

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۰،
بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۶۴-۳۱

بررسی زمینه‌ها و عوامل عقل‌گرایی میان مفسران خراسان بزرگ*

دکتر پرویز رستگار

عضو هیئت علمی دانشگاه کاشان
Email: parviz.Rastegar@yahoo.com

محمد تقی رحمت پناه

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه کاشان
Email: M.Rahmatpanah@gmail.com

چکیده

تفسیر قرآن - در دوره‌هایی که بر خود دیده - با گرایش‌ها و روش‌های گوناگون صورت گرفته است. تفسیر عقلی (اجتهادی) یکی از دو نوع عمده تفسیر قرآن است که زمان دقیق آغاز شدنش را نمی‌توان باز گفت. این نوع تفسیر از میانه سده دوم هجری شکل گرفت و درون مایه آن را عقل و اجتهاد می‌ساخت. این جریان، بازتاب مبانی معرفتی‌ای مانند باورهای مذهبی آن روزگار، پیشرفت‌های علمی - فرهنگی آن دوران، و غیر معرفتی مانند حکومت و سیاست آن عصر بوده است.

در پاره‌ای از نوشته‌های تفسیری با تعبیرات مختلفی مانند مکاتب تفسیری، مناهج تفسیر، مدارس تفسیر، اتجاهات تفسیر و الوان تفسیر روبه‌رو می‌شویم که هر یک به فراخور موضوع پژوهش به روشن کردن گوشه‌ای از این دانش اسلامی پرداخته‌اند. ما در این نوشتار می‌کوشیم تا با بررسی تاریخی و جغرافیایی خراسان بزرگ، زمینه‌ها و عوامل گرایش مفسران این دیار را به تفسیر عقلی روشن سازیم؛ مفسرانی که کاری بزرگ کرده، علم تفسیر را از یکنواختی و تک‌ساحتی بودنش (تفسیر اثری) بیرون آورده و به پویایی و شکوفایی رسانیدند.

در این نوشتار با بیان دو نمونه از خراسانیان که از عقل‌گرایی در تفسیر نه‌راسیده و به این کار برجسته و بی‌پیشینه دست یازیده‌اند، در صدد یافتن زمینه‌های عقل‌گرایی در خراسان بزرگ شدیم. رواج فقه ابوحنیفه در خراسان، گذر جاده ابریشم از خراسان و خردجویی موالی به عنوان دلایل این عقل‌گرایی بیان شده است.

کلید واژه‌ها: خراسان بزرگ، مکاتب تفسیری، عقل‌گرایی، تفسیر عقلی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۰۲/۰۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۰/۱۰/۰۴.

درآمد

درباره فهم قرآن به عنوان اساسی‌ترین منبع اجتهاد و دین‌شناسی، مکاتب گوناگونی در طی چهارده قرن به وجود آمده و نیز دربارهٔ مکتب‌های تفسیری قلم‌فرسایی‌های فراوانی شده است، برخی به صورت کلی از روش‌های تفسیری بحث کرده‌اند مانند «گلدزیهر» در کتاب «گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان»، «محمد حسین ذهبی» در کتاب «التفسیر و المفسرون» و کتابی با نامی شبیه این عنوان از «محمد هادی معرفت». در این نوشته‌ها از روش‌های روایی، عقلی و اجتهادی، اشاری (عرفانی و باطنی)، علمی و... سخن به میان آمده است و نیز در بستر خود این روش‌ها، گرایش‌هایی چون ادبی، فقهی، کلامی، فلسفی و ... در پیش گرفته شده است.

برخی دیگر به گونه‌ای موردی به پژوهش پرداخته‌اند مانند «مدرسة التفسیر فی الاندلس» از «مصطفی ابراهیم المشینی»، «اثر التطور الفکری فی العصر العباسی» از «مسعود مسلم عبدالله آل جعفر» و یا کتاب‌هایی در مورد تفسیر و تفاسیر شیعه مانند «سیر تطور تفاسیر شیعه» از «محمد علی ایازی» و «پژوهشی درباره تفسیر شیعه و تفسیر نویسان آن مکتب» از «رجب علی مظلومی».

اما آنچه مهم و شایسته پژوهش است، پیشگامان این گرایش‌ها و روش‌ها در مکتب‌های تفسیری بوده‌اند؛ و اینکه چه زمینه یا زمینه‌هایی باعث گذر از یک مرحله تفسیری به مرحله دیگر بوده است؟ برای نمونه زمینه‌هایی که باعث به کارگیری عقل و استدلال در کنار حدیث و روایت گردید، چه بود؟ تفاوت تفسیر در زمان رسول خدا -صلی الله علیه و آله و سلم-، صحابه، تابعین و دیگر مفسران با یک دیگر چه بود؟ پرسش‌هایی از این دست می‌تواند دست مایه پژوهش‌هایی جدید باشد.

ما در این مجال می‌کوشیم از زمینه‌هایی که ظهور روش تفسیر عقلی را میان مفسران خراسان در پی داشت، پرده برداری کنیم؛ پژوهشی که گوشه و زیر مجموعه‌ای از پژوهش‌های ژرف و دامنه‌داری است که مکتب تفسیری خراسان بزرگ را که همچنان ناگفته‌های بسیاری دارد، پوشش دهد.

۱- سرزمین خراسان

در طول تاریخی که بر سرزمین خراسان گذشته است، این بخش بزرگ از ایران شاهد

دگرگونی‌ها و دست‌خوش‌تغییرات فراوانی بوده است اما آنچه چهارچوب ما در این تحقیق است، همان خراسان دوره اسلامی و خاستگاه مفسران این مکتب بزرگ تفسیری است. حدود خراسان را چنین گفته‌اند: «این اسم در اوایل قرون وسطی به طور کلی بر تمام ایالات اسلامی که در سمت خاور کویر لوت تا کوه‌های هند واقع بودند اطلاق می‌گردید و به این ترتیب تمام بلاد ماوراءالنهر را در شمال خاوری به استثنای سیستان و قهستان در جنوب شامل می‌گردید. حدود خارجی خراسان در آسیای وسطی بیابان چین و پامیر، و از سمت هند، جبال هندوکش بود» (لسترنج، ۴۰۸؛ نیز نک: مدیرشانه چی، حدود خراسان در تاریخ، ۱۲۶-۱۳۵).

خراسان بزرگ دارای تقسیم‌بندی‌های زیادی بوده است و نام این زیرمجموعه‌ها را در کتاب‌های جغرافیایی می‌توان دید (نک: یاقوت حموی، ۲ / ۳۵۰-۳۵۴). اما در این میان، برخی از شهرها جایگاه ویژه‌ای یافته بودند و از آنجا که نقش علمی فرهنگی این شهرها بسیار مهم بوده است به بعضی از آنان به گونه‌ای گذرا اشاره می‌کنیم.

۱-۱- بخارا: این شهر را «قبة الاسلام» (نرشخی، ۷۷) و «بغداد ثانی» (فرای، بخارا، ۲۶۱) لقب داده‌اند، این وصف‌ها، نشانگر عظمت و بزرگی این شهر بوده است تا جایی که آن را با بغداد آن روز که به نهایت شکوفایی و رشد در زمان هارون و مأمون رسیده بود، مقایسه کرده‌اند. یکی از شرق‌پژوهان درباره بخارا می‌نویسد: «بخارای دوره سامانیان در طول تاریخ به عنوان مرکز «رنسانس فارسی جدید» در ادب و فرهنگ ذکر شده ... بخارا مرکز علم و دانش در قسمت شرقی جهان اسلام بود و در بین‌المللی ساختن دین و تمدن اسلامی نیز نقش عمده داشت» (همان، ۱۵۴-۱۵۵).

۱-۲- سمرقند: یکی از کهن‌ترین شهرهای آسیای میانه به شمار می‌رود و آثار تاریخی موجود در آن نشانه قرن‌های سوم و چهارم قبل از میلاد را داراست (رنجبر، ۲۴۷). فتح سمرقند به دست مسلمین در اوایل قرن هشتم میلادی رخ داد و پس از آن از توابع خراسان شد (همان، ۲۵۲).

حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم - نقل شده است که در آن سمرقند را جایگاه همسران و باغی از باغ‌های بهشتی و چشمه سارش از بهشت [شمرده شده] است (میر عابدینی، ۱۳۴). همچنین دو روایت از سلمان (د. ۳۶ ق.) نقل شده است که در آن به سمرقند اشاره شده است. حذیفه یمانی (د. ۳۶ ق.) نیز در این باره حدیثی از رسول اکرم صلی الله

علیه و اله و سلم - نقل کرده (همان، ۱۱۶-۱۱۷) که البته درستی یا نادرستی آن بررسی نشده است و احتمال اینکه از روایات ساختگی در حوزه فضائل شهرها باشد، وجود دارد.

۱-۳- بلخ: این شهر یکی از مراکز مهم فرهنگی ایران به شمار می‌رفته و اهمیت آن بیشتر به دلیل موقعیت مناسب آن بوده است (جمعی از نویسندگان، مدخل «بلخ» ۴۵۷/۱۲). از این شهر که به «بلخ - بامی» (بامیک) و «بلخ شایگان» نیز نامبردار بوده است، در منابع تاریخی و ادبی با صفات و القاب دیگری چون «گزین، غرّاء، حسناء، بهیّه، دار الفقاهه، دار الاجتهاد، قبه السّلام» و جز آن‌ها نیز یاد شده است (همان، ۴۶۵).

آگاهی‌های موجود از نخستین یورش‌های عرب به بلخ تا حدی مبهم است، اما آنچه که در تواریخ درباره فتح نهایی آن نقل شده، فتح آن توسط قُتیبه بن مسلم باهلی (د. ۹۶ ق.) در سال ۹۶ ق/ ۷۰۵ م بوده است (همان، ۴۶۰).

البته خراسان شهرهای بزرگ دیگری چون نیشابور، مرو، هرات و ... نیز داشته است و ذکر این سه شهر به دلیل رواج مذهب فقهی ابوحنیفه در آن‌ها است، هر چند در سایر شهرهای خراسان نیز این مذهب وجود داشته است. دلیل گزینش این سه شهر در ادامه خواهد آمد.

۲- انتقال علوم و معارف اسلامی از بغداد به خراسان

هنگامی که بنی عباس بر مسند قدرت تکیه زدند و ساختمان اولیه شهر بغداد به سال ۱۴۶ ق. به پایان رسید، بغداد به علت ورود ایرانیان دلبسته به دانش و ادب به مرکز فرهنگی - علمی جهان اسلام تبدیل گردید. امر مهم و برجسته ای که نشانگر رشد و شکوفایی بغداد در زمینه های علمی و فرهنگی می‌تواند باشد «نهضت ترجمه» است. مسلمانان با گرد آوری و برگرداندن آثار گوناگون از تمدن‌های آن زمان به زبان عربی افزون به یاری رسانی در حفظ این آثار، یافته های جدید خویش را به آن‌ها افزودند. از عوامل مهمی که باعث شکوفایی نهضت ترجمه شد از کشورگشایی‌های عرب‌ها و انتقال قدرت از امویان به عباسیان می‌توان نام برد (نک: گوتاس، ۱۵-۲۷).

نقش خلافت عباسیان را در نهضت ترجمه تا زمان متوکل عباسی بسیار پررنگ و پردوام دانسته‌اند. دوران طلایی تفکر و اندیشه در زمان مأمون بود و نهاد این شکوفایی تأسیس «بیت الحکمة» به عنوان بزرگ‌ترین مرکز علمی مسلمانان بوده است (نک: همان، ۷۶-۸۳). مناظراتی که مأمون میان فرهنگ‌ها و دین‌های مختلف برپا می‌کرد نیز نمونه ای از این شکوفایی است اما

این احتمال وجود دارد که انگیزه اصلی مأمون شکست دادن شیعه از نظر اعتقادی و عقیدتی بوده است که این خود موضوع و زمینه پژوهشی مستقل می‌تواند باشد.^۱

این روند رو به رشد با به قدرت رسیدن معتصم سیر نزولی خود را آغاز کرد و در زمان متوکل (ذیحجه ۲۳۲ ق.) به دلیل گرایش به حنبلی‌گری به کندی و آهستگی گرایید و به دلیل اینکه دانشمندان در این مراکز علمی دارای پشتوانه و حمایتی از سوی دولتمردان نبودند به سرزمین‌های دیگر اسلامی نقل مکان کردند.

خطیب بغدادی (د. ۴۶۳ ق.) درباره معتصم چنین می‌نویسد: «معتصم عباسی نه تنها از علوم و فنون و آداب برخوردار نبود و بهره‌ای نداشت، بلکه سواد کافی هم نداشت زیرا از مکتب و استاد، بیزار و متنفر بود که پدرش هارون الرشید به ناچار او را از این رنج جانکاه رها کرد و از درس و استاد آزاد گردانید» (یادگاری، ۱۹۰).

عامل مهم دیگری که این انتقال را آسان کرد حکومت طاهریان بود که در خراسان تأسیس شد. طاهر به سال ۲۰۷ ه. ق. نام خلیفه را از خطبه انداخت و این کار اعلام استقلال حکومت طاهریان از بغداد بود؛ اما پس از طاهر فرزندش عبدالله روش مدارا را در پیش گرفت و وفاداری خود را به مأمون ثابت نمود. عبدالله هنگام حرکت به سوی خراسان، تنی چند از دانشمندان آن دیار را همراه خود برد. یاقوت (د. ۶۲۶ ق.) این ماجرا را بیان کرده و در پایان، گفت و گویی میان عبدالله و مأمون را گزارش کرده است: «مأمون گفت: ما با این تقاضا موافقت نمودیم ولی تو با این اقدام، سرزمین عراق را از سران برجسته دانش و فرهنگ تهی ساختی و همه را با خود به خراسان بردی» (همان، ۱۹۳-۱۹۴ به نقل از معجم‌الادب، ۲۴/۳).

مهم‌ترین و برجسته‌ترین عاملی که باعث این نقل و انتقال شد نقش محوری امام رضا - علیه السلام - در این روند علمی - فرهنگی بود. ورود امام رضا - علیه السلام - به سال ۲۰۰ ق. به خراسان، بهانه تشکیل بسیاری از جلسات و مناظرات علمی و بسته شدن نطفه مرکزیت علوم در خراسان آن روزگار گردید، هر چند که امام رضا (علیه السلام) به سال ۲۰۳ ق. به شهادت رسید، ولی اثری که ایشان در روند رو به رشد علوم داشت، به محرکی تبدیل گردید تا خراسان با بغداد به رقابت برخیزد؛ چرا که خراسانیان دوستی اهل بیت علیهم السلام را از آغاز در دل داشتند. بکیر بن ماهان، داعی بزرگ عباسیان درباره این ویژگی خراسانیان می‌گوید:

^۱ - شیخ صدوق روایتی نقل کرده که نشان دهنده ی این مطلب است که انگیزه اصلی مأمون را چیزی علاوه بر رشد و شکوفایی علم و دانش معرفی می‌کند. رک: ابن بابویه، ۹۵، حدیث ۱۴، باب تفسیر قل هو الله ...

«سراسر جهان را گردیده و به خراسان رفته‌ام، هرگز کسانی را این چنین شیفته‌ی خاندان پیامبر [صلی الله علیه و آله و سلم] ندیده‌ام...» (مفتخری، ۱۹۵ به نقل از: *نخب‌العباس*، ۱۹۸).

از آنجا که در ایران قدیم، خراسان مهد علوم و معارف اسلامی گردیده بود و نقطه‌ی گسترش این علوم به شمار می‌آمد، برخی از نویسندگان درباره‌ی این حدیث نبوی «لوکان العلم منوطاً (أو معلّقاً) بالثريا لتناولہ رجال من فارس» (ابن حنبل، ۲ / ۴۲۰ و ۴۶۹، حمیری قمی، ۱۰۹)^۱ گفته‌اند: «اگر مصداق این روایت را در فارس جست و جو کنی در آغاز و پایانش چیزی نمی‌یابی در حالی که این ویژگی را در اهل خراسان می‌یابی که اسلام را با تمایل و رغبت پذیرفته‌اند ... و اگر راویان حدیث در هر سرزمین را گردآوری، نیمی از آنان را از خراسان می‌بینی» (بکری، ۱ / ۴۹۰، نیز نک: مدیرشانه چی، سهم خراسان در تدوین علوم اسلامی، ۱۶۶-۱۹۸).

«خراسانیان و دیگران هویتی ویژه را در چارچوب ایرانی بودن (هویت ایرانی) پدید آوردند و این هویتی است که در خلال روزگاران گسترش یافته است» (مجتهد زاده، ۱۷۶). در زمان حکومت امویان، بسیاری از بزرگان فرهنگ و دانش که در سرزمین‌های مرکزی، غربی و جنوبی ایران که کانون درگیری‌های نظامی شده بود، به سرزمین‌های شرقی و شمالی پناه آوردند چرا که بیشتر مردم این دیار به اختیار اسلام را پذیرفته بودند (نک: مقدسی، ۴۲۶؛ اشیولر، ۲۵۳/۱-۲۵۵) و یکی از پیامدهای این کارشان، کمی مزاحمت‌ها و دخالت‌های عرب‌ها در این دیار بود. تاریخ‌شنایی خراسانیان با اسلام به زمان صدر اسلام باز می‌گردد؛ حاکم نیشابوری (د. ۴۰۵ ق.) ۲۴ نفر از صحابه و ۷۳ نفر از تابعین را که به نیشابور آمده بودند، نام می‌برد (شانه چی، سهم خراسان در تدوین علوم اسلامی، پانوشت ص ۱۸۰ به نقل از: تاریخ نیشابور، تصحیح: بهمن کریمی، ۷-۱۵).

دانشمندی برای عمر بن خطاب خراسان را چنین می‌شناساند: «اما خراسان فتکبر الهام و تعظم الاجسام و تلتطف الاحلام و لاهلها عقول و همم طامحة و فیهم عوض و تفکیر و رأی و تقدیر» (همان، ۱۷۷ به نقل از: مسعودی، *مروج الذهب*). تأثیر دانش و فرهنگ ایرانیان به ویژه خراسانیان که سبب اصلی به قدرت رسیدن عباسیان بودند تا جایی بود که حتی نخستین حاکمان عباسی در لباس پوشیدن نیز از ایرانیان الگو می‌گرفتند (صدیقی، ۷۰-۷۱). گفتنی است

^۱ - در برخی از نقل‌ها به جای «العلم»، «الدین» آمده است: احمد بن حنبل، ۲ / ۳۰۸؛ مسلم نیشابوری، ۷ / ۱۹۱؛ و در برخی دیگر «الایمان» آمده است: شیخ مفید، ۱۴۳؛ ترمذی، ۵ / ۶۰ و ۸۶ و ۲۸۳.

حتی پادشاهان روم نیز در این باره از شاهنشاهان ایرانی پیروی می‌کردند (دورانت، ۷۴۸-۷۴۹). افزون بر برتری دانش و فرهنگ ایرانیان، عنصر «سیاست» ایرانی را نیز نباید نادیده انگاشت. هگل (د. ۱۸۳۱م.) درباره پیشینه توانمند سیاسی ایران می‌نویسد: «از دیدگاه سیاسی، ایران زادگاه نخستین امپراطوری راستین و حکومتی کامل است که از عناصری ناهمگن [بی‌گمان به معنای نسبی] فراهم می‌آید» (۳۰۴).

این جابه‌جایی فرهنگیان و دانشمندان، خراسان بزرگ را که از امنیت اقتصادی، اجتماعی و نظامی برخوردار بود (فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، ۱۸۲)، به شکوفایی و باروری بی‌پیشینه ای رسانید و رفته رفته دانش و فرهنگ از این سرزمین به دیگر دیارهای ایران گرامی راه می‌یافت. این تولید دانش در خراسان تا زمان هجوم مغول - سده هفتم هجری قمری - پیوسته ادامه داشت که پس از هجوم مغول خراسان را چنین وصف کرده‌اند: «خراسان خراب است و از اینجا (هرات) تا مازندران کسی را امکان سکونت و مجال توطن نیست. در اقلیمی که نیمی از او جای شیران و گرگان است و باقی خراب و ویران» (پطروشفسکی، ۱۱۴/۱ به نقل از سیفی، تاریخنامه هرات، ۸۴).

۲-۱- نظامیه‌ها

از دیگر نشانه‌های این انتقال دانش، ساخت مدرسه‌های نظامیه در شهرهای خراسان است. بنیادگذار نخستین نظامیه در بغداد، خواجه نظام الملک طوسی (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۶/۳۳؛ صفدی، ۷۸/۱۲) بود که بنای مدرسه به سال ۴۵۷ ق. آغاز (ابن اثیر، ۴۹/۱۰) و به سال ۴۵۹ ق. (همان، ۵۵) پایان پذیرفت. در این زمان بسیاری از شهرهای خراسان مانند بخارا و نیشابور با بغداد برابری می‌کردند. پس از نظامیه بغداد، نظامیه‌های دیگری برای نخستین بار در نیشابور، طوس و اصفهان به دستور خواجه ساخته شد (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۶/۳۳؛ صفدی، ۷۸/۱۲).

به گمانم اگر خواجه خودش هم اهل خراسان نبود، این خطه مرد خیز دانش دوست، مدرسه‌هایی چون نظامیه را پدید می‌آورد چرا که چیزی از بغداد - اگر افزون نداشت - کم هم نداشت و دانش و فرهنگ را به سوی خود می‌کشاند چنان که درباره نیشابور نوشته‌اند که جویندگان دانش از هفتاد و هفت سرزمین اسلامی به این شهر آمده بودند (مولوی، عبدالحمید، ۲۰۵) و «خراسان، مرکز بزرگ علمی اسلامی شد.» (فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، ۴۲).

ساخت این مدرسه‌ها در خراسان بزرگ نشانه دیگری است از ارجمندی دانش و فرهنگ

در این دیار؛ چرا که عرب‌ها دانش اندوزی را کار دشوار و پیشه بیهوده موالی می‌دانسته و از آن پیشه، ننگ داشتند (صفا، ۳۴/۱) و حال آنکه پیشینه درخشان این پیشه در ایران و به ویژه خراسان بزرگ در تاریخ اندیشه بشری ثبت شده است.

برخی از نظامیه های خراسان بزرگ

نظامیه نیشابور: چنان که نوشته‌اند در چهار قرن نخست اسلامی بزرگان دانشی و فرهنگی نیشابور، نزدیک به سه هزار نفر بوده‌اند (مولوی، عبدالحمید، ۲۰۵). نظامیه نیشابور پس از نظامیه بغداد، برجسته‌ترین نظامیه بود که ساخت آن را به دستور خواجه (ابن خلکان، ۱۶۸/۳؛ سرکیس، ۴۶۷/۱) چند سال پس از ساخت نظامیه بغداد و هم زمان با سال‌های آغازین حکومت آلپ ارسلان سلجوقی (۴۵۵-۴۶۵ ق.) دانسته‌اند (گدار، ۴۱۹). از مدرسان بزرگ این مدرسه از امام الحرمین جوینی (د ۴۷۸ ق.) (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۴۷۰/۱۸) و شاگردش، ابوحامد غزالی (د. ۵۰۵ ق.) (همان، ۳۲۳/۱۹) می‌توان نام برد.

نظامیه مرو: مرو را به سبب داشتن مدرسه‌ها و کتابخانه های بزرگ ستوده‌اند. برای نمونه، یاقوت حموی (د. ۶۲۶ ق.) پس از سه سال سکونت در مرو، به سال ۶۱۶ ق. که ناچار به ترک آنجا شده، می‌نویسد: «و لولا ما عرا من ورود التتر إلى تلك البلاد و خرابها لما فارتقتها إلى الممات لما فی أهلها من الرفد و لین الجانب و حسن العشرة و كثرة كتب الأصول المتقنة بها، فإنی فارتقتها و فیها عشر خزائن للوقف لم أر فی الدنيا مثلها كثرة و جودة... و اكثر فوائد هذا الكتاب و غیره مما جمعته فهو من تلك الخزائن» (۱۱۴/۵).

آگاهی‌های در دسترس از چگونگی این مدرسه بسیار اندک است ولی زمان رونق آن را از نیمه دوم قرن پنجم تا سال‌های آغازین قرن هفتم - بر پایه سخن پیش گفته یاقوت - می‌توان گمانه زد.

نظامیه بلخ: در این شهر نیز مدرسه ای به کوشش خواجه ساخته شد. از تاریخ ساخت این مدرسه آگاهی اندکی داریم حتی نام این مدرسه نیز به عنوان «نظامیه» ثبت نشده ولی از آنجا که به همت خواجه برپا شده، شاید از سلسله مدرسه های نظامیه بوده است. با این حال زمان ساختش را به سال ۴۷۱ ق. می‌توان گمانه زد. سبب این گمانه، سخن ابن نجار است که در زیست نامه ابوعلی و خشی بلخی (د. ۴۷۱ ق.) نوشته است: «سمع منه نظام الملك ببلخ و صدره بمدرسته ببلخ» (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۳۶۶/۱۸؛ همو، تاریخ الاسلام، ۴۴/۳۲). ذهبی در ادامه، دعای ابوعلی در حق خواجه را بیان می‌کند چرا که در بلخ مدرسه ای بنیان نهاد (سیر

نظامیه خواف: آگاهی‌ها درباره این مدرسه واقعاً بسیار اندک است. باستان‌شناس فرانسوی، گذار بر پایه کتیبه ای بازمانده از این مدرسه تاریخ ساختش را ۴۸۰ ق. بیان کرده است (۴۱۴).

۳- نمونه‌هایی از مفسران عقل‌گرای خراسان

۳-۱- مقاتل بن سلیمان بن بشیر ازدی خراسانی، ابوالحسن بلخی (د. ۱۵۰ ق.). آنچه ما را بر آن داشت تا از انبوه مفسران خراسان وی را برگزینیم دیدگاه‌ها و نظرات او در آن دوره از تاریخ اسلام است و اینکه تفسیرش از کهن‌ترین تفاسیری است که به دست ما رسیده است. هانری لائوست درباره وی می‌گوید: «نویسندگان سنی از او به آنحاء مختلف سخن گفته‌اند، گاهی به شدت به او تاخته‌اند و گاهی هم به مناسبت از ثقه بودن او یاد کرده‌اند» (نویا، ۲۱).

با آنچه که در پی می‌آید درستی سخن این شرق‌پزوه روشن می‌گردد که درباره وی چه نظرات مختلف و گاهی متعارض بیان شده است. از آنجا که حسن ظن به انسان‌ها نیکو است، سخن را با کلام آنان که مقاتل را مدح کرده‌اند، آغاز می‌کنیم.

معروف‌ترین سخن، کلام محمد بن ادریس شافعی (د. ۲۰۴ ق.) است که گفت: «الناسُ عيالٌ علی مقاتل بن سلیمان فی التفسیر و کان من أعلم الناس بتفسیر القرآن. مردم ریزه خوار مقاتل در تفسیرند چرا که او آگاه‌ترین مردم به تفسیر قرآن بوده است»^۱ (ابن عدی، ۶ / ۴۳۸). از مقاتل بن حیان درباره او پرسیده شد؛ گفت: «ما وجدتُ علمَ مقاتل بن سلیمان فی علم الناس ألاً کالبحر الأخضر فی سائر البحور. علم مقاتل در برابر علم دیگر مردمان همچون بحر اخضر است در برابر دیگر دریاها» (همان، ۴۳۵). سفیان ثوری گفته است: «اگر تفسیر مقاتل از سماع است، عجب است؛ و اگر از رأی خود گفته، عجب‌تر است» (واعظ بلخی، ۹۱) خطیب بغدادی می‌نویسد: «ما بقی أحدٌ أعلم بکتاب الله منه. از مقاتل کسی آگاه‌تر به قرآن، باقی نمانده است» (۱۳ / ۱۶۴).

اما آنان که وی را جرح و قدح نموده‌اند، بسیارند که بیشترین ایشان اهل حدیث اند، چنان که ابن سعد (د. ۲۳۰ ق.) می‌نویسد: «أصحابُ الحدیث یَقون حدیثَه و ینکرونه. اهل حدیث از کلام وی پرهیز و او را انکار می‌نمودند» (۳۷۳/۷). احمد بن حنبل (د. ۲۴۱ ق.) می‌گوید: «ما

^۱- ابن عساکر (د. ۵۷۱ ق.) نیز سخنانی کمابیش این گونه از شافعی در ستایش مقاتل نقل کرده است. نک: ۱۱۶ / ۶۰.

يُعْجَبُنِي أَنْ أَرُوِي عَنْهُ شَيْئاً بَرَّابِمْ خَوْشَايِنْدَ نَيْسْتِ كَه چيزِي از او رَوَايْتِ كِنَمْ» (ابن خَلْكَان، ۵/۲۵۶-۲۵۷).

در مورد وی هر اصطلاحی که بر وثاقت نداشتن دلالت کند، به کار رفته و هیچ کس در دانش رجال وی را نستوده است و یادآوری همه آنان لازم نمی‌نماید.^۱ با این وجود ذکر این سخن خارجه بن مصعب - یکی از اصحاب حدیث به شدت ظاهرگرا - دشواری کار مقاتل را در پیشگامی در روش‌های نوین تفسیری آشکار می‌سازد که گفته است: «لَمْ أُسْتَحَلِّ دَمَ يَهُودِيٍّ وَ لَوْ وَجَدْتُ مُقَاتِلَ بْنَ سَلِيمَانَ خَلْوَةَ لَشَقَقْتُ بَطْنَهُ. بَا اَيْنَكِه حَتَّى رِيخْتَنَ خُونِ يَهُودِيٍّ رَا هَمْ رَوَا نَمِي دَانَمْ، اِگَر مُقَاتِلَ رَا دَر خَلْوَتِ بِيَابِمِ شَكَمِ اَوْ رَا مِي دَرَمْ» (ذهبی، میزان الاعتدال، ۴/۱۷۵).

از آنچه بیان شد این نکته روشن می‌شود که مقاتل در زمینه تفسیر و حدیث دارای نظریات متفاوتی بوده است که برخی وی را در تفسیر ستوده‌اند. این نکته که گفتیم از سخن عبدالله بن مبارک (د. ۱۸۱ ق.) به خوبی نمایان می‌گردد: «مُقَاتِلُ بْنُ سَلِيمَانَ مَا أَحْسَنَ تَفْسِيرَهُ لَوْ كَانَ ثِقَةً». چه نیکوست تفسیر مقاتل اگر ثقه می‌بود (خطیب بغدادی، ۱۳/۱۶۶؛ مزی، ۲۸/۴۳۷). یا این سخن که «يَا لَه مِنْ عِلْمٍ لَوْ كَانَ لَهُ اسْنَادٌ شَكَّفْتَا مِنْ عِلْمِ اَوْ اِگَر دَارَايِ سَنْدِ مِي بُوَد (خطیب بغدادی، ۱۳/۱۶۳؛ مزی، همان). ذهبی (د. ۷۴۸ ق.) نیز پس از بیان وثاقت نداشتن وی می‌گوید: «مَعَ أَنَّهُ كَانَ مِنْ أَوْعِيَةِ الْعِلْمِ بَحْرًا فِي التَّفْسِيرِ» با این وجود او دریایی از علم تفسیر بوده است (تذكرة الحفاظ، ۱/۱۷۴).

برخی وی را اهل تشبیه دانسته‌اند (مزی، ۲۸/۴۴۲ - ۴۴۳ و ۴۵۰) و حال آنکه مقاتل خود این افترا را تکذیب نموده است (همان، ۴۳۹). نويا می‌نویسد: «بَا اَيْنِ هَمْ، دَر آثَارِ مُقَاتِلِ آن گونِه كِه بَه دَسْتِ مَا رَسِيْدَه اَسْتِ، هِيچِ اَثْرِی از اَيْنِ تَشْبِيْهِ فَاخْشِ كِه بَه اَوْ نَسْبِتِ مِي دَهْنْدِ، دِيْدَه نَمِي شُوْد» (۲۳).

این موضوع را از جانب بدخواهان مقاتل خوانده‌اند (خطیب بغدادی، ۱۳/۱۶۴؛ مزی، ۲۸/۴۳۸) و شاید سبب این مطلب، اندیشه ورزی و تعقل وی در صفات خداوندی باشد که روایتی آن اندیشه را تأیید نمی‌کند (خطیب بغدادی، همان؛ مزی، ۲۸/۴۴۵) و از آنجا که عقل و اندیشه آن گونه که شایسته و بایسته مقام انسانی است در دستگاه علوم، مقامی نیافته بود، وی را اهل بدعت خواندند (خطیب بغدادی، ۱۳/۱۶۵) و شاید گرایش‌های شیعی وی - که در پی می‌آید - باعث این همه نامهربانی و در چشم بسیاری از رجال یون اهل سنت «کذاب» شده

^۱ - نک: ابن ابی حاتم رازی، ۸/۳۵۴ - ۳۵۵؛ مزی، ۲۸/۴۳۴ - ۴۵۱؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۰/۲۴۹ - ۲۵۴

است.

در رجال شیخ طوسی (د. ۴۶۰ ق.) وی در جرگه اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام - خوانده شده است (۱۴۶ و ۳۰۶) و به تبع وی، اردبیلی (۲۶۱/۲)، تفرشی (۴۱۲/۴) و خوئی (۳۱۱/۱۸) این مطلب را بیان کرده، هر چند مقاتل را «عامی» دانسته‌اند. با این همه، بنا بر گزارش ابن عدی (د. ۳۶۵ ق.)، بسیاری از ثقات و محدثان مشهور از وی روایت کرده‌اند (۴۳۸/۶) و «مفسران بعدی ... مثلاً تعلبی (د. ۴۲۷ ق.) و بَعَوی (د. ۵۱۰ ق.) هیچ تردیدی روا نمی‌دارند در اینکه مقاتل را در زمره ثقات در تفسیر به شمار آورند» (نویا، ۲۲). مقاتل با تدوین «قواعد دقیقی در تفسیر قرآنی» نشان می‌دهد که نیروی فکر و اندیشه در نسل‌های نخست اسلام به چه حدی از شکوفایی رسیده بود که گاهی شناخت مراحل این دیگرگونی به دشواری صورت می‌پذیرد و به راحتی نمی‌توان زمینه‌هایی را که باعث این همه رشد و گسترش شده است، شناخت و تحلیل کرد (همان، ۲۶).

مقاتل، تفسیرش را در نیمه نخست قرن دوم هجری بسیار فشرده نگاشته، یعنی در زمانی که تفسیر، درست نمی‌نمود مگر با روایت. با تورق سطحی تفسیرش این نکته چشمگیر را درمی‌یابیم که از روایات بسیار اندکی استفاده کرده است به عنوان نمونه در ۳۰ آیه نخست سوره بقره هیچ سلسله سند روایتی به چشم نمی‌آید.

نمونه‌های از عقل‌گرایی و اندیشه ورزی مقاتل در تفسیرش

تفسیر قرآن به قرآن: (ایاک نعبد)، یعنی نوح، کقوله سبحانه فی المفصل: (عابدات) (تحریم/۵)، یعنی موحدات. (مقاتل، ۲۵/۱). قوله: (ألم نشرح لك صدرک) (انشریح/۱) يقول: ألم نوسع لك صدرک بعد ما كان ضيقاً لا یلج فیہ الإیمان حتی هداه الله عز وجل، وذلك قوله: (و وجدک ضالاً فهدی) (ضحی/۷) (همان، ۴۹۶/۳).

تفسیر واژگان بر پایه اندیشه خود: (إن الله یأمر بالعدل بالتوحید، والاحسان) (نحل/۹۰)، یعنی العفو عن الناس (همان، ۲۳۵/۲). قال: (هل جزاء الاحسان فی الدنيا إلا الاحسان) (آیه/۶) فی الآخرة (همان، ۳۱۰/۳). نویا ذیل این آیه می‌نویسد: «مقاتل آن را چنین ترجمه می‌کند: «آیا پاداش اهل توحید در آن جهان چیزی جز بهشت (جنة) است ... هیچ فرهنگ نویسی «عفو» و «جنت» را مترادف «احسان» نداده است. ولی چنان که در این دو متن می‌بینیم، از قرائت لفظی فراتر می‌رود و در ترجمه بار معنایی نمادینی را که یک واژه در سیاق کلام بر دوش دارد، مطمح نظر قرار می‌دهد» (نویا، ۳۰). تفسیرهایی از این دست، در تفسیر مقاتل

بسیار فراوان دیده می‌شود.

نمونه دیگر از این گونه تفسیر را در تفسیرش از سورهٔ مرسلات می‌توان دید: (و المرسلات عرفا) يقول الملائكة و أرسلوا المعروف، ثم قال: (فالعاصفات عصفا) و هی الرياح، وأما قوله (و الناشرات نشرا) و هی أعمال بنی آدم تنشر یوم القيامة، أما قوله: (فالفارقت فرقا) فهو القرآن فرق بین الحق و الباطل، و أما قوله: (فالملقىات ذكرا) فهو جبریل صلی الله علیه و سلم وحده یلقى الذکر علی السنة الأنبياء و الرسل (مقاتل، ۴۳۵/۳).

برای روشن‌تر شدن تفسیر عقل‌گرایانه - درست یا نادرست - مقاتل از این آیه‌ها، آن را در کنار برجسته‌ترین ترجمه‌های امروزی قرآن می‌نهییم تا ناهمسانی‌هایشان بیشتر رخ نماید و به چشم آید. استاد فولادوند این آیه‌ها را چنین برمی‌گرداند: «سوگند به فرستادگان پی در پی، که سخت توفنده‌اند؛ و سوگند به افشانندگان افشانگر، که [میان حق و باطل] جداگرند، و القا کننده وحی‌اند». استاد خرمشاهی نیز این گونه برمی‌گرداند: «سوگند به فرستادگان پیایی، و تندبادهای سخت، و سوگند به بادهای پراکنده ساز [برها]، و جداسازان [حق و باطل]، و سوگند به فرشتگان وحی آور.»

به گمان نگارنده شاید سبب بنیادی این گونه تفسیر مقاتل از واژگان، چیره دستی‌اش در دانش وجوه و نظایر باشد که در این دانش به معانی واژگان، بسیار توجه می‌شود و یک واژه را در فرازهای گوناگون، معانی مختلفی می‌نماید. مقاتل نخستین کسی است که در این دانش کتابی مستقل نگاشت که آن را «الوجوه و النظائر»^۱ خوانده‌اند (زرکلی، ۲۸۱/۷؛ کحاله، ۳۱۷/۱۲).

توجه به سیاق کلام: به نوشته نوپا یکی از روش‌های ثابت مقاتل در تفسیر، توجه به این نکته است که یک واژه یا یک اصطلاح هرگز از سیاق سخن جدا نمی‌شود و این موضوع را یکی از چندین «عناصر ثابت تفسیری» او برمی‌شمارد (۴۵). نوپا این آیه را برای نمونه می‌آورد: (و نحن أقرب إلیه من حبل الوريد) (ق/۱۶) و هو عرق خالط القلب فعلم الرب تعالی أقرب إلی القلب من ذلك العرق. (مقاتل، ۲۷۰/۳) یعنی میان خدا و بنده‌اش واسطه‌ای به نام «علم پروردگار» هست. نوپا در ادامه می‌نویسد: «از این پس هر جا سخن از نزدیکی خدا به انسان است، مقاتل تفسیر واحدی را حفظ می‌کند» (نوپا، ۴۵؛ نیز نک: ۵۲-۵۳) مانند آیه ۷ سوره مجادله (مقاتل، ۳۳۱/۳) البته گاهی استثنا هم دارد مانند آیه ۸۵ سوره واقعه (همان، ۳۱۸).

^۱ - گفتنی است که عبدالله شحاته این کتاب را با عنوان «الاشباه و النظائر» در قاهره، به سال ۱۹۳۵ به چاپ رسانیده است.

۳-۲- محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن مغیره بخاری (د. ۲۵۶ ق.)

از آنچه بر تاریخ تفسیر قرآن گذشته است این نکته روشن می‌گردد که در ابتدا تفسیر قرآن فقط از راه روایت به دست می‌آمده است و هیچ تفسیری معتبر نبود مگر آنکه به روایتی استناد می‌نمود؛ تنها روایت را کافی و وافی در فهم قرآن می‌دانستند. برای نمونه در مورد قاسم بن محمد بن ابی بکر (د. ۱۰۸ ق.) (ابن سعد، ۵/ ۱۸۷) و سالم بن عبدالله بن عمر (د. ۱۰۶ ق.) (همان، ۲۰۰) گفته شده از تفسیر قرآن خودداری می‌نموده‌اند. عبیده بن قیس (د. ۷۲ ق.) - به پاسخ پرسشی که در معنای آیه ای از او پرسیده شد - گفت: «به پرهیزگاری و استواری روی آور؛ کسانی که می‌دانستند قرآن درباره چه چیزی فرود آمد، از دنیا رفته‌اند» (همان، ۶/ ۹۴ - ۹۵).

شیخ طوسی می‌نویسد: «و اعلم انّ الروایة ظاهرة فی اخبار أصحابنا بأنّ تفسیر القرآن لا یجوزُ الاّ بالآثر عن النبی -صلی الله علیه وآله و سلم- و عن الائمة علیهم السلام- الذین قولهم حجةٌ کقول النبی -صلی الله علیه وآله و سلم-» (التبیین فی تفسیر القرآن، ۴/۱).

با وجود آنچه گفتیم، امام بخاری در «کتاب التفسیر» صحیح خود، که به گفته خودش در این کتاب حدیثی (صحیح) جز روایت صحیح نیاورده است (حاجی خلیفه، ۱/ ۵۴۴؛ محمد ابوزهو، ۳۷۹) با فراتر گذاشتن پای خود از محدوده تفسیر اثری علاوه بر ذکر روایات، معنای برخی از مفردات قرآنی را از زبان خود و یا به نقل از صحابی‌ان مانند ابن عباس (در بسیاری از موارد) و عمر و یا به نقل از تابعیانی مانند مجاهد، عطاء، ابن جبیر، ابو میسر، ابن عبینه و دیگر کسان آورده است.

درست است که بخاری به عنوان یک مفسر، نامبردار نیست و نام او با حدیث پیوندی ژرف دارد ولی کاری را که او در «کتاب التفسیر» صحیحش انجام داده است، حتی بسیاری از مفسران هم روزگارش نیز انجام نداده‌اند. افزون بر این نکته، چنان که گفته شد هدف ما از این نوشتار نشان دادن انگیزه‌های عقل‌گرایی میان پیش‌گامان این روش بوده است که هر دانشی در مراحل نخست از سادگی و بساطت برخوردار است و رفته رفته سیر تکاملی‌اش را می‌پیماید.

آنچه مهم است گفته‌های خود بخاری در بیان معانی واژگان قرآنی است که از اندیشه ورزی و تفکر در قرآن و راهی برای فهم آن سرچشمه می‌گیرد که بنا به گفته برخی تفسیر پژوهان گام نخست در تفسیر عقلی از این نقطه آغاز شده است (ذهبی، التفسیر و المفسرون،

۱۰/۱؛ امین، ۱۲۴).

اینک نمونه های از عقل گرایی را در کتاب التفسیر او نشان می دهیم:

وی در تفسیر «بسم الله الرحمن الرحيم» می نویسد: «الرَّحْمَانُ وَ الرَّحِيمِ اسْمَانِ مِنَ الرَّحْمَةِ، الرَّحِيمِ وَ الرَّاحِمِ بِمَعْنَى وَاحِدٍ كَالْعَلِيمِ وَ الْعَالِمِ» و در ادامه در وجه نام گذاری سوره حمد می نویسد: آن را أمّ الكتاب نامیده اند، زیرا مصاحف به نوشتن آن و نماز به قرائت آن آغاز می گردد (بخاری، ۱۴۱/۳). بسیاری از تفسیرهای وی در مورد مفردات قرآن است برای نمونه «رغداً» (بقره/۵۸): واسعاً، كثيراً (همان، ۱۴۳). «مُتَابَةً» (بقره/۱۲۵)، يَثُوبُونَ: يَرْجِعُونَ (همان، ۱۴۵). «فَانْتَبِينَ» (بقره/۲۳۸): مُطِيعِينَ (همان، ۱۵۸). «فَصُرْهَنَ» (بقره/۲۶۰): قَطَعُهُنَّ (همان، ۱۵۹).

گاهی در توضیح واژگان به شعر عربی استناد کرده مثلاً در بیان معنای «سَجِيلٌ» (هود/۸۲) نوشته است: «الشَّدِيدُ الْكَبِيرُ؛ سَجِيلٌ وَ سَجِينٌ، وَ اللَّامُ وَ النَّوْنُ أُخْتَانِ وَ قَالَ تَمِيمٌ بِنِ مُقْبِلٍ: وَ رَجَلَةٌ يَضْرِبُونَ الْبَيْضَ ضَاحِيَةً ضَرْباً تَوَاصَى بِهِ الْإِبْطَالُ سَجِينًا (همان، ۲۱۰).

گاهی از دیگر آیات در تفسیر آیه ای بهره می برد (تفسیر قرآن به قرآن)، برای نمونه ذیل «إِلَى أَهْلِ مَدْيَنَ» (هود/۸۲) می نویسد: «لَأَنَّ مَدْيَنَ بَلَدٌ وَ مِثْلَهُ «وَ أَسْأَلُ أَهْلَ الْقَرْيَةِ» (يوسف/۸۲) وَ أَسْأَلُ الْعَيْرَ يَعْنِي أَهْلَ الْقَرْيَةِ وَ الْعَيْرِ» (همان، ۲۱۰ - ۲۱۱).

بخاری در تفسیر قرآن از اینها فراتر رفته و گاهی نظر خویش را بر نظر تابعی ترجیح داده است. در شرح واژه «مُتَكَأٌ»^۱ (يوسف/۳۱) به نقل از مجاهد معنای آن را «الأُتْرَجُ» (تُرْج) می داند، و به نقل از فضیل همان معنا را بیان می کند و می افزاید که فضیل آن را واژه ای حبشی می داند. آن گاه می گوید: «وَ الْمُتَكَأُ: مَا اتَّكَأَتْ عَلَيْهِ لِشْرَابٍ أَوْ لِحَدِيثٍ أَوْ لَطَعَامٍ، وَ أَبْطَلَ الَّذِي قَالَ: الأُتْرَجُ، وَ لَيْسَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ الأُتْرَجُ» (همان، ۲۱۲).

گاهی رسماً به تفسیر می پردازد، ذیل «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قِرْآنَهُ» (قیامت/۱۷) می نویسد: «تَأْلِيفُ بَعْضِهِ عَلَى بَعْضٍ»؛ در ادامه در تفسیر «فَإِذَا قرَأْنَا فَاتَّبِعْ قِرْآنَهُ» (قیامت/۱۸) می نویسد: «فَإِذَا جَمَعْنَاهُ وَ أَلْفَنَاهُ فَاتَّبِعْ قِرْآنَهُ، أَيْ مَا جُمِعَ فِيهِ، فَاعْمَلْ بِمَا أَمَرَكَ وَ إِنَّهُ عَمَّا نَهَاكَ اللَّهُ وَ يُقَالُ: لَيْسَ لِشَعْرِهِ قرَأْنٌ أَيْ تَأْلِيفٌ» (همان، ۲۴۰).

^۱ - مُتَكَأٌ از ریشه « و ک ء » است که تکیه و اتکاء نیز از آن ریشه است؛ معنای آن مخدّه، بالش و تکیه گاه است ... ولی تکیه گاه ساختن کنایه از مجلس آراستن و ترتیب دادن بزم است. نک: ذیل همین آیه، قرآن کریم، ترجمه، توضیحات و واژه نامه از بهاءالدین خرمشاهی.

۴- دلایل و زمینه‌های عقل‌گرایی در میان مفسران خراسان بزرگ

همان‌طور که گفته شد خراسان قسمت پهناوری از ایران بزرگ را در بر گرفته بود و این وسعت باعث خودنمایی اندیشه‌ها و فرقه‌های گوناگونی در این سرزمین شده بود که بالطبع تفسیرهای مختلفی را از دین و قرآن برای مردم بازگو می‌کردند. چنان‌که دیدیم با ضعف حکومت مرکزی عباسی و تشکیل نخستین دولت مستقل در سرزمین‌های اسلامی، مردم عراق به سوی خراسان روی آوردند و این موضوع باعث برخورد اندیشه‌ها و تفکرهای مردم آن روزگار بود که تفسیرهای جدید و نو آمدی را از قرآن می‌طلبید. اکنون - در حد امکان - به بررسی عواملی می‌پردازیم که باعث گرایش به عقل و تفکر و اندیشه در فهم آیات گردید.

۴-۱- چیرگی مذهب فقهی - کلامی ابوحنیفه در آن سرزمین‌ها

۴-۱-۱- نعمان بن ثابت بن زوطی (۸۰ - ۱۵۰ ق. / ۶۹۹-۷۶۷ م.) فقیه نامدار، متکلم بزرگ کوفه و پایه‌گذار مذهب حنفی است. او را «امام اعظم» و «سراج الأئمه» لقب داده‌اند. وی از خانواده‌ای ایرانی تبار در شهر کوفه متولد شد. از زندگی شخصی وی اطلاع کاملی در دست نیست ولی در مورد شغل وی گفته‌اند: «برای گذراندن معاش به تجارت خَز می‌پرداخته است» (جمعی از نویسندگان، مدخل «ابوحنیفه»، ۳۸۰/۵). وی از استادان بسیاری در کوفه دانش آموخت ولی مدت ۱۸ سال در خدمت و حلقه درس «حماد بن ابی سلیمان» (د. ۱۱۰ ق.) و تا هنگام وفاتش ملازم ایشان بود و پس از وی مرجع صدور فتوا و تدریس فقه در کوفه گردید.

ابوحنیفه نسبت به منابع دینی جانب احتیاط را فروگذار نکرده و در آنان به اندیشه و تفکر می‌پرداخت، و از شیوه‌های نقل‌گرایی صرف پیروی نمی‌کرده است. عقاید حنفی در عراق و دیار مغرب به شکوفایی نرسید بلکه رونق آن را باید در «سمرقند و بخارا» (همان، ۳۷۹) و «بلخ» (همان، ۳۷۸) جست و جو کرد. هر چند این شکوفایی در مشرق به حد قابل توجه خویش رسید اما این سه شهر نامبرده، بیشترین تأثیر را در دوره سامانیان بر این روند داشته‌اند.

۴-۱-۲- سبب چیرگی مذهب و مکتب ابوحنیفه

اکنون این پرسش پیش می‌آید که چه عنصری در مکتب حنفی بوده که بر نحوه برخورد با متن قرآن در میان مفسران خراسان تأثیرگذار بوده است. پاسخ این پرسش را می‌توان در اندیشه

های فقهی مکتب ابوحنیفه جست و جو کرد. فقیهان کوفی در نیمه دوم سده نخست هجری جایگاه رأی و میزان کاربرد آن را در کنار ادله نقلی مشخص نموده بودند ... ابن مسعود (د. ۳۲ ق.) و شاگردان مکتب او رأی خود را تنها در پاسخگویی به رخدادهای ضروری به کار می‌بستند و از مسائل فرضی و تقدیری پرهیز داشتند (همان، ۳۹۲).

ابوحنیفه در برخورد با چنین طرز تفکری رأی و قیاس را در کنار ادله قرار داد تا بتواند به مسائل بیشتری پاسخ دهد؛ وی بر این باور بود که فقه و فقیه باید در خدمت مسلمانان باشد (رستگار، ابوحنیفه و قیام علویان، ۵۳، جمعی از نویسندگان، ۵ / ۳۹۷) آن چیزی که یک فقیه حنفی را مجبور می‌کرد تا به رأی و قیاس روی آورد، بسنده نبودنِ نصوص رسیده در مورد مسائل نو آمد در آن روزگار بوده است.

آنچه که در رأی و قیاس بیش از حد به آن تکیه می‌شود «عقل و اندیشه» است و این شیوه تا قبل از ابوحنیفه به گونه‌ای که در فقه و اندیشه وی تبلور یافت، در جایی یافت نمی‌گردد. «ابوحنیفه نخستین کسی است که از قیاس به عنوان یکی از ادله استنباط سخن گفت» (مصطفوی طرقي، ۴۰، به نقل از اصول الفقه مظفر، ۱۸۱/۳).

دلیل استفاده از این شیوه چنان که گفته آمد نیاز جامعه مسلمان به احکام جدید می‌تواند باشد. این روش ابوحنیفه موافق و مخالف‌های فراوانی نیز داشته است و حتی بعضی از شاگردان بزرگ وی در برخی احکام رسیده از ابوحنیفه پیروی نکردند (نک: همان، ۴۸-۶۱، جمعی از نویسندگان، ۵ / ۳۹۹).

۴-۱-۳ - گسترش مکتب فقهی ابوحنیفه

همان طور که ذکر شد مشرق و به ویژه خراسان محل شکوفایی مکتب ابوحنیفه بود. در سده‌های ۲ و ۳ ق. / ۸ و ۹ م. (جمعی از نویسندگان، ۵ / ۳۸۹) در خراسان مکتبی در حال شکل‌گیری بود که اساس و بنیان آن بر اساس آرا و نظرات ابوحنیفه نهاده شده بود. در این میان آنچه نقش مهمی در گسترش مکتب ابوحنیفه داشته است دولتمردان و صاحبان قدرت بوده‌اند. درباره امیر اسماعیل سامانی (۲۷۹-۲۹۵ ق. / ۸۹۲-۹۰۸ م.) چنین آمده است که: «عالمان حنفی اهل سنت و جماعت، امیر اسماعیل را بر آن داشتند تا از پای گرفتن مکاتب مخالف در حوزه ماوراءالنهر جلوگیری نماید و در جهت تحقق این امر، امیر سامانی از حکیم سمرقندی خواست تا کتابی در عقاید اهل سنت و جماعت گرد آورد و بدین ترتیب کتاب «السواد الاعظم» نوشته شد» (همان، ۳۸۹-۳۹۰).

در تاریخ آل سلجوق نیز چنین آمده است که سلجوقیان خراسان و ماوراءالنهر مذهب حنفی را رواج بسیار دادند (راوندی، ۱۷-۱۸).

در اینکه سلاطین بزرگ سلجوقی در سال‌های نخست تأسیس این دولت، سنیان راسخ اعتقاد و پیرو فقه حنفی بوده‌اند دلایل مُقنعی وجود دارد (بویل، ۵۲، نیز نک: مادلونگ، ۴۰-۴۳).

مُقَدسی (د. ۳۸۱ ق.) گزارش جالبی در مورد فزونی پیروان ابوحنیفه در خراسان و به طور کلی در مشرق داده است: «روزی من با یکی از ایشان^۱ درباره مسئله ای گفت‌وگو می‌کردم پس گفته شافعی را یاد کردم. او گفت: خاموش باش! شافعی که باشد؟ دو دریا بوده‌اند، ابوحنیفه برای مردم خاور و مالک برای مردم باختر، چرا ما دو دریا رها کرده به یک جوی پردازیم؟» (۳۳۸-۳۳۹؛ نیز نک: ۵۶ و ۴۷۳-۴۷۴)

خواجه نظام الملک (د. ۴۸۵ ق.) - وزیر مقتدر سلجوقی - نیز در جای جای کتابش «سیرالملوک» این موضوع را بیان کرده و مذهب حنفی را در مقام نخست میان مذاهب آن دوران دانسته است (۸۸، ۱۲۹، ۲۱۵، ۲۳۴).

در برخی منابع آمده است که امام ابوحنیفه برای دوام و بقای مذهبش دعا فرمود که از عالم غیب چنین جواب آمد: «حقاً قلت لازال مذهبک مادام السیف فی ید الاتراک. حق گفتی و رایت افراشته و صفة اعتقاد تو نگاشته خواهد بود، مادام که شمشیر در دست ترکان حنفی مذهب باشد» (راوندی، ۱۷).

در برخی از کتاب‌هایی که در مورد شهرهای خراسان همچون بخارا، بلخ و سمرقند نگاشته شده است به این امر که مذهب و مکتب فقهی ابوحنیفه در آن دیارها رواج داشته است، اشاره شده که به پاره ای از آن‌ها اشاره می‌نمایم.

در بخارا مکتب فقهی حنفی بر سایر مکاتب و مذاهب غالب آمده بود و به عنوان مرکز تعلیم مذهب و مکتب حنفی شهرت یافت به گونه ای که طالبان علم از سرزمین‌های مختلف به آن دیار روی می‌آوردند (فرای، بخارا، ۱۱۲، ۷۶، ۲۵۸؛ نرشخی، ۷۷ و ۲۵۸-۲۶۰). در سمرقند نیز شرایط بدین گونه رقم خورده بود و بیشترین مردم بر مذهب حنفی بوده‌اند (رنجبر، ۲۶۱، مادلونگ، ۹۶). در فضایل بلخ چنین می‌خوانیم: «و دوم نعمت آن است خالص مر اهل اسلام را بوده است و از ملل مختلفه که در دیگر بلاد بوده است، از یهودی و نصرانی و مجوسی و اهل

^۱ - منظور شخصی از مردم مغرب تا مصر است که در جملات پیشین متن کتاب آمده است.

ذمه و غیر آن، این شهر پاک بوده است و جز از ملت حنفی هیچ ملت دیگر نداشت» (واعظ بلخی، ۴۴). در جایی دیگر گوید: «بعضی از مشایخ و علمای کوفه، بلخ را مُرجیاباد می‌گفتند جمله، به سبب آنک ابوحنیفه را (رحمه الله) مُرجی می‌گفتند و اهالی او (غفر الله لهم) جمله حنفی مذهب بودند» (همان، ۲۸).

از علل دیگری که می‌توان در روند رو به رشد مذهب ابوحنیفه در خراسان یاد کرد، ساختار فقهی این مذهب است. فقهای حنفی آن چیزی را که مردم در آن روزگار به آن نیاز داشتند بر اساس استنباط‌های خویش مطرح می‌کردند. پژوهشگری در این باره می‌نویسد: «در نتیجه فعالیت‌های فقهای ماوراءالنهر طی دوران دوم (قرن ۱۱ الی ۱۳ م.) بسیاری ایده‌ها در مورد قانون، حقوق، عادات و رسوم سنت‌های مردم آسیای مرکزی در اسلام آمیخته و با آن ترکیب شدند» (مومینوف، ۱۳۰).

به عنوان نمونه می‌توان از فتوای «ابولیت حافظ سمرقندی» (د. ۳۷۳ ق.) یاد کرد که به علما اجازه داد به منظور و با هدف شکوفایی مذهب اسلام می‌توانند جزو ملتزمین و همراهان سلطان (حاکم غیر مذهبی) در آیند (همان).

از آنچه تا کنون بیان گردید این نکته روشن می‌شود که دو عامل حکومت و ساختار فقهی ابوحنیفه باعث گسترش و رواج این مذهب در سرزمین‌های خراسان و ماوراءالنهر گردیده است.

۴-۲- گذر جاده ابریشم از خراسان بزرگ

افزون بر تلاش‌هایی که انسان‌ها در نقاط مختلف زمین برای پیشرفت سطح علمی و فرهنگی خویش انجام می‌دهند یکی از زمینه‌ها و عواملی که باعث شکوفایی و بالندگی فرهنگ‌ها می‌گردد «مبادلات و داد و ستدهای فرهنگی» است. فرهنگ‌های گوناگون در کنار ارتباطاتی که با یک دیگر برقرار می‌کنند به داد و ستدهای فرهنگی - خواسته یا ناخواسته - نیز می‌پردازند.

نهر و (د. ۱۹۶۴ م.) در جایی می‌گوید: «امروز محیط همه، به اندازه اجتماع جهان وسعت یافته است، سازمان‌های اجتماعی با جهان بینی‌های گوناگون با یک دیگر تصادم پیدا می‌کنند که در ماورای هر یک از آن‌ها فلسفه‌های زندگی متفاوت با دیگری وجود دارد. نسیمی که در یک جا می‌وزد در جای دیگر طوفان عظیم برمی‌انگیزد و ضد طوفان در جای دیگر در مقابل آن به وجود می‌آید» (۱ / ۳۰۴).

مردم پذیرش اندیشه و رفتارهای تازه در جامعه خویش را خوش ندارند ولی هر فرهنگی در طول حیات خویش به گونه‌ای دست‌خوش تغییرات و دگرگونی‌ها شده است. امر «فرهنگ پذیری» موردی است که هر جامعه با آن رویارو می‌شود و بدین معناست که «گهگاه یک فرهنگ از فرهنگ دیگر عناصری را می‌پذیرد. این فراگرد را فرهنگ‌پذیری می‌گویند.^۱ هر گاه چنین وضعی پیش آید، هر دو فرهنگ که در تماس با یک دیگر قرار می‌گیرند، معمولاً دگرگون می‌شوند گرچه ممکن است این دگرگونی برای یکی بسیار مهم‌تر از دیگری باشد» (کوئن، ۴۷).

ایرانیان به ویژه مردم خراسان نیز از این فرهنگ‌پذیری برکنار نبوده‌اند. هردوت (د. ۴۲۵ ق. م) - تاریخ نگار بزرگ یونانی - به این گنجایش بی‌همتای اقوام ایرانی اشاره نموده، می‌گوید: «هیچ قوم و ملتی مثل ایرانیان زود و آسان راه و رسم بیگانه را فرا نمی‌گیرد» (ثلاثی، ۲۴۵ به نقل از هردوت، تواریخ، ۷۵).

حافظ شیرازی (د. ۷۹۲ ق.) می‌گوید:

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است با دوستان مروت با دشمنان مدارا (غزل پنجم، ۴)
 نمونه‌ای از این فرهنگ مدارا را چنین آورده‌اند: «اقوام ایرانی به جای مقابله سرسختانه در برابر فشار آن‌ها، راه مدارا را با این اقوام در پیش گرفتند و سعی کردند با متمدن ساختن و ایرانی کردن برخی از سران تُرک، تمدن خود را در امان نگاه دارند» (ثلاثی، ۲۳۱-۲۳۲).
 جاده ابریشم از ایرانی می‌گذشت که در داشتن فرهنگ مدارا و پذیرش فرهنگ‌های گوناگون، زبانزد تاریخ نگاران بوده است. جاده ابریشم در تاریخ پیشرفت تمدن جهان، پیوند و پلی ارتباطی میان کشورهای کهن و تمدن‌های جهان همچون ایران، چین، هند، مصر، بابل و... بوده است.

بنا به گزارش «تاریخ هان» از «یومن کوان»^۳ این جاده به دو شاخه شمالی و جنوبی تقسیم می‌شد؛ جاده جنوبی از «لپ نور»^۴ در امتداد کوه‌های جنوب در آسیای مرکزی به امتداد آمودریا تا «یارکند»^۵ ادامه می‌یافت و پس از عبور از ارتفاعات پامیر به سرزمین کوشان و ایران ختم می‌شد. راه شمالی که از تورفان آغاز می‌شد به سمت ارتفاعات شمالی در مسیر جیحون

^۱ - برای واژه شناسی و کاربرد اصطلاح فرهنگ‌پذیری رک: میشل دو کوستو، ۶۷ - ۷۸.

^۲ - منظور اقوام ماوراءالنهر است.

^۳ - Yu - men - kuan

^۴ - Lop nor

^۵ - Yar kand

ادامه می‌یافت و پس از عبور از کاشغر و پامیر به فرغانه و سرزمین سُغد می‌رسید. این راه از کاشغر به مرو دو شاخه می‌شد: یکی از سمرقند و دیگری از بلخ می‌گذشت. شاخه غربی این جاده از مرو به مشهد و نیشابور و سپس در امتداد رشته کوه های البرز به ری، همدان، سلوکیه و تیسفون در ساحل رود دجله می‌رسید. در آنجا پس از عبور از فرات به انطاکیه و بنادر مدیترانه که مرکز مبادلات کالاهای امپراتوری روم بود، ختم می‌شد (مجموعه مقالات دومین اجلاس بین‌المللی جاده ابریشم، ۷۰).

در مورد تمدن‌های در این مسیر چنین آمده است: الف - تمدن چین، دوره هان. ب - تمدن ایران، از دوره پارت‌ها و کوشان‌ها، با برخورداری از تمدن‌های بین‌النهرین. ج - تمدن یونان، از رویارویی با تمدن ایران و انقراض سلسله هخامنشیان. د - تمدن هند، از دوره فرو ریختگی امپراتور موریای^۱ (۱۸۳ ق. م.) با برخورداری از تمدن‌های کهن هندی. ه - تمدن روم و دنباله آن تمدن بیزانس (روم شرقی). و - تمدن اسلامی با بار فرهنگ‌های عرب، ایرانی، بیزانس و ترک (همان، ۷۹-۸۰).

جاده ابریشم به عنوان یک پدیده تاریخی - فرهنگی، تقریباً همه عواملی را که یک جامعه برای گسترش و پیشرفت نیاز دارد، به همراه داشته است و هر ملت و تمدنی به اندازه توان خویش از این خوان گسترده تجاری - فرهنگی بهره می‌یافت.

۴-۲-۱- دین‌های جاده ابریشم

از آنجا که دین، نقشی اساسی در شیوه تفکر و اندیشه های ملت‌ها داشته است و دارد و بسیاری از باورها بر مبنای دین شکل می‌گیرد، در اینجا به ذکر دین‌هایی می‌پردازیم که در مسیر جاده ابریشم وجود داشته‌اند.

الف - زرتشتی‌گری: غالباً فرض بر این است که اقوام ایرانی ... در دوران پیشا اسلامی زرتشتی بوده‌اند (فولتس، ۳۵).

ب - یهودیت: «کتاب استر»^۲ در چند جا می‌گوید (۳: ۶ و ۸: ۸ و ۵: ۱۲؛ ۹: ۲۰) که یهودیان در جمیع ولایات شاهنشاهی ایران می‌زیسته‌اند مانند سمرقند و بخارا که امروزه نیز در آنجا وجود دارند (همان، ۳۹).

ج - مسیحیت: در اعمال رسولان (۲: ۹) آمده است که یهودیان ایران از پارت، ماد، عیلام

^۱ - Maurya

^۲ - Esther یکی از کتاب‌های عهد عتیق، از مؤلفی ناشناس و یهودی که چهار قرن قبل از میلاد در ایران نوشته شده است؛ نکته جالب توجه در این کتاب بیان وضع سلطنت و رسوم ایرانیان است (نک: هاکس، ۴۹-۵۰).

و بین‌النهرین شاهد معجزه «پنطیکاست»^۱ بودند ... اولین حلقه [ارتباط] مسیحیت با جاده ابریشم از طریق یهودیان بابل بود (همان، ۸۳).

د- نسطوری گری^۲: تا سال ۶۵۰ م یک اسقف نشین نسطوری در سمرقند در قلب سغد و در فراسوی کاشغر وجود داشت. بازرگانان سغدی اربابان واقعی جاده ابریشم بودند (همان، ۸۸).

ه - بودایی: مکاتب اصلی نیکایه^۳ به مناطقی بستگی داشتند که جاده ابریشم از آن‌ها می‌گذشت (همان، ۵۲). «یک منبع بودایی چینی قرن سوم می‌گوید که سرزمین کوشانی‌ها یکی از مراکز مهم آیین بودا بوده است» (همان، ۶۱).

و - مانویت: این آیین در چند دهه از زندگی مانی (۲۷۴/۲۱۶ یا ۲۷۶ م.) از حمایت برخوردار بود، که در طی آن در طول جاده ابریشم به آسیای مرکزی در ورای رود جیحون گسترش یافت (همان، ۱۰۱).

ز- اسلام: فرمانروایی مسلمانان بر نیمه غربی جاده ابریشم نسبتاً در همان آغاز کار، در میانه قرن هشتم بنیاد نهاده شد (همان، ۱۲۲). اگر نگاهی به کشورگشایی‌های مسلمانان بیندازیم و قلمرو اسلام را بررسی کنیم این نکته به خوبی روشن می‌گردد.

جاده ابریشم در واقع راه انتقال افکار و باورهای مختلف را آسان می‌نمود و به دنبال کار اصلی خود یعنی تجارت و بازرگانی، به نقل و انتقال فرهنگ‌ها نیز می‌پرداخت. در زمینه گسترش ادیان در مسیر جاده ابریشم نوشته‌اند: از طریق آسیای میانه بود که دین بودا به چین (نک: همان، ۶۴-۶۸) رسید و فراگیر شد. دین مانی با عنوان «دین بودای روشنائی» (نک: مجموعه مقالات دومین اجلاس بین‌المللی جاده ابریشم، ۱۰۲-۱۱۲) به چین راه یافت و بیش از دو قرن دین رسمی ترکان اویغوری شد و آیین مسیحی نسطوری (فولتس، ۹۲-۹۴) در میان اقوام آسیای میانه و چین گسترش یافت (نک: مجموعه مقالات دومین اجلاس بین‌المللی جاده ابریشم، ۱۲۲-۱۲۳).

^۱ - Pentecost واژه ای است یونانی به معنای پنجاهمین روز عید گذر، پنجاهمین روز بعد از رستاخیز مسیح و نیز روز جشن استوار الواح تورات بر کوه سینا (نک: محمدیان و دیگران، ۵۶۴-۵۶۷).

^۲ - نسطور حکیمی بود در زمان مأمون که بر وفق مذهب خود در انجیل تصرف می نمود. او که اسقف قسطنطنیه بود، متولد در جرمانیسی (Germanicie) [سوریه] و متوفی در لیبی در حدود ۴۴۰ مسیحی بود (نک: علی اکبر دهخدا، لغت نامه، ذیل واژه های نسطور و نسطوریه، و نیز: سعید نفیسی، ۱۲-۱۴).

^۳ - Nikaya مکتب های گوناگونی که در شرح آموزه های بودا پدید آمده بودند جمعاً به نیکایه نامبردار شدند (نک: آشتیانی، ۸۰-۸۲).

ملت‌ها و تمدن‌های قدیم در جوامعی بسته زندگی نمی‌کرده‌اند بلکه آنان نیز مانند جوامع امروز در همه زمینه‌های اجتماعی با یک دیگر تبادل و ارتباط داشته‌اند که این عوامل را می‌توان در تحولات سیاسی - نظامی، مبادلات تجاری - اقتصادی، جهان‌گردان، مزدوران نظامی، اسیران جنگی، برده‌ها و... جست و جو کرد. ملت و تمدن ایران نیز - چنان که دیدیم - شاهراهی برای این عوامل و زمینه‌ها بود که در مجموع باعث انتقال عقاید و افکار گوناگون می‌شد و توانست این جایگاه را به عنوان واسطه شرق و غرب، حفظ کند و آن‌ها را در راستای پیشرفت تمدن‌ها به ویژه تمدن خود به کار گیرد.

پس درباره ارتباط جاده ابریشم با نخستین گام‌های عقل‌گرایی در تفسیر خراسانیان چنین می‌توان گفت: دین‌های مختلف با آداب و رسوم و عقاید گونه‌گون باعث به وجود آمدن اندیشه و تفکرات گوناگون در میان پیروان خود می‌شوند، این اندیشه‌های دینی و فرهنگی آن چیزی است که جاده ابریشم در طول مسیر خود برای سرزمین‌ها، به ارمغان می‌آورده است (نک: ثلاثی، ۱۴۷-۱۶۴؛ نیز مجموعه مقالات دومین اجلاس بین‌المللی جاده ابریشم، ۱۶۲-۱۶۷).

پیامد این اندیشه‌ها و افکار وارداتی، پرسش‌های جدیدی بود که پدید می‌آمد. اسلام - یعنی مکاتب فقهی، تفسیری و کلامی اسلام - برای پاسخگویی به این پرسش‌ها، چاره‌ای جز این نداشت که علاوه بر متن‌های مقدس مسلمانان (قرآن و حدیث) از عناصر دیگری چون استدلال و تعقل برای فهم و شناخت استفاده کند و این می‌توانست نخستین رگه‌های عقل‌گرایی در تفسیرهای قرآن را سبب شود.

۴-۳- موالی

آن زمان که مسیر کشور گشایی‌های عرب‌های مسلمان از ایران گذشت، ایرانیان بسیاری در بند و برده‌ها شدند و به همراه آنان به سرزمین‌های عربی برده شدند و هنگامی که به آیین اسلام می‌گرویدند «موالی» نام می‌گرفتند و اوضاع اقتصادی - اجتماعی ویژه‌ای برای ایشان رقم می‌خورد.

عرب‌ها با اینکه آیات قرآن و سنت حضرت رسول اکرم -صلی الله علیه و آله و سلم- را در مورد بزرگی‌ها و بزرگواری‌های نفس‌انسانی از هر تیره و طایفه‌ای که باشد به یاد داشتند، اما «تقوا محوری» را واگذاشتند و به سنت‌های نادرست خویشتن که برجسته‌ترین نمادش تبعیض نژادی بود بازگشتند.

در روزگار فتوحات عرب‌ها یعنی زمان عمر و عثمان، عرب‌ها به اسیران بسیاری دست یافتند که بنا به گزارش طبری (د. ۳۱۰ ق.) در دوران خلافت «عمر» (طبری، ۴ / ۲۱۳) و نیز در زمان خلافت «عثمان» (همان، ۲۷۴) مشکلات اقتصادی ناشی از فراوانی بردگان و موالی را به وجود آورد. در خلافت امیرالمؤمنین علی (ع) تعداد سپاهیان کوفه را چهل هزار نفر، اتباع آن را هفده هزار نفر و عدد موالی و عبید آنان را هشت هزار تن ذکر کرده‌اند (همان، ۵ / ۷۹). شمار عجم همراه مختار در قیامش را هشت هزار نفر دانسته‌اند (مجلسی، ۴۵ / ۳۳۴).

این فزونی موالی دستگاه خلافت و ممالک تحت سلطه‌اش را به واکنش واداشت تا اینکه «زیاد بن ابیه» بر آن شد از شمار عرب و موالی بکاهد؛ گروه‌هایی را در دو سوی مرکز خلافت - خراسان و شام - ساکن نمود. وی پنجاه هزار جنگ آور را با خانواده‌هایشان به سال ۵۱ ق. در خراسان و گروه‌هایی را به سواحل سرزمین‌های شام فرستاد (طبری، ۵ / ۲۸۶؛ بلاذری، ۳۹۹-۴۰۰ و ۴۱۲-۴۱۳). به گزارش برخی از منابع دویست هزار خانوار عرب به خراسان کوچانیده شدند (خطیب عبدالله مهدی، ۷۹).

۴-۳-۱- بازگشت موالی به دوران بزرگی و اقتدار پیشین

با روی کار آمدن دولت بنی عباس شرایط به سود موالی و ایرانیان تغییر یافت؛ این امری بدیهی بود که ایرانیان با آن سابقه فرهنگ و تمدن به «مقام و درجه دوم و مادونی» (اشپولر، ۱ / ۴۱۲) خشنود و خرسند نباشند.

ابن خلدون (د. ۸۰۶ ق.) گفته است: «قبایل و جمعیت‌های بادیه نشین مغلوب شهریان اند که [این مغلوب شدن و به زانو در آمدن] یا از روی میل و به سبب رفع نیازها و ضروریات صورت می‌پذیرد یا اینکه آنان را به زور و اجبار ملزم امر خویش می‌سازند که این مورد نیز به سبب عدم توانایی کوچ از این نواحی برای آنان شکل می‌گیرد بنا بر این بادیه‌نشینان خواه ناخواه و ناگزیر مغلوب شهریان می‌باشند» (۱ / ۲۹۱).

همان گونه که واژه‌ها در زمان‌های مختلف، کاربردهای گوناگونی می‌یابند مفاهیم نیز این چنین اند؛ چنان که واژه «شیعه» در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم - و قرون پس از او معانی گوناگونی به خود دیده است (رستگار، المراجعات در مراجعه ای دیگر، ۱۰۸). واژه «مولا» نیز در زمان عباسیان مفهومی بر خلاف آنچه در دوران امویان داشت، به دست آورد.

از جمله زمینه‌هایی که باعث این دگرذیسی معنایی و مفهومی گردید دانش دوستی ایرانیان

و دانش‌گریزی عرب‌ها بوده است. می‌گویند: روزی مردی از قریش به یکی از فرزندان عتّاب بن اسید برخورد، ملاحظه کرد که وی کتاب «سیبویه» می‌خواند، قریشی از این موضوع برآشفته گشت: «وای بر تو که همت خود را پست کردی و به آداب و رسوم محتاجان پرداخته ای.» (زیدان، ۴۴۸) گفت‌وگوی^۱ بین ابن ابی لیلی و عیسی بن موسی - فرماندار کوفه و برادر زاده سفاح و منصور - نیز عظمت علم و دانش موالی را نشان می‌دهد (تویسرکانی، ۶۸) فرای در وصف دولت عباسیان چنین می‌گوید: «بی‌گمان از آغاز خلافت عباسی برتری مسلمانان عرب بر غیر عرب به ابهام گرایید» (عصر زرین فرهنگ / ایران، ۱۲۱). این زمانی است که درستی این شعر شاعر گمنام آشکار می‌گردد:

لعمرک ما الانسان الّا بدینه فلا تترك التقوی اتکالاً علی النسب
لقد رفع الاسلام سلمان فارس و قد وضع الشرك الشریف ابا لهب

«به راستی که آدمی تنها با دین برافراشته می‌شود پس پرهیزگاری را به اتکاء نسب ترک مگو. اسلام، سلمان فارسی را برکشید و شرک، ابولهب اشرافی را خوار گردانید» (همان، ۱۷۱). ایرانیانی که از دم تیغ بی‌دریغ امویان، آسوده شده بودند در زمان عباسیان توانستند گذشته افتخار آمیز خویش را باز جویند و حتی در دولت و دستگاه خلافت به مقام‌های بزرگی دست یابند. نمونه بارز این مور د را در خاندان برامکه می‌توان یافت که به مقام وزارت و صدارت دستگاه خلافت دست یافته بودند (نک: بووا، برمکیان).

در این دوره بود که جنبش‌های استقلال طلب طاهر ذوالیمینین به بار نشست و نخستین حکومت مستقل ایرانی را در خراسان بنیاد نهاد و به سال ۲۰۷ هجری (یادگاری، ۱۹۰) نام خلیفه - مأمون - را از خطبه انداخت، هر چند بعدها، خراسان - اگر چه شاید، فقط به اسم - دیگر باره تحت سلطه دستگاه خلافت در آمد (نک: اکبری، طاهریان).

اشپولر این دوره را چنین بیان می‌کند: «از سال ۷۵۰ میلادی (برابر با ۱۳۲ ق.) دیگر عرب‌ها در ایران سیادت نداشته، بلکه ریاست به دست خود ایرانیان افتاد» (۱/ ۴۵۱؛ نیز نک: ۴۱۸-۴۲۳).

بر طبق آنچه گفته آمد، این نکته آشکار می‌گردد که عرب، گریز و گزیری جز فرود آوردن سر تسلیم در برابر فرهنگ و تمدن والای ایرانی نداشته است و ایران سرزمینی بود که اسلام

^۱ - این گفت و گو را میان عبد الملک بن مروان و زُهری نیز گزارش کرده اند (نک: رستگار، ابوحنیفه و قیام علویان، ۵۶-۵۸).

توانست در آن قدرت خویش را در تمدن‌سازی به ظهور برساند. این در حالی بود که مردم شبه جزیره عربستان به سنت‌های ناپسند پیشین خود بازگشته و احکام دین اسلام را وانهاده بودند. مقدسی وضع آنان را چنین گزارش می‌دهد: «مردم مکه جفا پیشه‌اند، مردم عمان کم فروش و زیان آور و گنه کارند. زنا در عدن آشکار است، مردم احقاف ناصبی و گنگ هستند. حجاز سرزمین قحط زده و فقیر است» (۱۴۶ و نیز نک: ابن خلدون، ۱/ ۲۸۹-۲۹۲).

اینجاست که سخن مولوی (د. ۶۷۲ ق.) خوش به دل می‌نشیند که گفت:

«هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش» (۱ / ۱۹)

۴-۳-۲- نقش علمی - فرهنگی و سیاسی خراسانیان در دولت بنی عباس

نقش خراسان و خراسانیان در دولت عباسیان گاه در عرصه سیاست رخ می‌نمود و گاه در گستره علم و دانش. به نقش سیاسی آنان اشاره ای شد و در تکمیل گفته های پیشین خود به برخی از نوشته های پژوهندگان استناد می‌نماییم.

۴-۳-۱- رجال سیاسی خراسانی در دستگاه عباسیان

جرجی زیدان (د. ۱۹۱۴ م.) در شرح حال دوران عباسی از سفاح (۱۳۲ ق.) تا متوکل (۲۳۳ ق.) چنین گوید: «این دوره را دوره ایرانی نامیدیم زیرا اگر چه خلفا و زبان و دین آن دوره عرب بوده اما از حیث سیاست و اداره امور مملکتی تحت نظر ایرانیان قرار داشته است چه ایرانیان آن دولت را یاری کردند و به پاداشتند و آن را اداره نمودند» (۷۴۹).

مهم‌ترین عنصر سیاسی در دولت عباسیان، سردار ایرانی، ابو مسلم خراسانی بود که عامل اصلی به حکومت رسیدن عباسیان بوده است. اهمیت این عامل از آنجا روشن می‌گردد که پس از کشته شدن وی در شعبان ۱۳۷/ ژانویه ۷۵۵، اعتراضات و شورش‌هایی در خراسان آغاز گردید که ادعای استقلال داشتند که «ایرانی بودن» مهم‌ترین ویژگی آن‌ها بود (فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، فصل هفتم؛ اشپولر، ۱/ ۶۳ - ۷۴).

جاحظ (د. ۲۵۵ ق.) می‌گوید: «عباسیان یک دولت ایرانی - خراسانی (دولة عجمیة - خراسانیة) بودند در برابر امویان که خلافت عرب بدوی بود با لشکر شامی» (فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، ۱۴۲ به نقل از البیان و التیسین، ۳/ ۳۶۶)

چنان که پیش‌تر آمد گفتیم که عرب‌های فراوانی در زمان اموی به خراسان کوچانده شدند، اما نکته جالب توجه این است که دولت عباسیان به عرب‌های خراسان چندان توجهی نمی‌کردند و در مقابل، برای مردم خراسانی پیرو حکومت، ارج و احترام بیشتری قایل بودند.

کار به جایی رسید که منصور عباسی به مردم خراسان چنین می‌گوید: «ای اهل خراسان! شما پیروان و یاران اهل دعوت ما هستید» (ثلاثی، ۲۶۳). از گفته منصور بر می‌آید که خراسانیان نقش مهمی در حکومت داشته‌اند و این چیزی نبوده است که خلیفه - به عنوان مظهر قدرت - بتواند آن را نادیده انگارد چرا که اطراف وی از ایرانیان پر، و کارهای دیوان سالاری بر عهده آنان بود. پژوهشگری از غرب چنین می‌نویسد: «زمینه بیابانی عرب در زمان عباسیان کاملاً دگرگون شد و دین و فرهنگی جهانی پدیدار شد که یکی از اجزاء عمده این ترکیب خراسان بود که صحنه بسیاری از سرکشی‌ها در آغاز عباسیان گشت» (فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، ۱۴۲). در جایی دیگر می‌گوید: «آشکار است که نیروی انسانی یا نیروی فکری در شکوفایی عباسیان از خراسان سرچشمه گرفته باشد و نه تنها از غرب ایران یا عربستان و شام و جاهای دیگر» (همان، ۱۸۱).

موالی به ویژه خراسانیان که تا دیروز به عقیده عرب‌ها «فیء» یعنی غنیمتی بودند که خداوند به آن‌ها بخشیده است (طبری، ۶/ ۲۴)، امروزه از بزرگان عرصه‌های سیاست و اقتصاد و ... شده بودند و به جایگاهی شایسته فرهنگ و تمدن خویش دست یافته بودند که این را علاوه بر دانش و علم ایشان، در «نیروی آمیزش و همسانی ایرانی» (اشپولر، ۱/ ۴۵۱-۴۵۲) می‌توان جست و جو کرد. مهم‌ترین جنبه فرهنگ ایرانی، انسان‌گرایی آن است که از موضوع این نوشتار بیرون است و نگارنده آن را در عهده خویش نمی‌یابد؛ اما نماد این موضوع (انسان‌گرایی) را در شعری که بر سر در سازمان ملل متحد نگاشته‌اند، می‌بینیم. سعدی (د. ۶۹۱ ق.) در گلستان می‌فرماید:

بنی آدم اعضای یک دیگرند
 که در آفرینش ز یک گوهرند
 چو عضوی به درد آورد روزگار
 دگر عضوها را نماند قرار

۴-۳-۲- گستره فرهنگ و دانش عرصه بروز موالی

عرب‌های تازه مسلمان به سرزمینی دور از علم و فرهنگ و تمدن پا نگذاشته بودند، بلکه این سرزمین و آوازه تمدن آن، مورد اعتراف همگان بوده است. ایران توانست اسلام را از چهار چوبه یک مذهب ملی عربی به یک دین جهانی تبدیل کند و جای شگفتی ندارد که گروه فراوانی از دانشوران مسلمان چه در علوم دینی و چه در دانش‌های عقلی از موالی و خاصه پارسی نژادان بوده‌اند (ابن خلدون، ۲/ ۱۱۴۸-۱۱۵۲). دانش دوستی و نیروی آمیزش و مدارای ایرانیان که در پیش گفته شد، باعث می‌شد که آنان با فرهنگ‌های دیگر از راه تبادل وارد شوند

نه از راه خشونت و تعصب بی‌خردانه. چنان که در سیرت کوروش کبیر آشکار است، نخستین بار در تاریخ، قومی فاتح برای جان و مال و باورداشت‌ها و آداب و رسوم و در کل، فرهنگ اقوام دیگر، ارزش و احترام قایل شد (نک: اومستد، ۶۴۰-۶۴۴). ایرانی با این پیشینه و گنجینه درخشان نمی‌تواند راهی جز مدارا در پیش بگیرد و پیامدش آن شد که بسیاری از موالی - به ویژه خراسانیان - در گستره دانش و فرهنگ ممتاز و پیشتاز شدند.

در کتاب «میراث پارس» آمده است: «در زمینه سیاسی، پیروزی اعراب در ایران کامل شد، اما در زمینه فرهنگی این پیروزی کوتاه مدت بود، چرا که فرهنگ کهن ایران را نمی‌شد یک شبه از میان برد، به ویژه اینکه اعراب چیز اندکی از خود داشتند که بتوانند جانشین آن سازند ... هنگامی که با روی کار آمدن عباسیان در سال ۷۵۰ م. خلافت از دمشق منتقل شد، والایی یافتن فرهنگ ایرانی (در جهان اسلام) آغاز گردید» (مجتهد زاده، ۱۸۴-۱۸۵).

هر چند اسلام به کشورهای بسیاری از آسیا و اروپا وارد گردید ولی آن سرزمینی که توانست اسلام را به عنوان یک دین جهانی عرضه نماید ایران زمین بود. چرا که پس از فتوحات مسلمانان در فرانسه، سوئیس، ایتالیا، اسپانیا، و جزایر دریای مدیترانه، دوباره دولت‌های مسیحی قدرت را به دست گرفتند و از اسلام در آنجاها چیزی بسیار اندک به جای ماند (نک: ارسلان، تاریخ فتوحات اسلامی در اروپا).

فرایند اسلامی شدن ایران و ایرانی شدن عرب‌ها در سده‌های سوم و چهارم گسترش بسیاری داشت و کمتر گروهی از عرب‌ها در ایران بودند که توانستند زبان و هویت ملی خود را حفظ کنند؛ برای نمونه شهرهای قزوین، نهاوند، دینور، قم و... شهرهایی بودند که عرب و فارس در آن زندگی می‌کردند و در برخی شهرها یک گروه بر دیگری فزونی داشت ولی در عین حال زبانشان پارسی بوده است (فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، ۱۲۹). آنان حتی در پوشاک و خوراک نیز از ایرانیان تقلید و به آن مباحثات می‌کردند (مجتهد زاده، ۱۸۵). این برتری به جایی رسید که باعث فتوا دادن به پارسی خواندن تکبیرة الاحرام و آیات قرآنی در نماز گردید^۱ (اشپولر، ۱/ ۴۲۵).

چنان که در صفحات پیشین آمد، برخی در مورد آن حدیث نبوی که ایران را مهد علم و دانش معرفی نموده بود، منظور از ایران را، خراسان دانستند و با توجه به تاریخی که بر اسلام،

^۱ - این موضوع تنها در فقه حنفی مطرح گردیده و نشان دهنده ی آن است که فقه حنفی در خدمت جامعه بوده و بر اساس زمانه - خواه درست یا نادرست - فتوا می‌داده است (نک: رامیار، ۶۵۲ - ۶۵۳).

قرآن و حدیث گذشته است و نقشی که خراسان در این میان داشته است، این تطبیق چندان هم نادرست نمی نماید.

چهار تن از نویسندگان صحاح ششگانه اهل سنت در ادامه نام و کنیه‌شان، نام شهری از شهرهای خراسان - بخارا، نیشابور، ترمذ و نسا - را یدک می‌کشند. در سده سوم ۲۳۰۹ نفر، در سده چهارم ۳۵۲۱ نفر محدث در ایران وجود داشته‌اند که حدود ۲۷۲۸ تن از آنان ساکن خراسان بوده‌اند (تهامی، ۲۸-۲۹). اگر بخواهیم عالمان و دانشمندان ایرانی در علوم و دانش‌های گونه‌گون نقلی و عقلی اسلامی برشماریم از حد یک جلد کتاب فراتر می‌رود؛ کاری که برخی نویسندگان انجامش داده‌اند.^۱

در پایان این بخش، باید دانست ارتباط میان موالی با مکتب تفسیری خراسان چنین است که بسیاری از موالی و عرب‌ها به سرزمین‌های خراسان نقل مکان کردند و در طول این دوران با فرهنگ‌های گوناگونی آشنا شدند. این زمینه‌ها باعث پیدایش نگرش‌های نو در جنبه‌های مختلف زندگی می‌گشت. برخورد این دیدگاه‌ها، زمینه‌های گسترش اندیشه و تفکر را میان مردمان به ویژه اهل فرهنگ و دانش پدیدار می‌ساخت و مکتب‌های تفسیری و کلامی مختلفی را به وجود می‌آورد. همه این عوامل و زمینه‌ها دست به دست هم می‌دادند تا مفسران خراسانی را به سوی عقل‌گرایی متمایل سازند.

پژوهشگری در این باره چنین می‌نویسد: چون شهرنشینان این نواحی با تمدن و کتاب سر و کار داشتند به فراگرفتن قرآن و استماع حدیث سعی بلیغ از خود نمودار ساختند و طبعاً مشکلات قرآن و حدیث برای کسانی که به آن زبان آشنایی کامل نداشتند موجب گردید که پرسش‌ها و پاسخ‌ها و پژوهش‌هایی در این زمینه پدید آید. شدت علاقه تازه مسلمانان از یک طرف و سابقه تمدن و آشنایی به دین از طرفی دیگر باعث شد که در شهرهای بزرگ اسلامی خراسان که خوشبختانه به وفور نعمت و کثرت جمعیت امتیاز داشت، از خرمن دانشمندان اسلامی که به عللی در این مراکز حضور یافته بودند، خوشه چینی شود و کم‌کم دانش پژوهان از سایر بلاد به مراکز مزبور شدّ رحال نمایند (مدیرشانه چی، سهم خراسان در تدوین علوم اسلامی، ۱۸۰).

^۱ - برای نمونه: مرتضی مطهری، خدمات متقابل ایران و اسلام. علی سامی، نقش ایران در فرهنگ اسلامی.

۵- نتیجه‌گیری

آنچه که در این نوشتار در پی آن بودیم، یافتن ریشه‌های خردگرایی و اندیشه‌ورزی در آیات قرآن بوده است و نشان دادن این مطلب که این‌گرایش تفسیری در چه زمینه‌ها و بسترهایی پا گرفته است. با بررسی تاریخی که بر تفسیر قرآن گذشته است و همچنین خاستگاه‌های مفسران که با این‌گرایش به تفسیر قرآن کوشیده‌اند، این نکته آشکار می‌شود که بسیاری از مفسران برخاسته از سرزمین دانش پرور ایران و به ویژه خراسان بزرگ در دوره اسلامی بوده است. خراسانی که برخی آن را مصداق روایتی دانسته‌اند که سرزمین پارس را مهد علم و خرد شناسانده است.

در این نوشته کوتاه دامن با بررسی موقعیت تاریخی و جغرافیایی خراسان بزرگ، این نتیجه به دست آمد که عواملی چند در بستر سازی این گونه تفسیری در خراسان سهیم بوده‌اند؛ بستر نخست آن را فراگیر شدن فقه حنفی که یکی از بنیان‌های آن، قیاس است، ساخته است. زمینه دیگر گذر جاده ابریشم از آن سرزمین برکت خیز بوده است که به هنگام ورود به آن دیار به سبب اقتصاد و رونق تجارتش به دو شاخه تقسیم شده بود تا بازرگانان و تجارت پیشگان از آن خوان پر نعمت بسی بیشتر سود جویند. سه دیگر به قدرت رسیدن موالی در آن حوالی بوده است که نخستین حکومت ایرانی در همین سرزمین بنیاد نهاده شد. خراسانیان مردمانی بودند با پیشینه درخشانی در دانش و فرهنگ و این همان چیزهایی بود که برای عرب‌ها رنجی جانکاه و پیشه‌ای بیهوده می‌نمود.

زمینه‌های یادشده سبب‌یابی نخستین رگه‌های عقل‌گرایی بر مرمر تفسیر بود که رفته رفته به دست دیگر بزرگانی هم چون ابوحامد غزالی، ابومنصور ماتریدی، ابواسحاق ثعلبی و ... صیقل خورد و گرایشی در تفسیر پدید آورد که امروزه بی‌گمان برجسته‌ترین گونه تفسیر قرآن است.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه از بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۳، نشر جامی و نشر نیلوفر، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح و التعديل، ج ۱، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حیدرآباد دکن (هند)، ۱۳۷۳ ق، ۱۹۵۳ م.
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن، الكامل فی التاریخ، بی‌جا، دار بیروت، دار صادر، بیروت، ۱۳۸۶ ق. /

۱۹۹۶ م.

ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، تحقیق: سید هاشم حسینی طهرانی، بی چا، دارالمعرفة، بی جا، بی تا.
ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، چ ۱، دارالفکر، بیروت، بی تا.

ابن حنبل، احمد، *مسند*، بی چا، دار صادر، بیروت، بی تا.

ابن خلدون، عبد الرحمن، *مقدمه*، ترجمه: محمد پروین گنابادی، چ ۷، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹ ش.

ابن خلکان، احمد، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تحقیق: احسان عباس، بی چا، دار صادر، بیروت، ۱۳۹۷ ق. / ۱۹۷۷ م.

ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بی چا، دار صادر، بیروت، بی تا.

ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، تحقیق: سهیل زکّار، چ ۳، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۹ ق، ۱۹۹۸ م.

ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، تحقیق: علی شیری، چ ۱، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۸ ق. / ۱۹۹۷ م.

اردبیلی، محمد بن علی، *جامع الرواة*، بی چا، دار الاضواء، بیروت، ۱۴۰۳ ق. / ۱۹۸۳ م.

ارسلان، شکیب، *تاریخ فتوحات اسلامی در اروپا*، ترجمه: علی دوانی، چ ۵، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ ش.

اشپولر، برتولد، *تاریخ ایران در قرن نخستین اسلامی*، ترجمه: جواد فلاطوری، چ ۴، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳ ش.

اکبری، احمد رضا، «طاهریان»، *مجله تاریخ پژوهی*، سال ۵، بهار ۱۳۸۲، شماره ۱۴، صص ۱۵۹-۱۷۰.

امین، احسان، *منهج التقدیر فی التفسیر*، چ ۱، دار الهادی، بیروت، ۱۴۲۸ ق. / ۲۰۰۷ م.

اومستد. ا. ت، *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمه: محمد مقدم، چ ۲، امیر کبیر، تهران، ۲۵۳۷.

آشتیانی، جلال الدین، *بودا*، چ ۲، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۶ ش.

بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحیح*، چ ۵، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۷ ق. / ۲۰۰۷ م.

بکری، عبدالله بن عبد العزیز، *معجم ما استعجم من اسماء البلاد و المواضع*، تحقیق: مصطفی السقاء، چ ۳، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ۱۹۸۳ م.

بلاذری، ابوالحسن، *فتوح البلدان*، تحقیق: رضوان محمد رضوان، بی چا، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۳۹۸ ق، ۱۹۷۸ م.

بووا، لوسین، *برمکیان*، ترجمه: عبد الحسین میکده، چ ۳، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.

بوایل، ج. آ.، *تاریخ ایران*، ترجمه: حسن انوشه، چ ۲، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۱ ش.

پطروشفسکی، کشاورزی مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، ترجمه: کریم کشاورز، بی‌چا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، تهران، ۱۳۴۴ ش.

ترمذی، عیسی بن سوره، سنن، تحقیق: عبدالرحمن محمد عثمان، ج ۲، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۳ ق. / ۱۹۸۳ م.

تفرشی، مصطفی بن حسین، نقد الرجال، ج ۱، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، بیروت، ۱۴۱۹ ق. / ۱۹۹۹ م.

تویسرکانی، قاسم، تاریخی از زبان تازی در میان ایرانیان پس از اسلام، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۰ ش.

تهامی، فاطمه السادات، نقش ایرانیان در نشر و تدوین حدیث، ج ۱، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۸۰ ش.

ثلاثی، محسن، جهان ایرانی و ایران جهانی، ج ۱، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۹ ش.
جمعی از نویسندگان، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۱، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ ش.

حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، كشف الظنون، بی‌چا، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان، تصحیح: قاسم غنی، محمد قزوینی، ج ۱، مقدس، تهران، ۱۳۷۸ ش.
حمیری قمی، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، ج ۱، تحقیق و نشر: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۳ ق.

خطیب، عبدالله مهدی، ایران در روزگار اموی، ترجمه: محمود رضا افتخارزاده، رسالت قلم، تهران، ۱۳۷۸ ش.

خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطاء، ج ۱، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۷ ق. / ۱۹۹۷ م.

خویی، ابوالقاسم، معجم رجال‌الحديث، منشورات مدينة العلم، قم، بی‌تا.
دو کوستو، میشل، «فرهنگ پذیری»، ترجمه: بهروز منتظمی، مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۱۲، پاییز ۱۳۵۲ ش، صص ۶۷-۷۷.

دورانت، ویل، قیصر و مسیح، ترجمه: حمید عنایت، پرویز داریوش، علی اصغر سروش، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ ش.

دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، چاپ دانشگاه تهران.

ذهبی، ابو عبدالله، تذکرة الحفاظ، ج ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.

ذهبی، ابو عبدالله، میزان الاعتدال، تحقیق: محمد علی البجاوی، بی‌چا، دارالفکر، بیروت، بی‌تا.

- ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، تحقیق: شیخ احمد الزعبی، بی چا، شركة دار الارقم بن ابی الارقم، بیروت، بی تا.
- ذهبی، ابو عبدالله، تاریخ الاسلام، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، ج ۱، دار الكتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق. / ۱۹۸۷ م.
- ذهبی، ابو عبدالله، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: شعیب ارنؤوط، ج ۹، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۱۳ ق. / ۱۹۹۳ م.
- رامیار، محمود، تاریخ قرآن، ج ۵، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- راوندی، محمد بن سلیمان، راحة الصدور و آية السرور، تصحیح: محمد اقبال، ج ۲، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- رستگار، پرویز، «ابوحنیفه و قیام علویان»، فصلنامه میثاق امین، پیش شماره دوم، بهار ۱۳۸۶ ش، صص ۵۳ - ۹۸.
- رستگار، پرویز، «المراجعات در مراجعه ای دیگر»، مجله آئینه پژوهش، سال ۱۵، شماره ۸۹ - ۹۰، آذر/ اسفند ۱۳۸۳ ش، صص ۱۰۱ - ۱۱۲.
- رنجبر، احمد، «بررسی تاریخی در جغرافیای سمرقند و دانشمندان آن»، مقالات و بررسیها، شماره ۲۵ - ۲۶، سال ۲۳۳۵ شاهنشاهی، ۱۳۹۶ ق، صص ۲۴۰ - ۳۰۴.
- زرکلی، خیرالدین، الاعلام، ج ۵، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۰ م.
- زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلامی، ترجمه: علی جواهر کلام، ج ۵، امیر کبیر، تهران، ۱۳۵۶ ش.
- سرکیس، یوسف لیان، معجم المطبوعات العربیة و المعربیة، قم، مکتبه آية الله مرعشن، ۱۴۱۰ ق.
- سعدی، مصلح بن عبدالله، کلیات، به اهتمام: محمد علی فروغی، ج ۱۱، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۹ ش.
- صدیقی، غلامحسین، جنبشهای دینی ایرانی، ج ۱، پاژنگ، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- صفا، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی (تا اواسط قرن پنجم)، ج ۵، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
- صفدی، صلاح الدین خلیل، الوافی بالوفیات، تحقیق: احمد ارنؤوط، ترکی مصطفی، بی چا، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۲۰ ق. / ۲۰۰۰ م.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری (تاریخ الامم و الملوک)، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بی چا، روائع التراث العربی، بیروت، بی تا.
- طوسی ابو جعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- طوسی ابو جعفر محمد بن حسن، رجال الطوسی، تحقیق: جواد القیومی الاصفهانی، ج ۱، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۵ ق.

- فرای، ریچارد. ن، بخارا، ترجمه محمد محمودی، بی‌چا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۸ ش.
- فرای، ریچارد. ن، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه: مسعود رجب‌نیا، ج ۱، سروش، تهران، ۱۳۵۸ ش.
- فولتس، ریچارد، دین‌های جاده ابریشم، ترجمه: ع. پاشایی، ج ۱، فراروان، تهران، ۱۳۸۵ ش.
- کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بی‌چا، مکتبه المثنی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
- کوئن، بروس، در آمدی به جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، ج ۲، توتیا، بی‌جا، ۱۳۸۵ ش.
- گدار، آندره، هنر ایران، ترجمه: بهرور حبیبی، بی‌چا، انتشارات دانشگاه ملی، تهران، بی‌تا.
- گوتاس، دیمتری، تفکریونانی، فرهنگ عربی، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، ج ۱، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۲ ش.
- لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه: محمود عرفان، چاپ دوم، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- مادلونگ، ویلفرد، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه: جواد قاسمی، ج ۱، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۵ ش.
- مجتهد زاده، پیروز، دموکراسی و هویت ایرانی، ج ۱، کویر، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، دار الکتب الاسلامیه، تهران، بی‌تا.
- مجموعه مقالات دومین اجلاس بین‌المللی جاده ابریشم، به اهتمام: محمد باری، آفاق حامد هاشمی، ج ۱، نشر دومین اجلاس بین‌المللی جاده ابریشم، بی‌جا، ۱۳۷۶ ش.
- محمد ابوزهو، محمد، الحدیث و المحدثون، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
- محمدیان، بهرام و دیگران، دائرة المعارف کتاب مقدس، ج ۱، روز نو، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- مدیرشانه چی، کاظم، «سهم خراسان در تدوین علوم اسلامی»، نشریه دانشکده الهیات معارف اسلامی مشهد، شماره ۸، پاییز ۱۳۵۲ ش، صص ۱۶۶-۱۹۸.
- مدیرشانه چی، کاظم، «حدود خراسان در تاریخ»، نشریه دانشکده علوم معقول و منقول مشهد، شماره اول، سال ۱۳۴۷ ش، صص ۱۱۳-۱۵۳.
- مزی، ابو الحجاج یوسف، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، تحقیق: بشار عواد معروف، ج ۱، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۱۳ ق. / ۱۹۹۲ م.
- مسلم بن حجاج نیشابوری، الصحیح، بی‌چا، دارالفکر، بیروت، بی‌تا.
- مصطفوی طرقي، سید جواد، «قیاس از نظر عقل و شرع»، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، شماره دوم، بهار ۱۳۵۱ ش، صص ۳۵-۶۱.
- مفتخری، حسین، «اولین تکاپوهای تشیع در خراسان»، مطالعات ایرانی (مجموعه مقالات ۷)، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۳ ش.

- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الاختصاص*، تحقیق: علی اکبر غفاری صفت، سید محمود زرنندی، چ ۲، دار المفید، بیروت، ۱۴۱۴ ق. / ۱۹۹۳ م.
- مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق: احمد فرید، چ ۱، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۴ ق. / ۲۰۰۳ م.
- مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه: علینقی منزوی، چ ۱، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، تهران، اسفند ۱۳۶۱ ش.
- مولوی، جلال الدین محمد، *مثنوی معنوی*، تصحیح: قوام الدین خرمشاهی، تهران، دوستان، ۱۳۷۵ ش.
- مولوی، عبدالحمید، «نیشابور، مرکز خراسان، قدیم ترین پایگاه علوم اسلامی در ایران»، نشریه دانشکده علوم معقول و منقول مشهد، شماره ۱، اسفند ۱۳۴۷ ش، صص ۱۸۲-۲۲۶
- مومینوف، آشیربک، «مکاتب مذهبی-الهیاتی مدرن و سنتی در آسیای مرکزی»، ترجمه: قاسم ملکی، فصلنامه مرکز مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، شماره ۳۱، پاییز ۱۳۷۹ ش، صص ۱۲۷-۱۴۶.
- میر عابدینی، ابوطالب، «جغرافیای تاریخی سمرقند»، *مطالعات ملی*، سال دوم، شماره ۷، بهار ۱۳۸۰ ش، صص ۱۱۱-۱۴۲.
- نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر، *تاریخ بخارا*، ترجمه: ابو نصر قبادی، تلخیص: محمد بن زفر بن عمر، تصحیح: سید محمد تقی مدرس رضوی، چ ۲، توس، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- نظام الملک، ابوعلی حسن طوسی، *سیر الملوک (سیاست نامه)*، به اهتمام: هیوبرت دارک، چ ۳، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- نفسی، سعید، *مسیحیت در ایران تا صدر اسلام*، بی جا، اساطیر، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- نویا، پُل، *تفسیر قرآنی و زیان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- نهری، جواهر لعل، *کشف هند*، ترجمه: محمود تفضلی، بی جا، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۱ ش.
- واعظ بلخی، ابوبکر عبدالله، *فضائل بلخ*، ترجمه: عبدالله بن محمد حسینی بلخی، تصحیح: عبدالحی حبیبی، بی جا، بنیاد فرهنگ ایران، بی جا، ۱۳۵۰ ش.
- هاکس، قاموس کتاب مقدس، چ ۱، اساطیر، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، *عقل در تاریخ*، ترجمه: حمید عنایت، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریامهر، تهران، آبان ۲۵۳۵ (تاریخ پیش گفتار مترجم).
- یادگاری، عبدالمهدی، «انتقال علوم اسلامی از بغداد به خراسان»، *مقالات و بررسیها*، دفتر ۲۹-۲۸، سال ۲۵۳۶ شاهنشاهی، ۱۳۹۷ ق، صص ۲۱۷-۱۷۴.
- یاقوت حموی، *معجم البلدان*، بی جا، دارصادر، بیروت، بی تا.