

آیین‌های سحر در فرهنگ پیشااسلامی عرب و بازتاب آن‌ها در عبادات اسلامی

دکتر حامد خانی (فرهنگ مهرش)

دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده تمدن و مطالعات جهان،

واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

Hamed.Khani@IAU.ac.ir

چکیده

سحرگاه از آغاز عصر اسلامی ارزش آیینی داشته است. خاصه آن را زمانی مهم برای عبادت و دعا می‌دانسته‌اند. پیوند این تلقی با اساطیر و آیین‌های قوم عرب در دوره پیشااسلامی شناخته نیست. با این حال گزارش‌هایی اندک نشان از آن دارند که بت‌پرستان عرب در آستانه ظهور اسلام برخی اعمال عبادی خود را در سحرگاه می‌گزارده‌اند. باید پرسید آیا می‌شود نوعی واکنش به این آیین‌های سحری بت‌پرستانه را در عبادات و باورها و موضع‌گیری‌های بزرگان دین اسلام و عالمان متمدن و دیگر شواهد بازمانده از عصر اسلامی بازشناخت یا نه. یافتن پاسخ برای چنین پرسشی می‌تواند به تفسیر بهتر آیات و روایات اسلامی، و هم‌چنین درک بهتر تحولات دینی - فرهنگی صدر اسلام بینجامد. مطالعه پیش‌رو با همین هدف صورت می‌پذیرد. می‌خواهیم با تحلیل میان‌فرهنگی سنت‌های عبادی کوششی از جنس تبارشناسی عبادات سحرگاهی در آغاز عصر اسلامی را پی گیریم. به این منظور خواهیم کوشید با تحلیل احادیث و روایات اسلامی، اقوال مفسران کهن، اشعار شاعران عرب در دورانی نزدیک به ظهور اسلام، و هم‌چنین شواهد بازمانده از فرهنگ‌های مختلف سامی در عصر باستان به درکی از آیین‌های عبادی بت‌پرستان عرب معاصر پیامبر (ص) برسیم و با تکیه بر وجوه تشابه داده‌های عصر باستانی و دوره متقدم اسلامی تصویری از عصر میانه این دو باز نماییم. در این مطالعه مفروض انگاشته می‌شود که روایات دوره اسلامی و اقوال بزرگان اسلام در سده نخست هجری، اگر برپایه شواهد بازمانده از اسطوره‌ها و آیین‌های رایج در فرهنگ‌های مختلف سامی تفسیر شوند، آگاهی‌هایی مهم درباره آیین‌های سحری در دوره پیشااسلامی باز می‌تابانند. فرضیه مطالعه آن است که عبادات صبحگاهی مختلف در دوره اسلامی به مثابه نوعی واکنش به آیین‌های سحری بت‌پرستان پدید آمده‌اند؛ چنان‌که در استجاب سحری خوردن، عبارات اذان و اقامه، نماز صبح و وقت تشریع شده برای آن یک چنین رابطه میان‌آیینی را می‌توان بازشناخت.

کلیدواژه‌ها: ذو الشری، سحر، منات، إحدى الکبر، تاریخ نماز، تاریخ آیین‌های اسلامی، تاریخ انکاره سحر.

درآمد

سحر در ادوار متأخرتر فرهنگ اسلامی هم‌چون بازه زمانی نامشخصی در پایان شب تا طلوع فجر صادق دانسته شده است؛ بازه‌ای که عبادت و نماز و استغفار در آن فضیلت والایی دارد^۱، دعا در آن مستجاب است^۲، و سحری خوردن هم به مثابه آیینی

۱. نک: ماتریدی، تأویلات اهل السنه، ۱۶۳/۶.

۲. آل‌عمران/۱۷؛ مروزی، قیام اللیل، ۹۸؛ ابن‌ابی‌حاتم، التفسیر، ۶۱۵/۲.

۳. حلیمی، المنهاج، ۵۳۷/۱.

هویت بخش که روزه اسلامی را از روزه اهل کتاب متمایز می کند در آن صورت می گیرد.^۱

فضیلت یاد شده برای عبادت سحری در روایات اسلامی سبب شده است عالمان مسلمان به تعیین زمان سحر بیندیشند. آن ها کمابیش چنین دریافته اند که زمان مشخصی برای دخول در وقت سحر دانسته نیست و سحر محدوده ای زمانی است که صرفاً از ناحیه پایانش — اذان صبح — معلوم است.^۲ مدت سحر هم بسته به اختلاف نظر ها می تواند حداکثر یک سوم^۳ و حداقل یک ششم^۴ از بخش پایانی شب را دربر گیرد.

تا چندی پیش تصور غالب این بود که سحر در عصر ظهور اسلام و احیاناً دوره پیشااسلامی نیز بر همین بازه زمانی دلالت می کرده است. با این حال، مطالعات اخیر درباره تاریخ انگاره سحر نشان داد که در پنجاه سال نخست هجری سحر نه بازه ای نامشخص، بل که زمانی است که: با طلوع فجر کاذب آغاز می شود، بسته به اختلاف کاربردها می تواند بر زمان های متأخرتری تا طلوع آفتاب هم دلالت کند، و مسلمانان متقدم آن را نه هم چون بخش پایانی شب که به مثابه بخش آغازین روز می شناخته اند. این مطالعات نشان می دهند از حدود نیمه های سده نخست هجری زمینه تغییر مدلول سحر ایجاد شده، و رواج این پنداره که روزه داری با روز آغاز می شود سبب انگاشت سحر به مثابه بخشی از شب پیشین شده است.^۵

این مطالعات هم چنین حاکی است مضامینی درباره سحر در روایات دوره اسلامی یافت می شوند که باید رسوباتی از اساطیر و انگاره های پیشااسلامی قوم عرب باشند. مثلاً می دانیم کنعانیان، قوم خویشاوند عرب ها، سحر را به مثابه خدای نور سپیده دمان می پرستیده، و او را خدایی بالدار با قدرتی گسترده تصور می کرده اند.^۶ انتساب همین اوصاف به سحر را می توان به نحوی گسترده در روایات اسلامی نیز مشاهده کرد.^۷ گویاترین توضیح این پدیده بقاء رسوبات چنین باورهایی تا دوره اسلامی است.

طرح مسئله

بر پایه نوشته های بازمانده موجود نمی توان تصویر واضحی از نگرش عرب ها به سحر در دوره ظهور اسلام داشت. با این حال، مطالعات تفسیری عهد عتیق و شواهد باستان شناسانه از این حکایت می کنند که برخی اقوام سامی هم چون عبرانیان به سحر نه صرفاً هم چون بازه ای زمانی بل که هم چون یکی از خدایان می نگریسته، آن را با نام سحر می شناخته، در اساطیرشان به این خدا جایگاهی مهم داده، و آیین هایی نیز برای عبادت روزانه اش داشته اند.^۸ به دشواری می توان وجهی برای بازتاب این قبیل باورها در

۱. نک: ابن خزیمه، الصحيح، ۲۱۴/۳-۲۱۵.

۲. نک: صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۱۹۹/۷.

۳. ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۴۱۲/۱.

۴. ثعلبی، التفسیر، ۵۲۲/۲۴.

۵. نک: مهرش، «سحر به مثابه صبح...»، ۸۳-۸۵.

6. Hossfeld & Zenger, *Psalms 2. A commentary on Psalms 51- 100*, 74-75.

۷. نک: مهرش، «تحول انگاره سحر...»، ۸۵-۹۱.

۸. برای نمونه از این مطالعات، نک:

روایات اسلامی بازشناخت؛ مگر آن‌که حکم شود مشابه همین باورهای اقوام مختلف سامی در میان قوم عرب پیشااسلامی نیز رایج بوده است.

با پذیرش این مبنا، پرسشی مهم در تحلیل تاریخ انگاره سحر می‌تواند همین باشد که فراتر از اساطیر بازتابیده در منابع دوره اسلامی، آیا در آیین‌های عبادی عصر اسلامی نیز می‌توان شاهد بازتاب آیین‌های پیشااسلامی سحر یا امتداداتی برای آن‌ها بود یا نه. به بیان دیگر، چه نسبتی می‌توان میان آیین‌های سحری بت‌پرستان عرب در عصر پیشااسلامی با اعمال دینی دوره اسلامی بازشناخت: آیا آیین‌های اسلامی شکل آیین‌های عبادت سحرگاهی بت‌پرستان را حفظ کردند ولی معنایش را تغییر دادند، آیا مسلمانان متقدم این آیین‌ها را صورت‌های تحریف‌شده اعمالی با منشأ الهی انگاشتند، یا آیین‌های سحری را اعمالی از جنس خرافات بت‌پرستانه تلقی کردند و وانهادند؟ حتی با پذیرش فرض اخیر هم باز باید پرسید آیا در آیین‌های دوره اسلامی واکنشی صریح یا پنهان و کنایه‌آمیز به آیین‌های پیشااسلامی قوم عرب در سحرگاهان می‌توان یافت یا نه.

تأمل در جوانب مختلف این پرسش‌ها کوششی درازدانه می‌طلبد. مطالعه پیش‌رو به مثابه گام نخست از این کوشش باید آیین‌های سحر در فرهنگ پیشااسلامی قوم عرب را پی جوید. فرضیه این مطالعه آن است که رسوباتی از این آیین‌ها را می‌توان در عبادات عصر اسلامی بازشناخت. اگر در مطالعه کنونی نشان داده شود که چنین فرضیه‌ای موجه است آن‌گاه در مراحل بعدی باید با مطالعات تکمیلی دیگر دریافت مسلمانان در شکل‌دهی به آیین‌هایشان چه راه‌هایی برای تقابل یا تعامل با فرهنگ پیشااسلامی پی گرفته‌اند.

در توضیح روش گردآوری و تحلیل داده‌ها باید یادآور شد اطلاعات اندک و پراکنده‌ای از آیین‌های پیشااسلامی قوم عرب در اختیار است. از همین‌رو، در مطالعه کنونی برای جبران کمبود داده‌ها باید بیش از هر چیز به منابع عصر اسلامی متکی بود؛ منابعی که می‌توانند وجود باورهای کهن‌تر در فضای فرهنگی عصری که اسلام ظهور کرد را گواهی دهند. منبع مهم دیگرمان شواهد بازمانده از دیگر فرهنگ‌های سامی — خاصه کنعانیان و ببطیان و اکدیان و عبرانیان — در ضمن مطالعات باستان‌شناسانه، زبان‌شناسی تاریخی، تفسیر عهدین، و دیگر منابع و مطالعات مشابه است. این شواهد بازخواهند گفت یک‌چند سده پیش از عصر ظهور اسلام چه باورهایی رواج داشته، و منابع اسلامی قدیم نیز توضیح می‌دهند که در اوایل دوره اسلامی چه فرهنگی حاکم بوده است. این‌گونه، با شناخت فرهنگ دوره‌های پیش‌تر و پس‌تر از آستانه ظهور اسلام، خواهیم توانست فرهنگ دورانی در میانه آن‌دو را بازشناسیم.

۱. معنای اساطیری سحر در آستانه ظهور اسلام

سحر در آستانه ظهور اسلام ارزش آیینی والایی دارد. گویاترین گواهِ این مدعا دو اشاره قرآن به فضیلت استغفار سحرگاهی است.^۱ از میان این دو یادکرد قرآنی، اشاره به استغفار سحری در سوره مکی ذاریات نشان می‌دهد این ارزش آیینی در سال‌های

Sutton, "The Dawn of Two Dawns...", passim.

۱. آل عمران/۱۷؛ ذاریات/۱۸.

آغازینِ بعثتِ پیامبر (ص) نیز برقرار بوده است. پس باید نتیجه گرفت سَحَر از همان آغازِ دورهٔ اسلامی معنایی اساطیری دارد؛ معنایی که پشتوانهٔ این ارزشِ آیینی واقع شده است. گواهِ وجودِ این معنای اساطیری را می‌توان در یک سورهٔ مکی دیگر هم بازجست؛ آن‌جا که سومین و آخرین یادکردِ سَحَر در قرآن به گزارشِ نجاتِ سحرگاهیِ خاندانِ لوطِ نبی (ع) اختصاص می‌یابد و آشکارا پیوندِ میانِ سَحَر و نجات را در فضایِ مُشْتَرکِ بَیْنِ الْأَذْهَانِیِ مخاطبانِ پیامبر (ص) باز می‌تاباند.^۱ در گامِ نخست از بحث می‌باید این معنای اساطیری را بازشناخت.

۱-۱) سَحَر به مثابهٔ زمانِ رؤیای صادقانه

از عائشه نقل کرده‌اند که پیامبر (ص) در آغازِ شب می‌خوابید، اواخرِ شب می‌خاست، نمازِ وترِ می‌خواند، به بستر باز می‌گشت و اگر به زنانِش نیازی داشت پی می‌گرفت. از آن‌پس هر وقت بانگِ صاخر یعنی ندای خروسِ سحری را می‌شنید بیدار می‌شد؛ اگر لازم بود غسلِ می‌کرد و اگر نه، برای نماز وضو می‌ساخت.^۲ از این روایت می‌توان چنین دریافت که پیامبر (ص) نمازِ وترِ خود را در اواخرِ شب و تا پیش از فرارسیدنِ سَحَر می‌خوانده، سپس مُدَّتِ کوتاهی یعنی از اواخرِ شب تا سحرگاه را دوباره به خواب می‌سپرده، و بعد هم در سَحَر آمادهٔ نمازِ صبح می‌شده است.

روایاتی دیگر که آن‌ها هم از عائشه نقل شده‌اند صورتی واضح‌تر از این عبادتِ شبانه باز می‌نمایند. برپایهٔ برخی از این روایت‌ها، پیامبر (ص) در طولِ سال گاهی نمازِ وترِش را اولِ شب می‌خواند و گاهی نیز در وسط یا آخرِ آن.^۳ منظور از آخرِ شب در این روایت‌ها همان زمانِ فجرِ کاذب است؛ زیرا از عائشه نقل کرده‌اند که می‌گفت «مِنْ كُلِّ اللَّيْلِ قَدْ أُوتِرَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَأَنْتَهَى وَتَرَهُ إِلَى السَّحَرِ».^۴ از این روایت می‌توان دریافت گرچه ممکن بود زمانِ وترگزاری‌های پیامبر (ص) در شب‌های مختلف تغییر یابد، همواره آخرینِ وتر تا سَحَر یعنی فجرِ کاذب گزارده شده بود (برای دلالتِ سَحَر بر فجرِ کاذب در سدهٔ نخست هجری، نک: مهروش، «تحول انگارهٔ سحر...»، فصل ۲-۲). گفته‌اند پیامبر (ص) تا پایانِ عمرِ خود با همین بخش‌بندیِ زمانیِ عبادتِ شبانهٔ خود را پی می‌گرفت؛ زمانی هم که درگذشت، نمازِ وترِش به وقتِ سَحَر یعنی همان فجرِ کاذب افتاده بود.^۵

شاید بتوان — در مقامِ جمع میانِ دو دستهٔ روایتِ یادشده — این‌گونه گفت که پیامبر (ص) در شب‌های مختلفِ سال نمازِ وترِ خود را در اوقاتِ مختلفی از شب و گاهی نیز مُقَارِنِ با فجرِ کاذب می‌گذاشت؛ بعد هم در فاصلهٔ فجرِ کاذب و صادق می‌خوابید. از قولِ عائشه نقل کرده‌اند هیچ سحرگاهی نرسید، مگر آن‌که پیامبر (ص) خفته بود: «مَا أَلْفَأَهُ السَّحَرُ إِلَّا نَائِمًا».^۶ همین گزارش گاه با تصریحی واضح‌تر همراه شده است که «مَا أَلْفَأَهُ السَّحَرُ إِلَّا عِنْدِي إِلَّا نَائِمًا»^۷؛ یعنی همواره وی در سَحَرِ آخر یا همان آستانهٔ

۱. قمر/۳۴.

۲. ابن‌راهویه، المسند، ۸۵۲/۳.

۳. ابن‌ابی‌شیه، المصنف، ۸۴/۲.

۴. شافعی، المسند، ۱۵۶؛ حمیدی، المسند، ۲۵۲/۱.

۵. ابن‌ابی‌شیه، المصنف، ۸۴/۲.

۶. طرابلسی، المسند، ۸۶/۳؛ احمد بن حنبل، المسند، ۱۶۵/۴۲.

۷. همان، ۳۴۷/۴۳.

اذان صبح آرمیده بود.^۱

این خواب کوتاه میان آخرین وتر و طلوع فجر صادق بیش از آن که اقدامی برای آسودن باشد کنشی آیینی برای دریافت وحی و الهام از جانب خدا به شمار می‌رفت. برپایه روایتی دیگر که باز هم از قول عائشه نقل شده است پیامبر (ص) سحرگاهان می‌خفت و باز خدا همه شب خود بیدارش می‌کرد.^۲ گویا نه فقط پیامبر (ص) که دیگران هم به خواب در چنین زمانی می‌کوشیدند؛ چنان که هم از قول عائشه نقل کرده‌اند: نه پیامبر (ص) نه دیگر نمازگزارانی که شب‌ها را به عبادت می‌سپردند هیچ کدام سحرگاه نماز [نافله] نمی‌خواندند و در عوض می‌خفتند.^۳

سخنان یادشده از عائشه بعید نیست کوششی برای نقد آیین جدیدتر احیاء شب‌ها باشد؛ آیینی که ظاهراً در عصر صغار صحابه داشت رواج پیدا می‌کرد و عائشه نیز در مقام رویارویی با آن تأکید می‌نمود شیوه پیامبر (ص) نه احیاء همه شب که تهجد بوده است.^۴ باری، انگیزه عائشه از تأکید بر خواب سحرگاهی پیامبر (ص) هرچه باشد، نمی‌توان مُنکر شد که در گفتارهای او پیوندی میان خواب سحرگاهی و باور به صدق رؤیای سحر برقرار گشته است؛ باورِی که ابوسعید خدری، صحابی اهل مدینه (درگذشته ۷۴ق)، هم از قول خود پیامبر (ص) آن را نقل می‌کند: «أَصْدَقُ الرُّؤْيَا بِالْأَسْحَارِ».^۵ می‌توان انتظار داشت مؤمنان این رؤیای صادقانه را به قدری مهم بینگارند که بعد از نماز وتر یا دیگر عبادات شبانه خود به بستر بازگردند و با امید دریافت یک چنین الهامی الهی باز بیاورند.

این خواب نه تنها در سده نخست هجری که در سده‌های بعد نیز مُهم تلقی می‌شد. برای نمونه، در سده ۲ق شخصیتی مثل عطاء خراسانی (درگذشته ۱۳۵ق)، فقیه و زاهد و مفسر گراونده به مکتب بصره که در اواخر عُمرش در شام سکونت یافت،^۶ مُقید بود بعد از شب‌زنده‌داری در سراسر شب حتماً هنگام سحر بخوابد.^۷ یک نسل بعد از وی امام صادق (ع) نیز بر این تأکید می‌نمود که رؤیایی که بعد از دوسوم شب و قبل اذان صبح دیده شود رؤیای صادقه است: «بَعْدَ الثُّلُثِينَ مِنَ اللَّيْلِ... قَبْلَ السَّحَرِ...».^۸

۱-۲) سحر به مثابه زمان فرود قدسیان

باور به صدق رؤیای سحری در سده‌های متأخرتر نیز ادامه یافته، و همین امتداد سبب شده است برخی عالمان متأخرتر به تحلیل عقلانی اسباب و علل چنین صدقی بکوشند. برای نمونه، حکیم ترمذی (درگذشته حدود ۳۱۵ق) در توضیح این که چرا خواب سحری سبب دریافت الهام، و پیامبر (ص) با آن مانوس و خوگر است به اصطلاحات و مبانی طب ایرانی متوسل می‌شود و

۱. برای دلالت سحر آخر بر آستانه اذان صبح، نک: مهرش، «تحول انگاره سحر...»، ۷۹-۸۰.

۲. ابوداود، السنن، ۴۸۴/۲.

۳. ابن خزیمه، الصحيح، ۳۰۴/۳.

۴. برای مرور روایات عائشه در این باره هرچند بدون یادکرد نام وی، نک: مهرش، «تاریخ مراسم احیاء»، ۱۳۷-۱۳۸.

۵. احمد بن حنبل، المسند، ۱۹۳/۱۸؛ دارمی، المسند، ۱۳۶۳/۲.

۶. برای وی، نک: ابن حبان، المجروحین، ۱۳۰/۲.

۷. ابونعیم اصفهانی، حلیة الأولیاء، ۱۹۳/۵.

۸. کلینی، الکافی، ۹۱/۸؛ برای دلالت سحر در این گفتار بر زمان اذان صبح، نک: مهرش، «سحر به مثابه صبح...»، ۸۲-۸۳.

از آن‌ها در توضیح وضعیتی عقل و نفس انسان در سحرها بهره می‌جوید.^۱ ابن‌قیم جوزیه (درگذشته ۵۹۷ق) نیز چنین استجابی را به سکون شیاطین در سحرگاه پیوند می‌زند.^۲ با این حال، به نظر می‌رسد که در ادوار کهن‌تر تحلیل‌های دیگری از اسباب و علل دریافت چنین الهامی داشته‌اند: مردمان سده نخست هجری سحرگاه را زمان فرود قدسیان، و خواب را نیز راهی برای ارتباط با ایشان در پی این فرود و دریافت الهام و رؤیای صادقه می‌انگاشته‌اند.

برای توضیح این معنا نخست باید به‌خاطر آورد که سحر در زندگی روزمره مردمان سده نخست هجری شاید بیش از هر چیز با فرود و باراندازی کاروانیان تداعی می‌شد. کوچ‌روان و کاروانیان عرب غالباً شب‌ها نیز راه می‌پیمودند.^۳ مردمان باور داشتند که راه در شب سریع‌تر طی می‌شود.^۴ سیر شبانه آن‌ها را از گرمای سوزان آفتاب عربستان در امان می‌داشت. راه خود را نیز با ستاره‌ها می‌توانستند بیابند.^۵ آن‌ها معتقد بودند ضرورت‌های همین سفرهای شبانه سبب می‌شود که خدا هم به قرائت اندک قرآن در شب از ایشان خرسند باشد.^۶ سفر شبانه چنان رایج بود که وقتی پیامبر (ص) می‌خواست سخن درباره مسافرتی کوتاه بگوید از آن به «مَسِيرَةَ لَيْلَةٍ»، یعنی به‌قدر یک شب‌راهی، تعبیر می‌نمود.^۷

این کاروانیان وقتی سحرگاه می‌شد بار می‌انداختند و فرود می‌آمدند. یک مثال از چنین فرود بعد از مسافرت شبانه را درباره غزوة تبوک یاد کرده‌اند.^۸ شعری نیز گاه به علی بن ابی‌طالب (ع) و گاه به محمد بن یسیر/بشیر شاعر سده ۲ق نسبت می‌دهند که در آن از یک چنین باراندازی سحرگاهی و دشواری‌هایش سخن رفته است: «إصْبِرْ عَلَى مَضَضِ الإِدْلَاجِ فِي السَّحَرِ»؛ یعنی چون سحر می‌رسد بر شدت و جدت راه‌پیمایی تمام‌وقت شبانه‌ات بشکيب.^۹ از این شعر هم چنین می‌توان دریافت که دشوارترین مرحله کار در این راه‌پیمایی‌های شبانه سحرگاهان بوده است که باید خسته بار می‌افکنده‌اند. اشاره دیگر به فرود سحرگاهی کاروانیان را در شعری از جریر شاعر نجد (درگذشته ۱۱۰ق) می‌توان دید:

أَنَحْنَا فَسَبَّحْنَا وَنَوَزَتِ السَّرَى... بِأَعْرَافٍ وَرَدِ اللَّوْنِ بُلُقُ شَوَاكِلُهُ.

ترجمه: در بلندی‌هایی به رنگ شکوفه با گوشه‌کناره‌هایی رنگارنگ شتران را نشانیدیم و نماز خواندیم و شب هم نورانی شد و شفق فرارسید.^{۱۰}

ظاهراً عرب‌ها در آستانه ظهور اسلام با همین ذهنیت باور داشتند که قدسیان هم اگر بنا باشد زمانی فرود آیند، آن زمان

۱. حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ۱۱۹/۳.

۲. ابن‌قیم جوزیه، مدارج السالکین، ۷۶/۱.

۳. نک: سبا/۱۸.

۴. برای بازتاب همین باور در گفتاری منسوب به پیامبر (ص)، نک: ابن‌خزیمه، الصحيح، ۱۴۷/۴.

۵. نحل/۱۶.

۶. مزمل/۲۰.

۷. احمد بن حنبل، المسند، ۲۵۳/۱۶.

۸. طبرانی، المعجم الکبیر، ۴۳/۱۳.

۹. ابن‌قتیبه، الشعر والشعراء، ۸۶۸/۲؛ کوفی، مناقب امیرالمؤمنین علی (ع)، ۵۷۷/۲.

۱۰. نک: ابو عبیده، شرح نقائض...، ۷۸۷/۳.

سحرگاه است. رسوباتی از این پنداره را در روایت ابوهریره از قول پیامبر (ص) می‌توان یافت. برپایه این روایت، همیشه در ثلث پایانی هر شب، یعنی همان زمان که بعدها مُقَارِنِ سحرگاه شناسانده شد^۱، الله از عرش خود به آسمان دنیا فرود می‌آید و می‌پرسد چه کسی او را فرامی‌خواند یا آمرزش می‌طلبد یا خواسته‌ای دارد^۲. همین مضمون را با تصریح به فرود الله در سحرگاه به وساطتِ نَوْفِ بَکَالی از قول علی (ع) هم روایت کرده‌اند^۳. روایت نزول الله در سحرگاه برای اجابت دعاها در پایان سده ۳ ق چنان مشهور بود که رد یا پذیرش یا تأویل آن موضوع بحث‌های متکلمان و عقیدتی درباره تجسیم خدا میان فرقه‌های مختلف شد^۴. برپایه برخی روایت‌ها نه تنها الله بل که دیگر قدسیان و کارگزاران او هم سحرگاه فرود می‌آمده‌اند. گاه نیز در این روایت‌ها از فرود سحرگاهی ملانک برای دادن بشارت‌های نیکو به پیامبر (ص)^۵ یا مثلاً فرود فرشته مرگ بر یعقوب نبی (ع) برای خبر دادن از وضعیت فرزند گم‌شده‌اش یوسف (ع)^۶ سخن رفته است.

۱-۳) پی آمدهای فرود قدسیان

هرگاه قدسیان فرود آیند انتظار باید بُرد که فرودشان با روی دادهایی همراه باشد. فرود سحرگاهی قدسیان در آغاز دوره اسلامی هم قرین بلا، نُصْرَت، رحمت، بشارت و الهام دانسته می‌شده است. چنان‌که گفتیم، برپایه برخی روایات نبوی، فرشتگان گاه سحرگاهان بر پیامبر (ص) فرود می‌آمدند تا به او بشارت روی دادهایی نیکو در آینده دهند. برپایه روایات دیگر، پیامبر (ص) فرمود عیسی بن مریم (ع) نیز در سحرگاه مردم آخر زمان را برای نبرد با دجال فراخواهد خواند و به ایشان بشارت نجات خواهد داد^۷. بشارت وحیانی پذیرش توبه ابولبابه انصاری نیز — که پشیمان بود چرا مصلحت مسلمانان را در مذاکره با یهود بنی قریظه وانهاده است — سحرگاهان به پیامبر (ص) ابلاغ شد^۸.

تنها در روایت‌های نبوی نیست که پیوند سحرگاه با بشارت را می‌توان دید. درباره عثمان (مقتول در ۳۵ ق) هم گفته‌اند سحرگاه روزی که کشته شد پیامبر اکرم (ص) را به خواب دید که نشسته در کنار ابوبکر و عمر او را به نزدیکی دیدارشان بشارت می‌دهد^۹. از عمرو بن ميمون اودی (درگذشته ۷۴ ق)، تابعی اهل شام و مهاجر به یمن و ساکن کوفه، هم نقل کرده‌اند که گفت: مُعَاذِ بْنِ جَبَل (صحابی درگذشته ۱۸ ق) سحرگاهی هم چون سفیر پیامبر (ص) بر قبیله ما وارد شد، از همان زمان محبتش به دلم نشست و تا زنده بود مُلَا زَمَشِ گشتم...^{۱۰} شیوه بیان و اشاره عمرو به ورود مُعَاذ در سحرگاه بر قبیله ایشان — توضیحی که گفتنش

۱. نک: ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۴۱۲/۱.

۲. صنعانی، المصنف، ۶۰/۱۰، ۶۱؛ بخاری، الصحيح، ۳۸۴/۱.

۳. ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۳۰۵/۶۲.

۴. برای نمونه، نک: دارمی، النقص، ۲۱۱/۱-۲۱۴.

۵. ابن ابی شیبہ، المصنف، ۱۷۶/۶.

۶. کلینی، الکافی، ۱۹۹/۸.

۷. احمد بن حنبل، المسند، ۲۱۲/۲۳، ۴۳۱/۲۹.

۸. ابن هشام، السیره، ۲۳۷/۲.

۹. ابن ابی دنیا، المناجات، ۱۲۳.

۱۰. مَرُوزِی، تعظیم قدر الصلاة، ۹۴۴/۲.

می‌توانست غیر ضروری انگاشته شود— نشان می‌دهد وی در این ورودِ سحرگاهی بشارت می‌جوید.

فروید قدسیان، افزون بر بشارت به امری نیکو در آینده، گاهی نصرت و نجاتی بالفعل از جانبِ الله را نیز تداعی می‌کرد. گفته‌اند پیامبر (ص) برای هجرت به مدینه سحرگاهان از مکه خارج شد.^۱ در گزارش‌های تجلیل‌گرایانه دربارهٔ حُدیفهٔ بنِ یَمان، صحابی مشهور (درگذشته ۳۵ق)، نیز گفته‌اند که بعد از دعائی سَحَری به درگاهِ الله درگذشت.^۲ نمی‌توان بعید انگاشت که دست‌کم راویانِ حکایت‌ها، هم در آن خروج و هم در این درگذشتِ سحرگاهی، نشانه‌هایی از نصرتِ الهی و نجات می‌جسته‌اند. عُمَر بنِ خَطَّاب، متأثر از این باور که سَحَرِ زمانِ نجات است، هنگامِ درگذشتِ فرزندِ خود به یاد می‌آورد چه بسا نعمت و بلاء نیز که مثلِ نجات و نصرتِ خدا سحرگاهان فرود آید.^۳

نمونهٔ دیگر از پیوندِ سحرگاه با فرویدِ نصرت و نجاتِ الهی را در گزارش‌ها از آمرزش‌خواهیِ سحرگاهیِ صحابهٔ مختلف می‌توان دید. باور به پیوندِ میانِ آمرزشِ الهی با سحر چنان است که افرادی هم‌چون ابنِ مسعودِ صحابی (درگذشته ۳۲ق) در دُعایشان با یادآوریِ این‌که خدا را در سحر دارند می‌خوانند از او آمرزش می‌جویند.^۴

در عصرِ تابعینِ شخصیتی هم‌چون هَرِم بنِ حَیَّان تأکید می‌کند که سَحَرِ زمانِ نزولِ رحمت است و در آن از همین رو نباید شعر خواند؛^۵ لابد از آن‌رو که شعر حاصلِ پیوند با جتّیان است و در چنین زمانی نباید ایشان را فراخواند و فرودشان را سبب شد.^۶ نقل کرده‌اند که سعید بن ابی‌الحسن، تابعی و زاهدِ بَصَری (درگذشته پیش از ۱۰۰ق) هم این‌که در سحرگاهان بوی خوشِ گیاهان برمی‌خیزد را نشانه‌ای از نزولِ رحمتِ خدا می‌انگاشت.^۷ برپایهٔ روایتی منقول از امام صادق (ع)، نزولِ رحمتیِ الهی بر پیامبر (ص) نیز با ارسالِ غذائی بهشتی در سحرگاه صورت گرفت.^۸

یک نشانهٔ دیگر از نزولِ رحمتِ الهی در سحرگاهان امکانِ شفایابی در این زمان است. برای درمانِ تب، در برخی روایات نبوی، گفته شده است که باید سحرگاهِ یک یا سه روزِ مُتوالی بر بدنِ آبِ سرد پاشید.^۹ برپایهٔ روایات، در دورانِ امام هادی (ع) (درگذشته ۲۵۴ق) — برپایهٔ همین بینش که میانِ سَحَر با شفا پیوندی هست — می‌خواستند به بیماریِ دارویی در سحرگاه بخوراند؛ ولی دارو نیافتند و او در عَوَض به دعاءِ سَحَرِ امام از مرگ رهید.^{۱۰} خواهرزادهٔ امام صادق (ع) هم که جان می‌کُند با دعائی

۱. بلاذری، انساب الاشراف، ۲۶۱/۱.

۲. ابن‌ابی‌شیبّه، المصنف، ۴۴۷/۲.

۳. مدائنی، التعازی، ۲۸.

۴. ضَبّی، الدعاء، ۲۱۵؛ سعید بن منصور، السنن، ۴۱۰/۵.

۵. مَرْوَزی، قیام اللیل، ۹۷.

6. See: Jones, "Poetry and Poets", 112–113.

۷. مَرْوَزی، قیام اللیل، ۹۷.

۸. کلینی، الکافی، ۵۶۵/۵.

۹. معمر، الجامع، ۱۹۸/۱۱؛ ابونعیم، الطب النبوی، ۵۷۳/۲.

۱۰. فتال نیشابوری، روضة الواعظین، ۲۴۴.

سحری که مادرش از امام فراگرفت بازجست^۱. از این روایت‌ها می‌توان دریافت مُداوا — خواه با دارو یا دعا — را در سحر امکان‌پذیرتر می‌دانسته‌اند.

سحرگاه زمانِ نزولِ برکات هم تلقی می‌شده است. برپایه روایتی، امام باقر(ع) به دعا از هنگام سحر تا طلوع خورشید سفارش نمود؛ زیرا زمانی است که در آن ابواب آسمان گشوده، و آرزاق میان بندگان قسمت می‌شود^۲.

۲. سحر به مثابه زمانِ فرود ذو الشری

شواهدی نشان می‌دهند این پنداره که قدسیان سحرگاه فرود می‌آیند و با خود برکت و نجات و شفاء و روزی می‌آورند امتدادِ نگرشی رایج در عصر پیشاسلامی است.

۱-۲ سحر به مثابه زمانِ عبادتِ منات

برپایه روایتی، عرب‌های معاصر پیامبر(ص) سحرگاهان گرداگرد بتِ منات می‌گردیدند و طواف می‌گزاردند. یک صحابی کم‌شناخته یزید بن عامر نام نقل کرده است آیه «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ...»^۳ وقتی بر پیامبر(ص) نازل شد که به افرادی سرگرم طوافِ سحرگاهی بر گردِ طاغیه می‌نگریست^۴. می‌دانیم طاغیه لقبِ منات است^۵؛ خدای قبیله ثقیف در طائف^۶ که البته دیگر قبائل هم آن را می‌پرستیدند^۷. پرستشگاه منات جایی کمابیش نزدیک جُحفه و اندکی مانده به نیمه راه مکه تا مدینه، نزدیک ساحلِ دریا^۸، کنار آبریزی به نام مُشَلَل، و در مسیر میان مُشَلَل به سمتِ قُدَید بود^۹. روی دادِ یادشده در روایتِ فوق هم انتظار می‌رود که در همین مکان پیش آمده باشد^{۱۰}.

آیاتِ سوره نجم تصریح دارند که عرب‌های معاصر پیامبر(ص) منات را هم چون اللات و العزیٰ دختریِ خدایانِ الله می‌انگاشتند^{۱۱}. در آیاتِ یادشده از منات هم چون آن سومی دیگر سخن می‌رود؛ امری که دلالت بر جایگاهِ فُروترِ آن در قیاس با دو دیگر دارد. با این حال، ابن سائبِ کلبی پرستشِ منات را قدیم‌تر از آن دو باز می‌نماید^{۱۲}. به جز این‌ها درباره منات می‌دانیم که

۱. کلینی، الکافی، ۴۷۸/۳.

۲. کلینی، الکافی، ۴۷۸/۲؛ برای بازآفرینی این اندیشه در ادوارِ متأخرتر، نک: ابن عربی، سراج المریدین، ۲۶۳؛ ابن قیم جوزیه، زاد المعاد، ۶۱۳/۴؛ کفعمی، المصباح، ۳۶۴.

۳. حاقه/۴۴.

۴. ابن ابی عاصم، الآحاد والمثانی، ۱۳۷/۳.

۵. حمیدی، المسند، ۲۶۵/۲ «مَنْ أَهْلَ لِمَنَاةَ الطَّاعِيَةِ...».

۶. ابن سائب کلبی، الاضنام، ۲۷.

۷. همان، ۱۳، ۱۵.

۸. همان، ۱۳.

۹. نک: همان‌جا؛ مالک، الموطأ، ۵۴۵/۳؛ حمیدی، المسند، ۲۶۵/۱.

۱۰. برای مکان‌یابی، نک: مونس، أطلس تاریخ الإسلام، ۵۶.

۱۱. نجم/۱۹-۲۱.

۱۲. الاضنام، ۱۳ «فَكَانَ أَقْدَمَهَا كُلَّهَا مَنَاةً».

قَبَائِلِ مَدَنِي أَوْسٍ وَخَزْرَجٍ حَجَّ خُودَ رَا بَا گَزَارْدَنِ اَعْمَالِ مَكَّة کَامِل نَمِی دَانَسْتَنْد و بَا حَلَقُ (تراشیدن آیینی سر) در معبدِ مَنَات آن را به پایان می‌بردند.^۱

برخی مفسران پنداشته‌اند مَنَات از ریشه مَنَی - یَمَنی، هم‌ریشه با مَنَی، و به معنای ریختن است. برپایه این تحلیل از آن رو بت مَنَات را به این نام خوانده‌اند که پرستندگان پیشِ پایش قربان می‌کردند و خون می‌ریختند.^۲ حدس مبنای این ریشه‌شناسی با شواهدی از قربان‌کردن‌ها برای مَنَات پشتیبانی می‌شود.^۳ با این حال، صحیح‌تر آن می‌نماید که مَنَات از ریشه نَوَء به معنای سرنوشت و تقدیر باشد؛ چنان‌که در زبان آرامی نیز به همین معنا است.^۴

از میان قُرَاءِ قدیم قرآن، عاصِم بن ابی النُّجُود (درگذشته ۱۲۸ق) مَنَات را در آیات یادشده مَنَاءة می‌خواند.^۵ وجود چنین قرائتی در عصر تابعین شاهدی بر آن است که مَنَات را از ریشه نَوَء می‌انگاشته‌اند. مفسران متأخرتر قرآن هم این اشتقاق را پذیرا شده، و نَوَء را از اَضْدَاد و هم به معنای غروبِ ستارگان و هم طلوع آن‌ها،^۶ و گاهی هم البتّه به معنای طَلَبِ بَرکَت و باران^۷ گرفته‌اند. به جز این‌ها، می‌توان مُحتمَل دانست که مَنَات، در هم‌خانوادگی با مَنَی و مَنَیّة که به معنای تقدیر و مرگ اند،^۸ بر ستاره‌خدایی دلالت کند که الهه سرنوشت و تقدیر است.^۹

پیوندی که در هرکدام از شواهد و تحلیل‌های فوق میان مَنَات با طغیان‌گری (مَنَاءة الطاغیة)، طلوع و غروبِ ستارگان، طالع و تقدیر انسان‌ها، و قربانی برای خدایان برقرار شده قابل تأمل، و حاکی از آن است که در ادوار متأخرتر از عصر ظهور اسلام هنوز حافظه‌ای تاریخی درباره اساطیر پیرامون مَنَات و آیین‌های پرستشِ او باقی بود.^{۱۰}

۲-۲) پیوندِ مَنَات با ذُو الشَّری

از آن‌چه تا کنون گفته شد نمی‌توان به‌تنهایی نتیجه گرفت که طوافِ سحرگاهی مَنَات — به‌مثابه منسکی از مناسک پیشااسلامی زیارتِ بت‌ها — ربطی به نزولِ قدسیان داشته باشد. زعم این ارتباط نتیجه پیوندی است که میان پرستشِ مَنَات با خدای ذُو الشَّری دیده می‌شود. از جمله این شواهد کتیبه‌های بازمانده در سرزمین حجر — منطقه مدائنِ صالح در شمالِ عربستان کنونی — از نخستین سده میلادی است. این کتیبه‌ها نشان می‌دهد عرب‌ها دست‌کم ۵۰۰ سال پیش از اسلام ذُو الشَّری و مَنَات را خدایان

۱. همان، ۱۴.

۲. زمخشری، الکشاف، ۴/۴۲۳.

۳. نک: ابن سائبِ کلبی، الاصلنام، ۱۳.

4. See: Brzozowska, "The Goddesses of Pre-Islamic Arabia...", 62.

۵. ازهری، معانی القرائات، ۳/۳۷.

۶. ثعلبی، التفسیر، ۲۵/۱۲۳.

۷. زمخشری، الکشاف، ۴/۴۲۳.

۸. ابن ولّاد، المقصور والممدود، ۱۱۵؛ ازهری، تهذیب اللغة، ۱۵/۳۸۰.

۹. احمد و دیگران، «صنم مَنَاءة...»، ۴.

۱۰. برای جایگاه مَنَات در کنار دیگر خدایان بَرکَت‌جویی عرب‌ها، نک: شیرزاد، کاربرد الگوها...، ۲۲۱-۲۲۳.

نگهبانِ قبور می‌دانستند.^۱

ذو الشریٰ بالاترین خدای نبطیان بود^۲؛ قوم نیای بخشی از عرب‌ها که از حدود سدهٔ چهارم پیش از میلاد تا سدهٔ ۱۱ در منطقهٔ تدمر در جنوب سوریهٔ کنونی حکومت می‌کردند. از برخی کتیبه‌ها می‌توان دریافت نبطیان ذو الشریٰ را مراً علماً به معنای پادشاه دوران می‌دانسته‌اند.^۳ این توصیفِ ذو الشریٰ تقابلی آشکار دارد با توصیفات الهه در قرآن به این‌که رَبُّ الْعَالَمِينَ است.^۴ در برخی کتیبه‌های نبطی دربارهٔ نفرینِ ذو الشریٰ هشدار داده شده است.^۵ این نفرین‌های مکررِ نبطیان خاصه برای کسی که بخواهد قبرها و بناهای یادبود را ویران کند یا سنگ‌هایش را برای خود بردارد احتمالاً با این مرتبط است که ذو الشریٰ را از یک‌سو خدای نگهبانِ قبور، و از دیگرسو خدای دوران می‌دانسته‌اند؛ خدایی که در دوره‌های بعد از مرگ پایه‌گذارِ بنا نیز می‌تواند رفتارِ ناشایستِ اشخاص را تلافی کند.

کاوش‌های باستانی هم نشان می‌دهند نبطیان ذو الشریٰ را به‌هم‌راهِ اللات و العزّی در صدرِ خدایگان (پانتئون) خود جای داده بودند^۶ و احتمالاً خدای مذکرِ ذو الشریٰ را هم‌سرِ الههٔ العزّی (همان، 60-59)، یا برپایهٔ نظرِ برخی محققانِ دیگر فرزندی او^۷، یا برپایهٔ رأیی دیگر اللات و العزّی و ذو الشریٰ هر سه را جلوه‌هایی مختلف از یک خدا^۸ می‌دانستند. اگر مفروض انگاشته شود که باورهای نبطی تا عصرِ نزولِ قرآن در میان عرب‌ها باقی بوده‌اند می‌توان استدلال کرد که مطابقِ قرآن رب‌العالمین (خدای دوران‌ها) همان الهه^۹، و اللات و العزّی و منات هم دخترانِ الهه^{۱۰}، و مطابقِ کتیبه‌های نبطی هم ذو الشریٰ همان خدایِ زمان و پادشاهِ دوران است. چنین استدلالی هم‌سو با دیدگاهی است که العزّی را در فرهنگِ نبطی دخترِ ذو الشریٰ می‌نمایاند. باین‌حال، فعلاً فرق ندارد کدام‌یک از این فرضیه‌های یادشده پذیرفته شود: مقایسهٔ سه‌گانِ نبطیِ اللات و العزّی و ذو الشریٰ با سه‌گانِ عربیِ اللات و العزّی و منات می‌تواند ما را به این نتیجه برساند که دست‌کم شماری از عرب‌های معاصر پیامبر (ص) نیز میانِ خدایِ مُؤَنَّثِ منات و خدایِ مُذَكَّرِ ذو الشریٰ پیوندی از قبیلِ همین پیوندهای یادشده می‌دیدند. در گزارش‌هاییِ ذو الشریٰ به مثابهٔ خدایِ برخی قبائلِ عَرَبِ یاد شده است. برای نمونه، گفته‌اند که تیرهٔ بنی حارث بن یسکر از

1. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam...*, 112.

۲. تیخسیدور، خدای بت‌پرستان، 85.

3. Jaussen & Savignac, *Mission archeologique en Arabie*, I/175.

۴. برای تفسیرِ رب‌العالمین به پادشاه دوران‌ها و نه یک دوران بخصوص، نک: مهرش، «بازتفسیر...»، ۵۹-۶۵.

5. Jaussen & Savignac, *Mission archeologique en Arabie*, I/142-145, 156, 160, 170.

6. Brzozowska, "The Goddesses of Pre-Islamic Arabia...", 56.

7. Wenning, "The Great Goddesses of Petra...", passim.

8. Starcky, "Quelques Aspects de la Religion des Nabatéens", 196.

۹. حمد/۲.

۱۰. نجم/۱۹-۲۱؛ نحل/۵۷.

قبیله اَزْد^۱ و هم‌چنین قبیله دَوس^۲ او را می‌پرستیدند. تحلیلِ پاکتچی از بُت‌های تیره‌های مختلف اَزْد می‌تواند جایگاه ذو الشری نزد عرب‌های نزدیک به دوران ظهور اسلام را روشن‌تر کند: اَزْدیان از گذشته‌های دور همگی بتِ منات را می‌پرستند؛ این میان، اَزْدیان منطقه کوهستانی حِجاز — که به نام سَرَات معروف است — از حدود سده ۴ م بر سر ریاست‌های سیاسی و دینی دچار اختلاف می‌شوند و در نتیجه چهار قطب مختلف را شکل می‌دهند: یک دسته فرزندان عامر بن بکر بن یَشْکُر اند که سِدانت یعنی خدمت‌گزاری بتِ اصلیِ منات را عهده‌دار می‌شوند، عده دیگر — فرزندان جُعْثَمَة بن یَشْکُر — خادمِ کعبه می‌شوند، فرزندان حارث بن یَشْکُر به پرستشِ ذو الشری روی می‌آورند، و دسته چهارم نیز که بنی‌مَنْهَب نامیده می‌شوند بُتی به نام ذو الکَفین را می‌پرستند.^۳

بر پایه مجموع آنچه ذکر شد می‌توان مُحتمَل دانست که دست‌کم برخی تیره‌های عرب اَزْدی حِجاز میان پرستشِ منات و ذو الشری جمع کرده بودند. فرضیه حاصل از مجموعِ شواهد یادشده می‌تواند این باشد که سَحَر دست‌کم از نگاه برخی قبائل عربی عصر نزول زمان فرود ذو الشری دانسته می‌شد و پرستندگانِ سحرگاهان به مناسبت همین فرود — نزد تمثالِ یادآور دختر یا هم‌سرِ وی الهه منات گرد می‌آمدند و آیین‌هایی برای زیارتِ این دو می‌گزارند.

۲-۳) ذو الشری به مثابه ستاره خدا

ذو الشری از گذشته‌های دور در تاریخ فرهنگِ عربی خدای اصلی قوم یا دست‌کم در برخی دوره‌ها یکی از دو خدای اصلی ایشان بوده است. با این همه باز نمودن ماهیت و جایگاهش دشوار می‌نماید. از شواهدی چنین دریافته‌اند که ذو الشری خدای خورشید است. مثلاً استرابون جغرافی‌دان و مؤرخ یونانی (درگذشته ۲۴ م) می‌گوید نبطیان منطقه پترا «خورشید را می‌پرستند، قربان‌گاهش را بر بالای خانه خود می‌سازند، و هر روز بر آن شراب می‌ریزند و کُندر می‌سوزانند»^۴. برخی معاصران حتی نمونه چنین قربان‌گاهی را در بالای سقف خانه نبطیان باز نموده‌اند.^۵

گزارشی مشابه را می‌توان در خطابه‌ای از ژولیان مُرتد، آخرین امپراتور مروجِ آدیان پیشامسیحی در روم (امپراتوری: ۳۶۱-۳۶۳ م) یافت که می‌گوید مردم اِدِسا (گروهی از فنیقیان ساکن در منطقه رُها در ترکیه کنونی) عزیزوس و مونیموس را همراه با خورشید بر تخت [پادشاهی جهان و خدایی] می‌نشانند.^۶ در تفسیر این اشاره وی مُحتمَل دانسته شده است که دارد به پرستشِ خورشید به همراه زُهره و عَطارد اشاره می‌کند؛ دو ستاره‌ای که با طلوع و غروب خورشید طالع می‌شوند: عزیزوس همان زهره و مونیموس هم عَطارد است.^۷ به جز این‌ها، در کتیبه‌های بازمانده در مناطقی مثل مدائن صالح، معمولاً همراه با درج نام

۱. ابن سائب کلیبی، الاصلنام، ۳۷.

۲. نک: ابن هشام، السیره، ۳۲/۲.

۳. پاکتچی، «اَزْد»، ۲۶-۲۷.

4. Strabo, *The Geography*, Book 16, Chapter 4, Section 26.

5. Nehmé, "L'architecture nabaté enne ou l'art de soustraire la pierre", 159.

6. Julian, "Upon the Sovereign Sun: Addressed to Sallust", translated by c. W. King, 244.

7. See: Drijvers, "The Cult of Azizos and Monimos...", 356.

ذو الشری به مثابه خدای برتر، تصویر عُقاب شمایل خدای خورشید نقش می‌شود.^۱

محققانی از این شواهد نتیجه گرفته‌اند که ذو الشری در فرهنگ نبطی باید خدای خورشید بوده باشد.^۲ برخی تا آن‌جا پیش رفته‌اند که فرضیه ورود یک ایزد خورشیدی از دیگر سرزمین‌های عربی به فرهنگ نبطیان و سپس ادغام آن با ایزد مُذْکَرِ مَحَلّی نَبَطیان را مطرح کرده‌اند.^۳ برخی نیز در مقام ردّ احتمال این‌همانی ذو الشری و خورشید استدلالاتی پیش کشیده^۴، و از جمله، گزارش استرابون را نتیجه فهم نادرست یک غریبه یونانی از رسوم عرب‌ها با قیاس به فرهنگ بومی خودش دانسته‌اند.^۵

تفسیر دیگر از همین شواهد و امثال آن‌ها می‌تواند این باشد که ذو الشری یک ستاره‌خدا است. گاه در سخن از باورهای نبطیان این احتمال را مردود، و نتیجه تعمیم ناموجه دانسته‌ها درباره فرهنگ‌های مختلف عربی دانسته‌اند.^۶ همین روی‌کرد سبب تغییر مسیر پژوهش‌ها نیز شده است.^۷ باین‌همه، شواهد پیوند ذو الشری با ستارگان بیش از آن است که بشود نادیده گرفت. ازجمله، نقش‌های بازمانده از ذو الشری در نواحی سکونت نبطیان را غالباً زودیاک — دائرة البروج — همراهی می‌کند.^۸ وصف ذو الشری در کتیبه‌های منطقه مدائن صالح به مثابه خدایی که شب را از روز جدا می‌کند نیز برخی محققان را متقاعد کرده که او همان ستاره‌خدای عطارِد است.^۹

باین‌همه، پیوندهای ذو الشری با ستاره زهره بسی بیش‌تر از پیوند آن با خورشید یا عطارِد به نظر می‌رسد. برای نمونه، جِروم قَدیس (درگذشته ۴۲۰م) گزارش می‌کند غِراضنه — عرب‌ها — به پرستشِ لوسیفِر^{۱۰} دل‌بستگی دارند.^{۱۱} می‌دانیم بت‌پرستانِ امپراطوری روم تعبیرِ لوسیفِر را برای دلالت بر ستاره زهره به کار می‌بردند؛ گرچه البته بعدها که مسیحی شدند از آن‌رو که زهره را به مثابه ستاره‌خدایی رانده‌شده و فرودآمده بر زمین می‌شناختند همین اسم را برای اشاره به شیطان به کار بردند.^{۱۲} باز اگر به خاطر

نیز، برای تطبیق خورشید و زهره و عطارِد بر ذو الشری و اللات و العُزّی، نک:

Starcky, "Quelques Aspects de la Religion des Nabaté ens", 196.

1. Healey, *Law and Religion between Petra and Edessa...*, section V.

2. Turcan, *The Cults of the Roman Empire*, 185-187.

3. Petersmann, "Le Culte du Soleil chez les Arabes...", 408.

4. Healey, *The Religion of the Nabataeans...*, 104-105.

5. Wenning, "The Many Faces of Dushara...", 199.

6. Henninger, "Pre-Islamic Bedouin Religion", 11.

۷. برای نمونه، نک:

Healey, *The Religion of the Nabataeans...*, 93.

8. Patrich, "Nabataean Art Between East and West", 93.

9. Teixidor, *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, 88; Patrich, "Was Dionysos, the Wine God, Venerated by the Nabataeans?", 97.

10. Luciferum.

11. Jerome, *Vita sancti Hilarionis*, 52.

12. See: Russell, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, 11-12, 134.

داشته باشیم که ذو الشریٰ خدای اصلی قوم عرب است می‌باید حکم کنیم که ذو الشریٰ نمودی برای زهره است. در منابع مسیحی بازمانده از دوره پیشاسلامی نیز گزارش‌هایی درباره آیین‌های زیارتی زهره ستاره صبح باقی است؛ آیین‌هایی که انتظار می‌رود زمان طلوع ستاره زهره یعنی سحرگاهان صورت می‌گرفته باشند و باز با در نظر داشتن این که ذو الشریٰ خدای اصلی قوم عرب است معنایی جز این همانی ذو الشریٰ و زهره ندارند. از جمله، نیلوس آنکارایی، زاهد مسیحی سده ۴-۵م در شرح اعتقاد عرب‌های شبه جزیره سینا می‌گوید آن‌ها ستاره صبح (زهره) را می‌پرستند و برایش حیوانات حاصل از غارتگری و حتی گاه فرزندان خود را قربان می‌کنند: سه بار دور حیوان خوابانده روی زمین طواف می‌کنند و به افتخار ستاره صبح سرود می‌خوانند؛ سپس کاهن اعظم — احتمالاً رئیس قبیله — گلوی حیوان را می‌برد^۱.

ایپفانیوس سالامیسی، اسقف مسیحی سده ۴م، هم گزارش می‌کند نبطیان هر ساله در عصر پنجم ژانویه (یعنی احتمالاً مقارن با شب یلدای معهود ایرانی) در معبد ذو الشریٰ گرد می‌آیند و سرودهای مذهبی می‌خوانند؛ با گذشت چند ساعت و شنیدن بانگ خروس سحری و دمیدن نور سپیده دم و طلوع ستاره صبح تولد ذو الشریٰ اعلام می‌شود؛ به نشانه این ولادت آن‌ها مُجَسَّمه ذو الشریٰ را که قبلاً در زیر زمین (مثلاً داخل معبد) پنهان کرده‌اند رونمایی می‌کنند؛ این مجسمه را هفت بار در اطراف معبد می‌گردانند و خودشان نیز همراه با آن طواف می‌کنند و سپس به جایگاهش در معبد زیر زمین برمی‌گردانند^۲.

یوحنا دیمشقی — ردیه‌نویس مسیحی (درگذشته ۷۴۹م/۱۳۱ق) — نیز، در رساله درباره بدعت‌ها می‌گوید اعراب زهره ستاره صبح را می‌پرستند و آن را هَوَز^۳ یعنی بزرگ‌ترین می‌خوانند؛ تعبیری که در منابع دیگر هَوَبَر^۴، هوبار هوب^۵ و کوبار^۶ هم ضبط شده^۷، قابل قیاس با اشاره قرآنی «إحدى الکُبر»^۸ است، و احتمالاً رابطه‌ای بینامتنی با شعار اسلامی «الله اکبر» دارد و این شعار متضمن موضع‌گیری‌ای در برابر آن است^۹.

محققانی هم البته معتقد اند که هنوز شواهد برای حکم به این همانی ذو الشریٰ و ستاره زهره در فرهنگ عربی کافی نیست. با این حال، ایشان هم انکار نمی‌کنند که پیوند نزدیکی میان این دو هست؛ زیرا دست‌کم شواهد پرشماری از پیوند زهره با اللات و العزی — بستگان ذو الشریٰ — حکایت می‌کنند. می‌دانیم اعراب نبطی، مقارن با آغاز عصر مسیحی و پیش از آن که سرزمین‌شان

1. Nilus, *Narrationes...*, III/27-28.

2. Epiphanius, *Panarion*, Book 2, Heresy 51, Paragraph 22.

3. Χαβάρ.

4. Ioannes Damascenus, *De haeresibus*, section 101, line 764.

5. Χουβάρ.

6. τήν τε τοῦ λεγομένου Χοβάρ ἐπὶ κλησιν.

7. Κουὰρ.

8. See: Brzozowska, "The Goddesses of Pre-Islamic Arabia...", 78.

۹. مدثر/۳۵.

10. Brzozowska, "The Goddesses of Pre-Islamic Arabia...", 78-80.

استانی از امپراطوری روم شود، ستاره زهره را می‌پرستیدند. آن‌ها نخست العزى را نماد زهره می‌دانستند و بعدها خود العزى را به جای زهره خدای اعظم انگاشتند^۱؛ گرچه البته احترام به زهره به مثابه ستاره صبح را نیز وانهادند^۲. به جز العزى، درباره اللات هم گاه محتمل دانسته‌اند که جلوه زهره باشد^۳. هرگاه بتوان چنین پیوندی میان زهره با سه بت عرب‌ها را پذیرفت، باید به شباهت هویر و هور به مثابه وصف زهره نیز با تعبیر هبل به مثابه وصفی محتمل برای آن بت‌ها به دیده تأمل نگریست؛ خاصه از آن‌رو که می‌دانیم هبل نام خدای بخصوصی نیست و چه‌بسا می‌توانسته است بر این هرسه حمل شود^۴.

۲-۴) ذو الشری به مثابه خدای سحر

بحث‌های پیشین آشکار می‌کند ذو الشری هرچه هست پیوندی مهم با خورشید و با زهره ستاره دمنده هنگام طلوع سپیده‌دم دارد. براین پایه، می‌سزد محتمل بدانیم ذو الشری خدای سپیده‌دمان و چه‌بسا از نگاه معتقدان با خدای اش همان ربّ الفلق^۵ باشد. معاصران درباره وجه تسمیه و معنای ذو الشری سخن بسیار گفته‌اند^۶. با این حال، به این احتمال توجه نشده است که شری در فرهنگ عرب‌های شمالی‌تر می‌تواند لفظی مترادف شرو در فرهنگ اکدی باستان به معنای ستاره سحری^۷، و در نتیجه ذو الشری به معنای رب یا خدای سحر باشد^۸.

شباهت یا حتی هم‌ریشگی دو تعبیر دلیل بر آن نیست که لزوماً بر معنای فرهنگی مشابهی دلالت می‌کنند. احتمالاً شری بنبطی، شروی اکدی، سحر و شعری عربی و سحر عبری همگی پیوندی با نام یونانی ستاره سیریوس و با مصدر عربی سحیر به معنای برافروختن دارند^۹. با این حال هرگز نمی‌توان همه را لزوماً حکایتگر یک معنا انگاشت؛ زیرا هرکدام‌شان در فرهنگی از فرهنگ‌های سامی باستان برای اشاره به ستاره یا صورت فلکی متفاوتی کاربرد یافته‌اند. زمانی فرضیه تشابه جایگاه فرهنگی و کارکرد شری، شرو، سحر و سحر موجه است که شاهدی حاکی از آن بشود یافت.

1. Wenning, "The Many Faces of Dushara...", 205.
2. Healey, *The Religion of the Nabataeans...*, 67-68.
3. Henninger, "Pre-Islamic Bedouin Religion", 11.

۴. برای ابهامات متعدد کنونی درباره بت هبل، نک:

Healey, *The Religion of the Nabataeans...*, 127-132.

۵. نک: فلق/ ۱.

۶. برای تنها چند نمونه، نک:

Teixidor, *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, 83; Jaussen & Savignac, *Mission archeologique en Arabie*, II/229; Starcky, "Quelques Aspects de la Religion des Nabatéens", 196; Healey, *The Religion of the Nabataeans...*, 88-89.

7. Von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, II/1219.

۸. برای اشاره به این معنا، نک: مهروش، «سحر به مثابه صبح...»، ۷۲.

۹. برای اشاراتی به این معنا، نک: پاکتچی، «شعری در قرآن»، ۱۸۱-۱۸۶.

شَحر ستاره سپیده دم در فرهنگِ عبرانی، و خدایی است که معتقد بوده اند بر سرنوشتِ افراد اثر می گذارد.^۱ تشابه جایگاه آن در فرهنگِ عبرانی با خدای سَحر در فرهنگِ عربی پیشااسلامی پیش از این بازکاویده شده است.^۲ در سخن از پیوندِ ذو الشری و شَحر نیز نخست باید به این توجه کنیم که شبیه همان پیوندهایی که در فرهنگِ نبطیان میان ذو الشری و زهره دیده می شود در فرهنگِ عبرانی میان شَحر و زهره برقرار است. مثلاً در عهدِ عتیق هیئَل ستاره زهره فرزندِ شَحر بازنموده می شود.^۳

به جز این می دانیم در نوشتارهای کنعانیان باستان شَحر و شالم — خدایان طلوع و غروب خورشید — هم چون خدایان بخشنده توصیف شده اند.^۴ وصفِ ذو الشری در کتیبه های نبطی به شاخار همین معنا را می رساند.^۵ ستارگان صبح و شام در فرهنگِ فنیقی — عزیزوس و مونیموس — نیز با وصفِ یَشکر یعنی خدایان بخشنده و پاداش دهنده یاد شده اند.^۶ در فرهنگِ عربی نیز یَشکر هم چون نام تیره ای از قبائل پرستنده ذو الشری دیده می شود^۷ که در جای خود نیازمند تحلیل و توجه است.

نکته مهم دیگر درباره ذو الشری همین است که خدای یک شهر^۸ و به احتمال قوی خدای دودمان سلطنتی آن شهر است.^۹ این ویژگی هم باز یادآور جایگاه خدای شَحر در فرهنگ اوگاریتی است.^{۱۰}

از مجموع شواهد یاد شده می باید نتیجه گرفت ذو الشری خدای سَحر در فرهنگِ عربی است. پیش تر هم یادآور شدیم ذو الشری و الله هر دو با وصفِ رب العالمین شناسانده شده اند. منات نیز که بر پایه شواهد بازمانده از فرهنگِ نبطی هم سر یا دختر ذو الشری است در قرآن گزارش می شود که آن را دخترِ الله می شناخته اند. این را نیز می دانیم که عرب های صدر اسلام باور داشته اند سحرگاهان زمان نزولِ الله است.^{۱۱} این شواهد می توانند حاکی از باورِ عرب ها به این همانیِ الله و ذو الشری یا دست کم نوعی رقابت میان پرستندگان شان در انتساب این صفت به معبود خویش باشد.

خواه فرضیه این همانیِ ذو الشری و الله از نگاهِ عرب ها یا فرضیه رقابت پرستندگان شان در انتساب اوصافِ والا تر به معبود

۱. برای وی، نک:

Sutton, "The Rising of Dawn...", 551-555.

۲. نک: مهروش، «سحر به مثابه صبح...»، ۶۷ به بعد؛ همو، «تحول انگاره سحر...»، ۷۵-۷۶.

۳. اشعیا ۱۴: ۱۲.

4. CTA 23, line 60.

5. Patrich, "Was Dionysos, the Wine God, Venerated by the Nabataeans?", 103.

6. Drijvers, "The Cult of Azizos and Monimos...", 363.

نیز، برای بررسی احتمال این همانیِ عزیزوسِ فنیقی با العزّی عربی، نک:

Ibid, 363-364.

۷. نک: ابن سائب کلبی، الاصلنام، ۳۷.

8. Gawlikowski, "Les dieux des Nabateens", 2664.

9. Healey, *The Religion of the Nabataeans...*, 13-14, 86; Dijkstra, Klaas, *Life and Loyalty...*, 53, 57, 71.

10. See: Foley, *The Gracious Gods and the Royal Ideology of Ugarit*, 197.

DeClaissé - Walford, *Reading from the Beginning...*, 836; Sutton, "The Dawn of Two Dawns...", 5.

۱۱. برای بازتاب این باور در روایاتِ اسلامی، نک: ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۳۰۵/۶۲.

خود را پذیرا شویم نتیجه فرقی نمی‌کند: هر دو فرض فوق ما را به این جا می‌رسانند که پدری یا همسری منات و هم چنین نزول از آسمان در سحرگاه نیز هم چون دیگر اوصاف یاد شده می‌توانند هم به الله و هم به ذو الشری منسوب شوند. پس احتمالاً ذو الشری دست‌کم از نگاه پرستندگان که او را خدای برتر می‌انگاشتند همان خدای سحر و همسر یا پدر الهه منات است و سحرگاهان از آسمان به زمین فرود می‌آید و چنان‌که دیدیم در معبد همسر یا دخترش منات جا می‌گیرد.

۳. سحر به مثابه زمان زیارت

انتظار می‌رود نزول سحرگاهی قدسیان، خاصه وقتی با نزول برکات و نجات و شفاء و روزی نیز همراه گردد، زمان مناسبی برای شرف‌یابی آیینی نزد قدسیان و زیارت ایشان باشد. به بیان دیگر، می‌توان محتمل دانست عرب‌ها در آستانه ظهور اسلام افزون بر آن‌که گاه‌وبی‌گاه معبودان خود را با دعاء هنگام نیاز به نزد خود فرا می‌خواندند سحرگاهان هم که وقت نزول خدایان دانسته می‌شود خود نزد آن خدایان حضور یابند و آیین‌هایی برای زیارتشان بگزارند.^۱

۳-۱ حجاج اسلامی، زیارت قبور و نماز

پیش‌تر به روایتی اشاره شد که از تلبیه‌گویی بت پرستان در سحرگاه برای طاعیه یا همان منات خبر می‌داد. برپایه آن‌چه ذکر شد اکنون می‌توان واقعه فوق را چنین تفسیر کرد که بت پرستان سحرگاه را زمان نزول ذو الشری در زمین پیش همسر یا دخترش منات می‌انگاشتند و هم‌زمان با این نزول آداب زیارت ذو الشری یعنی طواف را به جا می‌آوردند. مطابق انتظار می‌توان گونه‌ای از تقابل با این رسم را در آداب حجاج اسلامی شاهد بود: یکی از اوقاتی که حج گزار باید آیین تلبیه را به جای آورد سحرگاهان است.^۲ افزون بر این، در روایات شیعی از این سخن رفته است که هارون الرشید خلیفه عباسی (درگذشته ۱۹۳ق) بعضی شب‌ها به زیارت قبر علی^(ع) که در آن زمان پنهان بود می‌رفت و بعضی افراد را نیز فرامی‌خواند که سحرگاه در آن جا نماز بگزارند.^۳ برپایه روایتی دیگر، جبرئیل برای حسین^(ع) سببی از بهشت آورده بود که با شهادتش گم شد و اکنون بوی آن را تنها با زیارت قبرش در سحرگاهان می‌شود احساس کرد.^۴ این‌ها می‌تواند حاکی از آن دانسته شود که حافظه‌ای تاریخی درباره پیوند میان زیارت و سحرگاه دست‌کم تا اواخر سده ۲ق هنوز باقی است.^۵ رابطه زیارت سحرگاهی قبور با جایگاه ذو الشری به مثابه خدای نگهبان قبور نیز تأمل برانگیز می‌نماید.

در حکایت پیش‌گفته درباره هارون الرشید پیوندی نیز میان زیارت و نماز می‌توان دید. افزون بر این می‌دانیم تا سده ۲ق نمازگزاری در نزدیکی قبور امامان مهم‌ترین رفتار زائران شیعی بوده است.^۶ مجموع شواهد یاد شده این فرضیه را تقویت می‌کند

۱. برای چنین تمیزی میان دعاء و زیارت، نک: مهرش، «زیارت»، سراسر مقاله.

۲. ابویوسف، الآثار، ۹۵؛ کلینی، الکافی، ۳۳۵/۴.

۳. مفید، الارشاد، ۲۸/۱.

۴. قتال نیشابوری، روضة الواعظین، ۱۶۰.

۵. برای گزارشی درباره زیارت سحرگاهی قبور شهداء در منابع عامه مسلمانان، نک: فتوح الشام، ۲۰۴/۲ «فَرَرْنَا الْجَبَانَةَ فِي سَاعَةِ الْأَسْحَارِ وَرَأَيْنَا مَا فِيهَا مِنَ الْأَنْوَارِ وَبِزَيَارَةِ قُبُورِ السَّادَةِ وَالْأَخْيَارِ نَرْجُو مِنَ اللَّهِ...».

۶. نک: مهرش، تاریخ انگاره شیعی زیارت، ۸۵.

که در فرهنگ عربی عصری متقدم‌تر هم نماز احتمالاً به‌مثابه آیینی برای زیارت شناخته می‌شده است: نماز را هم‌چون آیین زیارت ذوالشری می‌گزارده‌اند؛ بعد با ظهور اسلام و در مقام تقابل با نگرش‌های بت‌پرستانه مسلمانان امر شده‌اند به جای چنین زیارتی در سحرگاهان آداب زیارت اسلامی به جای آورند؛ یعنی نماز بخوانند.

آزمون این فرضیه برپایه گزارش‌های بازمانده از دوره پیشاسلامی دشوار می‌نماید و مرور همه شواهد عصر اسلامی در این باره نیز مطالعه مستقلی می‌طلبد. با این حال نمی‌شود این را نادیده گرفت که انبوهی از گزارش‌ها نشان می‌دهند مفسران سده نخست هجری تجلیل قرآن از استغفار سحرگاهی^۱ را حمل بر نماز خواندن در سحر می‌کرده‌اند^۲.

برپایه روایات، فضیلت نماز سحرگاهی چنان تلقی می‌شده است که پیامبر (ص) برای توضیح ارزش دیگر نمازهای نافله روزانه گاه آن‌ها را به نماز سحر تشبیه کرده‌اند^۳. نباید از قیاس نوافل روزانه با نماز سحر در گزارش‌های یادشده چنین دریافت که مقصود نافله‌ای مستحبی است؛ چه، در شمار فراوانی از روایت‌ها تصریح می‌شود آیین استغفار سحرگاهی مذکور در قرآن چیزی جز همان حضور در نماز جماعت صبح نبوده است^۴.

اگر پذیرفته شود معاصران پیامبر (ص) آیین‌هایی زیارتی برای فرود ذوالشری داشته‌اند پذیرفتنی خواهد بود که در کنار چنین زیارتی به دعاء و طلب حاجت نیز می‌پرداخته باشند. به نظر می‌رسد بتوان در تأکیدات گسترده بزرگان دین اسلام و دیگر عالمان عصر صحابه و تابعین بر فضیلت عبادت و ذکر و دعاء سحر^۵ بازتابی از فرهنگ عصری کهن‌تر مشاهده کرد؛ عصری که در آن چنین اعمالی برای عبادت ذوالشری صورت می‌گرفت و مسلمانان اکنون متقابلاً امر می‌شوند که در این ساعت به عبادت الله بپردازند.

۳-۲) سحر به مثابه زمان ضیافت و جشن

در قرآن کریم اشاره‌ای تحقیرآمیز به شیوه نماز و عبادت بت‌پرستان مکه می‌رود: گفته می‌شود نماز ایشان در کنار خانه خدا چیزی افزون‌تر از کف زدن و برآوردن فریاد شادمانه نیست^۶. در نگاه نخستین به دشواری می‌شود پیوند میان نماز به‌مثابه نوعی عمل آیینی برای زیارت قدسیان—را با چنین رفتارهایی بازشناخت؛ رفتارهایی که بیش‌تر به جشن و شادی و پای‌کوبی می‌مانند. با این حال، اگر توجه شود وقت نماز مقارن است با زمان فرود خدایی که پرستیده می‌شود، به تصویری واضح‌تر از این اعمال آیینی می‌توان رسید: ظاهراً بت‌پرستان مکه، هم‌زمان با نزول سحرگاهی خدای‌شان، در کعبه—معبد اللات و العزی—یا در معبد منات گرد می‌آمده‌اند، به مناسبت فرود ذوالشری نزد هم‌سر یا دخترش جشن می‌گرفته‌اند، و نمازشان را هم‌راه با این جشن به‌مثابه

۱. آل‌عمران/۱۷؛ ذاریات/۱۸.

۲. برای تنها چند نمونه، نک: ابن‌ابی‌حاتم، التفسیر، ۶۱۵/۲؛ مجاهد بن جبر، التفسیر، ۶۱۹؛ مقاتل، التفسیر، ۲۶۷/۱، ۱۱۳/۲؛ مروزی، قیام اللیل، ۹۶؛ طبری، التفسیر، ۲۶۵/۶.

۳. ابن‌ابی‌شیه، المصنف، ۱۶/۲؛ ترمذی، السنن، ۳۵۶/۵.

۴. برای تنها چند نمونه، نک: ابن‌وهب، الجامع، ۴۶/۱، ۳۹/۲؛ ابن‌ابی‌شیه، المصنف، ۱۸۶/۷؛ ثعلبی، التفسیر، ۱۴۳/۸.

۵. برای نمونه، نک: کلینی، الکافی، ۴۷۷/۲؛ قزوینی، آثار البلاد، ۴۸۰.

۶. انفال/۳۵؛ نیز نک: نافع بن ازرق، مسائل، ۶۲، مسئله ۳۳؛ خلیل بن احمد، العین، ۴۱۸/۵.

آدب زیارت او می‌گزارده‌اند.

شواهد متعددی از رفتارهای عرب در دوره پیشااسلامی باقی است که بر یک چنین جشن سحرگاهی دلالت می‌کند. نخست باید به اشعار از شاعران این دوره اشاره کرد که از باده‌نوشی سحرگاهان در ضمن اعمال آیینی گفته‌اند.^۱ لغویان مسلمان هم در توضیح واژه کهن جاشریه گفته‌اند به شرابی اشاره دارد که سحرگاهان خورده می‌شده است.^۲ گذشته از این، به نظر می‌رسد که بتوان در تعبیر مسحور به معنای مدهوش و مست باده^۳ اشاره‌ای به رسم باده‌نوشی سحری دید.

به این‌ها همه باید افزود که برپایه مطالعات معاصر، ذو الشری دست‌کم در دوره‌هایی از ادوار تاریخی زندگی قوم عرب به این شناخته می‌شده که خدای شراب است.^۴ قبایلی از عرب نیز که ذو الشری را می‌پرستیده‌اند راه تقرب به او را باده‌نوشی می‌دانسته‌اند^۵؛ باده‌نوشی‌ای که چه بسا سحرگاهان روی می‌داد.

با نظر به پیوندی که احتمالاً میان ذو الشری در فرهنگ عربی با خدای شحر در فرهنگ عبری برقرار است بعید نیست بتوان در برخی عبارات عهد عتیق نیز تلمیحی به رسم باده‌نوشی سحری بازشناخت؛ مثلاً آن‌جا که گفته می‌شود «سحرگاهان تو را خواهم طلبید؛ جان من تشنه تو است»^۶ پیوندی که میان سحرگاه با خدا را به قصد رفع عطش خواستن دیده می‌شود شایان تأمل است.

۳-۳ خیرات و اطعام آیینی در ضمن ضیافت

آیین‌های ضیافت فرود ذو الشری به باده‌نوشی محدود نمی‌شده‌اند. در گفتارهای برخی تابعین اشاراتی به وجود یک رسم ضیافت آیینی و اطعام و خیرات غذا در سحرگاه می‌توان بازشناخت و به نظر می‌رسد این گفتارها بازتاباننده رسوباتی از باورهای پیشااسلامی در دوران اسلامی باشند. برای نمونه، از قول مجاهد بن جبر، مفسر مشهور مکه (درگذشته ۹۵ق)، نقل کرده‌اند سحرگاهان یک منادی [غیبی] تا طلوع صبح ندا می‌کند وقت آن رسیده است که جویندگان خیر (مال؟)^۷ بشتابند، جویندگان شر دست بردارند، افرادی استغفار کنند و آمرزش یابند، و افرادی نیز تائب شوند و توبه‌شان پذیرفته شود. مجاهد می‌افزاید آن منادی سپس دعا می‌کند که خدا به هر خرج‌کننده‌ای جای‌گزینی برای آن‌چه خرج کرده است بدهد و به مال هر کسی نیز که خرج

۱. برای مرور تفصیلی آن‌ها، نک: مهرش، «سحر به مثابه صبح»، ۷۳-۷۶.

۲. شبیانی، الجیم، ۱۳۱/۱.

۳. نک: بغوی، التفسیر، ۱۲۵/۶؛ یحیی بن سلام، التفسیر، ۴۱۴/۱؛ ابن‌درید، جمهرة اللغة، ۵۱۱/۱.

4. See: Alpass, *The Religious Life of Nabataea*, 232; Peterson, *The Cult of Dushara...*, 34; Knauf, "Dushara and Shai' al-Qaum", 175-180; Patrich, "Was Dionysos, the Wine God, Venerated by the Nabataeans?", 101-102, 113.

۵. جواد علی، المفصل، ۱۴۰/۵.

۶. مزامیر، ۶۳: ۲.

۷. قس: بقره/۱۸۰ «تَرَكَ خَيْرًا» که به معنای «تَرَكَ مَالًا» است.

نمی‌کند و برای خود نگاه می‌دارد هم آسیبی رساند: «اللَّهُمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلْفًا، وَأَعْطِ مُمْسِكًا تَلَفًا»^۱.

از این بیانات می‌توان دریافت که سحرگاه از نگاه فردی هم چون مُجاهد از یک سو زمانِ سرازیریِ خیرات از جانبِ خدا به بندگان، و از دیگر سو زمانِ خرج کردنِ افراد برای امورِ خیر و بازگشت به سوی خدا و دست برداشتن از کارهای شری بوده است که در طول شب دنبال می‌کرده‌اند. براین پایه، روایتِ مجاهد به آیینی سحرگاهی اشاره دارد که کارهای خیری مُتَضَمِّنِ خرج کردن برای دیگران — شاید مثلاً اطعام — هم از اجزاء آن بوده است.

از این منظر، به آیه ۱۷ سورة آل عمران هم که در آن قانتان و مُنفِقان و مستغفرانِ سحرگاه با هم یاد می‌شوند و معمولاً تصور می‌شود که دربارهٔ سه فضیلتِ جداگانه و بی‌ربط به هم سخن می‌گویند باید بازنگریست. چه بسا قنوت و انفاقی نیز که در این آیه پیش از استغفارِ سحرگاهی ذکر می‌شود به اجزاء دیگری از همان آیینِ سحری اشاره دارد. براین پایه، احتمالاً از دورهٔ پیشااسلامی سحرگاه زمانِ آیین‌هایی برای عبادتِ همراه با ضیافت و انواع مختلفی از انفاق بوده، و در صدرِ اسلام نیز همین رسم — گرچه قطعاً با اصلاحاتی در صورت و محتوا — دنبال می‌شده است.

هم چنین است ارتباطِ مبهمی که در قرآن میان بی‌توجهی به نماز و بی‌توجهی به ماعون تصویر می‌شود^۲. از قول مجاهد بن جبر و برخی دیگر نقل کرده‌اند که ماعون به معنای انفاق بر فقیران یا دست‌به‌دست کردنِ کالاهای لازم برای زندگی است^۳. از این منظر، چه بسا مَنعِ ماعون که نهی از آن در قرآن با نکوهشِ بی‌توجهی به نماز هم‌نشین شده به همین معنا است که اشخاص در آیین صبح‌گاهی یادشده حضور یابند و نماز بگزارند، ولی بعد از آن به یک‌چنین انفاقی که جزء بنیادی آیینِ سحر و مُقْتَضِیِ گردشِ اموال در میان اعضا جامعه است بی‌توجهی کنند.

شاهدِ دیگر از وجود چنین رسمی را باز در روایاتِ مُجاهدِ بنِ جبر می‌توان یافت. از وی نقل کرده‌اند که وقتی با ابن عمر هم‌سفر شده بود؛ او را دید که سحرگاه هر روز نُحُست سه بار می‌گفت: «سَمِعَ سَامِعٌ بِحَمْدِ اللَّهِ وَنِعْمِهِ، وَحُسْنِ بَلَاءِهِ عِنْدَنَا»، بعد سه بار می‌گفت «اللَّهُمَّ صَاحِبِنَا، فَأَفْضِلْ عَلَيْنَا»، و سپس هم سه بار «اللَّهُمَّ عَايِذُ بَكَ مِنْ جَهَنَّمَ»؛ یعنی:

هر که می‌شنود از من شُودِ حمد خدا و نعمت و آزمونِ نیکویش نزد ما را! خدایا! هم‌نشینِ مان باش و از بخشش خود

بهره‌مندمان ساز! از جهنم به تو پناه می‌برم!

تعبیرِ «صَاحِبِنَا فَأَفْضِلْ عَلَيْنَا» در این دعا می‌تواند بر این دلالت کند که الله از نگاهِ ابنِ عمر اکنون که فرود آمده، قرار است مصاحبتی با شخصِ دعاگر بیابد و در این مُصَاحَبَتِ بر او نعمت‌بخشی کند. کمابیش مشابهِ همین دعا را از قولِ خودِ پیامبر (ص)

۱. معمر بن راشد، الجامع، ۴۴۴/۱۰؛ برای انتسابِ همین مضامین به علی (ع) در منابعی متأخرتر، نک: ابوالشیخ اصفهانی، العظمة، ۱۱۵۷/۴.

۲. نک: ماعون/۴-۷.

۳. نک: مجاهد بن جبر، التفسیر، ۷۵۵ «الْمَاعُونُ مَتَاعُ الْبَيْتِ»؛ مقاتل، التفسیر، ۸۷۱/۴ «الْمَاعُونُ الْإِثْرَةُ وَالْمَاءُ وَالنَّارُ وَمَا يَكُونُ فِي الْبَيْتِ مِنْ نَحْوِ هَذَا فَيُمْنَعُ».

۴. ضعی، الدعاء، ۲۱۰.

نیز نقل کرده‌اند^۱. انتسابِ چُنین رفتاری در سَفَرها به پیامبر (ص) و ابن عمر حاکی از این است که چُنین رفتاری را جای‌گزینِ آیینِ سحرگاهی خاصی می‌دانسته‌اند که در ایامِ حَضَرِ دُنبال می‌شده است. هم‌چنین دربارهٔ مُغیرهَ بنِ حَکیم (درگذشته حدود ۱۱۱ق) گفته‌اند که نمازِ سَحَری را حتّی در هنگامِ سَفَر نیز ترک نمی‌گفت^۲. این گزارش نیز می‌تواند حاکی از آن باشد که دیگران در سَفَر آداب و آیین‌های جای‌گزینی شبیه کارِ ابن عمر می‌نمودند؛ ولی او چُنین نمی‌کرد.

باید پرسید آیین‌هایِ سَحَریِ حَضَر چه بوده است. اشارات به یک چُنین آیین‌هایی در صدرِ اسلام شاید اندک نباشد. برپایه گزارش‌هایی می‌دانیم نه‌تنها در ماهِ رمضان بل که ظاهراً در همهٔ اوقاتِ سال رسمِ خوردنِ غذایِ سَحَر در میانِ عرب‌هایِ عصرِ پیامبر (ص) در مدینه رواج داشت. احتمالاً عرب‌ها رسم داشتند که دو وعده غذا بخورند: سُحور و فُطور؛ چنان‌که در زَبان‌زد «هذا الطَّعَامُ فُطُورُنَا وَسُحُورُنَا»^۳، یا در حکمت «مَنْ أَخَّرَ السُّحُورَ وَقَدَّمَ الْفُطُورَ... فَقَدْ ضَبَطَ أَمْرَهُ»^۴ می‌توان اشاره به آن را بازدید. در یک چُنین بستر فرهنگی، روایاتِ پرشماری از پیامبر (ص) حاکی است که افراد را به خوردنِ غذاءِ سَحَر تشویق می‌کردند و می‌گفتند چُنین غذائی مبارک است^۵.

در روایاتی منقول از پیامبر (ص) در منابعِ شیعی، خوردنِ غذائی هرچند اندک در هنگامِ سَحَر به مثابه کاری هم‌ارزش با استغفارِ سحرگاهی بازشناسانده^۶ و گفته می‌شود خدا و ملائکه بر استغفارکنندگانِ سحرگاه و سحری خورندگان رحمت می‌فرستند^۷. در منابعِ عامّه مسلمانان هم از قولِ آنسِ بن مالک، از نسلِ صِغارِ صحابه (درگذشته ۹۳ق) روایت کرده‌اند که می‌گفت بزرگانِ صحابه امثالِ او را به دو کار امر می‌نمودند؛ یکی به سحری خوردن و دیگری به استغفارِ هفتادباره در سحرگاه: «كُنَّا نُؤْمَرُ بِالسُّحْرِیَّةِ وَبِالِاسْتِغْفَارِ سَبْعِينَ مَرَّةً»^۸. هم‌نشینیِ سحری خوردن با استغفار گویا است که چُنین خوراکی نیز همانندِ استغفارِ سحرگاهی است که اختصاص به ماهِ رمضان ندارد.

به این‌ها همه باید افزود که لُغویانِ متقدم کاربردِ لَفْظِ فَلَاح به معنای غذاءِ سحری را گزارش کرده‌اند^۹؛ کاربردی که نشانه‌ای از آن در منابعِ دورهٔ اسلامی نمی‌توان بازشناخت و براین‌پایه باید چُنین گزارشی را حکایت از فرهنگِ دورانیِ کهن‌تر دانست؛ دورانی که رواجِ گستردهٔ آیینِ ضیافتِ سَحَر اقتضاء می‌کرده است اَشکالِ مختلف این ضیافت نام‌هایی متمایز داشته باشند. پیوندِ میانِ فَلَاح به این معنا با حَیّ عَلَی الْفَلَاح در آذان هم تأمل‌برانگیز است.

۱. مسلم، الصحيح، ۸/۸۰.

۲. فاکهی، اخبار مکه، ۲/۳۲۳.

۳. ابوزید انصاری، النوادر فی اللغة، ۵۴۶.

۴. جاحظ، البیان والتبیین، ۳/۸۷.

۵. برای نمونه، نک: احمد بن حنبل، المسند، ۲۸/۴۲۸؛ نیز نک: صنعانی، المصنف، ۴/۵۲۱ «هَلُمَّ إِلَى الْغَدَاءِ... السُّحُور».

۶. ابن بابویه، المقنع، ۲۰۴.

۷. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۲/۱۳۶.

۸. جرجانی، دُرُجُ الدُّرَر، ۲/۵۹۲.

۹. ابو عبیده، مَجَازُ الْقُرْآن، ۱/۳۰.

بالاخره، در سخن از آیین‌های عبادتِ سَحَری که احتمالاً در مقامِ نوعی تقابل با آیین‌های عبادتِ مشرکانه شکل گرفته‌اند باید به گزارشی توجه کرد که در آن —ضمنِ تجلیل از عباداتِ شبانهٔ عابدانِ مسیحی عَرَب در آستانهٔ ظهورِ اسلام— اشاره‌ای نیز به نوعی انفاقِ سحرگاهی می‌رود. عبدالله بن عَنَمَه صَبَّی، شاعرِ مُخَصَّرَم سدهٔ نخست هجری می‌سراید:

لَوْ كَانَ مُنْقَلَبَتْ كَانَتْ قَسَاوِسَةً... يُحْيِيهِمُ اللَّهُ فِي أَيْدِيهِمُ الزُّبُرُ
أَمْوَالُهُمْ قِسْمَةً لِّكُلِّ مُهْتَلِكٍ... وَهُمْ يُصَلُّونَ حَتَّى يَفْلِقَ السَّحَرُ^۱.

ترجمه: اگر [در دنیا] آزادگانی بوده باشند، همان کشیشانی هستند که خدا گرامی‌شان داشته است: کتابِ مقدس در دستان‌شان جای دارد، اموال‌شان به هر نیازمندی می‌رسد و تا سَحَر باز شود (و صبح بدمد) نماز می‌گزارند.

اشارهٔ این بیت به انفاق و عبادتِ سحرگاهی از یک‌سو یادآور هم‌نشینیِ انفاق و استغفارِ سَحَری در قرآن و ازدیگرسو یادآورِ گفتاری است که مُجاهد از قولِ منادیِ غیبی روایت می‌کند^۲. از این ابیات می‌باید نتیجه گرفت نمازخوانی پیوسته تا پایانِ سَحَر در میانِ گروه‌هایی مسیحی رواج داشته است. عبارت دعائی «يُحْيِيهِمُ اللَّهُ» نیز چُنین به ذهن متبادر می‌کند که این کشیشان شب‌زنده‌داری می‌کرده‌اند و شاعر هم از خدا می‌خواهد ایشان را زنده بدارد. این را نیز می‌توان دریافت که آن‌ها صبح‌گاهان اموالِ خود را میانِ فقیران قسمت می‌کرده، سپس تا طلوعِ آفتاب نماز می‌گزارده‌اند.

نتیجه

با مرورِ روایت‌های مرتبط با سَحَر در دورانِ متقدمِ اسلامی می‌توان دید معتقد بوده‌اند که سَحَر زمانی برای فرودِ خدا یا فرشتگان و آوردنِ روزی‌ها و بلاها بوده است. این باور سبب شده است که در سدهٔ نخست هجری و ادوارِ بعدی معتقد شوند می‌توان در زمانِ سَحَر نجات و شفا یافت. باور به این‌که سَحَر زمانِ نزولِ خدایان است سبب می‌شد سَحَر را زمانِ زیارتِ خدایان هم بدانند؛ با این دیدگاه که وقتی خدا نزول کرد بهترین زمان برای آن است که زیارتش هم بکنند. می‌دانیم از قبل از اسلام سَحَر زمانِ طوافِ بَتِ منات انگاشته می‌شد؛ طوافی که آن را به‌مثابهٔ آیینی از آیین‌های عمره، یعنی درواقع یک جور زیارت، به‌جا می‌آوردند. بعد از اسلام هم همین درک به اشکالِ دیگری ادامه یافت و سَحَر زمانِ تبلیه و هم‌چنین زمانِ زیارتِ قبورِ اهل‌بیت^۳ شناسانده شد. این هم که سَحَر را زمانِ نماز انگاشته‌اند باز نتیجهٔ همین درک است که نماز یک شیوهٔ زیارت است. باور به این‌که سَحَر زمانِ نزولِ خدایان است سبب می‌شد اعرابِ بت‌پرست سَحَرگاهان را زمانِ ضیافت و جشن بدانند؛ جشنی که در اصل برای نزولِ خدایان روی می‌داد. مسلمانانِ متقدم در مقامِ رویارویی با این باورها سحرگاه را زمانِ نزولِ الله انگاشتند و اشکالِ مختلفی از دعا و حاجت‌خواهی در آن را ترویج نمودند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- عهد عتیق.

۱. شبیانی، الجیم، ۶۲/۳.
۲. نک: سطور پیشین.

- ٣- ابن ابي حاتم، عبدالرحمان بن محمد، التفسير، به كوشش اسعد محمد طيب، صيدا: المكتبة العصرية، ١٤١٩ق.
- ٤- ابن ابي دنيا، عبدالله بن محمد، المناجات، به كوشش عبدالقادر احمد عطا، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٢ق.
- ٥- ابن ابي شيبة، عبدالله بن محمد، المصنف، به كوشش كمال يوسف حوت، رياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩ق.
- ٦- ابن ابي عاصم، احمد بن عمرو، الآحاد و المثاني، به كوشش باسم فيصل احمد جوابره، رياض: دارالراية، ١٤١١ق.
- ٧- ابن بابويه، محمد بن علي، المقنع، قم: مؤسسة الامام الهادي، ١٤١٥ق.
- ٨- ابن بابويه، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، به كوشش علي اكبر غفاري، قم: جامعة مدرسين، ١٤٠٤ق.
- ٩- ابن حبان، محمد، المجروحين، به كوشش محمود ابراهيم زايد، مكة: دارالباز.
- ١٠- ابن خزيمة، محمد بن اسحاق، الصحيح، به كوشش محمد مصطفى اعظمي، بيروت: المكتب الاسلامي، ١٣٩٠ق.
- ١١- ابن دريد، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، به كوشش رمزي منير بعلبكي، بيروت: دارالعلم للملئين، ١٩٨٧م.
- ١٢- ابن راهويه، اسحاق بن ابراهيم، المسند، به كوشش عبدالغفور بن عبدالحق بلوشي، مدينه: مكتبة الايمان، ١٤١٢ق.
- ١٣- ابن سائب كلبى، هشام بن محمد، الاصنام، به كوشش احمد زكى پاشا، قاهره: دارالكتب المصرية، ٢٠٠٠م.
- ١٤- ابن عربى، محمد بن عبدالله، سراج المريدين، به كوشش عبدالله توراتى، طنجه: دارالتحديث الكتانيه، ١٤٣٨ق.
- ١٥- ابن عساكر، علي بن حسن، تاريخ مدينة دمشق، به كوشش على شيرى، بيروت: دارالفكر، ١٤١٥ق.
- ١٦- ابن عطيه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجيز، به كوشش عبدالسلام عبدالشافى محمد، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٣ق.
- ١٧- ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم، الشعر والشعراء، قاهره: دارالحديث، ١٤٢٣ق.
- ١٨- ابن قيم جوزيه، محمد بن ابي بكر، مدارج السالكين، به كوشش محمد حامد فقى، بيروت: دارالكتاب العربى، ١٣٩٣ق.
- ١٩- ابن قيم جوزيه، محمد بن ابي بكر، زاد المعاد، به كوشش شعيب ارنؤوط و عبدالقادر ارنؤوط، بيروت: مؤسسة الرساله، ١٤٠٧ق.
- ٢٠- ابن ولّاد، احمد بن محمد، المقصور والممدود، به كوشش پاول برنله، ليدن: چاپ خانه ليدن، ١٩٠٠م.
- ٢١- ابن وهب، عبدالله، الجامع، بخش تفسير، به كوشش ميكلوش موراني، بيروت: دارالغرب الاسلامي، ٢٠٠٣م.
- ٢٢- ابن هشام، عبدالملك، السيرة النبويه، به كوشش مصطفى سقا و ديكران، قاهره: چاپ خانه حلبى، ١٣٧٥ق.
- ٢٣- ابوالشيخ اصفهانى، عبدالله بن محمد، العظمة، به كوشش رضاء الله بن محمد مباركفورى، رياض: دارالعاصمه، ١٤٠٨ق.
- ٢٤- ابوداود سجستاني، سليمان بن اشعث، السنن، به كوشش محمد محيى الدين عبدالحميد، صيدا: المكتبة العصرية.
- ٢٥- ابوزيد انصارى، سعيد بن اوس، النوادر فى اللغة، به كوشش محمد عبدالقادر احمد، بيروت: دارالشروق، ١٤٠١ق.
- ٢٦- ابو عبيده معمر بن مثنى، شرح نقائض جرير والفرزدق، به كوشش محمد ابراهيم حور و وليد محمود خالص، ابوظبى: المجمع الثقافى، ١٩٩٨م.
- ٢٧- ابو عبيده معمر بن مثنى، مجاز القرآن، به كوشش فؤاد سزگين، قاهره: مكتبة الخانجى، ١٣٩٠ق.
- ٢٨- ابونعيم اصفهانى، احمد بن عبدالله، الطب النبوى، به كوشش مصطفى خضر دونمز تركى، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٦م.

- ۲۹- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، حلیۃ الاولیاء، قاهره: مطبعة السعادة، ۱۳۵۱ق.
- ۳۰- ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم، الآثار، به کوشش ابوالوفا، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۳۵۵ق.
- ۳۱- احمد بن حنبل، المسند، به کوشش شعيب ارتؤوط و دیگران، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۱م.
- ۳۲- احمد، مأمون رشید، حمد، صفاء جاسم و سعود، عبدالله علی، «صنم مناة: دراسة تحقیقیة فی ماهیته»، مجلة جامعة تکریت للعلوم الانسانیة، سال ۲۸، شماره ۵، ۲۰۲۱م.
- ۳۳- ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، به کوشش محمد عوض مرعب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
- ۳۴- ازهری، محمد بن احمد، معانی القرائات، ریاض: دانشگاه ملک سعود، ۱۴۱۲ق.
- ۳۵- بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحیح، به کوشش مصطفی ديب بغا، دمشق: دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.
- ۳۶- بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل، به کوشش محمد عبدالله نمر و دیگران، ریاض: دار طيبة للنشر، ۱۴۱۷ق.
- ۳۷- بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۵۹م.
- ۳۸- پاکتچی، احمد، «ازد»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد هشتم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷ش.
- ۳۹- پاکتچی، احمد، «شعری در قرآن کریم: روی کردی گفتمانی به مفهوم»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۵۷، سال ۲۱، بهار و تابستان ۱۳۹۴ش، ص ۱۵۷-۱۹۴.
- ۴۰- ترمذی، محمد بن عیسی، السنن، به کوشش شعيب ارتؤوط و دیگران، دمشق: دارالرسالة العالمیه، ۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م.
- ۴۱- ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان، به کوشش صلاح باعثمان و دیگران، جده: دارالتفسیر، ۱۴۳۶ق.
- ۴۲- جاحظ، عمرو بن بحر، البیان و التبیان، بیروت: دار ومکتبة الهلال، ۱۴۲۳ق.
- ۴۳- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمان، درج الدرر، به کوشش طلعت صلاح فرحان و محمد ادیب شکور امیر، عمان: دارالفکر، ۱۴۳۰ق.
- ۴۴- جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، مدینه: دارالساقی، ۱۴۲۲ق.
- ۴۵- حکیم ترمذی، محمد بن علی، نوادر الاصول، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت: دارالجيل.
- ۴۶- حلیمی، حسین بن حسن، المنهاج، به کوشش حلمی محمد فوده، بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
- ۴۷- حمیدی، عبدالله بن زبیر، المسند، به کوشش حسین سلیم اسد، دمشق: دارالسقا، ۱۹۹۶م.
- ۴۸- خلیل بن احمد، العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت: دار ومکتبة الهلال، ۱۹۸۰م.
- ۴۹- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمان، المسند، به کوشش حسین سلیم اسد، ریاض: دارالمغنی، ۱۴۱۲ق.
- ۵۰- دارمی، عثمان بن سعید، النقص، به کوشش رشید بن حسن المعی، ریاض: مکتبة الرشد، ۱۴۱۸ق.
- ۵۱- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، به کوشش مصطفی حسین احمد، قاهره: دارالریان للتراث، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.
- ۵۲- سعید بن منصور، السنن، به کوشش حبيب الرحمان اعظمی، بمبئی: الدارالسلفیه، ۱۴۰۳ق.
- ۵۳- شافعی، محمد بن ادريس، المسند، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۰ق.
- ۵۴- شیبانی، اسحاق بن مزار، الجیم، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره: الهيئة العامة لشؤون المطابع الامیریة، ۱۳۹۴ق.
- ۵۵- شیرزاد، محمدحسین، کاربرد الگوهای انسان شناسی امنیت در تفسیر قرآن کریم، رساله دکتري علوم قرآن و حدیث،

- دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)، تیرماه ۱۳۹۸ ش.
- ۵۶- صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر، جواهر الکلام، به کوشش عباس قوچانی، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
- ۵۷- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، المصنف، مدینه نصر: دارالتأصيل، ۱۴۳۷ ق.
- ۵۸- ضبی، محمد بن فضیل، الدعاء، به کوشش عبدالعزیز سلیمان بعیمی، ریاض: مکتبه الرشد، ۱۹۹۹ م.
- ۵۹- طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، موصل، مکتبه العلوم و الحكم، ۱۴۰۳ ق.
- ۶۰- طبری، محمد بن جریر، التفسیر، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره: دارالتربیه والتراث.
- ۶۱- طیالسی، سلیمان بن داوود، المسند، به کوشش محمد بن عبدالمحسن ترکی، قاهره: دار هجر، ۱۴۱۹ ق.
- ۶۲- فاکهی، محمد بن اسحاق، اخبار مکه، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، بیروت: دار خضر، ۱۴۱۴ ق/۱۹۹۴ م.
- ۶۳- قتال نیشابوری، محمد بن حسن، روضة الواعظین، قم: شریف رضی.
- ۶۴- فتوح الشام، منسوب به محمد بن عمر واقدی، به کوشش عبداللطیف عبدالرحمان، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق/۱۹۹۷ م.
- ۶۵- قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۰ ق.
- ۶۶- کفعمی، ابراهیم بن علی، المصباح، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۳ ق.
- ۶۷- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
- ۶۸- کوفی، محمد بن سلیمان، مناقب امیرالمؤمنین، به کوشش محمدباقر محمودی، قم: مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
- ۶۹- ماتریدی، محمد بن محمد، تأویلات اهل السنة، به کوشش مجدی باسلوم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
- ۷۰- مالک بن انس، الموطأ، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ابوظبی: مؤسسة زائد بن سلطان آل نهیان، ۱۴۲۵ ق/۲۰۰۴ م.
- ۷۱- مجاهد بن جبر، التفسیر، به کوشش عبدالرحمان طاهر سورتی، بیروت: المنشورات العلمیه.
- ۷۲- مدائنی، علی بن محمد، التعازی، به کوشش ابراهیم صالح، بیروت: دارالبشائر، ۱۴۲۴ ق.
- ۷۳- مروزی، محمد بن نصر، تعظیم قدر الصلاة، به کوشش عبدالرحمان فريوائي، مدینه: مکتبه الدار، ۱۴۰۶ ق.
- ۷۴- مروزی، محمد بن نصر، قیام اللیل، اختصار مقریزی، فیصل آباد: حدیث آکادیمی، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م.
- ۷۵- مسلم بن حجاج، الصحيح، به کوشش به کوشش محمد ذهنی افندی و دیگران، استانبول: دارالطباعة العامره، ۱۳۳۴ ق.
- ۷۶- معمر بن راشد ازدی، الجامع، روایت عبدالرزاق صنعانی، ضمن مصنف صنعانی، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- ۷۷- مفید، محمد بن محمد، الارشاد، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.
- ۷۸- مقاتل بن سلیمان، التفسیر، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ ق.
- ۷۹- مؤنس، حسین، اطلس تاریخ الإسلام، قاهره: دارالزهراء للإعلام العربی، ۱۴۰۷ ق.
- ۸۰- مهروش، فرهنگ، «بازتفسیر الحمد لله رب العالمین بر پایه روابط بینامتنی قرآن و عهدین»، پژوهش نامه تفسیر و زبان

قرآن، شماره ۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ش، ص ۵۱-۷۶.

doi. 10.30473/quran.2017.4709.

- ۸۱- مهروش، فرهنگ، «تاریخ مراسم احیاء»، تاریخ پژوهی، سال ۱۲، شماره ۴۳، تابستان ۱۳۸۹ش.
- ۸۲- مهروش، فرهنگ، «تحول انگاره سحر در فرهنگ اسلامی و ضرورت بازفهم آیات و روایات مرتبط با آن»، علوم قرآن و حدیث، شماره پیاپی ۱۱۴، سال ۵۷، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴ش.
- doi. 10.22067/jquran.2025.92816.1823.
- ۸۳- مهروش، فرهنگ، «زیارت»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد ۲۸، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۴۰۴ش (در دست انتشار).
- ۸۴- مهروش، فرهنگ، «سحر به مثابه صبح: بازخوانی دلالت‌های متنی در قرآن، حدیث و کاربردهای کهن»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره پیاپی ۶۷، سال ۲۲، شماره ۳، آذر ۱۴۰۴ش.
- doi. 10.22051/tqh.2025.50422.4363.
- ۸۵- مهروش، فرهنگ، تاریخ انگاره شیعی زیارت برپایه بازسازی کتاب المزار اشعری، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۴۰۰ش.
- ۸۶- نافع بن ازرق، مسائل از ابن عباس، مسائل نافع بن الأزرق، به کوشش محمد احمد دالی، قبرس: الجفان والجابی، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م.
- ۸۷- یحیی بن سلام، التفسیر، به کوشش هند شلی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
- 88- Alpass, Peter, *The Religious Life of Nabataea*, Leiden: Brill, 2013.
- 89- Brzozowska, Zofia A., "The Goddesses of Pre-Islamic Arabia (Al-Lāt, Al-'Uzzā, Manāt)", *Byzantium and the Arabs: The Encounter of Civilizations from Sixth to Mid-Eighth Century*, edited by Teresa Wolińska and Paweł Filipczak, translated by Artur Mekarski, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2015.
- 90- CTA 23: Text, Translation and Notes, tr. Foley, C.M., *The Gracious Gods and the Royal Ideology of Ugarit*, PhD Thesis, McMaster University, Ontario, 1980.
- 91- DeClaissé -Walford, N., *Reading from the Beginning. The shaping of the Hebrew Psalter*, Macon: Mercer University Press, 1997.
- 92- Dijkstra, Klaas, *Life and Loyalty: A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence*, Leiden: E. J. Brill, 1995.
- 93- Drijvers, H. J. W., "The Cult of Azizos and Monimos at Edessa", *Ex Orbe Religionum: Studia Geo Widengren Oblata*, Leiden: Brill, 1972.
- 94- Epiphanius, *The Panarion of St. Epiphanius, Bishop of Salamis. Selected Passages*, translated and edited by Philip R. Amidon, New York: Oxford University Press, 1990.
- 95- Foley, Christopher M., *The Gracious Gods and the Royal Ideology of Ugarit*, PhD Thesis, McMaster University, Ontario, 1980.
- 96- Gawlikowski, Michał, "Les dieux des Nabateens", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt Teil 2: Principat 18,4*, Leiden: De Gruyter, 1990.

- 97- Hawting, Gerald R., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- 98- Healey, John, *Law and Religion between Petra and Edessa: Studies in Aramaic Epigraphy on the Roman Frontier*, London: Routledge, 2018.
- 99- Healey, John, *The Religion of the Nabataeans. A Conspectus*, Leiden: Brill, 2001.
- 100- Henninger, J., "Pre-Islamic Bedouin Religion", *Studies on Islam*, tr. and ed. M. L. Swartz, New York/Oxford: Oxford University Press, 1981, pp. 3-22.
- 101- Hossfeld, F-L & Zenger, E., *Psalms 2. A commentary on Psalms 51- 100*, Northwest Philadelphia: Fortress Press, 2005.
- 102- Ioannes Damascenus, *De haeresibus*, in: *Patrologia Graeca*, vol. 94, edited by J. P. Migne, Paris: Imprimerie Catholique, 1864.
- 103- Jaussen, A. J., and Savignac, R., *Mission archeologique en Arabie*, vol. I, Paris: E. Leroux, 1909.
- 104- Jerome, *Vita sancti Hilarionis*, in: *Patrologia Latina*, edited by J. P. Migne, vol. 23, Paris: Garnier, 1845.
- 105- Jones, Alan, "Poetry and Poets", *Encyclopedia of the Qur'ān*, edited by Jane Dammen McAuliffe, vol. IV, Leiden/Boston: Brill, 2004.
- 106- Julian, "Upon the Sovereign Sun: Addressed to Sallust", translated by C. W. King, *Julian the Emperor*, London: George Bell and Sons, 1888.
- 107- Knauf, Ernst Axel, "Dushara and Shai'al-Qaum", *Arabian Religion in the First Millennium AD: Continuity and Change in a Tribal Society*, edited by Ernst Axel Knauf and Robert Wenning, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2021.
- 108- Nehmé, Laila, "L'architecture nabatéenne ou l'art de soustraire la pierre", *Savoir & Faire: La pierre*, édité par Hélène Jacquet, Paris, Actes Sud & Fondation d'entreprise Hermès, 2024, pp. 124-136.
- 109- Nilus, *Narrationes quibus caedes monachorum in montis Sinae describuntur*, In *Patrologiae cursus completus*, Series Graeca, edited by Jacques-Paul Migne, Vol. 79, cols. 589-694. Paris: Imprimerie Catholique, 1857-1866.
- 110- Patrich, Joseph, "Nabataean Art Between East and West: A Methodical Assessment", *The World of the Nabataeans: Volume 2 of the International Conference, The World of the Herods and the Nabataeans Held at the British Museum, 17-19 April 2001*, edited by Konstantinos D. Politis, pp. 79-101. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007.
- 111- Patrich, Joseph, "Was Dionysos, the Wine God, Venerated by the Nabataeans?", *ARAM Periodical*, vol. 17, 2005, pp. 95-113.
- 112- Petersmann, H., "Le Culte du Soleil chez les Arabes selon les témoignages gréco-romains", *L'Arabie pré islamique et son environnement historique et culturel*, edited by Tawfīq Fahd, Leiden: E. J. Brill, 1989.
- 113- Peterson, Stephanie Bowers, *The Cult of Dushara and the Roman Annexation of Nabataea*, A Thesis Submitted to the School of Graduate Studies for Master the Degree of Arts, McMaster University, Hamilton, 2006.
- 114- Russell, Jeffrey Burton, *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press, 1984.
- 115- Starcky, Jean, "Quelques Aspects de la Religion des Nabatéens", *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, vol. I, 1982, pp. 195-196.
- 116- Strabo. *Geography, Volume VII: Books 15-16*. With an English translation by Horace Leonard Jones, The Loeb Classical Library 241, Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1930.
- 117- Sutton, Lodewyk, "The Dawn of Two Dawns: The Mythical, Royal and Temporal Implications of Dawn for Psalms 108

- and 110", *HTS Teologiese Studies*, vol. 73, no. 3, 2017. doi. 10.4102/hts.v73i3.4463.
- 118- Sutton, Lodewyk, "The Rising of Dawn: an Investigation of the Spatial and Religious Background of Dawn in Psalm 139:7-12", *Journal for Semitics*, vol. 20, no. 2, 2011.
- 119- Teixidor, Javier, *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- 120- Turcan, R., *The Cults of the Roman Empire*, Oxford: Blackwell, 1996.
- 121- Von Soden, Wolfram, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1959-1981.
- 122- Wenning, Robert, "The Great Goddesses of Petra: A Critical Review of the Evidence", *The Nabataean Sanctuary and the Byzantine Monastery: Petra - the Monument of Aaron*, Vol. II, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 2013.
- 123- Wenning, Robert, "The Many Faces of Dushara—A Critical Review of the Evidence", *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, vol. 12, 2016, pp. 189-210.