10.22052/hadith.2024.255617.1513

Semiannual Journal of Hadith Studies
Spring and Summer 2026
Volume 18, Issue 35, Scientific-Research Article
Pages: 84 – 118

The Scope of the Evil Eye's Effect from the Perspective of Shia and Sunni Traditions

Esmail Esbati
Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. esbati@atu.ac.ir

Received: 2024/10/13
Accepted: 2024/12/17

Abstract
Belief in the evil eye is one of the oldest and most common beliefs in the world. This belief also has many adherents among Muslims. Traditions related to this belief are among the most important factors in its spread, but one of the challenges of this issue is the scope of the evil eye's effect. Some have considered the evil eye to be highly effective, making it necessary to be constantly wary of it, while others, despite believing in it, consider the probability of affliction to be low and practically pay no attention to it in their daily lives. The present study, employing a descriptive-analytical method and utilizing library resources, seeks to examine this issue from the perspective of Shia and Sunni traditions. All Shia traditions concerning the broad scope of the evil eye's effect have entered from Sunni sources. Nine traditions have been reported in Sunni sources that indicate an extensive scope of the evil eye's influence. Among these, only the tradition of Ibn 'Abbās, which considers the evil eye to be beyond divine decree (qadar), has been transmitted with a chain that is considered authentic by Sunni standards; although it is unclear whether Ibn 'Abbās heard this tradition directly from the Prophet (pbuh) or through an intermediary. All traditions that introduce the evil eye as the most important cause of death and the main cause of failures and disappointments are weak and unreliable, and there is a possibility that they were influenced by the culture of the time.

Keywords: Evil Eye; Scope of Effect; Sunni Hadiths; Shia Hadiths; Authentication

Extended Abstract

Introduction

Belief in the evil eye is one of the oldest and most widespread human beliefs, which has found a special place in Islamic culture and civilization and has permeated literature, art, and popular customs. Despite the widespread acceptance of this

10.22052/hadith.2024.255617.1513

phenomenon among Muslims, one of the fundamental challenges is its scope and extent of influence. Is the evil eye a rare phenomenon with minor harms, or is it a pervasive and determining factor in human destiny? This question is important because the answer determines the practical approach of Muslims toward this belief. Some traditions have introduced the evil eye as the most important cause of death, failures, and even as a force that can override divine destiny and decree, causing constant anxiety and distress in society. The present study, with a critical approach and relying on the precise authentication of Shia and Sunni traditions, seeks to answer this fundamental question: What is the actual scope of the evil eye's effect based on authentic hadith texts, and whether the traditions that expand its scope possess sufficient credibility or are influenced by the culture of the time and previous beliefs.

Materials and Methods

This research was conducted using a descriptive-analytical method and library resources. The statistical population of the study included all traditions related to the scope of the evil eye's effect in Shia and Sunni hadith sources. Data collection was carried out through systematic searches in software and hadith books of both schools. After identifying the relevant traditions, all chains of transmission and Isnad of each tradition were extracted and authenticated based on authoritative biographical evaluation (rijal) sources of both schools. Additionally, the content of the traditions was compared and analyzed with each other, with other relevant traditions, and with rational principles and the Holy Qur’an. In the analysis phase, the traditions were categorized into three general groups: 1) Traditions indicating the evil eye's precedence over divine decree, 2) Traditions indicating the evil eye as the main cause of death, 3) Traditions indicating the evil eye as the rights of failures and disappointments. Finally, the extent of the traditions' influence from the culture of the time (pre-Islamic Arabs and Jewish beliefs) was also examined.

Results and Findings

The research findings show that all Shia traditions concerning the extensive scope of the evil eye's effect have entered from Sunni sources and have no precedent in the original and fundamental Shia sources. These traditions have mainly found their way into Shia hadith culture through later texts such as Makārim al-Akhlāq and Biḥār al-Anwār.

The traditions can be categorized into three general groups:

The First Group (the evil eye's precedence over divine decree): Three traditions from Ibn 'Abbās, Asmā' bint 'Umays, and Abū Hurayrah have been reported. Among all the chains, only the tradition of Ibn 'Abbās (through Wahīb ibn Khālid →Ibn Tāwūs →his father →Ibn 'Abbās) is considered authentic based on Sunni rijāl principles; although Ibn 'Abbās was a child at the time of the Prophet's (pbuh) death, and it is probable that he heard the tradition through an intermediary. All seven chains of Asmā' bint 'Umays's tradition (from narrators such as 'Ubayd ibn Rifā'ah,

10.22052/hadith.2024.255617.1513

Muhammad ibn Isḥāq, Abū Isḥāq al-Sabīʿī, 'Ubaydullāh ibn Abī Ziyād, Ibn Jurayj, 'Abdullāh ibn al-Mu'ammal, and 'Atā' ibn Abī Rabāh) are weak and unreliable in terms of chain of transmission. Issues such as the narrator's anonymity ('Ubayd ibn Rifā'ah), tadlīs (concealment of sources) (Abū al-Zubayr, Ibn Jurayj), confusion and poor memory (Abū Isḥāq al-Sabīʿī), rijāl weakening ('Ubaydullāh ibn Abī Ziyād, Muhammad ibn Isḥāq, 'Abdullāh ibn al-Mu'ammal), and disconnection of the chain ('Atā' who was only a child and had not seen Asmā') are observed in these chains. The tradition of Abū Hurayrah is also not reliable due to the weakness of 'Ubaydullāh ibn Abī Ziyād.

The Second Group (the evil eye as the main cause of death): Five traditions were examined. All of these traditions are weak in terms of chain. Narrators such as 'Alī ibn Abī 'Alī al-Ḥāshimī (fabricator and abandoned), Shu'ayb ibn Ayyūb (disputed and with a solitary tradition), 'Alī ibn 'Urwah al-Dimashqī (fabricator), Muhammad ibn Maymūn al-Makkī (weak and negligent), 'Uthmān ibn 'Īsā and Husayn ibn al-Mukhtār (from the Wāqifah sect) are present in the chains of these traditions. Also, Tālib ibn Hubayb, who is the sole narrator of the tradition "most deaths," has been weakened by Bukhārī and 'Uqaylī. From a content perspective, these traditions contradict other traditions that consider sins or diseases such as plague and digestive problems as the main cause of death, and they are incompatible with reason and sensory observations.

The Third Group (the evil eye as the rights of failures and disappointments): Two traditions from Ibn 'Abbās (with the expression "tastanzil al-ḥāliq" – it brings down the mountain peak) and Abū Dharr have been reported, both of which have been transmitted through weak chains. In the chain of Ibn 'Abbās's tradition, the narrator "Duwayd" is unknown and weak, and in the chain of Abū Dharr's tradition, "Miḥjan" is unidentified.

Conclusion

Based on the findings of this research, out of the total of ten traditions reported about the extensive scope of the evil eye's effect, only one tradition (the tradition of Ibn 'Abbās about the evil eye's precedence over divine decree) is considered authentic based on Sunni principles, which itself indicates hyperbole in emphasizing the importance of the issue and does not imply actual precedence over divine decree. All other traditions that have introduced the evil eye as the main cause of death, half of deaths, one-third of deaths, or the rights of the collapse of mountains lack Isna credibility, and there is a possibility that they were influenced by Jewish beliefs and the culture of pre-Islamic ignorance (Jāhiliyyah). Therefore, the widespread attribution of failures, deaths, and disappointments to the evil eye has no valid narrative basis, and such a perspective not only causes mistrust of others and neglect of the real diagnosis of problems but also contradicts Qur’anic teachings that attribute the decline of blessings to sin, ingratitude, and oppression.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی

سال ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ ۳۵

مقاله علمی‌پژوهشی

صفحات: ۸۴-۱۱۸

گستره اثر چشم‌زخم از نگاه روایات فریقین

اسماعیل اثباتی *

چکیده

باور به چشم‌زخم از کهن‌ترین و شایع‌ترین باورها در جهان است. این باور در میان مسلمانان نیز طرفداران بسیاری دارد. روایات مربوط به این باور از مهم‌ترین عوامل گسترش این باور است اما یکی از چالش‌های این موضوع، دایره اثر چشم‌زخم است. عده‌ای چشم‌زخم را بسیار اثرگذار دانسته‌اند که لازم است پیوسته از آن بر حذر بود و برخی دیگر در عین باور به آن، احتمال ابتلا به آن را اندک می‌دانند و عملا در زندگی روزمره توجهی به آن ندارند. نوشتار حاضر با شیوه توصیفی- تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای می‌کوشد این موضوع را ازنظر روایات شیعه و اهل سنت واکاوی کند. همه روایات شیعی دربارهٔ گستره وسیع اثر چشم‌زخم از منابع اهل سنت وارد شده است. نه روایت در منابع اهل سنت وارد شده است که دایرهٔ تأثیر چشم‌زخم را گسترده نشان می‌دهد. از این میان تنها روایت ابن عباس که چشم‌زخم را فراتر از قدر می‌داند با سندی نقل شده که ازنظر اهل سنت صحیح است؛ هرچند مشخص نیست که ابن عباس این روایت را با واسطه یا بدون واسطه و شخصا از پیامبر ﷺ شنیده است. همه روایاتی که چشم‌زخم را مهم‌ترین عامل مرگ‌ومیر و اصلی‌ترین علت شکست‌ها و ناکامی‌ها معرفی می‌کند، ضعیف و غیرقابل‌اعتماد هستند و احتمال تأثیرپذیری آن‌ها از فرهنگ زمانه وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: چشم‌زخم؛ گستره اثر، احادیث اهل سنت، احادیث شیعه، اعتبارسنجی.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی. دانشکده الهیات و معارف اسلامی. دانشگاه علامه طباطبائی. تهران. ایران. esbati@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۷

10.22052/hadith.2024.255617.1513

۱. مقدمه

باور به چشم‌زخم از باورهای فراگیر بشری است که در جوامع مختلف حضور جدی دارد. برخی آن را باوری خرافی و غیرعلمی دانسته و برخی دیگر آن را مطابق با واقعیت به شمار آورده‌اند (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۶: ۱۶۷) اما با توجه به روایات موجود در این موضوع، چشم‌زخم نزد اکثر قریب به‌اتفاق مسلمانان به‌عنوان باوری اصیل پذیرفته‌شده و در فرهنگ و تمدن اسلامی نفوذ کرده و خود را در ادبیات، معماری، هنر، صنایع‌دستی و آداب‌ورسوم مردم، نشان داده است.

بیان مسئله

یکی از مباحث مرتبط با چشم‌زخم میزان اثرگذاری آن است. در صورت پذیرش تاثیر چشم زخم، این سوال مطرح می شود که چشم‌زخم تا چه حدی اثر دارد و احتمال ابتلای به آن چقدر است؟ آیا به‌ندرت اتفاق می‌افتد و باعث آسیب‌هایی اندک می‌شود یا اینکه بسامد آن بسیار است و منجر به حوادث ناگوار می‌شود؟ زندگی بشری آمیخته با خطرات گوناگون است و انسان‌ها آموخته‌اند که با توجه به اهمیت موضوع و درصد احتمال خطر، نسبت به آن واکنش نشان دهند. حال این سؤال مطرح است که آیا چشم بد همیشه در کمین نعمت‌ها است؟ چنان‌که گفته‌اند:

دلم همیشه از آن همچو بید می‌لرزد　　که چشم‌زخم خزان بر بهار من نرسد

(سلیم تهرانی، غزل ۳٦٦)

این نوع برداشت باعث ایجاد دلهره و تشویش دائمی شده و افراد مختلف برای کاستن از این تشویش دست به اقداماتی می‌زنند ازجمله مخفی یا معیوب کردن هر آنچه که در معرض چشم‌زخم است. چنان‌که بیدل دهلوی چنین توصیه می‌کند:

شش‌جهت چشم‌زخم می‌بارد　　جهد آن کن که هیچ ننمایی

(بیدل دهلوی، غزل ۲۸۱۳)

با توجه به اینکه باور به تأثیر چشم‌زخم در جامعه بسیار شایع است، پاسخ به این پرسش می‌تواند راهگشا باشد. خاصه اینکه در برخی از روایات دایره وسیع و خطرات بزرگی ناشی از چشم‌زخم دانسته شده و بسیاری از مردم با استناد به این روایات همواره خود را در معرض

10.22052/hadith.2024.255617.1513

این آسیب‌ها می‌دانند و بسیاری از ناکامی‌ها و حوادث را منتسب به چشم‌زخم می‌دانند. به‌عنوان نمونه خاقانی تیره شدن روزگار خود را ناشی از چشم‌زخم دانسته است.

چشم بد دریافت، کارم تیره کرد　　گرنه روشن روی کاری داشتم

(خاقانی، قصیده ۱٤۱)

همو درباره مرگ فرزندش که آن را مانند مردمک چشم عزیز می‌دانسته می‌گوید:

مردم چشم مرا چشم بد مردم کشت　　پس به مردم به چه دل چشم دگر باز کنم

(خاقانی، ترکیبات، ۹)

ازاین‌رو شایسته است روایات این موضوع که یکی از مهم‌ترین ریشه‌های این باورها در فرهنگ و تمدن اسلامی محسوب می‌شوند بررسی‌شده و دلالت و میزان اعتبار آن‌ها مشخص شود.

پیشینه پژوهش

در مغرب زمین از زوایای متعددی مانند فرهنگ‌عامه، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، چشم‌پزشکی، هنر و ... به چشم‌زخم توجه کرده و آثار پژوهشی فراوانی تهیه شده است (داندس، چشم‌زخم، ۲۸۴-۲۸۶). در جوامع اسلامی مفسران این موضوع را در تفسیر برخی آیات قرآن موردتوجه قرار داده‌اند (یوسف، ۶۷؛ قلم، ۵۱ و ۵۲) و محدثان روایات مرتبط را در ابوابی گردآورده‌اند (متقی هندی، ۱۴۰۹ ق، ج ۶: ۷۴۴ -۷۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۰: ۱-۲۷). در دوره معاصر مطالعات قرآنی- حدیثی در این موضوع موردتوجه قرارگرفته و آثاری در این زمینه نوشته شده است. علیرضا ملاحسنی در کتاب «چشم‌زخم در قرآن، روایات، تاریخ و فرهنگ»، (قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰)، مهدی اکبر نژاد و روح‌الله محمدی در مقاله «کنکاشی در مقوله شور چشمی (چشم‌زخم) در قرآن و روایات» (تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال ششم، شماره دوم، ۱۳۸۸، ۶۷ ـ ۹۰) و روح‌الله علی نژاد عمران در مقاله «بازشناسی حقانیت چشم‌زخم از منظر قرآن، روایات و دانش پزشکی» (مجله قرآن و طب، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۹) چشم‌زخم را از دید آیات و روایات بررسی کرده‌اند اما با توجه به گستردگی موضوع، مجال بررسی دقیق و موشکافانه

10.22052/hadith.2024.255617.1513

بحث را نیافته‌اند. پذیرش روایات بدون اعتبارسنجی و گردآوری ناقص ازجمله کاستی‌های این پژوهش‌ها به شمار می‌رود.

نویسنده در پژوهشهایی مستقل وجوه دیگر مساله چشم زخم را بررسی کرده است از جمله: مبانی قرآنی اعتقاد به چشم زخم (دو فصلنامه علوم قرآن و حدیث، دوره ۵۵، شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صفحه ۹-۳۵)، مبانی روایی باور به چشم زخم (مجله علوم حدیث، دوره ۳۰، شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۵، فروردین ۱۴۰۴، صفحه ۱۲۳-۱۵۱)، تحلیل و بررسی روایت «العین حق» در منابع فریقین(مجله پژوهشهای قرآن و حدیث، دوره ۵۸، شماره ۱(بهار و تابستان ۱۴۰۴)، تاریخ نشرشهریور ۱۴۰۴، صفحه ۲۵-۴۷)، بررسی و تحلیل روشهای مقابله با چشم زخم در روایات شیعه (دعاپژوهی، دوره ۴، شماره ۶ (بهار و تابستان ۱۴۰۳)، بررسی دیدگاه متکلمان مسلمان دربارۀ چشم‌زخم، دو فصلنامه جستارهایی در فلسفه و کلام، دوره ۵۷، شماره ۲، بهمن ۱۴۰۴، صفحه ۷۷-۹۵). پژوهش حاضر معطوف به مساله جزئی تری است و دایره اثر و میزان تاثیرگذاری این پدیده را بررسی می کند.

روش تحقیق

در نوشتار حاضر با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با روش توصیفی و تحلیلی به این موضوع پرداخته شده است. ابتدا روایات مرتبط با بحث با استفاده از نرم‌افزارهای حدیثی جمع‌آوری و در مرحله بعد دسته‌بندی و تحلیل شده‌اند. برای تحلیل و نقد روایات علاوه بر متن به سند و منبع نقل حدیث نیز توجه شده است.

مفهوم شناسی

چشم‌زخم: آسیبی که بر اثر نگریستن برخی افراد یا جانوران به انسان‌ها، جانوران یا اشیای دیگر ممکن است به آن‌ها وارد شود را چشم‌زخم نامیده‌اند. این آسیب به‌صورت ناخودآگاه و در هنگام حسادت یا خوشحالی وافر از خوبی چیزی حاصل می‌شود. این ویژگی در همه انسان‌ها یافت نمی‌شود و صاحبان چنین چشمانی را بدچشم یا شور چشم دانسته‌اند

10.22052/hadith.2024.255617.1513

(دراین‌باره نک: موسی پور، ابراهیم، مدخل چشم‌زخم در دانشنامه جهان اسلام ج ۱، ٥٤٩٧ و بلوکباشی، علی، مدخل چشم‌زخم در دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۹، ۳۲۳ -۳۲۹)

۲. بحث

روایات متعددی دامنه تأثیر چشم‌زخم را بسیار وسیع دانسته‌اند و بر اساس برخی از این گزارش‌ها چشم‌زخم عامل بیشتر مرگ‌ومیرها، ناکامی‌ها و ناگواری‌هایی است که در زندگی انسان‌ها رخ می‌دهد و حتی قضا و قدر الهی نیز نمی‌تواند مانع اثر آن شود. این روایات را می‌توان در چند دسته کلی تقسیم‌بندی کرد.

فراتر از قدر

در برخی از روایات وارد شده که اثر چشم‌زخم آن‌قدر گسترده است که اگر قرار بود چیزی بر قضا و قدر الهی پیشی گیرد، چشم‌زخم بود.

روایت ابن عباس

ابن ابی جمهور احسائی می‌نویسد: پیامبر ﷺ فرمود: «چشم‌زخم حق است و اگر چیزی بود که بر قدر پیشی می‌گرفت، چشم‌زخم بر قدر پیشی می‌گرفت، هرگاه از شما خواستند که (برای دفع اثر چشم‌زخم) غسل کنید (خود را بشویید)، غسل کنید» (ابن ابی جمهور احسائی،۱۴۰۳ ق، ج ۱: ۱۶۹). او سند و منبعی برای روایت ذکر نمی‌کند. این روایت از منابع اهل سنت نقل شده و در منابع شیعی پایه‌ای ندارد.

در منابع اهل سنت این روایت از چند طریق گزارش‌شده است.

گزارش اول:

....[۲] حدثنا وهيب عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال العين حق ولو كان شئ سابق القدر سبقته العين وإذا استغسلتم فاغسلوا (مسلم، بی‌تا، ج ۷: ۱۴). چشم حق است و اگر قرار بود چیزی بر قدر پیشی بگیرد، چشم بد بود و هرگاه از شما خواسته شد (برای دفع اثر چشم بد) غسل کنید پس غسل کنید.

۲. بخشهایی از سند روایتها برای رعایت اختصار حذف شده اند و قسمت حذف شده با ... مشخص شده است.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

این روایت با اندکی اختلاف در منابع مهم حدیثی اهل سنت آمده است (با اندکی اختلاف در: ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ۴۴۸، بیهقی، ج ۹: ۳۵۱، طبرانی، بی‌تا، ج ۱۱: ۱۷؛ ابن حبان، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۳: ۴۷۳، عبارت «العین حق» در نقل ترمذی نیامده است. ترمذی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳: ۲۶۸).

رجالیان اهل سنت وهیب بن خالد را توثیق کرده‌اند (ابن ابو حاتم رازی، ۱۳۷۱ ق، ج ۹: ۳۵). نجاشی نیز او را ثقه دانسته که نسخه‌ای از روایات امام صادق علیه‌السلام را گزارش می‌کرده است (نجاشی، ١٤١٦ ق:٤١). در منابع شیعه روایتی از او از امام صادق علیه‌السلام گزارش نشده است ولی در منابع اهل سنت از این طریق روایات متعددی گزارش‌شده است (مسلم، ج ۲: ۱۵۸، حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳: ١٤٢؛ بیهقی، بی‌تا، ج ۳: ۱۵۷). او از کارگزاران حکومت عباسی بود و همچنین دچار سوء حافظه بود و ازاین‌رو برخی از فقها او را تضعیف کرده و روایت او را قابل احتجاج ندانسته‌اند (شهرستانی، ١٤٢٠ ق، ج ۲: ١٦٠-١٦٢ و ۳۸۱). نجاشی متعرض مذهب او نشده است و بر اساس قاعده کلی حاکم بر کتاب نجاشی، باید او را امامی دانست اما اطلاعات رجالیان اهل سنت از سنی بودن او حکایت می‌کند و علت ذکر نام او در رجال نجاشی، کتاب حدیثی اوست که روایات امام صادق علیه‌السلام را در بر داشته است.

عبدالله بن طاوس (۱۳۲ ق) و پدرش طاوس بن کیسان یمانی (١٠٦ ق) توثیق شده‌اند (خزرجی انصاری، ١٤١١ ق: ۲۰۲، ابن حجر عسقلانی، ١٤١٥ ق: ج ۱: ٤٤٨).

بر این اساس حدیث بر مبنای اهل سنت صحیح ولی بر مبنای شیعه و در صورت اعتماد به گزاره‌های رجالی اهل سنت، موثق تلقی می‌شود.

گزارش دوم:

> أخبرنا عبدالرزاق عن معمر عن ابن طاووس عن أبيه. قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: العين حق، ولو كان شئ يسبق القدر سبقته العين، وإذا استغسل أحدكم فليغتسل (صنعانی، بی‌تا، ج ۱۱: ١٦ - ۱۷).

10.22052/hadith.2024.255617.1513

با توجه به روایات قبلی نام ابن عباس باید در این سند باشد که حذف شده است. سند روایت به این شکل منقطع است اما با لحاظ نام ابن عباس بر اساس منابع رجالی اهل سنت صحیح تلقی می‌شود.

گزارش سوم:

حدثنا .... عمرو بن علي ثنا ميمون بن زيد ثنا ليث عن طاوس عن ابن عباس قال رسول‌الله ﷺ العين حق وإذا استغسلتم فاغسلوا (ابونعیم اصبهانی، ۱۹۳٤ م، ج ۱: ۱۹۱).

ابن ابی حاتم رازی، میمون بن زید سقاء بصری که از لیث بن ابی سلیم روایت می‌کند و عمرو بن علی از او روایت نقل می‌کند را «لین الحدیث» (ابن ابی حاتم رازی، ۱۳۷۱ ق، ج ۸: ۲۳۹) و ذهبی او را ضعیف دانسته است (ذهبی، ۱٤۱۸ ق، ج ۲: ٤٤۷). بر این اساس سند روایت ضعیف است. در این گزارش اشاره‌ای به سبقت بر قدر نشده است.

چنان‌که گذشت از سه گزارش ارائه شده از روایت ابن عباس حداقل یک روایت با سندی نقل شده است که ازنظر اهل سنت صحیح تلقی می‌شود. البته باید در نظر داشت که ابن عباس در هنگام رحلت رسول خدا ﷺ کودکی بیش نبود و به‌احتمال بسیار این روایت را از فرد دیگری شنیده است که در هنگام نقل از او نام نبرده است.

در منابع اهل سنت نقل شده که عامر بن ربیعه، سهل بن حنیف را چشم زد، پیامبر ﷺ برای درمان سهل به عامر دستور داد خود را بشوید و آب غسل خود را بر روی بدن سهل بریزد تا بهبود یابد. بخش پایانی روایت به این موضوع اشاره دارد (مالک بن انس، ۱٤۰٦ ق، ج ۲: ۹۳۸؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳: ۴۱۰ ـ ۴۱۲)

روایت اسماء

این روایت به چند شکل نقل شده است. اسماء بنت عمیس گفت: ای رسول خدا ﷺ فرزندان جعفر مبتلا به چشم می‌شوند آیا برای آن‌ها رقیه فراهم کنم؟ پیامبر ﷺ فرمود: آری، اگر چیزی بر قدر پیشی می‌گرفت، چشم‌زخم بر قدر پیشی می‌گرفت (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۲: ۱۳۲).

10.22052/hadith.2024.255617.1513

روایت اسماء در منابع شیعه پایه‌ای ندارد و از منابع اهل سنت وارد منابع متأخر حدیثی شیعه شده است.

این روایت در منابع اهل سنت به چند طریق گزارش‌شده است.

گزارش اول از عبید بن رفاعه:

حدثنا ابن أبي عمر، أخبرنا سفيان عن عمرو بن دينار عن عروة وهو ابن عامر عن عبيد بن رفاعة الزرقي (أن أسماء بنت عميس قالت يا رسول‌الله إن ولد جعفر تسرع إليهم العين أفأسترقي لهم؟ قال: نعم فإنه لو كان شئ سابق القدر لسبقته العين) (ترمذی،۱٤۰۳ ق، ج ۳: ۲٦۷؛ ابن ابی شیبه، ۱٤۰۹ ق، ج ۵: ٤٤۷، بیهقی، بی‌تا، ج ۹: ۳٤۸؛ مسند الحمیدی، ج ۱: ۱۵۸).

ترمذی این روایت را «حسن صحیح» می‌داند؛ اما منابع رجالی اهل سنت درباره عبید بن رفاعه اطلاعاتی در اختیار ما قرار نمی‌دهد. روایات اندکی از او با یک واسطه (در مواردی پدرش) از پیامبر ﷺ نقل شده است. (ذهبی، ۱٤۱۳ ق، ج ۱: ٦۹۰) عروه بن عامر نیز توثیق نشده و صحابه بودنش محل اختلاف است (ابن حجر، ۱٤۰٤ ق، ج ۷: ۱٦۷، مزی، ۱٤۰٦ ق، ج ۲۰: ۲۷).

بر این اساس سند روایت ضعیف شمرده می‌شود.

گزارش دوم از عبدالله بن ابی نجیح:

حدثنا أبوبكر قال حدثنا عبدالرحيم عن محمد بن إسحاق عن عبدالله بن أبي نجيح عن عبدالله بن ثابت مولى جبير بن مطعم قال: قالت أسماء بنت عميس: قلت: يا رسول‌الله! إن العين تسرع إلى بني جعفر، فأسترقي لهم؟ قال: «نعم، فلو قلت لشئ يسبق القدر، قلت: إن العين تسبقه» (ابن ابی شیبه، ۱٤۰۹ ق، ج ۵: ٤٤۷).

طبرانی این روایت را به این صورت نقل کرده است:

حدثنا موسى بن هارون ثنا عون بن سلام ثنا زهير عن محمد بن إسحاق عن عبدالله بن أبي نجيح عن عبدالله بن بابية عن أسماء بنت عميس قالت قلت يا رسول‌الله إن العين تسرع إلى بني جعفر أفأسترقي لهم قال نعم فاسترقي لهم فلو قلت إن شيئا يسبق القدر لقلت إن العين سبقته (طبرانی، بی‌تا، ج ۲٤: ۱٤۲).

10.22052/hadith.2024.255617.1513

در این سند به‌جای، «عبدالله بن ثابت»، «عبدالله بن بابیه» آمده است. در گزارش طحاوی به‌جای «ثابت»، «باباه» آمده است علاوه بر آن «ابن اسحاق» به‌صورت «ابواسحاق» آمده است.

.... زهير قال ثنا ابواسحاق عن ابن أبي نجيح عن عبدالله بن باباه عن أسماء بنت عميس قالت قلت يا رسول‌الله إن العين تسرع إلى بني جعفر فاسترقي لهم قال نعم فلو أن شيئا يسبق القدر لقلت إن العين تسبقه (طحاوی، ١٤١٦ ق، ج ٤: ٣٢٧).

در مسند ابوحنیفه این کلمه حذف شده و به‌جای آن «...» آمده است.

.... ابن أبي شيبة، ثنا عون بن سلمة، ثنا زهير بن معاوية عن محمد بن إسحاق، عن عبدالله بن أبي نجيح، عن عبدالله بن...، عن أسماء بنت عميس، آن‌ها قالت للنبي صلى الله عليه و سلم: إن العين أسرع إلى بني جعفر، فأسترقي لهم، فلو قلت إن شيئا لم يسبق القدر، لقلت إن العين تسبقه (ابونعیم، ١٤١٥ ق: ١٨٣).

اما صورت درست نام راوی چیست؟ با توجه به اینکه در روایت نخست عبدالله بن ثابت معرفی شده و با عنوان مولی جبیر بن مطعم آمده انتظار می‌رود، نام صحیح راوی عبدالله بن ثابت باشد اما جست‌وجو در اسناد روایات نشان می‌دهد این نام تنها در همین روایت به این صورت آمده است و در سند دیگری به چشم نمی‌خورد.

نام عبدالله بن باباه پرتکرارتر است، خاصه اینکه در روایاتی عبدالله بن باباه از جبیر بن مطعم نقل کرده است (ابن حنبل، بی‌تا، ج ٤: ٨٠) روایت دیگر که با سند اولین گزارش نقل شده ثابت می‌کند که نام صحیح راوی عبدالله بن باباه است «عن ابن إسحاق قال حدثني عبدالله بن أبي نجيح عن عبدالله بن باباه مولى آل حجير بن أبي اهاب قال سمعت جبير بن مطعم يقول سمعت رسول‌الله صلى الله عليه وسلم... » (ابن حنبل، بی‌تا، ج ٤: ٨٢، همچنین نک: سنن دارمی، ج ٢: ٧٠) بررسی اسناد روایات نشان می‌دهد که عبدالله بن باباه و عبدالله بن بابیه نام یک نفر است (به‌عنوان نمونه روایت عبدالله بن بابیه از جبیر بن مطعم را بنگرید در: ابن حنبل، بی‌تا، ج ٤: ٨١ و ٨٤، ابن ماجه، بی‌تا، ج ١: ٣٩٨) او را صالح الحدیث (الجرح و التعدیل، ج: ١٣) و ثقه (مزی، ١٤٠٦ ق، ج ١٤: ٣٢١) دانسته‌اند.

بخش پایانی همه روایات مشترک و به‌صورت زیر است:

10.22052/hadith.2024.255617.1513

زهیر بن معاویه (در یک سند عبدالرحیم) از محمد بن اسحاق (در یک سند ابواسحاق) از عبدالله بن أبي نجیح از عبدالله بن بابیة (باباه یا ثابت) از أسماء بنت عمیس.

زهیر بن معاویه (۱۷۳ ق) ثقه است اما بعد از اختلاط و ابتلای ابواسحاق به فراموشی از او حدیث شنیده است (ذهبی، بی‌تا، ج ۱: ۲۳۳).

عبدالرحیم بن سلیمان رازی (۱۸۷ ق) را در عین توثیق، حجت ندانسته‌اند (ابن ابی حاتم رازی، ۱۳۷۱ ق، ج ۵: ۳۳۹؛ ابن حجر، ۱٤۰٤ ق، ج ٦: ۲۷٤).

محمد بن اسحاق یا ابواسحاق؟

در روایات منقول از زهیر بن معاویه بیشتر نام ابواسحاق به چشم می‌خورد و چنان‌که گذشت روایات زهیر از ابواسحاق پس از ابتلای ابواسحاق به فراموشی بوده است.

عمرو بن عبدالله معروف به ابواسحاق السبیعی ازنظر ابن حجر ثقه است اما در اواخر عمر دچار اختلاط حواس شد و در سال ۱۲۹ یا قبل از آن درگذشت (ابن حجر، ۱٤۱۵ ق، ج ۱: ۷۳۹).

در روایات منقول از ابن ابی نجیح نام محمد بن اسحاق به چشم می‌خورد (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۱: ۱۵۹، ج ۳: ۳۷۱ همچنین نک: ابن اسحاق از ابن ابی نجیح از عبدالله بن باباه در: بیهقی، بی‌تا، ج ۵: ۱۱۰). در یک مورد ابواسحاق از ابن ابی نجیح (ابن ابی شیبه، ۱٤۰۹ ق، ج ۸: ۳٤۰) نقل کرده که اشتباه بوده و جای دیگر همین روایت به‌صورت ابن اسحاق از ابن ابی نجیح آمده است (همان، ج ۸: ۳۵۸). محمد بن اسحاق (م ۱۵۱ ق) صاحب السیره و از محدثانی است که بسیاری او را تضعیف کرده‌اند و برخی نیز او را توثیق کرده‌اند، برخی نیز در عین مدح از او روایاتش را قابل احتجاج ندانسته‌اند (ذهبی، ۱٤۱۸ ق، ج ۲: ۲٦۲).

نسائی عبدالله بن أبي نجیح را اهل تدلیس دانسته است (ابن حجر، بی‌تا: ۳۹). او منتسب به اهل قدر و اعتزال و از مجالسان عمرو بن عبید معتزلی دانسته شده است. بااین‌حال ابن مدینی او را در حدیث ثقه دانسته است (ذهبی، ۱۳۸۲ ق، ج ۲: ۵۱۵، ابن حجر، ۱٤۱۵ ق، ج ۱: ۵٤۱).

بنا بر آنچه گذشت این طریق روایت اسماء نیز ازنظر سندی مشکل دارد و ضعیف است.

گزارش سوم از عبیدالله بن ابی زیاد:

10.22052/hadith.2024.255617.1513

روایت اول:

أخبرنا ... عن أبي حنيفة، قال: ثنا عبيدالله بن أبي زياد، عن أبي نجيح، عن عبيدالله بن عمر، أن أسماء بنت عميس أتت النبي صلى الله عليه وسلم ولها ابن من أبي بكر، وابن من جعفر، فقالت: يا رسول إني أخاف على ابن أخيك أفارقته، قال: نعم. فلو كان شيئا يسبق القدر سبقته العين (ابونعیم، ١٤١٥ ق: ١٨١).

روایت بعدی در همین منبع با همین مضمون است که با اندکی اختلاف در متن و سند نقل شده است و در سند به اشتباه نام عبیدالله بن یزید آمده و به‌جای عبیدالله بن عمر هم عبدالله بن عمر آمده است (ابونعیم اصبهانی، ١٤١٥ ق: ١٨١). بر اساس جست و جوهای نگارنده در هیچ منبع دیگری روایت عبیدالله بن یزید از ابن عمر نیامده است.

در این روایت ابی نجیح از ابن عمر روایت نقل کرده است. آیا تصحیفی رخ نداده و این روایت همان روایت قبلی نیست که در آن ابن ابی نجیح از عبدالله بن بابیه روایت کرده بود؟ با جست‌وجو در منابع روایی مشاهده می‌شود که ابن ابی نجیح همیشه با یک واسطه از ابن عمر روایت کرده است. این واسطه در موارد متعددی مجاهد و در مواردی هم پدرش است. بر این اساس نام راوی در این روایت احتمالا به‌درستی ثبت شده و منظور ابو نجیح، یسار مکی و پدر عبدالله بن ابو نجیح است که از ابن عمر و ابوهریره روایت می‌کند (عسکری، ١٤٠٢ ق، ج ٢: ٦٠٥)، اما منظور از ابن عمر کیست؟ عبدالله یا عبیدالله؟ در روایت مذکور عبیدالله آمده است. ابو نجیح تنها در همین منبع و تنها دو روایت را از عبیدالله بن عمر نقل کرده است. با مراجعه به سایر منابعی که از ابوحنیفه این گزارش را نقل کرده‌اند می‌بینیم که در آن منابع به‌جای عبیدالله، عبدالله آمده است (ابن حجر، الف، بی‌تا، ج ٢: ٢٣٥). از طرفی روایت ابونجیح از عبدالله بن عمر که به‌واسطه شهرت بیشتر به‌صورت ابن عمر ذکر می‌شود زیادتر است. بر این اساس در سند مذکور تصحیفی رخ داده و باید عبدالله بن عمر ثبت شود نه عبیدالله.

روایت دوم:

حدثناه .... عبيدالله بن أبي زياد، عن مجاهد، عن أسماء بنت عميس: أنها أتت النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول‌الله إن الناس يصلون بني أخيك محمد بن أبي

10.22052/hadith.2024.255617.1513

بکر، وعبدالله بن جعفر بالعين، قال: استرقي لهما. وقال: إن كان شئ سابق القدر، لسبق العين (ابو نعیم اصبهانی، ۱٤۱۵ ق: ۱۸۲، با اندکی تفاوت درابو نعیم اصبهانی، ۱۹۳٤ م: ۳۸۵، به اختصار: طبرانی، بی‌تا ج ۲٤: ۱٤۲).

عبیدالله همین مضمون را از مجاهد از ابوهریره نیز گزارش کرده است. این روایت در ادامه بررسی می‌شود.

به‌جز عجلی که در کتاب معرفه الثقات از عبیدالله بن أبي زیاد مکی نام‌برده است (عجلی، ۱٤۰۵ ق، ج ۲: ۱۱۰)، بقیه رجالیان اهل سنت مانند بخاری، نسائی، یحیی بن معین و عقیلی او را تضعیف کرده‌اند (بخاری، ۱٤۰٦ ق: ۷٦، نسائی، ۱٤۰٦ ق: ۲۰۵، عقیلی، ۱٤۱۸ ق: ۱۱۹). بر این اساس روایات او ازنظر سندی ضعیف تلقی می‌شود.

گزارش چهارم از ابن جریج:

ابن جریج با دو طریق این روایت را از اسماء گزارش کرده است.

حدثنا ... عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر بن عبدالله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأسماء بنت عميس مالي أرى أجسام بني أخي نحيفة صارعة أتصيبهم الحاجة قالت لا ولكن العين تسرع إليهم فأرقيهم قال بماذا فعرضت عليه كلاما لا بأس به فقال أرقيهم (طحاوی، ۱٤۱٦ ق، ج ٤: ۳۲۷).

ابوالزبیر محمد بن مسلم مکی از تابعان و مشهور به تدلیس است (ابن حجر، ب، بی‌تا: ٤۵). او دو کتاب از روایات جابر داشته است و آن‌ها را از جابر نقل می‌کرده ولی وقتی لیث از او سؤال می‌کند که آیا همه این روایات را از جابر شنیده‌ای پاسخ می‌دهد بخشی را شنیده‌ام ولی همه را نشنیده‌ام (همان: ۵۹).

ابن جریج همین مضمون را از عطاء از اسماء گزارش کرده است.

حدثنا ... عن بن جريج أخبرني عطاء (بن أبي رباح) عن أسماء بنت عميس أن النبي صلى الله عليه وسلم نظر إلى بنيها بني جعفر فقال ما لي أجسامهم ضارعة فقالت إن العين تسرع إليهم أفأرقيهم قال بماذا فعرضت عليه كلاما ليس به بأس فقال أرقيهم (طبرانی، بی‌تا، ج ۲٤: ۱٤۲؛ با اختلافات اندک در ج ۲۵: ٤۳).

10.22052/hadith.2024.255617.1513

عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج (۸۰-۱۵۰ یا ۱۵۱ ق) از بزرگان حدیث اهل سنت است. او را ثقه، کثیرالحدیث (ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۵: ۴۹۲) و صحیح الحدیث به شمار آورده‌اند (ابن‌ابی حاتم، ۱۳۷۱ ق، ج ۲: ۳۵۷). برخی او را در عین ثقه بودن، مدلس دانسته‌اند و بعضی گفته‌اند که وی، غث و سمین و موثق و غیر موثق را به هم‌آمیخته است (ابن‌حبان، بی‌تا، ج ۱: ۹۲؛ ابن‌حجر، ۱٤۱۵ ق، ج ۱: ۵۲۰؛ خطیب بغدادی، ۱٤۱۷ ق، ج ۱۰: ۴۰۴).

عطاء بن ابی رباح در سال ۲۷ قمری در یمن زاده شده است. در سال ۳۸ هجری یا اندکی پس‌ازآن که اسماء بنت عمیس از دنیا رفت او کودکی بیش نبود و مشخص نیست که حتی اسماء را دیده باشد. او تنها همین یک روایت را از اسماء بنت عمیس نقل کرده است. روایت دیگری که او از اسماء نقل کرده (ابوالشیخ اصفهانی، ۱٤۱۲ ق، ج ٤: ۵۸)، در حقیقت مربوط به اسماء بنت یزید بن سکن است (طبرانی، بی‌تا ج ۲۳: ۲٦)؛ بنابراین دلیلی بر ملاقات عطاء و اسماء وجود ندارد، بلکه شواهدی برخلاف آن وجود دارد.

گزارش پنجم از عایشه:

... عن عبدالله بن المؤمل، عن ابن أبي مليكة، عن عائشة، أن أسماء بنت عميس قالت: «يا رسول‌الله إن العين لتسرع إلى بنى جعفر فأسترقي لهم. قال: استرقى لهم، فلو كان شئ يسبق القدر لسبقته العين» (ذهبی، ۱۳۸۲ ق، ج ۲: ۵۱۰).

عبدالله بن المؤمل مخزومي مكي از عطاء و دیگران روایت می‌کند. رجالیان اهل سنت همه روایات او را منکر دانسته و حکم به ضعف او کرده‌اند (ذهبی، همان).

چنان‌که گذشت هفت نفر این روایت را از اسماء گزارش کرده‌اند، اما همه طرق این روایت ضعیف هستند.

۲-۱-۳- روایت ابوهریره

از ابوهریره گزارش‌شده که پیامبرﷺ فرمود: «گر بگویی چیزی بر قدر پیشی می‌گیرد، می‌گویم چشم‌زخم بر قدر پیشی می‌گیرد».

حدثنا .... عن عبدالله بن أبي زياد قال: سمعت مجاهدا، عن أبي هريرة قال: قال رسول‌الله صلى الله عليه وسلم: لو قلت لشئ يسبق القدر لقلت العين تسبق القدر (ابن ابی عاصم، ۱٤۱۳ ق: ۱۳۵-۱۳٦).

10.22052/hadith.2024.255617.1513

محقق کتاب، بااینکه اذعان می‌کند که عبدالله بن ابی زیاد را نمی‌شناسد ولی حدیث را صحیح می‌داند چون شاهدی از حدیث عبدالله بن عباس برای آن وجود دارد (همان) اما این باور صحیح نیست، چون با توجه به روایات منقول از اسماء مشخص می‌شود که نام صحیح راوی «عبیدالله» است و نه «عبدالله»، در مسند ابوحنیفه نیز نام راوی عبیدالله ثبت شده است (ابو نعیم اصفهانی، ۱٤۱۵ ق: ۱۸۲) و چنان‌که گذشت «عبیدالله» ضعیف است. از سویی دیگر، ابوهریره نیز در حدیث مورد اعتماد نیست؛ بر این اساس، روایت ضعیف است.

بر اساس آنچه آمد، سه روایت در منابع اهل سنت درباره پیشی گرفتن چشم‌زخم بر قدر از ابن عباس، اسماء و ابوهریره نقل شده است که تنها برخی از نقل‌های روایت ابن عباس بر اساس مبانی اهل سنت صحیح تلقی می‌شود.

در این روایات با قاطعیت از سبقت بر قدر سخن رانده نشده؛ بلکه در همه موارد از تعبیرهایی مانند: «لو»، «ان» و مانند آن‌ها استفاده می‌شود که دلالت بر تشکیک دارند.

این روایات، به فرض پذیرش، دلالت بر اهمیت این مسئله دارند و نشان‌دهنده سبقت چشم‌زخم بر قدر نیستند چنان‌که از برخی اصحاب رسول خدا ﷺ نقل شده که رقیه، دارو و امثال آن را جزئی از قدر دانسته‌اند.

أخبرنا عبدالرزاق عن معمر عن الزهري قال: قال أصحاب رسول‌الله صلى الله عليه وسلم: يا رسول‌الله! أرأيت اتقاء نتقيه، ودواء نتداوى به ورقى نسترقي بها، أتغني من القدر؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: هي من القدر (المصنف، ج ۱۱: ۱۸).

از سویی دیگر، در منابع روایی شیعه و اهل سنت، روایات متعددی نقل شده که دعا قضا و آنچه را مقدر شده و مقدر نشده است برمی‌گرداند؛ حتی اگر به‌سختی محکم شده و حکم بدان شده و جز اجرای آن چیزی نمانده باشد (کلینی، ۱۳٦۳ ش، ج ۲: ٤٦۹-٤۷۰، ترمذی، ۱٤۰۳ ق، ج ۳: ۳۰٤، قاضی قضاعی، ۱٤۰۵ ق، ج ۲: ۳۵، وضعیت روایات این مضمون در منابع اهل سنت را بنگرید در: عجلونی، ۱٤۰۸ ق، ج ۱: ٤۰۳ و انتقال روایت به منابع شیعی در طبرسی، ۱۳۹۲ ق: ۲٦۸). همچنین دربارهٔ صدقه وارد شده که قضای مبرم را

10.22052/hadith.2024.255617.1513

دفع می‌کند و بر عمر می‌افزاید (ترمذی، ۱٤۰۳ ق، همان، فقه الرضا: ۳٤۷، تأویل مختلف الحدیث: ۱۹۰، سیوطی، ۱٤۰۱ ق، ج ۱، ۵۷۵).

بر این اساس حتی اگر بپذیریم که چشم‌زخم بر قضا و قدر الهی سبقت می‌گیرد باید این را هم بپذیریم که دعا و صدقه نیز قضا و قدر الهی را تغییر می‌دهد؛ ازاین‌رو، دعا بر چشم بد نیز غالب می‌شود.

مهم‌ترین عامل مرگ‌ومیر

در برخی از گزارش‌ها چشم‌زخم اصلی‌ترین عامل مرگ‌ومیر مسلمان‌ها دانسته شده است.

چشم گورکن

از پیامبر ﷺ نقل شده که «چشم‌زخم مرد را در قبر و شتر را در دیگ وارد می‌کند». قدیمی‌ترین منبع شیعی که این روایت را گزارش کرده، مکارم الاخلاق طبرسی است (طبرسی، ۱۳۹۲ ق: ۳۸۶). جست‌وجو در منابع نشان می‌دهد که این روایت از منابع اهل سنت وارد فرهنگ حدیثی شیعه شده است.

علامه مجلسی از مصباح کفعمی نقل کرده که: «أن العین حق، وأنها تدخل الجمل والثور التنور» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۰: ۱۷). این نقل در مصباح و هیچ منبع دیگری یافت نشد و احتمالا نسخه تصحیف شده‌ای از روایت قبلی است.

این روایت در منابع اهل سنت به چند صورت نقل شده است.

سند اول:

... فی کتاب العجائب ... حدثنا علي بن أبي علي الهاشمي حدثنا محمد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله أن رسول‌الله صلى الله عليه وسلم قال: «العين حق لتورد الرجل القبر و الجمل القدر و إن أكثر هلاك أمتي في العين» (ابن کثیر، ۱٤۱۲ ق، ج ٤: ٤۳۹، با اختلافاتی اندک در: قاضی قضاعی، ۱٤۰۵ ق، ج ۲: ۱٤۰).

ابن حبان درباره علی بن ابی علی الهاشمی اللهبی می‌نویسد: او از فرزندان ابولهب است و از محمد بن منکدر روایت نقل می‌کند. او از افراد ثقه روایت‌های جعلی و مقلوب نقل می‌کند و جایز نیست به روایات او احتجاج کرد و در ادامه همین روایت را نقل کرده است

10.22052/hadith.2024.255617.1513

(ابن حبان، بی‌تا ج ۲: ۱۰۷). ابن حنبل می‌گفت: او روایات ناشناخته‌ای را از جابر نقل می‌کند. رجالیان اهل سنت او را با عباراتی مانند «منکر الحدیث، ضعیف الحدیث، متروک الحدیث، لیس بشیء» تضعیف کرده و همین روایت او را به‌عنوان نمونه‌ای از روایات ضعیف او گزارش کرده‌اند (ابن عدی، ۱٤۰۹ ق، ج ۵: ۱۸٤ ـ ۱۸۵، ذهبی، ۱۳۸۲ ق، ج ۳: ۱٤۷ ـ ۱٤۸) بر این اساس سند این روایت ضعیف است.

سند دوم:

ابن کثیر با سند خود چنین آورده:

شعیب بن أیوب عن معاویة بن هشام عن سفیان عن محمد بن المنکدر عن جابر قال: قال رسول‌الله صلی الله علیه وسلم: «قد تدخل الرجل العین في القبر وتدخل الجمل القدر» (ابن کثیر، ۱٤۱۲ ق، ج ٤: ٤۳۹، با اندکی تفاوت در: قاضی قضاعی، ۱٤۰۵ ق، ج ۲: ۱٤۰).

ابن کثیر ادعا می‌کند که همه رجال این سند از ثقات هستند (ابن کثیر، ۱٤۱۲ ق، همان) اما خطیب بغدادی درباره شعیب بن أیوب بن رزیق، أبو بکر الصریفیني می‌نویسد: او از اهل واسط است و از افرادی ازجمله معاویه بن هشام روایت کرده است در ادامه به‌عنوان نمونه همین روایت را ذکر کرده و می‌نویسد. در این روایت سفیان از محمد بن منکدر روایت کرده است و این اشتباه است. درحالی‌که سفیان از معاویه از علی بن (ابی) علی از ابن منکدر از جابر نقل کرده است. هرچند از دارقطنی روایت شده که وی را ثقه می‌دانسته ولی خطیب از ابو داود سلیمان بن اشعث نقل کرده که می‌گفته من از خدا می‌ترسم که از شعیب بن ایوب صریفینی روایت نقل کنم. شعیب مدتی قضاوت جندی‌شاپور را بر عهده داشته است و در سال ۲٦۱ ق از دنیا رفته است (خطیب بغدادی، ۱٤۱۷ ق، ج ۹: ۲٤٤-۲٤۵).

ابن عدی درباره معاویة بن هشام القصار کوفي می‌نویسد: از یحیی بن معین درباره معاویه بن هشام که از ثوری نقل می‌کند سؤال کردند. او گفت: «صالح و لیس بذلک؛ خوب است ولی در آن حد مطلوب (در روایت) نیست» سپس همین روایت را نقل کرده و می‌نویسد: روایت ثوری از محمد بن منکدر را تنها معاویه بن هشام نقل کرده است و غیر از او کسی با این سند روایت نقل نکرده است. در ادامه به یکی دو مورد دیگر از گزارش‌های نادر و متفرد

10.22052/hadith.2024.255617.1513

او اشاره کرده و درنهایت می‌نویسد: «وقد أغرب عن الثوري بأشياء وأرجو أنه لا بأس به؛ او از ثوری روایت‌هایی را به‌صورت متفرد نقل کرده» (که دیگران نقل نکرده‌اند) و امیدوارم که ایرادی به او وارد نباشد (ابن عدی، ۱٤۰۹ ق، ج ٦: ٤۰۷-٤۰۸).

سند این روایت نیز با توجه به آنچه گذشت ضعیف است. عجلونی می‌نویسد: بخش «العین حق» را محدثین به‌اتفاق از ابوهریره نقل کرده‌اند اما بخش اضافه آن ضعیف است (عجلوني، ۱٤۰۸، ج ۲: ٧٦ - ٧٧). شعیب در نقل این بخش متفرد است و به او توصیه‌شده که از نقل این بخش اضافه بازایستد و او نیز چنین کرده است (عجلونی، همان، فتنی، بی‌تا: ۲۰۷، مناوی، ۱٤۱٥ ق، ج ٤: ٥۲۲).

این بخش از روایت احتمالا اقتباسی از گزارش هشام کلبی از افراد شور چشمی است که ادعاشده در جاهلیت در بنی اسد می‌زیسته‌اند و با نیروی چشم‌زخم خود، شتر را به ورطه نابودی می‌کشاندند. (درباره این روایت، نقد آن و بررسی سندی و محتوای آن نک: اثباتی، اسماعیل، واکاوی مبانی نقلی تأثیر و ان یکاد برای دفع چشم‌زخم، معارف قرآنی، شماره ٥٥، زمستان ۱٤۰۲: ۱۸۱-۲۱۳).

علت نیمی از مرگ‌ها

حدثنا .... عن علي بن عروة عن عبدالملک عن داود بن أبي عاصم عن أسماء بنت عميس قالت سمعت رسول‌الله صلى الله عليه وسلم يقول نصف ما يحفر لأمتي من القبور من العين (طبرانی، بی‌تا، ج ۲٤: ۱٥٥).

هیثمی می‌نویسد: «و فيه علي بن عروة الدمشقي و هو كذاب» (هیثمی، ۱٤۰۸ ق، ج ٥: ۱۰٦). عجلونی نیز علی بن عروه را کذاب می‌داند (عجلونی، ۱٤۰۸ ق، ج ۱: ۱٦٥).

این روایت را تنها طبرانی نقل کرده و دیگران نیز از او گزارش کرده اند (سیوطی، ۱٤۰۱ ق، ج ۲: ٦۷٤؛ متقی هندی، ۱٤۰۹، ج ٦: ۷٤٦). العینی می‌نویسد: «وفي كتاب ابن أبي عاصم من طريق صعصعة: أكثر ما يحفر لأمتي من القبور العين» (العینی، بی‌تا، ج ۲۱: ۲٦٦) منبع و سند دیگری برای این روایت یافت نشد.

مناوی راه‌حل تعارض این روایت با روایت «ثلث منايا أمتي من العين» را در این می‌داند که منظور از «ثلث» یا «نصف» را بیان مقدار تقریبی و نه مقدار دقیق بدانیم و اینکه روایت

10.22052/hadith.2024.255617.1513

درصدد بیان کثرت این مسئله است یا اینکه ابتدا مقدار کمتر و سپس مقدار بیشتر وحی شد. او در ادامه به کذاب و جاعل حدیث بودن علی بن عروه دمشقی اشاره می‌کند (مناوی، ۱٤۱۵ ق، ج ٦: ۳٦۸).

علت یک سوم مرگ‌ها

انس از رسول خدا نقل کرده که فرمود: «یک‌سوم مرگ‌های امت من از چشم بد است».

و روی الحکیم عن أنس قال: قال رسول‌الله (ص): أفلا استرقیتم لها (له) فإن ثلث منایا أمتي من العین (صالحی شامی، بی‌تا، ج ۱۲: ۱٦٦؛ سیوطی، ۱٤۰۱ ق، ج ۱: ۱۹٦).

سند و منبع کهن‌تری برای روایت یافت نشد.

علت اکثر مرگ‌ها

در طب الائمه علیهم‌السلام گزارشی به این شکل آمده:

عن محمد بن میمون المکي، عن عثمان بن عیسی، عن الحسین بن المختار، عن صفوان الجمال عن أبي عبدالله الصادق علیه‌السلام أنه قال: لو نبش لکم عن القبور لرأیتم أن أکثر موتاکم بالعین، لأن العین حق، إلا أن رسول‌الله صلی الله علیه و آله قال: العین حق، فمن أعجب له من أخیه شئ فلیذکر الله في ذلك، فإنه إذا ذکر الله لم یضره (ابن بسطام، ۱۴۱۱ ق: ۱۲۱).

این روایت تنها از این طریق نقل شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۰: ۲۵ و ج ۹۲: ۱۲۷). طب الائمه علیهم‌السلام کتاب معتبری نیست و اشکالات متعددی بر آن وارد است (دراین‌باره نک: اثباتی، منبع شناسی و اعتبارسنجی دعاهای طبی: ۱۶ ـ ۱۷). بخش اول روایت که دلالت بر دایره گسترده تأثیر چشم‌زخم دارد نیز تنها در همین منبع آمده است.

ابوبکر محمد بن میمون مکی الخیاط (۲۵۲ ق) از راویان اهل سنت است که تنها همین روایت از او در منابع شیعی نقل شده است اما در منابع اهل سنت از سفیان بن عیینه، ولید بن مسلم و دیگران روایت نقل می‌کند (ابن ماجه، بی‌تا، ج ۲: ۸۳۹، ابن خزیمه، ۱٤۱۲ ق، ج ۱: ۱٤۲). ذهبی نام او را در کتاب الضعفاء آورده و ابو حاتم می‌نویسد: «امی مغفل، روی

10.22052/hadith.2024.255617.1513

حدیثا باطلا» و نسائی او را با عبارت «لیس بقوی» تضعیف کرده، تنها ابن حبان که متساهل است نامش را در ثقات آورده است (ذهبی، ۱٤۱۸ ق، ج ۲: ۳۸۱، همو، ۱۳۸۲ ق، ج ٤: ٥۳).

عثمان بن عیسی عامری کلابی رواسی، از وکلای امام کاظم علیه‌السلام بود که امامت امام رضا علیه‌السلام را قبول نکرد و از سران واقفه به شمار می‌رود (نجاشی، ۱٤۱٦ ق: ۲۰۰). شیخ طوسی حسین بن مختار را نیز در زمره واقفه نام‌برده است (طوسی، ۱٤۱٥ ق: ۳۳٤). درباره توثیق یا تضعیف او اختلاف‌نظر وجود دارد (نمازی، ۱٤۱۲ ق، ج ۳: ۱۹۹).

روایت مذکور به علت ضعف منبع و راویان، ضعیف و نامعتبر است.

این مضمون در منابع اهل سنت وارد شده است.

طالب بن حبيب بن سهل بن قيس، جده ضجيع حمزة بن عبدالمطلب المدني الأنصاري: سمعت عبدالرحمن بن جابر ابن عبدالله عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم: أكثر من يموت من أمتي بالأنفس بعد كتاب الله (بخاری، بی‌تا، ج ٤: ۳٦۰).

بزار «بالانفس» را به «بالعین» معنا کرده است (نک: بخاری، همان، هیثمی، ۱٤۰۸ ق، ج ٥: ۱۰٦). ابن ابی عاصم روایت را با همین سند و با اندکی اختلاف در متن گزارش کرده است، «أكثر من يموت من أمتي بعد كتاب الله عزوجل و قضائه و قدره بالأنفس يعني العين» (ابن ابی عاصم، ۱٤۱۳ ق: ۱۳٦). در گزارش ابو داود با همین سند چنین آمده: «جل من يموت من أمتي بعد قضاء الله و كتابه و قدره بالأنفس يعنى بالعين» (طیالسی، بی‌تا: ۲٤۲). ابن عدی با سه سند این روایت را از طالب نقل کرده است که دریکی از آن‌ها به‌جای عبدالرحمن بن جابر نام محمد بن جابر آمده است (عدی، ۱٤۰۹ ق، ج ٤: ۱۲۰).

دیگران نیز این روایت را به همین صورت از طالب بن حبیب نقل کرده‌اند. هیثمی می‌نویسد: رجال این روایت صحیح هستند جز طالب که ثقه است (هیثمی، ۱٤۰۸ ق، ج ٥: ۱۰٦). ابن ابی عاصم هم سند را حسن می‌داند (ابن ابی عاصم، ۱٤۱۳ ق: ۱۳٦) اما بخاری درباره طالب بن حبیب می‌نویسد: «فیه نظر» (بخاری، بی‌تا، ج ٤: ۳٦۰) و عقیلی نام او را در زمره ضعفاء آورده است (عقیلی، ۱٤۱۸ ق، ج ۲: ۲۳۱) بر این اساس روایت ضعیف است.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

علاوه بر ضعف در سند روایات، این پرسش هم باقی است که چرا باید اکثر مرگ‌ومیرها در امت اسلام به خاطر چشم‌زخم باشد. چه ارتباطی بین پذیرش دین اسلام و ابتلا به چشم‌زخم وجود دارد؟

اگر بپذیریم که دین اسلام تأثیر چشم‌زخم را به‌عنوان یک امر واقعی خارجی پذیرفته است، انتظار این است که با ارائه راهکارهایی درصدد رفع این آفت برآمده باشد و درنتیجه این آفت کاهش یابد نه اینکه این آفت باعث مرگ ثلث، نصف یا همه امت شود.

مناوی در شرح این روایت می‌گوید: این امت به خاطر یقین بر سایر امت‌ها برتری دارد. این امت خود را از تمایلات گوناگون حفظ کرده ولی به آفت چشم‌زخم مبتلا شده‌اند و هرگاه کسی با دیده غفلت بنگرد اثر چشم بد او بیشتر خواهد بود. خدای که امت را به‌یقین فضیلت داده دوست ندارد که آن‌ها به دیده غفلت بنگرند تا نعمتی را که خدا به آن‌ها داده از بین برود. (مناوی، ۱٤۱۵ ق، ج ۲: ۱۰۳)

به نظر نمی‌رسد پاسخ مناوی قانع‌کننده باشد.

در برابر این روایات باید به روایات زیر نیز توجه کرد که علت بیشتر مرگ‌ومیرهای شیعیان را مشکل گوارش دانسته است در حالی که بیشتر مخالفان و اهل سنت در اثر طاعون از دنیا می‌روند.

عن الرضا عليه السلام قال أكثر من يموت من موالينا بالبطن الذريع (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۳: ۱۱۲). بیشتر افرادی که از (دوستان) شیعیان ما می‌میرند به خاطر اسهال شدید از دنیا می‌روند.

قال الصادق عليه السلام: «إن أعداءنا يموتون بالطاعون و أنتم تموتون بعلة البطون، ألا انها علامة فيكم يا معشر الشيعة». دشمنان ما عمدتا به سبب طاعون می‌میرند، شما شیعیان ما بعلت شکم‌ها می‌میرید، بدانید که این خود علامتی است برای شما ای شیعیان (صدوق، بی‌تا، ج ۱: ۱۸۹).

در حالی که این گزاره‌ها نیز با تجربیات و مشاهدات حسی همخوانی ندارد.

روایات دیگری علت بیشتر مرگ‌ومیرها را گناهان می‌دانند.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

عن أبي عبدالله ﷺ، أنه قال: من يموت بالذنوب أكثر ممن يموت بالآجال، و من يعيش بالإحسان أكثر ممن يعيش بالأعمار. کسانی که به‌وسیله گناهان خود می‌میرند بیش از کسانی هستند که با اجل‌های معین از دنیا می‌روند و کسانی که با نیکی‌های خود زندگی می‌کنند بیش از کسانی هستند که با عمر [طبیعی] خود زندگی می‌نمایند (طوسی، ١٤١٤، ق: ٣٠٥).

پذیرش این روایت دشوار نیست چون دایره وسیعی از علت‌ها را بیان کرده که باعث کاهش یا افزایش طول عمر می‌شوند. برخلاف روایت چشم‌زخم که آن را به‌تنهایی عامل همه یا بیشتر مرگ‌ومیرها دانسته است. از سویی این روایت اشاره می‌کند که اگر نگران کاهش عمر خود هستیم، از گناهان دوری‌کنیم و نه اینکه تلاش کنیم چشم بد را از خود دور کنیم.

به نظر می‌رسد این دسته از روایات چشم‌زخم متأثر از فرهنگ زمانه بوده است. در بین یهودیان باوری شایع شده بود که ۹۹ درصد مرگ‌ومیرها ناشی از چشم بد است. در میان اعراب جاهلی نیز ضرب‌المثلی وجود داشت که اکثر مرگ‌ومیرها را ناشی از چشم بد می‌دانست (وستر مارک، ١٣٩٦ ش: ٩٦). به نظر می‌رسد این باور شایع در بین مردم اندک‌اندک به‌عنوان روایت پذیرفته و نقل شده است.

عامل شکست‌ها و ناکامی‌ها

سید رضی از پیامبر ﷺ نقل کرده که: «العین حق تستنزل الحالق» (سید رضی، بی‌تا، ٣٦٧ - ٣٦٩؛ با اندکی اختلاف در مجلسی، ١٤٠٣ ق، ج ٦٠: ١٧). او این تعبیر را نشان‌دهنده شدت تأثیر چشم‌زخم دانسته به حدی که حالق (قله کوه) را نیز فرومی‌ریزد. این مضمون در منابع اهل سنت به دو صورت وارد شده است و سید رضی نیز به‌احتمال بسیار، از منابع سنی استفاده کرده است.

روایت ابن عباس

حدثنا ... سفيان عن رجل عن جابر بن زيد عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: العين حق تستنزل الحالق (ابن حنبل، بی‌تا، ج ١: ٢٧۴، با اندکی اختلاف در: طبرانی، ج ١٢: ١٤٢).

10.22052/hadith.2024.255617.1513

در گزارش دیگر ابن حنبل چنین آمده: «حدثنا ... سفیان عن دوید عن إسماعیل بن ثوبان عن جابر بن زید عن ابن عباس مثله» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۱: ۲۹۴).

حاکم نیشابوری ادعا می‌کند که این حدیث صحیح الاسناد است، ولی با این بخش زیاده (تستنزل الحالق) در صحیحین نیامده است (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۴: ۲۱۵). ابن کثیر این روایت را غریب می‌داند (ابن کثیر، ۱٤۱۲ ق، ج ٤: ٤۳۷).

هیثمی فقط بخش نخست روایت «العین حق» را صحیح می‌داند. او اشاره می‌کند که ابو حاتم درباره دوید البصری گفته است «لین» و بقیه رجال سند ثقه هستند (هیثمی، ۱٤۰۸، ج ۵: ۱۰۷). دوید جز با این روایت شناخته شده نیست و بخاری نیز برای معرفی او تنها این روایتش را ذکر کرده است. ابو حاتم او را با تعبیر «شیخ لین» تضعیف کرده است (بخاری، بی‌تا ج ۳: ۲۵۱).

جابر بن زید (۲۱-۹۳ ق) از محدثان مشهور است که اهل سنت او را توثیق کرده‌اند اما از بزرگان اباضیه است و آنها او را اصل و اساس مذهب خود می‌دانند (ابن حجر، ۱٤۰٤ ق، ج ۲: ۳٤؛ زرکلی، ۱۹۸۰ م، ج ۲: ۱۰٤). بر این اساس سند روایت ضعیف است.

روایت ابوذر

احمد بن حنبل در دو جای کتابش از پیامبر ﷺ نقل کرده که فرمود:

حدثنا ... دیلم عن وهب بن أبي دبی عن أبي حرب عن محجن عن أبي ذر قال رسول‌الله صلی الله علیه وسلم ان العین لتولغ الرجل بإذن الله حتی یصعد حالقا ثم یتردی منه؛ چشم باعث می‌شود که فرد به اذن خدا بالا رود تا نوک قله (موفقیت و کامیابی) آنگاه آن را برمی‌گرداند (ابن حنبل، بی‌تا: ج ۵: ۱۴۶ و ۱۶۷ با همان سند و اندکی اختلاف در متن).

حدثنا دیلم بن غزوان العطار العبدي ثنا وهب بن أبي ذبی ... عن أبي حرب بن أبي الأسود عن محجن عن أبي ذر قال رسول‌الله صلی الله علیه وسلم ان العین لتولغ الرجل بإذن الله یتصعد حالقا ثم یتردی منه (ابن حنبل، بی‌تا: ج ۵: ۱۶۷).

هیثمی این روایت را به‌صورت «لتولع» از احمد و بزار نقل کرده و رجال، احمد را ثقه می‌داند (هیثمی، ۱٤۰۸ ق، ج ۵: ۱۰٦). ابن کثیر و ابن عدی روایت را با اندکی اختلاف در

10.22052/hadith.2024.255617.1513

متن و سند نقل کرده‌اند. ابن کثیر اسناد روایت را غریب می‌داند و اشاره می‌کند که محدثان آن را نقل نکرده‌اند (اسناده غریب و لم یخرجوه، ابن کثیر، ۱٤۱۲ ق، ج ٤: ٤۳۷؛ ابن عدی، ۱٤۰۹ ق، ج ۳: ۱۰٤).

چند نفر با نام محجن در بین راویان اهل سنت وجود دارند اما محجن که از ابوذر روایت می‌کند، مجهول و ناشناخته است (حسینی دمشقی، بی‌تا: ۳۹۸) بر این اساس سند روایت ضعیف است.

بر این اساس هر دو روایتی که چشم‌زخم را عامل شکست‌ها و ناکامی‌ها دانسته‌اند با سند ضعیف نقل شده‌اند. صاحبان صحاح بااینکه ابوابی مربوط به چشم‌زخم در کتاب‌های خود داشته‌اند این روایات را نقل نکرده‌اند و تنها احمد بن حنبل که درصدد جمع‌آوری روایات صحابه در مسند خود بود این روایات را نقل کرده و دیگران نیز عمدتا از او گرفته‌اند.

خداوند نعمت‌های الهی را در معرض زوال و نابودی دانسته است (انفال: ۳۵، هود: ۹، رعد: ۱۱) و عواملی مانند کفران نعمت (نساء: ۱٤۷، ابراهیم: ۷ و ۸۲)، گناه، کفر و ناسپاسی، ظلم، تکذیب آیات الهی (انفال: ۲۵ و ۳۵)، ابتلا و آزمایش را از دلایل سلب نعمت دانسته است. این موارد با اصول عقلانی و حکمت الهی منطبق‌اند. هرچند تعیین مصداق و علت واقعی زوال هر نعمتی دشوار است ولی توجه به موارد پیش‌گفته موجب توجه بیشتر به خدا، استغفار و صبر می‌شود که باعث تقویت امید و روحیه دین‌داری افراد می‌شود اما نتیجه انتساب شکست‌ها به چشم‌زخم بدبینی به دیگران و غفلت از زمینه‌های مادی و معنوی شکست است که ناامیدی و رکود را در پی دارد. حتی اگر بپذیریم که چشم‌زخم ممکن است باعث زوال نعمتی شود، نمی‌توان در یک مورد خاص حکم کرد که این نعمت به علت چشم‌زخم از بین رفته است. دشوارتر از آن انتساب این واقعه به شخصی خاص و متهم کردن او به شور چشمی است که چون فاقد پشتوانه علمی و شواهد حسی است و مبتنی برگمانی بیش نیست درحالی‌که قرآن می‌فرماید: «یا أیها الذین آمنوا اجتنبوا کثیرا من الظن إن بعض الظن إثم» (حجرات: ۱۲)، ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید، چراکه بعضی از گمان‌ها گناه است.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

در پایان باید یادآور شد که با توجه به مقبولیت بالای ابوذر، ابن عباس، جابر و اسماء در بین شیعیان انتظار می‌رفت. روایات آن‌ها (هفت روایت از نه روایت موجود) توسط شیعیان نقل و در منابع ثبت شود ولی اقبالی از سوی راویان شیعی به این روایات صورت نگرفته است.

جدول وضعیت سند و منبع روایات گستره چشم زخم

	منبع	سند	صحابی	متن حدیث	اعتبار
۱ الف	صحیح مسلم	وهیب - ابن طاوس - طاوس	ابن عباس	العین حق ولو کان شئ سابق القدر سبقته العین واذا استغسلتم فاغسلوا	صحیح
۱ب	المصنف صنعانی	معمر عن ابن طاووس عن أبیه	-----	العین حق، ولو کان شئ یسبق القدر سبقته العین، واذا استغسل أحدکم فلیغتسل	صحیح
۱ج	ابونعیم	میمون بن زید ثنا لیث عن طاوس	ابن عباس	العین حق واذا استغسلتم فاغسلوا	ضعیف
۲ الف	ترمذی	عمرو بن دینار عن عروة ابن عامر عن عبید بن رفاعة	اسماء	قالت یا رسول الله إن ولد جعفر تسرع إلیهم العین أفأسترقی لهم؟ قال: نعم فإنه لو کان شئ سابق القدر لسبقته العین	ضعیف
۲ ب	ابن ابی شیبه، ابونعیم،	محمد بن إسحاق - عبد الله بن أبی نجیح - عبد الله بن باباه	اسماء	قلت: یا رسول الله! إن العین تسرع إلی بنی جعفر، فأسترقی لهم؟ قال: نعم، فلو قلت لشئ یسبق القدر، قلت: إن العین تسبقه	ضعیف
۲ ج	ابونعیم	عبید الله بن أبی زیاد - أبی نجیح - عبید(عبد) الله بن عمر	اسماء	ان أسماء بنت عمیس أتت النبی صلی الله علیه وسلم ولها ابن من أبی بکر، وابن من جعفر، فقالت: یا رسول إنی أخاف علی ابن أخیك أفارقته، قال: نعم فلو کان شیئا یسبق القدر سبقته العین	ضعیف
۲ د	ابو نعیم طبرانی	عبید الله بن أبی زیاد - مجاهد،	اسماء	أنها أتت النبی صلی الله علیه وسلم، فقالت: یا رسول الله إن الناس یصلون بنی أخیك محمد بن أبی بکر، وعبد الله بن جعفر بالعین، قال: استرق لهما. وقال: إن کان شئ سابق القدر، لسبق العین	ضعیف
۲ ه	طحاوی	ابن جریج - أبی الزبیر - جابر بن عبد الله	اسماء	أن النبی صلی الله علیه وسلم قال لأسماء بنت عمیس مالی أری أجسام بنی أخی نحیفة صارعة أتصیبهم الحاجة قالت لا ولکن العین تسرع إلیهم فأرقیهم قال بماذا فعرضت علیه کلاما لا بأس به فقال أرقیهم	ضعیف
۲ و	طبرانی	بن جریج - عطاء	اسماء	أن النبی صلی الله علیه وسلم نظر إلی بنیها بنی جعفر فقال ما لی أجسامهم ضارعة فقالت إن العین تسرع إلیهم أفأرقیهم قال بماذا فعرضت علیه کلاما لیس به بأس فقال أرقیهم	ضعیف
۲ ز	ذهبی	عبد الله بن المؤمل - ابن أبی ملیکة - عائشة	اسماء	أن أسماء بنت عمیس قالت: یا رسول الله إن العین لتسرع إلی بنی جعفر فأسترقی لهم. قال: استرق لهم، فلو کان شئ یسبق القدر لسبقته العین	ضعیف
۳	ابن ابی عاصم	عبد الله بن أبی زیاد - مجاهد	ابوهریره	قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: لو قلت لشئ یسبق القدر لقلت العین تسبق القدر	ضعیف
٤ الف	ابن کثیر قاضی قضاعی	علی بن أبی علی - محمد بن المنکدر	جابر بن عبد الله	العین حق لتورد الرجل القبر والجمل القدر وإن أکثر هلاك أمتی فی العین	ضعیف
٤ ب	ابن کثیر، قاضی قضاعی	معاویة - سفیان – ابن المنکدر	جابر بن عبد الله	قد تدخل الرجل العین فی القبر وتدخل الجمل القدر	ضعیف
٥	طبرانی	علی بن عروة عن عبد الملك عن داود بن أبی عاصم	اسماء	سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول نصف ما یحفر لأمتی من القبور من العین	ضعیف
٦		روی الحکیم	انس	أفلا استرقیتم لها(له) فإن ثلث منایا أمتی من العین	ضعیف
۷	ابن بسطام	عن محمد بن میمون - عثمان - بن مختار - صفوان	امام صادق(ع)	لو نبش لکم عن القبور لرأیتم أن أکثر موتاکم بالعین، لأن العین حق،	ضعیف
۸	بخاری	طالب - عبد الرحمن بن جابر	جابر	أکثر من یموت من أمتی بالأنفس بعد کتاب الله	ضعیف
۹	ابن حنبل	دوید - إسماعیل - جابر بن زید	ابن عباس	العین حق تستنزل الحالق	ضعیف
۱۰	ابن حنبل	وهب - أبی حرب - محجن	ابوذر	ان العین لتولغ الرجل یاذن الله حتی یصعد حالقا ثم یتردی منه	ضعیف

10.22052/hadith.2024.255617.1513

۳. نتیجه‌گیری

۱. روایاتی که دایره اثر چشم‌زخم را گسترده و بسیار قوی نشان می‌دهند در منابع حدیثی شیعه اصلی ندارند و از منابع اهل سنت وارد فرهنگ حدیثی شیعه شده‌اند.

۲. روایت ابن عباس درباره سبقت گرفتن چشم‌زخم بر قدر ازنظر رجالیان اهل سنت دارای سندی صحیح و منظور از آن مبالغه در بیان شدت اثر چشم‌زخم است.

۳. همه طرق روایت اسماء بنت عمیس درباره شدت اثر چشم‌زخم و ابتلای فرزندانش به چشم‌زخم، ضعیف است.

٤. روایاتی که چشم‌زخم را مهم‌ترین عامل مرگ‌ومیر مسلمانان می‌دانند، ازنظر سندی ضعیف و ازنظر محتوایی مخالف روایاتی است که تغییر اجل‌ها را بیشتر متأثر از گناهان یا اعمال نیک انسان‌ها می‌داند.

۵. روایت ابن عباس و ابوذر درباره تأثیر شدید چشم‌زخم که به فروریختن قله‌ها تشبیه شده است، ازنظر سندی ضعیف‌اند.

٦. درمجموع ده روایت در این موضوع گزارش‌شده است. به ابن عباس، اسماء و جابر هرکدام دو روایت منتسب شده است. از امام صادق علیه‌السلام، ابوهریره، انس و ابوذر نیز یک روایت گزارش‌شده است.

۷. از مجموع روایات این موضوع تنها روایت ابن عباس که بیان می‌کند اگر چیزی بر قدر پیشی می‌گرفت، چشم‌زخم بود بر مبنای اهل سنت صحیح است.

۸. باورهای یهودی و فرهنگ جاهلی درباره چشم‌زخم و شدت اثر آن می‌تواند در شکل‌گیری این روایات و گسترش نقل آن‌ها مؤثر باشد.

۹. انتساب شکست‌ها و مرگ‌ومیرها به چشم‌زخم پایه درستی ندارد و مانع آسیب‌شناسی و رفع مشکلات احتمالی خواهد شد.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

منابع

ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن. (۱۳۷۱). *الجرح و التعدیل*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). *عوالی اللئالی*. قم: بی‌نا.

ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد. (۱۴۰۹ ق). *المصنف*. بیروت: دارالفکر.

ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو. (۱۴۱۳ ق). *السنه*. بیروت: المکتب الإسلامی.

ابن بسطام، عبدالله و حسین. (۱۴۱۱ ق). *طب الائمه* علیهم‌السلام. قم: انتشارات رضی.

ابن حبان بستی، محمد. (بی‌تا). *کتاب المجروحین*. تحقیق: محمود ابراهیم زاید، مکان نشر: بی‌نا.

ابن حبان بستی، محمد. (۱۴۱۴ ق). *صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان*. تحقیق: شعیب الارنؤوط. مؤسسۀ الرسالۀ. الطبعه الثانیه. مکان نشر: بی‌نا.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۴ ق). *تهذیب التهذیب*. بیروت: دارالفکر.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۱۵ ق). *تقریب التهذیب*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (بی‌تا الف). *الدرایه فی تخریج احادیث الهدایه*. بیروت: دار المعرفه.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (بی‌تا ب). *طبقات المدلسین*. عمان: مکتبۀ المنار.

ابن حنبل، احمد. (بی‌تا). *المسند*. بیروت: دار صادر.

ابن خزیمه، محمد بن اسحاق. (۱۴۱۲ ق). *الصحیح*. مکان نشر: المکتب الاسلامی.

ابن سعد، محمد. (بی‌تا). *الطبقات الکبری*. بیروت: دار صادر.

ابن عدی، عبدالله. (۱۴۰۹ ق). *الکامل*. بیروت: دار الفکر.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل. (۱۴۱۲ ق). *تفسیر ابن کثیر*. بیروت: دار المعرفه.

ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید. (بی‌تا). *السنن*. بیروت: دارالفکر.

ابوالشیخ اصبهانی، عبدالله بن حبان. (۱۴۱۲ ق). *طبقات المحدثین باصبهان*. بیروت: مؤسسه الرساله.

ابو نعیم اصبهانی، احمد بن عبدالله. (۱۹۳۴ م). *ذکر أخبار إصبهان*. لیدن: بریل.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

ابو نعیم اصبهانی، احمد بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق). *مسند ابی حنیفه*. ریاض: مکتبة الکوثر.

اثباتی، اسماعیل. (۱۴۰۲ ش). واکاوی مبانی نقلی تأثیر آیه «و ان یکاد» برای دفع چشم‌زخم. *معارف قرآنی*، (۵۵)، ۱۸۱-۲۱۳.

اثباتی، اسماعیل. (۱۳۹۹ ش). *منبع‌شناسی و اعتبارسنجی دعاهای طبی*. سراج منیر ۱۱(۳۹)، ۹-۳۴.

اکبرنژاد، مهدی و محمدی، روح‌الله. (۱۳۸۸). کنکاشی در مقوله شورچشمی (چشم‌زخم) در قرآن و روایات. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۶ (۲)، ۶۷-۹۰.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (بی‌تا). *التاریخ الکبیر*. دیار بکر: المکتبة الإسلامیه.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۶ ق). *الضعفاء الصغیر*. بیروت: دار المعرفه.

بلوکباشی، علی. (بی‌تا). مدخل چشم‌زخم. در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی* (جلد ۱۹، ۳۲۳ -۳۲۹). مکان نشر: بی‌نا.

بیهقی، احمد بن حسین. (بی‌تا). *السنن الکبری*. بیروت: دار الفکر.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ ق). *السنن*. بیروت: دارالفکر.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (بی‌تا). *المستدرک علی الصحیحین*. بیروت: دار المعرفه.

حسینی دمشقی، محمد بن علی. (بی‌تا). *الاکمال فی ذکر من له روایه فی مسند أحمد*. کراچی: جامعة الدراسات الإسلامیه.

خزرجی انصاری، أحمد بن عبدالله. (۱۴۱۱ ق). *خلاصه تهذیب الکمال*. حلب: مکتب المطبوعات الإسلامیه.

خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ ق). *تاریخ بغداد*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

داندس، آلن. (۱۴۰۰). *چشم‌زخم*. مترجم: ابراهیمی، معصومه. تهران: چشمه.

ذهبی، شمس‌الدین. (۱۳۸۲ ق). *میزان الاعتدال*. تحقیق: علی محمد البجاوی. بیروت: دار المعرفه.

ذهبی، شمس‌الدین. (۱۴۱۳ ق). *الکاشف فی معرفه من له روایه فی کتب السته*. جده: دارالقبله.

ذهبی، شمس‌الدین. (۱۴۱۸ ق). *المغنی فی الضعفاء*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ذهبی، شمس‌الدین. (بی‌تا). *تذکرة الحفاظ*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

زرکلی، خیرالدین. (۱۹۸۰ م). *الأعلام*. بیروت: دار العلم للملایین.
سید رضی، محمد بن حسین. (بی‌تا). *مجازات النبویه*. تحقیق: طه محمد الزینی. قم: مکتبۀ بصیرتی.
شهرستانی، سید علی. (۱۴۲۰ ق). *وضوء النبی*. بیروت: بئر العبد.
سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۱ ق). *جامع الصغیر*. بیروت: دار الفکر.
صالحی شامی، محمد بن یوسف. (بی‌تا). *سبل الهدی والرشاد فی سیرۀ خیر العباد*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
صدوق، محمد بن علی. (بی‌تا). *من لا یحضره الفقیه*. قم: نشر اسلامی.
صنعانی، عبدالرزاق. (بی‌تا). *المصنف*. تحقیق: حبیب الرحمن الأعظمی. بی‌جا: بی‌نا.
طبرانی، سلیمان بن احمد. (بی‌تا). *المعجم الکبیر*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۹۲ ق). *مکارم الاخلاق*. قم: منشورات الشریف الرضی.
طحاوی، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ ق). *شرح معانی الاثار*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ ق). *امالی*. قم: دار الثقافه.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۵ ق). *رجال*. قم: نشر اسلامی.
طیالسی، سلیمان بن داود. (بی‌تا). *المسند*. بیروت: دار المعرفه.
عجلونی، اسماعیل بن محمد. (۱۴۰۸ ق). *کشف الخفاء و مزیل الالباس*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
عجلی، أحمد بن عبدالله. (۱۴۰۵ ق). *معرفۀ الثقات*. مدینه: مکتبۀ الدار.
عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۲ ق). *تصحیفات المحدثین*. قاهره: المطبعۀ العربیه الحدیثه.
عقیلی، محمد بن عمرو. (۱۴۱۸ ق). *الضعفاء الکبیر*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
علی‌نژاد عمران، روح‌الله. (۱۳۹۹). بازشناسی حقانیت چشم‌زخم از منظر قرآن، روایات و دانش پزشکی. *مجله قرآن و طب*، (۳).
العینی، محمود بن احمد. (بی‌تا). *عمده القاری شرح صحیح البخاری*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

10.22052/hadith.2024.255617.1513

فتنی، محمد طاهر بن علی. (بی‌تا). *تذکرة الموضوعات*. مکان نشر: بی‌نا.
قاضی قضاعی، محمد بن سلامه. (۱۴۰۵ ق). *مسند الشهاب*. بیروت: الرساله.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ ش). *الکافی*. تهران: اسلامیه.
مالک بن انس. (۱۴۰۶ ق). *موطا*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
متقی هندی، علاءالدین علی. (۱۴۰۹ ق). *کنز العمال*. بیروت: موسسه الرساله.
مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار*. بیروت: الوفاء.
مزی، یوسف. (۱۴۰۶ ق). *تهذیب الکمال*. بیروت: الرساله.
مسلم بن حجاج نیشابوری. (بی‌تا). *صحیح مسلم*. بیروت: دارالفکر.
ملاحسنی، علیرضا. (۱۳۹۰). *چشم‌زخم در قرآن، روایات، تاریخ و فرهنگ*. قم: بوستان کتاب.
مناوی، محمد عبدالرئوف. (۱۴۱۵ ق). *فیض القدیر شرح الجامع الصغیر*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
موسی‌پور، ابراهیم. (بی‌تا). مدخل چشم‌زخم. در *دانشنامه جهان اسلام* (جلد ۱). مکان نشر: بی‌نا.
نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۶ ق). *رجال النجاشی*. قم: انتشارات اسلامی.
نسائی، أحمد بن علی. (۱۴۰۶ ق). *الضعفاء والمتروکین*. بیروت: دار المعرفه.
نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۲ ق). *مستدرکات علم رجال الحدیث*. تهران: ابن مؤلف.
وسترمارک، ادوارد. (۱۳۹۶ ش). *بازمانده‌هایی از فرهنگ دوران جاهلی در تمدن اسلامی*. ترجمه: علی بلوکباشی. تهران: فرهنگ جاوید.
هیثمی، نورالدین علی بن ابی بکر. (۱۴۰۸ ق). *مجمع الزوائد*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

References

Ibn Abī Ḥātam al-Rāzī, 'A. (1951). *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī, M. (1982). *'Awālī al-La'ālī*. Qom: [n.p.]. [In Arabic]
Ibn Abī Shaybah, 'A. (1988). *al-Muṣannaf*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Ibn Abī 'Āṣim, A. (1992). *al-Sunnah*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī. [In Arabic]
Ibn Bastām, 'A. and Ḥ. (1990). *Ṭibb al-A'immah*. Qom: Intishārāt-e Raḍī. [In Arabic]
Ibn Ḥibbān al-Bustī, M. (n.d.). *Kitāb al-Majrūḥīn*. Edited by M. I. Zāyid. [n.p.]: [n.p.]. [In Arabic]

10.22052/hadith.2024.255617.1513

Ibn Ḥibbān al-Bustī, M. (1993). *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi-Tartīb Ibn Balbān*. Edited by S. al-Arna'ūṭ. 2nd ed. [n.p.]: Mu'assasat al-Risālah. [In Arabic]
Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, A. (1983). *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, A. (1994). *Taqrīb al-Tahdhīb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, A. (n.d.). *al-Dirāyah fī Takhrīj Aḥādīth al-Hidāyah*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, A. (n.d.). *Ṭabaqāt al-Mudallisīn*. 'Ammān: Maktabat al-Manār. [In Arabic]
Ibn Ḥanbal, A. (n.d.). *al-Musnad*. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
Ibn Khuzaymah, M. (1991). *al-Ṣaḥīḥ*. [n.p.]: al-Maktab al-Islāmī. [In Arabic]
Ibn Sa'd, M. (n.d.). *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
Ibn 'Adī, 'A. (1988). *al-Kāmil*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Ibn Kathīr al-Dimashqī, I. (1991). *Tafsīr Ibn Kathīr*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
Ibn Mājah al-Qazwīnī, M. (n.d.). *al-Sunan*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Abū al-Shaykh al-Iṣbahānī, 'A. (1991). *Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn bi-Iṣbahān*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah. [In Arabic]
Abū Nu'aym al-Iṣbahānī, A. (1934). *Dhikr Akhbār Iṣbahān*. Leiden: Brill. [In Arabic]
Abū Nu'aym al-Iṣbahānī, A. (1994). *Musnad Abī Ḥanīfah*. Riyadh: Maktabat al-Kawthar. [In Arabic]
Esbati, E. (2023). An Analysis of the Traditional Foundations of the Effect of the Verse "Wa In Yakād" for Repelling the Evil Eye. *Ma'ārif-e Qur'ānī*, (55), 181-213. [In Persian]
Esbati, E. (2020). Source Study and Validation of Medical Supplications. *Sirāj-e Munīr*, 11(39), 9-34. [In Persian]
Akbarnezhad, M. and Mohammadi, R. (2009). An Inquiry into the Concept of the Evil Eye in the Qur'an and Traditions. *Taḥqīqāt-e 'Ulūm-e Qur'ān va Ḥadīth*, 6(2), 67-90. [In Persian]
Bukhārī, M. (n.d.). *al-Tārīkh al-Kabīr*. Diyār Bakr: al-Maktabah al-Islāmiyyah. [In Arabic]
Bukhārī, M. (1985). *al-Ḍu'afā' al-Ṣaghīr*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
Bolukbashi, A. (n.d.). Entry: Evil Eye. In *Dā'irat al-Ma'ārif-e Bozorg-e Eslāmī* (Vol. 19, pp. 323-329). [n.p.]: [n.p.]. [In Persian]
Bayhaqī, A. (n.d.). *al-Sunan al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Tirmidhī, M. (1982). *al-Sunan*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Ḥākim al-Nīshābūrī, M. (n.d.). *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
Ḥusaynī al-Dimashqī, M. (n.d.). *al-Ikmāl fī Dhikr man Lahu Riwayah fī Musnad Aḥmad*. Karachi: Jāmi'at al-Dirāsāt al-Islāmiyyah. [In Arabic]

10.22052/hadith.2024.255617.1513

Khazrajī al-Anṣārī, A. (1990). *Khulāṣah Tahdhīb al-Kamāl*. Aleppo: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah. [In Arabic]
Khaṭīb al-Baghdādī, A. (1996). *Tārīkh Baghdād*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
Dundes, A. (2021). *Cheshm-zakhm* (The Evil Eye). Translated by M. Ebrahimi. Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
Dhahabī, S. (1962). *Mīzān al-I'tidāl*. Edited by 'A. M. al-Bajāwī. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
Dhahabī, S. (1992). *al-Kāshif fī Ma'rifah Man Lahu Riwayah fī al-Kutub al-Sittah*. Jeddah: Dār al-Qiblah. [In Arabic]
Dhahabī, S. (1997). *al-Mughnī fī al-Ḍu'afā'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
Dhahabī, S. (n.d.). *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
Ziriklī, K. (1980). *al-A'lām*. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. [In Arabic]
Sayyid Raḍī, M. (n.d.). *Majāzāt al-Nabawiyyah*. Edited by Ṭ. M. al-Zaynī. Qom: Maktabat Baṣīratī. [In Arabic]
Shahristānī, S. (1999). *Wuḍū' al-Nabī*. Beirut: Bi'r al-'Abd. [In Arabic]
Suyūṭī, J. (1980). *Jāmi' al-Ṣaghīr*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Ṣāliḥī al-Shāmī, M. (n.d.). *Subul al-Hudā wa al-Rashād fī Sīrat Khayr al-'Ibād*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
Ṣadūq, M. (n.d.). *Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qom: Nashr-e Islāmī. [In Arabic]
Ṣan'ānī, 'A. (n.d.). *al-Muṣannaf*. Edited by Ḥ. al-R. al-A'ẓamī. [n.p.]: [n.p.]. [In Arabic]
Ṭabarānī, S. (n.d.). *al-Mu'jam al-Kabīr*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
Ṭabrisī, Ḥ. (1972). *Makārim al-Akhlāq*. Qom: Manshūrāt al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
Ṭaḥāwī, A. (1995). *Sharḥ Ma'ānī al-Āthār*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
Ṭūsī, M. (1988). *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
Ṭūsī, M. (1993). *Amālī*. Qom: Dār al-Thaqāfah. [In Arabic]
Ṭūsī, M. (1994). *Rijāl*. Qom: Nashr-e Islāmī. [In Arabic]
Ṭayālisī, S. (n.d.). *al-Musnad*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
'Ajlūnī, I. (1987). *Kashf al-Khafā' wa Muzīl al-Ilbās*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
'Ijlī, A. (1984). *Ma'rifah al-Thiqāt*. Medina: Maktabat al-Dār. [In Arabic]
'Askarī, Ḥ. (1981). *Taṣḥīfāt al-Muḥaddithīn*. Cairo: al-Maṭba'ah al-'Arabiyyah al-Ḥadīthah. [In Arabic]

10.22052/hadith.2024.255617.1513

'Uqaylī, M. (1997). *al-Ḍu'afā' al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
'Alīnezhād 'Emrān, R. (2020). Re-examining the Legitimacy of the Evil Eye from the Perspective of the Qur'an, Traditions, and Medical Science. *Qur'ān va Ṭibb*, (3). [In Persian]
'Aynī, M. (n.d.). *'Umdah al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
Fattanī, M. (n.d.). *Tadhkirat al-Mawḍū'āt*. [n.p.]: [n.p.]. [In Arabic]
Qāḍī Quḍā'ī, M. (1984). *Musnad al-Shihāb*. Beirut: al-Risālah. [In Arabic]
Kulaynī, M. (1984). *al-Kāfī*. Tehran: Eslāmīyyah. [In Arabic]
Mālik ibn Anas. (1985). *al-Muwaṭṭa'*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
Muttaqī al-Hindī, 'A. (1988). *Kanz al-'Ummāl*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah. [In Arabic]
Majlisī, M. (1982). *Biḥār al-Anwār*. Beirut: al-Wafā'. [In Arabic]
Mizzī, Y. (1985). *Tahdhīb al-Kamāl*. Beirut: al-Risālah. [In Arabic]
Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Nīshābūrī. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Malāḥoseynī, 'A. (2011). *Cheshm-zakhm dar Qur'ān, Ravāyāt, Tārīkh va Farhang*. Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]
Munāwī, M. (1994). *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
Mūsāpūr, E. (n.d.). Entry: Evil Eye. In *Dānishnāmeh-ye Jahān-e Eslām* (Vol. 1). [n.p.]: [n.p.]. [In Persian]
Najāshī, A. (1995). *Rijāl al-Najāshī*. Qom: Intishārāt-e Eslāmī. [In Arabic]
Nasā'ī, A. (1985). *al-Ḍu'afā' wa al-Matrūkīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
Namāzī Shāhrūdī, 'A. (1991). *Mustadrakāt 'Ilm Rijāl al-Ḥadīth*. Tehran: Ibn Mu'allif. [In Arabic]
Westermarck, E. (2017/1396 SH). Bāzmāndehā'ī az Farhang-e Dowrān-e Jāhelī dar Tamaddon-e Eslāmī [Pagan Survivals in Mohammedan Civilization]. Translated by 'A. Bolūkbāshī. Tehran: Farhang-e Jāvīd. [In Persian]
Haythamī, N. (1987). *Majma' al-Zawā'id*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]