



Dawn Rituals in Pre-Islamic Arab Culture and Their Reflection in Islamic Worship

Dr. Hamed Khani (Farhang Mehrvash) , Associate Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Humanities, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran

Email: Hamed.Khani@iau.ac.ir

Abstract

Dawn has held ritual significance since the beginning of the Islamic era and was particularly regarded as an important time for worship and prayer. The relationship between this perception of dawn and the myths and ritual practices of the Arabs in the pre-Islamic period remains unknown. Nevertheless, a small number of reports suggest that, on the eve of the advent of Islam, Arab idolaters performed certain acts of worship at dawn. This raises the question whether a form of reaction to these dawn rituals can be identified in the practices, beliefs, and positions of prominent figures of Islam, early Muslim scholars, and other surviving evidence from the Islamic era. Answering such a question may lead to a better interpretation of Islamic verses and narrations, as well as a deeper understanding of the religious and cultural transformations of early Islam. The present study is undertaken with this objective. The study seeks to pursue a genealogical investigation of dawn worship in the early Islamic period through a cross-cultural analysis of ritual traditions. To this end, it examines Islamic hadiths and narrations, the statements of early Qur'anic exegetes, the poetry of Arab poets living in periods close to the advent of Islam, and surviving evidence from various ancient Semitic cultures. By drawing on this body of evidence, the study seeks to reconstruct an understanding of the ritual practices of the Arab idolaters contemporary with Prophet Muhammad (PBUH) and, based on parallels between evidence from antiquity and the early Islamic period, to reconstruct the intervening period between them. The study assumes that if the accounts of the Islamic period and the statements of prominent figures of Islam in the first century A.H. are interpreted on the basis of surviving evidence concerning myths and rituals prevalent in various Semitic cultures, they can reflect important information about dawn rituals in the pre-Islamic period. The hypothesis of the study is that various morning acts of worship in the Islamic period emerged as a kind of reaction to the dawn rituals of the idolaters; such an inter-ritual relationship can be identified, for example, in the recommendation to eat the *suḥūr*, the words of the 'azān and 'iqāmah, the dawn prayer, and the prescribed time for performing it.

Keywords: *Dhū al-Sharā* (*Dusara/Dushara*), *Shaḥar*, *Manāt*, *Iḥdā al-Kubar*, Prayer (*Salāt*), History of Islamic Rituals, History of Ideas.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

[International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال ۵۸ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۴۹ - ۱۱	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی X ۷۰۶ - ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۸	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2026.94288.1385

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

دکتر حامد خانی (فرهنگ مهرش)^{id}

دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

Email: 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. باین 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 مُتَقَدِّم و دیگر شواهد بازمانده از عصر اسلامی بازشناخت یا خیر. 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 باتکیه بر وجوه تشابه داده‌های عصر باستانی و دوره متقدم اسلامی تصویری از عصر میانه این دو بازنماییم. در این مطالعه مفروض انگاشته می‌شود که روایات دوره اسلامی و اقوال بزرگان اسلام در سده نخست هجری، اگر بر پایه 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 استحباب سحری خوردن، عبارات اذان و اقامه، نماز صبح و وقت تشریع شده برای آن یک چنین رابطه میان آیینی را می‌توان بازشناخت.

کلیدواژه‌ها: ذو الشری، سحر، منات، إحدى الکبیر، نماز (صلاة)، تاریخ آیین‌های اسلامی، تاریخ انگاره سحر.

مقدمه

سحر در ادوار متأخرتر فرهنگ اسلامی همچون بازه زمانی نامشخصی در پایان شب تا طلوع فجر صادق دانسته شده است؛^۱ بازه‌ای که عبادت و نماز و استغفار در آن فضیلت والایی دارد،^۲ دعا در آن مستجاب است،^۳ و سحری خوردن هم به مثابه آیینی هویت بخش که روزه اسلامی را از روزه اهل کتاب متمایز می‌کند در آن صورت می‌گیرد.^۴

فضیلت یادشده برای عبادات سحری در روایات اسلامی سبب شده است عالمان مسلمان به تعیین زمان سحر بیندیشند. آن‌ها کمابیش چنین دریافته‌اند که زمان مشخصی برای دخول در وقت سحر دانسته نیست و سحر محدوده‌ای زمانی است که صرفاً از ناحیه پایانش اذان صبح—معلوم است.^۵ مدت سحر هم بسته به اختلاف نظرها می‌تواند حداکثر یک سوم^۶ و حداقل یک ششم^۷ از بخش پایانی شب را در بر گیرد. تا چندی پیش تصور غالب این بود که سحر در عصر ظهور اسلام و احیاناً دوره پیشااسلامی نیز بر همین بازه زمانی دلالت می‌کرده است. با این حال، مطالعات اخیر درباره تاریخ انگاره سحر نشان داد که در پنجاه سال نخست هجری سحر نه بازه‌ای نامشخص، بلکه زمانی است که با طلوع فجر کاذب آغاز می‌شود، بسته به اختلاف کاربردها می‌تواند بر زمان‌های متأخرتری تا طلوع آفتاب هم دلالت کند، و مسلمانان متقدم آن را نه همچون بخش پایانی شب که به مثابه بخش آغازین روز می‌شناخته‌اند. این مطالعات نشان می‌دهند از حدود نیمه‌های سده نخست هجری زمینه تغییر مدلول سحر ایجاد شده، و رواج این پنداره که روزه‌داری با روز آغاز می‌شود سبب انگاشت سحر به مثابه بخشی از شب پیشین شده است.^۸

این مطالعات همچنین حاکی است مضامینی درباره سحر در روایات دوره اسلامی یافت می‌شوند که باید رسوباتی از اساطیر و انگاره‌های پیشااسلامی قوم عرب باشند. مثلاً می‌دانیم کنعانیان، قوم خویشاوند عرب‌ها، سحر را به مثابه خدای نور سپیده‌دمان می‌پرستیده، و او را خدایی بال‌دار با قدرتی گسترده تصور

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

۲. آل عمران: ۱۷؛ مروزی، قیام اللیل، ۹۸؛ ابن ابی حاتم، التفسیر، ۶۱۵/۲.

۳. حلیمی، المنهاج، ۵۳۷/۱.

۴. نک: ابن خزیمه، الصحيح، ۲۱۴/۳-۲۱۵.

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

۶. ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۴۱۲/۱.

۷. ثعلبی، التفسیر، ۵۲۲/۲۴.

۸. نک: مهرش، «سحر به مثابه صبح: بازخوانی دلالت‌های متنی در قرآن، حدیث و کاربردهای کهن»، ۸۳-۸۵.

می‌کرده‌اند.^۹ انتساب همین اوصاف به سحر را می‌توان به نحوی گسترده در روایات اسلامی نیز مشاهده کرد.^{۱۰} گویاترین توضیح این پدیده بقاء رسوبات چنین باورهایی تا دوره اسلامی است.

طرح مسئله

بر پایه نوشته‌های بازمانده موجود نمی‌توان تصویر واضحی از نگرش عرب‌ها به سحر در دوره ظهور اسلام داشت. با این حال، مطالعات تفسیری عهد عتیق و شواهد باستان‌شناسانه از این حکایت می‌کنند که برخی اقوام سامی همچون عبرانیان به سحر نه صرفاً همچون بازه‌ای زمانی بلکه همچون یکی از خدایان می‌نگریسته، آن را با نام سحر می‌شناخته، در اساطیرشان به این خدا جایگاهی مهم داده، و آیین‌هایی نیز برای عبادت روزانه‌اش داشته‌اند.^{۱۱} به دشواری می‌توان وجهی برای بازتاب این قبیل باورها در 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 خیر.

تاکنون در جوانب مختلف این پرسش‌ها کوششی دراز دامنه می‌طلبید. مطالعه پیش‌رو به مثابه گام نخست از این کوشش باید آیین‌های سحر در فرهنگ پیشااسلامی قوم عرب را پی‌جویید. فرضیه این مطالعه آن است که رسوباتی از این آیین‌ها را می‌توان در عبادات عصر اسلامی بازشناخت. اگر در مطالعه کنونی نشان

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

۱۰. نک: مهرش، «تحول انگاره سحر در فرهنگ اسلامی و ضرورت بازفهم آیات و روایات مرتبط با آن»، ۸۵-۹۱.

۱۱. برای نمونه از این مطالعات، نک:

Sutton, "The Dawn of Two Dawns: The Mythical, Royal and Temporal Implications of Dawn for Psalms 108 and 110", passim.

داده شود که چنین فرضیه‌ای مُوجَّه 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 همین رو، در مطالعه کنونی برای جبران کمبود داده‌ها باید بیش از هر چیز به منابع عصر اسلامی مکتبی بود؛ منابعی که می‌توانند وجود باورهای کهن‌تر در فضای فرهنگی عصری که اسلام ظهور کرد را گواهی دهند. منبع مهم دیگر مان شواهد بازمانده از دیگر فرهنگ‌های سامی — خاصه کنعانیان و بُطیان و اکدیایان 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 باورهای 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 آن دو را بازشناسیم.

۱- معنای اساطیری سحر در آستانه ظهور اسلام

سحر در آستانه ظهور اسلام ارزش آیینی والایی دارد. گویاترین گواه این مدعا دو اشاره قرآن به فضیلت استغفار سحرگاهی است.^{۱۲} از میان این دو یادکرد قرآنی، اشاره به استغفار سحری در سوره مکی ذاریات نشان می‌دهد این ارزش آیینی در سال‌های آغازین بعثت پیامبر (ص) نیز برقرار بوده است. پس باید نتیجه گرفت سحر از همان آغاز دوره اسلامی معنایی اساطیری دارد؛ معنایی که پشتوانه این ارزش آیینی واقع شده است. گواه وجود این معنای اساطیری را می‌توان در یک سوره مکی دیگر هم بازجست؛ آنجا که سومین و آخرین یادکرد سحر در قرآن به گزارش نجات سحرگاهی خاندان لوط نبی (ع) اختصاص می‌یابد و آشکارا پیوند میان سحر و نجات را در فضای مشترک بین‌الاذهانی مخاطبان پیامبر (ص) باز می‌تاباند.^{۱۳} در گام نخست از بحث می‌باید این معنای اساطیری را بازشناخت.

۱-۱- سحر به مثابه زمان رؤیای صادق

از عایشه نقل کرده‌اند که پیامبر (ص) در آغاز شب می‌خوابید، اواخر شب می‌خاست، نماز وتری می‌خواند، به بستر باز می‌گشت و اگر به زنانش نیازی داشت پی می‌گرفت. از آن‌پس هر وقت بانگ صراخ یعنی ندای خروسی سحری را می‌شنید بیدار می‌شد؛ اگر لازم بود غسلی می‌کرد و اگر نه، برای نماز وضو

۱۲. آل عمران: ۱۷؛ ذاریات: ۱۸.

۱۳. قمر: ۳۴.

می‌ساخت.^{۱۴} از این روایت می‌توان چنین دریافت که پیامبر (ص) نماز وتر خود را در اواخر شب و تا پیش از فرارسیدن سحر می‌خوانده، سپس مُدَّتِ کوتاهی یعنی از اواخر شب تا سحرگاه را دوباره به خواب می‌سپرده، و بعد هم در سحر آماده نماز صبح می‌شده است.

روایاتی دیگر که آن‌ها هم از عایشه نقل شده‌اند صورتی واضح‌تر از این عبادت شبانه بازمی‌نمایند. بر پایه برخی از این روایات، پیامبر (ص) در طول سال گاهی نماز وترش را اول شب می‌خواند و گاهی نیز در وسط یا آخر آن.^{۱۵} منظور از آخر شب در این روایت‌ها همان زمان فجر کاذب است؛ زیرا از عایشه نقل کرده‌اند که می‌گفت «مَنْ كُلَّ اللَّيْلِ قَدْ أُوتِرَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَأَنْتَهَى وَتَرَهُ إِلَى السَّحَرِ».^{۱۶} از این روایت می‌توان دریافت گرچه ممکن بود زمان وترگزاری‌های پیامبر (ص) در شب‌های مختلف تغییر یابد، همواره آخرین وتر تا سحر یعنی فجر کاذب گزارده شده بود.^{۱۷} گفته‌اند پیامبر (ص) تا پایان عمر خود با همین بخش‌بندی زمانی عبادت شبانه خود را پی می‌گرفت؛ زمانی هم که درگذشت، نماز وترش به وقت سحر یعنی همان فجر کاذب افتاده بود.^{۱۸}

شاید بتوان — در مقام جمع میان دو دسته روایت یادشده — این‌گونه گفت که پیامبر (ص) در شب‌های مختلف سال نماز وتر خود را در اوقات مختلفی از شب و گاهی نیز مقارن با فجر کاذب می‌گزارد؛ بعد هم در فاصله فجر کاذب و صادق می‌خوابید. از قول عایشه نقل کرده‌اند هیچ سحرگاهی نرسید، مگر آنکه پیامبر (ص) خفته بود: «مَا أَلْفَا السَّحَرُ إِلَّا نَائِمًا».^{۱۹} همین گزارش گاه با تصریحی واضح‌تر همراه شده است که «مَا أَلْفَا السَّحَرُ إِلَّا عِنْدِي إِلَّا نَائِمًا»؛^{۲۰} یعنی همواره وی در سحر آخر یا همان آستانه اذان صبح آرمیده بود.^{۲۱}

این خواب کوتاه میان آخرین وتر و طلوع فجر صادق بیش از آنکه اقدامی برای آسودن باشد کنشی آیینی برای دریافت وحی و الهام از جانب خدا به شمار می‌رفت. بر پایه روایتی دیگر که باز هم از قول

۱۴. ابن‌راهویه، المسند، ۸۵۲/۳.

۱۵. ابن‌ابی‌شیه، المصنف، ۸۴/۲.

۱۶. شافعی، المسند، ۱۵۶؛ حُمَیدی، المسند، ۲۵۲/۱.

۱۷. برای دلالت سحر بر فجر کاذب در سده نخست هجری، نک: مهرش، «تحول انگاره سحر در فرهنگ اسلامی و ضرورت بازفهم آیات و روایات مرتبط با آن»، فصل ۲-۲.

۱۸. ابن‌ابی‌شیه، المصنف، ۸۴/۲.

۱۹. طیب‌النسی، المسند، ۸۶/۳؛ احمد بن حنبل، المسند، ۱۶۵/۴۲.

۲۰. همان، ۳۴۷/۴۳.

۲۱. برای دلالت سحر آخر بر آستانه اذان صبح، نک: مهرش، «تحول انگاره سحر در فرهنگ اسلامی و ضرورت بازفهم آیات و روایات مرتبط با آن»، ۷۹-۸۰.

عایشه نقل شده است پیامبر (ص) سحرگاهان می‌خفت و باز خدا همه شب خود بیدارش می‌کرد.^{۲۲} گویا نه فقط پیامبر (ص) که دیگران هم به خواب در چنین زمانی می‌کوشیدند؛ چنان‌که هم از قول عایشه نقل کرده‌اند: نه پیامبر (ص) نه دیگر نمازگزارانی که شب‌ها را به عبادت می‌سپردند هیچ کدام سحرگاه نماز [نافله] نمی‌خواندند و در عوض می‌خفتند.^{۲۳}

سخنان یادشده از عایشه بعید نیست کوششی برای نقد آیین جدیدتر احیاء شب‌ها باشد؛ آیینی که ظاهراً در عصر صغار صحابه داشت رواج پیدا می‌کرد و عایشه نیز در مقام رویارویی با آن تأکید می‌نمود شیوة پیامبر (ص) نه احیاء همه شب که تهجد بوده است.^{۲۴} باری، انگیزه عایشه از تأکید بر خواب سحرگاهی پیامبر (ص) هر چه باشد، نمی‌توان مُنکر شد که در گفتارهای او پیوندی میان خواب سحرگاهی و باور به صدق رؤیای سحر برقرار گشته است؛ باوری که ابوسعید خدری، صحابی اهل مدینه (درگذشته ۷۴ق)، هم از قول خود پیامبر (ص) آن را نقل می‌کند: «أَصْدَقُ الرَّؤْيَا بِالْأَسْحَارِ».^{۲۵} می‌توان انتظار داشت مؤمنان این رؤیای صادقه 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 بیازمند.

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 گراینده به مکتب بصره که در اواخر عمرش در شام سکونت یافت،^{۲۶} مُقید بود بعد از شب‌زنده‌داری در سراسر شب حتماً هنگام سحر بخوابد.^{۲۷} 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 الثُّلُثَيْنِ مِنَ اللَّيْلِ... قَبْلَ السَّحْرِ...».^{۲۸}

۲-۱- 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 این‌که چرا خواب سحری سبب دریافت الهام، و پیامبر (ص) با آن

۲۲. ابوداود، السنن، ۴۸۴/۲.

۲۳. ابن خزیمه، الصحيح، ۳۰۴/۳.

۲۴. برای مرور روایات عایشه در این باره هر چند بدون یادکرد نام وی، نک: مهرش، «تاریخ مراسم احیاء»، ۱۳۷-۱۳۸.

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

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

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

۲۸. کلینی، الکافی، ۹۱/۸؛ برای دلالت سحر در این گفتار بر زمان اذان صبح، نک: مهرش، «سحر به مثابه صبح بازخوانی دلالت‌های متنی در قرآن، حدیث و

کاربردهای کهن»، ۸۲-۸۳.

مأنوس و خوگر است به اصطلاحات و مبانی طبّ ایرانی متوسّل می‌شود و از آن‌ها در توضیح وضعیّت عقل و نفس انسان در سحرها بهره می‌جوید.^{۲۹} ابن قیّم جوزیه (درگذشته ۵۹۷ق) نیز چنین استجابی را به سکون شیاطین در سحرگاه پیوند می‌زند.^{۳۰} بااین حال، به نظر می‌رسد که در ادوار کهن تر 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.^{۳۱} مردمان باور داشتند که راه در شب سریع تر طی می‌شود.^{۳۲} سیر شبانه آن‌ها را از گرمای سوزان آفتاب عربستان در امان می‌داشت. راه خود را نیز با ستاره‌ها می‌توانستند بیابند.^{۳۳} آن‌ها معتقد بودند ضرورت‌های همین سفرهای شبانه سبب می‌شود که خدا هم به قرائت اندک قرآن در شب از ایشان خرسند باشد.^{۳۴} سفر شبانه چنان رایج بود که وقتی پیامبر (ص) می‌خواست سخن درباره مسافرتی کوتاه بگوید از آن به «مَسِيرَةَ لَيْلَةٍ»، یعنی به‌قدر یک شب راهی، تعبیر می‌نمود.^{۳۵}

این کاروانیان وقتی سحرگاه می‌شد بار می‌انداختند و فرود می‌آمدند. یک مثال از چنین فرودی بعد از مسافرت شبانه را درباره غزوه تبوک یاد کرده‌اند.^{۳۶} شعری نیز گاه به علی بن ابی طالب (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: «إِصْبِرْ عَلَى مَضَضِ الْإِدْلَاجِ فِي السَّحَرِ»؛ یعنی چون سحر می‌رسد بر شدت و جدّت راه‌پیمایی تمام‌وقت شبانه‌ات بشکیب.^{۳۷} از این شعر همچنین 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 فَسَبَحْنَا وَنَوَّرَتِ

۲۹. حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ۱۱۹/۳.

۳۰. ابن قیّم جوزیه، مدارج السالکین، ۷۶/۱.

۳۱. نک: سیأ: ۱۸.

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

۳۳. نحل: ۱۶.

۳۴. مؤمل: ۲۰.

۳۵. احمد بن حنبل، المسند، ۲۵۳/۱۶.

۳۶. طبرانی، المعجم الکبیر، ۴۳/۱۳.

۳۷. ابن قتیبه، الشعر والشعراء، ۸۶/۲؛ کوفی، مناقب امیرالمؤمنین علی (ع)، ۵۷۷/۲.

السَّرى... بِأَعْرَافٍ وَرِدِ اللَّوْنُ بُلُقُ شَوَاكِلُهُ».^{۳۸}

ظاهراً عرب‌ها در آستانه ظهور اسلام با همین ذهنیت باور داشتند که قدسیان هم اگر بنا باشد زمانی فرود آیند، آن زمان سحرگاه است. رسوباتی از این پنداره را در روایت ابوهریره از قول پیامبر (ص) می‌توان یافت. بر پایه این روایت، همیشه در ثلث پایانی هر شب، یعنی همان زمان که بعدها مُقَارِنِ سحرگاه شناسانده شد،^{۳۹} الله از عرش خود به آسمان دنیا فرود می‌آید و می‌پرسد چه کسی او را فرامی‌خواند یا آرمزش می‌طلبد یا خواسته‌ای دارد.^{۴۰} همین مضمون را با تصریح به فرود الله در سحرگاه به وساطت نَوفِ بِکَالی از قول علی (ع) هم روایت کرده‌اند.^{۴۱} 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.^{۴۲}

بر پایه برخی روایت‌ها نه تنها الله بلکه دیگر قدسیان و کارگزاران او هم سحرگاه فرود می‌آمده‌اند. گاه نیز در این روایت‌ها از فرود سحرگاهی ملائک برای دادن بشارت‌های نیکو به پیامبر (ص)^{۴۳} یا مثلاً فرود فرشته مرگ بر یعقوب نبی (ع) برای خبر دادن از وضعیتی فرزند گم‌شده‌اش یوسف (ع)^{۴۴} سخن رفته است.

۳-۱- پی آمدهای فرود قدسیان

هرگاه قدسیان فرود آیند انتظار باید بُرد که فرودشان با رویدادهایی همراه باشد. فرود سحرگاهی قدسیان در آغاز دوره اسلامی هم قرین بلا، نُصْرَت، رحمت، بشارت و إلهام دانسته می‌شده است. چنان‌که گفتیم، بر پایه برخی روایات نبوی، فرشتگان گاه سحرگاهان بر پیامبر (ص) فرود می‌آمدند تا به او بشارت رویدادهایی نیکو در آینده دهند. بر پایه روایاتی دیگر، پیامبر (ص) فرمود عیسی بن مریم (ع) نیز در سحرگاه مردم آخر زمان را برای نبرد با دَجَال فراخواهد خواند و به ایشان بشارتِ نجات خواهد داد.^{۴۵} بشارت و حیانی پذیرش توبه ابولبابه انصاری نیز — که پشیمان بود چرا مصلحت مسلمانان را در مذاکره با یهود

۳۸. نک: ابوعبیده، شَرْحُ نِقَاطِی جَرِیر و الْفَرَزْدَق، ۷۸۷/۳. ترجمه: در بلندی‌هایی به رنگ شکوفه با گوشه‌کناره‌هایی رنگارنگ شتران را نشانیدیم و نماز خواندیم و شب هم نورانی شد و شفق فرارسید.

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

۴۰. صنعانی، المصنف، ۶۰/۱۰، ۶۱: بخاری، الصحيح، ۳۸۴/۱.

۴۱. ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۳۰۵/۶۲.

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

۴۳. ابن ابی شیبہ، المصنف، ۱۷۶/۶.

۴۴. کلینی، الکافی، ۱۹۹/۸.

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

بنی قریظه وانهاده است — سحرگاهان به پیامبر (ص) ابلاغ شد.^{۴۶}

تنها در روایت‌های نبوی نیست که پیوند سحرگاه با بشارت را می‌توان دید. درباره عثمان (مقتول در ۳۵ق) 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.^{۴۷} از عمرو بن میمون آودی (درگذشته ۷۴ق)، تابعی اهل شام و مهاجر به یمن و ساکن کوفه، هم نقل کرده‌اند که گفت: مُعَاذِ بْنِ جَبَل (صحابی درگذشته ۱۸ق) سحرگاهی همچون سفیر پیامبر (ص) بر قبیله ما وارد شد، از همان زمان محبتش به دلم نشست و تازنده بود گفتش می‌توانست غیر ضروری انگاشته شود، نشان می‌دهد وی در این ورود سحرگاهی بشارت می‌جوید. فرود قدسیان، افزون بر بشارت به امری نیکو در آینده، گاهی نصرت و نجاتی بالفعل از جانب الله را نیز تداعی می‌کرد. گفته‌اند پیامبر (ص) برای هجرت به مدینه سحرگاهان از مکه خارج شد.^{۴۸} در گزارش‌های تجلیل‌گرایانه درباره حُدَیْفَةَ بْنِ یَمَان، صحابی مشهور (درگذشته ۳۵ق)، نیز گفته‌اند که بعد از دعائی سَحَری به درگاه الله درگذشت.^{۴۹} نمی‌توان بعید انگاشت که دست‌کم راپیان حکایت‌ها، هم در آن خروج و هم در این درگذشت سحرگاهی، نشانه‌هایی از نصرت الهی و نجات می‌جسته‌اند. عُمَرُ بْنُ خَطَّاب، متأثر از این باور که سَحَر زمان نجات است، هنگام درگذشت فرزند خود به یاد می‌آورد چه بسا نعمت و بلاء نیز که مثل نجات و نصرت خدا سحرگاهان فرود آید.^{۵۰}

نمونه دیگر از پیوند سحرگاه با فرود نصرت و نجات الهی را در گزارش‌ها از آمرزش‌خواهی سحرگاهی صحابه مختلف می‌توان دید. باور به پیوند میان آمرزش الهی با سحر چنان است که افرادی هم چون ابن مسعود (درگذشته ۳۲ق) در دُعَاءشان با یادآوری این‌که خدا را در سحر دارند می‌خوانند از او آمرزش می‌جویند.^{۵۱}

در عصر تابعین شخصیتی همچون هَرِمِ بْنِ حَیَّان تأکید می‌کند که سَحَر زمان نزول رحمت است و در آن از همین رو نباید شعر خواند؛^{۵۲} لابد از آن‌رو که شعر حاصل پیوند با جتّیان است و در چنین زمانی نباید ایشان را فراخواند و فرودشان را سبب شد.^{۵۳} نقل کرده‌اند که سعید بن ابی الحسن، تابعی و زاهد بصری

۴۶. ابن هشام، السیره، ۲/۲۳۷.

۴۷. ابن ابی دنیا، المناجات، ۱۲۳.

۴۸. بلاذری، انساب الاشراف، ۱/۲۶۱.

۴۹. ابن ابی شیبّه، المصنّف، ۲/۴۴۷.

۵۰. مدائنی، التعازی، ۲۸.

۵۱. صُنّی، الدعاء، ۲۱۵؛ سعید بن منصور، السنن، ۵/۴۱۰.

۵۲. مَرْوَزی، قیام اللیل، ۹۷.

(درگذشته پیش از ۱۰۰ق) هم این‌که در سحرگاهان بوی خوش گیاهان برمی‌خیزد را نشانه‌ای از نزول رحمت خدا می‌انگاشت.^{۵۴} بر پایه روایتی منقول از امام صادق^(ع)، نزول رحمتی الهی بر پیامبر^(ص) نیز با ارسال غذائی بهشتی در سحرگاه صورت گرفت.^{۵۵}

یک نشانه دیگر از نزول رحمت الهی در سحرگاهان امکان شفایابی در این زمان است. برای درمان تب، در برخی روایات نبوی، گفته شده است که باید سحرگاه یک یا سه روز متوالی بر بدن آب سرد پاشید.^{۵۶} بر پایه روایات، در دوران امام هادی^(ع) (درگذشته ۲۵۴ق) — بر پایه همین بینش که میان سحر با شفا پیوندی هست — می‌خواستند به بیماری دارویی در سحرگاه بخوراند؛ ولی دارو نیافتند و او در عوض به دعا سحر امام از مرگ رهید.^{۵۷} خواهرزاده امام صادق^(ع) هم که جان می‌کند با دعائی سحری که مادرش از امام فراگرفت بازجست.^{۵۸} از این روایت‌ها می‌توان دریافت مُداوا — خواه با دارو یا دعا — را در سحر امکان‌پذیرتر می‌دانسته‌اند.

سحرگاه زمان نزول برکات هم تلقی می‌شده است. بر پایه 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.^{۵۹}

۲- سحر به مثابه زمان فرود ذوالشری

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

۱- ۲- سحر به مثابه زمان عبادت منات

بر پایه روایتی، عرب‌های معاصر پیامبر^(ص) سحرگاهان گرداگرد بت منات می‌گردیدند و طواف می‌گزاردند. یک صحابی کم‌شناخته یزید بن عامر نام نقل کرده است آیه «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ...»^{۶۰} وقتی بر پیامبر^(ص) نازل شد که به افرادی سرگرم طواف سحرگاهی بر گرد طاغیه

۵۴. مروزی، قیام اللیل، ۹۷.

۵۵. کلینی، الکافی، ۵/۵۶۵.

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

۵۷. فتال نیشابوری، روضة الواعظین، ۲۴۴.

۵۸. کلینی، الکافی، ۳/۴۷۸.

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

المصباح، ۳۶۴.

۶۰. حاقه: ۴۴.

می‌نگریست.^{۶۱} می‌دانیم طاغیه لقبِ مَنات است؛^{۶۲} خدای قبیلهٔ ثقیف در طائف^{۶۳} که البته دیگر قبائل هم آن را می‌پرستیدند.^{۶۴} پرستشگاه مَنات جایی کمابیش نزدیک جُحْفَه و اندکی مانده به نیمهٔ راه مکه تا مدینه، نزدیک ساحل دریا،^{۶۵} کنار آب‌ریزی به نام مُسَلَّل، و در مسیر میان مُسَلَّل به سمتِ قُدَید بود.^{۶۶} رویداد یادشده در روایت فوق هم انتظار می‌رود که در همین مکان پیش‌آمده باشد.^{۶۷}

آیات سورهٔ نجم تصریح دارند که عرب‌های معاصر پیامبر(ص) مَنات را همچون اللات و العزى دخترِ خدایِ خدایان الله می‌انگاشتند.^{۶۸} در آیات یادشده از مَنات همچون آن سومی دیگر سخن می‌رود؛ امری که دلالت بر جایگاهِ فُروترِ آن در قیاس با دو دیگر دارد. باین حال، ابن سائب کلبی پرستش مَنات را قدیم‌تر از آن دو باز می‌نماید.^{۶۹} به جز این‌ها دربارهٔ مَنات می‌دانیم که قبائلِ مَدَنیِ اَوس و خَزْرَج حِجَّ خود را با گزاردن اعمال مکه کامل نمی‌دانستند و با حَلَق (تراشیدن آیینی سر) در معبدِ مَنات آن را به پایان می‌بردند.^{۷۰} برخی مفسران پنداشته‌اند مَنات از ریشهٔ مَنی - یَمَنی، هم‌ریشه با مَنی، و به معنایِ ریختن است. بر پایهٔ این تحلیل از آن‌رو بَتِ مَنات را به این نام خوانده‌اند که پرستندگان پیشِ پایش قربان می‌کردند و خون می‌ریختند.^{۷۱} حدس مبنای این ریشه‌شناسی با شواهدی از قربان‌کردن‌ها برای مَنات پشتیبانی می‌شود.^{۷۲} باین حال، صحیح‌تر آن می‌نماید که مَنات از ریشهٔ نَوَء به معنای سرنوشت و تقدیر باشد؛ چنان‌که در زبان آرامی نیز به همین معنا است.^{۷۳}

از میان قُرَاءِ قدیم قرآن، عاصم بن ابی‌النَّجُود (درگذشتهٔ ۱۲۸ق) مَنات را در آیات یادشده مَناءة می‌خواند.^{۷۴} وجود چنین قرائتی در عصر تابعین شاهدی بر آن است که مَنات را از ریشهٔ نَوَء می‌انگاشته‌اند. مفسران متأخرترِ قرآن هم این اشتقاق را پذیرا شده، و نَوَء را از اَصْدَاد و هم به معنای غروب ستارگان و هم

۶۱. ابن‌ابی‌عاصم، الأحاد والمثنائ، ۱۳۷/۳.

۶۲. حُمَیدی، المسند، ۲۶۵/۲ «مَنْ أَهْلُ لَيْثَةِ الطَّائِفَةِ...».

۶۳. ابن‌سائب کلبی، الاضنام، ۲۷.

۶۴. همان، ۱۳، ۱۵.

۶۵. همان، ۱۳.

۶۶. نک: همان‌جا؛ مالک، الموطأ، ۵۴۵/۳؛ حُمَیدی، المسند، ۲۶۵/۱.

۶۷. برای مکان‌یابی، نک: مونس، أَطْلُسُ تاریخ الإسلام، ۵۶.

۶۸. نجم: ۱۹-۲۱.

۶۹. الاضنام، ۱۳ «فَكَانَ أَقْدَمَهَا كُلَّهَا مَنَاءةً».

۷۰. همان، ۱۴.

۷۱. زمخشری، الکشاف، ۴۲۳/۴.

۷۲. نک: ابن‌سائب کلبی، الاضنام، ۱۳.

73. See: Brzozowska, "The Goddesses of Pre-Islamic Arabia (Al-Lāt, Al-'Uzzā, Manāt)", 62.

۷۴. ازهری، معانی القرائات، ۳۷/۳.

طلوع آن‌ها،^{۷۵} و گاهی هم البته به معنای طلب برکت و باران^{۷۶} گرفته‌اند. به جز این‌ها، می‌توان مُحْتَمَل دانست که مَنات، در هم‌خانوادگی با مَنی و مَنیَّة که به معنای تقدیر و مرگ‌اند،^{۷۷} بر ستاره خدایی دلالت کند که الهه سرنوشت و تقدیر است.^{۷۸}

پیوندی که در هر کدام از شواهد و تحلیل‌های فوق میان مَنات با طغیانگری (مناة الطاغیه)، طلوع و غروب 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 مَنات و آیین‌های پرستش او باقی بود.^{۷۹}

۲-۲- پیوند مَنات با ذو الشری

از آنچه تا کنون گفته شد نمی‌توان به‌تنهایی نتیجه گرفت که طواف سحرگاهی مَنات به‌مثابه منسکی از مناسک پیشااسلامی زیارت بت‌ها- ربطی به نزول قدسیان داشته باشد. زعم این ارتباط نتیجه پیوندی است که میان پرستش مَنات با خدای ذو الشری دیده می‌شود. ازجمله این شواهد کتیبه‌های بازمانده در سرزمین حِجَر- منطقه مدائن صالح در شمال عربستان کنونی- از نخستین سده میلادی است. این کتیبه‌ها نشان می‌دهد عرب‌ها دست‌کم ۵۰۰ سال پیش از اسلام ذو الشری و مَنات را خدایان نگهبان قبور می‌دانستند.^{۸۰} ذو الشری بالاترین خدای نبطیان بود؛^{۸۱} قوم نیای بخشی از عرب‌ها که از حدود سده چهارم پیش از میلاد تا سده ۱م در منطقه تدمر در جنوب سوریه کنونی حکومت می‌کردند. از برخی کتیبه‌ها می‌توان دریافت تَبْطِیَّان ذو الشری را مَرَّا علما به معنای پادشاه دوران می‌دانسته‌اند.^{۸۲} این توصیف ذو الشری تقابلی آشکار دارد با توصیفات الهه در قرآن به این‌که رَبُّ الْعَالَمِین است.^{۸۳} در برخی کتیبه‌های نبطی درباره نفرین ذو الشری هشدار داده شده است.^{۸۴} این نفرین‌های مکرر 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 الشری را از

۷۵. ثعلبی، التفسیر، ۱۲۳/۲۵.

۷۶. زمخشری، الکشاف، ۴/۴۲۳.

۷۷. ابن‌ولاد، المقصور والممدود، ۱۱۵؛ ازهری، تهذیب اللغة، ۳۸۰/۱۵.

۷۸. احمد و دیگران، «صنم مناة دراسة تحقیقیة فی ماهیة»، ۴.

۷۹. برای جایگاه مَنات در کنار دیگر خدایان برکت‌جویی عرب‌ها، نک: شیرزاد، کاربرد الگوهای انسان‌شناسی امنیت در تفسیر قرآن کریم، ۲۲۱-۲۲۳.

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

81. Teixidor, *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, 85.

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

۸۳. برای تفسیر رب‌العالمین به پادشاه دوران‌ها و نه یک دوران به‌خصوص، نک: مهرش، «بازتفسیر الحمد لله رب العالمین برپایه روابط بینامتنی قرآن و عهدین»، ۵۹-۶۵.

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

یک سو خدای نگهبان قبور، و از دیگر سو خدای دوران می دانسته اند؛ خدایی که در دوره های بعد از مرگ پایه گذار بنا نیز می تواند رفتار ناشایست اشخاص را تلافی کند.

کاوش های باستانی هم نشان می دهند نبطیان ذو الشری را به همراه اللات و العزی در صدر خدایگان (پانتئون) خود جای داده بودند^{۸۵} و احتمالاً خدای مذکر ذو الشری را همسر الهه العزی،^{۸۶} یا بر پایه نظر برخی محققان دیگر فرزند او،^{۸۷} یا بر پایه رأیی دیگر اللات و العزی و ذو الشری هر سه را جلوه هایی مختلف از یک خدا^{۸۸} می دانستند. اگر مفروض انگاشته شود که باورهای نبطی تا عصر نزول قرآن در میان عرب ها باقی بوده اند می توان استدلال کرد که مطابق قرآن رب العالمین (خدای دوران ها) همان الله،^{۸۹} و اللات و العزی و منات هم دختران الله،^{۹۰} و مطابق کتیبه های نبطی هم ذو الشری همان خدای زمان و پادشاه دوران است. چنین استدلالی هم سو با دیدگاهی است که العزی را در فرهنگ نبطی دختر ذو الشری می نمایاند. با این حال، فعلاً فرق ندارد کدام یک از این فرضیه های یاد شده پذیرفته شود: مقایسه سه گان نبطی اللات و العزی و ذو الشری با سه گان عربی اللات و العزی و منات می تواند ما را به این نتیجه برساند که دست کم شماری از عرب های معاصر پیامبر (ص) نیز میان خدای مؤنث منات و خدای مذکر ذو الشری پیوندی از قبیل همین پیوندهای یاد شده می دیدند.

در گزارش هایی ذو الشری به مثابه خدای برخی قبائل عرب یاد شده است. برای نمونه، گفته اند که تیره بنی حارث بن یشکر از قبیله اُزد^{۹۱} و همچنین قبیله دوس^{۹۲} او را می پرستیدند. تحلیل پاکتچی از بُت های تیره های مختلف اُزد می تواند جایگاه ذو الشری نزد عرب های نزدیک به دوران ظهور اسلام را روشن تر کند: اُزدیان از گذشته های دور همگی بت منات را می پرستند؛ این میان، اُزدیان منطقه کوهستانی حجاز — که به نام سَرات معروف است — از حدود سده ۴ م بر سر ریاست های سیاسی و دینی دچار اختلاف می شوند و در نتیجه چهار قطب مختلف را شکل می دهند: یک دسته فرزندان عامر بن بکر بن یشکر اند که سِدانت یعنی خدمتگزاری بت اصلی منات را عهده دار می شوند، عده دیگر فرزندان جُعُثمَة بن یشکر — خادم کعبه می شوند، فرزندان حارث بن یشکر به پرستش ذو الشری روی می آورند، و دسته چهارم نیز که بنی مُنْهب

85. Brzozowska, "The Goddesses of Pre-Islamic Arabia (Al-Lāt, Al-'Uzzā, Manāt)", 56.

86. Ibid, 59-60.

87. Wenning, "The Great Goddesses of Petra: A Critical Review of the Evidence", passim.

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

۸۹. حمد: ۲.

۹۰. نجم: ۱۹-۲۱؛ نحل: ۵۷.

۹۱. ابن سائب کلبی، الاضنام، ۳۷.

۹۲. نک: ابن هشام، السیره، ۳۲/۲.

نامیده می‌شوند بُتی به نام ذوالکفین را می‌پرستند.^{۹۳}

بر پایه مجموع آنچه ذکر شد می‌توان مُحتمَل دانست که دست‌کم برخی تیره‌های عرب اَزْدی حِجاز میان پرستشِ مَنات و ذوالشری جمع کرده بودند. فرضیه حاصل از مجموع شواهد یادشده می‌تواند این باشد که سحر دست‌کم از نگاه برخی قبائل عربی عصر نزول زمان فرود ذوالشری دانسته می‌شد و پرستدگانش سحرگاهان به مناسبت همین فرود نزد تمثال یادآور دختر یا همسر وی الهه مَنات گرد می‌آمدند و آیین‌هایی برای زیارت این دو می‌گزارند.

۳-۲- ذوالشری به مثابه ستاره خدا

ذوالشری از گذشته‌های دور در تاریخ فرهنگ عربی خدای اصلی قوم یا دست‌کم در برخی دوره‌ها یکی از دو خدای اصلی ایشان بوده است. باین همه بازنمودن ماهیت و جایگاهش دشوار می‌نماید. از شواهدی چنین دریافته‌اند که ذوالشری خدای خورشید است. مثلاً استرابون جغرافی‌دان و مؤرخ یونانی (درگذشته ۲۴م) می‌گوید نبطیان منطقه پترا «خورشید را می‌پرستند، قربانگاهش را بر بالای خانه خود می‌سازند، و هر روز بر آن شراب می‌ریزند و کُندر می‌سوزانند».^{۹۴} برخی معاصران حتی نمونه چنین قربانگاهی را در بالای سقف خانه نبطیان بازنموده‌اند.^{۹۵}

گزارشی مشابه را می‌توان در خطابه‌ای از ژولیان مُرتد، آخرین امپراتور مروج آدیان پیشامسیحی در روم (امپراطوری: ۳۶۱-۳۶۳م) یافت که می‌گوید مردم ادسا (گروهی از فنیقیان ساکن در منطقه رها در ترکیه کنونی) عزیزوس و مونیموس را همراه با خورشید بر تخت [پادشاهی جهان و خدایی] می‌نشانند.^{۹۶} در تفسیر این اشاره وی مُحتمَل دانسته شده است که دارد به پرستش خورشید به همراه زهره و عطارد اشاره می‌کند؛ دو ستاره‌ای که با طلوع و غروب خورشید طالع می‌شوند: عزیزوس همان زهره و مونیموس هم عطارد است.^{۹۷} به جز این‌ها، در کتیبه‌های بازمانده در مناطقی مثل مدائن صالح، معمولاً همراه با درج نام ذوالشری به مثابه خدای برتر، تصویر عُناب شمایل خدای خورشید نقش می‌شود.^{۹۸}

۹۳. پاکتچی، «ازد»، ۲۶-۲۷.

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

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

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

97. See: Drijvers, "The Cult of Azizos and Monimos at Edessa", 356.

نیز، برای تطبیق خورشید و زهره و عطارد بر ذوالشری و اللات و العزی، نک:

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

98. Healey, *Law and Religion between Petra and Edessa: Studies in Aramaic Epigraphy on the Roman Frontier*, section V.

محققانی از این شواهد نتیجه گرفته‌اند که ذو الشری در فرهنگ نبطی باید خدای خورشید بوده باشد.^{۹۹} 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 نَبَطِیان را مطرح کرده‌اند.^{۱۰۰} برخی نیز در مقام ردّ احتمال این همانی ذو الشری و خورشید استدلالاتی پیش کشیده،^{۱۰۱} و از جمله، گزارش استرابون را نتیجه فهم نادرست یک غریبه یونانی از رسوم عرب‌ها با قیاس به فرهنگ بومی خودش دانسته‌اند.^{۱۰۲} تفسیر دیگر از همین شواهد و امثال آن‌ها می‌تواند این باشد که ذو الشری یک ستاره خدا است. گاه در سخن از باورهای نبطیان این احتمال را مردود، و نتیجه تعمیم ناموجه دانسته‌ها درباره فرهنگ‌های مختلف عربی دانسته‌اند.^{۱۰۳} همین رویکرد سبب تغییر مسیر پژوهش‌ها نیز شده است.^{۱۰۴} بااین‌همه، شواهد پیوند ذو الشری با ستارگان بیش از آن است که بشود نادیده گرفت. از جمله، نقش‌های بازمانده از ذو الشری در نواحی سکونت نبطیان را غالباً زودیاک —دائرة البروج— همراهی می‌کند.^{۱۰۵} 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 ستاره خدای عَطَارِد است.^{۱۰۶}

بااین‌همه، پیوندهای ذو الشری با ستاره زهره بسی بیش‌تر از پیوند آن با خورشید یا عَطَارِد به نظر می‌رسد. برای نمونه، جِرومِ قِدَیس (درگذشته ۴۲۰ م) گزارش می‌کند غَرَاصِنَه —عرب‌ها— به پرستش لوسیفر^{۱۰۷} دل‌بستگی دارند.^{۱۰۸} می‌دانیم بت‌پرستان امپراطوری روم تعبیر لوسیفر را برای دلالت بر ستاره زهره به کار می‌بردند؛ گرچه البته بعدها که مسیحی شدند از آن‌رو که زهره را به مثابه ستاره خدایی رانده‌شده و فرودآمده بر زمین می‌شناختند همین اسم را برای اشاره به شیطان به کار بردند.^{۱۰۹} باز اگر به‌خاطر داشته باشیم که ذو الشری خدای اصلی قوم عرب است می‌باید حکم کنیم که ذو الشری نمودی برای زهره است.

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

100. Petersmann, "Le Culte du Soleil chez les Arabes selon les témoignages gréco-romains", 408.

101. Healey, *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus*, 104-105.

102. Wenning, "The Many Faces of Dushara- A Critical Review of the Evidence", 199.

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

۱۰۴. برای نمونه، نک:

Healey, *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus*, 93.

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

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

107. Luciferum.

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

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

در منابع مسیحی بازمانده از دوره پیشااسلامی 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 عَرَب است معنایی جز این همانی ذو الشریٰ و زهره ندارند. از جمله، نیلوس آنکارایی، زاهد مسیحی سده ۴-۵ م 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.^{۱۱۰}

اپیفانیوس سالامیسی، اسقف مسیحی سده ۴ م، 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 تَوَلَّد ذو الشریٰ اعلام می‌شود؛ به نشانه این ولادت آن‌ها مُجَسَّم 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.^{۱۱۱}

یوحنا دیمشقی ردّیه نویسی مسیحی (درگذشته ۷۴۹ م/۱۳۱ ق) — نیز، در رساله درباره بدعت‌ها می‌گوید اعراب زهره ستاره صبح را می‌پرستند و آن را هَوَر^{۱۱۲} یعنی بزرگ‌ترین می‌خوانند؛^{۱۱۳} تعبیری که در منابع دیگر هَوَبَر^{۱۱۴}، هوبار هوب^{۱۱۵} و کوبار^{۱۱۶} هم ضبط شده،^{۱۱۷} قابل قیاس با اشاره قرآنی «إحدى الکُبر»^{۱۱۸} است، و احتمالاً رابطه‌ای بینامتنی با شعار اسلامی «اللهُ أَكْبَر» دارد و این شعار متضمن موضع‌گیری‌ای در برابر آن است.^{۱۱۹}

110. Nilus, *Narrationes quibus caedes monachorum in montis Sinae describuntur*, III/27-28.

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

112. Χαβάρ.

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

114. Χουβάρ.

115. τὴν τε τοῦ λεγομένου Χοβάρ ἐπὶ κλησιν.

116. Κουάρ.

117. See: Brzozowska, "The Goddesses of Pre-Islamic Arabia (Al-Lāt, Al-'Uzzā, Manāt)", 78.

۱۱۸. مدثر: ۳۵.

119. Brzozowska, "The Goddesses of Pre-Islamic Arabia (Al-Lāt, Al-'Uzzā, Manāt)", 78-80.

محققانی هم البته معتقدند که هنوز شواهد برای حکم به این همانی ذو الشری و ستاره زهره در فرهنگ عربی کافی نیست. با این حال، ایشان هم انکار نمی کنند که پیوند نزدیکی میان این دو هست؛ زیرا دست کم شواهد پرشماری از پیوند زهره با اللات و العزى بهستان ذو الشری — حکایت می کنند. می دانیم اعراب نبطی، مقارن با آغاز عصر مسیحی و پیش از آنکه سرزمینشان استانی از امپراطوری روم شود، ستاره زهره را می پرستیدند. آن ها نخست العزى را نماد زهره می دانستند و بعدها خود العزى را به جای زهره خدای اعظم انگاشتند؛^{۱۲۰} گرچه البته احترام به زهره به مثابه ستاره صبح را نیز وانهادند.^{۱۲۱} به جز العزى، درباره اللات هم گاه محتمل دانسته اند که جلوه زهره باشد.^{۱۲۲} هرگاه بتوان چنین پیوندی میان زهره با سه بُت عرب ها را پذیرفت، باید به شباهت هوَبر و هَوَرب به مثابه وصف زهره نیز با تعبیر هُبل به مثابه وصفی مُحتمل برای آن بُت ها به دیده تأمل نگریست؛ خاصه از آن رو که می دانیم هُبل نام خدای به خصوصی نیست و چه بسا می توانسته است بر این هرسه حمل شود.^{۱۲۳}

۴-۲- ذو الشری به مثابه خدای سحر

بحث های پیشین آشکار می کند ذو الشری هرچه هست پیوندی مهم با خورشید و با زهره — ستاره دمنده هنگام طلوع سپیده دم — دارد. بر این پایه، می سزَد مُحتمل بدانیم ذو الشری خدای سپیده دمان — چه بسا از نگاه معتقدان با خدایی اش همان رَبِّ الْفَلَقِ^{۱۲۴} — باشد. معاصران درباره وجه تسمیه و معنای ذو الشری سخن بسیار گفته اند.^{۱۲۵} با این حال، به این احتمال توجه نشده است که شری در فرهنگ عرب های شمالی تر می تواند لفظی مترادف شرو در فرهنگ اکدی باستان به معنای ستاره سحری،^{۱۲۶} و در نتیجه ذو الشری به معنای رَبِّ یا خدای سحر باشد.^{۱۲۷}

شباهت یا حتی هم ریشگی دو تعبیر دلیل بر آن نیست که لزوماً بر معنای فرهنگی مشابهی دلالت

120. Wenning, "The Many Faces of Dushara- A Critical Review of the Evidence", 205.

121. Healey, *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus*, 67-68.

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

۱۲۳. برای ابهامات متعدد کنونی درباره پَتِ هبل، نک:

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

۱۲۴. نک: فلق: ۱.

۱۲۵. برای تنها چند نمونه، نک:

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

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

۱۲۷. برای اشاره به این معنا، نک: مهروش، «سحر به مثابه صبح: بازخوانی دلالت های متنی در قرآن، حدیث و کاربردهای کهن»، ۷۲.

می‌کنند. احتمالاً شَرِیْ نَبَطِی، شِروِی اَکَدِی، سَحَر و شَعْرِیْ عَرَبِی و شَحَرِ عِبَرِی همگی پیوندی با نام یونانی ستاره سیریوس و با مصدر عربی سَعیر به معنای برافروختن دارند.^{۱۲۸} باین حال هرگز نمی‌توان همه را لزوماً حکایتگر یک معنا انگاشت؛ زیرا هر کدامشان در فرهنگی از فرهنگ‌های سامی باستان برای اشاره به ستاره یا صورت فلکی مُتفاوتی کاربرد یافته‌اند. زمانی فرضیه تشابه جایگاه فرهنگی و کارکرد شَرِی، شِرو، سَحَر و شَحَر موجه است که شاهدهی حاکی از آن بشود یافت.

شَحَر ستاره سپیده‌دم در فرهنگ عبرانی، و خدایی است که معتقد بوده‌اند بر سرنوشت افراد اثر می‌گذارد.^{۱۲۹} تشابه جایگاه آن در فرهنگ عبرانی با خدای سَحَر در فرهنگ عربی پیشااسلامی پیش‌ازاین بازکاویده شده است.^{۱۳۰} در سخن از پیوند ذو الشری و شَحَر نیز نخست باید به این توجه کنیم که شبیه همان پیوندهایی که در فرهنگ نبطیان میان ذو الشری و زهره دیده می‌شود در فرهنگ عبرانی میان شَحَر و زهره برقرار است. مثلاً در عهد عتیق هیلل ستاره زهره فرزند شَحَر بازنموده می‌شود.^{۱۳۱}

به جز این می‌دانیم در نوشتارهای کنعانیان باستان شَحَر و شالم —خدایان طلوع و غروب خورشید— همچون خدایان بخشنده توصیف شده‌اند.^{۱۳۲} وصف ذو الشری در کتیبه‌های نبطی به شاخار همین معنا را می‌رساند.^{۱۳۳} ستارگان صبح و شام در فرهنگ فنیقی —عزیزوس و مونیموس— نیز با وصف یشگر یعنی خدایان بخشنده و پاداش‌دهنده یاد شده‌اند.^{۱۳۴} در فرهنگ عربی نیز یشگر همچون نام تیره‌ای از قبائل پرستنده ذو الشری دیده می‌شود^{۱۳۵} که در جای خود نیازمند تحلیل و توجه است.

نکته مهم دیگر درباره ذو الشری همین است که خدای یک شهر^{۱۳۶} و به احتمال قوی خدای دودمان

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

۱۲۹. برای وی، نک:

Sutton, "The Rising of Dawn: an Investigation of the Spatial and Religious Background of Dawn in Psalm 139:7-12", 551-555.

۱۳۰. نک: مهرش، «سحر به مثابه صبح: بازخوانی دلالت‌های متنی در قرآن، حدیث و کاربردهای کهن»، ۶۷ به بعد؛ همو، «تحول انگاره سحر در فرهنگ اسلامی و ضرورت بازفهم آیات و روایات مرتبط با آن»، ۷۵-۷۶.

۱۳۱. اشعیا ۱۴: ۱۲.

132. CTA 23, line 60.

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

134. Drijvers, "The Cult of Azizos and Monimos at Edessa", 363.

نیز، برای بررسی احتمال این‌همانی عزیزوس فنیقی با العزّی عربی، نک:

Ibid, 363-364.

۱۳۵. نک: ابن‌سانب کلی، الاصلام، ۳۷.

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

سلطنتی آن شهر است.^{۱۳۷} این ویژگی هم باز یادآور جایگاه خدای سحر در فرهنگ اوگاریتی است.^{۱۳۸} از مجموع شواهد یادشده می‌باید نتیجه گرفت ذو الشری خدای سحر در فرهنگ عربی است. پیش‌تر هم یادآور شدیم ذو الشری و الله هر دو با وصف رب العالمین شناسانده شده‌اند. منات نیز که بر پایه شواهد بازمانده از فرهنگ نبطی همسر یا دختر ذو الشری است در قرآن گزارش می‌شود که آن را دختر الله می‌شناخته‌اند. این را نیز می‌دانیم که عرب‌های صدر اسلام باور داشته‌اند سحرگاهان زمان نزول الله است.^{۱۳۹} این شواهد می‌توانند حاکی از باور عرب‌ها به این همانی الله و ذو الشری یا دست‌کم نوعی رقابت میان پرستندگانشان در انتساب این صفت به معبود خویش باشد.

خواه فرضیه این همانی ذو الشری و الله از نگاه عرب‌ها یا فرضیه رقابت پرستندگانشان در انتساب اوصاف والاتر به معبود خود را پذیرا شویم نتیجه فرقی نمی‌کند: هر دو فرض فوق‌ما را به اینجا می‌رسانند که پدری یا همسر منات و همچنین نزول از آسمان در سحرگاه نیز همچون دیگر اوصاف یادشده 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 مُحتمَل دانست عرب‌ها در آستانه ظهور اسلام سافزون بر آن که گاه‌وبی‌گاه معبودان خود را با دُعاء هنگام نیاز به نزد خود فرامی‌خوانند سحرگاهان هم که وقت نزول خدایان دانسته می‌شود خود نزد آن خدایان حضور یابند و آیین‌هایی برای زیارتشان بگزارند.^{۱۴۰}

۳-۱- حج اسلامی، زیارت قبور و نماز

پیش‌تر به روایتی اشاره شد که از تلبیه‌گویی بت‌پرستان در سحرگاه برای طاغیه یا همان منات خبر

137. Healey, *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus*, 13-14, 86; 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*, 53, 57, 71.

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

DeClaisse-Walford, *Reading from the Beginning. The shaping of the Hebrew Psalter*, 836; Sutton, "The Dawn of Two Dawns: The Mythical, Royal and Temporal Implications of Dawn for Psalms 108 and 110", 5.

۱۳۹. برای بازتاب این باور در روایات اسلامی، نک: ابن‌عساکر، تاریخ دمشق، ۳۰۵/۶۲.

۱۴۰. برای چنین تمیزی میان دُعاء و زیارت، نک: مهروش، «زیارت»، سراسر مقاله.

می‌داد. بر پایه آنچه ذکر شد اکنون می‌توان واقعه فوق را چنین تفسیر کرد که بت‌پرستان 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 به‌جا می‌آوردند. مطابق انتظار می‌توان گونه‌ای از تقابل با این رسم را در آداب حج اسلامی شاهد بود: یکی از اوقاتی که حج‌گزار باید آیین تلبیه را به‌جای آورد سحرگاهان است.^{۱۴۱} افزون بر این، در روایات شیعی از این سخن رفته است که هارون‌الرشید 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 آنجا نماز بگزارند.^{۱۴۲} بر پایه روایتی دیگر، جبرئیل برای حسین(ع) سیبی از بهشت آورده بود که با شهادتش گم شد و اکنون بوی آن را تنها با زیارت قبرش در سحرگاهان می‌شود احساس کرد.^{۱۴۳} این‌ها می‌تواند حاکی از آن دانسته شود که حافظه‌ای تاریخی درباره پیوند میان زیارت و سحرگاه دست‌کم تا اواخر سده ۲ق هنوز باقی است.^{۱۴۴} رابطه زیارت سحرگاهی قبور با جایگاه ذو الشری به مثابه خدای نگهبان قبور نیز تأمل‌برانگیز می‌نماید.

در حکایت پیش‌گفته درباره هارون‌الرشید پیوندی نیز میان زیارت و نماز می‌توان دید. افزون بر این می‌دانیم تا سده ۲ق نمازگزاری در نزدیکی قبور امانان مهم‌ترین رفتار زائران شیعی بوده است.^{۱۴۵} مجموع شواهد یادشده این فرضیه را تقویت می‌کند که در فرهنگ عربی عصری متقدم‌تر هم نماز احتمالاً به‌مثابه آیینی برای زیارت شناخته می‌شده است: نماز را همچون آیین زیارت ذو الشری می‌گزارده‌اند؛ بعد با ظهور اسلام و در مقام تقابل با نگرش‌های بت‌پرستانه مسلمانان امر شده‌اند به‌جای چنین زیارتی در سحرگاهان آداب زیارت اسلامی به‌جای آورند؛ یعنی نماز بخوانند.

آزمون این فرضیه بر پایه گزارش‌های بازمانده از دوره پیشااسلامی دشوار می‌نماید و مرور همه شواهد عصر اسلامی در این باره نیز مطالعه مستقلی می‌طلبد. بااین‌حال نمی‌شود این را نادیده گرفت که انبوهی از گزارش‌ها نشان می‌دهند مفسران سده نخست هجری تجلیل قرآن از استغفار سحرگاهی^{۱۴۶} را حمل بر نماز خواندن در سحر می‌کرده‌اند.^{۱۴۷}

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

۱۴۲. مفید، الارشاد، ۲۸/۱.

۱۴۳. فتال نیشابوری، روضة الواعظین، ۱۶۰.

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

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

۱۴۶. آل‌عمران: ۱۷؛ ذاریات: ۱۸.

۱۴۷. برای تنها چند نمونه، نک: ابن‌ابی‌حاتم، التفسیر، ۶۱۵/۲؛ مجاهد بن جبر، التفسیر، ۶۱۹؛ مقاتل، التفسیر، ۲۶۷/۱، ۱۱۳/۲؛ مروزی، قیام‌اللیل، ۹۶؛

بر پایه 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.^{۱۴۸} نباید از قیاس نوافل روزانه با نماز سحری 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.^{۱۴۹}

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 سحری^{۱۵۰} بازتابی از فرهنگ عصری کهن‌تر مشاهده کرد؛ عصری که در آن چنین اعمالی برای عبادت ذوالشری صورت می‌گرفت و مسلمانان اکنون مُتَقَابِلًا 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.^{۱۵۱} در نگاه نخستین به دشواری می‌شود پیوند میان نماز به مثابه 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 مُقَارَن 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 -مَعْبِدِ 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 به مثابه آداب زیارت او می‌گزارده‌اند.

شواهد متعددی از رفتارهای عرب در دوره پیشاسلامی باقی است که بر یک چنین جشن سحرگاهی دلالت می‌کند. نخست باید به اشعاری از شاعران این دوره اشاره کرد که از باده‌نوشی سحرگاهان در ضمن

طبری، التفسیر، ۲۶۵/۶.

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

۱۴۹. برای تنها چند نمونه، نک: ابن‌وقف، الجامع، ۴۶/۱، ۳۹/۲؛ ابن‌ابی‌شیه، المصنف، ۱۸۶/۷؛ تَعَلُّبِی، التفسیر، ۱۴۳/۸.

۱۵۰. برای نمونه، نک: کلیتی، الکافی، ۴۷۷/۲؛ قزوینی، آثار البلاد، ۴۸۰.

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

اعمالی آیینی گفته‌اند.^{۱۵۲} لُغَوِیَانِ مسلمان هم در توضیح واژه کهن جاشریه گفته‌اند به شرابی اشاره دارد که سحرگاهان خورده می‌شده است.^{۱۵۳} گذشته از این، به نظر می‌رسد که بتوان در تعبیر مَسحور به معنای مدهوش و مست باده^{۱۵۴} اشاره‌ای به رسم باده‌نوشی سحری دید.

به این‌ها همه باید افزود که بر پایه مطالعات معاصر، ذو الشری دست‌کم در دوره‌هایی از ادوار تاریخی زندگی قوم عرب به این شناخته می‌شده که خدای شراب است.^{۱۵۵} قبائلی از عرب نیز که ذو الشری را می‌پرستیده‌اند راه تَقَرُّب به او را باده‌نوشی می‌دانسته‌اند؛^{۱۵۶} باده‌نوشی‌ای که چه‌بسا سحرگاهان روی می‌داد. با نظر به پیوندی که احتمالاً میان ذو الشری در فرهنگ عربی با خدای سحر 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 تَشَنُّه تو است»^{۱۵۷} پیوندی که میان سحرگاه با خدا را به قصد رفع عَطَش 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 مُجاهد 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؟)^{۱۵۸} 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 نمی‌کند و برای خود نگاه می‌دارد هم آسیبی رسانند: «اللَّهُمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلْفًا، وَأَعْطِ

۱۵۲. برای مرور تفصیلی آن‌ها، نک: مهرش، «سحر به مثابه صبح: بازخوانی دلالت‌های متنی در قرآن، حدیث و کاربردهای کهن»، ۷۳-۷۶.

۱۵۳. شیبانی، الجیم، ۱۳۱/۱.

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

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

۱۵۶. جواد علی، المفصل، ۱۴۰/۵.

۱۵۷. مزامیر، ۶۳: ۲.

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

از این بیانات می‌توان دریافت که سحرگاه از نگاه فردی همچون مُجاهد از یک‌سو زمان سرازیری خیرات از جانب خدا به بندگان، و از دیگر سو زمان خرج‌کرد افراد برای امور خیر و بازگشت به سوی خدا و دست برداشتن از کارهای شری بوده است که در طول شب دنبال می‌کرده‌اند. بر این پایه، روایت مجاهد به آیینی سحرگاهی اشاره دارد که کارهای خیری مُتَصَمِّن خرج‌کرد برای دیگران — شاید مثلاً اطعام — هم از اجزاء آن بوده است.

از این منظر، به آیه ۱۷ سوره آل عمران هم که در آن قاتنان و مُتَفِقان و مستغفران سحرگاه با هم یاد می‌شوند و معمولاً تصور می‌شود که درباره سه فضیلت جداگانه و بی‌ربط به هم سخن می‌گویند باید بازنگریست. چه بسا قنوت و انفاقی نیز که در این آیه پیش از استغفار سحرگاهی ذکر می‌شود به اجزاء دیگری از همان آیین سحری اشاره دارد. بر این پایه، احتمالاً از دوره پیشاسلامی سحرگاه زمان آیین‌هایی برای عبادت همراه با ضیافت و انواع مختلفی از انفاق بوده، و در صدر اسلام نیز همین رسم — گرچه قطعاً با اصلاحاتی در صورت و محتوای دنبال می‌شده است.

همچنین است ارتباط مبهمی که در قرآن میان بی‌توجهی به نماز و بی‌توجهی به ماعون تصویر می‌شود.^{۱۶۰} از قول مجاهد بن جبر و برخی دیگر نقل کرده‌اند که ماعون به معنای انفاق بر فقیران یا دست‌به‌دست کردن کالاهای لازم برای زندگی است.^{۱۶۱} از این منظر، چه بسا منع ماعون که نهی از آن در قرآن با نکوهش بی‌توجهی به نماز هم‌نشین شده به همین معنا است که اشخاص در آیین صبحگاهی یادشده حضور یابند و نماز بگذارند، ولی بعد از آن به یک چنین انفاقی که جزء بنیادی آیین سحر و مُقْتَضَی گردش اموال در میان اعضا جامعه است بی‌توجهی کنند.

شاهد دیگر از وجود چنین رسمی را باز در روایات مُجاهد بن 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 عَائِدْ بِكَ مِنْ جَهَنَّمَ»؛ یعنی:

هر که می‌شنود از من شنود حمد خدا و نعمت و آزمون نیکویش نزد ما را! خدایا! هم‌نشینمان باش و از

۱۵۹. معمر بن راشد، الجامع، ۴۴/۱۰؛ برای انتساب همین مضامین به علی (ع) در منابعی متأخرتر، نک: ابوالشیخ اصفهانی، العظمه، ۱۱۵۷/۴.

۱۶۰. نک: ماعون/ ۴-۷.

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

بخشش خود بهره‌مندمان ساز! از جهنم به تو پناه می‌برم!^{۱۶۲}

تعبیر «صَاحِبُنَا فَأَفْضَلُ عَلَيْنَا» در این دعا می‌تواند بر این دلالت کند که الله از نگاه ابن عمر اکنون که فرود آمده، قرار است مصاحبتی با شخص دعاگر بیابد و در این مُصَاحَبَت بر او نعمت بخشی کند. کمابیش مشابه همین دعا را از قول خود پیامبر (ص) نیز نقل کرده‌اند.^{۱۶۳} انتساب چنین رفتاری در سفرها به پیامبر (ص) و ابن عمر حاکی از این است که چنین رفتاری را جای‌گزین آیین سحرگاهی خاصی می‌دانسته‌اند که در ایام حَضَر دُبَال می‌شده است. همچنین درباره مُغْبِرَة بن حکیم (درگذشته حدود ۱۱۱ق) گفته‌اند که نمازِ سَحَری را حتی در هنگام سفر نیز ترک نمی‌گفت.^{۱۶۴} این گزارش نیز می‌تواند حاکی از آن باشد که دیگران در سفر آداب و آیین‌های جای‌گزینی شبیه کار ابن عمر می‌نمودند؛ ولی او چنین نمی‌کرد.

باید پرسید آیین‌های سحری حَضَر چه بوده است. اشارات به یک چنین آیین‌هایی در صدر اسلام شاید اندک نباشد. بر پایه گزارش‌هایی می‌دانیم نه تنها در ماه رمضان بلکه ظاهراً در همه اوقات سال رسم خوردن غذای سحر در میان عرب‌های عصر پیامبر (ص) در مدینه رواج داشت. احتمالاً عرب‌ها رسم داشتند که دو وعده غذا بخورند: سُحُور و فُطُور؛ چنان‌که در زبانِ زِد «هَذَا الطَّعَامُ فُطُورُنَا وَسُحُورُنَا»،^{۱۶۵} یا در حکمت «مَنْ أَخَّرَ السُّحُورَ وَقَدَّمَ الْفُطُورَ... فَقَدْ ضَبَطَ أَمْرَهُ»^{۱۶۶} می‌توان اشاره به آن را بازدید. در یک چنین بستر فرهنگی، روایات پرشماری از پیامبر (ص) حاکی است که افراد را به خوردن غذای سحر تشویق می‌کردند و می‌گفتند چنین غذائی مبارک است.^{۱۶۷}

در روایاتی منقول از پیامبر (ص) در منابع شیعی، خوردن غذائی هرچند اندک در هنگام سحر به مثابه کاری هم‌ارزش با استغفار سحرگاهی بازشناسانده^{۱۶۸} و گفته می‌شود خدا و ملائکه بر استغفارکنندگان سحرگاه و سحری خورندگان رحمت می‌فرستند.^{۱۶۹} در منابع عامه مسلمانان هم از قول آنس بن مالک، از نسلِ صِغَارِ صَحَابِه (درگذشته ۹۳ق) روایت کرده‌اند که می‌گفت بزرگانِ صحابه امثالِ او را به دو کار امر می‌نمودند؛ یکی به سحری خوردن و دیگری به استغفار هفتاد باره در سحرگاه: «كُنَّا نُؤْمَرُ بِالسُّحْرِیَّةِ

۱۶۲. ضبی، الدعاء، ۲۱۰.

۱۶۳. مسلم، الصحيح، ۸۰/۸.

۱۶۴. فاکهی، اخبار مکه، ۳۲۳/۲.

۱۶۵. ابوزید انصاری، النوادر فی اللغة، ۵۴۶.

۱۶۶. جاحظ، البیان والتبیین، ۸۷/۳.

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

۱۶۸. ابن‌بابویه، المقنع، ۲۰۴.

۱۶۹. ابن‌بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱۳۶/۲.

وبالاستغفار سبعین مرة^{۱۷۰}. هم نشینی سحری خوردن با استغفار گویا است که چنین خوراکی نیز همانند استغفار سحرگاهی است که اختصاص به ماه رمضان ندارد.

به این‌ها همه باید افزود که لغویان متقدم کاربرد لفظ فلاح به معنای غذا سحری را گزارش کرده‌اند؛^{۱۷۱} کاربردی که نشانه‌ای از آن در منابع دوره اسلامی نمی‌توان بازشناخت و بر این پایه باید چنین گزارشی را حکایت از فرهنگ دورانی کهن‌تر دانست؛ دورانی که رواج گسترده آیین ضیافت سحر اقتضا می‌کرده است اشکال مختلف این ضیافت نام‌هایی متمایز داشته باشند. پیوند میان فلاح به این معنا با حیی علی الفلاح در آذان هم تأمل برانگیز است.

بالاخره، در سخن از آیین‌های عبادت سحری که احتمالاً در مقام نوعی تقابل با آیین‌های عبادت مشرکانه شکل گرفته‌اند باید به گزارشی توجه کرد که در آن —ضمن تجلیل از عبادات شبانه عابدان مسیحی عرب در آستانه ظهور اسلام— اشاره‌ای نیز به نوعی انفاق سحرگاهی می‌رود. عبدالله بن عتمه ضبی، شاعر مخضرم سده نخست هجری می‌سراید: «لو كان منفلت كانت قساوسة... يحييهم الله في أيديهم الزبر / أموالهم قسمة لكل مهتلك... وهم يصلون حتى يفلق السحر»^{۱۷۲}

اشاره این بیت به انفاق و عبادت سحرگاهی از یک سو یادآور هم نشینی انفاق و استغفار سحری در قرآن و از دیگر سو یادآور گفتاری است که مجاهد از قول منادی غیبی روایت می‌کند.^{۱۷۳} از این ابیات می‌باید نتیجه گرفت نمازخوانی پیوسته تا پایان سحر در میان گروه‌هایی مسیحی رواج داشته است. عبارت دعائی «يحييهم الله» نیز چنین 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 اموال خود را میان فقیران قسمت می‌کرده، سپس تا طلوع آفتاب نماز می‌گزارده‌اند.

نتیجه‌گیری

با مرور روایت‌های مرتبط با سحر در دوران متقدم اسلامی می‌توان دید معتقد بوده‌اند که سحر زمانی برای فرود خدا یا فرشتگان و آوردن روزی‌ها و بلایا بوده است. این باور سبب شده است که در سده نخست هجری و ادوار بعدی معتقد شوند می‌توان در زمان سحر نجات و شفا یافت. باور به این که سحر زمان نزول

۱۷۰. جرجانی، دُرُجُ الدُّرَر، ۵۹۲/۲.

۱۷۱. ابوعبیده، مَجَازُ الْقُرْآن، ۳۰/۱.

۱۷۲. شیپانی، الحِجَم، ۶۲/۳. ترجمه: اگر [در دنیا] آزادگانی بوده باشند، همان کشیشانی هستند که خدا گرامی‌شان داشته است: کتاب مقدس در دست‌نشان جای دارد، اموالشان به هر نیازمندی می‌رسد و تا سحر باز شود (و صبح بدمد) نماز می‌گزارند.

۱۷۳. نک: سطور پیشین.

خدایان است سبب می‌شد سحر را زمان زیارت 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 سحر زمان طواف بت‌منات انگاشته می‌شد؛ طوافی که آن را به مثابه آیینی از آیین‌های عمره، یعنی درواقع یک‌جور زیارت، به‌جا می‌آوردند. بعد از اسلام هم همین درک به اشکال دیگری ادامه یافت و سحر زمان تبلیه و همچنین زمان زیارت قبور اهل بیت^(ع) شناسانده شد. این هم که سحر را زمان نماز انگاشته‌اند باز نتیجه همین درک است که نماز یک شیوه زیارت است.

باور به این‌که سحر زمان نزول خدایان است سبب می‌شد اعراب بت‌پرست سحرگاهان را زمان ضیافت و جشن بدانند؛ جشنی که در اصل برای نزول خدایان روی می‌داد. مسلمانان متقدم در مقام رویارویی با این باورها سحرگاه را زمان نزول الله انگاشتند و اشکال مختلفی از دعا و حاجت‌خواهی در آن را ترویج نمودند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

عهد عتیق.

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد. التفسیر. به کوشش اسعد محمد طیب. صیدا: المكتبة العصرية، ۱۴۱۹ق.
- ابن ابی دنیا، عبدالله بن محمد. المنامات. به کوشش عبدالقادر احمد عطا. بیروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ۱۴۱۲ق.
- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد. المصنف. به کوشش کمال یوسف حوت. ریاض: مكتبة الرشد، ۱۴۰۹ق.
- ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو. الأحاد و المثانی. به کوشش باسم فیصل احمد جواہرہ. ریاض: دارالرایة، ۱۴۱۱ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. المقنع. قم: مؤسسة الامام الهادی، ۱۴۱۵ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. من لا یحضره الفقیه. به کوشش علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
- ابن حبان، محمد. المجروحین. به کوشش محمود ابراهیم زاید. مکه: دارالباز، بی‌تا.
- ابن خزیمة، محمد بن اسحاق. الصحيح. به کوشش محمد مصطفی اعظمی. بیروت: المكتب الاسلامی، ۱۳۹۰ق.
- ابن درید، محمد بن حسن. جمهرة اللغة. به کوشش رمزی منیر بعلبکی. بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷م.
- ابن راهویه، اسحاق بن ابراهیم. المسند. به کوشش عبدالغفور بن عبدالحق بلوشی. مدینه: مكتبة الایمان، ۱۴۱۲ق.
- ابن سائب کلبی، هشام بن محمد. الاضنام. به کوشش احمد زکی پاشا. قاهره: دارالکتب المصریه، ۲۰۰۰م.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله. سراج المریدین. به کوشش عبدالله توراتی. طنجه: دارالتحدیث الکتانیه، ۱۴۳۸ق.
- ابن عساکر، علی بن حسن. تاریخ مدینه دمشق. به کوشش علی شیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. المحرر الوجیز. به کوشش عبدالسلام عبدالشافی محمد. بیروت: دارالکتب العلمیه،

١٤١٣ق.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. الشعر والشعراء. قاهره: دارالحدیث، ١٤٢٣ق.

ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. مدارج السالکین. به کوشش محمد حامد فقی، بیروت: دارالکتاب العربی، ١٣٩٣ق.

ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. زاد المعاد. به کوشش شعیب ارنؤوط و عبدالقادر ارنؤوط، بیروت: مؤسسة الرساله، ١٤٠٧ق.

ابن ولّاد، احمد بن محمد. المقصور والممدود. به کوشش پاول برنله، لیدن: چاپخانه لیدن، ١٩٠٠م.

ابن وُثْب، عبدالله. الجامع. بخش تفسیر، به کوشش میکلوش مورانی. بیروت: دارالغرب الاسلامی، ٢٠٠٣م.

ابن هشام، عبدالملک. السیره النبویه. به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره: چاپخانه حلبی، ١٣٧٥ق.

ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله بن محمد. العظمه. به کوشش رضاء الله بن محمد مبارکفوری. ریاض: دارالعاصمه، ١٤٠٨ق.

ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث. السنن. به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید. صیدا: المكتبة العصریه، بی تا.

ابوزید انصاری، سعید بن اوس. النوادر فی اللغه. به کوشش محمد عبدالقادر احمد. بیروت: دارالشروق، ١٤٠١ق.

ابوعبیده معمر بن مثنی. شَرْحُ نِقَائِصِ جَرِيرٍ وَالْفَرَزْدَقِ. به کوشش محمد ابراهیم حور و ولید محمود خالص. ابوظبی: المجمع الثقافی، ١٩٩٨م.

ابوعبیده معمر بن مثنی. مجاز القرآن. به کوشش فزاد سزگین. قاهره: مكتبة الخانجي، ١٣٩٠ق.

ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. الطب النبوی. به کوشش مصطفی خضر دونمز ترکی. بیروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٦م.

ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. حلیه الاولیاء. قاهره: مطبعة السعادة، ١٣٥١ق.

ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم. الآثار. به کوشش ابوالوفا. بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٣٥٥ق.

احمد بن حنبل. المسند. به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران. بیروت: مؤسسة الرساله، ١٤٢١ق/٢٠٠١م.

احمد، مأمون رشید، حمد، صفاء جاسم و سَعُود، عبدالله علی. «صنم مناة: دراسة تحقیقیة فی ماهیته». مجلة جامعة تکریت للعلوم الانسانیة، سال ٢٨، ش. ٥ (٢٠٢١م): ٢٣٠-٢٤٦.

ازهری، محمد بن احمد. تهذیب اللغه. به کوشش محمد عوض مرعب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤٢١ق.

ازهری، محمد بن احمد. معانی القرائات. ریاض: دانشگاه ملک سَعُود، ١٤١٢ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل. الصحيح. به کوشش مصطفی دیب بغا. دمشق: دار ابن کثیر، ١٤٠٧ق/١٩٨٧م.

بغوی، حسین بن مسعود. معالم التنزیل. به کوشش محمد عبدالله نمر و دیگران. ریاض: دار طيبة للنشر، ١٤١٧ق.

- بلاذری، احمد بن یحیی. انساب الاشراف. به کوشش محمد حمیدالله. قاهره: دارالمعارف، ۱۹۵۹م.
- پاکتچی، احمد. «ازد». در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷ش.
- پاکتچی، احمد. «شعری در قرآن کریم: روی‌کردی گفتمانی به مفهوم»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، سال ۲۱، ش. ۵۷ (بهار و تابستان ۱۳۹۴): ۱۵۷-۱۹۴.
- ترمذی، محمد بن عیسی. السنن. به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران. دمشق: دارالرسالة العالمیه، ۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م.
- ثعلبی، احمد بن محمد. الکشف و البیان. به کوشش صلاح باعثمان و دیگران. جده: دارالتفسیر، ۱۴۳۶ق.
- جاحظ، عمرو بن بحر. البیان و التبيين. بیروت: دار ومکتبة الهلال، ۱۴۲۳ق.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمان. درج الدرر. به کوشش طلعت صلاح فرحان و محمد ادیب شکور امریر. عمان: دارالفکر، ۱۴۳۰ق.
- جواد علی. المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام. مدینه: دارالساقی، ۱۴۲۲ق.
- حکیم ترمذی، محمد بن علی. نوادر الاصول. به کوشش عبدالرحمان عمیره. بیروت: دارالجیل، بی‌تا.
- حلیمی، حسین بن حسن. المنهاج. به کوشش حلمی محمد فوده. بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
- حمیدی، عبدالله بن زبیر. المسند. به کوشش حسین سلیم اسد. دمشق: دارالسقا، ۱۹۹۶م.
- خلیل بن احمد. العین. به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای. بیروت: دار ومکتبة الهلال، ۱۹۸۰م.
- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمان. المسند. به کوشش حسین سلیم اسد. ریاض: دارالمغنی، ۱۴۱۲ق.
- دارمی، عثمان بن سعید. النقص. به کوشش رشید بن حسن المعی. ریاض: مکتبة الرشد، ۱۴۱۸ق.
- زمخشری، محمود بن عمر. الکشاف. به کوشش مصطفی حسین احمد. قاهره: دارالریان للتراث، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.
- سعید بن منصور. السنن. به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی. بمبئی: الدارالسلفیه، ۱۴۰۳ق.
- شافعی، محمد بن ادريس. المسند. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۰ق.
- شیبانی، اسحاق بن مزار. الجیم. به کوشش ابراهیم ابیاری. قاهره: الهيئة العامة لشؤون المطابع الامیریه، ۱۳۹۴ق.
- شیرزاد، محمدحسین. کاربرد الگوهای انسان‌شناسی امنیت در تفسیر قرآن کریم. رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه امام صادق^(ع)، تیرماه ۱۳۹۸ش.
- صاحب‌جواهر، محمدحسن بن باقر. جواهر الکلام. به کوشش عباس قوچانی. تهران: اسلامیه، ۱۳۶۵ش.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام. المصنف. مدینه نصر: دارالتأسیل، ۱۴۳۷ق.
- ضبی، محمد بن فضیل. الدعاء. به کوشش عبدالعزیز سلیمان بعمی. ریاض: مکتبة الرشد، ۱۹۹۹م.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. المعجم الکبیر. به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی. موصل، مکتبة العلوم والحکم، ۱۴۰۳ق.

- طبری، محمد بن جریر. التفسیر. به کوشش احمد محمد شاکر. قاهره: دارالتربیه والتراث، بی تا.
- طیالسی، سلیمان بن داوود. المسند. به کوشش محمد بن عبدالمحسن ترکی. قاهره: دار هجر، ۱۴۱۹ق.
- فاکهی، محمد بن اسحاق. اخبار مکه. به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش. بیروت: دار خضر، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.
- فتال نیشابوری، محمد بن حسن. روضة الواعظین. قم: شریف رضی، بی تا.
- فتوح الشام، منسوب به محمد بن عمر واقدی، به کوشش عبداللطیف عبدالرحمان، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م.
- قزوینی، زکریا. آثار البلاد. بیروت: دار صادر، ۱۳۸۰ق.
- کفعمی، ابراهیم بن علی. المصباح. بیروت: اعلمی، ۱۴۰۳ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. به کوشش علی اکبر غفاری. تهران: اسلامیه، ۱۳۶۳ش.
- کوفی، محمد بن سلیمان. مناقب امیرالمؤمنین. به کوشش محمدباقر محمودی. قم: مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
- ماتریدی، محمد بن محمد. تأویلات اهل السنة. به کوشش مجدی باسلوم. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- مالک بن انس. الموطأ. به کوشش محمد مصطفی اعظمی. ابوظبی: مؤسسة زائد بن سلطان آل نهیان، ۱۴۲۵ق/۲۰۰۴م.
- مجاهد بن جبر. التفسیر. به کوشش عبدالرحمان طاهر سورتی. بیروت: المنشورات العلمیه، بی تا.
- مدائنی، علی بن محمد. التعازی. به کوشش ابراهیم صالح. بیروت: دارالبشائر، ۱۴۲۴ق.
- مروزی، محمد بن نصر. قیام اللیل. اختصار مقریزی. فیصل آباد: حدیث آکادیمی، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- مسلم بن حجاج. الصحيح. به کوشش به کوشش محمد ذهنی افندی و دیگران. استانبول: دارالطباعة العامره، ۱۳۳۴ق.
- معمر بن راشد ازدی. الجامع. روایت عبدالرزاق صنعانی، ضمن مصنف صنعانی، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت: المكتبة الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
- مفید، محمد بن محمد. الارشاد. بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
- مقاتل بن سلیمان. التفسیر. به کوشش عبدالله محمود شحاته. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
- مونس، حسین. اطلّس تاریخ الإسلام. قاهره: دارالزهراء للإعلام العربی، ۱۴۰۷ق.
- مهروش، فرهنگ. «بازتفسیر الحمد لله رب العالمین برپایه روابط بینامتنی قرآن و عهدین». پژوهش نامه تفسیر و زبان قرآن، ش. ۱۱ (پاییز و زمستان ۱۳۹۶): ۵۱-۷۶.
- doi. 10.30473/quran.2017.4709
- مهروش، فرهنگ. «تاریخ مراسم احیاء»، تاریخ پژوهی، سال ۱۲، ش. ۴۳ (تابستان ۱۳۸۹): ۱۳۳-۱۵۲.

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، ش. ۱ (پاییز و زمستان ۱۴۰۴): ۷۱-۱۰۴.
doi. 10.22067/jquran.2025.92816.1823

مهروش، فرهنگ. «زیارت». در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۴۰۴ش (در دست انتشار).
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، ش. ۳ (آذر ۱۴۰۴): ۶۱-۱۱۰.
doi. 10.22051/tqh.2025.50422.4363

مهروش، فرهنگ. تاریخ انگاره شیعی زیارت بر پایه بازسازی کتاب المزار اشعری. تهران: دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۴۰۰ش.

نافع بن ازرق، مسائل از ابن عباس، مسائل نافع بن الأزرق، به کوشش محمد احمد دالی. قبرس: الجفان والجبایی، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م.

یحیی بن سلام. التفسیر. به کوشش هند شلبی. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.

Alpass, Peter. *The Religious Life of Nabataea*. Leiden: Brill, 2013.

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.

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.

DeClaissé-Walford, N. *Reading from the Beginning. The shaping of the Hebrew Psalter*. Macon: Mercer University Press, 1997.

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.

Drijvers, H. J. W. "The Cult of Azizos and Monimos at Edessa". *Ex Orbe Religionum: Studia Geo Widengren Oblata*, Leiden: Brill, 1972.

Epiphanius, *The Panarion of St. Epiphanius, Bishop of Salamis: Selected Passages*, translated and edited by Philip R. Amidon, New York: Oxford University Press, 1990.

- Foley, Christopher M. *The Gracious Gods and the Royal Ideology of Ugarit*. PhD Thesis, McMaster University, Ontario, 1980.
- Gawlikowski, Michał. "Les dieux des Nabateens". *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt Teil 2: Principat 18,4*, Leiden: De Gruyter, 1990.
- Hawting, Gerald R. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Healey, John. *Law and Religion between Petra and Edessa: Studies in Aramaic Epigraphy on the Roman Frontier*. London: Routledge, 2018.
- Healey, John. *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus*. Leiden: Brill, 2001.
- 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 .
- Hossfeld, F-L & Zenger, E. *Psalms 2. A commentary on Psalms 51-100*. Northwest Philadelphia: Fortress Press, 2005.
- Ioannes Damascenus. *De haeresibus*. in: *Patrologia Graeca*, vol. 94, edited by J. P. Migne, Paris: Imprimerie Catholique, 1864.
- Jaussen, A. J., and Savignac, R. *Mission archeologique en Arabie*. vol. I, Paris: E. Leroux, 1909.
- Jerome. *Vita sancti Hilarionis*. in: *Patrologia Latina*, edited by J. P. Migne, vol. 23, Paris: Garnier, 1845.
- Jones, Alan. "Poetry and Poets". *Encyclopedia of the Qurʾān*, edited by Jane Dammen McAuliffe, vol. IV, Leiden/Boston: Brill, 2004.
- Julian, "Upon the Sovereign Sun: Addressed to Sallust", translated by c. W. King, *Julian the Emperor*, London: George Bell and Sons, 1888.
- 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.
- 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.
- 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.

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.

Patrich, Joseph. "Was Dionysos, the Wine God, Venerated by the Nabataeans?". *ARAM Periodical*, vol. 17, 2005, pp. 95–113.

Petersmann, H. "Le Culte du Soleil chez les Arabes selon les témoignages gréco-romains". *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, edited by Tawfiq Fahd, Leiden: E. J. Brill, 1989.

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.

Russell, Jeffrey Burton. *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

Starcky, Jean. "Quelques Aspects de la Religion des Nabatéens". *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, vol. I, 1982, pp. 195–196.

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.

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.

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.

Teixidor, Javier. *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*. Princeton, Princeton University Press, 1977.

Turcan, R., *The Cults of the Roman Empire*, Oxford: Blackwell, 1996.

Von Soden, Wolfram, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1959–1981.

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.

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.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

‘Ahd ‘Atīq.

Abū al-Shaykh Iṣḥāhānī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-‘Azamah*. Researched by Rizā Allāh ibn Muḥammad Mubārakfūrī. Riyāḍ: Dār al-‘Āshimah, 1988/1408.

Abū Dāwud Sajistānī, Sulaymān ibn Ash‘ath. *al-Sunan*. researched by Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Ṣaydā: al-Maktaba al-‘Aṣriya, s.d.

Abū Na‘īm Iṣbahānī, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh. *al-Ṭib al-Nabawī*. researched by Muṣṭafā Khidr Dūnmaz Turkī, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2006/1427.

Abū Na‘īm Iṣbahānī, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh. *Ḥilya al-Awliyā’*. Cairo: Maṭba‘a al-Sa‘āda. 1973/1351.

Abū ‘Ubaydah Mu‘amar ibn Muthanā. *Majāz al-Qurān*. researched by Fuād Sizgīn. Cairo: Maktab al-Khānjī, 1970/1390.

Abū ‘Ubaydah Mu‘amar ibn Muthanā. *Sharḥ Naqā’id Jarīr wa al-Farazdaq*. researched by Muḥammad Ibrāhīm Ḥūr wa Walid Maḥmūd Khālīṣ, Abū Ḥabīb: al-Majma‘ Thaqāfī, 1998/1376.

Abū Yūsuf, Ya‘qūb ibn Ibrāhīm. *al-Āthār*. researched by Abū al-Wafā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1977/1355.

Abū Ziyd Anṣārī, Sa‘īd ibn Aws. *al-Nawādir fī al-Lughā*. researched by Muḥammad ‘Abd al-Qādir Aḥmad, Beirut: Dār al-Sharq, 1981/1401.

Aḥmad ibn Ḥanbal. *al-Musnad*. researched by Shu‘ayb al-Arna‘ūt et al. Beirut: Mū’assisa al-Risālah, 2001/1421.

Aḥmad, Ma‘mūn Rashīd, Ḥamd, Ṣafā’ Jāsim wa Sa‘ūd, ‘Abd Allāh ‘Alī. "Ṣanam Manāt: Dirāsah Taḥqīqah fī Māhiyah". *Majala Jāmi‘a Takrīt li-l-‘Ulūm al-Insāniyah*, no. 5 (2021/1400): 230-246.

Azhārī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Ma‘ānī al-Qirā’āt*. Riyāḍ: Dānishgāh Malik Sa‘ūd, 1992/1412.

Azhari, Muḥammad ibn Aḥmad. *Tahdhīb al-Lughā*. researched by Muḥammad Mu‘awwaḍ Mar‘ab, Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001/1421.

Baghawī, Ḥusayn ibn Mas‘ūd. *Ma‘ālim al-Tanzīl*. Researched by Muḥammad ‘Abd Allāh Namar et al. Riyāḍ: Dār Ṭayba li-l-Nashr, 1987/1407.

Balādhurī, Aḥmad ibn Yahyā. *Ansāb al-Ashraf*. researched by Muḥammad Ḥamid Allāh, Cairo: Dār al-Ma‘arif. 1959/1378.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *al-Ṣaḥīḥ*. Researched by Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 1987/1407.

Dārimī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān. *al-Musnad*. Researched by Ḥusayn Salīm Asad, Riyāḍ: Dār al-Mughnī, 1992/1412.

Dārimī, ‘Uthmān ibn Sa‘īd. *al-Naqd*. Researched by Rashīd ibn Ḥasan al-Ma‘ī. Riyāḍ: al-Maktaba al-Rushd. 1998/1418.

Fākihī, Muḥammad ibn Ishāq. *Akḥbār Makkah*. Researched by ‘Abd al-Malik ‘Abd Allāh Duḥaysh. Beirut: Dār Khaḍar, 1994/1414.

Fattāl Nayshābūrī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Rawḍa al-Wā‘izīn*. Qum: Sharīf Raḍī, s.d.

Futūḥ al-Shām, Mansūb bi Muḥammad ibn ‘Umar Wāqidi, Researched by ‘Abd al-Laṭīf ‘Abd al-Raḥmān, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997/1417.

Ḥakīm Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Alī. *Nawādir al-Uṣūl*. researched by ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrīh. Beirut: Dār al-Jīl. s.d.

Ḥalīmī, Ḥusayn ibn Ḥasan. *al-Mihāj*. researched by Ḥulmī Muḥammad Fawdah, Beirut: Dār al-Fikr, 1979/1399.

Ḥamīdī, ‘Abd Allāh ibn Zubayr. *al-Musnad*. researched by Ḥusayn Salīm Asad. Dimashq: Dār al-Saqā, 1996/1417.

Ibn Abī al-Dunyā, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Manāmāt*. Researched by ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā. Beirut: Mū‘assisa al-Kutub al-Thaqāfa, 1992/1412.

Ibn Abī ‘Āsim, Aḥmad ibn ‘Amr. *al-Āḥād wa al-Mathānī*. researched by Bāsīm Fiṣāl Aḥmad Jawābarah. Riyāḍ: Dār al-Rāyiha, 1991/1411.

Ibn Abī Ḥātam, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Tafsīr*. researched by As‘ad Muḥammad al-Tīb. Ṣayḍā:

al-Maktaba al-‘Aşriya. 1998/1419.

Ibn Abī Shayba, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Muṣannif*. researched by Kamāl Yūsuf Ḥūt, Riyād: Maktaba al-Rushd, 1989/1409.

Ibn ‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. *al-Sirāj al-Murīdīn*. researched by ‘Abd Allāh Tūrātī, Tanjah: Dār al-Taḥdīth al-Kitāyah, 2017/1438.

Ibn ‘Asākir, ‘Alī ibn Ḥasan. *Tārīkh-i al-Madīna Dimashq*. researched by ‘Alī Shīrī. Beirut: Dār al-Fikr, 1995/1415.

Ibn ‘Atīyah, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālīb. *al-Muḥarrar al-Wajīz*. researched by ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi Muḥammad. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, 1993/1413.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Muqni‘*. Qum: Mū’assisa al-Imām al-Ḥādī, 1995/1415.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. researched by ‘Alī Akbar Ghafārī, Qum: Jāmi‘ah Mudarrisīn, 1984/1404.

Ibn Durayd, Muḥammad ibn Ḥasan. *Jamhara al-Lughā*. researched by Ramzī Munīr Ba‘albaki, Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1987. 1407.

Ibn Hibbān, Muḥammad. *al-Majrūhīn*. researched by Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid. Makkah: Dār al-Bāz. S.d.

Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik. *al-Sira al-Nabawīyya*. Researched by Muṣṭafā al-Saqqā et al. Cairo: Chāpkhānah-yi Ḥalabī, 1996/1375.

Ibn Khuzaymah, Muḥammad ibn Ishāq. *al-Ṣaḥīḥ*. researched by Muḥammad Muṣṭafā A‘zamī, Beirut: al-Maktab al-Islāmī. 1970/1390.

Ibn Qayyim Jawziyāh, Muḥammad ibn Abī Bakr. *Madārij al-Sālikīn*. researched by Muḥammad Ḥamid Faqī, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1973/1393.

Ibn Qayyim Jawziyāh, Muḥammad ibn Abī Bakr. *Zād al-Ma‘ād*. researched by Shu‘ayb al-Arna‘ūt wa ‘Abd al-Qādir al-Arna‘ūt. Beirut: Mū’assisa al-Risālah. 1987/1407.

Ibn Qutayba, ‘Abd Allāh ibn Muslim. *al-Shi‘r wa al-Shu‘arā’*. Cairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003/1423.

Ibn Sā‘īb Kalbī, Hishām ibn Muḥammad. *al-Aṣnām*. researched by Aḥmad Zakī Pāshā, Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 2000/1421.

Ibn Wahab, ‘Abd Allāh. *al-Jāmi‘ Bakhsh Tafṣīr*. researched by Miklos Muranyi, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003/1382.

Ibn Wallād, Allāh ibn Muḥammad. *al-Maqṣūr wa al-Mamdūd*. researched by Paul Brenle, Leiden: Chāpkhānah Leiden, 1900/1318.

Jāḥiẓ, ‘Amr ibn Baḥr. *al-Bayān wa al-Tabyyin*. Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl, 2002/1423.

Jawād ‘Alī. *al-Mufaṣṣal fi Tārikh al-‘Arab Qabla al-Islām*. Madinah: Dār al-Sāqī, 2001/1422.

Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Darj al-Durar*. researched by Ṭal‘at Ṣalāḥ Farḥān wa Muḥammad Adīb Shakūr Amrīr, ‘Amān: Dār al-Fikr, 2009/1430.

Kaḥāmī, Ibrāhīm ibn ‘Alī. *al-Miṣbāḥ*. Beirut: A‘lamī, 1983/ 1403.

Khalīl ibn Aḥmad. *al-‘Ayn*. researched by Maḥdī Makhzūmī va Ibrāhīm Sāmarrāi. Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1980/1400.

Kūfī, Muḥammad ibn Sulīymān. *Manāqib Amīr al-Mu‘minīn*. Researched by Muḥammad Bāqir Maḥmūdī. Qum: Majma‘ Ihyā’ al-Thaqāfa al-Islāmīyya, 1992/1412.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. ed. ‘Alī Akbar Ghafārī, Tehran: Islāmīyyah, 1944/1363.

Madāīnī, ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Ta‘āzī*. researched by Ibrāhīm Ṣāliḥ, Beirut: Dār al-Bashā‘ir, 2003/1424.

Mālik ibn Anas. *al-Muwatta’*. researched by Muḥammad Muṣṭafā A‘zamī, Abū Zabī: Mū‘assisa Zāyid ibn Sulṭān Āl Nahyān, 2004/1425.

Marvzī, Muḥammad ibn Naṣr. *Qiyām al-Layl*. Itḥtiṣār Maqrīzī. Fīṣṣalābād: Ḥadīth Ākādimī, 1988/1408.

Mātarīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Tawīlāt Ahl al-Sunah*. researched by Majdī Bāslūm, Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmīyya, 2005/1426.

Mīhrvash, Farhang. "Ziyārat". Dar *Dāyrah al-Ma‘ārf Buzurg Islāmī*, Zir Naẓar Kāzim Mūsavī Bujnūrdī et al. Tehran: Markaz Dāyrah al-Ma‘ārf Buzurg Islāmī, 2025/1404.

Mīhrvash, Farhang. "Bāztafsīr Alḥamdu Lilāh Rab al-‘Alamīn bar Pāyih-yi Ravābiṭ Biynāmatnī Qurān va ‘Aḥdiyn". *Pazhūhnāmah-yi Tafsīr va Zabān Qurān*, no. 11 (autumn and winter 2018/1396): 51-76.

Mīhrvash, Farhang. "Saḥar bi Muthābih Ṣubḥ: Bāzkhānī Dilālat-hā-yi Matnī dar Qurān, Ḥadīth va Kārburd-hā-yi Kuhan". *Tahqīqāt ‘Ulum Qurān va Ḥadīth*. yr. 22, no. 3 (Āzar 2025/1404): 61-101.

Mīhrvash, Farhang. "Taḥawūl Ingārah-yi Saḥar dar Farhang Islāmī va Žarūrat Bāzfahm Āyāt va Rivāyāt Murtabiṭ bā ān". *‘Ulūm-i Qurān va Ḥadīth*. yr. 57, no. 1 (autumn and winter 2025/1404):

71-104.

Mihrvash, Farhang. "Tārikh Marāsīm Ih̄yā". *Tārikh Pazhuhī*, yr. 12, no. 43 (summer 2011/1389): 133-152.

Mihrvash, Farhang. *Tārikh Ingārih-yi Shī'ī Ziyārat bar Pāhih-yi Bāzsāzi Kitāb al-Mazār Ash'arī*. Tehran: Imam Sadiq(AS) University, 2022/1400.

Mu'amar ibn Rāshid Azdī, *al-Jāmi'*. Rivāyat 'Abd al-Razzāq Ṣan'ānī, *Ḍimn Muṣannaf Ṣan'ānī*, Researched by Ḥabīb al-Raḥmān A'zamī, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983/1403.

Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Irshād*. Beirut: Dār al-Mufid. 1993/1414.

Mujāhid ibn Jabr. *al-Tafsīr*. researched by 'Abd al-Raḥmān Ṭāhir Sūrtī, Beirut: al-Manshūrāt al-'Ilmiyya, s.d.

Mūnis, Ḥusayn. *Atlas Thārikh al-Islām*. Cairo: Dār al-Zahrā li-l-I'lām al-'Arabī, 1987. 1407.

Muqātil ibn Sulaymān, *al-Tafsīr*. Researched by 'Abd Allāh Maḥmud Shihātah, Beirut: Dār Ih̄yā' al-Tūrāth, 2002/1423.

Muslim ibn Ḥajjāj. *al-Ṣaḥīḥ*. Researched by Muḥammad Dhihnī Afandī et al. Istanbul: Dār al-Ṭibā'a 'Āmira, 1916/1334.

Nāfi' ibn Azraq. Masā'ī az Ibn 'Abbās. *Masā'ī Nāfi' ibn al-Azraq*. researched by Muḥammad Aḥmad Dālī. Qibris: al-Jafān wa al-Jabī, 1993/1413.

Pākatchī, Aḥmad. "Azd". *Dāyrah al-Ma'ārif-i Buzurg Islāmī*. researched by Kāzim Mūsavī Bujnūrdī et al. Tehran: Markaz Dāyrah al-Ma'ārif Buzurg Islāmī. 1999/1377.

Pākatchī, Aḥmad. "Sh'arī dar Qurān-i Karīm: Rūykardī Guftimānī bi Maḥmūd". *Muṭālī'āt Tārikhī Qurān va Ḥadīth*, yr. 21, no. 57 (spring and summer 2016/1394): 157-194.

Qazvīnī, Zakariyā. *Āthār al-Bilād*. Beirut: Dār Ṣādir, 1961/1380.

Rāhwayh, Ishāq ibn Ibrāhīm. *al-Musnad*. researched by 'Abd al-Ghaḥūr ibn 'Abd al-Ḥaqq Balūshī. Madinah: Maktaba al-Imān, 1992/1412.

Ṣāhib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām*. researched by 'Abbās Qūchānī. Tehran: Islāmiyya, 1987/1365.

Sa'īd ibn Manṣūr. *al-Sunan*. Researched by Ḥabīb al-Raḥmān A'zamī, Bamba ī: Dār al-Salafiyyah, 1983/1403.

- Şan'ānī, 'Abd al-Razzāq ibn Hammām. *al-Muṣannaf*. Madinah Naşr: Dār al-T'şil, 2015/1437.
- Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs. *al-Musnad*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. 1980/1400.
- Shībānī, Ishāq ibn Mirrār. *Al-Jīm*. Researched by Ibrāhim Abyārī. Cairo: al-Hiy'at al-'Āmma li-Shu'ūn al-Ma ṭabi' al-Amīriyah, 1974/1394.
- Shirzād, Muḥammad Ḥusayn. *Kārburd Ulgū-hā-yi Insānshināsi Amniyat dar Tafsīr Qurān-i Karīm*. Risālah Dukturi 'Ulūm-i Qurān va Ḥadīth, Dānishkadāh-yi Ilāhiyāt va Ma'ārif-i Islāmī Imam Sadiq(AS) University, 2019/1398.
- Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Mu'jam al-Kabīr*. Researched by Ḥamdī ibn 'Abd al-Majīd Salafī. Mawṣil: Maktaba al-'Ulum wa al-Ḥikam. 1983/1403.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *al-Tafsīr*. Researched by Aḥmad Muḥammad Shākīr, Cairo: Dār al-Tarbiya wa al-Turāth, s.d.
- Ṭayālīsī, Sulaymān ibn Dāwūd. *al-Musnad*. Researched by Muḥammad ibn 'Abd al-Muḥsin Turkī. Cairo: Dār Hajr, 1998/1419.
- Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Kashf wa al-Bayān*. researched by Ṣalāḥ Bā 'Uthmān et al. Jadda: Dār al-Tafsīr, 2015/1436.
- Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā. *Al-Sunan*. Researched by Shu'ayb al-Arna'ūt et al. Dimashq: Dār al-Risāla al-'Ālamīya, 2009/1430.
- Yahyā ibn Slām. *al-Tafsīr*. researched by Hind Shalabī. Beirut: Dār al-Kutub-i al-'Ilmiyya, 2004/1425.
- Zabī, Muḥammad ibn Faḍīl. *al-Du'ā*. Researched by 'Abd 'Azīz Sulaymān Ba'īmī. Riyāḍ: Maktaba al-Rushd. 1999/1419.
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. *al-Kashāf*. Ed. Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad. Cairo: al-Riyān li-l-Turāth, 1987/1407.