دردهای بشر یعنی عداوت‌ها و دشمنی‌هاست. دردی که با تمام پیشرفت‌های علمی هنوز به قوت خود باقی است. خوانش جدید از

این حکمت، ریشه مشکلات موجود در روابط انسانی را خردورز نبودن و درمان آن را توسعه و تعمیق خردورزی در میان آدمیان می‌داند. اکنون باید دید این خوانش با روایات هم خانواده تأیید می‌شود؟ زیرا سخنان معصومان، همه تراویده از یک سرچشمه است و هریک دیگری را تأیید و تبیین می‌کند و به همین دلیل یکی از راه‌های دسترسی به متن و معنای حدیث، تشکیل خانواده حدیث است (طیبی و همکاران، ۱۴۰۳، ش، ۲۴۴). برای نمونه، مجلسی در کتاب السماء والعالم، پس از تشکیل خانواده حدیث - گردآوری ۸۴ روایت پیرامون فرشتگان - برداشت نهایی خود را ارائه می‌نماید (شریفی و همکاران، ۱۳۹۸، ش، ۲۵۲).

امام علی در حدیثی فرموده‌اند: «رَأْسُ الْجَهْلِ مُعَادَاةُ النَّاسِ، أَوْجُ بِي خَرْدِي، دَشْمَنِي بَا مَرْدَمِ اسْت» (لثی واسطی، ۱۳۷۶، ش، ۲۶۴). سخن دیگری از امام علی (ع) رابطه بین جهل و دشمنی را چنین آسیب‌شناسی کرده است: «رَأْسُ الْجَهْلِ الْجَوْر» (همان، ۲۶۳). بر اساس این سخن، جهل و بی‌خردی انسان را از عدل و انصاف که ریشه صلح و دوستی است (الحجرات: ۹) دور کرده او را به ستم و امی دارد. از دیگر عوامل دشمنی بین انسان‌ها خودپسندی و خودبزرگ‌بینی است که امام علی (ع) نسبت بین آن و جهل را این‌گونه ترسیم کرده‌اند: «الْعُجْبُ رَأْسُ الْجَهْلِ» (لثی واسطی، ۱۳۷۶، ش، ۳۹) و «التَّكْبُرُ رَأْسُ الْجَهْلِ» (همان، ۶۷).

در نقطه مقابل جهل، خردورزی اصلاح‌گر روابط انسانی دانسته شده است: «رَأْسُ الْعَقْلِ بَعْدَ الدِّينِ التَّوَدُّ إِلَى النَّاسِ وَاصْطِنَاعُ الْخَيْرِ إِلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ» (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ق، ۳۷)، «رَأْسُ الْعَقْلِ بَعْدَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ مُدَارَاةُ النَّاسِ فِي غَيْرِ تَرْكِ حَقِّ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ق، ۴۲)، «وَاعْلَمْ أَنَّ رَأْسَ الْعَقْلِ بَعْدَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مُدَارَاةُ النَّاسِ وَلَا خَيْرَ فِيمَنْ لَا يُعَاشِرُ بِالْمَعْرُوفِ مَنْ لَا بُدَّ مِنْ مُعَاشَرَتِهِ» (صدوق، ۱۴۱۳، ق، ۴: ۳۸۷). آموزه‌ای که در روایات بسیاری به چشم می‌خورد. (برای نمونه، نک: صدوق، ۱۳۶۲، ش، ۱: ۱۵؛ همو، ۱۴۱۳، ق، ۴: ۳۹۵؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ق، ۳۲۸؛ لثی واسطی، ۱۳۷۶، ش، ۶۷، ۲۰۷، ۲۷۰ و ۳۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۷۵: ۱۱۱).

در هر حال، خوانش احتمالی از حکمت مورد بحث، هم‌صدا با روایاتی که از نظر گذشت این نکته را یادآور می‌شود که با خردمندی و تعامل خردمندانه با انسان‌هاست که می‌توان آتش دشمنی‌ها را سرد کرد و هرآنچه در روایات درباره نسبت «عقل» با «مداراة الناس»، «تحبب الی الناس»، «معاشرة الناس بالجميل»، «اصطناع الخير الی کل بر وفاجر» و... آمده است را در جامعه به ویژه جوامع علمی جاری و ساری نمود. پیشتر از امام علی (ع) روایت شد که: «لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا تَفَافُتُوا» (صدوق، ۱۳۷۶، ش، ۴۴۶) و

هم از آن حضرت نقل شد که «النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا تَوَافَقُوا» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ۲۸). اگر روایت آمدی را تحریف شده روایت شیخ صدوق ندانیم - چرا که در صورت تعارض، روایت اول در منابع بیشتری آمده است - و به صحت هر دو معتقد باشیم، تناقضی بین این دو روایت وجود ندارد زیرا خردمند تفاوت بین انسان‌ها را پذیرفته و همین پذیرش، زمینه وفای بین او و انسان‌ها را ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر، اگر خردمندانه به تفاوت‌های فکری و سلیقه‌ای دیگران نگریسته شود، زمینه رشد دانش و اخلاق فراهم می‌گردد و تا چنین است آدمیان در خیر و خوبی خواهند بود.

اعراب محتمل و برداشت ارائه شده از آن، با ژرفا و بلندای کلام معصومان (ع) سازگاری خوبی دارد؛ زیرا آنان امیران سخند (سیدرضی، ۱۴۰۷ق، ۳۵۴) و وقتی سخنی از آنان، تاب دو یا چند معنا داشته باشد بهترین آن معانی محتمل‌ترین آن‌هاست: «إِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِّي بِالْحَدِيثِ فَأَنْحَلُونِي أَهْنَاءَ وَ أَسْهَلَهُ وَ أَزْشَدَّهُ» (برقی، ۱۳۷۱ش، ۱: ۲۲۱). در مقابل برداشت پیشنهادی، موارد نقض و استثنایی وجود ندارد و سخن امام بدون هیچ حاشیه و تکمله‌ای بر کلیت خویش باقی می‌ماند. همچنین حکمت امام از توصیه‌ای فردی به آموزه‌ای اجتماعی تبدیل می‌شود و بر اساس آن، این حکمت نه وسیله‌ای برای متهم کردن دیگران به جهل، که زمینه‌ای برای درک دیگران با همه تفاوت‌هایشان و خاموش کردن شعله‌های عداوت و دشمنی با آنان است. این برداشت همچنین برداشت اول را نیز در خود جای می‌دهد؛ زیرا دشمنی با نادانسته‌ها - که درون مایه برداشت اول از حکمت مورد بحث است - نیز ریشه در بی‌خردی انسان دارد.

مجلسی، حکمت مورد بحث را به صورت «النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا» به ثبت آورده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۷۵: ۱۴) که خوانش مشهور را تقویت و خوانش احتمالی و پیشنهادی این پژوهش را با چالش روبرو می‌کند. البته نباید چند نکته را در مورد این نقل از نظر دور داشت: اول این که، این نقل اختصاص به بحارالانوار دارد و سایر محدثان، حکمت را به همان شکل مشهور ذکر کرده‌اند. دوم این که، مجلسی نیز در جایی دیگر، این حکمت را به شکل «النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا» (همان، ۱: ۲۱۹) نقل کرده است. سوم این که، مجلسی نقل اختصاصی خود از این حکمت را در ضمن پندهای امام علی (ع) که همگی از نهج البلاغه آورده است: «نَوْمٌ عَلَى يَقِينٍ خَيْرٌ مِنْ صَلَاةٍ فِي شَكٍّ. إِذَا نَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ. قَدَّرَ الرَّجُلُ قَدْرَ هِمَّتِهِ. قِيمَةُ كُلِّ أَمْرٍ مَا يُحْسِنُهُ. الْمَالُ مَادَّةُ الشَّهَوَاتِ. النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا. أَنْفَاسُ الْمَرْءِ خُطَّةٌ إِلَى أَجَلِهِ» (همان، ۷۵: ۱۴). چنان که پیداست این اندرزهای نقل شده از امام به ترتیب همان حکمت‌های ۹۷، ۷۱، ۴۷، ۸۱، ۵۸، ۱۷۲ و ۷۴ نهج البلاغه است.

چهارم این که، مجلسی این حکمت‌ها را چندان دقیق نقل نکرده است؛ به طور مثال حکمت «قَدَرُ الرَّجُلِ قَدَرُ هِمَّتِهِ» را که مجلسی به ثبت آورده است، در نهج البلاغه به شکل «قَدَرُ الرَّجُلِ عَلَى قَدَرِ هِمَّتِهِ» (سیدرضی، ۱۴۰۷ق، ۴۷۷) به ثبت آمده است. همچنین «أَنْفَاسُ الْمَرْءِ خُطَاؤُهُ إِلَى أَجَلِهِ» که در بحارالانوار به ثبت آمده است، در نهج البلاغه به این شکل روایت شده است: «نَفْسُ الْمَرْءِ خُطَاؤُهُ إِلَى أَجَلِهِ» (همان، ۴۸۰). بنابراین می‌توان حدس زد که نقل اختصاصی مجلسی از حکمت مورد نظر نیز سرنوشت مشابه دو حکمت مجاورش را پیدا کرده باشد.

همچنین منتظری چنان که پیشتر نقل شده احتمال ظرف زمان بودن «ما» در حکمت مورد بحث را مطرح ولی بلافاصله آن را با این استدلال که با این اعراب، مفهوم روایت خلاف ظاهر است، مردود دانست که می‌تواند اعراب و برداشت دوم را به چالش بکشاند. به نظر می‌رسد ریشه سخن منتظری ترجمه‌ای است که وی ارائه کرده است: «مردم با همدیگر دشمن اند مادامی که از هدف همدیگر بی‌اطلاع هستند» (منتظری، ۱۳۹۵ش، ۱۵: ۵۰۹). به نظر می‌رسد با توجه به ترجمه‌ای که در این نوشتار ارائه شد (مردم تا زمانی که خردورزی نکنند با هم دشمن هستند) نه تنها این اعراب و برداشت، خلاف ظاهر نیست بلکه با آموزه‌های اسلامی کاملاً سازگار است.

۴. تسری خوانش احتمالی به روایات مشابه

حکمت دیگری از امام علی (ع) روایت شده است که درون‌مایه‌ای همسان با حکمت مورد بحث دارد: «الْمَرْءُ عَدُوٌّ مَا جَهِلَ، الْمَرْءُ صَدِيقُ مَا عَقَلَ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶ش، ۳۹؛ تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰ق، ۳۳). اگر اعراب‌گذاری و خوانش اول از حکمت مورد بحث معیار قرار گیرد این حکمت نیز این‌گونه اعراب‌گذاری و ترجمه می‌شود: «الْمَرْءُ عَدُوٌّ مَا جَهِلَ، الْمَرْءُ صَدِيقُ مَا عَقَلَ: انسان با آنچه نمی‌داند دشمن و با آنچه می‌داند دوست است». این اعراب، در متونی که حدیث را به شکل اعراب‌گذاری شده ثبت کرده‌اند رایج است. شرح خوانساری از این حکمت نیز همین اعراب را تایید می‌کند (نک: آقاجمال خوانساری، ۱۳۶۶ش، ۱: ۱۱۶). همین برداشت را شهیدثانی نیز ارائه کرده است: «لَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَقْبَحَ فِي نَفْسِ الطَّالِبِ الْعُلُومَ الَّتِي وَرَاءَهُ كَمَا يَتَّقِي ذَلِكَ كَثِيرًا لِجَهْلَةِ الْمُعَلِّمِينَ فَإِنَّ الْمَرْءَ عَدُوٌّ مَا جَهِلَ؛ شایسته است معلم، علومی غیر از آنچه که خود تدریس می‌کند را در ذهن فراگیرانش زشت جلوه ندهد، کاری که فراوان از معلمان جاهل سر می‌زند، علت این رفتار آن است که انسان با آنچه نمی‌داند دشمن است» (شهیدثانی، ۱۴۰۹ق، ۲۰۱).

ولی اگر اعراب‌گذاری و خوانش دوم پذیرفته شود، این حکمت نیز این‌گونه اعراب‌گذاری و ترجمه می‌گردد: «الْمَرْءُ عَدُوٌّ مَا جَهِلَ، الْمَرْءُ صَدِيقٌ مَا عَقَلَ: انسان تا زمانی که خردورزی نکند اهل دشمنی و تا هنگامی که خردورز است اهل دوستی است». آنچه این برداشت را تقویت می‌کند، قرار گرفتن «جَهِلَ» در این حکمت، در مقابل «عَقَلَ» است که در نتیجه باید جهل را به معنای بی‌خردی گرفت. توجه به این نکته نیز که بر خلاف جهل به معنای ندانستن که در اکثر موارد نیازمند به مفعول است، جهل به معنای بی‌خردی - مانند عقل - غالباً بی‌نیاز از مفعول به کار می‌رود، می‌تواند برداشت دوم را تقویت کند.

۵. نتیجه‌گیری

۱- حدیث «النَّاسُ أَغْدَاءُ مَا جَهِلُوا» در منابع حدیثی شیعه بویژه در آثار سیدرضی بازتاب فراوانی داشته است. خوانش مسلط در ترجمه‌های فارسی و انگلیسی و همین‌طور شروح نهج‌البلاغه، به این صورت است: مردم نسبت به با آن چیزی که نمی‌دانند، دشمنی می‌ورزند.

۲- این آموزه در کتب اخلاقی نیز به این صورت، فهم و مورد استفاده قرار گرفته است. در این صورت، روایت فوق در زمره توصیه‌های اخلاق فردی، جایابی می‌شود.

۳- اما این پژوهش ضمن تبیین خوانش مرسوم، با نشان دادن متداول بودن کاربرد مای مصدریه در زبان عربی - چه در محاورات پیش و پس از اسلام و چه در کاربردهای قرآنی و روایی - این خوانش را پیشنهاد داد: «انسان‌ها تا زمانی که خردورزی نکنند، با هم دشمن هستند». برای اثبات این فهم از روایت، با تشکیل خانواده حدیث، نشان داده شد که جهل در روایات پیشوایان دینی، حوزه معنایی وسیعی را فراتر از نداشتن دانش دربردارد و در موارد فراوانی به معنای بی‌خردی است. با این خوانش که البته خوانش مسلط را در دل خود دارد، این آموزه از توصیه‌ای صرفاً فردی، به دستورالعملی اجتماعی ارتقا می‌یابد. با این برداشت، حکمت امام، نه وسیله‌ای برای متهم کردن دیگران به جهل، که زمینه‌ای برای درک دیگران با همه تفاوت‌هایشان و خاموش کردن شعله‌های عداوت و دشمنی با آنان است. این برداشت تصمیم‌سازان و تصمیم‌گیران هر جامعه‌ای را به توسعه و تعمیق خردمندی و تفکر انتقادی در آن جامعه دعوت می‌کند زیرا دانش، به تنهایی نمی‌تواند دشمنی‌ها را از بین ببرد.

دسترسی به داده‌ها

داده‌های تولیدشده در این پژوهش در متن مقاله ارائه شده است.

تضاد منافع نویسندگان

نویسندگان این مقاله اعلام می‌دارند که هیچ‌گونه تضاد منفعی در رابطه با نویسندگی و یا انتشار این مقاله ندارند.

منابع

- قرآن کریم.
- آقا جمال خوانساری، محمدبن حسین، شرح بر غرر الحکم و درر الکلم، مصحح: سیدجلال‌الدین محدث، تهران، دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۶ش.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، محقق: محمدابوالفضل ابراهیم، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- ابن بابویه، علی‌بن حسین، الإمامة و التبصرة، قم، مدرسة الإمام المهدی (عج)، ۱۴۰۴ق.
- ابن جزی، محمدبن احمد، التسهیل لعلوم التنزیل، محقق: عبدالله خالدی، بیروت، دارالارقم بن ابی‌الارقم، بی‌تا.
- ابن درید، محمدبن حسن، جمهرة اللغة، محقق: رمزی منیر بعلبکی، بیروت، دارالعلم، ۱۹۸۷م.
- ابن سعد، محمدبن سعد، الطبقات الكبرى، محقق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب، ۱۴۱۰ق.
- ابن شعبه حرانی، حسن‌بن علی، تحف العقول، مصحح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرّسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- ابن عاشور، محمدطاهر، تفسیر التّحریر و التّنویر، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ابن عبدالبر، یوسف، جامع بیان العلم و فضله، محقق: مسعد عبدالحمید سعدنی، بیروت، دارالکتب، ۱۴۲۱ق.
- ابن عطیة، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز، محقق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دارالکتب، ۱۴۲۲ق.
- ابن فارس، احمدبن فارس، معجم مقاییس اللغة، محقق: عبدالسلام محمد هارون، قم، کتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
- ابن میثم، میثم‌بن علی، شرح نهج البلاغة، تهران، الکتاب، ۱۴۰۴ق.
- ابن هشام، عبدالله بن یوسف، مغنی اللیب عن کتب الاعراب، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- ابو حیان، محمدبن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، مصحح: صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- ابو حیان، محمدبن یوسف، تفسیر النهر الماد من البحر المحیط، بیروت، دارالجنان، ۱۴۰۷ق.
- ابونعیم، احمدبن عبدالله، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، قاهره، دار أم القرى، بی‌تا.
- ابونعیم، احمدبن عبدالله، معرفة الصحابة، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
- ارفع، کاظم، ترجمه روان نهج البلاغة، تهران، فیض کاشانی، ۱۳۷۸ش.
- ازهری، خالد بن عبدالله، شرح التصریح علی التوضیح ابن مالک، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
- انصاریان، حسین، ترجمه نهج البلاغة، قم، دار العرفان، ۱۳۸۸ش.
- ایزوتسو، توشی‌هیکو، خدا و انسان در قرآن، مترجم: احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ش.
- برقی، احمدبن محمد، المحاسن، مصحح: سیدجلال‌الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱ش.

- بستانی، فواد افرام، فرهنگ ابجدی، تهران، اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۵ش.
- بیاتی، ظاهر شوکت، أدوات الإعراب، بیروت، مجد، ۱۴۲۵ق.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و دررالکلم، مصحح: مهدی رجایی، قم، دارالکتاب، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- ثعالبی، عبدالرحمن، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ش.
- جعفری، محمد مهدی، ترجمه نهج البلاغه، تهران، ذکر، چاپ سوم، ۱۳۸۸ش.
- حسنای، محمد جلیل عباس، اعراب نهج البلاغه، کربلا، جامعة السنویسی الإسلامية، ۱۴۳۷ق.
- حکیم، حسن عیسی، المفصل فی تاریخ النجف الاشرف، قم، مکتبة الحیدریة، ۱۴۲۷ق.
- حکیمی، محمدرضا، الحیاة، مترجم: احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ش.
- حمیدی، محمد بن فتح، الجمع بین الصحیحین، محقق: علی حسین بواب، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۳ق.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، مدینه السلام، محقق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب، ۱۴۱۷ق.
- خلیل بن احمد، العین، قم، مؤسسه دارالهجرة، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- خویی، حبیب الله بن محمد، منهاج البراعة، تهران، مکتبة الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۰ق.
- درویش، محی الدین، إعراب القرآن الکریم و بیانه، دمشق، دارالیمامة، ۱۴۱۵ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، الذریعة إلى مکارم الشریعة، محقق: ابوالیزید عجمی، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۴ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، مصحح: مصطفی حسین احمد، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، قاهره، داراحیاء الکتب العربیة، بی تا.
- ستار، حسین، سید محمد موسوی، و سید امیر الیاس موسوی. "اثرپذیری کلینی از پیشینیان در تدوین و تبویب اصول الکافی (مورد پژوهی؛ کتاب «عقل و جهل»، «ایمان و کفر» و «حجت»". مطالعات فهم حدیث ۸، ۱۶ (۱۴۰۱ش): ۹-۳۱. doi: 10.30479/MFH.2022.2581
- سید رضی، محمد بن حسین، خصائص الائمة، محقق: محمد هادی امینی، مشهد، آستان قدس، ۱۴۰۶ق.
- سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، نسخه صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
- شرتونی، سعید، اقرب الموارد فی فصح العربیة و الشوارد، تهران، دارالاسوة، ۱۴۱۶ق.
- شریفی، محمد، علی محمد میرجلیلی، و علیرضا لکزایی. "روش و مبانی فهم حدیث علامه مجلسی در کتاب السماء و العالم". مطالعات فهم حدیث ۵، ۱۰ (۱۳۹۸ش): ۲۳۹-۲۵۹. doi: 10.30479/ mfh.2019.1619
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، منیه المرید، مصحح: رضا مختاری، قم، مکتب الإعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
- شهیدی، جعفر، ترجمه نهج البلاغه، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۸ش.
- صدوق، محمد بن علی، الامالی، مترجم: محمد باقر کمره‌ای، تهران، کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶ش.
- صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، مصحح: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- صدوق، محمد بن علی، الخصال، مصحح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، مصنف عبدالرزاق، محقق: حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، المجلس العلمی، ۱۴۰۳ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط، قاهره، دارالحرمین، ۱۴۱۵ق.
- طیبی، علیرضا، و مرتضی افخمی. "روش فهم حدیث در پرتو احادیث با تکیه بر «صافی در شرح کافی» ملاخلیل قزوینی". مطالعات فهم حدیث ۱۱، ۲۱ (۱۴۰۳ش): ۲۳۱-۲۵۲. doi: 10.30479/ mfh.2024.19630.2329

- طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، محقق: سید حسن خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ ش.
- عاصمی، احمد بن محمد، العسل المصفی، مصحح: محمد باقر محمودی، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۸ ق.
- غزالی، محمد بن محمد، میزان العمل، محقق: سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف، چاپ دوم، بی تا.
- فسوی، یعقوب بن سفیان، المعرفة و التاريخ، محقق: اکرم ضیاء عمری، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۱ ق.
- فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی، ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران، فقیه، ۱۳۶۸ ش.
- فیض کاشانی، محمد، المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء، مصحح: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ ق.
- فیض کاشانی، محمد، الوافی، مصحح: کمال فقیه ایمانی، اصفهان، کتابخانه أمير المؤمنين (ع)، ۱۴۰۶ ق.
- قمی، عباس، شرح حکم نهج البلاغه، محقق: باقر قربانی زرين، تهران، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۶ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- کوفی، محمد بن سلیمان، مناقب الإمام أمير المؤمنين، محقق: محمد باقر محمودی، قم، مجمع احیاء الثقافة، ۱۴۲۳ ق.
- لیثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحكم و المواعظ، محقق: حسین حسینی بیرجندی، قم، دارالحديث، ۱۳۷۶ ش.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۳ ق.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، محقق: علی شیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
- معلوف، لويس، المنجد في اللغة، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۱ ش.
- مغنیه، محمد جواد، في ظلال نهج البلاغه، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ سوم، ۱۹۷۹ م.
- مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، قم، المؤتمر العالمی للشيخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام امیر المؤمنین (ع)، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶ ش.
- منتظری، حسینعلی، درس های از نهج البلاغه، تهران، سرایی، چاپ سوم، ۱۳۹۵ ش.
- موسوی، عباس علی، شرح نهج البلاغه الابلاغه، بیروت، دارالرسول، ۱۴۱۸ ق.
- موفق بالله، حسین بن اسماعیل، الاعتبار و سلوة العارفين، محقق: عبدالسلام بن عباس وجیه، عمان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ۱۴۲۱ ق.
- موید، یحیی بن حمزه، الديباج الوضی، محقق: خالد بن قاسم متوکل، صنعاء، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ۱۴۲۴ ق.
- میدانی، احمد بن محمد، مجمع الامثال، مشهد، آستانة الرضویة المقدسة، ۱۳۶۶ ش.
- میرجلیلی، علی محمد، یحیی میرحسینی، و محمد مهدی خیبر. "خلاً صورت ملفوظ روایات و گونه شناسی بسترهای چند خوانشی آن (عوامل بستر ساز گشتارهای خوانشی در صورت ملفوظ روایات)". تحقیقات علوم قرآن و حدیث ۱۶، ۴۱ (۱۳۹۸ ش): ۱۱۷-۱۴۳. doi: 10.22051/tqh.2019.23834.2296
- یعقوب، امیل، المعجم المفصل في اللغة و الأدب، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷ م.
- یعقوب، امیل، موسوعة النحو و الصرف و الإعراب، بی جا، بی نا، ۱۹۹۸ م.