

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.

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 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 Khālīd → 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, Muhammad ibn Ishāq, Abū Ishāq al-Sabī'ī, '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 Ishāq al-Sabī'ī), *rijāl* weakening ('Ubaydullāh ibn Abī Ziyād, Muhammad ibn Ishāq, '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-hāliq*" – 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, "Mihjan" 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.

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

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 عملاً در زندگی روزمره توجهی به آن ندارند. نوشتار حاضر با شیوه توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای می‌کوشد این موضوع را از نظر روایات شیعه و اهل سنت واکاوی کند. همه روایات شیعی درباره گستره وسیع اثر چشم‌زخم از منابع اهل سنت وارد شده است. نه روایت در منابع اهل سنت وارد شده است که دایره 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 از نظر اهل سنت صحیح است؛ هرچند مشخص نیست که ابن عباس این روایت را با واسطه یا بدون واسطه و شخصاً از پیامبر ﷺ شنیده است. همه روایاتی که چشم‌زخم را مهم‌ترین عامل مرگ‌ومیر و اصلی‌ترین علت شکست‌ها و ناکامی‌ها معرفی می‌کند، ضعیف و غیرقابل اعتماد 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 پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۲

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 به اتفاق مسلمانان به‌عنوان باوری اصیل پذیرفته‌شده و در فرهنگ و تمدن اسلامی نفوذ کرده و خود را در ادبیات، معماری، هنر، صنایع دستی و آداب و رسوم مردم، نشان داده است.

بیان مسئله

یکی از مباحث مرتبط با چشم‌زخم میزان اثرگذاری آن است. در صورت پذیرش تاثیر چشم‌زخم، این سوال مطرح می‌شود 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 ۳۶۶)

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

شش جهت چشم‌زخم می‌بارد جهد آن کن که هیچ‌نمایی

(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

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
گر نه روشن روی کاری داشتم

(خاقانی، قصیده ۱۴۱)

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)

از این‌رو 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، ۶۷-۹۰) 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 موşkافانه

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

نویسندگان در پژوهش‌هایی مستقل و جوه 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 نشر شهریور 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 درباره 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 می‌کند.

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 به صورت 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

(دراین باره نک: موسی پور، ابراهیم، مدخل چشم‌زخم در دانشنامه جهان اسلام ج ۱، ۵۴۹۷ 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 گزارش شده 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 شيء 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.

این روایت با اندکی اختلاف در منابع مهم حدیثی اهل سنت آمده است (با اندکی اختلاف در: ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ۴۴۸، بیہقی، ج ۹: ۳۵۱، طبرانی، بی تا، 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 کرده اند (ابن ابو حاتم رازی، ۱۳۷۱ ق، ج ۹: ۳۵). نجاشی نیز او را ثقه دانسته که نسخه ای از روایات امام صادق علیه السلام را گزارش می کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶ ق: ۴۱). در منابع شیعه روایتی از او از امام صادق علیه السلام گزارش نشده است ولی در منابع اهل سنت از این طریق روایات متعددی گزارش شده است (مسلم، ج ۲: ۱۵۸، حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۳: ۱۴۲؛ بیہقی، بی تا، ج ۳: ۱۵۷). او از کارگزاران حکومت عباسی بود و همچنین دچار سوء حافظه بود و از این رو برخی از فقها او را تضعیف کرده و روایت او را قابل احتجاج ندانسته اند (شهرستانی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲: ۱۶۰-۱۶۲ 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 می کند و علت ذکر نام او در رجال نجاشی، کتاب حدیثی اوست که روایات امام صادق علیه السلام را در بر داشته است.

عبدالله بن طاوس (۱۳۲ ق) و پدرش طاوس بن کیسان یمانی (۱۰۶ ق) توثیق شده اند (خزرجی انصاری، ۱۴۱۱ ق: ۲۰۲، ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ ق: ج ۱: ۴۴۸). بر این اساس حدیث بر مبنای اهل سنت صحیح ولی بر مبنای شیعه و در صورت اعتماد به گزاره های رجالی اهل سنت، موثق تلقی می شود. گزارش دوم:

أخبرنا عبدالرزاق عن معمر عن ابن طاووس عن أبيه. قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: العین حق، ولو كان شیء یسبق القدر سبقتہ العین، وإذا استغسل أحدکم فلیغتسل (صنعانی، بی تا، ج ۱۱: ۱۶-۱۷).

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 رسول الله ﷺ العین حق وإذا استغسلتم فاغسلوا (ابونعیم اصبهانی، ۱۹۳۴ م، ج ۱: ۱۹۱).

ابن ابی حاتم رازی، ميمون بن زيد سقاء بصری که از ليث بن ابی سليم روایت می‌کند و عمرو بن علی از او روایت نقل می‌کند را «لین الحديث» (ابن ابی حاتم رازی، ۱۳۷۱ ق، ج ۸: ۲۳۹) و ذهبی او را ضعیف دانسته است (ذهبی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲: ۴۴۷). 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 از نظر اهل سنت صحیح تلقی می‌شود. البته باید در نظر داشت که ابن عباس در هنگام رحلت رسول خدا ﷺ کودکی بیش نبود و به احتمال 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 ربیع، 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، ۱۴۰۶ ق، ج ۲: ۹۳۸؛ حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۳: ۴۱۰-۴۱۲).

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).

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 گزارش شده است.
گزارش اول از عبید بن رفاعه:

حدثنا ابن أبي عمر، أخبرنا سفيان عن عمرو بن دينار عن عروة وهو ابن عامر عن عبید بن رفاعة الزرقی (أن أسماء بنت عميس قالت يا رسول الله إن ولد جعفر تسرع إليهم العين فأسترقى لهم؟ قال: نعم فإنه لو كان شيء سابق القدر لسبقته العين) (ترمذی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳: ۲۶۷؛ ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ۴۴۷، بی‌هقی، بی‌تا، ج ۹: ۳۴۸؛ 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، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۶۹۰) عروه بن عامر نیز توثیق نشده و صحابه بودنش محل اختلاف است (ابن حجر، ۱۴۰۴ ق، ج ۷: ۱۶۷، مزی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲۰: ۲۷).

بر این اساس سند روایت ضعیف شمرده می‌شود.

گزارش دوم از عبدالله بن ابی نجیح:

حدثنا أبو بكر قال حدثنا عبدالرحيم عن محمد بن إسحاق عن عبدالله بن أبي نجیح عن عبدالله بن ثابت مولى جبير بن مطعم قال: قالت أسماء بنت عميس: قلت: يا رسول الله! إن العين تسرع إلى بني جعفر، فأسترقى لهم؟ قال: «نعم، فلو قلت لشيء يسبق القدر، قلت: إن العين تسبقه» (ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ۴۴۷).

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 نجیح عن عبدالله بن بابية عن أسماء بنت عميس قالت قلت يا رسول الله إن العين تسرع إلى بني جعفر فأسترقى لهم قال نعم فاسترقى لهم فلو قلت إن شيئا يسبق القدر لقلت إن العين سبقته (طبرانی، بی‌تا، ج ۲۴: ۱۴۲).

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.

.... زهیر قال ثنا ابواسحاق عن ابن أبي نجیح عن عبدالله بن باباه عن أسماء بنت عمیس قالت قلت يا رسول الله إن العين تسرع إلى بني جعفر فاسترقي لهم قال نعم فلو أن شيئاً يسبق القدر لقلت إن العين تسبقه (طحاوی، ۱۴۱۶ ق، ج ۴: ۳۲۷).
در مسند ابوحنیفه این کلمه حذف شده و به‌جای آن «...» آمده است.

.... ابن أبي شيبة، ثنا عون بن سلمة، ثنا زهیر بن معاوية عن محمد بن إسحاق، عن عبدالله بن أبي نجیح، عن عبدالله بن...، عن أسماء بنت عمیس، أنها قالت للنبي صلى الله عليه وسلم: إن العين أسرع إلى بني جعفر، فأسترقي لهم، فلو قلت إن شيئاً لم يسبق القدر، لقلت إن العين تسبقه (ابونعیم، ۱۴۱۵ ق: ۱۸۳).

اما صورت درست نام راوی چیست؟ با توجه به اینکه در روایت نخست عبدالله بن ثابت معرفی شده و با عنوان مولی جبر 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 جبر بن مطعم نقل کرده است (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۴: ۸۰) 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 نجیح عن عبدالله بن باباه مولی آل حجیر بن أبي اهاب قال سمعت جبر بن مطعم يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم...» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۴: ۸۲، همچنین نک: سنن دارمی، ج ۲: ۷۰) بررسی اسناد روایات نشان می‌دهد که عبدالله بن باباه و عبدالله بن بابیه نام یک نفر است (به‌عنوان نمونه روایت عبدالله بن بابیه از جبر بن مطعم را بنگرید در: ابن حنبل، بی‌تا، ج ۴: ۸۱ و ۸۴، ابن ماجه، بی‌تا، ج ۱: ۳۹۸) او را صالح الحدیث (الجرح والتعديل، ج: ۱۳) وثقه (مزی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۴: ۳۲۱) دانسته‌اند.

بخش پایانی همه روایات مشترک و به‌صورت زیر است:

زهیر بن معاویه (در یک سند عبدالرحیم) از محمد بن اسحاق (در یک سند ابواسحاق) از عبدالله بن ابی نجیح از عبدالله بن بابیه (باباه یا ثابت) از أسماء بنت عمیس. زهیر بن معاویه (۱۷۳ ق) ثقة است اما بعد از اختلاط و ابتلای ابواسحاق به فراموشی از او حدیث شنیده است (ذهبی، بی تا، 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، ۱۴۰۴ ق، ج ۶: ۲۷۴). 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 السبئی از نظر ابن حجر ثقة است اما در اواخر عمر دچار اختلاط حواس شد و در سال ۱۲۹ یا قبل از آن درگذشت (ابن حجر، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۷۳۹).

در روایات منقول از ابن ابی نجیح نام محمد بن اسحاق به چشم می‌خورد (ابن حنبل، بی تا، ج ۱: ۱۵۹، ج ۳: ۳۷۱ همچنین نک: ابن اسحاق از ابن ابی نجیح از عبدالله بن باباه در: بیهقی، بی تا، ج ۵: ۱۱۰). در یک مورد ابواسحاق از ابن ابی نجیح (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ ق، ج ۸: ۳۴۰) نقل کرده که اشتباه بوده و جای دیگر همین روایت به صورت 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، ۱۴۱۸ ق، ج ۲: ۲۶۲). نسائی عبدالله بن ابی نجیح را اهل تدلیس دانسته است (ابن حجر، بی تا: ۳۹). او منتسب به اهل قدر و اعتزال و از مجالسان عمرو بن عبید معتزلی دانسته شده است. بالین حال ابن مدینی او را در حدیث ثقة دانسته است (ذهبی، ۱۳۸۲ ق، ج ۲: ۵۱۵، ابن حجر، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۵۴۱).

بنا بر آنچه گذشت این طریق روایت اسماء نیز از نظر سندی مشکل دارد و ضعیف است. گزارش سوم از عبیدالله بن ابی زیاد:

روایت اول:

أخبرنا ... عن أبي حنيفة، قال: ثنا عبيدالله بن أبي زياد، عن أبي نجیح، 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 أفارقتة، قال: نعم. فلو كان شيئا يسبق القدر سبقته العين (ابونعيم، ۱۴۱۵ ق: ۱۸۱).

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 عبيدالله بن یزید آمده و به جای عبيدالله بن عمر هم عبدالله بن عمر آمده است (ابونعيم اصبهانی، ۱۴۱۵ ق: ۱۸۱). بر اساس جست و جویهای نگارنده در هیچ منبع دیگری روایت عبيدالله 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، ۱۴۰۲ ق، ج ۲: ۶۰۵)، اما منظور از ابن عمر کیست؟ عبدالله یا عبيدالله؟ در روایت مذکور عبيدالله آمده است. ابو نجیح تنها در همین منبع و تنها دو روایت را از عبيدالله بن عمر نقل کرده است. با مراجعه به سایر منابعی که از ابوحنیفه این گزارش را نقل کرده‌اند می‌بینیم که در آن منابع به جای عبيدالله، عبدالله آمده است (ابن حجر، الف، بی‌تا، ج ۲: ۲۳۵). از طرفی روایت ابونجیح از عبدالله بن عمر که به واسطه 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 عبيدالله.

روایت دوم:

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

بکر، و عبدالله بن جعفر بالعین، قال: استرقی لهما. وقال: إن کان شیء سابق القدر، لسبق العین (ابو نعیم اصبهانی، ۱۴۱۵ ق: ۱۸۲، با اندکی تفاوت در ابو نعیم اصبهانی، ۱۹۳۴ م: ۳۸۵، به اختصار: طبرانی، بی تا ج ۲۴: ۱۴۲).

عبدالله همین مضمون را از مجاهد از ابوهریره نیز گزارش کرده است. این روایت در ادامه بررسی می شود.

به جز عجلی که در کتاب معرفه الثقات از عبدالله بن ابی زیاد مکی نام برده است (عجلی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۱۱۰)، بقیه رجالیان اهل سنت مانند بخاری، نسائی، یحیی بن معین و عقیلی او را تضعیف کرده اند (بخاری، ۱۴۰۶ ق: ۷۶، نسائی، ۱۴۰۶ ق: ۲۰۵، عقیلی، ۱۴۱۸ ق: ۱۱۹). بر این اساس روایات او از نظر سندی ضعیف تلقی می شود.

گزارش چهارم از ابن جریج:

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

حدثنا ... عن ابن جریج 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، ۱۴۱۶ ق، ج ۴: ۳۲۷).

ابوالزبير محمد بن مسلم مکی از تابعان و مشهور به تدلیس است (ابن حجر، ب، بی تا: ۴۵). او دو کتاب از روایات جابر داشته است و آن ها را از جابر نقل می کرده ولی وقتی لیث از او سؤال می کند که آیا همه این روایات را از جابر شنیده ای پاسخ می دهد بخشی را شنیده ام ولی همه را شنیده ام (همان: ۵۹).

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

حدثنا ... عن بن جریج أخبرني عطاء (بن أبي رباح) عن أسماء بنت عميس أن النبي صلى الله عليه وسلم نظر إلى بنيتها بني جعفر فقال ما لي أجسامهم صارعة فقالت إن العين تسرع إليهم فأرقيهم قال بماذا فعرضت عليه كلاما ليس به بأس فقال أرقيهم (طبرانی، بی تا، ج ۲۴: ۱۴۲؛ با اختلافات اندک در ج ۲۵: ۴۳).

عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج (۸۰-۱۵۰ یا ۱۵۱ ق) از بزرگان حدیث اهل سنت است. او را ثقه، کثیرالحديث (ابن سعد، بی‌تا، ج ۵: ۴۹۲) و صحیح الحدیث به شمار آورده‌اند (ابن ابی 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 هم آمیخته است (ابن حبان، بی‌تا، ج ۱: ۹۲؛ ابن حجر، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۵۲۰؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰: ۴۰۴). عطاء بن ابی رباح در سال ۲۷ قمری در یمن زاده شده است. در سال ۳۸ هجری یا اندکی پس از آن 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، ۱۴۱۲ ق، ج ۴: ۵۸)، در حقیقت مربوط به اسماء بنت یزید بن سکن است (طبرانی، بی‌تا ج ۲۳: ۲۶)؛ 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 رسول الله إن العين لتسرع إلى بني جعفر فأسترقني لهم. قال: استرقني لهم، فلو كان شيء 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 گزارش شده که پیامبر ﷺ 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 رسول الله صلى الله عليه وسلم: لو قلت لشيء يسبق القدر لقلت العين تسبق القدر (ابن ابی عاصم، ۱۴۱۳ ق: ۱۳۵-۱۳۶).

محقق کتاب، با اینکه اذعان می‌کند که عبدالله بن ابی زیاد را نمی‌شناسد ولی حدیث را صحیح می‌داند چون شاهی 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 «عبدالله» است و نه «عبدالله»، در مسند ابوحنیفه نیز نام راوی عبدالله ثبت شده است (ابو نعیم اصفهانی، ۱۴۱۵ ق: ۱۸۲) و چنان‌که گذشت «عبدالله» 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 رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله! رأيت اتقاء نتقيه، ودواء نتداوى به ورقى نسترقى 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 به سختی محکم شده و حکم بدان شده و جز اجرای آن چیزی نمانده باشد (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲: ۴۶۹-۴۷۰، ترمذی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳: ۳۰۴، قاضی قضاعی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۳۵، وضعیت روایات این مضمون در منابع اهل سنت را بنگرید در: عجلونی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۴۰۳ و انتقال روایت به منابع شیعی در طبرسی، ۱۳۹۲ ق: ۲۶۸). همچنین درباره صدقه وارد شده که قضای مبرم را

دفع می‌کند و بر عمر می‌افزاید (ترمذی، ۱۴۰۳ ق، همان، فقه الرضا: ۳۴۷، تأویل مختلف الحدیث: ۱۹۰، سیوطی، ۱۴۰۱ 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؛ از این رو، دعا بر چشم بد نیز غالب می‌شود.

مهم‌ترین عامل مرگ و میر

در برخی از گزارش‌ها چشم‌زخم اصلی‌ترین عامل مرگ و میر مسلمان‌ها دانسته شده است.

چشم‌گورکن

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 العين حق، وأنها تدخل الجمل والثور التنور» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۰: ۱۷). این نقل در مصباح و هیچ منبع دیگری یافت نشد و احتمالاً 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 عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «العين حق لتورد الرجل القبر و الجمل القدر و إن أكثر هلاك أمتي في العين» (ابن کثیر، ۱۴۱۲ ق، ج ۴: ۴۳۹، با اختلافاتی اندک در: قاضی قضاعی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۱۴۰).

ابن حبان درباره علی بن ابی‌علی الهاشمی الهی 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

(ابن حبان، بی تا 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 به عنوان نمونه‌ای از روایات ضعیف او گزارش کرده‌اند (ابن عدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ۱۸۴-۱۸۵، ذهبی، ۱۳۸۲ ق، ج ۳: ۱۴۷-۱۴۸) بر این اساس سند این روایت ضعیف است.

سند دوم:

ابن کثیر با سند خود چنین آورده:

شعیب بن آیوب عن معاوية بن هشام عن سفیان عن محمد بن المنکدر عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «قد تدخل الرجل العين في القبر وتدخل الجمل القدر» (ابن کثیر، ۱۴۱۲ ق، ج ۴: ۴۳۹، با اندکی تفاوت در: قاضی قضاعی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۱۴۰).

ابن کثیر ادعا می‌کند که همه رجال این سند از ثقات هستند (ابن کثیر، ۱۴۱۲ ق، همان) اما خطیب بغدادی درباره شعیب بن آیوب بن رزیک، أبو بکر الصریفینی می‌نویسد: او از اهل واسط است و از افرادی از جمله معاویه بن هشام روایت کرده است در ادامه به عنوان 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 ثقة می‌دانسته ولی خطیب از ابو داود سلیمان بن اشعث نقل کرده که می‌گفته من از خدا می‌ترسم که از شعیب بن آیوب صریفینی روایت نقل کنم. شعیب مدتی قضاوت جندی شاپور را بر عهده داشته است و در سال ۲۶۱ ق از دنیا رفته است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ ق، ج ۹: ۲۴۴-۲۴۵).

ابن عدی درباره معاویه بن هشام القصار کوفی 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

او اشاره کرده و در نهایت می‌نویسد: «وقد أغرب عن الثوري بأشياء وأرجو أنه لا بأس به؛ او از ثوری روایت‌هایی را به صورت متفرد نقل کرده» (که دیگران نقل نکرده‌اند) و امیدوارم که ایرادی به او وارد نباشد (ابن عدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۶: ۴۰۷-۴۰۸).

سند این روایت نیز با توجه به آنچه گذشت ضعیف است. عجلونی می‌نویسد: بخش «العين حق» را محدثین به اتفاق از ابوهریره نقل کرده‌اند اما بخش اضافه آن ضعیف است (عجلونی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۷۶-۷۷). شعیب در نقل این بخش متفرد است و به او توصیه شده که از نقل این بخش اضافه بایستد و او نیز چنین کرده است (عجلونی، همان، فتنی، بی‌تا: ۲۰۷، مناوی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴: ۵۲۲).

این بخش از روایت احتمالا اقتباسی از گزارش هشام کلبی از افراد شور چشمی است که ادعا شده 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 ۵۵، زمستان ۱۴۰۲: ۱۸۱-۲۱۳).

علت نیمی از مرگ‌ها

حدثنا عن علي بن عروة عن عبد الملك عن داود بن أبي عاصم عن أسماء بنت عميس قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نصف ما يحفر لأمتي من القبور من العين (طبرانی، بی‌تا، ج ۲۴: ۱۵۵).

هیثمی می‌نویسد: «و فيه علي بن عروة الدمشقي و هو كذاب» (هیثمی، ۱۴۰۸ ق، ج ۵: ۱۰۶). عجلونی نیز علی بن عروه را کذاب می‌داند (عجلونی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۱۶۵).

این روایت را تنها طبرانی نقل کرده و دیگران نیز از او گزارش کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۱ ق، ج ۲: ۶۷۴؛ متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۶: ۷۴۶). العینی می‌نویسد: «وفي كتاب ابن أبي عاصم من طريق صعبة: أكثر ما يحفر لأمتي من القبور العين» (العینی، بی‌تا، ج ۲۱: ۲۶۶) منبع و سند دیگری برای این روایت یافت نشد.

مناوی راه حل تعارض این روایت با روایت «ثلث منایا 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

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، ۱۴۱۵ ق، ج ۶: ۳۶۸).

علت یک سوم مرگ‌ها

انس از رسول خدا نقل کرده که فرمود: «یک سوم مرگ‌های امت من از چشم بد است». و روی الحکیم عن انس قال: قال رسول الله (ص): أفلا استرقيتم لها (له) فإن ثلث منايا أمتي من العين (صالحی شامی، بی تا، ج ۱۲: ۱۶۶؛ سیوطی، ۱۴۰۱ ق، ج ۱: ۱۹۶).

سند و منبع کهن تری برای روایت یافت نشد.

علت اکثر مرگ‌ها

در طب الاثمه  گزارشی به این شکل آمده:

عن محمد بن میمون المکی، عن عثمان بن عیسی، عن الحسین بن المختار، عن صفوان الجمال عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: لو نبش لكم عن القبور لرأيتم أن أكثر موتاكم بالعين، لأن العين حق، إلا أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: العين حق، فمن أعجب له من أخيه شيء فليذكر الله في ذلك، فإنه إذا ذكر الله لم يضربه (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 الاثمه  کتاب معتبری نیست و اشکالات متعددی بر آن وارد است (دراین باره نک: اثباتی، منبع شناسی و اعتبارسنجی دعاهاى طبى: ۱۶ - ۱۷). بخش اول روایت که دلالت بر دایره گسترده تأثیر چشم زخم دارد نیز تنها در همین منبع آمده است.

ابوبکر محمد بن میمون مکی الخياط (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، بی تا، ج ۲: ۸۳۹، ابن خزیمه، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۱۴۲). ذهبی نام او را در کتاب الضعفاء آورده و ابو حاتم می‌نویسد: «امی مغفل، روی

حدیث باطلا» و نسائی او را با عبارت «لیس بقوی» تضعیف کرده، تنها ابن حبان که متساهل است نامش را در ثقات آورده است (ذهبی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲: ۳۸۱، همو، ۱۳۸۲ ق، ج ۴: ۵۳).

عثمان بن عیسی عامری کلابی روایی، از وکلای امام کاظم علیه السلام بود که امامت امام رضا علیه السلام را قبول نکرد و از سران واقفه به شمار می‌رود (نجاشی، ۱۴۱۶ ق: ۲۰۰). شیخ طوسی حسین بن مختار را نیز در زمره واقفه نام برده است (طوسی، ۱۴۱۵ ق: ۳۳۴). درباره توثیق یا تضعیف او اختلاف نظر وجود دارد (نمازی، ۱۴۱۲ 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 حبیب بن سهل بن قیس، جدہ ضجیع 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 ۴: ۳۶۰). بزار «بالأنفس» را به «بالعین» معنا کرده است (نک: بخاری، همان، هیشمی، ۱۴۰۸ ق، ج ۵: ۱۰۶). 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 العین» (ابن ابی عاصم، ۱۴۱۳ ق: ۱۳۶). در گزارش ابو داود با همین سند چنین آمده: «جل من يموت من أمتي بعد قضاء الله و كتابه و قدره بالأنفس يعني بالعین» (طیالسی، بی‌تا: ۲۴۲). ابن عدی با سه سند این روایت را از طالب نقل کرده است که در یکی از آن‌ها به جای عبدالرحمن بن جابر نام محمد بن جابر آمده است (عدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴: ۱۲۰). دیگران نیز این روایت را به همین صورت از طالب بن حبیب نقل کرده‌اند. هیشمی می‌نویسد: رجال این روایت صحیح هستند جز طالب که ثقة است (هیشمی، ۱۴۰۸ ق، ج ۵: ۱۰۶). ابن ابی عاصم هم سند را حسن می‌داند (ابن ابی عاصم، ۱۴۱۳ ق: ۱۳۶) اما بخاری درباره طالب بن حبیب می‌نویسد: «فيه نظر» (بخاری، بی‌تا، ج ۴: ۳۶۰) و عقیلی نام او را در زمره ضعفاء آورده است (عقیلی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲: ۲۳۱) بر این اساس روایت ضعیف است.

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

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

مناوی در شرح این روایت می گوید: این امت به خاطر یقین بر سایر امت ها برتری دارد. این امت خود را از تمایلات گوناگون حفظ کرده ولی به آفت چشم زخم مبتلا شده اند و هرگاه کسی با دیده غفلت بنگرد اثر چشم بد او بیشتر خواهد بود. خدای که امت را به یقین فضیلت داده دوست ندارد که آن ها به دیده غفلت بنگرند تا نعمتی را که خدا به آن ها داده از بین برود.

(مناوی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۱۰۳)

به نظر نمی رسد پاسخ مناوی قانع کننده باشد.

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

عن الرضا علیه السلام قال أكثر من يموت من موالينا بالبطن الذريع (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج

۳: ۱۱۲). بیشتر افرادی که از (دوستان) شیعیان ما می میرند به خاطر اسهال شدید از

دنیا می روند.

قال الصادق علیه السلام: «إن أعداءنا يموتون بالطاعون و أنتم تموتون بعلة البطون، ألا انها علامة فيكم يا معشر الشيعة». دشمنان ما عمدتاً به سبب طاعون می میرند، شما شیعیان ما بعلت شکم ها می میرید، بدانید که این خود علامتی است برای شما ای شیعیان (صدوق، بی تا، ج ۱: ۱۸۹).

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

روایات دیگری علت بیشتر مرگ و میرها را گناهان می دانند.

عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: من يموت بالذنوب أكثر ممن يموت بالآجال، و من يعيش بالإحسان أكثر ممن يعيش بالأعمار. کسانی که به وسیله 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، ۱۴۱۴، ق: ۳۰۵).

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 دوری کنیم 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، ۱۳۹۶ ش: ۹۶). 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 صلی الله علیه و آله نقل کرده که: «العين حق تستنزل الحالق» (سید رضی، بی‌تا، ۳۶۷ - ۳۶۹؛ با اندکی اختلاف در مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۰: ۱۷). 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 به احتمال بسیار، از منابع سنی استفاده کرده است.

روایت ابن عباس

حدثنا ... سفیان عن رجل عن جابر بن زید عن ابن عباس عن النبي صلی الله علیه وسلم قال: العين حق تستنزل الحالق (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۴، با اندکی اختلاف در: طبرانی، ج ۱۲: ۱۴۲).

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

حاکم نیشابوری ادعا می کند که این حدیث صحیح الاسناد است، ولی با این بخش زیاده (تستئزل الحالق) در صحیحین نیامده است (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۴: ۲۱۵). ابن کثیر این روایت را غریب می داند (ابن کثیر، ۱۴۱۲ ق، ج ۴: ۴۳۷).

هیثمی فقط بخش نخست روایت «العين حق» را صحیح می داند. او اشاره می کند که ابو حاتم درباره دؤید البصری گفته است «لین» و بقیه رجال سند ثقه هستند (هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۵: ۱۰۷). دؤید 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، بی تا ج ۳: ۲۵۱).

جابر بن زید (۲۱-۹۳ ق) از محدثان مشهور است که اهل سنت او را توثیق کرده اند اما از بزرگان اباضیه است و آنها او را اصل و اساس مذهب خود می دانند (ابن حجر، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۳۴؛ زرکلی، ۱۹۸۰ م، ج ۲: ۱۰۴). 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 رسول الله صلى الله عليه وسلم ان العين لتولغ الرجل باذن الله حتى يصعد حلقا ثم يتردى منه؛ چشم باعث می شود که فرد به اذن خدا بالا رود تا نوک قله (موفقیت و کامیابی) آنگاه آن را برمی گرداند (ابن حنبل، بی تا: 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 رسول الله صلى الله عليه وسلم ان العين لتولغ الرجل باذن الله يتصعد حلقا ثم يتردى منه (ابن حنبل، بی تا: ج ۵: ۱۶۷).

هیثمی این روایت را به صورت «لتولغ» از احمد و بزار نقل کرده و رجال، احمد را ثقه می داند (هیثمی، ۱۴۰۸ ق، ج ۵: ۱۰۶). ابن کثیر و ابن عدی روایت را با اندکی اختلاف در

متن و سند نقل کرده‌اند. ابن کثیر اسناد روایت را غریب می‌داند و اشاره می‌کند که محدثان آن را نقل نکرده‌اند (اسناد غریب و لم یخرجوه، ابن کثیر، ۱۴۱۲ ق، ج ۴: ۴۳۷؛ ابن عدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۱۰۴).

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، بی تا: 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 با اینکه 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 عمدتاً 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: ۱۴۷، 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 ایها الذین آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم» (حجرات: ۱۲)، ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از بسیاری از گمان‌ها پرهیزید، چراکه بعضی از گمان‌ها گناه است.

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	صحاحی	متن حدیث	اعتبار
۱ الف	صحیح مسلم	ابن عباس	العين حق ولو كان شيء سابق القدر سبقته العين واذا استغسلتم فاغسلوا	صحیح
۱ ب	المصنف المصنفي	-----	العين حق، ولو كان شيء يسبق القدر سبقته العين، واذا استغسل أحدكم فليغتسل	صحیح
۱ ج	ابونعیم	ابن عباس	العين حق واذا استغسلتم فاغسلوا	ضعیف
۲ الف	ترمذی	اسماء	قالت يا رسول الله إن ولد جعفر تسرع إليهم العين أفأسترق لهم؟ قال: نعم فإنه لو كان شيء سابق القدر لسبقته العين	ضعیف
۲ ب	ابن ابی شیبہ، ابونعیم، ابونعیم	اسماء	قلت: يا رسول الله! إن العين تسرع إلى بني جعفر، فأسترق لهم؟ قال: نعم، فلو قلت لشيء يسبق القدر، قلت: إن العين تسبقه ان 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 أفارقتك، قال: نعم فلو كان شيئاً يسبق القدر سبقته العين	ضعیف
۲ د	ابو نعیم طبرانی	اسماء	أنها أتت النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله إن الناس يصلون بني أخيك محمد بن أبي بكر، وعبد الله بن جعفر بالعين، قال: استرق ليهما. وقال: إن كان شيء سابق القدر، لسبق العين	ضعیف
۲ هـ	طحاوی	اسماء	أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأسماء بنت عميس مالي أرى أجسام بني أخي تحيفة صارعة أنصبهم الحاجة قالت لا ولكن العين تسرع إليهم فأرقهم قال بماذا فعرضت عليه كلاماً لا بأس به فقال أرقهم	ضعیف
۲ و	طبرانی	اسماء	أن النبي صلى الله عليه وسلم نظر إلى بنها بني جعفر فقال ما لي أجسامهم صارعة فقالت إن العين تسرع إليهم فأرقهم قال بماذا فعرضت عليه كلاماً ليس به بأس فقال أرقهم	ضعیف
۲ ز	ذهبی	اسماء	أن أسماء بنت عميس قالت: يا رسول الله إن العين لتسرع إلى بني جعفر فأسترق لهم، قال: استرق ليهم، فلو كان شيء يسبق القدر لسبقته العين	ضعیف
۳	ابن ابی عاصم	ابوهريره	قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لو قلت لشيء يسبق القدر لقلت العين تسبق القدر	ضعیف
۴ الف	ابن کثیر، قاضي قضای	جابر بن عبد الله	العين حق لتورد الرجل القبر والجمال القدر وإن أكثر هلاك أمتي في العين	ضعیف
۴ ب	ابن کثیر، قاضي قضای	جابر بن عبد الله	قد تدخل الرجل العين في القبر وتدخل الجمل القدر	ضعیف
۵	طبرانی	اسماء	سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نصف ما يحفر لأمتي من القبور من العين	ضعیف
۶	روی الحکیم	انس	أفلا استرقيتم لها (له) فإن ثلث منها أمتي من العين	ضعیف
۷	ابن بسطام	امام صادق(ع)	لو نبش لكم عن القبور لرأيتم أن أكثر موتاكم بالعين، لأن العين حق،	ضعیف
۸	بخاری	جابر	أكثر من يموت من أمتي بالأنفُس بعد كتاب الله	ضعیف
۹	ابن حنبل	ابن عباس	العين حق تستزل العالق	ضعیف
۱۰	ابن حنبل	ابوذر	ان العين لتولغ الرجل ياذن الله حتى يصعد حالقا ثم يتردى منه	ضعیف

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 از نظر 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 فرزندان به چشم‌زخم، ضعیف است.
۴. روایاتی که چشم‌زخم را مهم‌ترین عامل مرگ‌ومیر مسلمانان می‌دانند، از نظر سندی ضعیف و از نظر 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 فرو ریختن قله‌ها تشبیه شده است، از نظر سندی ضعیف‌اند.
۶. در مجموع ده روایت در این موضوع گزارش شده است. به ابن عباس، اسماء و جابر هر کدام دو روایت منتسب شده است. از امام صادق علیه السلام، ابوهریره، انس و ابوذر نیز یک روایت گزارش شده 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.

منابع

- ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن. (۱۳۷۱). *الجرح و التعديل*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). *عوالی اللئالی*. قم: بی نا.
- ابن ابی شیبہ، 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 الاثمه*. قم: انتشارات رضی.
- ابن حبان بستی، محمد. (بی تا). *کتاب المجروحین*. تحقیق: محمود ابراهیم زاید، مکان نشر: بی نا.
- ابن حبان بستی، محمد. (۱۴۱۴ ق). *صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان*. تحقیق: شعیب الارنؤوط. مؤسسه الرسالہ. الطبعة الثانية. مکان نشر: بی نا.
- 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. (بی تا الف). *الدرايه فی تخریج احادیث الهدایه*. بیروت: دار المعرفه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (بی تا ب). *طبقات المدلسین*. عمان: مکتبه المنار.
- ابن حنبل، احمد. (بی تا). *المسند*. بیروت: دار صادر.
- ابن خزیمه، محمد بن اسحاق. (۱۴۱۲ ق). *الصحيح*. مکان نشر: المکتب الاسلامی.
- ابن سعد، محمد. (بی تا). *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. (بی تا). *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 اصبهان*. لیدن: بریل.

- ابو نعیم اصبهانی، احمد بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق). مسند/ابی حنیفه. ریاض: مکتبه 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 شور چشمی (چشم‌زخم) در قرآن و روایات. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۶ (۲)، ۶۷-۹۰.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (بی‌تا). التاریخ الکبیر. دیار بکر: المکتبه 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: دار الفکر.
- 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: جامعه 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 السنه. جدّه: دارالقبله.
- ذهبی، شمس‌الدین. (۱۴۱۸ ق). المغنی فی الضعفاء. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ذهبی، شمس‌الدین. (بی‌تا). تذکره الحفاظ. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- زرکلی، خیرالدین. (۱۹۸۰ م). /الأعلام. بیروت: دار العلم للملایین.
- سید رضی، محمد بن حسین. (بی تا). مجازات النبویه. تحقیق: طه محمد الزینی. قم: مکتبه بصیرتی.
- شهرستانی، سید علی. (۱۴۲۰ ق). وضوء النبی. بیروت: بئر العبد.
- سیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۱ ق). جامع الصغیر. بیروت: دار الفکر.
- صالحی شامی، محمد بن یوسف. (بی تا). سبل الهدی والرشاد فی سیره خیر العباد. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- صدوق، محمد بن علی. (بی تا). من لا یحضره الفقیه. قم: نشر اسلامی.
- صنعانی، عبدالرزاق. (بی تا). /المصنف. تحقیق: حبیب الرحمن الأعظمی. بی جا: بی نا.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (بی تا). /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 الآثار. 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). /مالی. قم: دار الثقافه.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۵ ق). رجال. قم: نشر اسلامی.
- طیالسی، سلیمان بن داود. (بی تا). /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). معرفه الثقات. مدینه: مکتبه الدار.
- عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۲ ق). تصحیفات المحدثین. قاهره: المطبعه العربیه الحدیثه.
- عقیلی، محمد بن عمرو. (۱۴۱۸ ق). /الضعفاء الکبیر. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- علی نژاد عمران، روح الله. (۱۳۹۹). بازشناسی حقانیت چشم زخم از منظر قرآن، روایات و دانش پزشکی. مجله قرآن و طب، (۳).
- العینی، محمود بن احمد. (بی تا). عمده القاری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فتنی، محمد طاهر بن علی. (بی‌تا). *تذکره 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 إحياء 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 القدير 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 الحديث*. 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-Muṣannaḡ*. 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 Raḏī. [In Arabic]
 Ibn Ḥibbān al-Bustī, M. (n.d.). *Kitāb al-Majrūḥīn*. Edited by M. I. Zāyid. [n.p.]: [n.p.]. [In Arabic]

- Ibn Hibbān al-Bustī, M. (1993). *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān bi-Tartīb Ibn Balbān*. Edited by S. al-Arna'ūt. 2nd ed. [n.p.]: Mu'assasat al-Risālah. [In Arabic]
- Ibn Hajar al-'Asqalānī, A. (1983). *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Hajar al-'Asqalānī, A. (1994). *Taqrīb al-Tahdhīb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Hajar al-'Asqalānī, A. (n.d.). *al-Dirāyah fī Takhrīj Aḥādīth al-Hidāyah*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Ibn Hajar 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. *Tahqīqāt-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]

- 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-'Itidāl*. 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-Ḥuffāz*. Beirut: Dār Ihya' 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]
- Ṣāliḥ 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-Muṣannaḡ*. Edited by Ḥ. al-R. al-A'zamī. [n.p.]: [n.p.]. [In Arabic]
- Ṭabarānī, S. (n.d.). *al-Mu'jam al-Kabīr*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Ṭabrisī, Ḥ. (1972). *Makārim al-Akhlāq*. Qom: Manshūrāt al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
- Ṭahāwī, A. (1995). *Sharḥ Ma'ānī al-Āthār*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1988). *al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ihya' 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]

- '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 Tibb*, (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-Muwatta'a*. 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). *Bihār 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 *Dānishnāmeḥ-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 Jāvid. [In Persian]
- Haythamī, N. (1987). *Majma' al-Zawā'id*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]