

Sahar as Morning: A Re-examination of Textual Evidence in the Qur'an, Hadith, and Early Usage

Hamed Khani (Farhang Mehrvash)

Associate Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Civilization and World Studies, Go. C., Islamic Azad University, Gorgan, Iran.

Hamed.Khani@IAU.ac.ir / <https://orcid.org/0000-0003-2982-6239>

*Scientific
article*

Received

2025-02-25

Accepted

2025-05-24

Keywords

Sahar
(Pre-dawn),
True Dawn
(al-Fajr al-Sadiq),
False Dawn
(al-Fajr al-Kadhib),
Fasting,
History of
Concepts,
Dhu al-Shara,
History of Wine.

Abstract: Since ancient times, in Islamic culture, *Sahar* (the pre-dawn period) has evoked the image of waking during the nights of Ramadan for the *Suhoor* meal in the final moments of the night, and preparing for the day of fasting that begins with the end of *Sahar* and the Fajr call to prayer. Furthermore, *Sahar* holds significant ritual value; even beyond Ramadan, it is recognized as a time when supplications are answered, and various acts of worship are performed. This raises the question of how the Muslim conception of *Sahar* has transformed over time, and how the concept of *Sahar* and its associated ideas have changed. This question gains importance because, in early classical Islamic exegetical sources, some Qur'anic uses of *Sahar* are linked not to the end of the night, but to the rising of dawn (*Fajr*) and the time thereafter. As a first step in studying the conceptual history of *Sahar*, the hypothesis of this study is that until the late first century AH, *Sahar* was understood not as the final part of the night, but as synonymous with the dawn (*Fajr*) and the beginning of morning, referring to the period after the Fajr call to prayer until sunrise. The exclusive denotation of *Sahar* as a time *before* the Fajr prayer likely developed gradually in later periods of Islamic culture. This study focuses on evidence supporting this hypothesis, while the analysis of contradictory evidence will be the subject of a separate study. If this hypothesis proves acceptable, it would necessitate reinterpreting the meaning of *Sahar* in certain surviving reports from the first century AH and revising our understanding of several Islamic traditions.

DOI:

[10.22051/tqh.2025.50422.4363](https://doi.org/10.22051/tqh.2025.50422.4363)

publisher

Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran.



سحر به مثابه صبح؛ بازخوانی دلالت‌های متنی در قرآن، حدیث و

کاربردهای کهن

حامد خانی (فرهنگ مهروش)

دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده تمدن و مطالعات جهان، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان،

ایران. Hamed.Khani@IAU.ac.ir / <https://orcid.org/0000-0003-2982-6239>

چکیده: سحرگاه از گذشته‌های دور در فرهنگ اسلامی تداعی‌گر

بیداری‌های شبانه ماه رمضان برای خوردن سحری در آخرین زمان باقی‌مانده از شب و آماده‌شدن برای روزه‌داری روزی است که با پایان سحر و اذان صبح آغاز می‌شود. افزون‌براین، سحر ارزش آیینی بالایی نیز دارد و فراتر از ماه رمضان هم آن را به مثابه ساعت استجاب دعا می‌شناسند و عبادات مختلفی را در آن پی می‌گیرند. جا دارد پرسیده شود که در گذر زمان انگاره مسلمانان از سحر دچار چه تحولاتی شده، و مفهوم سحر و دیگر مفاهیمی که با آن تداعی می‌شوند چه تغییراتی پیدا کرده است؟ این پرسش از آن رو اهمیت پیدا می‌کند که در منابع تفسیری کهن اسلامی برخی کاربردهای قرآنی سحر نه با پایان شب که با طلوع فجر و زمانی بعد از آن پیوند می‌خورند. فرضیه مطالعه پیش‌رو به مثابه گام نخست از مطالعه تاریخ انگاره سحر، آن است که سحر تا اواخر سده نخست هجری نه همچون بخش پایانی شب، که مترادف با طلوع فجر و آغاز صبح شناخته می‌شده و بر زمان‌هایی بعد از اذان صبح تا طلوع آفتاب دلالت می‌کرده است. دلالت انحصاری سحر بر زمانی پیش از اذان صبح احتمالاً به تدریج در ادوار متأخرتر فرهنگ اسلامی شکل گرفته است. نقطه تمرکز این مطالعه روی شواهد هم‌سو با فرضیه یادشده است و تحلیل شواهد ناهم‌سو با آن موضوع مطالعه دیگری خواهد بود. هرگاه فرضیه یادشده پذیرفتنی باشد، لازم خواهد آمد که مدلول سحر در برخی گزارش‌های بازمانده از سده نخست هجری متفاوت انگاشته شود و درک ما از برخی روایات اسلامی بازنگری و تعدیل گردد.

صص

۶۱-۱۰۱

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳-۱۲-۰۷

پذیرش:

۱۴۰۴-۰۳-۰۳

کلیدواژه‌ها:

سحر،
فجر صادق،
فجر کاذب،
روزه،
تاریخ انگاره‌ها،
ذوالشری،
تاریخ شراب.

[10.22051/tqh.2025.50422.4363](https://doi.org/10.22051/tqh.2025.50422.4363)

DOI

دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

ناشر



۱. درآمد

در سه آیه از قرآن کریم به سحرگاه اشاره می‌شود. از این سه، در دو مورد سخن از فضیلت استغفار («وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ» آل عمران: ۱۷)؛ «وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ» الذاریات: ۱۸)، و در یک مورد («نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحْرِ» القمر: ۳۴) هم سخن از نجات خاندان لوط نبی^(ع) در سحر است. سحرگاه را در فرهنگ اسلامی از دیرباز هم چون بخش پایانی شب و زمانی پیش از طلوع فجر صادق شناسانده‌اند.^۱ گاه گفته‌اند سحرگاه بازه‌ای زمانی است که تنها یک پایانه‌اش یعنی طلوع سپیده‌دمان معلوم است و حدود زمانی آن از دیگر سو دانسته نیست (صاحب‌جواهر، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۱۹۹). باین حال، مشهور آن است که سحر زمانی در حدود یک ششم (ثعلبی، ۱۴۳۶، ج ۲۴، ص ۵۲۲) یا یک سوم (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴۱۲) از پایان شب را دربر می‌گیرد.

بر پایه شواهد مختلف، جای تردید نیست که مراد از پایان شب همان طلوع فجر است (شیبانی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۴۸، «... فِي آخِرِ اللَّيْلِ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ»). نظر مشهور در میان مسلمانان در طول تاریخ این بوده که سحر زمانی پیش از طلوع فجر، و همچنین آخرین مقطع در بازه زمانی شب است. همین درک از بازه زمانی سحر تا دوران معاصر هم امتداد یافته و شهرتش را حفظ کرده است.^۲

شهرت سحر همچون پایانه شب نه تنها سبب شده است اشارات قرآنی یادشده به استغفار سحرگاهی بر عبادت و نماز شبانه پیش از طلوع فجر حمل شود^۳، بلکه در نتیجه این شهرت، هر جا هم که سخن از وقوع امری در سحرگاهان می‌رود این را مُسَلَّم و مفروض انگاشته‌اند که مراد وقوع آن در بخش پایانی شب است. به تبع

۱. برای نمونه از تصریح به شهرت این معنا نک ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۶، ص ۱۶۳؛ جصاص، ۱۴۳۱، ج ۷، ص ۴۵۱؛ غزالی، بی تا، ج ۱، ص ۳۶۰، «فَبَلِّ الصُّبْحِ وَقْتَ السَّحْرِ».

۲. برای نمونه از تصریحات معاصران به شهرت همین تلقی که سحر زمانی در پایان شب و پیش از آغاز صبح است، نک موسوعه الفقه الاسلامی، ۱۹۶۶، ج ۱۵، ص ۱۹۱، «السَّحْرُ وَ هُوَ التُّلْتُ الْأَخِيرُ مِنَ اللَّيْلِ»؛ الموسوعة الفقهية، ۱۴۰۴، ج ۲۴، ص ۲۶۹، «وَالسَّحْرُ يَفْتَحَتَيْنِ: أَحْزُ اللَّيْلِ قُبَيْلَ الصُّبْحِ»؛ نجار، ۲۰۲۳، ج ۲۳، ص ۵۰۶، «السَّحْرُ، وَ هُوَ: مِنْ نِصْفِ اللَّيْلِ إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ»؛ برای بازتاب همین درک کهن در ادبیات فارسی نک دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۱۳۴۹۲، «سَحْر: وقت آخر شب و زمان پیش از صبح».

۳. برای نمونه نک جرجانی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۵۹۲؛ ابواسحاق شیرازی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۰.

محققان معاصر فرهنگ اسلامی نیز همین دیدگاه را پذیرفته‌اند. مثلاً برخی از ایشان در سخن از اوقات مختلف شبانه‌روز در گاه‌نگاری قوم عرب، وقت سحرگاه را در همین بازه زمانی مشهور گنجانده‌اند (نک: Günter, 2001, 503-504). این در حالی است که سحر به مثابه نام یک زمان مشخص در شماری از نام‌بری‌های کهن اوقات شبانه‌روز یاد نمی‌شود.^۱

۲. بیان مسئله

برخلاف شهرت انطباق سحر بر پایان شب در فرهنگ اسلامی، گزارش‌هایی نیز می‌توان یافت که سحرگاه را مترادف با سپیده‌دمان و طلوع فجر می‌نمایانند. برای نمونه، در بحث از اشارات قرآنی به نجات سحرگاهی خاندان لوط^(ع)، برخی مفسران مسلمان تعبیر سحر در این آیه را بر "بکرة" یعنی صبح زود حمل کرده‌اند (فراء، بی‌تا، ص ۱۳۵).^۲ این درک از معنای سحر خاصه از آن‌رو تأمل برانگیز به نظر می‌رسد که برپایه عهد عتیق نیز نجات لوط^(ع) هم‌زمان با صبح و آغاز روز جدید روی داده است (پیدایش، ۱۹: ۱۵).

مطالعات زبان‌شناسانه معاصر نیز نشان می‌دهد که در زبان‌های سامی مختلف معمولاً می‌توان کاربرد کلمه سحر و هم‌ریشه‌های آن را به معنای سپیده‌دم و روشنایی آن، یعنی طلوع فجر و نه زمانی پیش‌تر، بازیافت (Arafa, 1988, 113; Zammit, 2002, 217). البته، برخی مفسران عهد عتیق و زبان‌شناسان گفته‌اند ریشه عربی "س ح ر" و موارد مشابه آن مثل "ش ح ر" در زبان‌های مختلف سامی بر معنای تاریکی نیز دلالت می‌کند. برخی لغویان اواخر سده ۱۹م در مقام توجیه دو معنای متعارض ریشه، به اشتراک لفظی سحر/ش ح ر در معنای "تاریکی" گراییده (برای نمونه، نک: Gesenius, 1851, DCCCXV)، یا حتی کاربرد کهن‌تر آن را در معنای تاریک‌شدن دانسته‌اند (Strong, 1890, no. H 7835). با این حال، برخی محققان در سال‌های اخیر این تحلیل را مردود شناخته‌اند با این استدلال که واژه سحر در

۱. نک نویری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۴۷؛ قلقشندی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۴-۳۸۵.

۲. برای دلالت بکرة بر روشنایی آغاز روز، نک یحیی بن سلام، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۳۲.

زبان‌های سامی خودش مبدأ اشتقاق بوده و معنایش را از مصدری دیگر نگرفته است که مبدأ اشتقاق آن واقع شود. (نک: Sutton, 2017, 2).

با پذیرش دلالت سحر بر سپیده‌دم در زبان‌های مختلف سامی باید انتظار داشته باشیم که در دوره‌ای از تاریخ فرهنگ عربی نیز احتمالاً سحر به معنای زمان طلوع صبح‌دم، و نه وقتی پیش از آن، شناخته می‌شده است. براین پایه، جا دارد پرسیم آیا کاربرد سحر برای بخش پایانی شب، ریشه در فرهنگ اسلامی دارد؛ یا نتیجه تحوُّلی کهن در دوره پیش از اسلام یا حتی گذشته‌های دُور فرهنگ عربی است. مطالعه کنونی با هدف بررسی همین مسئله صورت می‌گیرد. می‌خواهیم بدانیم که:

اولاً، تعبیر سحر در فرهنگ اقوام کهن سامی بر چه معنایی دلالت می‌کند؛ ثانیاً، این تعبیر معنای خود را در فرهنگ اقوام سامی مختلف در چه بستر فرهنگی و در پیوند با چه معانی دینی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی پیدا کرده است؛ ثالثاً، در فرهنگ عربی و اسلامی چه شواهدی هم‌سو با کاربردهای تعبیر در دیگر فرهنگ‌های سامی کهن می‌توان باز یافت؛ و رابعاً، آیا می‌توان فرضیه تحول معنای سحر در فرهنگ عربی - اسلامی را پذیرفت؟

در کوشش برای پاسخ به این پرسش‌ها، نخست معنای سحر و خاصه دلالت‌های زمانی آن در فرهنگ‌های باستانی اقوام مختلف سامی را بازمی‌جویم. سپس شواهد بازمانده از فرهنگ عربی در دورانی نزدیک به ظهور اسلام را مرور می‌کنیم. سپس در سخن از فرهنگ عربی و اسلامی خواهیم کوشید با مرور و دسته‌بندی شواهد بازمانده از ادوار مختلف دریابیم چه شواهدی به نفع یک‌چنین تحوُّلی می‌توان یافت. بی‌تردید محتمل است که در دوران اسلامی شواهدی ناهم‌سو با وقوع چنین تحوُّلی پیدا شوند. با این حال، در مطالعه کنونی صرفاً روی آن شواهدی تمرکز خواهیم کرد که می‌توانند بالقوه بر تشابه معنای سحر در فرهنگ اسلامی و دیگر فرهنگ‌های باستانی مورد بحث دلالت کنند. شواهد ناهم‌سو با فرضیه مطالعه نیز البته اندک نیستند و بررسی آن‌ها موضوع کاوشی جداگانه است. پیش از مرور همه شواهد هم‌سو و ناهم‌سو نیز نباید عجولانه سخنی درباره تحول انگاره سحر در فرهنگ اسلامی گفت.

۳. انگاره سحر در فرهنگ‌های مختلف سامی

شواهد حاکی از آن است که در فرهنگ اقوام سامی پیوندی آشکار میان سحر با طلوع صبح احساس می‌شده است. سحر در فرهنگ‌های مختلف سامی به مثابه دوران گذار از شب تاریک به روز روشن تلقی می‌شده، و با یادآوری پیدایی نور از میان انبوه تاریکی، معنای نمادینی چند مثل زایش دوباره، پاک‌شدگی و امیدواری را تداعی می‌کرده است (نک: Kraus, 1986, 114; Botha, 2009, 13).

۳-۱. معنای نمادین سحر

سحر در عهد عتیق با تعبیر "سحر" یاد می‌شود و یادآور پیمان رحمت خدا با انسان است؛ پیمانی که با طلوع هر صبح فرصتی تازه برای شروع دوباره و بازسازی، بخشودگی، دریافت حمایت از خدا و رهایی به انسان می‌بخشد (برای نمونه، نک: عهد عتیق، مراثی، ۳: ۲۲-۲۳).^۲

همین معناهای نمادین سبب شده است که در دین یهود برای وقت سحرگاه آیین‌هایی عبادی تجویز شود. اشاره به این آیین‌ها و ارزش این که افراد با اشتیاق به خدا روی آورند را می‌توان در عباراتی از عهد عتیق بازجست؛ مثل آن‌جا که گفته می‌شود «سحرگاهان تو را خواهم طلبید؛ جان من تشنه تو ست...» (مزامیر ۶۳: ۲؛ نیز، برای باهم‌آبی تسبیح خدا و سحرگاه، نک: مزامیر ۱۰۸: ۲-۳). این آیین‌ها به نام کلی "شحاریت"^۳ (Klein, 1987, 652) یعنی "تحیت‌های صبحگاهی"^۴ (نک: "Morning Benedictions", 1971, 326) شناخته می‌شوند و دعاهایی برای بازگشت روح به بدن بعد از خواب و درخواست برکت برای روز پیش‌روی است (همان‌جا). گفته‌اند ادعیه یهودی سحرگاه قرار است امید به پاکی با طلب بخشش از

۱. שחר.

۲. برای مرور کاربردهای مختلف تعبیر سحر در عهد عتیق و معنای نمادین آن در هریک از این عبارتها، نک: Sutton, 2011, 547-548.

۳. שחרית.

۴. ברכות השחר.

خدا را در دعاگر تقویت کنند (Munk, 1961, I/ 21).

در عهد جدید نیز همین معناها برای صبح، تداعی و تقویت می‌شوند؛ خاصه وقتی در انجیل مَتّی می‌آید که مقبره خالی عیسی مسیح را در سَحَر (یعنی صبح زود) کشف کردند (متی ۲۸: ۱) و این‌گونه، نمادینگی^۱ سحر با رستاخیز عیسی مسیح پیوند می‌خورد. برخاستن عیسی در سحرگاه، نماد پیروزی نهایی زندگی بر مرگ است و از همین رو سَحَر در آیین مسیحیت نیز یادآور امید و تجدید حیاتی است که با ایمان می‌آید. مسیحیان معتقداند که قیام دوباره عیسی مسیح^(ع) نیز در سحرگاه خواهد بود (کوپر، ۱۳۹۲، ۲۰۲).

۳-۲. تصویر اسطوره‌ای سَحَر در عهد عتیق

برخی اشاره‌ها به سَحَر در عهد عتیق این معنا را به ذهن پژوهشگران القاء کرده که سَحَر نام خدایی باستانی در ادوار کهن حیات فرهنگی قوم بنی‌اسرائیل بوده است؛ خدایی که نامش در عبری سَحَر تلفظ می‌شود. تعبیر سَحَر و دیگر هم‌خانواده‌های آن ۴۳ بار در عهد عتیق آمده‌اند. از مشتقات مختلف این خانواده ۲۳ مورد آن کاربردهای اسمی است (Ruppert, 2004, 576) و از میان این کاربردهای اسمی به نظر می‌رسد که چند موردش در کنار دلالت بر معنای سحرگاه یا حتی بدون چنین دلالتی، در یک بافت و زمینه اسطوره‌ای به نام یک خدای کهن اشاره دارند.

برای نمونه، "هیئل" یا همان زُهره، ستاره صبح، پسر سَحَر شناسانده می‌شود (اشعیاء ۱۴: ۱۲)؛ تعبیری که مایه‌های اساطیری آن مشهود است (Hossfeld & Zenger, 2005, 74-75). فراتر از این، گاه از "مزگان" سَحَر (ایوب ۳: ۹) و گاه از "بال‌ها" (مزامیر ۱۳۹: ۹) یا "رَحِم" آن (مزامیر ۱۱۰: ۳)، یا حتی از "بیداری" اش (مزامیر ۵۷: ۹، ۱۰۸: ۳) سخن رفته، یا چشمان "لیویاتان"، موجود اساطیری خوف‌ناک، به پلک‌های او تشبیه شده است (ایوب ۴۱: ۱۸)، یا از این گفته شده است که اگر کسی بر بال‌های سَحَر نشیند و به شش سوی عالم گریزد باز هم از مرزهای قدرتمندی یهوه، خدای قوم یهود، خارج نخواهد بود (مزامیر ۱۳۹: ۹).

1. Symbolism.

به جز این‌ها، در عهدِ عتیق یک جا از فردی با نام "آخِی شَحَر" ^۱ به معنای برادرِ سَحَر (اول تواریخ ایام ۷: ۱۰)، و یک جا هم هنگامِ یادگرددِ فرزندانِ بنیامین، یک نیای اسرائیلی، از فردی به نام "شَحَرِیا" ^۲ سخن رفته است (اول تواریخ ایام ۸: ۲۶). این نامِ اخیرِ مُرْکَب از شَحَر و یهوه است، معمولاً در سُنَّتِ یهودی به معنای "طلوعِ روزِ یهوه" فرض می‌شود (Carlile, 1839, 33)، از نام‌هایی است که در دورانِ تبعیدِ بابلی به فرهنگِ عبری راه یافتند (Silverman, 1981, 312-313)، و با نظر به آن‌چه دربارهٔ شَحَر گفته شد، می‌تواند به خدایی اشاره داشته باشد که شَحَر نام دارد و برادر، فرزند، پرورده، مطیع یا محبوبِ یهوه است. چه بسا چنین تعبیری نیز حکایت از وجودِ اعتقاداتی اساطیری دربارهٔ جایگاهِ خداییِ شَحَر در گذشته‌های دورِ زندگی دینی قومِ بنی اسرائیل کند. گفتنی است که در متون عربی عصرِ اسلامی نیز نام یکی از فرزندانِ یعقوب را یَسَحَر ذکر کرده‌اند (طبری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۱۷). این نام در ترجمهٔ فارسی عهدِ عتیق "یساکار" ذکر شده است (سفر پیدایش ۳۵: ۲۳). چه بسا این نام را نیز با شَحَر نسبت و ربطی باشد؛ گرچه تاکنون پژوهشگرانِ عهدِ عتیق به آن توجهی ننموده و سخنی در تأیید یا رد این احتمال نگفته‌اند.

۳-۳. شَحَر به مثابه خدای سپیده‌دم

افزون بر آن‌چه گفته شد، بر پایهٔ مطالعاتِ اخیرِ زبان‌شناسیِ تاریخی می‌دانیم در زبانِ عبری "شَحَر" خود مَبْدَأُ اشتقاق است. به بیانِ دیگر، در زبانِ عبری ریشهٔ شَحَر وجود ندارد و تنها بعد از ورودِ کلمهٔ شَحَر به عبری از یک زبانِ دیگر است که کلماتِ مختلفی از مبدَأُ این کلمه، و نه از مبدَأُ یک مصدرِ اصیل، اشتقاق یافته‌اند (نک: Sutton, 2017, 2). این نیز احتمالِ ارتباطِ شَحَر با نامِ یک خدایِ باستانی را تقویت می‌کند. چنین احتمالی نخستین بار پس از آن مطرح شد که در اکتشافاتِ باستان‌شناختی، در بازهٔ زمانی ۱۹۲۹-۱۹۳۹ م / ۱۳۰۸-۱۳۱۸ ش، اطلاعاتی دربارهٔ پرستشِ خدایی به نامِ شَحَر در دوره‌ای از حدود ۱۴۲۵-۱۳۵۰ پیش از میلاد به

۱. אַחִי שַׁחַר: Ahîšāhar/.

۲. שַׁחַרְיָה: Shecharyah/.

دست آمد. این کاوش‌ها در تپه‌ای باستانی روی داد که در ۱۲ کیلومتری شمال شهر لاذقیه در سوریه کنونی نزدیک ساحل مدیترانه جای دارد و در دوران معاصر به نام تپه رأس شمر شناخته می‌شود. این تپه بقایای شهر باستانی اوگاریت، از شهرهای مهم تمدن باستانی کنعان، را در بر می‌گیرد (برای این اکتشافات، نک: Del Olmo, 1981, 23 ff).

نخستین بار این جوزف آیسلایتنر (درگذشته ۱۹۶۰م) بود که در سال ۱۹۵۳م/۱۳۳۲ش به تحلیل کتیبه‌های حاوی نام شحر توجه نشان داد (نک: Aistleitner, 1953, 297). وی استاد مجارستانی زبان‌شناسی تاریخی و عضو آکادمی علوم ساکسون در لایپزیک آلمان بود که در بازه زمانی ۱۹۳۹-۱۹۶۰م متون اکتشافی اوگاریتی را تفسیر می‌نمود. مطالعات او نشان داد "خدای شحر" به همراه خدای دیگر به نام "خدای شالم" احتمالاً دو خدای طلوع و غروب خورشیده بوده، و در معبد خدایان (پانتئون) قوم اوگاریت و تمدن کنعانی جایگاهی فرعی و جزئی داشته‌اند (آیسلایتنر، 301-300، 305؛ نیز نک: Foley, 1980, 187). عمده اطلاعات آیسلایتنر از لوحی گلین به خط میخی حاصل شدند که به کتیبه سی‌تی‌ای ۱۲۳ معروف است (برای آوانگاری متن و ترجمه انگلیسی آن، نک: Foley, 1980, 10 ff). برپایه این لوحه، "خدای ال" یعنی والاترین خدا در خدایگان (پانتئون) کنعانیان با دو بانو ازدواج کرد و حاصل آن تولد "شحر" و "شالم" یعنی خدایان طلوع و غروب بود (آیسلایتنر، 305؛ نیز نک: Gibson, 1978, 28-29, 125-126). این دو در اصل متن اوگاریتی همچون خدایان بخشنده شناسانده (نک: CTA 23, 1980, line 60) و در مطالعات مدرن به همین نام مشهور شده‌اند.

اندکی بعد، یعنی در ۱۹۶۲م/۱۳۴۱ش، توجه برخی محققان دیگر به این جلب شد که می‌توان برخی ویژگی‌های خدای اوگاریتی شحر را با اوصاف شحر در عهد عتیق (مثلاً: ایوب ۳: ۹، ۴۱: ۱۸؛ مزامیر ۱۳۹: ۹) منطبق دانست (نک: Gray, 1962, 303). این مطالعات به تدریج نشان داد اقوام اوگاریتی در گذشته‌های دور

1. CTA 23.

۲. برای خدای سامی ال و پیوند آن با الله در فرهنگ قوم عرب، نک آذرنوش، ۱۳۸۰، ۷۷-۷۸.

شَحَر و شَالِم را به مثابه فرزندان خدای ال و همچون خدایان طلوع و غروب می‌شناخته‌اند (Foley, 1980, 186؛ نیز، نک: Pfeiffer, 1962, 34).

محققان در مقام تحلیل اسطوره ولادت شَحَر و شَالِم در لوحه یادشده نخست آن را به معنای کاهن اقتدار ال در پانتئون کنعان انگاشتند (Miller, 1967, 418) و از این اسطوره تفاسیری دیگر هم در خلال سال‌های بعد باز نمودند (Bercerra, 2008, 51-56; Segert, 1986, 219; Del Olmo Lete, 1981, 437-439). نیز، این محققان معتقد شدند معادل و هم‌ریشه شَحَر در زبان اوگاریتی کلمه "شرو" در زبان آگدی است؛ کلمه‌ای که در چند ترکیب متنوع برای اشاره به ستارگان صبح‌گاهی مختلف به کار می‌رود (Von Soden, 1959, II/1219) و چه بسا ترکیبی مثل "ذو الشری" در فرهنگ عربی باستان هم برگرفته از آن، و به معنای "خدای سحر" باشد؛ احتمالی که کم‌تر به آن توجه شده است (نک: سطور پسین).

برخی دیگر نیز رَدَّ اسطوره شَحَر را در اساطیر یونانی جستند. برپایه دیدگاه ایشان شَحَر در اساطیر یونانی خدایی بوده که شب‌ها در بستر اقیانوس می‌آرمیده و خدای دیگری او را هرروزه در زمان مَقَرَّر بیدار می‌کرده است (Rogerson & McKay, 1977, 44). مطالعات دیگری نشان داد که در زبان فنیقی ترکیباتی از همین ریشه مثل "عبدشَحَر" به مثابه نام افراد رایج است. محققانی تردید می‌کردند که بتوان چنین تعبیری را به سَحَر به معنای سپیده‌دم پیوند زد (قس: عرفه، ۱۱۴). باین حال، دیگری پذیرفتند شَحَر نام یک خدا انگاشته می‌شده است (Becking, 1999, 754).

با تکیه بر چنین مطالعاتی، به تدریج فرضیه این‌همانی شَحَر مذکور در عهد عتیق و خدای شَحَر در اقوام مختلف سامی کهن قُوْت گرفت؛ آن‌سان که برخی عبارت «[خدایا!] ... شب‌نم جوانی تو از رحم شَحَر برای تو ست» در عهد عتیق (مزمور، ۱۱۰: ۳) را به اساطیر مصر باستان پیوند زدند و چنین دریافتند که در این فقره، شَحَر به مثابه خدایی یاد می‌شود که می‌تواند پادشاه را به دنیا بیاورد (Keel, 1978, 251)؛

نیز نک: Sutton, 2017, 3). این قبیل عبارت‌های عهدِ عتیق تا پیش از کشفیاتِ اخیر همگی صرفاً بیان‌هایی مجازگویانه و شاعرانه دربارهٔ سحرگاه انگاشته می‌شدند.^۱

۳-۴. اوصافِ خدای "شَحْر" و "قرینِ او" شالِم

مطالعاتِ بعدی شناختِ جنسیتِ خدای شَحْر و البته قرینِ وی، خدایِ شالِم، را هدف گرفت. محققان با پذیرشِ فرضِ این‌همانیِ شَحْر در متونِ سامیِ کهن و عهدِ عتیق دریافتند هرچند شَحْر و شالِم در عبری لفظاً مُدْکَر محسوب می‌شوند، عباراتی از مزامیر و دیگر کتبِ عهدِ عتیق برای آن دو صفاتی زنانه باز می‌گویند (Foley, 1980, 190) و این کیفیتِ دوگانه عیناً در متونِ اوگاریتی نیز تکرار می‌شود. به بیانِ دیگر، هرچند اسطورهٔ اوگاریتی ولادتِ شَحْر و شالِم نشان می‌دهد این دو مذکراند (نک: Meier, 1992, 1151) و شَحْر نیز گاهی نُمادِ پادشاه است، گاه نیز شَحْر می‌تواند نُمادِ مَلِکَه، و مُؤنَّث باشد (Foley, 1980, 197).

محققان در عین حال دریافتند مقایسهٔ کتیبه‌های اوگاریتی و عهدِ عتیق تمایزاتی را هم بازمی‌نمایاند؛ مثلاً این را که خاندانِ شاهی در کتیبه‌های اوگاریتی زادهٔ هردوی شَحْر و شالِم اند؛ اما در مزامیر (۱۱۰: ۳) و در اشعیاء (۱۴: ۱۲) صرفاً زادهٔ شَحْراند. آن‌ها نتیجه گرفتند جایگاه خدای شَحْر در ادوارِ کهنِ زیستِ بنی‌اسرائیل تغییراتی داشته است (Foley, 1980, 196-197).

این‌گونه، پژوهشگرانِ عهدین و اسطوره‌شناسانِ معاصر به پذیرشِ این متمایل شدند که شَحْر در عهدِ عتیق همچون یک خدا تجسم شده است (Albright, 1994, 187)؛ خدایی که چه‌بسا در گذشته‌های دور زَن خُدا بوده (Day, 2002, 171; Keel & Uehlinger, 1998, 280; Parker, 1999, 754) و بعدها در فرهنگِ عبرانی همچون خدایی مُدْکَر نیز شناخته شده (Sutton, 2017, 2; Parker, 1999, 754-755)، مانند یهوه فرامکان انگاشته می‌شده و قلمرو مشخصی نداشته (Sutton, 2011, 551-555)، ویژگی‌هایش به ستاره‌خدایان می‌مانسته (Sutton, 2011, 551-555).

^۱. برای نمونه از مخالفت‌ها با این تحلیل و هم‌چنان اصرار بر این‌که عبارات یادشده در عهدِ عتیق مجازگویانه اند، نک:

شحر^۱، نیز که در عهد عتیق هم‌چون ستاره یاد شده (اشعیاء ۱۴: ۱۲)، ستاره‌خدایی بابلی و فرزند همین خدای شحر تلقی می‌شده است (نک: Poirier, 1999, 372-373).

مطالعاتی دیگر نشان داد که شالیم، قرین شحر در داستان اوگاریتی آفرینش، نیز ربطی به توصیفات سلطنت داوود^(ع) در عهد عتیق دارد: اشاره به "رجم شحر" در ضمن سخن از جایگاه داوود به مثابه پادشاهی منصوب خدای قوم (مزامیر ۱۱۰: ۳) اشاره‌ای نمادین به شکل‌گیری سلطنتی جدید و آغاز دورانی نوین است (DeClaiss -Walford, 1997, 836).

این مطالعات پیوند شالیم با دیگر امور مرتبط با داوود مثل نام شهر اورشلیم (Foley, 1980, 193-197; Huffmon, 1999, 756) و حتی نام پادشاه آگدی شلم‌نصر^(ع) (Becking, 1999, 758) را تقویت کرد. بعدها (۲۰۱۷/م ۱۳۹۶ ش)، وقتی محققان دریافتند که شالیم را با نام دو فرزند داوود^(ع) یعنی آب‌شالوم و شلومو، همان سلیمان نبی^(ع)، هم نسبتی هست، از این گفتند که نه‌تنها در سنت پادشاهی قوم بنی‌اسرائیل، که در دیگر اقوام سامی باستان نیز می‌توان پیوند سلطنت با خدای شالیم را بازشناخت (Sutton, 2017, 4).

تطبیق شحر در عهد عتیق با خدای اوگاریتی بر درک‌ها از کاربردهای عهدینی تعبیر اثر نهاد. شحر و شالیم در اساطیر اوگاریتی همچون خدایانی حریص ترسیم شده‌اند. در داستان تولد شحر و شالیم در اساطیر اوگاریتی آمده است که این دو از سینه مادر خدای‌شان سیر نشدند و در نتیجه آن‌چنان گرسنه و تشنه‌اند که دائم به مناطق مختلف می‌روند و همواره نیز دهان‌شان گشاده است و ماهیان دریا و پرندگان آسمان را می‌بلعند (نک: Meier, 1992, 1151). اکنون محققان دریافتند که در

۱. הֵיִלֵּל בֶּן שַׁחַר: /Hélél ben Šaḥar/.

۲. نیز، برای اشاره به دیگر کاربردهای شحر در عهد عتیق برای اشاره به سلطنت و خاندان سلطنتی، نک: Sutton, 2017, 5.

تصویر شَحر در ضمنِ عهدِ عتیق نیز همین ویژگی‌های منفی قابل‌درک است (Sutton, 2017, 2). ویژگی منفی دیگری که گفته‌اند شَحر در این اساطیر با آن تداعی می‌شود توانِ فاجعه‌آفرینی و ایجاد تغییرات بنیادین در جهان است (همان‌جا). این‌گونه، برپایه مطالعات جدید شَحر در عهد عتیق به مثابه خدایی تداعی‌گر ترس و معانی منفی شناخته شد (Sutton, 2011, 558-559).

در جدیدترین مطالعات باستان‌شناسان، شَحر و شالم به مثابه دو فرزند از فرزندانِ خدایِ خدایانِ ال ذیل فهرستی بلندبالا از دیگر خدایانِ اقوام سامی مختلف نشانده شده‌اند؛ خدایانی که از نگاه این اقوام فرزندانِ خدایِ "ال/ایلاه"، یعنی همان الله، هستند (نک: Wilson-Wright, 2022, 48-50) و اگر به خاطر آوریم که برپایه قرآن کریم، قوم مخاطب پیامبر اکرم (ص) نیز خدایان خود را "بناتُ الله" می‌انگاشته‌اند (نک: النحل: ۵۷؛ النجم: ۲۱)، باید مُحتمَل بدانیم که می‌توان خدایانِ مختلف و ناشناخته قوم عرب را نیز در همین سیاهه بازجست؛ یعنی احتمالاً عرب‌ها نیز خدای سحری مؤنث داشته، و آن را فرزندِ ال/ایلاه می‌انگاشته‌اند.

باستان‌شناسان در مصداقیابی "ذو الشری" خدای کهن نبطیان و قوم عرب نظریه‌های مختلفی بازنموده‌اند. گرچه گاه اشاراتی به پیوند "ذو الشری" با سپیده‌دم شده، کم‌تر به احتمال پیوند ذو الشری با خدای سحر توجه شده است (Wenning, 2016, 205). چه‌بسا از میان خدایان قوم عرب "ذو الشری" همین خدای سحر باشد؛ خدایی که به نظر می‌رسد نامش با "شرو"، نام خدای شَحر در اکدی، هم‌ریشه است و درباره‌اش می‌دانیم که برخی قبائل عرب همچون تیره "بنی حارث بن یَشکر" از قبیله "أزد" او را می‌پرستیده (جوادی علی، ۱۴۲۲، ج ۱۱، ص ۲۷۵) و راه تقرب به او را خمرنوشی در صبحگاهان می‌دانسته‌اند (همان، ج ۵، ص ۱۴۰).

۴. کاربردهای کهنِ سَحر به معنای صبح

با مرور شواهد باستان‌شناسانه از فرهنگ اقوام مختلف سامی در بخش پیش، دیدیم آن‌ها نیز با شواهد زبان‌شناسانه‌ای که در آغاز بحث یاد شدند، هم‌سوی‌اند و نشان می‌دهند سَحر، در فرهنگ این اقوام، بر طلوع صبح دلالت می‌کرده، و با برآمدن سپیده‌مُقارن بوده است. اکنون باید پرسید سَحر برای عرب‌ها در آستانه ظهور اسلام

چه معنایی داشته است.

۴-۱. سحر در اشعار عربی کهن

در برخی شعرهای کهن عربی می‌توان اشاراتی به سحر یافت. مثلاً امرؤالقیس (درگذشته حدود ۵۴۴م / ۸۰ قبل از هجرت) می‌گوید:

يُعْرَدُ بِالْأَسْحَارِ فِي كُلِّ سُذْفَةٍ تَعْرُدُ مَيَّاحِ النَّدَامَى الْمُطْرَبِ

(امرؤالقیس، ۱۴۲۵، ص ۷۵).

ترجمه: آن درازگوش سحرگهان در هر گرگ‌ومیشی آواز می‌خواند؛ مانند ندیمه‌هایی که در بزم‌ها نغمه می‌سرایند.

"سُدْفَه" را در این بیت می‌توان گرگ‌ومیش صبحگاهی معنا کرد (نک: قطرب، ۱۴۰۵، ۵۵؛ ابن‌سکیت، ۱۹۹۸، ۲۹۷). باین‌حال، گاهی آن را به معنای تاریکی شب نیز گرفته‌اند (خلیل‌بن‌احمد، ۱۹۸۰، ج ۷، ص ۲۳۰). ممکن است نوای درازگوشان هم، در ساعاتِ خلوتیِ معابر، از وقتی پیش‌تر از طلوعِ فجر تا دیرزمانی بعد از آن، شنیده شود. شاید شاعر دارد صدای درازگوشی در اواخر شب یا هنگامِ طلوعِ فجر یا گرگ‌ومیشِ بعد از آن را به همهمهٔ بزم‌های شادخواری همانند می‌کند. تا ندانیم چنین بزم‌هایی کی برپا می‌شده‌اند، نمی‌توانیم در این بیت قرینه‌ای حاکی از دلالتِ زمانیِ سحر بازیابیم.

نمونهٔ دیگر شعری از عمروبن‌قَمیئَه (درگذشته ۵۴۰م / ۸۵ قبل از هجرت) است که در آن سخن از باده‌نوشیِ سحرگاهی می‌رود:

و نَدَمَانِ كَرِيمِ الْجَدِّ سَمَحٍ صَبَحَتْ بِسُحْرَةٍ كَأَسَا سَبِيًّا
يُحَادِرُ أَنْ تُبَاكِرَ عَادِلَاتٌ فَيَنْبَأُ أَنَّهُ أَضْحَى غَوِيًّا

(عمروبن‌قَمیئَه، ۱۹۹۴، ص ۶۱).

ترجمه: چه خجسته‌فَرّه و سخاوتمند ندیمی که صبحم را همراه او با سرکشیدن جرعهٔ سَخْرَى از پیالهٔ هوش‌ربای شراب آغازیدم؛ همدمی که می‌ترسید زنان سرزنشگر با روشنای صبح سربرسند و خبر بییچد او بیراهه رفته است.

گفته‌اند "سُحْرَة"، گاه به معنای رنگ خاکستری حاصل از آمیختگی و غلبهٔ

سفیدی بر سیاهی (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۱۷۲) و گاه نیز فاصله میان طلوع فجر کاذب و صادق (ابن سیده، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۹۰) است. با این فرض باید «صَبَحْتُ بِسُحْرَةٍ كَأْسًا» را چنین معنا کرد که «در فاصله طلوع فجر کاذب و صادق که سپیده داشت به تدریج بر سیاهی غالب می‌شد بر صبح وارد شد؛ درحالی که کاسه‌ای برمی‌گرفتم». در این فرض باید کلام تقدیرشده را چنین انگاشت: «صَبَحْتُ اللَّيْلَ بِكَأْسٍ فِي وَقْتِ سُحْرَةٍ». برپایه این بیت می‌توان محتمل دانست سرکشیدن چنین جامی در فاصله میان طلوع فجر کاذب و صادق روی می‌داده است.

احتمال دیگر آن است که سُحْرَه در بیت فوق، نه به هیچ‌یک از دو معنای یادشده، بلکه به معنای همان جامی باشد که در زمان سحر می‌نوشیده‌اند. برپایه این تفسیر، "سُحْرَه" یعنی جام و «صَبَحْتُ بِسُحْرَةٍ» یعنی شب را با جامی صبح کردم؛ کأساً هم عطف‌بیان بوده و تقدیر کلام هم این است: «صَبَحْتُ اللَّيْلَ بِأَخَذِ سُحْرَةٍ أَعْنَى كَأْسًا». کاربرد واژه در این معنا را می‌توان در شعری از لبیدبن ربیعۀ عامری (درگذشته ۴۱ق) بهتر احساس کرد؛ آن‌جا که درباره آواز سحرگاهی خروس می‌سراید:

لَدُنْ أَنْ دَعَا دَيْكُ الصَّبَاحِ بِسُحْرَةٍ إِلَى قَدْرِ وَرْدِ الْخَامِسِ الْمُتَأَوَّبِ

ترجمه: از هنگامی که خروس صبح به نوشیدن سحرگاهی فرامی‌خواند/ تا زمان ورد خامس متأوب... (لبیدبن ربیعۀ، ۱۴۲۵، ص ۲۱).

تعبیر «وردِ الْخَامِسِ الْمُتَأَوَّبِ» احتمالاً به آیینی کهن و ناشناخته اشاره دارد. باری، چنان‌که مرسوم خروسان است، می‌توان انتظار داشت آوازشان از مدتی پیش از طلوع فجر صادق آغاز شود و تا برآمدن خورشید استمرار یابد. نکته در این جا است که شاعر یک چنین خروسی را "دیکُ الصَّبَاح" می‌شناساند. پس احتمالاً باید مراد از نوشیدن سحرگاهی در اشعار یادشده را مترادف با باده‌نوشی صبحگاهان انگاشت؛ باده‌نوشی‌ای که باید بعد از طلوع فجر صادق یا دست‌کم بعد از فجر کاذب و پایان شب و مقارن با خروس خوان صورت پذیرد و آیینی صبحگاهی باشد؛ نه شبانه.

نکته دیگری که باز نشان می‌دهد سحرگاه در فرهنگ عربی کهن، معنای فجر می‌داده کاربست تعبیر "جاشِرِيَّة" برای اشاره به همین شرابی است که سحرگاهان خورده می‌شود (شیبانی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۱). می‌دانیم "جَشْر" به معنای طلوع فجر است و این شراب را از آن‌رو جاشِرِيَّة نامیده‌اند که به هنگام طلوع فجر

می‌نوشیده‌اند (ابن قتیبه، بی‌تا، ص ۹۵).^۱ پیوند این شراب‌نوشی با آنچه پیش‌تر درباره‌ی خدای "ذُو الشَّرَى" نیز گفتیم، تأمل برانگیز به نظر می‌رسد. در برخی اشعار می‌توان دلالت واضح‌تر سحر بر معنای صبحگاهان را دید. مثلاً در بیتی از مُعَلِّقَةُ زُهَیْرَبْنِ ابی سَلْمَى شاعر عصر پیشااسلامی (درگذشته حدود ۵۰ ق) می‌خوانیم:

بَكْرُنَ بَكُوراً وَاسْتَحْرَنَ بِسُحْرَةٍ فَهِنَّ لَوَادِي الرَّسِّ كَالْيَدِ لِلْفَمِّ.

(ابوزید قرشی، بی‌تا، ص ۱۵۹).

ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی: سحرگاهان به سوی وادی رس کوچ کرده‌اند و هم‌چنان که دست به دهان می‌رسد به آن‌جا خواهند رسید (آیتی، ۱۳۹۰، ص ۵۲، بیت شماره ۱۱).

زبیدی گفته است "استحار" باید به معنای إسحار یعنی خوردن چیزی باشد (نک: زبیدی، ۱۴۳۶، ج ۶، ص ۵۰۵، «وَاسْتَحْرُوا: أَسْحَرُوا»). امرؤ القیس (۱۴۲۵، ص ۷۸) نیز می‌گوید «... وَنُسَحِرُ بِالطَّعَامِ وَبِالشَّرَابِ»؛ که بر این پایه لابد یعنی خوراک و نوشیدنی می‌خوریم.^۲ احتمال دیگر آن است که استحار کنایه از مدهوشی با نوشیدنی سحرگاهی باشد و «نُسَحِرُ بِالطَّعَامِ وَبِالشَّرَابِ» نیز یعنی با خوردن و نوشیدن مدهوش و مست می‌شویم. باری، فعلاً با فرض این‌که استحار را به معنای نوشیدن چیزی در سحرگاه بگیریم ترجمه‌ی دیگری برای بیت زُهَیْر می‌توان پیش‌نهاد کرد:

ترجمه‌ی پیش‌نهادی: صبح زود از جا برخاسته، جامی سحری نوشیده، به سوی وادی "رس" کوچ کرده‌اند؛ آن‌ها به همان آسانی که دست‌شان هنگام نوشیدن جام سحری) به دهان می‌رسد به وادی رس می‌رسند.

از یادکرد جام سحری بعد از "بُكْرَةَ" در بیت فوق، باید نتیجه گرفت که سحر در فرهنگ عربی پیشااسلامی لزوماً زمانی مقارن نیمه‌شب و قبل از بُكْرَةَ (روشنایی صبح زود) تلقی نمی‌شده است؛ بلکه چنان‌که در این بیت می‌بینیم، گاه ممکن بوده

۱. نیز برای دلالت جَسْر بر بازشدن صبح، نک: باهلی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۱۱۵۸.

۲. برای یادکرد قولی از قدماء حاکی از پیوند استحار به خوردن چیزی در سحرگاه و البته ردی بر آن قول، نک: خطابی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۴۰۱.

است نخست از انجام کاری در بُکره بگویند و سپس اقدامی بی‌آیند آن را به سحر مربوط بدانند. به بیان ساده‌تر، سحر در این بیت به زمانی پس از بُکره (صبح زود) یا دست‌کم هم‌زمان با آن اشاره دارد.^۱

۴-۲. گزارش‌هایی دربارهٔ دوران پیامبر(ص)

گفته‌اند پس از جنگِ أُحُد (۲ق) صَفِيَّة، عَمَّة پیامبر(ص)، در رثاءِ برادرش حمزَةَ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ چنین سرود:

وَلَا تُمَلِّي بُكَاءَ كَالدَّهْرِ مُعَوْلَةً عَلَيْهِ مَا عَرَدَ الْقَمَرِيُّ بِالسَّحْرِ

(بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۷۷).

ترجمه: تا قمری‌ها در سحرگاه شیون کنند روزگار، نالان بر این مصیبت، از گریه بر تو سیر نخواهد شد.

چنان‌که جاحظ هم توضیح می‌دهد، خروس و الاغ و برخی حیواناتِ دیگر پیش از طلوعِ فجر و مُقَارِنِ آن دو بار آواز می‌خوانند (جاحظ، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۰۵، ۴۰۶) و صدای‌شان در پاسخ به آوازِ همدیگر بلند می‌شود (همان، ج ۷، ص ۳۵، «تَجَاوَبَتِ الْأَصْدَاءُ بِالسَّحْرِ»؛ صدایی که احتمالاً واکنش طبیعی آن‌ها به نور سپیده‌دمان در دو هنگامِ فجرِ کاذب و فجرِ صادق است. براین‌پایه، باید مرثیهٔ صفیه را چنین فهمید که از آوازِ قمری در زمانِ طلوعِ فجر می‌گوید؛ نه از آوازی که مثلاً در یک‌سوم یا یک‌ششم پایانی شب شنیده شود.

در تحلیلِ برخی از دیگر سخنانِ نقل‌شده دربارهٔ دورانِ پیامبر(ص) نیز به دشواری می‌توان حکم کرد که سحرگاه به زمانی دراز پیش از طلوعِ فجر اشاره داشته باشد؛ آن‌سان که مطابقِ قولِ مشهور، یک‌سوم یا دست‌کم یک‌ششمِ پایانِ شب را دربر گیرد. برای نمونه، نقل کرده‌اند یکی از اصحابِ صُفَّه شب را در مسجدِ پیامبر(ص) خوابید و سحرگاه دلش درد آمد و دَمَر شد. پیامبر(ص) که سررسید او را بیدار کرد و از چنین خوابیدنی بازداشت (صنعانی، ۱۴۳۷، ج ۱۰، ص ۱۰۲). می‌توان تصور کرد که پیامبر(ص) هنگامی که بعد از طلوعِ فجر برای نمازِ جماعت به مسجد آمده‌اند او را در

۱. برای تحلیلی متفاوت برپایهٔ تحریرهای دیگر شعر، نک ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۱۳۱-۱۳۲.

این حال یافته‌اند. بعید نیست که سحر در یک چنین بافتی به فجر اشاره داشته باشد؛ زیرا برپایه روایاتی می‌دانیم پیامبر (ص) نماز شب خود را در منزل می‌خواندند و بعد از طلوع فجر و خواندن نافله صبح در خانه، به مسجد می‌آمدند (نک: ابن وهب، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۱۴؛ بخاری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۷۸).

در روایات متعددی نیز می‌توان دید که راوی تعبیر "وَجْهُ الصُّبْحِ" را با یادکرد سحر توضیح داده است (نک: ابن مبارک، ۱۴۱۹، ص ۴۰۱، «فِي السَّحْرِ عِنْدَ وَجْهِ الصُّبْحِ»). برخی روایات هم حاکی از این هستند که این دو تعبیر ممکن بوده است با هم اشتباه گرفته شوند و در ذهن راویان به جای هم به کار روند.^۱ در روایاتی دیگر هم بعضی از احکام که برای سحر ذکر شده است برای وَجْهُ الصُّبْحِ نیز یاد می‌شود. مثلاً گاه گفته‌اند پیامبر (ص) هنگامی که تب داشت، سحرگاه روی بدنش آب سرد ریخت (ابونعیم اصفهانی، ۲۰۰۶، ج ۲، ص ۵۷۷). بعضی دیگر هم گفته‌اند این کار برای دفع تب، باید وَجْهُ الصُّبْحِ به انجام رسد (نسائی، ۱۴۲۱، ج ۷، ص ۹۹). وَجْهُ الصُّبْحِ به زمان طلوع فجر می‌گویند (نک: مجاعة بن زبیر، ۱۴۲۳، ۹۸؛ مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۶۴). این شواهد همه نشان می‌دهد که سحر در سده نخست هجری، زمانی مستقل و جدا از طلوع صبح تلقی نمی‌شده است.

روایتی از آنس بن مالک صحابی (درگذشته ۹۳ق) هم حاکی است که لزوماً فرارسیدن وقت اذان را به مثابه پایان سحرگاه نمی‌انگاشته‌اند. برپایه این روایت، سحرگاه یک روز، پیامبر (ص) می‌خواست که روزه بگیرد و غذایی از آنس بن مالک، خادم خویش، طلب نمود. این درحالی بود که بلال اذان گفته بود. پیامبر (ص) بعد از خوردن سحری، نافله‌ای دورکتی خواند و سپس برای نماز به مسجد رفت (احمد، المسند، ج ۲۰، ص ۳۳۴). این روایت و امثال آن را صنعانی در بابی با عنوان "تَأْخِيرُ السَّحُورِ" جای داده، و از آن چنین فهمیده است که خوردن و نوشیدن مقارن با اذان صبح، روزه را باطل نخواهد کرد. نیز، فتوای استادش معمر بن راشد از دی بر جواز چنین کاری و عیب‌جویی‌های دیگر عالمان از وی در این باره را، هم یاد می‌کند (نک: صنعانی،

۱. نک: احمد بن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۷، ص ۲۱۴-۲۱۵، «فَبَيْنَا بِشَرِّ لَيْلَةٍ بَاتَ بِهَا قَوْمٌ، فَلَمَّا كَانَ فِي وَجْهِ الصُّبْحِ - أَوْ قَالَ فِي السَّحْرِ - إِذَا نَحْنُ بِهِ يَجِيءُ مِنْ قَبْلِ جِزَاءٍ».

۱۴۳۷، ج ۴، ص ۵۲۲).

از محققان معاصر، محمدباقر بهبودی تحلیل متفاوتی برپایه مجموعه‌ای از روایات این‌چنینی عرضه کرده است. مطابق درک وی، دست‌کم در دوره‌ای از تاریخ اسلام، تنها وعده مُجازِ اکل در ماهِ رمضان، فاصلهٔ فجرِ کاذب و صادق بود. مسلمانان تنها با نوشیدن در هنگامِ مغربِ افطار می‌کردند و با اذانی که هنگامِ فجرِ کاذب می‌شنیدند سحری می‌خوردند و سپس با اذان دوم از خوراک دست می‌کشیدند و نماز می‌گزارند (بهبودی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۴-۱۴۷). فرضیهٔ بهبودی مستلزم آن است که آیین‌های سحری روزه‌داری، جایگزین آیین‌های شادخواری پیشاسلامی در فاصلهٔ طلوع فجر کاذب و صادق شده باشند. باری، فهم صحیح از این روایت‌ها هر چه باشد، باز به نظر می‌رسد که در آن‌ها سحر با صبح پیوند و قرابت بیش‌تری دارد تا با شب پیشین.

در برخی حکایت‌های منقول از دوران حیات پیامبر (ص) سحر، زمان اذان شناسانده شده است. مثلاً نقل کرده‌اند که ابوریحانه شَمعون أنصاری، صحابی ساکن شام، یک بار که از جنگی بازگشته بود، به مسجد رفت و به قرائت قرآن پرداخت و همچنان خبر از همسر خود نگرفت. بالاخره، مؤذن که برای سحر بانگ زد همسرش نزد وی آمد و گلایه نمود... (ابن ابی‌عاصم، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۲۹۹). از این روایت نیز نمی‌توان چنین دریافت که سحرگاه بخش پایانی شب است؛ بلکه دلالت آشکاری دارد که سحر، زمان اذان و آغاز روز جدید است. حتی اگر همچون بهبودی از این روایت استنباط کنیم که با فرارسیدن فجر کاذب، اذانی برای اعلام وقت سحر می‌گفته‌اند، باز نمی‌توانیم فاصلهٔ کوتاه فجر کاذب و صادق را به اندازهٔ زمان درازترِ یک‌سوم یا یک‌ششم پایانی شب انگاریم.

از برخی روایت‌ها حتی باید چنین دریافت که تعبیرِ سَحَر بر زمان روشن‌شدن هوا و آغاز تلاش‌های روزمره دلالت می‌کرده است. مثلاً، برپایهٔ روایتی که ابوظلحهٔ انصاری برای انس بن مالک دربارهٔ یکی از جنگ‌های زمان پیامبر (ص) نقل می‌کند، وقتی سحرگاه فرارسید و زارعان به کشت‌وکار شتافتند و دام‌داران به دوشیدن پرداختند پیامبر (ص) بر آن‌ها تاختن گرفت:

«حَتَّىٰ إِذَا كَانَ عِنْدَ السَّحْرِ، وَدَهَبَ دُؤُ الصُّرْعِ إِلَى صَرْعِهِ، وَالزُّرْعِ إِلَى زَرْعِهِ أَغَارَ عَلَيْهِمْ» (چاچی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۴).

بر پایه روایتی دیگر نیز، علی^(ع) همواره در ساعتی مشخص، هنگام سحر، بر پیامبر^(ص) وارد می‌شد؛ اگر پیامبر^(ص) مشغول نماز بود به اشاره، و اگر نه، به زبان او را اذن ورود می‌فرمود (احمدبن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۳). از این روایت نیز می‌توان با تکیه بر مقدمات و استدلالاتی دریافت سحرگاه نه زمانی پیش از پایان شب، که زمانی برای پی‌گیری امور مختلف و بعد از آغاز فعالیت‌های معمول روزانه با روشنی هوا بوده است؛ زمانی که پیامبر^(ص) گاهی آن را به عبادت می‌گذرانده‌اند: چنانکه از عائشه نقل شده است پیامبر^(ص) بعد از نماز شب خود، سحرگاهان تا هنگام طلوع فجر صادق، ظاهراً به امید دریافت رؤیای صادقه، خواب کوتاهی داشته (قس: ابن راهویه، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۸۵۲؛ حمیدی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۲۵۲) و بعد هم نافله صبح را در منزل می‌خوانده (مالک بن انس، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۱۶)، و سپس برای نماز جماعت به مسجد می‌رفته‌اند. مسجد محل پی‌گیری امور سیاسی و محکمه و دفتر فرمان‌روایی پیامبر^(ص) بود و عمده فعالیت‌های روزانه نظامی و سیاسی وی در آنجا صورت می‌پذیرفت (نک: Pedersen et al., 1991, 646, 678-679). علی^(ع) نیز علی‌القاعده نباید در محلی که پیامبر^(ص) با زنان‌شان در حال استراحتند بر ایشان وارد شود. قید «همواره» در سخن علی^(ع) نیز بر این دلالت می‌کند که سخن درباره ورودی اضطراری در موقعیتی ویژه نیست. مجموع این‌ها بر این دلالت می‌کند که این ملاقات‌ها بعد از نماز صبح و بعد از آغاز کار روزانه روی می‌داده است؛ یعنی زمانی که کارهای روزانه و رتق و فتق امور سیاسی آغاز می‌شدند.

۴-۳. گزارش‌ها درباره صحابه

احمدبن حنبل (۱۴۲۱، ج ۶، ص ۳۸۷) از یک صحابی کم‌شناخته نقل می‌کند که سحرگاهی، احتمالاً در زمان خلافت عمر و در محیط کوفه، برای آب یا غذا دادن به اسب‌های خود بیرون آمده، و با اجتماع گروندگان با مُسَیْلَمَه کذاب روبه‌رو شده بود.... نقل‌های این روایت البته بسی مضطرب‌اند (قس: دارمی، ۱۴۳۶، ج ۲،

ص ۸۲۱؛ طحاوی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۱۱، ۳۱۷؛ همو، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۲۹۸).
 با این حال، با اعتماد به وجوه مشترک تحریرها می توان دریافت که از نگاه راوی سحر مقارن با طلوع صبح و آغاز کار روزانه است؛ چه، بعید می نماید اشخاص نیمه شبان و خارج از وقت معمول بیداری روزانه برای آب دادن به اسبان خود برخیزند؛ همچنان که وجهی ندارد آنان که می خواهند اجتماعی برای یک خیزش اجتماعی عمومی پدید آورند، نیمه شبان با همدیگر قرار بگذارند.

بر پایه روایتی دیگر، وقتی نزدیک بود که حذیفه بن یمان (درگذشته ۳۶ق) از دنیا برود یک صحابی دیگر به نام ابومسعود انصاری نزد وی رفت. حذیفه با پرسش از وی دانست سحرگاه فرارسیده است. سپس در آغوش او دعائی خواند و درگذشت (ابن ابی شیبه، ۱۴۳۶، ج ۲، ص ۴۴۷). وقوع عیادت بیمار در این ساعت باز این را بیش تر به ذهن متبادر می کند که سحرگاه را همچون زمانی بعد از آغاز روز جدید و شروع فعالیت های روزانه می شناخته اند.

ارتباط سحرگاه با آغاز روز جدید را در گزارشی درباره دعاء سحر ابن مسعود (درگذشته ۳۲ق) نیز می توان بازدید. راوی دعا می گوید:

«عَدَوْتُ بِسَحْرِ فَمَرَزْتُ بِدَارِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: «اللَّهُمَّ أَمَرْتَنِي فَأَطَعْتُكَ وَدَعَوْتَنِي فَأَجَبْتُكَ وَهَذَا سَحْرٌ فَأَعْرِضْ لِي»، فَلَمَّا أَصْبَحْتُ أَتَيْتُهُ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ...» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۲۰۰).

"عُدوة" به صبح زود و فاصله زمانی میان نماز صبح تا طلوع آفتاب می گویند؛ یعنی زمانی بعد از آن هنگام که به سحر مشهور است (نک: ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۱۱۶). تعبیر عَدَوْتُ یعنی صبح زود از خانه خارج شدم. پس «عَدَوْتُ بِسَحْرِ» یعنی من در سحرگاه فعل خروج صبحگاهی از خانه را به انجام رساندم؛ این گونه، بر این دلالت می کند که سحر زمانی پس از عُدوة و ورود به روز جدید است.

از قول ابن عباس صحابی (درگذشته ۶۸ق) نقل کرده اند که عمر سحرگاه ترور شد (طبرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۷۰). از آن سو، در روایت هایی سخن از آن می رود که عمر بن خطاب را در حین نماز صبح کشتند (نک: ابن شیه، ۱۳۹۹، ج ۳، ص ۸۹۸). معنا ندارد چنین تصور شود که دو گزارش در میان عامه مسلمانان درباره زمان قتل زعیم مشهورشان رواج یافته باشد و، از نگاه نخستین مخاطبان روایت ها در ادوار کهن،

هریکی بر معنایی غیرقابل جمع با دیگری دلالت کند. برعکس باید انتظار داشت که در ادوار متقدم رواج این روایت که عَمَر در مسجد کشته شد، روایت‌های به ظاهر متفاوت، همه یک شیوه ترور خلیفه را باز نمایند. پس با جمع میان دو گزارش می‌توان گفت که سحر از نگاه ابن عباس، یا هرکس که برای نخستین بار این روایت را پدید آورده، همان وقت نماز صبح است؛ نه زمانی پیش‌تر از آن.

از مُجاهدبن جَبْرِ (درگذشته ۹۵ق) نقل کرده‌اند که می‌گوید وقتی با ابن عمر هم سفر شده بود و او را دید که سحرگاهان سه دعاء مختصر با مضمون حمد خدا و اقرار به نعمت‌هایش و پناه بردن از جهنم به خدا را سه بار می‌خواند؛ نخست سه بار می‌گفت: «سَمِعَ سَامِعٌ بِحَمْدِ اللَّهِ وَنِعْمِهِ، وَحُسْنِ بَلَائِهِ عِنْدَنَا»، بعد سه بار می‌گفت: «اللَّهُمَّ صَاحِبِنَا؛ فَأَفْضِلْ عَلَيْنَا»، و سپس هم سه بار «اللَّهُمَّ عَائِدْ بِكَ مِنْ جَهَنَّمَ» (صَبِي، ۱۹۹۹، ۲۱۰)؛ یعنی: هر کس می‌شنود بشنود حمد خدا و نعمتش نزد ما را و حُسن تعاملش با ما را! خدایا هم‌نشین ما باش و از بخشش خود ما را بهره‌مند ساز! خدایا از جهنم به تو پناه می‌برم!

در برخی متون دیگر از قول مجاهد با تغییراتی جزئی آورده‌اند که ابن عمر این دعاها را هنگام طلوع فجر (معمربن‌راشد، ۱۴۰۳، ۴۳۴)، یا «إِذَا عَشِيَتْهُ الصُّبْحُ» یعنی هنگامی که صبح او را دربر می‌گرفت (محاملی، ۱۴۱۴، ۹۶) و بنا بر تحریری دیگر در «عَشِيَّةَ الصُّبْحِ» یعنی در تاریک‌روشنی صبحگاهی (قس: صنعانی، ۱۴۳۷، ج ۵، ص ۳۴۴) می‌خواند.

برپایه نقلی دیگر، ابن عمر می‌فرمود همه کسانی که با او در سفرند هر صبح این عبارات را فریاد کنند (بخاری، ۱۴۴۰، ج ۱، ص ۶۴۴). خواندن مشابه همین دعا را در هنگام طلوع خورشید به حسن بن علی^(ع) هم نسبت داده‌اند (ابن سعد، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۳۷۱) «إِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ». ابوهریره هم از قول خود پیامبر^(ص) نقل می‌کند که وقتی در سفر بودند و سحر می‌رسید چنین دعا می‌کردند (مسلم بن حجاج، ۱۳۳۴، ج ۸، ص ۸۰). با توجه به این که متن این ذکر در همه نقل‌های یادشده مشابه است و صرفاً گزارش‌ها درباره زمان اداء آن فرق دارد به نظر می‌رسد که در همه روایت‌ها بحث درباره یک دعاء است. فرض این که موارد بالا هر یک به آیینی متفاوت اشاره

داشته باشند، متکلفانه می‌نماید.

از مجموع شواهد فوق می‌توان دریافت که دست‌کم تا عصر صِغار صحابه همچنان سحرگاه را زمانی بعد از طلوع فجر و حتی چه بسا امتداد زمانی‌اش را نیز تا طلوع خورشید می‌انگاشته‌اند.

۴-۴. گزارش‌ها از عصرِ تابعین

برخی روایت‌ها از آن حکایت می‌کند که سحر در سدهٔ نخست هجری زمان برخی قرارها و ملاقات‌های کاری نیز بوده است. مثلاً برخی افراد وقتی می‌خواستند مطالبات خود را وصول کنند، سحرگاه نزد بدهکاران خود می‌رفته‌اند. برپایهٔ روایتی از این قبیل، کسی از تابعین می‌گوید سحرگاهی در کوفه برای گرفتن حَقِّ خود به مسجد رفت و دید که چون به تازگی اَشْعَثُ بنِ قَیْس (درگذشته ۴۰ق) از مکه بازگشته بود به همهٔ حاضران در نماز هدیه‌ای گران بها دادند (طبرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۳۷). این باز نشان می‌دهد که اندکی پیش از نیمهٔ سدهٔ نخست هجری بازهٔ سحرگاه طوری تعریف می‌شده که هنگام نماز صبح را هم دربر می‌گرفته است.

برپایهٔ روایتی، امام باقر^(ع) توصیه کرده‌اند که همگان در سحرگاه تا هنگام طلوع خورشید دعا کنند؛ زیرا سحرگاه زمانی است که در آن ابواب آسمان گشوده، و آرزاق میان بندگان قسمت، و حاجات بزرگ برآورده می‌شوند: «فَعَلَيْكُمْ بِالْذُّعَاءِ فِي السَّحْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ...» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۷۸؛ ابن بابویه، ۱۳۶۸، ۱۶۰). این روایت بازهٔ زمانی سَحْر تا طلوع خورشید را مطابق با زمان استجابِ دعا می‌نماید. پس منطقی است که «عَلَيْكُمْ بِالْذُّعَاءِ فِي السَّحْرِ» هم توصیه به دعا در همین بازهٔ زمانی میان فجر صادق تا طلوع آفتاب، و نه مقطعی پیش از آن، باشد.

در مقام توضیح بیش‌تر باید افزود که می‌شود روایت یادشده را دو جور تفسیر کرد: یکی، همین که مطابق نظر مشهور از مفهوم سحر بگوییم امام باقر^(ع) در سخن‌شان دارند از فضیلت دعاء در بازهٔ زمانی سحر (قبل از اذان صبح) می‌گوید و بعد هم لابد از باب توسعهٔ مجرای خیر برای ضعفاء می‌فرماید اگر کسی تا طلوع آفتاب هم دعاء بکند خوب و بهتر از هیچ است؛ یک تفسیر دیگر، هم این است که امام نه دربارهٔ دو زمان متفاوت (بازهٔ زمانی سحر تا اذان صبح + بازهٔ زمانی اذان صبح تا

طلوع خورشید) بلکه درباره فضیلت یک وقت خاص حرف می‌زند؛ وقتی که از نظر ایشان سحر است. حرفی هم که درباره استجاب دعا سحر می‌زند سخنی درباره جزئی از بازه زمانی مورد نظرشان نیست؛ بلکه از دید امام اساساً سحر همه آن فاصله زمانی است. به نظر می‌رسد که تفسیر دوم از تکلف دورتر، یا دست کم قابل تأمل باشد. نقل کرده‌اند عون بن حبيب بن ریان حرّانی، از شاگردان حسن بصری (درگذشته ۱۱۰ق) و زنده در نیمه سده ۲ق، ناصحانه به فرزندان خود گفته که ۶۰ سال است همواره سحر [برای عبادت] برمی‌خاسته، و لباس خود را هنگام طلوع فجر بر تن داشته است:

«... فَلَمَّا كَانَ فِي السَّحْرِ، جَاءَ أَبِي؛ فَقَالَ لَنَا: «يَا بَنِيَّ، تَنَامُونَ فِي هَذَا الْوَقْتِ؟ مَا طَلَعَ الْفَجْرُ مُنْذُ سِتِّينَ سَنَةً إِلَّا وَثِيَابِي عَلَيَّ» (قشیری، ۱۴۱۹، ۱۰۵).

این عبارت را باز می‌توان چنین تفسیر کرد که سحر همان زمان طلوع فجر است؛ گرچه البته دلالتش مانند موارد پیش گفته آشکار نیست.

یک شاهد دیگر از این قبیل را در فتوای فقیهان سده ۲ق درباره برخی احکام حج می‌توان جست. قتاده بن دعامة (درگذشته ۱۱۸ق) و عطاء خراسانی (درگذشته ۱۳۵ق) گفته‌اند: رمی جمره تنها با فرارسیدن سحر جائز است. از آن سو، ابوحنیفه (درگذشته ۱۵۰ق)، مالک بن انس (درگذشته ۱۷۹ق) و دیگران هم به ممنوعیت آن تا پیش از طلوع فجر فتوا داده‌اند. فقیهان متأخر میان این اقوال تعارض دیده، و آن‌ها را فتواهایی متمایز انگاشته‌اند (نک: شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۴۴). با این حال، به نظر می‌رسد عطاء خراسانی و قتاده نیز همان معنایی را قصد کرده‌اند که ابوحنیفه و مالک باز می‌گویند؛ ولی برای اشاره به صبح از تعبیری متفاوت، یعنی سحر، بهره می‌جویند: سحر در عصر عطاء و قتاده هنوز بر صبح دلالت می‌کرده، ولی در یکی دو نسل بعد، یعنی عصر ابوحنیفه و مالک، دیگر این دلالت را از دست داده، و از آن پایانه شب فهمیده می‌شده، و همین سبب سوء تفاهم گردیده است.

• جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مطالعه کنونی نشان داد کمابیش همان پیوندی که سحر در فرهنگ اقوام سامی

باستان، و احتمالاً دیگر فرهنگ‌های عصر باستان متأخر، همچون فرهنگ یونانی، با طلوع فجر داشته، در برخی شواهد بازمانده از فرهنگ عربی سده نخست هجری هم پی‌جُستنی است. شواهدی که در این مطالعه مرور شدند نشان می‌دهند که عرب‌ها هم از گذشته‌های پیشااسلامی آیین‌های باده‌نوشی صبحگاهی داشته‌اند؛ آیین‌هایی که چه‌بسا در گذشته‌های دور با پرستش "ذوالشری"، که به قرینه کاربردهای آن در زبان اگدی احتمالاً به معنای "خدای سحر" است، پیوندی داشته‌اند.

به نظر می‌رسد که در سده نخست هجری سحرگاه را، نه همچون یک‌سوم یا یک‌ششم پایانی شب، که زمانی بعد از طلوع فجر، و حتی چه‌بسا امتداد زمانی‌اش را نیز تا طلوع خورشید می‌انگاشته‌اند. برپایه روایات، سحر زمانی شناخته می‌شده است که حیوانات مختلفی از جمله خروس بانگ برمی‌آورده‌اند. پیامبر (ص) سحرگاهان یعنی بعد از آن که نافله صبح را در منزل خواند به مسجد می‌آمد. افزون بر این، سحر ساعت آغاز کار روزانه و دیدارهای کاری روزمره بوده است؛ چنان که گفته می‌شود علی (ع) خود سحرگاهان به حضور پیامبر (ص) شرفیاب می‌شد. حمله سحرگاهی پیامبر (ص) در یکی از جنگ‌ها نیز با این تفصیل همراه می‌شود که چون زارعان و دامداران کار روزانه خود را شروع کرده بودند، صورت گرفت. شارحان کهن حدیث نیز امر پیامبر (ص) به مداوای بیماران با ریختن آب سرد بر بدن ایشان در سحرگاه را به گزاردن چنین آیینی در صبح تفسیر کرده‌اند.

مشابه همین شواهد را در عصر صحابه می‌توان باز یافت. مثلاً، در عصر صحابه آب‌دهی اسب‌ها که باید علی‌القاعده پس از بیداری صبح ایشان باشد، سحرگاهان صورت می‌گرفت. هم‌چنین تعبیر سحر می‌توانست به هنگامی بعد از «غداء» هم اطلاق شود که به معنای صبح زود است. از قتل عمر بن خطاب در نماز صبح نیز به قتلش در سحرگاه تعبیر کرده‌اند. دعائی نیز که حسن بن علی (ع) در هنگام طلوع خورشید می‌خوانده، همان بوده است که ابن عمر و حتی خود پیامبر (ص) هنگام سحر می‌خواندند. گزارش‌هایی درباره عصر تابعین هم کمابیش همین معانی را باز می‌نمایند.

فرضیه حاصل از این مطالعه آن است که سحرگاه در سده نخست هجری به زمانی پس از طلوع فجر، دست‌کم فجر کاذب که زمان آغاز آواز صبحگاهی حیوانات

خانگی است، اطلاق می شده است. مطالعه کنونی صرفاً به بررسی شواهدی اختصاص یافت که با این فرضیه کمابیش هم‌سو بودند. برای آزمون دقیق‌تر این نتیجه‌گیری لازم است آن دسته از گزارش‌های بازمانده از همین دوره که در آن‌ها سحر به مثابه بخشی از بازه زمانی شب و پایانه آن بازنموده می‌شود را نیز مطالعه کرد.

منابع

*قرآن کریم.

- * **عهد جدید** (۱۹۲۵م). ترجمه فارسی. لندن: بریتیش بایبل سوسایتی.
- * **عهد عتیق** (۱۹۲۵م). ترجمه فارسی. لندن: بریتیش بایبل سوسایتی.
۱. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۰ش). مدخل «الله». *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. جلد دهم. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
 ۲. آیتی، عبدالمحمد (۱۳۹۰ش). *معلقات سبع*. تهران: سروش.
 ۳. ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۱۹ق). *التفسیر*. به کوشش اسعد محمد طیب. صیدا: المكتبة العصرية.
 ۴. ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد (۱۴۳۶ق). *المصنف*. به کوشش سعد بن ناصر شثری. ریاض: دار کنوز اشبیلیا.
 ۵. ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو (۱۴۱۱ق). *الآحاد و المثانی*. به کوشش باسّم فیصل احمد جوابره، ریاض: دار الراجحة.
 ۶. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۸ش). *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*. به کوشش محمد مهدی خراسان. قم: شریف رضی.
 ۷. ابن راهویه، اسحاق بن ابراهیم (۱۴۱۲ق). *مسند اسحاق بن راهویه*. به کوشش عبدالغفور بن عبدالحق بلوشی. مدینه: مكتبة الايمان.
 ۸. ابن سعد، محمد (۱۴۲۱ق). *الطبقات*. به کوشش علی محمد عمر. قاهرة: مكتبة الخانجي.
 ۹. ابن سکیت، یعقوب بن اسحاق (۱۹۹۸م). *الألفاظ*. به کوشش فخرالدین قباوة. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.

۱۰. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۱۷ق). **المخصص**. به کوشش خلیل ابراهیم جفال. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. ابن شبّه، عمر بن زید (۱۳۹۹ق). **تاریخ المدینة**. به کوشش فهیم محمد شلتوت. جده: حبیب محمود احمد.
۱۲. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**. به کوشش عبدالسلام عبدالشافی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۳. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (بی تا). **ادب الکاتب**. به کوشش محمد دالی. بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۴. ابن مبارک، عبدالله (۱۴۱۹ق). **کتاب الزهد و الرقائق**. به کوشش حبیب الرحمان اعظمی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
۱۶. ابن وهب، عبدالله (۱۴۳۲ق). **موطأ الصغیر**. به کوشش احمد محمد شنیطی و محمد امین شنیطی. مدینه: مکتبه جامع العلوم والحکم.
۱۷. ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی (بی تا). **المهذب فی فقه الامام الشافعی**. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۸. ابوزید قرشی، محمد بن ابی الخطاب (بی تا). **جمهرة اشعار العرب**. به کوشش علی محمد بجاوی. قاهره: مکتبه نهضة مصر.
۱۹. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۲۰۰۶م). **الطب النبوی**. به کوشش مصطفی خضر دونمز ترکی. بیروت: دار ابن حزم.
۲۰. احمد بن حنبل (۱۴۲۱ق). **المسند**. به کوشش شعیب ارزووط و دیگران. بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۱. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). **تهذیب اللغة**. به کوشش محمد عوض مرعب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. امرؤ القیس (۱۴۲۵ق). **دیوان امرؤ القیس**. به کوشش عبدالرحمان مصطاوی. بیروت: دارالمعرفة.
۲۳. باهلی، احمد بن حاتم (۱۴۰۲ق). **شرح دیوان ذی الرّمه**. روایت ابوالعباس ثعلب. به کوشش عبدالقدوس ابوصالح. جده: مؤسسه الايمان.

۲۴. بخاری، محمدبن اسماعیل (۱۴۴۰ق). *التاریخ الكبير*. به کوشش محمدبن صالح دباسی، ریاض: الناشر المتمیز.
۲۵. بخاری، محمدبن اسماعیل (۱۴۰۷ق). *الجامع الصحيح*. به کوشش مصطفی دیب بغا. دمشق: دار ابن کثیر.
۲۶. بلاذری، احمدبن یحیی (۱۴۱۷ق). *انساب الاشراف*. به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی. بیروت: دارالفکر.
۲۷. بهبودی، محمدباقر (۱۳۸۴ش). *فجر کاذب - فجر صادق. معارف قرآنی*. تهران: سرا.
۲۸. ثعلبی، احمدبن محمد (۱۴۳۶ق). *الکشف و البیان*. به کوشش صلاح باعثمان و دیگران. جدة: دارالتفسیر.
۲۹. جاحظ، عمروبن بحر (۱۴۲۴ق). *الحيوان*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۰. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمان (۱۴۳۰ق). *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*. به کوشش طلعت صلاح فرحان و محمد ادیب شکور امریر. عمان: دارالفکر.
۳۱. جصاص، احمدبن علی (۱۴۳۱ق). *شرح مختصر الطحاوی*. به کوشش عصمت الله عنایت الله محمد و دیگران. بیروت: دارالبشائر الاسلامیة - دارالسراج.
۳۲. جواد، علی (۱۴۲۲ق). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*. مدینه: دارالساقی.
۳۳. چاچی (شاشی)، هیثم بن کلیب (۱۴۱۰ق). *المسند*. به کوشش محفوظ الرحمان زین الله. مدینه: مکتبة العلوم والحکم.
۳۴. حمیدی، عبدالله بن زبیر (۱۹۹۶م). *المسند*. به کوشش حسین سلیم اسد. دمشق: دارالسقا.
۳۵. خطابی، حمّدين محمد (۱۴۰۲ق). *غریب الحدیث*. به کوشش عبدالکریم ابراهیم غرباوی. دمشق: دارالفکر.
۳۶. خلیل بن احمد (۱۹۸۰م). *العین*. به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی. بیروت: دار و مکتبة الهلال.

۳۷. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمان (۱۴۳۶ق). **السنن**. به کوشش مرزوق بن هیاس زهرانی. نشر اینترنتی در ضمن بسته نرم افزاری الموسوعة الشاملة.
۳۸. زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**. به کوشش علی شیری. بیروت: دارالفکر.
۳۹. شیبانی، اسحاق بن مزار (۱۳۹۴ق). **کتاب الجیم**. به کوشش ابراهیم ابیاری. قاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميريه.
۴۰. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). **الخلاف**. قم: جامعه مدرسین.
۴۱. صاحب جواهر (نجفی)، محمد حسن بن باقر (۱۳۶۵ش). **جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام**. به کوشش عباس قوچانی. تهران: اسلامیه.
۴۲. صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۴۳۷ق). **المصنف**. مدینه نصر: دارالتأسیل.
۴۳. ضبی، محمد بن فضیل (۱۹۹۹م). **الدعاء**. به کوشش عبدالعزیز سلیمان بعمی. ریاض: مکتبه الرشد.
۴۴. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۳ق). **المعجم الكبير**. به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی. موصل: مکتبه العلوم و الحکم.
۴۵. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). **التاریخ**. به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهرة: دارالمعارف.
۴۶. طحاوی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). **شرح معانی الآثار**. به کوشش محمد سین جادالحق و دیگران. بیروت: عالم الکتب.
۴۷. طحاوی، احمد بن محمد (۱۴۱۵ق). **شرح مشکل الآثار**. به کوشش شعیب ارنووط. بیروت: مؤسسه الرساله.
۴۸. عمرو بن قمیئه (۱۹۹۴م). **دیوان**. به کوشش خلیل ابراهیم عطیه. بیروت: دار صادر.
۴۹. غزالی، محمد بن محمد (بی تا). **احیاء علوم الدین**. بیروت. دارالمعرفه.
۵۰. فراء، یحیی بن زیاد (بی تا). **لغات القرآن**. به کوشش جابر بن عبدالله سریع. نسخه اهدائی مصحح به الموسوعة الشاملة. بارگذاری شده در پایگاه اینترنتی المکتبه شامله (از ۲۹ رمضان ۱۴۳۵ق).
۵۱. قشیری، محمد بن سعید (۱۴۱۹ق). **تاریخ الرقة**. به کوشش ابراهیم صالح. بیروت:

دارالبشائر.

۵۲. قطرب، محمدبن مستنیر(۱۴۰۵ق). **الأزمنة و تلبیة الجاهلیة**. به کوشش حاتم صالح ضامن. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۵۳. قلقشندی، احمدبن علی(۱۴۰۷ق). **صُبح الأعیسی فی صناعة الإنشاء**. به کوشش محمدحسین شمس‌الدین. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۵۴. کلینی، محمدبن یعقوب(۱۳۶۳ش). **الکافی**. به کوشش علی‌اکبر غفاری. تهران: اسلامیة.
۵۵. کوپر، جین. سی(۱۳۹۲ش). **فرهنگ نمادهای آیینی**. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: انتشارات علمی.
۵۶. لبیدبن ربیعة عامری(۱۴۲۵ق). **دیوان لبیدبن ربیعة**. به کوشش حمدو طماس. بیروت: دارالمعرفة.
۵۷. **لغت نامه دهخدا**(۱۳۷۷ش). به کوشش محمد معین و سیدجعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران.
۵۸. ماتریدی، محمدبن محمد(۱۴۲۶ق). **تأویلات اهل السنة**. به کوشش مجدی باسلوم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۵۹. مالکبن انس(۱۴۲۱ق). **الموطأ**. روایت ابومصعب زهری. به کوشش بشارعواد معروف و محمود محمد خلیل. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۶۰. مجاعة بن زبیر(۱۴۲۳ق). رساله‌ای در حدیث حاوی روایات سَرِّی بن سهل از وی. **مجموع فیہ ثلاث رسائل حدیثیة**. به کوشش عامر حسن صبری. بیروت: دارالبشائر الاسلامیة.
۶۱. محاملی، حسین بن اسماعیل(۱۴۱۴ق). **الدعاء**. به کوشش عمرو عبدالمنعم. قاهرة- جدة: مكتبة ابن تیمیة-مكتبة العلم.
۶۲. مسلم بن حجاج(۱۳۳۴ق). **صحیح مسلم**. به کوشش به کوشش محمد ذهنی افندی و دیگران. استانبول: دارالطباعة العامرة.
۶۳. معمر بن راشد ازدی(۱۴۰۳ق). **الجامع**. روایت عبدالرزاق صنعانی. ضمن **مصنف صنعانی**. به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی (افست چاپ حیدرآباد دکن). بیروت:

المکتب الاسلامی.

۶۴. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). *التفسیر*. به کوشش عبدالله محمود شحاته. بیروت: دار احیاء التراث.
۶۵. *موسوعة الفقه الاسلامی* (۱۹۶۶م). قاهره: وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامیة.
۶۶. *الموسوعة الفقهیة* (۱۴۰۴). کویت: دارالسلاسل.
۶۷. نجار، یاسر بن احمد (۲۰۲۳م). *موسوعة الفقه علی المذاهب الاربعه*. قاهره: دارالتقوی.
۶۸. نسائی، احمد بن شعیب (۱۴۲۱ق). *السنن الکبری*. به کوشش شعیب ارنوؤط و دیگران. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۶۹. نویری، احمد بن عبدالوهاب (۱۴۲۳ق). *نهایه الأرب فی فنون الأدب*. قاهره: دارالکتب والوثائق القومیة.
۷۰. یحیی بن سلام (۱۴۲۵ق). *التفسیر*. به کوشش هند شلبی. بیروت: دارالکتب العلمیة.

71. Aistleitner, Joseph (1953), "Götterzeugung in Ugarit und Dilmun (SS und Ni. 4561)", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 3, no. 3.
72. Albright, W.F. (1994). "Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths". G - Reference, *Information and Interdisciplinary Subjects Series*, Philadelphia: Pennsylvania State University Press.
73. Arafa, H. Mustafa (1988), "Morgenanbruch in den Nordwestsemitischen Sprachen", *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft Heft*, vol. 13.
74. Becking, B. (1999), "Shalman", *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. Karel Van Der Toorn et al., Leiden: Brill.
75. Bercerra, Daniel (2008), "El and the Birth of the gracious Gods", *Studia Antiqua*, vol. 6, no. 1.
76. Botha, P J. (2009), "Psalm 108 and the quest for closure to the Exile", Paper read at the Pro Psalm Seminar, 28 August 2009, Pretoria, South Africa.
77. Carlile, Richard (1839), *A Dictionary of Some of the Names in the Sacred Scriptures Translated into the English Language*, Manchester: Thomas Paine Carlile.
78. *CTA 23: Text, Translation and Notes*, tr. Foley, C.M. (1980), *The Gracious Gods and the Royal Ideology of Ugarit*, PhD Thesis, McMaster University, Ontario.

79. Day, John (2002). *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan*. London: Sheffield Academic Press.
80. DeClaiss -Walford, N. (1997), *Reading from the Beginning. The shaping of the Hebrew Psalter*, Macon: Mercer University Press.
81. Del Olmo Lete, Gregorio (1981), *Mitos y Leyendas de Canaan Segun la Tradicion de Ugarit Textos, Version y Estudio*, Madrid: Ediciones Cristiandad.
82. Foley, C.M. (1980), *The Gracious Gods and the Royal Ideology of Ugarit*, PhD Thesis, McMaster University, Ontario.
83. Gesenius, Wilhelm (1851), *Hebrew ato Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, tr. Samuel Prideaux Tregelles, London: Multse Terricolis Linguae, Ccelestibus una. Samuel bagster & sons.
84. Gibson, J. C. L. (1978), *Canaanite myths and legends*, Edinburgh: T & T Clark.
85. Gray, J. (1962), "Shahar", *Interpreter's Dictionary of The Bible*, ed. Buttrick, Nashville: Abingdon Press.
86. Günter, Sebastian (2001), "Day, Times of", *Encyclopedia of the Qur`ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe, vol. I, Leiden: Brill.
87. Hossfeld, F-L & Zenger, E. (2005), *Psalms 2. A commentary on Psalms 51-100*, Northwest Philadelphia: Fortress Press.
88. Huffmon, H. B. (1999), "Shalem", *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. Karel Van Der Toorn et al., Leiden: Brill, 1999.
89. Keel, O & Uehlinger, C. (1998), *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Edinburgh: T & T Clark.
90. Keel, O. (1978), *The symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, New York: Seabury Press.
91. Klein, Ernest (1987), *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Tel Aviv: Carta Jerusalem.
92. Kraus, H. (1986) *Theology of the Psalms*, Minneapolis: Augsburg Publishing House.
93. Meier, S.A. (1992), "Shahar", *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D.N. Freedman, vol. 5, New York: Doubleday.
94. Miller, Patrick D. (1967), "El the Warrior," *Harvard Theological Review*, vol. 60.
95. "Morning Benedictions" (1971), *Encyclopedia Judaeca*, ed. Fred Skolnik, vol. VII, New York: Macmillan.
96. Munk, Elie (1961), *The World of Prayer*, New York: Philipp Feldheim, Inc.

97. Parker, S. B. (1999), "Shahar", *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. Karl Van der Toorn et al., Leiden: Brill, 1999.
98. Pederson, J. et al. (1991), "Masjid", *Encyclopedia of Islam*, vol. VI, Leiden: Brill.
99. Pfeiffer, C.F. (1962), *Ras Shamra and the Bible*, Ada: Baker Book House.
100. Poirier, John (1999), "An Illuminating Parallel to Isaiah XIV 12", *Vetus Testamentum*, vol. 49, no. 3. doi. 10.1163/156853399774228047.
101. Rogerson, J.W. & McKay, J.W. (1977), *Psalm 51-100*, London: Cambridge University Press.
102. Ruppert, L.F. (2004), "rx;v Šahar" *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G.J. Botterweck, H. Ringgren and H.-J. Fabry, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
103. Segert, S. (1986), "An Ugaritic text related to the fertility cult (KTU 1. 23)" *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean: papers presented at the First International Conference on Archaeology of the Ancient Mediterranean, 2-5 September 1985*, ed. A. Bonanno, Malta: University of Malta Press.
104. Silverman, Michael H. (1981), "Biblical Name-Lists and the Elephantine Onomasticon: A Comparison", *Orientalia*, Nova Series, vol. 50, no. 4.
105. Strong, James (1890), *The Exhaustive Concordance of the Bible*, New York: Abingdon Press.
106. Sutton, Lodewyk (2017), "The Dawn of Two Dawns: The Mythical, Royal and Temporal Implications of Dawn for Psalms 108 and 110", *HTS Theologiese Studies*, vol. 73, no. 3. doi. 10.4102/hts.v73i3.4463
107. Sutton, Lodewyk (2011), "The Rising of Dawn: an Investigation of the Spatial and Religious Background of Dawn in Psalm 139:7-12", *Journal for Semitics*, vol. 20, no. 2.
108. Von Soden, Wolfram (1959-1981), *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
109. Wenning, Robert (2016), "The Many Faces of Dushara—A Critical Review of the Evidence", *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, vol. 12.
110. Wilson-Wright, Aren M. (2022), "Yahweh's Kin: A Comparative Linguistic and Mythological Analysis of 'The Children of God' in the Hebrew Bible", *Where Is the Way to the Dwelling of Light? Studies in Genesis, Job and Linguistics in Honor of Ellen van Wolde*, ed. Pierre Van Hecke and Hanneke van Loon, Leiden: Brill.
111. Zammit, Martin (2002), *A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic*, Leiden: Brill.

Resources

- The Holy Quran. (In Arabic).
 - The New Testament. (1925). Persian Translation. London: British and Foreign Bible Society. (In Persian)
 - The Old Testament. (1925). Persian Translation. London: British and Foreign Bible Society. (In Persian)
1. Āzar Nūsh, Āzartāsh. (2001). Entry "Allāh". *Dā'erat al-Ma'āref-e Buzurg-e Islāmī* (Vol. 10). Tehran: Markaz-e Dā'erat al-Ma'āref-e Buzurg-e Islāmī. (In Persian)
 2. Āyatī, 'Abd al-Muḥammad. (2011). *Al-Mu'allaqāt al-Sab'* (*The Seven Odes*). Tehran: Surūsh. (In Persian)
 3. Ibn Abī Ḥātam, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (1998). *Al-Tafsīr*. (As'ad Muḥammad Ṭayyib, Ed.). Sidon: Al-Maktaba al-'Aşriyya. (In Arabic)
 4. Ibn Abī Shaybah, 'Abd Allāh ibn Muḥammad. (2015). *Al-Muṣannaḥ*. (Sa'd ibn Nāşir al-Shithrī, Ed.). Riyadh: Dār Kunūz Ishbīliyyā. (In Arabic)
 5. Ibn Abī 'Āşim, Aḥmad ibn 'Amr. (1991). *Al-Āḥād wa al-Mathānī*. (Bāsim Fişal Aḥmad Jawābirah, Ed.). Riyadh: Dār al-Rāyah. (In Arabic)
 6. Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1989). *Thawāb al-A'māl wa 'Iqāb al-A'māl*. (Muḥammad Mahdī Kharsān, Ed.). Qom: Sharīf Raḍī. (In Arabic)
 7. Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. (2000). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. (Shu'ayb al-Arna'ūt et al., Eds.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah. (In Arabic)
 8. Ibn Rāhawayh, Ishāq ibn Ibrāhīm. (1992). *Musnad Ishāq ibn Rāhawayh*. ('Abd al-Ghafūr ibn 'Abd al-Ḥaqq Balūshī, Ed.). Medina: Maktabat al-Īmān. (In Arabic)
 9. Ibn Rabī'ah al-'Āmirī, Labīd. (2004). *Dīwān Labīd ibn Rabī'ah*. (Ḥamdū Ṭumās, Ed.). Beirut: Dār al-Ma'rifah. (In Arabic)
 10. Ibn Sa'd, Muḥammad. (2000). *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. ('Alī Muḥammad 'Umar, Ed.). Cairo: Maktabat al-Khānjī. (In Arabic)
 11. Ibn al-Sikkīt, Ya'qūb ibn Ishāq. (1998). *Kitāb al-Alfāz; Aqdam Mu'jam fīl-Ma'ānī*. (Fakhr al-Dīn Qabāwah, Ed.). Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn. (In Arabic)

12. Ibn Sīdah, 'Alī ibn Ismā'īl. (1996). *Al-Mukhaṣṣaṣ*. (Khalīl Ibrāhīm Jaffāl, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
13. Ibn Shabbah, 'Umar ibn Zayd. (1979). *Tārīkh al-Madīnah*. (Fuhaym Muḥammad Shaltūt, Ed.). Jeddah: Ḥabīb Maḥmūd Aḥmad. (In Arabic)
14. Ibn 'Aṭīyyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib. (2001). *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafṣīr al-Kitāb al-'Azīz*. ('Abd al-Salām 'Abd al-Shāfī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (In Arabic)
15. Ibn Qutaybah, 'Abd Allāh ibn Muslim. (n.d.). *Adab al-Kātib*. (Muḥammad Dālī, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah. (In Arabic)
16. Ibn Qumay'ah, 'Amr. (1994). *Dīwān 'Amr ibn Qumay'ah*. (Khalīl Ibrāhīm 'Aṭīyyah, Ed.). Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
17. Ibn al-Mubārak, 'Abd Allāh. (1998). *Kitāb al-Zuhd wa al-Raqā'iq*. (Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (In Arabic)
18. Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1993). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
19. Ibn Wahb, 'Abd Allāh. (2011). *Muwaṭṭa' Ibn Wahb al-Ṣaghīr*. (Aḥmad Muḥammad al-Shanqīṭī & Muḥammad Amīn al-Shanqīṭī, Eds.). Medina: Maktabata Jāmi' al-'Ulūm wa al-Ḥikam. (In Arabic)
20. Abū Ishāq al-Shīrāzī, Ibrāhīm ibn 'Alī. (n.d.). *Al-Muḥadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfī 'ī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (In Arabic)
21. Abu Zeyd al-Qurashi, Muhammad ibn Abi al-Khattab (n.d.). *Jamharata Ash'ar al-'Arab*. Edited by Ali Muhammad al-Bajawi. Cairo: Maktabat Nahdat Misr. (In Arabic)
22. Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, Aḥmad ibn 'Abd Allāh. (2006). *Al-Ṭibb al-Nabawī*. (Muṣṭafá Khiḍr Dūnmāz Turkī, Ed.). Beirut: Dār Ibn Ḥazm. (In Arabic)
23. Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2000). *Tahdhīb al-Lughah*. (Muḥammad 'Awaḍ Mar'ab, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
24. Imru' al-Qays, Imru' al-Qays ibn Ḥujr. (2004). *Dīwān*. ('Abd al-Raḥmān Muṣṭafawī, Ed.). Beirut: Dār al-Ma'rifah. (In Arabic)

25. Bāhilī, Aḥmad ibn Ḥātim. (1982). *Sharḥ Dīwān Dhī al-Rummaḥ*. (Riwayat Abū al-‘Abbās Tha‘lab; ‘Abd al-Quddūs Abū Šālih, Ed.). Jeddah: Mu‘assasat al-Īmān. (In Arabic)
26. Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (2019). *Al-Tārīkh al-Kabīr*. (Muḥammad ibn Šālih al-Dabbāsī, Ed.). Riyadh: Al-Nāshir al-Mutamayyiz. (In Arabic)
27. Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (1987). *Al-Jāmi‘ al-Šaḥīḥ*. (Muṣṭafá Dīb al-Bughā, Ed.). Damascus: Dār Ibn Kathīr. (In Arabic)
28. Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyá. (1996). *Ansāb al-Ashraf*. (Suhayl Zakkār & Riyāḍ Zirkilī, Eds.). Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
29. Behbūdī, Muḥammad Bāqer. (2005). *Fajr-e Kādhib - Fajr-e Šādiq. Ma‘ārif-e Qur‘ānī*. Tehran: Sarā. (In Persian)
30. Tha‘labī, Aḥmad ibn Muḥammad. (2015). *Al-Kashf wa al-Bayān*. (Šalāḥ Bā‘ithmān et al., Eds.). Jeddah: Dār al-Tafsīr. (In Arabic)
31. Jāḥiz, ‘Amr ibn Baḥr. (2003). *Al-Ḥayawān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. (In Arabic)
32. Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir ibn ‘Abd al-Raḥmān. (2009). *Durj al-Durar fī Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm*. (Tal‘at Šalāḥ Farḥān & Muḥammad Adīb Shakūr Amīr, Eds.). Omman: Dār al-Fikr. (In Arabic)
33. Jaššāš, Aḥmad ibn ‘Alī. (2010). *Sharḥ Mukhtaṣar al-Ṭaḥāwī*. (‘Išmat Allāh ‘Ināyat Allāh Muḥammad et al., Eds.). Beirut: Dār al-Bashā‘ir al-Islāmiyyah / Dār al-Sirāj. (In Arabic)
34. Jawād, ‘Alī. (2001). *Al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-‘Arab Qabl al-Islām*. Medina: Dār al-Sāqī. (In Arabic)
35. Chāchī (Shāshī), Haytham ibn Kulayb. (1990). *Al-Musnad*. (Maḥfūz al-Raḥmān Zayn Allāh, Ed.). Medina: Maktabat al-‘Ulūm wal-Ḥikam. (In Arabic)
36. Ḥumaydī, ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr. (1996). *Al-Musnad*. (Ḥusayn Salīm Asad, Ed.). Damascus: Dār al-Saqā. (In Arabic)
37. Khaṭṭābī, Ḥamd ibn Muḥammad. (1982). *Gharīb al-Ḥadīth*. (‘Abd al-Karīm Ibrāhīm Ghurabāwī, Ed.). Damascus: Dār al-Fikr. (In Arabic)
38. Dārimī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān. (2015). *Al-Sunan*. (Marzūq ibn Hayyās Zahrānī, Ed.). Digital publication within the Al-Mawsū‘ah al-Shāmilah software package. (In Arabic)

39. Dehkhudā, 'Alī Akbar. (1998). *Lughatnāmah-ye Dehkhudā*. (Muḥammad Mu'īn & Seyyed Ja'far Shahīdī, Eds.). Tehran: Tehran University. (In Persian)
40. Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā. (1994). *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. ('Alī Shīrī, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
41. Shaybānī, Ishāq ibn Marrār. (1974). *Kitāb al-Jīm*. (Ibrāhīm Abīyārī, Ed.). Cairo: Al-Hay'aht al-'Āmmah li-Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyyah. (In Arabic)
42. Sheykh-e Tūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1987). *Al-Khilāf*. Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn. (In Arabic)
43. Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq ibn Hammām. (2016). *Al-Muṣannaḥ*. Madīnat Naṣr: Dār al-Ta'ṣīl. (In Arabic)
44. Ḍabbī, Muḥammad ibn Fuḍayl. (1999). *Al-Du'ā'*. ('Abd al-'Azīz Sulaymān Bā'imī, Ed.). Riyadh: Maktabat al-Rushd. (In Arabic)
45. Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. (1983). *Al-Mu'jam al-Kabīr*. (Hamdī ibn 'Abd al-Majīd Salafī, Ed.). Mosul: Maktabat al-'Ulūm wal-Ḥikam. (In Arabic)
46. Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1967). *Tārīkh al-Rusul wal-Mulūk* or *Tārīkh al-Umam wal-Mulūk*. (Muḥammad Abūl-Faḍl Ibrāhīm, Ed.). Cairo: Dār al-Ma'ārif. (In Arabic)
47. Ṭaḥāwī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1994). *Sharḥ Ma'ānī al-Āthār*. (Muḥammad Sīdī Jād al-Ḥaqq et al., Eds.). Beirut: 'Ālam al-Kutub. (In Arabic).
48. Ṭaḥāwī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1994). *Sharḥ-e Mushkil al-Āthār*. (Shu'ayb al-Arna'ūt, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah. (In Arabic).
49. Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. (n.d.). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. (In Arabic)
50. Farrā', Abū Zakariyyā Yaḥyá ibn Ziyād. (n.d.). *Lughāt al-Qur'ān*. (Jābir ibn 'Abd Allāh Sarī', Ed.). Version donated by the editor to Al-Mawsū'ah al-Shāmilah. Uploaded to the website Al-Maktaba al-Shāmilah (from 29 Ramaḍān 1435 AH). (In Arabic)
51. Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. (1980). *Al-'Ayn*. (Mahdī Makhzūmī & Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, Eds.). Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl. (In Arabic).
52. Qushayrī, Muḥammad ibn Sa'īd. (1998). *Tārīkh al-Raqqah*. (Ibrāhīm Ṣāliḥ, Ed.). Beirut: Dār al-Bashā'ir. (In Arabic)

53. Quṭrub, Muḥammad ibn al-Mustanīr. (1985). *Al-Azmintah wa Talbīyat al-Jāhiliyyah*. (Hātim Šāliḥ Ḍāmin, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah. (In Arabic)
54. Qalqashandī, Aḥmad ibn 'Alī. (1987). *Subḥ al-A'shā fī Šinā'at al-Inshā'*. (Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (In Arabic)
55. Kuleynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1984). *Al-Kāfī*. ('Alī Akbar Ghaffārī, Ed.). Tehran: Islāmiyyah. (In Arabic)
56. Cooper, J. C. (2013). *Farbang-i Namādhā-yi Āyīnī (Dictionary of Symbols)*. (Roqayyeh Behzādī, Trans.). Tehran: Intishārāt-e 'Ilmī. (In Persian)
57. Māturīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. (2005). *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah*. (Majdī Bāslūm, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (In Arabic)
58. Mālik ibn Anas. (2000). *Al-Muwatta'*. (Riwayat Abū Muṣ'ab al-Zuhrī; Bashshār 'Awwād Ma'rūf & Maḥmūd Muḥammad Khalīl, Eds.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah. (In Arabic)
59. Majjā'ah ibn Zubayr. (2002). A Treatise on Hadith Containing Narrations from Sarī ibn Sahl from Him (Risālah dar Ḥadīth Hāwī Riwayāt Sarī ibn Sahl az way); *Majmū' Fīhi Thalāth Rasā'il Ḥadīthiyyah*. ('Āmir Ḥasan Šabrī, Ed.). Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah. (In Arabic)
60. Maḥāmīlī, Ḥusayn ibn Ismā'īl. (1993). *Al-Du'ā'*. ('Amr 'Abd al-Mun'im, Ed.). Cairo - Jeddah: Maktabat Ibn Taymiyyah - Maktabat al-'Ilm. (In Arabic)
61. Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Neyshābūrī, Abū al-Ḥusayn. (1915). *Ṣaḥīḥ-e Muslim*. (Muḥammad Dhīhnī Afandī et al., Eds.). Istanbul: Dār al-Ṭībā'ah al-'Āmirah. (In Arabic)
62. Ma'mar ibn Rāshid al-Azdī, Abū 'Urwah al-Baṣrī. (1983). *Al-Jāmi'*. ('Abd al-Razzāq al-Šan'ānī's tradition, within *Muṣannaḥ al-Šan'ānī*; Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī, Ed., offset of Hyderabad Deccan print). Beirut: Al-Maktab al-Islāmī. (In Arabic)
63. Muqātil ibn Sulaymān, Abū al-Ḥasan. (2002). *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. ('Abd Allāh Maḥmūd Shaḥātah, Ed.). Beirut: Dār Ihya' al-Turāth. (In Arabic)
64. Arab Republic of Egypt. (1966). The Encyclopedia of Islamic Jurisprudence, Known as Jamal Abdel Nasser's Encyclopedia of

- Jurisprudence. Cairo: Ministry of Endowments and Islamic Affairs. (In Arabic)
65. Group of Authors. (1984-2006). Al-Kuwaiti Encyclopedia of Islamic Jurisprudence. Kuwait: Dar al-Salasil. (In Arabic)
 66. Najjar, Yasir bin Ahmad. (2023). Encyclopedia of Jurisprudence According to the Four Schools of Thought. Cairo: Dar al-Taqwa. (In Arabic)
 67. Najafi (Sahib al-Jawahir), Muhammad Hasan. (1986). Jawahar al-Kalam fi Sharh Shara'i' al-Islam. (Abbas Quchani, Ed.). Tehran: Islamiyah. (In Arabic)
 68. Al-Nasa'i, Ahmad bin Shu'ayb. (2001). Al-Sunan al-Kubra. (Shu'ayb Al-Arna'ut et al. Ed.), Beirut: Mu'assasat al-Risalah. (In Arabic)
 69. Al-Nuwayri, Ahmad bin 'Abd al-Wahhab. (2002). Nihayat al-Arab fi Funun al-Adab. Cairo: Dar al-Kutub wa al-Watha'iq al-Qawmiyya. (In Arabic)
 70. Yahya bin Sallam, Ibn Abi Tha'labah. (2004). Tafsir Yahya bin Sallam. (Hind Shalabi. Ed.), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. (In Arabic)
 71. Aistleitner, Joseph (1953), "Götterzeugung in Ugarit und Dilmun (SS und Ni. 4561)", Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, vol. 3, no. 3. (In Germany)
 72. Albright, W.F. (1994). "Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths". G - Reference, Information and Interdisciplinary Subjects Series, Philadelphia: Pennsylvania State University Press. (In English)
 73. Arafa, H. Mustafa (1988), "Morgenanbruch in den Nordwestsemitischen Sprachen", Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft Heft, vol. 13. (In Germany)
 74. Becking, B. (1999), "Shalman", Dictionary of Deities and Demons in the Bible, ed. Karel Van Der Toorn et al., Leiden: Brill. (In English)
 75. Bercerra, Daniel (2008), "El and the Birth of the gracious Gods", Studia Antiqua, vol. 6, no. 1. (In English)
 76. Botha, P J. (2009), "Psalm 108 and the quest for closure to the Exile", Paper read at the Pro Psalm Seminar, 28 August 2009, Pretoria, South Africa. (In English)

77. Carlile, Richard (1839), A Dictionary of Some of the Names in the Sacred Scriptures Translated into the English Language, Manchester: Thomas Paine Carlile. (In English)
78. CTA 23: Text, Translation and Notes, tr. Foley, C.M. (1980), The Gracious Gods and the Royal Ideology of Ugarit, PhD Thesis, McMaster University, Ontario. (In English)
79. Day, John (2002). Yahweh and the gods and goddesses of Canaan. London: Sheffield Academic Press. (In English)
80. DeClaissé-Walford, N. (1997), Reading from the Beginning. The shaping of the Hebrew Psalter, Macon: Mercer University Press. (In English)
81. Del Olmo Lete, Gregorio (1981), Mitos y Leyendas de Canaan Segun la Tradicion de Ugarit Textos, Version y Estudio, Madrid: Ediciones Cristiandad. (In Spanish)
82. Foley, C.M. (1980), The Gracious Gods and the Royal Ideology of Ugarit, PhD Thesis, McMaster University, Ontario. (In English)
83. Gesenius, Wilhelm (1851), Hebrew ato Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures, tr. Samuel Prideaux Tregelles, London: Multse Terricolis Linguae, Ccelestibus una. Samuel bagster & sons. (In English)
84. Gibson, J. C. L. (1978), Canaanite myths and legends, Edinburgh: T & T Clark. (In English)
85. Gray, J. (1962), "Shahar", Interpreter's Dictionary of the Bible, ed. Buttrick, Nashville: Abingdon Press. (In English)
86. Günther, Sebastian (2001), "Day, Times of", Encyclopedia of the Qur'ān, ed. Jane Dammen McAuliffe, vol. I, Leiden: Brill. (In English)
87. Hossfeld, F-L & Zenger, E. (2005), Psalms 2. A commentary on Psalms 51-100, Northwest Philadelphia: Fortress Press. (In English)
88. Huffmon, H. B. (1999), "Shalem", Dictionary of Deities and Demons in the Bible, ed. Karel Van Der Toorn et al., Leiden: Brill, 1999. (In English)
89. Keel, O & Uehlinger, C. (1998), Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel, Edinburgh: T & T Clark. (In English)
90. Keel, O. (1978), The symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms, New York: Seabury Press. (In English)

91. Klein, Ernest (1987), *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Tel Aviv: Carta Jerusalem. (In English)
92. Kraus, H. (1986) *Theology of the Psalms*, Minneapolis: Augsburg Publishing House.
93. Meier, S.A. (1992), "Shahar", *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D.N. Freedman, vol. 5, New York: Doubleday. (In English)
94. Miller, Patrick D. (1967), "El the Warrior," *Harvard Theological Review*, vol. 60. (In English)
95. "Morning Benedictions" (1971), *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, vol. VII, New York: Macmillan. (In English)
96. Munk, Elie (1961), *The World of Prayer*, New York: Philipp Feldheim, Inc. (In English)
97. Parker, S. B. (1999), "Shahar", *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. Karl Van der Toorn et al., Leiden: Brill, 1999. (In English)
98. Pederson, J. et al. (1991), "Masjid", *Encyclopedia of Islam*, vol. VI, Leiden: Brill. (In English)
99. Pfeiffer, C.F. (1962), *Ras Shamra and the Bible*, Ada: Baker Book House. (In English)
100. Poirier, John (1999), "An Illuminating Parallel to Isaiah XIV 12", *Vetus Testamentum*, vol. 49, no. 3. doi. 10.1163/156853399774228047. (In English)
101. Rogerson, J.W. & McKay, J.W. (1977), *Psalm 51–100*, London: Cambridge University Press. (In English)
102. Ruppert, L.F. (2004), "rx;v šahar" *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G.J. Botterweck, H. Ringgren and H.-J. Fabry, Grand Rapids: Willian B. Eerdmans Publishing Company. (In English)
103. Segert, S. (1986), "An Ugaritic text related to the fertility cult (KTU 1. 23)" *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean: papers presented at the First International Conference on Archaeology of the Ancient Mediterranean, 2-5 September 1985*, ed. A. Bonanno, Malta: University of Malta Press. (In English)
104. Silverman, Michael H. (1981), "Biblical Name-Lists and the Elephantine Onomasticon: A Comparison", *Orientalia, Nova Series*, vol. 50, no. 4. (In English)

105. Strong, James (1890), *The Exhaustive Concordance of the Bible*, New York: Abingdon Press. (In English)
106. Sutton, Lodewyk (2017), "The Dawn of Two Dawns: The Mythical, Royal and Temporal Implications of Dawn for Psalms 108 and 110", *HTS Teologiese Studies*, vol. 73, no. 3. doi. 10.4102/hts.v73i3.4463 (In English)
107. Sutton, Lodewyk (2011), "The Rising of Dawn: An Investigation of the Spatial and Religious Background of Dawn in Psalm 139:7-12", *Journal for Semitics*, vol. 20, no. 2. (In English)
108. Von Soden, Wolfram (1959-1981), *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. (In Germany)
109. Wenning, Robert (2016), "The Many Faces of Dushara—A Critical Review of the Evidence", *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, vol. 12. (In English)
110. Wilson-Wright, Aren M. (2022), "Yahweh's Kin: A Comparative Linguistic and Mythological Analysis of 'The Children of God' in the Hebrew Bible", *Where Is the Way to the Dwelling of Light? Studies in Genesis, Job and Linguistics in Honor of Ellen van Wolde*, ed. Pierre Van Hecke and Hanneke van Loon, Leiden: Brill. (In English)
111. Zammit, Martin (2002), *A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic*, Leiden: Brill. (In English)