

A critical approach to the hadith on omens in trips

Sayyed Mahdi Lotfi 

Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: m.lotfi@ltr.ui.ac.ir

Article info.	Abstract
Article type: Research Article Article history: Received 13 April, 2024 Received in revised form 13 September, 2024 Accepted 15 September, 2024 Published online 23 September, 2025 Keywords: Hadith, Ominousness, Fortune telling, Documentary criticism, Textual criticism	Ominousness was a common concept in the pre-Islamic era. It was discussed using various methods, including divination. This concept was strictly discouraged by the Prophet (pbuh) after the advent of Islam. Despite this prohibition, some phenomena have been attributed to omens issue in some Hadiths. For example, in his book <i>Al-Mahasin Barqi</i> cites Imam Kazim (pbuh) as having mentioned six ominous events for travelers and recites a prayer to get rid of them. The hadith on the evil in the journey was first narrated by Barqi and then it found its way into the Kafi's <i>Rawdha</i>, <i>Man La Yahdhur Al-Faqih</i> and <i>Khesal</i> by Shaykh Saduq. This article seeks to critique and examine the concept of ominousness, and its validation is carried out using a descriptive-analytical method based on library sources. The results of the research indicate that, despite the affirmative approach of some hadith scholars, this hadith is in conflict with the definitive tradition of the Prophet (pbuh) in rejecting omens and divination. The text of the hadith depicts a pre-Islamic pattern of evil omens that includes symbols from the previous Arab tradition about evil omens. Symbols such as the movement of a bird or animal from right to left, the sound of a bird, and the physical defect of an animal such as a donkey's ear being cut off are among the cases that have been prohibited from such ominous interpretations after Islam. Also, the textual discord of the hadith in stating the number of ominous events and ominous cases indicates the instability of the text and its weakness. In terms of the references, the hadith is considered weak and unreliable due to the presence of a weak narrator named Bakr ibn Salih al-Dhebbi.

Cite this article: Lotfi, S.M. (2025). A critical approach to the hadith on omens in trips. *Journal of Ketab-e Qayyem*, 15(2), 191-206. DOI: <http://doi.org/10.30512/kq.2024.21464.3864>



© The author.

Publisher: Meybod University.

DOI: <http://doi.org/10.30512/kq.2024.21464.3864>

Extended Abstract

Introduction

Ominousness was a concept in the pre-Islamic period, which the Prophet (pbuh) warned Muslims against. Despite the explicit prohibition of the Prophet, there are hadiths that omens are associated with some animals and humans. One of these hadiths that indicates the ominous nature of people and animals during a trip is from Imam Kazim (pbuh). According to this report, Imam Kazim (pbuh) said, “If six things are on the traveler’s path, they are a cause of a bad omen: a crow that caws from the traveler’s right and spreads its tail, a wolf that sits on its tail and looks at the traveler and howls three times, a deer that appears from the traveler’s right and goes to his left, an owl that moans, a woman with black and white hair whose private parts are visible to the traveler, and a female donkey with its ears cut off on the way. Whoever is disturbed by seeing these things and feels fear within himself of the bad effects of these things, should say ‘O God, I seek refuge in You from the omen of this evil heart of mine. Protect me from its evil’. Thus, he will be safe from it. The six cases mentioned in the hadith are based on accepting bad omens and providing a solution to get rid of them. Since the negation of omens is a valid basis in Islamic teachings, it is necessary to validate the content of this hadith on omens. Also, due to the alignment of this hadith with the teachings of the pre-Islamic era regarding omens, the hypothesis of a connection between this quote and false pre-Islamic beliefs can also be proposed.

Methodology

This research is conducted using a descriptive-analytical method based on library sources. In the first step, all the existing versions of the hadith will be extracted, and all the documentary and textual changes of the hadith will be taken into account. In the next step, with a historical approach, the ominous cases in this hadith will be examined in the context of the pre-Islamic history, and the background of these cases will be examined from the perspective of Arabic culture. Then, documentary validation will be carried out based on the reliable sources of the hadith. In the last step, the text of the hadith will be criticized and examined based on the criteria of textual criticism.

Findings

The hadith about omens in a journey has been prevalent in Shiite hadith communities since the third century. The first source of omens in journeys is the book *Al-Mahasin* by Barqi, which was later narrated in Kafi's *Rawdhah*, *Man La Yahdhur Al-Faqih* and *Khesal*. Later, Shiite sources have also narrated this hadith by referring to earlier sources. This hadith has undergone textual changes in early Shiite hadith sources, the first and most important of which is the number of omens mentioned in the journey. In the books *Khesal* by Sheikh Saduq, *Al-Mahasin* by Barqi and most versions of *Man La Yahdhuruh Al-Faqih*, the number of omens is mentioned to be five. In the current printed version corrected by Ali Akbar Ghaffari, however, omens are recorded in six cases. In a version of the *Faqih* that Sayyid Ibn Tawus reports, omens are in five things. Apparently, Kafami used a version of the *Faqih* that is similar to the version

available to us; bad omen is mentioned in six cases. In some of the *Faqih*'s versions, bad omen is mentioned in seven cases.

The disagreement over the number of ominous cases in the early sources of narration indicates the different practices of hadith scholars in reporting them. This difference has also had an impact on the views of commentators of this narration. Accordingly, some commentators believe that the first two cases and the last two cases can be considered one. Allamah Majlisi says the following about the number five: "The number five could be a correction by the scribes or that they assumed three cases that contain a kind of sound to be one, or that they considered the dog and the wolf to be one because they are predators. They placed the crow and the owl in the same category because they are birds. Also, the exclusivity of five could be due to its reputation for being ominous".

Beyond the difference in the number of omens, in some versions there is a textual addition at the level of words or phrases. The word "dog" is one of the additions recorded in the book *Man La Yahdhuruh Al-Faqih*: "The dog wagging its tail". In other sources, the phrase "wagging its tail" is intended for the crow. The phrase "wagging its tail" is quoted in *Al-Mahasin* without "and". Like in the book *Khesal*, it is considered as one of the characteristics of the crow. Another difference is in the final part of the hadith. All the versions, except *Khesal* by Sheikh Saduq, mention the phrase "He said, 'So he will be protected from that'".

Conclusion

The hadith on omens in a trip suffers from serious problems in both textual and reference aspects. The weakness of the references of the hadith is due to the presence of a weak person named Bakr ibn Salih Razi al-Dhebbi, who was discredited by Najjashi and Ibn Ghazairi. In terms of content, the hadith also has textual problems. In different sources, the ominous events are mentioned in different numbers. In the text of the hadith as mentioned in *Al-Mahasin* and many other sources, ominous events are limited to five; however, counting the ominous events mentioned in the hadith shows that their number is six, which Sheikh Şadouq also clarified in *Man La Yahdhur Al-Faqih*. For this reason, the number five could be the result of a copyist's mistake. Of course, the addition of the word "Kalb" in some versions of *Man La Yahdhur Al-Faqih* has increased the number of ominous events to seven, which adds to the textual ambiguities of the hadith.

The content of the hadith is in conflict with the prophetic quotes about the negation of ominous entities. Regarding omens of travelling, the main premise of the hadith is to confirm bad omens and provide a solution to eliminate them. Apart from confirming, promoting this thought is another of the evils that exist in this hadith and similar ones. Therefore, the examined hadith is not compatible with the general structure of Islamic thoughts in the field of bad omens. The symbols mentioned in the hadith, such as the movement of a bird or animal from right to left, the sound of a bird or animal (crying, howling, and moaning), the presence of a defect in an animal such as the cutting of a donkey's ear, and the appearance of a woman with a special appearance, are all symbols of ignorance that were known in the tradition of bad omens among the pre-Islamic Arabs. Given the certainty of the negation of omens in Islamic hadiths, the hadith about bad omens in the journey are also invalid from a content perspective.



رہیافتی انتقادی به روایت شومی در سفر

سید مهدی لطفی 

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: m.lotfi@ltr.ui.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	هدف: شوم‌انگاری یکی از سنت‌های رایج در عصر جاهلی بود که بر پایه روش‌های مختلفی از جمله تطیّر انجام می‌شد. این سنت پس از اسلام مورد نهی شدید پیامبر (ص) قرار گرفت؛ اما برخلاف این نهی، در پاره‌ای از روایات، نسبت به برخی از پدیده‌ها، شوم‌انگاری شده است. از جمله برقی در کتاب «المحاسن» به نقل از امام کاظم (ع)، شش مورد شومی برای مسافر را نام برده و دعایی برای رهایی از شومی آنها نقل کرده است. این نوشتار در صدد نقد و بررسی شوم‌انگاری صورت گرفته و اعتبارسنجی آن است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۵	روش پژوهش: این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی بر پایه منابع کتابخانه‌ای انجام می‌شود. در گام نخست سنت جاهلی شوم‌انگاری در سه بخش شوم‌انگاری حیوانات، اشیاء و انسان‌ها تبیین می‌شود و سپس اجزاء متنی روایت شومی در سفر بر پایه داده‌های تاریخی موجود از عرب جاهلی در حوزه شوم‌انگاری نقد و بررسی می‌شود. تحلیل نمادهای جاهلی مورد استفاده در روایت و بررسی آسیب‌های متنی آن در این بخش انجام می‌شود. تحلیل سندی گام بعدی است که بر پایه منابع معتبر رجالی انجام می‌شود.
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۲۳	یافته‌ها: روایت شومی در سفر نخستین بار در کتاب «المحاسن» برقی نقل شده و پس از آن به روضه کافی، من لایحضره الفقیه و خصال شیخ صدوق نیز راه یافته است. تعداد شوم‌های ذکر شده در سفر، در میان منابع روایی، مختلف است. در کتاب «الخصال»، «المحاسن» و بیشتر نسخه‌های «من لایحضره الفقیه»، تعداد شوم‌ها پنج مورد ذکر شده، اما در نسخه چاپی کنونی به تصحیح علی اکبر غفاری، شومی در سفر شش مورد ثبت شده است.
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵	نتیجه‌گیری: علی‌رغم رویکرد تأییدی برخی محدثان، این روایت در تعارض با سنت قطعی پیامبر (ص) در نفی شوم‌انگاری و تطیّر است. متن روایت الگویی جاهلی از شوم‌انگاری را ترسیم می‌کند که دربردارنده نمادهایی از سنت پیشین عرب در شوم‌انگاری است. نمادهایی همچون حرکت از راست به چپ پرنده یا حیوان، صدای پرنده، نقص جسمانی حیوان مانند بریده‌بودن گوش الاغ، از جمله این موارد است که پس از اسلام از چنین شوم‌انگاری‌هایی نهی شده است. همچنین اضطراب متنی روایت در بیان تعداد شوم‌ها و موارد شومی نیز حاکی از ناستواری متن و ضعف آن است. از جنبه سندی نیز روایت به دلیل حضور راوی ضعیفی بنام بکر بن صالح ضبی، ضعیف و نامعتبر محسوب می‌شود.
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱	

کلیدواژه‌ها:

روایت، شوم‌انگاری، تطیّر، نقد سندی، نقد متنی.

استناد: لطفی، سید مهدی. (۱۴۰۴). رهیافتی انتقادی به روایت شومی در سفر. کتاب قیّم، ۱۵ (۲)، پیاپی: ۳۳، ۱۹۱-۲۰۶.

DOI: <http://doi.org/10.30512/kq.2024.21464.3864>



© نویسنده.

ناشر: دانشگاه میبد.

۱. طرح مسئله

واژه «شومی»، ضد خوش‌یمنی است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۲۹۵؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۹۵۷) که با در نظر گرفتن دو واژه پرکاربرد «طیره» و «فال» در کنار آن، برای هر فال خوب یا بد به کار رفته است. در میان این سه واژه، «تطیر» به دلیل غلبه شومی در آن، کاربرد بیشتری در میان اعراب جاهلی داشته و مصدری برای شوم‌انگاری بوده است (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۶۴). اطلاق «طیره» بر «شومی» نیز از این باب است که در عصر جاهلیت با پرنده و پرواز آن قائل به شوم‌بودن چیزی می‌شدند. از این‌رو، شوم‌انگاری بر اساس تطیر و طیره انجام می‌شده و تابع قواعد خاص خود بوده است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۲۹؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۵۱۲). عرب بر اساس حرکت پرنده از سمت راست به چپ یا چپ به راست یا خاراندن بدن یا کندن پر، قائل به شومی یا خوش‌یمنی چیزی می‌شد (جاحظ، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۳۸). افزون بر این، دیدن فرد یا حیوانی چپ‌چشم یا حیوان شاخ‌شکسته یا دم‌بریده نیز، جزء مواردی بود که بر اساس آن شوم‌انگاری صورت می‌گرفت (جاحظ، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۳۸؛ نک: زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۶۴).

باور جاهلی شوم‌انگاری نسبت به اشخاص، حیوانات و اشیاء، پس از اسلام مورد نهی قرار گرفت و پیامبر (ص) مسلمانان را از شوم‌انگاری و تطیر بر حذر داشتند (نک: ترمذی، ۱۴۰۹، ص ۲۶۵). نکته قابل تأمل اینکه برخلاف نهی نبوی در این خصوص، روایاتی در شوم‌انگاری برخی از حیوانات و انسان‌ها وارد شده است. یکی از این روایات که به طور صریح دلالت بر شوم‌انگاری افراد و حیوانات در سفر دارد، روایتی از امام کاظم (ع) است که احمد بن محمد بن خالد برقی در کتاب «المحاسن» در باب «ما یشأم به المسافر» به نقل آن پرداخته است. مطابق این گزارش، امام کاظم (ع) فرموده‌اند: «اگر شش چیز بر سر راه مسافر باشد، سبب شومی است: کلاغی که از سمت راست مسافر بانگ می‌زند و دمش را باز کرده باشد، گرگی که سر دم نشسته و به مسافر نگاه می‌کند و سه بار زوزه بلند و کوتاه می‌کشد، آهوئی که از سمت راست مسافر ظاهر شود و به سمت چپ وی برود، جغدی که ناله می‌کند و زنی با موی سفید و سیاه که فرجش در چشم‌انداز مسافر باشد و مسافری که در راه، ماده الاغ گوش‌بریده‌ای ببیند. کسی که از دیدن این چیزها بددل شود و در درون خود ترسی از اثر شومی این موارد احساس کند، چنین بگوید: خدایا از شر این بددلی که دارم، به تو پناه می‌برم. مرا از شر آن نگهداری فرما. (در این صورت) از آن در امان خواهد بود» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۴۸).

شش موردی که روایت به ذکر آنها پرداخته، مبتنی بر پذیرش شوم‌انگاری و ارائه راهکاری برای خلاصی از آنهاست. از آنجا که نفی شوم‌انگاری، مبنایی معتبر در آموزه‌های اسلامی است، بررسی مفاد این روایت در شوم‌انگاری ضرورت می‌یابد. همچنین، به جهت همسویی این روایت با آموزه‌های جاهلی درباره شوم‌انگاری، فرضیه ارتباط میان این روایت و باورهای نادرست جاهلی نیز، قابل طرح است. به همین دلیل، مقاله حاضر به نقد و بررسی این روایت از جهت تعارض با روایات نفی شوم‌انگاری و اعتبارسنجی سندی و محتوایی آن می‌پردازد. برای رسیدن به هدف مذکور، در گام اول، موارد شوم‌انگاری شده در این روایت در بستر تاریخ جاهلی بررسی شده و پیشینه این موارد از زاویه فرهنگ عربی بررسی خواهد شد. آنگاه، اعتبار سندی و متنی روایت و آسیب‌های متنی موجود در این متن نقد و بررسی خواهد شد.

۱. «عَنْهُ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ جَعْفَرٍ الْجَعْفَرِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: الشُّؤْمُ لِلْمُسَافِرِ فِي طَرِيقِهِ خَمْسَةُ الْغُرَابِ النَّاعِقِ عَنْ يَمِينِهِ النَّاشِرُ لِلذَّنْبِ وَ الدُّنْبُ الْعَاوِي الَّذِي يَعْوِي فِي وَجْهِ الرَّجُلِ وَ هُوَ مُقْعٌ عَلَى ذَنْبِهِ يَعْوِي ثُمَّ يَرْتَفِعُ ثُمَّ يَنْخَفِضُ فَلَانًا وَ الظُّبْيُ السَّانِحُ مِنْ يَمِينٍ إِلَى شِمَالٍ وَ الْبُومَةُ الصَّارِخَةُ وَ الْمَرْأَةُ الشَّمْطَاءُ بَلْقَاءَ فَرْجِهَا وَ الْأَتَانُ الْعُضْبَاءُ يَعْنِي الْجُدَعَاءَ فَمَنْ أَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ مِنْهُنَّ شَيْئًا فَلْيَقُلْ اغْتَصِمْتُ بِكَ يَا رَبِّ مِنْ شَرِّ مَا أَجِدُ فِي نَفْسِي فَأَعِصِمْنِي مِنْ ذَلِكَ قَالَ فَيَعِصِمُ مِنْ ذَلِكَ».

۲. پیشینه پژوهش

موضوع شومی در ذیل سه عنوان «تشاؤم»، «تطیر» و «فال» بررسی شده است. ابراهیم الدسوقی (۱۴۱۰ ق) در مقاله «فی رحاب السنة: التشاؤم و التطير و السحر و الخرافات ينهی عنها الاسلام»، ضمن رد اندیشه تشاؤم و تطیر و تأثیر سحر، منشأ پذیرش این باورها را جهل و تقلید می‌داند. مؤلف ضمن بررسی روایات مرتبط با باور مذکور، پذیرش هرگونه تشاؤمی از سوی پیامبر(ص) را رد کرده است. محمد شرقاوی (۱۳۸۲ ق) نیز، در مقاله «التفاؤل و التشاؤم» با ذکر نمونه‌هایی از سنت تشاؤم در جاهلیت، باور آنان به تأثیر تطیر در زندگی را نقد کرده و به رد دیدگاه بریخ از مسلمانان می‌پردازد که قائل به این سنت جاهلی هستند. حمیده عبداللهی علی بیک (۱۳۹۲ ش) در مقاله «فال بد زدن از دیدگاه قرآن و روایات» به بررسی تطیر پرداخته است و چنین نتیجه می‌گیرد که فال بد از دیدگاه حضرات معصومان(ع)، در شمار شرک و کفر است و از جنبه روانی، دارای آثاری است؛ میزان اثرگذاری آن نیز، بسته به خود فرد و پذیرش وی دارد. راهکار مقابله با آن نیز، بی‌اعتنایی، توکل و ولایت ائمه(ع) است. در صورتی که فرد نمی‌تواند بی‌اعتنا باشد، با دعا و خواندن قرآن، مانع خطورات قلبی خود گردد. اسماعیل حاکمی (۱۳۸۲ ش) موضوع فال و تطیر در متون ادبی را در مقاله‌ای با عنوان «مروری بر سابقه تفاؤل و تطیر و بازتاب آن در برخی تواریخ و متون ادبی» بررسی کرده است و با ذکر اشعار ناظر بر فال و تطیر، شاعران و ادبای معتقد به فال و تطیر و مخالفان آنها را معرفی کرده است. یکی از موضوعات مورد توجه در حوزه شومی، «شومی روزگار» است که حسین خاکپور (۱۳۹۱ ش) در مقاله «واکاوی شومی روزگار در قرآن و روایات» به بررسی آن پرداخته است و چنین نتیجه می‌گیرد که روایات روزها و ماه‌های شمسی، چندان قابل اعتماد نیست و دسته‌ای از روایات وارده در این موضوع، جعلی و ساختگی است و روایات صحیح نیز، گاه حمل بر تقیه شده‌اند. در دسته‌ای دیگر از روایات شومی ایام، هدف تقویت روح تقواست که بی‌اعتنایی به آنها، می‌تواند بی‌اعتنایی به اولیاء دین باشد.

بررسی آثار گفته‌شده نشان می‌دهد، در زمینه مورد پژوهش، اثر مکتوبی وجود ندارد. آنچه این پژوهش را از دیگر پژوهش‌ها متمایز می‌سازد، تمرکز آن بر موضوع شومی در سفر و بررسی روایت ذکر شده در این زمینه است؛ درحالی‌که آثار تألیفی در موضوع تطیر، عمدتاً بر کلیت تطیر و نقد آن متمرکزند.

۳. موارد شومی در سفر

اعراب پیش از اسلام نسبت به اشخاص، اشیاء و حیوانات شوم‌انگاری می‌کردند. به باور آنان، برخی حیوانات همچون کلاغ، جغد و صُرَد^۱ شوم بودند که در میان این حیوانات، کلاغ شهرت خاصی در شومی داشت. همچنین، برخی افراد مشهور به شومی بودند. از جمله آنان می‌توان به فردی به نام صالح بن اقم اشاره کرد که بر اساس باور عموم، مصاحبت با وی منجر به مرگ یا قتل یا خراب‌شدن منزل فرد می‌شد. محمد بن عائشه و صَخْری نیز مشهور به شومی بودند (جاحظ، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۸۱).

شوم‌بودن برخی از پرندگان و افراد می‌توانست در موقعیت‌های مختلف گریبان‌گیر فرد شود و او را با موضوع تطیر درگیر سازد. از جمله این موقعیت‌ها، موقعیت سفر بود. اگر فردی قصد سفر داشت، دیدن برخی از حیوانات، افراد و اشیاء، می‌توانست معنا و مفهوم خاصی داشته باشد. به‌طور مثال، به باور عرب جاهلی وقتی مسافر، صُرَد را می‌دید، چنین تطیر می‌زد که اگر فرد تا ظهر نمیرد، حتماً مجروح خواهد شد (جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۱۲، ص ۳۷۳؛ قلقشندی، ۱۴۱۱، ص ۹۰). ازاین‌رو، در میان اعراب جاهلی، مواردی از شومی برای مسافر وجود داشت و به باور آنان، ریشه بسیاری از اتفاقاتی که در مسیر برای مسافر می‌افتد، ناشی از شومی پدیده‌هایی

۱. صُرَد پرنده‌ای است که با نام شیر گنجشک یا ورکاک شناخته می‌شود و گنجشک یا دیگر پرندگان کوچک را شکار می‌کند (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۵۶).

است که مسافر با آنها روبرو می‌شود. این اندیشه در روایت منقول از امام کاظم (ع) نیز نمود یافته است. مطابق این روایت، شومی در سفر در شش مورد است که در ادامه، به بررسی موارد مذکور در بستر تاریخ و فرهنگ عرب پیش از اسلام پرداخته می‌شود.

۳-۱. کلاغ

کلاغ یکی از پرندگانی است که عمده شوم‌انگاری‌های عرب به آن بر می‌گردد (جاحظ، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۴۳). عرب بر این باور بود که آواز کلاغ، حاوی اخبار زیادی است و بر این اساس، به تعداد غارغار کردن او توجه می‌کرد. دو بار غارغار کردن کلاغ، شرّ و سه بار انجام دادن آن، خیر محسوب می‌شد (جاحظ، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۵۷). اعراب جاهلی به دلیل شومی این حیوان واژه‌های «غربة، اغتراب و غریب» را از اسم کلاغ (غراب) مشتق کرده‌اند (جاحظ، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۱۶؛ جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۱۲، ص ۳۶۸).

یکی از موضوعات مطرح در تطییر به پرندگان، مربوط به جهت پرواز پرنده است. اعراب بر اساس حرکت پرنده از سمت راست به چپ یا چپ به راست، شومی یا خوش‌یمنی را استنباط می‌کردند (جاحظ، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۳۸). در سنت اهالی نجد، زمانی که پرنده از سمت راست به چپ فرد پرواز می‌کرد، آن را شوم می‌دانستند و در صورت پرواز پرنده از سمت چپ به راست فرد، آن را خوش‌یمن تلقی می‌کردند. دلیل شوم‌انگاری در حرکت از راست به چپ در این بود که فرد قادر به هدف قراردادن پرنده و صید آن نبود؛ اما در صورت حرکت از چپ به راست امکان هدف‌گیری و صید پرنده وجود داشت^۱ (فراهیدی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۱۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۱۱). در مورد جهت حرکت پرنده، در مناطق مختلف شبه جزیره توافقی وجود نداشت. به‌طور مثال، حرکت از راست به چپ پرنده، برای اهل نجد شوم محسوب می‌شد؛ در حالی که این حرکت در بین مردم حجاز، بر خوش‌یمنی دلالت داشت. همچنین، حرکت از چپ به راست برای اهل نجد، حکایت از خوش‌یمنی و برای اهل حجاز، دلالت بر بدیمنی داشت (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۲۶۳). بر همین اساس می‌توان گفت که قواعد تطییر و شوم‌انگاری از منطقه‌ای به منطقه دیگر یا از قبیله‌ای به قبیله‌ای دیگر در تغییر بود (جاحظ، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۳۸).

در روایت نقل‌شده از امام کاظم (ع) نیز، شومی کلاغ و جهت حرکت آن مطرح شده است که بر اساس جهت حرکت، می‌توان تشخیص داد که مضمون این روایت بر اساس سنت اهل نجد است که حرکت از سمت راست به چپ را شوم می‌دانستند. بانگ‌زدن کلاغ در سمت راست مسافر همراه با بازکردن دمش، نشانه دیگری از شومی است که این عمل نیز، در سنت اعراب به عنوان جزئی از شوم‌انگاری نسبت به حیوانات محسوب می‌شد. به علاوه، حرکاتی مثل خاراندن بدن یا کندن پر (فراهیدی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۱۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۱۱) نشانه شومی بودند که در این روایت، بانگ‌زدن همراه با بازکردن دم، شوم تلقی شده است.

۳-۲. آهو

آهو از حیواناتی است که به وفور در جزیره العرب یافت می‌شد و اعراب نیز به صید آن می‌پرداختند (جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۲۷۰). ظاهراً این حیوان نیز، در کنار کلاغ، جزو شوم‌ها محسوب شده است (جاحظ، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۱۲). جهت حرکت حیوان در مورد آهو نیز، تکرار شده و حاکی از آن است که حرکت از سمت راست به چپ، به‌طور کل، نحس و شوم تلقی شده است. بنابراین، روایت مورد بحث نیز، از نماد حرکت از سمت راست به چپ برای شوم‌انگاری این دو حیوان بهره برده است.

۱. درباره این موضوع ضرب المثلی در بین عرب‌ها وجود دارد: «من لی بالسنان بعد البارح». این مثل درباره فردی به‌کار می‌رود که کار بدی را در حق فردی انجام داده است و می‌گوید، در آینده کار خوبی را در حق تو انجام خواهم داد (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۱۱).

۳-۳. گرگ

گرگ نمادی از فریب‌کاری و خیانت در نزد اعراب بوده است (جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۴۰۳). درباره این حیوان مثال‌های مختلفی مانند «اغدر من ذئب» یا «اخبث من ذئب» نیز در میان آنان رواج داشته است (جاحظ، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۵۳۴). این باور که گرگ حیوانی خیانت‌کار است و عهد و پیمانی نمی‌فهمد، جزء مفروضات اعراب بوده و زوزه کشیدن این حیوان از اموری است که عرب به آن توجه ویژه داشته و بر اساس آن، دست به تطییر می‌زده است (نک: جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۱۲، ص ۳۶۳). مزرد بن ضرار، شاعر جاهلی، در شعر خود به زوزه گرگ و شوم‌نگاری مردم نسبت به آن اشاره کرده است^۱ (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۹، ص ۳۷۵). در روایت منقول از امام کاظم (ع) نیز، زوزه کشیدن گرگ شوم تلقی شده است. البته، برای این شوم‌نگاری شرایط خاصی ذکر شده است؛ اولاً، گرگ باید سر دم نشسته باشد، ثانیاً، به مسافر نگاه کند و ثالثاً، سه بار زوزه بلند و کوتاه بکشد (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۴۸). با این شرایط، شومی گرگ، مسافر را تهدید می‌کند. این دقیقاً سنت عرب جاهلی در شوم‌نگاری گرگ است. البته، اعراب برای حیواناتی مانند گرگ و خزندگانی مانند عقرب و مار توتمی^۲ در نظر می‌گرفتند که با در دست داشتن این توتم، فرد تصور می‌کرد که از خطر آنها در امان می‌ماند (جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۷۰).

۳-۴. جغد

جغد یکی دیگر از پرنده‌گانی است که عرب به شومی آن باور داشت (جاحظ، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۰۶؛ جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۱۲، ص ۳۶۷). ناله این پرنده که به «پرنده شب» معروف است، نمادی از شومی است که در روایت مورد بحث نیز بدان اشاره شده است. نکته قابل تأمل اینکه بر اساس گزارش جاحظ، جغد در منطقه ری و مرو خوش‌یمن بوده و در نقطه مقابل، اهل بصره آن را شوم تلقی می‌کردند. در واقع، این حیوان در بین فارسی‌زبانان، خوش‌یمن و در بین اعراب، شوم بوده است. دلیل آن در اختلاف واژگانی است که در فارسی و عربی وجود دارد. مطابق نقل جاحظ، در فارسی واژه «بازمک» برای جغد به کار می‌رفته است که به معنای چیزی است که باقی است؛ اما واژه عربی استفاده شده برای جغد به معنای خلاف و اختلاف است که ضد وفاق است (جاحظ، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۱۸). بر این اساس، تفاوت معنایی میان زبان فارسی و عربی، سبب تفاوت در برخورد با این پرنده بوده است.

۳-۵. زن با موهای سیاه و سفید

«شَمَطُ» به معنای ترکیب موی سیاه با سفید است و زنی که دارای موی سیاه و سفید باشد، به عنوان «الْمَرْأَةُ الشَّمْطَاءُ» معرفی می‌شود (نک: زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۳۱۳). در پیشینه تاریخی اعراب، زنی با این مشخصات فردی است که موهایش ترکیبی از سفید و سیاه است و صورتی زشت و بدنی بدبو دارد. افراد از چنین فردی دوری می‌کنند و وی نمادی از زشتی و نازیبایی معرفی می‌شود (نک: جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۱۸، ص ۴۳۶) در اشعار جاهلی نیز «عجوز شمطاء» به عنوان نمادی از زشتی مطرح بوده است

۱. «وَ إِنِّي إِمْرُؤٌ لَا تَقْشَعِرُ دُؤَابَتِي مِنْ الذَّنْبِ يَغْوِي وَ الْغُرَابِ الْمُحْجَلِ»: «من کسی هستم که پیشانی‌اش از زوزه گرگ و دیدن کلاغ با پاهای سفید، نمی‌لرزد».

۲. «توتم» اصطلاحی برگرفته از زبان قبیله‌ای سرخ‌پوستان آمریکای شمالی به نام «الگونکیان» است که در آن زبان به معنی چیزی مقدس و محترم است که رابطه خاص و نزدیکی میان خود و آن قائل هستند. توتم یا چیز مقدس، به حیوان یا گیاهی اطلاق می‌شود که مهم‌ترین ویژگی آن حیثیت نمادینش برای گروه اجتماعی خاص است که با احترام به آن نگاه می‌کنند و شعائر گوناگونی آن را در برگرفته است (خیالی خطیبی، ۱۳۹۷، صص ۲۹-۵۹).

(زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۳۱۳). این نماد در دوره پس از اسلام نیز، باقی مانده و در روایتی نبوی به نقل از ابن عباس، دنیا به «عجوز شمطاء» تشبیه شده است (زیاد، ۱۴۰۸، ص ۴۶).

در روایت شومی در سفر هم، این نماد وجود دارد و روبروشدن مسافر با آن، بدیمنی و شومی را برای وی در پی خواهد داشت. البته، توصیف موجود در این روایت درباره زن شمطاء به شکل‌های مختلفی تفسیر شده است. علامه مجلسی عبارت «تلقى فرجها» را کنایه از این دانسته‌اند که زن روبروی فرد و در مقابل وی قرار گیرد. علامه افزون بر این معنا، معانی دیگری را که درباره این عبارت گفته شده، گزارش کرده است. از جمله، ایشان به نظر استرآبادی اشاره می‌کند که عبارت مذکور را به معنای این می‌داند که زن در روبروی فرد به نحوی قرار گیرد که از شکاف روسری‌اش موهایش ظاهر باشد و شمطاء بودنش مشخص گردد. فرض دیگری که در معنای آن محتمل است اینکه زن به نحوی نشسته باشد که فرجش در معرض دید مسافر باشد. علامه این فرض را بعید و رکیک دانسته است. وجوه دیگری همچون دراز کشیده بودن زن بر روی زمین یا زانیه بودن وی نیز مطرح شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۳۲۷). در بین این وجوه، معنای ارائه‌شده توسط علامه مجلسی، یعنی زن در روبرو و مقابل فرد قرار گیرد، مقبول‌تر به نظر می‌رسد؛ اما مؤیدی برای آن نمی‌توان یافت. در واقع، اگر قرار بود، معنای در برابر فرد بودن بیان شود، نیازی به چنین تعبیری نبود و با عبارات دیگری، مطلب بیان می‌شد. از آنجا که کلیت این نمادها به نمادهای جاهلی برمی‌گردد، احتمال بعید در نظر علامه مجلسی، می‌تواند احتمال قریب متن باشد. این تعبیر می‌تواند ناظر به نوع نشستن زن در مسیر باشد که از ظاهر لفظ نیز برداشت می‌شود.

نکته دیگر اینکه در متن روایت، عبارت عام «امراة شمطاء» آمده؛ اما در متون عرب پیش از اسلام و پس از آن، به صورت «عجوز شمطاء» به کار می‌رفته است. در واقع در متون دیگر، منظور از زن، پیرزنی با موهای سفید و سیاه است که چنین تعبیری صحیح‌تر و دقیق‌تر به نظر می‌رسد.

۳-۶. ماده الاغ

در روایت عبارت «الْأَتَانُ الْعُضْبَاءُ» نیز وارد شده است. منظور از «اتان»، ماده الاغ است. «عُضْبَاءُ» نیز از ریشه «عُضِبَ» به معنای قطع شده است و عبارت «شاة عضباء»، یعنی گوسفندی که شاخش شکسته است (فراهیدی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۸۳؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۸۳). هرچند در روایت منقول از امام کاظم (ع)، واژه «عضباء» آمده؛ ولی شیخ صدوق معتقد است، معنای آن «جدعاء» به معنای گوش بریده است (ر.ک: صدوق، ۱۴۰۳، ص ۲۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۳۲۷). در نهایت، مراد از عبارت «الْأَتَانُ الْعُضْبَاءُ»، ماده الاغ گوش بریده‌ای است که بر سر راه مسافر قرار گیرد. در فرهنگ عربی، شکسته‌شدن شاخ حیوان یا بریده‌شدن گوش آن می‌تواند بدیمنی را به دنبال داشته باشد (جاحظ، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۳۸؛ نک زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۶۴). این روایت نیز، از همین نماد در شوم‌انگاری بهره برده است.

۴. راهکار روایت در رهایی از شومی

در بخش دوم روایت، به موضوع تأثیر این موارد می‌پردازد که اگر فرد ترسی از دامنگیر شدن شومی این موارد را دارد، این عبارت را بگوید: «اغْتَصَمْتُ بِكَ يَا رَبِّ مِنْ شَرِّ مَا أَحْدُ فِي نَفْسِي فَأَعْصِمْنِي مِنْ ذَلِكَ قَالَ فَيَعْصِمُ مِنْ ذَلِكَ». از عبارات چنین استنباط می‌شود که شومی این موارد قطعی است. به‌ویژه، در بخش اول در بیان موارد شومی، قطعیتی در کلام وجود دارد: «الشُّؤْمُ لِلْمُسَافِرِ فِي طَرِيقِهِ خَمْسَةٌ». در بخش دوم نیز، اصل موضوع نفی نشده است؛ بلکه برای عده‌ای که ترسی از اثر شومی این موارد دارند، راهکاری بیان شده است. برخلاف سیاق متنی روایت، برخی از شارحان همچون ملاصالح مازندرانی معتقدند که برشمردن شومی در این روایت،

از باب این است که عرب این موارد را شوم تلقی می‌کرده است، نه از این جهت که اینها در اصل شوم باشند؛ زیرا روایاتی در ابطال تطیر نقل شده است که در مقابل این روایت قرار می‌گیرند (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۲، ص ۴۴۱). علامه مجلسی بر وقوع شومی، به دلیل تأثیرپذیری نفس از شومی این موارد تصریح دارد. ضرر این شومی نیز با توکل و دعاهایی مانند دعایی که در این روایت بیان شده است، برطرف می‌شود. ازاین‌رو، ایشان برخلاف ملاصالح، قائل به تأثیر شومی این موارد بر افراد هستند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۳۲۵). در بررسی این دو دیدگاه به نظر می‌رسد، نظر علامه مجلسی مطابقت با متن روایت دارد. از عبارت «قَالَ فَيُعْصَمُ مِنْ ذَلِكَ» نیز چنین برداشت می‌شود که شومی این موارد، تأثیر دارد و با این دعا، فرد از تأثیر آن در امان می‌ماند.

اعراب پیش از اسلام برای در امان ماندن از شومی، دست به افعالی می‌زدند. به عنوان نمونه، فردی که نزدیک یک سرزمین یا شهری می‌شد، جهت در امان ماندن از وبا، دست خود را بر پشت گوش خود قرار می‌داد و ده بار صدای الاغ را در می‌آورد. البته، ده بار عرعر کردن به شکلی باید باشد که بین آن ارتعاشاتی در صدا نیز داشته باشد (جاحظ، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۴). این افعال حاصل اندیشه و اعتقاد عرب به اثربخشی شومی پدیده‌هاست. همچنین، نام‌گذاری حیوانات، اشخاص و اشیاء به اسامی که از نظر عرب شومی نداشت، می‌توانست راهی برای دوری از شومی آن پدیده باشد. به‌طور مثال، غراب را حاتم، اعمی را ابابصیر و لدیغ را سلیم نام می‌نهاد تا خود را از شومی آنها محافظت کند (جاحظ، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۳۹).

۵. نقد و بررسی روایت

دو روایت در موضوع شومی در جوامع حدیثی شیعه نقل شده است. روایت اول از امام صادق (ع) در شوم‌نگاری زن، اسب و خانه است. مطابق این روایت، شومی در سه چیز است؛ زن، اسب و خانه. شومی زن نیز از جهت زیادبودن مهریه و نازایی اوست (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۶۷). در نقطه مقابل آن، حدیث دیگری است که خیر و خوش‌یمنی را در سه مورد زن، اسب و خانه دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۱۸۶). روایت اول در جوامع حدیثی اهل سنت به طرق مختلفی نقل شده و تفسیر متعددی نیز از آن صورت گرفته است. یکی از مشهورترین شرح‌های آن منتسب به عایشه است که راوی اصلی روایت، یعنی ابوهریره را متهم به نشنیدن اول روایت کرده است. مطابق گزارش مذکور پیامبر (ص) چنین فرموده‌اند: «خداوند یهود را نابود کند که می‌گویند شومی در سه چیز است...» (طیالسی، بی‌تا، ص ۲۱۵). همچنین در تفسیر دیگری از این سخن، مراد از شومی زن، زیادبودن مهریه‌اش و بدگویی از همسرش است و شومی اسب، بدذاتی و سواری‌ندادن به صاحبش و شومی خانه، کوچک بودنش، همسایه‌های بد و دیگر عیوب آن خانه بوده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۰، صص ۲۲۹-۲۳۰). در نهایت، بیشتر شارحان، جانب تفسیر و توجیه روایت را در پیش گرفته‌اند و با افزودن قیودی، شومی را به وجهی تفسیر نموده‌اند که شامل تمام زنان نمی‌شود.

روایت دوم، روایت شومی در سفر است که صرفاً مصدری شیعی دارد. این روایت در جوامع حدیثی شیعه از قرن سوم به بعد رواج یافته است. نخستین منبع نقل این روایت، کتاب «المحاسن» برقی است که پس از آن به ترتیب در «روضه» کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۱۴)، من لایحضره الفقیه (صدوق، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۸) و خصال (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۷۲) نیز نقل شده است. منابع متأخر شیعه نیز، با ارجاع به منابع قبلی، به نقل این روایت پرداخته‌اند (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۳۲۵).

روایت شومی در سفر از جنبه اعتبار سندی و متنی قابل بررسی است که در ادامه، به آن پرداخته می‌شود.

۵-۱. اعتبار سندی روایت شومی در سفر

در میان راویان این روایت یک نفر از آنان به نام «بکر بن صالح رازی ضبی» مورد تضعیف نجاشی (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۰۹) و ابن غضائری (ابن غضائری، ۱۳۶۴، ص ۴۴) قرار گرفته است. ابن غضائری با این عبارت از وی یاد می‌کند: «ضعیف جداً، کثیر التفرد بالغرائب» (ابن غضائری، ۱۳۶۴، ص ۴۴). به تصریح ابن غضائری، وی تفرد در نقل غرائب دارد که شاید بتوان یکی از غرائب نقل شده وی را همین روایت شومی در سفر بدانیم. با در نظر گرفتن تضعیف نجاشی و ابن غضائری، این روایت از جهت سندی ضعیف و فاقد اعتبار است.

نکته قابل توجه درباره بکر بن صالح رازی این است که برقی، با وجود نقل این روایت وی از امام کاظم (ع)، در رجال خود وی را در زمره اصحاب امام رضا (ع) قرار داده است (برقی، ۱۳۷۱، ص ۵۵). شیخ طوسی نیز در عملکردی متفاوت در رجال خود، در یکجا وی را در زمره اصحاب امام رضا (ع) و در بخش دیگری، در زمره کسانی که از ائمه روایتی نقل نکرده‌اند، قرار داده است (طوسی، ۱۳۷۳، صص ۳۵۳ و ۴۱۷). برخلاف این دو، نجاشی وی را در زمره اصحاب امام کاظم (ع) جای داده است. در مقایسه میان آراء، بر اساس نقل روایت شومی در سفر از امام کاظم (ع)، به نظر می‌رسد، نظر نجاشی در قراردادن وی در طبقه اصحاب امام کاظم (ع) دقیق‌تر باشد.

۵-۲. اعتبار متنی روایت

روایت شومی در سفر از جهت متنی و محتوایی دارای اشکالاتی است که در سه عنوان اضطراب متنی روایت، تعارض با روایات نهی تطیر و کارکرد تأییدی نسبت به سنت جاهلی تطیر بررسی خواهد شد.

۵-۲-۱. اضطراب متنی روایت

این روایت در منابع روایی شیعه دستخوش تغییرات متنی شده است که اولین و مهمترین آن، تعداد شومی‌های ذکر شده در سفر است.^۱ در کتاب «خصال» شیخ صدوق، «المحاسن» برقی و بیشتر نسخه‌های «من لایحضره الفقیه»، تعداد شوم‌ها پنج مورد ذکر شده (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۳۲۶)؛ اما در نسخه چاپی کنونی به تصحیح علی‌اکبر غفاری، شومی در شش مورد ثبت شده است (صدوق، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۸). در نسخه‌ای از فقیه که سید بن طاووس آن را گزارش می‌کند، شومی در پنج چیز است (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ص ۱۱۴)؛ اما علی‌الظاهر کفعمی از نسخه‌ای از فقیه استفاده کرده است که مشابه نسخه در دسترس ماست و شومی در شش مورد ذکر شده است (کفعمی، ۱۴۰۳، ص ۱۸۴). در برخی از نسخه‌های فقیه نیز، شومی هفت مورد دانسته شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۳۲۶).

عدم توافق در تعداد موارد شومی در منابع متقدم روایی رخ داده است که حاکی از عملکرد متفاوت عالمان حدیثی در نحوه گزارش آنهاست. این تفاوت در نگاه شارحان این روایت نیز اثرگذار بوده است. بر همین اساس، برخی شارحان بر این نظرنند که دو مورد اول و دو مورد آخر می‌تواند یکی محسوب شود (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۲، ص ۴۴۱). علامه مجلسی درباره عدد پنج چنین می‌گوید: «عدد پنج می‌تواند تصحیف نساخ باشد یا اینکه سه موردی را که نوعی صوت در آنهاست، یکی فرض کرده باشند یا اینکه سگ و

۱. دستیابی به تغییرات متنی در روایات مبتنی بر تبارشناسی روایت و بررسی نسخه‌های مختلف آن است که امری شناخته شده در میان محدثان شیعی است (به عنوان نمونه نک: قاسم‌پور و پورافخم، ۱۳۹۴، صص ۱۳۹-۱۶۱).

گرگ را به دلیل اینکه از درندگان هستند، یکی دانسته باشند و کلاغ و بوم را چون از پرندگان هستند، در یک دسته، جای داده باشند. همچنین، انحصار در پنج می‌تواند به دلیل شهرت شوم‌بودن آنها یا زیادبودن شومی آنها باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۳۲۶). فراتر از اختلاف در عدد شومی، در برخی از نسخه‌ها زیادت متنی در سطح واژگان یا عبارت وجود دارد. واژه «کلب» جزء زیاداتی است که در کتاب «من لایحضره الفقیه» ثبت شده است: «والکلب الناشر لذنبه» (صدوق، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۸)؛ درحالی‌که در دیگر منابع عبارت «والناشر بذنبه» برای کلاغ در نظر گرفته شده است (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۳۱۴). عبارت «الناشر لذنبه» در «المحاسن» بدون «واو» نقل شده است و مانند کتاب «خصال»، جزء صفات کلاغ محسوب می‌شود (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۴۸). اختلاف دیگر در بخش پایانی روایت است. در تمام نسخه‌ها بجز «خصال» شیخ صدوق، عبارت «قَالَ فَيُعْصَمُ مِنْ ذَلِكَ» ذکر شده است.

همانگونه که گذشت، متون روایی در بیان موارد شومی دچار اختلاف هستند و راهکارهای ارائه شده برای تحدید موارد شومی راهگشا نیست. به دلیل تطابق شوم‌انگاری مذکور با سنت عرب، مراجعه به تاریخ و استخراج پیشینه آن می‌تواند در تحلیل موضوع مورد بحث مفید باشد. بررسی منابع عرب جاهلی حاکی از آن است که شوم‌انگاری کلب فاقد سابقه قبلی است و از آنجا که عرب صدای کلاغ را با حرکات وی همراه می‌دانست، عبارت «الناشر لذنبه»، به حرکت کلاغ برمی‌گردد و در این وجه شوم‌ها به شش مورد محدود می‌شود. شمارش شیخ صدوق در روایت بر همین اساس، صحیح و مطابق با متن روایت است. حذف عبارت «قَالَ فَيُعْصَمُ مِنْ ذَلِكَ» در «خصال» نیز، به دلیل تواتر آن در دیگر منابع، فاقد اعتبار است و می‌تواند ناشی از بی‌دقتی نساخ باشد.

۵-۲-۲. تعارض با روایات نهی تطیر و سنت قطعی پیامبر(ص)

درمیان روایات نبوی، احادیثی در کراهت و نفی تطیر وجود دارد. در پاره‌ای از آنها، تطیر نوعی از شرک دانسته شده است: «الطَّيْرَةُ شِرْكٌ وَمَا مِنَّا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُذْهِبُهُ بِالتَّوَكُّلِ» (ترمذی، ۱۴۰۹، ص ۲۶۵). درباره اینکه مراد از شرک در این روایت چیست، آراء مختلفی بیان شده است. برخی آن را نوعی از شرک خفی دانسته‌اند (ابن ماجه، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۷۰)؛ بدین معنا که فرد باور به مؤثر دیگری بجز خداوند دارد و همین اندیشه وی سبب توسل و اتکا به غیر خداوند می‌شود. از این رو، هرگونه باوری نسبت به تأثیر تطیر در زندگی افراد، نوعی از شرک محسوب خواهد شد. حضرت در تعبیر دیگری، «طیره» را «جبت» دانسته‌اند: «الْعِرَافَةُ وَالطَّرْقُ وَالطَّيْرَةُ مِنَ الْجِبْتِ»^۱ (ابن قانع بغدادی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۴۲).

علاوه بر جنبه نظری، در بعد عملی نیز، پیامبر از هرگونه تطیری دوری می‌کرده‌اند. این موضوع در تعدادی از روایات بازتاب یافته است. از جمله، در روایتی بر کراهت و دوری ایشان از تطیر تأکید شده است: «كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعْجِبُهُ الْفَالُ الْحَسَنُ وَيَكْرَهُهُ الطَّيْرَةَ» (ابن ماجه، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۷۰). اینکه پیامبر(ص) از شوم‌انگاری دوری کرده و به فال حسن معتقد بودند، حاکی از سیره عملی پیامبر(ص) در این حوزه بوده است. فراتر از این، در روایت دیگری از پیامبر(ص)، ایشان به‌طور قطع، تطیر را مردود دانسته و مرتکب آن را از سنت و سیره خود دور می‌دانند: «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَطَيَّرَ وَلَا مَنْ تُطَيَّرُ لَهُ، وَمَنْ تَكْهَنَ وَلَا مَنْ تُكْهَنُ لَهُ، وَلَا مَنْ سَحَرَ وَلَا مَنْ سَجَرَ لَهُ» (هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۱۱۷).

۱. فال‌گیری، غیب‌گویی و تطیری نوعی از سحر است. قابل ذکر است که در برخی از منابع، بجای واژه «الْعِرَافَةُ»، «الْعِيَّافَةُ» ثبت شده است (به عنوان نمونه نک: ابوداود، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶).

این روایت حاکی از این است که مخالفت پیامبر(ص)، صرفاً در مرحله قول و نظر نبوده و ایشان از هرگونه تطیری دوری کرده‌اند و مرتکبان به تطیر را از خود دور دانسته‌اند. بنابراین، هر قولی که به تطیر و تأثیر تطیر و رواج آن قائل باشد، از سنت نبوی به دور خواهد بود.

۵-۲-۳. کارکرد تأییدی و ترویجی روایت نسبت به سنت تطیر

هرچند که تطیر در اسلام مورد نهی قرار گرفت؛ اما نفی و طرد این پدیده از جامعه اسلامی به سرعت امکان‌پذیر نبود. به همین علت در طول زمان، بخشی از جامعه اسلامی درگیر این سنت نادرست جاهلی بودند. مواردی از اعتقاد شدید مسلمانان به طیره گزارش شده است. از جمله جاحظ از ابن زبیر نام می‌برد که شدیداً معتقد به طیره بوده است (جاحظ، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۴۸). در نقطه مقابل، افرادی قرار می‌گیرند که اعتقادی به طیره نداشته‌اند. جاحظ از «ابراهیم بن سیار نظام» به عنوان فردی که بی‌تأثیر بودن تطیر را درک کرده و به بطلان آن پی برده، یاد می‌کند. این عدم اعتقاد، پیش از این، در بین برخی از اعراب پیش از اسلام نیز بوده است. برای نمونه، مرقش از قبیله بنی سدوس از جمله انکارکنندگان طیره است و افرادی همچون سلامه بن جندل و حارث بن حلزة، علاوه بر انکار، دیگران را نیز به انکار طیره فرا می‌خواندند (جاحظ، ۱۳۸۵، ج ۳، صص ۴۴۹-۴۵۳). این تقابل در پیش از اسلام و پس از اسلام تفاوت ماهوی دارد. منکران تطیر در پیش از اسلام، در حداقل ممکن و بر اساس نظر شخصی خود، قائل به بی‌تأثیر بودن تطیر بودند؛ اما در پس از اسلام، منکران تطیر بر اساس مبانی دینی و استناد به روایات، منکر تطیر شدند.

در روایت شوم‌انگاری در سفر، پیش‌فرض اصلی روایت، تأیید تطیر و ارائه راهکاری برای رفع شومی است. جدای از تأیید، ترویج این تفکر، از دیگر آفاتی است که در این روایت و روایاتی مانند آن وجود دارد. بنابراین، این روایت با ساخت و بافت کلی تفکر اسلامی در حوزه تطیر سازگاری ندارد. نمادهای ذکرشده در روایت نیز، همگی نمادهای جاهلی هستند که در سنت تطیر در میان اعراب پیش از اسلام شناخته شده بوده است.

از این دست احادیث، در منابع اهل سنت نیز نقل شده است. مطابق روایتی از پیامبر(ص)، اگر فردی در درون خود تأثیری نسبت به تطیر یافت، می‌تواند دعای مذکور در روایت ذیل را بخواند: «عَنْ عُرْوَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الطَّيْرِ، فَقَالَ: «لَا تَزُدْ مُسْلِمًا، وَإِذَا رَأَيْتَ مِنَ الطَّيْرِ شَيْئًا تَكْرَهُهُ فَقُلِ اللَّهُمَّ لَا يَأْتِي بِالْحَسَنَاتِ إِلَّا أَنْتَ، وَلَا يَدْفَعُ السَّيِّئَاتِ إِلَّا أَنْتَ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، وَامْضِ فِي حَاجَتِكَ» (ابن قانع بغدادی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۲۶۲).

این روایت نیز مانند روایت مورد بحث، پیش‌فرض تأثیر این موارد را در نظر گرفته است. از این‌رو، در ساختاری مشابه با روایت شومی در سفر قرار می‌گیرد. نکته جالب روایت منتسب به پیامبر(ص) اینکه در مصادر اهل سنت، تضعیف شده و مورد استناد نیست (ابن قانع بغدادی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۲۶۲).

نتیجه‌گیری

۱. سنت شوم‌انگاری اعراب جاهلی مبتنی بر قواعد مشخصی در شومی انسان‌ها، حیوانات و اشیاء بود. شومی حیوانات شایع‌ترین گونه آن بود که شامل بخش شوم‌انگاری پرندگان و دیگر حیوانات می‌شد. در بخش تطیر، بیشترین شوم‌انگاری نسبت به کلاغ صورت گرفته است. اعراب جاهلی بر اساس جهت حرکت پرندگان، قائل به شومی یا خوش‌یمنی چیزی می‌شدند. اعراب حجازی حرکت از چپ به راست را خوش‌یمن و از راست به چپ را شوم می‌پنداشتند. این سنت در پس از اسلام مورد نهی شدید پیامبر(ص) قرار

گرفت ولی پیامبر (ص) فال حسن را توصیه می‌کردند. با وجود این نهی و توصیه به فال حسن، شوم‌انگاری در میان بخشی از اعراب در دوران اسلامی همچنان رواج داشت.

۲. در منابع روایی شیعه، روایتی در «المحاسن» برقی درباره شومی‌هایی بر سر راه مسافر بیان شده است. روایت شامل دو بخش است؛ بخش اول، شوم‌انگاری شش مورد شامل کلاغ، آهو، گرگ، جغد، زنی با موهای سفید و سیاه و ماده الاغ است که در بخش اول نمادهای حرکت از سمت راست به سمت چپ پرنده یا حیوان، صدای پرنده یا حیوان (بانگ‌زدن، زوزه‌کشیدن و ناله‌کردن)، وجود نقص در حیوان مانند بریده‌شدن گوش الاغ و ظاهرشدن زن با هیئتی خاص، شوم‌انگاری شده است. در بخش دوم نیز، دعائی از امام کاظم (ع) برای رهایی از شومی این موارد بیان شده است.

۳. متن روایت در طول تاریخ، دستخوش تغییرات متنی شده که بر اساس آن تعداد شوم‌ها تغییر یافته است. در متن روایت «المحاسن» و بسیاری از منابع دیگر، شومی منحصر به پنج مورد شده است؛ اما شمارش تعداد شوم‌های ذکرشده در روایت، نشان می‌دهد که تعداد آنها شش مورد است که شیخ صدوق در «من لایحضره الفقیه» نیز، بدان تصریح کرده است. به همین جهت، عدد پنج می‌تواند حاصل اشتباه نساخ باشد. البته، افزوده‌شدن واژه «کلب» در برخی نسخه‌های «من لایحضره الفقیه»، تعداد شوم‌ها را به هفت مورد افزایش داده است که با توجه به عدم تأکید عرب‌ها بر شومی کلب، افزوده‌ای فاقد توجیه است.

۴. روایت شومی از زاویه سندی و متنی دارای ضعف‌های قابل توجهی است. در بخش سندی، روایت به دلیل حضور بکر بن صالح رازی ضعیف و غیر قابل اعتماد است. وی مورد تضعیف نجاشی و ابن غضائری قرار گرفته است. از نظر محتوایی نیز، روایت فاقد ملاک‌های صحت است. جدای از تعارض با روایات نفی تطیر که به‌طور صریح از هرگونه تطیری نهی می‌کند، روایت حاضر برساخته از الگویی عربی در تطیر است که تمامی نمادهای مورد استفاده اعراب جاهلی در آن وارد شده است و با افزودن دعائی به آن، در صدد صدور مجوزی برای تطیر است. این روایت در شکل کنونی خویش، کارکردی تأییدی نسبت به سنت جاهلی تطیر دارد و در تقابل شدید با سنت قطعی پیامبر (ص) در نفی تطیر است. ازاین‌رو، این روایت قابل اعتماد نیست.

منابع و مأخذ

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغة. محمد ابوالفضل ابراهیم (مصحح)، مكتبة آية الله المرعشي النجفی (ره).
- ابن اعرابی، احمد بن محمد. (۱۴۰۸). الزهد و صفة الزاهدين. مجدی فتحي السيد (محقق)، مكتبة الصحابة.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹). الأمان من أخطار الأسفار. مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۳۶۵). الرجال (لابن الغضائری). محمدرضا حسینی (مصحح)، دار الحديث.
- ابن قانع بغدادی، عبدالباقی. (۱۴۱۸). معجم الصحابة. مكتبة الغریاء الأثرية.
- ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید. (بی‌تا). سنن ابن ماجه. محمد فؤاد عبدالباقی (محقق)، دار الفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵). لسان العرب. ادب الحوزه.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین. (۱۴۱۵). الأغانی. دار احیاء التراث العربی.
- ابوداود، سلیمان بن أشعث. (بی‌تا). سنن أبي داود. المكتبة العصرية.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱). رجال البرقی. دانشگاه تهران.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱). المحاسن. جلال الدین محدث (مصحح)، دار الكتب الاسلامیة.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (بی‌تا). العلل الكبير. صبحی السامرائی، ابوالمعالی النوری و محمود خلیل الصعیدی (محققان)، عالم الكتب.
- جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۳۸۵). الحيوان. عبدالسلام محمد هارون (محقق)، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده بمصر.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷). الصحاح. احمد عبدالغفور عطار (محقق)، دار العلم للملايين.
- حاکمی، اسماعیل. (۱۳۸۲). مروری بر سابقه تفاؤل و تطیر و بازتاب آن در برخی تواریخ و متون ادب فارسی. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۵۰ (۱)، پیاپی: ۱۶۵.

- خاکپور، حسین. (۱۳۹۱). واکاوی «شومی روزگار» در قرآن و روایات. پژوهش‌های اسلامی، (۱۵)، پیاپی: ۸، ۸۹-۱۱۰.
- خویی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۳). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. مؤسسة الخویی الإسلامية.
- خیالی خطیبی، احمد. (۱۳۹۷). انعکاس عناصر برجسته تابو و توتم در منطق الطیر عطار نیشابوری، شقای دل، (۱۱)، ۵۹-۲۹.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.26453894.1397.1.1.2.8>
- دسوقی، ابراهیم. (۱۴۰۹). فی رحاب السنة. منبر الاسلام، (۹)، ۴۷-۱۳.
- زبیدی، سید محمد مرتضی. (۱۴۱۴). تاج العروس. علی شیری (محقق)، دار الفکر.
- شرقاوی، محمد. (۱۳۸۲). التناول و التشاؤم. الأزهر، شماره پیاپی: ۲۲۰، ۶۸۳-۶۹۱.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال. علی اکبر غفاری (مصحح)، مؤسسة النشر الاسلامی.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۳). معانی الاختیار. علی اکبر غفاری (مصحح)، دفتر انتشارات اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی. (بی‌تا). من لایحضره الفقیه. علی اکبر غفاری (مصحح)، مؤسسة النشر الاسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳). رجال الطوسی، جواد قیومی اصفهانی (مصحح)، مؤسسة النشر الاسلامی.
- طیالسی، ابی داود. (بی‌تا). مسند. دار المعرفة.
- عبداللهی علی بیگ، حمیده. (۱۳۸۲). فال بد زدن از دیدگاه قرآن و روایات. مطالعات اسلامی، (۲)، ۳۶-۶۰، پیاپی: ۲۲۱-۱۸۳.
- علی، جواد. (۱۴۲۲). المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام. دار الساقی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۸). العین. مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی (محققان)، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- قاسم‌پور، محسن و پورافخم، مریم. (۱۳۹۴). روش فقه‌الحديثی صاحب معالم در کتاب منتهی الجمال. کتاب قیم، (۲)، ۵-۱۳، پیاپی ۱۳.
- قلقشندی، احمد بن علی. (۱۴۱۱). نهاية الأرب فی معرفة أنساب العرب. دار الکتب العلمیة.
- کفعمی، ابراهیم بن علی. (۱۴۰۳). المصباح. مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی. علی اکبر غفاری (مصحح)، دار الکتب الاسلامیة.
- مازندرانی، محمد صالح. (۱۳۸۲). الکافی، الاصول و الروضة. با تعلیقات میرزا ابوالحسن شعرانی، المكتبة الاسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳). بحار الانوار. دار احیاء التراث العربی.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). رجال النجاشی. مؤسسة النشر الاسلامی.
- هیثمی، علی بن ابی بکر. (۱۴۰۸). مجمع الزوائد و منبع الفوائد. دار الکتب العلمیة.

References

- Abdullahi Ali Beyk, Hamida. (2004). Bad Fortune-telling from the Perspective of the Quran and Hadiths. *Islamic Studies*, 36(2), 60, 183-221. [In Persian]
- Abu al-Faraj al-Isfahani, Ali bin Hussein. (1995). *Al-Aghani*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Ali, Jawad. (2002). *Al-Mufasssal fi Tarikh al-Arab Qabl al-Islam*. Dar Al-Saqi. [In Arabic]
- Barqi, Ahmad bin Muhammad bin Khalid. (1992). *Al-Mahasin*. Jalal al-Din Muhaddis (compiler), Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Barqi, Ahmad bin Muhammad bin Khalid. (1992). *Rijal al-Barqi*. University of Tehran. [In Arabic]
- Behboudi, Mohammad Baqir. (1999). *Contemplation on the Quran*. Sana Publications. [In Persian]
- Desouqi, Ibrahim. (2010). Fi Rehab al-Sunnah. *Minbar al-Islam*, 47(9), 13-19. [In Arabic]
- Ibn-e Abi al-Hadid, Abdul Hamid bin Heibatullah. (1984). *Sharh-e Nahj al-Balagha* (edited by Muhammad Abulfazl Ibrahim). The Library of Ayatollah al-Marr'ashi al-Najafi. [In Arabic]
- Ibn-e 'Arabi, Ahmad bin Muhammad. (1988). *Al-Zuhd wa Sefat Al-Zahidin* (edited by Majdi Fathi al-Sayed). Maktab al-Sahabeh. [In Arabic]
- Ibn-e Ghazaeri, Ahmad bin Hossein. (1986). *Al-Rijal Le Ibn al-Ghazaeri* (edited by Mohammadreza Hosseini). Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Ibn-e Majah Qazvini, Muhammad bin Yazid. (n.d). *Sunan Ibn-e Majah* (edited by Muhammad Fouad Abdul Baqi). Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn-e Manzour, Muhammad bin Mokram. (1985). *Lisan al-Arab*. Adab al-Hawza. [In Arabic]
- Ibn-e Qani' Baghdadi, Abd al-Baqi. (1998). *Mo'jam al-Sahabeh*. Al-Ghoraba Al-Athariyya Library. [In Arabic]

- Ibn-e Tavous, Ali bin Mousa. (1989). *Aman Min Akhtar al-Asfar*. Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Farahidi, Khalil bin Ahmad. (1988). *Al-Ayn* (edited by Mahdi Al-Makhzoumi and Ibrahim Al-Samra'i). International Institute for the Press. [In Arabic]
- Hakimi, Ismail. (2003). A review of the history of fortune telling and omens and its reflection in some Persian chronicles and literary texts. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities*, 53(1), 165, 17-26. [In Persian]
- Haythami, Ali bin Abi Bakr. (1988). *Majma al-Zaw'ad wa Manba al-Faw'ad*. Dar al-Kutub al-Elmiyya. [In Arabic]
- Jahiz, Amr bin Bahr. (2006). *Al-Haywan* (edited by Abdul Salam Muhammad Haroun). Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi and Sons' Publishing Company. [In Arabic]
- Jawhari, Ismail bin Hammad. (1987). *Al-Sihah* (edited by Ahmad Abd al-Ghafoor Attar. Dar al'Elm li al-Malayin. [In Arabic]
- Kaf'ami, Ibrahim bin Ali. (1983). *Al-Misbah*. International Institute for the Press. [In Arabic]
- Khakpour, Hossein. (2012). An Analysis of the "Ominousness of Times" in the Quran and Hadiths. *Islamic Studies*, 5(1), 8, 89-110. [In Persian]
- Kheyali Khatibi, Ahmad. (2018). Reflection of prominent elements of taboo and totem in the mantegh al-tair al-Attar Neyshaburi. *Shafaye Dil*, 1(1), 59-29. [In Persian]
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.26453894.1397.1.1.2.8>
- Khoei, Seyyed abul Qasim. (2013). *Mujam rijal al-hadith wa tafsiri tabaqat al-ruwat*. Mu'asesat al-Koei al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Kolayni, Muhammad bin Ya'qub. (1987). *Al-Kafi*. (edited by Ali Akbar Ghaffari). Dar al-Kitab al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Majlesi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi. (1983). *Bihar Al-Anwar*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Mazandarani, Muhammad Saleh. (2003). *Al-Kafi, Al-Usul and Al-Ruwadhah* (edited by Mirza Abulhasan Shearani). Al-Maktaba al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Najashi, Ahmad bin Ali. (1986). *Rijal al-Najashi*. Al-Islami Publishing Institute. [In Arabic]
- Qalqashandi, Ahmad bin Ali. (1991). *Nahayt alarab fi marifat al-ansab al-arab*. Dar Al-Kutb Al-Elmiyyah. [In Arabic]
- Qasimpour, Mohsen, & Pour Afkham, Maryam. (2015). The Method of Hadith Jurisprudence by Sahib Ma'alem in the Book of the Muntaqa Al-Juman. *Kitab Al-Qayyim*, 5, 13. [In Persian]
- Sadouq, Muhammad bin Ali. (1983). *Al-Khesal* (edited by Ali Akbar Ghaffari). Al-Islami Publishing Institute. [In Arabic]
- Sadouq, Muhammad bin Ali. (1983). *Ma'ani al-Akhbar* (edited by Ali Akbar Ghaffari). Al-Islami Publishing Institute. [In Arabic]
- Sadouq, Muhammad bin Ali. (n.d). *Man la-Yahzuruh al-Faqih* (edited by Ali Akbar Ghaffari). Al-Islami Publishing Institute. [In Arabic]
- Sharqawi, Muhammad. (2004). Al-Tafa'ul wa al-Tasha'um. *Al-Azhar*, 220, 683-691. [In Arabic]
- Tayalesi, Abi Dawood. (n.d). *Musnad*. Dar al-Ma'aref. [In Arabic]
- Tirmidhi, Muhammad bin Isa. (n.d). *Al-Tlal al-Kabir* (edited by Sobhi al-Samarai, Abu al-Maati al-Nuri and Mahmoud Khalil al-Sa'idi). 'Alam al-kutub. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hasan. (1994). *Rijal al-Tusi*, Jawad Qayyumi Isfahani (Ed.), Mu'assasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Zamakhshari, Mahmoud. (1986). *Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Dar al-Kutub al-Arabiyya. [In Arabic]
- Zubaidi, Sayyed Muhammad Murtaza. (1994). *Taj al-Arous*. (edited by Ali Shiri). Dar al-Fikr.