

تذکرہ
میرزا محمد علی

جلد چہارم



تاریخ جامع ایران

زیر نظر

کازم موسوی بجنوردی

سرپرستار

صادق سجادی



شیراز، ۱۳۹۳

تاریخ جامع ایران / زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی؛ سرویاستاران دوره باستان:
حسن رضایی باغبیدی، محمود جعفری دهقی؛ دوره اسلامی؛ صادق سجادی.
تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهشهای ایرانی و اسلامی)،
۱۳۹۳.

ج: مصور؛ جدول، نمودار.

* کتابنامه

* فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

ISBN 978-600-6326-48-1

* ص.ع. به انگلیسی:

The Comprehensive History of Iran

۱. ایران — تاریخ. الف. موسوی بجنوردی، کاظم، ۱۳۲۱-ب. رضایی باغبیدی،

حسن، ۱۳۴۵-ج. جعفری دهقی، محمود، ۱۳۲۹-د. سجادی، صادق، ۱۳۳۳

۹۵۵

DSR۱۰۹

۳۵۵۵۴۵۱

کتابخانه ملی ایران



مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی
(مرکز پژوهشهای ایرانی و اسلامی)

نام کتاب: تاریخ جامع ایران، ج ۱۴

ناشر: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

چاپ اول: تهران، ۱۳۹۳

حروف نگاران: زهرا سادات حسینی، سهیلا خطیبی، مهناز مصطفی

صفحه آرا: زهره رمضان پور

طراح گرافیک و ناظر چاپ: علیرضا احمدی

چاپ: شاد رنگ، صحافی: معین، لیتوگرافی: تراب زاده

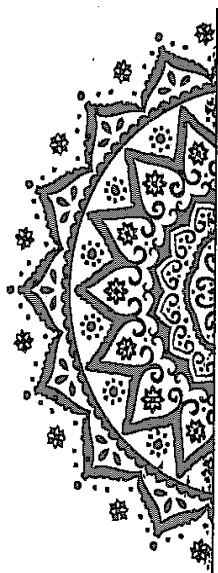
شمارگان: ۱،۰۰۰ نسخه

شابک (دوره): ۸-۳۶-۶۳۲۶-۶۰۰-۹۷۸

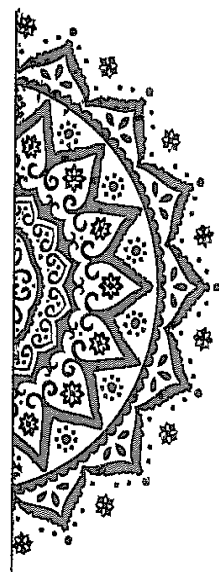
شابک (ج ۱۴): ۱-۴۸-۶۳۲۶-۶۰۰-۹۷۸

همه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی است

جلد چهاردهم



تاریخ علوم و ادبیات (۲)

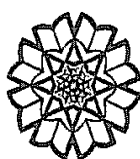


زیر نظر

کاظم موسوی بجنوردی

سر ویراستار

صادق سجادی





نویسندگان جلد ۱۴

حنیف قلندری
صادق سجادی
احمد پاکتچی
محمد صادق آیت اللہی
مسعود حبیبی مظاہری



فهرست مطالب



۱	• جانورشناسی در ایران
	• تاریخ پزشکی و تحولات آن در دنیای ایرانی
۳۳	۱. پزشکی ایرانیان، جندیشاپور
۳۴	ظهور طب ایرانی در مرکز خلافت
۳۶	فعالیت پزشکان جندیشاپوری و آثار آنها در عصر اسلامی
۳۸	۲. آموزش و درمان
۴۳	الف - روزگار کهن
۴۳	ب - عصر جدید
۵۲	ج - بیمارستان‌های میسیونری
۵۵	۳. چشم‌پزشکی
۵۶	الف - کلیات
۶۳	ب - امتحان چشم‌پزشکان
۶۵	ج - کلیات بیماری‌شناسی چشم
۶۷	د - مهم‌ترین و رایج‌ترین بیماری‌های چشم
۸۲	ه - داروهای چشم
۸۲	و - بعضی از جراحی‌های خاص چشم
۸۳	۴. دندان‌پزشکی
۹۵	۵. جراحی و تحولات آن
۹۵	الف - تعریف، تقسیم
۹۶	ب - عمل و نظر
۹۸	ج - امتحان جراحان
۱۰۰	د - بعضی آثار مکتوب در جراحی

۱۰۲	ه - تقدم و ترجیح درمان دارویی بر جراحی
۱۰۳	و - جراحان و جراحی
۱۰۶	ز - بیمارستان، جراحی و جراحان
۱۰۷	ح - جراحی، داروها
۱۱۱	ط - جراحی، آلات و ابزار
۱۱۶	ی - بهداشت جراحی، زخم‌بندی و بخیه کردن
۱۱۸	س - اعمال جراحی
۱۴۶	۶. داروشناسی و داروسازی
۱۴۶	از پیش از اسلام تا آغاز عصر خلافت
۱۴۹	دوره خلفای اموی و عباسی تا تأسیس دولت بویهیان
۱۵۲	دوره سامانیان، بویهیان
۱۵۴	غزنویان تا ایلخانان
۱۵۵	ایلخانان، تیموریان
۱۵۷	صفویان، افشاریان، زندیان
۱۶۰	عصر قاجار و آغاز داروسازی نوین
	تاریخ علوم قرآن و حدیث در ایران
۱۹۵	تاریخ قرائت در ایران
۱۹۷	تحولات علم قرائت در ایران
۱۹۹	تثبیت نگاه مرجع‌گرا به قرائت
۲۰۲	تدوین آغازین قرائت
۲۰۴	ایرانیان و تحدید قرائت
۲۰۶	تدوین قرائت پس از ابن‌مهران
۲۰۸	توجیه قرائت
۲۰۹	حوزه‌های قرائت ایران
۲۰۹	حوزه قرائی خراسان
۲۱۴	حوزه قرائی اصفهان
۲۱۷	حوزه‌های قرائی ری و مناطق جبال
۲۲۱	حوزه‌های قرائی فارس و خوزستان
۲۲۳	حوزه‌های قرائت ایران پس از استیلای مغول
۲۲۴	حوزه‌های قدیم قرائت
۲۲۵	حوزه قرائی آذربایجان
۲۲۷	حوزه قرائی فارس
۲۲۹	تاریخ تفسیر در ایران
۲۲۹	الف - در دوره آغازین
۲۲۹	نسخه‌های تفسیری از صحابه و تابعین
۲۳۰	تألیف تفسیری نزد اتباع تابعین

۲۳۱	تفسیر در ایران در سده‌های ۲ تا ۴ ق
۲۳۱	تفسیر در محافل کلامی
۲۳۳	تفسیر در محافل فقهی
۲۳۵	تفسیر نزد ادیبان و عارفان
۲۳۷	تفاسیر محدثانه
۲۴۲	صنف مفسران و تحول تفسیر
۲۴۴	ب - تاریخ تفسیر در سده‌های میانه
۲۴۵	رویکرد عقلی و عرفانی به تفسیر
۲۴۷	رویکرد نقلی به تفسیر
۲۴۸	تفاسیر جامع
۲۴۹	ج - تاریخ تفسیر در سده‌های متأخر
۲۵۰	تاریخ حدیث در ایران
۲۵۰	محافل کهن حدیثی در ایران
۲۵۲	عصر تدوین صحاح سته
۲۵۶	عصر پس از صحاح
۲۵۹	حدیث در ایران پس از مغولان
۲۶۱	علوم حدیث نزد امامیه
	تاریخ مذاهب فقهی در ایران
۲۹۵	الف - مذاهب فقهی اصحاب حدیث در ایران
۲۹۵	مذهب ابن مبارک و اسحاق
۲۹۷	مذاهب مالکی و ثوری در ایران
۲۹۹	مذهب حنبلی
۳۰۱	مذهب ظاهری
۳۰۲	مذاهب فقیهان اهل اختیار
۳۰۳	ب - مذهب حنفی در ایران
۳۰۴	حنفیان متقدم تا سده ۴ ق
۳۰۷	مذهب حنفی پس از سده ۵ ق به بعد
۳۰۹	ج - مذهب شافعی در ایران
۳۱۰	نخستین موج گسترش شافعیه
۳۱۴	مذهب شافعی در سده ۵ ق به بعد
۳۱۹	د - فقه امامیه در ایران
۳۱۹	دوره متقدم
۳۱۹	فقه عصر حضور
۳۲۱	فقه عصر آغازین غیبت
۳۲۲	محافل اصحاب حدیث
۳۲۴	مکتب فقهی متکلمان

۳۲۵	مکتب شیخ طوسی و پیامدها
۳۲۸	دنبالهٔ مکتب فقهی متکلمان
۳۲۹	گسترهٔ نفوذ مکتب طوسی
۳۳۱	اخباریه یا بازمانده‌های اصحاب حدیث
۳۳۲	نقد در محافل اصولی ایران
۳۳۴	فقه ایران در سده‌های میانه
۳۳۴	فقه در سدهٔ ۷ق
۳۳۵	پیوند فقیهان ایرانی با حله
۳۳۷	فقه امامی ایران در سده‌های متأخر
۳۳۷	فقه دورهٔ صفوی
۳۴۱	پس از صفویه
۳۴۱	مکتب وحید بهبهانی
۳۴۳	مکتب شیخ انصاری

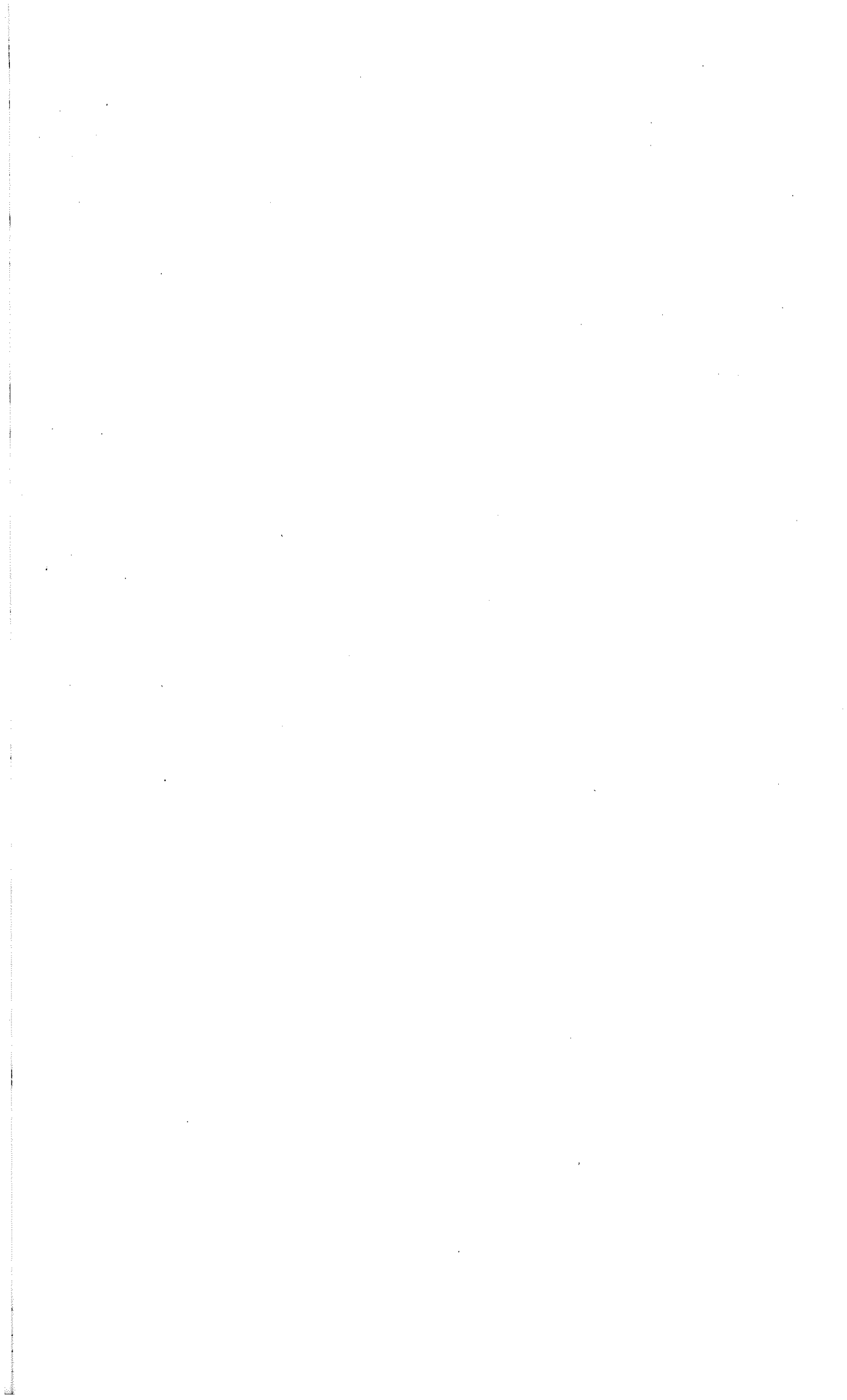
• تاریخ فرق و مذاهب کلامی در ایران

۳۷۳	الف - اندیشهٔ کلامی و فرق در سه سدهٔ نخست هجری
۳۷۳	اندیشهٔ کلامی و فرق در ایران
۳۷۳	طلیعه چالش‌های کلامی
۳۷۶	آموزه‌های جهم بن صفوان
۳۸۳	آموزه‌های مقاتل بن سلیمان
۳۸۸	آموزه‌های عمر بن صبیح
۳۹۰	مرجئهٔ عدل‌گرا در ایران
۳۹۰	دیدگاه اعتقادی ابوحنیفه
۳۹۲	ابومطیع بلخی و رواج مکتب در شرق خراسان
۳۹۴	ابومقاتل سمرقندی و رواج مکتب در ماوراءالنهر
۳۹۶	دوام مکتب در بلخ
۴۰۵	گسترش در جنوب ماوراءالنهر
۴۰۷	گسترش مکتب در ری
۴۰۹	محدثان مرجئه در ایران
۴۱۵	دوام مکتب در خراسان
۴۲۰	عقاید اصحاب حدیث
۴۲۷	دوام اصحاب حدیث متقدم
۴۳۰	ابن‌راهویه و همفکران او
۴۳۷	عقایدنویسان اسحاقی
۴۴۰	اندیشهٔ اعتقادی بخاری
۴۴۶	اندیشهٔ حدیث‌گرا در بخارا
۴۵۱	افکار اسحاق در خراسان

۴۵۷ اسحاقیه در منطقه دینور
۴۶۰ همفکران احمد بن حنبل
۴۶۰ مبانی تفکر حنبلی در عقاید
۴۶۴ نفوذ آموزه در شهرهای جبال
۴۶۶ اصحاب حدیث متأخر در جنوب شرق ایران
۴۷۰ اصحاب حدیث متأخر در خراسان، گرگان و فارس
۴۷۳ دستگاه‌های کلامی عقل‌گرا
۴۷۳ معتزله عراق و اندیشه ایرانی
۴۷۶ نفوذ متقدم اندیشه اعتزالی در ایران
۴۷۸ رواج نجاریه و حنفیان
۴۸۰ حنفیان اهل سنت و جماعت
۴۸۰ پیدایی مکتب در خراسان
۴۸۶ نخستین عقیده‌نامه‌ها
۴۸۷ تنوع محافل در خراسان
۵۰۲ نفوذ مکتب در شهرهای جبال
۵۰۵ کلام نزد صفاتیه
۵۰۵ متکلمان اهل سنت و جماعت
۵۰۸ اندیشه محمد بن کرام
۵۲۰ ب - اندیشه کلامی در سده‌های ۴-۶ق
۵۲۰ جریان‌های معتزله و نجاریه
۵۲۰ محافل معتزله در ایران
۵۴۴ گذاری بر اواخر معتزله در ایران
۵۴۵ شاخه‌های نجاریه در ایران
۵۴۵ شکل‌گیری فرقه زعفرانیه
۵۴۸ مستدرکه و بازگشت به سنت نجاریه
۵۵۳ پراکندگی جغرافیایی نجاریه
۵۵۴ مذاهب اهل سنت و جماعت
۵۶۰ متکلمان اهل سنت و جماعت
۵۶۴ اشاعره و نفوذ آن در ایران
۵۸۲ از حنفیه تا ماتریدیه
۶۰۲ گسترش مذهب کرامیه
۶۱۰ کلام و شعب متأخر کرامیه
۶۱۴ رویکرد اعتقادی اصحاب حدیث
۶۱۸ ج - اندیشه کلامی در سده‌های میانه و متأخر
۶۱۸ زمینه‌های فرهنگی و تمدنی
۶۲۱ جایگاه کلام معتزلی و ماتریدی

۶۲۴	جایگاه کلام اشعری
۶۲۶	پیدایی فرق جدید
	تاریخ علم حقوق در ایران
۷۱۱	مقدمه
۷۱۴	عصر قاجار
۷۱۵	اول - قوانین از دوره ناصری تا آغاز مشروطه
۷۲۵	دوم - از مشروطیت تا آغاز دوره پهلوی
۷۲۶	زمینه‌ها: فرمان مشروطیت
۷۳۱	بخش اول: قانون اساسی و متمم آن
۷۴۲	بخش دوم: مجلس شورای ملی
۷۴۳	۱. انتخابات و نظامنامه‌های مربوطه
۷۴۷	۲. مجالس قانون گذاری
۷۵۲	بخش سوم: قوه قضاییه، محاکم و دادرسی نوین
۷۵۳	۱. چالش‌های دادگستری پس از مشروطیت
۷۵۷	۲. نظم نوین دادگستری
۷۵۸	الف - محاکم عمومی
۷۵۸	۱. محاکم صلح
۷۵۸	۲. محکمه ابتدایی
۷۵۹	۳. محکمه استیناف
۷۵۹	۴. دیوان تمیز
۷۵۹	ب - محاکم اختصاصی
۷۵۹	۱. محکمه تجارت
۷۶۰	۲. محکمه نظامی
۷۶۰	۳. محکمه جنایی اختصاصی
۷۶۰	۴. محکمه انتظامی قضات
۷۶۰	ج. محاضر شرع
۷۶۱	د - اداره مدعی العموم
۷۶۱	بخش چهارم: قوانین و مقررات
۷۶۷	بخش پنجم: نهادهای آموزشی جدید
۷۷۲	سوم - دوره پهلوی
۷۷۲	مقدمه
۷۷۲	۱. قانون مدنی
۷۷۳	الف - فقه امامیه
۷۷۷	ب - قانون مدنی فرانسه
۷۷۷	ج - مجله الاحکام
۷۷۹	۲. الغای کاپیتولاسیون

۷۸۱	۳. اصلاح دادگستری
۷۸۱	الف - انحلال عدلیه
۷۸۳	ب - تشکیلات جدید عدلیه
۷۸۵	۴. اصلاحات اداری
۷۸۵	الف - تأسیس دفاتر اسناد رسمی
۷۸۶	ب - تأسیس اداره ثبت
۷۸۷	اشخاص مؤثر در دوره پهلوی اول
۸۰۳	● نمایه



جانورشناسی در ایران

حنیف قلندری

جانورشناسی از شاخه‌های علوم زیستی و موضوع آن مطالعه فیزیولوژیک (شرح وظایف اعضاء) و سیستماتیک (ویژگی‌های کلی و صفات) جانوران است. اشاره به این نکته لازم است که جانورشناسی، با مبانی امروز آن از سده ۱۸م آغاز شده است، و دانشمندان این علم کارهای ژرژ لویی بوفون^۱ (۱۷۰۷-۱۷۸۸م) و تقسیم‌بندی کارل لینه^۲ (۱۷۰۷-۱۷۷۸م) را از موجودات زنده، آغاز مطالعاتی از این دست بر می‌شمرند. با وجود این، آثاری که درباره جانوران نوشته شده است، سابقه‌ای طولانی دارد؛ و پیش از آغاز مطالعات جدید، مؤلفان آثار جانورشناسی در آثار خود علاوه بر مسائل گفته شده — با توجه به دانش و ابزار روز خود — به مسائل دیگری نظیر اسطوره‌ها و افسانه‌هایی که درباره جانوران گفته می‌شد و شرح فواید آنها نیز پرداختند. از این‌رو، آثار جانورشناسی که در گذشته نوشته شده است بیشتر جَنگ‌هایی است که در آنها علاوه بر پرداختن به جانوران موارد دیگری نیز آمده است (نک: دنباله مقاله).

میزان آگاهی مردمان باستان درباره جانوران هنوز دقیقاً مشخص نیست، اما برخی

نقاشی‌ها و سنگ‌نگاره‌های به‌جا مانده نشانگر آشنایی گذشتگان با ساختار بدنی جانوران است. برای مثال در سنگ‌نگاره‌های آشوری، تصویری شیری نقش شده است که بر اثر اصابت تیر به ستون فقراتش فلج شده است. این تصویر را می‌توان نشانه‌آگاهی آشوریان از محل قرار گرفتن نخاع در حیوانی مانند شیر و عملکرد آن تلقی کرد. همچنین بنا بر برخی شواهد، استفاده از پرندگانی چون باز و شاهین برای شکار در گذشته امری معمول بوده است و می‌توان گفت که مردمان باستان، به احتمال زیاد از شیوه‌نگهداری این جانوران و صفات آنها اطلاع داشته‌اند.

از ایران باستان اثری مدون درباره‌ی جانوران به دست نیامده است، و بیشتر دانسته‌های ما از دانش ایرانیان درباره‌ی جانوران، مباحثی کلی است که در میان متون مقدس و اساطیری ایشان آمده است. مثلاً ایرانیان گاو را که ماده‌ی خلقت و ماده‌ی نطفه‌ی آنها با انسان یکسان می‌دانستند^۳، مقدس می‌شمردند. همچنین خلقت برخی جانوران را تمهیدی اهورایی برای از میان برداشتن موجودات اهریمنی می‌دانستند. برای مثال معتقد بودند که باز سفید برای نابودی مارپرداز خلق شده است^۴. در فصل آفرینش‌های بندهش و در اشاره به آفرینش جانوران، ترتیبی ذکر شده است که می‌توان آنها را مبنای طبقه‌بندی جانوران نزد ایرانیان باستان دانست. این ترتیب که بر پایه‌ی اندام‌های حرکتی جانوران است، در کتاب مقدس^۵ و قرآن^۶ نیز آمده است؛ و بسیاری از دانشمندان اسلامی نیز بعدها آنها را اساس تقسیم‌بندی‌های خود قرار داده‌اند. البته این تقسیم‌بندی برای جانورانی است که اهورامزدا آنها را خلق کرده است و گروهی دیگر از جانوران آنها را هستند که اهریمن آنها را برای غلبه بر جهان خلق کرده است. اهورامزدا جانوران را در سه گروه (کرده) خلق کرد: آنها که بر زمین‌اند و پرندگان و ماهی‌ها. این سه گروه خود به پنج «آیین» تقسیم می‌شوند: آیین نخست، آن گروه از جانوران هستند که سم شکافته دارند؛ آیین دوم آنها هستند که سمشان شکافته نیست؛ سوم آنها که انگشت دارند؛ چهارم پرندگان و پنجم ماهی‌ها و این پنج آیین در ۲۶۲ سرده تقسیم می‌شوند^۷. جانوران اهریمنی که «خرَفستران» نامیده می‌شوند در واقع بخشی از لشکر اهریمن در تازش به جهان اهورایی هستند. آنها که خلقتشان از عناصر چهارگانه دانسته شده است در سه گروه زمینی، آبی و پرداز قرار می‌گیرند. بیشتر حشرات، مارها و دوزیستان از

آن جمله هستند. به روایت بندهش حتی تولید مثل ایشان نیز دوجنسی نیست و ایشان از تعفن و مواد فاسد به وجود می‌آیند.^۸ افزون بر این، گرگ‌ها نیز در زمرة جانوران اهریمنی آمده‌اند با این تفاوت که به گفته دستوران دین اهورامزدا در خلقت آنها دست برد و پیکر ایشان را چون سگ آفرید و اهریمن «به سبب پس‌دانشی» آنها را نیکو دانست. در بندهش می‌گوید: «دندانِ بدآفریده همانا نه خرفستر گونه‌اند، باشد که از بیم دوری جویند و باشد که نیز به میل رام شوند».^۹ در اساطیر ایرانی و حماسه ملی ایران هم به مطالبی درباره جانوران برمی‌خوریم که بیشتر درباره استفاده انسان از جانوران است. برای نمونه در شاهنامه از تهمورث به عنوان نخستین انسانی که حیوانات را به خدمت گرفت، یاد شده است.^{۱۰}

ظاهراً نخستین بار فیلسوفان پیش از سقراط به بررسی علمی جانوران پرداختند. گفته‌اند که آناکساگوراس جانوران را تشریح می‌کرد، و دموکریتوس آفتاب پرست را تشریح کرده است.^{۱۱} از دیوکلس کاروستوسی (اواخر سده ۴ ق م) و اراسیستراتوس (زنده در ۳۰۴ ق م) نیز به عنوان کسانی که به تشریح حیوانات دست زده‌اند نام برده شده است.^{۱۲} اما نخستین کسی که جانورشناسی را به صورت یک علم مستقل درآورد ارسطو است. مجموعه آثار جانورشناختی ارسطو شامل ۲۱ مقاله می‌شود در ۳ کتاب: *طباع‌الحیوان*^{۱۳} در ۱۰ مقاله، *اجزاء‌الحیوان*^{۱۴} در ۴ مقاله، *فی کون‌الحیوان*^{۱۵} در ۵ مقاله، و دو رساله کوچک درباره راه رفتن جانوران^{۱۶} و حرکت جانوران^{۱۷} هر کدام در یک مقاله، مرتب شده‌اند.

با توجه به اعتقاد ارسطو به ترکیب اجسام، نامی و غیرنامی، از ماده و صورت، برخی از محققان، مفهوم گسترده‌تری از آثار جانورشناختی او دارند و رساله‌های او را درباره نفس هم در ردیف این آثار قرار می‌دهند.^{۱۸} در این تقسیم‌بندی مطالعه گونه‌های مختلف و بررسی فیزیولوژیک آنها مطالعه «ماده» جانوران و بررسی نفس مطالعه «صورت» جانوران به حساب می‌آید. از این منظر، آثار ارسطو درباره جانوران به دو گروه کلی تقسیم می‌شود، که به صورت زیر است:^{۱۹}

۱. آثاری که موضوع آنها ثبت مشاهدات است. در این گروه تنها کتاب *طباع‌الحیوان*

قرار می‌گیرد.

۲. آثاری که در آنها ارسطو بر اساس این مشاهدات به طرح نظریات پرداخته است. تمامی آثار دیگر ارسطو در جانورشناسی در این گروه قرار می‌گیرد. این آثار خود به سه دسته تقسیم می‌شود:

الف - آثاری که در آنها ارسطو، با در نظر گرفتن علل غایی برای هر پدیده، در پی آن است که نشان دهد مادهٔ جانوران آنچنان شکل پذیرفته است که برآورندهٔ نیازهای آنها باشد و نیز شکل و جای قرار گرفتن هر عضو برای غایتی خاص طراحی شده است.^{۲۰} *اجزاء الحیوان* و دربارهٔ راه رفتن جانوران به این مسأله اختصاص دارد.

ب - کتاب *نفس* در ۳ مقاله. در اینجا بررسی نفس به عنوان صورت جانوران مورد نظر است و در آن نفس و قوای آن بررسی می‌شود.

ج - *طبیعیات کوچک*^{۲۱} شامل ۸ رسالهٔ کوتاه، حرکت جانوران و فی کون الحیوان. موضوع این آثار بررسی کارکردهای مشترک ماده (جسم) و صورت (نفس) است و از این رو در آنها به برخی رفتارهای خاص جانوران پرداخته شده است.

بررسی‌های ارسطو دربارهٔ جانوران دو ویژگی مهم دارد، نخست آنکه ارسطو در *طباع الحیوان* از جاهایی یاد می‌کند که به احتمال زیاد در مسافرت خود میان سال‌های ۳۴۷ تا ۳۳۵ ق م از آنها دیدن کرده است. از این رو، می‌توان گفت گزارش‌هایی که او در این کتاب از جانوران مختلف این نواحی و ویژگی‌های آنها آورده برپایهٔ مشاهدات شخصی اوست. نکتهٔ دیگر آنکه ارسطو در آثار جانورشناسی خویش چنان به طرح موضوعات می‌پردازد که گویی نخستین کسی است که به این شاخه از علوم توجه کرده است. برای مثال او در نخستین بخش از کتاب *اجزاء الحیوان*، بر آن است تا نشان دهد که مطالعهٔ حیوانات مانند تحقیق در سایر شاخه‌های علوم، و از جمله مطالعهٔ اجرام سماوی درخور توجه است.^{۲۲}

ارسطو در *طباع الحیوان* علاوه بر معرفی نمونه‌های مختلف جانوران به فیزیولوژی آنها نیز پرداخته است. از گفته‌های او چنین برمی‌آید که خود دست به تشریح جانوران زده است و این حدس با توجه به برخی اظهار نظرهای او در این کتاب، به‌ویژه آنچه دربارهٔ چگونگی روش مطالعهٔ عروق می‌گوید، قوت می‌گیرد. وی در بخش سوم از *طباع الحیوان* این بررسی را با اشاره به این نکته آغاز می‌کند که اطلاعات پیشینیان

دربارهٔ عروق اشتباهاتی دارد که دلیل آن دشواری مشاهده بوده است، زیرا در حیوان مرده — کشته شده — امکان مشاهدهٔ دقیق عروق و چگونگی جریان خون وجود ندارد. او پس از نقل نظر سه تن از پیشینیان، نظر خود را دربارهٔ مطالعهٔ دقیق عروق جانوران بیان می‌کند. او معتقد است بهترین راه برای آنکه مطالعهٔ دقیق باشد آن است که جانور زنده را آنقدر گرسنه نگاه داریم تا اندام او از بیرون قابل بررسی باشد. در این صورت می‌توان مطالعهٔ جامعی دربارهٔ ویژگی‌های عروق جانور موردنظر انجام داد.^{۲۳} او در این کتاب یک طبقه‌بندی نیز از جانوران به دست داده است. در مقالهٔ اول *طباع الحیوان* بعد از اشاره به ملاک‌هایی چون مشابهت اجزای بدن، مشابهت محل زیست و رفتار، مشابهت در نحوهٔ تناسل و مواردی دیگر که می‌توان بر اساس آنها جانوران را از یکدیگر متمایز ساخت^{۲۴}، جانوران را به هفت جنس تقسیم می‌کند: ۱. پرندگان، ۲. ماهی‌ها، ۳. جانوران بزرگ دریایی نظیر وال‌ها، ۴. آنها که پوست شکننده دارند مانند حلزون، ۵. آنها که صدف دارند مانند خرچنگ‌ها، ۶. نرم‌تنان، ۷. حشرات. ارسطو در توضیح این مطلب که چرا سایر جانوران در این تقسیم‌بندی قرار نمی‌گیرند اشاره می‌کند که گروه‌های این‌گونه از جانوران زیاد نیست، زیرا برخی از آنها، مانند انسان، زیرگروهی ندارند و برخی دیگر که به زیرگروه‌هایی تقسیم می‌شوند، نام‌های شناخته ندارند.^{۲۵} در این طبقه‌بندی نکتهٔ قابل تأمل قرار گرفتن این گروه‌های هفت‌گانه در زیر دو عنوان کلی‌تر است. ارسطو در همین بخش جانوران را به دو دسته تقسیم کرده است:

آنها که خون دارند — منظور خون سرخ است — که سه دستهٔ نخست را دربرمی‌گیرد و «آنها که خون ندارند» که ۴ گروه دیگر را شامل می‌شود. از اشاراتی که ارسطو در دیگر آثار خود نظیر *اجزاء الحیوان*^{۲۶} و *فی کون الحیوان*^{۲۷} به این تقسیم‌بندی کرده است، به نظر می‌رسد ملاک اصل او برای تقسیم‌بندی همین است. او از این تقسیم‌بندی در بیان روش تولید مثل جانوران استفاده کرده است. در *فی کون الحیوان*^{۲۸} ارسطو تنها تولید مثل جانوران خونی را به سبب خلقت تام آنها، از طریق تناسل می‌داند و از این رو وجود جنس مذکر و مؤنث را برای آنها لازم می‌شمارد. او تولید مثل جانوران غیرخونی را غیرجنسی دانسته است و همچنین بر این نکته تأکید کرده است که نوزاد جانوران، خونی جنسی مشابه با والدین دارد. حال آنکه در جانوران غیرخونی آنچه متولد می‌شود

شباهتی با جنس نخستین ندارد، و از این رو نه از ماده جنس اولیه که از ماده‌ای دیگر مانند تعفن و فضولات متولد می‌شود. از آثار ارسطو می‌توان به عنوان نخستین مجموعه مدون در جانورشناسی یاد کرد که در آن به بررسی‌های مختلف درباره جانوران توجه شده است. ارسطو در واقع جانورشناسی را به عنوان علمی که می‌توان آنرا به طور جداگانه از علوم دیگر مطالعه کرد معرفی کرده است و خود در آثارش به نوعی مبانی این علم را مدون کرده است.

علاوه بر آثار ارسطو، در زمره آثار ترجمه شده جالینوس به عربی نیز از دو رساله با عناوین *فی تشریح الحیوان الحی و فی تشریح الحیوان المیت* نام برده شده است که شاید بتوان آنها را نشانی از تشریح جانوران به دست او دانست.^{۲۹}

اشاره شد که آنچه از جانورشناسی در ایران باستان می‌دانیم بسیار اندک است، اما در حوزه تمدنی ایران و پس از ورود اسلام و ترجمه آثار یونانی، آثار ارزشمندی درباره جانوران تألیف شده است. میراث یونانی از طریق ترجمه به مسلمانان رسید، اما این ترجمه‌ها اندک بود و به جز آثار ارسطو که تقریباً به طور کامل ترجمه شد و دو کتاب منسوب به جالینوس اثر شاخص دیگری در این باره به دست نیامده است. از این رو به نظر می‌رسد آنچه مسلمانان درباره جانوران نگاشته‌اند بر پایه دانش بومی و تجربیات ایشان است. به طور کلی منابعی را که دانشمندان اسلامی در آثار جانورشناسی به آنها اشاره کرده‌اند، در پنج گروه می‌توان قرار داد:^{۳۰}

۱. قرآن و حدیث: وجود آیاتی در قرآن درباره جانوران و موضوعاتی چون خلقت و منابع آنها^{۳۱} و نیز ارائه شواهدی از مسخ، که گونه‌ای از تکوین جانوران به حساب می‌آمد^{۳۲}، قرآن را در ردیف یکی از منابع اصلی مؤلفان آثار جانورشناسی قرار می‌دهد. همچنین وجود احادیث بسیار درباره جانوران مختلف از پیامبر و صحابه موجب شد تا به آنها در آثار جانورشناسی بسیار توجه شود. برای مثال دمیری در *حیاء الحیوان* تقریباً برای همه جانوران حداقل یک حدیث آورده است.^{۳۳}

۲. شعر عربی: شعر عربی را می‌توان مهم‌ترین منبع آثار جانورشناسی مسلمانان برشمرد. اتکای دانشمندان مسلمان بر این منابع تا آنجاست که جاحظ در کتاب *الحیوان* ادعا کرده است که آنچه در مطالب فلاسفه و اطبا درباره حیوانات آمده است، در شعر

عربی هم به صورتی موجود است.^{۳۴}

زندگی اعراب در صحرا و رابطه نزدیک آنها با محیط اطرافشان، و به ویژه وابستگی آنها به برخی حیوانات اهلی مانند شتر، تجربیاتی را در اختیار ایشان قرار می‌داد. ایشان هم این تجربیات را بیشتر در قالبی توصیفی و به زبان شعر بیان می‌کردند.^{۳۵} از دیگر مطالبی که بیانگر توجه خاص اعراب به جانوران است، فراوانی واژه‌های عربی برای برخی حیوانات است.^{۳۶}

توجه فراوان به این منابع در آثار جانورشناسی دوران اسلامی موجب شد که برخی از محققان این آثار را بیشتر متعلق به مقوله «ادب» بدانند و مطالعات بر آنها، معطوف لطایف ادبی موجود در آنها شود.^{۳۷}

۳. آثار یونانی: چنان که پیش از این نیز اشاره شد، از متقدمان یونانی که بررسی‌هایی درباره جانوران انجام داده‌اند اثری باقی نمانده است و تنها حاجی خلیفه به کتابی در جانورشناسی منسوب به دموکریتوس اشاره کرده است.^{۳۸} اما دانشمندان دوران اسلامی با اثر ارسطو آشنا بودند و از آن با عنوان کلی «کتاب الحیوان» یاد می‌کردند.^{۳۹} با توجه به ترجمه‌ای که در دست است، مسلمانان با ۱۹ مقاله کتاب‌های *طباع الحیوان*، *اجزاء الحیوان* و *فی کون الحیوان* آشنا بودند و رساله‌های حرکت جانوران و درباره راه رفتن جانوران را نمی‌شناختند.^{۴۰}

ابن‌الندیم ترجمه کتاب *الحیوان* ارسطو را به ابن‌بطریق منتسب می‌کند. او از ترجمه‌ای به زبانی سریانی یاد می‌کند و آنرا بهتر از ترجمه عربی کتاب برمی‌شمرد. او همچنین به این نکته اشاره می‌کند که ابوعلی ابن‌زرعه در زمان او ترجمه و تصحیح آنرا به زبان عربی آغاز کرده بوده است.^{۴۱} ابن‌الندیم در گزارش کارهای ابن‌زرعه از این کتاب و ترجمه کتاب دیگری با عنوان *منافع اعضاء الحیوان* به تفسیر یحیی نحوی نام برده است.^{۴۲} هرچند از کتاب اخیر در گزارش آثار یحیی نحوی و یا شروح او بر ارسطو^{۴۳} یاد نکرده است. قفطی در این باره همان گزارش ابن‌الندیم را تکرار کرده و گفته است که ترجمه ابن‌زرعه را در اختیار دارد.^{۴۴} این بدان معناست که ابن‌زرعه کار ترجمه را به پایان برده بوده است. اما در حال حاضر نسخه‌ای از این ترجمه در دست نیست. اندرس^{۴۵} بر اساس مقایسه بخشی از ترجمه *فی کون الحیوان* با ترجمه‌های دیگر

یحیی ابن بطریق و نیز ترجمه مابعدالطبیعه نتیجه گرفته که مترجم فی کون الحیوان همان مترجم بخش‌های بزرگی از کتاب اخیر، یعنی اسطاث است. اما بروگمان، مصحح متن کامل فی کون الحیوان، این ترجمه را نه از ابن بطریق می‌داند و نه از اسطاث بلکه آنرا کار مترجمی ناشناس می‌شمارد.^{۴۶}

۴. مشاهدات تجربی: مؤلفان آثار جانورشناسی گاه در کتاب‌های خود به مشاهدات شخصی یا آزمایش‌هایی که خود یا دیگران انجام داده‌اند هم اشاره می‌کنند. نمونه این مشاهدات در اثر جاحظ بسیار به چشم می‌خورد.

۵. منابع ایرانی: درباره تأثیر اندیشه‌های ایرانیان در میان مسلمانان نمی‌توان اظهار نظر مشخصی کرد. با این همه، برخی از عقاید ایرانیان درباره جانوران در کتاب‌های مسلمانان نقل شده است که آشنایی مسلمانان را با عقاید ایرانیان نشان می‌دهد. برای نمونه داستانی است که مسعودی^{۴۷} درباره باز سفید مطابق عقاید ایرانیان آورده است. در این داستان باز سفید هارون در روز شکار ناآرامی می‌کند و می‌گریزد و پس از مدتی در حالی که جانوری مارمانند را به منقار داشته باز می‌گردد. در عقاید ایرانیان آمده است که اگر خانه مور را هزار سال ویران نکنی از آن مار پرده بیرون خواهد آمد که چون این مار بال‌های خود را در برابر آفتاب باز کند مردمانی که در سایه قرار گیرند هلاک می‌شوند.^{۴۸} هرچند مسعودی در نقل داستان به این موضوع اشاره نکرده است و از قول علمای دربار هارون دلیل دیگری برای این امر آورده است، مشابهت داستان با صورت عقیده ایرانیان قابل توجه است. از جمله آراء دیگر در آثار جانورشناسی دانشمندان اسلامی که می‌توان آنرا متأثر از عقاید ایرانیان دانست، برخی طبقه‌بندی‌هایی است که ایشان از جانوران ارائه کرده‌اند، و ملاک این طبقه‌بندی‌ها به آنچه که درباره ایرانیان گفته شد، نزدیک است. با این همه، به‌رغم این‌گونه مشابهت‌ها نمی‌توان از تأثیر دانسته‌های ایرانیان پیش از اسلام بر آثار دانشمندان مسلمان در جانورشناسی به صراحت سخن گفت.

برخی از محققان برآنند که آثار دانشمندان دوران اسلامی در جانورشناسی، که از آن با عنوان «علم الحیوان» یاد می‌کردند، هرگز همپایه کارهای ایشان در دیگر شاخه‌های علوم چون ریاضیات و نجوم نیست، و به‌رغم ترجمه اثر ارسطو، دانشمندان اسلامی از

آن بهره‌ای نبرده‌اند و جانورشناسی هیچ‌گاه چندان مورد توجه نبوده است.^{۴۹} این تلقی را می‌توان بیش از هر چیز برآمده از فراز و فرودی دانست که در تعریف جانورشناسی و توجه به آن در کتاب‌های طبقه‌بندی علوم دیده می‌شود. در این کتاب‌ها علم‌الحيوان در زمره طبیعیات قرار گرفته است، اما مرتبه آن در میان دیگر شاخه‌های طبیعیات و وابستگی یا استقلال مطالب آن در کتاب‌های مختلف طبقه‌بندی علوم، متفاوت است. فارابی^{۵۰}، مطالب کتاب‌های *الحيوان والنفس* را به عنوان بخش هشتم از طبیعیات آورده است و موضوع آنها را بررسی مشترکات انواع حیوان و ویژگی‌های هر کدام از آنها دانسته است. این یگانگی موضوع در اثر ارسطو هم مشهود است. از این رو شاید بتوان تقسیم‌بندی فارابی را متأثر از همان ترتیب ارسطویی دانست. در دیگر تقسیم‌بندی‌ها این دو موضوع از یکدیگر تفکیک شده است، و علم‌الحيوان، به تنهایی، علمی خاص در میان علوم دیگر شمرده شده است. به عنوان نمونه می‌توان به ابن‌فریغون^{۵۱} و خوارزمی^{۵۲} (که علم‌الحيوان را در زمره طبیعیات و در علوم عجمی قرار داده است) اشاره کرد، البته در این دو اثر تعریفی از علم‌الحيوان و موضوع آن نیامده است.

ابن‌سینا از علم‌الحيوان به عنوان بخش هفتم طبیعیات و قبل از علم‌النفس یاد می‌کند و موضوع آنرا شناخت حیوانات می‌داند^{۵۳}. او در رساله *اقسام علوم اوائل*^{۵۴} این تعریف را جامع‌تر بیان کرده است، و رئوس بحث علم‌الحيوان را مشخص کرده است. مطابق این تعریف، علم‌الحيوان شامل برشمردن اصناف حیوانات، بیان خواص ایشان، چگونگی تولید مثل، بیماری‌هایشان، خواص مذکر و مؤنث هر یک، چگونگی حرکت و قوای ایشان، خواص اعضای آنها و ویژگی‌های حیوانات هوایی و زمینی و آبی و شناگر و چهارپا و پرنده و خزنده است که همه در «کتاب‌الحيوان» بررسی می‌شود. ابن‌سینا علم به حکمت صانع در ترکیب اجزاء حیوانات را نیز جزء موضوع این علم می‌داند. رئوس مطالبی که ابن‌سینا در اینجا آورده است و نیز فصول «کتاب‌الحيوان» او و روش مطالعه‌ای که از سوی او در جانورشناسی اختیار شده است در مقایسه با دیگر آثار جانورشناسی دانشمندان اسلامی قابل توجه است.

فخرالدین رازی در *جامع‌العلوم*^{۵۵} به‌طور مستقل به علم‌الحيوان نپرداخته است و در ذکر مسائل طبیعیات نیز از این علم یاد نکرده است. اما او در این کتاب، علم‌البيطره

(در شناخت بیماری‌های چهارپایان و درمان آنها) و علم‌البزاة (در شیوه‌های نگهداری بازها - پرندگان شکاری - و شناخت بیماری‌ها و درمان آنها) را به عنوان شاخه‌هایی جدا از علم آورده و از مسائل آنها یاد کرده است.^{۵۶} ابن‌اکفانی هم علم‌الحيوان را جزء هفتم طبیعیات و جدا از علم‌النفس آورده است و موضوع آنرا بررسی کائنات نامی حساس و متحرک به اراده، در هوا و آب و زمین و انواع اهلی و آنچه از ایشان متولد می‌شود دانسته است.^{۵۷} طاش‌کوپری زاده نیز در تعریفی مشابه بررسی عجایب حیوانات و منافع و مضار ایشان را هم به موضوع علم‌الحيوان می‌افزاید و هدف از مطالعه آنرا نیز شناخت حیوانات برای بهره‌مندی از منفعت و دفع ضرر آنها برمی‌شمرد.^{۵۸} این دو مؤلف نیز علم‌البيطرة و علم‌البيزره را به صورت شاخه‌هایی مجزا از طبیعیات عنوان کرده‌اند و موضوع و ماده آنها را هم مشخص ساخته‌اند^{۵۹}، هرچند می‌توان موضوع آنها را از مواد علم‌الحيوان به حساب آورد. حاجی خلیفه هم تعریفی مشابه از علم‌الحيوان، موضوع و هدف آن آورده است.^{۶۰}

نکته درخور توجه در این تعاریف آن است که در بیشتر آنها به مطالعه فیزیولوژی جانوران به عنوان موضوع جانورشناسی توجهی نشده است. این مسأله است که تقریباً در تمامی آثار جانورشناسی دانشمندان اسلامی هم به چشم می‌آید. نگاه غالب در آثار جانورشناسی ایشان، نگاه توصیفی است و مؤلفان به بیان ویژگی‌های ظاهری و امور کلی درباره حیوانات بسنده می‌کنند. شاید به دلیل همین مسأله است که برخی محققان دستاوردهای دانشمندان اسلامی در جانورشناسی را با یافته‌های ایشان در دیگر شاخه‌های علوم قابل مقایسه نمی‌دانند.

آثار جانورشناسی دوران اسلامی

مجموعه آثار جانورشناسی مسلمانان را می‌توان به دو گروه اصلی تقسیم کرد: نخست آثاری که به موضوع جانوران به‌طور اعم می‌پردازد. این گروه را که معمولاً حاوی اطلاعات بسیاری درباره جانوران مختلف است و ساختی توصیفی دارد می‌توان مهم‌ترین آثار جانورشناسی به حساب آورد. گروه دیگر آثاری است که ذیل علم دیگری قرار می‌گیرد و تنها به دلیل کاربرد خاصی از جانوران، در آن علم به جانوران پرداخته‌اند.

بیشتر آثار پزشکان و داروشناسان درباره جانوران در این گروه قرار می‌گیرد. از دیدگاهی دیگر، با در نظر گرفتن کیفیت منابع استفاده شده و نوع مطالبی که در آثار مختلف جانورشناسی به آنها پرداخته شده است، این آثار را به ۴ گروه تقسیم می‌توان کرد: آثاری که به مقوله «ادب» تعلق دارد، عجایب‌نامه‌ها، آثار پزشکان و داروشناسان و کتاب‌های بیطره و بیزره. از این چهار گروه، گروه سوم را می‌توان به‌طور خاص در گروه اصلی دوم قرار داد و سه گروه دیگر را جزء گروه اصلی اول دانست.

از آنجا که پرداختن به تمام آثاری که دانشمندان اسلامی درباره جانوران نوشته‌اند ناممکن است، در این مقاله تلاش شده است اهم این آثار در هریک از این گروه‌ها بررسی شود. هرچند در این تقسیم‌بندی ترتیب زمانی میان گروه‌های مختلف در نظر گرفته نشده است، در هر گروه به‌طور خاص به تقدم و تأخر آثار توجه شده است.

الف - آثاری که به مقوله «ادب» تعلق دارد. منظور از این آثار، نوشته‌هایی است که فرهنگ عمومی سده‌های ۲ تا ۴ق را منعکس می‌کند و هرچند پایه آن بر شعر و تاریخ جاهلی است، عناصری از فرهنگ غیردینی، علم، اخلاق و فلسفه عملی ایرانی و هندی و یونانی را نیز در بر می‌گیرد.^{۶۱} مهم‌ترین ویژگی آثاری که در این گروه قرار می‌گیرد - که البته برترین آثار جانورشناسی دانشمندان مسلمان هم محسوب می‌شود - تکیه مؤلفان آنها بر توصیفات مأخوذ از ادب عربی و روایات حاکی از تجربیات فردی از جانوران است.^{۶۲} در این آثار، جز برخی که تکنگاری درباره جانوری خاص است، هر نوع مطلبی را می‌توان یافت. گاه در خلال آنها مناظرات کلامی آمده است و گاه ذکر نام حیوانات محملی برای بیان اصول فقه شده است.

آثاری که در آنها تنها توصیف شکل ظاهری و بیان برخی ویژگی‌های جانوران منظور بوده است، اختصاص به مسلمانان ندارد و نمونه این آثار تا سده ۱۸م در میان اروپاییان نیز مشاهده می‌شود. این آثار را که در برخی موارد تصاویری از حیوانات نیز دارد، می‌توان دانشنامه‌هایی درباره جانوران به شمار آورد که می‌توان تمامی این موارد را یک جا در آن قرار داد، محققان آثاری از این دست را در این حوزه قرار می‌دهند.

ابن‌الندیم در ذکر آثار فصحا و نحویان عرب، آثاری را با عناوین *کتاب‌الخیل*، *کتاب‌الابل*، *کتاب‌الوحوش*، *کتاب‌الحشرات* و مانند اینها به برخی از ایشان منسوب کرده

است.^{۶۳} این آثار عمدتاً تک‌نگاری‌هایی دربارهٔ یک جانور یا خانواده‌ای از جانوران است. البته از آنجا که تعداد آثار به‌جا مانده از این نوع بسیار کم است، دربارهٔ مطالب آنها نمی‌توان اظهار نظر مشخصی کرد. تنها می‌توان گفت که مؤلفان این گونه آثار مطالبی را دربارهٔ ویژگی‌های — بیشتر ظاهری — این جانوران با تکیه بر دانسته‌های اعراب بدوی و بیش از همه شعر عربی بیان کرده‌اند. در فهرست آثار بزرگان ادب عربی در سده‌های اولیهٔ اسلام، به آثاری از این دست بسیار برمی‌خوریم.^{۶۴} از این میان می‌توان به آثاری چون کتاب *الخیل* از عمرو بن کرکرة؛ کتاب *الابل* از ابوزیاد الکلابی؛ کتاب *الحمام*، کتاب *العقاب*، کتاب *الخیل* و کتاب *الحیات* از ابو عبیده؛ کتاب *الابل*، کتاب *الخیل* و کتاب *الوحوش* از اصمعی و بسیاری آثار دیگر اشاره کرد.

از این میان آثاری چند تاکنون به چاپ رسیده است که برای اطلاع بیشتر از نوع مطالب این آثار می‌توان به آنها اشاره کرد. مثلاً در کتاب *الخیل* ابو عبیده معمر بن مثنی نخست از اهمیتی که اعراب برای اسب قائل بودند سخن گفته شده و سپس احادیثی در این باره از پیامبر نقل شده است. آنگاه مؤلف به معرفی اعضای اسب پرداخته و از مذکر و مؤنث و اولاد آن یاد کرده است. در این کتاب مؤلف تنها به نام بردن اجزاء ظاهری بسنده کرده است و هیچ مطالب فیزیولوژیک در آن وجود ندارد. سپس از اسامی و رنگ‌های اسب‌ها یاد شده است، و اشعار و عباراتی به نقل از ادیبان عرب در توصیف اسب آمده است.^{۶۵}

بیشتر آثاری که تاکنون به آنها اشاره شد، با توجه به زمان زندگی مؤلفانشان (سده‌های ۲ و ۳ ق)، به احتمال زیاد پیش از ترجمهٔ کتاب ارسطو یا همزمان با آن نوشته شده‌اند. از این‌رو، در آنها اشاره‌ای به ارسطو نشده است. اما مهم‌تر آن است که آثار جانورشناسی، به‌ویژه آثاری که در این گروه قرار می‌گیرد و پس از ترجمهٔ ارسطو هم نوشته شده است همچنان به شیوهٔ پیشین پایبند مانده است.

بی‌شک شناخته‌شده‌ترین اثری که دربارهٔ جانوران در میان مسلمانان نوشته شده است کتاب *الحيوان* جاحظ است. این اثر را می‌توان نخستین اثر جامع دانشمندان مسلمان دربارهٔ جانوران دانست.^{۶۶} هارون آنرا برخلاف نوشته‌های سابق دارای رویکردی برپایهٔ علوم طبیعی در برشمردن گونه‌های مختلف جانوری می‌داند، اما پلا با اشاره به

اهدافی که جاحظ از نگارش کتاب خود بیان می‌کند آنرا فاقد چنین نگاهی دانسته و مانند آثار پیشین آنرا از مقولهٔ ادب برشمرده است.^{۶۷} جاحظ در اثر خود به‌طور مستقیم در جایی به هدف نگارش اشاره نکرده است، اما به نظر پلا از اظهارات او در برخی مواضع، می‌توان نظر او را در این باره استنباط کرد. جاحظ در جایی از کتاب خود به اثبات خالق از مشاهدهٔ مخلوق و تجلیل از حکمت الهی که در آفرینش او هیچ امری بی‌دلیل نیست، اشاره کرده است، که می‌توان آنرا به عنوان هدف نگارش به حساب آورد.^{۶۸} احتمالاً پلا با اشاره به همین مضمون کتاب جاحظ را فاقد مطالعات علمی دانسته است.

کتاب *الحيوان* مشتمل بر ۷ جزء است، و جاحظ در آن به مسائل مختلفی توجه کرده است. افزون بر جانورشناسی، جاحظ مطالبی نیز در فیزیک و شیمی، انسان‌شناسی، ادیان و مذاهب و زبان‌شناسی آورده است. برای نمونه او بخش بسیاری از کتاب نخست خود را به مباحثی که دربارهٔ فضل کتابت، عقاید زنادقه، خط، تاریخ شعر عربی، ترجمه و شرایط مترجمان و مواردی از این دست پرداخته است.^{۶۹} او در بیان مطالب خود از منابع بسیار و متفاوت استفاده کرده است و اشارات بسیاری به یونانیان دارد. او در جاهای مختلف از کتاب به کسانی چون دموکریتوس (دیمقراط)، افلاطون، بطلمیوس و جالینوس اشاره کرده است. اما او بیش از همه از ارسطو یاد می‌کند و نام او را با عناوینی مانند «ارسطاطالیس»، «ارسطوطالیس» و «صاحب المنطق» در کتاب می‌آورد.^{۷۰} در بیشتر این نقل قول‌ها جاحظ نخست نظر ارسطو را آورده است و سپس موافقت و یا مخالفت خود را با آن ابراز کرده است. به همین دلیل موارد قابل توجهی را در *الحيوان* می‌توان یافت که جاحظ نظر ارسطو را با تکیه بر دانسته‌های خود رد کرده است.^{۷۱}

مطالب جاحظ دربارهٔ جانوران را می‌توان به ۴ عنوان کلی تقسیم کرد: ۱. کلیات، شامل طبقه‌بندی جانوران و بیان اموری که در میان گروهی از جانوران مشترک است؛ ۲. مسائل تولید مثل؛ ۳. حیوانات خاص؛ ۴. نزاع جانوران.^{۷۲} جاحظ گاه برپایهٔ مشاهده اظهاراتی می‌کند که می‌توان آنها را متأثر معتزلی او دانست. از آن جمله می‌توان به نقل آزمایش‌های نظام معتزلی در خوراندن شراب به برخی جانوران اشاره کرد.^{۷۳} البته جاحظ خود شاگرد نظام بوده و در آثار خود از او با احترام یاد کرده است. از دیگر

مباحث مورد توجه در کتاب جاحظ بحث‌هایی دربارهٔ خروس و سگ است. او از کسانی که در این مباحثات شرکت می‌جسته‌اند با عناوینی چون «صاحب الدیک» و «صاحب الکلب» یاد کرده و از آنها نام نبرده است. جاحظ از زبان هر گروه به بیان ویژگی‌های این دو حیوان می‌پردازد و دلایل برتری یکی بر دیگری را می‌آورد.^{۷۴} جاحظ در کتاب خود به بررسی حالات نفسانی حیوانات نیز پرداخته است. برای نمونه او صفت کبر را در حیوانات عنوان کرده و دربارهٔ آن سخن گفته است.^{۷۵} از این رو، شاید بتوان گفت او در اعتقاد به یگانگی موضوع مطالعهٔ جانوران و نفس، متأثر از آراء ارسطو بوده است. علاوه بر این، جاحظ در *الحيوان* به‌رغم موضع عقل‌گرایانه‌ای که اختیار کرده گاه با تکیه بر منابع شفاهی نقل‌قول‌های عجیبی مانند آنچه که در عجایب‌نامه‌ها دیده می‌شود آورده است. برای مثال او در جایی از کتاب خود به باران وزغ‌ها اشاره کرده است.^{۷۶} یا حتی فصلی را به بیان حیوانات عجیب اختصاص داده است.^{۷۷} در بحث تکوین جانوران جاحظ از مسخ یاد کرده است و در این باره به قرآن استناد کرده است.^{۷۸} او همچنین از طرفداران نظریهٔ توالد غیرجنسی (و به‌ویژه خلق الساعه) در برخی جانوران است. او برای اثبات ادعای خود از واقعه‌ای یاد می‌کند که خود شاهد آن بوده است.^{۷۹} او در این باره حتی نظر کسانی را که خلقت حیوانات را تنها از حیوان دیگر می‌دانند، نقد کرده است.^{۸۰}

جاحظ در ابتدای کتاب خود به دنبال ملاکی برای طبقه‌بندی جانوران است و این ملاک را از طرق طی مسیر ایشان برمی‌گزیند. او جانوران را بر این اساس در ۴ گروه قرار داده است: حیواناتی که راه می‌روند، حیواناتی که پرواز می‌کنند، حیواناتی که شنا می‌کنند و حیواناتی که می‌خزند. او سپس در توضیح رسته‌های این ۴ گروه تنها به ۲ گروه نخستین می‌پردازد، و به این ترتیب انسان، بهائم، سباع (درندگان) و حشرات بدون بال را در گروه اول قرار می‌دهد، و پرندگان را هم به ۳ رسته تقسیم می‌کند: سباع (پرندگان گوشت‌خوار)، بهیمه (پرندگان دانه‌خوار) و همج (حشرات بال‌دار) که گروه اخیر را تنها به اعتبار پرواز آنها در زمرة پرندگان می‌آورد.^{۸۱} او ملاک دیگری نیز برای تقسیم جانوران ارائه کرده است و آن تقسیم به فصیح و اعجم است که مطابق آن انسان تنها حیوان فصیح است و باقی جانوران اعجم هستند.^{۸۲}

جاحظ در بیان مطالب *الحيوان* از هیچ نظم منطقی پیروی نمی‌کند. همچنین گونه‌های جانوری که او به آنها پرداخته است به نظر بسیار کمتر از گونه‌هایی است که به احتمال زیاد می‌شناخته است. توصیفاتی نیز که در سراسر کتاب دربارهٔ جانوران آمده است، بیشتر بر پایهٔ نقل قول‌های متفاوت و بسیاری است که در آموخته‌های سمعی یا شعر عربی آمده است. این شیوه سبب شد که برخی پژوهشگران *الحيوان* را نوعی «جانورشناسی ملی»^{۸۳} بنامند.^{۸۴} جاحظ علاوه بر این کتاب، تک‌نگاری‌هایی هم دربارهٔ جانوران دارد که از آن میان می‌توان به کتاب *البغال* (دربارهٔ استر)، کتاب *الابل* و کتاب *اسد و الذئب* اشاره کرد.^{۸۵}

اخوان الصفا رسالهٔ هشتم از طبیعیات *رسائل* را با عنوان «فی کیفیت تکوین الحيوانات و اصنافها» به بررسی جانوران اختصاص داده‌اند و اهمیت این بررسی را در تبیین دو امر دانسته‌اند: نخست آنکه روشن شود در سلسلهٔ صعودی آخرین مرتبهٔ جانوران به اولین مرتبهٔ انسانی می‌رسد تا به این صورت کیفیت ترتیب موجودات مشخص شود و دیگر آنکه معلوم شود که نسبت صورت انسانی به صورت سایر حیوانات مانند نسبت سر به تن است و نفس او بر نفس ایشان برتری دارد. اخوان الصفا در بیان هدف خویش از پرداختن به حیوانات، به این نکته اشاره می‌کنند که در این رساله به دنبال آن هستند تا با برشمردن فضایل حیوانات و همچنین شرارت‌های انسان، چگونگی صعود انسان به جایگاه برتر یا نزول او به جایگاهی پست‌تر را مشخص کنند و برای نیل به این هدف داستان‌هایی را از زبان حیوانات آورده‌اند.^{۸۶} اخوان الصفا با بیان این اعتقاد که همهٔ حیوانات برای انسان خلق شده‌اند خلقت آنها را مقدم بر خلقت انسان دانسته‌اند. همچنین جایگاه جانوران را، با توجه به هیأت آنها، در میانهٔ سلسلهٔ وجود دانسته‌اند، چه گیاهان سر در خاک دارند و انسان سر به آسمان حال آنکه جانوران به آفاق رو کرده‌اند.^{۸۷} در *رسائل* چندین داستان آمده که در آنها از زبان حیوانات مطالبی دربارهٔ ویژگی‌های آنها و مقایسهٔ آن با صفات بشری نقل شده است.^{۸۸}

پس از این دو اثر تقریباً تا سدهٔ ۸ق/۱۴م از دانشمندان مسلمان کتابی دربارهٔ جانوران به گستردگی دو اثر پیشین، جز در بعضی آثار پزشکی، شناخته شده نیست.

در این دوران می‌توان بحث‌هایی دربارهٔ جانوران در کتاب‌های دیگری یافت که

دست کم عنوان آنها رابطه‌ای با این موضوع ندارد. البته این آثار در زمره برترین آثار مقوله ادب عربی است. برای مثال ابن قتیبه ۳ فصل از «کتاب الحرب» عیون الاخبار را به بیان ویژگی‌های چهارپایانی مانند اسب و شتر اختصاص داده است.^{۸۹} او نیز مطالب خود را با تکیه بر احادیث منقول از پیامبر و نیز سنت روایی عربی مرتب کرده است. در این بخش نقل قول‌های بسیاری از برخی پیشینیان چون ابو عبیده و اصمعی آمده است. ابوحیان توحیدی هم در الامتاع والمؤانسة از مجلسی یاد می‌کند که در آن به جانوران پرداخته شده و ویژگی‌های گونه‌های مختلف جانوری از زبان حاضرین بیان می‌شود.^{۹۰} عباراتی که او در این بخش می‌آورد همچون مطالبی که در دیگر آثار این گروه ذکر شد بیشتر بر پایه تجربه شخصی یا شنیده‌های افرادی است که در مجلس حاضرند، و البته همچنان بیشتر آنها متکی به دانسته‌های اعراب و اشعار ایشان است. همچنین این فصل شامل منقولاتی از ارسطو بدون ذکر نام اوست. به نظر کاپف، که به ترجمه عربی کتاب الحیوان دسترسی نداشته این مطالب از ترجمه یا اقتباس عربی کتاب الحیوان ارسطو، یا از کتابی درباره جانوران که اکنون از دست رفته نقل شده است.^{۹۱} اما نجم نشان داده است که غالب این منقولات از همان ترجمه ابن بطریق، البته با تلخیص و تغییرات بسیار، گرفته شده است.^{۹۲}

اثر دیگری که در زمره این گروه می‌توان از آن یاد کرد، الافادة والاعتبار عبداللطیف بغدادی (وفات: ۶۲۹ق/۱۲۳۱م) است که در توصیف مصر نوشته شده است. او در این کتاب فصلی را هم به جانوران مصر اختصاص داده و به توصیف هیأت آنها و ویژگی‌هایشان پرداخته است.^{۹۳} بغدادی در این کتاب به الحیوان ارسطو اشاره کرده است^{۹۴} و برخی گفته‌های ارسطو از جانوران مصر را با آنچه خود مشاهده می‌کرد، مقایسه کرده است. ابن ابی اصیبعه تلخیصی از کتاب الحیوان ارسطو را به بغدادی نسبت می‌دهد^{۹۵} که نسخه‌ای از آن در دست نیست. کروک در مقاله‌ای با عنوان «قنفذ و...»^{۹۶} که در آن به دنبال مبانی ارسطویی تصورات مسلمانان از برخی جانوران است به این نکته اشاره می‌کند و این انتساب را نیز ذکر می‌کند. باین‌همه، او بر این گمان است که حتی اگر بپذیریم که بغدادی چنین کتابی را نوشته است، تفاوتی میان روش او و پیشینیانش وجود ندارد و ایشان همچنان تنها به توصیف بسنده کرده‌اند و درباره

ویژگی‌های فیزیولوژیکی جانوران سخنی نگفته‌اند.

از سده ۸ق/۱۴م به بعد بیشتر آثاری که در آنها به‌طور اعم به موضوع جانوران پرداخته‌اند، راه تازه‌ای در پیش گرفته شده است. این آثار بیشتر حالت فرهنگنامه‌های الفبایی از حیوانات را دارد. از این رو شاید بتوان این دوران را دوران نگارش فرهنگ‌های الفبایی جانوران نامید. نخستین و مهم‌ترین اثری که از این نوع در دست است کتاب *حیة الحیوان الکبری* دمیری (وفات: ۸۰۸ق/۱۴۰۵م) است. این کتاب در ۲ جلد و ۲۸ باب تنظیم شده است. در این کتاب به جز اسد (شیر) که احتمالاً به سبب تلقی برتری آن نسبت به دیگر جانوران در ابتدای کتاب آمده، ترتیب الفبایی رعایت شده است. دمیری در ذکر هر حیوان از ساختاری مشخص پیروی کرده است. نخست نام اصلی (معروف) حیوان و سپس نام‌های دیگر او ذکر می‌شود، سپس شکل و ویژگی‌هایی آن توصیف می‌شود و آنگاه آیات قرآنی و احادیثی که نام آن حیوان در آنها آمده، نقل می‌شود. از نکات قابل توجه این کتاب آن است که در آن تقریباً برای همه حیوانات حداقل یک حدیث ذکر شده است. دمیری در گام بعد اشعار و حکایات موجود در ادب عربی را برای آن حیوان می‌آورد و آنگاه منافع و مضار آنرا برمی‌شمارد. پس از آن، مثل‌هایی را که درباره حیوان مورد نظر ذکر شده است، می‌آورد. در مدخل‌های مربوط به حیوانات شناخته‌شده‌تر دمیری از خواص طبی اندام‌های ایشان نیز یاد می‌کند و سپس با ذکر تعبیر رؤیاهایی که حیوان مورد بحث در آنها دیده می‌شود و بیان احکام فقهی حلیت و حرمت آن حیوان مدخل را به پایان می‌برد.^{۹۷}

دمیری در ابتدای کتاب اشاره می‌کند که این اثر را به درخواست کسی ننوشته است و تنها به دلیل اشتباهاتی که در پاره‌ای درس‌ها درباره حیوانات دیده است، دست به تألیف این کتاب زده است. از این رو، او بیش از همه به گردآوری گفته‌های پیشینیان، از منابع موثق پیش از خود اکتفا کرده است. ارجاعات بسیار او به کسانی چون ارسطو، جاحظ، ابن‌سینا، قزوینی، ابن‌بختیشوع و ابن‌زهر و نیز حساسیت او در ارجاع به منابع معتبر حدیث، علاوه بر اینکه نشان از تسلط او بر منابع دارد، نشان‌دهنده این مطلب است.

هرچند برخی محققان *حیة الحیوان* را به نوعی بازنگاری اثر جاحظ برمی‌شمارند^{۹۸}،

می‌توان آنرا به گونه‌ای آغاز قاموس‌نویسی در نگارش آثار جانورشناسی به شمار آورد. با اینکه پیش از او ابن‌ابی‌الحوافر و قزوینی هم در آثار خود نام جانوران را بر پایه حروف الفبا مرتب کرده بودند، از آنجا که این شیوه، بیشتر در آثار جانورشناسی که پس از *حیة‌الحيوان* نوشته شده است، دیده می‌شود، به نظر می‌رسد این کتاب تأثیر بیشتری در شروع این شیوه نگارش داشته است. بسیاری از آثاری که پس از *حیة‌الحيوان* نوشته شده است در واقع خلاصه‌ای از آن محسوب می‌شود. تعداد قابل توجه این خلاصه‌ها شهرت کتاب دمیری را به خوبی نشان می‌دهد. حاجی خلیفه سیاهه‌ای از این آثار آورده است.^{۹۹} علاوه بر آثاری که حاجی خلیفه از آنها یاد کرده است، می‌توان از *سرالمستبان* اقفهسی (وفات: ۸۰۸/ق/۱۴۰۵م) هم نام برد که به نوعی نخستین خلاصه *حیة‌الحيوان* است. یکسانی سال مرگ اقفهسی و دمیری بیش از هر چیز شهرت و اهمیت کتاب دمیری را در زمان نگارش آن نشان می‌دهد. تأثیر این روش را در برخی آثار دانشنامه‌ای هم می‌توان دید. برای نمونه ابشیهی در *المستطرف* خود در فصلی که به جانوران اختصاص داده است، در ذکر نام ایشان از ترتیب الفبایی استفاده کرده است.^{۱۰۰}

آخرین اثری که می‌توان آنرا در این گروه قرار داد، رساله‌ای با عنوان *تذکره صیدیه* یا *خواص‌الحيوان* از حزین لاهیجی است که در سده ۱۲/ق/۱۸م نوشته شده است. در ابتدای این اثر مؤلف به احکام مربوط به صید و ذبح حیوانات پرداخته است و سپس ۱۰۸ نوع جانور را نام برده است و آنها را بر اساس حروف الفبا مرتب کرده است. شمار گونه‌های جانوری که در این رساله آمده است در مقایسه با آثار پیشین بسیار اندک است.

ب - عجایب‌نامه‌ها. این آثار در واقع مجموعه‌هایی است که در آنها از همه جهان هستی سخن گفته می‌شود. از این رو، آنها را بیشتر در ردیف آثار جغرافیایی قرار می‌دهند و در برخی فهرست‌های نسخه‌های خطی نیز آنها را در زمره آثار کیهان‌شناسی آورده‌اند. اموری که در این رسالات از آنها به عنوان امر عجیب یاد شده یا متأثر از باورهای دینی و قومی است یا ناشناخته‌های اعصار پیشین است. نویسندگان این آثار هدف خود را از تدوین چنین آثاری، ذکر قدرت خداوند و آشکار شدن توانایی او بر خلق چنین عجایبی به منظور تنبه انسان و نیز آگاهی کسانی که خود قادر به دیدن این عجایب نیستند

دانسته‌اند.^{۱۰۱}

هرچند ترکیب مطالب این آثار بی‌شبهت به کتاب‌هایی چون *تاریخ طبیعی* پلینی (۲۳-۷۹م) نیست، چون مدرکی حاکی از آشنایی مسلمانان با این اثر وجود ندارد و در نخستین کتابشناسی‌های دوران اسلامی نیز ذکری از این گونه آثار به میان نیامده است، به‌طور مشخص نمی‌توان گفت که ایشان از چه زمانی و به چه دلیلی به نوشتن چنین آثاری رو آورده‌اند. البته نمونه‌هایی از این گونه مطالب در سفرنامه‌ها و کتاب‌های جغرافی به چشم می‌خورد، هرچند در این کتاب‌ها معمولاً بخش مستقلی درباره جانوران یا ذکر عجایب ایشان گنجانده نشده است، و نویسندگان معمولاً در ذکر اماکن به جانوران آنها هم توجه کرده‌اند. برای نمونه ابوحامد غرناطی از جغرافی‌نویسان سدهٔ ۱۰م، گزارش‌هایی از مسافرت‌های خود فراهم آورده است. آثار او با توجه به عناوینی که برای آنها برگزیده است و مطالبی که در آنها بدان پرداخته است به کتاب‌های عجایب بسیار نزدیک است. مهم‌ترین و شناخته‌شده‌ترین اثر او، *تحفة الالباب و نخبة الاعجاب* است. این کتاب در ۴ بخش تنظیم شده است و بخش سوم آن به بیان شگفتی‌های دریا و جانوران عجیب آنها اختصاص دارد.^{۱۰۲} نمونه‌های دیگری از آثار جغرافیایی که در آنها به جانوران و به‌ویژه به عجایب آنها پرداخته شده باشد، در سده‌های بعد هم دیده می‌شود. برای نمونه شمس‌الدین دمشقی (وفات: ۷۲۷ق/۱۳۲۷م) در کتاب *نخبة الدهرفی عجایب البر والبحر و سراج‌الدین عمر بن الوردی* (وفات: ۸۲۲ق/۱۴۱۹م) در کتاب *خریده العجایب و فریده الغرایب* به مسائلی از این دست اشاره کرده‌اند.^{۱۰۳}

به نظر می‌رسد نگارش این گونه کتاب‌ها سابقه‌ای قدیم‌تر از این آثار جغرافی داشته باشد. کتابی از سدهٔ ۴ق/۱۰م با عنوان *تحفة الغرائب* در دست است که نویسندهٔ آن مشخص نیست. برخی آن را به محمد بن ایوب طبری (وفات: بعد از ۴۸۵ق/۱۰۹۲م) منتسب کرده‌اند.^{۱۰۴}، اما این امر با توجه به زمان احتمالی نگارش کتاب نمی‌تواند درست باشد. این کتاب در ۲۷ باب تنظیم شده است و مؤلف در آن اقوال مختلفی را در موضوعات گرد آورده است که در این میان گاه اقوالی هم دربارهٔ حیوانات آمده است. این کتاب با توجه به نقل‌قول‌های بسیاری که قزوینی از آن می‌کند به احتمال زیاد از منابع اصلی او در نگارش *عجایب المخلوقات* بوده است.^{۱۰۵}

اما نخستین اثری که با عنوان کلی «عجایب المخلوقات» در دست است، در اواخر سده ۶ق/۱۲م و تقریباً همزمان با اثر ابو حامد غرناطی نوشته شده است. مؤلف این کتاب محمد بن محمود بن احمد طوسی آنرا *عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات* یا *عجایب نامه* نامیده و به ابوطالب طغرل بن ارسلان بن طغرل (حکومت: ۵۷۱-۵۹۰ق/۱۱۷۶-۱۱۹۰م) تقدیم کرده است.^{۱۰۶} جعفر مدرس صادقی که از نسخه دیگری برای تصحیح این اثر استفاده کرده است، نام مؤلف را محمد بن محمود همدانی آورده است. البته با مقایسه دو متن تصحیح شده و اینکه هر دو کتاب در یک زمان نوشته شده و به یک نفر تقدیم شده‌اند روشن می‌شود که هر دو نام از آن یک نفر است و به احتمال بیشتر با قراینی که منوچهر ستوده، یکی از مصححان کتاب، نقل می‌کند، مؤلف به لقب طوسی مشهورتر بوده است.

کتاب ۱۰ رکن دارد که هر رکن خود به باب‌ها و فصل‌هایی تقسیم می‌شود. مؤلف در رکن اول و دوم از اجرام علوی و آنچه میان ماه و زمین است سخن می‌گوید و عجایب آنها را نیز بیان می‌کند. رکن سوم در شگفتی‌های زمین، کوه‌ها، دریاها، رودها و مانند آن؛ رکن چهارم در شگفتی‌های بلاد، مساجد و کنائس؛ رکن پنجم در شگفتی‌های گیاهان؛ و رکن ششم در شگفتی‌های صور منقوشه؛ رکن هفتم در شرافت آدمی و عجایب فطرت او؛ رکن هشتم درباره جن؛ رکن نهم در عجایب پرندگان؛ و رکن دهم در عجایب بهائم و جانوران بزرگ است.

مؤلف در سراسر کتاب روایت‌هایی را بدون ذکر منبع می‌آورد و تنها با توجه به مشابهت برخی روایات با روایات موجود در دیگر آثار جانورشناسی می‌توان گفت که احتمالاً با برخی از آثار پیشین آشنایی داشته است.^{۱۰۷} طوسی در دو رکن پایانی که به جانوران اختصاص داده است، پس از بیان نام هر حیوان نخست در چند سطر به بیان ویژگی‌های آن حیوان می‌پردازد و سپس درباره برخی از آنها حکایت‌هایی را می‌آورد. معروف‌ترین کتابی که با عنوان *عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات* شناخته شده است از زکریا بن محمد بن محمود قزوینی (وفات: ۶۸۲ق/۱۲۸۳م) است. قزوینی این کتاب را در ابتدا به عربی تألیف کرد و سپس در ۶۸۰ق/۱۲۸۱م، خود آنرا برای شمس‌الدین جوینی، صاحب دیوان اباقا (حکومت: ۶۶۳-۶۸۱ق/۱۲۶۵-۱۲۸۲م) به

فارسی برگرداند^{۱۰۸}. مؤلف در ابتدای کتاب ضمن آوردن آیاتی از قرآن و ذکر دو داستان، در پی آن است که لزوم پرداختن به مسائلی از این دست را ثابت کند. او هدف خود را از تألیف چنین اثری «تفکر در معقولات و نظر در محسوسات و بحث در حکمت آنها دانسته تا به واسطه آن حقایق روشن شود و قدرت خالق از نظر در مخلوق شناخته شود»^{۱۰۹}. او به این نکته هم اشاره می‌کند که هیچ نکته‌ای در این کتاب از خود او نیست و همه آنها بر پایه روایات و مطالب موجود در آثار دیگر است. صحت این سخن از ارجاعات بسیاری که در سراسر کتاب قابل مشاهده است، به خوبی برمی‌آید. کتاب از یک مقدمه و ۲ مقاله که به ۱۸ نظر تقسیم می‌شود تشکیل شده است. قزوینی در مقدمه بر بیان وجه تسمیه کتاب خود به توضیح واژه‌های «عجب» و «غریب» و نیز تقسیمات مخلوقات و موجودات می‌پردازد^{۱۱۰}. مقاله دوم کتاب به عالم سفلی اختصاص دارد و شامل ۵ نظر است. نظر نخستین در عناصر، دوم در کره آتش، سوم در کره هوا، چهارم در کره آب و پنجم در کره خاک که خود مشتمل بر ۳ نظر است: معدنیات، گیاهان و جانوران^{۱۱۱}.

قزوینی در ابتدای بحث از جانوران ضمن بیان ویژگی‌های معدنیات، گیاهان و جانوران، حس را مهم‌ترین وجه تمایز جانوران از ۲ گروه دیگر بر می‌شمرد و وجود آنها در جانوران ناشی از حکمت خدا می‌داند تا به واسطه آنان حیوانات از آفات در امان بمانند. سپس قزوینی به طبقه‌بندی می‌پردازد و حیوانات را براساس روش‌های دفاعیشان به ۴ گروه تقسیم می‌کند: ۱. آنها که به واسطه قدرت خود دشمن را می‌رانند مانند شیر و فیل، ۲. آنها که از برابر دشمن می‌گریزند مانند آهو و خرگوش، ۳. آنهایی که با وسیله دفاعی خاصی از خود دفاع می‌کنند مانند خارپشت و ۴. آنهایی که در جایی مخفی می‌شوند مانند موش^{۱۱۲}. اما در ادامه و در ذکر نام جانوران آنها را در ۷ نوع انسان، جن، دواب (حیواناتی نظیر اسب، شتر، خر و مانند اینها)، نعم (حیوانات اهلی)، سباع، پرندگان، حشرات و خزندگان دسته‌بندی کرده است. او ضمن بیان طبقات جانوران به معرفی گونه‌های مختلف آنها هم پرداخته است و در بیان آنها از ترتیب الفبایی استفاده کرده است و درباره هر یک از آنها اطلاعات مختلفی داده است^{۱۱۳}. البته قزوینی در مواضع دیگری از کتاب خود هم به جانوران اشاره کرده است، برای نمونه

او برخی از جانوران را در ذکر دریاها آورده و درباره آنها سخن گفته است. اثر دیگری از این گروه *تحفة العجایب و طرفة الغرایب* ابن اثیر جزری (وفات: حدود ۶۹۹ق/۱۲۹۹م) است. این کتاب در ۴ مقاله تنظیم شده است و در مقاله چهارم از معادن و نبات و حیوان بحث می‌شود.^{۱۱۴}

محمد بن ابراهیم بن یحیی الانصاری الکتبی معروف به رشید وطواط (وفات، ۷۱۸ق/۱۳۱۸م) هم کتابی با عنوان *مناهج الفکر و مباحج العبر* دارد^{۱۱۵} که می‌توان آنرا آخرین اثر شناخته شده از این سنت تا به امروز برشمرد که در آن به جانوران پرداخته شده است. این کتاب در ۴ فن درباره آسمان، درباره زمین، در ذکر حیوانات و در ذکر گیاهان تدوین شده است. رشید وطواط فن سوم را به ۹ باب تقسیم کرده است: باب نخستین درباره انسان، دوم درباره جانورانی که دندان نیش و پنجه دارند، سوم درباره حیوانات وحشی، چهارم درباره حیوانات اهلی، پنجم درباره حشرات، ششم درباره پرندگان وحشی، هفتم درباره پرندگان شکاری تعلیمی، هشتم درباره پرندگان شب و نهم درباره جانوران دریا و دوزیستان است.

ج - آثار پزشکان و داروشناسان. پزشکان و داروشناسان هم در آثار خود به جانوران اشاره کرده‌اند. البته بیشتر این مطالب ضمن آثار دیگری مانند کتاب‌های ادویة مفردة دیده می‌شود و آن به دلیل خاصیت دارویی است که اعضای برخی از جانوران دارد و از این رو در این کتاب‌ها به آنها اشاره شده است.^{۱۱۶} گاهی هم کتاب‌های مستقلی به این موضوع اختصاص یافته است که از آن نمونه می‌توان به آثاری چون کتاب *منافع التی تستفاد من اعضاء الحیوان* از عیسی بن علی^{۱۱۷}، *طبایع الحیوان و خواصها و منافع اعضائها* از عبیدالله بن جبرئیل بن بختیشوع^{۱۱۸} و *بدایع الاکوان فی منافع الحیوان* جمال‌الدین بن ابی‌الحوافر^{۱۱۹} اشاره کرد که مؤلفان آنها پزشک هستند. آنچنان که از عنوان این آثار برمی‌آید، در آنها علاوه بر نکاتی که احتمالاً درباره شناخت جانوران آمده بیشتر به مطالبی درباره منافع آنها پرداخته شده است. برای مثال در *بدایع الاکوان* ... که نسخه‌ای از آن در کتابخانه برلین (شم 6167) موجود است، مانند آثاری که در سنت‌های پیشین به آنها اشاره شد مطالبی درباره جانوران آمده و در ذکر نام حیوانات هم ترتیب الفبایی رعایت شده است. از دیگر نکات قابل توجه این کتاب آن است که

ابن ابی الحوافر در آن به کسانی چون ارسطو، جاحظ، ابن ابی الاشعث، رازی، دیسقوریدوس و جالینوس اشاره کرده است.

افزون بر این نوع کتاب‌ها، برخی پزشکان هم آثار جامعی درباره جانوران نوشته‌اند که در مقایسه با دیگر آثار جانورشناسی مسلمانان ویژگی‌های منحصر به فردی دارد. از این میان می‌توان به کتاب *الحيوان* ابن ابی الاشعث و «کتاب الحيوان» ابن سینا (فن هشتم از طبیعیات شفا) اشاره کرد.

آنچه در کتاب ابن ابی الاشعث قابل توجه است معیار خاصی است که او برای طبقه‌بندی جانوران آورده است. او جانوران را بر پایه سه «عقل» در نحوه زیست آنها تقسیم‌بندی کرده است. بر این اساس جانوران به سه نوع تقسیم می‌شوند که ابن ابی الاشعث در فصل‌های سه‌گانه کتاب خود توضیحات بیشتری درباره هر کدام می‌آورد: ۱. حی مالک، مخلوقاتی که توانایی دخل و تصرف در روند زندگی خود را دارند که به بیان ابن ابی الاشعث تنها انسان در این رده قرار می‌گیرد؛ ۲. حی مملوک، مخلوقاتی که روند زندگی آنها به وسیله طبیعت و یک عامل عقلی بیرونی، مانند انسان اداره می‌شود، که حیوانات اهلی در این گروه قرار می‌گیرند؛ ۳. حی لامالک و لامملوک، جانورانی که روند زندگی آنها تنها به وسیله طبیعت مشخص می‌شود که تمام حیوانات وحشی در این گروه قرار می‌گیرند.^{۱۲۰}

«کتاب الحيوان» بخش پایانی طبیعیات شفا و فصل هشتم از طبیعیات آن است و بنا به گزارش ابوعبید جوزجانی آخرین بخشی است که به شفا افزوده شده است.^{۱۲۱} کتاب الحيوان ابن سینا همانند آن بخش از کتاب *الحيوان* ارسطو که نزد دانشمندان مسلمان شناخته شده بود، در ۱۹ مقاله تنظیم شده است و گمان ابراهیم مدکور آن است که شاید ابن سینا کتاب الحيوان خود را مطابق شناختی که اعراب از کتاب *الحيوان* ارسطو داشته‌اند مرتب کرده است.^{۱۲۲} ابن سینا در کتاب خود از تشریح سخن گفته است و او نیز چون ارسطو به این مطلب توجه کرده است که تشریح حیوان مرده‌ای که کشته شده باشد به سبب آنکه بسیاری از عروق او از بین می‌رود دشوار است. او همچنین ضمن دشوار شمردن تشریح حیوان زنده، حیوان خفه شده را برای تشریح مناسب‌تر می‌داند.^{۱۲۳} از دیگر نکات قابل توجه در کتاب ابن سینا مقایسه‌هایی است

که او میان تلقی فیلسوفان طبیعی و پزشکان انجام داده است. کتاب الحیوان ابن سینا شبیه‌ترین اثر جانورشناسی دانشمندان اسلامی به کتاب ارسطو است. او در بحث تولید مثل جانوران و طبقه‌بندی آنها آراء ارسطو را ذکر می‌کند و تنها به جانوران بزرگ دریایی که ارسطو از آنها نام برده است اشکال وارد می‌کند. این اشکال به احتمال زیاد از آنجا است که وال‌هایی که احتمالاً دریانوردان یونانی در کرانه‌های اقیانوس اطلس می‌دیدند و ارسطو از آنها یاد کرده است، دریانوردان مشرق در آب‌های گرم اقیانوس هند نمی‌دیدند. با این حال مشابهت آراء ابن سینا با ارسطو تا بدان حد است که می‌توان او را تنها ارسطویی سنت جانورشناسی در میان مسلمانان دانست.

د - کتاب‌های بیطره، بیزره، فرس‌نامه. این دسته از آثار در واقع کتاب‌های دامپزشکی هستند که گذشتگان می‌نوشته‌اند. استفاده ایشان از جانوران شکاری و چهارپایان و لزوم نگهداری از آنها اهمیت نگارش چنین آثاری را نشان می‌دهد. در این میان در کتاب‌هایی که با عنوان کلی «کتاب البیطره» نوشته می‌شدند به چهارپایانی اهلی می‌پرداختند. بیشتر توجه نویسندگان این کتاب‌ها به جانورانی چون اسب، خر و استر است و می‌توان آنها را با کتاب‌هایی که با عنوان «خیل» نوشته می‌شدند مقایسه کرد. در این آثار معمولاً نخست ویژگی‌های ظاهری این موجودات توصیف می‌شود و سپس بیماری‌ها و روش‌های درمان عنوان می‌شود^{۱۲۴}. در این میان کتاب‌هایی هم با عنوان «فرس‌نامه» موجود است که در آنها تنها از اسب و عوارض آن سخن می‌گویند. در این کتاب‌ها فصولی مشابه با کتاب‌های «البیطره» هست با این تفاوت که همه مسائل تنها درباره اسب یا چهارپایانی مشابه آن بیان می‌شود.

گروه دوم که از آنها با عنوان «کتاب البیزره»، «بازنامه» و «کتاب البزدره» یاد می‌شود، بیش از همه به پرندگان شکاری، ذکر انواع آنها، نحوه نگهداری و تعلیم و درمان بیماری‌های آنها اختصاص دارد. اما در برخی از این کتاب‌ها علاوه بر پرندگان به دیگر حیوانات شکاری نظیر سگ و یوز نیز که استفاده از آنها معمول بوده است اشاره کرده‌اند. گاه در این کتاب‌ها ابوابی هم درباره آداب صید، فصل مناسب شکار و محل‌های مناسب آن هم وجود دارد^{۱۲۵}.

پی نوشت

- 644b
23. Aristotle, *Historia ...*, Book III, Chapter 2, 511b
24. Aristotle, *ibid*, Book I, Chapter 1, 486, chapter 5. 490b
25. Aristotle, *ibid*, Book II, chapter 6, 490b
26. *ibid*, Book III, chapter 4, 665b
27. *id*, *Generation of ...*, Book I, chapter, 715a, *Historia*, Book I, Chapter 4, 489a
28. Aristotle, *Generation of, Historia*, Book I, chapter 5, 489
۲۹. سامرای، ۸۲-۸۳، ۲۰۶؛ حنین بن اسحاق، ۲۳-۲۴
۳۰. قس: هارون، ۱۸-۲۴
۳۱. برای نمونه نک: بقره/۱۶۴/۲، لقمان/۱۰/۳۱، شوری/۲۹/۴۲، جائیه/۴/۴۵
۳۲. بقره/۶۵/۲، مائده/۶۰/۵، اعراف/۱۶۶/۷
۳۳. نک: دمیری، سراسر کتاب
۳۴. ۲۶۸/۳؛ نیز نک: ۲۹/۶
۳۵. نک: هارون، ۱۸/۱-۱۹؛ نیز نک: اصمعی، کتاب الابل، سراسر کتاب
۳۶. برای نمونه نک: دمیری، ۲/۱، ذکر ۲۴ نام برای شیر؛ نیز قس:
- Somogyi, 33-34; Mc Donald, 3
37. cf. McDonald
۳۸. حاجی خلیفه، ۱۲۱/۳
۳۹. برای نمونه نک: جاحظ، ۵۵/۲، ۱۳۷/۳، ۴۴۱/۶، ۱۸۴/۷
1. Buffon
2. Carl Linné
۳. نک: رنان، ۷۰
۴. در این باره نک: مولوی، ۱۴۹-۱۵۳
۵. نک: بندهش، فصل ۲، بندهای ۲۱-۲۲
۶. نک: همان، فصل ۹، بند ۱۴۶
۷. اول پادشاهان: ۴: ۳۳
۸. نور/۴۵/۲۴
۹. بندهش، ۷۸-۸۰
۱۰. همان، ۹۸-۹۹
۱۱. همان، ۹۹-۱۰۰
۱۲. فردوسی، ۳۵/۱-۳۶؛ نیز نک: مولوی، ۱۴۹-۱۵۳
13. see: Sarton, I/86-88;
- کرامتی، ۳۶۳-۳۶۹
14. Sarton, I/121, 152-160; see:
- کرامتی، همانجا
- 15.. *Historia Animalium*
16. *De Partibus Animalium*
17. *De Generation Animalium*
18. *De Incessu Animalium*
- 19 *De Motu Animalium*
20. cf. Peck, 9-10
21. *ibid*
22. *Parva Naturalia*,
- قس: بدوی، ۵-۶
22. Aristotle, *Parts of Animal*, Book I, Chapter 5,

۴۰. قس: ابن‌الندیم، ۳۱۲؛
۲۹۵، ۵۳/۵، ۲۲۵، ۲۸۸، ۵۰۲، ۱۷/۶، ۲۷، ۲۸۰، ۳۷/۷.
- ۱۳۷-۱۳۸، ۱۸۴
۷۱. نک: نجم، ۱۰۱ به بعد
72. Asin Palacios, 202-208
۷۳. ۲۳۰-۲۲۸/۲
۷۴. برای مثال نک: ۲۵۸-۲۵۲/۲
۷۵. *الحيوان*، ۶۹/۶-۷۱
۷۶. همان، ۱۴۹/۱
۷۷. همان، ۲۷/۶-۲۸
۷۸. همان، ۲۹۷/۱-۲۹۸، ۳۰۸
۷۹. همان، ۳۴۸/۳-۳۵۰
۸۰. همان، ۳۴۸/۵-۳۴۹
۸۱. همان، ۲۷/۱-۳۰
۸۲. همان، ۳۱/۱-۳۳
83. National zoology
۸۴. برای این موضوع نک:
Plessner, «Al-Jāhiz»
۸۵. ابن‌الندیم، ۲۰۹، ۲۱۲
۸۶. *رسائل اخوان الصفا*، ۱۷۸/۲-۱۷۹
۸۷. همان، ۱۸۲/۲
۸۸. برای نمونه نک: *رسائل اخوان الصفا*، ۲۱۴/۲
۸۹. *عیون الاخبار*، ۱۵۳-۱۶۳
۹۰. *الامتناع و ...*، ۱۵۹/۱-۱۹۷
91. Kopf, 399
۹۲. منقولات ...، ۶۶
۹۳. گ ۱۹، پشت - ۲۶ پشت
۹۴. گ ۳۶ پشت
۹۵. *عیون الانباء*، ۳۱۱/۲
96. Kruk, «Hedgehogs ...»
۹۷. نک: دمیری، سراسر کتاب؛ ادريس، ۱۳-۱۴
Somogyi, 37-42
98. Pellat, III/313
۹۹. حاجی خلیفه، ۱۲۳/۳-۱۲۴؛ نیز نک: ادريس، ۱۹
۱۰۰. حاجی خلیفه، ۱۷۷/۲ به بعد، نیز نک:
Widemann, 420;
برای ترجمه‌های فارسی و ترکی *حیاة الحیوان* نک:
- Brugman, 1
۴۱. ابن‌الندیم، همانجا
۴۲. ص ۳۲۳
۴۳. ابن‌الندیم، ۳۱۵؛ برای فهرست شروح یحیی نحوی بر
ارسطو نک: همو، ۳۰۹-۳۱۲
۴۴. قفطی، ۴۱، قس: بدوی ۲۷
45. Endress
46. Brugman, 24
۴۷. *مروج الذهب*، ۲۲۳/۱
۴۸. بندهش، ۹۹
49. Pellat, III/311
۵۰. *احصاء العلوم*، ۹۸
۵۱. *جوامع العلوم*، ۱۴۴
۵۲. *مفاتیح العلوم*، ۱۳۳
۵۳. ابن‌سینا، ۱۳۷، ۲۴۵
۵۴. ص ۲۷۴
۵۵. ص ۲۵۳-۲۵۸
۵۶. همو، ۳۴۰، ۳۴۶
۵۷. ص ۶۷
۵۸. ۴۰۱
۵۹. قس: ابن‌اکفانی، همانجا؛ طاش کوپری‌زاده، ۲۷۵-۲۷۶
۶۰. *کشف الظنون*، ۱۲۱/۳
۶۱. درباره «ادب» نک: آذرنوش، ۲۹۶-۳۱۷؛
- Gabrieli, 175-176
62. cf. McDonald, 3
۶۳. ابن‌الندیم، ۴۵-۸۳؛ نیز نک: هارون، ۱۵-۱۶
۶۴. ابن‌الندیم، همانجا
۶۵. نک: ابو عبیده، سراسر کتاب
۶۶. نک: هارون ۱۷-۱۸
67. Pellat, III/311
۶۸. جاحظ، ۱۰۹/۲-۱۱۱
۶۹. نک: ۴۷/۱-۱۰۲؛ نیز نک:
Asin Palacios
۷۰. برای گروهی از ارجاعات ارسطو نک: ۷۶، ۱۸۳،
۱۸۵، ۵۰/۲، ۵۲، ۵۵، ۴۵۸/۳، ۴۹۹، ۵۲۹، ۳۴/۴، ۱۰۶.

- Ahlwardt, V/455-457; Kruk, ibid, 223-224
 ۱۱۵. قس: حاجی خلیفه، ۳۶۱/۵-۳۶۲؛
 Kruk, ibid, 224
 که نام کتاب را مباحج‌الفکر و مناهج‌العبر آورده‌اند
 ۱۱۶. برای نمونه، نک: ابن بیطار، ۲۲/۱، ۱۴۱، ۳۴/۲، ۳۴/۳، ۹۵/۳،
 ۷۵/۴؛ حکیم مؤمن، ۶۴، ۷۰-۷۱، ۷۱
 ۱۱۷. ابن‌الندیم، ۳۵۵
 ۱۱۸. ابن‌ابی‌اصیبعه، ۱۴۸/۱
 Ulmann, 28
 119. Ulmann, 33; Kruk, ibid, 221-222
 120. Kruk, «Ibn abī l-Ash'aths ...»
 ۱۲۱. ص ۱۰؛ نیز نک: بیهقی، ۵۱
 ۱۲۲. مقدمه بر ...، ۱۴
 ۱۲۳. ص ۳۹
 ۱۲۴. برای نمونه، نک: تاج‌الدین، ۱۸-۲/۱
 ۱۲۵. برای نمونه نک: نسوی، سراسر کتاب؛ المنصوری ...،
 ۱۹-۱۸
- حاجی خلیفه، ۱۲۴/۳
 ۱۰۱. برای نمونه نک: قزوینی، ۳-۵؛ طوسی، ۵-۱
 102. Ahlwardt, V/365
 103. Allwardt, V/367369, 371-372
 ۱۰۴. قس: مدرس صادقی، ۱۷
 ۱۰۵. برای نمونه نک: قزوینی، ۱۵۴، ۱۹۰-۱۹۱
 ۱۰۶. طوسی، ۱۴، ۱۸؛ نیز نک: ستوده، ۱۷-۱۸
 ۱۰۷. برای نمونه، نک: طوسی، ۵۲۳، که همان داستانی است
 که جاحظ، ۱۵۲/۲، از ایاس بن معاویه نقل کرده است
 ۱۰۸. سبوحی، ۳
 ۱۰۹. قزوینی، ۳، نیز ترجمه فارسی، ۲-۳
 ۱۱۰. همو، ۵-۱۳؛ نیز ترجمه فارسی، ۱۰-۱۶
 ۱۱۱. همو، ۱۳-۱۵؛ نیز ترجمه فارسی، ۴-۹
 ۱۱۲. ص ۳۰۲
 ۱۱۳. ص ۳۰۱ به بعد؛ نیز ترجمه فارسی، ۲۷۹ به بعد؛
 قس:
 Widemann, 310-328
 ۱۱۴. حاجی خلیفه، جاهای مختلف

کتابشناسی:

آذرنوش، آذرتاش، «ادب»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۷ش، ج ۷.

ابشیهی، محمد، المستطرف فی کل فن مستطرف، به کوشش محمد سعید، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م.

ابن ابی اصیبعه، احمد، عیون الانباء، به کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق.

ابن اکفانی، محمد، ارشاد القاصد، به کوشش روئر، کلکته، ۱۸۴۹م.

ابن بیطار، عبدالله، الجامع لمفردات الأدوية و الأغذية، قاهره، ۱۲۹۱ق.

ابن سینا، اقسام العلوم الاوائل، نسخه خطی کتابخانه شماره ۲ مجلس شورای اسلامی، شم ۷۱۲/۵.

همو، «فی اقسام العلوم العقلية»، ضمن تسع رسائل، قم، ۱۳۷۰ش.

همو، شفا (طبیعیات)، به کوشش ابراهیم مدکور، قم، ۱۴۰۶ق.

ابن فریغون، جوامع العلوم، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.

ابن قتیبه عبدالله، عیون الاخبار، قاهره، ۱۹۶۳م.

ابن الندیم، محمد، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.

ابوحیان توحیدی، الامتاع و المؤانسة، به کوشش احمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۵۳م.

ابوعبید جوزجانی، عبدالحوحد، سرگذشت ابن سینا، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۱ش.

ابوعبیده، معمر، الخیل، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق.

ادریس، صابر، مقدمه بر السر المستبان افهسی، قاهره، ۱۹۵۵م.

ارسطو، اجزاء الحيوان، ترجمه یوحنا بن بطریق، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۸م.

همو، طباع الحيوان، ترجمه یوحنا بن بطریق، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۷م.

اصمعی، عبدالملک، «الابل» (نک: مل، هافنر، «الاصمعی»).

همو، «الخیل» (نک: مل، هافنر، «کتاب ...»).

همو، «الوحوش» (نک: مل، گایر).

اقفہسی، ابن عماد، *السّرّ المستبان*، به کوشش صابر ادريس، قاهره، ۱۹۹۵م.

بدوی، عبدالرحمان، مقدمه بر *اجزاء الحيوان* (نک: هم، ارسطو).

بغدادی، عبدالقاهر، *اصول الدین*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م.

بغدادی، عبداللطیف، «الافادة والاعتبار»، همراه ترجمه انگلیسی (نک: مل، بغدادی).

بندھش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ش.

بیہقی، علی، *تتمة صوان الحکمة*، لاهور، ۱۳۵۱ق.

تاج الدین، محمد، *البيطرة*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م.

تحفة الغرائب، منسوب به محمد بن ایوب حاسب، به کوشش جلال متینی، تهران، ۱۳۷۱ش.

جاحظ، عمرو، *الحيوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۹۴۹م.

حاجی خلیفه، کشف الظنون، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیگ، ۱۸۳۵-۱۸۳۷م.

حزین لاهیجی، محمدعلی، «خواص الحيوانات»، *رسائل*، به کوشش علی اوجبی و دیگران، تهران،

۱۳۷۷ش.

حکیم مؤمن، محمد، *تحفه*، به کوشش محمود نجم آبادی، تهران، ۱۳۳۸ش.

حنین بن اسحاق، *رسالة الى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس*، به کوشش مهدی

محقق، تهران، ۱۳۷۹ش.

خوارزمی، محمد، *مفاتيح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۹۶۸م.

دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، ترجمه حمید طبیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش.

دمیری، محمد، *حياة الحيوان الكبرى*، قاهره، ۱۲۸۴ق.

رسائل اخوان الصفا، قم، ۱۴۰۵ق.

رشید و طواط، محمد، *مناهج الفکر*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۱۰ق/

۱۹۹۰م.

رنان، کالین، *تاریخ علم کمبریج*، ترجمه حسن افشار، تهران، ۱۳۶۶ش.

زبردست خان، *فرس نامه*، کلکته، ۱۹۱۱م.

سامرای، عامر رشید و عبدالحمید علوجی، *آثار حنین بن اسحاق*، بغداد، ۱۹۷۴م.

سبوحی، نصرالله، «مقدمه» بر ترجمه فارسی *عجایب المخلوقات*، ترجمه فارسی، (نک: هم، قزوینی).

- ستوده، منوچهر، مقدمه بر عجایب المخلوقات... (نک: هم، طوسی).
- صدرالدین محمد خان، فرس نامه، کلکته، ۱۹۱۱م.
- طاش کوپری زاده، احمد، مفتاح السعادة، به کوشش علی دحروج، بیروت، لبنان ناشرون.
- طوسی، محمد، عجایب المخلوقات، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ش.
- فارابی، احصاء العلوم، به کوشش عثمان امین، قاهره، ۱۹۴۹م.
- فخرالدین رازی، جامع العلوم، به کوشش علی آل داوود، تهران، ۱۳۸۲ش.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، ۱۳۸۶ش.
- قرآن کریم.
- قزوینی، زکریا، عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات، به کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۹م.
- همان، ترجمه فارسی، به کوشش نصرالله سبوحی، تهران، ۱۳۴۰ش.
- قفطی، علی، تاریخ الحکما، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م.
- کرامتی، یونسی، «تشریح»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۸۷ش، ج ۱۵.
- مدرس صادقی، جعفر، مقدمه بر عجایب نامه (نک: هم، همدانی).
- مدکور، ابراهیم مقدمه بر الشفا (نک: هم، ابن سینا).
- مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۵م.
- مولوی، محمدعلی، «بازداری»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۸۱ش، ج ۱۱.
- المنصوری فی البیزرة، به کوشش عبدالحفیظ منصور، تونس، ۱۹۸۹م.
- نجم، ودیعه طه، منقولات الجاحظ عن ارسطو فی کتاب الحيوان، کویت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
- نسوی، علی، بازنامه، به کوشش علی غروی، تهران، ۱۳۵۴ش.
- هارون، عبدالسلام محمد، مقدمه بر الحيوان (نک: هم، جاحظ، ج ۱).
- هاشمی، ابن سید، فرس نامه، کلکته، ۱۹۱۰م.
- همدانی، محمد، عجایب نامه، به کوشش جعفر مدرس صادقی، تهران، ۱۳۷۵ش.

Ahlwardt, W., *Verzeichniss der Arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu*

Berlin, Berlin, 1887-1899.

- Aristotle, *Generation of Animals*, ed. J. Brugman, Leiden, 1971.
- id, *Historia Animalum*, tr. and ed. A. L. Peck, London, 1965.
- id, *Parts of Animals*, tr. and ed. A. L. Peck, London, 1968.
- Asin Palacios, M., «El Libro de los Animales de Jahiz», *Isis*, Philadelphia, 1930, vol. XIV.
- Al-Baghdādī, 'Abd al-Laṭīf, *Kitāb al-Igādah wa'l-I'tibār*, tr. K. H. Zand et al., London, 1964.
- Brockelman, C., Supplement, *Geshichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943-1949.
- Brugman, J, introd. *Generation of Animals* (vide: Aristotle).
- Gabrieli, F., «Adab», *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, Leiden, 1972, vol. I.
- Geyer, R. «Das Kitāb al-Wuḥūš von Al-'Aṣma'ī mit einem Paralleltexzte von Qutrub», *Sitzungsberichteder Philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Wien, 1888, vol. CXV.
- Haffner, A. «al-'Aṣma'ī K. al-Ibil», *Texte zu arabischen Lexikographie*, Leipzig, 1905.
- id, «Das Kitāb al-chail von Al-'Aṣma'ī», *Sitzungsberichteder Philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Wien, 1895.
- Kopf, L., *The Natural History Section from a 9th Century «Book of Useful Knowledge»*, Paris/ Leiden, 1949.
- id, «The Zoological Chapter of the Kitab al-Imta' wal-Mu'anasa of Abu Hayyan al-Tauhidi», *Osiris*, 1956, vol. XII.
- Kruk, R., «Hedgehogs and their Chicks, A case History of the Aristotelian reception in Arabic Zoology», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1985, vol. II.
- id, «Ibn abī l-Ash'ath's Kitāb al-Ḥayawān: a scientific approach to anthropology, dietetics and zoological systematics», *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 2001, vol. XIV.
- Lev, E., «Healing with Animals in the Levant from the 10th to the 18th century», *Journal of*

Ethnobiology and Ethnomedicine, 2006.

Lloyd, G. E. R., *Aristotle: The Growth and Structure his Thought*, Cambridge, 1968.

Lindroth, S., «Linnaeus (or von Linné), Carl», *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1973, vol. XV.

McDonald, M. V., «Animal-Books as a Genre in Arabic Literature», *Bulletin*, 1988, vol. XV, no. 1/2.

Peck, A. L., introd. *Parts of Animals* (vide: Aristotle).

Pellat, Ch., «Haywān», *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, Leiden, 1986, vol. III.

Plessner, M., «Al-Jāhiz», *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1973, vol. VII.

Preus, A., *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*.

Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1962.

Somogyi, J., «Ad-damiri's Ḥayāt al-Ḥayawān», *Osiris*, 1950, vol. IX.

Ulmann, M., *Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden, 1972.

Wiedemann, E., «Über die kriechtiere nach al Qazwī Roger., J. «Buffon, George – Louis Leclerc», *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1970, vol. II.

تاریخ پزشکی و تحولات آن در دنیای ایرانی

صادق سجادی

دانش پزشکی و فنون وابسته به آن، که اینجا به اختصار درباره آن سخن خواهیم راند، از جمله مهم‌ترین وجوه و عالی‌ترین جلوه‌های علم و فرهنگ در جهان ایرانی و دنیای اسلامی است. جریان رشد و شکوفایی این فنون، و نیز دستاوردهای آن از جذاب‌ترین فصول تاریخ علم به‌شمار می‌رود.

پیشتر باید یادآور شد که چون فنون پزشکی و داروشناسی به‌طور عام در قلمرو اسلام، چنان‌که ذکر خواهد شد، براساس آثار و تحقیقات و شیوه‌ها و سنن پزشکی و داروسازی مدرسه و بیمارستان جندی‌شاپور پدید آمد و رشد کرد؛ و نخستین پزشکان نامدار عصر اسلامی از آنجا به بغداد آمدند و به فعالیت و تربیت پزشک برخاستند. تفکیک تاریخ ظهور و رشد و تحول این فنون در ایران از دیگر سرزمین‌های اسلامی، که البته بخشی مهم از آن در جهان ایرانی واقع بود، بسی دشوار و در غالب موارد ناممکن است. قطع نظر از این واقعیت که برجسته‌ترین پزشکان و داروسازان و جراحان در قلمرو واقعی و اسمی خلافت عباسی، مخصوصاً تا اواخر قرن ۴ق از دنیای ایرانی

برخاسته بودند یا پرورده پزشکان و داروشناسان ایرانی بوده‌اند، ولی غالباً به زبان رایج فرهنگی یعنی عربی می‌نوشتند و آثارشان تا اقصی نقاط قلمرو اسلام از سواحل اقیانوس اطلس و اندلس تا مرزهای چین رواج داشته است، وجود اصطلاحات پزشکی و خاصه داروشناسی ایرانی که در تصانیف طبّی پزشکان و جراحان و داروشناسان غیر ایرانی دیده می‌شود، مؤید تأثیر و نقش بزرگ پزشکی ایرانی بر ظهور و رشد و تحول این دانش‌ها در سراسر قلمرو اسلام است. از این رو منابع غیر ایرانی عصر اسلامی در فنون پزشکی و جراحی نیز تا حد زیادی مشتمل بر پیشینه‌ها و زمینه‌ها و دستاوردهای پزشکان و سنت‌های پزشکی ایرانی است و استناد و ارجاع به این متون، نه تنها بی‌وجه نیست بلکه بعضی وجوه تاریخ پزشکی ایران را از همین متون باید استخراج کرد.

۱. پزشکی ایرانیان، جندی‌شاپور

نخست باید اجمالاً اشاره کرد که دانش یا فن پزشکی، بنابر شواهد و قرائن و بعضی متون موجود، از کهن‌ترین دانش‌ها یا فنون رایج در ایران و میان ایرانیان بوده است. ایرانیان بیماری را به اهریمن نسبت می‌دادند، مبارزه با آنرا کردار نیک می‌شمردند و پزشکان را که با آن پیکار می‌کردند، سخت ارجمند می‌دانستند و آنها را معنأ در زمره روحانیان به شمار می‌آوردند.^۱ به‌خصوص اشارات متون دینی اوستایی به فن پزشکی و اهمیت پزشکان در معالجه بیماری‌ها، امتحان پزشکان و دستمزد آنها در مداوای طبقات مردم قابل توجه است.^۲ فرگردهای هفتم، بیستم، بیست و یکم، و بیست و دوم و نندیداد مشتمل بر فرازهایی درباره بیماری و مرگ، پزشک و امور پزشکی و شیوه‌های درمان است. فصل صد و پنجاه و هفت از کتاب سوم دینکرد هم به امور پزشکی اختصاص یافته است و البته در بعضی مواضع دیگر از دینکرد هم اشاراتی به پزشکی می‌توان یافت.^۳ بر اساس این متون، بیماری و ناخوشی از افعال اهریمن، و حفظ سلامت و درمان بیماری مبارزه با اهریمن تلقی می‌شده است.^۴ پزشکی را دو قسم می‌دانستند: روان‌پزشکی و تن‌پزشکی. تن‌پزشکی خود منقسم بر پارسایی‌درمانی، آتش‌درمانی، گیاه‌درمانی، کارد‌درمانی، داغ‌درمانی، و مانسر (کلام مقدس) درمانی بوده است.^۵ تن‌پزشک‌ها را ایران درستبد برمی‌گزید و چنین پزشکانی باید از فضایل بسیار برخوردار باشند؛ از جمله خوی

مراقبت از بیمار داشته باشند، نیک‌سرشت و روان‌دوست و باریک‌بین و بسیارخوآن و خوش‌حافظه و بسیار باتجربه و بی‌تکبر و شکیب‌باشند. اندام‌ها را به‌درستی بشناسند، تغییرات بیماری را بدانند، و درمان‌شناس باشند.^۶ دربارهٔ دستمزد پزشکان و جراحان برای مداوای طبقات مختلف هم دستوراتی در وندید/د^۷ آمده است.

دربارهٔ تأسیس مدرسه و بیمارستان جندی‌شاپور اطلاعات ما ناقص و اندک است. گفته‌اند نخست اردشیر بابکان (حکومت: ۲۲۶-۲۴۱م) به فکر چنین کاری افتاد و کسانی را هم برای مطالعه در این باره به هند و بین‌النهرین فرستاد؛ اما آنرا به پایان نبرد و بیمارستان و مدرسه به روزگار شاپور اول به اتمام رسید.^۸ براساس روایتی، وقتی دختر امپراتور بیزانس به ازدواج شاپور درآمد، پزشکانی با خود به ایران آورد که به روش خود علاج می‌کردند و کتاب‌ها دربارهٔ پزشکی خود نوشتند، قوانین آنرا مرتب گردانیدند، و بنابر عقیدهٔ الگود به تدریس طب بقراطی برخاستند،^۹ یعنی مقدمهٔ تأسیس بیمارستان و مدرسهٔ جندی‌شاپور را فراهم کردند. بعضی از محققان تأسیس آنرا به خسرو انوشیروان نسبت داده‌اند و آورده‌اند که نسطوریان در این کار مشارکت داشتند؛ درحالی‌که اگر داستان فردوسی، که تصریح کرده است مانی را در کنار دیوار بیمارستان جندی‌شاپور به‌دار آویختند (بیاویختند از در شارسان * دگر پیش دیوار بیمارسان)^{۱۰}، درست باشد، این بیمارستان باید پیش از شاپور دوم یا در آغاز پادشاهی او تأسیس شده باشد.^{۱۱} کریستن‌سن معتقد است که مدرسهٔ جندی‌شاپور مخصوص مسیحیان نسطوری بود و توسط همان‌ها، پس از اخراج و پناه به ایران، ساخته شد.^{۱۲} اما سیریل الگود تأسیس آنرا به پیش از ماجرای ورود نسطوریان به ایران دانسته است.^{۱۳}

دانش و شیوهٔ پزشکی جندی‌شاپور، آمیخته‌ای بود از طب ایرانی و یونانی و هندی. به‌درستی نمی‌دانیم طب یونانی چگونه و از چه راه‌هایی وارد ایران شده است، اما در میان اطرافیان امپراتور بیزانس که همراه با خود او به دست شاپور ساسانی اسیر شدند، پزشکانی بوده‌اند^{۱۴} که احتمالاً در آشنایی ایرانیان با طب یونانی یا رشد و شکوفایی این دانش بی‌تأثیر نبوده‌اند. به‌خصوص توجه نسطوریان به ایران، پس از اخراج از الرها در ۴۸۹م^{۱۵} مهم‌ترین حادثهٔ فرهنگی است که موجب نفوذ بیشتر طب یونانی، و ترکیب آن با سنن پزشکی ایرانی شد و نتایج گرانبه‌ای آن به‌زودی در قالب مدرسه و

بیمارستان جندی‌شاپور ظاهر گردید. در همین دوره از تئودوروس مسیحی، پزشک مشهور شاپور دوم، هم یاد شده است که کتابی به زبان پهلوی درباره داروها، موسوم به گناش، به او منسوب است که بعدها به عربی هم ترجمه شد.^{۱۶}

در حوادث روزگار شاپور دوم هم از ورود یکی از پزشکان نامدار هند به ایران و ترویج طب هندی یاد شده است.^{۱۷} در عصر خسرو انوشیروان، برزویه طبیب، سرکرده پزشکان ایران — یا ایران درستبد — یاد شده که بنابر مقدمه کلیله و دمنه مدتی هم در هند بوده است.^{۱۸} در همین دوره، سرجیس رأس‌العینی، از پزشکان مشهور عصر، بعضی کتاب‌های بقراط و جالینوس را برای خسرو انوشیروان ترجمه کرد. این کتاب‌ها و تعدادی از دیگر آثار پزشکی یونانی و ایرانی و هندی بعدها به عربی ترجمه شد^{۱۹} و بخشی از پزشکی عصر اسلامی براساس آنها شکل گرفت.

نکته قابل توجه آن است که فعالیت بیمارستان جندی‌شاپور منحصر در مداوای بیماران نبوده است بلکه مطالعات و تحقیقات پزشکی هم رواج داشته و پزشکی نظری در کنار پزشکی عملی پیش می‌رفته است. گفته‌اند به روزگار انوشیروان از محکومان به مرگ در تجربیات و آزمایش‌های پزشکی استفاده می‌کردند^{۲۰}؛ و قفطی گزارشی از انجمنی آورده است که در آن به دستور خسرو پزشکان جندی‌شاپور گرد می‌آمدند و زیر نظر رئیس انجمن، که منصب ایران درستبد داشت، به مباحثه در امور پزشکی می‌پرداختند.^{۲۱} بنابراین سنت آموزش پزشکی در بیمارستان‌های قلمرو اسلامی هم باید از جندی‌شاپور اقتباس شده باشد.

گرچه زبان غالب میان پزشکان جندی‌شاپور، به آن سبب که معمولاً پزشکان نسطوری آنجا را اداره می‌کردند، زبان سریانی بوده است، اما درعین حال زبان پهلوی هم رواج داشته و بعضی کتاب‌ها از سنسکریت و یونانی به پهلوی ترجمه می‌شده است. به خصوص نام فارسی داروها در متون عربی نشان می‌دهد که این نام‌ها در متون سریانی هم به کار می‌رفته است و از راه آن آثار یا مستقیماً از منابع پهلوی به عربی ترجمه شده است.^{۲۲}

ظهور طب ایرانی در مرکز خلافت

به نظر می‌رسد که مقارن فتوح اسلامی، بیمارستان و مدرسه جندی‌شاپور شهرت و

اهمیت بسیار داشته است. چون در سال ۱۵۱۵ ق مردم جندیشاپور به ابوموسی اشعری تسلیم شدند، شهر و تأسیسات آن، از جمله بیمارستان و مدرسه جندیشاپور، از تعرض ویرانی مصون ماند^{۲۳}؛ اما از آن پس فقط به همت استادان و پزشکان و مردم به فعالیت ادامه داد^{۲۴}. البته این مدرسه و بیمارستان برای فاتحان نورسیده بیگانه نبود. زیرا دیر زمانی از فعالیت حارث بن کلدۀ عرب، که در جندیشاپور تحصیل کرده و خسرو انوشیروان او را یک وقت به سبب دانش پزشکی اش نواخته بود، و بعدها در حجاز به طبابت پرداخته بود، سپری نشده بود^{۲۵}. نضر بن حارث و تنی چند از عرب‌های دیگر هم گویا در جندیشاپور تحصیل طب کرده بودند^{۲۶}.

به هر حال جندیشاپور یگانه حلقه انتقال پزشکی ایرانی - یونانی به جهان اسلام در نخستین دوره تحولات فرهنگی در این قلمرو به شمار می‌رود. بنابر روایات و شواهدی، جندیشاپوریان در عصر اموی در دستگاه خلافت فعال بوده‌اند. چنان که می‌دانیم ابن‌اثال، پزشک مسیحی معاویه در دمشق، اهل جندیشاپور بود؛ ابوالحکم و حکم دمشقی، از دیگر پزشکان دستگاه امویان، در جندیشاپور تحصیل طب کرده بودند^{۲۷}؛ و ماسرجویه ایرانی، پزشک مروان بن حکم و عمر بن عبدالعزیز، که به گفته ابن‌جلجل مترجم کتاب اهرن‌القس، مشتمل بر سی مقاله پزشکی، از سریانی به عربی بوده است، در جندیشاپور پروده شده بوده است^{۲۸}. اما ارتباط گسترده میان جندیشاپور، به‌عنوان بزرگ‌ترین نماینده پزشکی ایرانی - یونانی با دستگاه خلافت، که اساس دانش پزشکی در عصر اسلامی را بنیاد نهاد، به روزگار خلافت منصور عباسی رخ داد. آورده‌اند که منصور در سال ۱۴۸ ق/۷۶۵ م سخت بیمار شد و به راهنمایی بعضی نزدیکان ایرانی خود، جرجیس ابن‌بختیشوع، پزشک و رئیس بیمارستان جندیشاپور را، که به نظر می‌رسد در سنین کهولت بود، به بغداد دعوت کرد. جرجیس نخست نپذیرفت و بازداشت شد و سپس به خواهش و اصرار سران روحانی مسیحی به بغداد رفت و خلیفه را معالجه کرد و مقامی بلند یافت. اما چهار سال بعد بیمار شد و از منصور اجازه خواست تا به جندیشاپور بازگردد و پس از مرگ در کنار اجدادش بیارامد^{۲۹}. خلیفه از او خواست پسر خود بختیشوع را به بغداد فرستد تا امور پزشکی بغداد و دربار را به دست گیرد؛ اما جرجیس یکی از شاگردان خود، عیسی بن شهلافا را به بغداد نشانده و به جندیشاپور بازگشت

(۱۵۲ق/۸۶۹م). از این پس گروهی از پزشکان و داروسازان و چشم‌پزشکان برجسته جندی‌شاپور و شاگردان آنها به تدریج به بغداد رفتند و زیر حمایت خلفا و امرا و وزیران، به معالجه و تربیت پزشک و ترجمه و تصنیف در فنون خود دست زدند و اساسی در پزشکی و داروسازی و شعبه‌های آن پی‌ریختند که به سرعت گسترش یافت و به یکی از مهم‌ترین عرصه‌های علمی در عصر اسلامی تبدیل شد. پزشکان جندی‌شاپوری از اوان ورود و فعالیت در بغداد از اقبال و محبوبیتی بی‌مانند برخوردار شدند؛ چندان که کسی به پزشکان غیر جندی‌شاپوری اعتنا نمی‌کرد. شکایت اسد بن جانی پزشک از کسادگی کار خود و رونق کار جندی‌شاپوریان و اسباب آن^{۳۰} سخت جالب توجه است و تلقی مردم را از پزشک حاذق و مورد اعتماد نشان می‌دهد.

با این‌همه بیمارستان و مدرسه جندی‌شاپور متأثر از بازتاب خیره‌کننده فنون و دانش‌هایی که خود در بغداد و جهان اسلام بنیاد نهاد، به تدریج بی‌فروغ شد و رفته رفته روی به انقراض نهاد. از تاریخ انقراض بیمارستان جندی‌شاپور اطلاعی در دست نیست. ولی چنین می‌نماید که لااقل تا سال ۲۵۵ق/۸۶۹م یعنی سال وفات شاپور بن سهل، واپسین رئیس این بیمارستان که اندکی از احوال او را می‌دانیم، به فعالیت خویش ادامه می‌داده است. ویرانه‌های بیمارستان تا اوایل قرن ۶ق/۱۲م که نویسنده *مجم‌التواریخ والقصص* از آن یاد کرده است، هنوز دیده می‌شده است.^{۳۱}

فعالیت پزشکان جندی‌شاپوری و آثار آنها در عصر اسلامی

عرصه‌های فعالیت جندی‌شاپوریان و شاگردان آنها در عصر اسلامی، مشتمل بر معالجه بیماران، تحقیق و تدریس، تصنیف و تألیف و ترجمه آثاری در فنون پزشکی و داروشناسی بوده است. جرجیس پسر بختیشوع، نخستین پزشکی که به بغداد آمد، مصنف چند کتاب در این زمینه‌هاست. گناش (داروشناسی) او از آثار مهم و ارجمند در آن فن بوده است که حنین بن اسحاق آنرا از سریانی به عربی ترجمه کرد.^{۳۲} رازی در ذکر و وصف و خواص بعضی داروها در *الحاوی*، از آن کتاب گاه با ذکر نام «جورجس» و کتاب «گناش» او^{۳۳} و غالباً بدون ذکر نام کتاب^{۳۴} یاد کرده است؛ و نیز دیدگاه‌ها و شیوه معالجه او را از دیگر کتاب‌هایش مانند کتاب *الاخلاق* و *دیابیطا بیرون کشیده* و

به آنها استناد جسته است.^{۳۵}

بختیشوع پسر جرجیس (وفات: ۱۸۵ق/۸۰۱م) که پس از پدر رشته امور بیمارستان را به دست داشت، در عهد خلافت مهدی عباسی (۱۵۸-۱۶۹ق) برای معالجه پسر او هادی به بغداد رفت؛ اما مورد خشم خیزران مادر هادی، و حسادت پزشک او ابوقریش قرار گرفت و به جندیشاپور بازگشت. در ۱۷۱ق هارون الرشید گرفتار سر درد شد و به پیشنهاد یحیی برمکی، بختیشوع را به بغداد خواند. در آن وقت پزشکان دیگری چون عبدالله طیفوری و یحیی بن سراپیون و ابوقریش در بغداد و دستگاه خلافت فعال بودند. بختیشوع خلیفه را مداوا کرد و کارش بالا گرفت و به ریاست پزشکان بغداد منصوب شد.^{۳۶} به این بختیشوع که نباید او را با بختیشوع پسر جبرئیل از همین خاندان اشتباه کرد، دو کتاب نسبت داده‌اند. یکی *کناش مختصر*؛ و دیگر *التذکره*، که برای پسر خود جبرئیل نوشت.^{۳۷}

جبرئیل (اول) پسر بختیشوع هم رئیس بیمارستان جندیشاپور بود. در ۱۷۵ق/۷۹۱م یحیی پسر ماسویه را به جای خود نشاند و به دعوت جعفر برمکی روانه بغداد شد.^{۳۸} او نیز به زودی مورد توجه و احترام واقع گشت و پس از پدر به جای او نشست. بعد از هارون و ماجراهایی به خدمت امین و سپس مأمون پیوست. جبرئیل اندکی پس از ۲۱۳ق و به روایتی تردیدبرانگیز در ۲۱۵ق درگذشت.^{۳۹} جبرئیل در تاریخ پزشکی ایران در عصر اسلامی، مخصوصاً در جریانی که آنرا نهضت ترجمه و تألیف خوانده‌اند، نقش و اهمیتی بزرگ دارد. گفته‌اند هارون الرشید به پیشنهاد او کسانی را برای گردآوری و تهیه کتاب‌های پزشکی به بیزانس فرستاد. جبرئیل همچنین به تشویق مترجمان می‌پرداخت و از جمله حنین بن اسحاق جوان را مورد توجه و تجلیل قرار داد.^{۴۰} بنابر گزارش منابع، او چند کتاب تصنیف و تألیف کرده بود. *کناش*؛ رساله‌ای به نام *المطعم والمشرب*، که آنرا برای مأمون نوشت؛ *صفة البخور*، *الباه*، *ورم الخصى*، *مقالة فی العین* از آن جمله است.^{۴۱} جبرئیل در بغداد مجالس علمی تشکیل می‌داد و گاه با خود با ده تن از پزشکان به مباحثه در امور پزشکی می‌پرداخت.^{۴۲}

پسر او بختیشوع (وفات: ۲۵۶ق/۸۷۰م) هم از پزشکان دستگاه خلافت، از الواثق تا المستعین، بود و کارش فرود و فراز بسیار داشت. این بختیشوع هم در انجمن‌های

پزشکی شرکت می‌کرد و مسعودی گزارشی جذاب مشتمل بر قسمتی از بحث‌های یکی از این انجمن‌ها آورده است.^{۴۳} آنچه بعضی نویسندگان دربارهٔ ابزار و آلات شگفت‌انگیز از مخترعات بختیشوع آورده‌اند^{۴۴} افسانه‌آمیز است؛ اما بر اعجاب معاصرانش نسبت به هوش سرشار و ثروت کم‌مانند او دلالت دارد. بختیشوع هم به‌رغم حوادث خطیر که از سرگذراند، از تصنیف و تألیف غافل نماند. رساله‌ای در *حجامت به شیوهٔ پرسش و پاسخ؛ تدبیرالابدان* در پاسخ به مأمون؛ *نصایح‌الرهبان فی الادویة‌المركبة*؛ رساله‌ای به نام *الازمان والابدان*، و نیز *مخفیات‌الرموز فی الطب؛ و نبذة فی الطب* از آثار اوست.^{۴۵}

چند تن دیگر از پزشکان خاندان بختیشوع می‌شناسیم ولی دربارهٔ آنها اطلاع چندان در دست نداریم: یوحنا پسر بختیشوع، پزشک الموفق پسر المتوکل عباسی بود و گویا کتاب‌هایی از یونانی به سریانی ترجمه کرده، و رساله‌ای زیر عنوان *فیما یحتاج‌الیه‌الطیب من علم‌النجوم* نوشته بوده است.^{۴۶} بختیشوع پسر او هم از پزشکان ماهر و همکار سنان بن ثابت بود. ابو‌عیسی جبرئیل (دوم) نوادهٔ جبرئیل (اول) به دستگاه بویه‌یان عراق و فارس پیوست و در بیمارستان عضدی به خدمت پرداخت. چندی هم به ری نزد صاحب بن عباد رفت و همه جا محترم و مقبول بود. رسالهٔ *عصب‌العین* را برای عضدالدوله؛ و کتاب *کناش صغیر و مقالهٔ «الم‌الدماغ بمشارکة فم‌المعدة والحجاب الفاصل...»* دربارهٔ پردهٔ دیافراگم را به درخواست صاحب بن عباد نوشت. بار دوم که به بغداد بازگشت، کناشی دیگر نوشت و به صاحب بن عباد تقدیم کرد و آنرا به لقب او، *الکافی* نام نهاد.^{۴۷} ابوسعید عبیدالله، پسر این جبرئیل هم از پزشکان قرن ۵ق بود. او جملهٔ تصنیفات و تألیفات اعضاء خاندان خود را معرفی کرد^{۴۸} و خود آثاری چون *مناقب‌الاطبا؛ التواصل الی حفظ‌التناسل؛ الروضة‌الطبیة* (چاپ شده در ۱۹۲۷م)؛ *الخاص الی علم‌الخواص؛ طبایع‌الحيوان و خواصها و منافع اعضائها؛ الخواص مجرب‌المنافع* پدید آورد.^{۴۹}

غیر از خاندان بختیشوع، چند تن از پزشکان برجستهٔ ایرانی از جندی‌شاپور به بغداد رفتند و به فعالیت و تدریس و تربیت طبیب پرداختند. نخستین کس از اینان، یکی عیسی پسر شهلافا، و دیگر پزشکی از دیگر شاگردان جرجیس به نام ابراهیم است که هر دو همراه جرجیس به بغداد رفتند. ابن‌شهلافا همانجا ماند، و ابراهیم با استادش

به جندی‌شاپور بازگشت و چندی بعد باز به دستور جرجیس روانه بغداد شد.^{۵۰} دیگر کانکا (کنکه) یا منکه هندی است که گویا در جندی‌شاپور زندگی و تحصیل کرده بود. کانکا از نخستین مترجمان عصر اسلامی در بغداد بود و کتاب‌هایی از سنسکریت به پهلوی و عربی ترجمه کرد. از جمله کتاب *السموم اثر چاناکیا (شاناق)* است که آنرا برای برمکیان به پهلوی ترجمه کرد، و چندی بعد عباس بن سعید جوهری همان را برای مأمون عربی گردانید. در سال ۱۹۳۴م کتابی زیر عنوان {کتاب} *الشاناق فی السموم والتریاق* با ترجمه آلمانی به قلم و کوشش بنیتا اشتراوس^{۵۱} در برلین منتشر شد، که بخش اول آن همانی است که کانکا از سنسکریت به پهلوی ترجمه کرده بود. بخش دوم هم باید موقع ترجمه آن از پهلوی به عربی، از منابع یونانی به آن افزوده باشند.^{۵۲} کانکا همچنین کتابی به نام *سُسروتا (Susruta)* در منابع عربی: *سسرود* که در حکم دارونامه رایج در بیمارستان‌ها بوده است، برای یحیی برمکی ترجمه کرد. از دیگر آثار منسوب به او در پزشکی و داروشناسی باید از *اسرار الموالید، اسماء عقاقیر الهند* نام برد که به تعبیر ابن‌الندیم، تفسیر یعنی ترجمه بوده است.^{۵۳}

دیگر عیسی پسر چهار بخت، از شاگردان جرجیس و از پزشکان مورد اعتماد او بوده است. اما به‌رغم پیشنهاد استاد، از جندی‌شاپور بیرون نرفت. کتاب *قوی الادویة المفردة* از داروشناسی، از آثار اوست.^{۵۴} ماسویه (وفات: اواخر قرن ۲ق/۸م)، پدر یوحنا و میکاییل، یکی از معروف‌ترین چشم‌پزشکان عصر، در جندی‌شاپور تربیت شد و مدت‌ها مسئول داروخانه آنجا بود. چون به بغداد رفت به طبابت برخاست و مهارت نشان داد و شهرتی بزرگ یافت.^{۵۵} در همین دوره در منابع ما از دهشتک با عنوان رئیس بیمارستان جندی‌شاپور یاد شده است، اما اطلاعی از احوال او در دست نیست؛ چنان‌که از احوال ماسویه خوزی هم که مدتی بعد به تأسیس بیمارستان در بغداد برخاست^{۵۶}، چندان چیزی نمی‌دانیم.

ابوزکریا یوحنا (وفات: ۲۴۳ق/۸۵۷م) پسر ماسویه جندی‌شاپوری و برادرش میکاییل هردو از پزشکان نامدار و مترجمان چیره‌دست بغداد بودند. یوحنا شاگرد جبرئیل پسر بختیشوع بود و استاد به او علاقه تمام داشت و او را در بیمارستان بغداد به کار طبابت گمارد.^{۵۷} یوحنا از کسانی بود که به دستور هارون‌الرشید برای تهیه کتاب به شهرهای

بیزانس چون آنکارا و عموریه رفت^{۵۸}؛ و خلیفه سپس هم او را مأمور ترجمه و نظارت بر ترجمه آن کتاب‌ها کرد^{۵۹}. گفته‌اند مجالس علمی یوحنا در بغداد، بهترین انجمن‌ها در نوع خود بود. داستان‌های بسیار دربارهٔ مهارت او در تشخیص و معالجهٔ بیماری‌ها آورده‌اند^{۶۰}. یوحنا صاحب آثار بسیار، اعم از تصنیف و ترجمه، در طب است. از آن میان می‌توان به *الحمیات المشجر*، *ترکیب الادویة المسهله و اصلاحها*، *السموم و علاجها*، *الصداع و علله و اوجاعه*، *معرفة محنة الکحالین*، *دغل العین*، *المعدة*، و بسیاری آثار دیگر که برخی از آنها را بی سابقه شمرده‌اند^{۶۱}.

برادر او میکایل هم از پزشکان معتبر اواخر قرن ۲ق/۸م بود. گفته‌اند شیوه‌ای محتاطانه و سخت در تجویز داروها و غذاها و نوشیدنی‌ها داشت. به پزشکان یونانی سخت معتقد بود و به هیچ‌یک از پزشکانی که از صد سال پیشتر تا روزگار او طبابت کرده بودند، اعتقاد نداشت. باین همه بسیار مورد احترام پزشکان بغداد بود^{۶۲}.

دیگر از پزشکان مشهور جندی‌شاپور، سهل اهوازی معروف به کوسج (وفات: حدود ۲۱۸ق/۸۳۳م) است. او پدر شاپور بن سهل بود و با دانشمندان و پزشکان معروف چون یوحنا بن ماسویه و جبرئیل بن بختیشوع و زکریا طیفوری و بسیاری دیگر دوستی داشت و در مهارت در طبابت از آنها کمتر نبود^{۶۳}.

پسر او، شاپور بن سهل (وفات: ذیحجهٔ ۲۵۵/۸۶۹م) آخرین رئیس شناخته شدهٔ بیمارستان جندی‌شاپور است. در داروشناسی شهرتی بزرگ داشت. با آنکه المتوکل عباسی او را بسی محترم می‌داشت، اما شاپور از محیط بغداد دلزده شد و به جندی‌شاپور بازگشت و اثر بزرگ خود، *اقرابادین کبیر* را همانجا تصنیف کرد. این کتاب به زودی در سراسر جهان اسلام قبول عام یافت و حتی در اروپا تا قرن ۱۲م هم از شهرت بسیار برخوردار بود^{۶۴}. از دیگر آثار او باید به *الرد علی حنین فی کتابه فی الفرق بین الغذاء والدواء المسهل*، *قوی الاطعمه و منافعها*، *الابدال الادویة* اشاره کرد^{۶۵}.

جز اینها پزشکان معروف دیگر هم از جندی‌شاپور برخاسته‌اند که اطلاعی از زندگی و آثار آنها در دست نیست. از آن میان می‌توان به دهشتک، میکایل برادرزادهٔ او، و سرجیس شاگرد معروف جرجیس بن بختیشوع اشاره کرد^{۶۶}.

۲. آموزش و درمان

بخشی مهم از آموزش پزشکی در بیمارستان‌ها متمرکز بود که دانشجو به‌طور مستقیم با بیماران ارتباط داشت و به هدایت استاد، انواع بیماری‌ها و شیوه‌های تشخیص و معالجه را عملاً فرا می‌گرفت. بنابراین بیمارستان، به عنوان مهم‌ترین نهادی که در تاریخ پزشکی از اهمیت خاص برخوردار است، سزاوار بررسی بیشتر است.

الف - روزگار کهن

سازمان اداری و علمی بیمارستان‌های ایران در دوره اسلامی که البته براساس جندی‌شاپور نضج گرفت، و به جهان اسلام انتقال یافت، از جمله برجسته‌ترین تشکیلات مؤسسات عمومی در شرق اسلامی و به‌ویژه ایران به‌شمار می‌رود. درست است که غالباً افراد غیرحرفه‌ای نظارت عالی بر بیمارستان‌ها را بر عهده داشتند، ولی «ساعور»^{۶۷} یا «متولی» بیمارستان که در واقع مدیر داخلی آن بود، و چنین می‌نماید که در برخی جای‌ها مانند خوارزم «تیماردار» نام داشت^{۶۸}، البته پزشک بود و بر سایر پزشکان ریاست می‌کرد. بیمارستان‌های بزرگ در نظر نخست به دو بخش اصلی تقسیم می‌شدند: بخش بیماران سرپایی و بخش بیماران بستری. بیماران سرپایی پس از معاینه پزشک نسخه داروها را به داروخانه بیمارستان می‌بردند^{۶۹}. اما هر یک از بیمارانی که به تشخیص پزشک می‌بایست بستری می‌شدند، به بخش مربوط به بیماری خود منتقل می‌گشتند. این بخش‌ها مانند بیماری‌های داخلی، شکسته‌بندی، جراحی و چشم‌پزشکی^{۷۰}، هر یک به تناسب اهمیت بیماری و تعداد بیماران، چند پزشک و خدمتگزار داشت. غیر از پزشکان، عده‌ای کارگزار نیز با عناوین گوناگون مانند «وکیل»، «ناظر»، «خزانهدار» و «دربان» در بیمارستان‌ها خدمت می‌کردند^{۷۱}. جز اینها اشخاصی نظارت بر اموال موقوفه و مصرف این اموال را نیز به عهده داشتند^{۷۲}.

بیمارستان‌ها غالباً از طریق موقوفات فراوانی که در اختیار داشتند و بیشتر از سوی پدیدآورندگان آنها وقف می‌شد، یا اموالی که امیران و وزیران و ثروتمندان می‌بخشیدند، یا در وصیت‌نامه خویش سهمی برای آن مقرر می‌کردند اداره می‌شد. حقوق پزشکان و کارمندان و هزینه درمان و دارو و بستری بیماران و اطعام آنها نیز از همین رهگذر

تأمین می‌شد. بیمارستان معمولاً در پاکیزه‌ترین و پرآب‌ترین نقاط شهر بنا می‌گشت. بعضی از آنها غیر از بخش‌های متعدد درمانی، بخشی نیز ویژه سکونت پزشکان و دانشجویان داشت.^{۷۳} سکونت پزشکان در کنار بیمارستان یکی از پدیده‌های مهم در تاریخ بیمارستان‌ها است. بیمارستان گذشته از وظیفه درمان، عمده‌ترین مرکز آموزش پزشکی نیز به‌شمار می‌رفت و گواهینامه پزشکی به دانشجویان اعطا می‌کرد. این نکته که بسیاری از بیمارستان‌ها در جنب مدارس معتبر بنا می‌شد و گاه حتی مدارس، بیمارستان‌هایی ویژه خود داشتند، گذشته از آنکه مؤید مرکزیت بیمارستان در آموزش پزشکی بود، بیانگر این معنی است که پزشکی نظری تا چه اندازه با پزشکی تجربی و عملی رابطه تنگاتنگ داشته است. قطع نظر از بیمارستان‌های معروف و بزرگ، همه مدارس معتبر که دارای اوقاف خاص بود، بیمارستانی هم داشت و پزشکانی به‌طور موظف در آن به مداوای بیماران و آموزش دانشجویان مشغول بودند. این اصل تا روزگار اخیر هم جاری بود و حاج میرزا حسین خان سپهسالار بخشی از مدرسه ناصری را به بیمارستان اختصاص داد.^{۷۴}

دیگر از پدیده‌های جالب در تاریخ بیمارستان‌ها، وجود بیمارستان‌های متحرک یا «محمول» بود که به‌ویژه در ایام جنگ یا شیوع بیماری خدمات چشمگیری ارائه می‌داد. این بیمارستان‌ها، مرکب از پزشک، پرستار، داروخانه، آلات و ادوات پزشکی و جراحی، و حتی لباسی برای بیماران، بر روی چهارپایان حمل می‌شد^{۷۵} و پزشکان آن از لحاظ مقام با پزشکان بیمارستان‌های ثابت برابر بودند. این بیمارستان‌های سیار حتی به زندان‌ها هم سرکشی می‌کردند و گاهی فرمان‌هایی از سوی امیران صادر می‌شد و این بیمارستان‌ها را برای درمان همه طبقات مردم اعم از مسلمان و غیرمسلمان به نقاط دوردست می‌فرستادند.^{۷۶} تأسیس بیمارستان در ایران پس از اسلام اگرچه امری شایع بود، با این‌همه آگاهی ما از نخستین بیمارستان‌های ایران پس از اسلام، اندک، و تعیین تاریخ تأسیس آنها دشوار است. چه، این‌گونه مؤسسات که احتمالاً در آغاز کوچک بودند و به همین سبب مورد اعتناء واقع نشدند، سپس گسترش یافتند و اعتباری کسب کردند. چنان‌که برای بیمارستان مشهور ری که رازی یک‌چند ریاست آنرا برعهده داشت، و به استناد آثار و قراین تاریخی و جغرافیایی می‌توان آنرا بازمانده از روزگار پیش از

اسلام برشمرد^{۷۷}، تاریخی نمی‌توان تعیین کرد. گذشته از این بیمارستان، در زرنگ سیستان نیز بیمارستانی بود که عمرو بن لیث صفاری بازاری در کنار آن ساخت و درآمد آنرا وقف بیمارستان کرد^{۷۸}. به نظر می‌رسد که این دو از کهن‌ترین بیمارستان‌های ایران پس از اسلام بودند^{۷۹} که آگاهی اندکی از آنها در دست است. پس از آن از بیمارستان عضدی می‌توان یاد کرد که به دست عضدالدوله بویه پی‌افکنده شد و بخشی از مدرسه‌ای بزرگ را که پزشکی و نجوم و فلسفه و ریاضی در آن تدریس می‌شد تشکیل می‌داد و عضدالدوله املاک بسیاری بر آن وقف کرد. در همان روزگار، در اصفهان نیز بیمارستانی معتبر بود که ابن‌مندیویه اصفهانی از پزشکان معروف سده ۴/۱۰م در آن به طبابت اشتغال داشت^{۸۰}. شاید این بیمارستان نیز از آثار روزگار آل بویه بوده باشد^{۸۱}. در سده ۵/۱۱م نیز بیمارستان‌های متعددی در شهرهای ایران دایر بود که از پاره‌ای از آنها آگاهی‌هایی در دست است. ابوسعید نیشابوری معروف به خرگوشی (وفات: ۴۹۷ق/۱۰۱۶م) از فقیهان و زاهدان عصر بیمارستانی در نیشابور ساخت. شاید این بیمارستان همان باشد که خطیب سمرقندی در سال ۴۰۹ق/۱۰۱۸م که وارد نیشابور شد، در باغ آن سکنی گزید^{۸۲}.

خواجه نظام‌الملک طوسی وزیر پرآوازه سلجوقیان نیز بیمارستانی بزرگ در نیشابور ساخت^{۸۳} که گفته‌اند روزی هزار دینار در آنجا صدقه می‌داد^{۸۴}. ظاهراً این بیمارستان همان است که ابن‌بطوطه در سال ۷۳۳ق/۱۳۳۲م آنرا دیده است و از پزشک آن موسوم به صهیونی یاد کرده است^{۸۵}. در مرو نیز بیمارستانی بوده که عیسی بن ماسه در آنجا طبابت می‌کرده است^{۸۶}. در سده ۷/۱۳م در شیراز تختگاه اتابکان فارس، چند بیمارستان بزرگ و معتبر به دست دو تن از وزیران این خاندان ساخته شد. امیر مقرب‌الدین مسعود و امیر فخرالدین ابوبکر، وزیران ابوبکر بن سعد، هر یک در آن شهر بیمارستانی ساختند و اوقافی بر آن مقرر داشتند^{۸۷}. بیمارستان مظفری شیراز نیز در همین روزگار ساخته شد^{۸۸} و علامه قطب‌الدین شیرازی، طبیب و فیلسوف مشهور، ده سال در آنجا به مداوای بیماران مشغول بود^{۸۹}. در همین ایام، بیمارستان بزرگ صاحبی در یزد به نام خواجه شمس‌الدین محمد صاحب‌دیوان بنا گردید. شمس‌الدین محمد خود هر ساله کلیه مخارج پزشکان و بیماران را می‌پرداخت و بخشی از یک روستا را

وقف آنجا کرد.^{۹۰} در ترمذ نیز بیمارستانی با اوقاف مخصوص از سوی ابوالحسن محمد ابن حسن ماه بنا شد.^{۹۱} در فیروزآباد فارس هم بیمارستان معتبری بود که ابن بلخی از آن یاد کرده است.^{۹۲} همچنین از بیمارستانی در کرمان یاد شده است که قتلغ ترکان خاتون، ملکه معروف قراختایی کرمان و همسر قطب‌الدین محمد ساخت.^{۹۳} ولی بزرگ‌ترین بیمارستان ایران در سده‌های ۷ و ۸/ق ۱۳ و ۱۴م را رشیدالدین فضل‌الله همدانی، وزیر غازان خان بنا کرد. بیمارستانی که وی در تبریز برآورد شامل بخش‌های متعدد درمانی، داروخانه، مسکن پزشکان و کارمندان بود و در وقف‌نامه‌ای که برای آن نوشت، مقرر کرد که پزشکان بیمارستان در همانجا به آموزش پزشکی هم مشغول شوند.^{۹۴} این بیمارستان می‌بایست بسیار بزرگ بوده باشد که رشیدالدین فضل‌الله از فرزند خویش جلال‌الدین در آسیای صغیر خواست که پانصد من از داروهای مختلف برای آن ارسال دارد.^{۹۵} رشیدالدین در این بیمارستان که در منطقه ربع رشیدی واقع بود، پنجاه پزشک ماهر از همه کشورهای اسلامی گردآورد و برای هر یک از آنها دانشجویانی به دستگیری برگزید. مسکن پزشکان در محله صالحیه نزدیک بیمارستان واقع بود.^{۹۶} جزئیات موقوفات بیمارستان تبریز، همه در وقف‌نامه ربع رشیدی مضبوط است. رشیدالدین همچنین بیمارستان اتابکی شیراز را که در حال تباهی بود دوباره دایر ساخت و محمود بن الیاس شیرازی پزشک را به نظارت بر آنجا گمارد.^{۹۷} و نیز بیمارستان همدان را دوباره به فعالیت واداشت.^{۹۸}

به‌رغم این کوشش‌های گسترده، به‌نظر می‌رسد که از آن پس اندک اندک اوضاع بیمارستان‌ها سیر نزولی پیموده است. با آنکه تیمور فرمان داده بود که در همه شهرهای زیر فرمان او می‌بایست لااقل یک بیمارستان دایر باشد^{۹۹}، ولی ویرانی این مؤسسات آغاز شده بود و حتی در روزگار صفویان نیز نتوانست جایگاه دیرین خود را بازیابد. تا آنجا که به گفته رافائل دومان^{۱۰۰} هرچند در هر شهر بزرگی یک یا دو بیمارستان دایر بود، مردم از آنها رویگردان بودند و حتی دارالموتشان می‌خواندند.^{۱۰۱} کشمکش‌های سیاسی و نظامی داخلی و خارجی در اواخر صفویان که تا روزگار قاجار به طول انجامید، یکسره باعث ویرانی بیمارستان‌های ایران و به یغما رفتن موقوفات وسیع و گرانبه‌ای آن شد. فقط از روزگار فتحعلی شاه قاجار به بعد اندک توجهی از سوی دولت و مردم ابراز گشت

و بیمارستان‌های انگشت‌شماری در گوشه و کنار به همان سبک قدیم پدید آمد که البته هیچ‌گاه از نظر سازمان اداری و درمانی با بیمارستان‌های بزرگ و معتبر سده‌های پیشین قابل مقایسه نبود. غیر از بیمارستانی که فتحعلی شاه در تهران بنا کرد و بعدها به هنگام بنای خیابان بوذرجمهری^{۱۰۲} ویران شد، در روزگار ناصرالدین شاه نیز حاج میرزا حسین خان مشیرالدوله سپهسالار اعظم، در وقف‌نامه ساختمان مدرسهٔ ناصری که سپس به سپهسالار معروف شد، قسمتی از ساختمان را به بیمارستان اختصاص داد^{۱۰۳}. از آن پس تا تأسیس نخستین بیمارستان ایرانی به سبک جدید در تهران، اطلاعی از برپایی بیمارستان در ایران، به استثنای بیمارستان‌های میسیونری و خارجی در دست نیست.

ب - عصر جدید

به روزگاری که بیمارستان‌های ایرانی روبه انقراض می‌نهادند، برخی از دولت‌های اروپایی که در پی بسط نفوذ خود در سواحل خلیج فارس و اقیانوس هند بودند، به‌طور مستقیم یا به وسیلهٔ شرکت‌های بازرگانی و خدماتی و هیأت‌های مذهبی وابسته به خود، بیمارستان‌هایی در شهرها و سواحل ایرانی پی‌افکندند. این بیمارستان‌ها را که در آغاز کوچک بودند و از سوی ساکنان محلی با استقبال چندانی روبه‌رو نشدند، باید سرآغاز ورود طب اروپایی - هر چند محدود - به ایران دانست. آشکار است که مدیریت این مراکز درمانی در دست پدیدآوردگان آنها بود و غالباً هزینه‌های آنها نیز همان‌ها تأمین می‌کردند. این معنی تا چندی پس از تأسیس نخستین بیمارستان ایرانی به سبک جدید که به تدریج منجر به تأسیس بیمارستان‌های متعددی در شهرهای ایران شد ادامه داشت. در سال ۱۲۸۴ش/۱۹۰۵م که نخستین «مجلس حفظ‌الصحة» دولتی در تهران تشکیل شد و نظام‌نامه‌ای مبنی بر تأسیس قرنطینه‌های مرزی، اجرای عمل آبله‌کوبی، ایجاد بیمارستان ویژهٔ زنان و کودکان برای آن نوشته شد^{۱۰۴}، مدیریت پاره‌ای از بیمارستان‌ها به دولت ایران منتقل گشت. با تأسیس دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه تهران، برخی از بیمارستان‌ها برای آموزش پزشکی در اختیار این دانشکده قرار گرفت. در سال ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م وزارت بهداری تأسیس شد و نظارت بر کلیهٔ

قرنطینه‌های مرزی را در دست گرفت. همچنین دانشکده‌های پزشکی متعددی که در ایران پدید آمد، خود به تأسیس بیمارستان‌هایی دست زدند. این بیمارستان‌ها از نظر علمی و پژوهشی زیر نظر دانشکدهٔ مربوطه اداره می‌شد. در نیم قرن اخیر بخش خصوصی هم در تأسیس بیمارستان به سرمایه‌گذاری پرداخت و مراکز درمانی متعددی در شهرهای ایران تأسیس کرد.

به نظر می‌رسد که گذشته از بیمارستان‌های میسیونری، نخستین بیمارستان‌های نوین در ایران، دو بیمارستان زیبا و پاکیزه‌ای بود که جان فرایر^{۱۰۵} پزشک کمپانی هند شرقی در اواخر روزگار صفویان به سال ۱۶۷۷م آنها را در دهکدهٔ کوچکی نزدیک بندر گمبرون دیده است. یکی از این دو بیمارستان را آلمانی‌ها و دیگری را یک بانکدار هندی در خدمت کمپانی هند شرقی تأسیس کرده بودند^{۱۰۶}. این کمپانی که در راه تسلط بر هندوستان و سواحل خلیج فارس به سرعت از رقبای خویش پیشی می‌گرفت، در بسیاری از بنادر مهم خلیج فارس قرنطینه‌ها و بیمارستان‌هایی تأسیس کرد. چنان‌که حدود سال ۱۷۲۷م بیمارستان کوچکی در گمبرون گشود که ریاست آنرا دکتر فوربز^{۱۰۷} به عهده داشت. چنین می‌نماید که بیمارستان بصره یکی از مهم‌ترین مراکز درمانی کمپانی بود که پس از تصمیم کریم خان زند مبنی بر یورش به آنجا، به بوشهر منتقل شد^{۱۰۸}. سپس که دولت انگلستان رسماً به جای کمپانی نفوذ خود را در منطقه گسترش داد، نمایندگی‌های سیاسی این کشور، ادارهٔ بیمارستان‌ها را به عهده گرفتند. نیز در اواخر قرن ۱۸م، «نماینده‌ی مقیم» دولت انگلستان در بوشهر بیمارستانی تأسیس کرد. شرکت تلگراف هند - اروپایی^{۱۰۹} که در دست انگلیس بود نیز در تعدادی از سواحل خلیج فارس، درمانگاه و داروخانه ساخت. قرنطینه‌های مرزی انگلستان در بنادر ایران نیز از جمله مراکز درمانی قابل ذکر در اوایل تأسیس بیمارستان‌های نوین در ایران به شمار می‌روند. این قرنطینه‌ها در بنادری که اصولاً دارای بیمارستان و پزشک نبود خدماتی مهم ارائه داد و در کنار وظایف خویش به مداوای بیماران محلی و به‌ویژه بینوایان می‌پرداخت^{۱۱۰}.

روس‌ها نیز که در سواحل شمالی کشور در تکاپوی ایجاد منطقهٔ نفوذ بودند، نخستین بیمارستان را به سال ۱۲۲۸ش/۱۸۴۹م برای ملوانان خویش تأسیس کردند

و امتیاز ایجاد بیمارستان دیگری را در استرآباد به دست آوردند^{۱۱۱}. با این همه تأسیس این گونه بیمارستان‌ها موجب گسترش آن در ایران نشد. حتی با آنکه در روزگار فتحعلی شاه قاجار، پزشک هیأت ژنرال گاردان فرانسوی نیز در پایتخت درمانگاهی تأسیس کرد^{۱۱۲}، ولی تأسیس رسمی بیمارستان‌های جدید در ایران به روزگار ناصرالدین شاه آغاز شد.

در سال ۱۲۸۶ق/۱۸۶۹م نخستین بیمارستان ایرانی به سبک جدید در تهران ساخته شد. این بیمارستان به دستور حسین خان سپهسالار (مشیرالدوله) که ناظم‌الاطبای نفیسی را مأمور بنای آن کرد ساخته شد^{۱۱۳}. ناظم‌الاطبا این بیمارستان را، که ظرفیت چهارصد بیمار داشت، همراه با منزل پزشکان در خیابانی خارج از شهر، که سپس به خیابان مریضخانه نامبردار شد، برآورد^{۱۱۴}. همو در مشهد نیز به دستور سپهسالار بیمارستانی به سبک جدید ساخت که به دارالشفای موسوم شد^{۱۱۵} و تا مدت‌ها یگانه بیمارستان مشهد بود^{۱۱۶}. گفته‌اند بیمارستان تهران که به مساعدت آلمان‌ها تأسیس شد، نخست برای ارتش بنا گشت و تحت سرپرستی دکتر پولاک و دکتر شلیمر قرار گرفت. این بیمارستان که سپس به «دولتی» و «شاهنشاهی» موسوم گشت، مدتی بعد به چنان وضعی دچار شد که آنرا «گورستان زنده‌ها» نامیدند. مریضخانه دولتی دوازده سال پس از تأسیس در اختیار افراد کشوری قرار گرفت و بیمارستان دیگری برای ارتش ساخته شد. چندی بعد مظفرالدین شاه از ایلبرگ^{۱۱۷}، پزشک سفارت آلمان، خواست که بیمارستان را تجدید سازمان کند. بیمارستان دولتی زیر نظر این پزشک توسعه یافت و وی همچنان در آنجا مشغول به کار بود تا در نوامبر ۱۹۱۵ که هیأت‌های نمایندگی دول متحد تهران را ترک کردند، ایلبرگ هم از ایران رفت و ریاست بیمارستان به دکتر لقمان‌الدوله پزشک شاه واگذار شد^{۱۱۸}. اما اوضاع این بیمارستان به دلیل شعله‌ور شدن جنگ جهانی اول و باز نهادن اجازه استفاده بخشی از آن به روس‌ها دستخوش پریشانی شد، تا آنکه در سال ۱۹۱۹م دو دولت ایران و انگلستان توافق کردند که دولت اخیر دو پزشک به بیمارستان اعزام کند و آنرا از کمک‌های مالی خود بهره‌مند سازد. براساس این توافق، دکتر نلیگان^{۱۱۹} پزشک سفارت انگلستان، و دکتر اسکات^{۱۲۰} رئیس بخش پزشکی اداره تلگراف هند و اروپایی و سه پزشک ایرانی به نام‌های دکتر

لسان شمس معروف به لسان الحکما، دکتر میرزا محمد خان علایی، و دکتر موسی خان، به عنوان نخستین پزشکان آنجا زیر نظارت دکتر لقمان الدوله مشغول به کار شدند.^{۱۲۱} این بیمارستان به زودی به بیمارستان «انگلیسی» معروف شد.

در سال ۱۳۰۱ش/۱۹۲۲م که اوضاع سیاسی بر ضدانگلستان و نفوذ آن در ایران جریان داشت، دولت انگلستان از کمک مالی به بیمارستان سرباز زد و از شرکت نفت ایران و انگلیس خواست که نگهداری آنرا به عهده گیرد. شرکت نفت پذیرفت به آن شرط که رابطه بیمارستان با انگلستان قطع نشود. دولت ایران در پی بروز احساسات ضدانگلیسی مردم، این تقاضا را نپذیرفت، اما قبول کرد که شرکت نفت در صورت تمایل بتواند بدون اطلاع قبلی کمک خود را قطع کند. شرکت نفت هم پذیرفت و بیمارستان زیر نظر پزشکان انگلیسی و ایرانی به کار ادامه داد.^{۱۲۲} با این همه بیمارستان مذکور، که به سال ۱۳۱۹ش/۱۹۴۱م به «بوعلی سینا» نامبردار شد^{۱۲۳}، به تدریج از دست پزشکان انگلیسی خارج شد و ایرانیان خود اداره آنرا به عهده گرفتند. بیمارستان بوعلی سینا (که به غلط به «سینا» مشهور شده) هم اکنون یکی از بزرگترین و معتبرترین بیمارستانهای دولتی ایران است که تحت نظارت دانشگاه علوم پزشکی تهران اداره می شود.

پس از تأسیس بیمارستان دولتی، در سایر شهرهای ایران و نیز به تدریج بیمارستانهای جدید به کمک پزشکان بیگانه یا توسط ایرانیان تأسیس شد. چنان که در سال ۱۲۹۵ش/۱۹۱۶م علاوه بر بیمارستان وابسته به هیأت نمایندگی انگلستان در بوشهر، بیمارستانی جدید با کمک مالی بازرگانان محلی تأسیس شد و زیر نظر پزشکی انگلیسی شروع به کار کرد و اداره آنرا کمیته ای مرکب از دو ایرانی و دو انگلیسی بر عهده گرفتند.^{۱۲۴} در مشهد نیز بیمارستان شاهرضا به مساعدت آلمانها تأسیس شد. در تهران دکتر لقمان الملک که رئیس «مجلس حفظ الصحة» و سپس «اداره کل صحیه» بود، در سال ۱۲۹۹-۱۳۰۰ش/۱۹۲۰-۱۹۲۱م پس از تأسیس بنگاه پاستور ایران، بیمارستان وزیری را بنا کرد و بر اساس آمار دولتی سال ۱۳۰۱ش/۱۹۲۲م، تعداد بیمارستانهای تهران به ۸ واحد رسید.^{۱۲۵} وی همچنین بیمارستانها و قرنطینههای بنا در جنوب کشور را، که تا سال ۱۳۰۷ش/۱۹۲۸م انگلیسیان اداره می کردند و در

این سال به دولت ایران واگذار گردید، اصلاح کرد و توسعه داد و کشتی مخصوصی به نام ابن سینا برای امور بهداشتی و قرنطینه‌ای خلیج فارس و ضد عفونی کشتی‌هایی که وارد به آب‌های ایران می‌شدند خرید^{۱۲۶}.

همچنان که از دیرباز در ایران مرسوم بود، ثروتمندان نیز در امر تأسیس بیمارستان‌های جدید در ایران پیش قدم شدند. حاج سید رضا فیروزآبادی در سال ۱۳۱۵ش/۱۹۳۶م بیمارستانی بزرگ در شهر ری بنا کرد که به نام خود وی موسوم گشت و از جمله بیمارستان‌های مجهز و معتبر ایران به شمار می‌رفت. حاج محمد حسین نمازی نیز بیمارستانی بزرگ در شیراز بنا کرد^{۱۲۷}. در سال ۱۳۲۸ش/۱۹۴۹م، بازرگانان تهران، بیمارستانی به نام «بازرگانان» تأسیس کردند. همچنین در سال ۱۳۳۱ش/۱۹۵۲م از خیرات حاج ابوالقاسم مفرح بیمارستان مفرح در تهران بنا شد و طی وقف‌نامه‌ای اداره آن به وزارت بهداری واگذار گشت.

فعالیت دولت ایران، خاصه پس از تأسیس وزارت بهداری، برای تأسیس بیمارستان‌های جدید در ایران رو به فزونی نهاد. در سال ۱۳۱۸ش/۱۹۳۹م بیمارستانی ویژه مسلولان در یکی از ساختمان‌های قدیمی در شاه‌آباد شمیران تأسیس شد. این بیمارستان سپس توسعه یافت و نخستین ساختمان بزرگ آن در سال ۱۳۲۴ش/۱۹۴۵م افتتاح گردید^{۱۲۸}. در سال ۱۳۲۱ش/۱۹۴۲م این وزارتخانه، بیمارستان‌های فارابی (نک: چشم‌پزشکی)، نجات و شفا را که از بزرگ‌ترین بیمارستان‌های ایران به شمار می‌رفتند تأسیس کرد. در سال ۱۳۲۵ش/۱۹۴۶م در امانیه تهران بیمارستان دیگری ویژه مسلولان بنا گشت و در سال ۱۳۳۷ش/۱۹۵۸م توسعه یافت. بیمارستان شیر و خورشید سرخ ایران نیز در سال ۱۳۲۹ش/۱۹۵۰م در جنوب تهران تأسیس شد. در سال ۱۳۳۰ش انستیتو سرطان‌شناسی، با همکاری دانشگاه تهران و سازمان شیر و خورشید سرخ در تهران تأسیس شد که سپس به صورت بیمارستانی مجهز برای بیماران سرطانی درآمد^{۱۲۹}. همچنین از سال ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م به این سوی در شیراز و مشهد و اصفهان و کرمان و یزد و تبریز و اورمیه و رشت و ساری و شهرهای دیگر ایران بیمارستان‌های عمومی و تخصصی به همت وزارت بهداری یا دانشکده پزشکی تأسیس شد. چندان که امروز شهرهای کوچک و بزرگ ایران به تناسب جمعیت و موقعیت جغرافیایی و

اقتصادی، بیمارستان‌های مجهز و متعدد با درمانگاه‌ها و پلی کلینیک‌های وابسته به آن بیمارستان‌ها یا مستقل از آنها، اما همگی تابع قانون تأسیس و اداره مؤسسات درمانی، مشغول به کار هستند.

ج - بیمارستان‌های میسیونری

بیمارستان‌هایی که در آغاز ورود طب نوین به وسیله بیگانگان در ایران تأسیس شد، نسبت به سایر بیمارستان‌هایی که هیأت‌های مذهبی و میسیونری در ایران بنا کردند و خود اداره آنرا به عهده گرفتند از عمر کوتاه‌تری برخوردار بود. نخستین بیمارستان میسیونری در ایران، قبل از اشغال هرمز به وسیله نیروهای مشترک ایرانی - انگلیسی در سال ۱۶۲۲م، به دست پرتغالی‌ها در آن جزیره ساخته شد. این بیمارستان که به میسری کوردیا^{۱۳۰} نامبردار بود و تحت نظر راهبان فرقه آگوستین اداره می‌شد، خدمات خیریه و عام‌المنفعه بسیار انجام داد^{۱۳۱}. غیر از میسیون پرتغالی‌ها، از میسیون‌های آمریکایی و انگلیسی و روسی و فرانسوی که به ترتیب بیمارستان‌هایی در ایران پدید آوردند باید یاد کرد.

میسون آمریکایی

فعالیت این میسیون در ایران، با ورود دکتر گرانت^{۱۳۲} در سال ۱۸۳۵م به اورمیه آغاز شد. ولی به نظر می‌رسد که میسیون مذکور تا سال ۱۸۸۲م بیمارستانی تأسیس نکرد. در این سال دکتر جوزوف کوچران^{۱۳۳} بیمارستانی به نام وست منیستر^{۱۳۴} در آن شهر پی‌افکند و در همانجا به آموزش پزشکی پرداخت^{۱۳۵}. در سال ۱۹۳۱م، همین میسیون به یادبود پزشک مذکور بیمارستان دیگری در همانجا بنا نهاد^{۱۳۶}. در سال ۱۸۸۱م دکتر تورنس^{۱۳۷} دست به فعالیت‌های گسترده‌تر زد و چند سال بعد خانم دکتر مری اسمیت^{۱۳۸} به او پیوست^{۱۳۹}. در سال ۱۸۹۳م بیمارستانی که مرکز آموزش پزشکی هم بود افتتاح شد و تا سال ۱۹۴۱م به کار ادامه داد. در این سال به علت بروز جنگ و کمبود پزشک به تعطیل گرایید^{۱۴۰}، ولی مدتی بعد مجدداً فعالیت خود را آغاز کرد و تا اواخر سال ۱۳۵۷ش همچنان فعال بود. میسیون آمریکایی همچنین در سال

۱۹۰۳م به وسیلهٔ دکتر فانک^{۱۴۱} در همدان بیمارستانی بنا نهاد که در سال ۱۹۱۶م توسعه یافت. در سال ۱۹۱۳م در تبریز به وسیلهٔ دکتر لیم^{۱۴۲}، و در سال ۱۹۲۳م در رشت به وسیلهٔ دکتر فریم^{۱۴۳} نیز بیمارستان‌هایی تأسیس شد. میسیون آمریکایی اقدامات پزشکی خود را در کرمانشاه از طریق دکتر بلانش ویلسون استد^{۱۴۴} در سال ۱۹۰۵م آغاز کرد و در سال ۱۹۱۲م درمانگاهی عمومی، و در ۱۹۲۳م بیمارستان کوچکی بنیاد ساخت. آخرین شهری که میسیون مذکور به فعالیت در آنجا پرداخت، مشهد بود. در سال ۱۹۱۶م دکتر کوک^{۱۴۵} بیمارستانی در آنجا پی افکند. در سال‌های اخیر نیز کلینیک هوپ^{۱۴۶} در تهران، و کلینیک گود شفرد^{۱۴۷} در رشت برای مستمندان تأسیس شد. این میسیون همچنین در تأسیس جدامخانهٔ مشهد و تبریز فعالیت داشت^{۱۴۸}.

میسیون انگلیسی

این میسیون وابسته به «انجمن مبلغان مسیحی لندن» فعالیت‌های پزشکی خود را به سبب توجه دولت انگلستان به جنوب ایران، در این منطقه از کشور گسترده و در شهرها و مناطقی که خدمات نوین پزشکی وجود نداشت کار خود را آغاز کرد. بیمارستان‌های ویژهٔ مردان و زنان که این میسیون به‌طور جداگانه در اصفهان و کرمان و یزد و شیراز بنا کرد، نخستین بیمارستان‌های آن شهرها بود. نخستین بیمارستان میسیونری اصفهان در جلفا، محل آرامنهٔ آن شهر، تأسیس شد و به سال ۱۸۹۴م با ورود دکتر کار^{۱۴۹} به این بیمارستان، دورهٔ جدیدی در فعالیت آن پدیدار گشت^{۱۵۰}. همچنین دو درمانگاه در دو منطقهٔ اصفهان به دست خانم ماری برد^{۱۵۱} تأسیس شد ولی به‌زودی به فعالیت آن خاتمه دادند^{۱۵۲}. پس از تأسیس مرکز مبلغان مسیحی در جلفای اصفهان، اعضای میسیون در محوطهٔ وسیع انجمن به سال ۱۸۹۶م بیمارستان و داروخانه‌ای بنیاد ساختند. سپس نیز بیمارستانی برای زنان تحت سرپرستی خانم امیلینا استوارت^{۱۵۳} تأسیس کردند. از آن پس گروه‌هایی از این میسیون به مسافرت‌هایی دست زدند و در سال ۱۸۹۸م در یزد، و در سال ۱۹۰۱م در کرمان، بیمارستان‌هایی ساختند؛ و در ۱۹۲۴م در شیراز، به سرمایهٔ حاج محمدحسین نمازی، زایشگاهی، که سپس به

بیمارستانی بزرگ تبدیل شد، بنیاد کردند. این بیمارستان با همکاری اداره تلگراف هند - اروپایی و خانم امیلینا استوارت و خانم توماس^{۱۵۴} بنیاد شد. با این همه به نظر می‌رسد که این بیمارستان‌ها در آغاز از سوی مردم بومی با استقبال روبه‌رو نشد. حتی مردم اصفهان اجازه ندادند که این میسیون، بیمارستانی در محلات مسلمان‌نشین شهر تأسیس کند. تا سرانجام در سال ۱۹۰۲م دکتر کار درمانگاهی در شهر بنا کرد، و تاجر ثروتمندی نیز یک قطعه زمینی بزرگ برای ساختن بیمارستان زنان و مردان اختصاص داد و اعطا کرد^{۱۵۵}. در این بیمارستان‌ها دانشجویان به آموختن پزشکی می‌پرداختند و سپس نیز دولت ایران به استادان آنها اجازه داد که پروانه پزشکی صادر کنند. دولت ایران حتی در سال ۱۹۱۴م از بودجه دولتی، سهمی در اختیار بیمارستان اصفهان گذاشت^{۱۵۶}.

میسیون ادونتیست‌های روز هفتم^{۱۵۷} نیز در ایران به فعالیت در این زمینه پرداختند. در آغاز دهه سوم قرن ۲۰م دکتر هارگریوز^{۱۵۸} انگلیسی در تبریز کلینیکی تأسیس کرد که تا سال ۱۹۲۸م دایر بود. در این سال دکتر ارزاو^{۱۵۹} نیز در اراک بیمارستانی بنیاد ساخت. این میسیون همچنین در تهران و اصفهان نیز کلینیک‌هایی تأسیس کرد^{۱۶۰}.

میسیون ارتدکس روسیه

این میسیون فعالیت چندانی در زمینه تأسیس بیمارستان در ایران نداشت. فقط چندی پس از اشغال اورمیه به دست روس‌ها در اوایل جنگ جهانی اول، به کوشش نیکتین کنسول روسیه تزاری، هیأتی برای مبارزه با وبای سال ۱۹۱۵م وارد شهر شدند و رئیس آن دکتر کاش^{۱۶۱} بیمارستانی در آنجا بنیاد ساخت. این بیمارستان تنها مؤسسه‌ای بود که از سوی میسیون ارتدکس پشتیبانی می‌شد.

میسیون فرانسوی

فعالیت این میسیون به وسیله «خواهران نیکوکار»^{۱۶۲} از سال ۱۹۲۵م که درمانگاهی در اورمیه تأسیس کردند، آغاز شد. سپس در سال ۱۹۳۵م درمانگاهی در اصفهان بنا کردند و در تهران در جنب مدرسه ژاندارک، مراکز درمانی پدید آوردند. خواهران نیکوکار

در بیمارستان‌های دولتی شهرهای ایران نیز به فعالیت پزشکی و خیریه می‌پرداختند^{۱۶۳}. نیز در اوایل دهه ۱۹۶۰م به ساخت بیمارستانی بزرگ به نام حضرت فاطمه در تهران شروع کردند که هم اکنون مشغول به کار است^{۱۶۴}.

بیمارستان شوروی

این بیمارستان در سال ۱۳۱۲ش/۱۹۳۴م کار خود را در تهران آغاز کرد و تا سال ۱۹۳۸م به فعالیت ادامه داد. پس از آن تعطیل شد تا در سال ۱۹۴۳م به درخواست دولت ایران مجدداً گشوده شد. در سال ۱۹۴۷م این بیمارستان تحت اختیار اتحادیه انجمن‌های صلیب سرخ و هلال احمر اتحاد شوروی قرار گرفت و سرانجام در سال ۱۳۶۲ش/۱۹۸۳م به دانشگاه تهران واگذار شد. بیمارستان شوروی پس از شروع فعالیت مجدد خود در سال ۱۹۴۳م، شعبه‌هایی در تبریز و اورمیه و مشهد و رشت گشود^{۱۶۵}.

بعد از بحث درباره فعالیت‌های عمومی در عرصه پزشکی و مراکز و شیوه‌های بهداشتی و درمانی، به ضروری می‌نماید که دو رشته از مهم‌ترین رشته‌های تخصصی طب در ایران عصر اسلامی، با اشاره‌ای به پیشینه آن به روزگار پیش از اسلام، بیشتر مورد بحث قرار گیرد.

۳. چشم‌پزشکی

از مهم‌ترین شاخه‌های علوم پزشکی، مشتمل بر مباحثی چون تحقیق در ساختمان و تشریح و کارکرد اجزاء و طبقات چشم، بهداشت، اسباب و نشانه‌شناسی و علل بروز بیماری‌ها، انواع معالجات، و داروهای چشم است^{۱۶۶}. چشم‌پزشکی در ایران در هر دو زمینه نظری و عملی پیشرفت بسیار داشت و چشم‌پزشکانی نامدار در آن اعصار برخاستند و آثاری گرانبها در این علم پدید آوردند.

اطلاعات ما درباره چشم‌پزشکی در ایران و قلمرو اسلام تا اواخر سده ۲ق مختصر و البته پراکنده است. اما از قراین و شواهد معتبر دانسته می‌شود که درمان و جراحی چشم در ایران پیش از اسلام هم، نوعی تخصص محسوب می‌شده است^{۱۶۷}. چه ماسویه

پدر یوحنا از جندیشاپور به بغداد رفت تا به مداوای چشم فضل بن ربیع و غلام او بپردازد^{۱۶۸}. پسر او یوحنا، صاحب کتاب *دغل العین*، و همچنین حنین بن اسحاق چشم پزشک ماهر، صاحب کتاب *العشر مقالات فی العین و علاج امراض العین بالحدید* در جراحی چشم، و چندین رساله دیگر در همین زمینه^{۱۶۹} از جندیشاپور به شمار می‌آمدند^{۱۷۰} و البته از همین آثار پیداست که این رشته از دانش پزشکی در جندیشاپور و میان جندیشاپوریان رواج داشته است^{۱۷۱}.

درباره مراکز و کیفیت آموزش چشم‌پزشکی اطلاعاتی اندک در دست است، اما از آنجا که در بیمارستان‌های بزرگ و بعضی بیمارستان‌های کوچک، بخش چشم‌پزشکی وجود داشته است، یا لاقلاً چشم‌پزشکانی در آنجا به خدمت مشغول بوده‌اند؛ و می‌دانیم که بیمارستان‌ها علاوه ارائه خدمات درمانی و بهداشتی، مراکز اصلی آموزش پزشکی نیز به شمار می‌رفتند و بیمارستان‌های متعدد در شرق و غرب جهان اسلام به داشتن چنین مدارسی شهرت داشتند^{۱۷۲} می‌توان گفت که چشم‌پزشکی هم به اقرب احتمال از مباحث و فنون پزشکی بوده است که در بیمارستان‌ها، به طالبان آن تعلیم داده می‌شده است.

الف - منابع چشم‌پزشکی

منابع مکتوب درباره چشم‌پزشکی، به شرحی که خواهد آمد، بر چهار دسته قابل تقسیم است. نخست منابع و آثار بزرگ پزشکی عمومی که بخش‌هایی از آن به چشم پزشکی اختصاص یافته است؛ دوم منابع مخصوص چشم‌پزشکی که به قلم چشم‌پزشکان بزرگ چون حنین بن اسحاق و علی بن عیسی الکحال و موصلی و دیگران نوشته شده است و مهم‌ترین منابع در این موضوع به‌شمار می‌روند. سوم منابع مربوط به جراحی که کم‌وبیش درباره جراحی‌های چشم هم سخن رانده‌اند؛ و چهارم آثار مربوط به داروشناسی عمومی، و داروشناسی‌های مخصوص چشم. البته تعداد آثار پزشکی عمومی و داروشناسی بسیار است و در اینجا برای نمونه به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود. معلوم است که طی بررسی این منابع، آثار مخصوص چشم‌پزشکی بیشتر مورد توجه قرار گیرد و به تفصیل بیشتر وصف شود. بعضی از این کتاب‌ها اکنون در دست

نیست و ذکر آنها در اینجا برای اطلاع از روند تحولات چشم‌پزشکی است:

کتاب *دغل‌العین* از یوحنا بن ماسویه (وفات: ۲۴۲ یا ۲۴۳ق) را باید از کهن‌ترین آثار شناخته شده و مستقل در این رشته به‌شمار آورد. این رساله پر از اصطلاحات طبی یونانی و فارسی و سریانی بوده است و به عقیده مایرهوف^{۱۷۳} تردید نیست که فقرات مجعولی هم به آن افزوده شده است. این کتاب در ۴۷ فصل تدوین شده است که بخشی بزرگ از آن به آسیب‌شناسی بیماری‌های چشم اختصاص یافته است و بقیه کتاب درباره علائم بیماری‌ها و معالجات آنهاست^{۱۷۴}. مایرهوف اشاره کرده است که دو نسخه کامل از این اثر، یکی در کتابخانه تیمور پاشا در قاهره؛ و دیگری در لنینگراد مضبوط است^{۱۷۵}.

رساله دیگری به نام *معرفة محنة الکحالین* هم به ابن‌ماسویه نسبت داده شده است، که مایرهوف^{۱۷۶} انتساب آنرا، به سبب اشتغال بر اصطلاحاتی که به دوران متأخرتر به کار می‌رفته است، درست نمی‌داند.

کتاب بسیار مهم *العشر مقالات فی‌العین* حنین بن اسحاق (وفات: ۲۶۴ق) از مهم‌ترین آثار تخصصی چشم‌پزشکی به روش علمی به‌شمار می‌رود. این کتاب، چنان که از نامش برمی‌آید، مشتمل بر ده مقاله است. نخستین مقاله درباره طبیعت و تشریح و ترکیب چشم است. در مقاله دوم به وصف مخ، و در مقاله سوم که مفصل است به بررسی عصب بینایی و چگونگی ابصار، در مقاله چهارم به ترتیب بیماری‌ها و علامات آنها پرداخته است. مقاله پنجم را به علل و اسباب بروز بیماری‌های چشم اختصاص داده است، و در مقاله ششم از بیماری‌های عارض بر پلک و طبقه ملتحمه سخن رانده است. مقالات هفتم و هشتم مخصوص اوصاف و کنش‌های داروهای مفرد است. مقاله نهم مشتمل بر بحث درباره درمان امراض چشم است، و سرانجام مقاله دهم را به داروهای مرکب مخصوص بیماری‌های چشم اختصاص داده است^{۱۷۷}.

کتاب *المسائل فی‌العین* از همو، خلاصه ۶ مقاله از کتاب سابق و مشتمل بر تشریح چشم و وصف وظایف اجزاء و پاتولوژی چشم است، اما متعرض معالجات نشده است. این اثر چون به صورت پرسش و پاسخ تدوین شده است، فوایدی خاص برای دانشجویان چشم‌پزشکی داشته است. گویا به همین سبب، با آنکه ابن‌ابی‌اصیبعه تصریح کرده است

که حنین این کتاب را برای دو پسرش داوود و اسحاق نوشته است^{۱۷۸}، مایرهوف حدس زده است که حنین آنرا به درخواست یکی از شاگردانش تصنیف کرده است^{۱۷۹}.

حبیش بن اعسم، خواهرزاده حنین، هم کتاب یا رساله‌ای داشته است به نام تعریف *امراض العین* که ظاهراً در سده ۷ ق موجود بوده است و ابوالمحاسن حلبی در کتاب *الکافی* خود از آن استفاده کرده بوده است^{۱۸۰}.

ابن‌الندیم رساله‌های دیگری هم از حنین درباره چشم و چشم‌پزشکی و داروهای مخصوص آن نام برده است؛ مانند علاج (مداواة) *امراض العین بالحدید*، کتاب *تفاسیم علل العین*، *اختیار ادویة علل العین*^{۱۸۱}.

از آثار مهم طب عمومی که بخش چشم‌پزشکی آن مهم است، کتاب *فردوس الحکمة* اثر پزشک برجسته، شاگرد حنین بن اسحاق و استاد رازی، علی بن ربن طبری، است که در اوایل سده ۳ ق تصنیف شده است. ابن‌ربن در این قسمت، به خصوص نشان داده است که در تشریح چشم، نشانه‌شناسی بالینی بیماری‌های آن و روش‌های معالجه و شناخت داروهای مخصوص چشم دستی قوی داشته است^{۱۸۲}. مایرهوف تأکید کرده است که این اثر ربطی به دو کتاب مهم حنین در چشم‌پزشکی، که به اقرب احتمال پس از سال ۲۳۵ ق تصنیف شده است، ندارد^{۱۸۳}.

محمد بن زکریای رازی هم فصلی بزرگ از دانشنامه عظیم پزشکی خود، *الحوی*، یعنی همه جلد دوم در ۶ باب را، به چشم‌پزشکی اختصاص داده است. همین بخش لابد آنقدر مهم و رایج بوده است که دست‌نویس‌های مستقل از آن پدید آمده است^{۱۸۴}. باب اول مشتمل بر کلیاتی درباره بیماری‌های چشم و مداوای کلی آنها بر حسب اجزاء آن چون قرنیه و عنبیه و غیره است^{۱۸۵}. باب دوم درباره بیماری‌هایی چون رمد و دردهای چشم و سرطان و وردینج و اورام و بثور چشمی، یعنی مداوای دارویی یا جراحی آنهاست^{۱۸۶}. در باب سوم به بیماری‌هایی چون ظفره و طرفه و سبل و جرب و شتره و دردها و پارگی‌های ایجاد شده از ضربه پرداخته است^{۱۸۷}. باب چهارم به بیماری‌های حاصل از تشنج و سستی عضلات اختصاص یافته است^{۱۸۸} و در باب پنجم درباره بیماری‌هایی چون انتشار و تنگی حدقه و سوراخ شدن چشم و آب‌مرورید و درمان آنها سخن رفته است^{۱۸۹}؛ و باب ششم درباره ضعف بینایی و حفظ بینایی و دوربینی و

نزدیک‌بینی است^{۱۹۰}. این باب به سبب اشتغال بر بررسی‌های بالینی درباره ضعف بینایی و علل آن از ابواب مهم این کتاب است. رازی همچنین در کتاب *مالالفارق او الفرق* یا *کلام فی الفروق بین الامراض* هم بخشی را به بیماری‌های چشم اختصاص داده است^{۱۹۱}. از برجسته‌ترین تحقیقات و معالجات رازی در این زمینه‌ها، معالجه ناسور (ناصور) کیسه اشکی با آلات و روش‌های ابداعی خود، و مطالعه عمیق درباره آبله و تأثیر آن در بینایی بوده است^{۱۹۲}. ابوالمحاسن حلبی، چشم‌پزشک سده ۷ق کتابی زیر عنوان *المشجر در چشم‌پزشکی* به رازی نسبت داده است و گویا خود آنرا در دست داشته و از آن در تصنیف و تألیف کتاب *نورالعیون* خود استفاده کرده است^{۱۹۳}.

ابومنصور موفق هروی، نویسنده *الابنیة عن حقایق الادویة*، که ظاهراً کهن‌ترین کتاب داروشناسی به زبان فارسی است (سده ۴ق)، هم از داروهای چشم بسیار یاد کرده است^{۱۹۴}.

در نیمه اول همین سده، ابوماهر موسی بن سیار شیرازی، صاحب کتاب *امراض العین*، چشم‌پزشکی بود که عضدالدوله بویه را در ایام ولایتعهدیش درمان کرد. دو تن از شاگردان نامدار او ابن مندویه اصفهانی و احمد بن محمد طبری هر دو چشم‌پزشک بودند. ابن مندویه صاحب دو رساله *فی ترکیب طبقات العین*، و *فی علاج انتشار العین* (بزرگ شدن عدسی چشم) از پزشکان بیمارستان اصفهان بود که به دعوت عضدالدوله به بیمارستان عضدی بغداد منتقل شد^{۱۹۵}.

ابوالحسن احمد بن محمد طبری (طیب رکن‌الدوله بویه در ۳۶۰ق) نویسنده مشهور *المعالجات البقرطیه* هم ۵۴ باب سراسر مقاله چهارم این کتاب را به شرح طبقات چشم و بیماری‌های آن، از طبقه صلبه و مشیمیه تا ملتحمه، آنگاه انواع رمدها و طرفه و ظفره و انحراف چشم و انتشار و آب‌مرورید و سپس داروهای چشم و شیوه کوبیدن و ساختن دارو اختصاص داده است^{۱۹۶}. هیرشبرگ که متوجه ارزش بالینی این مقاله شده بود، به شرح و تحلیل آن پرداخت^{۱۹۷}. اهوازی در همین کتاب به رساله‌ای که مخصوصاً در چشم‌پزشکی نوشته بوده است، و اکنون در دست نیست، اشاره کرده است^{۱۹۸}. بخش چشم‌پزشکی این کتاب منتشر شده است.

همچنین ابوبکر ربیع بن احمد اخوینی (وفات: نیمه دوم سده ۴ق) در کتاب

هدایة المتعلمین به زبان فارسی، ابوابی را به ساختمان و اعصاب چشم، عضلات چشم و تشریح دقیق آن اختصاص داده است و انواع بیماری‌های مهم چشم، اسباب و علامات و راه‌های درمان آنها را بیان کرده است.^{۱۹۹}

کتاب *الطب الملکی* یا *کامل الصناعة الطبية*، تصنیف علی بن عباس اهوازی (وفات: ۳۸۴ق)، پرآوازه‌ترین شاگرد ابوماهر و برجسته‌ترین پزشک آن ادوار، پیش از ابن‌سینا، که همراه با *المعالجات البقراتية ابو الحسن طبری*، پیش از تصنیف کتاب *قانون*، رواج تمام داشت و جزء کتاب‌های درسی پزشکی به شمار می‌رفت.^{۲۰۰} هم، غیر از بخش مربوط به تشریح و منافع الاعضاء، مشتمل بر فصلی درباره بیماری‌های چشم، داروها و شیوه‌های درمان آنهاست.^{۲۰۱} بخش مربوط به تشریح این کتاب، به قلم کونینگ به فرانسه ترجمه شده است.^{۲۰۲} و بخش چشم‌پزشکی آنرا هیرشبرگ تلخیص و به آلمانی ترجمه کرده است.^{۲۰۳}

جبرئیل بن عبیدالله بن بختیشوع (وفات: ۳۹۶ق)، بازمانده‌ای از خاندان جندی‌شاپوری بختیشوع، و پزشک مخصوص عضدالدوله بویه‌ی هم کتابی داشته است موسوم به *عصب العین*^{۲۰۴} که به روزگار خود شهرتی داشته است. مایرهوف نام این کتاب را *طب العین ضبط* کرده است و به نقل از لوپس شیخو، یادآور شده است که نسخه‌ای از آن در کتابخانه‌ای خصوصی در سوریه مضبوط است.^{۲۰۵}

کتاب *عمار بن علی موصلی* (حوالی ۴۰۰ق)، موسوم به *المنتخب فی علاج امراض العین* از آثار مهم و مشتمل بر ملاحظات و تحقیقات مبتکرانه در چشم‌پزشکی است.^{۲۰۶} موصلی از جراحان چیره‌دست چشم بود.^{۲۰۷} و در بخشی بزرگ از جهان اسلام سفر کرد و همه جا به این گونه جراحی‌ها دست یازید. موصلی به‌خصوص ملاحظات و شیوه‌ای نو در تشخیص و درمان آب‌مروراید داشته است و گویا خود او سرنگی برای کشیدن آب از چشم ساخته بود که بعدها در سده ۱۹م در اروپا مورد اقتباس واقع شد.^{۲۰۸} کتاب *المنتخب* به روزگاری کهن به عبری هم ترجمه شده بوده است.^{۲۰۹} این کتاب را هیرشبرگ و میتوخ براساس یک نسخه عربی و یک نسخه ناقص عبری به آلمانی ترجمه کرده‌اند.

پس از آن باید از کتاب *البصر والبصيرة* یاد کرد که مایرهوف و پروففر آنرا به

آلمانی ترجمه کردند. این کتاب به ثابت بن قره (وفات: ۲۸۸ق) منسوب بوده است؛ اما از آنجا که نام رازی در این کتاب ذکر شده است، مایرهوف پس از بررسی و تطبیق آن، به درستی انتسابش را به ثابت بن قره رد کرد و اعلام داشت که این اثر تلخیصی از کتاب *المنتخب فی علاج امراض العین* از چشم پزشک نامدار، عمار موصلی است.^{۲۱۰} که بیش از یک سده پس از ثابت بن قره می‌زیسته است. اما اینکه مایرهوف گفته است این کتاب باید پس از ۳۲۰ق پدید آمده باشد، دقیق نیست؛ و بهتر آن است که گفته شود پس از سال ۴۰۰ق یعنی پس از مرگ عمار موصلی تلخیص و تدوین شده است.

ابوالفرج بن هندو (وفات: ۴۱۰ یا ۴۲۰ق) هم در بخشی از کتاب *مفتاح الطب و منهج الطلاب*^{۲۱۱}، که در واقع مدخلی است بر دانش پزشکی، درباره بیماری‌های مهم چشم مانند رم‌د و ظفره و آب‌مروراید سخن گفته است.

برجسته‌ترین پزشک قرون میانه، ابن سینا (وفات: ۴۲۸ق) در فن سوم از جزء سوم *القانون*، دانشنامه بزرگ طبی خود، به تشریح چشم و پلک، وصف و نشانه‌شناسی بیماری‌ها و راه‌های درمان آنها و و قوه بینایی و کنش‌های آن پرداخته است.^{۲۱۲} بخش مربوط به تشریح از کتاب *القانون*، به زبان فرانسه، و بخش مخصوص چشم‌پزشکی آن به آلمانی ترجمه شده است.^{۲۱۳}

علی بن عیسی الکحال (وفات: ۴۳۰ق) از بزرگ‌ترین چشم‌پزشکان عصر تمدن اسلامی است که کتاب مشهور او موسوم به *تذکره الکحالین*، یکی از جامع‌ترین و بهترین آثار مکتوب در این فن است. کتاب در ۳ مقاله تدوین شده است و هر مقاله مشتمل بر چندین باب است. مقاله اول در ۲۱ باب همه درباره تعریف، کنش‌ها، مزاج، اعصاب، عضلات و طبقات چشم و پلک و مزه است. مقاله دوم در ۷۳ باب مشتمل است بر وصف، اسباب و علامات و درمان هر یک از بیماری‌های چشم به تفصیل تمام. علی بن عیسی در اینجا درباره اصول و دستورات کلی برای درمان بیماری‌های چشم، و قوانین پاک‌سازی بدن برای درمان هم سخن گفته است. مقاله سوم در ۲۷ باب را به اسباب و علامات بیماری‌های پنهان یا غیرظاهر چشمی، مانند بیماری‌های ملتحمه، جلیدیه، عنکبوتیه، دوربینی و نزدیک‌بینی، کوچک و بزرگ‌بینی، شب‌کوری، انتشار، امراض

مربوط به اعصاب نوری و داروهای مفرد اختصاص داده است.^{۲۱۴}

ابوروح محمد بن منصور جرجانی معروف به زرین دست، چشم‌پزشک عصر سلجوقیان، در ۴۸۰ ق به دستور ملک‌شاه کتابی به نام *نورالعین* یا *نورالعیون* در ۱۰ مقاله و ۲۱ باب تصنیف کرد.^{۲۱۵} که مشتمل بر مطالب بدیع و تحقیقات دقیق درباره چشم‌پزشکی است. زرین دست در این اثر خود از کتاب *العشر مقالات فی العین* حنین ابن اسحاق هم استفاده کرده است؛ و شاید به همین دلیل برخی محققان او را از شارحان حنین خوانده‌اند.^{۲۱۶}

مشهورترین و معتبرترین کتاب پزشکی در ایران و قلمرو شرقی اسلام از سده ۶ ق به این سوی، *ذخیره خوارزمشاهی* تصنیف سید اسماعیل جرجانی (وفات: ۵۳۱ ق) است که بخشی مهم از آن به چشم‌پزشکی اختصاص یافته است. جرجانی در این بخش پس از بحث درباره بیماری‌شناسی و اسباب و علل بروز بیماری‌ها و ذکر انواع معالجات، به شرح یکایک بیماری‌های چشم بر حسب اعضا و اجزاء آن، مانند پلک، ملتحمه، قرنيه، عنبیه... و بیماری‌هایی چون شب‌کوری و روزکوری و غیره پرداخته است.^{۲۱۷} جرجانی در کتاب دیگر خود، *الاعراض الطبیه*، هم ساختمان چشم را مورد بررسی قرار داده است.^{۲۱۸}

در پایان سده ۷ ق و آغاز سده ۸ ق چند تن از پزشکان و چشم‌پزشکان آثاری خرد و کلان تصنیف کردند که برخی از آنها از اهمیتی برخوردار است. نخست باید از دانشمند نامدار، قطب‌الدین شیرازی (وفات: ۷۱۰ ق)، یاد کرد که گفته‌اند رساله‌ای درباره بیماری‌های چشم داشته است.^{۲۱۹} آنگاه نجم‌الدین محمود بن الیاس شیرازی (وفات: ۷۲۰ ق)، معاصر قطب‌الدین، باب‌های ۱۸ تا ۳۱ از کتاب *الحاوی فی علم‌التداوی* خود را به اسباب و علائم بیماری‌های چشم، وصف آن بیماری‌ها و درمان آنها اختصاص داده است.^{۲۲۰} نظام‌الدین قزوینی کتابی موسوم به *العین* نوشت؛ محمد بن محمد بن عرب نیز کتابی به نام *علم حکمة العین* تصنیف کرد و آنرا به نام ابوسعید ایلخان مصدر ساخت.^{۲۲۱}

در اوایل سده ۹ ق باید از برهان‌الدین نفیس بن عوض کرمانی نام برد که در کتاب *شرح الاسباب و العلامات سمرقندی*، به تفصیل درباره علائم و علل بروز بیماری‌های

چشم و درمان آنها سخن رانده است. او این بیماری‌ها را بر اساس اجزاء چشم در ۱۰ باب مورد بررسی قرار داده است.^{۲۲۲}

در سده ۱۰ ق بهاءالدوله محمد حسینی نوربخش در ابوابی از کتاب بسیار مهم خود، خلاصه‌التجارب، درباره مباحث مربوط به چشم‌پزشکی سخن رانده است. او در بخشی از باب سوم^{۲۲۳} به عوارض چشم در کودکان مانند کبودی، تورم، چسبندگی و ریزش آب پرداخته است؛ و تمام باب نهم^{۲۲۴} را به بررسی و تشریح ساختمان چشم، انواع بیماری‌های چشم، اسباب و علامات آن و سرانجام درمان آن بیماری‌ها اختصاص داده است.

محمدباقر چشم‌پزشک در همین ادوار رساله‌ای مخصوص داروهای چشم نگاشت^{۲۲۵}؛ یوسف بن محمد بن یوسف هروی در کتاب مختصر طب یوسفی، در برخی فصول از بیماری‌ها و داروها و درمان بیماری‌های چشم بحث کرده است.^{۲۲۶}

از این پس آثار قابل توجه در چشم‌پزشکی در دست نیست. چند رساله‌ای هم که از این دوره تا ورود طب جدید به ایران و شبه‌قاره هند و قلمرو عثمانی می‌شناسیم، همه تکرار و تلخیص آثار قدما، و ظاهراً فاقد تحقیقات نو و ملاحظات دقیق است.^{۲۲۷} بعضی از این رساله‌ها عبارتند از آیینة اسکندری که برای اسکندر بهادر خان از نویسندگانی ناشناخته؛ چند رساله که در فهرس زیر عنوان چشم‌پزشکی از آنها یاد شده و نویسندگان ناشناخته اند؛ تذکرة الکحالیین از نویسندگانی ناشناس برای شاه عباس اول؛ رساله‌ای زیر عنوان جراحی و کحالی که به غلط منسوب به ابن‌سیناست؛ بعضی رساله‌ها و کتاب‌های مخصوص داروهای چشم مانند ادویة مفردة و مرکبة امراض عین، از حکیم محمدباقر فرزند عمادالدین شیرازی در عصر صفویه؛ رساله اتابکیه در تشریح و بیماری‌ها و داروهای چشم، از نویسندگانی ناشناخته، علم کحالی از نویسندگانی ناشناخته (سده ۱۰ ق) در ۴ باب و تعدادی دیگر.^{۲۲۸}

ب - امتحان چشم‌پزشکان

چشم‌پزشکان هم لابد مانند دیگر پزشکان و جراحان امتحان می‌شدند تا علم و اطلاع آنها نسبت به ترکیب داروها، تشریح، چشم‌پزشکی و جراحی، برای اشتغال به این فن

در بیمارستان یا به طور خصوصی ارزیابی گردد. زیرا میان چشم‌پزشکان و دیگر پزشکان در اطلاع از اصول طب و تشریح و داروشناسی امتیازی نبود. این آزمایش روزگاری توسط مأموران حسب صورت می‌گرفت و برای اشتغال به طبابت و جراحی آزاد، آزمایش می‌شدند. در این زمینه برخی کتاب‌های برجسته در طب و جراحی که جراحان می‌بایست بر آنها مسلط می‌بودند و بر آن اساس امتحان می‌شدند ملاک ارزیابی و آزمایش بود و اگر از عهده بر نمی‌آمدند، اجازه طبابت و جراحی نمی‌یافتند. کتاب‌هایی چون ترکیب‌الادویه اثر جالینوس به ترجمه حبیش؛ بخش ششم کتاب کناش پاولوس ایگنیایی (بولس الاجانیطی) به ترجمه حنین بن اسحاق؛ العشر مقالات فی العین اثر حنین بن اسحاق؛ کتاب قاطاجانس جالینوس به ترجمه حبیش الاعسم، نواده دختری حنین بن اسحاق و [کتاب یا رساله موسوم به] فی الجراحات والمراهم؛ کتاب المسائل فی الطب للمتعلمین، از حنین بن اسحاق که حبیش آنرا تکمیل کرد؛ کتاب التصریف لمن عجز عن التالیف از زهراوی، الطب‌الملکی نوشته علی بن عباس اهوازی و المعالجات البقراتیة ابوالحسن طبری، پیش از تصنیف کتاب قانون رواج تمام داشت و جزء کتاب‌های درسی پزشکی به شمار می‌رفت، از آن جمله بود. در امتحان عملی مثلاً کسی که به جراحی چشم مبادرت می‌ورزد باید همه اجزاء بسیطه و مرکبه چشم و طبقات آن، کیفیت ابصار، مزاج و عمل یکایک آن اجزاء و اعضا و چگونگی اتصال و ارتباط آنها را بداند، بیماری‌های چشم و نشانه‌های انواع آنرا به درستی تشخیص دهد، بر شیوه‌های جراحی چشم آگاه باشد، ترکیب و کنش داروهای آنرا خوب بداند و بشناسد و بتواند از آلات جراحی برای مداوای بیماری‌هایی چون سبل و ظفره به خوبی استفاده کند. جراحان همچنین باید یک دست کامل از انواع نشترها و کاردها و قلاب‌ها و آلات قطع اندام‌ها و دیگر لوازم مناسب و انواع داروهای بندآورنده خون را همیشه با خود داشته باشند. جراحان در تمام این موارد توسط مأموران حسب آزمایش و بازرسی می‌شدند.^{۲۲۹}

با این همه جراحانی هم بودند که از تشریح و طب عمومی اطلاع چندان نداشتند و خطرهایی برای بیماران ایجاد می‌کردند.^{۲۳۰} بی‌گمان یکی از دلایل نظارت دیوان حسب بر کار جراحان و امتحان آنان، همین معنی بوده است. داستان رازی و جراحی که بدون

اطلاع از تشریح می‌خواست چشم این طبیب بزرگ را جراحی کند و با منع و انکار رازی روبه‌رو شد^{۲۳۱}، هم مشهور است. کارگزاران حسباً به این‌گونه پزشکان و جراحان اجازه کار نمی‌دادند^{۲۳۲}. آزمایش پزشکان و جراحان و صدور اجازه کار برای آنها ظاهراً از دوران خلافت المقتدر بالله عباسی و به دست سنان بن ثابت، رئیس‌الاطبا، و نظارت محتسب در بغداد آغاز شد^{۲۳۳} و به‌زودی به نقاط دیگر و ادوار بعدتر کشید. چنان‌که چند قرن بعد پزشکان و جراحان ایران هم باید از رئیس‌الاطبا یا حکیم‌باشی اجازه کار می‌گرفتند^{۲۳۴}. بنابراین به نظر می‌رسد که آزمایش جراحان و پزشکان و اجازه دیوان حسباً مربوط به جراحان و پزشکان غیر بیمارستانی و نامشهور و دوره‌گرد بوده است^{۲۳۵}.

ج - کلیات بیماری‌شناسی چشم

بعضی از چشم‌پزشکان متقدم و متأخر توجه بیشتری به بیماری‌شناسی داشتند و نخست بیماری‌های چشم را وصف و دسته‌بندی کرده‌اند. ترتیبی هم که پزشکان و به‌خصوص چشم‌پزشکان صاحب اثر در کتاب خود برای وصف و مداوای این بیماری‌ها اتخاذ کرده‌اند، خود نوعی دسته‌بندی به‌شمار می‌رود. چشم‌پزشکی نامدار چون حنین ابن‌اسحاق بیماری‌ها را معلول خلل در کنش‌های اعضا و اجزاء چشم دانسته است و این کنش‌ها را بر دو قسم طبیعی و نفسانی تقسیم کرده است: خلل در کنش‌های طبیعی که همان خلل و آفات عارض بر قوای طبیعی چهارگانه {یعنی حرارت و برودت و یبوست و رطوبت} است؛ و خلل و آفات عارض بر کنش‌های نفسانی که عبارت از حس و حرکت ارادی است، و در چشم دو نوع حس و حرکت وجود دارد: حس لمس و حس بصر. اعراض طبیعی مخصوص چشم نیست و بر همه اعضای بدن عارض می‌شود. در اعراض نفسانی هم آنچه مربوط به خلل در حس لمس است، یعنی از میان رفتن این احساس، سستی و درد، میان چشم و دیگر اعضا تفاوتی نیست؛ اما خلل و آفات عارض بر بصر یعنی حس و حرکت ارادی چشم، مخصوص آن و پدیدآورنده انواع بیماری‌های چشم است. به همین ترتیب بیماری‌های چشم یا معلول آفاتی است که بر آلت بینایی عارض می‌شود، یا آفاتی است که بر قوه بینایی وارد می‌آید، یا آفاتی است

که بر آنچه در خدمت بینایی است ظاهر می‌گردد. آلت بینایی، «رطوبت جلیدیه» است؛ و قوت بینایی، از عصب مجوف مغز برمی‌خیزد؛ و آنچه در خدمت بینایی است، دیگر طبقات چشم و غشاءهای آن است^{۲۳۶}. او در جای دیگر این تقسیمات کلی را بر سه دسته بیماری یعنی:

۱. بیماری‌های بسیط مفرد؛ ۲. بیماری‌های آلی؛ ۳. بیماری‌هایی که به آن انحلال الفرد می‌گویند، تقسیم کرده است و هر یک از اینها را هم بر دو گروه: الف - آنچه محسوس است و شناختش آسان؛ ب - آنچه محسوس نیست و شناخت آن محتاج فکر و تخمین و تمییز است^{۲۳۷}. این دسته‌بندی اخیر را غالب چشم‌پزشکان متأخرتر هم نقل کرده‌اند و به کار بسته‌اند.

بعضی دیگر از چشم‌پزشکان بیماری‌ها را بر حسب اجزاء و اعضای چشم، از ظاهر به باطن مورد بحث قرار داده‌اند. یعنی نخست به بیماری‌های پلک‌ها، اعم از بیماری‌های درون و بیرون پلک، مانند انواع ورم‌ها و غده‌ها و کیست‌ها و خشکی و چسبندگی آنها؛ سپس به بیماری‌های عارض بر ماق (گوشه‌های چشم)، مانند ریزش اشک و غَرَب و کم‌گوشتی و یا رشد گوشت زیادی در آنجا پرداخته‌اند. آنگاه متوجه بیماری‌های حدقه چشم شده‌اند و انواع زخم‌ها و جوش‌ها، و بیماری‌هایی چون انحراف و اتساع و تنگی حدقه را مورد بررسی قرار داده‌اند؛ و سپس به وصف بیماری‌های طبقات چشم از ملتحمه تا جلیدیه و شبکیه پرداخته‌اند^{۲۳۸}.

بعضی دیگر از چشم‌پزشکان، بیماری‌ها را به شیوه‌ای مبسوط‌تر طبقه‌بندی کرده‌اند. از آن جمله کحال حموی این بیماری‌ها را به‌طور کلی بر سه گونه دانسته است:

الف - بیماری‌های بسیط که در اعضای متشابهة الاجزا حادث می‌شود؛ و خود بر حسب طبیعت سرد و گرم و خشک و مرطوب بیماری، مشتمل بر ۱۶ قسم است.

ب - بیماری‌های آلی که در اعضای آلی پدید می‌آید؛ و بر ۴ قسم است: ۱. بیماری‌هایی که در صورت و ظاهر چشم جلوه‌گر می‌شود، مانند چشم‌های برآمده، ایجاد غَرَب در ماق، ایجاد سده در عصب نوری و جَرَب پلک. ۲. بیماری از لحاظ اندازه اجزاء چشم، مانند بزرگی و کوچکی مفرط کره چشم. ۳. کاستی و فزونی چیزی بر یا از چشم، مانند نقصان گوشت ماق، یا موی زاید و ظفره. ۴. حرکت و نقل اجزاء چشم، مانند انحراف

چشم و چسبندگی پلک‌ها و بیماری شتره.

ج - بیماری‌های مشترک بین این دو گونه اعضا که به تفرق‌الاعضاء نامبردار است. این نوع بیماری یا داخلی است مانند کیموس حاد و غلیظ، یا خارجی است مانند سردرد^{۲۳۹}.

چشم‌پزشکان به‌خصوص متقدمان غالب بیماری‌های چشم را با فصد و پاکسازی بدن از اخلاط زاید و ایجاد تعادل میان آنها و تجویز داروهای مختلف درمان می‌کردند. در واقع اساساً تمایل سنت پزشکی به درمان با غذا و انواع داروهای مفرد و مرکب بسی بیشتر بوده است تا درمان از راه جراحی. به همین سبب گفته‌اند اگر پزشکی می‌توانست نوعی بیماری را که نیاز به جراحی داشت، با دارو درمان کند، پرآوازه می‌شد و مردم آن شیوه را بیشتر می‌پسندیدند^{۲۴۰}. در کهن‌ترین آثار جامع پزشکی عصر اسلامی، فقط از درمان دارویی غالب بیماری‌های چشم مانند اورام و دمل‌ها و غدد که بعدها بیشتر آنها را جراحی می‌کردند، یاد شده است^{۲۴۱}. البته این به معنی فقدان هرگونه جراحی یا بی‌اطلاعی پزشکانی چون ابن‌ربن طبری و اهوازی از جراحی نبوده است؛ زیرا ابن‌ربن^{۲۴۲} خود تصریح کرده است که پزشک همواره باید نشتر و آلات داغ‌گذاری و دوختن زخم‌ها و کارد مخصوص قطع و برش پوست همراه داشته باشد و در مواقع ضروری از آنها استفاده کند؛ و اهوازی هم از معالجه بسیاری از زخم‌ها یا برداشتن بسیاری از غده‌ها و دمل‌ها از راه جراحی سخن گفته است^{۲۴۳}. با این‌همه حتی در اعصار متأخرتر هم، توصیه‌های جرجانی و نفیس بن عوض و حتی پزشکی ماهر و معتبر چون بهاء‌الدوله در عصر صفوی را در دست داریم که حاضر نبود جز در موارد ضروری تجویز جراحی کند^{۲۴۴}.

د - مهم‌ترین و رایج‌ترین بیماری‌های چشم و معالجه آن

آب چشم

بین عنبیه و پرده قرنیه رطوبتی جمع می‌شود که از منفذ پشت قرنیه وارد آن می‌گردد و منجمد می‌شود و حجابی میان جلیدیه و اتصال به نور خارج ایجاد می‌کند. این پدیده را که آب‌آوردن چشم می‌گویند، به تدریج بینایی را تا حد کوری کاهش

می‌دهد. گفته‌اند جالینوس این بیماری را معلول غلظت رطوبت ملتحمه یا سپیده چشم می‌دانست. هرگاه آب استوار و رسیده باشد تشخیص آن ساده است؛ ولی در آغاز بیماری به دشواری می‌توان آنرا تشخیص داد. مهم‌ترین نشانه‌های این بیماری عبارت است از: در اطراف حدقه بیمار آب جمع می‌شود، جلوی چشم چیزی شبیه حشره یا ابر یا موی یا شعاع ستارگان و برق می‌بیند. وقتی آب رسیده باشد، رنگ حدقه تغییر می‌یابد و بینایی از میان می‌رود. آب چشم هم به رنگ‌های مختلف است و آنرا تا یازده رنگ شمرده‌اند. درباره سبب بروز این بیماری گفته‌اند آب چشم بر اثر قی شدید، ضرب و صدمه به سر و چشم، سرمای شدید، برودت مزاج، و کحل چشم که دارای رطوبت زیاد است، و گاه بر اثر ضعف روح باصره یا ضعف حرارت غریزی ایجاد می‌شود^{۲۴۵}. برای مداوای آب چشم، به خصوص اگر تازه باشد، پس از پاک‌سازی بدن و سر با انواع داروهای قوی مانند حب ايارج و قوقایا، باید آبی که قنطوریون و بسفایج و تربد و زیب در آن جوشانده شده است به بیمار داد؛ و گاه او را از ناحیه مرفق و رگ یافوخ فصد کرد و اجازه نداد اغذیه غلیظ و مرطوب، مانند گوشت گاو و چربی و باقلا و خامه و شیر و تمر و عدس و ماهی بخورد. در عوض باید اغذیه ساده و لطیف، و معجونی مرکب از وج و حلتیت و زنجبیل و تخم رازیانه و عسل به او خوراند و هر روز واداشت تا مرزنجوش ببوید و دیگر داروهای مرکبی که پزشک تجویز می‌کند استفاده کند. از مهم‌ترین داروهای این بیماری، باسلیقون کبیر، مرکب از سفیداب قلعی، نمک ترکی، کف دریا، فلفل سیاه و نوشادر؛ و سرمه روشنایی شامل صبر زرد، نوشادر، دارفلفل و زعفران است^{۲۴۶}. رازی نیز شیافی مرکب از پیه حنظل پخته، روغن بلسان، فریبون، نوشادر و آب رازیانه به کار می‌برده است^{۲۴۷}. اگر آب چشم استوار و رسیده باشد، چاره‌ای جز جراحی نیست و این کار باید با احتیاط تمام انجام شود. درعین حال اگر آب بسیار غلیظ و منجمد، یا بسیار رقیق باشد جراحی نتوان کرد یعنی یا سرنگ داخل چشم نمی‌رود یا بر اثر رقت آب در چشم جایگیر نمی‌شود و به عقب بازمی‌گردد. از بعضی روش‌های مندرج در کتاب‌های داروشناسی برمی‌آید که لااقل در بعضی از این موارد، با تجویز ضمادهای گرم و تند، آب نارسیده یا منجمد را به اصطلاح می‌پختند و بعد آنرا با جراحی بیرون می‌کشیدند^{۲۴۸}. بنابراین وقتی طبیب دست به جراحی می‌زند که آب استوار و

به اصطلاح رسیده باشد. کشیدن آب باید در روز و زیر نور کافی آغاز شود. برای این کار بیمار را می‌خوابانند و پاهایش را به سمت سینه جمع می‌کردند و دست‌هایش را بر روی دو ساق قرار می‌دادند و دستیار طبیب هم پشت بیمار می‌نشست و سر او را می‌گرفت. پزشک پیش از عمل، چشم سالم بیمار را با دستمالی می‌بست تا اولاً موقع عمل حرکت نکند؛ و ثانیاً وقتی آب چشم بیرون آمد و بیمار اندکی بینا شد، نتواند با چشم دیگر ببیند و بگوید بینایی‌اش کاملاً باز گشته است و طبیب بتواند کار خود را به خوبی تمام کند. به هر حال برای عمل، پلک بالای بیمار را به سمت بالا می‌کشید تا حدقه کاملاً باز شود و از بیمار می‌خواست کره چشم را به سمت ماق اصغر بچرخاند تا محل وارد کردن سرنگ مخصوص یا مقده پیدا شود. آنگاه جراح درحالی که ته سرنگ را میان انگشتان گرفته بود، ضمن مراقبت از کره چشم، آنرا با احتیاط تمام از گوشه پایین چشم وارد می‌کرد تا از ملتحمه بگذرد و جراح احساس کند که سرنگ وارد فضایی بزرگ شده است. سپس نشتری را با انگشت ابهام می‌گرفت و به آرامی وارد آن منفذ می‌کرد و طوری محل را باز می‌کرد تا سرنگ بتواند وارد موضع آب شود و آنرا وارد سرنگ کند. ورود سرنگ به این موضع با درد و ضربان شدید همراه خواهد بود.^{۲۴۹}

بَرَد

ظاهراً پلک و طبقات ملتحمه و عنبیه چشم از مستعدترین نقاط برای بروز انواع اورام و غدد بوده است. با آنکه چشم‌پزشکان متقدم درمان دارویی را در این موارد هم بر جراحی ترجیح می‌دادند^{۲۵۰} ولی بسیاری از آن اورام و غدد را ناچار با جراحی درمان می‌کردند: بَرَد نوعی جوش بزرگ یا غده‌ای خشک و سخت و سپید شبیه تگرگ (بَرَد) بود که بیرون یا درون پلک بالا یا پایین ظاهر می‌شد. اگر با دارو تحلیل نمی‌رفت، آنرا با جراحی برمی‌داشتند. محل بَرَد روی پلک را برشی عرضی می‌دادند و غده را با آلتی مانند ملعقه یا کفچه خارج می‌کردند و دو لب برش را می‌دوختند و دارو می‌ریختند^{۲۵۱}؛ یا بَرَد را با قلاب می‌گرفتند و با نشتری خمیده روی آنرا برشی عرضی می‌دادند و با ناخن دو طرف آنرا می‌فشرده تا غده بیرون آید. گاه غده را با قیچی از ریشه می‌بریدند

و زخم را بخیه می‌زدند^{۲۵۲}. به روزگار متأخر در ایران، برد را گاه با دارویی مرکب موسوم به شیاف سماق آنرا درمان می‌کردند^{۲۵۳}.

پارگی قرنیه

قرنیه ممکن بود بر اثر تماس با شیئی تیز یا برخورد با ماده‌ای تند و تیز پاره شود. پارگی قرنیه معمولاً با سرخی و ضربان و ریختن اشک همراه است. برای معالجه پارگی، نخست رگ قیفال را فصد می‌کردند و آمیخته‌ای از ماش و شیر بادام و اشتا و اسفناج و مانند آن بر چشم می‌مالیدند. آنگاه شادانه و توتیای به عمل آمده با آب آس در چشم می‌ریختند و آنرا محکم می‌بستند و به بیمار اجازه استراحت می‌دادند^{۲۵۴}.

توته

غده‌ای گوشتی سست و سرخ رنگ چون دانه توت اما با پوسته‌ای سخت که بر اثر تجمع خون فاسد بر روی پلک‌ها، بیشتر بر پلک پایین و جنب ماق بزرگ، ظاهر می‌شود و عروقی از ماق بر آن کشیده می‌شد. توته معمولاً بر پلک پایین و گاه بر پلک پایین، بیرون و داخل پلک ظاهر می‌شود. بعضی توته‌ها بزرگ و برخی کوچک‌اند. گاه به رنگ سرخ مایل به سیاهی، و گاه به سبزی می‌زند. توتۀ کوچک را غالباً با دارو برمی‌داشتند؛ ولی نوع بزرگ‌تر را جراحی می‌کردند. جراح برای این کار نخست بدن بیمار را با فصد و تجویز داروهای مخصوص پاک می‌کرد و آنگاه توته را با یک یا دو قلاب می‌گرفت و نشتری مخصوص موسوم به مهت را زیر آن می‌راند و با قمدین، نوعی نشتر یا تیغ بسیار تیز و برنده مخصوص جراحی‌های چشم، آنرا قطع می‌کرد. اگر چیزی از ریشه تا تنه غده باقی می‌ماند، داروی تیز و گرم بر آن می‌ریخت و ساعاتی بعد که رنگ آن زواید به سیاهی می‌زد، آنها را بر می‌داشت و بر چشم مرهم می‌نهاد^{۲۵۵}. بعضی پزشکان نوعی از جوش‌های بزرگ و عمقی صورت و گونه و فروج و مقعد را هم توته، از بشور متفرحه، خوانده‌اند که علاجش جراحی است^{۲۵۶}. نوعی جوش‌های چرکین موسوم به جرب هم بر پلک ظاهر می‌شد که آنها را هم با نشتر و قیچی مخصوص برمی‌داشتند و با فصد و دارو بدن را پاک می‌کردند تا جوش‌ها عود نکند^{۲۵۷}.

چسبندگی (التصاق) پلک

این بیماری سه گونه است: چسبندگی پلک به قرنیه، چسبندگی به ملتحمه (سپیدی)، و چسبندگی دو پلک به یکدیگر. این بیماری بر اثر زخم چشم و بسته ماندن طولانی پلک، یا پس از معالجهٔ ظفره و سبل، اگر کامل و دقیق جراحی نشده باشد، عارض می‌گردد. برای معالجهٔ آن جراح میلی از جایی مناسب زیر پلک عبور می‌داد و پلک را با آن بالا می‌کشید یا این کار را با دو قلاب انجام می‌داد. آنگاه محل چسبندگی را با مهت، یا اگر لازم شد با قما دین می‌برید و البته سخت مراقب بود تا به غشاء قرنیه آسیب نرساند. پس از آن آب نمک و زیره در چشم می‌ریخت و فتیله‌ای آغشته به مخلوط سپیدهٔ تخم مرغ و روغن گل سرخ در محل شکاف می‌گذاشت و با زردهٔ تخم مرغ و همان روغن چشم را می‌بست و همین دارو را در روزهای بعد هم تکرار می‌کرد. اگر دو پلک به هم چسبیده بود، اندکی از ماق اصغر می‌بریدند و میل نشتر را از زیر محل التصاق دو پلک عبور می‌دادند. سپس به وسیلهٔ همان میل پلک‌ها را به بالا می‌کشیدند و آنها را با قما دین از هم جدا می‌کردند. آنگاه به شیوهٔ یاد شده دارو می‌نهادند.^{۲۵۸}

دمعه

فرو ریختن دائم اشک را دمعه می‌گفتند و معتقد بودند که در بعضی اشخاص به سبب کم بودن گوشت ماق، ترشحات اشکی از عروق بیرونی یا درونی ملتحمه، به سمت بیرون می‌ریزد. برای درمان دمعه، رگ‌های پیشانی و بالا گوش را فصد می‌کردند. آنگاه اگر کاستی گوشت ماق به سبب برداشتن سبل یا ظفره پدید آمده باشد، داروهای رویانندهٔ گوشت، مانند صبر و دم‌الاخوین و کرسنه و پوست کندر و جز آن بر موضع می‌نهادند. اگر توتیا و اهللیج و پوست انار ترش و تمشک و مرزنجوش را سه روز می‌خیساندند و بعد می‌جوشاندند و با آب آس می‌آمیختند، دارویی مفید برای درمان دمعه به دست می‌آمد.^{۲۵۹} در ایران داروهای مرکب دیگر برای این بیماری، مانند سرمه‌ای مرکب از توتیای سبز، هلیلهٔ زرد، دار بلبل، صبر زرد و زردچوبه^{۲۶۰}؛ یا شیاف نارنج شامل توتیای پرورده به آب نارنج و نشاسته و سفیداب، یا نشاسته و کتیرا و صمغ آلو^{۲۶۱} رواج داشته است.

دمل پلک

ورم سخت و خشکی است که عامه به آن کدکد می‌گفتند و به سبب خوردن اغذیه غلیظ و شب‌زنده‌داری ایجاد می‌شده است. برای معالجه این دمل، پس از آنکه بدن بیمار را با فصد و اغذیه مناسب پاک می‌کردند، چشم را با آب داغ می‌شستند و روغن و شمع بر آن می‌مالیدند و با شیاف سرخ نرم آنرا کحل می‌کردند و گاه مرهم الداخلیون بر آن می‌نهادند. باین‌همه اگر دمل سرباز نکرد و فرو نکشید، آنرا با مقراض می‌بریدند و اجازه می‌دادند مقداری خون بیاید و بعد گرد زرد بر آن می‌ریختند و می‌بستند.^{۲۶۲}

رمد

نوعی ورم حاد یا آماس خونی که بر ملتحمه عارض می‌شود؛ و گفته‌اند که رایج‌ترین بیماری چشم بوده است.^{۲۶۳} طبری^{۲۶۴} رمد را بر حسب مزاج آن چهار قسم: صفاوی، سوداوی، بلغمی و ریخی؛ و بر حسب ظهور و خفا دو قسم دانسته است: نوعی از آن ظاهر و محسوس است، و نوعی از آن ظاهر نیست و پزشک بنا به مهارت خود و استدلال طبی به وجود آن پی می‌برد. این بیماری بعضی یا همه کنش‌های طبیعی چشم را مختل می‌کند و به‌خصوص موجب سیلان اشک و سرخی ملتحمه می‌شود. از آنجا که چشم عضوی حساس است، شیوه معالجه رمد با دیگر اورام متفاوت بود و از داروهای قوی برای آن استفاده نمی‌شد. در واقع اگر رمد درد شدید نداشت، آنرا با داروهای قابض معتدل مانند اکحالی که به آن مونویمار می‌گفتند و مرکب از داروهای چون اقاقیا و زعفران و داروهای پزنده بود، کحل می‌کردند. اما اگر دردی شدید داشت، نخست ملتحمه را با داروی موسوم به وردی سپید، کحل می‌کردند و اگر ورم کم می‌شد، از وردی زرد هم استفاده می‌کردند. برای فروکشاندن درد هم چشم را با آب اکلیل‌الملک و حلبه کمپرس می‌کردند و آنگاه ضمادی مرکب از اکلیل‌الملک و زعفران و پوست کربزه و زرده تخم‌مرغ و نان حل شده در شیره انگور بر آن می‌نهادند.^{۲۶۵} اهوازی برای این بیماری، ضمادی مرکب از گلاب و کافور و توتیای کرمانی؛ یا ترکیبی از اقاقیا، اسفیداج، صمغ و سپیده تخم‌مرغ پیشنهاد کرده است.^{۲۶۶} ثابت بن قره^{۲۶۷} آورده که فصد رگ قیفال و

پاک‌سازی بدن و حمام کردن، برای بهبود رمد مفید است. او برای پاک‌سازی بدن خوردن آب میوه پخته، و مالیدن اهللیج و خیار چنبر پخته به پلک را تجویز کرده است. انطاکی^{۲۶۸}، داروهای مفید برای درمان این بیماری را بر حسب طبیعت دموی یا سودایی یا بلغمی رمد، دسته‌بندی کرده است. ابن‌نفیس^{۲۶۹} دود و غبار و نگاه کردن به نور شدید و برف و سپیدی مفرط و خوردن شکر زیاد و پرخوری را برای چشم مبتلا به رمد مضر دانسته است.

سبَل

عروق سطح ملتحمه و قرنیه چشم گاه به سبب امتلاء از خون غلیظ متورم می‌شد و همه ملتحمه را فرا می‌گرفت و موجب عفونت چشم، ریزش اشک، خارش، عطسه و ضربان چشم می‌شد. این بیماری در برخی نقاط بسی رایج بوده است و مثلاً در اندلس جراحان مخصوص، موسوم به لاقط‌السبل، به معالجه آن می‌پرداختند^{۲۷۰}. سبل چند نوع بوده است. برخی را با دارو و بعضی را با جراحی مداوا می‌کردند. برای درمان دارویی، رگ قیفال بیمار را فصد می‌کردند و با افتمون پخته به پاک کردن بدنش می‌پرداختند و رژیم غذایی خاص به او می‌دادند و از دود و غبار و فریاد کشیدن و بعضی امور دیگر بازش می‌داشتند و چشم را با اکحال تیز مانند باسلیقون کحل می‌کردند. برای جراحی نخست پلک‌ها را به سمت بالا و پایین می‌کشیدند و نگاه می‌داشتند و سپس با چند قلاب سر کج ظریف نقاطی از سبل را می‌گرفتند و آهسته از روی ملتحمه بلند می‌کردند و یا نشتر و قیچی بسیار تیز و ظریف آنرا به تدریج می‌بریدند. البته جراح مراقب بود تا همه سبل را بردارد و با ابزار تیز جراحی به قرنیه یا ماق یا پلک آسیب نرساند^{۲۷۱}. گاه به جای استفاده از قلاب، از زیر عروق متورم نخ‌هایی عبور می‌دادند و آنها را به این وسیله بالا می‌کشیدند و با قیچی می‌بریدند^{۲۷۲}.

سپیده

نقطه سپیدی که غالباً پس از سردرد شدید بر چشم می‌افتد. این عارضه را با ترکیبی از عصاره شقایق و عصاره تنطوریون و عسل که به چشم می‌ریختند، مداوا می‌کردند^{۲۷۳}.

شتره

چون پلک بالا از حالت طبیعی خارج شود و نتواند بر پلک پایین قرار گیرد، آنرا شتره می‌خوانند. این بیماری معلول چند سبب است: کوتاهی مادرزادی پلک بالا، که حتی سپیدی (ملتحمه) چشم را هم فرو نپوشاند و به آن چشم خرگوشی هم می‌گویند؛ یا کوتاهی مادرزادی که سپیدی را فرو گیرد ولی به پلک پایین نرسد؛ یا سستی و ناتوانی عضلات سه‌گانه پلک به خصوص عضله بالا برنده؛ یا رویش گوشت زاید بر پلک؛ یا برگشتگی یک یا هر دو پلک؛ که البته اگر عارض بر پلک پایین شود، آنرا شتره نخوانند بلکه برگشتگی پلک گویند.

شتره مادرزادی را البته مداوا نمی‌توانند کرد؛ اما بقیه را با انواع داروها به صورت گرد و ضماد و پاک‌سازی معده و سر و غیره معالجه می‌کردند. مثلاً اگر عضله مخصوص حرکات عمودی وظیفه خود را انجام نمی‌داد، آنرا با مالیدن روغن و مرطوب نگاه داشتن و حمام کردن مکرر مداوا می‌کردند؛ اما اگر دو ماهیچه جنباننده سست و متشنج شده بود و پلک‌ها بدان سبب جفت نمی‌شد و بالا نمی‌رفت، داروهای قابض مانند اقاقیا و مامیثا و مر و آب‌آس، و داروهای مرطوب کننده استفاده می‌کردند.

اگر شتره به سبب برگشتن پلک به بیرون عارض شده باشد و این برگشت هم معلول زخم پلک‌ها باشد، محل زخم را می‌بریدند. اگر رویش گوشت زاید موجب شتره شده بود، نخست با داروهای حاد مانند زنگار و کبریت آنرا مرهم می‌گذاشتند. اگر این مداوا سود نمی‌داد، به جراحی دست می‌زدند به این طریق که سوزنی از طرف ماق اصغر وارد زایده می‌کردند و سر آنرا از طرف ماق اکبر بیرون می‌آوردند و زایده را با کشیدن سوزن به طرف بالا می‌بردند و با نشتری عریض یا با قمادین آنرا از غضروف جدا می‌کردند. این جراحی خون‌ریزی زیادی در پی داشت و با ریختن مکرر آب مخلوط نمک و زیره آنرا بند می‌آوردند و آنگاه قطره مخلوطی از زرده تخم مرغ و روغن گل سرخ در چشم می‌چکاندند. داخل شکاف میان پلک و ملتحمه هم فتیله‌ای آغشته به همان مواد قرار می‌دادند.^{۲۷۴}

شرناق

نوعی دمل چربی و لزج با نسوج عصبی را که بر روی پلک بالا ایجاد می‌شد شرناق

(پیله کرم ابریشم) می‌نامیدند. شرناق معمولاً عارض کسانی می‌شد که بسیار دچار زکام و نزله یا ریزش اشک می‌شدند. بر اثر این بیماری پلک به رنگ سبز می‌زد و به سختی باز می‌شد و پیوسته نمناک بود. برای برداشتن شرناق، پلک را چنان پایین می‌کشیدند که دمل نزدیک ابرو واقع می‌شد. آنگاه اگر شرناق کوچک بود جراح تکه پارچه‌ای پشمین را به اندازه پلک تا می‌کرد و با آن شرناق را می‌گرفت تا لیز نخورد. سپس در حالی که کسی ابروی بیمار را به سمت بالا می‌کشید جراح با دست دیگر برشی عرضی و عمیق، طوری که پوست پلک و غشاء دمل با هم بریده شود ولی به غضروف نرسد، ایجاد می‌کرد. اگر ریشه شرناق پیدا می‌شد، با همان پشمینه آنرا بیرون می‌کشید؛ و الا پوست شرناق را چندان باز می‌کرد تا بتواند دمل را از ریشه بیرون کشد.^{۲۷۵}

شعیره

به آن جودانه و گل مژه و عروس هم می‌گویند. غده‌ای خرد چون جو که بر گوشه پلک یا محل رویش مژه یا اندکی دورتر از آن می‌زند و سببش ریزش مواد زاید سوداوی از چشم و خشک شدن آن در آن مواضع است. برای معالجه این غده، پس از فصد شقیقه یا رگ ماق، از داروهای مختلف، از جمله بابونه پخته، استفاده می‌شد. غیر از آن با دست نیز برداشته می‌شد یعنی جراح آنرا با قیچی از ریشه می‌برید و اجازه می‌داد مقداری خون دفع شود و آنگاه مرهم می‌نهاد.^{۲۷۶}

طَرَفَه

ایراد ضربه به هر شکل به سر یا چشم، فریاد شدید یا امتلاء رگ، می‌توانست موجب پاره شدن و خون‌ریزی رگ در ملتحمه شود. گاه ریزش خون از سر یا عضوی دیگر به چشم موجب سرخی ملتحمه می‌شد.^{۲۷۷} این عارضه را با داروهای مختلف درمان می‌کردند. حنین بن اسحاق^{۲۷۸}. همانجا مخلوطی از خون کبوتر یا خون‌ورشان با شیر زن و گرد و کندر در چشم می‌ریخت، و عضو را با آبی که صعتر و زوفای خشک در آن پخته شده بود، کمپرس می‌کرد. بعضی دیگر از پزشکان بیمار را فصد

می کردند و اغذیه ملین می دادند و آنگاه داروهای اصلی تجویز می کردند. غیر از داروی یاد شده در بالا، که گاه روغن گل سرخ به جای کندر در آن می ریختند، از شیاف مُر مرکب از زعفران و کندر و مُر و اشق و زرنیخ برای مالیدن بر چشم استفاده می کردند. شیاف دینار جون مرکب از زنجفیر (زنجفیل؟) و روسختج و زرنیخ سرخ و شکر طبرزد هم برای مداوای این بیماری نافع بوده است^{۲۷۹}.

ظَفْرَه یا ناخنه

گاه از ناحیه ماق اکبر زائده‌ای عصبی مانند ناخن بیرون می آید که رشد می کند و روی ملتحمه و حتی قرنیه را می پوشاند و آنرا ناخنه یا ظفره می نامند. گاه دو ناخنه از هر دو ماق یا گوشه چشم بیرون می آیند و رشد می کنند و به هم می رسند. نوعی از آن که مرکب از بافت عصبی است نازک تر و مانند غشایی سخت است؛ و نوعی که به شکل توده‌ای سپید است، مرطوب و نرم تر است. ناخنه یا ظفره مانند سبیل است، جز آنکه از همه جوانب منتشر نمی شود و در آن رگ وجود ندارد. ناخنه کوچک و نرم را با داروهای تیز و پاک کننده مانند روسختج و نوشادر و ریشه سوسن و از همه بهتر شیاف قیصر و باسلیقون، یا مخلوطی از گرد خرچنگ کوبیده و نمک^{۲۸۰} برمی داشتند. نوعی شیاف که انطاکی گویا خود آنرا آزموده بوده است بسیار مجرب می نموده است. اما ناخنه اگر بزرگ و کهنه و سخت شده بود، آنرا جراحی می کردند. شیوه‌های جراحی هم اندکی متفاوت بود. بعضی جراحان ناخنه را با یک یا چند قلاب بلند می کردند و با نشتر و قیچی آنرا می بریدند. گاه، به خصوص اگر جراح نمی توانست آنرا با قلاب بلند کند، سوزنی خمیده را که از آن موی گاو یا اسب همراه نخی محکم گذرانده بود از پایین ناخنه عبور می داد و آن نخها را گره می زد و به سمت بالا می کشید و ناخنه را تماماً با نشتر یا قیچی، طوری که به طبقات چشم و پلک و غیره آسیب نرساند، قطع می کرد. اگر بلند کردن ناخنه با نخ هم ممکن نبود، نشتری بسیار باریک و ظریف را طوری وارد ناخنه می کرد سرش از آن سوی بیرون آید و آنگاه دو سر آنرا می گرفت و ناخنه را بلند می کرد^{۲۸۱}. جراحی ناقص یا نادرست سبیل و ناخنه غالباً موجب بروز بیماری مهم دیگری یعنی چسبندگی پلکها به یکدیگر یا به ملتحمه و قرنیه می شد

که آنرا نیز با جراحی معالجه می‌کردند.^{۲۸۲}

عدسه یا تحجر

نیز غده‌ای بود سخت‌تر از بَرَد و حاوی مواد غلیظ سوداوی که فقط با جراحی معالجه می‌شد. برای این کار بیمار را از رگ قیفال فصد می‌کردند و تا یک هفته آن غده را با مرهم‌ها نرم و پخته می‌کردند و آنگاه پلک را با نشتری خمیده به‌طور عرضی می‌شکافتند و با ناخن یا دو حلقهٔ انگشتی غده را از دو طرف می‌فشرده تا خود عدسه یا چیزی شبیه شش و چرک از آن خارج شود. اگر بیم بازگشت غده می‌رفت، جراح دو لب جراحت را اندکی قطع می‌کرد تا پیوند زخم کند شود و مواد تشکیل‌دهندهٔ غده دفع گردد.^{۲۸۳}

غَرَب

نوعی ورم خُرَاجی کوچک بین ماق اکبر و بینی که گاه سر باز می‌کند و موادش وارد چشم می‌شود و اگر از درمان آن غفلت شود به ناسور (ناسور) تبدیل می‌گردد و استخوان آن موضع را هم فاسد می‌کند. معمولاً غرب را مانند دیگر اورام معالجه می‌کردند و اگر سر باز می‌کرد داروهای مخصوص قرحه بر آن می‌ریختند. به‌خصوص چشم‌پزشکان کهن برای این کار غالباً دارو به‌کار می‌بردند. حنین از مامیثا و زعفران و برگ سداب و آب انار و صدف محرق که در میانش مُرّ و صبر باشد، برای این بیماری استفاده می‌کرد.^{۲۸۴}

کیست‌ها (سلعه‌ها) و دمل‌ها و غده‌ها

همه از اورام چشمی است که در ناحیهٔ ماق، بر پلک، بر طبقات ملتحمه و عنبیه ایجاد می‌شود. نوع مداوا یا جراحی آنها بر حسب موضع، یا شیوهٔ جراحان متفاوت بوده است. غدد و دمل‌های نزدیک چشم را به‌طور هلالی باز می‌کردند؛ و آنچه بر بینی ظاهر می‌شد، مستوی با بینی برش می‌دادند. برخی غددی را که بر اثر فضولات غلیظ چشمی بر ماق بزرگ پدید می‌آید و آنرا رباط‌العین هم می‌نامیدند، با چند قلاب می‌گرفتند و

از ریشه قطع می کردند. بعضی غدد را، مانند آنچه روی میزنای و زیر بغل ایجاد می شد نیز با برش عرضی تخلیه می کردند. غدد کوچک را یک برش، و غدد بزرگ را چند برش می دادند شکل برش نیز به نوع غده و محل آن بستگی داشت. بعضی را به طور سه گوش، دسته ای را هلالی، و بعضی را مستقیم می بریدند. غدد کوچک را که پهن و هموار بود و نک نکشیده بود، با یک شکاف و یکجا، ولی غدد بزرگ و پر ماده را چند بار و طی چند روز تخلیه می کردند.^{۲۸۵}

سلعه (کیست)ها و دمل های زیر جلدی به اعتقاد قدما حاوی مواد و اخلاط بلغمی بود که گاه به مرور سخت و گوشتی می شد و باید برداشته می شد.^{۲۸۶} رازی می گوید برخی غدد چربی زیر جلدی که در اندازه های مختلف دیده شده است و معلول التهاب موضع و انباشتگی مواد زاید و قیح است، اگر معالجه نشود، تبدیل به سلعه می شود. روش رازی برای تشخیص سلعه ها از غدد و دمل های دیگر آن بود که آنها را با انگشت به اطراف می جنباند. اگر لغزان بود درمی یافت که سلعه است و به تن نپیوسته است و باید آنها را که با کیسه ای که در آن قرار دارد کاملاً بیرون آورد؛ زیرا اگر غشاء یا کیسه شکافته شود و مواد داخلی آن تخلیه شود و کیسه بماند، عود می کند. اگر کیسه به هر دلیل شکافته شد باید اطراف آنها با قلاب بلند کرد و همه را، یکجا یا قطعه قطعه، بیرون کشید.^{۲۸۷} جرجانی آورده است که اگر کیسه سلعه پاره شود، گاه بهتر است که آنها بدوزند و بعد همه سلعه را با کیسه خارج کنند؛ و اگر به سبب مجاورت با عروق و اعصاب نتوان آنها را به طور کامل بیرون آورد، باید آنچه را می شود برداشت و بقیه را با دارو دچار پوسیدگی و تحلیل کنند.^{۲۸۸} بعضی پزشکان دمل را بر اورام و جوش های صنوبری شکل اطلاق کرده اند که به طور کلی به سبب ازدحام خون گرم و مرطوب و غلیظ و فاسد، بر اثر پر خوری اغذیه مولد خون و هضم نشدن آن، ایجاد می شود.^{۲۸۹} برای بیرون آوردن این دمل ها یا سلعه ها جراح پوست را به سمت بالا می کشید و می شکافت و دو لبه آنها را با قلاب می گرفت و بلند می کرد تا دمل یا سلعه کاملاً آشکار شود و آنگاه آنها را از ریشه قطع می کرد تا دوباره رشد نکند. جراح باید مراقب می بود که دمل را درست و کامل بیرون آورد و اجازه ندهد پاره شود که بیرون کشیدن آن دشوار می شد. اما وقتی برداشتن دمل و سلعه کامل دشوار بود، محتویات آنها خارج

می کردند و آنگاه با داروهای مُعَقَّن آنرا دچار عفونت می کردند تا نرم شود و به سهولت خارج گردد؛ یا با داروهای تند و تیز بقایای آنرا خشک می کردند و سپس بیرون می کشیدند. اگر به سبب وجود اعصاب و عروق و پی، سلعه را نمی توانستند به طور کامل خارج کنند، آنچه را که از ریشه ها باقی می ماند، می سوزاندند. جوش های غده ای کوچک را نیز نخست می شکافتند و مواد بلغمی داخل آنرا با فشار خارج می کردند و مرهمی از سرب سیاه بر آن می نهادند تا عود نکند.^{۲۹۰} جرجانی^{۲۹۱} معتقد است که انواع جوش ها و غدد کوچک را هم می توان مانند سلعه یا کیست، به طور کامل از زیر پوست بیرون آورد. چنان که نوعی از این جوش ها یا غدد کوچک یا بزرگ را که بر سطح داخلی لب ظاهر می شد، به طور کامل برمی داشتند.^{۲۹۲} اهوازی نیز آورده است که انواع زگیل ها و میخچه و جوش های بزرگ و کوچک را می توان با جراحی از ریشه درآورد. او به جای گره زدن نخ ابریشمی فتیله شده به دور ریشه زگیل تا پس از مدتی بیفتد، ترجیح می داد آنرا با نشتر از ریشه بیرون آورد و جایش را داغ کند. همچنین جوش های ریز موسوم به نمله را که در عمق پوست فرو می رفت، پس از خالی کردن اطرافشان، با قلاب می گرفت و با نشتری که سرش گرد بود از ریشه بیرون می کشید.^{۲۹۳}

ظاهراً پلک و طبقات ملتحمه و عنبیه چشم از مستعدترین نقاط برای بروز انواع اورام و غدد بوده است. با آنکه چشم پزشکان متقدم درمان دارویی را در این موارد هم بر جراحی ترجیح می دادند^{۲۹۴} ولی بسیاری از آن اورام و غدد را ناچار با جراحی درمان می کردند.

یکی از رایج ترین اورام در بیماری های چشم، کیست های پلکی بود که آنرا بر حسب نرمی و سختی بر چند نوع تقسیم می کردند: ۱. شهدی، که زیر انگشت مانند چیزی روغنی احساس می شود؛ ۲. حلوایی، که ته آن از سرش بزرگ تر، و کمی نرم است؛ ۳. شحمی یا پیپهی که ته آن از سرش کوچک تر است و وقتی لمس می شود به این سوی و آن سوی نمی رود؛ ۴. گوشتی که سخت تر است ولی زیر انگشتان لیز می خورد و از جنس خنازیر است. برای معالجه کیست ها، بیمار را از خوردن اغذیه غلیظ بازمی داشتند و بدن را با مسهل هایی چون حب ایارج و قوقایا و معجون غاریقون پاک می کردند. آنگاه

کیست، به خصوص کیست شهدی را با چند نوع داروی مرکب ضماد می‌کردند. اما دیگر انواع کیست‌ها را معمولاً جراحی می‌کردند. برای این کار پوست پلک را از عرض به شکل چلیپا طوری برش می‌دادند که نوک نشتر به غشاء کیست نرسد. آنگاه اطراف پوست را باز می‌کردند و آنرا با قلاب می‌گرفتند و با قمادین می‌بریدند و می‌کوشیدند کیست را یکجا و کامل بیرون آرند. چه پاره شدن کیست و خروج ماده آن باز موجب تشکیل کیست می‌شد و علاجش دشوار می‌شد.^{۲۹۵}

گوشت زاید بر ملتحمه

زایده‌ای سست که در اطراف طبقه ملتحمه می‌روید و سببش، مانند طرفه، فتق و ورم یا زخم ملتحمه است. برای زدودن این زایده، نخست رگ قیفال را فصد و بدن را پاک می‌کردند و سپس چشم را با داروی موسوم به روشنایا و شیاف‌های سبز می‌مالیدند (کحل می‌کردند). اگر این مداوا فایده نمی‌کرد، زایده را با قلاب می‌گرفتند و به سمت بالا می‌کشیدند و با قمادین آنرا از ریشه می‌بریدند. اگر زوایدی باقی می‌ماند، آنها را هم با مقراض می‌بریدند و آب مخلوطی از نمک و زیره در چشم می‌چکاندند. سپس ملتحمه را با گرد شاهدانه و منجح و غیره کحل می‌کردند و ضمادی مرکب از زرده تخم مرغ و روغن گل سرخ بر آن می‌نهادند.^{۲۹۶}

موی زاید

از بیماری‌های پلک، به خصوص پلک بالاست که در آن موی‌های زاید روییده بر پلک یا بعضی از مژه‌ها، به گفته قدما، بر اثر رطوبت‌های متعفن در مغز یا بر اثر بقایای خون یا معالجه نادرست بعضی از بیماری‌های چشم، منحرف می‌شود و برمی‌گردد و به چشم فرومی‌رود. این عارضه موجب خشکی و سرخی و کم‌سویی چشم می‌شود. برای مداوای این بیماری مو یا موی‌های زاید را با منقاشی مسی کوتاه برمی‌داشتند و داروهایی بر موضع می‌نهادند.^{۲۹۷} اما بعضی انواع این عارضه طوری است که گویا باید قسمتی از پلک را برید. بعضی گفته‌اند که بر روی پلک بریده خون قورباغه یا خون کنه‌ای که بر بدن سگ چسبیده است بریزید.^{۲۹۸}

وردینج

نوعی ورم پلک که از ریزش مواد زاید دموی پدید می‌آید و ممکن است همه چشم را فروگیرد. رنگ وردینج سرخ است و با ورم شدید و سنگینی و رطوبت همراه است. چه بسا زخم هم بر آن عارض شود. وردینج گاه چندان متورم می‌شود که وسط چشم را می‌پوشاند و پلک را به سمت بیرون می‌چرخاند؛ و ممکن است بر اثر تورم پاره شود و خون زیاد و رقیق بیرون بریزد و این بیشتر بر کودکان عارض می‌شود. برای معالجه آن نخست تن بیمار را با فصد رگ قیفال یا حجامت بین دو کتف پاک می‌کردند و چشم را با شیر می‌شستند و زرده تخم مرغ و روغن گل سرخ بر آن می‌نهادند. روز دوم هم این دارو را تجدید می‌کردند و روز سوم بر آن اندکی زعفران و افیون هم می‌افزودند و بیمار را وا می‌داشتند که بعضی مخدرات را ببوید و به خواب رود. روز چهارم چشم را با گرد المکایا، مرکب از انزروت پرورده و شکر طبرزد و صمغ عربی می‌بستند. اگر ورم فرو می‌کشید، باز المکایا و گرد زرد بر آن می‌ریختند. اما اگر ورم زخم شده بود، نخست منجح و آنگاه اغبر بر چشم می‌ریختند و آنرا با ضماد مرکب از آرد جو و عدس و گل پخته و روغن گل سرخ می‌بستند. اگر زخم و ورم روی به بهبود نهاد، گرد زرد کوچک (الاصفرالصغیر)، و در اواخر بهبودی، گرد زرد بزرگ (الاصفرالکبیر) بر آن می‌ریختند.^{۲۹۹}

ه - داروهای چشم

داروهای چشم، اعم از داروهای مفرد یا مرکب، را که عموماً به آن اکحال (مفرد: کحل) می‌گفتند بر سه گونه کلی می‌توان تقسیم کرد:

این داروها را که به آن اکحال می‌گفتند، اعم از مفرد و مرکب شامل انواع سرمه خشک، سرمه تر که به آن شیاف (ضماد) هم گفته می‌شد، و قطره بوده است.

۱. سرمه، یا سرمه خشک که به هرگونه دارویی که به صورت گرد استفاده می‌شد، اطلاق می‌گردید. سرمه خشک دو نوع بود: نوع اول معدنی که گونه‌های متفاوت داشت. به گفته بیرونی^{۳۰۰} یک گونه آن متبلور، و معدن آن در ری بود. گونه دیگر از اصفهان به دست می‌آمد و ظاهراً ترکیبی از سرب معدنی بوده است. نوع دوم که آنرا طرخما طیقون می‌خواندند، از ترکیب داروهای گیاهی و معدنی به دست می‌آمد. از جمله

سرمه‌های دو گونه نخست می‌توان از ائمد و توتیا و سنگ مغنسیا^{۳۰۱} نام برد. نوع دوم ترکیبات متعدد داشته است مانند ترکیبی از کوبیده هسته سوخته خرما، سنبل هندی و سنگ لاجورد سوخته^{۳۰۲}. برخی از این ترکیبات نام‌های خاص یافته است مانند باسیلقون کبیر که در بعضی بیماری‌ها به کار می‌رفته است.

۲. شیاف - سرمه تر یا ضماد را شیاف هم می‌گفتند. شیاف ترکیبی از داروهای مختلف با آب باران یا آب پاکیزه بوده که در سایه خشک می‌کردند و به هنگام نیاز مجدداً با آب می‌آمیختند و استفاده می‌کردند، یا اصولاً به صورت ضماد می‌ساختند و استفاده می‌کردند^{۳۰۳}. برخی از شیاف‌ها نیز به تدریج نام‌های ویژه یافت مانند شیاف، نارنج و شیاف سماق که پیش از این ذکر شد.

۳. قطره، که آنرا از ترکیب عصاره چند دارو یا عصاره یک گیاه به دست می‌آوردند، مانند قطره‌ای که رازی^{۳۰۴} از برگ گل سرخ به دست می‌آورده و یا آنرا با داروهای دیگر ترکیب می‌کرده است.

و - بعضی از جراحی‌های خاص چشم

بعضی بیماری‌های مرتبط میان سر و چشم راه، از آن جمله ریزش دائمی اشک که به اعتقاد پزشکان و جراحان معلول نزولات حاره از عروق خارجی جمجمه بود، با جراحی مداوا می‌کردند. بیمار در این حالت غیر از ریزش اشک و سرخ شدن چهره، احساس می‌کرد کرم یا موری بر پیشانی او راه می‌رود. برای درمان این بیماری نخست جراح سه شکاف موازی و مستقیم به طول دو انگشت، به شکلی که فاصله هر برش با دیگری معادل سه انگشت باشد، یکی نزدیک به گیجگاه راست، یکی وسط و سومی نزدیک گیجگاه چپ، به عمقی که به استخوان رسد، ایجاد می‌کرد. آنگاه نشتری مانند نیزه‌ای ظریف و باریک را از همین شکاف‌ها به زیر پوست می‌راند و آنرا بلند می‌کرد. سپس چاقوی جراحی یک طرفه را زیر هر شکاف راست و چپ می‌کرد و تا شکاف وسط آنچه عروق بود می‌برید و اجازه می‌داد مقداری خون رود و حتی محل را می‌فشرد تا باقی‌مانده خون هم خارج شود و مرهم می‌نهاد و می‌بست^{۳۰۵}. بعضی از ترشحات مزمن چشم را هم با ایجاد برش در سرخرگ‌های پشت گوش و گرفتن خون از آن مداوا

می‌کردند.^{۳۰۶}

پلک چشم هم ممکن بود به دلایل مختلف پاره و دریده شود. جراحان معتقد بودند پیش از آنکه غباری یا ماده‌ای وارد آن شود، باید دوخته و بسته شود؛ ولی اگر قسمتی از پوست از میان رفته باشد باید دارو نهاد تا روی گوشت به پوست تبدیل شود.^{۳۰۷} یک وقت در جنگی تیری از ناحیه ماق اکبر (گوشه چشم بر بالای بینی، بیغوله) وارد پلک عزالدوله عموی اسامه بن منقذ شده بود و آنرا چنان بریده بود که بر پوست آویخته و نزدیک بود چشم از کاسه بیرون آید. جراح آنرا بر جای خود نهاد و دوخت و چنان معالجه کرد که تمییز آن از پلک سالم ناممکن بود.^{۳۰۸} اگر تیر به اندام‌های مجوف چون قلب و شش و جگر و مغز فرورفته بود، مجروح از مرگ گریزی نداشت و جراح دست به عمل نمی‌زد. اما اگر در اعضای چون صورت و چشم و گلو و شانه و بازو و ران و ساق و شکم می‌نشست و زهرآلود نبود، جراح آنرا از همانجا یا در مواردی از نقطه روبه‌روی آن بیرون می‌کشید. چنان‌که زهراوی، که آنچه درباره شیوه بیرون کشیدن تیر و پیکان از بدن آورده است، بسیار شبیه شرح اهوازی است.^{۳۰۹} تصریح کرده است که خود پیکانی را که در گوشه چشم، کنار بینی کسی فرو رفته بود، از طرف دیگر صورت و زیر نرمه گوش بیرون کشیده بود.^{۳۱۰}

۴. دندان پزشکی

بنابر اشارات و شواهد متعدد در منابع موجود، پیداست که دندان پزشکی مانند دیگر رشته‌های پزشکی در ایران، سابقه‌ای دیرین دارد. افزون بر برخی اشارت مندرج در کتاب زند، و آنچه درباره شیوه مداوای پزشکی به نام یما در ایران باستان آورده‌اند^{۳۱۱}، اطلاعات مندرج در مهم‌ترین منابع پزشکی ایران پس از اسلام درباره آثار و آراء پزشکی کسانی چون بختیشوع و پسر او جبرئیل و حنین بن اسحاق و یوحنا بن ماسویه و دیگر جندی‌شاپوریان نامدار در زمینه مسائل مربوط به تشریح، بهداشت، و داروشناسی بیماری‌های دهان و دندان، مؤید این سابقه است.

کوشش‌های ایرانیان در عصر اسلامی نیز ادامه یافت. چنان‌که ابن‌الندیم^{۳۱۲} از رساله‌ای موسوم به *الاسنان* نوشته ابوعبیده معمر بن مثنی ملقب به «سخت»، از موالی

ایرانی یاد کرده که اگر در نام آن تصحیف و تحریفی رخ نداده باشد^{۳۱۳}، آنرا باید از جمله نخستین رسائلی مستقل دانست که در آغازهای اسلامی به دست یک ایرانی نوشته شده است، همچنین می‌توان حدس زد که ماسرجویه پزشک ایرانی دستگاه امویان که بی‌گمان میراث‌دار سنت پزشکی جندی‌شاپور بود، در این زمینه‌ها نیز کار کرده باشد^{۳۱۴}.

بیشترین و دقیق‌ترین اطلاعات ما درباره تاریخ دندان‌پزشکی ایران، مانند دیگر رشته‌های پزشکی، مربوط به ادوار پس از اسلام، خاصه از دورانی است که ایرانیان یا تربیت‌یافتگان تمدن ایرانی در بین‌النهرین، بنیادهای فرهنگ و تمدنی در قلمرو اسلام بنا نهادند. جالب آنکه قطع نظر از پزشکان، متفکران چون اخوان‌الصفا که جهان مادی را به پیکر آدمی، و اعضا و جوارح آنرا به اجزاء این جهان تشبیه کرده‌اند، از دندان و نقش معنوی آن نیز سخن رانده‌اند^{۳۱۵}. این نکته هم حائز اهمیت بسیار است که در سنت پزشکی ایران، پیش از آنکه به بیماری‌شناسی و راه‌های مداوای آن توجه شود، حفظ بهداشت و پیشگیری از بروز بیماری اهمیت داشت. این معنی را آثار متعدد این پزشکان که رساله‌هایی مستقل یا ابوابی از کتب خود را به حفظ‌الصحة اختصاص می‌دادند، تأیید می‌کند. حنین بن اسحاق، پزشک و مترجم نامدار (۲۶۰ق/۸۷۴م) رساله‌ای به نام *حفظ‌الاسنان واللثة* داشته^{۳۱۶} که از منابع رازی در *الحاوی* بوده^{۳۱۷} و آنرا فی *اصلاح اللثة و الاسنان* (کلمة اللسان به جای الاسنان، اشتباه مصحح است) خوانده است. ابن‌ابی‌اصیبه همچنان از رساله‌ای به نام *فی السواک و السنونات* اثر یوحنا ابن‌ماسویه جندی‌شاپوری یاد کرده^{۳۱۸} که آن نیز همچون *المسائل* همو از منابع رازی بوده است^{۳۱۹}. چنان‌که الگود معتقد است، اگر یوحنا بن ماسویه و ماسویه اصغر یک تن باشند، او را باید نخستین کسانی دانست که برای پر کردن حفره‌های دندان فاسد از طلا استفاده کرده و پدیده درد انعکاس را دریافته بوده است^{۳۲۰}.

علی بن ربن طبری (وفات: ۲۴۷ق/۸۶۱م) پزشک نامدار و معاصر ابن‌ماسویه در مواضع متعدد از کتاب خود به امراض دندان پرداخته و درباره ریزش دندان‌های شیری و چگونگی رشد دندان‌های آسیا سخن گفته و داروهایی برای استحکام لثه و دندان، جلوگیری از خون‌ریزی، سفید کردن دندان‌ها و تسریع در رشد دندان‌های کودکان

تجویز کرده است.^{۳۲۱}

اما مفصل‌ترین بحث‌ها دربارهٔ دندان و بیماری‌های آن توسط رازی (وفات: ۳۱۳ق/ ۹۲۵م) مطرح و ارائه شده که بخشی از جلد سوم کتاب *الحاوی* را دربر گرفته است.^{۳۲۲} علاوه بر آن در مجلدات آخر این کتاب که به داروشناسی اختصاص یافته، نام و نشان بسیاری از داروهای دندان را می‌توان یافت. رازی معتقد بود که درد دندان مربوط به اعصاب ریشهٔ دندان است.^{۳۲۳} و براساس نظریهٔ اخلاط در طب و دخالت برودت و حرارت در بروز بیماری‌ها، داروهایی را که برای بیماری‌ها و دردهای دندان تجویز نموده و به دو دستهٔ حار و بارد تقسیم کرده است.^{۳۲۴} یکی از داروهایی که رازی برای کشیدن دندان، بدون استفاده از کلبتین، پیشنهاد کرده و ظاهراً خود آنرا به محک تجربه آزموده، ترکیبی غلیظ از عاقرقرا (ریشهٔ ترخون بیابانی) با سرکه یا شراب است که آنرا بر بن دندان می‌مالیدند و مدتی بعد دندان را به سهولت از لثه می‌کنند، اما باید مراقب بود تا این ماده به پای دیگر دندان‌ها نرسد که آنها را نیز از ریشه بر می‌کند.^{۳۲۵} داروهای رازی برای التیام دردهای دندان و لثه، از قطره‌ها و ضمادها تشکیل می‌شود. او برای برخی از انواع دردها، روش داغ کردن را که در بسیاری از دردهای جسمانی به کار می‌رفته، تجویز کرده است.^{۳۲۶} بنابر تجویز او، در برخی از دردهای دندان، باید قطره را در گوش چکانید^{۳۲۷}، و در برخی موارد که درد در لثه‌ها باشد، باید لثه‌ها را فصد کرد و با مضمضه کردن روغن گل سرخ، ورم لثه‌ها را التیام داد.^{۳۲۸} او همچنین پیشنهاد می‌کند که برای جلوگیری از فساد و خوردگی دندان، ریشهٔ یتوع را در آب بپزند و هر ماه دو بار مضمضه کنند.^{۳۲۹} گفته‌اند شرحی که رازی در کتاب *الطب المنصوری* دربارهٔ دندان و فک آورده، احتمالاً نخستین اثر دربارهٔ آناتومی دندان و عمل فک است.^{۳۳۰} رازی همچنین در کتاب *ما الفارق اوالفروق* پس از تشریح دندان‌ها، میان دردهای خود دندان و دردهای ناشی از اعصاب بن دندان تفاوت قائل شده و آورده که ممکن است محل درد مشتبه شود. او درد خود دندان را معلول رفتن آب دندان یعنی خراب شدن مینای آن و عروض خشکی بر دندان دانسته است.^{۳۳۱}

در اوایل سدهٔ ۴ق/ ۱۰م می‌توان از یعقوب کسکری یاد کرد که در کناش خود به

اورام لثه، خوردگی دندان، گوشت زاید در لثه‌ها، زخم‌های دهان و لثه، پرداخته و داروهایی برای این موارد و نیز برای سپید کردن دندان، کشیدن دندان، تثبیت دندان‌های لق، پیشنهاد کرده است. او دردهای دندان را بر اثر خوردگی و فساد، حساس شدن در برابر سرما و گرما، یا شکستن دندان؛ و منشأ درد را اعصاب ریشه دندان می‌دانست.^{۳۳۲}

در همان سده، علی بن عباس اهوازی (وفات: ۳۸۴ق/۹۹۴م) معروف به المجوسی، در کتاب مشهور خود به نام *کامل الصناعة الطبية یا الطب الملکی* و چند نام دیگر^{۳۳۳}، نیز ابوابی را به بیماری‌های دندان و دهان اختصاص داده، دربارهٔ چینش دندان‌ها و اوصاف و وظایف هر دسته سخن گفته و داروهایی برای التیام درد و فساد دندان و زخم‌های لثه تجویز کرده که غالباً از موادی مانند عاقر قرحا، سرکه، افیون، نوشادر و کافور ترکیب شده است.^{۳۳۴} به اعتقاد و اگر درد دندان از حرارت (یکی از مزاج‌ها) باشد، مضمضهٔ ترکیبی از سرکه و گلاب و کافور، یا آب سماق و لسان‌الحمل و سرکه، مفید است؛ و اگر از برودت باشد، باید ترکیبی مایع از حب‌الایارج و عسل و زوفا و فونتج غرغره شود. وی لثهٔ قرمز شده را دستور فصد می‌دهد و داروهایی برای سپید کردن دندان، جلوگیری از فساد و خوردگی و درمان زخم‌ها و اورام لثه پیشنهاد می‌کند.^{۳۳۵}

شعر تعلیمی که بنابر دلایلی چون ایجاز و نظم و سهولت حفظ عرصهٔ خوبی برای ترویج و تعلیم و حفظ دانش‌ها به‌شمار می‌رفته، در پزشکی هم نمونه‌های خوب دارد. شاید کهن‌ترین منظومهٔ پزشکی که سرایندهٔ آن بی‌گمان خود پزشکی ماهر و مطلع بوده، *دانشنامه اثر حکیم میسری* از جمله پزشکان سدهٔ ۴ق (احتمالاً متولد ۳۲۴ق) است. حکیم در این اثر چند منظومه دربارهٔ بیماری‌ها، شیوهٔ درمان، و داروهای دندان دارد. ترکیبات برخی داروهای مرکب که وی با عنوان تریاک از آنها یاد و تجویز کرده، حاوی اجزائی چون افیون، چند بیدستر، فلفل، حلتیت، زنجبیل و روغن گل سرخ است. میسری همچنین برای تسکین برخی دردها، گشودن رگ بن دندان‌ها و حجامت کردن را مفید دانسته است. به تجویز او اگر سوراخ دندان فاسد با ترکیبی از آن داروها را، توسط سوزن آکنده شود، برای تسکین درد مؤثر است. وی همچنین پیشنهادهایی برای کندن دندان فاسد توسط دارو، استحکام بخشیدن به دندان لق، سفید کردن دندان‌ها، تیز کردن دندان‌ها و طب پیشگیری از فساد دندان ارائه داده است.^{۳۳۶}

ابوالفرج بن هندو (وفات: ۴۱۰ یا ۴۲۰ق/ ۱۰۱۹ یا ۱۰۲۹م) هم در *مفتاح‌الطب* و *منهاج‌الطلاب* که مدخلی بر دانش پزشکی به‌شمار می‌رود و مشتمل است بر طبقه‌بندی اعضا و جوارح بدن، بیماری‌ها و داروها، از دندان‌ها به عنوان یکی از اعضا آلی پیکر انسان نام برده است.^{۳۳۷}

گذشته از پزشکان، ابومنصور موفق هروی گیاه‌شناس اواسط سدهٔ ۴ق/ ۱۰م در *الابنية عن حقایق الادویة* از خواص گیاهان متعدد مانند قطران درخت ابهل (نوعی سرو کوهی)، سعتر (آویشن)، سیر سرخ شده و حلتیت (انگوزه) و خربق برای تسکین درد با بر کردن دندان سخن گفته است.^{۳۳۸} ابوریحان بیرونی (وفات: ۴۴۰ق/ ۱۰۴۸م) هم از برخی گیاهان به عنوان مسکن دندان درد یاد کرده، اما استعمال خربق را که گیاهی سمی است منع کرده است.^{۳۳۹} ابوالحسن احمد بن محمد طبری، پزشک رکن‌الدوله بویه‌ی در کتاب کناش خود به نام *المعالجات البقراتیة* ابوابی از مقاله ششم را به بیماری‌های دندان و روش‌های مداوا و داروهای آن اختصاص داده است.^{۳۴۰} در اواخر سدهٔ ۴ق ابوبکر اخوینی بخاری در *هدایة‌المتعلمین*، نه تنها اشارات جالبی دربارهٔ عوامل فساد دندان مانند باقی ماندن غذا در لابه‌لای دندان‌ها یا فقر غذایی دارد^{۳۴۱}، بلکه روش‌های خاصی نیز برای تسکین درد یا کشیدن دندان یا جلوگیری از ادامهٔ فساد دندان داشته که ظاهراً آنها را خود تجربه کرده بوده است.^{۳۴۲} وی همچنین بر آن است که اگر دارو درد دندان را تسکین نداد، باید با نشتر گرد دندان را باز کرد و عصب پی دندان را بیرون کشید.^{۳۴۳}

ابن‌سینا ملاحظات بالینی مهم دربارهٔ دردشناسی و بیماری‌های دندان و لثه داشته و از آن در کتاب مشهور خود، *القانون* سخن گفته است. او از خاصیت بی‌حس‌کنندگی سرما آگاه بوده و برای تسکین درد دندان آب سرد تجویز کرده است.^{۳۴۴} او دندان را در زمرة استخوان‌ها دانسته که رشته‌های نازک عصبی، آنرا به مغز پیوند می‌دهد. ابن‌سینا معتقد است که دندان‌ها همواره قابلیت رشد دارند و از این رو دندان‌هایی که در کنار دندان‌های کشیده شده واقع‌اند، بزرگ‌تر می‌شوند.^{۳۴۵} دندان درد به اعتقاد ابن‌سینا معلول رفتن آب دندان یعنی فساد مینا آن است که در این وقت دندان نمی‌تواند سردی و گرمی و خشکی را تحمل کند و به محض برخورد دندان با اینها درد آغاز

می‌گردد.

ابن سینا نیز مانند دیگر پزشکان برای کشیدن دندان فاسد از دارو و هم از کلبتین استفاده می‌کرد؛ ولی خود یادآور شده که کشیدن دندانی که سست و لق نشده، ممکن است به فک‌ها آسیب برساند و موجب چشم درد و بروز تب (عفونت) شود.^{۳۴۶} وی همچنین طبیعت و گوهر دندان را خشک می‌دانست و داروهای خشکی دهنده برای دندان به کار می‌برد. داروهای مورد استفاده او از انواع ضماد، مضمضه، بخور، داغ، کماد (کمپرس)، و حجامت تشکیل می‌شد. کمپرس یا کماد که او در مورد دردهای شدید پیشنهاد کرده شامل نمک، گاوورس، روغن زیتون گرم و شمع گداخته است که به طور متوالی بر موضع دردناک و متورم گذراند تا موجب تسکین شود. نیز جویدن قرص‌هایی که از ترکیب پونه وحشی و عاقرقرا و فلفل سپید و مر و مویز به دست آمده؛ و مضمضه ساقه سیر و عاقرقرا و سرکه و کندس؛ و داغ گذاردن برای تسکین درد مفید است.^{۳۴۷} اما روش داغ گذاردن چنان بود که نخست دندان را با سنبه بسیار ظریفی سوراخ می‌کردند، یا در سوراخ ناشی از فساد دندان، سوزنی گداخته و آغشته به روغن زیتون فرو می‌بردند و آنرا داغ می‌کردند.^{۳۴۸} ظاهراً با این روش عصب دندان را می‌کشته‌اند. وی همچنین برای از میان بردن آنچه «کرم دندان» نامیده، معتقد بود که باید بذراالبنج (تخم شاهدانه) و تخم تره و تخم پیاز را بکوبند و با پیه بریامیزند و حب بسازند و سر را بپوشانند و به وسیله قیف، دود آن حب را به دندان برسانند^{۳۴۹}، و این را بخور دادن می‌گفتند.

ابن نفیس شارح بخش تشریح کتاب *قانون* ابن سینا نیز در تشریح دندان‌ها و استخوان‌های فک به تفصیل سخن رانده و ملاحظات قابل توجه ارائه داده است.^{۳۵۰} وی پس از ذکر فواید دندان مانند کمک به هضم غذا، تکلم درست، و ممانعت از ریختن آب دهان و غیره، به مقایسه دندان‌های انسان و برخی حیوانات پرداخته^{۳۵۱} و از علت عروض درد بر دندان‌های کرسی، بیش از عروض درد بر دندان‌های نیش و پیشین سخن گفته است.^{۳۵۲}

در سده ۶ق/۱۲م سید اسماعیل جرجانی (وفات: ۵۳۱ق/۱۳۷م) نیز در آثار خود، ابوابی را به بررسی ساختمان دندان‌ها و بیماری آن اختصاص داده است. وی درباره

انواع دندان‌ها و ریشه‌های آن و نیز دندان‌های شیری و علت ریزش آنها و رویش مجدد دندان سخن گفته و دروهایی برای تسریع رویش دندان کودکان تجویز کرده است.^{۳۵۳} جرجانی همچنین تحقیقاتی دقیق درباره علل پیوره و خوره لثه داشته و داروهایی برای این بیماری تجویز کرده، و درباره بهداشت دهان و دندان و چگونگی و مسواک کردن و علل تغییر رنگ دندان سخن گفته است.^{۳۵۴} وی ظاهراً تنها پزشکی است که وجود بخارات فاسد برخاسته از مزاج‌های اربعه را سبب تغییر رنگ یا ریختن دندان‌ها دانسته است.^{۳۵۵} به نظر می‌رسد که او در برخی روش‌های مداوا و جراحی دندان و لثه از داروهای بی‌حسی استفاده می‌کرده است.^{۳۵۶} داروهایی که وی برای تسکین یا معالجه دندان برشمرده شامل انواع ضمادها، بخورها، و داروهایی است که در بینی می‌چکانیدند یا در سوراخ دندان می‌نهادند.^{۳۵۷} درباره دردهای دندان آورده که اگر درد با آب سرد، یکی از راه‌های معالجه آن فصد و حجامت لثه‌ها یا گشودن رگ زیر زبان است؛ و اگر درد با آب گرم ساکن شود، یکی از راه‌های درمان آن، گذشته از داروها، تکمید (کمپرس کردن) دندان با گاورس و حلتیت و نمک گرم کرده است.^{۳۵۸} جرجانی نیز مانند اطبای پیشین به کرم‌خوردگی دندان اعتقاد داشته و گفته است «اندر گوهر دندان و بیخ آن، کرم تولد کند»^{۳۵۹}.

در دوره مغولان و تیموریان، نخست باید از نجم‌الدین محمود بن الیاس شیرازی (وفات: ۷۲۰ق/۱۳۲۰م) صاحب کتاب *غیائیه و لطایف رشیدیة* نام برد. وی در معروف‌ترین اثر خود به نام *الحاوی فی علم‌التداوی* مشهور به *حاوی صغیر*، باب‌های ۵۰ و ۵۱ از مقاله اول و باب ۱۰۱ از مقاله سوم را به بیماری دندان و لثه و بررسی داروهای آن اختصاص داده است.^{۳۶۰} اما برهان‌الدین نفیس بن عوض کرمانی معروف به نفیس طبیب، کتاب بزرگ به نام *شرح‌الاسباب والعلامات* که در واقع تفسیری است بر *الاسباب والعلامات* اثر نجیب‌الدین سمرقندی، تصنیف کرده و در آن به تفصیل درباره ساختمان دندان، عصب دندان، علل ریزش و سستی و تغییر رنگ دندان و لثه‌ها و فساد گوشت بن دندان سخن گفته است. او نیز فصد و حجامت را در تسکین دردهای لثه و دندان توصیه کرده و از دارویی به نام *تریاق‌الاسنان* نام برده که ترکیبی است از چند بیدستر و حلتیت و فلفل و زنجبیل و افیون و عسل و فلونیا که باید بر دندان

بمانند یا در سوراخ آن گذارند^{۳۶۱}.

علی بن حسین انصاری شیرازی (۷۲۹-۸۰۶ق) در *اختیارات بدیعی* که اثری در داروشناسی است، برخی از مفردات داروهای دندان، مانند حلتیت (انکرد، انکشت) و عاقرقرا (اکوا)، را بر شمرده و خواص آنها را وصف کرده است^{۳۶۲}.

از آن پس تا اوایل روزگار قاجار آگاهی مبسوطی دربارهٔ دندان پزشکی ایران در دست نداریم و این معنی بیشتر ناشی از رکود فعالیت‌ها و نوآوری‌های علمی به‌ویژه در پزشکی، و استناد به متقدمان است. اگرچه در تاریخ پزشکی کهن ایران نمی‌توان دندان پزشکی را رشتهٔ خاص، همچون چشم پزشکی، به‌شمار آورد و غالباً پزشکان عمومی به آن کار می‌پرداختند، ولی تا روزگار صفویان نشانی از آنکه افراد غیر حرفه‌ای - مانند دلاکان و سلمانی‌ها که برخی جراحی‌های کوچک را انجام می‌دادند - به حرفهٔ دندان پزشکی نیز پرداخته باشند در دست نیست؛ و این کار را پزشکان و جراحان رسمی انجام می‌دادند^{۳۶۳}. ظاهراً از این دوره به بعد، دلاکان و سلمانی‌ها در درمان دندان و کشیدن آن مداخله کردند^{۳۶۴}. اما شگفت آنکه شاردن اظهار کرده که دردهایی مانند دندان درد برای ایرانیان مفهوم ندارد^{۳۶۵}. باین‌همه در آثار برخی از پزشکان این دوره ملاحظاتی دربارهٔ دندان دیده می‌شود: محمد بن یوسف هروی در کتاب *بحرالجمهر*، که فرهنگی طبی به عربی و فارسی است، از برخی داروهای دندان و خواص آن مانند سندروس و عاقرقرا، یاد کرده است. یوسف بن محمد بن یوسف هروی، ظاهراً پسر طبیب پیشین، که در طب آثاری به نظم و نثر دارد، در اثر مشهور خود به نام *طب یوسفی* (تألیف شده در ۹۱۷ق در هرات) دربارهٔ درمان انواع بیماری‌های دندان و لثه و داروهای آن سخن گفته است^{۳۶۶}. غیاث‌الدین محمد سبزواری اصفهانی نیز در *مرآةالصحة* خود به بیماری‌های لثه و دندان پرداخته است. وی معتقد بود که دندان کرم‌خورده را باید از طریق تراشیدن قسمت‌های فاسد با یک وسیلهٔ تیز، و پرکردن آن با مادهٔ مخصوص درمان کرد^{۳۶۷}.

اما برجسته‌ترین پزشک این دوره که گاه ملاحظاتی عمیق و تجربیات بالینی دقیق داشته، محمد حسینی نوریبخش معروف به بهاءالدوله است. وی در کتاب *خلاصةالتجارب* که سالیان دراز در ایران و هند و عثمانی از مراجع طب بوده، دربارهٔ بیمارهای مختلف

دهان و دندان سخن گفته است. به عقیده او علت نقصان یا خوره لثه، رطوبتی است که از طریق خون وارد لثه می‌شود و آنرا فاسد می‌کند. وی این رطوبت را ناشی از بیماری معده دانسته است. درباره سستی گوشت بن دندان می‌گوید علت آن غلبه رطوبت غیر فاسد است که از بخار معده برمی‌خیزد و علامتش آن است که بن دندان‌ها استوار نیست. خون‌ریزی لثه‌ها به عقیده او ناشی از سستی و گشاد شدن مسامات (منافذ) آن است؛ و رطوبتی که در دندان جمع شود و متعفن گردد موجب کرم‌خوردگی می‌شود؛ و بزرگی دندان از جمله علل لق شدن آن است. وی از علل درد و ضعف دندان‌ها به تفصیل سخن گفته و داروهای انواع آن بیماری‌ها را برشمرده است. بهاءالدوله حسینی برای مداوای برخی از دردهای دندان از داروهای مخدر و روش بخور دادن و داغ کردن استفاده می‌کرده و در مورد دردهای شدید پیشنهاد کرده که چند قطره تیزاب با پنبه در سوراخ دندان ریخته شود، ولی باید مراقبت کرد که این ماده با لثه و گوشت بن دندان تماس نیابد.^{۳۶۸}

علاوه بر این پزشکان، بی‌گمان پزشکانی چون عمادالدین محمود شیرازی در تشریح؛ حکیم محمدهاشم معروف به علوی خان در شرح موجز قانون و حاشیه بر شرح الاسباب والعلامات؛ میرزا نصیرالدین حکیم در اساس الصحة و شفاء الاسقام؛ و حکیم سید محمدحسین شیرازی، صاحب مجمع الجوامع. پزشکان برجسته عصر زندیه، بخش‌هایی از آثار خود را به بیماری‌های دندان اختصاص داده بوده‌اند.^{۳۶۹}

در جراحی‌های دهان و دندان، ابزار خاصی به کار می‌رفت که زهراوی به برخی از آنها اشاره کرده است مانند المکواه العدسیه که مخصوص داغ نهادن بر دندان بوده؛ جفت که آلتی باریک مانند گیره یا موچین بوده و با آن ریشه دندان را بیرون می‌کشیدند؛ کلایب یا کلبتین برای کشیدن دندان یا جنباندن آن؛ مبرد که آلتی مانند سوهان بوده و با آن زواید دندان را می‌تراشیدند؛ و مجرد که برای پاک کردن زردی و چرک دندان به کار می‌رفت.^{۳۷۰} زهراوی همچنین تصریح کرده که سستی و لقی دندان را، اگر دارو نتواند درمان کند، با داغ نهادن می‌توان درمان کرد؛ چنان‌که درد دندان را، اگر ناشی از کرم‌خوردگی یا برودت مزاج باشد و با دارو درمان نشود، می‌توان با داغ نهادن درمان کرد.^{۳۷۱}

افزون بر آنچه در کتاب‌های پزشکی دربارهٔ دندان آمده، انبوهی اطلاعات و توصیه‌های عامیانه دربارهٔ دندان و بیماری‌های آن وجود دارد که به نظر می‌آید همه یا غالب آنها مورد توجه و عمل بوده است.^{۳۷۲}

دندان‌پزشکی به روزگار قاجار، گرچه در آغاز ادامهٔ همان سنت کهن بود، اما چون بعداً با ورود طب نوین اروپایی به ایران دگرگون شد، از اهمیتی خاص برخوردار است. نخستین طبای مشهور دورهٔ قاجار مانند میرزا احمد تنکابنی، طبیب فتحعلی شاه در رسالهٔ *مطلب‌السوال*^{۳۷۳} و ترجمهٔ *برء‌الساعة* محمد بن زکریای رازی^{۳۷۴} و کاظم بن محمد رشتی در رسالهٔ *حفظ‌الصحة*^{۳۷۵} کاملاً به روش پیشینیان رفته‌اند؛ گرچه می‌توان گفت ایرانیان ظاهراً پس از ترجمهٔ کتاب *کیمیاء‌الشفاء* از ترکی به فارسی توسط محمدعلی خان شروانی در ۱۲۴۶ق با طب اروپایی آشنایی یافتند^{۳۷۶}، اما تاریخی دقیق برای ورود دندان‌پزشکی جدید به ایران بسیار دشوار است. احتمالاً اولین پزشکان اروپایی که از سوی کمپانی هند شرقی مأمور ایران می‌شدند، مانند اندرو جوکز^{۳۷۷} و جان مک نیل^{۳۷۸} به مداوای بیماری‌های دندان نیز می‌پرداختند. اولین اشاره به دندان‌سازی در مکاتبات اداری ایران مربوط به اوایل سلطنت ناصرالدین شاه است که طی آن میرزا آقاخان نوری در نامهٔ ۲۴ ذیحجهٔ ۱۲۷۳ به فرخ خان امین‌الدوله در اروپا دستور می‌دهد که یک نفر طبیب حاذق برای ساختن «دندان عوضی» استخدام کند و به ایران آورد^{۳۷۹}. اما از نتیجهٔ این دستور خبری در دست نیست و در منابع بررسی شده نشانی از چنان طبیبی به دست نیامد. فقط چهار سال پس از آن (۱۲۷۷ق/۱۸۶۰م) دکتر طولوزان طبیب ناصرالدین شاه که به پاریس رفته بود، دندان‌سازی با خود به ایران آورد که سالیان دراز در ایران باقی ماند و اعتمادالسلطنه در وقایع سال ۱۳۱۰ق/۱۸۹۲م به او اشاره کرده است^{۳۸۰}. این دندان‌ساز که مخبرالسلطنه او را هیبنت (هیدنه) یا هیبنت نامیده و به مسنن ارسلان هم ملقب شد، در تهران به تعلیم دندان‌سازی هم اشتغال داشت^{۳۸۱}. به گفتهٔ اعتمادالسلطنه^{۳۸۲} اولین «کارخانهٔ دندان‌سازی» نیز در دورهٔ ناصرلی افتتاح شد. در همین ایام میرزا علی دکتر ملقب به معتمدالاطبا، معلم طب و تشریح دارالفنون در کتاب *جوهر‌الحکمة* خود دربارهٔ امراض دهان و دندان و روش‌های مداوا و داروهای آن به مدد طب اروپایی سخن گفته^{۳۸۳}، و نیز در کتاب تشریح ساپی وقر، که میرزا ابوالحسن

خان دکتر، رئیس مریضخانه دولتی و معلم طب دارالفنون آنرا ترجمه کرده، از فیزیولوژی و تشریح دندان‌ها سخن رفته است.^{۳۸۴} اینها را باید اولین کوشش‌ها برای ورود دندان‌پزشکی جدید به ایران شمرد. اما عموم طبقات مردم هنوز به هنگام دندان‌درد و برای کشیدن یا تعبیه روکش طلا و گرفتن دارو به سلمانی‌ها و شاگرد زرگران و عطارها مراجعه می‌کردند.^{۳۸۵} تا آنکه در ۱۳۳۹ق قانون طبابت به تصویب رسید و بر اساس آن اجازه اشتغال به دندان‌سازی به کسانی داده می‌شد که از وزارت فرهنگ اجازه‌نامه رسمی — که به ثبت وزارت کشور رسیده باشد — داشته باشند.^{۳۸۶}

در آن زمان دکتر فالک کوش ملچارسکی^{۳۸۷} اهل لهستان و دکتر اشتامپ^{۳۸۸} اتریشی که هر دو دندان‌پزشک بودند به ایران آمدند و علاوه بر اشتغال به مداوای بیماران، به تربیت شاگرد نیز پرداختند گذشته از آن دکتر محسن سیاح، که ظاهراً نخستین دندان‌پزشک متخصص ایرانی است، در ۱۳۰۰ش به ایران آمد و همراه دکتر استپانیان^{۳۸۹} که از امریکا آمده و با موافقت وزارت معارف، کلاس‌هایی برای تربیت دندان‌ساز تأسیس کرده بود، زمینه‌های تعلیم دندان‌پزشکی علمی را در ایران بنیاد نهادند.^{۳۹۰} اما اینکه او را نخستین سازنده دندان مصنوعی در ایران به‌شمار آورده‌اند^{۳۹۱}، ظاهراً وجهی ندارد. بر اساس گزارش سال ۱۳۰۵ش صحیة کل (وزارت بهداشتی بعدی) تربیت متخصص دندان‌ساز پیش‌بینی شده بود^{۳۹۲}. در تابستان ۱۳۰۷ش که آیین‌نامه مدرسه عالی طب از تصویب شورای عالی معارف گذشت، در برنامه دوره طب، تدریس امراض دهان و دندان نیز منظور شد.^{۳۹۳} در سال ۱۳۰۹ش مدرسه عالی دندان‌سازی تهران وابسته به مدرسه (عالی) طب تأسیس شد. دوره تحصیل در این مدرسه ۵ سال بود و دکتر ملچارسکی به سمت رئیس، و دکتر سیاح به سمت معاون آن مدرسه منصوب شدند. در همان وقت برای تکمیل کادر آموزشی مدرسه، که داوطلبان تحصیل در آن به پانزده تن می‌رسیدند، آشوت هاراطونیان و شهریار سلامت، دو تن از شاگردان ملچارسکی نیز به آن مدرسه منتقل شدند و به تعلیم دندان‌سازی پرداختند. هاراطونیان در ضمن، دوره همان مدرسه را نیز به پایان برد و به اخذ دیپلم دندان‌پزشکی نایل شد و سال‌ها استاد و معاون دانشکده دندان‌پزشکی بود.^{۳۹۴} تقریباً از همین تاریخ است که وسایل و ابزار جدید دندان‌پزشکی و دندان‌سازی مانند چرخ‌یابی و دستگاهی به نام ولکانیزاتور

برای پختن کائوچویی که به مصرف دندان سازی می رسید، به جای ابزار قدیمی مانند جفت و سوهان و مکواه (وسیله ای برای دفاع کردن) و کلبتین های قدیمی رواج یافت^{۳۹۵}. در سال ۱۳۱۳ش ریاست مدرسه به دکتر سیاح محول شد^{۳۹۶} و پس از تأسیس دانشکده طب دانشگاه تهران، بخش دندان پزشکی از جمله «شعبه» های آن به شمار می رفت. در تابستان ۱۳۱۶ش، داشتن دیپلم متوسطه شرط ورود به رشته دندان پزشکی شد. آیین نامه مصوب مهر ۱۳۱۶ دانشگاه مقرر می داشت که هر ساله از میان دانشجویان دندان پزشکی، تعدادی برای آزمایشگاه دندان سازی انتخاب شوند. از سال ۱۳۱۷ش، کلینیک امراض دهان و دندان دانشکده طب مداوای بیماران را آغاز کرد^{۳۹۷}. از نخستین استادان رشته دندان پزشکی در آن وقت با عنوان درس هایی که می دادند، می توان به دکتر محسن سیاح استاد بیماری های دهان و کالبدشناسی دندان؛ دکتر محمود سیاسی استاد درمان شناسی و بهداشت دهان و دندان؛ دکتر حسن رضایی استاد ارتودنسی و پارادانتوز؛ دکتر آشوت هاراطونیان استاد مکانیک دندان سازی؛ دکتر حیدر استاد دندان سازی علمی؛ و دکتر احمد فرهاد استاد پرتوشناسی دندان یاد کرد^{۳۹۸}.

در سال تحصیلی ۱۳۳۵-۱۳۳۶ش این بخش از دانشکده طب جدا و به نام دانشکده دندان پزشکی نامیده شد و دکتر سیاح به عنوان نخستین رئیس آن منصوب شد^{۳۹۹}. در سال تحصیلی ۱۳۳۸-۱۳۳۹ش دوره دو ساله آموزشگاه پرستاری دندان پزشکی در دانشکده دندان پزشکی تأسیس شد. در آن وقت گروه های آموزشی دانشکده شامل ارتودنسی، پروتز، جراحی، دندان پزشکی عملی و بیماری های دهان بود. در مهر ۱۳۴۰ کرسی های جدید کالبدشناسی و آسیب شناسی و پروتزهای ثابت و متحرک، و پریدونتولوژی (دندان پزشکی پیشگیری)، و جراحی فک و صورت بنیاد نهاده شد^{۴۰۰}. در ۱۳۴۴ش دوره دو ساله آموزشگاه بهداشت دهان توسط دانشکده مذکور گشوده شد و به فارغ التحصیلان گواهینامه رسمی داده می شد. در سال ۱۳۴۵ش ساختمان جدید دانشکده در محوطه دانشگاه تهران گشایش یافت^{۴۰۱}. از آن پس این دانشکده با تربیت متخصصان و به کارگیری روش های نوین، در بیشتر بیمارستان های وابسته به دانشگاه، بخش های متعدد دندان پزشکی تأسیس کرد. پس از دانشگاه تهران، دانشکده های دندان پزشکی دیگری نیز در سایر دانشگاه های تهران و نیز اصفهان، مشهد و شیراز تأسیس

گردید. این فعالیت‌ها و نیز تأسیس مراکز دندان‌پزشکی یا مطب‌های مخصوص دندان‌پزشکان متخصص در نقاط مختلف، موجب ارتقاء سطح بهداشت دهان و دندان شد؛ با این‌همه در شهرها و روستاهای دورافتاده غالباً پزشکان عمومی به مداوا یا کشیدن دندان نیز می‌پرداختند. در برخی نقاط که دسترسی به پزشک دشوار است، روش‌های سنتی کهن هنوز رواج دارد. مثلاً در لرستان برای رفع دندان درد، میخک کوبیده یا پیه‌شکار و یا جوشانده پوست درخت زالک در پای دندان می‌گذارند؛ یا با جوالدوز گذاخته که در سوراخ دندان فرو می‌برند، آنرا داغ می‌کنند؛ یا تور سوخته چراغ زنبوری روی دندان می‌گذارند؛ یا تکه کاغذی را در ظرفی لعابی آتش زده و لکه زرد رنگ حاصل از سوختن آنرا که بر جدار ظرف چسبیده، با پنبه‌ای روی دندان می‌گذارند^{۴۰۲}. در حالی که در بعضی نقاط دیگر، درد دندان را ناشی از بادگرفتگی دانسته و برای مداوای آن «به طلسم و دعا» متوسل می‌شوند^{۴۰۳}.

اما دندان‌سازی در ایران چنان‌که اشاره شد با آمدن هیبنت به ایران و آموزش دندان‌سازی و افتتاح اولین کارخانه دندان‌سازی در تهران آغاز می‌شود. بعدها که دکتر ملچارسکی شاگردانی مانند هاراطونیان تربیت کرد، این کار به سرعت در ایران رواج یافت؛ به گونه‌ای که دندان‌سازان تجربی که خود این فن را از راه شاگردی نزد آن استادان قدیمی فرامی‌گرفتند، خود نیز شاگردانی تربیت کردند و این شیوه هنوز هم در ایران رواج دارد. این دندان‌سازان تجربی که به شرط احراز موفقیت در آزمایش وزارت بهداشت و دریافت گواهینامه به کار مشغول می‌شوند، به کارهای دیگر مانند کشیدن دندان، پر کردن و ترمیم دندان‌های فاسد، ساخت انواع دندان و روکش و حتی برخی امور تخصصی‌تر نیز می‌پردازند که از نظر وزارت بهداشت، دخالت در امور پزشکی به‌شمار می‌رود و غیر قانونی تلقی می‌شود.

۵. جراحی و تحولات آن

الف - تعریف، تقسیم

جراحی به‌دیده قدما فن یا صنعت مداوای برخی بیماری‌ها از راه ترمیم، تغییر و تنظیم یا برداشتن نسوج و اعضای بدن، خون گرفتن و داغ نهادن بوده است. در متون

پزشکی این فن را «جراحة»، «علم الجراحة»، «العمل بالحديد»، «العمل باليد»، «عمل اليد»، و در بعضی از متون فارسی آنرا «دستکاری» می خواندند، و جراح را «جراحی» و «صانع الید» می نامیدند.

در باره محل و موقع این فن در علوم پزشکی باید گفت غالباً جراحی را قسم دوم از اقسام شیوه مداوای بیماری‌ها (قسم اول: مداوا با خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها، استفاده از انواع داروها، هوا و مسکن و حرکات و سکنت مناسب است) در طب عملی دانسته‌اند^{۴۰۴}. بعضی پزشکان نامدار جراحی را بر حسب جنس اعضا و نسوج بدن بر سه نوع تقسیم کرده‌اند^{۴۰۵}: جراحی در عروق و شراین؛ جراحی در گوشت؛ جراحی در استخوان^{۴۰۶}. هریک از این انواع هم مشتمل بر انواع خردتر است که جمعاً اعمالی چون انواع فصد در عروق غیر نبضی، برش و قطع شراین، برش و قطع اعضا، انواع بخیه، انواع داغ، جا انداختن استخوان یا قطع آن؛ و البته بر حسب آنچه در مواضعی از کتاب *کامل الصناعة* دیده می‌شود (نک: سطور پایین)، جراحی‌های سر، چشم، گوش و حلق و بینی، شکم، مثانه و غیره را در بر می‌گیرد.

ب - عمل و نظر

با آنکه به دیده قدما برای جراح، «عمل» مهم‌تر از «نظر» بوده است، ولی پیداست که جراحی نیز مانند قسم دیگر از طب عملی، یعنی تشخیص بیماری و مداوا با داروها و خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها، مستلزم اطلاع کافی از بخش‌هایی از طب نظری و داروشناسی بوده است^{۴۰۷}. از آن میان مخصوصاً باید به کالبدشناسی اشاره کرد که نه تنها با پزشکی عمومی بلکه با جراحی پیوندی استوار داشته است. هم از این رو کتب عمومی بزرگ و مهم پزشکی، یا کتب مستقل در جراحی معمولاً پس از مقدمه و تعاریف و بحث در اخلاط و امزجه، با تشریح اندام‌های انسان آغاز می‌شده است^{۴۰۸}، گرچه به سبب موانع دینی، علم تشریح عموماً جنبه نظری داشته و به ندرت امکان تشریح عملی برای پزشکان دست می‌داده است^{۴۰۹}. به همین سبب آورده‌اند که اطلاع بر تشریح یعنی پیوستگی‌ها و ناپیوستگی‌های اعضا، از ماهیچه‌ها و پی‌ها و استخوان‌ها و انواع رگ‌ها، شکل‌ها و منافع آنها همه مقدمه فن جراحی است و هر کس که بدون اطلاع بر تشریح

اعضا دست به جراحی زند، بیماران را هلاک می‌کند^{۴۱۰}. اطلاع از انواع وریدها و شریان‌ها و مواضع آنها در بدن، به‌خصوص اطلاع از رگ‌های محیطی بدن که در انواع جراحی‌ها با آن برخورد داشتند، برای جراحان اهمیت حیاتی داشت^{۴۱۱}. علاوه بر آن جراح باید انواع بیماری‌ها، زخم‌ها و قرحه‌ها و اورام و دمل‌های داخلی و خارجی عفونی و غیرعفونی، علل و کیفیت بروز آنها، مراحل چهارگانه بیماری یعنی ظهور، دوره شدت، دوره فروکشی، و دوره پایان بیماری و معالجات مناسب در هر دوره را نیک بشناسد و پیش از معالجه و جراحی به چهار نکته توجه کند: مزاج طبیعی عضو بیمار؛ موقعیت عضو نسبت به اعضا دیگر؛ گوهر عضو یعنی توجه به آنکه عضو بیمار مجوف، متخلخل، یا سخت و آکنده است؛ و سرانجام درجه شدت و ضعف حس عضو که برخی مانند مواضع متشکل از گوشت قرمز حسی قوی دارند، و بعضی مانند غدد گوشتی، از حس ضعیف‌تری برخوردارند. جراح همچنین باید بر ساخت انواع داروها و مرهم‌های پخته و خام و روغن‌هایی که در جراحی به کار می‌رود، و کاربرد آنها توانا باشد^{۴۱۲}.

بنابراین لااقل به لحاظ نظری، جراحان باید نخست تحصیل طبابت می‌کردند و چون می‌خواستند وارد رشته جراحی شوند، باید در محضر استادان این فن به کارآموزی می‌پرداختند؛ یعنی در حین عمل حاضر شوند و انواع جراحی‌های آنها را به دقت ملاحظه کنند و دستوراتشان را بفهمند و آنچه را در این ابواب ضروری است مطالعه کنند. ممکن بود دانشجویی، برای تحصیل تبحر بیشتر، نزد چند استاد به کارآموزی اشتغال یابد^{۴۱۳}. گرچه اطلاعات ما درباره مراکز و کیفیت آموزش جراحی بس اندک است، اما می‌دانیم که بیمارستان‌ها در کنار ارائه خدمات درمانی و بهداشتی، مراکز اصلی آموزش پزشکی نیز به‌شمار می‌رفتند و بیمارستان‌های متعدد در شرق و غرب جهان اسلام به داشتن چنین مدارس شهرت داشتند. چنان‌که از جمله وظایف بزرگ‌ترین پزشکان بیمارستان عضدی، و بیمارستان‌های بزرگ دیگر، تدریس طب به دانشجویان پزشکی بود^{۴۱۴}. از جمله وظایف بعضی از پزشکان بیمارستان بزرگ ربع رشیدی، تعلیم دانشجویان بود و مقرری این پزشکان با دیگر پزشکان تفاوت داشت^{۴۱۵}. از رساله‌ای که ابن‌مندویه اصفهانی خطاب به پزشکان بیمارستان اصفهان نوشته، یعنی رساله *الی‌المتقلدین علاج‌المرضى به بیمارستان اصفهان*^{۴۱۶}، و نیز آثاری از امین‌الدوله بن

التلمیذ چون الموجز البیمارستانی و المقالة الامینیة فی الادویة البیمارستانیة^{۴۱۷}، برمی آید که پزشکان بزرگ خود را موظف به بازآموزی پزشکان جوان تر می دانسته اند. بنابراین پیداست که جراحی هم از مباحث و فنون پزشکی بوده است که در بیمارستان ها، به طالبان آن تعلیم داده می شده است^{۴۱۸}. گرچه بعضی جراحان نامدار همچون زهراوی و ابن قف و الحقیق النافع، پزشک هم بوده اند^{۴۱۹}، ولی بر جراحان عنوان پزشک اطلاق نمی کرده اند^{۴۲۰}، زیرا به نظر می رسد که عموماً جراحان را به لحاظ علم و احاطه بر امور پزشکی در مرتبه پایین تری قرار می دادند^{۴۲۱}. البته میان جراحان و پزشکان تحصیل کرده و خبره مشاوره و همکاری در کار بود و چه بسا جراح پیش از عمل، نظر دقیق پزشک را هم درباره بیمار جویا می شد و آنگاه دست به جراحی می زد؛ یا چون پزشک از درمان بیمار با دارو ناامید می شد، دستور جراحی می داد و جراح دست به عمل می زد^{۴۲۲}.

ج - امتحان جراحان

امتحان جراحان هم در هر دو زمینه بوده است تا معلوم شود که در امور پزشکی و جراحی تا چه حد اهل خبرت اند^{۴۲۳}. یعنی علاوه بر امتحانات معمول پزشکی، باید درباره ترکیب داروها، تشریح، شکسته بندی، چشم پزشکی، و دیگر شاخه های جراحی هم توسط پزشکان برجسته، لابد برای اشتغال در بیمارستان، یا توسط مأموران حسبه برای اشتغال به طبابت و جراحی آزاد، آزمایش می شدند. در این زمینه برخی کتاب های برجسته در طب و جراحی که جراحان می بایست بر آنها مسلط می بودند و بر آن اساس امتحان می شدند ملاک ارزیابی و آزمایش بود و اگر از عهده بر نمی آمدند، اجازه طبابت و جراحی نمی یافتند. کتاب هایی چون ترکیب الادویة اثر جالینوس به ترجمه حبیش؛ بخش ششم کتاب کناش پاولوس ایگنیایی^{۴۲۴} (بولس الاجانیطی) به ترجمه حنین بن اسحاق؛ العشر مقالات فی العین اثر حنین بن اسحاق؛ کتاب قاطاجانس^{۴۲۵} جالینوس به ترجمه حبیش الاعسم، نواده دختری حنین بن اسحاق و [کتاب یا رساله موسوم به] فی الجراحات والمراهم؛ کتاب المسائل فی الطب للمتعلمین، از حنین بن اسحاق که حبیش آنرا تکمیل کرد؛ کتاب التصریف لمن عجز عن التألیف از زهراوی از آن جمله بود. در امتحان عملی مثلاً شکسته بند باید موضع، تعداد، شکل، جهات و نوع حرکات

یکایک استخوان‌ها را بداند، انواع رگ‌ها و پی‌ها و عضلات اطراف استخوان‌ها را بشناسد و از انواع بیماری‌ها و ضایعات استخوانی و داروهای مناسب و ابزار کار خود اطلاع کافی داشته باشد. یا وقتی کسی به جراحی چشم مبادرت می‌ورزد باید همه اجزاء بسیطه و مرکبه چشم و طبقات آن، کیفیت ابصار، مزاج و عمل یکایک آن اجزاء و اعضا و چگونگی اتصال و ارتباط آنها را بداند، بیماری‌های چشم و نشانه‌های انواع آنرا به درستی تشخیص دهد، بر شیوه‌های جراحی چشم آگاه باشد، ترکیب و کنش داروهای آنرا خوب بداند و بشناسد و بتواند از آلات جراحی برای مداوای بیماری‌هایی چون سبل و ظفره به خوبی استفاده کند. همچنین کسانی اجازه فصد می‌گرفتند که علاوه بر اطلاع از تشریح عمومی، انواع وریدها و شریان‌ها و عضلات را خوب بشناسند و بدانند چگونه و از کدام رگ‌ها، در چه مواقعی و چه مقدار خون بگیرند و کدام فصد موجب درمان و کدام یک موجب توقف پیشرفت بیماری می‌شود. جراحان عمومی هم لازم است بر ساختمان بدن مسلط باشند و انواع عضلات و عروق و شرابین و اعصاب را خوب بشناسند تا وقت جراحی بر آنها آسیب وارد نکنند. جراحان همچنین باید یک دست کامل از انواع نشترها و کاردها و قلاب‌ها و آلات قطع اندام‌ها و دیگر لوازم مناسب و انواع داروهای بندآورنده خون را همیشه با خود داشته باشند. جراحان در تمام این موارد توسط مأموران حسبه آزمایش و بازرسی می‌شدند.^{۴۲۶}

با این همه چه بسا جراحانی هم بودند که از تشریح و طب عمومی اطلاع چندانی نداشتند. نمونه‌هایی از خطاهای برخاسته از بی‌اطلاعی جراحان — اعم از فصاد — که موجب مرگ بیماران یا خون‌ریزی شدید شده است در دست است.^{۴۲۷} بی‌گمان یکی از دلایل نظارت دیوان حسبه بر کار جراحان و امتحان آنان، همین معنی بوده است. داستان رازی و جراحی که بدون اطلاع از تشریح می‌خواست چشم این طبیب بزرگ را جراحی کند و با منع و انکار رازی روبه‌رو شد^{۴۲۸} هم مشهور است و البته کارگزاران حسبه نمی‌بایست به این‌گونه پزشکان و جراحان اجازه کار می‌دادند.^{۴۲۹} آزمایش پزشکان و جراحان و صدور اجازه کار برای آنها ظاهراً از دوران خلافت المقتدر بالله عباسی و به دست سنان بن ثابت، رئیس الاطباء، و نظارت محتسب در بغداد آغاز شد^{۴۳۰} و به زودی به نقاط دیگر و ادوار بعدتر کشید. چنان‌که چند قرن بعد پزشکان و جراحان مصر و

ایران هم باید از رئیس‌الاطبا یا حکیم‌باشی اجازه کار می‌گرفتند^{۴۳۱}. بنابراین به نظر می‌رسد که آزمایش جراحان و پزشکان و اجازه دیوان حسباً مربوط به جراحان و پزشکان غیر بیمارستانی و نامشهور و دوره‌گرد بوده است^{۴۳۲}.

د - بعضی آثار مکتوب در جراحی

گرچه آثار مکتوب تخصصی در جراحی، در قیاس با انبوه دیگر آثار پزشکی و داروشناسی اندک است، ولی تعدادی از پزشکان بزرگ، پیش و پس از اسلام، در آثار عمومی خود از معالجه بسیاری از بیماری‌ها از راه جراحی هم سخن رانده‌اند. ظاهراً و بنابر اشارات علی بن عباس اهوازی همین انتظار هم از آنان می‌رفته است. چه خود او ضمن اشاره به آثار بعضی از پزشکان نامدار یونانی و عصر اسلامی، جامعیت آن آثار و از جمله اشتغال آنها بر فن جراحی را مورد بحث و نقد قرار داده است. مثلاً آورده که بقراط، پیشوای علم پزشکی، کتب متعدد در هر یک از اقسام این علم، و کتابی جامع مشتمل بر هرچه جوینده این علم انتظار دارد نگاشته است به نام فصول که نهایت این علم است. اما از جالینوس، سرور پزشکان که آثار بسیار مهم دارد، کتابی که مشتمل بر همه مباحث طبی و بیماری‌ها و شیوه‌های مختلف معالجات باشد ندیده است؛ یا در آثار کسانی چون اوریناسیوس (ظاهراً: اوریباسیوس) اصلاً از جراحی سخنی نیست، در حالی که قولیوس (شاید هروفیلوس) درباره اسباب و علامات بیماری‌ها و انواع معالجات و جراحی‌ها به تفصیل سخن رانده است. از متأخران هم اهرن القس و یوحنا ابن‌سرایون، با آنکه در آثار خود از اسباب و علامات بیماری‌ها و معالجات آنها یاد کرده‌اند، ولی متعرض جراحی نشده‌اند و رازی هم که در *الطب المنصوری* جوامع علم طب را مطرح کرده است و همه آنچه مربوط به این علم است - از جمله جراحی - در کتاب خود جای داده است، به ایجاز گراییده است؛ در حالی که در *الحاوی* به جراحی پرداخته است. اما اهوازی خود در *کامل‌الصناعة* که مشتمل بر نظر و عمل بود^{۴۳۳} از معالجه زخم‌ها و اورام و دمل‌ها و برخی بیماری‌ها چون سنگ مثانه و کلیه از راه جراحی، البته با شرحی دقیق‌تر از پیشینیان خود از پزشکان یونانی و عصر اسلامی^{۴۳۴}، سخن رانده است^{۴۳۵}. پس از او هم پزشکانی که در پزشکی عمومی آثاری

پدید می‌آوردند، غالباً به جراحی نیز می‌پرداختند. تعدادی از این آثار در کنار آثار پزشکان برجسته متقدم، از یونانی و عصر اسلامی، یا شروح آنها در زمره کتاب‌های درسی پزشکان و جراحان به‌شمار می‌آید و تعدادی از برجسته‌ترین آنها ملاک امتحان و ارزیابی پزشکانی بود که خواهان اجازه طبابت و جراحی بودند. مقدمه‌ها و شروح موسی بن میمون بر *القانون ابن سینا* و بر *فصول*^(۱) بقراط که از مهم‌ترین آثار اوست، از جمله کتاب‌هایی بود که استادان مطالعه آنها را به دانشجویان طب و جراحی توصیه می‌کردند^{۴۳۶}. اندک آثار دیگری هم در زمینه جراحی می‌شناسیم که برخی از آنها اکنون در دست است. کتاب *العشر مقالات فی العین* از حنین بن اسحاق در بیماری‌ها و جراحی‌های چشم؛ کتاب *یا رساله علاج (مداوة) امراض العین بالحدید* که ابن‌الندیم^{۴۳۷} به همو نسبت داده است^{۴۳۸}؛ کتاب *تذکره الکحالین* از علی بن عیسی الکحال شاگرد حنین که از منابع اساسی چشم‌پزشکان بوده است^{۴۳۹}؛ *رساله فیما لا یلصق مما یقطع من البدن و این صغر، و ما یلصق من الجراحات و این کبر*، از رازی^{۴۴۰}، یا رساله‌ای که درباره شکستگی استخوان‌ها به او نسبت داده‌اند^{۴۴۱} و *رساله دیگری زیر عنوان کتاب الحصى فی الکلّی والمثانه* از همو^{۴۴۲} که نشان می‌دهد رازی لااقل در این رشته از جراحی‌ها هم صاحب نظر بوده است؛ *المنتخب فی ألم العین و عللها و مداواتها بالادویة والحدید* از عمار بن علی موصلی^{۴۴۳}؛ کتاب بسیار مشهور زهراوی به نام *التصریف لمن عجز عن التالیف* که در آغاز مقاله سی‌ام آن آورده که چون فن جراحی در این روزگار فراموش و مندرس گشته و بیم آن می‌رود که به‌زودی از میان برود، به نگارش این فصل در جراحی دست زده است^{۴۴۴}؛ *الاستقصا والابرام فی علاج الجراحات والاورام* از محمد بن فرج القربلیانی الفهری که نسخه‌ای از آن در کتابخانه حسینیّه رباط محفوظ است^{۴۴۵}؛ کتاب *بس مهم العمدة فی (صناعة) الجراحة* از ابن‌قف که پاسخ‌گوی همه نیازهای یک جراح در سده ۷ لاق بود و مفصل‌ترین کتاب جراحی در سراسر قرون میانی اسلامی به‌شمار می‌رفت^{۴۴۶}؛ کتابی از محمد بن محمود شروانی (سده ۹ ق) به نام *مرشد* در چشم‌پزشکی و جراحی‌های آن به ترکی؛ کتاب *الجراحیة الخانیة* از شرف‌الدین

صابونچی اوغلو، رئیس طبای آماسیه در ۱۴۶۵ق، که گویا برای نخستین بار تصاویری از اعمال جراحی هم در این کتاب آورده است، نیز به ترکی^{۴۴۷}؛ ذخیره کامله از حکیم محمد، پزشک عصر صفوی در جراحی مشتمل بر ۶ فصل و ۳۰ باب و یک خاتمه، از جمله آثاری است که در این زمینه می‌شناسیم.

هـ - تقدم و ترجیح درمان دارویی بر جراحی

بنابراین جراحی کمتر از پزشکی عمومی مورد بحث و توجه بوده است. زیرا به سبب خطرات بزرگ اعمال جراحی از جمله بروز انواع عفونت و ناکارآمدی کافی آب و روغن و شراب برای گندزدایی، فقدان اطلاعات دقیق و وسیع درباره کالبدشناسی و فیزیولوژی به سبب ممنوعیت تشریح، و حتی مشکلات اقتصادی و اجتماعی که مثلاً بر اثر برداشتن یا قطع عضو برای بیمار پیش می‌آمد^{۴۴۸}، تمایل سنت پزشکی به درمان با غذا و انواع داروهای مفرد و مرکب بسی بیشتر بوده است تا درمان از راه جراحی. چنان که در مورد بسیاری از بیماری‌ها در آثار پزشکی و جراحی نخست شیوه‌های درمان دارویی پیشنهاد شده است و آنگاه، به عنوان آخرین راه حل، سخن از جراحی رفته است. از این رو آورده‌اند که اگر پزشکی می‌توانست نوعی بیماری را که نیاز به جراحی داشت، با دارو درمان کند، پرآوازه می‌شد و مردم آن شیوه را بیشتر می‌پسندیدند^{۴۴۹}.

در کهن‌ترین آثار جامع پزشکی عصر اسلامی، فقط از درمان دارویی غالب بیماری‌های چشم، استسقاء، اورام و دمل‌ها و غدد، بواسیر و شقاق، سنگ کلیه و مثانه که بعدها آنها را جراحی می‌کردند، یاد شده است^{۴۵۰}. البته این به معنی فقدان هرگونه جراحی یا بی‌اطلاعی پزشکانی چون ابن‌ربن طبری و اهوازی از جراحی نبوده است؛ زیرا ابن‌ربن^{۴۵۱} خود تصریح کرده است که پزشک همواره باید نشتر و آلات داغ‌گذاری و دوختن زخم‌ها و کارد مخصوص قطع و برش پوست همراه داشته باشد و در مواقع ضروری از آنها استفاده کند؛ و اهوازی هم از معالجه بسیاری از زخم‌ها یا برداشتن بسیاری از غده‌ها و دمل‌ها از راه جراحی سخن گفته است^{۴۵۲}.

جالب‌تر آنکه برخی از بیماری‌هایی را که پزشکان و جراحان فقط با جراحی درمان می‌کرده‌اند، بعضی از پزشکان و جراحان متأخرتر، از درمان دارویی آن سخن گفته‌اند

(نک: سطور پایین، توصیه‌های جرجانی و نفیس بن عوض). حتی پزشکی ماهر و معتبر چون بهاءالدوله در عصر صفوی، حاضر نبود جز در موارد سخت ضروری تجویز جراحی کند.^{۴۵۳}

و - جراحان و جراحی

بنابر آثار و مدارک موجود سابقه جراحی در دنیای یونانی - ایرانی به روزگاری دراز پیش از بقراط می‌رسد.^{۴۵۴} چنان‌که دموکدس^(۱) اهل کروتون در جزیره ساموس و پزشک مخصوص داریوش اول، ظاهراً شکسته‌بند و جراح هم بوده است. جز او نام تعدادی دیگر از پزشکان یونانی شاهان هخامنشی را می‌دانیم که به اقرب احتمال همه خدمات پزشکی، از جمله جراحی، را ارائه می‌دادند. در متون دینی و طبی ایرانی هم از کارد پزشکی یعنی جراحی به عنوان یکی از راه‌های درمان بیمار یاد شده است.^{۴۵۵} در یونان، بقراط و پیروانش این دانش‌ها را بر پایه‌ای علمی استوار کردند و شیوه‌هایی در جراحی پدید آوردند و ابزاری برای آن ساختند^{۴۵۶} که بسیاری از آنها تا قرن‌ها بعد، از جمله در ایران و سرزمین‌های اسلامی، مقبول و غیرقابل خدشه باقی ماند.^{۴۵۷} اما طب یونانی و شاخه اسکندرانی آن که در پیکره فکری جالینوس، بزرگ‌ترین پزشک روزگار کهن پس از بقراط و شارح بعضی آثار او، جلوه‌گر شد، بیشترین تأثیر را بر طب در ایران و دیگر قلمروهای اسلامی برجای نهاد تا جایی که آنرا طب جالینوسی می‌خواندند. پیوند جدایی‌ناپذیر تشریح و جراحی در قلمرو فرهنگ پزشکی یونان شکل گرفت و به اعصار بعد منتقل شد. چند تن از بزرگ‌ترین عالمان علم تشریح چون هروفیلوس^(۲) و اراسیستراتوس^(۳) نه تنها در عرصه جراحی فعال بودند، بلکه کشفیات آناتومیک آنان راه را برای ظهور فنون و ابزار جدید جراحی گشود به گونه‌ای که جراحان اسکندرانی به سبب بعضی اعمال جراحی مبتنی بر آن کشفیات و شهرت بسیار یافتند.^{۴۵۸}

اما درباره جراحی در نخستین قرون ایران عصر اسلامی باید گفت با آنکه از فعالیت‌ها و آثار بعضی از اطبا این ادوار می‌توان دانست که در جراحی هم دستی یا نظری یا

1. Demokedes 2. Herophilus 3. Erasistratus

خبرتی داشته‌اند، ولی از آنها با عنوان جراح یاد نشده است. مثلاً با توجه به آنچه کم و بیش دربارهٔ پهنهٔ فعالیت بیمارستان جندیشاپور در امور مختلف پزشکی می‌دانیم^{۴۵۹}، و نیز با توجه به آنچه دربارهٔ مهارت و شهرت خاندان بختیشوع و بعضی از دیگر جندیشاپوریان و شاگردان آنها در معالجهٔ بیماری‌ها آمده است، بعید است که آنان، یا بعضی از آنان، در جراحی نظری و دستی نداشته بوده‌اند. همچنین از پزشکانی نامدار چون رازی، علی بن عباس مجوسی اهوازی و حتی ابن‌سینا، که آثارشان یا گزارش‌هایی که دربارهٔ طبابت آنها در دست است نشان می‌دهد که در جراحی هم از اهل خبرت بوده‌اند، به عنوان جراح یاد نشده است^{۴۶۰}. از چشم‌پزشکانی چون حنین بن اسحاق و شاگردش علی بن عیسی هم که در جراحی‌های چشم مهارت و شهرت داشتند نیز فقط با عنوان کحال یاد کرده‌اند نه جراح. از همین جا می‌توان احتمال داد که تا این دوران هنوز جراحی به عنوان رشته‌ای مستقل شناخته نمی‌شده است. حتی ترجمه‌های کسانی چون جبرئیل بن بختیشوع و حنین بن اسحاق و ثابت بن قره و یوحنا بن ماسویه و حبیب و دیگران از آثار برجستهٔ کسانی چون بقراط و جالینوس و پاولوس ایگنیایی و دیگران^{۴۶۱} که مشتمل بر فصولی مهم در جراحی هم بود، فقط در عداد آثار پزشکی یاد می‌شد و عموماً برای آنچه دربارهٔ درمان از راه جراحی در این آثار آمده بود، اهمیت خاص قائل نبودند. در حالی که از میانه‌های سدهٔ ۴ق در منابع ما عنوان‌های طبیب و جراح در کنار هم یا به‌طور مستقل به کار رفته است. لاقلاً از همین ایام در بیمارستان‌ها هم بخش جراحی پدید آمده است. ابوالحسن جراحی، ابوالخیر جراحی، ابوالحسین بن نفاخ و ابوالصلت از جراحان مشهور بیمارستان عضدی بغداد بوده‌اند^{۴۶۲}.

بزرگ‌ترین جراح عصر اسلامی که تا کنون شناخته شده است، ابوالقاسم زهراوی (وفات: حدود ۴۰۴ق) است که در الزهرا نزدیک قرطبه برآمد. شیوه‌های او در جراحی و اوصافش از جراحی‌های مختلف، به‌خصوص جراحی گوش و بینی و مثانه و بیماری‌های زنان، و آلات متعدد جراحی که به وصف و معرفی آنها در قسمتی از کتاب گرانبهای /التصریف برخاسته است، بس روشن و استوار است. محققان از تأثیر این کتاب، که مایرهوف^{۴۶۳} بخش جراحی آنرا مبتنی بر کتاب پاولوس ایگنیایی با افزوده‌های بسیار از خود زهراوی دانسته است، بر جراحی در اروپا بسیار سخن گفته‌اند^{۴۶۴}. این نکته که

زهرآوی به جراحان توصیه کرده است که از جراحی‌های خطرناک بپرهیزند تا نادانان راهی برای طعنه به جراح نیابند^{۴۶۵}، نشان می‌دهد که جراحی در آن دوره چندان مقبول نبوده است. شاید به همین سبب کتاب او بیرون از مرزهای اسلام شهرتی بیشتر یافت. در پایان عصر بویهیان از جراحی به نام کتیفات، از نزدیکان ارسلان بساسیری، نیز یاد شده است که به تعبیر قفطی^{۴۶۶} به عمل معروف بود نه به علم. یکی از بزرگ‌ترین جراحان به خصوص در جراحی‌های چشم، عمار بن علی الموصلی است که بخش بزرگی از جهان اسلام را درنوردید و همه جا به جراحی می‌پرداخت و سرانجام به دربار فاطمیان قاهره رفت. کتاب مشهور و ممتاز او *المنتخب فی الالام العین و مداواتها بالادویة والحدید* نام دارد که به روزگاری کهن به عبری نیز ترجمه شده بوده است^{۴۶۷}.

در همین دوره باید از *الحقیر النافع* نام برد که از پزشکان و جراحان دستگاه الحاکم فاطمی بود^{۴۶۸}. در سدهٔ ۴۶۸ عق نخست باید از ابومروان عبدالملک بن زهر — از خاندان اندلسی مشهور ابن زهر — یاد کرد که گفته‌اند برخی کارهای او در طب و جراحی بی‌سابقه بوده است^{۴۶۹}. در این دوره ابونصر عدنان العین زربی، جراح اهل قاهره، یکی از فصول کتاب *الکافی فی صنعة الطب* خود را به توضیح معالجهٔ بیماری‌ها از راه جراحی یا دارو اختصاص داد^{۴۷۰}. *مقالة فی الحصى و علاجه* نیز از اوست^{۴۷۱}. شیخ السدید ابومنصور عبدالله القاضی نیز در همین زمان‌ها رئیس اطبای قاهره و طبیب و جراحی پرآوازه بود^{۴۷۲}. شاگرد او قاضی نفیس‌الدین بن زبیر هم در کحالی و طبابت و جراحی شهرتی بسزا داشت و در بیمارستان ناصری قاهره مشغول بود^{۴۷۳}. در دمشق روزگار ایوبیان، ابن حمدان همکار پزشک نامدار، مهذب‌الدین الدخوار، از جراحان چیره دست بیمارستان کبیر نوری به شمار می‌رفت^{۴۷۴}. رشیدالدین علی بن خلیفه، عموی ابن‌ابی‌اصیبه، هم از جراحان بیمارستان نوری دمشق بود که سپس به بیمارستان قاهره رفت و به همان کار مشغول شد^{۴۷۵}. در همین دوره مظفر بن عبدالرحمان معروف به ابن قاضی بعلبک، نخست به ریاست پزشکان و جراحان دمشق و آنگاه سراسر شام منصوب شد^{۴۷۶}. در قرن ۷ق ابن عکاشه، شاگرد ابوالخیر مسیحی، از جراحان نامدار به شمار می‌رفت^{۴۷۷}؛ السدید بن رقیقة و شهاب‌الدین ابومحمد هم به همین دوران در کحالی و جراحی دستی قوی داشتند^{۴۷۸}.

اما بزرگ‌ترین جراح این دوره یا به تعبیری بزرگ‌ترین جراح پس از زهراوی، ابوالفرج ابن‌القف بود که باید گفت جنگ‌های صلیبی و مداومت او به مداوا و جراحی مجروحان در شام، در شکوفایی علمی او به عنوان جراح نقشی بسزا داشت. ابن‌قف کوشید هنر جراحی را که پس از زهراوی دچار رکود شده بود و به دست اشخاص کم‌اطلاع افتاده بود، احیا کند. کتاب او موسوم به *العمدة فی الجراحة* نه تنها متنی جامع برای جراحی است، بلکه جامع علم و عمل است. چه در آن از بیماری‌های پوستی، انگل‌شناسی، نظام مویرگ‌ها و تشریح دریچه‌های قلب، که وصف بعضی از آنها گویا بی‌سابقه بوده است، هم سخن رانده است.^{۴۷۹}

در قرون بعدی هم تعداد جراحان نسبت به پزشکان بس اندک بود. چنان‌که مثلاً رافائل دومان آورده که در اصفهان (اواسط قرن ۱۱ق) حدود ۱۵۰۰ پزشک و ۲۰۰ داروساز و چند جراح وجود داشته است.^{۴۸۰} معتبرترین پزشک شناخته شده عصر صفوی، بهاءالدوله حسینی، ظاهراً خود جراح نبود. چه غالب بیماری‌هایی را که مستلزم جراحی تشخیص می‌داده است، به استاد جراح حواله داده است (نک: سطور پایین). در همین دوره باید از جراح و پزشکی به نام حکیم محمد یاد کرد که بر حسب آنچه در کتاب *ذخیره کامله* خود آورده است، درمان‌های دارویی را بر جراحی ترجیح می‌داده است.

ز - بیمارستان، جراحی و جراحان

بیمارستان‌های بزرگ و معتبر دارای بخش‌های متعدد درمانی، همچون امراض داخلی، بیماری‌های عفونی، چشم‌پزشکی، جراحی، شکسته‌بندی، بخش‌های بیمارستان سرپایی و بستری و تالارها و اتاق‌های جداگانه برای زنان و مردان بودند که هریک پرستاران و خدمه مخصوص داشت^{۴۸۱} و در بیمارستان‌های کوچک‌تر، جراح در کنار طبیب به فعالیت مشغول بود^{۴۸۲}. پزشکان و جراحان تحصیل کرده و متبحر معمولاً در بیمارستان‌ها اشتغال می‌یافتند و بنیان‌گذاران آن، همچون عضدالدوله، صلاح‌الدین ایوبی، المنصور قلاوون، تتمد و اصرار داشتند که بهترین پزشکان و جراحان و داروسازان را در آنجا گرد آورند^{۴۸۳}. آنچه قلقشندی درباره بعضی از «ارباب‌الصناعات»

یعنی ریاسة الطب، ریاسة الکحالین، و ریاسة الجراحیه در مصر و شام آورده است^{۴۸۴}، نه فقط درباره بیمارستان‌ها، بلکه درباره گروه پزشکان و جراحان غیر بیمارستانی در بقیه سرزمین‌های اسلامی، چون بیمارستان عضدی بغداد^{۴۸۵}، هم صدق می‌کند. یکی از وظایف رئیس بیمارستان، انتخاب و استخدام پزشکان و جراحان بود و همواره ماهرترین و بهترین جراحان را به ریاست بخش جراحی منصوب می‌کرد. رئیس بخش جراحی بر همه جراحان و شکسته‌بندان ریاست داشت^{۴۸۶}. در بیمارستانی که صلاح‌الدین ایوبی در قاهره ایجاد کرد، انواع پزشکان و جراحان و کحالان به کار مشغول بودند^{۴۸۷}. از یک گزارش ابن‌ابی‌اصیبه^{۴۸۸} درباره بیمارستان بزرگ نوری دمشق به روشنی برمی‌آید که پزشک، یا در اینجا رئیس بیمارستان، بیماری محتاج جراحی را تشخیص می‌داده و جراح آنرا عمل می‌کرده و پزشکی دیگر وظیفه مراقبت‌های پزشکی را بر عهده داشته است. بیمارستان منصورى قاهره ساخته قلاوون سلطان مملوک نیز دارای بخش جراحی بود و یک وقت رشیدالدین علی بن خلیفه در آنجا جراحی می‌کرد^{۴۸۹}.

بیمارستان‌های موقت موسوم به محمول که در شهرهای دور، یا همه جا در مواقع شیوع بیماری‌های مسری برپا می‌شد، یا بیمارستان‌های نظامی که در میادین جنگ استقرار می‌یافت نیز بی‌گمان جراحانی برای مداوای مجروحان در اختیار داشتند^{۴۹۰}.

ح - جراحی، داروها

مقصود از این بحث، وصف داروهایی است که پیش و پس از جراحی به کار برده می‌شد و جراح می‌باید موارد و مواضع استفاده و تأثیر یکایک آنها را به‌خوبی بداند به کار برد. در عمل‌های مهم جراحی مزاج بیمار را روز پیش از آن، از راه فصد و خوراندن داروهای مسهل پاک می‌کردند و روز عمل هم بیمار مجاز به خوردن غذا نبود. پس از عمل، محل جراحی را با آب و شراب یا سرکه گرم می‌شستند و ضد عفونی می‌کردند^{۴۹۱}. بعضی از داروها جانشین برخی جراحی‌ها بود. مثلاً ابن‌ربن طبری برای برداشتن جوش و غده چرکین و گوشت اضافی داخل بینی، جراحی یا استفاده از داروهای حارة (محرق یا محلل) را پیشنهاد کرده است^{۴۹۲}. بعضی دیگر از داروها - داروهای مُنبت - برای رویاندن گوشت در زخم‌های مختلف و بهبود آن به کار می‌رفت^{۴۹۳}. ابن‌قف داروهایی

را که جراحان باید از تأثیرات آن مطلع باشند و در وقت خود به کار دارند، به چند دسته تقسیم کرده است:

داروهای مُحلّل که به سبب خشکی و حرارت، موجب خرد و معدوم شدن اجزاء مادهٔ بدنیه می‌شود، مانند روغن کهنه و روغن فجل؛ داروهای جالی (راننده) که رطوبت‌های لزج و جامد را از منافذ بدن می‌رانند، مانند عسل؛ داروهای مُخَشِّن (زبر و درشتناک کننده) که سطح عضو مورد نظر را ناهموار و زبر می‌کند، مانند گلنار و عفس؛ داروهای مُنبت (رویابنده) که چون خشک و زایل کننده‌اند، رطوبت‌های فاسد (عفونت) را که مانع کنش طبیعی عضو برای رشد و ترمیم است، می‌رانند و از میان می‌برد، مانند نوعی سوسن که ابن‌قف از آن به عنوان سوسن آسمانجونی یاد کرده است؛ داروهای مُوسِّخ (چرک آورنده) که رطوبت‌های عضو مجروح را، بیش از آنچه طبیعتش مقتضی است، زیاد می‌کند، مانند شمع و روغن‌های مرطوب کننده؛ داروهای مُعَفِّن (عفونت‌آور) که اندک رطوبتی فاسد بر عضو ایجاد می‌کند، طوری که چیزی دیگر (مثلاً داروهای دیگر) نتواند جزء آن عضو شود، مانند روغن کهنه و زرنیخ؛ داروهای مُحرِّق (سوزاننده) که عضو یا مادهٔ لطیف را تحلیل می‌برد و خاکستر آنرا باقی می‌گذارد، مانند زنگار و نورهٔ زنده؛ داروهای اِکّال (خورنده) که گوشت‌های زاید زخم را می‌خورد و تکمیل کنندهٔ کار داروهای تحلیل برنده است، مانند مرهم زنگار؛ داروهای مُنضِّج (پزنده) که دارای حرارت و رطوبت معتدل است و قوام هر یک از اخلاط عضو را تعدیل می‌کند، مانند ضماد پخته با روغن؛ داروهای جاذب که دارای حرارت قوی است ولی حاد نیست و مادهٔ (بدنی) را تحریک می‌کند و به سوی عضو (مجروح و معیوب) می‌راند (تا ترمیم شود)، مانند ضماد بزرکتان؛ داروهای کاوی (سوزاننده و خورنده و خشک کننده) که گوشت را می‌خورد و پوست را می‌سوزاند و خشک و سخت می‌کند، طوری که از آن خشک‌ریشه ایجاد شود، مانند زاج؛ داروهای مُقَرِّح (ریش کننده، زخم‌آور) که رطوبت خوب بین اجزاء پوست را حل می‌کند و مواد بد را به سطح پوست می‌آورد و پوست را ریش می‌کند، مانند بلادر؛ داروهای مُرَخِّی (نرم و سست کننده) که به سبب احتوا بر رطوبت و حرارت، قوام مادهٔ تن و پوست را نرم‌تر می‌کند، مانند سرشیر تازه و روغن دنبه؛ داروهای مُجَوِّف (خشک کننده) که دارای حرارت معتدل و خشکی قوی‌تر است،

برخی رطوبت‌های تن را از میان می‌برد و قوام آنرا سخت‌تر و غلیظ‌تر می‌کند، مانند گرد اسفیداج و عرق‌الصفرة؛ داروهای رادع (بازدارنده) که بارد و قابض است و در عضو ایجاد سردی و در موادی که وارد مجاری و منافذ عضو می‌شود، غلظت ایجاد می‌کند، مانند آب هندبا؛ داروهای مُفَجِّج (نارس نگهدارنده) که با سردی خود، عمل گرم‌گریزی را مانع می‌شود و مثلاً مانع هضم غذا می‌گردد، مانند آب خیار؛ داروهای مقوی که مزاج عضو را معتدل می‌کند تا از قبول فضولاتی که بر آن ریخته یا در آن وارد می‌شود، مانع آید، مانند روغن گل سرخ؛ داروهای مقبِّض (گیرنده و فشرنده) که اجزاء (گوشت و پوست) عضو را به هم می‌پیوندد، مانند آس؛ و داروهای مُدَمِّل (بهبود دهنده) که رطوبت حاصله بر سطح زخم را خشک می‌کند تا دلب زخم چسبنده شود و به هم پیوندد، مانند صبر دم‌الاخوین^{۴۹۴}.

خون‌ریزی به هنگام جراحی و فصد و مهارت و تجربه جراح و فصاد در جلوگیری از آن، از مسائل مهم این فن بوده است. در منابع پزشکی و جراحی از داروها و مرهم‌های مختلف برای بند آوردن خون یاد شده است^{۴۹۵}. این‌گونه داروها جزو ابزار دائمی جراحان، که همیشه باید همراه می‌داشتند، به شمار رفته است^{۴۹۶}. از آن جمله می‌توان به مرهمی مرکب از کندر و اقاویا و سپیده تخم‌مرغ^{۴۹۷}، گرد زاج^{۴۹۸}، پوست انار، سماق^{۴۹۹}، قافیا (القرظ) و شیان یا دم‌الاخوین^{۵۰۰} اشاره کرد. زهراوی نسبت به خون‌ریزی در بعضی اعمال جراحی و جراحات‌ها هشدار داده است: «... ضمن گشودن رگی یا شکافتن دملی یا نشتر زدن و بیرون آوردن پیکان و یا شکافتن برای بیرون آوردن سنگ، همیشه احتمال خون‌ریزی شدید وجود دارد که چه بسا به مرگ بیمار بینجامد... توصیه می‌کنم به بیمار و مجروحی که به پای مرگ رسیده است روی خوش نشان مدهید، مگر آنکه از شفابخشی عمل خود و عاقبت کار مطمئن باشید و بیمار را از احتمال خطرات آگاه کنید»^{۵۰۱}. ابن‌قف برای جلوگیری از خون‌ریزی ناشی از بریدن عروق در حین جراحی، ده شیوه به جراح پیشنهاد کرده است. از آن جمله باید به فصد و حجامت در مواضع مخصوص برای توقف خون‌ریزی از نقاط معین؛ استفاده از داروهای تغلیظ خون یا داروهای مُبَرِّد یا قابض یا خشک‌کننده؛ بستن و دوختن محل اصلی خروج خون؛ داغ نهادن و استفاده از داروهای داغ‌کننده تا ایجاد خشک‌ریشه کند،

اشاره کرد^{۵۰۲}. اما خون‌ریزی طبیعی هنگام عمل را، مادام که جراح خطری در آن نمی‌دید، عمداً قطع نمی‌کردند. چنان‌که علی بن عیسی الکحال^{۵۰۳} تصریح کرده که هرگز نباید بی‌درنگ پس از جراحی خون‌ریزی را قطع کنید. بگذارید مقداری خون خارج شود و آنگاه به جلوگیری از آن برخیزید والا عضو جراحی شده متورم خواهد شد. دسته‌ای از داروهای مورد نیاز جراحان را داروهای بی‌حسی و خواب‌آور و بیهوشی برای کاهش یا از میان بردن احساس درد تشکیل می‌داد. بعضی از پزشکان استفاده از داروهای قوی بی‌حسی را برای جراحی‌های دشوار و دردناک، ناگزیر دانسته‌اند و آورده‌اند که اگر از این داروها استفاده نشود، بیم بروز بیماری‌های دیگر می‌رود^{۵۰۴}. پزشکان بزرگ چون ابن‌سینا معمولاً درباره‌ی ماهیت درد، اسباب بروز و تسکین آن سخن گفته‌اند^{۵۰۵}. ابن‌سینا اشاره کرده که برای تسکین درد یا باید از داروهای مبدل مزاج، یا داروهایی که ماده و قوام عضو را تحلیل می‌برد، یا مخدرها که احساس عضو را کاهش می‌دهد استفاده شود. برای ایجاد بی‌حسی نسبت به درد یا باید سبب آنرا از بین برد، و آن با ضماد کردن داروهای مفردی مانند شبت یا بزرالکتان یا حلبه بر موضع دردناک دست می‌دهد؛ یا با مرطوب کردن و به خواب بردن عضو دردناک با چیزهایی چون مسکرات، یا با سرد کردن موضع (تبرید مزاج یا دمای عضو) با مخدرات که تسکین دهنده واقعی است^{۵۰۶} صورت می‌بندد. جلوگیری از، یا کاستن از احساس درد وقتی تحقق می‌یابد که عضو را از کنش‌های خاص آن بازداریم. مخدرات عضو را خشک و سپس سرد می‌کند، چنان‌که گویی حیات را از آن عضو زایل می‌گرداند^{۵۰۷}. بعضی از قوی‌ترین داروهای مرکب که تا حد بیهوشی تأثیر داشته‌اند، یکی ترکیبی از شاه‌تره و افیون و بنگ و چوب صبر و جوزالطیب؛ و دیگری جوشیده بنگ سیاه و پوست مهرگیاه و آمیختن آن با شراب؛ یا ترکیب آب تلخه گندم (سیلم) به شراب، و خوردن یا نوشیدن آنها بوده است^{۵۰۸}. البته اطلاع مبسوط و دقیق از همه داروهای بی‌حسی و بیهوشی و خواب کردن به کار می‌رفت نداریم، اما می‌دانیم از موادی چون مهرگیاه، خشخاش، افیون، شوکران، بزرالبنج، بلادن، تخم کاهو، برف و یخ برای این امور از راه خوردن و آشامیدن یا مالیدن بر موضع استفاده می‌کردند^{۵۰۹}. قوی‌ترین ماده مفرد برای تسکین درد، افیون بود و پس از آن به ترتیب دانه و پوست لفاح (گیاهی شبیه بادنجان)

خشخاش، بنگ، شوکران، و عنب‌الثعلب که البته نوع و اندازه استفاده از اینها متناسب با نوع درد و موضع دردناک و کندی یا سرعت تأثیر دارو بود^{۵۱۰}. گفته‌اند که اگر بنگ را به صورت ضماد بر عضو بس دردناک به کار برند، آن عضو را بی‌حس می‌کند^{۵۱۱} یعنی روح نفسانی را از عضو می‌راند و آنرا از فعل طبیعی خود باز می‌دارد^{۵۱۲}. حکیم محمد^{۵۱۳} از «حب» بیهوشی یاد کرده است ولی ظاهراً آنقدر مشهور بوده که ماهیت و ترکیب آنرا نگفته است. نوعی داروی بیهوشی که ماهیت آنرا نمی‌دانیم هم گویا میان جراحان هرات رواج داشته است^{۵۱۳}. استفاده از افیون یا ترکیبی از شراب و بعضی داروهای دیگر برای کاستن یا زایل کردن درد در شعر فارسی هم انعکاس یافته است^{۵۱۵}.

ط - جراحی، آلات و ابزار

اعمال جراحی غیر از تشخیص درست و دقیق و تبحر در عمل، نیازمند کارآمدترین ابزار و آلات جراحی است که دقت و ظرافت در ساخت، و توانایی در استفاده کامل از آنها می‌توانست عمل را بسی ساده‌تر کند و خطرات بزرگ بسیاری از جراحی‌ها را به‌طور چشمگیری کاهش دهد. با آنکه بسیاری از ابزار جراحی را نمی‌دانیم توسط یا به پیشنهاد کدام جراح یا جراحان، چگونه و چه زمانی ساخته شده است، ولی از وجود آنها از روزگار کهن اطلاع داریم^{۵۱۶}. درباره ابزار متداول میان جراحان دوره اسلامی باید گفت از خلال آنچه زهرآوی درباره جراحی‌های متعدد خود و ابزار آن آورده است، پیداست که تعدادی از مهم‌ترین ابزار جراحی را خود او ساخته بوده یا ابزار پیشین را اصلاح و تکمیل کرده بوده است^{۵۱۷}. درحالی که غالب جراحان دیگر که اعمال جراحی را، از شکافتن و بریدن گوشت و استخوان و رگ و پی و برداشتن اجزاء یا اعضای بدن و دوختن زخم و ریختن دارو در مجاری پنهان و آشکار بدن و خارج کردن زواید و غیره، به روشنی توضیح داده‌اند، درباره ابزار کار خود و انواع و جنس و شکل و اندازه آن اصلاً سخن نراندند^{۵۱۸}.

دسته‌ای از این ابزارها، مانند انواع نشترها و کاردها و قلاب‌ها و انواع اره و آلات داغ و انبرها و قیچی و کلایب و داروهای جلوگیری از خون‌ریزی و مرهم‌ها را که همواره

مورد نیاز بوده است، جراحان می‌بایست همیشه همراه می‌داشتند و الا با بی‌اعتنایی و انتقاد روبه‌رو می‌شدند^{۵۱۹}. حداقل این ابزار ظاهراً عبارت بوده از سه نوع نشتر یا کاردِ هلالی و راست و خمیده برای بازکردن غدد و کیست‌ها و برش مثنانه و غیره، اره برای بریدن استخوان، تیغ برای تراش، پارچه برای زخم‌بندی، انواع مرهم‌ها و داروی قابض خون^{۵۲۰} و بی‌گمان سوزن و نخ بخیه. البته جراحان معروف‌تر و غنی‌تر ابزاری کامل‌تر با خود داشتند^{۵۲۱}. به‌رحال بعضی از مهم‌ترین ابزار و آلات جراحی اینها بود.

۱. انبویه یا نایژه (Tube): لوله‌ای در اندازه‌ها و قطرهای مختلف. نوع بسیار ظریف آنرا از پر قو یا کرکس می‌گرفتند. انواع دیگر آنرا از نقره یا مس یا آهن به چند شکل می‌ساختند. نوعی نایژه از ابزارهای جراحی در مداوای استسقاء زقی به‌شمار می‌رفت. چون جراح به‌شیوه‌ای خاص شکم بیمار را سوراخ می‌کرد، سر هرمی شکل نایژه‌ای را که بر یک سوی بدنه آن دو سوراخ، و طرف دیگر یک سوراخ، و ته آن هم سوراخ یا دریچه‌ای برای تنظیم مواد خروجی داشت، داخل شکم می‌کرد و مایع جمع شده در آنرا می‌کشید. نوعی دیگر از آنرا در زخم‌های شکمی و پس از جراحی کار می‌گذاشتند تا چرک و خون باقی‌مانده را به بیرون کشد. از نایژه‌های تلمبه‌ای برای رساندن دارو به نقاطی از بدن که به سهولت قابل دسترسی نیست، مانند گوش درونی استفاده می‌کردند. انبویه کاملاً هرمی برای مکیدن و بیرون کشیدن کرم‌های داخل گوش به کار می‌رفت^{۵۲۲}.

۲. جفت (Pincer): آلتی دو شاخه مانند نوعی گیره که برای بیرون کشیدن اشیاء خارجی وارد شده در گوش و کرم‌هایی که در گوش پدید آمده و قابل دیدن است^{۵۲۳}.

۳. زراقه (پاشنده، Syringe): آلتی شبیه به نوعی نایژه یا انبویه تلمبه‌ای با لوله‌ای بسیار نازک و ظریف و بلند از عاج یا نقره که آنرا وارد رحم، یا از راه احلیل وارد مثنانه می‌کردند و داروهای لازم را به آن عضو می‌رساندند^{۵۲۴}.

۴. صناره (قلاب، Hook): به شکل‌ها و اندازه‌های مختلف که در اعمال جراحی بسیار به کار می‌رفت. بعضی از قلاب‌ها یک، دو یا سه سر داشت. بعضی راست و صیقلی و بعضی خمیده و فتر مانند بود. از غالب قلاب‌ها برای گرفتن انواع غده‌ها و کیست‌ها و

گوشت‌های زاید و بلند کردن پوست آنگاه بریدن آنها، و از بعضی انواع دیگر برای گرفتن و بریدن و بیرون کشیدن جنین مرده از رحم استفاده می‌شد.^{۵۲۵}

۵. قاثاطیر (Catheter): آلتی میان تهی شبیه انبویه یا نایژه، ظاهراً همان آلتی است که اخوینی بخاری^{۵۲۶} از آن با نام مبوله یاد کرده است، با لوله‌ای بلند و صیقلی و شبیه به قیف از جنس طلا یا نقره یا برنج که از آن برای بیرون کشیدن بول، وقتی راه خروج طبیعی آن بر اثر سنگ مثانه یا گوشت زاید یا عفونت بسته شده باشد، استفاده می‌کردند. برای این کار تکه‌ای پشم یا پنبه را با نخ می‌بستند و سر نخ را وارد لوله می‌کردند و از سر دیگر آنرا بیرون می‌کشیدند طوری که پشم یا پنبه وارد لوله شود. آنگاه قاثاطیر را به روغن بنفشه یا سپیده تخم مرغ یا لعاب اسبغول می‌آغشتند و با احتیاط از راه احلیل وارد مثانه می‌کردند و نخ و پنبه را که مانند پمپ عمل می‌کرد، می‌کشیدند و بول را خارج می‌ساختند.^{۵۲۷}

۶. کلالیب (Forceps): آلتی دو شاخ مانند گیره یا انبر که در جراحی‌های مختلف مانند دندان‌پزشکی، بیرون کشیدن پیکان از بدن، و انواع بسیار ظریف آن برای خارج کردن سنگ مثانه، یا گرفتن و بیرون کشیدن جنین کاربرد بسیار داشت. نوعی از آن سرش گرد و محیط داخلی آن دندانه‌دار بود. نوع دیگری از آن سرش لوزی شکل بود و بر قسمت نزدیک به نوک، دندانه داشت. نوعی از آنکه سرش اندکی خمیده، و نوکش باریک و دندانه‌دار بود، برای گرفتن و بیرون کشیدن کرم‌هایی کوچک که به جدار حلق می‌چسبید و آنرا زخمی می‌کرد، استفاده می‌شد.^{۵۲۸}

۷. لولب (Vis): آلتی به چند شکل از چوب آبنوس یا شمشاد. نوع چارچوبی آن از دو قطعه اصلی و عمودی هریک به طول یک و نیم وجب و عرض دو انگشت، و دو قطعه چوب دیگر هریک به طول یک وجب و عرض دو انگشت یا اندکی بیشتر، که به‌طور افقی به میان دو قطعه عمودی متصل می‌شد، و دو قطعه پیچ در بالا و پایین ستون‌ها که به وسیله آن دهانه دستگاه قابل تغییر بود. نوع ظریف‌تر آن شبیه به کلبتین از همان جنس ساخته می‌شد که دو قسمت جلوی آن دو زائیده راست و موازی با هم به طول نیم وجب واقع بود. لولب را بر دهانه رحم قرار می‌دادند و آنرا به مقدار لازم باز می‌کردند و با ابزار دیگر جنین مرده را می‌گرفتند و قطعه می‌کردند و بیرون

می کشیدند^{۵۲۹}.

۸. مِبْضَع (نشتر، چاقوی جراحی، Scalpel, Lancet): از مهم‌ترین آلات جراحی و فصد به اندازه‌ها و شکل‌های مختلف، چون راست و خمیده و گرد و دو دم و یک دم و سوزنی و پیکان سر و دندانه سر و غیره، غالباً از فولاد که در جراحی کاربرد بسیار داشت: بعضی از آنها با اندکی انحنا در قسمت بالا که یک طرف و نوک آن تیز بود برای شکافتن سر نوزاد و خارج کردن آب جمع شده میان پوست و جمجمه استفاده می‌شد. نوعی دیگر که سرش دو دم بود برای جراحی‌های جلدی، مثلاً برش و برداشتن پوست پیشانی و شقیقه و قسمتی از شریان آن ناحیه برای معالجه سردردهای مزمن به کار می‌رفت. یک نوع آن برای برش و خارج کردن غدد داخل گوش، و نوعی دیگر که دو طرفش کند و لطیف بود برای ایجاد سوراخ در گوش نوزادانی که گوش آنها از بدو تولد سوراخ نداشت استفاده می‌شد. نوعی از آن که کوچک بود و جراح برای آنکه بیمار آنرا نبیند میان انگشتان خود پنهان می‌کرد، برای بریدن کیست‌ها و غده‌ها به کار می‌رفت. نوعی نشتر بسیار ظریف و باریک پیکانی و تیز را برای ایجاد سوراخ در احلیل کودکانی که به‌طور مادرزاد سوراخ بول نداشتند یا بسیار تنگ بود، به کار می‌بردند. نشتر تیغی مخصوص برش و برداشتن پوست و سوراخ کردن شکم بیمار مبتلا به استسقاء دارای پیکانی بر سر آن بود که اندکی دندانه داشت تا بتوان ورود آنرا به داخل شکم کنترل کرد. نوعی نشتر را برای بریدن موضع میان بیضتین و مقعد برای خارج کردن سنگ مثانه، و نوعی دیگر که عریض بود برای وارد کردن آن به رحم و قطعه کردن جنین مرده به کار می‌رفت مهت و قمادین هم دونوع نشتر بسیار ظریف برای جراحی‌های چشم بود^{۵۳۰}.

۹. مِثْقَب (سوراخ کننده، Trephine): آلتی که نوکش پیکانی و تیز و میله‌اش مخروطی و صیقلی، و ته آن به شکلی بوده است که به سادگی بتوان آنرا چرخاند و پیچاند. بیشتر انواع آن برای سوراخ کردن استخوان به کار می‌رفته است. نوع ظریفی از آنرا برای سوراخ کردن استخوان بینی و برداشتن ناسور یا خشک‌ریشه آن به کار می‌بردند^{۵۳۱}.

۱۰. مِجْرَد (تراشنده، پاک کننده، Raspatory): آلتی به اشکال و اندازه‌های مختلف

از فولاد که غالباً برای معالجه دندان و استخوان و مفاصل فاسد به کار می‌رفته است. نوعی از آن که دارای صفحه کوچک گرد کنگره‌ای مانند چرخ‌دنده بوده است برای تراشیدن و خرد کردن ناسور یا فیستول داخل بینی به کار می‌رفته است.^{۵۳۲}

۱۱. مِحْمَه (آلت حجامت، Cupping Vessel): ظرفی از چینی یا مس در اندازه‌های مختلف به شکل استوانه. از این آلت برای حجامت و قطع خون‌ریزی پس از جراحی استفاده می‌شد.^{۵۳۳}

۱۲. مِخْدَعَه (Deceiver): آلتی از مس مرکب از یک میله که سرش شبیه ملعقه دو جداره است و میان آن نشتر یا تیغی پنهان شده که مانند زبان پرنده، داخل و خارج می‌شود. شاید به آن سبب که تیغ یا نشتر آن برای آنکه بیمار آنرا نبیند، پنهان می‌شود، آنرا مخدعه خوانده‌اند.^{۵۳۴}

۱۳. مِدَس (کاوشگر، Explorer): آلتی در سه اندازه از فولاد با میله‌ای مربع شکل که سرش پیکانی تیز واقع شده است. از این آلت برای جستجو و برش غدد و کیست‌های چرکی استفاده می‌شد.^{۵۳۵}

۱۴. مِدْفَع (Repossession): آلتی به چند شکل که با نوع قلابدار آن جنین مرده را در رحم جابه‌جا می‌کردند و بیرون می‌کشیدند، و نوعی دیگر که مجوف بود و با آن پیکان فرو رفته در بدن مجروح را خارج می‌کردند.^{۵۳۶}

۱۵. مِسْبَار (میل جستجوگر، Sound-Probe): آلتی از نقره یا آهن یا مس به صورت میله‌ای مدور و صیقلی. نوعی از آن موسوم به برید، بر سرش شبه پیکانی متصل بود که برای جستجوی غدد و اورام و سینوس‌ها و ناسورها و زخم‌های داخل استخوان به کار می‌رفته است. نوعی دیگر از آن مانند سوزن بود و بر یک طرف آن سوراخی قرار داشت. نخ‌ی پنج لایه بافته به هم از آن سوراخ عبور می‌دادند و سوزن را با نخ از بیخ ناسور یا فیستول عبور می‌دادند و نخ را محکم می‌بستند تا چند روز بعد که آن فیستول می‌افتاد.^{۵۳۷}

۱۶. مِشْدَاخ (شکافنده، Lithorite): آلتی شبیه به نوعی کلبتین مستطیل شکل که سرش راست یا گرد است و به هر حال اره‌ای است و با آن سر جنین مرده را می‌شکافتند و از رحم بیرون می‌کشیدند.^{۵۳۸}

۱۷. مشرط (تیغ جراحی، Scalpel): تیغی در سه اندازه که یک طرف آن برنده است، برای برش و برداشتن کیست‌هایی که ممکن است در اطراف آن عروق یا اعصاب وجود داشته باشد، تا به عروق و اعصاب صدمه نزند.^{۵۳۹}

۱۸. مشعب (خرد کننده): آلتی مرکب از میله‌ای با سر مثلی و ظریف و نازک از فولاد که آنرا در احلیلی که سنگ مثانه به آنجا راه یافته فرو می‌بردند و آن سنگ را به نرمی خرد می‌کردند تا با بول بیرون آید. از این وسیله برای سوراخ کردن استخوان بینی در طرف ماق برای بریدن و بیرون آوردن گوشت زاید روییده در آن نیز استفاده می‌کردند.^{۵۴۰}

۱۹. مقص (کوتاه کننده، Scissor): آلتی شبیه قیچی از فولاد در اندازه‌های مختلف با کاربردهای متعدد چون ختنه، برداشتن لوزتین و بعضی جراحی‌های چشم.^{۵۴۱}

۲۰. منشار (اره، Saw): از چوب و آهن به شکل‌ها و اندازه‌های مختلف برای قطع استخوان.^{۵۴۲}

ی - بهداشت جراحی، زخم‌بندی و بخیه کردن

زخم‌بندی و مراقبت از زخم برای پزشکان و جراحان بسیار اهمیت داشت چنان‌که در تشریح اعمال جراحی، شیوه‌های زخم‌بندی و مراقبت از آنرا هم وصف کرده‌اند. باین‌همه رازی تصریح کرده است که بسیاری از جراحان اصول و قواعد زخم‌بندی را نمی‌دانند و در این مورد درست عمل نمی‌کنند. درحالی‌که اگر زخم کوچک بود باید چنان زخم‌بندی شود تا دهانه آن بسته شود. بیمار زخمی را باید از خوردن و آشامیدن زیاد، خاصه گوشت نهی کرد. زیرا باعث ورم و انباشته شدن قیح و چرک روی زخم و چه بسا موجب تعفن آن شود. همچنین اگر میان دو لب زخم روغن مالیده شود یا مثلاً مویی بماند، مانع التیام زخم می‌شود. اگر زخم عمیق و گسترده باشد لازم است با داروهای رویاننده گوشت ترمیم شود و نباید اجازه داد جراحات متورم و عفن شود. به‌خصوص اگر بیمار درد و تب داشته باشد، باید زخم را با ادویة خنک پوشاند و آنرا سرد نگاه داشت. اگر از زخم خون بیاید، باید بیمار را از موضعی مخالف فصد کرد. اگر زخم عمیق ولی کم سطح باشد نباید بر دهانه آن داروهای رویاننده نهاد زیرا دهانه

خوب می‌شود و عمق زخم بهبود نمی‌یابد و آنقدر زردآب و چرک در آن جمع می‌شود که ناچار باید دهانه را باز کرد و چه بسا همه عضو فاسد شده باشد. بنابراین بهتر است بر دهانه زخم عمیق پنبه نهاد و اگر معلوم شد که به سرعت التیام می‌پذیرد، بر آن باید روغن بمالند تا دهانه دیرتر بهبود یابد و عمق زخم روی به بهبود نهد.^{۵۴۳} بنابراین عمق زخم را هم باید بررسی می‌کردند. بعدها برای واریسی زخم که خشک شده یا مرطوب است، از غشاء بسیار لطیف بیضه گوسفند غلافی برای انگشت - گویا برای احتراز از ایجاد عفونت - می‌ساختند و زخم را با انگشت پوشیده در آن غلاف واریسی می‌کردند.^{۵۴۴}

یک روز قبل از جراحی‌های مهم، مزاج بیمار را با فصد و مسهل پاک می‌کردند و روز عمل هم او را اجازه خوردن و آشامیدن نمی‌دادند. بعد از عمل هم موضع جراحی شده را با آب و مالیدن شراب قابض ضد عفونی می‌کردند. در جراحی‌های شکم، روده را با آب گرم و سپس با شراب یا سرکه گرم پاک می‌کردند و در جای خود قرار می‌دادند.^{۵۴۵} درباره بخیه باید گفت بعضی جراحات‌ها را به شکل خاص مثلاً ضربدری یا سینوسی، با دو سوزن و نخ، که یکی شکاف را از جلو به عقب و دیگری از عقب به جلو می‌دوخت بخیه می‌زدند.^{۵۴۶} نخ بخیه هم با توجه به نوع و محل زخم مختلف بود. برای بخیه زخم‌های پوستی از نخ ابریشمی یا پنبه‌ای، و برای بخیه عروق پاره شده گاه از نخ ابریشمی استفاده می‌کردند.^{۵۴۷} ظاهراً برای آنکه مدت بیشتری باقی بماند و عروق کاملاً ترمیم شود. باین‌همه متوجه بودند که اندام‌های درون بدن را نمی‌توان با نخ‌های معمولی بخیه کرد. از این‌رو شیوه‌های دیگر ابداع کردند یا جنس و مواد دیگر به‌کار گرفتند. بعضی از جراحان برای این‌گونه بخیه‌ها از پی بز یا رگ استفاده می‌کردند. ابن‌سینا موی خوک را توصیه می‌کرد و معتقد بود احتمال عفونت آن کمتر است؛ و رازی از روده گوسفند استفاده می‌کرد. در مواردی هم که بخیه بسیار ظریف باید زده می‌شد، از موی بانوان استفاده می‌کردند.^{۵۴۸} شیوه بس جالب دیگر هم آن بود که دو لبه زخم یا رگ را به هم می‌آوردند و موری را به نقطه‌ای در اول شکاف نزدیک می‌کردند و به محض آنکه مور دو لب به هم چسبیده را گاز می‌گرفت، سر او را قطع می‌کردند و به‌همین ترتیب همه زخم را بخیه می‌زدند.^{۵۴۹}

س - اعمال جراحی

در این مبحث بعضی از انواع اعمال جراحی بر حسب اعضاء و به شیوه رایج میان جراحان عصر اسلامی به اجمال یاد می‌شود.

گرفتن خون

فصد یا گرفتن خون به اندازه جراحی اهمیت داشت و در آن دقت و مراقبت لازم بود. پزشکان و جراحان صاحب آثار، فصول ممتعی از کتاب‌های خود را به این عمل اختصاص داده‌اند.^{۵۵۰} معمولاً از شش ورید دست که هر یک نامی خاص داشت، فصد می‌کردند: ورید قیفال بر کنار آرنج؛ ورید اکحل زیر ورید قیفال؛ ورید باسلیق که وریدی بزرگ است که از زیر بغل می‌آید و با رگ کتف یکی می‌شود؛ حبل الذراع وریدی نازک واقع بر کنار داخلی ساعد؛ ورید ابطی که شاخه‌ای از باسلیق است؛ اسیلیم که ورید میان انگشت حلقوی و کوچک است.^{۵۵۱} کسی که برای فصد کردن تعلیم می‌دید، لازم بود علاوه بر تشریح بدن، انواع وریدها و شرابین و کارکرد و محل آنها را خوب بداند و بشناسد. چنین شخصی باید پیش از اخذ اجازه عمل فصد، یافتن رگ‌ها و نشتر زدن را، مثلاً روی برگ چغندر تمرین کند و بتواند با دو انگشت سبابه و میانی رگ را از عصب و گوشت تشخیص دهد. بنابراین باید از کارهای سخت دستی خودداری کند تا مبادا انگشتانش سخت و خشک گردد و نتواند رگ‌ها را زیر انگشتان تشخیص دهد. فصاد همچنین باید چشمان خود را با معاجین و اکحال مقوی تیزبین و سالم نگاه دارد؛ در نقاط پر نور و با آلات تیز و مناسب فصد کند و نوک نشتر را پیش از کار در روغن فرو برد و موقع فصد نشتر را با انگشتان ابهام و وسط بگیرد و انگشت سبابه را برای جستجو و گرفتن رگ آزاد بگذارد؛ و باید همواره انواع نشترها و داروهای بند آورنده خون‌ریزی با خود داشته باشد و در ده مورد جز با اجازه پزشک خون نگیرد. از پیران و کودکان و غلامان خون نمی‌گرفتند، مگر آنکه اولیای کودک و غلام اجازه می‌دادند.^{۵۵۲}

عمل فصد را برای تصفیه بدن و ایجاد تعادل میان اخلاط تجویز می‌کردند. ابن‌سینا آورده است که دو گروه از اشخاص را فصد می‌کنند: نخست کسانی را که خونشان آلوده

و زیاد شده و آماده ابتلا به بیماری‌هایی چون عرق‌النساء، نقرس دموی، صرع، سگته، مالیخولیا، رمد گرم و بسیاری دیگرند؛ دوم کسانی را که بیمار شده‌اند و با دارو و جراحی درمان می‌شوند^{۵۵۳}.

زخم‌ها

زخم‌ها بر حسب خردی و کلانی و محل و نسوجی که بر آن ایجاد می‌شوند، بر چند نوع‌اند. بیشتر زخم‌های کوچک تازه و کهنه را که در گوشت ایجاد می‌شد، با تراشیدن و برداشتن نسوج فاسد و ریختن دارو و ممانعت از تورم و عفونت معالجه می‌کردند^{۵۵۴}؛ ولی زخم‌های بزرگ را، که لبه‌های آن از هم دور بود و به‌خصوص وقتی راست و مستقیم نبود، با جراحی و بخیه و دارو معالجه می‌کردند. در بعضی زخم‌ها که بهبود آن با رویش نسوج تازه ممکن بود، دو لب زخم را به هم نمی‌آوردند تا بتوان داروهای لازم، مانند داروی رویاننده گوشت، در آن وارد کرد. در صورتی که نمی‌توانستند دارو را مستقیماً وارد زخم کنند، در جایی نزدیک زخم، شکافی ایجاد می‌کردند و از آنجا دارو به محل مورد نظر می‌رساندند. ابن‌سینا به همین روش زخمی بزرگ بر زانوی بیماری را، از طریق شکافی که بر ران او ایجاد کرد و از آنجا دارو به زخم رساند، مداوا کرد. بعضی زخم‌های عضلانی یا زخم‌هایی که بر موضعی در اطراف رشته‌های عصبی ایجاد می‌شد و ضعف و غش و تشنج برای بیمار ایجاد می‌کرد، فقط از راه برداشتن تمام موضع زخم و قطع عضله به‌طور عرضی قابل معالجه بود^{۵۵۵}. نوعی از زخم‌های عفونی موسوم به آکله (خورنده)، زخم‌های سوداوی، یا ناسور (زخم کهنه عفونی)، همه را تا مرز محل سالم، و گاه تا قسمتی از محل سالم، تا به استخوان و گوشت کاملاً پاکیزه برسد، می‌تراشیدند و با داروهای تیز و سوزان باقی‌مانده زخم و ناسور را هم برمی‌داشتند، آنگاه به مداوای دارویی و ترمیم موضع می‌پرداختند^{۵۵۶}.

گاهی فساد استخوان موجب زخم و ناسوری می‌شد که تا سطح بدن بالا می‌آمد. در این صورت ناسور را می‌شکافتند تا به استخوان رسد و آنگاه آن قسمت از استخوان را که سیاه و فاسد شده بود می‌تراشیدند و عمق تراش هم به مقدار سیاهی و فساد بستگی داشت. اگر استخوان فاسد کوچک بود، آنرا با کلایب و گیره و منقاش بیرون

می کشیدند. استخوان های بزرگ را اره می کردند. البته نسوجی را که بر سر راه استخوان فاسد قرار داشت نیز باید برداشته می شد و اگر قطع آنها دشوار بود یا بیم آسیب دیگر می رفت، نخست موضع را با داروهای عفونت دهنده فاسد و نرم می کردند و آنگاه همه را برمی داشتند^{۵۵۷}.

بعضی از زخم های عفونی را نخست با لوله ای از موم که در عمق آن کار می گذاشتند، از ریم و خون فاسد خالی می کردند و آنگاه به مداوای آن با داروها و مرهم ها و داغ کردن موضع می پرداختند^{۵۵۸}. ابن سینا بیمناک از آنکه چاقوی جراحی که برای تراشیدن و برداشتن نسوج فاسد به کار می رود، ممکن است عروق و اعصاب و عضلات اطراف را تباہ کند، توصیه کرده است که زخم ها را حتی الامکان با داروهای مخصوص (خورنده و تیز و سوزان) از موضع خود بردارند و اگر سود نداد از چاقوی جراحی استفاده کنند و محل قطع و برش را با روغن جوشان داغ کنند. گوشت و پوستی که پس از آن می روید، بد شکل و ضخیم و سخت خواهد بود^{۵۵۹}. در حقیقت ممکن بود بر اطراف و روی این گونه زخم ها یا هر زخمی که پس از جراحی، با داروهای مخصوص، همچون داروی رویاننده مداوا و ترمیم می شد، گوشت های اضافی ایجاد شود. این گوشت های زاید را اگر زیاد بود، با جراحی برمی داشتند^{۵۶۰}.

بعضی زخم های عمیق نه فقط به استخوان می رسید، بلکه خود استخوان و مغز استخوان را هم تباہ می کرد. برای اطلاع از عمق و پهنه زخم و برداشتن آن، جراح آلتی موسوم به جستجوگر (مِجَس) را وارد زخم می کرد و اطراف و عمق آنرا می سنجید و اطراف استخوان را واریسی می کرد. اگر نسوج سست بود و مجس به سهولت وارد می شد، فاسد شده بود و هر جا گوشت به استخوان چسبیده بود و بر اثر حرکت مجس درد بیمار شدت می گرفت، موضع سالم بود. از این راه مرز قسمت های فاسد و سالم، و سلامت یا فساد استخوان هم معلوم می شد. اگر استخوان نیز فاسد شده بود، گاه با سوراخی که در چند نقطه اطراف زخم ایجاد می کردند، قسمت فاسد از گوشت و استخوان را می بریدند^{۵۶۱}.

یکی از روش های قطع استخوان، به خصوص برای برداشتن استخوان های برجسته، آن بود که بندی به استخوان و بندی به ماهیچه زیرین می بستند و یکی را از بالا و

دیگری را از پایین می کشیدند تا استخوان از ماهیچه دور شود، آنگاه استخوان را اَره می کردند تا به ماهیچه آسیب نرسد. به هر حال استخوان را اندکی بالاتر از محل فساد اَره می کردند تا از توقف عفونت و فساد مطمئن شوند^{۵۶۲}.

اگر موضع چنین زخمی استخوان بازو یا ساق پا و منطقه‌ای وسیع بود، از راه زخم به مفصل می رسیدند و آنرا می گشودند و استخوان فاسد را بیرون می آوردند. برای آنکه به نسوج زیر استخوان آسیب نرسد، صفحه‌ای از عاج یا غیر آن به زیر استخوان تعبیه می کردند و آنگاه استخوان را با اَره می بریدند^{۵۶۳}.

همهٔ عفونت‌های داخلی و خارجی می توانست بسیار خطرناک باشد و جراح به خصوص باید مراقب می بود تا محل عفونت‌ها به دیگر اندام‌ها سرایت نکند. بنابراین توصیه شده است موضع یا عضوی را که کاملاً سیاه و فاسد شده است، بی درنگ قطع کنند. اگر انگشت فاسد شده است باید آنرا قطع کرد تا به دست نرسد؛ و اگر به بند دست رسیده آنرا باید قطع کرد تا به مچ نرسد، اگر فساد به زانو رسیده باید ساق را تا مفصل قطع کرد؛ ولی اگر با بالای زانو رسیده، از جراح کاری ساخته نبود و بیمار باید خود را به مرگ تسلیم می کرد^{۵۶۴}. اگر استخوان به سببی خرد می شد، تکه یا تکه‌هایی از آنرا که در عضلات فرورفته یا از پوست بیرون زده بود با شکافتن محل، بیرون می کشیدند و اگر این کار ممکن نبود، سر استخوان را که بیرون آمده بود می بریدند. گاهی برای بیرون آوردن استخوان جراح را بزرگ می کردند؛ ولی اگر این جراحی در جایی بود که توسعهٔ آن ممکن بود موجب قطع اعصاب و شرابین اصلی شود، آنرا به حال خود رها می کردند^{۵۶۵}. دربارهٔ بعضی بیماری‌های عفونی این نکته سخت جالب توجه است که لااقل بعضی پزشکان عصر صفوی از امکان سرایت این بیماری‌ها آگاه بودند. یکی از جراحان این دوره آورده است که اشخاص نباید جامه‌های پوشیده شده توسط دیگران را، هر چند ارزان باشد، بخرند و بپوشند. نیز از ظرف دیگران آب خوردن و از قلیان دیگران استفاده کردن موجب سرایت بیماری، به خصوص بیماری‌هایی چون آبله و آتشک، می شود^{۵۶۶}.

شکافتن جایی از بدن یا ایجاد برش قواعد و شیوه‌هایی داشت و مستلزم اطلاع دقیق جراح از آن قواعد و محل عضلات و شرابین و عروق اصلی و اعصاب بود. بهترین مواضع

برش، روی چین‌ها و خطوط و چروک طبیعی بدن در امتداد عضلات بود؛ غیر از پیشانی که خطوط آن در امتداد فیبرهای عضلانی نیست و برش روی خطوط آن موجب می‌شود عضلات به‌طور عرضی قطع شود و ابروها بیفتند.^{۵۶۷}

پلک چشم هم ممکن بود به دلایل مختلف پاره و دریده شود. جراحان معتقد بودند پیش از آنکه غباری یا ماده‌ای وارد آن شود، باید دوخته و بسته شود؛ ولی اگر قسمتی از پوست از میان رفته باشد باید دارو نهاد تا روی گوشت به پوست تبدیل شود.^{۵۶۸} یک وقت در جنگی تیری از ناحیه ماق اکبر (گوشه چشم بر بالای بینی، بیغوله) وارد پلک عزالدوله عموی اسامه بن منقذ شده بود و آنرا چنان بریده بود که بر پوست آویخته و نزدیک بود چشم از کاسه بیرون آید. جراح آنرا بر جای خود نهاد و دوخت و چنان معالجه کرد که تمیز آن از پلک سالم ناممکن بود.^{۵۶۹}

ترمیم پارگی لب و بینی و گوش چون غضروفی‌اند، دشوار بود و به‌ندرت کاملاً خوب می‌شد. به‌رحال در چنین مواقعی پوست را از موضع برمی‌داشتند و کنار می‌زدند و غضروف یا غضروف‌های پاره شده را بخیه می‌زدند و دارو می‌گذاشتند و پوست را باز روی آن می‌کشیدند.^{۵۷۰}

بیرون کشیدن پیکان و معالجه زخم شمشیر و نیزه و خنجر، از مهم‌ترین امور جراحی در ایام جنگ بود. در جنگ‌های منظم غالباً بیمارستان موقت در هر دو طرف وجود داشت و لابد جمعی از مهم‌ترین کارگزاران آنرا جراحان تشکیل می‌دادند. زخم‌های عادی را جراحان بخیه می‌کردند یا اگر عضوی مانند امعاء بیرون ریخته شده بود، آنرا در جای خود قرار می‌دادند و شکم را می‌دوختند (نک: سطور پایین) و اگر دست و پای قطع شده بود، زواید را می‌بریدند و محل قطع را داغ می‌کردند. اما یکی از دشوارترین اعمال جراحی جنگی، بیرون کشیدن پیکان تیر بود که نوع عمل جراحی آن بر حسب آنکه پیکان چند پر، خاردار، یا مجوف بود و در چه موضعی فرورفته بود، تفاوت داشت. اگر تیر به اندام‌های مجوف چون قلب و شش و جگر و مغز فرورفته بود، مجروح از مرگ گریزی نداشت و جراح دست به عمل نمی‌زد. اما اگر در اعضای چون صورت و چشم و گلو و شانه و بازو و ران و ساق و شکم می‌نشست و زهرآلود نبود، جراح آنرا از همانجا یا در مواردی از نقطه روبروی آن بیرون می‌کشید. چنان‌که زهراوی، که آنچه

درباره شیوه بیرون کشیدن تیر و پیکان از بدن آورده است، بسیار شبیه شرح اهوازی است^{۵۷۱}، تصریح کرده است که خود پیکانی را که در گوشه چشم، کنار بینی کسی فرورفته بود، از طرف دیگر صورت و زیر نرمه گوش، بیرون کشیده بود. اهوازی نیز از مواردی یاد کرده است که تیر در عمق امعاء و حتی در جگر فرورفته بوده است ولی مجروح نجات یافته بوده است. گاه برای بیرون کشیدن پیکان، جراح اجازه می داد زخم عفونی شود تا به سهولت بتوان پیکان را با ابزار مخصوص بیرون کشید. اگر پیکانی وارد جایی از بدن شده بود که جراحی و بیرون کشیدن آن خطر بزرگ تری از ماندن آن ایجاد می کرد، جراح دست به عمل نمی زد؛ چنان که زهراوی آورده است که تیری در پشت کسی فرورفته بود و هفت سال بعد از بالای ران او بیرون آمده بود. یا پیکانی در وسط بینی کسی، اندکی متمایل به راست، وارد شده بود و زهراوی نتوانسته بود آنرا بیابد و زخم هم پس از مدتی خوب شده بود. چندی بعد پیکان به بینی مجروح راه یافت و زهراوی آنرا بیرون کشید. سوزنی هم که وارد بدن می شد، حرکت می کرد و به همین سبب بهاءالدوله هشدار داده است که در این صورت باید سوزن را به سرعت خارج کرد؛ زیرا ممکن است وارد یکی از اعضای اصلی و شریفه شود و موجب مرگ گردد. برای بیرون کشیدن پیکانی که در استخوان فرو رفته بود، با مته های ظریف اطراف محل را سوراخ های متعدد می کردند تا موضع گشاده شود و پیکان بیرون آید. برای پیکان های چند پر، گوشت و نسوج اطراف را برمی داشتند و هریک از گوشه ها یا پرهای آنرا با گیره ای می گرفتند و بیرون می کشیدند، یا از کلبتین، ظاهراً کلبتین دنداندار، استفاده می کردند^{۵۷۲}.

دمل ها، غده ها، سلعه (کیست) ها، ورم ها و جوش ها

اسباب ظهور این زواید، که گونه های مختلف دارد و در نقاط مختلف بدن ایجاد می شود، متعدد است. بعضی از اورام و غدد را فقط با فصد یا دارو تحلیل می بردند^{۵۷۳} و بعضی را می شکافتند و تخلیه می کردند یا از ریشه بیرون می کشیدند. جراحان معتقد بودند که غالب اورام را نباید پیش از آنکه پخته و رسیده شود، شکافت و تخلیه کرد، زیرا مدت سیلان ریم و زردآب زیاد می شود و معالجه آن طول می کشد^{۵۷۴}. پزشکان و

جراحان برای آنکه غده یا دمل روی عضلات زودتر رسیده شود، از داروهای مخصوص استفاده می کردند. زیرا برداشتن غدد نارس موجب ضخیم و سخت شدن لبه‌های شکاف می شد و مداوایش به طول می انجامید^{۵۷۵}. با این همه گفته‌اند بعضی دمل‌ها و غده‌ها را، مثلاً آنچه نزدیک مفاصل یا عروق ظاهر می شود، برای جلوگیری از عفونت و آسیب رساندن به عروق و رباطها و اعصاب، پیش از آنکه رسیده و پخته شود، باید تخلیه کرد. غدد و دمل‌های نشیمنگاه را نیز باید زود برداشت تا عفونت از داخل سرباز نکند و تبدیل به ناسور نشود. دمل‌ها و غدد را باید از ریشه قطع کرد. برای تخلیه اورام و دمل‌ها، اگر برجایی صاف مانند دست و پا و روی ماهیچه‌ها ظاهر شده باشد، یا به تعبیری، در محلی نرم و در طول بدن ظاهر شود، که غالباً چنین است، برش باید در امتداد طول بدن و زیر ورم و دمل ایجاد شود تا همه مواد خارج شود؛ ولی اگر در جایی خمیده واقع شده، باید آنرا در امتداد همان خمیدگی باز کرد. دمل‌های روی سر را با شکاف عرضی باز می کردند تا مو داخل آن نشود؛ و دمل‌های پیشانی را برش طولی می دادند تا پوست بر روی چشم نیفتد. غدد و دمل‌های نزدیک چشم را به طور هلالی باز می کردند؛ و آنچه بر بینی ظاهر می شد، مستوی با بینی برش می دادند. برخی غددی را که بر اثر فضولات غلیظ چشمی بر ماق بزرگ پدید می آید و آنرا رباط‌العین هم می نامیدند، با چند قلاب می گرفتند و از ریشه قطع می کردند. بعضی غدد را، مانند آنچه روی میزنا و زیر بغل ایجاد می شد نیز با برش عرضی تخلیه می کردند. غدد کوچک را یک برش، و غدد بزرگ را چند برش می دادند شکل برش نیز به نوع غده و محل آن بستگی داشت. بعضی را به طور سه گوش، دسته‌ای را هلالی، و بعضی را مستقیم می بریدند. غدد کوچک را که پهن و هموار بود و نک نکشیده بود، با یک شکاف و یکجا، ولی غدد بزرگ و پر ماده را چند بار و طی چند روز تخلیه می کردند^{۵۷۶}. همیشه این احتمال وجود داشت که جراح در تشخیص نوع ورم دچار اشتباه شود. چنان که ابن سینا^{۵۷۷} نسبت به خلط میان بعضی از اورام زیر شکم با فتق، که در این صورت شکافتن آن خطرناک بوده است، هشدار داده است. همچنین گاه پیش می آمد که جراح ورمی را در صفاق شکم تشخیص می داد، در حالی که در امعاء بود و شکافتن و کوشش برای برداشتن آن موجب بروز خطر برای بیمار می شد.

سلعه (کیست)ها و دمل‌های زیر جلدی به اعتقاد قدما حاوی مواد و اخلاط بلغمی بود که گاه به مرور سخت و گوشتی می‌شد و باید برداشته می‌شد.^{۵۷۸} رازی می‌گوید برخی غدد چربی زیر جلدی که در اندازه‌های مختلف دیده شده‌است و معلول التهاب موضع و انباشتگی مواد زاید و قیح است، اگر معالجه نشود، تبدیل به سلعه می‌شود. روش رازی برای تشخیص سلعه‌ها از غدد و دمل‌های دیگر آن بود که آنرا با انگشت به اطراف می‌جنباند. اگر لغزان بود درمی‌یافت که سلعه است و به تن نپیوسته است و باید آنرا که با کیسه‌ای که در آن قرار دارد کاملاً بیرون آورد؛ زیرا اگر غشاء یا کیسه شکافته شود و مواد داخلی آن تخلیه شود و کیسه بماند، عود می‌کند. اگر کیسه به هر دلیل شکافته شد باید اطراف آنرا با قلاب بلند کرد و همه را، یکجا یا قطعه قطعه، بیرون کشید.^{۵۷۹} جرجانی آورده است که اگر کیسه سلعه پاره شود، گاه بهتر است که آنرا بدوزند و بعد همه سلعه را با کیسه خارج کنند؛ و اگر به سبب مجاورت با عروق و اعصاب نتوان آنرا به‌طور کامل بیرون آورد، باید آنچه را می‌شود برداشت و بقیه را با دارو دچار پوسیدگی و تحلیل کنند.^{۵۸۰} بعضی پزشکان دمل را بر اورام و جوش‌های صنوبری شکل اطلاق کرده‌اند که به‌طور کلی به سبب ازدحام خون گرم و مرطوب و غلیظ و فاسد، بر اثر پرخوری اغذیه مولد خون و هضم نشدن آن، ایجاد می‌شود.^{۵۸۱} برای بیرون آوردن این دمل‌ها یا سلعه‌ها جراح پوست را به سمت بالا می‌کشید و می‌شکافت و دو لبه آنرا با قلاب می‌گرفت و بلند می‌کرد تا دمل یا سلعه کاملاً آشکار شود و آنگاه آنرا از ریشه قطع می‌کرد تا دوباره رشد نکند. جراح باید مراقب می‌بود که دمل را درست و کامل بیرون آورد و اجازه ندهد پاره شود که بیرون کشیدن آن دشوار می‌شد. اما وقتی برداشتن دمل و سلعه کامل دشوار بود، محتویات آنرا خارج می‌کردند و آنگاه با داروهای معفن آنرا دچار عفونت می‌کردند تا نرم شود و به سهولت خارج گردد؛ یا با داروهای تند و تیز بقایای آنرا خشک می‌کردند و سپس بیرون می‌کشیدند. اگر به سبب وجود اعصاب و عروق و پی، سلعه را نمی‌توانستند به‌طور کامل خارج کنند، آنچه را که از ریشه‌ها باقی می‌ماند، می‌سوزاندند. جوش‌های غده‌ای کوچک را نیز نخست می‌شکافتند و مواد بلغمی داخل آنرا با فشار خارج می‌کردند و مرهمی از سرب سیاه بر آن می‌نهادند تا عود نکند.^{۵۸۲} جرجانی^{۵۸۳} معتقد است که انواع جوش‌ها و غدد کوچک

را هم می‌توان مانند سلعه یا کیست، به‌طور کامل از زیر پوست بیرون آورد. چنان‌که نوعی از این جوش‌ها یا غدد کوچک یا بزرگ را که بر سطح داخلی لب ظاهر می‌شد، به‌طور کامل برمی‌داشتند^{۵۸۴}. اهوازی نیز آورده است که انواع زگیل‌ها و میخچه و جوش‌های بزرگ و کوچک را می‌توان با جراحی از ریشه درآورد. او به جای گره‌زدن نخ ابریشمی فتیله شده به دور ریشه زگیل تا پس از مدتی بیفتد، ترجیح می‌داد آنرا با نشتر از ریشه بیرون آورد و جایش را داغ کند. همچنین جوش‌های ریز موسوم به نمله را که در عمق پوست فرومی‌رفت، پس از خالی کردن اطرافشان، با قلاب می‌گرفت و با نشتری که سرش گرد بود از ریشه بیرون می‌کشید^{۵۸۵}. برخی بیماری‌های خطرناک چون آکله یا خوره را معلول معالجه نادرست جوش‌ها و اورام می‌دانستند که بزرگ می‌شد و اطرافش سیاه می‌گشت و گوشت و استخوان را می‌خورد و پیش می‌رفت. در این صورت کل عضو فاسد شده را قطع می‌کردند^{۵۸۶}.

چند قرن بعد با دمل‌ها با احتیاط بیشتر رفتار می‌کردند. یکی از پزشک - جراحان عصر صفوی برای زایل کردن دمل به این شیوه کار می‌کرد که اگر دمل تازه بر دست و زیر بغل و صورت درآمده بود، نقطه روبرویش را، و اگر اندکی کهنه بود، همان طرف را فصد می‌کرد. اگر بیشتر کهنه بود از بادکش و حجامت استفاده می‌کرد و بیمار را مسهل می‌داد. آنگاه اگر دمل به وقت تماس با انگشتان، لغزان و متحرک بود، بیمار را با حبی مخصوص بیهوش می‌کرد و موضع را می‌شکافت و دمل را با کیسه بیرون می‌کشید و جای آنرا مرهم‌های مختلف می‌گذاشت و می‌بست^{۵۸۷}. حکیم محمد همچنین شرحی جالب توجه درباره اسباب ظهور انواع دمل‌ها و غده‌ها و سلعه‌ها و جوش‌ها، و ظهور آنها در فصول مختلف آورده است^{۵۸۸}.

سلعه‌ای که از خارج بر حلقوم ظاهر می‌شود و «فیل گلو» نام دارد و کیستی بزرگ و به رنگ بدن است و بیشتر در زنان دیده می‌شود، دو نوع است. نوعی از آن طبیعی است و نمی‌توان آنرا برداشت؛ ولی نوعی که مرکب از توده چربی است یا بر اثر تعقد سرخرگی حادث می‌شود قابل جراحی است. کیست چربی را اگر پیوسته به عروق نباشد باید برید یا تخلیه کرد و سپس برید؛ اما کیست حاصل از تعقد سرخرگی قابل جراحی نیست مگر کوچک باشد که می‌توان آنرا با نشتر باز کرد^{۵۸۹}. هرگاه دمل یا سلعه‌ای

در حلق یا دهانه مری یا روی لوزتین حادث شده بود که اجازه نمی‌داد هوا وارد ریه شود و بیمار مشرف به خفگی بود، ولی سبب بروز آن خلل یا بیماری در نای نبود و بر گردن بیمار هم زخم و آفتی دیده نمی‌شد، حنجره را از بیرون می‌شکافتند تا خطر خفگی زایل گردد. برای این کار زیر حلقه سوم یا چهارم نای را که گوشت ندارد و عروق از آنجا عبور نمی‌کند، برشی می‌دادند به شکلی که فقط تا صفاق را ببرد و به غضروف نرسد. آنگاه نای را می‌شکافتند و علامت شکافته شدن نای آن بود که از محل بریدگی بلغم خارج می‌شد و صدای بیمار قطع می‌گردید. این شکاف را چند روز باز می‌گذاشتند و سپس دو لب بریدگی را به هم نزدیک می‌کردند و می‌دوختند بدون آنکه غضروف را بدوزند. سپس داروهای گوشت ساز به کار می‌بردند تا زخم بهبود یابد.^{۵۹۰}

زهرای خود نمونه‌ای از این حالت خفگی را دیده بوده‌است که بیمار از شدت خفگی کارد بر حنجره خود کشیده و نای را بریده بود و چون به عروق آسیب نرسیده بود، زهرای زخم را بخیه کرده بود و بیمار معالجه شده بود.^{۵۹۱} اما زهرای نگفته است که ورم یا دملی را که باعث خفگی می‌شد، برمی‌داشتند یا با دارو تحلیل می‌رفت.^{۵۹۲}

چند قرن بعد گزارش دیگری از یک طبیب ایرانی در دست است که نشان می‌دهد چنین دملی را که بر دهانه مری و ته حلق می‌روییده است، و آنرا ذبحه می‌خواندند و گاه چندان بزرگ می‌شده که بیرون گردن از گوش تا گوش بر اثر آن ورم خطی می‌افتاده است، اگر قابل رؤیت بود با قلاب مخصوص می‌گرفتند و نرم و آهسته بیرون می‌کشیدند^{۵۹۳} و می‌بریدند.

نوعی دمل زیر جلدی که از سلعه سخت‌تر است و در مواضع سست گوشتی، و بیشتر در گردن و زیر بغل و کشاله ران، ظاهر می‌شود خنزیره (جمع: خنازیر) نام دارد که غالباً لغزان نیست یا در آغاز حدوث لغزان بوده و سپس ثابت شده است. خنازیر چون دارای پرده عصبی است تکثیر می‌شود به شکل گردنبند یا خوشه انگور درمی‌آید و از این رو همواره آنرا به صیغه جمع - خنازیر - می‌خوانند. ممکن است مجموع یک دسته یا خوشه خنازیر در یک کیسه یا هریک از خنزیره‌ها در کیسه‌ای واقع شده باشد. شاید به همین سبب آنرا نوعی سلعه یا کیست هم نامیده‌اند. نوعی از خنازیر بی‌درد و نوعی دردناک است. بعضی از انواع خنازیر را با دارو و بعضی را با جراحی برمی‌داشتند؛

ولی معمولاً از جراحی خنازیر بزرگ خودداری می کردند. اگر خنازیر مجاور عروق متعدد یا عروق اصلی و رشته‌های عصبی واقع شود، جراح باید با احتیاط تمام دست به جراحی زند تا موجب آسیب به اعصاب صوتی یا خون‌ریزی شدید نگردد. در این صورت جراح بر پوست محل خنازیر برشی طولی ایجاد می کرد به شکلی که نشتر به غده نرسد. سپس دو لب پوست را با قلاب از هم دور می کرد و خنازیر را با احتیاط و به کندی می برید. در صورتی که عروقی به خنازیر چسبیده بود، جراح نخست هر یک از آن رگ‌ها را بانخ‌هایی که از زیر آنها عبور می داد، محکم گره می زد و از اندکی بالاتر آنها را می برید و آنگاه غده را از ریشه قطع می کرد. اگر رگی اصلی در ریشه خنازیر دیده می شد، آنرا نیز با عبور دادن نخ، محکم و استوار می بست و گره می زد تا خود بر اثر کشیدن نخ و گرده زدن قطع شود، آنگاه خنازیر را می برید و خارج می کرد. آخرین مرحله دوختن دو لب شکاف بود که پوست به سبب خالی شدن از خنازیر، زیادی می آمد و آن قسمت را هم می بریدند و دو لب را می دوختند^{۵۹۴}. جرجانی بر خلاف پزشکان و جراحان متقدم، غالب غدد و دمل‌ها را با دارو معالجه می کرد و به ندرت از جراحی سخن می گفت. مثلاً درباره جراحی خنازیر به اختصار و ایجاز آورده است که وقتی خنازیر مجاور عروق و اعصاب است، هرچه را توانند قطع کنند و بقیه را با داروهای تیز و خورنده بردارند^{۵۹۵}. چند قرن پس از اهوازی و ابن‌سینا و زهراوی، نفیس بن عوض با آنکه خنازیر را به همان گونه وصف کرده، ولی بیشتر انواع آنرا با داروهای تحلیل برنده و منفجر کننده مداوا می کرد؛ جز نوعی از آنرا که انجیری شکل بود و زیر جلد ایجاد زخم و عفونت می کرد و معتقد بود باید آنرا کاملاً درست و از ریشه بیرون کشید و محل قطع را داغ نهاد؛ چه اگر ریشه‌اش سوزانده نمی شد یا نشتر موجب پاره شدن خنازیر و ورود مواد داخل آن به محل جراحی می شد، غدد دیگر پدید می آورد^{۵۹۶}.

بسیاری از انواع سرطان و غدد سرطانی را پزشکان و جراحان می شناختند و بعضی از آنها را به طور نسبتاً دقیق وصف کرده‌اند. غده سرطانی به طور کلی ورمی سوداوی، سخت و صلبی به رنگ‌های سیاه و سبز و کبود وصف شده است که ریشه‌ای انبوه و پیچیده دارد و از عروق سبز رنگ داخل خود تغذیه می شود. برخی غدد سرطانی منجر به زخم می شوند و این زخم تا سطح بدن هم گسترش می یابد^{۵۹۷}.

غدد سرطانی را به ندرت می‌توانستند با دارو درمان کنند و کوشش پزشک غالباً بر این مقصور بود که اجازه رشد و ایجاد قرحه سرطانی به غده ندهد. در این صورت اگر سرطان در آغاز ظهور بود با دارو، و اگر بر اندامی بود که آن اندام را می‌شد به کلی برداشت، با جراحی احتمال بهبود می‌رفت^{۵۹۸}. از آنجا که غدد سرطانی پس از جراحی و برداشتن آن، چه بسا باز ظاهر می‌شد، جراحان معمولاً از دستکاری آن و به خصوص غدد سرطانی داخلی نهی شده‌اند؛ مگر بعضی از غدد کوچک و تازه سرطانی را، اگر در جایی چون پستان و ران و سر زانو بود که بدون برخورد به عروق و شرابین و اعصاب اصلی می‌توانستند آنرا کاملاً با ریشه‌هایش و اندکی بیشتر از اطراف بردارند و بگذارند از موضع قطع، خون بسیار رود و سپس محل آنرا با احتیاط تمام، که به دیگر اعضای مجاور آسیب نرساند، بسوزانند، یا داروهای تیز مانند تیزاب فاروقی ممزوج با سرب بر آن ریزند و بیمار را از خوردن اغذیه مولد سودا و خون غلیظ بر حذر دارند^{۵۹۹}. با این همه زهراوی توده‌ای ظاهراً سرطانی را، که بر اثر رشد غده‌ای تیره‌رنگ و بی‌حس در حلق زنی به منخرین او راه یافته و راه تنفس را بسته بود، برداشت و چون غده دوباره رشد کرد، آنرا سوزاند و رشد آن متوقف شد^{۶۰۰}.

در منابع پزشکی و جراحی از بعضی غده‌ها و دمل‌های اندام‌های داخلی چون کبد و طحال هم یاد شده است. گفته‌اند با سوراخ کردن موضع و کار گذاشتن لوله یا نایژه در داخل دمل کبدی و خارج کردن چرک، و لابد رساندن دارو به موضع، آنرا درمان می‌کردند. پزشک یا جراح دیگری با فرو بردن سوزن سرخ شده از حرارت به داخل طحال آنرا درمان می‌کرد^{۶۰۱}. اگر دمل کبدی سر باز می‌کرد و چرک وارد شکم می‌شد، با شکافتن کشاله ران و سوراخ کردن صفاق، و لابد استفاده از نایژه، چرک‌ها را خارج می‌کردند^{۶۰۲}.

بیماری‌های سر

یکی از رایج‌ترین مشکلات یا بیماری‌های نوزادان جمع شدن آب در سر آنها بود. این پدیده به سبب نازکی پوست و صفاق و استخوان سر نوزاد یا به‌طور کلی تخلخل بدن نوزاد است که غالباً بر اثر فشار وارد بر سر او وقت خارج کردنش از رحم مادر ایجاد

می‌شد. بعضی پزشکان معتقد بودند که یکی از دلایل بروز این بیماری، پاره شدن یکی از رگ‌ها و تحلیل و تبدیل خون به بخار سرد و نفوذ آن به زیر استخوان و روی غشاء مغز، یا میان پوست سر و صفاق استخوان مجمله بود. به هر حال اگر آب را خارج نمی‌کردند، کودک تلف می‌شد. برای این کار روی ورم را، با توجه به اندازه آن، یک یا چند شکاف به شکل چلیپا می‌دادند و آب را خارج می‌کردند، و البته باید احتیاط می‌کردند تا نشتر به سرخرگی برخورد نکند. اگر ورم بزرگ بود سه روز پی‌درپی این کار را تکرار می‌کردند و سپس بر زخم مرهم می‌نهادند.^{۶۰۳}

بعضی از سردردهای مزمن یا دردهای شقیقه را با برش و داغ نهادن بر سرخرگ‌های شقیقه‌ها درمان می‌کردند؛ به این شکل که جراح پوست شقیقه را می‌برید و به آرامی بلند می‌کرد و سپس سرخرگ تپنده یا نبضی را که تپش آن زیر انگشتان احساس می‌شد، با قلاب می‌گرفت و بالا می‌کشید و جایی از آنرا می‌شکافت و اجازه می‌داد مقداری خون بیرون رود. آنگاه دو سر سرخرگ را با نخ ابریشمین یا الیاف نی می‌بست یا داغ می‌کرد.^{۶۰۴}

انواع دمل‌ها یا سلعه‌های نرم و سخت را که بر سر می‌روید هم با ایجاد شکافی خطی یا چلیپایی بر پوست سر، و بررسی ماده درون سلعه با مجس، بیرون می‌کشیدند.^{۶۰۵} نوعی از جوش‌هایی که بر سطح سر ظهور می‌کرد، موجب بروز بیماری کچلی می‌شد. درباره این جوش‌ها و جراحی پوست سر به روزگار تیموریان، گزارشی سخت جالب توجه در دست است: سعه یا جوش‌هایی که موجب کچلی می‌شود، تمام سر کسی را پوشانده بود و هیچ درمان نمی‌شد. استاد علاءالدین هندی جراح در هرات به معالجه آن شخص اقدام کرد. نخست او را بیهوش کرد و آنگاه تمام پوست سر او را برداشت و پوست تازه سگ بر سر بیمار کشید اطرافش را دوخت و مرهم‌ها و ضمادها نهاد تا پوست پیوند خورد و بروید و از سلطان حسین بایقرا منشوری در آن باب صادر شد.^{۶۰۶}

گاه بر اثر حوادثی چون جنگ و نزاع و فروافتادن و نوعی بیماری موسوم به استئومیلیت، قسمتی از استخوان مجمله خرد یا فاسد می‌شد. در این صورت جراح پوست سر را به صورت چلیپا می‌شکافت و از جای خود بلند می‌کرد و استخوان خرد

و تباه شده را به نرمی و بدون مبالغه برمی داشت، چنان که غشاء مغز را آسیب نرسد. آنگاه پوست را به جای خود می نهاد و می دوخت و مرهم‌ها و داروها تجویز می کرد و چه بسا بر سر بیمار گوشت می رویید و معالجه می شد. گزارشی دیگر در این باره هم جالب است: استادی جراح چون استخوان تباه شدهٔ جمجمه را برداشت، به جای آن استخوان سر سگ با پارچهٔ کدو (کذا) به جای آن قرار داد و پوست سر را بر آن نشانید و دوخت و دارو و مرهم داد تا استخوان رویید و استوار شد.^{۶۰۷} استخوان جمجمه ممکن بود دچار خللی دیگر موسوم به صدع شود؛ و آن درزی به باریکی مو بود که بر آن ظاهر می شد. برای رفع صدع، جراح پوست همان قسمت را برمی داشت و استخوان سر را، روی درز، می تراشید تا اثر آن محو شود و سپس پوست را بر جای می نهاد و می دوخت. اگر صدع چنان عمیق بود که به زیر استخوان هم رسیده بود، تراشیدن عمیق استخوان لازم نمی نمود.^{۶۰۸}

گوش و حلق و بینی و دهان

یکی از مهم‌ترین و رایج‌ترین بیماری‌های بینی، رویش گوشت‌های زاید در آن بود که به رنگ‌ها و قوام گوناگون ظاهر می شد. بعضی از پزشکان این زواید را بواسیر بینی نامیده‌اند. دسته‌ای از این زواید که سیاه یا کبود و صلب است و موادی از آن ترشح نمی شود ولی خود موجب تغییر شکل بینی می شود، سرطانی است و گاه با دارو درمان می شود. بعضی از آن زواید که به رنگ خود بینی و نرم است و بر اثر بیماری‌ها و نزولات سر ایجاد می شود، سرطانی نیست و به سهولت می توان آنرا برداشت؛ اما اگر سرخ و دردناک باشد و به خصوص اگر چرک و خون از آن ترشح شود، گرچه سرطانی نیست ولی علاجش دشوار است. بواسیر سرطانی بینی را با داروهای تیز و داغ، یا سوزاندن ریشه برمی داشتند.

برای برداشتن زواید غیر سرطانی، جراح از قلاب برای گرفتن و کشیدن آنها به سمت بیرون، و نشتری ظریف یا خنجری تیغی (السکین الشوکی) برای بریدن آن استفاده می کرد. اگر بقایایی در بینی می ماند با آلتی اندکی پهن با دو لبهٔ تیز، مانند تیغ و جرم‌گیر، داخل بینی می چرخاند و گوشت‌ها را می تراشید و با آلتی شبیه داس به نام

محش آنها را بیرون می کشید. ابن سینا بهترین نوع جرم گیر را انبویی یعنی توخالی دانسته است. اهوازی نوشته است پس از این مرحله باید سر بیمار را به عقب داد و سرکه یا شراب یا آب در بینی کرد. اگر این مایعات وارد حلق شود، معلوم می گردد که راه بینی به کام مسدود نیست؛ و الا در ته بینی، محل ورود به حلق، هنوز زوایدی مانده بود که به سهولت قابل دسترسی نبود. در این صورت از اره نخی استفاده می کردند: نخی تابیده از ابریشم یا کتان یا مو که آنرا به صورت گره گره در می آوردند، توسط سوزنی مسین و منحنی از راه بینی وارد حلق می کردند و سر نخ را از دهان بیرون می آوردند و سر دیگر را هم که از بینی بیرون آمده بود می گرفتند و مانند اره به دو سوی می کشیدند تا بقیه گوشت های زاید بریده شود. این کار را در مواردی چند روز تکرار می کردند. آنگاه به وسیله نوعی نایژه یعنی لوله ای مسین و ظریف و توخالی داروهای لازم را وارد مجرا می کردند.^{۶۰۹}

مجرای گوش نیز ممکن بود به علل مختلف، به طور مادرزادی یا رویش گوشت زاید بر اثر زخمی که بهبود یافته است، یا به سبب ورود چیزی بسته شود. این انسداد ممکن است در مجرای گوش بیرونی، یا در قعر گوش داخلی باشد. اگر مجرای گوش بیرونی به طور مادرزادی بسته باشد، باید آنرا با نشتری تیز و باریک سوراخ کرد. اگر این انسداد طبیعی در مجرای گوش درونی باشد، طی چند روز آنرا با میله ای باریک و ظریف گرم شده به آرامی باز می کردند و مرهم می نهادند. اگر گرفتگی به سبب رویش گوشت زاید باشد، آنچه را که قابل مشاهده است می توان با نشتر ظریف و دقیق یا خنجر تیغی برید و بیرون کشید و داروهای ضد رویش گوشت بر آن نهاد؛ والبته جراح باید مراقبت کند تا محل برش تبدیل به دمل نشود. بعضی از اشیای خارجی را که وارد مجرای گوش بیرونی شده بود، به سهولت بیرون می کشیدند؛ ولی گاه آن شیئی به عمق مجرا می رفت، یا اگر دانه ای از حبوبات وارد مجرای درونی می شد، به سبب رطوبت محل رشد می کرد و بیرون کشیدن آن مستلزم جراحی بود. جراحان برای این کار موضعی از زیر نرمه گوش را که توده نرم گوشتی و پیه است به طور هلالی برش می دادند و با مجس آن دانه یا شیئی فرورفته در عمق مجرا را بیرون می کشیدند و محل برش را بخیه می زدند و دارو می نهادند.^{۶۱۰}

تورم لوزتین که گاه تنفس و بلع را دشوار می‌کند، از بیماری‌هایی است که از قدیم‌الایام با جراحی مداوا می‌شد. نوع تیره یا سیاه و صلب و کم‌حس یا بی‌حس لوزتین، سرطانی بود و به آن دست نمی‌زدند. نوع قرمز رنگ و دردناک و پرماده آن هم وقتی پخته می‌شد و می‌رسید، سرباز می‌کرد و موادش خارج می‌شد. نوع دیگر را، که به سپیدی می‌زد و تنه‌اش گرد و ریشه‌اش باریک شده بود و حرارتش محسوس بود، با جراحی قطع می‌کردند. نخست زبان را با آلتی شبیه خنجر از طلا یا نقره یا مس که لبه‌هایش تیز نبود نگاه می‌داشتند و قلبی در یکی از لوزتین — نه پوست آن — وارد می‌کردند و به سمت بیرون می‌کشیدند و آنگاه با کارد جراحی یا آلتی شبیه قیچی آنرا از ریشه می‌بریدند و همین کار را با لوزه دیگر هم می‌کردند. آنگاه اجازه می‌دادند بیمار شراب ترش یا گلاب و سرکه سرد یا آب بسیار سرد، و اگر خون‌ریزی وجود داشت، آب سماق در دهان و حلق بگرداند و بر زخم‌ها دارو می‌ریختند.^{۶۱۱}

یکی از بیماری‌های دهان، گرفتگی زبان بود که به سبب کوتاهی رباط زیر آن ایجاد می‌شد و بیمار نمی‌توانست زبان را به‌طور طبیعی بلند کند یا به حرکت اندازد و یا برخی حروف را درست ادا کند. این بیماری یا مادرزادی بود یا بر اثر زخمی زیر زبان ایجاد می‌شد. جراح برای آزاد کردن زبان رباط مذکور را به‌طور عرضی می‌شکافت و البته طوری باید عمل می‌کرد که نشتر به عمق فرو نرود و موجب پارگی سرخرگ زیر زبان نشود. اگر گرفتگی زبان معلول زخم زیر زبان بود، گره یا گوشت زاید حاصل از خوب شدن زخم را با قلاب می‌گرفتند و به سمت بیرون می‌کشیدند و می‌بریدند.^{۶۱۲} گاه زیر زبان غده‌ای به شکل قورباغه ایجاد می‌شد که حرکت زبان را مختل می‌کرد و ممکن بود چنان بزرگ شود که همه دهان را پر کند. پزشکان کهن‌تر می‌کوشیدند آنرا با دارو بردارند^{۶۱۳}، ولی متأخرین جراحی را، اگر سیاه و سخت و بی‌حس یعنی سرطانی نبود، ترجیح می‌دادند. برای این کار غده را با قلاب می‌گرفتند و به بالا می‌کشیدند و با نشتری ظریف دور آنرا یکجا یا تکه تکه می‌بریدند و خارج می‌کردند.^{۶۱۴}

زبان کوچک نیز اگر ریشه‌اش نازک و تنه‌اش بیضی شکل و رنگش سپید می‌شد و فرو می‌افتاد و با دارو به حالت طبیعی باز نمی‌گشت، محتاج جراحی بود. اما بعضی مواقع به صورت توده‌ای مانند خون سیاه بی‌حس در می‌آمد که سرطانی بود و جراحان

آنها دستکاری نمی کردند. نوعی از آن، که سرخ رنگ می شد نیز از بیم خونریزی شدید جراحی نمی شد و احتمالاً صبر می کردند تا پخته شود و سپید گردد. جراح در مواردی که زبان کوچک را قطع می کرد، مراقب می بود تا آنچه را که بیش از اندازه طبیعی است ببرد و بردارد. قطع بیش از اندازه زبان کوچک موجب آفات بسیار، از جمله قطع صوت می شد^{۶۱۵}.

از دیگر بیماری های دهان (درباره بیماری ها، معالجات و جراحی دندان و ریشه دندان و فک، نک: صفحات پیشین) ظهور گوشت های زاید بر لثه هاست. جراح پس از فصد و پاک سازی درون بیمار، گوشت های زاید را با قلاب می گرفت با نشتر از ریشه قطع می کرد و می گذاشت خون یا خون و چرک بیرون آید و آنگاه گرد زاج بر جای آنها می ریخت و برای آنکه عود نکند مواضع قطع شده را می سوزاند^{۶۱۶}.

جراحی شکم

بعضی از جراحی ها و بیماری های مربوط به قسمتی از ناحیه شکم را ناچار با جراحی معالجه می کردند. یکی از مهم ترین جراحی های شکم، پارگی آن و بیرون ریختن قسمتی از امعاء بر اثر حوادث مختلف و جنگ بود. گاه فقط ثرب یا پیه پشت صفاق و محافظ امعاء بیرون می زد. در این حالت آنها را با آب جوشیده سرد شده می شستند، و اگر قسمتی از آن پاره یا سبز و سیاه شده بود، همان را می بردند و بقیه را به جای خود می گذاشتند و پارگی شکم را می دوختند و مرهم می نهادند^{۶۱۷}. بهاءالدوله^{۶۱۸} آورده که اگر پیه بر اثر مجاورت هوا بفسرد، چون باز جای برند، متعفن شود. بنابراین باید همه را برید و دور انداخت. وقتی روده ها نیز بیرون می ریخت، کار دشوارتر بود. چه روده در مجاورت هوای سرد بیرون متورم می شود و جاگذاری آن ناممکن می گردد. برای بازگرداندن آن معمولاً روده بیرون ریخته را با آب گرم یا زیره و آب گرم و یا با شراب قابض گرم کمپرس می کردند تا به حالت عادی بازگردد؛ و اگر این تدبیر سود نمی داد، شکاف شکم را با آلتی مانند داس بیشتر و بزرگ تر می کردند و روده و متعلقاتش را به جای خود باز می گرداندند و شکم را می دوختند و بخیه ها را نه بسیار تنگ و نه بسیار فراخ می زدند. اگر خود روده هم پاره شده بود، آنها را با نخ نازک طلا یا کله مور

می‌دوختند. بعضی جراحان برای این کار از پی بز یا مویرگ هم استفاده می‌کردند.^{۶۱۹} رازی توصیه کرده است که چنین مجروحی را برای معالجه به جایی گرم چون حمام ببرند و موقع عمل پاهای او را بالا گیرند تا کمرش به حالت محدب درآید و امعاء را به سهولت بتوان به جای خود بازگرداند. او همچنین متذکر شده است که پیش از جاگذاری روده، جراح باید رگ‌های بزرگ محل را بگیرد و آنها را با ریسمانی نازک ببندد و وارد شکم کند. اگر زخم نزدیک رشته‌های عصبی یا در خود رشته‌ها^{۶۲۰} باشد، نباید بی‌درنگ لبه‌های زخم را به هم چسباند تا گوشت نو برآید. بلکه باید چند روز صبر کرد و زخم را با روغن زیتون جوشیده آغشت و داروهای ضد رویش گوشت به کار برد و اگر زخم وروم نکرد و درد کاهش یافت، آن وقت اجازه داد لبه‌های زخم به هم آید و گوشت برآید. باین‌همه اگر باز بیمار پس از چندی دچار تشنج عصبی می‌شد، جراح باید گوشت دانه‌های روییده بر زخم را ببرد و آنرا باز کند مانند دیگر قروح آنرا معالجه کند.^{۶۲۱}

بعضی جراحات‌های شکم اگر به درستی مداوا نمی‌شد، می‌توانست تبدیل به دمل شود. چنان‌که گفته‌اند ابا‌قا خان را به وقت شکار از شاخ گاو وحشی ضربتی رسید و پس از چندی آن جراحات عفونت و ورم کرد و به دمل تبدیل شد و فقط خواجه نصیرالدین توانست آنرا بردارد و درمان کند.^{۶۲۲} برای درمان دمل یا عفونت صفاقی عضلات زیر شکم را تا عمق صفاق می‌شکافتند و دست را به داخل می‌بردند و چرک را خارج می‌کردند. سپس لوله‌ای داخل زخم می‌گذاشتند تا بقیه چرک و خون تخلیه شود. لوله‌ای که بهاء‌الدوله برای این کار توصیه کرده است، دارای سری باریک بود که به داخل زخم شکم فرو می‌بردند. بر سر دیگر آن کیسه بی‌منفذی نصب می‌کردند و چون روی لوله هم سوراخی ایجاد می‌کردند، مواد داخلی مکیده و وارد کیسه می‌شد.^{۶۲۳}

تورم و بیرون زدن ناف بر اثر پارگی پرده صفاق، پارگی بعضی عروق آن ناحیه و جمع شدن خون فسرده، گرد آمدن مواد زاید پشت ناف و روییدن گوشت زاید در آنجا را هم با جراحی معالجه می‌کردند. دور نقطه متورم ناف را خط‌کشی می‌کردند و وسط آنرا با قلاب می‌گرفتند و می‌کشیدند و موضع خط‌کشی شده را با نخ محکم یا زه کمان

خوب می‌بستند. آنگاه میان ورم را شکافی می‌دادند تا انگشت سبابه به راحتی وارد شود و بتوان زایده را لمس کرد و آنرا بیرون کشید و برید^{۶۲۴}.

دیگر از بیماری‌های شکم که آنرا با جراحی معالجه می‌کردند، نوعی استسقاء موسوم به استسقاء زقی یا مَشکی بود. در این نوع استسقاء آب جذب بدن نمی‌شد و به تدریج در فضای میان صفاق و امعاء نفوذ می‌کرد و آنجا را می‌انباشت به شکلی که امعاء در آب شناور می‌شد. شیوه جراحی چنان بود که دستیار جراح پشت بیمار قرار می‌گرفت و شکم او را فشار می‌داد تا آب به سمت لگن رانده شود. آنگاه جراح پس از مشورت با پزشک و دانستن این که استسقاء بر اثر بروز خللی در کبد یا طحال (درباره غده‌ها و دمل‌های کبد و طحال، نک سطور بالا) ایجاد شده و آب بیشتر در کدام موضع گردآمده است، دست به عمل می‌زد. برای این کار از نشتری دولبه و تیز با نوکی خار مانند استفاده می‌کرد. اگر آب در ناحیه روده جمع شده بود، سه انگشت پایین ناف و بالای استخوان شرمگاه را؛ اگر بیماری بر اثر نارسایی و در کبد ایجاد شده بود، سه انگشت طرف چپ ناف را؛ و اگر حاصل بیماری طحال بود، سه انگشت طرف راست ناف را برش می‌داد. نخست پوست را در موضع مورد نظر سوراخ می‌کرد. آنگاه نشتر را به شیوه‌ای خاص وارد صفاق می‌کرد و فرو می‌برد تا به فضای پشت آن و محل آب برسد. سپس لوله‌ای نازک و صیقلی و میان تهی — نایژه — از نقره یا مس یا مس سپید که بر بدنه آن هم سه سوراخ تعبیه شده و بر سرش دریچه‌ای هست، وارد شکم می‌کرد و آب را به اندازه‌ای که مناسب می‌دید بیرون می‌کشید و دریچه را می‌بست، زیرا معتقد بودند کشیدن همه آب موجب مرگ بیمار می‌شود. این کار را چند روز تکرار می‌کردند تا بیشتر آب خارج شود. باین حال هنوز مقداری آب در شکم باقی می‌ماند که آنرا پس از دوختن زخم، با خواباندن بیمار زیر شن داغ یا نگاه داشتن زیر آفتاب، تبخیر و خارج می‌کردند^{۶۲۵}. بهاءالدوله^{۶۲۶} آورده است که اگر آب میان ثرب، پیهی که امعاء را در بر گرفته، و صفاق جمع شده باشد، باید کشاله ران را سوراخ کنند. اگر آب داخل ثرب باشد، نقطه‌ای دیگر طرف ناف را باید سوراخ کرد و از ثرب گذشت و نایژه‌ای بسیار ظریف و میان تهی که بر این سویس دریچه‌ای دارد تا هوا وارد نشود، در موضع کار گذاشت.

مجاری ادرار

مهم‌ترین جراحی‌های مجاری ادرار که پزشکان و جراحان از آن سخن رانده‌اند مربوط به سنگ‌های کلیه و مثانه و حبس البول بود. اهوازی و اخوینی بخاری و ابن‌سینا به تفصیل درباره علل تولید سنگ و علائم بالینی آن و شیوه‌های معالجه این بیماری بحث کرده‌اند. سنگ در کلیه و مثانه هر دو ممکن است تولید شود، اما در نوع و اندازه سنگ متفاوتند. سنگ کلیه اندکی نرم‌تر و خردتر و متمایل به رنگ سرخ است؛ ولی سنگ مثانه سخت‌تر و بزرگ‌تر و سفید و خاکستری است. بسیاری از پزشکان، مانند اخوینی بخاری^{۶۲۷} این سنگ‌ها را با داروهای مخصوص خرد می‌کردند و با داروهای مدر بیرون می‌کشیدند و زخم‌های حاصله را درمان می‌کردند. برخی نویسندگان معتقدند که مسلمانان برای نخستین بار داروهایی برای شکستن سنگ در مثانه به‌کار بردند^{۶۲۸}. ابن‌سینا که از طرفداران معالجه سنگ کلیه با دارو بود، یادآور شده است که بعضی جراحان این سنگ را از راه شکافتن موضع از پشت لگن خاصره بیرون می‌کشند که بسیار خطرناک است و عاقلانه نمی‌نماید^{۶۲۹}. روزگاری دراز پس از او هنوز جرجانی هم عمل جراحی برای بیرون آوردن سنگ کلیه را بس خطرناک می‌دانست و از آن نهی می‌کرد^{۶۳۰}. ولی جراحی برای بیرون آوردن سنگ مثانه و رفع عفونت موضع را لاقبل از دوران جالینوس می‌شناختند^{۶۳۱} و ابن‌سینا هم گرچه دارو را ترجیح داده است، به تفصیل درباره جراحی آن سخن گفته و تأکید کرده است که جراحی باید انتخاب شود که تشریح مثانه و مواضع مهم آن مانند گردن و عروق و نقاط گوشتی آنرا خوب بشناسد تا عمل او موجب بروز آفتی بر تولید نسل نشود یا زخم ناسور نگردد^{۶۳۲}. اما انطاکی^{۶۳۳} معتقد بود فقط وقتی باید دست به جراحی زد که سنگ وارد احلیل شده باشد نه پیش از آن؛ زیرا جراحی مثانه قابل درمان نیست. برای جراحی و بیرون کشیدن سنگ مثانه، که غالباً در جوانان دیده می‌شد، نخست باید سنگ را به اطراف گردن مثانه می‌رانند. برای این کار زیر بغل بیمار را می‌گرفتند و به شدت او را تکان می‌دادند یا او را وادار به پریدن از بلندی یا رقص می‌کردند. آنگاه او را به پشت می‌خوابانند و پاهایش را تا می‌کردند و به سمت شکم می‌بردند و دست‌هایش را روی ران یا زانو می‌نهادند. جراح اطراف مقعد و بیضه لمس می‌کرد تا سنگ را بیابد. اگر قابل تشخیص

نبود، انگشت سبابه یا وسطی خود را به روغن (یا روغن بنفشه) می‌آغشت و در مقعد (اگر بیمار مرد یا دختر باکره بود) یا فرج (اگر بیمار زن غیرباکره بود) بیمار می‌کرد و سنگ را می‌جست و آنرا آهسته به سمت گردن مثانه و از آنجا به نقطه‌ای که مناسب شکافتن است می‌راند. در این حال دستیار جراح بر مثانه بیمار فشار می‌آورد و بیضتین را به سمت بالا، و پوست زیر آنرا به سمت مخالف برش می‌کشید. جراح درحالی که با انگشت سنگ را از داخل مقعد نگاه داشته بود، با دست دیگر روی محل سنگ، اندکی متمایل به ران چپ، شکافی مورب و متناسب با اندازه سنگ ایجاد می‌کرد و آنگاه با انگشت دیگر آنرا از داخل فشار می‌داد تا از شکاف بیرون آید. بعضی از سنگ‌ها به سبب تیزی یا داشتن لبه به سادگی بیرون نمی‌آمد. شکاف را هم نمی‌شد از حدی بزرگ‌تر کرد، زیرا بیمار دچار ریزش دائم ادرار می‌شد و حتی بیم مرگ او می‌رفت. در این حالت، گیره یا مجرهای ظریف و دنداندار از شکاف وارد می‌کردند و سنگ را با آن بیرون می‌کشیدند. باین‌همه گفته‌اند که بیرون کشیدن سنگ بزرگ ساده‌تر است. گاه بیش از یک سنگ در مثانه وجود داشت. در این حالت باید نخست بزرگ‌ترین آنها را به گردن مثانه راند و در صورت لزوم همانجا با کلبتینی ظریف خرد کرد و بیرون کشید و سپس به دیگر سنگ‌ها پرداخت.^{۶۳۴} بیرون کشیدن سنگ مثانه زنان، که البته به‌ندرت گرفتار آن می‌شدند^{۶۳۵} دشوارتر بود. گذشته از ملاحظات شرعی و فقدان یا کمبود جراحان زن، سنگ را در زنان باید از دهانه مثانه عبور می‌دادند و به پایین‌ترین حد آن یعنی بالای ران در یکی از دو سوی فرج می‌راندند و همان طرف روی ریشه ران را می‌شکافتند. اینجا نیز باید شکافی عمیق‌تر از مردان ایجاد می‌کردند. خرد کردن سنگ بزرگ در مثانه زن حمله هم ممکن بود به جنین آسیب رساند.^{۶۳۶} آورده‌اند که به روزگار ناصر لدین‌الله عباسی جراحی به نام عکاشه به سبب استادی در عمل خارج کردن سنگ مثانه شهرت بسیار یافت. گزارش دیگر از بیرون آوردن سنگ مثانه خود ناصر سخن گفته است. در اوایل عصر صفوی هم این عمل رواج بسیار داشت و جراحی معروف سنگ‌هایی به درشتی گردو از مثانه بیرون می‌کشید.^{۶۳۷} جالب آنکه تاورنیه به روزگار صفویه نوشته است که ایرانیان سنگ کلیه و مثانه را نمی‌شناسند.^{۶۳۸}

گاه بر اثر فشار بر مثانه یا حرکت‌های شدید بیمار سنگ وارد احلیل می‌شد. در این حالت اگر بر اثر فشار ادرار بیرون نمی‌آمد، می‌توانست خروج ادرار را به کلی مانع شود یا آنرا بسیار دشوار و دردناک کند. برای بیرون کشیدن سنگ از اینجا معمولاً زیر ناحیه‌ای از احلیل را که سنگ واقع بود با ریسمانی محکم می‌بستند تا به مثانه باز نگردد. آنگاه مته‌ای فولادی با نوک پیکانی تیز و برنده و بسیار نازک و ظریف را وارد احلیل می‌کردند و چون به سنگ می‌رسید آنرا می‌چرخاندند و سنگ را خرد می‌کردند تا با ادرار بیرون آید. ابن‌زهر میله‌ای بسیار نازک با نوک الماسه برای این کار پیشنهاد کرده است. اما اگر این روش سود نداد، باید با ریسمانی دیگر بالای احلیل را هم بست و بر محل سنگ برشی عمودی ایجاد کرد و سنگ را بیرون کشید. ریسمان بالایی را برای آن می‌بستند که پس از عمل و باز کردن ریسمان، پوست کشیده شده به جای خود بازگردد و روی زخم را ببندد و التیام آنرا سرعت بخشد^{۶۳۹}. البته جراحی که سنگ در مجرا ایجاد می‌کرد و ممکن بود موجب عفونت یا خشکیدگی خون یا برآمدن گوشت زاید مانند جوش و زگیل در مجرا شود هم از اسباب عسرالبول بود. در این حالت از آلتی موسوم به قاثاطیر برای باز کردن مجرا و بیرون کشیدن ادرار استفاده می‌کردند^{۶۴۰}. اما گاه گرفتگی چنان بود که قاثاطیر هم فایده نمی‌کرد. بعضی جراحان در این موارد با شکافتن همان موضعی که سنگ مثانه را بیرون می‌کشیدند، ولی با ایجاد شکافی باریک‌تر و تنگ‌تر و تعبیه نایژه، ادرار را خالی می‌کردند؛ و البته بعضی پزشکان این شیوه را خطرناک می‌دانستند^{۶۴۱}. ابن‌زهر^{۶۴۲} آورده اگر گرفتگی احلیل به سبب وجود جوش و زگیل باشد، جراح همان نقطه را سوراخ می‌کند و ادرار را بیرون می‌کشد و آنگاه با قاثاطیر بر محل زخم را مرهم می‌گذارد.

بلوطه (حشفه) بعضی نوزادان فاقد سوراخ است یا از حد معمول تنگ‌تر است. در این موارد جراح با نشتر بسیار نازک سوراخی باز می‌کرد یا آنرا وسیع‌تر می‌کرد و میخ مسین باریکی را چند روز در آن قرار می‌داد تا سوراخ و مجرا بسته نشود و زخم را مداوا می‌کرد. گاه سوراخ بلوطه نه در موضع طبیعی، بلکه در قاعده بلوطه دیده می‌شد و شخص مجبور بود برای ادرار کردن سر آلت را به بالا بگرداند. در این موارد تولید نسل هم ممکن نبود. برای معالجه این نقص، نوک بلوطه را با نشتری بسیار تیز طوری

می‌بریدند که گویی قلمی نئین را برای نوشتن می‌تراشند تا سوراخ مذکور در وسط بیفتد. آنگاه لوله‌ای مسین در احلیل قرار می‌دادند تا سوراخ بسته نشود و با داروهای بند آورنده خون و رویاننده گوشت آنرا مداوا می‌کردند.^{۶۴۳}

جراحی‌های اندام‌های تناسلی، مقعد

یکی از بیماری‌های زنان، رتق یعنی بسته بودن یا تنگ بودن دهانه یا ژرفای فرج به‌طور مادرزادی یا بر اثر بروز زخم و خوب شدن و رویدن گوشت زاید، یا ایجاد نسوجی صفاقی بر آن مواضع است. این بیماری موجب انسداد راه خون حیض، ممانعت از تولید نسل یا در صورت حاملگی، مانع زاییدن می‌شد و دردهای شدید ایجاد می‌کرد و چه بسا موجب مرگ می‌گردید. اگر رتق یا مانع ظاهر و نازک بود، جراح هر دو انگشت ابهام را از دو جانب وارد لبه‌های فرج می‌کرد و چنان فشار می‌آورد که غشاء پاره یا سوراخ باز شود. گاه برای این کار دو لب فرج را شدت به جهات مخالف هم می‌کشیدند. سپس با نشتری صفاق یا گوشت زاید را به تدریج می‌بریدند. اگر غشاء ضخیم بود، آنرا با نشتری عریض می‌شکافتند. پس از عمل پنبه یا پشم آغشته به روغن در موضع می‌گذاشتند تا باز بسته نشود و با مرهم زخم را درمان می‌کردند. اگر رتق پنهان یعنی در عمق بود، آنرا با قلاب می‌گرفتند، و به‌طور مورب که به مثانه آسیب نرسد، می‌بریدند. اگر نسوج صفاقی بود یکباره، و اگر گوشتی بود به تدریج آنرا می‌بریدند و برمی‌داشتند و سپس پشم آغشته به شراب تلخ و قابض در موضع قرار دهد. نوعی گوشت زاید بلند یا کوتاه روییده بر دهانه فرج را قرقس می‌نامیدند. برای برداشتن آن ریسمانی محکم بر بیخ آن می‌بستند و پس از سه روز از همانجا می‌بریدند یا رها می‌کردند تا خود پوسیده شود و بیفتد.^{۶۴۴}

گاه مادران بسیار جوان به هر دلیل نمی‌توانستند وضع حمل کنند، یا رویش گوشت زاید یا هر انسداد سخت و صلب در رحم مانع وضع حمل بود و در هر حال اگر جراحی نمی‌شد می‌توانست موجب مرگ مادر و کودک شود. در این حالت جنین را با داروهای مخصوص که توسط زراقه به رحم می‌ریختند سقط می‌کردند و با انواع قلاب‌ها و نشترها و گیره‌ها و کلبتین آنرا می‌بریدند و بیرون می‌کشیدند. همچنین ممکن بود جنین به

دلایلی در شکم مادر بمیرد. در این حالت نیز جراح ناچار با آلات مخصوص جنین را در داخل رحم تکه تکه می‌کرد و بیرون می‌کشید^{۶۴۵}. گفته‌اند که فورسپس برای بیرون آوردن جنین از رحم را ابن سینا اختراع کرده بوده است^{۶۴۶}.

بعضی مردان و زنان را که آلات تناسلی شبه جنس مخالف داشتند، خنثی می‌نامیدند. مردان مخنث را سه‌گونه و زنان مخنث را یک گونه تشخیص داده بودند: گاه بالای زهار مردان چیزی شبیه فرج وجود داشت که بر آن موی روییده بود ولی سوراخ نداشت؛ گاه همین شبه فرج میان بیضتین مردان ظاهر می‌شد؛ در مواردی در همین موضع اخیر سوراخی هم در فرج بود که از آن ادرار بیرون می‌آمد. در مورد زنان هم بالای فرج میان زهار سه جسم ظاهر شده بود که میانی بلندتر و شبیه احلیل مردان بود و دو زائده دیگر به بیضتین شباهت داشت. همه این زواید را، جز آنکه بول از آن خارج می‌شد، می‌توانستند با جراحی بردارند^{۶۴۷}. زائده‌ای که بر فرج زنان شبیه به آلت مردانه ظاهر می‌شد که گاه بعضی زنان با همین آلت شبه جماعی با زنان دیگر می‌کردند و می‌توانست از بلند شدن نامتناسب لب‌های فرج باشد با جراحی قابل درمان بود^{۶۴۸}.

از بیماری‌های رایج مردان، فتق یا تورمی بود که بروز آن اسباب و دلایل مختلف داشت. در فتق آبی آب در فضای میان کیسه‌ای که هر بیضه را دربر گرفته و صفاقی که بیضتین در آن واقع شده است، یا در خود صفاق جمع می‌شد. این تورم ممکن بود چنان بزرگ شود که مانند یکی از بیضتین گردد. رنگ این فتق گاه سیاه و گاه سرخ و غالباً سپید رنگ بود. در این مورد جراح بیمار را به پشت می‌خواباند و زیر لگن او چیزی مانند بالش یا اسفنج قرار می‌داد تا بالا قرار گیرد. سپس احلیل و بیضتین را به سمت شکم می‌کشید و با نشتری عریض پوست بیضه را از وسط و موازی با ورم میان بیضتین تا حدود احلیل برشی طولی می‌داد تا به پرده سپید رسد. در اینجا با قلاب دو لب شکاف را از هم دور می‌کرد و فتق را چنان از بیضتین جدا می‌کرد که سبب پارگی پرده آن نشود. پس از آن غشاء حاوی آب را می‌شکافت و اجازه می‌داد آب خارج شود. آنگاه آن غشاء را می‌برید و برمی‌داشت و زخم را می‌دوخت و مرهم می‌نهاد^{۶۴۹}. اما درباره عمل جراحی و برداشتن فتق گوشتی که بر اثر رویش گوشت‌های

زاید در همان موضع ایجاد می‌شد، و فتقی که بر اثر تورم و نفخ عروق در همان ناحیه پدید می‌آمد که گاه شبیه خوشه انگور می‌شد باید گفت که بعضی از پزشکان و جراحان با آن موافق نبودند.^{۶۵۰} بعضی دیگر جراحی این نوع فتق را فقط در جوانان مجاز می‌دانستند و مانند فتق آبی عمل می‌کردند و گوشت زاید را برمی‌داشتند. نوعی دیگر از این بیماری موسوم به فتق روده‌ای بر اثر ضربه یا سقوط از بلندی یا برداشتن شیئی سنگین یا فریاد بلند، پاره شدن صفاق شکم و فرود آمدن روده بر بیضتین رخ می‌داد. این نوع فتق را هم گرچه خطرناک می‌دانستند، ولی عمل می‌کردند و صفاق شکم و صفاق بیضه را جدا می‌کردند و در جای خود قرار می‌دادند و زخم را بخیه می‌کردند.^{۶۵۱} بر احلیل هم ممکن بود جوش‌هایی گوشتی ظاهر شود که برخی خوش خیم و بعضی سرطانی بود.

نوع اول را با قلاب می‌گرفتند و از ریشه قطع می‌کردند و مرهم می‌نهادند. نوع بدخیم را اگر برمی‌داشتند جای آنرا داغ می‌کردند تا عود نکند. گاه بر پوست بیضه یا بلوطه پوش (پوستی که پیش از ختنه روی حشفه یا بلوطه را می‌پوشانید) سیاهی و تباهی دیده می‌شد. این قسمت را می‌تراشیدند و مرهم می‌نهادند. اگر خون‌ریزی می‌کرد به‌طور هلالی آنرا داغ می‌نهادند. ممکن بود بر اثر جراحت یا ورم، بلوطه پوش به بلوطه بچسبد. در این صورت آنرا با نشتر نوک پهن جدا می‌کردند؛ و اگر چنان پیوند خورده بود که این عمل ممکن نبود، قسمتی از بلوطه و بلوطه‌پوش را با هم می‌بریدند و برمی‌داشتند.^{۶۵۲}

بعضی از کودکان با مقعد بسته زاده می‌شدند، یا چندی بعد از تولد بر اثر زخم یا ورم، سوراخ آن بسته می‌شد. اگر این نقص مادرزادی بود، با نشتری تیز غشاء بسته شده بر سوراخ مقعد را باز می‌کردند و برای جلوگیری از انسداد مجدد، تا چند روز لوله‌ای سربی وارد مقعد می‌کردند و دارو و مرهم می‌نهادند. اگر انسداد غیر مادرزادی بود، جراح آن تورم یا دمل را تخلیه می‌کرد و لوله می‌گذاشت.^{۶۵۳}

انواع باسور (جمع: بواسیر) هم از بیماری‌های رایج بود. باسور مقعدی خود چند گونه داشت و بعضی از انواع آنرا با دارو و بعضی مانند بواسیر خوشه‌ای را با جراحی درمان می‌کردند. اگر بواسیر متعدد یا خوشه‌ای بود، البته همه را یکجا برنمی‌داشتند

زیرا معتقد بودند ممکن است بیمار به استسقاء یا بیماری‌های سوداوی مانند آماس و سده‌های کبدی و سل مبتلا شود.^{۶۵۴} برای قطع باسور بیرونی نخ ابریشم تابیده را توسط سوزنی وارد ریشه آن می‌کردند و چند دور محکم بر گرد آن می‌پیچیدند و تا چند روز ریسمان را باز می‌کردند و محکم‌تر می‌بستند تا باسور خود بیفتد. برخی جراحان از نخ‌های کتانی یا مو، بدون سوزن، برای این کار استفاده می‌کردند. گاه همین نوع باسور را نیز مستقیماً قطع می‌کردند. آنرا با قلاب یا ناخن یا پارچه‌ای پشمین و خشن می‌گرفتند و بالا می‌کشیدند و با قیچی از ریشه می‌بریدند و مرهم می‌نهادند. بعضی از بواسیر بیرونی را با آلتی به نام قالب، که مخصوص این کار بود^{۶۵۵} می‌گرفتند و قطع می‌کردند. باسور درونی را با حجامت آتشی که قدرت مکندگی زیاد داشت، بیرون می‌کشیدند و با قلاب می‌گرفتند و می‌بریدند؛ و البته مراقب بودند تا چیزی افزون بر خود باسور را نبرند که موجب بروز دمل‌ها و دردهای شدید می‌شد. پس از برداشتن باسور باید اجازه می‌دادند مدتی خون برود و آنگاه از داروهای ضد خون‌ریزی و مرهم‌ها استفاده می‌کردند.^{۶۵۶} بعضی دمل‌ها یا جوش‌های میخی (مسماری) دهانه یا داخل رحم را هم بواسیر می‌نامیدند. باسور رحمی، به‌خصوص وقتی رحم پر از خون حیض می‌شود، ممکن است بسیار دردناک باشد. این باسور را هم اگر بزرگ و عریض نبود مانند بواسیر مقعدی جراحی و قطع می‌کردند؛ اما اگر عریض و بزرگ بود، آنرا با داروهای خشک‌کننده و حبس‌کننده خون از میان می‌بردند.^{۶۵۷} در همین محل گاه دمل‌های سرطانی هم که منجر به مرگ می‌شد پدید می‌آمد. چنان‌که ظاهراً درباره‌ی الاشرف موسی ایوبی رخ داد.^{۶۵۸}

در برابر باسور که زایده را گویند، ریشی مقعر را که از آن ریم و زردآب بیرون آید، ناسور(ناصور) خوانند که آن نیز ممکن است بر مقعد یا نزدیک آن ایجاد شود. علاج ناسور فقط به جراحی بود. البته اگر روی مقعد بود، از بیم بریدن ماهیچه مقعدی که باعث می‌شد دفع غیرارادی صورت گیرد، آنرا برنمی‌داشتند بلکه ناسور را می‌تراشیدند تا به جراحی تازه تبدیل شود و آنگاه آنرا درمان می‌کردند یا اگر لازم بود می‌دوختند.^{۶۵۹} از آنچه اخوینی درباره‌ی ناسور مقعدی گفته^{۶۶۰} معلوم است که اگر آنرا از راه جراحی درمان نمی‌کردند، موجب خروج بی‌ارادی باد و سرگین از بیمار می‌شد.

جراحی‌های دیگر

بعضی از اعمال جراحی برای رفع نقصی از اعضای ظاهری و زیبا کردن آن صورت می‌پذیرفت. از آن جمله بود ضخیم و سخت و سست شدن قسمتی از لب یا بینی یا گوش که پوست موضع را هم به سمت خود می‌کشید و عضو را کوچک‌تر از حد طبیعی نشان می‌داد. مثلاً برای اصلاح این لب پوست موضع را برش می‌دادند و آنرا از روی گوشت کنار می‌زدند و آن قسمت سخت و سست را می‌بریدند و پوست را بی‌آنکه ببرند روی لب می‌کشیدند و بخیه می‌زدند. بعضی جراحان به غلط پوست را هم کوتاه می‌کردند و می‌دوختند و این کار، پس از رویش گوشت مرطوب باعث می‌شد که لب کوتاه‌تر از سابق شود؛ درحالی‌که اگر پوست را کوتاه نمی‌کردند پس از رویش گوشت تازه لب کشیده و نازک می‌شد.^{۶۶۱}

پستان مردان را هم که گاه بسیار بزرگ و سست می‌شد و فرو می‌افتاد، با جراحی اصلاح می‌کردند: برای کوچک کردن آن، پس از پاک کردن بدن با فصد و تجویز مسهل، روی پستان را برشی هلالی می‌دادند و پوست را کنار می‌زدند و توده پیه موضع را بر می‌داشتند و مرهم می‌نهادند و پوست را می‌دوختند. برای اصلاح فرو افتادگی دو برش هلالی بر دو سوی هر پستان می‌دادند به شکلی که سر شکاف‌ها به هم برسد. آنگاه پوست را کنار می‌زدند و توده پیه را برمی‌داشتند و پوست را می‌دوختند.^{۶۶۲}

انگشت یا انگشت‌های زاید را نیز می‌توانستند با جراحی بردارند. بعضی از این انگشتان همه از گوشت یا گوشت و عصب یا ناخن و سلامیات (سربندهای انگشت) گوشت‌های میان ناخن، متحرک یا ثابت بود. اگر همه گوشتی یا عصبی متحرک بود، آنرا به سهولت قطع می‌کردند و مرهم می‌نهادند یا داغ می‌کردند و مرهم می‌نهادند. اگر از جنس سلامیات و متحرک بود آنرا از مفصل می‌بریدند. ولی بریدن انگشت ثابت دشوار بود. نخست گوشت و عصب و غیره را برمی‌داشتند و آنگاه استخوان را با اره می‌بریدند. انگشتان چسبیده به هم — به‌طور مادرزادی یا بر اثر سوختگی و جراحات التیام یافته — را نیز با نشتر جدا می‌کردند و میان دو قسمت خاکستر آمیخته با روغن گل سرخ می‌ریختند تا باز نچسبند، و مرهم می‌نهادند.^{۶۶۳} برای معالجه یا تقلیل درد پا بر اثر واریس، بعضی از سیاهرگ‌های درشت و متورم و پیچیده پا را گاه به کلی می‌بریدند و

از پاهای خارج می‌کردند. گاه با گشودن آن رگ‌ها خون سیاه را خارج می‌کردند.^{۶۶۴} باهمه اینها پزشکی و جراحی در جهان اسلام مانند بسیاری از دانش‌های دیگر در قرون متأخر دچار رکود شد. در قلمرو وسیع ترکان عثمانی، ایران عصر صفوی تا میانه دوره قاجار و شبه‌قاره روزگار تیموریان به ندرت به پزشک و جراحی برمی‌خوریم که خبرت و استادی را با قدرت ابداع و ابتکار و تصنیف یکجا جمع کرده باشد. مهم‌ترین فعالیت اکثریت قاطع همین معدود پزشکان و جراحان تحصیل‌کرده این ادوار هم در پیروی از متقدمان و حداکثر شرح آثار یا تکرار سخنان آنان خلاصه می‌شد و لااقل در ایران این ادوار بسیاری از امور پزشکی و جراحی به دست دلاکان و عطاران بود.^{۶۶۵} پولاک^{۶۶۶} تصریح کرده است که منزلت جراح از دلاک بیشتر نبود و تنها وقتی که حال بیمار خطرناک می‌شد، آنان را می‌خواندند و البته این جراحان حتی از حکیم‌ها هم نادان‌تر بودند.

پزشکی نوین که نخست توسط پزشکان دفاتر نمایندگی سیاسی و تجارته دول اروپایی^{۶۶۷}، و سپس پزشکان و جراحانی که به خدمت دربارها و دولت‌های ایران و عثمانی خوانده می‌شدند وارد این سرزمین‌ها شد، گرچه در آغاز به کنده پیش می‌رفت و البته با مخالفت‌هایی هم روبه‌رو می‌شد، ولی چون فوایدش آشکار شد مردم به آن اقبال نشان دادند و دولت‌ها نیز کسانی را برای تحصیل آن به اروپا فرستادند.

نخستین یا از نخستین پزشکان و جراحان معروف و ماهر ایرانی که در اروپا تحصیل کرده بود، دکتر محمد کرمانشاهی معروف به کفری است که گفته‌اند اول بار چاقوی کالبدشکافی را در ایران به دست گرفت.^{۶۶۸} استادان ناظم‌الاطبا هم از تحصیل کرده‌های طب و جراحی در اروپا بودند.^{۶۶۹} پس از تأسیس دارالفنون در ۱۲۶۸ق، پزشکان اروپایی چون پولاک و طولوزان در شعبه طب آن، که اساس مدرسه بعدی طب و دانشکده پزشکی بود، به تدریس پزشکی و جراحی نظری و عملی پرداختند، کتاب‌ها نوشتند و پزشکان و جراحان مبرز تربیت کردند.^{۶۷۰} با آنکه به زودی مدرسه طب از دارالفنون جدا شد^{۶۷۱} و آنگاه دانشکده پزشکی و بیمارستان‌ها جدید ایجاد شد و فارغ‌التحصیلان طب و جراحی روی به افزایش نهادند، هنوز کسانی که طب قدیم

می‌دانستند و بر اساس شیوهٔ قدما طبابت و جراحی می‌کردند، به‌خصوص در شهرهای دور از مرکز بسیار بودند. در سال ۱۳۳۳ق دولت اعلام کرد که این پزشکان و جراحان باید از وزارت معارف جواز بگیرند. این پزشکان و جراحان را که تا همین اواخر در ایران فعالیت می‌کردند، «پزشک مجاز» می‌خواندند^{۶۷۲}. رسته‌ای از اینان اکنون هم با عنوان دندان‌پزشک یا دندان‌ساز تجربی در ایران به فعالیت مشغول‌اند که بعضی از آنها گاه به جراحی‌های دندان هم می‌پردازند.

۶. داروشناسی و داروسازی

در طب قدیم، دوا [جمع آن ادویه] به هر ماده گیاهی، معدنی و حیوانی اطلاق می‌شد که خاصیت درمانی داشت یا به عنوان زهر و پادزهر به کار می‌رفت.

از پیش از اسلام تا عصر خلافت

اطلاع ما دربارهٔ داروسازی و داروشناسی ایران پیش از اسلام، قطع نظر از آنچه منابع متأخرتر در دورهٔ اسلامی برمی‌آید، اندک و غالباً منحصر به اشاراتی است که در برخی کتب دینی اوستایی می‌توان یافت. اما دریافت این نکته که ایرانیان نیز مانند همهٔ اقوام دیگر برای درمان داروهای جسمانی و بر اثر تجوبه، مواد گوناگونی را شناخته و به کار می‌بردند دشوار نیست. در سفرنامهٔ منسوب به فیثاغوری از «داروی گیاهی» و «داروی خواب‌آور» که زردشت از آن استفاده کرد. بی‌اشاره به گیاه یا دارویی خاص یاد شده است^{۶۷۳}. در آن زمان گیاه پزشک یکی از طبقات اطبا به شمار می‌رفته^{۶۷۴} و مزدپرستان بر آن بوده‌اند که اورمزد برای درمان هر بیماری لااقل یک گیاه آفریده است^{۶۷۵}. در یسنا^{۶۷۶} و یشت‌ها^{۶۷۷} از گیاهی به نام هوم^{۶۷۸} یاد شده که «نیک درمان دهنده» و «دوردارندهٔ مرگ» و «نیرودهنده» بوده است. برخی این هوم را با افدرا^{۶۷۹} که از آن مادهٔ افدرین^{۶۷۹} گرفته می‌شود یکی دانسته‌اند^{۶۸۱}. اما معلوم نیست که کدام یک از گیاهان ناهمگونی که امروزه در بلوچستان و کشمیر و تبت به این نام موسوم است^{۶۸۲} همان هوم اوستایی است. محمد مؤمن حسینی نیز از گیاهی به نام هوم‌المجوس، همراه با توصیف شکل ظاهری آن یاد کرده و خواص درمانی متعددی برای آن برشمرده

است^{۶۸۲}. توجه ایرانیان به شناسایی و استفاده از داروها را خاصه از آنجا می‌توان دریافت که نام بسیاری از داروهایی که بعدها در کتب طبی و داروشناسی دوره اسلامی آورده، اصلاً ایرانی است؛ و نخستین پزشکانی که در کتب خود به داروها و خواص آنها اشاره کرده‌اند، غالباً جندی‌شاپوری یا تربیت یافته مکتب پزشکی جندی‌شاپور بوده‌اند و طبیبان و داروشناسان سده‌ای بعد به آنها بسیار استناد جسته‌اند. به‌علاوه اصطلاحاتی چون «شرابخانه» و «مهرتر شرابخانه» از زبان فارسی که سنتی کهن در این زمینه داشته و نقشی عمده در داروشناسی عصر اسلامی برای آن باید قائل شد. به جهان اسلام راه یافته است.

براساس نظریهٔ اخلاط و طبایع در طب قدیم، داروها نیز بنابر کیفیت خود — سردی و گرمی و تری و خشکی — تقسیم‌بندی می‌شده‌اند^{۶۸۴} در واقع نقش دارو در این نظریه، مدد رساندن به تن برای حفظ یا اعادهٔ تعادل میان اخلاط و طبایع است. زیرا برخلاف طب امروز که فرض بر آن است که واکنش همه بیماران در برابر یک دارو، مشابه است؛ در طب قدیم واکنش بیماران در برابر یک دارو بر حسب مزاج بیمار و طبایع داروها متغیر می‌دانستند. چنان‌که برای مزاج‌هایی که گرم و خشک بود، داروها و غذاهای سرد و تر تجویز می‌کردند تا حرارت و پیوست صفراوی دارو تعدیل شود. درحالی‌که این‌گونه دارو و غذا برای مزاج‌های سرد، یا بیماری که سردی بر او غلبه داشت، نتیجه معکوس داشت. داروها همچنین از نظر بساطت و ترکیب به داروهای مفرد^{۶۸۵}، و مرکب^{۶۸۶} تقسیم می‌شد. داروهای مرکب برای ایجاد تعادل میان خود داروهای مفرد، و تأثیر متناسب با بیماری ساخته و تجویز می‌شد^{۶۸۷}. فی‌المثل اگر می‌بایست دارویی تجویز شود که گرمی آن بیش از اندازهٔ مورد نیاز بود، آنرا با داروی سردی می‌آویختند تا در آن تعادلی ایجاد شود. یا اگر داروی مفردی متناسب با مزاج بیمار یا طبیعت بیماری یافت نمی‌شد، دو یا چند دارو را با هم می‌آمیختند تا داروی مناسب به دست آید^{۶۸۸}. این کار خاصه زیر نظر پزشک که بر اثر تجربه از کنش و واکنش داروها و مزاج‌های مختلف مطلع بود می‌بایست انجام شود. اما داروساز که او را صیدنانی یا صیدلانی می‌خواندند^{۶۸۹} غالباً تنها از انواع و خواص داروها اطلاع داشت و از واکنش مزاج‌های گوناگون در برابر دارو مطلع نبود. از این‌رو بهترین پزشکان

کسانی بودند که خود داروشناس و داروساز به شمار می‌رفتند.^{۶۹۰}

از آنجا که داروها، نباتی، معدنی و یا حیوانی بوده است، ارتباطی مهم میان منابع گیاه‌شناسی و کیمیاوی و حتی جانورشناسی با منابع دارویی می‌توان یافت. چنان که به دلیل پیوستگی تام آن با پزشکی، جداکردن دقیق منابع داروشناسی از منابع پزشکی دشوار می‌نماید. زیرا بخشی از کتب پزشکی به داروهای مفرد و مرکب اختصاص می‌یافت. در واقع می‌توان گفت که بخشی بزرگ از تحقیقات مسلمانان در گیاه‌شناسی و کیمیا در خدمت داروشناسی بوده است. کیمیا، زمانی چیزی جز شیمی داروسازی نبود؛ و آثاری مهم چون *فردوس الحکمة و الحاوی و قانون حاوی فصولی درباره گیاه‌شناسی و جانورشناسی* اند.^{۶۹۱} بحث‌های دقیق و فنی را درباره داروها و ترکیبات آنها هم البته با کیمیاگری که پیش از طب به آن پرداخته بود بی‌ارتباط نبود.

از منابع پزشکی برمی‌آید که پزشکانی که خارج از بیمارستان به مداوا می‌پرداختند، داروی بیمار را خود تهیه و ترکیب می‌کردند.^{۶۹۲} اما هر یک از بیمارستان‌ها بزرگ، خود داروساز و بخش داروسازی یا داروخانه داشت^{۶۹۳} که به آن «شرابخانه» یا «بیت‌الادویه» یا «داروخانه» می‌گفتند و رئیس آنرا «مہتر شرابخانه» یا «خازن» می‌خواندند.^{۶۹۴} باین‌همه به سبب کثرت تقلباتی که از سوی داروفروشان و پزشکان غیررسمی و دوره‌گرد دیده می‌شد، تهیه و فروش دارو قوانینی داشت که محتسب بر اجرای آن نظارت می‌کرد. محتسب اجازه داشت که حتی شب هنگام - بی‌اذن داروساز - دکان او را تفتیش کند و به معاینه داروها و ظروف داروسازی و جنس موادی که انواع داروها و شربت‌ها و ضمادها با آن ساخته می‌شد پردازد و آنها را با دستورالعمل‌های رسمی طبی مقایسه کند.^{۶۹۵} مثلاً داروساز حق نداشت داروهای مفرد را با چیزی دیگر بیامیزد^{۶۹۶} یا مثلاً شب بنفشه را بیش از اندازه با لیمو مخلوط کند^{۶۹۷} پس داروساز باید نه تنها اهل خیر و صلاح، بلکه در شناسایی داروها و قرص‌ها و معجون‌ها و گردها خبره باشد و براساس دستورالعمل‌های داروسازی ابن‌البیان یا ابن‌التلمیذ به کار پردازد.^{۶۹۸} تقلب و تدلیس در داروسازی مستلزم مجازات و تعزیر شرعی داروساز بود.^{۶۹۹}

دوره خلفای اموی و عباسی تا تأسیس دولت بویهیان

اگرچه مدرسه جندیشاپور به روزگار امویان دایر و کاملاً فعال بود، ولی اطلاع ما از فعالیت داروسازان و پزشکان ایرانی در این دوره بسیار اندک است. اگر ماسرجویه، طبیب برجسته یهودی بصری و معاصر خلیفه عمر بن عبدالعزیز را بتوان به سبب نام و مولدش ایرانی یا دانش آموخته جندیشاپور دانست، وی نخستین پزشک ایرانی به شمار می‌رود که در خدمت امویان می‌زیست و کتاب‌هایی چون *قوی العقاقیر و منافعها و مضارها* تألیف کرد.^{۷۰۰} کتاب *گناش* (مجموعه مسائل طبی و دارویی) جرجیس بن بختیشوع، نخستین پزشک جندیشاپوری که به بغداد آمد، از نخستین آثار ایرانی در این زمینه است. شاگرد مشهور او عیسی بن صهاربخت (چهاربخت) جندیشاپور نیز کتابی داشته به نام *قوی الادویة المفردة*^{۷۰۱} که هروی در *الابنیة* خود به آن استناد کرده است.^{۷۰۲} ماسویه پدر یوحنا که چهل سال در جندیشاپور به داروسازی مشغول بوده نیز یکی از برجسته‌ترین داروسازان و پزشکان این دوره است که در بغداد به طبابت و نظارت بر بیمارستان آن شهر پرداخت.^{۷۰۳} آثار پسر او یوحنا همچون *الادویة المسهلة* و *اصلاح الادویة المسهلة*، چندان مشهور و مهم بوده که رازی در مواضع متعددی به آن استناد کرده است.^{۷۰۴} از روایت ابن ابی‌اصیبه^{۷۰۵} درباره آزمایش داروسازان اردوگاه افشین اشروسی در جنگ با بابک خرم‌دین، اولاً برمی‌آید که اینان طبقه خاصی از صاحبان حرف و مشاغل را تشکیل می‌دادند؛ و ثانیاً ثقلب در میان کسانی که گویا غالبشان تحصیلات رسمی نداشته و جزء پزشکان و داروشناسان رسمی محسوب نمی‌شدند، رواج بسیار داشته است.

ظاهراً در همین ایام بود که منکه کتاب *السموم شاناق هندی* را از این زبان به فارسی ترجمه کرد.^{۷۰۶} و این نشان‌دهنده اعتبار و رواج زبان فارسی در حوزه طب و داروشناسی میان دانشمندان این دوره است.

مهم‌ترین کتاب دارویی سده ۳ق/۹م، کتاب *اقرابادین* شاپور بن سهل جندیشاپوری (وفات: ۲۵۵ق/۸۶۹م) است که در بیمارستان‌ها و دکاکین داروسازی رواج تمام داشته^{۷۰۷} و در آن درباره انواع شربت‌ها و قرص‌ها و روغن‌ها و ضمادها و داروهای مختلف برای اعضای بدن سخن رانده است.^{۷۰۸} در همین دوره بختیشوع بن جبرئیل (وفات: ۲۵۶ق/

۸۷۰م) هم کتاب *نصائح الرهبان فی الادویة المركبة* را نوشت که ظاهراً نسخه‌ای از آن در تیموریه قاهره محفوظ است.^{۷۰۹} از احوال او به روایت قفطی^{۷۱۰} نیز معلوم می‌شود که در ترکیب و ساخت دارو دستی قوی داشته است. یوحنا بن بختیشوع نیز کتابی به نام *تقویم الادویة فیما استخار من الاعشاب والاعذیة* نوشته بوده که نسخه‌ای از آن اکنون در دست است.^{۷۱۱}

برجسته‌ترین پزشک و مترجم این دوره یعنی حنین بن اسحاق (۱۹۴-۲۶۰ق/ ۸۱۰-۸۷۴م)، فرزند داروسازی از اهالی حیره بود که کتب متعددی همچون *اختیار ادویة العین* در داروهای چشم، و *اختیار الادویة المجریة* (در داروهای آزمایش شده) و کتاب *التریاق* در پادزهرها^{۷۱۲} نوشت و کتاب‌هایی چون *الادویة المفردة* منسوب به جالینوس را ترجمه کرد.^{۷۱۳} همچنین ترجمه بخشی از کتاب *مشهور الحشائش* (مواد دارویی)^{۷۱۴} دیوسکوریدس^{۷۱۵} که تأثیر آنرا در داروشناسی اواخر سده سوم و پس از آن نمی‌توان نادیده گرفت، منسوب به اوست.^{۷۱۶} در واقع تأثیر *الحشائش* فقط از جنبه داروشناسی نظری حائز اهمیت است. زیرا بسیاری از داروهای مندرج در این کتاب در سرزمین‌های شرقی خلافت به دست نمی‌آمده و طبیعتاً داروشناسان نمی‌توانسته‌اند آنها را خود تهیه، آزمایش و تجویز کنند؛ از این رو آنها را با داروهای ایرانی و هندی جایگزینی می‌کردند.^{۷۱۷} مقاله هفتم کتاب *العشر مقالات فی العین* حنین درباره خواص داروهای مفرد به‌طور کلی^{۷۱۸} و مقاله هشتم درباره داروهای چشم و چگونگی استعمال آنهاست.^{۷۱۹} او ادویه را به چوب، برگ، پوست، گل، گل آذین خوشه‌ای و سنبل تقسیم کرده است.^{۷۲۰} چنین می‌نماید که آزمایش داروها و شناخت تأثیر آنها آن روزگار رایج بوده است. چنان که حنین بن اسحاق در کتاب *المسائل* خود قوانین و راه‌های آزمایش داروها و سنجش تأثیر آن بر انواع بیماری‌ها را به دقت بیان کرده^{۷۲۱} و رازی و ابن‌سینا از داروهای متعددی که خود تأثیر آنرا آزموده‌اند، نام برده‌اند.

در همین دوره اسحاق بن حنین نیز دو کتاب به نام‌های *الادویة المفردة* به ترتیب حروف تهجی، و *الادویة المفردة اللطیف* تألیف کرد^{۷۲۲} که رازی به آنها استناد کرده است.^{۷۲۳} بدین‌گونه معلوم می‌شود که ایرانیان در داروشناسی آغازهای تمدن اسلامی،

مکتبی پی‌ریختند که تا قرن‌ها پس از سقوط خلافت نیز همچنان پای برجا بود و برخی از اصول آن هنوز به‌ویژه در شبه‌قاره هند معمول و جاری است.^{۷۲۴} در همین سده باید از پزشک مشهور ایرانی، علی بن ربن طبری (وفات: ۲۴۷ق / ۸۶۱م) نام برد که فصولی مهم از کتاب *فردوس‌الحکمة* را به انواع داروهای مفرد و مرکب گیاهی و معدنی و حیوانی اختصاص داده است. وی در یکی از ابواب این بخش به منابع و خواص طبی اعضای حیوانات مانند سُم قاطر برای جلوگیری از ریزش مو، و کبد الاغ برای درمان صرع اشاره کرده است.^{۷۲۵} همچنین ابوابی را به خواص حبوبات و سبزیجات و روغن‌ها و نوشیدنی‌ها^{۷۲۶} و پادزهرها و داروهای مرکب مشهور و ترکیبات آنها^{۷۲۷}، و انواع قرص‌ها و داروهای که دافع سموم و صفرا هستند^{۷۲۸} اختصاص داده است. نام تعداد زیادی از داروهای که او معرفی کرده ایرانی است مانند: زراوند، زرین‌دخت، راوند، ترنج^{۷۲۹}. ابن‌ربن رساله دیگری به نام *منافع الاطعمة والاشربة والعقاقیر*^{۷۳۰} داشته که گویا نسخه‌ای از آن در حلب هست^{۷۳۱}.

رازی سه جلد از *دائرةالمعارف عظیم پزشکی خود* را به داروشناسی و داروهای مفرد و مرکب اختصاص داده است. روش او چنین است که داروها را براساس حروف تهجی در ابوابی مرتب کرده و پس از ذکر نام، به ایراد نظریات پزشکان و داروسازان متقدم ایرانی و یونانی و سریانی درباره آن دارو پرداخته و انواع تیره‌ها و خواص آنرا بیان کرده است. وی گاه نام یونانی و سریانی داروها را نیز ذکر کرده است.^{۷۳۲} مهم‌ترین کار رازی در این باب، بررسی علمی داروشناسی یا *صیدلة* است. وی در مقدمه یادآوری کرده که *صیدلة* جزء خاص طب نیست بلکه در فهرست طب است و هر کس را که به انواع تیره‌ها و خواص و الوان داروها آگاه باشد نمی‌توان طبیب خواند.^{۷۳۳} رازی همچنین بر تازگی میوه و برگ و شاخه و ریشه و صمغ و عصاره گیاهان دارویی بسی تأکید ورزیده^{۷۳۴}، خاستگاه بسیاری از داروها را بیان کرده^{۷۳۵} و قتی مقادیر و اوزان مختلفی را که برای سنجش و ترکیب داروها در سرزمین‌های گوناگون به کار رفته ذکر کرده است.^{۷۳۶} او که از دشواری تطبیق نام داروهای ایرانی و هندی و سریانی و یونانی با یکدیگر آگاه بوده، جداولی ترتیب داده و اختلاف اسامی ادویه را در آن جداول متذکر گردیده است. مانند: قومس (سوسن سفید)؛ مها سوا (آزاد درخت)؛ لامحوس ططوس

(ارنب دریایی)؛ و چگونگی کتابت این نام‌ها به عربی و اسقاط بعضی از حروف و هجاهای آنرا در این زبان بیان کرده است.^{۷۳۷} او آثار دیگری مانند *القراباذین الکبیر*، *القراباذین الصغیر*^{۷۳۸}، *الادویة الموجودة بكل مکان*^{۷۳۹}، *ابدال الادویة*^{۷۴۰} در داروشناسی داشته است.

سامانیان، بویهیان

در این دوره، *هدایة المتعلمین* اثر ابوبکر ربیع اخوینی بخاری اگرچه مستقیماً مربوط به داروشناسی نیست، ولی ذیل بیماری‌ها، از حدود ۳۰۰۰ داروی مفرد و مرکب گیاهی و معدنی و حیوانی نام برده و نیز بخشی از کتاب را به خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها اختصاص داده است.^{۷۴۱} ظاهراً اخوینی درصدد تألیف قراباذین نیز بوده است و بی‌هیچ اطلاعی از انجام چنین کاری در دست نیست.^{۷۴۲} این کتاب به سبب نام فارسی بسیاری از داروها که اخوینی از آنها استفاده کرده حائز اهمیت است. وی غالب داروهای مذکور در کتاب را خود آزموده^{۷۴۳} و حتی از انتقاد نسبت به پزشکان مشهور متقدم در استفاده از برخی از داروها یا کمیت دارویی مورد استفاده آنها خودداری نکرده است.^{۷۴۴} داروشناسی بعدی، موفق‌الدین علی هروی، کتاب *الابنیة عن حقائق الادویة* را منحصراً به داروشناسی اختصاص داده و درباره ۵۸۴ داروی اصلی سخن گفته است.^{۷۴۵} این اثر را باید نخستین کتاب داروشناسی فارسی دانست که به دست ما رسیده است.^{۷۴۶} هروی نام داروها را به فارسی و عربی و گاه سریانی و یونانی ذکر کرده و در مواضع بسیار طرداً للباب از داروهای دیگر نام برده است. او داروها را گذشته از طبایع آنها به چهار بخش: آنچه غذا به‌شمار می‌رود؛ آنچه هم غذا و هم دارو است؛ آنچه فقط دارو است؛ و زهر تقسیم کرده است.^{۷۴۷}

در همین زمان یعقوب بن زکریا الکشکری (کسکری) در کتاب *کناش فی الطب*، ذیل بیماری‌های گوناگون از داروهای مفید برای آن بیماری‌ها، شامل معجون‌ها، قرص‌ها، شربت‌ها، ضمادها و روغن‌ها نام برده است.^{۷۴۸} احمد بن ابی‌الاشعث پزشک ایرانی مقیم موصل نیز گذشته از رسالات طبی متعدد، به خواهش شاگردانش در سال ۳۵۵ق/ ۹۶۶م کتابی موسوم به *الادویة المفردة* در سه مقاله تألیف کرد. کتاب *ترکیب الادویة*

نیز از هموست^{۷۴۹}.

ابن سینا بزرگ‌ترین مرجع پزشکی قرون وسطی نیز در همین روزگار کتاب قانون را به پایان برد. «کتاب دوم» قانون شامل دو «جمله» همه درباره داروهای مفرد؛ و «کتاب پنجم» نیز در دو جمله درباره داروهای مرکب است. وی بر آن است که مزاج داروها نسبت به یکدیگر سنجیده می‌شود. داروها همه از عناصر چهارگانه پدید می‌آیند. این عناصر درهم می‌آمیزند و در یکدیگر تأثیر می‌گذارند و بر حالتی از تعادل استقرار می‌یابند و مزاج حقیقی دارد، همین حالت تعادل آن است^{۷۵۰}. اما مزاج و طبیعت داروهایی که از ترکیب مفردات با مزاج‌های گوناگون پدید می‌آید، «مزاج ثانوی» نامیده می‌شود. این مزاج ثانوی یا دارای پیوندی پایدار است، و یا پیوندی ناپایدار. این مزاج‌ها و قوا را می‌توان از طریق آزمایش تجربی و نیز قیاس بازشناخت^{۷۵۱}.

او داروها را از نظر تأثیر کلی آنها سه دسته کرده است: داروهایی با اثرات عمومی مانند داروهای سرد و گرم کننده و جاذب و دافع؛ داروهایی با اثرات جزئی خاص مانند داروهای یرقان؛ داروهایی با اثرات خاص ولی شبیه به داروهای عمومی مانند داروهای مسهل و مدر که بر اندام‌های خاص تأثیر دارند ولی چون نفع و ضرر آنها عام است و بر همه اندام‌ها تأثیر می‌گذارد، شبیه به دسته اول هستند^{۷۵۲}. آخرین بخش «کتاب دوم» شامل ذکر نام حدود ۶۰۰ دارو و خواص آنهاست که حدود ۵۰۰ داروی آن گیاهی است. وی در «جمله» اول کتاب پنجم درباره داروهای مرکب یا قرابادین به نیازمندی به داروهای مرکب و کیفیت ترکیب آنها اشاره کرده است. به گفته او هرگاه برای درمان یک بیماری خاصیت یک داروی مفرد کافی نباشد یا آن داروی مفرد برای اندامی دیگر مضر باشد، یا طبیعت آن دارو بیش از حد لزوم گرم و سرد و خشک و تر باشد، آنرا با مفردات دیگر می‌آمیزند تا خاصیت مورد نظر تقویت شود. اثر سوء آنرا در اندام‌های دیگر از میان ببرد و طبیعت دارو را تعادل بخشد^{۷۵۳}. ابن سینا سپس از دوازده گونه داروها مانند پادزهرها، سهل‌ها، گردها، ضمادها، قرص‌ها، کلیدنی‌ها، روغن‌ها، و شربت‌ها نام برده است^{۷۵۴}. جمله دوم شامل بیماری‌های مختلف از سر تا قدم و داروهای متناسب با هر کدام است. ابن سینا خود در داروسازی دستی قوی داشته و داروهای بسیاری را خود ساخته و آزمایش کرده، و نخستین وصف برخی از

داروها از اوست، مانند تریاق کبیر برای داروهای معده و کبد شامل پوست انزج و جنطایا و مرّ و دانه بلسان و برگ و تخم بادرنجوبه و تخم افرنجمشک و زرنباء و درونج و مشک و عنبر و دارچین و زعفران و افسنتین که باید ۶ ماه تخمیر شود^{۷۵۵}. برخی از داروهای مرکب دیگر نام‌های ایرانی دارند مانند معجون «بزرگ دارو» که به گفته ابن سینا از داروهای مشهور و بزرگ ایرانی، و برای قولنج بسیار نافع است؛ و معجون «فیروزنوش» برای درمان باد قولنج و امراض سرد زنان آبستن^{۷۵۶}. ابن سینا همچنین کتاب دیگری به نام *الادویة القلیبة* در داروهای قلب داشته است^{۷۵۷}.

غزنویان تا ایلخانان

کتاب *صیدنه ابوریحان بیرونی*، برجسته‌ترین اثر داروشناسی دوره غزنوی است. بیرونی در آغاز کتاب به تعریف صیدنه و عقار (داروی مفرد) پرداخته و تذکر داده که خوردنی‌ها یا غذا هستند یا زهر، و میان این دو دارو واقع است که مفسد غذا و مصلح زهر است و هیچ کس جز پزشک حاذق نمی‌تواند تأثیر و خواص دارو را تشخیص دهد. آنچه میان دارو و غذا مشترک است، غذای دارویی؛ و آنچه میان دارو و زهر مشترک است، داروی سمی نام دارد و اطبا بیشتر به تجویز غذای دارویی تمایل دارند تا داروهای سمی^{۷۵۸}. او معتقد است که اگر طبیب به هنگام ترکیب داروها، یکی از مفردات را به دست بیاورد، باید آنرا داروی مفرد دیگری که کم‌وبیش همان خاصیت را داشته باشد جایگزین کند. یا اگر این نیز دست ندهد از آن صرف نظر کند و با بقیه آنچه موجود است دارو را تهیه کند. تبدیل نیز دو گونه است: تبدیل در نوع یعنی تبدیل نوع خوب دارو که دسترسی به آن دشوار است با داروی متوسط؛ و تبدیل در جنس یعنی جایگزینی دارویی با داروی دیگری که با هم تفاوت ماهوی و جنسی دارند^{۷۵۹}.

ابوریحان به صراحت تذکر داده که هر یک از داروها، بنا به چگونگی استفاده از آنها، خواصی از خود بروز می‌دهند که در اشکال دیگر استفاده، آن خواص را ندارند. مثلاً خاصیت دارویی که باید به شکل ضماد استفاده شود. با خاصیت همان دارو به صورت نوشیدنی — یا مثلاً اندود کردن عضو دردناک با آن دارو — متفاوت است، و اندک‌اند کسانی که به این معنی توجه کنند^{۷۶۰}. وی سپس به ذکر داروهای مختلف، براساس

حروف تهجی، پرداخته و چون ذکر نام‌های مختلف دارو را سودمند می‌دانسته^{۷۶۱}، نام‌های یونانی و ایرانی و هندی و سریانی و عربی بسیاری را ذکر کرده است. مانند: اَبُهَل یا شَقَرْدیون که یونانی است. محتملاً یکی از منابع ابوریحان، کتابی به نام پُشاق شماهی^{۷۶۲} بوده که وی در دست مسیحیان دیده و به «چهار نام» شهرت داشته است. زیرا نام هر دارو در آن به چهار زبان فارسی و سریانی و رومی و عربی ذکر شده بوده است^{۷۶۳}. در ترجمه کهن فارسی این کتاب، نام ۸۱۹ دارو آمده و بخش خواص ادویه آن نیز شامل ۷۹۹ دارو است.

سید اسماعیل جرجانی (وفات: ۵۳۱ق / ۱۱۳۷م) بزرگ‌ترین پزشک سدهٔ ۶ق نیز آخرین بخش از کتاب عظیم ذخیرهٔ خوارزمشاهی^{۷۶۴} را به داروشناسی و انواع داروها اختصاص داده است. این کتاب را به‌ویژه به سبب انبوهی از نام‌های ایرانی داروها باید گنجینهٔ داروشناسی ایرانی خواند. در گفتار اول انواع داروها را برحسب بیماری اعضای مختلف در ۳۸ باب ذکر کرده؛ و در آغاز گفتار دوم دربارهٔ روش اصحاب تجربه و قیاس در درمان شناسی داروها سخن گفته است^{۷۶۵}. نظر او دربارهٔ علت نیازمندی به داروهای مرکب تقریباً با نظر ابن‌سینا و ابوریحان مشابه است. کتاب نهم ذخیره شامل پنج گفتار^{۷۶۶} دربارهٔ انواع زهرها و پادزهرها و داروهای زیان‌آور گیاهی و معدنی و حیوانی است.

ایلخانان، تیموریان

در این دوره نخست باید از نجیب‌الدین محمد بن علی سمرقندی پزشک (مقتول در ۶۱۹ق در هرات به دست مغولان) یاد کرد که کتابی بزرگ به نام قراباذین داشته که آنرا برحسب بیماری‌ها دسته‌بندی کرده بوده است. کتاب دیگری در مفردات دارویی از جمله آثار اوست که نسخی از آن در دست هست^{۷۶۷}.

کتاب تنسوخ‌نامهٔ ایلخانی منسوب به خواجه نصیرالدین طوسی اگرچه کتابی دارویی نیست ولی از جهت خواص طبی برخی از سنگ‌ها و معدنیات حائز اهمیت است. مثلاً مروارید را در برخی از بیماری‌های چشم و نیز رفع سر درد و جلوگیری از خون‌ریزی گلو مفید دانسته^{۷۶۸} و در اسهال سوداوی و نیز مالیخولیا، لاجورد را بهترین

داروها شمرده است.^{۷۶۹}

همچنین در کتاب *عرایس الجواهر و نفایس الاطایب* تصنیف ابوالقاسم عبدالله کاشانی از خواص طبی سنگ‌ها و معدنیاتی مانند الماس و یاقوت و جیوه و کافور سخن رفته است.^{۷۷۰} اما کتاب *عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات* زکریا بن محمد قزوینی در همین دوره فقط از نظر داروهای حیوانی اهمیت دارد. در این کتاب از خواص طبی اجزاء و اعضای مانند مو و جمجمه و خون انسان^{۷۷۱} و اعضای حیواناتی چون الاغ و شتر و زرافه و خرگوش^{۷۷۲} سخن رفته است.

در همین عصر خواجه رشیدالدین فضل‌الله بیمارستان و داروخانه‌ای در ربیع رشیدی ساخت که هر دوشنبه و پنجشنبه در آنجا انواع داروهای مفرد و مرکب به بیماران داده می‌شد.^{۷۷۳} البته این داروها با نسخه پزشک و نظارت مستقیم خود او و حضور خازن و شرابدار داده می‌شد.^{۷۷۴} خواجه رشیدالدین چندان به رونق این داروخانه اهتمام داشت که از خواجه علاءالدین هندو خواست کسانی به شهرها فرستد تا انواع روغن‌های طبی را گرد آورده به تبریز فرستند^{۷۷۵}؛ و چنان‌که خود گفته یکی از دلایل سفر او به هند، تهیه ادویه و اشربه طبی بوده است.^{۷۷۶} همو بیمارستان و داروخانه‌ای نیز در همدان بنا کرد و سپس که شنید کار آنجا نابسامان شده، طبیبی به نام ابن مهدی را بدانجا فرستاد و اوقافی بر آن ابنیه برقرار کرد تا از هر سوی داروها گرد کند و داروخانه را رونق بخشد.^{۷۷۷}

در اواسط سده ۸ق / ۱۴م باید از نصیرالدین یوسف بن اسماعیل جوینی معروف به ابن کتبی و کتاب او به نام *ما لایسع الطبیب جهله* نام برد که نشان‌دهنده اثری است که کتاب معروف *جامع المفردات* ابن‌بیطار بر داروشناسی در ایران و غیر آن داشته است. به گفته نویسنده، این کتاب از جهتی شرح *جامع المفردات*، و از جهتی یک کتاب مستقل است. زیرا درباره تعداد زیادی داروهای ایرانی با نام‌های فارسی سخن رانده و کوشیده نام ایرانی داروهای سریانی و یونانی و عربی و هندی را نیز بیابد و ذکر کند.^{۷۷۸} مزیت این کتاب بر *جامع المفردات*، توجه نویسنده به بررسی کیفیت و خواص داروها و کمیت قابل استفاده در ترکیبات مختلف دارو، اشاره به زیان داروها نسبت به بیماری یا عضوی دیگر، و مصلح آن داروهاست.^{۷۷۹} جلد اول کتاب درباره داروهای مفرد و

جلد دوم درباره داروهای مرکب است. ابن کتبی بر آن است که عکس العمل بدن‌ها در برابر دارو نسبت به زمان و مکان مختلف است و در شناخت مزاج دارو، تجربه و قیاس هر دو لازم است.^{۷۸۰} از جمله داروهای ایرانی که در این کتاب به آنها و خواص آنها اشاره شده، می‌توان به آرند برّند شبیه به پیاز^{۷۸۱}؛ اشترغان که در طبرستان طاخک نام دارد^{۷۸۲}، خشکنجبین^{۷۸۳}، بادامک و بارزد^{۷۸۴} اشاره کرد.

آخرین کتابی که باید از آن نام برد، کتاب *اختیارات* بدیعی اثر علی بن حسین انصاری شیرازی معروف به حاج زین عطار است^{۷۸۵} که از شهرتی برخوردار بوده و باید در سال ۷۷۰ ق/۱۳۶۸ م تألیف شده باشد^{۷۸۶}.

صفویان، افشاریان، زندیان

در این دوره مانند عصر پیشین کمتر پزشک و داروشناسی سراغ داریم که بر آنچه متقدمان گفته‌اند چیزی افزوده یا تحقیقات جدیدتری ارائه کرده باشد. چنان که علی افضل قاطع که گویا رئیس بیمارستان قزوین در این ایام بوده، در *منافع/فضلیه* خود تصریح کرده که این کتاب برگزیده‌ای است از کتب متقدمان مانند *قانون* و *کامل‌الصناعة*^{۷۸۷}. وی در این کتاب بیماری‌ها و داروهای آنرا بر حسب مزاج‌های چهارگانه تبویب کرده است^{۷۸۸}، سپس به مسهل‌ها و مسکن‌ها و داروهای معدی و کبدی پرداخته است^{۷۸۹}.

بسیاری از کتاب‌های دارویی این دوره به «قراباذین» موسوم‌اند. مانند قراباذین شفایی از مظفر بن محمد حسینی شفایی (وفات: ۹۶۳ ق/۱۵۵۶ م) که در آن عصر بسیار رواج داشته و مرجع آنژلوس^{۷۹۰} در تألیف کتاب «داروسازی ایرانی»^{۷۹۱} بوده که در ۱۶۸۱ م در فرانسه چاپ شده است^{۷۹۲}. نسخ متعددی از کتاب *قراباذین شفایی* در دست هست^{۷۹۳}. همچنین باید به کتاب *قراباذین جلالی* از جلال بن امین طیب کازرونی، مشهور به *اضافه اختیارات*، به عنوان *تکمله اختیارات* بدیعی سابق‌الذکر اشاره کرد^{۷۹۴}. نکته مهم در طب و داروشناسی این عصر، کثرت تألیفات طبی و داروشناسی به زبان فارسی در شبه‌قاره هند است که بسیاری از آنها نام‌های داروها را به دو زبان فارسی و هندی ذکر کرده‌اند. از آن میان باید به *قراباذین* محمد هاشم معروف به سید علوی

خان؛ قرابادین جلالی از جلال‌الدین امرودهی، *الفاظ‌الدویه* از نورالدین عبداللّه شیرازی که طب داراشکوهی نیز از اوست؛ *اختیارات قطب‌شاهی* از میر مجدالدین محمد حسینی کاشانی در داروهای مفرد و مرکب؛ گنج باد آورد از امان‌اللّه بن مهابت خان؛ و قرابادین قادری از محمداکبر ارزانی شاگرد سید عبدالقادر گیلانی^{۷۹۵}؛ و *مجموعه حکیم‌الملک* از حکیم‌الملک گیلانی^{۷۹۶} نام برد. بسیاری از این کتاب‌ها در سده اخیر در شبه‌قاره هند، که طب و داروشناسی قدیم هنوز در آنجا رواج بسیار دارد، به چاپ رسیده است. در این عصر داروسازان یا عطاران در دکاکین خود به معاینه بیمار و تجویز دارو نیز اشتغال داشتند؛ و هر کس می‌توانست داروی مورد نیاز خود را از این عطاران بخرد^{۷۹۷}. درحالی که یک انگلیسی به نام هربرت^{۷۹۸} که در حدود سال ۱۶۳۰م به ایران آمده، پزشکان ایرانی را ستوده و یادآور شده که اینها داروهای گیاهی را بر داروهای معدنی ترجیح می‌دهند^{۷۹۹}، ولی جان فرایر^{۸۰۰} که حدود نیم قرن بعد به اصفهان وارده شده، از پزشکان ایرانی انتقاد کرده و دانش آنها را محدود، و ناآگاه از خواص دارویی عصاره‌ها و جوهرهای نباتی و ریشه‌ها و مواد معدنی دانسته است. باین‌همه خود او پس از دیدار از دکاکین متعدد داروفروشی در بازار ارامنه اصفهان که توسط یهودیان اداره می‌شد، اصفهان را از نظر گیاهان طبی و داروهای مختلف در دنیا بی‌نظیر خوانده است^{۸۰۱}.

برجسته‌ترین پزشک این دوره، بهاء‌الدوله حسینی نوریبخش در کتاب *خلاصه‌التجارب*، ابوابی را به داروشناسی و انواع داروها اختصاص داده است. تعریف زهر و پادزهر، فرق میان زهر و ادویه زیانکار، نام و توصیف انواع زهرها^{۸۰۲}، پادزهرهای گیاهی مانند جدوار یا ماه پروین، زراوند زربناد، مورد؛ پادزهرهای معدنی مانند گل ارمنی، نفت سیاه و سفید؛ و پادزهرهای حیوانی مانند شاخ کرگدن^{۸۰۳} از جمله فصول باب ۲۶ این کتاب است. باب ۲۷ از داروهای مرکبی که در کتب متقدمان نبوده یاد شده است. مانند حب‌الشفاء، حافظ‌الصحة و تریاق جدید و تریاق‌الطین جدید که از مخترعات خود بهاء‌الدوله بوده است؛ و مسهل‌ها و شربت‌ها مانند چهار شربت و سکنجبین و پالوده و شربت اطفال. باب ۲۸ به تعریف اصطلاحات دارویی مانند ضماد، گماد یا کمپرس، سعوط (داوری خشک یا ترکه با بینی بالا می‌کشیدند)، لعوق (داروی غلیظ و لزج لسیدنی که به تدریج جذب می‌شود) پرداخته و از اوران مختلف که در اندازه‌گیری

داروها برای ترکیب آنها به کار می‌رود یاد کرده است^{۸۰۴}. باین‌همه کتاب *تحفة المؤمنین* یا *تحفة حکیم مؤمن* اثر محمد زمان تنکابنی و پسرش محمد مؤمن بی‌شک مشهورترین کتاب دارویی این عصر بوده است. این کتاب در دو بخش تنظیم شده است. اول شامل ذکر داروها و توصیف آنها، و بخش دوم شامل طرز تهیه داروهای مذکور در بخش اول و اوزان و مقادیری است که داروسازی به کار می‌رفته است. نویسنده به رویش گیاهان دارویی و خواص آنها نسبت به مناطق مختلف جغرافیایی و فصول گوناگون توجه داشته است^{۸۰۵}. او همچنین فصلی را به پادزهرها و مداوای مسموم اختصاص داده است^{۸۰۶}.

درباره داروسازی و کتب دارویی به روزگار افشاریان، جز برخی از پزشکان نادر شاه که خود دارو می‌ساختند^{۸۰۷} اطلاع چندانی در دست نیست. بنابر یادداشت آنتونی فوربز^{۸۰۸} در ۱۷۲۶م، داروهای مورد استفاده بیمارستان کمپانی هند شرقی در گمبرون شامل انواع قرص‌ها، معجون‌ها، نمک، عصاره‌ها، دانه‌ها و ریشه‌ها ظاهراً از هند به ایران می‌آمده است^{۸۰۹}.

مهم‌ترین اثر دارویی عصر زندیه، کتاب *مخزن‌الادویة* از محمدحسین عقیلی خراسانی معاصر میرزا نصیر طبیب کریم خان زند است. نویسنده در تألیف این کتاب از آثار پزشکی پیشینیان خود تا عصر صفوی استفاده کرده است. کتاب *مخزن‌الادویة* بر اساس نام‌ها و به ترتیب حروف تهجی تدوین شده و شامل دو بخش ادویة مفرد و مرکب است. به عقیده عقیلی بیمار ممکن است به سبب کثرت استعمال دارو، حساسیت خود را نسبت به آن دارو از دست بدهد و بدن به مقاومت بپردازد. از این‌رو باید آنرا با دارویی دیگر جایگزین کرد^{۸۱۰}. او تأثیر و خواص دارو را وابسته به کیفیت و هم به صورت نوعیة آن می‌داند^{۸۱۱}؛ و از آنجا که دارو یکی از موالید سه‌گانه (معدن، نبات و حیوان) یا ترکیبی از آنهاست، و به عقیده قدما، کواکب هفت‌گانه بر موالید مؤثرند، پس مزاج کواکب در خواص طبی آن موالید نیز دخالت دارند. عقیلی کوشیده این ارتباط و تأثیر را در جداولی که به همین منظور تهیه کرده است نشان دهد^{۸۱۲}. او معتقد است که داروهایی که در هر شهر و منطقه‌ای به کیفیت و خاصیت خود مشهورند، اگر در شهرها و مناطق دیگر پرورش یابند یا تهیه شوند، ممکن است خاصیت اصلی

را کاملاً دارا نباشند. پس بهتر است هر دارو را در همانجا که به خاصیت و قوت مشهور است تهیه کرد^{۸۱۳}. او حتی زمان قابل متصرف بودن داروها و طریقه نگاهداری آنها را به تفضیل بیان کرده است^{۸۱۴}.

عصر قاجار و آغاز داروسازی نوین در ایران

تا حدود نیم قرن پس از آغاز فرمانروایی قاجاریه در ایران، تحولی مهم در فعالیت‌های پزشکی داروشناسی که از سالیان دراز پیش از آن به رکود و تقلید از آراء و عقاید پیشینیان گراییده بود رخ نداد. فعالیت تعدادی از پزشکان فرنگی در دربارهای ایران یا نمایندگی‌های کمپانی هند شرقی و سفارت‌های دول اروپایی در ایران، تا مدت‌ها تأثیر قابل توجهی در طب و داروسازی سنتی ایران به جای نگذاشت. ظاهراً اولین پزشک اروپایی که رسماً در ایران، به داروسازی پرداخت، ویلیام مک نیل^{۸۱۵} نام داشت که در ۱۲۶۰ق/۱۸۸۴م به عنوان پزشک خانواده عباس میرزا به ایران آمد و در تبریز به داروسازی و داروفروشی پرداخت^{۸۱۶}. بقیه پزشکان اروپایی نیز خود به تهیه دارو دست می‌زدند و نمایندگی‌های سیاسی و تجارتي انگلیسیان در ایران، داروساز ویژه داشت؛ چنان که در دوره محمد شاه، شخصی به نام ابراهام قراپت^{۸۱۷} به عنوان کمک داروساز دکتر بل^{۸۱۸} پزشک مخصوص شاه به کار مشغول بود^{۸۱۹}. در همین دوره از مستر جرالده^{۸۲۰} به عنوان داروساز انگلیسی مقیم بوشهر در بیمارستان کمپانی هند شرقی یاد شده است^{۸۲۱}. فعالیت این پزشکان و علاقه کسانی چون عباس میرزا نایب‌السلطنه به رواج علوم اروپایی خاصه طب، و گسیل میرزا بابا افشار اولین دانشجوی ایرانی طب به اروپا، راه را برای ورود رسمی و طب و داروسازی نوین که با تأسیس دارالفنون به ایران آمد، هموار کرد.

اولین استاد شیمی و داروسازی دارالفنون، دکتر فوکانی^{۸۲۲} از اهالی اتریش بود^{۸۲۳}، درحالی که دکتر پولاک^{۸۲۴} نیز همین رشته را به اضافه طب و جراحی تدریس می‌کرد^{۸۲۵}. کتاب مفردات طب یکی از آثار متعدد پولاک است که در همین دوره در ایران نوشته شد^{۸۲۶} و رواج بسیار یافت^{۸۲۷}. یکی از مشهورترین شاگردان دکتر فوکاتی، میرزا کاظم محلاتی مشهور به شیمی بود که از ۱۲۷۸ق به جای استاد عهده‌دار تدریس

دارالفنون شد^{۸۲۸}. بعداً نیز گروهی دیگر از پزشکان فرانسوی به دارالفنون آمدند که یکی از آنها به نام دکتر ژرژ^{۸۲۹} علاوه بر طبابت، ریاست شعبه داروسازی را نیز به عهده داشت^{۸۳۰}. معروفترین پزشک و استاد دارالفنون، دکتر یوهان شلیمر^{۸۳۱} نام داشت که کتاب فرهنگ طبی او شهرت بسیار یافت و اولین فرهنگ طبی و دارویی به سبک اروپایی است که داروهای ایرانی و اصطلاحات متداول طبی را در آن گرد آورده است. این کتاب براساس لغت فرانسه و لاتین با معادل‌های انگلیسی و آلمانی و فارسی و عربی مستعمل در ایران تدوین شده است^{۸۳۲}. کتاب‌های *مفتاح الخواص* در داروهای مستعمل؛ *اسباب الادویة* در ساختن داروهای مفرد و مرکب از آثار دیگر او در این زمینه است^{۸۳۳}. نخستین فارغ‌التحصیلان دارالفنون در رشته داروسازی عبارت بودند از: باقر خان شیرازی، میرزا کاظم شیمی، میرزا حسن پسر حکیم قآنی، و میرزا حیدرعلی کاشانی^{۸۳۴}.

در همین ایام، انجمن مبلغان مسیحی لندن در برخی از شهرهای ایران به فعالیت‌های طبی پرداخت و بیمارستان‌ها و داروخانه‌هایی تأسیس کرد. اگرچه فعالیت این مراکز با مخالفت‌هایی روبه‌رو شد، ولی با کوشش‌های کسانی چون ماری برد^{۸۳۵} که سال ۱۸۹۱م/۱۳۰۸ق در بازار اصفهان داروخانه‌ای ویژه بانوان تأسیس کرد، به تدریج مورد استقبال و اعتماد مردم واقع شد^{۸۳۶}. سفارتخانه‌ها و کنسولگری‌های دول خارجی و همچنین اداره تلگراف هند و اروپا در ایران نیز داروخانه‌ها و درمانگاه‌هایی داشتند که به رایگان در اختیار مردم قرار می‌گرفت^{۸۳۷}. در همین ایام میرزا حسین خان سپهسالار، در جنب مدرسه سپهسالار بیمارستانی ساخت و داروساز و شاگرد داروساز و طبیب برای آنجا مقرر کرد^{۸۳۸}. با این‌همه برخی هنوز با داروسازی اروپایی و داروهای نوین مخالفت می‌کردند. چنان‌که محمدتقی معروف به میرزا بابا شیرازی از اطبای ماهر عصر، کتابی به نام جوهریه در رد داروهای فرنگی و زیان‌بخشی آنها تألیف کرد^{۸۳۹}. اما نهضتی که آغاز شده بود همچنان رشد یافت و آثار فراوانی بر اساس داروسازی اروپایی تألیف و ترجمه شد. از جمله کتب داروسازی این عصر باید از *مفتاح الادویة* ناصرعی نام برد که اولین کتاب داروسازی ایرانی به روش نوین است. نظام‌الحکما که از طرف دکتر طولوزان آزمایش و تمجید شده در این کتاب پس از تعریف علمی دارو به

فارماکولوژی^{۸۴۰} یعنی خواص و طرق ساخت دارو پرداخته و سپس دربارهٔ طریقه استعمال آنها در امراض، یا تراپوتیک^{۸۴۱} سخن گفته است. جالب توجه است که او خود خاصیت تببری گیاهی خاردار از تیرهٔ گنگر (بادآور) را کشف کرده و شرح دقیقی از خواص و طرق استعمال آن بیان داشته است^{۸۴۲}.

کتاب *دقائق العلاج* حاج محمدکریم خان کرمانی، نیز پس از ذکر هر بیماری به شرح داروهای مفرد و مرکب مربوط به همان بیماری پرداخته و بخشی بزرگ از کتاب را^{۸۴۳} به داروها و داروسازی قدما اختصاص داده است. به عقیدهٔ او دارو باید از اجزائی که برای بیماری نفع ندارد پاک شود تا تأثیر بخشد و الا باید کمیت دارو را افزایش داد. درحالی که این افزایش ممکن است موجب بروز ناهنجاری‌های دیگر شود^{۸۴۴}. او بر آن است که پزشکی که نتواند دارو بسازد، کیفیت آنرا تشخیص دهد و به درستی تجویز کند، پزشک واقعی نیست و جز تقلیدکاری نکرده است^{۸۴۵}. کریم خان انواع ترکیبات را به ۴ بخش تقسیم کرده است: «ترکیب اجتماعی» مانند ترکیب چند سنگ (داروی معدنی)؛ «ترکیب ملاطی» یعنی ترکیب دو چیز به واسطهٔ شیئی سوم، به نحوی که با یکدیگر ممزوج نشوند؛ «ترکیب مزجی» که اجزاء مرکب با یکدیگر کاملاً ترکیب شوند و بر هم تأثیر گذارند، ولی بتوان آنها را به نحوی دوباره تجزیه کرد؛ و «ترکیب اتحادی» که اجزاء آن به گونه‌ای ترکیب شوند که مزاج و طبیعت واحدی پدید آید. در این ترکیب باید تخمیر نیز انجام شود^{۸۴۶}. کتاب دیگر در همین زمینه، *تراپوتیک و داروسازی طبیبی* اثر میرزا ابوالحسن خان دکتر رئیس «مریضخانهٔ مبارکهٔ دولتی» است. نویسنده در مقدمه تصریح کرده که در این کتاب از روی کتب فرنگی خاصه کتاب رابوتو (کذا) به «شرح ادویه و اعمال تراپوتیکی» آن پرداخته است^{۸۴۷}. او در آغاز از تعریف و تقسیم تراپوتیک سخن گفته و سپس از جذب ادویه و طبقات ادویه و «عمل عمومی» آنها^{۸۴۸} و انواع تیره‌های دارویی یاد کرده است^{۸۴۹}.

از جمله نخستین کتاب‌های داروشناسی اروپایی که در این ایام به فارسی ترجمه شده، کتاب *آراء الحکمة* اثر سیدنی رینکر^{۸۵۰} «پروفسور تحقیقات کلینیکال و فرمانده مریضخانه یونیورسیتی» انگلستان بود که توسط میرزا علی نقی خان افتخارالاطبا رئیس «اطبای نظام ایران»، ترجمه شد. کتاب شامل نام، خواص و تأثیر و طرق استعمال

داروهای فرنگی است^{۸۵۱} که بخش اعظم آن تا آن وقت ایران معمول شده بود. اما علی اکبر خان ناظم‌الاطبا نفیسی در کتاب پزشکی‌نامه خود که در سال ۱۳۱۴ق آنرا به اتمام رسانیده است^{۸۵۲}، داروهای مستعمل در طب قدیم و جدید، اعم از مفرد و مرکب را در کنار یکدیگر، با ذکر ماهیت و خواص و ترکیبات و طرق ساخت و استعمال آنها یکجا گردآورده و ظاهراً همین کار سبب رواج فوق‌العاده آن شده است. این کتاب به ترتیب حروف تهجی تبویب شده است و در بسیاری از مواضع آن معادل‌های عربی و فرانسه و لاتین و یونانی نام داروها هم آمده است^{۸۵۳}. در این زمان موسیو رکبرن^{۸۵۴} فرانسوی، پس از میرزا کاظم خان شیمی، عهده‌دار تدریس داروسازی در دارالفنون بود، و از سال ۱۳۱۶ق/ ۱۸۹۸م به جای نامبرده، به ترتیب شورین^{۸۵۵} آلمانی و مولیون^{۸۵۶} فرانسوی مأمور تدریس در این رشته در دارالفنون شدند^{۸۵۷}. در سال ۱۳۲۲ق/ ۱۲۸۲ش/ ۱۹۰۴م یک داروساز فرانسوی به نام گوستاد لوکونت به عنوان داروساز به خدمت دولت ایران درآمد و در تکیه دولت، آزمایشگاه شیمی دایر کرد و به تدریس پرداخت^{۸۵۸}. داروسازان در آزمایشگاه او گرد می‌آمدند و عباسقلی قریب دروس او را ترجمه می‌کرد^{۸۵۹}. با این همه داروهای جدید هنوز در همه شهرهای ایران رواج نیافته بود. زیرا حدود سال ۱۳۲۸ق/ ۱۹۱۰م پزشک انگلیسی قرنطینه بندرعباس، از آنجا که داروهای مورد نیاز در شهر نبود و اگر یافت می‌شد کهنه و فاسد بود، داروهای خود را از کنسولگری انگلیسی می‌گرفت^{۸۶۰}. در تهران هم که داروخانه‌هایی به سبک جدید ساخته می‌شد، جز اعضای سفارتخانه‌ها و اروپاییان یا ایرانیانی که به طب جدید آشنا بوده و بدان اعتقاد یافته بودند. مورد اقبال عام واقع نشد. چنان که شورین استاد داروسازی دارالفنون که در خیابان نصریه تهران داروخانه‌ای تأسیس کرده بود، بدین سبب آزارها دید^{۸۶۱}، از این رو کار داروفرشان سنتی یا عطاران که غالباً طبابت هم می‌کردند، و گاه به طور دوره‌گرد به معاینه و تجویز و فروش داروهای چون گل‌گاوزبان، گل ختمی، گل نیلوفر، خاکشیر، و داروهای خاص برای بیماری‌های ویژه می‌پرداختند رواج تمام داشت^{۸۶۲}.

پی نوشت

۱. صدیق، ۴۵۰
۲. *اوستا*، دفتر چهارم، ونیداد، فرگرد هفتم، ۳۲۰-۳۲۲؛
دینکرد، کتاب سوم، فصل ۱۵۷، فقره ۱۳ بندهای ۱
و ۲ درباره آزمایش پزشکان
۳. صبوری، ۱۲-۱۳
۴. دینکرد، کتاب سوم، فصل ۱۵۷، فقره های ۲، ۴ بند ۲
۵. همان، فقره ۴ بند ۷
۶. همان، فقره ۷ بند ۲
۷. فرگرد هفتم، بندهای ۳۶-۴۴
۸. حکمت، ۲۸۶
۹. قفطی، ۹۳
- Elgood, A Medical... 1951, P.46-47
۱۰. فردوسی، ۲۵۲/۷
۱۱. اقبال آشتیانی، ۱۳۳؛ دوبر، ۲۴؛ حتی، ۳۸۳-۳۸۴؛
اولیری دلیسی، ۱۰۸
۱۲. کریستن سن، ۴۴۵
13. Elgood, *ibid*, 46;
- نیز نک: صدیق، ۸۱
14. Brunner, 754
۱۵. صدیق، ۸۱
۱۶. ابن الندیم، ۳۶۰
۱۷. بارتولد، ۲۰۴
۱۸. دو بلوا، ۹۹ به بعد، ۱۳۹ به بعد
۱۹. زرین کوب، ۵۲۳
۲۰. صدیق، ۸۱
۲۱. قفطی، ۹۳
22. Brown, 35; Elgood, A Medical, 1951, P.48
۲۳. بلاذری، ص ۳۷۴؛
Nasr, P. 396
۲۴. محمدی، ۷
۲۵. ابن بی صبیعه، چ بیروت؛ ابن جلجل، ۱۲۴؛
Elgood, A Medical, 1951, P.66-67
۲۶. ناظم نسیمی، ۸۲۳
۲۷. ابن بی صبیعه، همان، ۲۴/۲-۲۵؛ عیسی بک، *تاریخ
البيمارستانات ...*، ۶۳
۲۸. ابن جلجل، ۶۱؛ نیز نک: زقزوق، ۲۰۴/۳
۲۹. قفطی، ۱۱۰-۱۱۱
۳۰. جاحظ، ۱۲۱
۳۱. *مجلد التواریخ...*، ۶۴
۳۲. ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۴۱/۲
۳۳. *الحاوی*، ۵۲۴/۳
۳۴. همان، مثلاً: ۱۳۷/۳، ۳۷۳، ۴۸۸/۷، ۵۰۷
۳۵. همان، مثلاً: ۷۷/۱، ۳۴۱/۳
۳۶. ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۴۲/۲-۴۳؛ قفطی، ۷۱
۳۷. ابن ابی اصیبعه، همان، ۴۳/۲؛ قفطی، همانجا
۳۸. ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ اولیری دلیسی، ۲۵۴
۳۹. ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۴۴/۲-۴۵، ۵۲؛ قفطی، ۹۸-
۱۰۰، ۲۵۱
۴۰. ابن عبری، ۱۴۴
۴۱. ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۶۲/۲؛
Sezgin, III/226-227
۴۲. قفطی، ۱۰۱

۴۳. مروج ...، ۱۷۳۷-۱۸۶
۴۴. ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۶۷-۶۵/۲
۴۵. ابن ابی اصیبعه، همان، ۷۲/۲؛
Sezgin, III/ 228
۴۶. ابن ابی اصیبعه، همان، ۱۶۸/۲
۴۷. همو، ۷۷/۲
48. Elgood, A Medical, 1951, P. 158
۴۹. ابن ابی اصیبعه، همان، ۷۸/۲
Brockelman, 1/636
۵۰. ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۴۰/۲؛ قفطی، ۱۱۰، ۱۱۶
51. Benitta Strauss
۵۲. صفا، «تاریخ طب ...»، ش ۲، ص ۵
۵۳. ابن الندیم، ۳۳۰
۵۴. قفطی، ۱۶۴-۱۶۵؛ ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۱۷۰/۲؛
ابن الندیم، ۳۶۵
۵۵. ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۱۱۷/۲، ۱۲۲؛ قفطی، ۱۱۹،
۲۱۵، ۲۵۱
۵۶. ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۱۲۲/۲؛ عیسی بک، تاریخ
اللبیمارستانات، ۱۷۸
۵۷. ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۱۲۲/۲
۵۸. ابن الندیم، ۳۰۴
۵۹. قفطی، ۲۴۹
۶۰. همو، ۲۵۰
۶۱. قفطی، ۲۴۹؛ ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۱۳۶/۲-۱۳۷؛
ابن الندیم، ۳۵۴
۶۲. قفطی، ۲۱۶
۶۳. قفطی، ۱۳۴؛ ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۹۸/۲-۹۹.
جرجیس در این اثر، بی گمان باید به جبرئیل تصحیح
شود
۶۴. ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۱۰۰/۲؛ قفطی، ۱۴۱؛ سارتن،
۶۸۰/۱
۶۵. ابن الندیم، ۳۵۵
۶۶. قفطی، ۲۳۶؛ عیسی بک، تاریخ البیمارستانات، ۶۴-۶۵
۶۷. قفطی، همانجا
۶۸. جرجانی، ذخیره خوارزمشاهی، ۶۴۴
۶۹. ابن ابی اصیبعه، چ قاهره، ۲۴۳/۲
۷۰. همان، ۲۵۴/۱
۷۱. ابن جوزی، ۱۱۲/۷
۷۲. ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۲۰۳/۲
۷۳. رشیدالدین، وقف نامه...، ۲۲۵، ۲۳۲
۷۴. نفیسی، سعید، ۱۹
۷۵. بنداری، ۱۲۴
۷۶. نفیسی، سعید، ۲۱
۷۷. کریمان، ۳۶۲/۲
۷۸. اصطخری، ص ۲۴۱
۷۹. نجم آبادی، تاریخ طب...، ۷۶۸
۸۰. ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۲۲/۲
۸۱. نجم آبادی، همانجا
۸۲. فارسی، ۲۱۴
۸۳. سبکی، ۳۱۴/۴
۸۴. عیسی بک، تاریخ البیمارستانات، ۲۶۸ به نقل از
ابن ملقن، طبقات الشافیه
۸۵. رحله، ۳۵۹
۸۶. ابن بیطار، ۱۵/۲
۸۷. زرکوب شیرازی، ۸۴
۸۸. میرخواند، ۶۱۲/۴
۸۹. فسایی، ۱۱۴۹/۲
۹۰. جعفری، ۱۱۱-۱۱۳
۹۱. ابن حوقل، ۴۵۵/۲
۹۲. فسایی، ۱۳۹
۹۳. نفیسی، سعید، ۱۸
۹۴. وقف نامه، ۱۸۴-۱۸۸
۹۵. رشیدالدین، مکاتبات، ۹۳
۹۶. وقف نامه، ۲۳۲
97. Elgood, A Medical..., 1957, P. 312
98. ibid, 45
۹۹. تزوکات تیموری، ۳۷۰
100. Raphael du Mans, 48
101. Elgood, ibid, P. 398
۱۰۲. نفیسی، سعید، ۳
۱۰۳. همو، ۱۹
۱۰۴. ایرانشهر، ۱۴۰۴/۲

141. Funk
142. Lamme
143. J.D. Frame
144. B.W. Stead
145. Cook
146. Hope
147. Good Shepherd
۱۴۸. / ایرانشهر، ۱۴۵۱/۲
149. D.W. Carr
150. Elgood, *A Medical*, 1957, P. 534
151. Marry Bird
152. Elgood, ibid
153. Emmelina Stewart
154. E.A. Thomas
155. Elgood, *A Medical*, 1957, P. 535
156. ibid
157. 7th day Adventists
158. Hargraves
158. Arzav
۱۶۰. / ایرانشهر، ۱۴۵۱/۲-۱۴۵۲
161. A. Kach
162. Sister of Charity
۱۶۳. / ایرانشهر، ۱۴۵۱/۲
۱۶۴. تحقیقات نگارنده، پاییز ۱۳۶۸ ش
۱۶۵. همان
۱۶۶. کتاب العشر...، ۷۱ و بعد؛ علی بن عیسی، ۲-۱۰؛
حلبی، ۳۱-۳۳؛ طاش کوپری زاده، ۳۴۷/۱؛ و غالب آثار
چشم پزشکی و دانشنامه های طبی
۱۶۷. کریستین سن، ۴۴۱
۱۶۸. ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۱۷۲/۱-۱۷۳
۱۶۹. ابن الندیم، ۳۵۳
۱۷۰. ابن ابی اصیبعه، همان، ۱۸۴/۱، ۱۷۵، قفطی، ۱۷۱؛
Meyerhof «New ligh on ...», 27
171. Meyerhof, *The Book of...*, 19-20
۱۷۲. مثلاً بیمارستان عضدی: ابن ابی اصیبعه، چ بیروت،
۲۴۴/۱، ۳۱۰؛ و بیمارستان منصورى قاهره: نویری،
105. J. Fryer
106. Elgood, ibid, 399
107. Anthony Forbes
108. Elgood, *A Medical*, 1957, P. 341
109. Indo-European Telegraph
۱۱۰. سدیدالسلطنه، ۱۶۹
۱۱۱. تیموری، ۲۶۹-۲۷۱
112. Elgood, ibid, 512
۱۱۳. نفیسی، سعید، ۲۰
۱۱۴. اعتمادالسلطنه، المآثر...، ۱۰۹/۲
۱۱۵. حکیم الممالک، ۲۵۹
۱۱۶. نفیسی، سعید، ۲۰
117. Ilberg
118. Elgood, ibid, 549
119. Neligan
120. Scott
121. Elgood, ibid, 546-548
122. ibid, P. 554
۱۲۳. نجمی، ۴۲۱
124. Elgood, ibid, 548
۱۲۵. شهری، ۶۹/۱
۱۲۶. / ایرانشهر، ۱۴۰۴/۲
۱۲۷. انصاری، ۱۹۰/۴
۱۲۸. / ایرانشهر، ۱۴۳۱/۲
۱۲۹. همان، ۱۴۲۴/۲
130. Miseri Cordia
131. Elgood *A Medical*, 1957, P. 512
132. A. Grant
133. J. Cochran
134. West Minster
۱۳۵. / ایرانشهر، ۱۴۴۹/۲
۱۳۶. تمدن، ۱۰۰
137. W. Torence
138. Mary Smith
۱۳۹. / ایرانشهر، ۱۴۵۰/۲
۱۴۰. همانجا

- 115
 ۲۰۴. ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۱۴۷/۱
205. Meyerhof, *The Book of*, 12
206. *ibid*, 11
۲۰۷. ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۸۹/۲
۲۰۸. شطشاط، ۲/۴۹۶-۴۹۹
209. Hamarene, *Health sciences...*, I/74; Hirshberg, 569-590
210. Meyerhof, *The Book of*, 8
 ۲۱۱. ص ۱۲۳-۱۲۵
 ۲۱۲. *القانون*، ۳/۹۵۱-۱۰۱۱
213. J.Hirschberg, 12
 ۲۱۴. ص ۱-۳۸۶؛ شرح و وصف این اثر را نک:
 Hirschberg, 207-232
 ۲۱۵. منزوی، *فهرست نسخه‌های خطی*، ۱/۶۰۸؛ قس:
 Elgood, *A Medical*, 1951, P.142
- 216 Meyerhof, *The Book of*, 4, 40; Elgood, Safavid..., 57
 ۲۱۷. *ذخیره خوارزمشاهی*، ۳۳۳-۳۶۰
 ۲۱۸. *الاعراض*، ۸۱-۸۲
 ۲۱۹. *مشکوة*، ۳۸-۳۹؛ فسایی، ۱۴۹/۲
 ۲۲۰. *نسخه خطی شماره ۶۳۵۶ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران*
221. Elgood, *A Medical*, 1951, P.143
 ۲۲۲. نفیس بن عوض، ۱۲۹-۱۵۹
 ۲۲۳. گ ۲۷ و بعد
 ۲۲۴. گ ۱۳۵-ب ۱۴۶
 ۲۲۵. منزوی، *فهرست نسخه‌های خطی*، ۱/۵۸۴
 ۲۲۶. یوسفی هروی، *طب یوسفی*، ۱۳-۲۰
 ۲۲۷. مثلاً نک: ره آورد، ۱، ۶
 ۲۲۸. منزوی، *فهرستواره*، ... ۳۲۶۳، ۳۲۷۴، ۳۲۶۵، ۳۳۵۷، ۳۳۵۸، ۳۳۹۹، ۳۵۵۴، ۳۴۰۵، ۳۵۹۳
 ۲۲۹. رهاوی، ۱۸۴-۱۹۲؛ ابن اخوة، ۱۶۸-۱۶۹؛ شیازی، ۸۹-۹۲، ۱۰۱-۱۰۲؛ قفطی، ۱۷۳؛ شطی، ۱۲۹؛ دانش‌پژوه، ۱۸۷؛ نیز:
- Elgood, *A Medical*, 1951, P.246, Safavid, 63
- ۱۰۷/۳۱-۱۰۸؛ مقریزی، ۲/۴۰۷؛ و بیمارستان ربع رشیدی: رشیدالدین فضل‌الله، *وقف‌نامه*، ۱۴۸، ۲۲۴
173. Meyerhof, *The Book of*, 6
174. Meyerhof, «New ligh on», 30
175. *id*, *the Book of*, 6
176. *ibid*, 7
۱۷۷. *کتاب العشر*، جاهای مختلف؛ Meyerhof, *the Book of*, 48-57
۱۷۸. ابن ابی اصیبعه، همان، ۱۹۸/۱
179. Meyerhof, *the Book of*, 7
 ۱۸۰. حلبی، ۳۱
 ۱۸۱. ابن‌الندیم، ۳۵۳؛ نیز نک: قفطی، ۱۷۳
 ۱۸۲. *فردوس‌الحکمة*، ۱۵۹-۱۷۹
183. Meyerhof, *The Book of*, 9
184. *ibid*, 10
 ۱۸۵. *الحاوی*، ۲-۴۹
 ۱۸۶. همان، ۵۰-۱۱۶
 ۱۸۷. همان، ۱۱۶-۱۳۳
 ۱۸۸. همان، ۱۳۴-۱۶۸
 ۱۸۹. همان، ۱۶۸-۲۰۸
 ۱۹۰. همان، ۲۰۸-۲۶۹
 ۱۹۱. رازی، *ما الفارق...*، ۵۷-۶۹
 ۱۹۲. *نجم‌آبادی*، *تاریخ طب*، ۴۳۰-۴۳۱
 ۱۹۳. حلبی، ۳۱
 ۱۹۴. مثلاً ابومنصور موفق هروی، *الابنية*، ۴۹، ۲۲۹، ۲۵۴، ۲۷۹
 ۱۹۵. قفطی، ۴۳۸
 ۱۹۶. *طبری*، ۱/۱۷۴-۲۴۴
197. Hirschberg, *Geschichte der Augenheilkunde*, 40-41, 107-114
198. Meyerhof, «New ligh on», 17
 ۱۹۹. به ترتیب ۵۱، ۵۸-۶۰، ۷۵-۷۷، ۲۷۰-۲۸۵
 ۲۰۰. دانش‌پژوه، ۱۸۷
 ۲۰۱. *اهوازی*، ۱/۲۷۸-۲۹۰
202. De Koning, 90ff
203. Hirschberg, *Geschichte der Augenheilkunde*,

۲۳۰. نمونه‌هایی از خطاهای برخاسته از بی‌اطلاعی جراحان را نک: زهراوی، ۴۶۱/۲؛ قفطی، ۱۷۹
۲۳۱. شطی، ۱۲۶-۱۲۷
۲۳۲. ابن‌اخوة، ۱۶۹
۲۳۳. قفطی، ۱۹۱
۲۳۴. تاورنیه، ۵۷۶؛
- Elgood, *Safavid*, 127
۲۳۵. مثلاً نک: قفطی، ۱۹۱
۲۳۶. کتاب العشر، ۱۱۹-۱۲۰
۲۳۷. حنین بن اسحاق، المسایل...، ص ۸۰۴
۲۳۸. مثلاً: ابن‌زهرا، ۷۵-۴۸
۲۳۹. کحال حموی، ۸۲-۸۳
۲۴۰. ابن‌ابی‌اصیبه، ج بیروت، ۲۴۹/۲
۲۴۱. مثلاً نک: ابن‌ربین، ۲۷۱-۲۷۳، ۳۲۶-۳۳۱؛ اهوازی، ۱۸۸/۲، ۱۸۹، ۱۹۱؛ ابن‌زهرا، ۴۹؛ انطاکی، ۵۵، ۵۸
۲۴۲. صص ۵۵۸-۵۶۰
۲۴۳. مثلاً: ۴۶۶/۲، ۴۶۸-۴۹۸، ۴۹۹
244. Elgood, *A Medical* 1951, P.280
۲۴۵. علی بن عیسی، ۲۵۴-۲۶۳
۲۴۶. حکیم مؤمن، ۱۲۳؛ قس: جرجانی، الاغراض، ۳۲۷
۲۴۷. الحاوی، ۳۰۶/۲
۲۴۸. مثلاً: اخوینی بخاری، ۲۸۲-۲۸۳
۲۴۹. کتاب العشر، ۱۸۹-۱۹۰؛ ثابت بن قره، ۳۹-۴۰؛ علی بن عیسی، ۲۷۰-۲۷۷؛ انطاکی، ۶۹-۷۰
۲۵۰. مثلاً: کتاب العشر، ۱۸۰-۱۸۲؛ ثابت بن قره، ۳۷-۳۸
۲۵۱. علی بن عیسی، ۸۵-۸۷؛ زهراوی، ۴۸۲/۲؛ جرجانی، الاغراض، ۳۱۱-۳۱۲
۲۵۲. کحال حموی، ۱۶۵
۲۵۳. حکیم مؤمن، ۱۱۳۱
۲۵۴. کحال حموی، ۳۵۶
۲۵۵. علی بن عیسی، ۱۳۱-۱۳۲، ۲۰۸-۲۰۹؛ کحال حموی، ۲۱۴-۲۱۵
۲۵۶. نفیس بن عوض، ۶۷۵
۲۵۷. ابن‌ربین، ۱۷۳
۲۵۸. علی بن عیسی، ۸۹-۹۱
۲۵۹. انطاکی، ۵۹-۶۰
۲۶۰. جرجانی، الاغراض، ۷۵۱-۷۵۲
۲۶۱. حکیم مؤمن، ۱۱۲۷
۲۶۲. علی بن عیسی، ۱۲۶
۲۶۳. بهاء‌الدوله حسینی، گ ۱۳۶؛ انطاکی، ۵۵
۲۶۴. ۱۹۶/۱-۱۹۷؛ نیز بهاء‌الدوله حسینی، همانجا
۲۶۵. کتاب العشر، ۱۸۰-۱۸۱
۲۶۶. کامل‌الصناعة، ۲۷۸/۱
۲۶۷. الذخیره، ص ۳۵-۳۷
۲۶۸. انطاکی، صص ۵۵-۵۶
۲۶۹. صص ۱۵۵-۱۵۶
۲۷۰. ابن‌زهرا، ۷۳
۲۷۱. ثابت بن قره، ۳۵-۳۸؛ علی بن عیسی، ۱۹۱-۱۹۹؛ کحال حموی، ۳۱۴-۳۱۶، ۳۲۱-۳۲۲؛ انطاکی، ۵۵-۵۷؛ زهراوی، ۴۸۶/۲
۲۷۲. ابن‌سینا، ۹۷۶/۱-۹۷۷
۲۷۳. جرجانی، الاغراض، ۳۲۵
۲۷۴. علی بن عیسی، ۹۲-۹۶؛ کحال حموی، ۱۶۷-۱۷۲
۲۷۵. حنین بن اسحاق، المسایل، ۸۰۵؛ اهوازی، ۴۷۴/۲؛ علی بن عیسی، ۱۲۶-۱۳۰؛ کحال حموی، ۲۱۲-۲۱۳؛ جرجانی، الاغراض، ۳۱۵
۲۷۶. علی بن عیسی، ۹۷-۹۸؛ ابن‌نفیس، ۱۶۱؛ کحال حموی، ۱۶۵؛ انطاکی، ۶۲
۲۷۷. کتاب العشر، ۱۸۲؛ طبری، ۲۰۵/۱
۲۷۸. همانجا
۲۷۹. انطاکی، ۵۸-۵۹
۲۸۰. بیرونی، ۳۷۱/۱
۲۸۱. حنین بن اسحاق، همانجا؛ ثابت بن قره، ۳۷؛ ابن‌سینا، ۹۷۹/۳؛ اهوازی، ۴۷۵/۲؛ طبری، ۲۱۰-۲۱۱؛ زهراوی، ۴۸۵/۲-۴۸۶؛ علی بن عیسی، ۱۸۰-۱۸۴؛ کحال حموی، ۳۱۳؛ انطاکی، ۵۷-۵۸؛ جرجانی، الاغراض، ۳۵۱-۳۵۲؛ بهاء‌الدوله حسینی، گ ۱۶۹
۲۸۲. علی بن عیسی، ۸۹-۹۱؛ کحال حموی، ۶۶-۶۷
۲۸۳. علی بن عیسی، ۸۷-۸۹؛ کحال حموی، همانجا؛ جرجانی، همان، ۳۱۲
۲۸۴. کتاب العشر، ۱۸۳
۲۸۵. زهراوی، ۴۹۵/۲-۴۹۶؛ اهوازی، ۴۶۶/۲-۴۶۷؛ ابن‌قف،

- خواننده است
 ۳۱۴. سامرای، ۲۹۲/۱، ۲۹۱، ۳۰۵
 ۳۱۵. رسائل اخوان الصفا، ۳۸۴/۲
 ۳۱۶. ابن ابی اصیبعه، چ بیروت، ۱۹۹/۱
 ۳۱۷. رازی، الحاوی، ۱۴۵/۳-۱۵۰
 ۳۱۸. ابن ابی اصیبعه، همان، ۱۸۳/۱
 ۳۱۹. رازی، الحاوی، مثلاً: ۱۵۰/۳، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۱۷
 320. Elgood, id, 93-95, 287
 ۳۲۱. فردوس الحکمة، ۴۷، ۱۸۸-۱۸۹
 ۳۲۲. ص ۹۳-۱۵۵
 ۳۲۳. رازی، الحاوی، ۱۰۶/۳؛ درباره اعصاب دندان نیز نک:
 ابن نفیس، ۹۲
 ۳۲۴. رازی، الحاوی، ۱۴۷/۳ و مواضع متعدد
 ۳۲۵. همان، ۱۵۲/۳، ۹۸، برء الساعة، ۲۰۶-۲۰۷
 ۳۲۶. همو، من لا یحضره...، ۴۲
 ۳۲۷. همو، الحاوی، ۹۳/۳-۹۵
 ۳۲۸. همان، ۱۲۱/۳
 ۳۲۹. همان، ۹۹/۳
 330. Malvin, 66
 ۳۳۱. رازی، مال الفارق، ۸۲-۸۵
 ۳۳۲. اهوازی، کامل الصناعة، جاهای مختلف
 ۳۳۳. نک: سجادی، ۴۸۴-۴۸۵
 ۳۳۴. کامل الصناعة، ۵۵/۱، ۳۰۲/۲-۳۰۴
 ۳۳۵. اهوازی، ۳۰۳/۲-۳۰۴
 ۳۳۶. صص ۸۷/۲-۹۰
 ۳۳۷. صص ۱۱۲/۲-۱۱۳
 ۳۳۸. ابومنصور موفق هروی، ۲۵۱، ۱۳۵، ۱۱۵، ۸۵
 ۳۳۹. صیدنه، ۱/ شماره ۶۲۳، ۲۸۴
 ۳۴۰. ابوالحسن طبری، نسخه خطی قس: سامرای، ۵۳۴/۱-
 ۵۳۵
 ۳۴۱. اخوینی بخاری، ۲۹۷
 ۳۴۲. همو، ۲۹۶-۲۹۷
 ۳۴۳. همو، ۲۹۹
 ۳۴۴. ابن سینا، ۹۷/۳-۹۸
 ۳۴۵. همو، ۹۵/۳
 ۳۴۶. همو، ۹۹/۳-۱۰۰
 ۱۹۴/۱-۱۹۵؛ کحال حموی، ۲۴۶-۲۴۷؛ جرجانی،
 ذخیره خوارزمشاهی، ۵۷۶
 ۲۸۶. ابن سینا، ۱۹۳۹/۳
 ۲۸۷. رازی، الطب المنصوری، ۳۲۰؛ نیز نک: انطاکی، ۳۳۶-
 ۳۳۷
 ۲۸۸. جرجانی، ذخیره خوارزمشاهی، ۵۸۸
 ۲۸۹. نفیس بن عوض، ۶۵۳
 ۲۹۰. اهوازی، ۴۶۷/۲؛ ابن سینا، ۱۹۳۹/۳؛ نفیس بن عوض،
 ۶۵۷؛ بهاءالدوله حسینی، گ ۱۱۸-۱۲۰
 ۲۹۱. جرجانی، ذخیره خوارزمشاهی، ۵۸۸
 ۲۹۲. کعدان، ۱۰۰
 ۲۹۳. اهوازی، کامل الصناعة، ۴۶۸/۲
 ۲۹۴. مثلاً: کتاب العشر، ۱۸۰-۱۸۲؛ ثابت بن قره، ۳۷-۳۸
 ۲۹۵. ابن زهر، ۴۸؛ کحال حموی، ۲۳۲-۲۳۳؛ جرجانی،
 همان، ۳۴۵
 ۲۹۶. کحال حموی، ۳۲۶
 ۲۹۷. انطاکی، ص ۶۱
 ۲۹۸. حنین بن اسحاق، کتاب العشر، ۱۸۴
 ۲۹۹. ابن نفیس، ۱۵۸؛ علی بن عیسی، ۱۱۶-۱۱۸
 ۳۰۰. ۵۸۴/۲
 ۳۰۱. ابومنصور موفق هروی، ۸۲، ۱۲۰، ۱۲۱
 ۳۰۲. جرجانی، الاعراض، ۳۲۵
 ۳۰۳. ابن ربین، ۱۷۶؛ حکیم مؤمن، ۱۷۶
 ۳۰۴. الحاوی، ۱۵۸/۲، ۱۴۶
 ۳۰۵. اهوازی، ۴۷۱-۴۷۲؛ زهراوی، ۴۸۰/۲
 ۳۰۶. زهراوی، ۴۷۸/۲
 ۳۰۷. جرجانی، الاعراض، ۳۱۸-۳۱۹
 ۳۰۸. اسامة بن منقذ، ۵۵؛ از دیگر جراحات و معالجات
 منقول از اسامه را نک:
 Munro, 254-263
 309. Fisher 17
 310. ibid
 311. Elgood, A Medical, 1951, p. 287
 نجم آبادی، ۱۳۵۳، ص ۸۲۹؛ همو، ۱۳۵۰، ص ۳۱
 ۳۱۲. ابن الندیم، الفهرست، ۵۹
 ۳۱۳. قس: ابن خلکان، ۲۳۹/۵ که این رساله را الانسان

تاریخ جامع ایران

۳۷۹. امین‌الدوله، ۱۷۸/۲
۳۸۰. اعتمادالسلطنه، روزنامه خاطرات، ۸۰۶ و حاشیه
۳۸۱. هدایت، ۶۹؛ محبوبی، ۳۷۶
۳۸۲. اعتمادالسلطنه، المآثر...، ۱۲۶
۳۸۳. ص ۲۲۴ به بعد
۳۸۴. ص ۴۴-۴۸
۳۸۵. نجمی، دارالخلافه...، ۲۰۱؛ سیمجور، ۱۲
۳۸۶. ساروخانیان، ۱۴۰۶
387. Melczarski
388. Stump
389. Stepanian
۳۹۰. محبوبی، ۳۷۶؛ سیمجور، ۱۴؛ گل‌پرور، ۴۸
۳۹۱. شهری، تاریخ اجتماعی...، ۴۲۸/۵
۳۹۲. دومین راپورت...، ۴-۵
۳۹۳. محبوبی، ۲۶۱-۲۶۲
۳۹۴. گل‌پرور، ۴۹-۵۱
۳۹۵. سیمجور، ۱۶
۳۹۶. همو، ۱۹
۳۹۷. راهنمای دانشکده...، (۱/۱) ۳۲، (۲/۱) ۱۶
۳۹۸. سیمجور، ۱۹
۳۹۹. محبوبی، ۳۷۷-۳۷۹
۴۰۰. بینا، ۷۴؛ محبوبی، ۳۷۷، ۳۷۸
۴۰۱. محبوبی، ۳۷۷
۴۰۲. اسدیان، ۲۶۲-۲۶۳
۴۰۳. یگانه، ۳۲
۴۰۴. مثلاً اهوازی، ۱۳/۱-۱۴؛ ابن‌سینا، ۱۵/۱؛ رهاوی، ۱۸۴-۱۸۵؛ ابن‌هندو، ۳۰-۳۲
۴۰۵. اهوازی، ۴۵۶/۲، ۴۶۳-۴۶۶؛ قس: همو ۱۳/۱-۱۴
406. Elgood, A Medical, 1951, P. 285
۴۰۷. رهاوی، ۱۸۵؛ حاجی خلیفه، ۵۸۱/۱
۴۰۸. مثلاً باب اول کتاب الطب المنصوری، ۳۳ به بعد؛
بیش از بیست باب از ابواب هدایة اخوینی بخاری، ۳۶
به بعد؛ کتاب اول القانون ابن‌سینا، ۳۷/۱ به بعد؛
کامل‌الصناعة اهوازی، ۴۸/۱ به بعد؛ و کتاب العمدة
فی الجراحة از ابن‌قف، ۱۰/۱ به بعد
409. Elgood, Safavid, 124
۳۴۷. همو، ۹۶/۳-۹۸
۳۴۸. همانجا
۳۴۹. همو، ۱۰۰/۳
۳۵۰. ابن‌نفیس، شرح تشریح، ۷۲-۷۷
۳۵۱. همان، ۸۹-۹۲
۳۵۲. همان، ۸۱
۳۵۳. ذخیره خوارزمشاهی، ۱۸-۲۰۹، ۱۱۲، ۱۹
۳۵۴. همان، ۳۹۰، ۳۸۷، ۳۷۹
۳۵۵. ذخیره خوارزمشاهی، ۳۳۹، ۳۳۸، ۴۴۵، ۴۵۱، ۵۰۳
- ۳۴۵، ۳۹۵
۳۵۶. همان، ۳۸۸
۳۵۷. همان، ۳۸۹-۳۹۰
۳۵۸. خفی‌علایی، ۱۶۱
۳۵۹. الاغراض الطبية، ۳۶۳
۳۶۰. نجم‌الدین شیرازی، گ ۲۳، گ ۳۲-۳۵
۳۶۱. نفیس بن عوض، ۲۶۶-۲۷۸؛ این داروها را نک:
- Schlimmer, 227, 456-457
۳۶۲. انصاری شیرازی، ۲۹۲، ۱۲۶؛ نیز نک: فهرست کتاب
363. Elgood, A Medical 1951, P. 249
- 364 Elgood, safavid, 143, 249
۳۶۵. سفرنامه، ۲۸/۷
۳۶۶. یوسفی هروی، ۴۷-۵۰
۳۶۷. غیاث‌الدین محمد، گ ۴۷؛ نیز نک:
- Elgood, safavid 20, 143
۳۶۸. بهاء‌الدوله حسینی، گ ۱۸۹-۱۹۲
۳۶۹. میر، پزشکان...، ۷۲، ۷۳، ۸۵، ۸۶، ۱۹۶، ۱۹۷
۳۷۰. التصریف زهراوی، ۴۶۲/۲ به بعد
۳۷۱. همانجا
۳۷۲. دمیری، ۲۵۵/۱، ۴۸، ۳۴، ۱۷؛ نیز نک: بلوکباشی
- ۶۶۶، ۶۶۱
۳۷۳. تنکابنی، مطالب السئوال، ۳۷-۳۸
۳۷۴. همو، ترجمه برعهده...، ۲۰۶-۲۰۷
۳۷۵. ص ۱۹۴-۱۹۶
۳۷۶. دانش‌پژوه، ۲۰۲
377. Andrew Jukes
378. John Mc Neill

- درباره یوحنا بن ماسویه و تشریح میمون توسط او، نک:
- ابن ابی اصیبعه، همان، ۱/۲۵۰؛ و تمرین با چشم گاو برای تبحر در جراحی های چشم را نک:
- ابن ربین، ۵۶۰؛ در قرن ۱۳ق هم هنوز تشریح با مقاصد پزشکی ممنوع بوده است: پولاک، جلاء ...، ۲۱۱، ۳۹۷
۴۱۰. نک: ابن بطلان، *دعوة لاطباء*، ۴۷-۵۰
411. Elgood, Safavid, 135;
- ابن بطلان، ۵۱-۵۴
۴۱۲. ابن قف، ۱/۱۳۰، ۱۴۱، ۱۶۳-۱۶۶؛ حکیم محمد، *ذخیره کامله*، ۲۳
۴۱۳. اهوازی، ۲/۴۵۶؛ حکیم محمد، *ذخیره کامله*، ۲۳؛ نیز نک:
- Elgood, Safavid, 126
- و گزارشی از عمار بن علی موصلی که چون به جراحی می پرداخت، چند دانشجو در کنار او بودند
۴۱۴. ابن ابی اصیبعه، ۱/۳۲۳، ۳۲۹؛ نویری، ۳۱/۱۰۷-۱۰۸؛ مقریزی، ۲/۴۰۷
۴۱۵. رشیدالدین، *وقف نامه*، ۱۴۸، ۲۲۴
۴۱۶. ابن ابی اصیبعه، ۱/۴۶۰
۴۱۷. همو، ۳۷۱
۴۱۸. نیز نک: غنی، ۲۷
۴۱۹. مثلاً نک: ابن ابی اصیبعه، ۱/۵۴۹
۴۲۰. همان، ۴۰۴، ۶۱۱، ۶۵۶
421. Elgood, *A Medical*, 1951, P. 245-246, 279
۴۲۲. ابن زهر، ۲۹۷؛ ابن ابی اصیبعه، همان، ۱/۴۰۳-۴۰۴، ۶۵۶
۴۲۳. رهاوی، ۱۹۱-۱۹۲
424. Paul d' Egin
425. De' Compositione Medicamentorum Secundum Genera
۴۲۶. رهاوی، ۱۸۴-۱۹۲؛ ابن اخوه، ۱۶۸-۱۶۹؛ شیرزی، ۸۹-۹۲، ۱۰۱-۱۰۲؛ قفطی، ۱۷۳؛ شطی، ۱۲۹
۴۲۷. زهراوی، ۲/۴۶۱؛ قفطی، ۱۷۹؛ اشاره بقراط به قلت پزشکان و به خصوص جراحان واقعی و آگاه را نک:
- زهراوی، همانجا
۴۲۸. شطی، ۱۲۶-۱۲۷
۴۲۹. ابن اخوه، ۱۶۹
۴۳۰. قفطی، ۱۹۱
۴۳۱. عیسی بک، *تاریخ بیمارستانات*، ۴۴-۴۸؛ تاورنیه، ۵۷۶؛ نیز:
- Elgood, *Safavid*, 127
۴۳۲. مثلاً نک: قفطی، ۱۹۱
۴۳۳. درباره اثر مشهور *کامل الصناعة* و ترجمه لاتینی و رواج آن در اروپا نک:
- Brown, *Arabian...*, 109-110, Leclerre, I/381-388;
434. Fisher, 12-13
۴۳۵. *کامل الصناعة*، ۱/۳-۵
436. Illievitz, 54; Feldman, 56
۴۳۷. *الفهرست*، ۳۵۳
۴۳۸. نیز نک: قفطی، ۱۷۳
۴۳۹. قفطی، ۲۴۷؛ تفصیل را نک:
- Hirschberg, 207-232
۴۴۰. ابن الندیم، ۳۵۹؛ قفطی، ۲۷۶
441. Elgood, *A Medical*, 1951, P. 278
۴۴۲. ابن الندیم، ۳۵۸
۴۴۳. ابن ابی اصیبعه، همان، ۱/۵۴۹
۴۴۴. *التصريف*، ۲/۴۶۱
۴۴۵. شطشاط، ۱/۱۷۶
۴۴۶. ابن ابی اصیبعه، همان، ۱/۷۶۸
- Hamarneh, 338
۴۴۷. اوزول، ۲۱؛
- Sari, 783
448. Elgood, *A Medical*, 1951, P. 280-281
۴۴۹. ابن ابی اصیبعه، ۷۳۸
۴۵۰. مثلاً: ابن ربین، ۲۷۱-۲۷۳، ۳۲۶-۳۳۱؛ اهوازی، ۲/۱۸۸-۱۸۹، ۱۸۹؛ ابوالحسن طبری، ۲/۳۳۶، ۳۶۶
۴۵۱. ص ۵۵۸-۵۶۰
۴۵۲. *کامل الصناعة*، مثلاً: ۲/۴۶۶-۴۶۸، ۴۹۸-۴۹۹
453. Elgood, *A Medical*, 1951, P. 280
454. Nutton, 11,30-31

۴۵۵. تقی‌زاده، ۱۰، ۱۴
۴۵۶. see: Mutton, 87-88, 93, 96
۴۵۷. درباره متون عربی آثار بقراط و اهمیت او در طب عصر اسلامی، نک: Klamorth, 195-201; sezgin, III/28-37
458. Nutton, 131, 138, 142
459. see: Whipple, 176-177
۴۶۰. نمونه‌های از اهمیت بعضی از این پزشکان در جراحی و تأثیر آنان بر جراحی در اروپا راه، نک: Meyerhof, «Science and Medicine», 439-440; Goichon, 944-945
۴۶۱. ابن‌النديم، ۲۶۶-۲۷۳، ۲۷۹، ۲۹۶؛ قفطی، ۹۳-۹۵، ۲۴۴، ۲۶۸، ۲۸۶-۲۸۷؛ Meyerhof, «Science and Medicine», 399-440
۴۶۲. قفطی، ۴۰۳؛ ابن‌ابی‌اصیبه، چ بیروت، ۴۱۶/۱؛ عیسی بک، تاریخ بیمارستانات، ۱۹۴
463. Meyerhof, «Science and Medicine», 320-321
464. Campbell, 87-88; Dognee, 65-68
۴۶۵. التصريف، ۴۶۱/۲
۴۶۶. تاریخ‌الحکما، ۲۶۷
۴۶۷. ابن‌ابی‌اصیبه، همان، ۵۴۹/۱
- Hamarneh, *Health Sciences in Early Islam*, 74;
- درباره موصلی و اثر او نک: Hirschberg, 569-590
۴۶۸. ابن‌ابی‌اصیبه، همان، ۵۴۹/۱؛ قفطی، ۱۷۸
469. Campbell, 91
470. Hamarneh, *Health Sciences in Early Islam*, 85
۴۷۱. ابن‌ابی‌اصیبه، همان، ۵۷۱/۱
۴۷۲. همو، ۵۷۲-۵۷۶
۴۷۳. همو، ۵۸۶
۴۷۴. همو، ۶۵۶
۴۷۵. همو، ۷۳۶-۷۳۸
۴۷۶. ابن‌فضل‌الله عمری، ۲۹۳/۹-۲۹۴
۴۷۷. ابن‌ابی‌اصیبه، همان، ۴۰۳/۱-۴۰۴؛ ابن‌فضل‌الله عمری، ۲۵۲/۹
۴۷۸. ابن‌ابی‌اصیبه، همان، ۷۰۳/۱-۷۱۷؛ ابن‌فضل‌الله عمری، ۲۸۳/۹، ۳۰۴
۴۷۹. ابن‌ابی‌اصیبه، همان، ۷۶۸/۱
- Hamarneh, *Health Sciences in Early Islam*, 185
480. Elgood, *A Medical*, 1951, P. 244
۴۸۱. پاکدامن، ۲۱۰؛ نیز نک: مقریزی، ۴۰۵/۲-۴۰۷؛ نویری، ۱۰۷/۳۱-۱۰۸؛ ابن‌جبیر، ۵۱-۵۲؛ نیز: Sajjadi, «Bimarestan», 257; Khairallah, 137
۴۸۲. مثلاً: رشیدالدین، وقف‌نامه، ۴۸
۴۸۳. قفطی، ۴۰۳؛ قلقشندی، ۲۵۱/۱۱؛ عیسی بک، تاریخ بیمارستانات، ۸۵-۸۶؛ نیز: Hamarneh, *Health Sciences in Early Islam*, 105-107
۴۸۴. قلقشندی، ۲۰۰/۴، ۲۲۸، ۱۰۶/۶
۴۸۵. ابن‌ابی‌اصیبه، همان، ۴۱۶/۱؛ قفطی، همانجا؛ عیسی بک، تاریخ بیمارستانات، ۱۸۸، ۱۹۴؛ نیز نک: سطور بالا
۴۸۶. قلقشندی، ۴۳۹/۵، ۲۵۱/۱۱-۲۴۹
۴۸۷. ابن‌ابی‌اصیبه، همان، ۷۳۶/۱-۷۳۷؛ عیسی بک، تاریخ بیمارستانات، ۷۷
۴۸۸. عیون، ۶۵۶
۴۸۹. ابن‌ابی‌اصیبه، همان، ۷۳۷/۱-۷۳۸؛ درباره تنوع بخش‌ها و سازمان علمی آن نک: مقریزی، ۴۰۶/۲-۴۰۷؛ نویری، ۱۰۵/۳۱-۱۰۹
۴۹۰. غنی، ۲۰-۲۱؛
- Khairallah, 135
- درباره جراحی‌های جنگی توسط زهراوی نک: Frolich, 50-59; Sajjadi, ibid.
491. Elgood, *A Medical* 1951, P. 298
۴۹۲. فردوس‌الحکمة، ۱۸۲
۴۹۳. مثلاً: رازی، الطب‌المنصوری، ۳۱۲ و بعد
۴۹۴. العمدة، ۲۰۵/۱-۲۰۸
۴۹۵. مثلاً: ابن‌سینا، ۳۱۹/۱؛ نیز نک: سطور پایین
496. Elgood, *Safvid*, 128

- همان، ۲۶۰؛ کعدان، ۲۴۰
 ۵۲۶. هدایه، ۴۹۵
 ۵۲۷. زهراوی، ۵۰۶/۲؛ ابن قف، ۲۰۸/۲؛ جرجانی، ذخیره
 خوارزمشاهی، ۵۲۰؛ کعدان، ۱۸۸-۱۸۹؛ عیسی بک،
 همان؛
 Spink, 317
 ۵۲۸. زهراوی، ۴۹۵/۲؛ کعدان، ۱۲۹؛
 Zudhoff, 203
 ۵۲۹. زهراوی، ۵۱۵/۲؛ کعدان، ۲۳۸-۲۳۹؛ عیسی بک،
 همان؛
 Zudhoff, 312; Spink, 196-198
 ۵۳۰. زهراوی، ۴۷۸/۲، ۴۸۰-۴۸۲، ۵۰۰، ۵۱۷؛ اهوازی،
 ۴۶۸/۲؛ کحال حموی، ۱۶۵؛ علی بن عیسی، ۱۳۱-
 ۱۳۲؛ کعدان، ۳۹، ۵۸، ۱۵۵، ۱۷۶، ۱۸۰، ۲۴۱؛ عیسی
 بک، همان، ۲۶۲-۲۶۴؛
 Elgood, Safavid, 128; Spink, 310-311,
 Zudhoff, 176-177
 ۵۳۱. زهراوی، ۴۸۶/۲-۴۸۷؛ عیسی بک، همان، ۲۶۴
 ۵۳۲. زهراوی، ۵۲۸/۲؛ کعدان، ۸۳؛ عیسی بک، همان،
 ۲۶۴
 ۵۳۳. زهراوی، ۵۰۰/۲؛ کعدان، ۱۵۶؛ عیسی بک، همان،
 ۲۶۵
 ۵۳۴. زهراوی، ۵۰۰/۲؛ کعدان، ۱۵۴-۱۵۵
 ۵۳۵. زهراوی، ۴۹۹/۲؛ کعدان، ۱۴۷؛ عیسی بک، همان،
 ۲۶۶
 ۵۳۶. زهراوی، ۵۱۵/۲؛ کعدان، ۲۴۰؛ عیسی بک، همان،
 ۲۶۶
 ۵۳۷. زهراوی، ۴۹۹/۲؛ عیسی بک، همان، ۲۵۸، ۲۶۶
 ۵۳۸. زهراوی، ۵۱۵/۲؛ کعدان، ۲۴۰؛ عیسی بک، همان،
 ۲۶۷
 ۵۳۹. زهراوی، ۵۰۰/۲؛ کعدان، ۱۵۳؛ عیسی بک، همان،
 ۲۶۷
 ۵۴۰. زهراوی، ۵۰۷/۲؛ کعدان، ۸۴، ۱۹۴؛ عیسی بک،
 همان، ۲۶۷
 ۵۴۱. کعدان، ۱۸۵؛ عیسی بک، همان، ۲۶۸
 ۵۴۲. زهراوی، ۵۲۸/۲؛ عیسی بک، همان، ۲۷۱
497. ibid
 ۴۹۸. زهراوی، ۴۹۹/۲
 ۴۹۹. ابن نفیس، الشامل، ۱۳۴/۱۳، ۱۶۷/۱۵
 ۵۰۰. کعدان، ۲۲۰
 ۵۰۱. التصریف، ۴۷۷/۲
 ۵۰۲. العمدة، ۱۹۶/۱-۱۹۷
 ۵۰۳. تذکره، ۱۲۶
 ۵۰۴. بهاءالدوله حسینی، گ ۱۲۸
 ۵۰۵. قانون، ۱۴۴/۱ و بعد
 ۵۰۶. قانون، ۱۴۷/۱، ۳۲۶
 ۵۰۷. کحال حموی، نورالعیون، ۹۴-۹۷
 ۵۰۸. ابن سینا، ۲۲۶/۱
 509. Elgood, *A Medical*, 1951, P. 281
 ۵۱۰. ابن سینا، ۳۲۶/۱-۳۲۷
 ۵۱۱. علی بن عیسی، ۳۵۱
 ۵۱۲. ابن نفیس، الشامل، ۶۳۵/۶
 ۵۱۳. ذخیره کامله، ۲۴
 ۵۱۴. بهاءالدوله حسینی، ۱۱۳-۱۱۴
 ۵۱۵. مثلاً نک: مولوی، دفتر ۲ بیت ۱۵۰۳؛ فردوسی، ۲۱۳
 516. Nutton, 31, 319
 ۵۱۷. نیز نک: کعدان، ۱۵۸-۱۵۹
 ۵۱۸. مثلاً: ابن قف، ۱۹۰/۲-۱۹۳ درباره بازکردن گرفتگی
 گوش و خارج کردن مواد خارجی از آن، قطع و اخراج
 گوشت زاید روییده در بینی؛ نیز ۲۰۹/۲-۲۱۱ درباره
 بیرون آوردن سنگ مثانه؛ نیز ۲۱۶/۲-۲۱۸ درباره
 بیرون کشیدن جنین مرده از رحم
 ۵۱۹. بدری، ۴۲۷
 520. Elgood, Safavid, P. 128
 521. Elgood, *A Medical*, 1951, P. 246
 ۵۲۲. زهراوی، ۴۸۱/۲، ۵۰۳؛ عیسی بک، «آلات الطب...»،
 ۲۵۷؛ کعدان، ۵۶، ۱۷۷
 Also see: Elgood, ibid, 1951, P. 287-288
 ۵۲۳. زهراوی، ۴۸۱/۲؛ عیسی بک، همان، ۲۵۸؛ کعدان، ۵۳
 ۵۲۴. ابن سینا، ۱۶۵۲/۲؛ زهراوی، ۵۰۶/۲؛ کعدان، ۱۹۰؛
 عیسی بک، همان، ۲۵۹
 ۵۲۵. زهراوی، ۴۸۳/۲، ۴۸۶، ۴۹۹-۵۰۰، ۵۱۶؛ عیسی بک،

تاریخ جامع ایران

۵۶۹. اسامة بن منقذ، ۵۵؛ از دیگر جراحات و معاجات منقول از اسامة را نک:

Munro, 254-263

۵۷۰. کعدان، ۹۸

571. Fisher, 17

۵۷۲. اهرابی، ۴۹۸/۲-۴۹۹؛ زهرابی، ۵۳۳/۲-۵۳۶؛

بهاءالدوله حسینی، گ ۱۳۳؛ نیز نک: حکیم محمد، ۲۶؛

Frolich, 59; Fisher, ibid

۵۷۳. اخوینی بخاری، ۶۰۱

۵۷۴. زهرابی، ۴۹۵/۲؛ اهرابی، ۴۶۶/۲؛ جرجانی، ذخیره

خوارزمشاهی، ۵۷۶

۵۷۵. زهرابی، همانجا؛ جرجانی، همانجا؛ نفیس بن عوض،

۶۵۳

۵۷۶. زهرابی، ۴۹۵/۲-۴۹۶؛ اهرابی، ۴۶۶/۲-۴۶۷؛ ابن قف،

۱۹۴/۱-۱۹۵؛ کحال حموی، ۲۴۶-۲۴۷؛ جرجانی،

همانجا

۵۷۷. قانون، ۳۱۸/۱

۵۷۸. ابن سینا، ۱۹۳۹/۳

۵۷۹. الطب المنصوری، ۳۲۰؛ نیز نک: انطاکی، ۳۳۶-۳۳۷

۵۸۰. ذخیره خوارزمشاهی، ۵۸۸

۵۸۱. نفیس بن عوض، ۶۵۳

۵۸۲. اهرابی، ۴۶۷/۲؛ ابن سینا، ۱۹۳۹/۳؛ نفیس بن عوض،

۶۵۷؛ بهاءالدوله حسینی، گ ۱۱۸-۱۲۰

۵۸۳. ذخیره خوارزمشاهی، ۵۸۸

۵۸۴. کعدان، ۱۰۰

۵۸۵. کامل الصناعة، ۴۶۸/۲

۵۸۶. انطاکی، ۳۳۸

۵۸۷. حکیم محمد، ۲۴

۵۸۸. همو، ۱-۲

۵۸۹. زهرابی، ۴۹۸/۲

۵۹۰. ابن قف، ۲۰۰/۲

۵۹۱. التصریف، ۹۷-۴۹۸

۵۹۲. قس: همان، ۴۹۳

۵۹۳. غیاث طبیب، ۵۲

۵۹۴. اهرابی، ۴۶۷/۲؛ ابن سینا، ۱۹۴۰/۳-۱۹۴۲؛ زهرابی،

۴۹۷/۲

۵۴۳. رازی، الطب المنصوری، ۳۰۸، ۳۰۷؛ درباره شکل

بستن زخم، نک: ابن قف، ۱۹۹/۱

۵۴۴. حکیم محمد، ۲۳

545. Elgood, *A Medical*, 1951, P. 298-299

۵۴۶. زهرابی، ۵۲۳/۲-۵۲۴؛ بهاءالدوله حسینی، ۱۳۱

۵۴۷. مثلاً: ابن قف، ۱۹۷/۲؛

Elgood, *ibid*, 1951, P. 299

548. *ibid*;

شطی، ۱۳۲

۵۴۹. ابن قف، ۱۹۷/۲، ۱۹۹؛ بهاءالدوله، صص ۱۳۱-۱۳۲

۵۵۰. مثلاً: ابن سینا، ۲۹۱/۱-۳۰۷؛ ابن قف، ۱۶۷/۱-۱۸۱؛

رهاوی، ۱۸۷-۱۹۱

۵۵۱. خوارزمی، ۱۵۳-۱۵۴؛ میر، حاشیه بر قانونچه...، ۸۵-

۸۶

۵۵۲. اهرابی، ۴۵۲/۲؛ شیزری، ۹۲-۹۶

۵۵۳. ابن سینا، ۲۹۹/۱-۳۰۰؛ درباره انواع وریدها و شرابینی

که فصد می شدند، نک: ابن سینا، ۲۹۹/۱-۳۰۲، ۳۰۵-

۳۰۶؛ اهرابی، ۴۶۲/۲-۴۶۳؛

Elgood, *Safavid*, 299-301

۵۵۴. انطاکی، ۳۵۵

۵۵۵. ابن سینا، ۱۹۶۶/۳-۱۹۶۷

۵۵۶. اهرابی، ۴۶۸/۲؛ جرجانی، ذخیره خوارزمشاهی، ۵۸۹،

۵۹۳

۵۵۷. زهرابی، ۵۲۵/۲

۵۵۸. بهاءالدوله حسینی، گ ۱۲۸

۵۵۹. قانون، ۳۲۱/۱

۵۶۰. ابن قف، ۱۹۲/۱

۵۶۱. ابن سینا، همانجا

۵۶۲. زهرابی، ۵۲۵/۲

۵۶۳. جرجانی، ذخیره خوارزمشاهی، ۵۹۳؛ بهاءالدوله

حسینی، همانجا

۵۶۴. زهرابی، ۵۲۸/۲-۵۲۹

۵۶۵. بهاءالدوله حسینی، گ ۱۲۸

۵۶۶. حکیم محمد، ۲

۵۶۷. ابن سینا، ۳۱۹/۱؛ پاکدامن، ۲۰۵-۲۰۶

۵۶۸. جرجانی، الاغراض، ۳۱۸-۳۱۹

۵۹۵. ذخیره خوارزمشاهی، ۵۸۷
۵۹۶. شرح الاسباب...، ۶۵۸-۶۵۹
۵۹۷. رازی، الطب المنصوری، ۳۱۶؛ ابن سینا، ۱۹۴۵/۳
۵۹۸. اخوینی بخاری، ۶۰۶؛ جرجانی، ذخیره خوارزمشاهی، ۵۸۵
۵۹۹. اهوازی، ۱۹۰، ۴۶۸-۴۶۷؛ ابن سینا، ۱۹۴۵/۳-۱۹۴۶؛ زهراوی، ۵۰۱/۲-۵۰۳؛ بهاءالدوله حسینی، گ ۱۲۴؛ نیز نک: سلطانی، ۲۳۴-۲۳۵
۶۰۰. التصریف، ۴۹۳/۲
601. Elgood, Safvid, 288-289
۶۰۲. بهاءالدوله حسینی، ۲۳۸، ۲۴۳
۶۰۳. اهوازی، ۴۷۰/۲-۴۷۱؛ زهراوی، ۴۷۸/۲
۶۰۴. زهراوی، ۴۷۸/۲-۴۷۹
۶۰۵. همو، ۴۹۶/۲
۶۰۶. بهاءالدوله حسینی، گ ۱۱۳-۱۱۴
۶۰۷. بهاءالدوله حسینی، گ ۱۳۹
- Elgood, Safavid, 287
۶۰۸. بهاءالدوله حسینی، همانجا
۶۰۹. اهوازی، ۴۷۷/۲-۴۷۸؛ ابن سینا، ۱۰۵۳/۱-۱۰۵۴؛ ابن قف، ۱۹۳/۲-۱۹۴
۶۱۰. اهوازی، ۴۷۷/۲؛ ابن سینا، ۱۲۰۸/۱-۱۲۰۹؛ زهراوی، ۴۸۰/۲-۴۸۱
۶۱۱. اهوازی، ۴۷۹/۲؛ ابن قف، ۱۹۹/۲-۲۰۰؛ ابن سینا، ۱۱۱۶/۳-۱۱۱۷
۶۱۲. اهوازی، ۴۷۹/۲؛ زهراوی، ۴۹۲/۲؛ ابن قف، ۱۹۷/۲
۶۱۳. ثابت بن قره، ص ۴۹
۶۱۴. زهراوی، ۴۹۲/۲-۴۹۳؛ ابن قف، ۱۹۸/۲
۶۱۵. اهوازی، ۴۷۹/۲-۴۸۰؛ ابن قف، ۱۹۹/۲
۶۱۶. زهراوی، ۴۹۰/۲؛ ابن قف، ۱۹۵/۲
۶۱۷. ابن زهر، ۱۹۸-۱۹۹
۶۱۸. خلاصة التجارب، ۱۳۱-۱۳۲
۶۱۹. زهراوی، ۵۲۳/۲-۵۲۴؛ ابن زهر، ۱۹۸-۱۹۹؛ جرجانی، ذخیره خوارزمشاهی، ۵۹۸؛ بهاءالدوله حسینی، گ ۱۳۱-۱۳۲
۶۲۰. یعنی وسط شکم: بهاءالدوله حسینی، گ ۱۳۱
۶۲۱. طب المنصوری، گ ۳۱۱
۶۲۲. مدرس رضوی، ۳۳-۳۵؛ نجم آبادی، «نظری به عقاید...»، ۱۵۱
623. Elgood, A Medical, 1951, P. 287-288
۶۲۴. ابن قف، ۲۰۳/۲-۲۰۴
۶۲۵. زهراوی، ۵۰۳/۲؛ ابن قف، ۲۰۴/۲-۲۰۵؛ داستانی درباره مردی مبتلا به استسقاء را که کسی شکم او را خنجر زد و تا مدت‌ها از او زردآب می‌رفت تا بیماری‌اش خوب شد، نک: اسامة بن منقذ، ۵۹-۶۰
۶۲۶. ص ۲۴۲-۲۴۳
۶۲۷. هدایة، ۴۸۸-۴۹۳
۶۲۸. بدری، ۴۲۷؛ درباره نشانه‌های وجود رسوب یا سنگ یا عفونت در کلیه و مثانه و احلیل از راه بررسی ادرار نک: چغمینی، ۷۱-۷۳
۶۲۹. قانون، ۱۵۴۱/۲-۱۵۵۰، ۱۵۵۵
۶۳۰. ذخیره خوارزمشاهی، ۵۲۹
۶۳۱. جالینوس، ۱۶۴
۶۳۲. قانون، ۱۵۵۶/۲-۱۵۵۷
۶۳۳. بغیة، ص ۲۲۸
۶۳۴. رازی، الحاوی، ۱۱۰/۱-۱۱۱؛ اهوازی، ۴۸۳/۲-۴۸۴؛ ابن سینا، ۱۵۵۷/۲؛ زهراوی، ۵۰۶/۲-۵۰۷؛ ابن قف، ۲۰۹/۲-۲۱۰
۶۳۵. در این باره به‌خصوص نک: جرجانی، ذخیره خوارزمشاهی، ۵۲۷-۵۲۸
۶۳۶. زهراوی، ۵۰۸/۲؛ ابن قف، ۲۰۹
۶۳۷. ابن فضل‌الله، ۲۵۰/۹
- Elgood, A Medical, 1951, P. 291
- قس: بهاءالدوله حسینی، گ ۲۷۹ که ظاهراً مخالف جراحی مثانه بوده است
۶۳۸. تاورنیه، ص ۶۳۱
۶۳۹. زهراوی، ۵۰۸/۲؛ ابن قف، ۲۱۰؛ ابن زهر، ۲۹۷؛ پاکدامن، ۲۰۷
۶۴۰. زهراوی، ۵۰۵/۲-۵۰۶؛ ابن قف، ۲۰۸/۲
۶۴۱. جرجانی، ذخیره خوارزمشاهی، ۵۲۰؛ بهاءالدوله حسینی، گ ۲۸
۶۴۲. التیسیر، ۲۹۷
۶۴۳. زهراوی، ۵۰۴/۲؛ ابن قف، ۲۰۵/۲-۲۰۶

۶۴۴. ابن سینا، ۱۶۷۹/۲-۱۶۸۰، ۱۶۹۲؛ ابن قف، ۲۱۵/۲-۲۱۶/۲؛ زهراوی، ۵۱۲/۲
۶۴۵. تفصیل را نک: ابن سینا، ۱۶۵۰/۲-۱۶۵۳؛ ابن قف، ۲۱۸-۲۱۶/۲
۶۴۶. پاکدامن، ۲۱۰
۶۴۷. زهراوی، ۵۱۲/۲؛ ابن قف، ۲۱۵/۲
۶۴۸. ابن سینا، ۱۶۹۱/۲-۱۶۹۲
۶۴۹. زهراوی، ۵۰۸/۲؛ ابن قف، ۲۱۲-۲۱۱/۲
۶۵۰. زهراوی، ۵۱۰/۲-۵۱۱؛ نفیس بن عوض، ۵۶۳
۶۵۱. زهراوی، ۵۱۱/۲؛ ابن قف، ۲۱۴-۲۱۱/۲؛ قس: Elgood, A Medical, 1951, P.289
۶۵۲. زهراوی، ۵۰۴/۲
۶۵۳. زهراوی، ۵۱۸/۲؛ ابن قف، ۲۰۶/۲
۶۵۴. ابن قف، ۲۲۰/۲؛ جرجانی، ذخیره خوارزمشاهی، ۴۹۲
۶۵۵. اخوینی بخاری، ۴۱۵؛ کالبد باسور
۶۵۶. ابن سینا، ۱۵۱۱/۲؛ زهراوی، ۵۱۹/۲؛ ابن قف، ۲۱۹/۲-۲۲۰؛ جرجانی، همان، ۳۹۷، ۴۹۲؛ Fisher, 16
۶۵۷. ابن سینا، ۱۶۹۰/۲-۱۶۹۱
۶۵۸. ذهبی، ۱۲۶/۲۲
۶۵۹. جرجانی، ذخیره خوارزمشاهی، ۴۹۲-۴۹۳
۶۶۰. هدایه، ۴۱۶-۴۱۷
۶۶۱. رازی، الحاوی، ۲۱۹-۲۱۸/۶
۶۶۲. ابن قف، ۲۰۳-۲۰۲/۲
۶۶۳. همو، ۲۲۱/۲
۶۶۴. زهراوی، ۵۳۱/۲
۶۶۵. نفیسی، ابوتراب، «خاطراتی از...» ص ۳۲؛ Elgood, Safavid 145
۶۶۶. سفرنامه، ۴۰۰
667. see: Sajjadi, «Dentistry», 259, (Bimarestan), 295
۶۶۸. نجم آبادی، «نظری به عقاید...»، ۲۲۷
۶۶۹. نفیسی، علی اکبر، ۱۱-۱۲
۶۷۰. پولاک، سفرنامه، ۲۱۰-۲۱۱؛ نجم آبادی، «تاریخ طب و بهداشت»، ۴۶؛ محبوبی، ۲۶۷/۱، ۲۶۷، ۲۷۷؛ ۶۷۱. محبوبی، ۲۷۹/۱
۶۷۲. نفیسی، ابوتراب، «نظری به عقاید»، ۴۳
۶۷۳. ص ۵۴
۶۷۴. یشتها، ۱۴۳/۱
۶۷۵. کریستن سن، ۴۴۱
۶۷۶. یسنا، ها ۹، فقره ۱، ۲، ۱۶، ها ۱۰، فقره ۸، ۱۶۴، ۱۷۱
۶۷۷. ۴۶۸/۱
۶۷۸. هئوم haoma در اوستا؛ سوم soma در وید برهمنان؛ پورداوود، ۴۷۱/۱
679. Ephedra
680. Ephedrine
۶۸۱. نجم آبادی، «تاریخ طب و بهداشت»، ۸۹
۶۸۲. حکیم مؤمن، ۸۷۲؛ قس: بهاءالدوله حسینی، گ ۳۱۳
- الف که هوم را واژه‌ای ترکی و آنرا سمی دانسته است
683. Brown, Arabian, 22
۶۸۴. مثلاً نک: ابن ربن ۴۰۰
۶۸۵. عَقَّار، مفرد عقاقیر از اصل عبری - آرامی و به معنای ریشه گیاه: قنواتی، ۱۲
۶۸۶. قراپادین یا اقراپادین، از قرافادین سریانی و اصلاً گردافییدیون یونانی به معنای رساله کوچک
۶۸۷. مثلاً نک: ابن سینا، قانون، ۲۲۲/۲
۶۸۸. مثلاً نک: جرجانی، ذخیره خوارزمشاهی، ۶۸۷
۶۸۹. چنان که داروسازی را صیدنه یا صیدله، از ماده چندل [صندل] هندی می خواندند: بیرونی، صیدنه، ۳
۶۹۰. رازی، الحاوی، ۲/۲۲، ۴
۶۹۱. صدیقی، ۴۴۸/۳، نصر، ۴۵۹/۳
۶۹۲. مثلاً رازی، قصص و...، ۲، ۳، ۱۳؛ قس: Elgood, A Medical, 1951, P. 272
۶۹۳. نک: بالاتر بخش مربوط به مراکز درمانی و بهداشتی
۶۹۴. رشیدالدین فضل الله، وقف نامه، ۴۲، ۱۴۶، ۱۴۸؛ قلقشندی، ۴۷۲/۳، ۱۰/۴، ۴۶۹/۵، ۴۷۰
۶۹۵. ابن اخوة، ۱۱۵-۱۲۴
۶۹۶. همو، ۱۲۲
۶۹۷. همو، ۱۱۵
۶۹۸. همو، ۱۱۷
۶۹۹. همو، ۱۱۵

۷۰۰. قفطی، ۳۲۴، ۳۲۵
۷۰۱. ابن‌الندیم، ۳۵۶
۷۰۲. مثلاً ص ۱۴۵ درباره روغن سوسن
۷۰۳. قفطی، ۳۲۴-۳۲۵
۷۰۴. رازی، الحاوی، ۲۳۴/۵، ۱۰۹/۶، ۱۰۵/۲۰، ۱۳۳، ۲۰۶، ۳۱۹، ۶۵۳/۲۱
۷۰۵. عیون، چ بیروت، ۱۵۷/۱
۷۰۶. ابن‌ابی‌اصیبعه، چ بیروت، ۳۲/۲
۷۰۷. ابن‌الندیم، ۳۵۵
۷۰۸. زهیرالبابا، «الاقربادینیات ...»، ۵۷۹
۷۰۹. سامرای، ۳۹۳/۱
۷۱۰. ص ۱۰۳
۷۱۱. سامرای، ۳۹۷/۱
۷۱۲. ابن‌الندیم، ۳۵۲؛ قفطی، ۱۷۳-۱۷۴
۷۱۳. قفطی، ۱۳۰
714. *Materia Medica*
715. *Dioscorides*
۷۱۶. ابن‌الندیم، ۳۵۱
۷۱۷. قس: زهیرالبابا، «مصادر الادویة المفردة ...»، ۱۸۸، ۱۸۹
۷۱۸. ص ۱۴۸-۱۵۸
۷۱۹. ص ۱۵۸-۱۷۱
۷۲۰. ص ۱۵۸-۱۵۹
۷۲۱. محمد موسی، ۸۰۵/۱-۸۰۸
۷۲۲. ابن‌الندیم، ۳۵۶
۷۲۳. رازی، الحاوی، ۲۹۵/۲۰، ۲۹۸، ۵۴۸/۲۱
724. *Elgood, Safavid*, 30
۷۲۵. ص ۴۲۰-۴۲۳
۷۲۶. ص ۳۷۴-۳۹۹
۷۲۷. ص ۴۴۹-۴۶۶
۷۲۸. ص ۴۶۷-۴۷۲
۷۲۹. ص ۴۰۱-۴۰۳
۷۳۰. ابن‌الندیم، ۳۵۴
۷۳۱. سامرای، ۴۷۱/۱
۷۳۲. جلد‌های ۲۰ و ۲۱ جاهای مختلف
۷۳۳. الحاوی، ۲/۲۲، ۴-۲
۷۳۴. همان، ۵/۲۳
۷۳۵. همان، ۶۰-۷/۲۲
۷۳۶. همان، ۶۱-۶۰/۲۲
۷۳۷. همانجاها
۷۳۸. بیرونی، فهرست کتب ...، ۶
۷۳۹. قفطی، ۲۷۴-۲۷۵
۷۴۰. ابن‌الندیم، ۳۵۸
۷۴۱. ص ۱۵۴-۱۶۲
۷۴۲. متینی، «هشت»
۷۴۳. مثلاً: ص ۴۰۷، ۵۸۹، ۴۵۵
۷۴۴. مثلاً: ۴۵۷، ۵۶۰، ۵۸۰
۷۴۵. نک: فهرست کتاب
746. *Meyerhof, introd. Sarh...*, xvii, xvi
۷۴۷. ص ۳ به بعد
۷۴۸. نک: فهرست کتاب
۷۴۹. ابن‌ابی‌اصیبعه، چ بیروت، ۲۴۶/۱-۲۴۷
۷۵۰. ج ۲۲۲/۲
۷۵۱. ج ۲۲۳/۲ به بعد
۷۵۲. ج ۲۳۱/۲
۷۵۳. ج ۳۰۹/۳ به بعد
۷۵۴. ج ۳۱۰-۴۰۷
۷۵۵. ج ۳۲۱/۳
۷۵۶. نیز نک: نفیسی، عباس، ۵۵ به بعد
۷۵۷. قفطی، ۴۱۸
۷۵۸. صیدنه، ص ۳-۷
۷۵۹. همان، ۹-۱۰
۷۶۰. همان، ۱۰
۷۶۱. همان، ص ۱۵
۷۶۲. قس: ابن‌ابی‌اصیبعه، چ بیروت، ۳۱۸/۱
۷۶۳. بیرونی، صیدنه، ۱۴-۱۵
۷۶۴. ص ۶۵۱-۷۴۵
۷۶۵. ص ۶۸۶
۷۶۶. ص ۶۲۶-۶۵۱
۷۶۷. آقابزرگ، ۶۰/۱۷
۷۶۸. ص ۱۰۵
۷۶۹. ص ۱۱۶-۱۱۷

۸۰۵. ص ۶-۹
۸۰۶. ص ۸۸۳ به بعد
۸۰۷. بازن، ۳۱-۳۲
808. Anthony Forbes
809. Elgood, *A Medical*, 1951, P. 409
۸۱۰. ص ۴
۸۱۱. همانجا
۸۱۲. ۵۹-۶۶، ۷۹
۸۱۳. ص ۲۳
۸۱۴. ص ۲۶-۲۷
815. William McNeill
816. Wright, 124
817. Abraham Carapit
818. Bell
819. Elgood, *A Medical*, 1951, P.480
820. Gerald
821. *ibid.* P. 485
822. Fochatti
۸۲۳. محبوبی، ۱۴
824. Edward Jacob Polak
۸۲۵. نجم‌آبادی، تاریخ طب، ۲۰۵-۲۰۶؛ نارنجیها، ۳۵
۸۲۶. نجم‌آبادی، همان، ۲۰۶
۸۲۷. محبوبی، ۵۳
۸۲۸. نارنجیها، ۳۶
829. Georges
۸۳۰. نجم‌آبادی، همان، ۲۱۰
831. Johan Schlimmer
۸۳۲. سراسر کتاب
۸۳۳. محبوبی، ۲۵؛ نجم‌آبادی، همان، ۲۱۸
۸۳۴. وقایع اتفاقیه، شماره ۳۹۴، محرم، ۱۲۷۵ق
835. Mary Bird
836. Wright, 118-120
837. *id.*, 126
۸۳۸. نفیسی، سعید، ۱۹
۸۳۹. فیلسوف‌الدوله، ۲۴۲/۱-۲۴۳
840. Pharmacology
۷۷۰. ص ۳۶، ۸۲، ۲۱۲، ۲۶۲
۷۷۱. ص ۲۵۳-۲۵۵
۷۷۲. ص ۲۳۴-۲۶۴
۷۷۳. وقف‌نامه، ۱۴۶-۱۴۷
۷۷۴. همان، ص ۱۴۷
۷۷۵. مکاتبات، ۵۳-۵۶
۷۷۶. همان، ۱۶۱
۷۷۷. همان، ۲۵۶-۲۵۸
۷۷۸. گ ۴ الف
۷۷۹. گ ۳ و ۴ الف
۷۸۰. گ ۴ ب
۷۸۱. گ ۱۲ الف
۷۸۲. گ ۱۳ الف
۷۸۳. گ ۸۳ ب
۷۸۴. گ ۳۱ ب
۷۸۵. میر، پزشکان نامی، ۳۳
786. Elgood, *A Medical*, 1951, P. 406-407
۷۸۷. افضل قاطع، گ ۱ ب
۷۸۸. گ ۱۸ الف - ۲۰ ب
۷۸۹. گ ۲۰ ب به بعد
790. Fr. Angelus
791. Pharmacopea Persica
792. Elgood, *Safavid*, P.34
۷۹۳. آقابزرگ، ۶۱/۱۷
۷۹۴. میر، پزشکان نامی، ۳۲-۳۳
۷۹۵. واسطی، ۵۱، ۵۹، ۱۱۵-۱۱۷
۷۹۶. شهردان، ۶۸۹
797. Elgood, *A Medical*, 1951, P.31
798. Herbert
799. Elgood, *A Medical*, 1951, P. 406-407
800. John Fryer
801. Elgood, *ibid.*, 392-406
۸۰۲. گ ۳۰۸ ب - ۳۱۰ الف
۸۰۳. گ ۳۲۰ الف - ۳۲۵ ب
۸۰۴. به ترتیب گ ۳۳۴، ۳۳۵ الف، ۳۳۷ ب، ۳۳۸ الف و ب، ۳۴۰ الف، ۳۴۰ ب - ۳۴۱ الف

- | | | | |
|----------------|--------------------------------------|------------------|---|
| 854. Requebron | ۸۵۲ ص ۸۸۷ | 841. Therapeutic | ۸۴۲ ص ۵۲۲-۵۲۵ |
| 855. Schwerin | ۸۵۳ سراسر کتاب | | ۸۴۳ ص ۱۵۴-۲۸۶ |
| 856. Maulion | | | ۸۴۴ ص ۲۸۷ |
| | ۸۵۷ نارنجیها، ۳۶ | | ۸۴۵ ص ۲۸۸ |
| | ۸۵۸ محبوبی، ۳۶۳ | | ۸۴۶ همانجا |
| | ۸۵۹ راهنمای دانشکده...، ۸۲ | | ۸۴۷ صفحه آخر مقدمه، بدون شماره |
| | ۸۶۰ سدیدالسلطنه، ۱۶۹ | | ۸۴۸ ص ۱-۲۲ |
| | ۸۶۱ شهری، گوشه‌ای از...، ۲۹/۱ | | ۸۴۹ ص ۱۹۰ و بعد |
| | ۸۶۲ همو، تاریخ اجتماعی...، ۳۲۷/۴-۳۲۸ | | ۸۵۰ در مقدمه کتاب، نام نویسنده سدنی رینقر ضبط شده است |
| | | | ۸۵۱ سراسر کتاب |

کتابشناسی:

- آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعة الى تصانیف الشیعة، بیروت، دارالاضواء.
- ابشیهی، محمد، المستطرف فی کل فن مستطرف، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۹۸۶م.
- ابن ابی اصبیعه، احمد، عیون الابداء فی طبقات الاطباء، بیروت، ۱۹۵۷م.
- همو، همان، به کوشش اگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق.
- ابن اخوة، محمد، معالم القرية، به کوشش روبن لوی، کمبریج، ۱۹۳۷م.
- ابن بلخی، فارس نامه، به کوشش گای لسترنج، لیدن، ۱۹۲۱م.
- ابن بطلان، مختار، دعوة الاطباء، به کوشش عادل بکری، بیروت، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م.
- ابن بطوطه، محمد، رحلة، بیروت، ۱۹۶۴م.
- ابن بیطار، عبدالله، جامع المفردات، قاهره، ۱۲۹۱ق.
- ابن جبیر، محمد، رحلة، لیدن، ۱۹۰۷م.
- ابن جلجل، سلیمان، طبقات الاطباء والحکماء، به کوشش فؤاد سید، بغداد، ۱۹۵۵م.
- ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابة فی تمییز الصحابة، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م.
- ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹م؛
- ابن خلکان، احمد، وفيات الاعیان، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار صادر.
- ابن ربن، علی، فردوس الحکمة، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین ۱۹۲۸م.
- ابن زهر، عبدالملک، التیسیر فی المداواة والتدبیر، به کوشش میشل خوری، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر.
- ابن سینا، القانون فی الطب، به کوشش ادوارد القش، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م.

ابن عبری، غریغوریوس، تاریخ مختصرالدول، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۸۹۰م.
ابن فضل الله عمری، مسالک الابصار فی ممالک الامصار، چ تصویرری، به کوشش فؤاد سزگین،
فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.

ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۹م.
ابن قف، ابوالفرج، العمدة فی الجراحة، به کوشش زین العابدین موسوی و دیگران، حیدرآباد دکن،
۱۳۵۶ق.

ابن کتبی، یوسف، مالایسع الطیب جہله، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شم ۱۹۹۹.
ابن الندیم، محمد، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.
ابن نفیس، علی، الشامل فی صناعة الطب، به کوشش یوسف زیدان، ابوظبی، ۲۰۰۰م.
همو، شرح تشریح القانون، به کوشش سلیمان قطایه، قاهره، ۱۹۸۸م.
ابن هندو، ابوالفرج، مفتاح الطب و منهج الطلاب، به کوشش مهدی محقق و محمدتقی دانش‌پژوه،
تهران، ۱۳۶۸ش.

ابوالحسن خان، تراتوییک و داروسازی طبی، تهران، ۱۳۰۴ق.
ابوالحسن طبری، المعالجات البقرطیة، چ تصویرری، به کوشش فؤاد سزگین و دیگران، فرانکفورت،
۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.

همو، همان، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شم ۶۳۳۱.
ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش سمیر جابر، بیروت، دارالفکر.
ابومنصور موفق هروی، الابنية عن حقایق الادویة، به کوشش احمد بهمینیار، تهران، ۱۳۶۴ش.
اخوینی بخاری، ربیع، هداية المتعلمین، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۷۱ش.
الاربطه الجراحية، ترجمه از فرانسه به عربی به قلم ابراهیم افندی النبراوی، به کوشش محمد محمد
الهرای، قاهره، ۱۲۵۴ق.

اسامة بن منقذ، کتاب الاعتبار، به کوشش فیلیپ حتی، پرینستون، ۱۹۳۰م.
اسدیان خرم‌آبادی، محمد و دیگران، باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام، تهران، ۱۳۵۸ش.
اسنوی، عبدالرحیم، طبقات الشافعية، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق.
اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن ۱۹۲۷م.
اعتمادالسلطنه، محمدحسن، روزنامه خاطرات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش.

- همو، المآثر و الآثار، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش.
- افضل قاطع، علی، *منافع افضلیه*، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شم ۲۵۴۶.
- اقبال آشتیانی، عباس، *کلیات تاریخ تمدن جدید*، تهران، ۱۳۲۷ش؛
- امین الدوله، فرخ خان، *مجموعه اسناد*، به کوشش کریم اصفهانیان، تهران، ۱۳۴۷ش.
- انصاری شیرازی، علی، *اختیارات بدیعی*، به کوشش محمد تقی میر، تهران، ۱۳۷۱ش.
- انصاری، مسعود، *زندگانی من و نگاهی به تاریخ سیاسی ایران و جهان*، تهران، ۱۳۵۲ش.
- انطاکی، داوود، *بغیة المحتاج فی المعجب من العلاج*، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م.
- اوزول، ایلتر، «تأثیر طب ایران بعد از اسلام بر طب ترکان آسیای صغیر»، *آشنا*، تهران، ۱۳۷۴ش، س ۱، شم ۳.
- اوستا*، به کوشش جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۵۵ش.
- اولیری دلیسی، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۴۲ش.
- اولین راپورت ششماهه صحیة کل، تهران، ۱۳۰۵ش.
- اهوازی، علی، *کامل الصناعة الطبية*، قاهره، ۱۲۹۴ق.
- ایران شهر*، نشریه شماره ۲۲ کمیسیون ملی یونسکو در ایران، تهران، ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م.
- بارتولد، و.و.، *گزیده مقالات تحقیقی*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش.
- بازن، فرور، *نامه های طبیب نادر شاه*، ترجمه علی اصغر حریری، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۴۰ش.
- بای، علی، «درمان بیماریها و ناخوشیها از پزشکی عامه»، *کتاب هفته*، تهران، ۱۳۴۲ش، شم ۱۰۱.
- بدری، عبداللطیف، «الآلات الجراحية عند العرب»، *البحوث والمذاکرات*، مؤتمردوره الثانيه والثلاثین ببغداد، بغداد، ۱۳۸۶ق.
- بررسی وضع بهداشت مدارس و سلامتی دانش آموزان، مؤسسه تحقیقات و مطالعات ترتیبی، تهران، ۱۳۴۵ش.
- بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، بیروت، ۱۳۹۸ق.
- بلوکباشی، علی، «پزشکی عامیانه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، ۱۳۸۳ش، ج ۱۳.
- بنداری اصفهانی، فتح، *دولة آل سلجوق*، قاهره، ۱۹۰۰م.
- بهاءالدوله حسینی نوربخش، حسن، *خلاصة التجارب*، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران،

شم ۱۴۰۰.

بیرونی، ابوریحان، صیدنة، متن عربی به کوشش حکیم محمد سعید و رانا احسان الهی، کراچی،

۱۹۷۳ م.

همو، فهرست کتب رازی و نمادهای کتابهای بیرونی، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۶ ش.

بینا، شکرالله، «گزارش»، مجله دانشکده دندان پزشکی دانشگاه تهران، ۱۳۵۵ ش، شم ۱۱.

پاکدامن، ناصر، «جراحی در طب سنتی ایران»، مجموعه مقالات درباره طب سنتی ایران، تهران،

۱۳۶۲ ش.

پورداوود، ابراهیم، مقدمه و حاشیه بر یشتها، تهران، ۱۳۴۶ ش.

پولاک، ادوارد یا کوب، جلاء العیون، (نام مترجم معلوم نیست)، تهران، ۱۲۷۳ ق.

همو، سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، ۱۳۶۱ ش.

همو، کحالی، ترجمه محمد حسین افشار، تهران، ۱۲۷۳ ق.

همو، مطلب السؤال، تهران، ۱۲۹۷ ق.

تاورنیه، ژان باتیست، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، تهران، ۱۳۶۳ ش.

تحقیقات نگارنده در وزارت بهداری، بیمارستانها، و مصاحبه با پرفسور شمس، بهار و پاییز ۱۳۶۸ ش.

تزوکات تیموری، تحریر ابوطالب حسینی تربتی، اکسفورد، ۱۷۷۳ م.

تقیزاده، حسن، «توجه ایرانیان در گذشته به طب و اطبا»، یادگار، تهران، ۱۳۲۷ ش، س ۵، شم ۶ و ۷.

تمدن، محمد، اوضاع ایران در جنگ اول یا تاریخ رضائیه، تهران، ۱۳۵۰ ش.

تنکابنی، میرزا احمد، ترجمه براء الساعة، تهران، ۱۲۹۷ ق.

تیموری، ابراهیم، عصر بی خبری، تهران، ۱۳۶۳ ش.

ثابت بن قره، کتاب الذخیره فی علم الطب (نک: مل، Sobhy).

جاحظ، عمرو، البخلاء، بیروت، دارصادر.

جالینوس، کتاب جالینوس فی التجربة الطبیة، به کوشش ریچارد والتسر، الطب الاسلامی، نصوص و

دراسات حول جالینوس عند العرب (القسم الرابع)، به کوشش فواد سزگین و دیگران، فرانکفورت، ۱۴۱۶ ق/

۱۹۹۶ م، ج ۲۱.

جامی، عبدالرحمان، کلیات، به کوشش شمس بریلوی، ۱۹۸۲ م.

جرجانی، اسماعیل، الاغراض الطبیة، چ تصویری، به کوشش پرویز خانلری، تهران، ۱۳۴۵ ش.

- همو، *خفی علایی*، به کوشش علی اکبر ولایتی و محمود نجم آبادی، تهران، ۱۳۷۷ش.
- همو، *ذخیره خوارزمشاهی*، چ تصویر، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ش.
- جزائری، غیاث الدین، *منشاء پیدایش طب سنتی در طب سنتی ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش.
- جعفری، جعفر، *تاریخ یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش.
- جوینی، یوسف، *ملا یسمع الطیب جلدیه*، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شم ۱۹۹۹.
- چغمینی، محمود، *قانونچه*، به کوشش محمدتقی میر، تهران، ۱۳۵۰ش.
- حاجی خلیفه، *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، استامبول، ۱۹۴۱-۱۹۴۳م.
- حتی، فیلیپ، *تاریخ عرب*، بیروت، ۱۹۵۸م.
- حکمت، علیرضا، *آموزش و پرورش در ایران باستان*، تهران، ۱۳۵۰ش.
- حکیم محمد، *ذخیره کامله*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شم ۱۳۴۶/۲.
- حکیم مؤمن، محمد، *تحفة المؤمنین (تحفة حکیم مؤمن)*، تهران، ۱۴۰۲ق.
- حکیم الممالک، علینقی، *روزنامه سفر خراسان*، تهران، ۱۳۵۶ش.
- حلبی، خلیفه، *الکافی فی الکحل*، به کوشش محمد ظافروفایی و محمد رواس قلعه جی، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م.
- حنین بن اسحاق، *المسائل فی العین*، به کوشش ب. بساط و م. مایر هوف، ۱۹۳۸م.
- خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م.
- دانش پژوه، محمدتقی، «از ابن سیریبون تا ابن هندو» *مفتاح الطب* (نک: هم، ابن هندو)
- دمیری، محمد، *حیة الحیوان الکبری*، قاهره، ۱۳۹۸ق.
- دوبلوا، فرانسوا، *برزوی طیب و منشأ کلیله و دمنه*، ترجمه صادق سجادی، تهران، ۱۳۸۲ش.
- دوبور، ت.ج.، *تاریخ الفسفه فی الاسلام*، ترجمه محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۷ق.
- دومین راپورت *ششماهه صحیه کل*، تهران، ۱۳۰۵ش.
- دینکرد، ترجمه و توضیحات از نرجس بانو صبوری (پزشکی به روایت سوم دینکرد)، تهران، ۱۳۹۰ش.
- دینوری، احمد، *اخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال الدین شیال، بغداد، ۱۹۵۹م.
- ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنوؤط و محمد عرقسوسی، بیروت، ۱۴۱۳ق.
- رازی، محمد، *برء الساعة*، ترجمه میرزا احمد طیب تنکابنی، همراه با *مطلب السؤل*، تهران، ۱۲۹۷ق.

- همو، *الحاوی*، حیدرآبادکن، ۱۳۷۸-۱۳۹۰ق.
- همو، *الطب المنصوری*، به کوشش حازم بکری صدیقی، کویت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م.
- همو، *قصص و حکایات المرضی*، ترجمه محمود نجم‌آبادی، تهران، ۱۳۵۶ش.
- همو، *مالفارق اوالفرق*، به کوشش سلیمان قطاینه، حلب، بی‌تا.
- همو، *من لایحضره الطیب*، تهران، ۱۳۲۴ش.
- راهنمای دانشکده طب و داروسازی و دندانپزشکی و بیمارستانها و آموزشگاههای وابسته، تهران، ۱۳۳۲ش.
- راهنمای *دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۱۷-۱۳۱۸ش.
- رسائل اخوان الصفا، بیروت، ۱۹۵۷م.
- رشتی، کاظم، *حفظ الصحه*، تهران، ۱۳۰۴ق.
- رشیدالدین فضل‌الله، مکاتبات، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م.
- همو، *وقف‌نامه ربع رشیدی*، به کوشش مجتبی مینوی و دیگران، تهران، ۱۳۵۶ش.
- ره‌آورد، حسن، *فهرست کتب خطی دانشکده پزشکی*، تهران، ۱۳۳۲ش.
- رهاوی، اسحاق، *ادب الطیب*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
- روزنامه کیهان*، (شماره‌های استفاده شده در متن مقاله ذکر شده‌اند).
- روزنامه وقایع اتفاقیه*، ۱۲۷۵ق، شم ۳۹۴.
- رینقر (رینکر)، سیدنی، *اسرارالحکمة*، ترجمه میرزا علی‌نقی خان افتخارالاطبا، تبریز، ۱۳۲۵ق.
- زرکوب شیرازی، احمد، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ مردم ایران*، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- زقزوق، عبدالرزاق، «*تاریخ الطب عندالعرب فی العصرالاسلامی*»، *الجمعية السوریة لتاریخ العلوم*، حلب، ۱۹۸۰م.
- زهاوی، ابوالقاسم، *التصریف لمن عجز عن التالیف*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.
- زهیرالبابا، محمد، «*الاقربادینات اودساتیر الادویة العربیة*»، *ابحاث الندوة العالمیة الاولی لتاریخ العلوم عندالعرب*، حلب، ۱۹۷۷م، ج ۱.
- همو، «*مصادر الادویة المفردة اوالعقاقیر فی الطب*»، *ابحاث المؤتمر السنوی الثانی للجمعية السوریة*

لتاریخ العلوم، حلب، ۱۹۷۹ م.

سایپ و فر، تشریح، ترجمه میرزا ابوالحسن، تهران، ۱۳۱۲ ق.

سارتن، جرج، تاریخ علم، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۳۶ ش.

ساروخانیان، گاراگین، «طب و بهداشت»، ایرانشهر (نک: هم).

سامرای، کمال، مختصر تاریخ الطب العربی، بغداد، ۱۹۸۴ م.

سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش محمود محمد طنحی و عبدالفتاح

محمدحلو، قاهره، ۱۹۶۴ م.

سجادی، صادق، «اهوازی، علی بن عباس»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۷ ش، ج ۱۰.

سدیدالسلطنه، محمدعلی، بندرعباس و خلیج فارس، به کوشش احمد اقتداری و علی ستایش، تهران،

۱۳۶۳ ش.

سرنا، کارلا، آدمها و آیینها در ایران، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ ش.

سلطانی، ابوالقاسم، «تاریخچه و روش درمان سرطان در طب سنتی ایران»، مجموعه مقالات درباره

طب سنتی ایران، تهران، ۱۳۶۲ ش.

سیمجور، کاظم، «تاریخچه دندان پزشکی»، نشریه دانشکده دندان پزشکی دانشگاه تهران، تهران،

۱۳۵۶ ش، س ۱۱، شم ۴.

شاردن، ژان، سفرنامه، ترجمه محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۵ ش.

شطشاط، علی حسین، تاریخ الجراحة فی الطب العربی، جامعه کارینوس، ۱۹۹۹ م.

شطی، احمد شوکت، تاریخ الطب عند العرب، بیروت، مؤسسه المطبوعات الحدیثة.

شلیمر، ژمن. ل.، جلاء العیون (نام مترجم معلوم نیست)، تهران، ۱۳۷۳ ق.

شهری، جعفر، تاریخ اجتماعی ایران در قرن سیزدهم، تهران، ۱۳۶۷ ش.

همو، گوشه‌ای از تاریخ اجتماعی تهران قدیم، تهران، ۱۳۵۷ ش.

شهمردان، رشید، «کارنامه حکیم/الملك گیلانی در هند»، مهر، تهران، ۱۳۴۵ ش، شم ۱۰.

شیزری، عبدالرحمان، نهاية الرتبة فی طلب الحسبة، به کوشش سید البازعینی، بیروت، ۱۴۰۱ ق/

۱۹۸۱ م.

صنوری، نرجس بانو، پزشکی به روایت کتاب سوم دینکرد، تهران، ۱۳۹۰ ش.

صدیق، عیسی، تاریخ فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۱ ش.

صدیقی، سلیم الزمان، «شیمی»، ترجمه هوشنگ اعلم، تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م.م. شریف، تهران، ۱۳۶۷ش.

ضیاءالعیون، ترجمه علی بن زین العابدین همدانی، تهران، ۱۳۰۹ق.

طاش کوپری زاده، احمد، مفتاح السعادة، حیدرآباد دکن، مطبعة دائرة المعارف نظامیه.

عبادی، شیرین، حقوق پزشکی، تهران، ۱۳۶۸ش.

ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، عرایس الجواهر و نفایس الاطالب، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش.

عقیلی خراسانی، محمدحسین، مخزن الادویة، کلکته، ۱۸۴۴م.

علی بن عیسی کحال، تذکرة الکحالیین، به کوشش سید غوث محیی الدین قادری شرفی، حیدرآباد، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م.

عیسی بک، احمد، «آلات الطب والجراحة والکحالة عندالعرب»، المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۴۲ق، ج ۵.

همو، تاریخ البیمارستانات فی الاسلام، دمشق، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۹م.

غنی، قاسم، «تاریخ مختصر طب اسلامی»، یادگار، تهران، ۱۳۲۳ش، س ۱، شم ۶.

غیاث الدین محمد سبزواری اصفهانی، مرآة الصحة، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شم ۲۹۳.

غیاث طبیب سبزواری، زبده قوانین العلاج، نسخه خطی مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، شم ۳۸۳.

فائق خطاب، فرات، الکحالة عندالعرب، بغداد، ۱۹۷۵م.

فارسی، عبدالغافر، سیاق تاریخ نیشابور، انتخاب صریفینی، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق/۱۳۶۲ش.

فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش ژول مول، مقدمه دکتر محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۹ش.

فسایی، حسن، فارسنامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش.

فیثاغورس، سیاحتنامه {منسوب به} فیثاغورس در ایران، ترجمه یوسف اعتصامی، تهران، ۱۳۶۳ش.

فیلسوف الدوله، میرزا عبدالحسین، مطرح الانطار فی تراجم اطباء الاعصار و فلاسفة الامصار، تهران،

۱۳۳۴ق.

- قزوینی، زکریا، عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات، بیروت، دارالتحریر للطبع و النشر.
- قفطی، علی، تاریخ الحکما، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۲م.
- قلقشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۹۶۳م.
- قنواتی، جرح شمادة، تاریخ الصيدلة و العقاقیر، قاهره، ۱۹۵۸م.
- قنوجی، صدیق، ابجد العلوم الوشی المرقوم فی بیان احوال العلوم، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م.
- کالزوسکی، ضیاء الناظرین، ترجمه محمد خان کرمانشاهی، تهران، ۱۳۰۱ق.
- کتاب العشر مقالات فی العین، منسوب به حنین بن اسحاق، به کوشش ماکس مایرهوف، قاهره، ۱۹۲۹م.
- کحال حموی، صلاح الدین، نور العیون و جامع الفنون، به کوشش محمد ظافر وفاپی و محمد رواس قلجی، ریاض، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.
- کرمانی، محمد کریم، دقائق العلاج، تهران، ۱۳۱۵ش.
- کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ش.
- کریمان، حسین، ری باستان، تهران، ۱۳۴۹ش.
- کریمی، ایرج، «برنامه و تشکیلات سازمانی بهداشت مدارس»، دارو و درمان، تهران، ۱۳۶۴ش، س ۲، شم ۲۳.
- کعدان، عبدالناصر، الجراحة عند الزهراوی، حلب، ۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م.
- گزارش وزارت بهداشت و درمان و آموزش پزشکی، تهران، ۱۳۶۴ش.
- گل پرور، محمد تقی، «تاریخ دندان پزشکی»، تاریخ علم جهت دانشجویان دندان پزشکی، تهران، ۱۳۶۷ش.
- لشکری، یعقوب، کناش فی الطب، چ تصویری به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۹م.
- متینی، جلال، مقدمه هداية المتعلمین (نک: هم، اخوینی بخاری).
- مجملة التواریح و القصص، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۰۹ش.
- محبوبی اردکانی، حسین، تاریخ تحول دانشگاه تهران و مؤسسات آموزش عالی در ایران، تهران، ۱۳۵۰ش.
- محمد موسی، جلال، «الادوية المفردة و معرفة قواها»، ابحات الندوة العالمية الاولى لتاریخ العلوم عند

العرب، حلب، ۱۹۷۶م، ج ۱.

محمدی، محمد، «دانشگاه جندی‌شاپور»، مقالات و بررسیها، تهران، ۱۳۵۰ش، شم ۵ و ۶.

مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۹۶۵م.

مشکوة، محمد، مقدمه بر درة التاج قطب‌الدین شیرازی، تهران، ۱۳۱۷ش.

معمدا لاطبا، میرزا علی، جواهر الحکمة، تهران، ۱۳۰۴ق.

مقریزی، احمد، خطط مصر، قاهره، ۱۹۸۳م.

منزوی، احمد، طب دارالفنون و کتب فارسی آن، در امیر کبیر و دارالفنون، تهران، ۱۳۵۴ش.

همو، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، تهران، ۱۳۴۸ش، ج ۱.

همو، فهرستواره کتابهای فارسی، تهران، ۱۳۲۸ش.

مولوی، جلال‌الدین، مثنوی، به کوشش نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ش.

میر، محمدتقی، حاشیه بر قانونچه چغمینی (نک: هم، چغمینی).

همو، پزشکان نامی پارس، شیراز، ۱۳۴۸ش.

میرخواند، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش.

میسری، دانشنامه در علم پزشکی، به کوشش نرات زنجانی، تهران ۱۳۷۳ش.

نارنجیها، ایرج، «تاریخچه داروسازی ایران»، داروپزشکی، تهران، ۱۳۴۳ش، س ۳، شم ۲۸، ۱۳۴۵،

س ۴، شم ۳۸.

ناظم نسیمی، محمود، «ابداع الرسول العربی فی فن الصحة»، الجمعية السورية لتاریخ العلوم، حلب،

۱۹۷۷م، ج ۱.

نجم‌آبادی، محمود، تاریخ طب در ایران پس از اسلام، تهران، ۱۳۵۳ش.

همو، «تاریخ طب و بهداشت در ایران باستان»، نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، تهران،

۱۳۵۰ش، شم ۷.

همو، «طب دارالفنون و کتب درسی آن»، امیر کبیر و دارالفنون، به کوشش روشنی زعفرانلو، تهران،

۱۳۵۴ش.

«نظری به عقاید و آثار طبی خواجه نصیرالدین»، یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، ۱۳۳۶ش.

نجم‌الدین شیرازی، محمود، الحاوی علم‌التداوی، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شم

۶۳۵۶.

نجمی، ناصر، *تهران عهد ناصری*، تهران، ۱۳۶۴ ش.

همو، *دارالخلافه*، تهران، ۱۳۵۶ ش.

نصر، حسین، «تاریخ طبیعی»، ترجمه حسن مرندی، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش م.م. شریف، تهران، ۱۳۶۷ ش.

نصیرالدین طوسی، *تنسوخ نامه ایلیخانی*، به کوشش محمدتقی رضوی، تهران، ۱۳۶۳ ش.

نظام‌الحکما منجی، حسین، *مفتاح الادویة*، تهران، ۱۳۰۹ ق.

نفیس بن عوض، *شرح الاسباب والعلامات*، کلکته، ۱۲۵۱ ق/۱۸۳۶ م.

نفیسی، ابوتراب، «خاطراتی از وضع طبابت ایران»، *خاطرات وحید*، تهران، ۱۳۵۲ ش، شم ۲۳.

نفیسی، سعید، «تاریخ بیمارستانها ایران»، *شیر و خورشید سرخ ایران*، تهران، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ ش، س ۳،

شم ۹ و ۱۰.

نویری، احمد، *نهایة العرب فی فنون الادب*، به کوشش عربینی، قاهره، ۱۴۱۲ ق/۱۹۹۲ م.

واسطی، نیر، *تاریخ روابط پزشکی ایران و پاکستان*، راولپندی، ۱۹۷۴ م.

وندیداد، ترجمه و پژوهش هاشم رضی، تهران، ۱۳۸۵ ش.

هدایت، مهدیقلی، *خاطرات و خطرات*، تهران، ۱۳۶۳ ش.

یسنا، ترجمه و تفسیر ابراهیم پورداوود، بمبئی، ۱۹۳۸ م.

یشتها، به کوشش ابراهیم پورداوود، تهران، ۱۳۴۶ ش.

یغمای جندقی، یگانه، *مجموعه آثار*، به کوشش علی آل داوود، تهران، ۱۳۶۲ ش.

یوسفی هروری، یوسف، *طب یوسفی*، لاهور، ۱۲۹۴ ق.

یونسی، محمد، «بهداشت مدارس»، *دارو و درمان*، تهران، ۱۳۶۴ ش، س ۲ شم ۲۳.

Brockelmann, C., *Geschte der Arabischen Litteratur*, Leden, 1943.

Brown, E.G., *Arabian Medicine*, Cambridge, 1921.

Brunner, Ch., «Geographical and Administrative Divisions settlements and Economy»,

The Cambridge History of Iran, Cambridge, 1983, vol.III(2).

Campbell, D., *Arabian Medicine and its influence on the Middle ages*, Amesterdam,

1926.

Dognee, E. M.O., «Un manuscrit inedit d' origine cordouane», *Islamic Medicine*, (Abul-

Qasim Al-Zahrawi I), ed. F. sezgin, Frankfurt, 1996, vol.XXXVII.

Dunlop, D. M., *Arab Civilization to A.D. 1500*, London,1971.

Elgood, C., *A Medical history of Persia and the eastern caliphate*, Cambridge, 1951.

ibid, London,1957.

id, *Safavid Medical Practice*, London, 1970.

Feldman,W.M., «The Life and Medical Work of Maimonides», *Beitrage Zur Geschichte der Arabisch-Islamischen Medizin*, ed.F. Sezgin, M.Amawi, D.Bischoff, C.Ehrig-Eggert, Frankfurt, 1991.

Fisher,G.J., «Haly Abbas», *Islamic Medicine*, (Ali Ibn Al-'Abbas Al-Majusi, Texts and Studies), ed.F. sezgin, Frankfurt,1996, vol.XL.

Frolich, H.,«Abul-Kasem als Kriegschirurg», *Islamic Medicine*, (Abul-Qasim Al-Zahrawi I), ed. F. sezgin, Frankfurt,1996, vol.XXXVII

Goichon, A.M., «Ibn Sina», *The Encyclopaedia af Islam*, New edition, Leiden, 1986, vol.III.

Hamarneh, S.K., «Ibn Al-Quff», *Dictionary of scientific Biography*, New York, 1975, vol,XI.

id, *Health Sciences in Early Islam*, ed. Munawar A. Anees, Vewyork,1983, vol.1.

Hirschberg, J. and J. Lippert, «Ali Ibn Isa, Erinnerungs buch fur augenarzte, aus arabischen Handschriften ubersetzt und erlautert», *Augenheilkunde im Islam*,Texten Studien und Ubersetzugen, ed.F. sezgin, Frankfurt, 1986.

Hirschberg, J. and J. Lippert and. E. Mittwoch, «Ammar b. 'Ali al-Mausili...Halifa al-Halabi...Salah ad-Din», *Augenheilkunde im Islam*,Texten Studien und Ubersetzugen, ed.F. sezgin, Frankfurt, 1986.

Illievitz, A.B., «Maimonides the physician», *Beitrage Zur Geschichte der Arabisch-Islamischen Medizin*, Achter band, ed. F. Sezgin, et al., Frankfurt,1991.

Isa, «Historical Medicine,Arabian Medicine», *Beitrage Zur Geschichte der Arabisch-*

Islamischen Medizin, ed. F. Sezgin and et al., Frankfurt, 1990.

Khairallah, A.A. and S. I. Haddad, «A Study of Arab Hospitals in the Light of Present Day Standardization», *Beitrage Zur Geschichte der Arabisch-Islamischen Medizin*, ed. F. Sezgin and et al., Frankfurt, 1991.

Klamorth, M., «Uber die Auszuge aus griechischen Schriftstellern bei al-ja'qubi», *zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Geschaft*, Leipzig Wiesbaden, 1886, vol. XL.

Leclerc, L., *Histoire de la medicine arab*, Paris, 1876.

Malvin, E., *Dentistry, An Illustrated History*, New York, 1985.

Meyerhof, M., *the book of the ten Tretises on the Eye Ascribed to Hunain Ibn Ishaq*, Cairo, 1928.

id, «New ligh on the early Peried of Arabic Medical and ophthalmological science», *Bulletin of the ophthalmological so ciety of Egypt*, 1926, vol. XIX.

id, «Sience and Medicine», *Beitrage Zur Geschichte der Arabisch-Islamischen Medizin*, Sechster band, ed. F. Sezgin and et al., Frankfurt, 1990.

id, introd. *sârh asmâ' al-Oqqâr*, cairo, 1940.

Munro, D.C. and Haagensen, «Arabian Medicine as Represented in the Memoirs of Usamah ibn-Munqidh», *Beitrage Zur Geschichte der Arabisch-Islamischen Medizin*, Siebenter band, ed. F. Sezgin and et al., Frankfurt, 1991.

Nasr. S.H., «Life sciences Alchemy and rediane», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1973, vol. IV.

Nutton, V., *Ancient Medicine*, London-New York, 2004.

Sajjadi, S., «Dentistry», *Encyclopaedia Iranica*, New York, 1996, vol. VII.

id, «Casm Pezesrki», *Encyclopaedia Iranica*, New York, 1992, vol. V.

id, «Bimarestan», *Encyclopaedia Iranica*, New York, 1990, vol. VI.

Sari, N., «Surgery and Surgical Techniques», *Medieval Islamic Civilization*, ed. Josef W. Meri, New York/ London, 2006.

Schlimmer, Terminologie Medico-Pharmaceutiq, Tehran, 1874.

Sezgin, F., Geschichte des Arabischen Schrifttums, Leiden, 1967-1984.

Sobhy, G., «The book of Al-Dakhira», *Islamic Medicine* (Thabet Ibn Qurra, Text and Studies), ed. F. sezgin and et al., Frankfurt, 1996, vol. XXXII.

Spink, M. S., «Arabian gynaecological, obstetrical and genito- urinary practice illustrated from Albucasis», *Islamic Medicine* (Abul-Qasim Al-Zahrawi II), ed. F. sezgin, Frankfurt, 1996.

Whipple, A. O., «Role of the Nestorians as the connecting Link between Greek and Arabic Medicine», *Beitrage Zur Geschichte der Arabisch-Islamischen Medizin*, ed. F. Sezgin and et al., Frankfurt, 1991.

Wright, D., The English amongot the Persians, London, 1977.

Zudhoff, K., «Die Instrumenten-Abbildungen der Lateinischen Abulqasim-Handschriften des Mittelalters», *Islamic Medicine* (Abul-Qasim Al-Zahrawi), ed. F. sezgin, Frankfurt, 1996.

تاریخ علوم قرآن و حدیث در ایران

احمد پاکتچی

تاریخ قرائت در ایران

با وجود آنکه در سده‌های اخیر، جایگاه قرائت در ایران و نقش ایران در تحولات علم قرائت کمتر مورد توجه قرار گرفته است، اما باید توجه داشت که ایرانیان در دوره‌های مختلف تاریخی نقشی مهم در فرایندهای این حوزه ایفا کرده و در پاره‌ای مقاطع، در تاریخ این علم جریان‌ساز بوده‌اند. شاید از دیدگاه برخی صاحب‌نظران، روی آوردن به تاریخ قرائت در ایران، نوعی بازکاوی کم‌اهمیت در اعماق تاریخ تلقی شود، اما اگر تصور کنیم که تاریخ قرائت به مثابه شاخصی، بتواند زوایایی از تاریخ فرهنگی ایران را نشان دهد، که فراتر از این دانش در نگاهی کلان به فرهنگ ایرانی حائز اهمیت است، انگیزه کافی برای مطالعه تاریخ قرائت فراهم خواهد آمد. این همان رویکردی است که در مقاله حاضر دنبال خواهد شد.

اگر تاریخ قرائت را بدون مقدمه از قرائت سبع آغاز کنیم، و گمان بریم که این قرائت‌ها، یعنی مدینه، مکه، کوفه، بصره و دمشق، در مراکزی دور از ایران سامان یافته‌اند

و ایرانیان بعدها به این جرگه پیوسته‌اند، آغاز کارآمدی نخواهد بود. در واقع حتی در دوره شکل‌گیری قرائات سبع، ایرانیان نقش خود را به وضوح برجای نهاده‌اند. از قاریان هفت‌گانه، نافع قاری مدینه خاستگاهی اصفهانی داشت^۱، ابن‌کثیر قاری مکه و کسایی قاری کوفه تباری ایرانی داشتند^۲، ابوعمر و بن‌علاء قاری بصره به قولی اهل کازرون بود^۳ و درباره عاصم و حمزه قاریان کوفه و یعقوب قاری بصره نیز می‌دانیم که از موالی بودند و همچون عموم موالی عراق به احتمال تباری ایرانی داشتند^۴. از طیف بعدی قاریان اعم از قراء ده‌گانه و چهارده‌گانه، ابوجعفر قاری مدینه^۵ و اعمش قاری کوفه^۶ نیز تباری ایرانی داشتند. در گام پسین، باید به عالمانی از ایران، همچون حسین بن علی رازی قزوینی (وفات: حدود ۳۰۰ق) اشاره کرد که به عنوان حلقه‌ای واسط در انتقال قرائات ایفای نقش کرده‌اند^۷.

در منابع تاریخی، به وجود مراکز مهم قرائت در برخی شهرهای ایران چون ری و نیشابور در اوایل سده ۴ق اشاره شده است^۸. مراکزی که میزان فعالیت آنها در دوره‌های بعد گسترش یافته است. البته محافل علم قرائت در بخشی وسیع از ایران، پس از حمله مغول (حدود ۶۱۶ق) آسیبی شدید دید، و از آن پس، فقط برخی از مناطق ایران توانستند سنت تدریس قرائت را محفوظ نگاه دارند.

در یک نگاه کلی می‌توان دریافت که در سده‌های نخست اسلامی، گسترش آموزه‌های اصحاب حدیث در یک منطقه و رواج علم قرائت در آن منطقه با هم تناسب داشته است. برخی از مناطق ایران، چون اصفهان و بخش‌هایی از خراسان که بیشترین گرایش به تعالیم اصحاب حدیث در آنها دیده می‌شود، پررونق‌ترین محافل قرائت را نیز داشته‌اند، باین‌همه برخی موارد دور از انتظار نیز دیده می‌شود. آشکار است که این تناسب، زائیده پیوندهای نظری و تعلیمی بوده که میان محافل حدیث و محافل قرائت بوده است.

همچنین باید یادآور شد با وجود آنکه در تاریخ شیعه، گاه برخی از محافل علمی مانند مکتب حله نسبت به دانش قرائت اهتمام نشان داده‌اند، اما به‌طور کلی، قرائت در طول تاریخ شیعه چندان مورد توجه عالمان این مذهب نبوده است. بر همین پایه، کاملاً قابل درک است که اهمیت یافتن آموزه‌های شیعه از عهد صفوی در پهنه‌ای وسیع

از ایران، از اهمیت محافل قرائت کاسته است. البته بخشی مهم از کاستی در رونق محافل قرائت در ایران پس از حمله مغول، به‌طور عام معلول ضرباتی است که سنت‌های علوم نقلی از این حمله دریافت کرده‌اند.

تحولات علم قرائت در ایران

نخستین گام‌ها

در طی سده نخست هجری، خوانش قرآن بسان دیگر زمینه‌های معارف اسلامی، به صورتی تفکیک نشده مورد توجه صحابه و تابعین بود، و در این باره صحابیان و تابعان مهاجر به ایران نیز از این قاعده مستثنا نبودند. در شمار این تابعان به‌خصوص باید از ربیع بن خثیم ساکن طوس^۹، یحیی بن یعمر ساکن مرو^{۱۰}، ابومجلز لاحق بن حمید سدوسی ساکن مرو^{۱۱} و سعید بن جبیر که چندی را در ری گذراند^{۱۲}، یاد کرد که همه از استادان قرائت بود. به اینها باید ابوالعالیه رفیع بن مهران از موالی بنی‌ریاح را افزود که خود ایرانی بود و پس از دانش‌اندوزی نزد صحابه، به توالی در مناطقی از ایران می‌زیست. وی عربی را با لهجه ایرانی سخن می‌گفت^{۱۳}.

آنگاه که در طی سده ۲ و نیمه نخست سده ۳ق، در چهار بوم مدینه، مکه، کوفه و بصره قرائت بومی در حال شکل گرفتن بود.

در برخی از مراکز فرهنگی ایران چون مرو و بلخ، حلقه‌های قرائی ایجاد شده بود، اگرچه عواملی فرهنگی وجود داشت که مانع از اهمیت یافتن این حلقه‌ها در مقایسه با حلقه‌های رقیب بود.

به عنوان یکی از مهم‌ترین این حلقه‌ها، باید به حلقه‌های بنی‌علاء بن احمر یشکری (وفات: ۱۳۰ق) در مرو اشاره کرد. وی قرائت را از تابعانی چون شهر بن حوشب و عکرمة مولای ابن‌عباس آموخته بود و دارای «حروف» قرائی مخصوص خود بود که بعدها در شمار قرائت شاذ از آن یاد می‌شد^{۱۴}. از محفل او شاگردانی برآمدند که از آن میان نام داوود بن ابی‌فرات کندی^{۱۵}، عبدالؤمن بن خالد مروزی^{۱۶} و حسین بن واقد مروزی ثبت شده است^{۱۷}؛ این خود به‌خوبی نشان می‌دهد که تعلیم‌های بنی‌علاء در نسل پسین دوامی شایان توجه یافته است. متروک بودن قرائت شهر بن حوشب و عکرمة، در

محافل قرائی سده ۲ق، توجیهی است برای آنکه چرا آموزه‌های علباء در مرو متروک شده است، با وجود آنکه حتی نقادان سخت‌گیر نیز شخص او را در روایت معتبر شمرده‌اند.^{۱۸}

در سویی دیگر از خراسان، ضحاک بن مزاحم، عالم بلخ^{۱۹}، قرائتی منتسب به صحابه، به‌ویژه ابن‌عباس، را آموزه می‌داد؛ اما به تصریح منابع، او داشته‌های خود را نه مستقیماً از صحابه که از سعید بن جبیر در ری آموخته بود.^{۲۰} به‌هرروی قرائت او حتی بیرون از خراسان شناخته شده بود و حروف منقول از وی قرن‌ها بعد در منابع ثبت شده است.^{۲۱} در ارزیابی قرائت ضحاک، باید گفت انفراد وی در نقل برخی حروف قرائی^{۲۲}، و همراهی او با برخی قراء متروک از راویان ابن‌عباس مانند عکرمه^{۲۳}، حسن بصری^{۲۴} و کلبی^{۲۵} و پیروی او در برخی حروف از قرائت خاص منقول از ابن‌مسعود^{۲۶} که برای حامیان اعتبار مصحف عثمانی مقبولیت نداشت، از عواملی است که آنرا متروک ساخته است. به اینها باید نبود راویان معتبر برای قرائت ضحاک را افزود. از مدعیان درک محفل وی مقاتل بن سلیمان بلخی را می‌شناسیم^{۲۷} که در کنار اشتغال به تفسیر، به قرائت نیز توجهی داشت و در منابع پسین حروفی از وی نقل می‌شد.^{۲۸} اما از سویی توجه او به قرائات خاص ابن‌مسعود و اُبی بن کعب^{۲۹} و از سوی دیگر تردیدهایی که نقادان رجالی درباره اعتبار او در مقام نقل روا داشته‌اند^{۳۰}، جایگاه او را متزلزل ساخته است. در اواخر سده ۲ق، برخی از شاگردان یحیی بن صبیح در ایران، همچون نصرویه سیلقی^{۳۱} و فورث مقری^{۳۲} این قرائت خراسانی را تعلیم می‌دادند، اما حلقه‌های آنان در نسل‌های بعدی دوام نیافته است.

با توجه به این مطالب، می‌توان گفت که نگاه فرابومی به داشته‌های سرزمین‌های مختلف جهان اسلام، در میانه سده ۲ق از ایران آغاز شد و شاخص‌ترین چهره آن ابن مبارک مروزی (وفات: ۱۸۱ق) است. دور بودن آموزه‌های قراء خراسانی و احتمالاً رازی از معیارهای ترجیح در بوم‌های چهارگانه و روی آوردن عالمان ایران به بهره‌گیری فرابومی و جامع از آموزه‌های بوم‌های مختلف، پیش از آنکه باعث شود قرائت بومی قاریان خراسان چون یحیی بن صبیح و علباء و ضحاک جانی گیرد، آنها را منزوی ساخته است.

در واقع در نسلی از عالمان ایرانی که در میانه سده ۲ق زیسته‌اند، منشأ دانش قرائت بیرونی است. عبدالله بن مبارک مروزی قرائت را از ابوعمرو قاری بصری^{۳۳}، شجاع بن ابی‌نصر بلخی از ابوعمرو^{۳۴}، عمر بن هارون بلخی شیخ و مقری بلخ از حمزه و ابوعمرو قاریان کوفه و بصره^{۳۵}، عبدالله بن عیسی بن ماهان رازی از عاصم قاری کوفه^{۳۶} و جریر ابن‌عبدالحمید رازی از اعمش و حمزه قاریان کوفه^{۳۷} فراگرفته‌اند.

در این میان، به عنوان نمونه‌ای خاص، باید از خارجه بن مصعب سرخسی (وفات: ۱۶۸ق) یاد کرد که با وجود اخذ قرائت از نافع مدنی و ابوعمرو بصری، در بسیاری از موارد از قرائت دو استاد خود عدول کرد^{۳۸}. همین استقلال، خارجه را در کنار قاریانی چون علباء و ضحاک قرار داد و قرائت ویژه او را در منابع به ثبت رسانید^{۳۹}. خارجه محفلی را در خراسان دایر کرد که پس از او نسلی از قاریان را همچون مغیث بن بدیل سرخسی^{۴۰} و ابومعاذ فضل بن خالد مروزی^{۴۱} پرورش داد؛ از فرد اخیر برخی حروف شاذ در منابع ثبت شده است^{۴۲}. گفتنی است گرایش به آموزه‌های دیگر بوم‌ها در اواخر سده ۲ق، گاه به صورت مطالعه قرائت‌هایی رخ نمود که در شهرهای چهارگانه منزوی بودند. در این باره می‌توان شجاع بن ابی‌نصر بلخی را نام برد که قرائت حسن بصری را تعلیم می‌داد و شناخته‌ترین طریق برای انتقال این قرائت کهن بوده است^{۴۳}.

تثبیت نگاه مرجع‌گرا به قرائت

مجموعه‌ای از عوامل گوناگون دست به دست هم دادند تا هیچ‌گاه در شرق جهان اسلام و نه در غرب آن، قرائت بومی بدان‌سان که در مراکز چهارگانه — و ملحق به آنها در شام — دیده می‌شد، سامان نگیرد. شاید در این باره، تعصب‌های عربی درباره زبان قرآن و کیفیت تلفظ آن مؤثر بود، اما شواهد تاریخی حکایت از آن دارد که نزد ایرانیان هرگز تمایلی جدی به پدید آمدن قرائت‌های بومی نبوده است. چنان‌که پیشتر اشاره شد، با وجود آنکه نمونه‌هایی از قرائت بومی، چون قرائت یحیی بن صبیح، علباء یشکری و ضحاک بن مزاحم در محافل خراسان بود، اما برای حفظ آنها به عنوان یک سنت بومی کوششی نکردند.

آنچه به عنوان ویژگی مشترک در میان قرائت‌های سده ۲ق در چهار بوم دیده می‌شود، آن است که فردی به عنوان قاری، دارای چنان صلاحیتی^(۱) شمرده می‌شود که می‌تواند از مجموع قرائت‌های شنیده از استادانش، در کنار رسم مصحف و گاه با تکیه بر استحسانات لغوی و نحوی، قرائتی را عرضه کند. محصول این کوشش بیش از آنکه مستند به مراجعش باشد، منتسب به شخص قاری است و به نام او شناخته می‌شود. در واقع از همین روست که در منابع متأخر، حتی آنگاه که به صورت پسینی کوشیده‌اند تا منابع هر قرائت را به صورت مستند به پیامبر(ص) بازگرداند، حاصل این کوشش چیزی جز فهرستی مفصل و تفکیک‌نشده از نام‌های تابعان و صحابه، که به‌طور جمعی مأخذ قاری هستند، نیست؛ بدون آنکه ممکن باشد میزان ورود استفاده قاری از هر مرجع مشخص گردد. مثلاً گفته می‌شود نافع مدنی، از هفتاد تن از تابعین اخذ قرائت کرده است.^{۴۴}

چنان‌که در بخش حدیث خواهد آمد، نه تنها در حوزه قرائت، بلکه در عموم دانش‌های دینی، ایرانیان در حساسیت برای مرجع‌یابی آموزه‌های دینی پیشگام بوده‌اند.^{۴۵} همین نگاه مرجع‌گرا موجب شده است تا اعطای چنین صلاحیتی به قراء بومی از سوی مقربان ایرانی مورد پرسش قرار گیرد و تعریفی دیگر از جایگاه قاری ارائه گردد. آنان در بازتعریف قرائات بومی، نشان دادند که هر قاری برای استناد قرائت خود مراجع مشخصی داشته است؛ و با وجود آنکه ضبط مشروحو ارائه نکرده، قرائات مشخصی را با سند معلومی از پیامبر(ص) دریافت کرده است. سپس در مقام‌گزینش بین آنها به صورت حرف به حرف (مورد به مورد) برآمده و در این‌گزینش بر پاره‌ای مرجحات تکیه کرده است.^{۴۶} این همان باوری است که بعدها نزد عالمان قرائت عمومیت یافت.

این تصویر از‌گزینش قاریان، همان مفهومی است که در اوایل سده ۳ق، نزد عالمان ایرانی با عنوان «اختیار» تثبیت شده بود، هرچند قاریان عراق و حجاز تعبیر اختیار را برای قرائات متقدم نمی‌پسندیدند، اگر از زاویه دید عالمان ایرانی نگریسته شود، عموم قرائت‌ها از طریق اختیار پدید آمده بودند از همین روست که قرائت یکی از کهن‌ترین

1. Authority

قاریان خراسان، یعنی یحیی بن صبیح از سوی خراسانیان اختیار خوانده می‌شد.^{۴۷} رویکرد مرجع‌گرا قاریان ایرانی این تلقی را به وجود آورده بود که در هر حرفی از حروف قرآن که اختلاف قرائتی دیده می‌شود، مستند آن حرف باید جداگانه مطالعه گردد. عرضه قرائت به مرجحات بیرونی مانند رسم مصحف و اصول لغت و اعراب نسبتاً روشن بود، اما درباره مستند نقلی قرائت به صورت حرف به حرف، آن هم در شرایطی که قاریان متقدم خود را موظف به ارائه چنین سندی نمی‌دانستند، امکان بازیابی سندها نبود. این دیدگاه مرجع‌گرا، قاریان ایرانی چون ابوعبید قاسم بن سلام، را به سوی استفاده از عواملی چون موافقت اکثریت قراء سوق داده است.^{۴۸} باید توجه کرد که این مبنا، تا چه حد قرائت‌های بومی خراسان را، که از شدوذ فراوانی نسبت به قرائات چهار بوم داشتند، تضعیف کرده است. در نگاهی دقیق‌تر، این رویکرد، اساس تکیه بر هر قرائت بومی را نفی می‌کرد و قرائت هیچ بومی را به صورت کلی و بدون توجه به مورد خاص، تأیید نمی‌کرد. آنچه گفته شد مبنای نظری مهم برای نگاه فرابومی در محافل قرائی ایران و چندی بعد، عموم محافل قرائی جهان اسلام بود.

باید گفت از مهم‌ترین نقش‌های ایرانیان در تاریخ نخستین قرائت، حضور جریان‌ساز آنان در مطرح ساختن اندیشه اختیار بود. فارغ از آنچه در بعد نظری گفته شد، برخی از عالمان ایرانی و بعد عراقی دست به ایجاد قرائت‌هایی مبتنی بر «گزینش با مرجع معلوم» زدند که در تاریخ قرائت به «اختیار» آن قاری شهرت یافت. در این کوشش‌ها، قاری، به جای اینکه قرائتی جدید از آن خود ارائه کند، به گزینش بهترین گزینه‌ها از قرائات موجود می‌پرداخت. هرچند در قرائات پیشین نیز انتخاب از میان چند گزینه معمولاً برای قاریان مطرح بود، ویژگی قرائات مبتنی بر اختیار آن بود که هم بیشترین اهمیت را به گزینش می‌داد و هم اصولی را برای این گزینش مدون می‌ساخت. باید توجه داشت که سنت اختیار در طول سده ۳ق و اوایل سده ۴ق، به‌طور مشترک در حوزه‌های مختلفی از علوم اسلامی راه یافت که نمونه‌های آنرا افزون بر قرائت، به‌ویژه در فقه می‌توان بازجست.

به‌هر حال، این شیوه در شکل‌دهی قرائت که گونه‌ای از نقد و اجتهاد در آن بود، توجه شماری از عالمان ایرانی و بعد عراقی را به خود جلب کرد. از میان چهره‌های شاخص

در اختیار قرائت، باید شخصیت‌هایی چون ابو عبید قاسم بن سلام^{۴۹} اهل خراسان (وفات: ۲۲۴ق)، محمد بن عیسی اصفهانی^{۵۰} (وفات: ۲۵۳ق) و ابو حاتم سجستانی^{۵۱} (وفات: ۲۵۵ق) اشاره کرد که از سرزمین‌های مختلف ایران برخاسته بودند. حتی درباره برخی از قاریان به نام صاحب اختیار در عراق، مانند خلف بن هشام^{۵۲} نیز نباید نادیده گرفت که تحت تأثیر نفوذ ایرانی در فرهنگ عراق بودند، و اختیار او مورد توجه محافل درون ایران بوده است. اینکه سنت اختیار در قرائت، تنها در ایران و عراق دیده می‌شود، با توجه به حضور رجال ایرانی در عراق و گستره نفوذ فرهنگ ایرانی بر محافل عراق، نشان از آن دارد که این سنت، خاستگاهی ایرانی داشته است. به هر حال این امر تصادفی نیست که نمی‌توان نمونه‌ای مطرح از سنت اختیار را در محافل عربی دورتر از عراق، چون جزیره، شام و مصر باز یافت.

چنین می‌نماید که ایرانیان خود بنیان‌گذاران این شیوه از برخورد با قرائت بوده‌اند، اما این نکته فراتر از یک احتمال است که به پیروی از گزینش اجتهادی اصحاب اختیار، در برهه‌ای از تاریخ قرائت، عالمان ایرانی تکیه بر یک اختیار را به پیروی قرائتی معین از قرائات مشهور ترجیح دادند. بهترین گواه در این باره، گزارش مقدسی در سده ۴ق است، مبنی بر اینکه در مناطقی از ایران، به جای رواج قرائتی از قرائات مشهور، اختیار ابو عبید و ابو حاتم رایج بوده است^{۵۳}. افزوده شدن این اختیارها به قرائات مشهور در آثار قرائتی کسانی چون ابن مهران نیشابوری و اندرابی نمودی از اهمیت آنها در محیط ایران است^{۵۴}. لازم به ذکر است که رجال مطرح در حوزه اختیار در فقه، مانند محمد ابن جریر طبری، ابن خزیمه نیشابوری، ابن منذر نیشابوری و محمد بن نصر مروزی نیز همه ایرانی بودند، و این امر نشان می‌دهد که گرایش اختیار با فرهنگ ایرانی در دوره یاد شده ارتباط داشته است^{۵۵}.

تدوین آغازین قرائت

از اوایل سده ۳ق که باب تدوین قرائات و تألیف کتب تطبیقی در قرائت گشوده شد، ایرانیان، به‌ویژه ایرانیان ساکن عراق و ثغور شام، از پیشگامان در این امر بوده‌اند. چنان‌که بنابر گزارش‌های تاریخی، نخستین تدوین‌کننده قرائات ابو عبید قاسم بن سلام (وفات:

۲۲۴ق)، عالمی خراسانی بود که در کتابی ۲۵ قرائت را ضبط کرد.^{۵۶} در دهه‌های میانی سده ۳ق نیز این روند دنبال شد و بیشترین نوشته‌ها در زمینه مطالعه تطبیقی قرائت و تدوین آنها از سوی ایرانیان انجام گرفت که برخی در سرزمین خود و برخی در عراق می‌زیستند. از این شمار، شاخص‌ترین نمونه‌ها عبارتند از: کتاب *القراءات* از ابوحاتم سجستانی (وفات: ۲۵۵ق)، عالم سیستانی ساکن بصره که در آن به شیوه‌ای شبیه ابوعبید، حدود ۲۵ قرائت را گرد آورده بود.^{۵۷} کتاب *القراءات* از احمد بن جبیر انطاکی (وفات: ۲۵۸ق) عالم خراسانی مهاجر به ثغور شام که در آن، پنج قرائت از پنج بوم را در کنار هم مقایسه کرد.^{۵۸} انطاکی هرچند در مقام مقایسه قرائت راه دیگر عالمان ایرانی را پیمود، گرایش او به تزییق قرائت در مقایسه با توسعه‌ای که نزد دیگران دیده می‌شود، آغاز راهی بود که نیم قرن پس از او ابوبکر بن مجاهد طی کرد و نظریه قرائت سبع را — بر پایه قرائت پنج‌گانه انطاکی — به ضمیمه دو قرائت دیگر کوفی از حمزه و کسایی تثبیت کرد. کتاب *القراءات* از ابن‌قتیبه دینوری (وفات: ۲۷۶ق)، عالم نامدار اصحاب حدیث^{۵۹} و از محدثان پیشگام در روی آوردن به دانش قرائت. کتاب *القراءات* از فضل بن شاذان رازی (وفات: ۲۹۰ق) که یکی از رجال مؤثر در پایگیری محافل قرائت در ری بود و به طیف اصحاب حدیث تعلق داشت.^{۶۰}

افزون بر موارد یاد شده، عالمان اصحاب حدیث در ایران، گاه بخشی از جوامع حدیثی خود را نیز به مبحث قرائت اختصاص می‌دادند. این بخش قرائت در جوامع، با وجود آنکه از نظر حجم محدود بود، اما با توجه به قدمت این کتب و اهمیت آنها در محافل اصحاب حدیث، اهمیت تاریخی ویژه‌ای داشت. از آن جمله است: کتاب *الحروف و القراءات*، به عنوان بخشی از سنن ابوداود سجستانی (وفات: ۲۷۵ق) از صحاح سته^{۶۱} و کتاب *القراءات*، به عنوان بخشی از *الجامع الصحیح* یا سنن ابوعیسی ترمذی (وفات: ۲۷۹ق) از صحاح سته^{۶۲}.

جریان تدوین قراءات، در دهه‌های گذار از سده ۳ به ۴ق وارد مرحله‌ای نوین از روند خود شد. در این سال‌ها، به‌ویژه باید از کوششی یاد کرد که محمد بن جریر طبری (وفات: ۳۱۰ق)، مفسر، مورخ، فقیه و البته قاری نامدار در کتاب قرائت خود با عنوان *الجامع انجام داد*. وی در این کتاب نزدیک به ۳۰ قرائت را مورد مطالعه قرار داد و

سنتی که ابو عبید و ابوحاتم ایجاد کرده بودند، کمال بخشید^{۶۳}.

ایرانیان و تحدید قرائات

در اوایل سده ۴ق، آنگاه که ابن مجاهد (وفات: ۳۲۴ق) در بغداد قرائات سبع را رسمیت داد و زمینه بی اعتباری دیگر قرائات را فراهم آورد، این عمل او با واکنشی مخالف از سوی برخی عالمان ایرانی، چون محمد بن بحر رهنی از عالمان امامی کرمان (وفات: حدود ۳۳۰ق) مواجه شد^{۶۴}. در نیمه دوم همان سده، برخی از عالمان ایرانی چون ابن خالویه (وفات: ۳۷۰ق) و ابوعلی فارسی (وفات: ۳۷۷ق) تحت تأثیر فضای عراق نسبت به قرائات سبع گرایش نشان داده و به انجام مطالعاتی در این زمینه پرداختند^{۶۵}، اما در همین زمان، شرق ایران زمینه ساز پدیداری مکتبی در برابر مکتب ابن مجاهد بود.

ابن مهران نیشابوری (وفات: ۳۸۱ق)، بنیان گذار این مکتب، در واقع با محدود کردن قرائات به عددی خاص مخالفت کرد و معتقد بود که باید هر قرائتی بر اساس ضوابط نقد شود و در صورت ضابطه مندی، قرائتی معتبر به شمار آید^{۶۶}.

در واقع شکسته شدن سد قرائات سبع، بر مطرح شدن قرائات هشت گانه مصریان — به عنوان یک بازنگری و تکمیل در نظریه قرائات سبع ابن مجاهد — پیشی داشته است^{۶۷}. در مطرح کردن نظریه قرائات عشر، اصلاً تصور نمی رود که ابن مهران قصد آن داشته است تا بر عدد ده در شمار قرائات معتبر، تکیه ای داشته باشد. بلکه در مکتب خراسان که او از بنیان آن بود، عدم پایبندی به عدد خاص آشکارا دیده می شود^{۶۸}. درباره قرائات عشر باید گفت که نفس عدد ده برای ابن مهران نیشابوری بنیان گذار این نظریه و دیگر قاریان ایران موضوعیت نداشته و مهم شکستن سد هفت (یا هشت) بوده است. ابن مهران در کتاب *الغایة* از ده قرائت فراتر رفته، و شاگردان و پیروان او، همچون منصور عراقی در *الاشارة*، و اندرابی در *الایضاح* قرائات دیگری را به ده قرائت افزوده اند^{۶۹}.

شهرت این باور در میان عامه که «احرف سبعة» یاد شده در حدیث نبوی^{۷۰}، همان قرائات سبع انتخابی ابن مجاهد بود، موجی از نقد را در این باره پدید آورد. از جمله

باید به کوشش‌های ابوالفضل عبدالرحمان بن احمد رازی (وفات: ۴۵۴ق) از عالمان منطقه ری اشاره کرد که به رویارویی با این باور عامیانه برخاست. وی در این باره، کتاب *فی معانی قول النبی (ص) انزل القرآن علی سبعة احرف* تألیف کرد که در محافل اهل قرائت و حدیث ایران رواج داشته است.^{۷۱}

تعالیم ناقدانی چون ابن‌مهران و ابوالفضل رازی را، در نسل‌های بعد، به طور جدی قاریان ایرانی دنبال کردند و شرایطی را پدید آوردند که کاملاً سد قرائت سبع را درهم شکست. با مروری بر روی آثار قرائی پدید آمده در طی سده‌های ۵ و ۶ق، هیچ بومی جز ایران را نمی‌توان یافت که تا این اندازه از پایبندی به قرائت سبع اجتناب داشته و بر توجه به قرائت معتبر دیگر، تکیه کرده باشد.

در شمار قاریان بزرگ ایرانی در این دو سده، از جمله کسانی که روش ابن‌مهران و ابوالفضل رازی در شکستن سد قرائت سبع را دنبال کردند، می‌توان کسانی از شرق ایران، چون اندرابی، را نام برد که برخاستگان از مکتب او بودند و هم می‌توان از رجال غرب ایران، از شخصیت‌هایی چون ابوالکرم شهرزوری و ابوالعلاء همدانی یاد کرد. رجال غرب و نیز قاریان میهنمان در ایران چون ابوالقاسم هذلی مغربی (وفات: ۴۶۵ق)، عاملی برای انتقال آموزه‌های ایرانیان به عراق و سرزمین‌های غرب آن بودند.^{۷۲}

به عنوان آثاری پیشرو در قرائت عشر و بیشتر از عشر، باید به آثار سه‌گانه ابوبکر ابن‌مهران نیشابوری، یعنی کتاب *الشامل*^{۷۳}، *المبسوط*^{۷۴} و *الغایة*^{۷۵} در قرائت عشر اشاره کرد که مورد اخیر اختیار ابوحاتم سجستانی را نیز دربردارد.^{۷۶} اهمیت و رواج کتاب *الغایة* زمینه‌ساز تألیف شروحو بر آن نیز بود. مهم‌ترین این شروح به قلم ابوالحسن علی ابن‌محمد قهندزی نوشته شد که نسخه آن تاریخ ۴۱۳ق را دارد و مؤلف از شاگردان مستقیم ابن‌مهران بوده است. نسخه نیمی اول این شرح در دارالکتب قاهره، و نیمی دوم آن در کتابخانه بارودی بیروت نگهداری می‌شود.^{۷۷} پس از قهندزی نیز باید از تألیف ابوزید احمد بن ابی‌بکر ضریب بغوی با عنوان *شرح مشکلات الغایة*^{۷۸}، شرح محمود بن حمزة بن نصر کرمانی با عنوان *الهدایة*^{۷۹} و شرح ابوالمعالی فضل بن طاهر بن سهل حلبی^{۸۰} یاد کرد. همچنین محمد بن محمود بن ابی‌بکر طوسی در حدود ۶۲۰ق، در اثری با عنوان *بستان‌المهتدی* آنرا به اختصار آورده است.^{۸۱}

تدوین قرائت پس از ابن مهران

موج دیگر تدوین قرائت، که از پایان سده ۴ق آغاز شد و تا سده ۶ق ادامه یافت، برخلاف پیشین، به نحوی نسبت به نظریه قرائت سبع نظر داشت. در این دوران، مؤلفان قرائت، یا به تحدید ابن مجاهد پایبند بودند، یا در قالب قرائت ثمان، آنرا تکمیل می کردند و یا همچون عالمان خراسان، به دنبال رویارویی با نظریه ابن مجاهد و شکستن سد قرائت هفت گانه بودند. آن اندازه که به ایران مربوط می شود، نویسندگان قرائت در ایران، عموماً به موضع اخیر گرایش داشتند و رویکرد مثبتی نسبت به قرائت سبع و حتی ثمان نشان می دادند این در حالی است که رجال ایرانی بیرون از ایران، گاه نسبت به این نظریه ها نگاهی مثبت داشته و متونی بر مبنای آنها تدوین کرده اند. مهم ترین تألیفات قاریان ایرانی در این دوره در زمینه قرائت عشر، یا بسط قرائت عشر عبارتند از:

۱. کتاب المنتهی، در قرائت عشر تألیف ابوالفضل محمد بن جعفر خزاعی (وفات: ۴۰۸ق)، از شیوخ گرگان^{۸۲} و از نخستین کسانی که بیرون از خراسان به نظریه ابن مهران توجه نشان داد.
۲. کتاب الاشارة، در قرائت عشر به همراه اختیار ابوحاتم سجستانی تألیف ابونصر منصور بن احمد عراقی شیخ خراسان و از شاگردان ابن مهران. نسخه ای از این اثر در کتابخانه نور عثمانیه استانبول نگهداری می شود.^{۸۳}
۳. کتاب الجامع، در قرائت عشر، تألیف ابوالحسین نصر بن عبدالعزیز بن احمد بن نوح شیرازی (وفات: ۴۶۱ق) که تنها نسخه شناخته شده از آن در کتابخانه نور عثمانیه استانبول است.^{۸۴}
۴. کتاب الکامل، مجموعه ای گسترده مشتمل بر پنجاه قرائت که در بردارنده قرائت عشر نیز بود. این اثر تألیف ابوالقاسم یوسف بن علی هذلی (وفات: ۴۶۵ق)، عالم مقیم نیشابور بوده است.^{۸۵}
۵. کتاب الجامع، عنوان دیگر آن سوق العروس، مشتمل بر قرائت سبع و شماری از اختیارات مکمل آن، از ابومعشر طبری (وفات: ۴۷۸ق). از این اثر دو نسخه خطی در برلین و قاهره نگهداری می شود.^{۸۶}

۶. کتاب *الایضاح*، در قرائات عشر به همراه قرائت ابن محیصن و اختیار ابو عبید قاسم ابن سلام و ابو حاتم سجستانی^{۸۷}، تألیف احمد بن ابی عمر اندرابی (وفات: بعد از ۵۰۰ق) از عالمان نسل دوم مکتب ابن مهران^{۸۸}. تنها نسخه این کتاب در کتابخانه دانشگاه استانبول نشان داده شده^{۸۹} و بخش مقدمه کتاب به کوشش احمد نصیف جنابی با عنوان *قراءات القراء المعروفین*، به چاپ رسیده است^{۹۰}.

۷. *المصباح*، یا *مصباح الزاهر* در قرائات عشر، از ابوالکرم شهرزوری (وفات: ۵۵۰ق)، که نسخ خطی متعدد از آن بر جای مانده است^{۹۱}.

۸. *غایة الاختصار*، در قرائات عشر از ابوالعلاء همدانی (وفات: ۵۶۹ق) که تنها نسخه خطی آن در کتابخانه نور عثمانیه استانبول نشان داده شده است^{۹۲}.

با وجود اهتمام عالمان ایرانی به گسترش دامنه قرائات معتبر، در همان محافل هوادار قرائات عشر، به ندرت اهتمام به تألیف در باب قرائات سبع نیز دیده می شود. از آن جمله می توان به کتابی در قرائات سبع، نوشته یکی از شاگردان ابن مهران اشاره کرد که عنوان آن شناخته نیست و تنها نسخه خطی آن در کتابخانه انجمن سلطنتی آسیایی بنگال نگهداری می شود^{۹۳}. همچنین باید کتاب *الموجز* او را ابوعلی اهوازی (وفات: ۴۴۶ق) عالمان خوزستانی مقیم دمشق را اضافه کرد^{۹۴} که البته نباید او را از هواداران قرائات عشر دانست.

توجه به قرائات ثمان نزد مقربان ایران جدی تر از قرائات سبع است. در واقع از همان پایان قرن ۴ق، یعنی بی درنگ پس از طرح نظریه قرائات ثمان از سوی ابن غلبون (وفات: ۳۹۹ق) در مصر، این نظریه از سوی برخی از عالمان ایرانی نیز مورد توجه قرار گرفت و شاید بیش از آنکه مکمل نظریه قرائات سبع تلقی گردد، همچون قرائات عشر به مثابه گامی در جهت شکستن تحدید به هفت قرائت تلقی می شد. برخی از این آثار را مقربان ساکن در ایران، و برخی دیگر را قاریان ایرانی مهاجر به سرزمین های عربی تألیف کردند. مهم ترین آنها عبارتند از:

۱. *اختلاف القراء الثمانية*، کتابی در توجیه قرائات ثمان تألیف ابوالحسن علی بن جعفر ابن سعید (محمد) سعیدی رازی (وفات: حدود ۴۱۰ق) مقیم شیراز^{۹۵}. سعیدی خود در مقدمه کتاب دیگرش *الموضح*، به تألیف چنین کتابی و به اقبال اهل سرزمینش

نسبت به آن اشاره کرده است.^{۹۶}

۲. *الوجیز*، در قرائات ثمان، از ابوعلی اهوازی (وفات: ۴۴۶ق) که نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره و احتمالاً قطعه‌ای از آن در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود.^{۹۷}

۳. *التلخیص*، در قرائات ثمان، از ابومعشر طبری (وفات: ۴۷۸ق) شیخ قرائت اهل مکه.^{۹۸}

۴. *الموضح* در قرائات ثمان، از ابو عبدالله نصر بن علی فارسی (پایان تألیف در ۵۵۱ق).^{۹۹}

افزون بر آنچه یاد شد، گاه توجه به قرائات غیرمشهور یا به اصطلاح شاذ نیز از سوی مقربان ایرانی دیده می‌شود. فارغ از بخش مربوط به قرائات شاذ از کتاب *البدیع*، تألیف ابن خالویه (وفات: ۳۷۰ق) که مربوط به دوره‌ای متقدم است^{۱۰۰}، از این دست نوشته‌ها پس از ابن مهران می‌توان *المنتقی فی القراءات الشواز* از ابو عبدالله نصر بن علی فارسی (وفات: بعد از ۵۵۱ق) را نام برد.^{۱۰۱}

توجیه قرائات

توجیه قرائات یا به اصطلاح کهن آن «حجة القراءات» که از سده ۴ق به‌طور جدی از سوی عالمان ادب مورد توجه قرار گرفت، نزد عالمان ایرانی با اعتنایی خاص پیگیری شد؛ چندان که بخشی مهم از آثار پدید آمده در این زمینه را ایرانیان پدید آورده‌اند. به عنوان پیشینه باید به کوشش‌های ابو عبید قاسم بن سلام (وفات: ۲۲۴ق) اشاره کرد که بازتاب آن در منابع بعدی دیده می‌شود. به‌خصوص ابن زنجله مکرر به دیدگاه‌های ابو عبید در توجیه قرائات ارجاع داده است.^{۱۰۲}

نخستین آثار در این زمینه نوشته‌های عالمانی ایرانی است که در عراق می‌زیستند. به عنوان نمونه‌ای متقدم باید از اثری از ابن درستویه (وفات: ۳۴۷ق)، عالم اهل فسا و مهاجر به بغداد یاد کرد که در آن، ابوبکر بن مقسم را در اختیار قرائتش مورد نقد قرار داده^{۱۰۳} و با توجه به شخصیت نحوی که از او شناخته است، ظاهراً این نقد او متوجه توجیه‌پذیری نحوی اختیار بوده است.^{۱۰۴} چند دهه بعد، به‌طور همزمان باید از دو اثر یاد کرد که در توجیه قرائات سبع نوشته شده است. یکی *الحجة فی القراءات السبع* از

ابن خالویه (وفات: ۳۷۰ق) و دیگری *الكشف عن وجوه القراءات السبع* از ابوعلی فارسی (وفات: ۳۷۷ق).

حدود نیم قرن بعد کوشش‌های مشابهی در توجیه قرائت ثمان و عشر درون ایران نیز قابل پیگیری است. عبدالرحمان بن محمد بن زنجله (وفات: حدود ۴۰۳ق) قاضی و عالم قرائت در ری^{۱۰۵} با وجود آنکه در کتاب خود *حجة القراءات*، بیشتر بر قرائت هفت‌گانه تکیه داشت، اما گاه به قرائت دیگران چون ابوجعفر مدنی و یعقوب حضرمی از قراء عشر^{۱۰۶}، حسن بصری و اعمش از قاریان دیگر^{۱۰۷}، و ابو عبید از اصحاب اختیار^{۱۰۸} توجه داشته است. همچنین باید به کتاب *اختلاف القراء الثمانية*، از علی بن جعفر سعیدی رازی^{۱۰۹} (وفات: حدود ۴۱۰ق)، *شرح الغایة*، مشتمل بر تبیین حجت قرائت عشر در کتاب *الغایة* ابن‌مهران نوشته ابوالحسن علی بن محمد بن ابراهیم قهندزی^{۱۱۰} (تألیف ۴۱۳ق) و نیز به *الجامع* از نصر بن عبدالعزیز شیرازی^{۱۱۱} (وفات: ۴۶۱ق) اشاره کرد که افزون بر ضبط قرائت عشر، علل و وجوه آن را نیز بیان کرده است^{۱۱۲}. محمد ابن طیفور سجاوندی عالم خراسانی در میانه سدهٔ ۶ق نیز اثری چند جلدی در علل قرائت نگاشت^{۱۱۳}.

به عنوان نقطه عطفی در توجیه لغوی - نحوی قرائت در سدهٔ ۶ق باید از کتاب معروف *مجمع البیان* از فضل بن حسن طبرسی (وفات: ۵۴۸ق)، مفسر امامی یاد کرد که در سراسر کتاب، همواره بخشی را با عنوان «مباحث الحجة» به توجیه قراءات - اعم از معتبر و شاذ - اختصاص داده است^{۱۱۴}.

حوزه‌های قرائت ایران در سده‌های نخست هجری

حوزهٔ قرائی خراسان

آغاز قرائت در خراسان را باید به آن گروه از صحابه چون بریده بن حصیب و به خصوص تابعین چون عکرمه مولای ابن‌عباس و لاحق بن حمید سدوسی بازگرداند که در خراسان مسکن گزیدند یا بخشی از روزگار خود را در خراسان گذراندند^{۱۱۵}. در دورهٔ اتباع تابعین، برخی چون علباء بن احمر یشکری، ضحاک بن مزاحم و یحیی بن صبیح نیشابوری در عرض دیگر فعالیت‌های خود، به قرائت نیز اشتغال داشتند^{۱۱۶}. فرد

اخیر دارای قرائتی مخصوص خود بود که برای قرن‌ها در خراسان رواج محدودی داشت و تنها نمونه شناخته از قرائت یک قاری مستقل در خراسان بود^{۱۱۷}.

در نیمه پایانی سده ۲ق، شماری از عالمان خراسان که محفل قاریان مشهور عراق و حجاز را دریافته بودند، به ترویج این قرائات در خراسان اهتمام ورزیدند. ابراهیم بن طهمان هروی (وفات: ۱۶۳ق) قرائت عاصم، عبدالله بن مبارک مروزی (وفات: ۱۸۱ق) قرائت ابوعمر، ابونعیم شجاع بن ابی نصر بلخی (وفات: ۱۹۰ق) قرائت ابوعمر و عیسی ابن عمر، عمر بن هارون بلخی (وفات: ۱۹۴ق) قرائت ابوعمر، محمد بن عبدالرحمان نیشابوری قرائت ابن کثیر و عیسی بن عمر، ابواحمد حسین بن محمد مروزی قرائت قراء مدینه و نیز روایت حفص از عاصم ترویج می‌کردند^{۱۱۸}. قاریانی چون نصرویه سیلقی نیز به آموزش قرائت خراسانی یحیی بن صبیح اشتغال داشتند^{۱۱۹}.

در همین دهه‌ها، به‌ویژه باید به شخصیت محوری ابوالحجاج خارجه بن مصعب ضبعی (وفات: ۱۶۸ق)، عالم سرخسی اشاره کرد که خود از نافع و ابوعمر و قرائت آموخته بود و آموخته‌هایی نیز از حمزه کوفی داشت. وی دارای قرائتی خاص خود بود که در عین مبتنی بودن بر قرائت‌های نافع و ابوعمر، در بسیاری موارد از هر دو آنان عدول می‌کرد^{۱۲۰}. خارجه محور حلقه‌ای مهم در قرائت با ویژگی‌های بومی خراسانی بود و توانست نقطه آغازی برای محوریت خراسان در فعالیت‌های قرائی باشد. این حلقه قاریانی چون مغیث بن بدیل سرخسی (وفات: ۲۱۰ق) و ابومعاذ فضل بن خالد نحوی (وفات: حدود ۲۱۱ق) را پرورش داد^{۱۲۱}.

در نیمه نخست سده ۳ق، در نقاط مختلف خراسان مقربانی حضور داشتند که از حلقه‌های تعلیم خود خراسان برخاسته بودند. از آن جمله می‌توان احمد بن منیع مروزی (وفات: ۲۴۴ق) از شاگردان حسین بن محمد مروزی، ابوعبدالله احمد بن نصر نیشابوری (وفات: ۲۴۵ق) از شاگردان محمد بن عبدالرحمان نیشابوری، و اسحاق ابن ابراهیم سرخسی و خارجه بن مصعب بن خارجه از شاگردان مغیث بن بدیل را یاد کرد^{۱۲۲}. برخی نیز برای آموختن قرائت به مراکز دیگر راه جستند و چون عصام بن وضاح سرخسی نزد حفص در بغداد یا مکه، یا چون یحیی بن زکریا ابن‌ورده نیشابوری نزد قتیبة بن مهران در اصفهان دانش آموختند^{۱۲۳}. در سده ۳ق، در مراکز مختلف خراسان

محافل قرائت شکل گرفته بود. روایتی حکایت از وجود تشکل قراء در نیشابور و طوس در روزگار نصر اول سامانی (حکومت: ۲۶۱-۲۷۹ق) دارد.^{۱۲۴}

در طی سده ۳ق، برخی قاریان خراسانی در عراق و ثغور شام سکنا گزیده بودند^{۱۲۵} که در شمار آنان برخی چون ابوعبید قاسم بن سلام (وفات: ۲۲۴ق)^{۱۲۶}، احمد بن جبیر انطاکی (وفات: ۲۵۸ق)^{۱۲۷} و محمد بن شجاع بلخی (وفات: ۲۶۴ق)^{۱۲۸} از نخستین مؤلفان کتب قرائی بودند. درباره جریان‌های قرائی در خراسان باید گفت موج قرائت اصحاب اختیار از اوایل سده ۳ق در محیط خراسان برخاست. بزرگ‌ترین شاخص این موج، ابوعبید قاسم بن سلام (وفات: ۲۲۴ق) عالم خراسانی کوچیده به بغداد و ثغور شام بود که خود اختیاری را برگزید و اختیار او همواره در نسل‌های بعد مورد توجه خراسانیان بود.^{۱۲۹} در میان شاگردان او برخی چون علی بن عبدالعزیز بغوی خراسانی بودند.^{۱۳۰}

تنها اختیاری که در طی سده ۳ق خراسانیان بدان اهتمام داشتند، اختیار خلف بزار بود (وفات: ۲۲۹ق) که در شمار قرائات کوفی محسوب می‌شد و بعدها به عنوان دهمین از قرائات عشر شناخته شد. این نکته درخور توجه است که برخی از مهم‌ترین شاگردان خلف و مروجان قرائت او خراسانی و به‌طور خاص طوسی بودند. در آن شمار می‌توان ابوالحسن محمد بن ابراهیم طوسی، علی بن محمد بن نیزک طوسی، ابویعقوب اسحاق بن ابراهیم مروزی وراق خلف و مهم‌ترین راوی قرائت او، ابراهیم بن اسحاق طوسی و ابوبکر بن اسد مؤدب طوسی را نام برد.^{۱۳۱} در نیمه نخست سده ۳ق، محمد ابن اسحاق بن ابراهیم مروزی و محمد بن عبدالله بن ابی‌عمر نقاش طوسی اختیار خلف را از طریق مشایخ خراسانی تعلیم می‌دادند.^{۱۳۲}

برخی اشارات در منابع نشان می‌دهد که قاریان خراسان طیف وسیعی از قرائات را مورد توجه داشتند و برخی از قرائاتی که شاذ محسوب می‌شد نیز نزد آنان مورد مطالعه بود.^{۱۳۳} قرائت خراسانی یحیی بن صبیح را نیز کسانی چون فورس مقری در نیمه نخست سده، و حمدون بن ابی‌سهل در نیمه پایانی آن، تعلیم می‌دادند.^{۱۳۴}

در سده ۴ق، شمار مقربان خراسانی مهاجر به سرزمین‌های دیگر چون بغداد^{۱۳۵}، کوفه، بصره، دمشق، ثغور شام، مکه و بیت‌المقدس بسیار است.^{۱۳۶} درباره برخی از آنان

چون ابراهیم بن احمد فراء مروزی تصریح شده است که منتقل کننده میراث قرائی خراسان به سرزمین های دیگر، حتی بغداد بوده است^{۱۳۷}. اما این مهاجرت ها در حالی است که مراکز مختلف علمی در خراسان، رونق چشمگیری داشته اند. برخی از شیوخ خراسان چون ابوسعید محمد بن لیث وراق سرخسی (وفات: ۳۱۵ق) اما مجامع سرخس، احمد بن محمد بن حمدون سرخسی و ابوعبدالله حسین بن احمد هروی شماری از طالبان علم را از نقاط مختلف ایران و عراق به سوی خراسان جلب کردند^{۱۳۸}. این جاذبه به اندازه ای بود که برخی چون ابوبکر محمد بن محمد طرازی (وفات: ۳۸۵ق) از بغداد و چون ابوالحسن علی بن محمد خبازی (وفات: ۳۹۸ق) از گرگان پس از درآمدن به نیشابور همانجا سکنا گزیدند و فرد اخیر شیخ القراء نیشابور شد^{۱۳۹}.

با وجود مطرح شدن نظریه قرائات سبع در بغداد در اوایل سده ۴ق و شاذ شناخته شدن قرائات دیگر در غالب محافل قرائت، طیف قرائات مورد توجه خراسانیان همچنان گسترده بود. حتی قرائت بومی یحیی بن صبیح از سوی کسانی چون احمد بن اسماعیل ابن جبریل مقری، محمد بن محمد بن ابراهیم و علی بن محمد طرازی در چند نسل متوالی تعلیم داده می شد^{۱۴۰}، قرائتی که در سده بعد رو به فراموشی نهاد.

رونق محافل قرائی موجب شد تا به خصوص در سده ۴ق، قرائت به عنوان یکی از مواد درسی حوزه های دینی مطرح شود و به همین سبب، نام برخی از محدثان بزرگ خراسان، چون ابوبکر بن خزیمه و حاکم نیشابوری در شمار مقربان نیز آمد^{۱۴۱}. با وجود آنکه تعالیم ابن مجاهد (وفات: ۳۲۴ق) را درباره رسمیت هفت قرائت شاگردانش چون زاهر بن احمد سرخسی در خراسان معرفی کردند^{۱۴۲}، حوزه قرائت خراسان پذیرشی برای این نظریه نداشت و با ظهور ابن مهران، عملاً واکنش نظری نسبت به آموزه ابن مجاهد تحقق یافت.

اوج درخشش علم قرائت در خراسان، در اواسط سده ۴ق، ظهور ابوبکر احمد بن حسین نیشابوری (وفات: ۳۸۱ق) معروف به ابن مهران است که به عنوان یکی از پیشتازان در شکستن حصر قرائات در هفت قرائت رسمی شناخته می شود. مطرح شدن ده قرائت در آثار ابن مهران، نه به دنبال مطرح کردن قرائات عشر به جای قرائات سبع، بلکه به دنبال شکستن حصر به عددی خاص بوده است. از همین روست که ابن مهران

در آثار متأخرتر خود اختیار ابوعبید را نیز به اختیار خلف افزود و شمار قرائت را به ۱۱ رسانید. ابن مهران افزون بر آثار سه گانه خود *الشامل، المبسوط و الغایة* که در قرائت ده گانه و یازده گانه نوشته شده بودند، برخی تک نگاری ها نیز تألیف کرد که از جمله آثاری در تلفظ همزه و مدات و کتابی در طبقات قراء شایان ذکرند^{۱۴۳}. ابن مهران مکتبی را در خراسان تأسیس کرد که در نسل های بعدی قاریان بزرگی را پرورش داد و زمینه تألیف آثار متنوعی را پدید آورد. گستره این مکتب بسیار فراتر از خراسان بود و بخش های مختلف از ایران را پوشش می داد.

برخی از شاگردان ابن مهران که در قرائت خراسان درخشیدند، عبارتند از: ابونصر منصور بن احمد عراقی شیخ مقریان خراسان مؤلف کتبی چون *الاشارة* در قرائت عشر، *الموجز ظاهراً* باز در قرائت عشر^{۱۴۴}، ابوالوفا مهدی بن طرار قائنی انتقال دهنده تعالیم ابن مهران به کرمان^{۱۴۵}، ابونصر عبدالله بن حسین نیشابوری^{۱۴۶}، علی بن محمد بن عبدالله فارسی^{۱۴۷}، ابوسعید بن ابی شمس نیشابوری^{۱۴۸}، ابوسعید احمد بن ابراهیم شاماتی^{۱۴۹} و ابومنصور نصر بن بکر مهرانی^{۱۵۰}. برخی از مقربان این نسل نیز برآمدگان از محافل قرائی موازی چون محفل علی بن محمد طرازی و علی بن محمد خبازی بودند^{۱۵۱}. از دیگر عالمان این نسل، ابوعبدالله محمد بن یوسف خراسانی (اواخر سده ۴ق) سراینده قصیده رائیه در مدح اهل قرآن نیز درخور اشاره است^{۱۵۲}.

در نیمه نخست سده ۵ق، شماری از شاگردان نسل دوم مکتب ابن مهران، چون احمد ابن ابی عمر اندرابی با تألیف کتاب *الایضاح*^{۱۵۳}، و عبدالکافی مقری^{۱۵۴} مروج اندیشه های مکتب بودند. به خصوص، اندرابی با افزودن اختیار ابوحاتم در کنار اختیار ابوعبید شمار قرائت معتبر را به ۱۲ رسانید^{۱۵۵} و بدین ترتیب، عدم تقید مکتب به عددی خاص را مورد تأکید قرار داد. تحت تأثیر همین مکتب، ابوالقاسم هذلی (وفات: ۴۶۵ق)، عالم مغربی تبار که در نیشابور مسکن گزیده بود، در کتاب خود با عنوان *الکامل*، در کنار قرائت ده گانه، حدود ۴۰ قرائت دیگر را نیز به ضبط آورد^{۱۵۶}.

در طبقات قراء نام شماری از مقربان خراسانی در سده ۵ق از شهرهای نیشابور، طوس، مرو، نسا، ابیورد، سرخس و غزنین به ثبت رسیده که ارتباط آنان با افکار ابن مهران آشکار نیست و شماری از آنان نزد شیوخ سرزمین های دیگر به خصوص عراق

قرائت آموخته‌اند^{۱۵۷}. از آن میان می‌توان ابوعلی حسن بن ابی‌الفضل شرمقانی (وفات: ۴۵۱ق) قاری نسایی را نام برد که به گفته‌ی علی بن محمد زنجی هزاران تن را در نیشابور و غزنه دانش آموخت^{۱۵۸}؛ همچنین ابوالحسن علی بن احمد نیشابوری (وفات: ۵۱۶ق) قاری زاهد معروف به ابن‌غزال شیخ‌القراء خراسان که نسبت به آموزه‌های ابن‌مهران اهتمام داشت^{۱۵۹}.

در طی سده ۶ق همچنان آموزه‌های ابن‌مهران بر محافل قرائی خراسان غلبه داشت^{۱۶۰}، اما برجسته‌ترین فرد را می‌توان محمد بن طیفور سجاوندی غزنوی (اواسط سده) دانست که افزون بر تألیفی چند جلدی در علل قرائات، آثاری در مبحث وقف و ابتداء نوشت که نقطه آغاز علامات وقف و وصل بود^{۱۶۱}، آنچه به نام او به علامات سجاوندی شهرت یافت.

در منطقه سیستان، اندک قاریان شناخته چون ابوحاتم سجستانی (وفات: ۲۵۵ق) که از اصحاب اختیار شمرده می‌شود و ابوالحسن محمد بن احمد سجزی (اواسط قرن ۴ق) بیشتر متأثر از حوزه قرائت بصره^{۱۶۲} و گاه چون محمد بن علی سجزی زنبیلی (اوایل قرن ۴ق) متأثر از حوزه خراسان^{۱۶۳} بودند. حوزه کرمان در سده ۵ق به‌طور جدی به قرائت توجه نشان داد و در این برهه، بیشتر متأثر از حوزه خراسان و به‌خصوص مکتب ابن‌مهران بود. از مقربان آن می‌توان ابوالقاسم محمود بن حمزه تاج‌القراء کرمانی (وفات: حدود ۵۰۰ق) صاحب کتاب *خط المصاحف و شرحی بر الفایة ابن‌مهران*^{۱۶۴} و ابوعلی حسن بن محمد صوفی کرمانی^{۱۶۵} را نام برد.

حوزه قرائی اصفهان

در طی سده‌های متمادی اصفهان یکی از پررونق‌ترین مراکز علوم نقلی بود و در حوزه قرائت نیز، از پرسابقه‌ترین حوزه‌ها در ایران به‌شمار می‌رفت. در زمینه گزینش قرائات، از میان قرائات معتبر، غالب قرائت کوفی حمزه بود که دست‌کم تا سده ۴ق دوام داشت^{۱۶۶}. در سده‌های بعد، قرائت کسایی به‌خصوص به روایت قتیبه شهرت یافت و تا سده ۷ق، قرائت غالب در اصفهان بود^{۱۶۷}.

در طی سده‌های ۳ تا ۶ق، اصفهان یکی از مراکز مهم آموزش قرائت در ایران بود

و در محیط آن قاریانی چون محمد بن عیسی تیمی با اختیار خاص خود، ابن‌اشته با تألیف آثاری چند در قرائت، و احمد بن فضل باطرقانی با تألیف کتاب *طبقات القراء* پرورش یافتند.

مهم‌ترین شخصیت مؤثر در پایگیری حوزه قرائی اصفهان، قتیبة بن مهران آزادانی (وفات: ۲۰۰ق) است. وی نزد برخی راویان قرائت مدنی چون اسماعیل بن جعفر و ابن جماز دانش آموخت، بعد به عراق آمد و نزد قاری ایرانی کوفه، کسایی، به قرائت اشتغال ورزید. دانش او به قرائت اهل مدینه به اندازه‌ای بود که آنرا به استادش کسایی اقرار کرد. گرایش او در قرائت، کوفی بود و افراطش در اماله نیز از جمله ویژگی‌های وی در قرائت بود.^{۱۶۸} از دیگر پیشگامان باید ابوجعفر محمد بن سعید اصفهانی (وفات: ۲۲۰ق) را یاد کرد که قرائت عاصم را از طریق شاگردش ابوبکر بن عیاش فرا گرفت. گویا او بعدها در کوفه سکنا گزید.^{۱۶۹}

اهمیت حوزه اصفهان، از زمانی آغاز شد که شاگردان قتیبة بن مهران در مسند اقرار جای گرفتند. از این شمار می‌توان کسانی چون زهیر بن احمد زهرانی^{۱۷۰}، یونس بن حبیب بن عبدالقاهر عجلی^{۱۷۱}، یزید بن خالد زندولانی^{۱۷۲} و برجسته‌ترین شاگرد قتیبه عباس بن ولید اصفهانی را یاد کرد.^{۱۷۳} در همین طبقه باید به محمد بن خالد اصفهانی نیز اشاره کرد که در محیط بغداد نسبت به انتقال قرائت کوفیان اهتمام داشته است.^{۱۷۴}

درخشان‌ترین چهره قرائت اصفهان در اواسط سده ۳ق، محمد بن عیسی بن ابراهیم تیمی (وفات: ۲۵۴ق) است که با سفر به سرزمین‌های دیگر قرائات مختلف را فرا گرفته بود و به دنبال جریان اختیار، به گزینش یک اختیار ثانی خود را نیز فراهم آورد. او در اصفهان شاگردان بسیاری پرورد که در شمار آنان قاریانی از ری و خراسان نیز دیده می‌شد. وی آثار متعددی نیز در دانش قرائت تألیف کرد^{۱۷۵} که از نخستین تألیفاتی قرائی در ایران محسوب می‌شود. ابونعیم اصفهانی او را عالم‌ترین شخص به دانش قرائت در عصر خود دانسته است.^{۱۷۶} در نیمه دوم سده ۳ق، عالمانی پرشمار از حوزه قرائی اصفهان برآمدند^{۱۷۷} که برخی از آنان چون ابن سلکویه و ابن نوح و غزال از استادان ابوالحسن بن شنبوذ عالم بغدادی^{۱۷۸} در فضای قرائت عراق جریان ساز بودند. در این دوره

اهمیت حوزه اصفهان به اندازه‌ای بود که برخی از طرق خاص قرائت، تنها به روایت قراء اصفهانی مضبوط بود.^{۱۷۹}

در طی سده ۴ق، حوزه قرائی اصفهان همچنان فعال بود و عالمانی همچون محمد ابن عیسی، ابومسلم اصفهانی، احمد بن مهران ابوبکر اصفهانی، که گاه شخصیت او با ابن مهران نیشابوری خلط شده است^{۱۸۰}، محمد بن احمد اشنانی کسایی، منصور بن محمد بن سندی و عبدالله بن محمد ابوالقاسم عطار در آن پرورش یافتند^{۱۸۱}.

در نیمه نخست آن سده توجه به اختیارات قرائی در حوزه اصفهان افزایش یافت. برخی چون عبدالله بن عبدالعزیز مؤدب، نسبت به ترویج اختیار ابو حاتم سجستانی اهتمام داشتند^{۱۸۲} و برخی چون عبدالله بن محمد معروف به ابوبکر قباب (وفات: ۳۷۰ق) خود به تدوین یک اختیار دست زدند^{۱۸۳}. در اواسط سده برخی به تدوین آثار قرائی پرداختند که می‌توان از آن میان به کوشش‌های محمد بن احمد بن عبدالوهاب بن بهرام (وفات: ۳۵۵ق)^{۱۸۴}، ابوبکر محمد بن عبدالله بن اشته (وفات: ۳۶۰ق)^{۱۸۵} و ابوعلی احمد بن محمد اصفهانی (وفات: ۳۷۰ق) و شیخ‌القراء دمشق^{۱۸۶} اشاره کرد.

در طی سده‌های بعد تا اوایل سده ۷ق، بدون انقطاع محافل قرائی اصفهان فعال بودند، اما کمتر از میان آنان قاری مشهوری برخاست^{۱۸۷}. در این دوره، قرائت در شمار آموزش‌های عمومی برای طلاب دینی بود و همین امر موجب شد تا نام شماری از محدثان نامی چون ابو عبدالله محمد بن اسحاق بن منده (وفات: ۳۹۵ق)، ابونعیم اصفهانی (وفات: ۴۳۰ق)، ابوزکریا یحیی بن عبدالوهاب بن منده (وفات: ۵۱۱ق) و ابوعلی حسن بن احمد حداد (وفات: ۵۱۵ق)^{۱۸۸} و کسانی از فقها چون عبدالله بن محمد بن لبان (وفات: بعد ۴۲۷ق) و ابوبکر محمد بن حسن قاضی (وفات: بعد ۴۸۴ق)^{۱۸۹} در شمار قاریان ثبت گردد.

در طی این سال‌ها پدیده مهاجرت نیز در میان شیوخ قرائت اصفهان مکرر دیده می‌شد که شاید نشان از کاستی جایگاه این دانش در موطن خود بوده باشد. از نمونه‌های آن می‌توان به مهاجرت ابوبکر اعرج معروف به ابوشیخ (وفات: ۴۳۱ق) به بغداد، ابوعلی احمد بن محمد اصفهانی (وفات: ۴۴۰ق) به دمشق و ابوشجاع زاهر بن رستم اصفهانی (وفات: ۶۰۹ق) به مکه اشاره کرد^{۱۹۰}. از معدود تألیف‌هایی که در قرائت

اصفهان در خلال این سده‌ها انجام شد می‌توان از آثار ابوبکر احمد بن فضل باطرقانی (وفات: ۴۶۰ق) در باب قرائت شاذ و طبقات‌القراء و ابوبکر حمد بن حامد اصفهانی (وفات: ۵۷۹ق) در ویژگی‌های تلفظ همزه و نون و مبحث ادغام نزد قراء یاد کرد^{۱۹۱}.

شهر یزد در زمینه قرائت اغلب متأثر از اصفهان و گاه متأثر از شیراز بوده است. محافل قرائت یزد در اواخر سده ۵ و سراسر سده ۶ق^{۱۹۲} رونق داشته است^{۱۹۳}. از رجال شاخص آن باید ابوذر اسعد بن حسین یزدی (وفات: ۵۸۰ق) را نام برد که چند اثر قرائی، از جمله *المنتفی و غایة‌المبتدی*، هر دو در قرائت عشر را تألیف کرده بود^{۱۹۴}. ابوبکر محمد بن علی یزدی نیز کتابی در اختلاف قراء ده‌گانه در حرکات ثلاث، و در وصل و ابتداء نوشته بود^{۱۹۵}.

حوزه‌های قرائی ری و مناطق جبال

شهر ری از اواسط سده ۲ق کانون فعالیت قاریان بود و در همین دهه‌ها، کسانی چون ابومحمد عبدالله بن عیسی بن ماهان تمیمی و ابو عبدالله جریر بن عبدالحمید ضبی از اتباع تابعین، به آموختن قرائت کوفی عاصم و حمزه پرداخته‌اند^{۱۹۶}. در دهه‌های پایانی سده ۲ و در طول سده ۳ق همچنان قاریانی بومی یا مهاجر از کوفه به ترویج قرائت کوفی به‌خصوص حمزه و کسایی اهتمام داشتند^{۱۹۷}. البته به‌ندرت نزد آنان توجه به قرائت بصری دیده می‌شد^{۱۹۸}.

یکی از برجسته‌ترین علما در سده ۳ق، ابومنذر نصیر بن یوسف نحوی (وفات: حدود ۲۴۰ق) از شاگردان برجسته کسایی است که حوزه‌ای فعال در ری تأسیس کرد و افزون بر قاریان رازی چون محمد بن نصیر رازی و علی بن نصیر رازی، عالمانی از دیگر سرزمین‌ها چون محمد بن عیسی اصفهانی و احمد بن محمد بن رستم طبری را تربیت کرد^{۱۹۹}. تنها در نیمه‌اخیر سده ۳ق است که قاریان رازی به تنوع در قرائت روی آورده و به‌ویژه تحت تأثیر قاریان بزرگ عراق چون احمد بن یزید حلوانی (وفات: ۲۵۰ق) در کنار کوفیان به قراء دیگر بوم‌ها نیز توجه نشان داده‌اند^{۲۰۰}. از شیوخ این جریان به خصوص باید ابوالعباس فضل بن شاذان رازی (وفات: ۲۹۰ق) را نام برد که خود از شاگردان حلوانی و دیگر شیوخ عراقی بود^{۲۰۱} که اثری با عنوان *کتاب‌القراءات* در مقایسه

میان خوانش قراء مختلف تألیف کرد^{۲۰۲}. فضل بن شاذان حلقه‌ای را در ری تشکیل داد که مقربانی چون پسرش عباس بن فضل رازی، حسن بن شعیب رازی، محمد بن عبدیل رازی، احمد بن محمد بن عبدالصمد رازی، احمد بن محمد بن عثمان رازی و برخی عالمان عراقی چون ابوالحسن بن شنبوذ از آن برخاستند^{۲۰۳}.

کار فضل را شاگردان او، به‌ویژه پسرش عباس (وفات: بعد از ۳۱۰ق) ادامه دادند، و از محفل عباس کسانی چون فرزندانش عبدالصمد و قاسم، حسن بن محمد رازی و ابوالقاسم عبدالله بن محمد رازی و عالمانی از دیگر سرزمین‌ها از جمله دینور، قزوین و اهواز برآمدند^{۲۰۴}. به‌هرروی در طول سدهٔ ۴ق، قاریان در ری فعال بودند که برخی از آنها آموزه‌های خود را به فضل بن شاذان می‌رساندند^{۲۰۵}. ترویج آموزه‌های شیوخ عراقی چون ابوبکر نقاش و ابن‌مقسم توسط عالمی مهاجر چون طلحة بن خلف سامری گویا چندان با استقبال مواجه نشد^{۲۰۶}.

در این تنوع طرق، قرائتی که بعدها به عنوان شاذ شناخته شدند نیز جای داشتند و همین امر موجب توجه عالم پژوهندهٔ قرائات شاذ، ابن‌شنبوذ، به حوزهٔ ری شده است. روایتی مربوط به عصر نصر اول سامانی (حکومت: ۲۶۱-۲۷۹ق) حکایت از آن دارد که مقربان ری بسیاری از قرائات نامشهور را در ضبط داشته‌اند^{۲۰۷}.

در سده‌های بعد، فعالیت قرائی در ری با حضور کسانی چون ابوالفضل عبدالرحمان ابن‌احمد عجلی (وفات: ۴۵۴ق) مؤلف جامع‌الوقوف و عزالدین بن ابی‌المعالی رازی (اواسط قرن ۶ق) دوامی محدود داشت^{۲۰۸}، اما با حملهٔ مغول حوزهٔ قرائی ری مرکزیت خود را از دست داد و در سده‌های بعد دیگر رونقی در آن دیده نشد.

ظهور شخصیت‌هایی با خاستگاه ساوه در سدهٔ ۴ق که فعالیت علمی‌اشان در مکه بود^{۲۰۹}، نتوانست به گسترش دانش قرائت در ساوه بینجامد.

دربارهٔ قزوین باید گفت این حوزه قرائی با مهاجرت حسین بن علی بن مهران رازی در اواخر سدهٔ ۳ق پای گرفت و در اواسط سدهٔ بعد با ظهور کسانی چون ابوالحسین علی بن احمد قزوینی به پایگاهی رسید که عالمان دیگر بلاد مانند ابوالفضل خزاعی را به قزوین کشاند^{۲۱۰}. پس از یک و نیم قرن کاستی، بار دیگر این حوزه در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۶ق با کسانی چون ابوبکر محمد بن مسعود بن ابی‌الفوارس شیخ‌القراء قزوین و

ابوالفخر حامد بن علی بن حسنویه جاجانی مؤلف کتاب *حلیة القراء* رونقی موقت گرفت^{۲۱۱} و با حمله مغول افول کرد.

در حوزه همدان، توسعه آموزش قرائت پایدارتر بود. نخستین حلقه‌های قرائت با آغاز سده ۳ق و با محوریت قرائات عراقی شکل گرفت^{۲۱۲}، این در حالی است که احمد ابن محمد بزی (وفات: ۲۵۰ق) قاری همدانی تبار ساکن مکه به عنوان یکی از دو مروج اصلی قرائت ابن کثیر ایفای نقش کرد^{۲۱۳}. در سده ۴ق حوزه قرائی همدان فعال نبود و از اوایل سده ۵ق تا یک قرن تنها رونق محدودی در آن دیده می‌شد. از مقربان این دوره، می‌توان ابومحمد عبدالله بن احمد جاولی (اوایل سده ۵ق) را یاد کرد که بر ضرورت همخوانی قرائت با رسم مصحف اصرار داشت و هر قرائت فاقد این شرط را — هرچند منقول از صحابه و تابعین باشد — نامقبول و مروج آنرا گمراه و بدعت‌گذار می‌دانست که باید به توبه گرفته شود^{۲۱۴}. همچنین باید از ابوالفرج حمد بن علی همدانی (وفات: ۴۶۸ق) یاد کرد که کتابی با عنوان *کنزالمقرئین* در مباحثی چون وقف و ابتدا نوشت^{۲۱۵}. سرانجام باید از ابوعلی ناصر بن مهدی همدانی یاد کرد که مروج تعالیم ابن مجاهد و کتاب *السبعة* او در محیط همدان بود^{۲۱۶}.

اوج درخشش حوزه همدان در اواسط سده ۶ق با ظهور ابوالعلاء حسن بن احمد عطار همدانی (وفات: ۵۶۹ق) بود. وی که در حوزه‌های بغداد و اصفهان دانش اندوخت، قرائات عشر را در همدان رواج داد و کتاب *غایة الاختصار* را در همین باره تألیف کرد. وی آثار دیگری نیز در مباحث تجوید، مفردات قراء و نیز طبقات قراء تألیف کرد. ابن جزری او را هم‌مطراز با جایگاه ابو عمرو دانی در مغرب اسلامی، بزرگ‌ترین قاری مشرق اسلامی در خلال سده‌ها شمرده است^{۲۱۷}. آثار او در پهنه‌ای وسیع از شام تا خوارزم مورد توجه قرار گرفت^{۲۱۸}.

در حاشیه همدان، به عنوان یک حوزه فرعی باید از نیاوند یاد کرد که در سده‌های ۳-۵ق فعالیت محدود داشته است^{۲۱۹}. در لرستان، حوزه قرائی پدید نیامد و مقربان شناخته این منطقه در سده‌های ۴-۶ق، در بغداد سکنا داشتند^{۲۲۰}.

در غرب ایران همچنان باید به دو حوزه فعال دینور و شهرزور اشاره کرد. در اوایل سده ۳ق، سوره بن مبارک خراسانی از شاگردان کسایی قاری کوفه، به دینور آمد و

به ترویج کسای پدراخت^{۲۲۱}؛ این بنیاد حلقه‌ای بود که از آن کسانی چون ابوعلی محمد ابن سمعان دینوری و در نسل بعد ابوالقاسم عمر بن علی بن جناد دینوری برخاستند و در سه نسل پیایی روایتی خاص از قرائت کسای را ترویج کردند^{۲۲۲}. در نسل‌های بعدی قرائاتی که مورد توجه مقربان دینور قرار داشت، از تنوع بیشتری برخوردار شد. حلقه‌های قرائت تا پایان قرن ۵ق بی‌وقفه ادامه یافت^{۲۲۳} و از آن پس رو به افول نهاد. نخستین مقری شناخته از شهرزور، محمد بن احمد شارزوری در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۳ق است^{۲۲۴}، اما شکل‌گیری یک حلقهٔ قرائتی در این شهر مربوط به اواخر سدهٔ ۵ق و به همت ابوالبرکات عبدالملک بن احمد شهرزوری و پس از او حسن بن احمد بن فتحان شهرزوری و متکی بر آموزه‌های احمد بن مسرور خباز مقری بغدادی است^{۲۲۵}. نام شهرزور با ظهور ابوالکرم مبارک بن حسن شهرزوری (وفات: ۵۵۰ق) فرزند ابن فتحان به اوج خود رسید، اگرچه وی خود در بغداد سکنا گزیده بود^{۲۲۶}. او مروج قرائت عشر بود و در این باره کتاب *المصباح‌الزاهر* را تألیف کرد که از متون ماندگار قرائت است^{۲۲۷}.

مقدسی در اواخر سدهٔ ۴ق، بدون آنکه حوزهٔ بحث خود را از نظر جغرافیایی تدقیق کند، به‌طور عام از اهمیت قرائت بصری و مکی ابوعمرو و ابن‌کثیر، و نیز دو اختیار ابوعبید و ابوحاتم در منطقهٔ جبال سخن گفته است^{۲۲۸}.

در سدهٔ ۴ق، تنها مقری مربوط به سده‌های نخست که انتساب او به آذربایجان قابل تکیه است، حسین بن محمد قلانسی سلماسی (اواسط سده) است که در بغداد دانش آموخت و ظاهراً همانجا می‌زیست^{۲۲۹}. در سدهٔ بعد باید به فعالیت ابومنصور احمد بن علی اسدآبادی (۴۶۲ق) اشاره کرد که در تبریز حلقه قرائت داشت^{۲۳۰}. او که خود در بغداد دانش آموخته بود، قرائت را از بغداد به تبریز منتقل کرد^{۲۳۱}. از دانیال بن ابراهیم تبریزی نیز در اواخر سدهٔ ۵ق، به عنوان مقری و محدث یاد شده است^{۲۳۲}. به نظر نمی‌رسد در دورهٔ پیش از مغول، قرائت در آذربایجان چندان اهمیتی یافته باشد.

در شمال ایران قاریان از منطقهٔ طبرستان در سدهٔ ۳ق معرفی شده‌اند که اغلب نمی‌توان به دقت مشخص کرد که تا چه اندازه در موطن خود زیسته‌اند^{۲۳۳}. به‌هرحال می‌دانیم که مشهورترین قاریان طبرستان چون محمد بن جریر طبری و احمد بن محمد بن رستم طبری در بغداد و مکه می‌زیستند^{۲۳۴}. در سدهٔ ۴ق، یک محفل قرائتی

در آمل پدید آمده بود که در رأس آن ابوحفص عمر بن علی طبری قرار داشت. وی کتاب مبسوطی نیز در باب وقف و ابتدا تألیف کرده بود و شاگردانی از دوردست چون ابوالفضل خزاعی برای دانش‌اندوزی از او به آمل آمدند.^{۲۳۵} از دیگر قاریان با خاستگاه طبری در همین سده می‌توان ابو عبدالله محمد بن حسین طبری و محمد بن هارون طبری را نام برد که به‌خصوص فرد اخیر از مروجان آموزه‌های ابوحاتم سجستانی بود.^{۲۳۶} مهم‌ترین مقری برخاسته از طبرستان ابومعشر عبدالکریم بن عبدالصمد طبری (وفات: ۴۷۸ق) است که بخشی مهم از تحصیل خود را در بغداد و دوره تدریس را در مکه گذراند. وی از مروجان قرائات ثمان بود و در این باره کتاب *التلخیص* را نوشت و تألیفات دیگری نیز در شرح قرائات شاذ و طبقات قراء داشت.^{۲۳۷} آخرین مقری شناخته از طبرستان، ضیاءالدین محمد بن یوسف آملی (وفات: ۶۰۰ق) از شاگردان ابوالعلاء همدانی است که به درخواست صلاح الدین ایوبی به تدریس قرائت در دمشق پرداخت.^{۲۳۸}

در طی سده‌های ۳ و ۴ق، شماری از قاریان نیز معروفند که خاستگاهی گرگانی داشتند.^{۲۳۹} از آن میان رکن‌الاسلام ابوالفضل محمد بن جعفر خزاعی مؤلف آثاری چون *المنتهی* نامی ماندگار بر جای نهاده است. وی با تنوع مشایخی که داشت در این کتاب قرائات ده‌گانه را از ۲۵۰ طریق ضبط کرد. وی بخشی از عمر خویش را در بغداد گذراند.^{۲۴۰}

حوزه‌های قرائی فارس و خوزستان

در طی سده‌های ۳ و ۴ق، عالمانی برخاسته از منطقه فارس بودند که به قرائت اشتغال ورزیده و گاه چون ابوعلی فارسی (وفات: ۳۷۷ق) از شهرت فراوانی برخوردار بودند. اما فعالیت آنان عموماً در عراق و به‌خصوص بغداد متمرکز بود.^{۲۴۱} از اواخر سده ۴ق، به نظر می‌رسد هم در شیراز و هم برخی شهرهای دیگر فارس چون فسا آموزش‌های قرائت اهمیت یافت و قاریان از این مراکز برخاستند که بیشتر تحت تأثیر آموزش‌های خراسانی بودند.^{۲۴۲} حضور عالمی از ری چون علی بن جعفر سعیدی (وفات: حدود ۴۲۰ق) در شیراز، زمینه آشنایی با تعالیم رازیان را نیز فراهم آورد.^{۲۴۳}

در اواسط سده، حلقه مهم اما ناپایداری در استخر به وجود آمد که از رجال فعال آن می‌توان ابوليث محمد بن عیسی اصطخری از بومیان آنجا و ابوالعباس حسن بن سعید شاذانی مقری اصفهانی تبار مهاجر به اصطخر را نام برد.^{۲۴۴} در سال‌های انتقال به سده ۵، حلقه مهم و ناپایدار دیگری در کازرون شکل گرفت که قاریان چون علی ابن حسین کازرونی و احمد بن محمد نوشجانی را در خود داشت و تعالیم خود را از حوزه بغداد و ری گرفته بود.^{۲۴۵}

در سده ۵ق، برخی از قاریان مهم فارس روی به سرزمین‌های دیگر چون مکه و مصر نهادند.^{۲۴۶} اما یک حلقه قرائی در شیراز شکل گرفته بود. به عنوان بنیان‌گذار این حلقه باید عبدالعزیز بن محمد بن منصور شیرازی (وفات: حدود ۵۴۰ق) را نام برد که در منابع از او به عنوان شیخ‌القراء فارس یاد شده است.^{۲۴۷} این حلقه در نسل بعد با مقربانی چون هبة‌الله بن یحیی شیرازی مؤلف *البهجة فی القراءات السبع* دوام یافت.^{۲۴۸} اما هبة‌الله و نه دیگر قاریان فارس به آموختن در این حلقه بسنده نکردند و نزد قاریان از بغداد، اصفهان، ری و جز آن دانش آموختند.^{۲۴۹} از آن میان موردی ویژه فخرالدین نصر بن علی فارسی معروف به ابن‌ابی‌مریم (وفات: بعد ۵۶۲ق) است که کتابی با عنوان *الموضح در قرائات هشت‌گانه نوشت که اصولاً در محافل ایران مورد توجه نبوده است*.^{۲۵۰}

در خوزستان، کهن‌ترین نام‌ها در قرائت مربوط به عالمانی از شوش در اواسط سده ۳ق است. در آن میان احمد بن یحیی سوسی به روایت بصری از ابوعمرو و صالح بن زیاد رستبی به قرائت کوفی عاصم توجه داشت است. در اوایل سده بعد، عمران بن یونس سوسی قرائت نامشهور حسن بصری را تعلیم می‌داد.^{۲۵۱}

از اواخر سده ۳ق، دو حوزه قرائی در شوشتر و عسکر مکرّم پدید آمد و دو نسل فعالیت جدی داشتند که به‌ویژه متأثر از آموزش‌های عراقیانی چون ابوعمر دوری و احمد ابن زهیر بن حرب بودند.^{۲۵۲} مرکزیت قرائت خوزستان از اواسط سده ۴ق به اهواز منتقل شد، حوزه‌ای که در عین ارتباط تنگاتنگ با عراق، تنوع چشمگیری داشت.^{۲۵۳} مهاجرت قاریانی از شوشتر به اهواز چون ابوالعباس احمد بن محمد عجلی حکایت از آن دارد که این حوزه میراث بر حوزه‌های پیشین شوشتر و عسکر مکرّم بوده است.^{۲۵۴} برخی از

قاریان اهواز در این دوره چون ابوالفرج محمد بن طیب بغدادی از عراق مهاجرت کرده بودند.^{۲۵۵}

اوج درخشش حوزه اهواز، ابوعلی حسن بن علی اهوازی (وفات: ۴۴۶ق) است که نخست در حوزه اهواز پرورش یافت و برای تکمیل دانش خود به مجموعه‌ای از سفرها دست زد و در اواخر زندگی در دمشق ساکن شد.^{۲۵۶} وی از مروجان قرائت هشت‌گانه بود و کتاب *الوجیز* خود را در همین باره تألیف کرد.^{۲۵۷}

از اواسط سده ۵ق، اهمیت حوزه اهواز کاسته شد و بار دیگر شوستر رونقی یافت. محمد بن حسن بن نحله تنائیری مقری معمر شوستری در اواسط سده آن اندازه اعتبار داشت که کسانی از اصفهان نزد او به دانش‌اندوزی آیند.^{۲۵۸} رونق شوستر آن اندازه روی به افزایش نهاد که در سال ۴۸۷ق ابوسعید محمد بن عبدالجبار جویمی برای فراگرفتن قرائت سبع از هبة‌الله بن لیث به شوستر آمد.^{۲۵۹} در سده ۶ق، از حوزه‌های قرائت خوزستان، نام ابوالحارث احمد بن سعید عسکری را با کمترین اطلاعات درباره‌اش در اختیار داریم.^{۲۶۰} چنین می‌نماید که این حوزه پس از سده ۶ق، دیگر فعال نبوده است.

حوزه‌های قرائت ایران پس از استیلای مغول

به دنبال حمله مغول به خراسان در حدود ۶۱۶ق، محافل قرائت به شدت آسیب دید و بازماندگان روی به سرزمین‌های غربی آوردند. درباره خراسان بی‌درنگ پس از حمله مغول، به‌خصوص باید از محمد بن محمود طوسی، از حاملان تعالیم ابن‌مهران یاد کرد که در حدود ۶۲۰ق وارد دمشق شد و همانجا سکنا گزید. وی قاریان دمشق را بدان سبب که تنها قرائت سبع از طریق شاطبیه را می‌شناختند به نقد گرفت و براساس *تلخیص‌الغایة* از ابن‌مهران، کتاب *بستان‌المبتدی* را در قرائت عشر نوشت.^{۲۶۱} شماری از مقربان نواحی مختلف ایران چون ابوعبدالله محمد بن حسن لرستانی (وفات: ۶۲۵ق) نیز راهی شام و مصر شدند و آنجا به فعالیت خود ادامه دادند.^{۲۶۲}

پس از گذشت حدود یک قرن در برخی نواحی ایران زمینه بازسازی محافل قرائت پدید آمد، اما مبنای این بازسازی نه دستمایه محافل پیشین ایران، بلکه آموزه‌هایی

بود که عالمان ایرانی از محافل شام و مصر فرا گرفته بودند.

حوزه‌های قدیم قرائت

از اواخر سده ۸ق، بار دیگر قرائت در خراسان رونق محدودی به دست آورد، اما این محافل نوظهور پیوندی با محافل کهن خراسان نداشت و حاصل انتقال تعالیم از سرزمین‌های دیگر بود، در این باره نخست باید از ظهیرالدین داوود بن محمد قنوجی (وفات: ۷۹۶ق) عالم هندی یاد کرد که در سال‌های پایانی عمر به تعلیم قرائت سبع در هرات اشتغال داشت^{۲۶۳} و شاگردانی چون عثمان بن محمد بن شاه شرف هروی (وفات: ۸۲۹ق) را در آنجا تربیت کرد^{۲۶۴}. برخی نیز چون نجیب‌الدین عبدالله بن قطب بیهقی، در نیمه نخست سده ۹ق، در شام با قرائت آشنا شد و عمر خود را در همانجا به سر آورد^{۲۶۵}.

در اصفهان نیز همچون خراسان، محافل قرائت تنها پس از یک و نیم قرن رکود در اواسط سده ۸ق، بار دیگر رونقی محدود در آن پدید آمد. از عالمان این دوره می‌توان کسانی چون صابرالدین ابونصر محمد بن احمد مؤذن (وفات: ۷۶۰ق)، شمس‌الدین عبدالرحمان بن محمد اصفهانی (وفات: ۷۶۸ق) و فرزند او امام‌الدین عبدالرحیم و قوام‌الدین عبدالله بن محمود بن فقیه (وفات: ۷۷۲ق)، عالم شیرازی مهاجر به اصفهان را نام برد^{۲۶۶}. در نیمه نخست سده ۹ق، فخرالدین ابوالحسین طاهر بن عرب اصفهانی از شاگردان ابن جزری و رونق‌دهنده علوم قرآن در اصفهان، ادامه‌دهنده این جریان بود که پس از او بار دیگر به افول گرایید^{۲۶۷}. در همین دوره در کاشان از امامیه محمد بن علی بن حیدر قاری کاشانی را می‌شناسیم که در فاصله ۸۴۹-۸۵۰ق مشغول فعالیت بود^{۲۶۸}. چنین می‌نماید که تعالیم مکتب امامی حله موجب شد برخی امامیان به قرائت روی آورند. حوزه قرائت یزد نیز در نیمه اخیر سده ۸ق رونق گرفت^{۲۶۹}. در زمان ورود ابن جزری به یزد در ۸۰۸ق، هنوز بقایای محافل قرائت بر جای بود و آثار ابوذر یزدی رواج داشت^{۲۷۰} اما در سده‌های بعد فعالیت محسوس گزارش نشده است. در همدان، با وجود ارتباط سنتی آن با بغداد، حوزه قرائت همدان دیگر بازسازی نشد و عالمان همدانی در سده ۸ق، مهاجرزادگانی بودند که در شام و مصر می‌زیستند^{۲۷۱}.

حوزه قرائی آذربایجان

چنان که اشاره شد، قرائت پیش از سده ۷ق، در آذربایجان از اهمیت چندانی برخوردار نبوده، اما در دوره ایلخانان، آذربایجان و به ویژه تبریز، به یکی از مهم ترین مراکز دانش قرائت تبدیل شد. به نظر می رسد اهمیت سیاسی تبریز در عصر ایلخانان و تبدیل شدن آن به یک مرکز فرهنگی از عوامل مؤثر در این باره بوده است. موج اصلی دانش قرائت در تبریز، از میانه سده ۷ق، یعنی در دوره تختگاهی ایلخانان آغاز گشت. در این دوره حضور قاریانی چون شرف الدین تبریزی آن اندازه جاذبه آفرین بود که کسانی همچون محمود بن محمد سمرقندی (وفات: حدود ۷۲۰ق) را برای آموختن قرائت به تبریز کشاند.^{۲۷۲}

از دیگر قاریان آذربایجانی در سده ۷ق، علاء الدین اشرف بن احمد حسنی تبریزی^{۲۷۳} کافی الدین عبدالله بن عبدالرحمان تبریزی^{۲۷۴} ابوالصفا خلیل بن ابی بکر مراغی (وفات: ۶۸۵ق)^{۲۷۵} و محمد بن عبدالکریم تبریزی (وفات: ۷۰۴ق) را باید یاد کرد. فرد اخیر تحصیل خود را افزون بر موطن، در مصر و شام به انجام رسانید و بخش اخیر زندگی اش را نیز در دمشق گذراند.^{۲۷۶}

در نیمه اول سده ۸ق، تبریز به اندازه ای در آموزش قرائت اهمیت یافت که استادانی را با تحصیلات عراقی و شامی و مصری به سوی خود جذب کرد. از جمله این استادان میهمان، باید منتجب الدین ابویوسف همدانی (وفات: ۷۴۳ق) مقری صوفی مشرب^{۲۷۷} و ابوالحسن دیوانی واسطی (وفات: ۷۴۳ق) را نام برد. وی در طی دوره تدریسش در تبریز، در انتقال طرق عراقی و مصری به آذربایجان نقشی مهم ایفا کرده است.^{۲۷۸}

مهم تر از همه باید از مسعود بن اسد خلاطی (وفات: ۷۶۰ق)، قاری ارمنی یاد کرد که در تبریز اقامت گزید و ریاست اقراء در شهر تبریز به او واگذار شد. قاریان نسل پسین آذربایجان چون کریم الدین عبدالکریم مرندی، علیشاه مرندی و عبدالرحمان ابن عبدالغفار کرد از پروردگان محفل او بودند^{۲۷۹} نسل پس از خلاطی در تبریز، نسل قاریان بزرگ بود. برخی از این شاگردان چون ابوسعید محمود بن ایوب تبریزی که در ماردین حلقه قرائت تشکیل داد^{۲۸۰} و عبداللطیف بن عبدالملک که در تبریز منصب خطابت داشت^{۲۸۱}، در حاشیه محافل قرائت قرار گرفتند؛ هاشم تبریزی (وفات: ۷۹۰ق)

به بغداد کوچید و در آنجا به عنوان شیخ قراء اهمیت یافت^{۲۸۲}. اما میان برخی دیگر از شاگردان مبرز خلاطی، در محافل قرائت رقابتی دیده می‌شد.

درباره عبدالکریم بن رکن‌الدین مرنندی، مقری زاهدی که غرق در عبادت‌ورزی بود، گفته می‌شود که در تبریز چندی در صدر قرار داشت^{۲۸۳}، اما این ریاست، یا به حیطة‌ای جز قرائت مربوط می‌شد، یا دست‌کم دوره آن کوتاه بود. ابن جزری تصریح دارد که پس از درگذشت خلاطی، از شاگردان وی عبدالمجید نساج تبریزی (وفات: ۷۸۷ق) بر مسند او نشست و ریاست قراء آذربایجان را برعهده گرفت^{۲۸۴}. اما عبدالصمد ابن حامد نهشلی تبریزی (وفات: بعد از ۷۶۲ق)، دیگر شاگرد خلاطی که از سوی ابن جزری «صدرالقراء» و در موضعی دیگر «شیخ تبریز بلکه عراق» خوانده شده، در تبریز افزون بر قرائت به سبب دانش فقه و منصب قاضی‌القضاتی نیز شهرت داشت^{۲۸۵}.

در فهرست شاگردان عبدالمجید نساج و عبدالصمد نهشلی، کمتر نام مشترکی چون کمال‌الدین بن عمر تبریزی دیده می‌شود و از قراین چنین برمی‌آید که محفل عبدالمجید، حلقه جویندگان قرائت متکی بر سماع و گویا زهدگرا، و محفل عبدالصمد، حلقه جویندگان قرائت آراسته به نحو و فقه بوده است^{۲۸۶}. کمال‌الدین و عبدالرحمان گرد شاگرد عبدالمجید، چندی نزد خلاطی نیز آموزش دیده‌اند^{۲۸۷}.

عبارتی از ابن جزری، نشان می‌دهد که پس از عبدالصمد، فرزند او کمال‌الدین محمد جایگاه وی را در ریاست حلقه به عهده گرفت، هرچند دیری نپایید^{۲۸۸}. شاید جانشین او در حلقه عبدالصمد، صدرالدین تبریزی خواهرزاده و از شاگردان مبرز او بوده است^{۲۸۹}. در حلقه عبدالمجید، گویا کمال‌الدین بن عمر پیشی یافت و قرائت خلاطی و شاگردانش را به نسل پسین، چون عبدالمحسن تبریزی همدرس ابن جزری منتقل کرد^{۲۹۰}. از دیگر شاگردان عبدالمجید، محمد بن احمد بن شهریار، قاری اصفهانی تبارزاده در تبریز شایان ذکر است که چندی در ثغور شام به تعلم و تعلیم قرائت پرداخت^{۲۹۱}. دیگر مقری تبریز در این عصر، حسین بن حامد تبریزی ملقب به پیرو (وفات: ۸۰۱ق) که چندی در دمشق و حلب و بیت‌المقدس درس گفت، از سوی ابن جزری، در دانش قرائت به تعبیر «امام محقق کامل» ستوده شده است^{۲۹۲}. خواجه علی شطرنجی نیز از شاگردان ابن جزری در قرائت بود^{۲۹۳}. یادکردها از قاریان تبریز پس از ابن جزری، پراکنده است،

به نظر می‌رسد که پس از برآمدن صفویه در ۹۰۷ق، چندی از اهمیت قرائت در تبریز کاسته شده باشد.

از شخصیت‌های پسین در قرائت تبریز، مولی مصطفی بن ابراهیم تبریزی صاحب *ارشاد القاری و تحفة القراء*^{۲۹۴} (وفات: بعد از ۱۰۳۰ق)، مولی محمد زمان تبریزی (اواخر سده ۱۱ق) مؤلف *زینة القراء فی القرائة*^{۲۹۵}، میرزا ابوالقاسم سلطان القراء پایه‌گذار کتابخانه سلطان القرائی تبریز (وفات: ۱۲۸۷ق)^{۲۹۶}، میرزا محمود سلطان القراء تبریزی (وفات: ۱۲۹۰ق) مؤلف *جواهر القرآن فی التجوید*^{۲۹۷} و محمود بن محمد علوی تبریزی صاحب *تحفة المحمدیه در قرائات* (وفات: ۱۳۰۰ق)^{۲۹۸} درخور ذکرند.

توجه به قرائت در سده ۱۴ق نیز چشمگیر است و شخصیت‌هایی در این زمینه از تبریز برآمده‌اند؛ از جمله: محمدحسین سلطان القراء تبریزی (وفات: ۱۳۲۵ق)^{۲۹۹}، عبدالرحیم ابن ابی القاسم سلطان القراء تبریزی (وفات: ۱۳۳۶ق) صاحب حاشیه بر *المقدمة الجزریة*^{۳۰۰} و از شاگردان مجلس او در قرائت فاضل ایروانی و میرزا فرج‌الله عباچی تبریزی^{۳۰۱} و شیخ ابوالقاسم بن عبدالرحیم سلطان القرائی (وفات: ۱۳۶۸ق)^{۳۰۲}.

حوزه قرائی فارس

در میان مناطق مختلف ایران در سال‌های حمله مغول، منطقه فارس دارای این ویژگی بود که امنیت و ثبات خود را حفظ کرد و کمتر صدمه دید. بدین ترتیب، حتی در نیمه نخست سده ۷ق که نشانی از رونق قرائت در دیگر نقاط ایران دیده نمی‌شود، فارس با مرکزیت شیراز به فعالیت خود ادامه داد. می‌توان گفت حوزه قرائی فارس تنها نمونه از حوزه‌های ایران است که در طی حمله مغول، انقطاعی به خود ندید. از قاریان فارس در طی سده ۷ق، می‌توان ابونصر محمد بن هبة‌الله شیرازی (نیمه نخست)، ابوعبدالله حسین بلویه سروسستانی (نیمه دوم)، محمد بن احمد بن علی شیرازی (وفات: بعد از ۷۰۰ق) و ابوالعباس احمد بن محمد فیروزآبادی (وفات: ۷۰۱ق) مهاجر به شام را نام برد^{۳۰۳}.

قرن ۸ق، اوج فعالیت در حوزه قرائت شیراز بود. قاریان چون قوام‌الدین عبدالله بن محمود شیرازی (وفات: ۷۷۲ق)، ابوالخطاب محمد بن محمود معروف به صدرالدین

قاری (وفات: ۷۷۶ق) قرائات سبع را آموزش می‌دادند. در حالی که شیوخی چون فخرالدین احمد بن محمود شیرازی (وفات: ۷۳۲ق)، سعید بن سعید شیرازی معروف به سعیدالدین مقری (وفات: ۷۹۱ق)، احمد بن عمر جملانی (وفات: بعد ۷۹۳ق) مهاجر به شام و مصر بر مشروعیت قرائات عشر پای می‌فشردهند.^{۳۰۴} با این حال به نظر می‌رسد نظریه قرائات سبع در این دوره بر فضای قرائی شیراز غالب بوده است. این غلبه در بیتی از حافظ شیرازی (وفات: ۷۹۲ق) آشکارا دیده می‌شود، آنجا که می‌گوید:

عشقت رسد به فریاد و ر خود بسان حافظ

قرآن زبر بخوانی در چارده روایت^{۳۰۵}

چهارده روایت در این بیت، اشاره به قرائات سبع است که هر کدام به روایت دو راوی تعلیم داده می‌شد.

حوزه شیراز تا اوایل سده ۹ق، به کوشش قاریان چون کریم‌الدین فضل‌الله بن احمد کازرونی (وفات: ۸۱۶ق) شیخ‌القراء شیراز و مروج قرائات سبع دوام یافت و از آن پس روی به اضمحلال نهاد.^{۳۰۶}

حضور برخی قاریان از دیگر شهرهای ایران در سده‌های ۷ و ۸ق که نام آنان در منابع قرائت برجای مانده و محل فعالیت آنان در شهرهای شام و مصر بوده است، نمی‌تواند فعال بودن حوزه‌های دیگری را ثابت کند.^{۳۰۷} به عنوان نمونه، کسانی چون مجدالدین اسماعیل بن محمد تستری (وفات: ۷۴۸ق)، فرزند یکی از مشایخ صوفیه در شوشتر، در قاهره ساکن بود^{۳۰۸}، یا نجم‌الدین محمود بن عبدالله سمنانی (وفات: ۷۸۵ق) که در دمشق و اسکندریه فعالیت می‌کرد^{۳۰۹}، نمی‌تواند فعال بودن حلقه‌های قرائت در خوزستان و سمنان را ثابت کند.

تالیفاتی درباره تجوید قرآن که عالمان متأخر شیعه چون یعقوب بن ابراهیم بختیاری هویزی (وفات: ۱۱۴۸ق)^{۳۱۰} و بعدها هاشم بن زین‌العابدین خوانساری (وفات: ۱۳۱۸ق)^{۳۱۱} و ابوالمعز محمد قزوینی (وفات: ۱۳۳۵ق)^{۳۱۲} بدان پرداختند جریانی نوظهور در جهت تحدید قرائت به موارد عام‌البلوی در خواندن قرآن کریم بود که هم‌اکنون نیز در فضای قرائت ایران غلبه دارد.

تاریخ تفسیر در ایران

الف - تاریخ تفسیر در دوره آغازین

در طی سده نخست هجری، در دوره صحابه و تابعین، آموزش‌های تفسیری در نقاط مختلف جهان اسلام به صورت شفاهی بود. افزون بر تابعین مفسر در عراق و حجاز چون ابوالعالیه ریاحی (وفات: حدود ۹۳ق)، که تباری ایرانی داشتند^{۳۱۳}، برخی از تابعین مفسر همچون سعید بن جبیر^{۳۱۴} و عکرمه مولای بن عباس^{۳۱۵} چندی را در ایران گذراندند.

نسخه‌های تفسیری از صحابه و تابعین

در سخن از تدوین آغازین نزد اتباع تابعین، به عنوان نمونه شاخص باید به تفسیر ضحاک بن مزاحم (وفات: ۱۰۲ق) عالم خراسانی اشاره کرد که مضامین آن همه منقول از ابن عباس بود. البته باید توجه داشت که ضحاک آموزه‌های ابن عباس را نه مستقیماً بلکه از طریق سعید بن جبیر در ری دریافت کرده بود^{۳۱۶}. این تفسیر به روایت شاگردان مختلف ضحاک همچون حسین بن عقیل خراسانی^{۳۱۷}، عبید بن سلیمان باهلی مروزی^{۳۱۸} و جویبر بن سعید بلخی^{۳۱۹} به دیگران انتقال یافت.

نسخه تفسیری دیگر در عهد اتباع، تفسیری به روایت عطاء بن ابی مسلم خراسانی (وفات: ۱۳۳ق) از ابن عباس بود که همچون مورد پیشین، منقولات آن با واسطه از ابن عباس نقل شده بود و عطاء استماعی مستقیم از وی نداشت^{۳۲۰}. گفتنی است حتی بیرون از محیط خراسان، آنچه به عنوان تفسیر ابن جریج به روایت او از عطاء از ابن عباس شناخته می‌شد، تا آنجا که به سوره‌های بقره و آل عمران مربوط می‌شد روایت مستقیم او از عطاء بن ابی ریاح از ابن عباس بود و در بقیه سوره‌ها روایت عطاء موجود در اسناد، عطاء خراسانی بود^{۳۲۱}.

طیفی از نخستین مکتوبات تفسیری در عصر اتباع، گردآوری اقوال تفسیری تابعین چون مجاهد، حسن بصری، قتاده و عکرمه بود. با وجود کثرت چنین نسخه‌هایی از مجاهد، اهمی از سوی اتباع ایرانی نسبت به تفسیر وی دیده نمی‌شود و بیشترین توجه آنان به تابعین بصری است. از نمونه‌های شناخته از این دست مکتوبات به خصوص

باید به تفسیر مقاتل بن حبان بلخی (وفات: حدود ۱۵۰ق) به روایت از قتاده تابعی بصری اشاره کرد.^{۳۲۲} دیگر نمونه شاخص، تفسیر یزید بن عمرو نحوی^{۳۲۳} از عکرمة و حسن بصری است که افزون بر مفسرانی چون طبری، مورد استفاده محدثان چون دارمی قرار گرفته است.^{۳۲۴} این نسخه، نخستین نمونه شناخته از تفسیری با اسانید مندمج است که در آن عبارات واحد به دو مرجع نسبت داده است. به نظر می‌رسد منقولات برخی از منابع از نسخه‌ای به روایت یزید نحوی از عکرمة، برگرفته از بخشی از همین نسخه باشد که در آن اقوال عکرمة بدون اندماج با اقوال حسن نقل شده است.^{۳۲۵} این گونه نقل‌ها حتی در منابع اعتقادی اصحاب حدیث نیز بازتاب یافته است^{۳۲۶} که نشان از میزان اعتبار آن حتی در میان اصحاب حدیث بغداد دارد.

در جریان یاد شده، ضحاک بن مزاحم نیز از نظر خراسانیان ملحق به تابعین بود و همین امر زمینه آنرا فراهم آورد تا نهشل بن سعید وردانی نیشابوری (وفات: ۱۴۰ق)^{۳۲۷} از خراسانیان و حتی ابوروق عطیة بن حارث کوفی^{۳۲۸} (از عراقیان بسان تابعین) نسخه‌ای تفسیری دربردارنده اقوال تفسیری ضحاک فراهم آورند. نسخه ابوروق نیز در خراسان رواج داشت.^{۳۲۹}

تألیف تفسیری نزد اتباع تابعین

نخستین نمونه‌ها از پرداختن آثاری با عنوان *تفسیر القرآن* که تألیفی از منابع متنوع و تلفیقی میان اقوال تفسیری صحابه و تابعین باشد، مربوط به دهه‌های میانی از سده ۲ق است. ویژگی دیگر در این دست آثار، بازتاب نظریات تفسیری مؤلف در کنار نقلیات از صحابه و تابعین است. این گونه از تألیف که نمونه‌های آن در عراق و مکه بود، در فضای ایران، به خصوص در خراسان دیده می‌شود. حتی در عراق، برخی از کسانی که دست به این سبک تألیف زدند^{۳۳۰}، چون داوود بن ابی‌هند (وفات: ۱۴۰ق) خراسانی تبار بودند. چنین می‌نماید که زمینه مساعد برای اندیشه‌های نو در خراسان فضا را برای پیدایی این سبک از تألیف فراهم آورد، نکته‌ای که درباره عراق و مکه نیز مصداق داشت مهم‌ترین تفسیر از این دست، اثر مقاتل بن سلیمان بلخی (وفات: ۱۵۰ق) بود که در میان تفاسیر برجای مانده، کهن‌ترین تفسیر کامل است.^{۳۳۱}

حوزه تفسیری خراسان، از آن رو که قدری متأخرتر از حوزه‌های مرکزی جهان اسلام بود، زمینه بیشتری برای رهایی از محدودیت‌های بومی داشت و این ویژگی فضای مناسب برای ایجاد تفسیر فرابومی در آن دیار را فراهم آورد. چنان که در باب قرائت گفته شد، رویکرد مرجع‌گرا را که در محافل ایرانی غلبه داشت نیز باید عامل مهم دیگری برای عبور از بوم‌گرایی در محافل ایران دانست. به‌هرروی، تأملی در مقدمه تفسیر مقاتل بن سلیمان نشان می‌دهد که مؤلف در آن به میراث بوم‌های متنوع، توجه داشته است. با وجود مرجع‌گرایی، مقاتل در تفسیر خود به سلسله اسناد توجهی ندارد و گاه اقوال را به صورت جمعی انتساب می‌دهد.^{۳۳۲} مقاتل بن سلیمان افزون بر تفسیر بزرگش، کتابی با عنوان *نوادرتفسیر* نیز داشته^{۳۳۳} که سخن درباره مضمون آن دشوار است. مقاتل بن حیان بلخی (وفات: حدود ۱۵۰ق)، عالمی مورد احترام اصحاب حدیث، نیز به تألیف تفسیری اقدام کرد^{۳۳۴} که مضامین آن برگرفته از تابعین و سندهای آن همواره به صورت مندرج بود.^{۳۳۵} این تفسیر، نمونه‌ای شاخص از روش اصحاب حدیث متقدم، پیش از تقید به تمایز در ضبط اسانید بود. در ری نیز باید هشام بن عبیدالله رازی (وفات: ۲۲۱ق) را نام برد که تفسیر کلبی از ابن عباس را مبنای کار خود نهاده، و بر آن افزوده بود.^{۳۳۶}

تفسیر در ایران در سده‌های ۲ تا ۴ق

در طی سده‌های ۲ و ۳ق که در تاریخ علوم اسلامی دوره تدوین و شکل‌گیری مکاتب است، از سویی مهم‌ترین مکاتب ماندگار پدید آمده‌اند و از دگرسو مباحث نظری در حوزه‌های گوناگون معرفتی، به نحوی مستند به نصوص و ادله ساماندهی شده‌اند.

تفسیر در محافل کلامی

در میان علوم اسلامی، علم کلام جایگاهی ویژه را به خود اختصاص داده و از آنجا که همواره مباحثات کلامی بر دو جنبه عقل و نص استوار بوده، برداشت‌های مختلف از قرآن در این دانش نقشی اساسی ایفا کرده است. نخستین کوشش‌ها را در حوزه تفسیر کلامی بنیان‌گذاران مکاتب کلامی در سده ۲ق آغاز کردند، اما تبدیل تفسیر به

مثابه یکی از فعالیت‌های انجام شده متکلمان از سده ۳ ق است. یکی از اصلی‌ترین گونه‌های تفسیرنگاری معتزله گونه متشابه‌القرآن است که از اواخر سده ۲ ق پای گرفت و زمینه‌ساز تألیفات متعدد در خلال سده‌های ۳ و ۴ ق در محیط عراق بود.^{۳۳۷} نمونه شاخص از این گونه تألیف نزد ایرانیان، کتابی با عنوان *متشابه‌القرآن* از جعفر بن حرب همدانی (وفات: ۲۳۶ ق) است^{۳۳۸} که در بردارنده مضامینی در نقض افکار جبریه است.^{۳۳۹}

در اواخر سده ۴ ق، صاحب بن عباد (وفات: ۳۸۵ ق) وزیر آل بویه، نسبت به احیای کلام اهل عدل اهتمام داشت و خود برای نشان دادن سرچشمه‌های قرآنی عدل الهی، رساله‌ای با عنوان *الابانة عن مذهب اهل العدل بحجج من القرآن والعقل* نوشت.^{۳۴۰} چنین تألیف‌هایی در اواخر سده ۴ ق با دو اثر *متشابه‌القرآن*^{۳۴۱} و *تنزیه‌القرآن عن المطاعن*^{۳۴۲} از قاضی عبدالجبار همدانی (وفات: ۴۱۵ ق)، عالم معتزلی مقیم در ری دنبال شد.^{۳۴۳}

در عرض متشابه‌القرآن نویسی، در طی سده ۳ ق، برخی از متکلمان معتزلی تفسیرنویسی به سبک غالب را ادامه دادند^{۳۴۴} که این روند در پایان سده با دو تفسیر از دو پیشوای ایرانی مکتب بصره و بغداد، ابوعلی جبایی و ابوالقاسم بلخی به اوج خود رسید.^{۳۴۵}

در اوایل سده ۴ ق، ابوزید بلخی (وفات: ۳۲۲ ق) متکلم فیلسوف خراسان باور داشت که ظاهر قرآن معتبر است و تأویلات دور از ظواهر به سبک باطنیان نارواست.^{۳۴۶} وی این نظریه خود را در کتاب *البحث عن التأویلات* تشریح کرد^{۳۴۷} و بدین ترتیب، ضمن نقد شیوه متکلمان، همفکران خود را به حزم بیشتر در برخورد با تفسیر فراخواند.

از نمونه‌های تفسیر معتزلی در سده بعد *جامع‌التأویل* از محمد بن بحر ابومسلم اصفهانی (وفات: ۳۲۲ ق)^{۳۴۸} و تفسیر ۱۹ جلدی *جامع‌العلوم*، از محمد بن فضل رواس بلخی معروف به امیرک (وفات: حدود ۴۱۵ ق) قابل ذکرند. اثر اخیر احتمالاً تفسیری کلامی به سبک ابوالقاسم بلخی — با حجمی بیشتر — بوده است.^{۳۴۹}

در محافل غیرمعتزلی اهل سنت، یکی از نخستین کسانی که از سوی درگیر تفسیر بود و از سوی دیگر اشتغال به مسائل کلامی داشت، مقاتل بن سلیمان بلخی بود، وی فراتر از تفسیر مشهور خود، *متشابه‌القرآن*^{۳۵۰}، نوشته دیگری با عنوان *الآیات‌المتشابهات*^{۳۵۱} و کتابی با عنوان *الجوابات فی القرآن*^{۳۵۲} نوشته بود که ظاهراً همه

مضمون کلامی داشتند. احمد بن علی مهرجانی عالم سده ۴ ق نیز اثری با عنوان *جوابات القرآن* نوشته بود^{۳۵۳}. همچنین ابن‌الندیم از نوشته‌ای با عنوان *جوابات القرآن* از ابن‌عیینه نامی سخن آورده، که تعیین دقیق هویت او دشوار است.

اشاعره نیز با وجود اینکه دیرتر وارد عرصه کلام و به طبع تفسیرنویسی کلامی شدند، اما نمونه‌هایی از این نوع فعالیت را در سده‌های نخستین انجام داده‌اند. از جمله باید به اثری از ابوالحسن علی بن محمد بن مهدی طبری از شاگردان ابوالحسن اشعری اشاره کرد که نسخه آن بر جای مانده است^{۳۵۴}.

شاخص کوشش‌های اشعریان ایران در این باره، اثری یافت نشده با عنوان *مشکل القرآن* از ابوبکر بن فورک اصفهانی (وفات: ۴۰۶ ق) به سبک *مشکل الحدیث* اوست^{۳۵۵}. قطعه‌ای از یک اثر تفسیری ابن فورک در کتابخانه فیض‌الله استانبول^{۳۵۶} قطعه‌ای به نام *الآیات المتشابهات* در کتابخانه عطف افندی^{۳۵۷} ممکن است با *مشکل القرآن* مرتبط باشند و همچنین منبعی که قرطبی بارها در تفسیرش از آن نقل کرده است^{۳۵۸}. آنچه در منابع متأخر با عنوان *معانی القرآن* به وی نسبت داده شده است^{۳۵۹} نیز احتمالاً اشاره به همین اثر است.

درباره آثار تفسیری از محافل کلامی امامیه در ایران، دانسته‌هایی اندک در دست است. همین اندک دانسته‌ها مربوط به سده ۴ ق است که رونق کلام امامی به‌طور کلی محدود بوده و انتظار تأثیرگذاری آن در حیطه تفسیر نیز چندان نیست. محمد بن بحر رهنی (وفات: حدود ۳۳۰ ق) متکلم کرمانی آثار گوناگون با مضمون تفسیری داشته که نسخه‌ای از آنها شناخته نیست. کتاب *مقدمات علم القرآن* او که قطعاتی از آن به لطف نقل در منابع باقی است، شاید در کلیت نوشته‌ای نزدیک به اصول تفسیر بوده است^{۳۶۰}، اما دو اثر او با عنوان *البرهان السدید والتلخیص والتلخیص* مشخصاً در تفسیر بوده‌اند^{۳۶۱} از دیگر متکلمان امامی که تألیفی در تفسیر داشته‌اند، ابومحمد بن عبدک گرگانی^{۳۶۲} (وفات: بعد از ۳۶۰ ق) و ابومنصور صرام نیشابوری^{۳۶۳} (نیمه دوم سده) شایسته ذکرند.

تفسیر در محافل فقهی

از جمله نخستین گونه‌ها در تدوین تفسیری، نوشته‌هایی است که با رویکردی فقهی

فراهم آورده و عنوان عام *احکام القرآن* را داشته است. در این گونه، فقیهان به طبع پی جوی استقصای آیات در تفسیر نبوده و عموماً کار خود را به آیات فقهی محدود ساخته‌اند. این گونه که در عمل نوعی تفسیر موضوعی است، از سده ۳ آغاز شده و تا عصر حاضر ادامه یافته است.

نخستین تألیف شناخته از این دست، باز مربوط به مقاتل بن سلیمان بلخی (وفات: ۱۵۰ق) است که فارغ از آثار دیگر تفسیری‌اش، نوشته‌ای با عنوان *تفسیر خمس مائة آیه من القرآن* داشته است.^{۳۶۴} این کتاب با وجود آنکه اصحاب حدیث به مؤلف آن اعتنایی نداشتند، در محافل آنان متداول بود و حتی احمد بن حنبل مقاتل بن حیان را مؤلف آن معرفی می‌کرد.^{۳۶۵} عنوان کتاب به خوبی نشان می‌دهد این باور مشهور که ۵۰۰ آیه از *قرآن کریم* دارای موضوعی فقهی هستند، از همان زمان آغاز این گونه از تفسیر، وجود داشته است. در طی سده‌های بعد هر از گاهی مؤلفان ایران با گرایش‌های مختلف فقهی به *احکام القرآن* روی آورده‌اند. از آن شمار است آثاری با عنوان عمومی *احکام القرآن* از: ابوالحسن علی بن حجر سعدی عالم حدیث گرای مرو (وفات: ۲۴۴ق)^{۳۶۶}؛ ابوسلیمان داوود ظاهری اصفهانی (وفات: ۲۷۰ق) بنیان‌گذار مذهب ظاهری و ساکن بغداد^{۳۶۷}؛ ابوسعید یحیی بن منصور سلمی محدث هرات (وفات: ۲۹۲ق) که عبدالقادر رهاوی از عالمان حدیث گرای متأخر آنرا در نوع خود بی سابقه دانسته است^{۳۶۸}؛ ابوالحسن علی بن موسی قمی نیشابوری (وفات: ۳۰۵ق)، از عالمان حنفی که به گفته ناظران، کتابی پر حجم^{۳۶۹} و از حیث محتوا نفیس^{۳۷۰} بوده است؛ ابوبکر بن خزیمه نیشابوری (وفات: ۳۱۱ق)، عالم حدیث گرای خراسان که در فقه مذهبی خاص خود داشت و در آثار دیگرش به چنین تألیفی اشاره کرده است^{۳۷۱}؛ عبدالله بن احمد طابرائی پدر صاحب ابن عباد (نیمه اول قرن ۴ق)؛ که ناظران محتوای آنرا ستوده و بر این نکته تأکید کرده‌اند که در مضامین کتاب، به یاری مذهب معتزله برخاسته است^{۳۷۲}؛ ابوبکر احمد ابن علی جصاص رازی (وفات: ۳۷۰ق) که اثر او مشهورترین کتاب در این زمینه از نویسندگان حنفی است^{۳۷۳} و بارها به چاپ رسیده است^{۳۷۴}.

پرداختن به مباحث فقهی در قالب یک تفسیر چند دانشی در سده‌های ۲ و ۳ق معمول نبود و تنها نمونه شناخته از آن، تفسیر کبیر ابوالقاسم بلخی، متکلم معتزلی

است^{۳۷۵}. شماری از فقیهان منتسب به مذاهب مختلف فقهی نیز در طی سده‌های ۳ و ۴ ق کتبی در تفسیر نوشته‌اند. از آن جمله می‌توان محمد بن عبدالله هروی (وفات: ۳۸۱ق) فقیه هرات^{۳۷۶} و علی بن عبدالعزیز جرجانی (وفات: ۳۹۲ق) قاضی شافعی گرگان را نام برد^{۳۷۷}.

تفسیر نزد ادیبان و عارفان

از نیمه نخست سده ۲ق، با ظهور نخستین نحویان و لغویان جریانی در عراق آغاز شد که نه تنها پایه شکل‌گیری علوم دستور و لغت عربی شد، بلکه زمینه‌ساز تألیف آثاری در زمینه تفسیر قرآن با رویکرد ادبی گشت، آثاری که بسته به گرایش مؤلفان از تنوعی در گونه‌ها برخوردار بود. با وجود تمرکز این فعالیت در عراق، دامنه آن به سرزمین‌های دیگر، از جمله بخش‌های مختلف ایران نیز کشیده شد. مهم‌ترین این گونه‌ها، گونه‌ای است که با عنوان عمومی «معانی القرآن» معروف است. در این آثار فهم معانی قرآن با رویکردی زبان‌شناختی دنبال می‌شد^{۳۷۸}.

در محافل ایران در سال‌های انتقال از سده ۲ به ۳ق نخستین نمونه‌های معانی القرآن پدید آمد که از میان می‌توان تألیف ابوالمنهال مهلبی (وفات: ۲۰۰ق)^{۳۷۹} و کتاب المعانی نوشته نصر بن شمیم^{۳۸۰} عالم مروزی (وفات: ۲۰۳ق) را نام برد. دیگر باید معانی القرآن الکبیر از ابومعاذ فضل بن خالد مروزی (وفات: ۲۱۱ق) را نام برد^{۳۸۱} که تا مدت‌ها در خراسان رواجی چشمگیر داشت^{۳۸۲}. در سده ۴ق از رونق این گونه تألیفی حتی در عراق کاسته شد و در ایران نیز موارد پرداختن بدان اندک بود. نمونه‌ای معروف، ریاضة الالسنه فی اعراب القرآن و معانیه از ابوبکر بن اشته (وفات: ۳۶۰ق) عالم نامدار اصفهانی است^{۳۸۳}.

دیگر گونه قابل ذکر در تفسیرنویسی ادیبان متقدم، گونه علوم القرآن است که در اواخر سده ۳ق، نزد طیفی از ادیبان پدید آمد که توجه آنان بیشتر به آیین شاعری و دبیری معطوف بود، اما در آن به جنبه‌های زبانی نیز پرداخته می‌شد. از این دست می‌توان نوشته‌هایی چون الشافی فی علم القرآن از یونس بن احمد و فراوندی (اواخر سده ۳ق)^{۳۸۴} و الحاوی فی علوم القرآن، در ۲۷ جزء از محمد بن خلف بن مرزبان عالم ایرانی تبار

بغداد را یاد کرد^{۳۸۵}. می‌توان ادامه این سبک را در آثاری چون *مقدمات علم القرآن* از محمد بن بحر رهنی عالم امامی کرمانی (وفات: حدود ۳۳۰ق)^{۳۸۶} و *التنبیه فی علوم القرآن* از ابوالقاسم بن حبیب نیشابوری (وفات: ۴۰۶ق)^{۳۸۷} جست.

تألیف در گونه تفسیر القرآن، یعنی کتاب‌هایی که تکیه ویژه‌ای بر مفردات داشتند، در سده ۳ق نزد ابوحنیفه دینوری (وفات: ۲۸۲ق) دیده می‌شد^{۳۸۸} و در سده ۴ق به خصوص نزد لغت‌شناسان و شعرشناسان روی به افزونی نهاد و اتفاقاً بیشترین نمود آن نزد ادیبان ایرانی پدید آمد. از آن جمله می‌توان یحیی بن محمد عنبری (وفات: ۳۴۴ق) ادیب نیشابوری^{۳۸۹}، محمد بن احمد ازهری (وفات: ۳۷۰ق) لغت‌شناس اهل هرات با *تألیف التقریب فی التفسیر*^{۳۹۰}، احمد بن فارس قزوینی (وفات: ۳۹۵ق) لغوی ساکن همدان و ری با *تألیف جامع التأویل*^{۳۹۱}، ابوہلال عسکری (وفات: بعد از ۴۰۰ق) ادیب نامدار خوزستانی با *تألیف المحاسن*^{۳۹۲} و محمد بن حسن واعظ (وفات: ۴۰۶ق) ادیب اصفهانی^{۳۹۳} را نام برد.

درباره عالمان صوفیه باید گفت از میانه سده ۳ق، تفسیر عرفانی به عنوان شاخه‌ای از تفسیرنویسی پای گرفت و در سده‌های پسین دوامی پایدار یافت. تفاسیر عرفانی در سده‌های ۳ و ۴ق را می‌توان در دو گروه طبقه‌بندی کرد: نخست تفاسیری از حیث سبک نزدیک به تفاسیر اصحاب حدیث که در آن از حدیث و اقوال صحابه و تابعین بهره‌ای وافر گرفته می‌شد، و دیگر نوشته‌هایی که بیشتر پیگیر برداشت‌های اشاری و رمزی از قرآن کریم بود و از حدیث و علوم ظاهر کاملاً فاصله می‌گرفت.

در گروه اول، چند اثری جای می‌گیرند که عموم آنها نوشته مؤلفانی ایرانی است. از آن میان پیش از همه باید از *تفسیر القرآن*، نوشته سهل بن عبدالله تستری (وفات: ۲۸۳ق) صوفی نامدار خوزستانی و ساکن بصره یاد کرد که شامل همه سوره‌های قرآن می‌شود، اما تنها آیات خاصی در آن تفسیر شده است^{۳۹۴}. این اثر نخستین نمونه معروف در جهان اسلام به عنوان تفسیر عرفانی است. به نظر می‌رسد کتاب *معانی القرآن* که ابن عدیم به تستری نسبت داده است^{۳۹۵}، تعبیر دیگری از همان تفسیر او باشد. از دیگر آثار ماندگار باید به *حقائق التفسیر*، اثر ابو عبدالرحمان سلمی (وفات: ۴۱۲ق) عارف نیشابوری اشاره کرد^{۳۹۶}؛ با این تفاوت که تستری هم معانی ظاهری و هم اشاری را

در نظر داشته، اما سلمی از معانی ظاهری گذشته است^{۳۹۷}. از آثار یافت نشده نیز باید *التفسیر الکبیر* ابو عثمان احمد بن محمد حیری نیشابوری (وفات: ۳۵۳ق)^{۳۹۸} و تفسیر ابراهیم بن احمد قزوینی^{۳۹۹} (اواخر سده ۴ق)^{۴۰۰} را نام برد.

در گروه دوم نیز تک‌نگاشت‌هایی در تفسیر سوره‌های نجم، ذاریات و اخلاص^{۴۰۱} و اثری با عنوان *قرآن‌القرآن والفرقان*^{۴۰۲} از حسین بن منصور حلاج (وفات: ۳۰۹ق)، عارف فارسی مقیم بغداد شایان ذکر است. کتاب *اللمع فی التصوف* از ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی (وفات: ۳۷۸ق) که شرح تعالیم صوفیه است، به سبب مشحون بودن از مضامین تفسیری می‌تواند نوعی تفسیر موضوعی صوفیانه تلقی گردد^{۴۰۳}.

تفاسیر محدثانه

در طی سده‌های ۲-۴ق، گروهی که با عنوان اصحاب حدیث شناخته می‌شدند، کوشش داشتند تا مسائل مطرح در حیطه‌های مختلف دانش دینی، از جمله تفسیر را با تکیه بر احادیث پاسخ گویند. موجی از تفسیرنویسی اصحاب حدیث که با تألیف سفیان ثوری (وفات: ۱۶۱ق) آغاز شد، به‌زودی محافل گوناگون اصحاب حدیث را در سراسر جهان اسلام و از جمله ایران دربرگرفت و زمینه‌ساز شمار بسیاری از تفاسیر محدثانه بود.

فارغ از محدثان ایرانی تبار عراق، آغازگر تفسیر مأثور در ایران، حسین بن واقد مروزی (وفات: ۱۵۹ق) محدث بزرگ مرو^{۴۰۴}، و خلف او عبدالله بن مبارک مروزی (وفات: ۱۸۱ق) بود^{۴۰۵} که ارتباط نزدیکی هم با سفیان ثوری داشت. در نیشابور نیز باید از تألیف تفسیری ابراهیم بن طهمان، محدث گراینده به ارجاء یاد کرد^{۴۰۶} که نقطه آغازی در جنوب خراسان بود. از گام‌های بعدی در حوزه‌های خراسان در سده ۳ و اوایل سده ۴ق می‌توان به این آثار اشاره کرد:

تفسیرالقرآن از اسحاق بن راهویه (وفات: ۲۳۸ق)^{۴۰۷} که در طی قرن‌ها رواجی گسترده داشته^{۴۰۸} و قطعه‌ای از آن تا سده‌های اخیر باقی بوده است^{۴۰۹}. *تفسیرالقرآن* از محمد بن یوسف فریابی (وفات: ۲۱۲ق)^{۴۱۰} که نسخه‌های آن تا سده‌های متأخر باقی بوده و مورد اقتباس قرار گرفته است^{۴۱۱}. کتابی با عنوان *ترک‌المراء فی القرآن* نیز به

فریابی نامی منتسب شده^{۴۱۲} که بین او، اسحاق بن ابراهیم فریابی یا جعفر بن محمد فریابی محل تردید است. تفسیرالقرآن، از سعید بن منصور خراسانی (وفات: ۲۲۷ق) صاحب کتاب سنن که سیوطی بدان ارجاعاتی داشته است^{۴۱۳}. تفسیرالقرآن، از سرج ابن یونس مروزی (وفات: ۲۳۵ق)، عالم خراسانی مقیم بغداد^{۴۱۴}. تفسیرالقرآن، از محمد بن حاتم سمین مروزی (وفات: ۲۳۵ق)^{۴۱۵}. تفسیرالقرآن، از شجاع بن مخلد فلاس بغوی (وفات: ۲۳۵ق)، عالم خراسانی مقیم بغداد^{۴۱۶}. تفسیرالقرآن، از احمد بن محمد هاشم جلفری (نیمه اول سده ۳ق)^{۴۱۷} محدث مرو^{۴۱۸} تفسیرالقرآن، از محمد بن ابان بن وزیر (وفات: ۲۴۴ق) محدث بلخ^{۴۱۹}. تفسیرالقرآن، از ابو عبدالرحمان سلمه بن شبيب نسایی نیشابوری (وفات: ۲۴۷ق) که بخشی از زندگی خود را در مکه مجاورت گزیده است^{۴۲۰}. تفسیرالقرآن، از جعفر بن محمد فریابی (وفات: ۳۰۱ق)^{۴۲۱}. تفسیرالقرآن، از ابو عبدالرحمان احمد بن شعیب نسایی (وفات: ۳۰۳ق) صاحب کتاب السنن^{۴۲۲}. تفسیر وی در سرزمین‌های غربی از مصر تا اندلس رواج داشته^{۴۲۳} و نسخه‌ای از آن برجای مانده است^{۴۲۴}. تفسیرالقرآن، از ابراهیم بن اسحاق انماطی نیشابوری (وفات: ۳۰۳ق)^{۴۲۵}. تفسیرالقرآن، از ابورجاء محمد بن حمدویه سنجی (وفات: ۳۰۶ق) محدث مرو. تفسیر وی دست‌کم تا سده ۵ق رواج داشته است^{۴۲۶}.

در مناطق جبال از اوایل سده ۳ق، رویکرد محدثان به تفسیرنویسی دیده می‌شود. ری و اصفهان فعال‌ترین حوزه در این باره هستند. از جمله تفاسیر مآثور نوشته شده در حوزه‌های ری و اصفهان اینهاست:

تفسیرالقرآن، از ابومسعود سهل بن عثمان بن فارس عسکری (وفات: بعد از ۲۳۲ق) محدث خوزستانی مهاجر به اصفهان^{۴۲۷}. تفسیرالقرآن، از یوسف بن موسی قطان رازی (وفات: ۲۵۲ق)^{۴۲۸} که در شمار ۱۲ تفسیر برگزیده محمد بن مؤمن شیرازی است^{۴۲۹}. تفسیرالقرآن، از ابومسعود احمد بن فرات رازی (وفات: ۲۵۸ق)، محدث مهاجر به اصفهان^{۴۳۰}. تفسیرالقرآن، از اسماعیل بن یزید بن مردانبه قطان (۲۶۰ق)، محدث اصفهان^{۴۳۱}. تفسیرالقرآن، از اسماعیل بن احمد بن اسید ثقفی (وفات: ۲۸۲ق)، محدث اصفهان^{۴۳۲}. تفسیرالقرآن، از ابو حاتم محمد بن ادريس رازی (وفات: ۲۷۷ق)^{۴۳۳} که منبع اصلی فرزندش ابن ابی حاتم در تألیف تفسیر مشهور خود بوده است^{۴۳۴}. تفسیرالقرآن،

از محمد بن احمد بن ابراهیم عسال اصفهانی (وفات: ۲۸۲ق)^{۴۳۵}. تفسیرالقرآن، از ابوالعباس فضل بن شاذان رازی (وفات: حدود ۲۹۰ق)^{۴۳۶}. تفسیرالقرآن، از عبدالرحمان ابن محمد بن سلم رازی (۲۹۱ق)^{۴۳۷}.

از مفسران محدث در دیگر مراکز فرهنگی جبال، عباس بن یزید بحرانی (۲۵۸ق) قاضی همدان و از روات عبدالرزاق^{۴۳۸} و محمد بن یزید بن ماجه (وفات: ۲۷۳ق) محدث نامدار قزوین و صاحب سنن قابل ذکرند^{۴۳۹}.

از جنوب ایران نیز باید ابویوسف یعقوب بن سفیان بسوی (وفات: ۲۷۷ق) محدث فارس را نام برد که تفسیری ماثور نگاشته بود^{۴۴۰} که در شمار ۱۲ تفسیر برگزیده محمد ابن مؤمن شیرازی است^{۴۴۱}.

تعدد و تنوع این محدثان و پیاپی آمدن آنان نشان از آن دارد که تا چه حد تفسیرنویسی در محافل اصحاب ایران، به خصوص در خراسان و جبال پراهمیت تلقی می شد.

اواخر سده ۳ق، موج جدیدی از تفسیرنویسی ماثور در میان محدثان آغاز شد که هدف جامعیت و تنوع سندها را دنبال می کرد و نتیجه عملی آن نوشته شدن تفاسیر گسترده روایی بود. می توان به عنوان راهگشای این دست تفاسیر، از التفسیر الکبیر، نام برد که ابویحیی زکریا بن داوود خفاف (وفات: ۲۸۶ق)، محدث نیشابور آنرا گردآورد^{۴۴۲}.

در سال های انتقال به سده ۴ق، محمد بن جریر طبری (وفات: ۳۱۰ق) با تألیف تفسیر خود موسوم به جامع البیان در روند تفاسیر روایی تحولی ایجاد کرد. گردآوری گسترده، دسته بندی اقوال ذیل هر آیه، افزوده های درایی در مقام داوری و ترجیح از ویژگی های تفسیر اوست^{۴۴۳}. پس از طبری، محدثان بزرگی چون ابوبکر بن منذر نیشابوری (وفات: ۳۱۸ق)^{۴۴۴} و عبدالرحمان بن محمد بن ابی حاتم رازی (وفات: ۳۲۷ق)^{۴۴۵} تفاسیری به همان سبک تألیف کردند. اما این تألیفات با وجود رواج در محافل شرق و غرب، همواره تحت الشعاع تفسیر طبری بود. این دو در کنار تفسیر طبری، مثلی از تفاسیر را شکل می داد که در تألیف جوامع تفسیر ماثور در سده بعد، مانند تفسیرالقرآن العظیم ابن کثیر و الدر المنثور سیوطی مورد استفاده گسترده مؤلفان

قرار گرفت^{۴۴۶}.

چنین می‌نماید برخی تألیفات دیگر محدثان مانند *الواضح* اثر عبدالله بن محمد ابن وهب دینوری (وفات: ۳۰۸ ق)^{۴۴۷} و تفسیر ابوالعباس ولید بن ابان بن بونه اصفهانی (وفات: ۳۱۰ ق)، که در سده‌های میانه با دیده اهمیت نگریسته می‌شد^{۴۴۸}، نمونه‌های دیگری از این تفاسیر گسترده باشد.

درباره برخی از تفاسیر محدثانه تا اواسط سده ۴ ق، به دلیل کمبود دانسته‌ها نمی‌توان به درستی اظهار نظر کرد که تا چه حد در کنار تفسیر طبری یا تفاسیر متقدم جای می‌گیرند. در این میان نام محدثانی چون علی بن محمد بن سحنون بن حمشاد نیشابوری (وفات: ۳۳۸ ق)^{۴۴۹}، ابوالقاسم عبدالله بن محمشاذ بن اسحاق نیشابوری (نیمه اول سده ۴ ق)^{۴۵۰}، محمد بن حبان بستی (وفات: ۳۵۴)^{۴۵۱}، ابوحامد احمد بن محمد ابن شارک هروی (وفات: ۳۵۵ ق)^{۴۵۲}، ابوبکر احمد بن محمد بن ایوب فارسی نیشابوری (وفات: ۳۶۴ ق)^{۴۵۳} و حسین (یا حسن) بن محمد اصفهانی زعفرانی (وفات: ۳۶۹ ق)^{۴۵۴} ثبت شده است.

در نیمه اخیر سده ۴ ق، محدثان بزرگ دیگری، به‌خصوص از اصفهان، به نوشتن تفاسیر گسترده دست زدند که از آن میان می‌توان ابوالشیخ عبدالله بن محمد اصفهانی (وفات: ۳۶۹ ق)^{۴۵۵} و ابوبکر بن مردویه اصفهانی (وفات: ۴۱۰ ق)^{۴۵۶} را نام برد. تفاسیر اینان نیز به‌طور گسترده مورد استفاده نویسندگان متأخر در تفسیر روایی مانند سیوطی قرار گرفته است^{۴۵۷}.

فارغ از آنچه گفته شد، در میان محدثان گاه کوشش‌هایی برای تألیف تفسیری به سبک ادیبان یا متکلمان — البته با حفظ وجهه محدثانه مؤلف — دیده می‌شود. ابوعبید قاسم بن سلام (وفات: ۲۲۴ ق) عالم خراسانی مهاجر به ثغور شام که هم در حدیث و هم فنون ادب دانشی گسترده داشت با تکیه بر کتب متقدم معانی القرآن، به‌خصوص از ابوعبیده و فراء کتابی جامع در *معانی القرآن* تألیف کرد که ارزش محدثانه نیز داشت^{۴۵۸}. عبدالله بن مسلم بن قتیبه (وفات: ۲۷۶ ق) محدث دینوری و تکمیل‌کننده آثار ابوعبید نیز شیوه *معانی القرآن* را ادامه داد و کتابی با همین عنوان تألیف کرد^{۴۵۹}. همچنین باید گفت ابن قتیبه در برخی آثار خود مانند *تأویل مختلف الحدیث*، رویکردی

شبه کلامی با مبنای محدثانه دارد و در کتاب خود با عنوان *تأویل مشکل القرآن* نیز روشی مشابه در پیش گرفته و مقابله با معتزله را مد نظر داشته است.^{۴۶۰}

این سده‌ها، دوره شکل‌گیری تفسیر مآثور نزد امامیه نیز هست. پیشینه تفسیرنگاری نزد امامیه در دوره اتباع تابعین به کسانی چون جابر جعفی و ابو حمزه ثمالی در کوفه بازمی‌گردد و از آن پس نیز شماری از اصحاب ائمه (ع) درگیر تفسیر قرآن بوده‌اند.^{۴۶۱}

در نیمه نخست سده ۳ق، با اهمیت یافتن محافل محدثان، اهتمام به تفسیرنویسی نیز نزد آنان دیده می‌شد. البته انتظاری که از آنان می‌رود، تفسیر مآثور است. در کنار فعالیتی که در این باره در محافل کوفه بود، شماری از محدثان امامی از اوایل آن سده در دو حوزه قم و اهواز به تفسیرنویسی پرداختند. آثار پدید آمده در این جریان عبارتند از:

تفسیر القرآن، از حسین بن سعید اهوازی (اوایل سده ۳ق)^{۴۶۲}؛ *تفسیر القرآن*، از ابوطالب عبدالله بن صلت قمی (اوایل سده ۳ق)^{۴۶۳}؛ *تفسیر القرآن*، از ابو عبدالله محمد ابن خالد برقی (اوایل سده ۳ق)^{۴۶۴}. *تفسیر القرآن*، از محمد بن اورمه قمی (اواسط سده ۳ق)^{۴۶۵}. *تفسیر جزء عم محمد بن علی صیرفی قرشی* (اواسط سده ۳ق) از محدثان قم^{۴۶۶}.

به اینان باید شماری از عالمان ایرانی ساکن در کوفه، چون علی بن مهزیار دورقی (اوایل سده ۳ق) را افزود که به تفسیر مآثور پرداخته است.^{۴۶۷}

در اواخر سده ۳ق، دو گروه از عالمان امامیه به تفسیر مآثور روی آورده‌اند: گروهی از محدثان که از محافل مرکزی حدیث امامی به دور بودند و عالمانی که روابط نزدیکی با محفل متکلمان پیرو هشام بن حکم داشتند. از گروه نخست، می‌توان احمد بن محمد ابن خالد برقی (وفات: ۲۷۴ق) را نام برد که در تکمیل تفسیر پدرش کوشید^{۴۶۸} و البته در عصر خود از سوی محافل حدیثی قم مورد بی‌مهری قرار گرفت.^{۴۶۹} در همان عصر برقی، باید عبدالله بن بحر بن طیفور را نام برد که تفسیری بر *سورة العادیات* نوشت، که فرات بن ابراهیم کوفی، از مفسران دور از محافل مرکزی، آنرا اقتباس کرد.^{۴۷۰} به اینان باید ابراهیم بن محمد ثقفی (وفات: ۲۸۳ق)، اخباری کوفی مهاجر به اصفهان را نام برد که در کنار آثار متعدد تاریخی، کتابی نیز در تفسیر روایی نگاشت.^{۴۷۱}

در سخن از گروه دوم باید یادآور شد ماندگارترین تفاسیر امامیه در اواخر سده ۳ق، حاصل فعالیت آنهاست: تفسیر علی بن ابراهیم قمی^{۴۷۲} که از هواداران هشام بن حکم و پایبندان به اندیشه او در محیط قم بود^{۴۷۳}؛ دیگر تفسیر محمد بن مسعود عیاشی عالم سمرقند که از طریق استادش فضل بن شاذان نیشابوری به محفل هشام پیوند می‌یابد^{۴۷۴}.

در نیمه نخست سده ۳ق، با قدرت گرفتن اصحاب حدیث در قم و عراق، تفسیرنویسی به محافل مرکزی محدثان راه یافت و حاصل آن پرداختن کسانی چون علی بن بابویه (وفات: ۳۲۹ق)، محمد بن حسن بن ولید (وفات: ۳۴۳ق) و احمد بن محمد بن دؤل (وفات: ۳۵۰ق) از محدثان برجسته قم به تألیف تفسیر است^{۴۷۵}.

نیم قرن بعد محمد بن علی بن بابویه (وفات: ۳۸۱ق) مشهورترین محدث قم^{۴۷۶} و از شاگردانش ابوالحسن محمد بن قاسم صیدلانی فارسی، تفسیر مأثور را ادامه دادند^{۴۷۷}. اما علمای بعدی در جهت حفظ این آثار اهتمامی نکردند. با وجود ده‌ها اثر بر جای مانده از ابن بابویه، اینکه برگی از نوشته‌های تفسیری او برجای نمانده است، نشان از افول جایگاه تفسیر محدثانه دارد.

صنف مفسران و تحول تفسیر

در اواخر سده ۳ق و در طی سده ۴ق، کاربرد عنوان «المفسر» برای برخی از شخصیت‌ها در اسانید روایات دیده می‌شود که پدیده‌ای نوظهور است. پیدایی این عنوان در این مقطع زمانی، درواقع شاخصی از این امر تاریخی است که مفسران به عنوان یک صنف در محافل علمی و دینی جهان اسلام شناخته شده و از همین رو، اطلاق عنوان مفسر بر کسانی که با تعلقشان به همین صنف شناخته می‌شوند، معنا یافته است. جالب توجه است که غالب کاربردهای این عنوان در مراحل نخست پیدایی آن در ایران بوده و این امر نشان می‌دهد که مراکز مختلف فرهنگی ایران، در شکل‌گیری صنف مفسران تقدم داشته‌اند.

در شمار کسانی که در طی سده ۳ق با عنوان مفسر شناخته شده‌اند می‌توان اینان را برشمرد:

ابوعلی حسین بن بندار مفسر استرآبادی (وفات: ۲۹۲ق)^{۴۷۸}، ابوبکر محمد بن علی ابن سهل مفسر مروزی (وفات: ۲۹۶ق)^{۴۷۹}، عمار بن یزید مفسر که ظاهراً در ایران می زیسته است^{۴۸۰}، ابوبکر دینوری مفسر (زنده در ۲۸۸ق)^{۴۸۱}، ابوبکر احمد بن محمد از شیوخ حاکم نیشابوری (وفات: ۴۰۵ق) که به اعتبار شهرت پدرش ابن المفسر خوانده می شده است^{۴۸۲}. اما هیچ یک از شخصیت های نامبرده تألیفات مشهوری در تفسیر نداشتند. برپایه آگاهی های موجود درباره نخستین کاربردهای تعبیر «مفسر»، باید پذیرفت، این کاربردها درباره کسانی است که فعالیتی شفاهی در حیطة اخبار تفسیری و معانی القرآن داشته اند. می دانیم که برخی از عالمان معروف تفسیر در سده ۳ق، چون جعفر بن محمد زعفرانی از ری، نسبت به آموزش شفاهی تفسیر اهتمام داشتند و اقدامی در جهت تألیف در این باره نکردند^{۴۸۳}. آنان که درباره تفسیر می نوشتند و در یکی از شاخه های علوم آن عصر، جایگاهی داشتند، هنوز در آن سده، مفسر خوانده نمی شدند.

نخستین زمینه های تفسیر مجرد از اسانید را بیشتر می توان در خراسان و هم عراق نزد کسانی یافت که اشتغال اصلی آنان وعظ بود و اقوال مأثور در تفسیر را نه در جایگاه یک محدث، که در جایگاه یک مفسر به معنای جدید آن نقل می کردند. آنان کسانی بودند که هم در گزینش اخبار و هم کیفیت انتساب آنها از شیوه های اصحاب حدیث فاصله گرفته بودند. برخی از اصحاب حدیث، همچون برقانی و لالکایی به شدت این گونه تفاسیر را نقد کرده اند^{۴۸۴}؛ با این حال، این سبک از تفسیر رواج یافت و در طی قرن ها، با قوت گرفتن صنف مفسران و اهمیت یافتن تفسیر به مثابه تفسیر، اهمیت آن روی به افزایش بود.

یکی از نخستین و درخشان ترین تفاسیر مأثور مجرد از سند، تفسیری پر حجم از ابوالقاسم حسن بن محمد بن حبیب نیشابوری (وفات: ۴۰۶ق) است که در طول قرن ها از تفاسیر پر خواننده در مشرق بوده است^{۴۸۵}. اینکه وی نخست کرامی بود و سپس به مذهب شافعی گروید، با توجه به آغاز گردن وی درباره این سبک از تألیف در خراسان نباید تصادفی انگاشته شود. همچنین باید توجه داشت که وی از مبانی نظری تفسیر نیز غافل نبود و عنوان آثار قرآنی دیگر او همچون المدخل فی التفسیر^{۴۸۶}، التنبیه فی

علوم القرآن^{۴۸۷}، و کتاب التنزیل و ترتیبه^{۴۸۸} نشان از گزینش آگاهانه این روش دارد. البته یادکردهای مکرر ثبت شده از ابن حبیب و مفسر خواندن او نشان از تغییر مصداق «مفسر» دارد. در واقع این یادکردها نخستین کاربردهای شناخته شده از تعبیر «مفسر» برای فردی بود که درباره تفسیر تألیف می کرد^{۴۸۹}. حال آنکه قبل از آن، این تعبیر تنها درباره کسانی به کار می رفت که به تعلیم شفاهی تفسیر اشتغال داشتند. می توان گفت کاربرد مفسر برای مؤلفانی که تفسیر مآثور مجرد نوشته اند، مرحله ای برای انتقال به معنای جدیدتر واژه است. این امر می تواند مبنای تشخیص یک مکتب تفسیری قرار گیرد که در اواخر سده ۴ق پای گرفت و در سده ۵ق روی به اهمیت نهاد.

به هر روی در سخن از تفسیرنگاری مآثور مجرد، جز ابن حبیب می توان از کسانی چون ابوسعید واعظ خرگوشی (وفات: ۴۰۷ق) عالم و واعظ نیشابور^{۴۹۰} و احتمالاً احمد ابن حسن فلکی طوسی^{۴۹۱} (وفات: ۳۸۴ق) نیز یاد کرد.

تهیه تفاسیری مبتنی بر اقوال مآثور با تجرید از اسانید، گاه در غالب ترجمه متنی از تفاسیر محدثان پیشین تحقق می یافت که برجسته ترین نمونه آن، ترجمه فارسی تفسیر طبری است. این متن که دستمایه از تفسیر محدثانه طبری گرفته است، آن اندازه تحول یافته که دیگر ترجمه ای از آن کتاب نیست^{۴۹۲}. اقدام به این ترجمه از سویی نشان دهنده اهمیت اقوال مآثور در تفسیر و از سوی دیگر نشان دهنده قوت یافتن رویکرد جدید تفسیری است.

ب - تاریخ تفسیر در سده های میانه

در طی سده های متمادی در خلال قرن های ۵-۹ق، یعنی تا آستانه تشکیل دولت صفوی در ۹۰۷ق، ایران دوره های پرفراز و نشیبی از تاریخ خود را سپری کرد. باید توجه داشت که با وجود شکست سختی که در پی حمله مغول در ۶۱۶ق به حلقه های علوم نقلی وارد شد، تفسیر دست کم در ساحت های درایی خود آسیب کمتری دید. تفسیر پس از مغول که تکیه گاه های روایی خود - به خصوص تکیه اش بر اسناد - را از دست داده بود، بیشتر در زمینه های درایی و عقلی مجال توسعه یافت، به طوری که بسیاری از شاهکارهای تفسیر درایی در همین قرن ها پدید آمد.

رویکرد عقلی و عرفانی به تفسیر

در حوزه کلام، دوام هر دو سنت پیشین تفسیری در این سده‌ها دیده می‌شود؛ نمونه‌های متشابه‌القرآن محدود است و شاخص آن *درة التنزیل و غرة التأویل* از محمد ابن عبدالله خطیب اسکافی (وفات: ۴۲۰ق) متکلم معتزلی در اصفهان است^{۴۹۳}. از امامیه نیز باید *متشابه‌القرآن* ابن شهر آشوب سروی (وفات: ۵۸۸ق)، را بدان افزود^{۴۹۴}.

اما بخشی مهم از فعالیت متکلمان معطوف به مجموعه‌های تفسیری بسان دیگر اصناف علما و البته با وجه غالب کلامی است. در این باره از معتزله، باید تفسیر کبیر ابومسلم اصفهانی (وفات: ۴۵۹ق)^{۴۹۵}، تفسیر محمد بن عبدالرحمان نسوی (وفات: ۴۷۸ق)، عالم خراسانی مقیم خوارزم^{۴۹۶} و تفسیر علی بن حسن صندلی نیشابوری (وفات: ۴۸۴ق) را نام برد^{۴۹۷}. اوج تفاسیر معتزلی در سده ۵ق، تفسیر کبیر ابویوسف عبدالسلام بن محمد قزوینی (وفات: ۴۸۸ق) است که بسیار مقبول بود^{۴۹۸}.

از تفاسیر اشعری در سده ۵ق، باید به تفسیر کبیر عبدالله بن یوسف جوینی (وفات: ۴۳۸ق)^{۴۹۹} و تفسیر کبیر ابوالمظفر شاهفور اسفراینی (وفات: ۴۷۳ق) هر دو در خراسان اشاره کرد^{۵۰۰}. اوج تفسیرنگاری اشعریان *مفاتیح‌الغیب* امام فخر رازی (وفات: ۶۰۶ق) است که در آن، ضمن دفاع از مواضع مکتب خود، در گردآوری اقوال مختلف متکلمان نیز کوشیده است^{۵۰۱}.

در سخن از تفسیر فلسفی باید گفت نخستین آثار مستقل شناخته، رساله‌هایی از شیخ‌الرئیس ابن سینا (وفات: ۴۲۸ق) است^{۵۰۲} که در ضمن *رسائل* وی به چاپ رسیده است^{۵۰۳}. پس از چند قرن، باید تفسیر رشیدی^{۵۰۴} تألیف خواجه رشیدالدین فضل‌الله (وفات: ۷۱۶ق) وزیر مشهور ایلخانان را افزود که به تصریح منابع به روش فلاسفه و البته مبتنی بر فلسفه‌ی مشاء تألیف شد^{۵۰۵}. در فلسفه اشراق، افزون بر شهاب‌الدین سهروردی (وفات: ۵۸۷ق) در تفسیر برخی آیات^{۵۰۶}، قطب‌الدین شیرازی (وفات: ۷۱۰ق) شارح *حکمة‌الاشراق* دو اثر مستقل در تفسیر با عناوین *فتح‌المنان* (تفسیرالعلامی) در ۴۰ جلد و *مشکلات‌التفاسیر* تألیف کرد^{۵۰۷}.

تفسیر در عرفان در طی سده‌های میانه رونقی فزاینده یافت. دو اثر مهم، *لطائف‌الاشارات* ابوالقاسم قشیری (وفات: ۴۶۵ق)^{۵۰۸} و تفسیر خواجه عبدالله انصاری

(وفات: ۴۸۱ق) که به صورت مندرج در *کشف‌الاسرار* میبیدی برجای مانده است، هریک بنیاد گونه‌ای از تفسیر عارفانه‌اند^{۵۰۹}. تفاسیر بعدی در محافل عرفانی خراسان، نوشته‌هایی از سلمان بن ناصر انصاری نیشابوری (وفات: ۵۱۲ق)^{۵۱۰}، عبدالرحیم بن عبدالکریم قشیری (وفات: ۵۱۴ق)^{۵۱۱} و محمد بن حمویه جوینی (وفات: ۵۳۰ق)^{۵۱۲} بودند.

در سده ۶ق، در نواحی فارس روزبهان بقلی (وفات: ۶۰۶ق) با تألیف *تفسیر عرائس البیان*، باب دیگری را از تفسیر عرفانی گشود^{۵۱۳}. همچنین باید به تحریر مجدد و تکمیل تفسیر خواجه عبدالله اشاره کرد که رشیدالدین میبیدی در *تفسیر کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار* به انجام رساند. وی در آن علاوه بر مضامین خواجه، در لایه‌ای دیگر اقوال تفسیری شیوخ متقدم چون جنید، شبلی، بایزید، سفیان ثوری، سری سقطی و ابوسعید ابوالخیر را نیز گرد آورد^{۵۱۴}.

با ظهور طریقه‌های بزرگ صوفیه در انتقال از سده ۶ به ۷ق، طیف متنوعی از تفاسیر عرفانی در نواحی مختلف ایران، پدیدار شد. از آن میان می‌توان به تفسیری از بشیر ابن حامد تبریزی (وفات: ۶۴۶ق) صوفی ساکن بغداد^{۵۱۵}، *بحر الحقائق* از نجم‌الدین رازی معروف به دایه (وفات: ۶۵۴ق) از شاگردان برجسته نجم‌الدین کیری که روش او را در تفسیر ادامه داده است^{۵۱۶}، تفسیری از علاءالدوله سمنانی (وفات: ۷۳۶ق) از کبرویه و مخالفان افکار ابن عربی^{۵۱۷} و کتاب *التأویلات* یا *تفسیر القرآن* از کمال‌الدین عبدالرزاق کاشی (وفات: ۷۳۰ق) یاد کرد که نقطه عطفی در تاریخ تفسیر عرفانی است. اندیشه کاشی بسط مبانی ابن عربی است، تا آنجا که تفسیر او به عنوان تفسیر ابن عربی شهرت یافته است^{۵۱۸}.

در این دوره، گسترش عرفان در میان امامیه نیز چشمگیر است و دستاورد آن در حوزه تفسیر، تألیف *المحیط‌الاعظم* از سید حیدر آملی (وفات: ۷۹۴ق) با تأثیر فراوان از افکار ابن عربی است^{۵۱۹}.

از تفسیرنویسی در محافل پرتنوع صوفیه در سده‌های بعد می‌توان تفسیر شاه نعمت‌الله ولی (وفات: ۸۳۴ق) رأس سلسله نعمت‌اللهیه^{۵۲۰}، تفسیر عبدالرحمان جامی (وفات: ۸۹۸ق) از نقشبندیه^{۵۲۱}، تفسیر فارسی مولی مسکین هروی (وفات: ۸۹۹ق)^{۵۲۲}

و تفسیر نعمت‌الله بن محمود نخجوانی (وفات: ۹۰۲ق)، هر دو از متصوفان مهاجر به آسیای صغیر^{۵۲۳}، را یاد کرد. به اینها باید تفاسیر مولی حسین واعظ کاشفی (وفات: ۹۱۰ق)، از صوفیان نزدیک به شیعه در خراسان با عناوین *جواهرالتفسیر* به عربی و *مواهب علیّه* به فارسی افزود^{۵۲۴}.

رویکرد نقلی به تفسیر

سبک‌های نقلی تألیف، آن‌گونه که در سده‌های ۲-۴ق رواج داشت، در سده ۵ق و پس از آن دوام محسوسی ندارد. فقدان کتب مسند در تفسیر پس از حمله مغول، امری قابل انتظار بود، اما باید در نظر داشت که افول این سبک تألیف مربوط به دو قرن پیش از مغولان است. گویی تمام آنچه باید درباره جمع طرق مسند انجام می‌شد، در همان جوامع تفسیری اواخر سده ۳ و نیمه اول سده ۴ق تحقق یافته بود. حتی محدثان بزرگ با وجود تألیفات بسیار یا مانند ابوبکر بیهقی (وفات: ۴۵۸ق) اساساً در حوزه تفسیر قلم نزدند، با چون قوام‌السنه اسماعیل بن محمد اصفهانی (وفات: ۵۳۵ق) سبک تفاسیر جامع درایی و نه تفاسیر محدثانه را دنبال کردند^{۵۲۵}.

در این سده‌ها، گردآوری اقوال تفسیری سلف با حذف اسانید، یا به تعبیر دیگر تفاسیر مأثور مجرد بیشتر توسعه یافت که برجسته‌ترین نمونه آن *الکشف والبیان* از ابواسحاق احمد بن محمد ثعلبی (وفات: ۴۲۷ق) بود. اثر این مفسر نیشابوری، نه تنها در محافل اهل سنت^{۵۲۶}، بلکه در محافل امامیه نیز راه یافت^{۵۲۷}. این اثر باید شاخص انتقال از سنت مسندنویسی در تفسیر به مجردنویسی تلقی شود، سنتی که نسل اندر نسل در ایران دوام یافت. از شاگردان ثعلبی، ابومعشر طبری (وفات: ۴۷۸ق) با تألیف *الدرر فی التفسیر*^{۵۲۸} همان روش را در پیش گرفت؛ در حالی که از مروجان تفاسیر نقاش و ثعلبی نیز بود^{۵۲۹}.

نقطه عطف بعدی، تفسیر *معالم‌التنزیل* از حسین بن مسعود بغوی (وفات: ۵۱۶ق) عالم مرو است که غالب مضمون آنرا اقوال تفسیری سلف با تجرید اسانید تشکیل می‌دهد و مضامینی نیز از تفسیر ادبی بدان افزوده شده است^{۵۳۰}. در سده ۶ق، در تقابل اصحاب حدیث با معتزله، تفسیر بغوی فخر آنان در برابر کشف زمخشری بود^{۵۳۱}.

تفاسیر جامع

تألیف تفاسیر جامع از ویژگی‌های سده‌های میانه و ادامه مسیر برای تفاسیر مآثور مجرد است. موج تألیف این گونه تفاسیر جامع از اوایل سده ۵ق با آثاری از سلیم بن ایوب رازی (وفات: ۴۴۷ق)^{۵۳۲} و ابن‌ابی‌الطیب نیشابوری (وفات: ۴۴۷ق)^{۵۳۳} آغاز شد و با تفاسیر سه‌گانه ابوالحسن علی بن احمد واحدی نیشابوری (وفات: ۴۶۸ق) در سه تحریر بزرگ و میانه و کوچک دوام یافت^{۵۳۴}. تفسیر کبیر امام محمد غزالی (وفات: ۵۰۵ق)، با عنوان *یاقوت‌التأویل* در ۴۰ جزء، نیز تفسیری از همین دست بود^{۵۳۵}.

اما *انوارالتنزیل* از قاضی عبدالله بن عمر بیضاوی (وفات: حدود ۶۸۵ق) عالم فارسی مهاجر به تبریز نقطه عطفی در تحول تغییر جامع‌نگاری بود. بیضاوی در کتاب نسبتاً کم‌حجم خود، به دنبال آن بود تا در عین برخورداری از تنوع موضوعی تفاسیر جامع، حجم نوشته را به حداقل رساند^{۵۳۶}. بیضاوی گستردگی علم و وقوف مفسر بر فقه و اصول و کلام و زمینه‌های مختلف دانش ادبی را بر مفسر لازم شمرد^{۵۳۷}. او در جمع میان جمعیت و اختصار به اندازه‌ای توفیق یافت که اثرش به‌زودی به کتابی درسی مبدل شد. پس از کشف زمخشری، هرگز بر تفسیری به اندازه کتاب بیضاوی تعلیق و حاشیه نوشته نشده است.

درباره تفسیر جامع نزد امامیه، باید گفت کهن‌ترین تفسیر مفصل امامیه با عنوان *التبیان*، که شیخ طوسی (وفات: ۴۶۰ق)، عالم خراسانی مقیم بغداد تألیف کرد، امامیه را به جرگه تفاسیر جامع کشانید. طوسی در مقدمه، تفاسیر پیشین را به سبب عدم جامعیت و به سبب اطالۀ سخن نقد کرد و مقصود خود را تألیف کتابی شامل زمینه‌های مختلف دانش قرآنی از قرائت و لغت و نحو تا مباحث فقهی و کلامی — البته با رویکرد تبیین دیدگاه امامیه و نقد دیدگاه مذاهب مخالف — بیان کرد^{۵۳۸}.

سده بعد نیز دوره‌ای پرکار در تفسیر امامیه بود، و شماری از تفاسیر مهم در این دوره، از سوی عالمان مکتب متکلمان و مکتب شیخ طوسی نوشته شد^{۵۳۹}. برجسته‌ترین آنها *مجمع‌البیان* فضل بن حسن طبرسی (وفات: ۴۵۸ق)^{۵۴۰} و *روض‌الجنان* ابوالفتوح رازی است. *مجمع‌البیان*، طی قرون پیاپی متداول‌ترین تفسیر امامیه بود و بارها به چاپ رسیده است. *روض‌الجنان* نیز به سبب نثر فارسی‌اش اهمیتی ویژه دارد^{۵۴۱}.

از سده ۷ق، بخشی مهم از نوشته‌ها در تفسیر اهل سنت و شیعه حاشیه و تعلیقه نوشتن بر تفاسیر مهم، به‌ویژه کشف زمخشری و تفسیر بیضاوی، بود^{۵۴۲}.

ج - تاریخ تفسیر در سده‌های متأخر

دهه‌های انتقال از سده ۹ به ۱۰ق، در تاریخ جهان اسلام وقایعی مهم را دربرداشت که اثرات خود را در تحول تاریخ فرهنگی نیز بر جای نهاد. شکل‌گیری سلسله صفوی در ۹۰۷ق و به دنبال آن تقابل مذهبی ایجاد شده میان اسلام شیعی در ایران با اسلام سنی در ممالک مجاور، به‌ویژه عثمانی، در حوزه علوم دینی بسیار تحول‌ساز بود. تفسیرنویسی امامیه در اواخر دوره شاه تهماسب (حکومت: ۹۳۰-۹۸۴ق) بار دیگر در محافل امامیه به‌ویژه با رویکرد دفاع از حقانیت تشیع رونق گرفت و با اندک فاصله‌ای دو تفسیر با رویکرد واعظانه نوشته شد. پس از تفسیر ابوالحسن زواره‌ای^{۵۴۳}، مولی فتح‌الله کاشانی (وفات: ۹۸۸ق) به تألیف تفسیر ده جلدی *منهج الصادقین* پرداخت^{۵۴۴} که در آن نقد اهل سنت و اثبات حقانیت تشیع غالب بود^{۵۴۵}. این نخستین گام‌ها در جهت تألیف تفسیری با مخاطب عام برای ترویج تشیع در اوایل عصر صفوی بود.

در اواخر عصر شاه عباس اول (حکومت: ۹۹۶-۱۰۳۸ق)، نمونه‌ای محدود از تفسیرنویسی نزد حکیمان و آشنایان با علوم عقلی چون شیخ بهایی (وفات: ۱۰۳۱)^{۵۴۶} و میرداماد (۱۰۴۱)^{۵۴۷} و مهم‌تر از همه، صدرالدین شیرازی (وفات: ۱۰۵۰ق) بنیان‌گذار حکمت متعالیه^{۵۴۸} دیده می‌شد. تفسیر واعظانه بار دیگر در اوایل دوره شاه سلیمان اول (حکومت: ۱۰۷۷-۱۱۰۵ق) رونق گرفت^{۵۴۹}. در همین دوره فیض کاشانی (وفات: ۱۰۹۰ق) به تألیف تفسیر مهم *الصابی* پرداخت که بخش اعظم آنرا اقوال مأثور در بر می‌گرفت و نخستین گام به سوی تفسیر اخباریه در عصر صفوی بود^{۵۵۰}. گام‌های بعدی در تفسیر اخباری تألیف *البرهان* از سید هاشم بحرانی (وفات: ۱۱۰۷ق)^{۵۵۱} و *نور الثقلین* از عبد علی حویزی (وفات: ۱۱۱۲ق)^{۵۵۲} بود که کاملاً جنبه روایی داشتند^{۵۵۳}. بیشتر تفاسیر نوشته شده در عصر صفوی در ایران، به زبان فارسی بود. پس از سقوط صفویه، کوشش‌های محدودی در تفسیرنویسی صورت گرفت، اما کم‌وبیش سبک واعظانه تفسیر تا عصر حاضر غلبه داشته و حتی برخلاف انتظار، در نیمه دوم سده ۱۴ق، نوشتن

تفسیر پر حجم با سبکی کاملاً سنتی دوباره رونق گرفت. در سدهٔ اخیر، جریان‌های متنوعی از تفسیر فقهی، عرفانی و تفسیر قرآن به قرآن نیز ظاهر شده که به جریان‌های موجود پیوسته است.^{۵۵۴} برترین نمونه جریان اخیر، تفسیر *المیزان* از محمدحسین طباطبایی تبریزی است که بی‌تردید مشهورترین و اثرگذارترین تفسیر معاصر ایرانی است.

وارد شدن عالمان دانشگاهی و نیز اصلاح‌طلبان دینی در جریان تفسیر معاصر ایران، گونه‌های جدیدی از تفسیر را پدید آورده است.^{۵۵۵}

تاریخ حدیث در ایران

همزمان با نفوذ دین اسلام در مناطق مختلف ایران، حدیث پیامبر (ص) نیز به وسیلهٔ نخستین ناقلان آن، یعنی صحابه در این منطقه انتشار یافت. به عنوان نمونه در سال‌های دههٔ ۴ق، گزارشی حاکی است که عبدالرحمان بن سمره حدیثی از پیامبر (ص) را در جریان فتح کابل برای مردم فرا خواند.^{۵۵۶} در سال ۵۱ق، همزمان با ولایت ربیع بن زیاد حارثی بر خراسان، به گزارش تاریخ‌نویسان حدود ۵۰ هزار نفر از مردم شهرهای کوفه و بصره به خراسان کوچیدند که در میان آنان رجال دینی، چون بریده بن حصیب اسلمی و ابوبرزه اسلمی از صحابیان پیامبر (ص) حضور داشتند.^{۵۵۷}

محافل کهن حدیثی در ایران

فرزندان مهاجران نخستین و در رأس آنان عبدالله بن بریده (وفات: ۱۵ق) از یک سو و عالمانی از تابعین چون عکرمه مولای بن عباس، سعید بن جبیر و یحیی بن یعمر که چندی را در ری و خراسان گذراندند،^{۵۵۸} محافلی را در ایران، و به خصوص خراسان و منطقهٔ ری برای ضبط و انتقال حدیث بنیان نهادند که در نسل‌های بعدی ادامه یافت.^{۵۵۹}

در اواسط سدهٔ ۲ق، برخی از محدثان خراسانی، همچون عبدالله بن مبارک (۱۸۱ق)، نظریاتی را دربارهٔ اسناد در محیط عراق ابراز داشتند که منجر به شکل‌گیری شیوه‌هایی ساخت‌یافته و سخت‌گیرانه در نقد حدیث شد.^{۵۶۰} شیوه‌هایی که پیشتر نزد

بسیاری از تابعان و اتباع آنان در بوم‌های مختلف جهان اسلام و از جمله ایران ملحوظ نبود و همین امر، نام بسیاری کسان را از فهرست راویان معتبر خارج می‌ساخت. در واقع کمتر محدثی از خراسان و ری از این نقد فراگیر رهایی یافت و منسوب شدن بسیاری از آنان به ضعف، رونق محافل سنتی را که سلسله آنها به مهاجران نخستین چون بریده بازمی‌گشت، از میان برد. در سال‌های آغازین سده ۲ق، ابن‌شهاب زهری عالم مشهور مدینه از احادیث مشرقیان و عدم هماهنگی آن با تعالیم حجازیان شکوه داشت^{۵۶۱} که ظاهراً اشاره او به محافل حدیثی ایران بود.

در میانه سده ۲ق، حسین بن واقد مروزی (وفات: ۱۵۷ق) نقطه عطفی در تاریخ حدیث خراسان به شمار می‌رود. او که از شاگردان مشرقی عبدالله بن بریده و درعین حال پایبند به مبانی جدید در اسناد است^{۵۶۲}، از سویی احادیث پرشماری را به محدثان نسل بعد خراسان و عراق انتقال داد^{۵۶۳} و از دیگر سو خود از نخستین مؤلفان تألیفات حدیثی در مشرق بود^{۵۶۴}. همچنین از دست‌اندرکاران تدوین حدیث در میانه سده ۲ق می‌باید از ابراهیم بن طهمان (وفات: ۱۶۳ق) سخن گفت که به عنوان سرسلسله علم حدیث در نیشابور شناخته می‌شد^{۵۶۵}. ابن‌الدیم از چهار اثر او یاد کرده که یکی از آنها *السنن فی الفقه* بوده است^{۵۶۶}. در نسل ابن‌واقد، محدثان برجسته دیگری نیز حضور داشتند، از جمله منابع رجالی، محمد بن میمون سکری را در مقایسه، برتر از ابن‌واقد می‌دانستند. ظاهراً بدین سبب که وی کمتر به آموزه‌های بومی مرو اعتنا داشته است^{۵۶۷}. در مقابل محدثی متکی بر سنت بومی، چون خارجه بن مصعب سرخسی (وفات: ۱۶۸ق)، با وجود آنکه در جامعه خود به دیده شیخوخت نگریسته می‌شد، از سوی رجالیان بی‌اعتبار قلمداد می‌شد^{۵۶۸}.

چنان‌که اشاره شد، شخصیتی کلیدی در پایگیری حرکت تدوین حدیث در ایران و بازسازی آن براساس احادیث فرا گرفته از بوم‌های دیگر و همگام با معیارهای جدید، عبدالله بن مبارک حنظلی (وفات: ۱۸۱ق)، عالم بزرگ مرو است که علاوه بر فراگیری حدیث از محدثان بزرگ خراسان چون ربیع بن انس^{۵۶۹}، مسافرت بسیار کرده و از محدثان دیگر سرزمین‌های اسلامی نیز بهره گرفته بود^{۵۷۰}. او آثار چندی در حدیث تألیف کرد که در آن میان باید بر کتاب *المسند وی* تأکید کرد^{۵۷۱}. او را از مصنفان

آغازگر در حدیث و نخستین مصنف در خراسان برشمرده‌اند.^{۵۷۲}
 نیم قرن پس از ابن مبارک، اسحاق بن راهویه از محدثان بزرگ مرو (وفات: ۲۳۸ق) مسند دیگری را تألیف کرد که مسندی عظیم بود و همواره در شمار مسانید رایج و مهم جای داشت.^{۵۷۳} اسحاق که از حیث گرایش به اصحاب حدیث متأخر تعلق دارد، دارای افکار خاصی در گزینش و تدوین حدیث بود.^{۵۷۴} که زمینه نوشته شدن صحاح از سوی شاگردانش را فراهم آورد.

کهن‌ترین حلقه‌های حدیثی خراسان در مرو بود و محافل نیشابور، طوس، بلخ و هرات نیز به سده ۲ق بازمی‌گشت.^{۵۷۵} در یکصد ساله ۱۳۲-۲۳۵ق، یک حوزه حدیثی نیز در منطقه ری تأسیس شده بود که برخلاف مکتب خراسان ریشه در عالمان بومی از صحابیان و تابعان نداشت، بلکه پایه‌گذاران آن محدثانی مهاجر از خراسان و کوفه بودند.^{۵۷۶} از سرشناس‌ترین این رجال باید از ابوجعفر عیسی بن ماهان از محدثان مرو و جریر بن عبدالحمید از محدثان کوفه نام برد.^{۵۷۷} از عالمان نسل دوم این مکتب می‌توان محدثانی چون ابراهیم بن موسی فراء (وفات: ۲۳۰ق)، محمد بن مهران جمال (وفات: ۲۳۹ق) و محمد بن حمید بن حیان (وفات: ۲۴۸ق) را معرفی کرد.^{۵۷۸} در همین دوره سهل بن زنجویه رازی (وفات: ۲۳۸ق) کتاب *السنن و المسند کبیر خود را* نوشت.^{۵۷۹}

فارغ از خراسان و ری، خوزستان و تا حدی اصفهان نیز مرکزی برای حدیث بودند و در طی سده ۲ق، ده‌ها محدث از آنها برخاست.^{۵۸۰} حوزه‌های دیگری در گرگان، دینور، همدان و قزوین نیز دست‌کم تا سده ۳ق پیشینه داشتند.^{۵۸۱}

عصر تدوین صحاح سته

دوره تدوین صحاح دوره‌ای پنجاه ساله است که در حقیقت نقطه اوج ادبیات حدیث در خراسان به‌شمار می‌آید. ماهیت کوشش‌ها در این دوره تحت‌تأثیر شرایط زمان، تنها تألیف آثار سطح عالی تجملی در علم حدیث نبود، بلکه جنبه مبارزه و دفاع مذهبی در تألیف آنها کاملاً ملحوظ بوده است. مکتب عدل‌گرا که از زمان ابومطیع بلخی (نیمه دوم قرن ۲ق) در خراسان پای گرفت و در سده ۳ق در خراسان و ماوراءالنهر رواج

فراوان داشت^{۵۸۲}، مهم‌ترین رقیب مذهب اصحاب حدیث به‌شمار می‌آمد. اینان به‌طور همزمان در کنار نظام فقهی ابوحنیفه، نظام اعتقادی منسجمی را نیز عرضه می‌داشتند که یک مذهب کامل بود و توانسته بود بسیاری از مردم را به سوی خود فراخواند. اما محدثان خراسان هنوز نتوانسته بودند آثار جامعی از تعالیم اعتقادی و فقهی مکتب خود تألیف کنند تا در اختیار عموم مردم قرار گیرد. در چنین آثاری بسیار مهم بود که احادیث با یک دید تخصصی گزینش شود، و تنها احادیث صحیح و قابل اعتماد در آن گنجانده شود.

ابن راهویه امام اصحاب حدیث خراسان در نیمه نخست سده ۳ق، که پرچم حنفی‌ستیزی را برافراشته بود^{۵۸۳}، با مطرح کردن طرح ابتدایی چنین تألیفی (ظاهراً در سال‌های پایانی عمر خود)، محمد بن اسماعیل بخاری را برآن داشت تا پس از حدود ۱۶ سال، در حدود ۲۵۰ق چنین کتاب جامعی را فراهم آورد^{۵۸۴}.

ابوعبدالله محمد بن اسماعیل بخاری جعفری در ۱۹۴ق در بخارا تولد یافت و پس از بهره‌گیری از عالمان خراسان در ۱۶ سالگی به سفر رفت و از عالمان حجاز و شام و عراق و مصر حدیث شنید و پس از حدود دو دهه سفر به موطن خود بازگشت و در ۲۵۶ق در خرتنگ نزدیک سمرقند درگذشت^{۵۸۵}. کتابی را که بخاری در پی تلاش ۱۶ ساله فراهم آورد، خود «الجامع الصحیح المختصر فی امور رسول‌الله (ص) و سننه و ایامه» نام نهاد^{۵۸۶} که خود این عنوان تا اندازه‌ای روش کار او را در این تألیف نشان می‌دهد. وی تصمیم داشت کتابی جامع در سنن نبوی تألیف کند که در عین اختصار، مشتمل بر احادیث صحیح‌السند نیز باشد. نظر به همین اختصار بود که وی تنها اقلیتی از احادیثی را که در اختیار داشت، در این کتاب جای داد^{۵۸۷}. در مورد تعیین دقیق شرطی که بخاری و پیرو او مسلم در پذیرش یک حدیث به عنوان صحیح در مد نظر داشته‌اند، نظرتی بسیار متفاوت ابراز شده است^{۵۸۸}، اما همواره در تاریخ علم حدیث، حدیثی را که بخاری و مسلم صحیح شمرده‌اند، صحیح‌ترین احادیث به‌شمار آورده‌اند. اگرچه قبل از صحیح بخاری آثار دیگری چون الموطأ مالک، المصنف عبدالرزاق و المصنف ابن‌ابی‌شیبه در حجاز، یمن و عراق با ترتیب موضوعی نوشته شده بود، اما بخاری از نخستین کسانی بود که به تألیف کتابی در صحیح‌الحدیث دست زد. علاوه بر

این خصوصیت، ویژگی‌های دیگری چون جامعیت موضوعات و جامعیت مواد در هر موضوع از وجوهی است که صحیح بخاری را از کتب پیشین متمایز ساخت. در تحقیقات استشرافی اخیر این تصور که بخاری بنیان‌گذار تکیه بر اسناد حدیث بود^{۵۸۹}، تعدیل شده و توجه مستشرقان به اهمیت محتوا و متون در صحیح بخاری جلب گردیده است. بروکلیمان بر نقش ویژه صحیح بخاری در مبارزه اصحاب حدیث بر ضد اصحاب رأی تکیه دارد^{۵۹۰} و سزگین او را اول محدثی شمرده است که می‌تواند توجه را از اسناد به متون احادیث جلب کند. وی بر این گفته خود می‌افزاید که بخاری بالغ بر ۱۳۴۱ حدیث را بدون اسناد کامل در صحیح خود آورده که به متن آن عنایت داشته است، شیوه‌ای که در قرن ۴ق با اصطلاح تعلیق از آن یاد می‌شد^{۵۹۱}.

حرکتی را که بخاری در صحیح خود آغاز کرد، شاگردش ابوالحسین مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری (وفات: ۲۶۱ق) دنبال کرد^{۵۹۲} و صحیحی را گردآورد که به مراتب از نظر طبقه‌بندی ابواب و فصول گاهی پیشتر از صحیح بخاری محسوب می‌شد و از نظر صحت اسناد، پس از صحیح بخاری در بالاترین رتبه قرار داشت. کنار هم آوردن احادیث مشابه و مقایسه متن و سند آنها با یکدیگر و دقت در ظرایف سندی در صحیح مسلم به گونه‌ای کامل‌تر مطرح شد^{۵۹۳}. صحیح مسلم همچون صحیح بخاری جنبه ستیز با مخالفان را داراست و این امر به خصوص در کتاب الایمان و کتاب القدر منعکس است^{۵۹۴}، اما از حیث جامعیت موضوعات و بحث در هر باب، صحیح بخاری برتری دارد. در ربع پایانی سده ۳ق حرکتی از سوی چهار تن از عالمان ایران دیده می‌شود که با شیوه‌ای جدیدتر حرکت نویسندگان صحیحین را ادامه دادند. این چهار تن عبارت بودند از: ابوداود سلیمان بن اشعث سجستانی (وفات: ۲۷۵ق)، ابو عیسی محمد بن عیسی ترمذی (وفات: ۲۷۹ق)، ابوعبدالرحمان احمد بن شعیب نسایی (وفات: ۳۰۳ق) و ابوعبدالله محمد بن یزید بن ماجه قزوینی (وفات: ۲۷۳ق). جز نسایی که قدری تأخر نسل داشت، آنان به‌طور همزمان اقدام به تألیف آثار خود کردند و در تألیف، علاوه بر احادیث صحیح، احادیث حسن را نیز وارد ساختند. این چهار اثر که در ادبیات حدیث با عنوان سنن اربعه شناخته می‌شوند، در کنار صحیحین با اندک مسامحه‌ای به صحاح سته شهرت یافتند که از حیث اعتبار و سبک تألیف با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند.

در مقایسه میان این چهار سنن، سنن ابوداود از نظر سندی از همه معتبرتر، سنن ترمذی از نظر جامعیت و تنوع موضوعات و دربرداشتن فواید فقهی جامع‌تر، سنن نسایی از نظر کنار هم آوردن طرق مختلف احادیث جامع‌تر و سنن ابن‌ماجه در عین اینکه از حیث سندی از همه ضعیف‌تر است، از حیث حسن ترتیب موضوعات بر همه برتری دارد.^{۵۹۵}

رونق وافر صحیحین بخاری و مسلم در خراسان در سده ۴ق مجالی را برای رواج وسیع سنن اربعه باقی نمی‌گذاشت. سنن ترمذی در سطح محدودی در منطقه رواج داشت^{۵۹۶} و تنها در سده ۵ق رواج این کتب سنن بیشتر شد.^{۵۹۷} سنن ابن‌ماجه نیز دیرزمانی تنها در قزوین تداول داشت و تداول آن در دیگر سرزمین‌ها دیرتر از دیگر سنن‌هاست.^{۵۹۸}

به‌رغم شهرت و اهمیت وافر کتب شش‌گانه، طرح یک نظریه به عنوان صحاح سته یا نظریات مشابه از نیمه نخست سده ۶ق آغاز شد. نخستین بار ابن‌قیسرانی (وفات: ۵۰۷ق) نظریه صحاح سته را در آثار خود مطرح کرد.^{۵۹۹} در کنار این نظریه، نظریه‌های دیگری نیز بود که صحاح خمسه^{۶۰۰}، صحاح سته با جایگزینی موطأ^{۶۰۱}، یا سنن دارمی به جای ابن‌ماجه^{۶۰۲}، یا صحاح سبعة با حفظ ابن‌ماجه و افزودن دارمی یا موطأ^{۶۰۳} را مطرح می‌کرد.

علاوه بر صحاح سته، آثاری دیگر با عنوان سنن نیز در سده ۳ق در ایران نوشته شد که هرگز آن درجه اهمیت نیافت. از آن میان باید از کتب سنن نوشته سعید بن منصور خراسانی، سریج بن یونس مروزی، محمد بن صباح دولابی، فضل بن شاذان رازی، سهل بن زنجله رازی، ابوبکر بن لال همدانی و ابوالقاسم لالکایی طبری یاد کرد که در طی قرون کمتر از آنها یاد شده است.^{۶۰۴} جامع محمد بن اسلم طوسی (وفات: ۲۴۲ق) که تا مدت‌ها در خراسان رواج داشت، احتمالاً کتابی در همین سبک بوده است.^{۶۰۵} به کتب سنن و صحاح، باید مسانید محدثان ایران را نیز افزود.^{۶۰۶}

علاوه بر کتب متن حدیث، در سده ۳ق در ایران شاهد شکل‌گیری تألیفات تخصصی‌تر در زمینه علوم حدیث نیز هستیم. تألیفاتی در زمینه غریب‌الحدیث چون کتاب ابوعبید قاسم بن سلام (وفات: ۲۲۴ق)^{۶۰۷} شمر بن حمدویه هروی (وفات:

۲۵۵ق) ۶۰۸ و ابن قتیبه دینوری (وفات: ۲۷۶ق) ۶۰۹، در *علل الحدیث* نوشته‌ای از ابوعلی نیشابوری (وفات: ۲۸۹ق) ۶۱۰ و در *رجال کتبی* با عناوین متنوع در مباحث مختلف در این شمارند ۶۱۱.

نوشتن کتاب‌هایی در باب حدیث‌شناسی، اقسام احادیث و تنظیم قواعدی برای ارزیابی آنها، با کتاب *المحدث/الفاصل* از ابن خلاد رامهرمزی (وفات: ۳۵۸ق) آغاز شد که نخستین کتاب در این باره در سراسر جهان اسلام به‌شمار می‌آید ۶۱۲. از کوشش‌ها در نقد محتوایی حدیث نیز می‌توان *تأویل مختلف الحدیث* از ابن قتیبه دینوری را یاد کرد که درصدد رفع تناقض ظاهری میان شماری از احادیث نبوی و رد حملات متکلمان بود ۶۱۳.

عصر پس از صحاح

در این دوره از تاریخ تدوین حدیث در ایران می‌توان تقلیدهایی از شیوه‌های پیشین تألیف، چون صحیح‌نگاری و مسندنگاری را به‌طور همزمان در کنار شیوه‌های جدید مشاهده کرد. در سراسر سده ۴ق، ادامه حرکت صحیح‌نگاری را می‌توان در قالب آثاری مشاهده کرد که به‌طور مستقل از صحاح پیشین یا به‌عنوان جبرانی بر کاستی‌های آنها تألیف شده بود. از این دست نخست کتاب *مختصر/المختصر* مشهور به صحیح از ابن خزیمه محدث نیشابوری (وفات: ۳۱۱ق) نگارش یافت ۶۱۴ و چندی بعد شاگرد وی ابن حبان بستی (وفات: ۳۵۴ق) تألیف صحیح خود را آغاز کرد که از متداول‌ترین صحاح پس از کتب سته به‌شمار می‌رفت ۶۱۵. حرکت بعدی تألیف کتاب *المستدرک علی الصحیحین* حاکم نیشابوری (وفات: ۴۰۴ق) بود ۶۱۶ که به ادعای مؤلف مجموعه‌ای از احادیث بود که شروط بخاری و مسلم بر آنها صدق می‌کرد و از آن دو فوت شده بود ۶۱۷. هرچند هر سه این صحاح مقبولیت بسیار نزد محدثان داشتند، هرگز از نقد آنان در امان نبودند. اینان به دلیل برداشت ویژه خود از شروط احادیث صحاح، روایاتی را در صحاح خود داخل کردند که به نظر نقادان حدیث صحیح شمرده نشده‌اند. در این میان مستدرک حاکم بیش از همه مورد نقد قرار گرفته است ۶۱۸.

علاوه بر صحیح‌های مستقل یا مستدرک، شیوه جدیدتر در صحیح‌نویسی، تدوین

مجموعه‌هایی مشتمل بر احادیث با سندی متفاوت بود که عنوان عمومی *المستخرج* داشت^{۶۱۹}. در این آثار مؤلف می‌کوشید تا احادیث هر یک از صحیحین را با سلسله سندی دیگر از غیر طریق مؤلف پیشین ارائه دهد. نمونه‌هایی از مستخرج‌نویسی بر صحیحین در سده‌های ۴ و ۵ق در خراسان، گرگان و اصفهان به چشم می‌خورد^{۶۲۰}.

با نظر به دشواری مستخرج‌نویسی، گونه‌ای دیگر از ادبیات صحاح که به جای برخورداری از اسناد عالی به کارگیری ذوق و سلیقه را طلب می‌کرد، نگارش کتاب جمع *بین‌الصحیحین* بود. در این گونه کتب، مؤلف احادیث دو صحیح بخاری و مسلم را با یکدیگر مقایسه کرده، احادیث مکرر را کنار یکدیگر می‌آورد و بدین ترتیب محتوای دو کتاب صحیح در قالب یک کتاب به سهولت به خواننده ارائه می‌شد. آغازگر این شیوه در ادبیات صحاح، ابوبکر جوزقی محدث نیشابوری (وفات: ۳۸۸ق) بود^{۶۲۱} و این حرکت از سوی ابن فرات سرخسی هروی (وفات: ۴۱۴ق)^{۶۲۲} و ابوبکر احمد بن محمد برقانی (وفات: ۴۲۵ق)^{۶۲۳} دنبال شد. *مصابیح السنة* از حسین بن مسعود بغوی (وفات: ۵۱۶ق) نیز انتخاب و جمع ویژه از صحاح سته بود که با استقبالی کم‌نظیر مواجه شد^{۶۲۴}.

مسندنگاری نیز همپای صحیح‌نگاری در نیمه نخست سده ۴ق در خراسان و ماوراءالنهر به صورت محدود ادامه یافت^{۶۲۵}. الگوی جدید در ادبیات مسندنویسی در ایران، تألیف مسائیدی برای ابوحنیفه امام حنفیان بود که به دلیلی ویژه در نیمه نخست سده ۴ق به صورت موجی بروز یافت، اما تا مدت‌ها دوامی آرام داشت^{۶۲۶}. برخی از مؤلفان این مسندها چون ابن عدی گرگانی^{۶۲۷} و ابونعیم اصفهانی^{۶۲۸} خود حنفی نبودند. در توجیه این موج باید یادآور شد که با برافتادن سلسله سامانیان در ۳۸۱ق و روی کار آمدن غزنویان در ادبیات حنفیان اهل سنت و جماعت در ایران تحولی محسوس رخ داد و تلاشی آشکار برای از بین بردن فاصله‌های موجود میان حنفیان و دیگر گروه‌های اهل سنت آغاز شد^{۶۲۹}. در پی این تحول، شخص ابوحنیفه نیز از سوی نویسندگان غیرحنفی برخلاف گذشته نه به عنوان یک مرجع، بلکه به عنوان امام از پیشوایان اهل سنت و جماعت و امامان سواد اعظم شناخته شد^{۶۳۰} و در همین جهت، تألیف آثاری با عنوان مسند ابی‌حنیفه برای نشان دادن ابوحنیفه به عنوان پیشوایی متکی بر حدیث آغاز گشت. جالب توجه این است که به‌طور همزمان در نیمه نخست

سده ۴ق یک محدث شافعی از مردم نیشابور به نام ابوالعباس محمد بن یعقوب اصم (وفات: ۳۴۶ق) نیز بر پایه آثار مختلف شافعی به تألیف کتابی با عنوان *مسند الشافعی* دست زد که حرکت او با وجود مقبولیت فراوان، زمینه‌ای برای تکرار نیافت^{۶۳۱}.

ادبیات معجم‌نگاری نیز در این سده ظهور کرد و هم‌عصر با تألیف *معجم الشیوخ* یا *المعجم الصغیر* از سوی طبرانی (وفات: ۳۶۰ق) به عنوان عالمی شامی و مهاجر به اصفهان، در گرگان ابوبکر اسماعیلی به تألیف *معجم الشیوخ* مهم خود پرداخت^{۶۳۲} و آثار مشابهی نیز از سوی حاکم نیشابوری، حمزة بن یوسف سهمی، ابونعیم اصفهانی، ابن‌مقری اصفهانی و قاضی ابوالفضل طبسی در قرن ۵ق و برخی چون ابوسعید سمعانی از مرو و ابوطاهر سلفی از اصفهان در قرن ۶ق دنبال گردید^{۶۳۳}.

در زمینه غریب‌الحديث نیز در ادامه آثار قرن ۳ق، باید از غریب‌الحديث ابوسلیمان خطابی بستی (وفات: ۳۸۸ق)^{۶۳۴} و کتاب *الغریبین ابو عبید هروی* (وفات: ۴۰۱ق)^{۶۳۵} یاد کرد که سنت آن تا قرن ۶ق، دوامی پایدار و رو به تکمیل داشت^{۶۳۶}. در زمینه علل نیز از ثمرات این دوره، کتاب مشهور *علل‌الحديث* از ابن‌ابی حاتم رازی (وفات: ۳۲۷ق) است^{۶۳۷}.

در زمینه شرح‌نویسی بر مجامع پیشین حدیثی باید نخست از ابوسلیمان خطابی یاد کرد که به تألیف دو شرح بر کتاب‌های صحیح بخاری و سنن ابی‌داوود دست زد^{۶۳۸} که نخستین شرح بر صحاح در سراسر جهان اسلام شمرده می‌شوند. تنها بعد از یک و نیم قرن عبدالغافر فارسی^{۶۳۹} و قوام‌السنه اصفهانی^{۶۴۰} به تألیف شروح دیگری بر صحیح مسلم روی آوردند.

در ادبیات رجالی این دوره، آغاز به تألیف کتبی در زمینه رجال صحیحین از ابن‌عدی گرگانی (وفات: ۳۶۵ق)^{۶۴۱}، ابونصر کلاباذی (وفات: ۳۹۸ق)^{۶۴۲}، حاکم نیشابوری (وفات: ۴۰۵ق)^{۶۴۳} و ابوبکر بن منجویه اصفهانی (وفات: ۴۲۸ق)^{۶۴۴} شایان ذکر است. طیف دیگر از ادبیات رجالی که در نیمه دوم سده ۳ق با آثاری چون *تاریخ مرو* احمد بن سیار (وفات: ۲۶۸ق)^{۶۴۵} آغاز شده است، تواریخ محلی به سبکی محدثانه است، رشد ناگهانی این گونه ادبیات با آثار دوره مابعد صحاح آغاز شد که از جمله نمونه‌های آن *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری^{۶۴۶}، *تاریخ استرآباد* ابوسعید ادیسی (وفات: ۴۰۵ق)^{۶۴۷}،

تاریخ جرجان حمزة بن یوسف سهمی (وفات: ۴۲۷ق)^{۶۴۸} و اخبار اصبهان ابونعیم اصفهانی (وفات: ۴۳۰ق)^{۶۴۹}. برخی از این آثار چون تاریخ حاکم، افزون بر ارزش رجالی، در بردارنده حجم فراوانی از احادیث مسند نیز بوده‌اند و به همین سبب در منابع متأخر به عنوان یک منبع حدیثی به آنها ارجاع شده است.

در خاتمه سخن لازم است از کتاب *شعار اصحاب الحدیث* اثر حاکم ابواحمد نیشابوری (وفات: ۳۷۸ق) یاد کرد که در نوع خود اثری نو به شمار می‌رود و از کهن‌ترین آثار است که به کلیات شیوه‌های محدثین پرداخته است^{۶۵۰}. همچنین به جاست از اثر پرشهرت حاکم ابوعبدالله نیشابوری، *معرفة علوم الحدیث* یاد کرد که در تاریخ کتب مربوط به علوم الحدیث اثری درخشان و از اولین‌هاست^{۶۵۱}. در زمینه آداب روایت نخستین تألیف شناخته، اثری از صالح بن احمد همدانی (وفات: ۳۸۴ق) در کتاب *سنن التحدیت* است که بعدها از سوی عالمانی چون ابوسعید سمعانی مروزی (وفات: ۵۶۲ق) با تألیف *ادب الاملاء والاستملاء* پی گرفته شد. در شناخت آسیب‌های حدیث، *تصحیفات المحدثین* از ابواحمد عسکری (وفات: ۳۸۲ق) را باید برشمرد که در آن به ذکر تصحیفات و تحریفاتی پرداخته که از جانب برخی محدثان صورت گرفته است^{۶۵۲}؛ *اصلاح غلط المحدثین* از ابوسلیمان خطابی بستی^{۶۵۳} و *الاباطیل* از جورقانی همدانی (وفات: ۵۴۳ق)^{۶۵۴} نیز در همین زمینه‌اند.

اعتبار حوزه‌های حدیث خراسان و ماوراءالنهر در سده ۶ق هنوز آن اندازه بود که محدثانی را از اقصی نقاط جهان اسلام، حتی اندلس به این منطقه بکشاند^{۶۵۵}، اما در سرزمین‌هایی شامل منطقه گرگان و ری، از اواسط سده ۴ق حوزه‌های حدیث روی به انقراض نهاده بود^{۶۵۶}.

حدیث در ایران پس از مغولان

در اوایل سده ۷ق، هنوز آموزش حدیث آن اندازه در خراسان پراهمیت بود که ابوالمظفر سمعانی (وفات: ۶۱۵ق) یک *معجم الشیوخ* در ۱۸ جزء گرد آورد^{۶۵۷}. اما حمله مغول در ۶۱۷ق، تاریخ این منطقه را به کلی دگرگون کرد. هرچند این تحول در ظاهر یک جابه‌جایی قدرت سیاسی می‌نماید، در حقیقت چنان تأثیری در اوضاع فرهنگی

ایران نهاد که به سرعت منطقه را به سوی یک رکود چند صد ساله سوق داد. بیراه نیست که برخی از نویسندگان همان عصر از این واقعه به «مرگ اسلام و مسلمانان» تعبیر کرده‌اند.^{۶۵۸}

هرچند پس از گذشت دوره‌ای کوتاه، آرامش و ثبات نسبی به ایران بازگشت و علوم مختلف مذهبی و غیرمذهبی تا اندازه‌ای رونق یافت، علم حدیث، شاید به جهت تکیه ویژه آن بر میراث گذشته، هیچ‌گاه شکوفا نگردید. انجام مسافرت‌هایی که بتواند زمینه کافی اتصال حدیث‌جویان ایران به سلسله‌های مسند حدیثی در شام و مصر را فراهم آورد، نتیجه‌ای نداشت و تنها محفل‌هایی زودگذر را شکل می‌داد.^{۶۵۹}

آثار پدید آمده در این دوره، در ایران بسیار محدود بود و از نظر محتوا نیز نه با آثار دیگر ممالک اسلامی و نه با آثار پیشین منطقه قابل قیاس نبود. شکوفاترین زمینه مطالعه در این دوره، پرداختن به شرح متون حدیثی بود. ادبیات شرح‌نویسی بر صحاح که پیشتر کمتر نمونه داشت، اکنون از سده‌های میانه به‌طور گسترده‌ای دیده می‌شد. به‌طور کلی، نه تنها در حوزه حدیث، بلکه در حوزه قرآن نیز ایرانیان در بازیابی خود پس از حمله مغول، بیشتر به گرایش‌های درایی روی آوردند و رشد شرح‌نویسی نیز به دنبال همین امر رخ داد. از نمونه‌های شروح بر صحیحین می‌توان آثار زیر را نام برد:

فضل المنعم، از شمس‌الدین محمد بن عطاءالله رازی (وفات: ۷۶۷ق)^{۶۶۰}، الکواکب الدراری در شرح صحیح بخاری، از محمد بن یوسف کرمانی (وفات: ۷۸۶ق)^{۶۶۱} فضل المنعم در شرح صحیح مسلم، از شمس‌الدین رازی (وفات: ۸۲۹ق)^{۶۶۲}، مجمع‌البحرین در شرح صحیح بخاری، از یحیی بن محمد کرمانی (وفات: ۸۳۳ق) فرزند مؤلف پیشین^{۶۶۳}، شرحی بر صحیح بخاری از منصور بن حسن کازرونی (وفات: ۸۶۰ق)^{۶۶۴}، و شرحی بر صحیح مسلم از مولی علی فارسی هروی (وفات: ۱۰۱۶ق)^{۶۶۵}.
شرح‌های متعددی نیز بر مصابیح‌السنه بغوی^{۶۶۶}، تحریر مکمل آن مشکاة‌المصابیح از ولی‌الدین تبریزی^{۶۶۷}، مشارق‌الانوار صغانی^{۶۶۸}، شمائل ترمذی^{۶۶۹} و اربعین نووی^{۶۷۰} نوشته شده است.

از تألیفات مستقل در این دوره به‌خصوص باید از مجموعه‌های اربعین به صورت

مسند یا مجرد از سند یاد کرد، مانند *الاربعون* از ضیاءالدین ابوبکر هروی (زنده ۶۳۷ق)^{۶۷۱}، *نزل السائرین* اربعینی همراه با شرح از خود مؤلف با مضمون عرفانی از شرفالدین درگزینی همدانی (وفات: ۷۴۳ق)^{۶۷۲}، *بغیة المرتاح* اربعینی همراه با شرح از شمسالدین محمد بن یوسف زرنندی (وفات: ۷۴۷ق) ساکن شیراز^{۶۷۳}، و *الاربعون فی مناقب امیرالمؤمنین (ع)* از جمالالدین دشتکی هروی (وفات: ۹۲۶ق)^{۶۷۴}. فضایل اهل بیت (ع) نیز یکی از زمینه‌های تألیف برای محدثان اهل سنت بوده است، اما غالب این آثار مجرد از سند بودند و از معدود نمونه‌های مسند، باید از *فرائد السمطین* از ابراهیم بن محمد حموی جوینی (وفات: ۷۳۰ق) یاد کرد^{۶۷۵}.

علوم حدیث نزد امامیه

در جریان تدوین احادیث ائمه (ع) که در همان سده نخست هجری اصحاب ایشان آغاز کردند، که از نمونه‌های آن کتاب پرشهرت سلیم بن قیس هلالی است، آشکارا جایگاه ایران دیده می‌شود، براساس مقدمه کتاب، سلیم که از یاران امام علی (ع) بود، از بیم حجاج به ایران گریخت، در نوبندگان فارس با شاگردش ابان بن ابی‌عیاش آشنا شد و احادیثی را برای او روایت کرد^{۶۷۶}. آنگاه که گردآوری احادیث ائمه (ع)، به‌خصوص در عصر صادقین (ع) گسترش یافت و «اصول اربعمائه» روی به سامان آورد، بسیاری از ائمه (ع) و راویان حدیث آنان ایرانی چون بسطام بن سabor زیات^{۶۷۷} بودند. شیخ طوسی در شمار اصحاب آن دو امام، ده‌ها ایرانی از خراسان، ری و قم، سیستان، کرمان، فارس، خوزستان، همدان، قزوین و دیلم را آورده است^{۶۷۸}.

در طول سده‌های ۲-۴ق، مراکز متنوعی در ایران برای آموزش حدیث شیعه وجود داشت که از آن میان، افزون بر مناطق یاد شده، به‌خصوص باید به اصفهان و گرگان اشاره کرد^{۶۷۹}. این مراکز از یک سو خود با یکدیگر، و از سوی دیگر با مراکز شیعه در بیرون ایران، به‌خصوص کوفه مرتبط بودند و در این میان بیش از همه ارتباط قم و کوفه تعیین‌کننده بود. در سده ۳ق، شخصیتی چون ابراهیم بن هاشم قمی که نخستین مروج حدیث کوفیان در قم بود، و عبدالله بن جعفر حمیری عالم قمی که حدیث ایرانیان را در عراق نشر کرد، از مهم‌ترین نقش‌آفرینان در این خصوص بودند^{۶۸۰}.

در سده ۳ق، همگام با محافل اهل سنت که به تدوین موضوعی در حدیث پرداختند، در محافل امامیه نیز چنین تدوینی در دستور کار قرار گرفت و آثار جامع و تبویب شده، همچون *المحاسن* احمد بن محمد برقی (وفات: ۲۷۴ق) نوشته شد.^{۶۸۱} به جز *محاسن*، مجامیع حدیثی دیگر در اواخر سده ۳ق پدید آمد که از آن جمله می‌توان به *نوادرالحکمة* از محمد بن احمد بن یحیی اشعری قمی اشاره کرد که به اغراق گفته می‌شد هر آنچه به دنبال آن می‌جستند، در این کتاب یافت می‌شد.^{۶۸۲} این حرکت‌ها مقدمه‌ای بود بر پیدایی *الکافی* اثر ماندگار محمد بن یعقوب کلینی (وفات: ۳۲۹ق)، که در طول بیش از هزار سال، همواره معتبرترین منبع حدیثی شیعه بوده است.^{۶۸۳}

در میانه سده ۴ق، کوشش‌هایی در جهت نوشتن کتبی جامع در حدیث صورت گرفت که از مصادیق آن جامع محمد بن حسن بن ولید قمی بود.^{۶۸۴} که شاگردش ابن بابویه آنرا از مراجع اصلی حدیث نزد محدثان عصر خود شمرده است.^{۶۸۵} نسخه‌های این جامع دست‌کم تا سده ۷ق نزد شیعیان متداول بود.^{۶۸۶} افزون بر این جوامع یاد شده، محدثان امامی ایران در سده‌های ۳ و ۴ق صدها کتاب مبوب در موضوعات متنوع نوشتند که برخی از آنها برجای مانده و نام دیگران در *فهارسی چون رجال نجاشی* و *فهرست طوسی* ثبت شده است. در اواخر سده ۴ق، اوج تدوین محدثان امامیه در آثار محمد بن علی بن بابویه (وفات: ۳۸۱ق) ملقب به شیخ صدوق دیده می‌شود که بسیاری از آنها برجای مانده و از آن میان، کتاب *من لایحضره الفقیه*^{۶۸۷}، در کنار کافی کلینی، در شمار کتب اربعه حدیث امامیه جای گرفته‌اند.

به عرصه آمدن شیخ مفید (وفات: ۴۱۳ق) و شاگردان او در بغداد، محافل اصحاب حدیث امامیه را در عراق و ایران به ضعف کشانید و از آن پس کوشش‌های حدیثی در ایران روی به کاستی نهاد، اما هرگز این کاستی قاطع نبود و عالمان حدیث‌گرا به‌خصوص در حوزه خراسان و ری - قم حضور داشتند.^{۶۸۸} حتی شیخ مفید خود در آثاری چون *امالی*، حدیث گفت و شاگردش شیخ طوسی دو کتاب مهم از کتب اربعه، یعنی *تهذیب الاحکام*^{۶۸۹} و *الاستبصار*^{۶۹۰} را نوشت.

در سده ۶ق، زمینه تدوین کتب مسند حدیثی روی به کاستی نهاد و از نمونه‌های

محدود چنین تألیفاتی، *بشارة المصطفی* از عمادالدین طبری، قرن ۶^{۹۱} و *قصص الانبیاء* از قطب راوندی (وفات: ۵۷۳ق)^{۶۹۲} بود. پس از حمله مغول، حلقه‌های حدیث امامی در ایران صدمه‌ای جبران‌ناپذیر دید و تألیف حدیثی برای برهه‌ای طولانی کمتر دیده شد. نوشتن کتابی درباره‌ی واژه‌های غریب در *من لا یحضره الفقیه* نیز نمونه‌ای استثنایی در تحقیقات حدیثی این دوره است که مفلح بن حسن صیمری (وفات: بعد از ۸۸۷ق) انجام داد.^{۶۹۳}

در دوره صفوی، با برخاستن جریان اخباری و اهمیت یافتن حدیث، محدثان کوششی دوباره در جهت گردآوری اخبار و فراهم آوردن مجامیع جدید روایی به عمل آوردند و به دنبال آن بودند تا ضمن فراهم آوردن ابزارهایی برای تسهیل استفاده از کتب اربعه، امکان بهره گرفتن از احادیث ضبط شده در دیگر کتب روایی که عموماً مهجور بود نیز فراهم آید. برپایه همین انگیزه، مجموعه‌های گسترده از احادیث، مانند *الوافی فیض کاشانی* (وفات: ۱۰۹۰ق)^{۶۹۴} و *بحار الانوار* مولی محمدباقر مجلسی (وفات: ۱۱۱۰ یا ۱۱۱۱ق) تدوین شد که با وجود تفاوت‌هایی در مبانی و سلایق، به دنبال برآوردن همان نیاز بودند. باید عنایت داشت که مبنای این‌گونه جوامع، شناسایی کتب متقدم بازمانده از امامیه، استخراج موضوعی احادیث و ارائه تدوینی نو از آنها بود. در واقع در کنار جامعیت، همین نو بودن تدوین و دادن طبقه‌بندی موضوعی و سامان یافته به احادیث^{۶۹۵} بود که موجب می‌شد تا جویندگان حدیث شیعه نتوانند جوامع متأخر را نادیده انگارند. شرح‌نویسی بر کتب حدیثی نیز در سده‌های متأخر نزد امامیه به جد دنبال شد. از دوره صفویه شروحاتی مهم چون *روضه المتقین* مولی محمدتقی مجلسی در شرح *من لا یحضره الفقیه*^{۶۹۶}، و *مرآة العقول* از مولی محمدباقر مجلسی در شرح کافی^{۶۹۷} پدید آمد که در سده‌های بعد جریانی پیگیر بود^{۶۹۸}. نوشتن شروحاتی بر *نهج البلاغه* نیز که از سده ۶^{۹۷} آغاز شده بود، در طی سده‌های متأخر رونقی خاص یافت و زمینه تدوین ده‌ها شرح بر این متن فراهم شد.^{۶۹۹}

پی نوشت

۱. ابن مجاهد، السبعة...، ۵۴
۲. ابن جزری، غایة...، ۴۴۳/۱، ۵۳۵
۳. همان، ۲۸۹/۱
۴. همان، ۳۴۶/۱، ۲۶۱، ۳۸۶/۲
۵. همان، ۳۸۲/۲
۶. پاکتچی، «اعمش»، ۴۰۳-۴۰۴
۷. ابن جزری، همان، ۲۴۴/۱
۸. مثلاً: ابن بابویه، عیون...، ۲۸۲/۲
۹. ابن جزری، غایة...، ۲۸۳/۱؛ برای نقل قرائت از او، نک:
- ابن خالویه، البدیع...، ۱۹۶
۱۰. ابن جزری، همان، ۳۸۱/۲؛ برای نقل قرائت مکرر از او،
- ابن خالویه، همان، نمایه، ۲۱۵، ۲۱۶
۱۱. ابن سعد، ۳۶۸/۷؛ ابن جزری، همان، ۳۶۳/۲-۳۶۴
۱۲. ابن حبان، الثقات...، ۴۸۰/۶؛ نسفی، ۲۷۰؛ نیز:
- ابن جزری، همان، ۳۳۷/۱
۱۳. ابن جزری، همان، ۲۸۴/۱-۲۸۵؛ نیز: سلیم، ۶۶۵/۵
۱۴. ابن جزری، غایة...، ۵۱۵/۱
۱۵. درباره او، نک: بخاری، ۲۳۶/۳؛ ابن ابی حاتم، الجرح...،
- ۴۱۹/(۲)۱؛ کلابادی، ۲۴۰/۱
۱۶. درباره او، نک: بخاری، ۱۱۷/۶؛ ابن ابی حاتم، همان،
- ۶۶۱/(۱)۳؛ ابن حبان، الثقات، ۱۳۷/۷
۱۷. ابن حبان، همان، ۲۸۰/۵؛ ابن جزری، همان، ۵۱۵/۱
۱۸. ابن ابی حاتم، همان، ۲۸۱/(۲)۳؛ ابن منجوبه، ۱۲۴/۲
۱۹. درباره مکان زیست او، نک: ابن حبان، همان، ۴۸۱/۶؛
- نسفی، ۲۶۹-۲۷۰
۲۰. ابن حبان، همان، ۴۸۰/۶؛ نسفی، ۲۷۰؛ نیز: ابن جزری،
- همان، ۳۳۷/۱
۲۱. مثلاً ابن خالویه، نمایه، ۱۹۹-۲۰۰؛ طبرسی، ۳۴۱/۱،
- ۲۶/۵، جاهای مختلف؛ قرطبی، ۲۴۳/۱، ۱۷۳/۲، جاهای
- مختلف
۲۲. مثلاً ابن خالویه، ۲۸، ۱۲۳، ۱۶۰
۲۳. همو، ۵۹، ۷۲
۲۴. همو، ۸۵، ۱۰۴، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۵۹
۲۵. همو، ۹۳، ۹۶
۲۶. همو، ۸۵، ۱۰۲، ۱۲۸، ۱۳۰
۲۷. عقیلی، ۲۳۹/۴؛ ابن عدی، ۴۳۵/۶
۲۸. مثلاً ابن خالویه، ۵۱
۲۹. مقاتل بن سلیمان، سراسر اثر
۳۰. مثلاً بخاری، ۱۴/۸؛ ابن ابی حاتم، الجرح، ۳۵۴/(۱)۴؛
- جوزجانی، ۲۰۲
۳۱. ابن جزری، غایة...، ۳۴۰/۲، ۳۷۴
۳۲. همان، ۲۶۱/۱، ۱۳/۲، ۳۴۰
۳۳. همان، ۴۴۶/۱
۳۴. همان، ۳۲۴/۱
۳۵. همان، ۵۹۸/۱-۵۹۹
۳۶. همان، ۴۴۰/۱
۳۷. همان، ۱۹۰/۱
۳۸. همان، ۲۶۸/۱
۳۹. مثلاً ابن خالویه، ۱۹۴؛ نقل او از مصحف ابن مسعود،
- قرطبی، ۱/۴؛ نقل از حسن بصری، همو، ۷۴/۱۱
۴۰. ابن جزری، غایة...، ۳۰۴/۲
۴۱. همان، ۹/۲

۴۲. مثلاً قرطبی، ۲۶۸/۱۶، ۱۹۷/۱۹؛ نیز: ابن خالویه، ۱۵۰، با تحریف ابومعاذ به ابومحمد؛ درباره کتابی از او با عنوان کتاب *القراءة*، نک:
- Sezgin, I/12
۴۳. ابن جزری، همان، ۲۳۵/۱
۴۴. مثلاً: ابن مجاهد، ۵۴ به بعد؛ ابوعمر و دانسی، ۸-۱۰؛ ابن جزری، *النشر*، ۱۱۲/۱، ۱۲۰، جاهای مختلف
۴۵. رجوع به بخش حدیث در ایران در همین اثر
۴۶. مثلاً طبری، ۵۳۸/۲؛ ابن مجاهد، ۶۵
۴۷. ابن جزری، *غایه*، ۲۶۱/۱، ۱۳۲/۲، ۳۴۰، ۳۷۴
۴۸. ابوعبید، ۸۷؛ نیز: اندرابی، *قراءات*، ۱۴۲، ۱۴۵؛ درباره ابوحاتم، نک: *حاج منوچهری*، «*ابوحاتم سجستانی*»، ۳۱۲/۵
۴۹. نحاس، ۴۱۷/۲، ۲۲۴/۶؛ بغوی، ۴۸/۴؛ رافعی، ۱۳۲/۱؛ قرطبی، *الجامع*، ۲۰۴/۲، ۷۴/۴، جاهای مختلف؛ نیز: پاکتچی، «*ابوعبید*»، ۷۰۶
۵۰. ابن جزری، *غایه*، ۲۲۳/۲-۲۲۴
۵۱. نحاس، ۳۷۲/۱، ۱۳۶/۲-۱۳۷؛ ابن مهران، *الغایه*، سراسر اثر؛ اندرابی، *الایضاح*، گ ۹۳ ب؛ مکی، ۳۰۶/۱؛ قرطبی، ۱۷۷/۴، ۳۹۷/۶، جاهای مختلف
۵۲. ابن جزری، *النشر*، ۸۳/۱، ۸۱
۵۳. ص ۳۰۳؛ تأیید آن، سمعانی، *التحبیر*، ۸۲/۲-۸۳
۵۴. منابع در سطور بعد
۵۵. توضیح در بخش فقه
۵۶. ابن جزری، *النشر*، ۳۳/۱-۳۴
۵۷. ابن جزری، *النشر*، ۳۷/۱
۵۸. ابن جزری، همان، ۳۴/۱
۵۹. ابن الندیم، ۸۶
۶۰. همو، ۲۸۷
۶۱. ابوداود، سنن، ۳۱/۴-۳۸
۶۲. نک: ترمذی، ۱۸۵/۵-۱۹۸
۶۳. ابن الندیم، ۳۸؛ ابن جزری، *النشر*، ۳۳/۱-۳۴
۶۴. نک: ابن طاووس، سعد، ۲۲۷
۶۵. سیدی، ۴۰۴؛ فاتحی نژاد، ۵۱
۶۶. پاکتچی، «ابن مهران»، ۷۱۱-۷۱۳
۶۷. پاکتچی، همان، ۷۱۲
۶۸. همانجا
۶۹. نک: سطور بعد
۷۰. برای طرق حدیث و ارزیابی آن، نک: ابن جزری، *النشر*، ۱۹/۱ به بعد
۷۱. سمعانی، *التحبیر*، ۷۲/۲
۷۲. ابن جزری، *النشر*، ۸۷/۱، ۹۰-۹۳؛ برای اطلاعات گسترده و پراکنده درباره رجال این مکتب، همو، *غایه*، مواضع مختلف؛ ابن نقطه، مواضع مختلف؛ سمعانی، *الانساب*، ۶۳/۱، جاهای مختلف
73. Brockelmann, I/330
۷۴. چاپ به کوشش سبیب حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م
۷۵. چاپ به کوشش محمد غیاث الجنباز، ریاض، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م
۷۶. ابن مهران، *الغایه*، ۱۲۷
77. Pretzl, 29, 30; Sezgin, I/1;
- برای رواج این شرح در ایران در سده‌های بعد، نک: رافعی، ۱۳۰/۱-۱۳۱، ۳۰۱، ۴۶۴/۲، ۱۰۷/۳، ۲۲۰؛ ابن جزری، *غایه*، ۴۰۰/۱
۷۸. دانش پژوه، ۸۰
۷۹. ابن جزری، *غایه*، ۲۹۱/۲
۸۰. حاجی خلیفه، ۱۱۸۹/۲
۸۱. ابن جزری، همان، ۲۵۹/۲
۸۲. ابن جزری، *النشر*، ۹۳/۱
83. Pretzl, 35;
- نیز: ابن جزری، *غایه*، ۳۱۱/۲؛ همو، *النشر*، ۹۳/۱
۸۴. ابن جزری، *غایه*، ۳۳۶/۲
- Pretzl, 35-36
۸۵. ابن جزری، *النشر*، ۹۱/۱
86. Pretzl, 45
۸۷. اندرابی، *قراءات*، ۷۵، ۱۴۲
۸۸. نیز: ابن جزری، *غایه*، ۵۲۷/۱
89. Karatay, I(1)/137-139;
- نیز: سید، ۷/۱
۹۰. *قراءات القراء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م

۹۱. نک: ابن جزری، النشر، ۹۰/۱؛
Pretzl, 38-39
۹۲. نک: ابن جزری، همان، ۸۷/۱؛
Pretzl, 38
93. Hidayat Hosain, no. 115
۹۴. درباره چاپی نایاب، نک:
Pretzl, 29
۹۵. ابن جزری، غایه، ۵۲۹/۱
96. Pretzl, 33;
به نقل از مقدمه الموضح
۹۷. ابن جزری، النشر، ۸۰/۱؛
Pretzl, 32
۹۸. ابن جزری، همان، ۷۷/۱
99. Pretzl, 32;
اشاره به نسخه‌های خطی مورخ ۵۶۲ق، ابن جزری، غایه،
۳۳۷/۲
۱۰۰. چاپ مختصر فی شواذ القرآن من کتاب البدیع، به
کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴م
101. Pretzl, 32;
به نقل از مقدمه الموضح
۱۰۲. مثلاً: ابن زنجله، ۱۶۱، ۲۸۵، ۳۰۳، جاهای مختلف
۱۰۳. ابن الندیم، ۶۹
۱۰۴. درباره وی، خطیب بغدادی، تاریخ، ۴۲۸/۹؛ ذهبی،
محمد، سیر، ۵۳۱/۱۵
۱۰۵. ابن زنجله، ۲۶-۳۰، ۴۹
۱۰۶. همو، ۱۶۰، ۳۳۳، ۴۶۹
۱۰۷. همو، ۴۰۶، ۴۳۵
۱۰۸. همو، ۱۴۸، ۲۶۱، ۴۲۸، جاهای مختلف
۱۰۹. ابن جزری، غایه، ۵۲۹/۱
Pretzl, 33
به نقل مقدمه الموضح
۱۱۰. برای نسخه خطی، نک:
Pretzl, 29
۱۱۱. برای نسخه خطی، نک: بند پیشین
112. Pretzl, 35-36
۱۱۳. ابن جزری، غایه، ۱۵۷/۲
۱۱۴. طبرسی، سراسر کتاب
۱۱۵. ابن جزری، همان، ۵۱۵/۱، ۳۶۲/۲
۱۱۶. همان، ۳۳۷/۱، ۵۱۵، ۳۷۴/۲
۱۱۷. همان، ۲۳۶/۲، ۳۷۴
۱۱۸. ابن جزری، همان، ۲۴۹/۱، ۳۲۴، ۴۴۶، ۵۹۸، ۱۶۸/۲،
۳۷۴
۱۱۹. همان، ۳۴۰/۲، ۳۷۴
۱۲۰. همان، ۲۶۸/۱
۱۲۱. همان، ۹/۲، ۳۰۴
۱۲۲. همان، ۱۳۹/۱، ۱۴۵، ۲۷۳/۲، ۳۰۴
۱۲۳. همان، ۵۱۲/۱، ۳۷۱/۲
۱۲۴. ابن بابویه، عیون، ۲۸۲/۲
۱۲۵. ابن جزری، همان، ۷/۱، ۳۶، ۶۱، ۲۰۲، ۲۵۲، ۲۷۰،
۲۹۵، ۴۵۷، ۱۳۰/۲، ۳۲۴، ۳۶۱؛ نمونه‌ای از مهاجرت
به مصر: همان، ۴۴۹/۱
۱۲۶. ابن جزری، النشر، ۳۳-۳۴؛ پاکتچی، «ابوعبید»، ۷۰۶
۱۲۷. ابن جزری، النشر، ۳۴/۱، غایه، ۴۲/۱
۱۲۸. همو، غایه، ۱۵۲/۲
۱۲۹. همان، ۱۸/۲؛ پاکتچی، همانجا
۱۳۰. ابن جزری، همانجا
۱۳۱. ابن جزری، غایه، ۱۰/۱، ۱۵۵، ۱۸۰، ۵۶۷، ۴۹/۲
۱۳۲. همان، ۲۷۴/۱، ۹۷/۲، ۱۸۶
۱۳۳. مثلاً نک: ابن بابویه، عیون، ۲۸۲/۲
۱۳۴. ابن جزری، غایه، ۳۹/۱، ۲۶۱، ۱۳/۲، ۳۴۰
۱۳۵. همان، ۵۱/۱، ۶۶، ۷۹، ۱۰۷
۱۳۶. همان، ۱۱۵/۱، ۱۹۱، ۱۹۸، ۲۲۲، ۴۷۷، ۲۸۴/۲
۱۳۷. همان، ۸/۱
۱۳۸. همان، ۱۱۲/۱، ۲۳۸، ۲۳۴/۲
۱۳۹. همان، ۵۷۷/۱، ۲۳۷/۲
۱۴۰. ابن جزری، غایه، ۳۹/۱، ۱۰۰، ۲۶۱، ۵۸۰، ۲۳۶/۲
۱۴۱. همان، ۹۸/۲، ۱۸۴
۱۴۲. همان، ۲۸۸/۱
۱۴۳. ابن مهران، المبسوط، سراسر اثر، الغایه، سراسر اثر؛
ابن جزری، غایه، ۴۹/۱، النشر، ۸۹/۱؛ پاکتچی،
«ابن مهران»، ۷۱۳
۱۴۴. ابن جزری، غایه، ۳۱۱/۲، النشر، ۹۳/۱

۱۴۵. همو، غایه، ۳۱۵/۱
 ۱۴۶. همان، ۴۱۸/۱
 ۱۴۷. همان، ۵۷۲/۱
 ۱۴۸. همان، ۳۶/۱
 ۱۴۹. فارسی، ۱۱۷
 ۱۵۰. فارسی، ۷۰۸
 ۱۵۱. ابن جزری، غایه، شم ۴۶۲، ۳۲۷۴، ۳۶۵۱؛ فارسی، ۴۰؛ ابن نقطه، ۹۰/۱
 ۱۵۲. ابن جزری، غایه، ۲۸۶/۲
 ۱۵۳. اندرابی، قراءات، سراسر اثر؛ ابن جزری، همان، ۹۳/۱، ۵۷۲؛ لسانی فشارکی، «اندرابی»، ۳۲۲-۳۲۳
 ۱۵۴. ابن جزری، غایه، ۴۰۰/۱
 ۱۵۵. اندرابی، قراءات، مقدمه
 ۱۵۶. ابن جزری، النشر، ۹۱/۱، غایه، ۹۳/۱، ۳۹۷/۲-۴۰۱
 ۱۵۷. همو، غایه، شم ۴۵۸، ۷۹۱، ۲۱۰۳، ۲۱۶۱، ۲۴۰۴، ۲۶۸۸، ۲۹۱۱، ۳۰۶۱
 ۱۵۸. خطیب، تاریخ، ۴۰۲/۷؛ ابن جزری، همان، ۲۲۷/۱
 ۱۵۹. فارسی، ۵۹۹؛ ابن جزری، همان، ۵۲۴/۱
 ۱۶۰. برای شخصیت‌های این دوره، نک: همان، شم ۱۲۸۲، ۲۶۶۳، ۲۷۹۱، ۲۸۱۷، ۳۵۵۶، ۳۷۰۶
 ۱۶۱. همان، ۱۵۷/۲
 ۱۶۲. همان، ۳۲۰/۱، ۷۸/۲
 ۱۶۳. همان، ۲۱۴/۲
 ۱۶۴. همان، ۲۹۱/۲
 ۱۶۵. ابن جزری، غایه، ۲۳۲/۱
 ۱۶۶. همدانی، ۶۱؛ ابن خیر، ۳۸
 ۱۶۷. ابن جزری، غایه، ۲۶/۲
 ۱۶۸. همان، ۲۶/۲
 ۱۶۹. همان، ۱۴۶/۲
 ۱۷۰. همان، ۲۹۵/۱
 ۱۷۱. همان، ۴۰۶/۲
 ۱۷۲. همان، ۳۸۱/۲؛ نیز، ۹/۱
 ۱۷۳. همان، ۳۵۵/۱
 ۱۷۴. همان، ۱۳۶/۲
 ۱۷۵. همان، ۲۲۳/۲
 ۱۷۶. ابونعیم، اخبار اصبهان، ۱۷۹/۲
 ۱۷۷. ابن جزری، غایه، شم ۱۸، ۱۴۳، ۸۷۹، ۸۸۸، ۹۱۳، ۱۴۰۱، ۱۷۲۷، ۱۸۴۱، ۲۴۲۸، ۲۵۹۹، ۲۹۲۲، ۳۱۲۹، ۳۲۳۴، ۳۵۱۴، ۳۵۴۴، ۳۹۱۶
 ۱۷۸. همان، ۹/۱، ۴۰۶، ۲۸۳/۲
 ۱۷۹. مثلاً ابن جزری، غایه، ۳۱۹/۱
 ۱۸۰. پاکتچی، «ابن مهران»، ۷۱۱-۷۱۲
 ۱۸۱. ابن جزری، غایه، ۱۲۸/۱، ۴۴۷، ۶۱/۲، ۲۲۵، ۳۱۴؛ برای شخصیت‌های دیگر، همان، شم ۳۰، ۱۱۱، ۱۴۳، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۳۷، ۶۱۶، ۹۴۴، ۱۶۶۴، ۱۷۳۷، ۱۸۰۳، ۲۲۹۹، ۲۶۹۶، ۲۷۶۶، ۲۹۰۰، ۳۲۳۸، ۳۳۶۹
 ۱۸۲. ابن جزری، غایه، ۴۲۹/۱
 ۱۸۳. همان، ۴۵۴/۱
 ۱۸۴. همان، ۶۹/۲
 ۱۸۵. همان، ۱۸۴/۲؛ لسانی فشارکی، «ابن اشته»، ۳۹۱
 ۱۸۶. «آدم فی الاسلام»، ۱۰۱
 ۱۸۷. برای شخصیت‌های قرائی این دوره، نک: ابن جزری، غایه، شم ۲۰، ۳۹۶، ۴۳۸، ۴۳۹، ۵۰۹، ۶۰۷، ۶۲۵، ۷۳۳، ۱۰۰۰، ۱۱۴۵، ۱۱۹۷، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۷۳۱، ۱۷۸۵، ۱۸۲۰، ۱۸۲۲، ۱۸۸۲، ۱۸۹۶، ۱۹۵۶، ۱۹۸۰، ۲۱۰۲، ۲۲۲۴، ۲۲۹۲، ۲۳۰۳، ۲۶۶۶، ۲۶۷۸، ۲۶۷۹، ۲۷۲۰، ۲۷۸۲، ۲۸۳۷، ۲۸۸۰، ۲۹۱۱، ۳۱۱۶، ۳۱۷۶، ۳۲۳۹، ۳۲۷۸، ۳۳۰۴، ۳۳۲۱، ۳۳۸۰، ۳۴۷۳، ۳۵۰۱، ۳۶۸۵
 ۱۸۸. ابن جزری، غایه، ۷۱/۱، ۲۰۶، ۹۸/۲، ۳۷۴
 ۱۸۹. همان، ۴۴۹/۱، ۱۲۲/۲
 ۱۹۰. همان، ۱۰۱/۱، ۲۸۸، ۱۷۵/۲؛ نیز: ابن نقطه، ۲۷۳/۱-۲۷۴
 ۱۹۱. ابن جزری، همان، ۹۶/۱، ۱۴۴/۲؛ نیز: پاکتچی، «باطرقانی»، ۱۸۹-۱۹۰
 ۱۹۲. ابن جزری، همان، شم ۹۵۳، ۹۶۷، ۱۰۴۷، ۲۱۴۲، ۳۴۷۳
 ۱۹۳. همان، شم ۷۴۱، ۱۶۱۲، ۲۲۰۷، ۲۷۴۴
 ۱۹۴. همان، ۱۵۹/۱-۱۶۰
 ۱۹۵. همان، ۲۱۴/۲
 ۱۹۶. همان، ۱۹۰/۱، ۴۴۰
 Pretzl, 32

۱۹۷. همان، شم ۱۱۸، ۱۰۶۸، ۱۳۷۵، ۱۴۲۶، ۱۴۵۸، ۱۵۷۳، ۲۴۳۶، ۲۸۴۲، ۳۱۹۶، ۳۴۸۷، ۳۶۳۱، ۳۷۴۹، ۳۷۶۴
۱۹۸. همان، شم ۳۰۹۵
۱۹۹. ابن مهران، المبسوط، ۷۵-۷۶؛ خطیب بغدادی، تاریخ، ۱۲۵/۵؛ ابن جزری، غایة، ۱۱۴/۱-۱۱۵، ۵۸۳، ۳۴۰/۲
۲۰۰. ابن جزری، غایة، شم ۹۸۶، ۱۱۱۳، ۱۵۵۰، ۱۹۰۰، ۱۹۱۳، ۲۴۶۶، ۲۸۳۲، ۳۰۸۶
۲۰۱. همان، ۱۰/۲
۲۰۲. ابن الندیم، ۲۸، ۲۸۷
۲۰۳. ابن جزری، همان، ۱۱۸/۱، ۱۲۳، ۱۹۳، ۲۱۵، ۳۵۲، ۱۰/۲
۲۰۴. ابن جزری، همان، ۳۵۲/۱، ۳۸۹، ۳۹۰، ۴۴۶، ۱۹/۲
۲۰۵. همان، شم ۲۹۹، ۶۱۳، ۲۲۹۳، ۳۱۵۱، ۳۲۱۹، ۳۳۷۷
۲۰۶. همان، ۳۴۱/۱
۲۰۷. ابن بابویه، عیون، ۲۸۲/۲
۲۰۸. ابن جزری، همان، ۳۶۱/۱، ۱۶۸/۲؛ ابن نقطه، ۳۳۴/۱
۲۰۹. ابن جزری، غایة، شم ۲۷۷۵، ۳۴۹۳
۲۱۰. همان، ۲۴۴/۱، ۵۱۸
۲۱۱. همان، ۲۰۲/۱، ۲۶۲/۲
۲۱۲. همان، شم ۳۵، ۳۸، ۹۷۶، ۳۲۳۷، ۳۸۰۵
۲۱۳. ابن بادش، ۸۰/۱؛ ذهبی، محمد، معرفة، ۱۴۳/۱؛ ابن جزری، غایة، ۱۱۹/۱
۲۱۴. ابن جزری، همان، ۴۰۸/۱-۴۰۹
۲۱۵. همان، ۲۵۷/۱، ۴۰۹
۲۱۶. همان، ۳۳۰/۲
۲۱۷. همان، ۲۰۴/۱-۲۰۶؛ ابن نقطه، ۲۴۰/۱؛ پاکتچی، «ابوالعلاء همدانی»، ۲۵-۲۶؛ درباره غایة/الاختصار، ابن جزری، النشر، ۸۷/۱
۲۱۸. ابن نقطه، همانجا
۲۱۹. ابن جزری، غایة، ۳۱۲۶، ۳۳۱۵
۲۲۰. همان، شم ۲۴۳۹، ۳۲۰۲
۲۲۱. همان، ۳۳۱/۱
۲۲۲. همان، ۵۹۴/۱، ۱۵۰/۲
۲۲۳. همان، شم ۱۱۶، ۵۰۶، ۶۱۷، ۸۶۴، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۵۱، ۲۲۶۵، ۲۲۹۰، ۲۸۲۳، ۳۴۷۵
۲۲۴. همان، ۹۳/۲
۲۲۵. همان، ۲۰۷/۱، ۴۶۷
۲۲۶. همان، ۳۸/۲-۴۰؛ حاج منوچهری، «ابوالکرم شهروزی»، ۱۹۷/۶
۲۲۷. ابن جزری، النشر، ۹۰/۱
- Pretzl, 38-39
۲۲۸. مقدسی، ۳۰۳
۲۲۹. ابن جزری، غایة، ۲۵۲/۱
۲۳۰. ذهبی، محمد، سیر، ۲۳۷/۱۸
۲۳۱. خطیب بغدادی، تاریخ، ۳۲۵/۴؛ ابن عساکر، ۵۰/۵، ۷۹-۸۰؛ ذهبی، محمد، میزان، ۱۲۱/۱
۲۳۲. ابن طاووس، الیقین، ۲۵۴، قس: ۳۹۴
۲۳۳. ابن جزری، غایة، شم ۱۰۹۰، ۱۸۶۳، ۳۳۶۳
۲۳۴. همان، ۱۱۴/۱، شم ۵۲۷، ص ۱۱۵، شم ۵۲۹، ۱۰۸-۱۰۶/۲
۲۳۵. ابن جزری، غایة، ۵۹۵/۱
۲۳۶. ابن جزری، غایة، ۱۳۴/۲، ۲۷۳
۲۳۷. همان، ۴۰/۱، النشر، ۷۷/۱؛ حاج منوچهری، «ابومعشر طبری»، ۲۷۷
۲۳۸. ابن جزری، غایة، ۲۸۴/۲
۲۳۹. همان، شم ۱۹۷۷، ۲۳۴۲، ۲۵۶۱
۲۴۰. همان، ۱۰۹/۲-۱۱۰، النشر، ۹۳/۱
۲۴۱. همو، غایة، شم ۹۵۱، ۹۹۲، ۲۹۳۳
۲۴۲. همان، شم ۲۹۶، ۹۵۴
۲۴۳. همان، ۵۲۹/۱
۲۴۴. همان، ۲۱۳/۱-۲۱۴، ۲۲۴/۲
۲۴۵. همان، ۱۳۷/۱، ۵۳۵
۲۴۶. همان، شم ۲۹۶۹، ۳۱۵۳، ۳۷۲۹
۲۴۷. ابن جزری، غایة، ۳۹۶/۱۰
۲۴۸. همان، ۳۵۳/۱، ۳۹۷
۲۴۹. همان، شم ۱۷۱۵، ۲۶۷۷، ۲۹۶۷، ۳۰۱۲
۲۵۰. همان، ۳۳۷/۲
۲۵۱. همان، ۱۴۷/۱، ۳۳۲، ۶۰۵، ۱۵۵/۲
۲۵۲. همان، شم ۴۰۷، ۴۰۸، ۶۷۷، ۷۲۶، ۲۲۲۸، ۲۹۸۱، ۳۰۲۴
۲۵۳. همان، شم ۵۹۶، ۳۵۴۷؛ برای مقری سوسنگردی در

- بغداد، شم ۳۲۱
۲۵۴. همان، ۱۲۳/۱
۲۵۵. همان، ۱۵۷/۲
۲۵۶. همان، ۲۲۰/۱-۲۲۲؛ *انصاری، «اهوازی»*، ۴۸۵-۴۸۶
۲۵۷. ابن جزری، *النشر*، ۸۰/۱
۲۵۸. ابن جزری، *غایة*، ۱۲۳/۲
۲۵۹. ابن جزری، *غایة*، ۱۵۸/۲؛ برای عالمی از عسکر مکرّم در اواخر سدهٔ ۶ق، همان، شم ۲۴۷
۲۶۰. همان، ۵۸/۱
۲۶۱. همان، ۲۵۹/۲۲
۲۶۲. همان، ۱۱۸/۲
۲۶۳. همان، ۲۸۰/۱، ۵۱۰
۲۶۴. همان، ۵۱۰/۱
۲۶۵. همان، ۴۴۲/۱
۲۶۶. همان، ۳۷۸/۱، ۴۵۷، ۹۰/۲
۲۶۷. سلمی بنت ابن الجزری، *زیادت غایةالنهاية*، ۳۴۱/۱
۲۶۸. طباطبایی، *مکتبه*، ۱۴۷-۱۴۸
۲۶۹. ابن جزری، *غایة*، شم ۷۴۱، ۱۶۱۲، ۲۲۰۷، ۲۷۴۴
۲۷۰. همان، ۱۵۹/۱-۱۶۰
۲۷۱. همان، شم ۳۸۰، ۸۹۱، ۳۱۱۹
۲۷۲. همان، ۲۶۰/۲، ۲۹۲
۲۷۳. ابن فوطی، ۲۸۵/۲
۲۷۴. همان، ۱۹/۴
۲۷۵. ابن جزری، *غایة*، ۲۷۵/۱
۲۷۶. ذهبی، *محمد، معرفة...*، ۶۳۷/۲، ۶۹۶، *جاهای مختلف؛ ابن حجر عسقلانی، الدرر*، ۲۷۳/۵؛ *ابن جزری، غایة*، ۱۷۴/۲
۲۷۷. ابن جزری، همان، ۳۱۰/۲-۳۱۱
۲۷۸. همان، ۵۸۰/۱
۲۷۹. همان، ۲۹۴/۲
۲۸۰. همان، ۲۹۱/۲، ۲۹۴
۲۸۱. همان، ۲۹۴/۲
۲۸۲. همان، ۳۴۹
۲۸۳. همان، ۴۰۰/۱
۲۸۴. همان، ۴۶۶/۱
۲۸۵. همان، ۳۸۸/۱، ۳۹۱
۲۸۶. برای شاگردان، نک: ابن جزری، *غایة*، ۳۹۱/۱، ۴۶۶
۲۸۷. همان، ۴۶۶/۱، ۳۲۲/۲، ۲۹۴
۲۸۸. همان، ۱۷۲/۲
۲۸۹. همان، ۳۹۱/۱
۲۹۰. همان، ۳۲/۲
۲۹۱. همان، ۶۴/۲
۲۹۲. همان، ۲۳۹/۱-۲۴۰
۲۹۳. خواندمیر، ۵۵۰/۳
۲۹۴. آقابزرگ، ۵۱۶/۱؛ ۴۶۱/۳؛ *حسینی اشکوری، فهرست...*
گلیپایگانی، ۲۸/۲
۲۹۵. *حسینی اشکوری، تراجم*، ۴۸/۳
۲۹۶. آقابزرگ، ۲۹۱/۷
۲۹۷. آقابزرگ، ۳۸۱/۱، ۲۷۴/۵؛ *حجتی*، ۴۵۷
۲۹۸. چاپ تهران، ۱۳۰۶ق
۲۹۹. *حسینی، تراجم*، ۶۶۸/۲؛ *حجتی*، همانجا
۳۰۰. *حجتی*، ۳۰۸
۳۰۱. آقابزرگ، ۲۱۶/۶
۳۰۲. همو، ۲۹۱/۷-۲۹۲
۳۰۳. ابن جزری، *غایة*، ۱۱۱/۱، ۲۳۹، ۷۶/۲، ۲۷۴
۳۰۴. همان، ۹۳/۱، ۱۳۸، ۳۰۶، ۴۵۷، ۲۶۰/۲
۳۰۵. حافظ، *دیوان*، ۶۶
۳۰۶. ابن جزری، *غایة*، ۱۲/۲
۳۰۷. برای *مصادیق*، نک: ذهبی، *محمد، سیر*، ۲۱۹/۲۳
۲۵۸. ۳۰۷؛ *ابن حجر عسقلانی، الدرر*، ۲۴۰/۱، ۱۴/۳؛ *ابن جزری، غایة*، ۲۶۰/۲؛ *ابن عماد*، ۴/۳؛ *زرکلی*، ۶۸/۴
۳۰۸. ابن جزری، *غایة*، ۱۶۸/۱
۳۰۹. همان، ۲۹۱/۲
۳۱۰. آقابزرگ، ۲۲۲/۲، ۳۷۴/۳، ۶۳/۶
۳۱۱. *حرزالدین*، ۲۷۵/۳
۳۱۲. *زرکلی*، ۱۰۸/۶
۳۱۳. *نسخه‌ای متضمن مضامین تفسیری به روایت ربیع بن انس از ابوالعالیه، طبری*، ۶۸/۱۶، *جاهای مختلف؛ سیوطی، الاتقان*، ۲۴۰/۴؛ *رودانی*، ۱۷۴؛ نیز: Horst, 299-300
۳۱۴. ابن حبان، *الثقات*، ۴۸۰/۶
۳۱۵. ابن سعد، ۲۹۱/۵؛ *ابن عدی، الکامل*، ۲۶۶/۵؛ ذهبی،

- محمد، سیر، ۲۱/۵، ۲۷
۳۱۶. سمعانی، *الانساب*، ۶۵۷/۵؛ نسفی، *القند*، ۲۷۰؛ ابن حجر عسقلانی، *العجاب*، ۲۱۱؛ نیز: Sezgin, I/29-30
۳۱۷. طبری، ۲۵۸/۲، جاهای مختلف؛ ابن ماکولا، ۲۴۲/۶
۳۱۸. طبری، ۱۴۳/۱، جاهای مختلف؛ رودانی، ۱۷۴
۳۱۹. طبری، ۱۰۴/۱، جاهای مختلف؛ سعید بن منصور، ۹۳۲/۳
۳۲۰. ابن ابی حاتم، *الجرح*، ۳۳۴/(۱)۳
۳۲۱. ابن حجر عسقلانی، *العجاب*، ۲۰۸
۳۲۲. همان، ۲۱۶
۳۲۳. برای نام کامل او، نک: ترمذی، ۱۳/۴
۳۲۴. طبری، ۴/۲، ۳۷۶، جاهای مختلف؛ دارمی، ۵۱۱/۲
۳۲۵. طبری، ۳۶/۱۳، ۱۳۵/۱۶، جاهای مختلف؛ ابن حجر عسقلانی، همان، ۲۰۴-۲۰۵
۳۲۶. عبدالله بن احمد، ۲۶۱/۱؛ لالکایی، ۴۶۵/۳
۳۲۷. ابن الندیم، ۳۶
۳۲۸. همانجا؛ حاجی خلیفه، کشف، ۴۵۲/۱؛ نقل طبری، همان، ۱۲۱/۲۷، ۱۲۲
۳۲۹. مثلاً مروزی، *تعظیم*، ۴۷۶
۳۳۰. ابن الندیم، ۳۶؛ طبری، ۴۳۳/۱، ۵۲۴، ۱۰۳/۲، جاهای مختلف
۳۳۱. ذهبی، محمد، سیر، ۲۰۱/۷
۳۳۲. مقاتل بن سلیمان، *سراسر اثر*
۳۳۳. ابن حجر عسقلانی، *الاصابة*، ۳۱۰/۶
۳۳۴. درباره این تفسیر، نک: ابن الندیم، همان، ۳۷؛ ابن ماکولا، *الاکمال*، ۳۹/۳؛ سمعانی، *الانساب*، ۶۴/۲؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۴۵۲/۱، ۴۹۱/۲، ۷۰۰/۷؛ همو، *العجاب*، ۲۱۶؛ این تفسیر جزء ۱۲ برگزیده محمد بن مؤمن شیرازی نیز هست (ابن طاووس، *الطرائف*، ۴۲۹/۲؛ حسکانی، *شواهد*، ۴۸۴/۲)
۳۳۵. طبری، تفسیر، ۱۱۷/۷؛ *مسند الشافعی*، ۱۹۹/۱
۳۳۶. ابونعیم، ۸۹/۲
۳۳۷. پاکتچی، «تفسیر»
۳۳۸. ابن الندیم، ۳۹، ۲۱۳؛ داوودی، ۱۲۷/۱
339. Sezgin, I/619, 622
۳۴۰. آقابزرگ، ۵۶/۱-۵۷
۳۴۱. چاپ قاهره، ۱۹۶۶ م
۳۴۲. چاپ قاهره، دارالنهضة العربیة
۳۴۳. قاضی عبدالجبار، *تنزیه*، ۷؛ نیز برای *فرائد القرآن* از همو، نک: ابن طاووس، سعد، ۱۸۳-۱۹۱
۳۴۴. ابن الندیم، همان، ۲۰۶؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، ۲۸۰
۳۴۵. ابن الندیم، همان، ۳۷، ۲۱۹
۳۴۶. یاقوت، *معجم الادباء*، ۷۷/۳
۳۴۷. ابن الندیم، همان، ۱۵۳
۳۴۸. همان، ۳۷، ۱۵۱؛ علامه حلی، «الاجارة»، ۱۳۱؛ نیز: Sezgin, I/43;
- این اثر از پایه‌ای از اهمیت برخوردار بود که مورد توجه مفسران دیگر مذاهب، به خصوص امامیه نیز قرار داشت؛ مثلاً سید رضی، ۹۲/۵، ۹۵، جاهای مختلف؛ سید مرتضی، ۲۴۴/۲، ۳۱۹، جاهای مختلف؛ طوسی، ۳۷/۱، ۴۸، جاهای مختلف؛ ابن طاووس، سعد، ۲۲۹-۲۳۱، ۲۵۰-۲۵۲
۳۴۹. سمعانی، *التحییر*، ۵۵۴/۱؛ همو، *الانساب*، ۹۶/۳
- سیوطی، *طبقات*، ۱۱۲-۱۱۳؛ داوودی، ۲۲۴/۲-۲۲۵
۳۵۰. ابن الندیم، ۳۹
۳۵۱. همانجا
۳۵۲. همو، ۲۲۷
۳۵۳. همو، ۴۱؛ داوودی، ۵۵/۱-۵۶
354. Sezgin, I/60
۳۵۵. ابن خیر در *فهرسة* (ص ۶۹) به این اثر اشاره کرده، اما با قدری بی‌دقتی عنوان آنرا *مشکل اعراب القرآن* ضبط کرده است
356. Sezgin, I/603
۳۵۷. زرکلی، ۸۳/۶
۳۵۸. قرطبی، ۲۳۱/۱، ۲۹۷، جاهای مختلف؛ نیز: Sezgin, I/611
۳۵۹. داوودی، ۱۳۲/۲-۱۳۴؛ *زریاب*، ۴۲۱/۴
۳۶۰. ابن طاووس، سعد، ۲۲۷، جاهای مختلف
۳۶۱. ابن شهر آشوب، *معالم*، ۹۶؛ قس: نجاشی، ۳۸۴
۳۶۲. طوسی، *الفهرست*، ۱۹۴؛ نجاشی، ۳۸۲؛ *انصاری*

۳۹۱. یاقوت، همان، ۸۴/۴؛ سیوطی، طبقات، ۲۶-۲۸؛
داوودی، طبقات، ۶۰/۱-۶۲
۳۹۲. یاقوت، همان، ۲۶۳/۸؛ یادکرد با عنوان التفسیر،
سیوطی، طبقات، ۴۴
۳۹۳. ادرنوی، ۹۹
۳۹۴. تستری، سراسر اثر
۳۹۵. ابن عدیم، ۴۱۷۵/۹
۳۹۶. برای رواج: جامی، ۳۱۶؛ رودانی، ۲۱۶
۳۹۷. سلمی، سراسر آثار
۳۹۸. داوودی، ۷۳/۱؛ ادرنوی، ۷۶
۳۹۹. برای شرح حال، نک: رافعی، ۴۲۴/۱، ۱۰۳/۲
۴۰۰. ابن طاووس، سعد، ۷۰، ۱۱۲
۴۰۱. ابن الندیم، ۲۴۲-۲۴۳؛ داوودی، ۱۶۲/۱-۱۶۳
۴۰۲. ابن الندیم، ۲۴۲
۴۰۳. سراج، سراسر اثر
۴۰۴. ابن الندیم، ۳۷، ۲۸۴؛ داوودی، ۱۶۳/۱-۱۶۴
۴۰۵. ابن الندیم، ۲۸۴؛ داوودی، ۲۵۰/۱
۴۰۶. ابن الندیم، ۱۷۵؛ داوودی، ۱۲/۱-۱۳؛ رودانی، ۱۷۵
۴۰۷. ابن الندیم، ۲۸۶؛ داوودی، ۱۰۳/۱-۱۰۵
۴۰۸. ابن ماکولا، ۱۵۸/۷؛ سمعانی، التحبیر، ۱۹۰/۲،
الانساب، ۹۹/۴، ۴۳۱/۵؛ رودانی، ۱۷۳
۴۰۹. ابن حجر عسقلانی، العجائب، ۶۰۰، جاهای مختلف؛
سیوطی، الدرر، ۵۷۴/۴، لباب، ۴۷؛ متقی هندی، کنز،
۳۷۳/۶
۴۱۰. ابن الندیم، ۲۸۵؛ داوودی، ۲۹۲/۲-۲۹۳؛ نیز:

Sezgin, I/40

۴۱۱. ابن حجر عسقلانی، الاصابة، ۴۹۱/۳؛ رودانی، ۱۷۳
۴۱۲. ابن الندیم، ۴۱
۴۱۳. سیوطی، الاتقان، ۳۲/۱
۴۱۴. ابن الندیم، ۲۸۷؛ داوودی، ۱۸۵/۱
۴۱۵. ذهبی، محمد، تذکرة، ۴۵۵/۲؛ داوودی، ۱۲۰/۲-۱۲۱؛
زرکلی، ۷۵/۶؛ تنها شرح حال: خطیب بغدادی، تاریخ،
۲۶۶/۲؛ ابن زبر، ۵۱۸/۲
۴۱۶. خطیب بغدادی، همان، ۲۵۱/۹؛ زرکلی، ۱۵۷/۳؛ نقل
از آن، ضیاء مقدسی، ۳۱۱/۱۰؛ ابن کثیر، ۳۱۰/۱
۴۱۷. تعیین زمان زندگی او با توجه به ارتباط وی با مغیث

«ابن عبدک»، ۱۹۸-۱۹۹

۳۶۳. طوسی، همان، ۱۹۰

۳۶۴. برای نسخه خطی نک:

Sezgin, I/37

۳۶۵. ابوداود سجستانی، ۳۱۴؛ سهمی، تاریخ، ۱۶۹؛ برای
روایت آن، رافعی، ۲۳۰/۳
۳۶۶. ذهبی، محمد، سیر، ۵۱۱/۱۱؛ حاجی خلیفه، ۲۰/۱
۳۶۷. ابن الندیم، ۴۱، در معرفی آثاری در احکام القرآن؛
قس: ۲۷۱-۲۷۲ که در معرفی آثار داوود، نامی از این
کتاب نبرده است
۳۶۸. ذهبی، محمد، همان، ۵۷۱/۱۳
۳۶۹. ابن الندیم، همان، ۲۶۰؛ نیز: ابن ماکولا، الاکمال،
۱۱۹/۷
۳۷۰. ذهبی، محمد، همان، ۲۳۶/۱۴
۳۷۱. ابن خزیمه، ۱۱۳/۳
۳۷۲. ابن قیسرانی، المؤلف، ۹۵؛ نیز: یاقوت، معجم البلدان،
۷/۴
۳۷۳. ابن الندیم، ۴۱، ۲۶۱؛ زرکشی، ۳/۲
۳۷۴. چاپ استانبول، ۱۳۳۵-۱۳۳۸؛ قاهره، ۱۳۴۷ق
۳۷۵. نک: بند پیشین
۳۷۶. سیوطی، طبقات، ۱۱۱؛ داوودی، ۱۶۵/۲
۳۷۷. ابن قاضی شهبه، ۱۶۰/۲؛ داوودی، ۴۱۴/۱-۴۱۵
۳۷۸. پاکتچی، «تفسیر»
۳۷۹. ابن الندیم، ۳۷
۳۸۰. همو، ۵۸؛ ابن انباری، ۵۷
۳۸۱. ابن الندیم، ۳۷؛ سیوطی، بغیة، ۲۴۳/۲
۳۸۲. مثلاً نک: نسفی، ۱۱۷، ۱۸۰، ۲۰۰
۳۸۳. ابن الندیم، ۳۷؛ داوودی، ۱۶۱/۲-۱۶۲
۳۸۴. ابن الندیم، ۹۴؛ یاقوت، معجم الادباء، ۶۸/۲۰؛ داوودی،
۳۸۵/۲-۳۸۶
۳۸۵. ابن الندیم، ۹۵، ۱۶۷
۳۸۶. ابن طاووس، سعد، ۲۲۷، جاهای مختلف
۳۸۷. سیوطی، الاتقان، ۳۶/۱
۳۸۸. یاقوت، همان، ۳۲/۳؛ حاجی خلیفه، ۴۴۷/۱
۳۸۹. سیوطی، طبقات، ۱۲۴؛ ادرنوی، ۷۴
۳۹۰. سبکی، ۶۴/۳؛ ابن قاضی شهبه، ۱۴۴/۲

- نک:
- Horst, various passages
۴۴۴. برای رواج تفسیر تا قرون متأخر، نک: ابن حجر عسقلانی، *الاصابة*، ۲/۱۳۱؛ سیوطی، *طبقات*، ۹۱، *الاتقان*، ۳۲/۱؛ داوودی، ۲/۵۵-۵۶؛ رودانی، ۱۷۲
۴۴۵. ابن حجر عسقلانی، *العجاب*، ۲۰۲؛ سیوطی، *طبقات*، ۶۲-۶۴؛ داوودی، ۱/۲۸۵-۲۸۷؛ رودانی، همان، ۱۷۳؛ حاج منوچهری، «ابن منذر»، ۴/۲۰۲
۴۴۶. نمونه‌ها: سیوطی، *الدر*، ۱/۱۲، ۳۰، ۳۳، جاهای مختلف؛ طبری و ابن ابی حاتم: ابن کثیر، ۱/۱۹، ۲۸، ۳۷، جاهای مختلف
447. Sezgin, I/42;
- زرکلی، ۴/۱۱۹؛ فس: داوودی، ۱/۲۵۰
۴۴۸. ابونعیم، *اخبار اصفهان*، ۲/۳۳۴-۳۳۵؛ ابن ملاحمی، ۴۶۶؛ سمعانی، *الانساب*، ۱/۴۱۶؛ داوودی، ۲/۳۶۱
۴۴۹. ادرنوی، ۷۲؛ زرکلی، ۴/۳۲۴
۴۵۰. حسکانی، ۲/۴۱۱
۴۵۱. ادرنوی، ۷۷؛ رفیعی، ۳/۳۰۴
۴۵۲. ادرنوی، همانجا
۴۵۳. ادرنوی، ۷۸
۴۵۴. رافعی، ۱/۵۸؛ سیوطی، *طبقات*، ۴۹
۴۵۵. سمعانی، *التحبير*، ۱/۵۱۲؛ ابن حجر عسقلانی، *الاصابة*، ۲۲/۱، ۱۴۴؛ جاهای مختلف؛ سیوطی، *الاتقان*، ۳۲/۱، ۲۵/۳، ۲۸؛ داوودی، ۱/۲۴۶-۲۴۸؛ رودانی، ۱/۱۷۱؛ سلماسی، ۵/۶۰
۴۵۶. ابن حجر عسقلانی، *الاصابة*، ۱/۱۰۰، ۲۸۸، جاهای مختلف؛ سیوطی، همان، ۳۲/۱، جاهای مختلف؛ داوودی، ۱/۹۴-۹۵؛ رودانی، ۱۷۰؛ *انصاری*، «ابن مردویه»، ۶۰۴
۴۵۷. منذری، ۱/۲۹۸؛ ضیاء مقدسی، ۱۰/۲۷۶؛ ابن کثیر، ۱/۱۰، ۱۹، ۴۳، جاهای مختلف؛ مزی، ۳۰/۲۸؛ ابن حجر عسقلانی، *الاصابة*، ۱/۴۰۲، ۵۴۵؛ جاهای مختلف؛ زرکشی، ۱/۱۹۰؛ سیوطی، *الدر*، ۱/۱۲، ۱۶، جاهای مختلف
۴۵۸. ابن الندیم، ۷۸؛ خطیب بغدادی، *تاریخ*، ۱۲/۴۰۵؛ ابن شهر آشوب، *مناقب*، ۱/۱۱، ۳/۶۳؛ فس: ابن خیر،
- ابن بدیل و خارجه در *انساب سمعانی* و اسانید موجود مبتنی بر روایت خارجه بن مصعب دوم (وفات: ۲۶۴ق) از مغیث بن بدیل از خارجه بن مصعب اول (وفات: ۱۶۸ق) تعیین شده و اطلاعات مربوط به این کسان، از سنن دارقطنی (۳۵۱/۱) و *الاکمال* ابن ماکولا (۱۸۷/۷) استخراج شده است
۴۱۸. سمعانی، *الانساب*، ۲/۷۴
۴۱۹. داوودی، ۲/۵۰-۵۱
۴۲۰. سمعانی، همان، ۵/۵۵۹
۴۲۱. سیوطی، *الاتقان*، ۱/۳۲
422. Sezgin, I/169
۴۲۳. ابن خیر، ۵۸؛ ابن ابار، ۳۱۶؛ ابن حجر عسقلانی، *الاصابة*، ۲/۶۵۳، ۳/۴۲۹، جاهای مختلف
424. Sezgin, I/169
۴۲۵. حاجی خلیفه، ۱/۴۴۳؛ داوودی، ۱/۷-۸؛ زرکلی، ۱/۳۲
۴۲۶. حسکانی، ۲/۱۶۸، ۱۷۲، جاهای مختلف
۴۲۷. سمعانی، *الانساب*، ۴/۱۹۳
۴۲۸. ابن الندیم، ۳۷؛ داوودی، ۲/۳۸۳-۳۸۴
۴۲۹. حسکانی، ۲/۴۸۴؛ ابن طاووس، *الطرائف*، ۲/۴۲۹
۴۳۰. داوودی، ۱/۶۴-۶۲؛ رودانی، ۱۷۳
۴۳۱. داوودی، ۱/۱۱۵-۱۱۶
۴۳۲. ابونعیم، *اخبار اصفهان*، ۱/۲۱۲
۴۳۳. زرکلی، ۶/۲۷
۴۳۴. ابن ابی حاتم، *تفسیر*، سراسر اثر
۴۳۵. داوودی، ۲/۵۶-۵۸؛ زرکلی، ۵/۳۱۰
۴۳۶. ابن الندیم، ۲۸۷؛ داوودی، ۲/۳۳
۴۳۷. ابونعیم، همان، ۲/۱۱۲؛ زرکلی، ۳/۳۲۴
۴۳۸. ابن ملاحمی، ۴۶۶
۴۳۹. مزی، ۱/۲۴۷، ۲/۷۶، ۱۰۷، جاهای مختلف؛ ابن حجر عسقلانی، *الاصابة*، ۱/۸۱؛ سیوطی، *الاتقان*، ۳/۲۸؛ داوودی، ۲/۲۷۳-۲۷۴؛ متقی هندی، *کنز*، ۲/۸، ۵۶۴؛ نیز: پاکتچی، «ابن ماجه»، ۵۵۹
۴۴۰. سمعانی، *الانساب*، ۴/۶۵
۴۴۱. حسکانی، ۲/۴۸۴؛ ابن طاووس، *الطرائف*، ۲/۴۲۹
۴۴۲. سمعانی، همان، ۲/۳۸۸؛ زرکلی، ۳/۴۶
۴۴۳. طبری، سراسر اثر؛ برای جایگاه اسانید در *تفسیر* او،

- فهرسته، ۷۱؛ برای نقد این اثر توسط محدثان بغداد، نک
خطیب بغدادی، همانجا؛ قاضی عیاض، ۲۹۲/۴
۴۵۹. در فهرست آثار وی کتابی با این عنوان در عرض
غریب القرآن و مشکل القرآن یاد شده است (مثلاً
داوودی، ۲۵۱/۱) و اینکه کسانی چون لوکنت و عکاشه
آنها نام دیگر غریب القرآن پنداشته‌اند وجهی ندارد، نک:
عکاشه، ۴۳
- Loconte, 168
۴۶۰. ابن خیر، ۶۷؛ نسفی، ۵۳۲
۴۶۱. پاکتچی، «تفسیر»
۴۶۲. ابن الندیم، ۲۷۷؛ نجاشی، ۵۸؛ طوسی، الفهرست، ۵۸؛
داوودی، ۱۵۳/۱
۴۶۳. نجاشی، ۲۱۷
۴۶۴. همو، ۳۳۵
۴۶۵. همو، ۳۳۰
۴۶۶. همو، ۳۳۲
۴۶۷. همو، ۲۵۳
۴۶۸. طوسی، همان، ۲۱
۴۶۹. علامه حلی، الرجال، ۱۴
۴۷۰. فرات، کوفی، ۲۲۶-۲۲۹
۴۷۱. طوسی، الفهرست، ۵؛ نجاشی، ۱۸؛ داوودی، ۲۱-۲۰/۱
۴۷۲. طوسی، همان، ۸۹؛ نجاشی، ۲۶۰؛ نیز: ابن‌الندیم از
یک اثر قرآنی وی با عنوان اختیار القرآن نام برده که
رابطه آنها با تفسیر شناخته از وی دانسته نیست، ص
۲۷۷
۴۷۳. امروزه بحث‌های دامنه‌داری درباره هویت تفسیر
مشهور به نام علی بن ابراهیم در جریان است، ولی
اصل آنکه وی تفسیری داشته و اینکه بازتابی از آن در
نسخه کنونی دیده می‌شود، مورد تردید نیست
۴۷۴. پاکتچی، «ابن‌شاذان»، ۵۱
۴۷۵. ابن‌الندیم، ۲۷۹؛ طوسی، الفهرست، ۹۳، ۱۵۶؛
نجاشی، ۹۰، ۲۶۱، ۳۸۳
۴۷۶. طوسی، الفهرست، ۱۵۷؛ نجاشی، ۳۹۱-۳۹۲
۴۷۷. نقل: حسکانی، ۱۴۱/۱، ۲۵۷، جاهای مختلف
۴۷۸. سهمی، تاریخ، ۵۲۳، جاهای مختلف
۴۷۹. اسماعیلی، معجم، ۴۹۳/۱؛ سهمی، تاریخ، ۳۹۶
- سوالات، ۲۷۲
۴۸۰. ابن حبان، المجروحین، ۱۳۷/۱
۴۸۱. ابونعیم، حلیه، ۴۲/۴، ۳۳۹/۹
۴۸۲. احکام القرآن منسوب به شافعی، ۴۲/۱
۴۸۳. داوودی، ۱۲۸/۱
۴۸۴. مثلاً نک: سمعانی، الانساب، ۵۱۸/۵
۴۸۵. بیهقی، احمد، اثبات، ۱۲۸؛ فارسی، ۴۲۹؛ سمعانی،
التحییر، ۵۷۹/۱؛ سیوطی، الاتقان، ۶۸/۱
۴۸۶. سمعانی، الانساب، ۳۸۵/۳
۴۸۷. سیوطی، الاتقان، ۳۶/۱
488. Sezgin, I/47
۴۸۹. مثلاً: سهمی، تاریخ، ۱۸۷، جاهای مختلف، اسانید
ملحق؛ ثعلبی، ۱۰/۱۰، ۲۶۷؛ بیهقی، احمد، السنن،
۳۱۸/۱، جاهای مختلف؛ حسکانی، ۱۲/۱
۴۹۰. ابن شهر آشوب، مناقب، ۱۱/۱، ۲۵/۲
۴۹۱. ابن شهر آشوب، معالم، ۲۳، مناقب، ۱۹۴/۱، جاهای
مختلف
۴۹۲. برای توضیحات، نک: آذرنوش، ۴۹ به بعد
۴۹۳. یاقوت، معجم‌الادباء، ۲۱۵/۱۸؛ سیوطی، بغیة،
۱۵۰/۱؛ زرکلی، ۲۲۷/۶
۴۹۴. چاپ تهران، ۱۳۶۹ق
۴۹۵. ابن‌نقطه، ۹۱/۱؛ سیوطی، بغیة، ۱۸۸/۱، طبقات، ۹۹؛
زرکلی، ۲۷۶/۶
۴۹۶. سبکی، طبقات، ۱۷۶/۴؛ داوودی، طبقات، ۱۸۴/۲
۴۹۷. داوودی، همان، ۴۰۲/۱؛ زرکلی، همان، ۲۷۳/۴
۴۹۸. سیوطی، ۶۷؛ زرکلی، ۷/۴؛ انصاری، ابویوسف
قزوینی، ۴۵۱/۶؛ برای ردیه‌ای، نک: ابن‌شهر آشوب،
معالم، ۹۱
۴۹۹. سیوطی، طبقات، ۵۷، الاتقان، ۳۵/۱، ۵۱؛ داوودی،
۲۶۰/۱
۵۰۰. داوودی، ۲۱۸/۱؛ آذرنوی، ۱۳۰، ۴۱۹
۵۰۱. فخر رازی، سراسر اثر
۵۰۲. آقابزرگ، ۳۳۵/۴، ۳۳۶، ۳۴۱، ۳۴۲
۵۰۳. چاپ قاهره، ۱۹۰۸م؛ برای ارزیابی، نک: ذهبی، محمد
حسین، ۴۶۰/۲-۴۶۱؛
- Abdul-Haq, 46-56

۵۰۴. ظاهراً همان *مفتاح التفاسیر*
۵۰۵. رشیدالدین فضل‌الله، ۲۳۷/۳؛ ابن حجر عسقلانی، *الدرر*، ۳۴۱/۳؛ ادرنوی، ۴۲۱؛ زرکلی، ۱۵۲/۵
۵۰۶. سهروردی، ۵۴۰/۱-۵۴۱
۵۰۷. حاجی خلیفه، ۴۵۳، ۴۵۱/۱؛ ادرنوی، ۱۲۳۵/۲؛ ادرنوی، ۱۹۸؛ زرکلی، ۱۸۷/۷
۵۰۸. چاپ به کوشش عبداللطیف حسن عبدالرحمان، بیروت، ۲۰۰۷م؛ نیز سیوطی، *طبقات*، ۷۳-۷۴؛ داوودی، ۳۶۷-۳۴۴/۱؛ ادرنوی، ۱۲۵؛ دمیری، ۵۷/۲، ۸۴، ۳۶۷
۵۰۹. برای تفسیر دیگری از اسماعیل بن احمد حیری نیشابوری (وفات: ۴۳۰ق)، نک: ادرنوی، ۳۶؛ زرکلی، ۳۰۹/۱
۵۱۰. داوودی، ۱۹۹/۱
۵۱۱. داوودی، ۲۹۸/۱، با عنوان *التبسیر فی التفسیر*
۵۱۲. زرکلی، ۱۱۰/۶، با عنوان *لطائف الازدهان*
۵۱۳. چاپ هند، ۱۳۱۵ق؛ درباره سبک تفسیری وی، نک: پاکتچی، «تفسیر»
۵۱۴. میبدی، سراسر کتاب
۵۱۵. سیوطی، *طبقات*، ۳۹؛ زرکلی، ۵۶/۲
۵۱۶. زرکلی، ۱۲۵/۴؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۱۸۱/۲
۵۱۷. داوودی، ۶۷/۱؛ نیز: تک‌نگاشتی در تفسیر سوره فاتحه، نسخه خطی: آقابزرگ، ۲۳۷/۲۰
۵۱۸. چاپ تهران، ۱۳۸۳ش؛ برای تداول آن، مثلاً نک: جامی، ۴۸۱، ۴۸۳
۵۱۹. چاپ تهران، ۱۳۷۵ش
۵۲۰. فرزاد، ۵۴۴-۵۴۵، جاهای مختلف
۵۲۱. ادرنوی، ۳۵۵؛ زرکلی، ۲۹۶/۳
- Petraček, 55
۵۲۲. حاجی خلیفه، ۶۳۳/۱؛ ادرنوی، ۳۵۶
۵۲۳. چاپ قاهره، ۱۹۹۹م
۵۲۴. برای توضیح، نک: مقدمه بر *مواهب علیّه*، ۳۰ به بعد؛ ضمناً تفسیری فارسی با عنوان *بحرالدرر* نیز از وی به صورت خطی در کتابخانه ملی ترکمنستان نگهداری می‌شود که ممکن است نوشته‌ای جز *مواهب علیّه* بوده باشد، یادداشت‌های مؤلف
۵۲۵. سیوطی، *طبقات*، ۳۸؛ داوودی، ۱۱۵/۱؛ رودانی، ۳۸۷؛
- برای اندک نمونه‌ها از تفسیر مسند در این سده‌ها، نک: پاکتچی، «تفسیر»
۵۲۶. مثلاً نک: فارسی، ۱۰۹؛ سماعی، *الانساب*، ۱۱۶/۱؛ ابن کثیر، ۵۷۵/۴؛ ابن حجر عسقلانی، «الکاف الشاف»، ۱۷/۱، ۱۹، جاهای مختلف، فتح، ۳۸۳/۶، جاهای مختلف؛ برای رواج محدود آن در مغرب، نک: ابن خیر، ۵۹؛ قرطبی، ۱۳۶/۴، جاهای مختلف؛ ابن حجر عسقلانی، *الاصابة*، ۵۰۶/۴
۵۲۷. مثلاً نک: منتجب‌الدین، *الاریعون*، ۸۴؛ ابن شهر آشوب، *مناقب*، ۲۹۰/۱، جاهای مختلف؛ ابن بطریق، ۲؛ ابن طاووس، *سعد*، ۱۸
۵۲۸. ابن جزری، *غایة*، ۴۰۱/۱؛ داوودی، ۳۳۸/۱؛ زرکلی، ۵۲/۴
۵۲۹. سبکی، *طبقات*، ۱۵۲/۵؛ برای تفاسیر دیگر از این دست، نک: پاکتچی، همان
۵۳۰. بغوی، جاهای مختلف
۵۳۱. نوایی، ۳۲۳؛ برای مقایسه تفاسیر بغوی و ثعلبی، نک: Brockelmann, I/622;
- پاکتچی، «تفسیر»، برای آثار دیگری از این دست، نک: همانجا؛ برای آثار فقیهان در احکام القرآن، نک: پاکتچی، «احکام القرآن»، ۶۷۹-۶۸۰؛ همو، «آیات الاحکام»، ۷۲۳؛ برای تفاسیری از مقریان و ادیبان در این دوره، نک: همو، «تفسیر»
۵۳۲. ذهبی، محمد، *سیر*، ۶۴۷/۱۷؛ سیوطی، *الاتقان*، ۳۵/۱؛ داوودی، ۲۰۲/۱-۲۰۳؛ حاجی خلیفه، ۱۰۹۱/۲
۵۳۳. بیهقی، علی، ۱۸۴، ۲۴۴؛ سیوطی، *طبقات*، ۷۸؛ زرکلی، ۳۰۴/۴
۵۳۴. ابن جزری، ۵۲۳/۱؛ سیوطی، همان، ۷۹؛ رودانی، ۱۴۱
۵۳۵. جامی، ۳۷۶؛ ادرنوی، ۱۵۲
۵۳۶. حاجی خلیفه، ۱۷/۱
۵۳۷. طوسی، *التبیان*، ۱۰/۱
۵۳۸. همان، ۲/۱
۵۳۹. ابن شهر آشوب، *معالم*، ۱۱۶؛ قزوینی رازی، ۲۱۲، ۲۶۳؛ ۲۸۵؛ منتجب‌الدین، *الفهرست*، ۱۳۰، ۱۴۴، ۱۶۱، ۱۶۶؛ بیهقی، علی، ۲۳۴؛ یاقوت، *معجم‌الادباء*، ۱۴۷/۱۹؛ علامه حلی، «الاجازة»، ۱۳۵؛ پاکتچی، *مکاتب* ...، ۱۰۰، ۱۰۷،

- ۱۱۳، ۲۴۹
۵۴۰. برای رواج سریع آن، نک: ابن شهر آشوب، مناقب، ۱۴/۱؛
قزوینی رازی، ۲۱۲، ۲۶۳، ۲۸۵
۵۴۱. آذرنوش، ۱۹۵ به بعد؛ «ابوالفتح رازی»، ۱۱۰-۱۱۴
۵۴۲. برای جریان‌های متنوع دیگر در تفسیر ایران، نک:
پاکتچی، «تفسیر»
۵۴۳. چاپ تهران، ۱۳۵۵ش
۵۴۴. چاپ تهران، ۱۳۴۴ش
۵۴۵. کاشانی، ۳/۱-۵
۵۴۶. مجلسی، ۱۱۰/۱۰۶، ۱۵۰، ۱۵۷
۵۴۷. افندی، ریاض، ۴۴/۵
۵۴۸. تفسیر القرآن الکریم، چ قم، ۱۳۶۶ش؛ کتاب
اسرار الآیات، چ تهران، ۱۳۶۰ش
۵۴۹. مثلاً تفسیر شریف لاهیجی، چ تهران، ۱۳۷۳ش
۵۵۰. چاپ تهران، ۱۴۱۶ق؛ دیگر تفاسیر این دوره، تفسیر
فرج‌الله بن محمد حویزی، زرکلی، ۱۴۱/۵؛ کنزالدقائق
محمد بن محمد رضا قمی مشهدی، چاپ تهران،
۱۳۶۶ش
۵۵۱. چاپ تهران، ۱۴۱۵ق
۵۵۲. چاپ قم، ۱۴۱۵ق
۵۵۳. برای نمونه‌های دیگر، نک: پاکتچی، «تفسیر»
۵۵۴. برای موارد، همان
555. Pakatchi, *Contemporary*, related passages
۵۵۶. احمد بن حنبل، ۶۲/۵، ۶۳
۵۵۷. بلاذری، ۴۰۰؛ طبری، ۲۱۳/۴، سال ۵۱؛ ابن اثیر، علی،
۴۸۹/۳، سال ۵۱؛ قس: ابن حجر عسقلانی، الاصابة،
۱۴۶/۱؛ برای فهرستی از صحابه در خراسان، ابن سعد،
۳۶۵/۷-۳۶۷؛ برای فهرستی از صحابه در گرگان،
سهمی، تاریخ، ۴۶-۴۸
۵۵۸. ابن سعد، ۲۱۴/۵، ۱۰۱/۲/۷؛ ابن حبان، الثقات،
۴۸۰/۶؛ ذهبی، محمد، الامصار، ۲۱۲؛ برای کسانی
دیگر از تابعان مهاجر، نک: ابن سعد، ۱۰۲/۷-۱۰۳
۵۵۹. مثلاً نک: ابن حجر عسقلانی، تهذیب، ۱۵۰/۱، ۹۲/۲،
۲۵۱/۴، ۳۶۲، ۳۹۷، ۲۵/۷، ۱۹۰، ۲۵۲/۸، ۳۴۱/۹
۵۶۰. مسلم، ۱۵/۱؛ خطیب بغدادی، شرف، ۴۱-۴۲؛ پاکتچی،
«اسناد»، ۷۱۰
۵۶۱. خطیب بغدادی، تقیید، ۱۰۸؛ ابن عساکر، ۳۱۹/۵۵
۵۶۲. بازتاب آن در ابن ابی حاتم، الجرح، ۱(۲)/۶۶؛ مزی،
۴۹۲/۶
۵۶۳. احمد بن حنبل، ۳۴۶/۵ به بعد
۵۶۴. ابن الندیم، ۳۷، ۲۸۴، با ضبط خطای حسن؛ برای
جایگاه او در حدیث خراسان، نک:
- Pakatchi, «Contribution», [1-2]
۵۶۵. ذهبی، محمد، الامصار، ۲۰۵
۵۶۶. ابن الندیم، ۲۸۴؛ محمد طاهر مالک ادله‌ای را ارائه
کرده است تا ثابت کند که این «السنن» همان اثری
است که تحت عنوان مشیخة ابن طهمان به دست ما
رسیده و به کوشش خود وی به چاپ رسیده است نک:
مقدمه کتاب، ۶؛ قس:
- Sezgin, I/92-93
۵۶۷. ابن ابی حاتم، الجرح، ۱(۱)/۸۱
۵۶۸. بخاری، ۲۰۵/۳؛ ابن ابی حاتم، همان، ۱(۲)/۳۷۵؛
نسایی، ۳۶؛ عقیلی، ۲۵/۲؛ ابن عدی، ۵۲/۳
۵۶۹. ابن سعد، ۳۷۲/۷
۵۷۰. ابن مبارک، اسانید کتاب الزهد، بخاری، ۲۱۲/۱۳؛
خطیب بغدادی، تاریخ، ۱۵۲/۱۰-۱۶۹؛ مایل هروری،
۵۷۸-۵۷۶
۵۷۱. درباره بخش برجای مانده آن، نک:
- Sezgin, I/95;
- برای کل آثار وی، ابن الندیم، ۲۸۴؛
- Sezgin, ibid
۵۷۲. ترمذی، ۷۳۸/۵؛ کتانی، ۸، ۹
۵۷۳. چاپ به کوشش عبدالغفور بن عبدالحق بلوشی،
مدینه، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ درباره آن، نک: ابن الندیم،
۲۸۶؛ ابن حجر عسقلانی، المطالب، ۴/۱؛ برای جایگاه او
در حدیث خراسان، نک:
- Pakatchi, ibid
۵۷۴. در این باره، نک: پاکتچی، «اصحاب حدیث»، ۱۱۱-
۱۱۲
۵۷۵. ذهبی، محمد، الامصار، ۲۰۰، ۲۰۵، ۲۰۹
۵۷۶. همان، ۱۹۸-۱۹۹؛ ابن حجر عسقلانی، تقریب، سراسر
اثر به طور پراکنده

تاریخ جامع ایران

- Brockelmann, I/171;
 که در آن بروکلیمان می‌پندارد که سنن ابن‌ماجه تا
 اواخر سدهٔ ۶ قمری رسمیت یافته بود
 ۶۰۰. حازمی، عنوان اثر؛ ابن‌جماعه، ۳۸، ۱۰۹
 ۶۰۱. ابن‌اثیر، مبارک، جامع، ۱/۱۰۴
 ۶۰۲. کتانی، ۱۳
 ۶۰۳. حمدالله مستوفی، ۶۳۰؛ کتانی، ۱۳
 ۶۰۴. ابن‌الندیم، ۲۸۷؛ کتانی، ۳۴-۳۵
 ۶۰۵. فارسی، ۶۰۱ مکرر؛ قس: با آثاری رایج منتسب به وی
 تحت عناوین مسند: کتانی، ۶۴؛ المختصر: ابن‌نقطه،
 ۹۳/۲؛ الاربعین: ابن‌خیر، ۱۵۷
 ۶۰۶. سهمی، تاریخ، ۱۶۲؛ کتانی، ۶۱-۷۰
 ۶۰۷. چاپ، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴-۱۳۸۷ق
 ۶۰۸. ابن‌اثیر، مبارک، نه‌ایه، ۷/۱؛ کتانی، همان، ۱۵۵
 ۶۰۹. چاپ به کوشش عبدالله الجبوری، بیروت، ۱۴۰۸ق
 ۶۱۱. کتانی، ۱۴۸
 ۶۱۲. مثلاً طبقات مسلم بن حجاج نیشابوری، نسخهٔ خطی
 احمد سوم،
- Sezgin, I/143;
 نیز: ابن‌خیر، ۲۲۵؛ الکنی و الاسماء از همو، چاپ
 به کوشش عبدالرحیم قشقری، مدینه، ۱۴۰۴ق؛
 برای نسخ خطی، نک:
 Sezgin, ibid;
 نیز نک: ابن‌خیر، ۲۱۲؛ الجرح والتعديل از ابن‌ابی‌حاتم
 رازی، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۲م؛
 الاسماء والکنی نسایی، ابن‌خیر، ۲۱۴؛ الضعفاء
 والمتروکین از همو، چاپ اگر، ۱۳۲۳ق؛ الله‌آباد،
 ۱۳۲۵ق، نیز به کوشش محمودابراهیم زاید،
 حلب، ۱۳۶۹ق؛ نیز نک:
 Sezgin, I/168-169;
 ابن‌خیر، ۲۰۹؛ کتاب احوال الرجال جوزجانی (وفات:
 ۲۵۶ق) چاپ به کوشش صبحی بدری سامرایی،
 بیروت، ۱۴۰۵ق
 ۶۱۲. آصف فکرت، ۴۴۱
 ۶۱۳. چاپ به کوشش محمد زهری نجار، بیروت،
 ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م
۵۷۷. ابن‌سعد، ۳۸۰/۷، ۳۸۱؛ ذهبی، محمد، همان، ۱۹۸
 ۵۷۸. همان، ۱۹۸-۱۹۹
 ۵۷۹. کتانی، ۳۵-۳۶
 ۵۸۰. ابن‌حجر عسقلانی، تقریب، سراسر اثر به‌طور پراکنده
 ۵۸۱. ذهبی، محمد، همان، ۱۹۵-۱۹۶، ۲۰۱-۲۰۴
 ۵۸۲. پاکتچی، «ابوحنیفه»، ۳۸۸
 ۵۸۳. ابن‌قتیبه، ۵۳ به بعد
 ۵۸۴. حازمی، ۶۶؛ نووی، تهذیب‌الاسماء، ۹۱/۱
 ۵۸۵. ابن‌ابی‌حاتم، الجرح، ۱۹۱/۳(۲)؛ ابن‌حبان، الثقات،
 ۱۱۳/۹؛ خطیب بغدادی، تاریخ، ۴/۲-۳؛ ابن‌خلکان،
 ۱۸۸/۴-۱۹۰؛ ذهبی، محمد، سیر، ۳۹۱/۱۲ به بعد؛
 پاکتچی، «بخاری»، ۴۵۶-۴۶۴
 ۵۸۶. نووی، همانجا
 ۵۸۷. حازمی، ۶۴؛ نووی، همانجا
 ۵۸۸. ابن‌قیسیرانی، شروط، ۱۴-۱۵، ۱۸ به بعد؛ حازمی، ۳۵
 به بعد؛ ابن‌اثیر، مبارک، جامع، ۹۲/۱-۹۴؛ ابن‌حجر
 عسقلانی، فتح، مقدمه
 589. Caetani, I/15
 590. Brockelmann, I/163
 591. Sezgin, I/115
 ۵۹۲. ابن‌اثیر، مبارک، جامع، ۱۱۱/۱
 ۵۹۳. نووی، شرح صحیح مسلم، مقدمه
 ۵۹۴. مسلم، کتاب ۱ و ۴۶
 ۵۹۵. برای شیوه و شروط ملحوظ در این سنن اربعه، نک:
 ابوداود سجستانی، رسالة الی اهل مکه، سراسر اثر؛
 ترمذی، بخش کتاب العلل؛ ابن‌قیسیرانی، شروط، ۱۵-
 ۲۴؛ حازمی، ۶۸-۷۸؛ نیز: پاکتچی، «ابوداود»،
 «ابن‌ماجه»، «ترمذی»، سراسر آثار
 ۵۹۶. خطابی، ۶/۱؛ ابن‌خیر، ۱۱۷-۱۲۱؛ ابن‌اثیر، مبارک،
 جامع، ۱۲۰/۱-۱۲۱
 ۵۹۷. فارسی، ۸۴، ۱۲۲، جاهای مختلف؛ ابن‌نقطه، ۱۰۴/۱،
 ۱۶۳، جاهای مختلف
 ۵۹۸. برای روند رو به شهرت، نک: پاکتچی، «ابن‌ماجه»،
 ۵۵۸
 ۵۹۹. ابن‌قیسیرانی، شروط، ۲۱-۲۳؛ کتانی، ۱۲؛ پاکتچی،
 «ابن‌ماجه»، ۵۵۸-۵۵۹؛ قس:

۶۱۴. چاپ بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۹م، در ۴ مجلد
۶۱۵. چاپ به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۱۴ق
۶۱۶. چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق، در ۴ مجلد
۶۱۷. حاکم، *المستدرک*، ۲/۱-۳
۶۱۸. برای نقد ابن خزیمه: ابن صلاح، *علوم الحدیث*، ۲۱؛ عراقی، ۵۴/۱؛ برای نظر خاص ابن حبان در مورد وثوق راوی، نک: ابن حبان، *الثقات*، ۱۳/۱؛ ابن حجر عسقلانی، *لسان*، ۱۴/۱؛ برای نقد هر سه اثر، نک: کتانی، ۲۲-۲۳؛ برای نقد حاکم: ابن ملقن، *الکنت اللطاف فی بیان الاحادیث الشعاف المخرجة فی مستدرک الحافظ النیسابوری*، نسخه خطی موصل،
- Sezgin, I/221;
- ذهبی، *تلخیص المستدرک*، چاپ در *ذیل المستدرک*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق
۶۱۹. برای نمونه‌هایی قابل تردید از اواخر قرن ۳ق، از احمد بن سلمه نیشابوری و ابوبکر اسفراینی، نک: کتانی، *الرسالة*، ۲۷، ۲۸
۶۲۰. سهمی، *تاریخ*، ۱۱۰، ۴۳۰، ۴۶۴؛ ابن خیر، ۲۸۶؛ فارسی، ۶۰۷؛ ابن نقطه، ۲۹/۱، ۱۳۰، جاهای مختلف؛ کتانی *الرسالة*، ۲۵، ۲۷-۳۲
۶۲۱. حاجی خلیفه، ۵۹۹/۱؛ برای نسخه خطی در کتابخانه اوقاف رباط شم ۱۱۸ مورخ ۵۸۱ق، نک:
- Sezgin, ibid
- برای رواج نک: فارسی، ۲۸؛ نیز: نمایه ۸۳۳؛ ابن نقطه، ۹۵/۲
۶۲۲. حاجی خلیفه، ۵۹۹/۱
۶۲۳. ابن خیر، ۱۶۵؛ ابن اثیر، مبارک، *جامع*، ۱۹/۱
۶۲۴. حاجی خلیفه، ۱۶۹۸/۲؛ کتانی، ۱۷۸
۶۲۵. فارسی، ۲۳۰، ۶۵۲؛ ابن نقطه، ۳۴/۱، ۱۶۶، ۱۷۸، جاهای مختلف؛ ابن حجر عسقلانی، *المطالب*، ۴/۱
- Sezgin, I/173
۶۲۶. خوارزمی، ۶۹/۱-۷۷؛ ابن حجر عسقلانی، *لسان*، ۲۷/۱؛ کورانی، ۳۶-۳۷؛ بصری، ۱۴؛ ترمسی، ۱۷؛ کتانی، ۹۷۲/۲
- Sezgin, I/414-415
۶۲۷. خوارزمی، مقدمه؛ حاجی خلیفه، ۱۶۸۱/۲
۶۲۸. چاپ به کوشش نظر محمد فاریابی، ریاض، ۱۴۱۵ق
۶۲۹. پاکتچی، «ابوحنیفه»، ۳۱۰
۶۳۰. بغدادی، ۳۵، ۳۲۲، ۲۷۷؛ اسفراینی، ۱۶۴؛ شهرستانی، ۱۲۶/۱-۱۲۷؛ ابوالمعالی، ۲۸؛ پاکتچی، همانجا
۶۳۱. برای نسخ خطی، نک:
- Sezgin, I/188;
- چاپ مکرر از جمله قاهره، ۱۹۵۲م؛ برای آثار دیگر اصم، نک:
- Sezgin, ibid;
- برای رواج *مسند الشافعی*، نک: ابن شهر آشوب، *مناقب*، ۷/۱؛ برای بحثی درباره تاریخچه تدوین کتاب، نک: کتانی، ۱۷-۱۸
۶۳۲. برای موارد نقل، نک: کنجی، نمایه، ۵۵۴؛ سیوطی، *الجامع الصغير*، ۲۶/۲، جاهای مختلف؛ ذکر: کتانی، ۱۳۶؛ نسخه خطی کتابخانه ولی الدین
- Sezgin, I/202
۶۳۳. فارسی، ۳۵، ۷۵۰؛ سیوطی، *الجامع الصغير*، ۹۲/۱؛ کتانی، ۱۳۷
۶۳۴. چاپ به کوشش عبدالکریم ابراهیم، مکه، ۱۴۰۲ق؛ درباره آن، ابن اثیر، مبارک، *النهاية*، ۷/۱-۸؛ برای رواج نک: فارسی، نمایه، ۸۳۲
۶۳۵. چاپ به کوشش احمد فرید المزیدی، بیروت، ۱۴۱۹ق/م؛ درباره اثر، ابن اثیر، مبارک، *النهاية*، ۸/۱-۹
۶۳۶. فارسی، ۴۰، ۶۲۷؛ ابن اثیر، مبارک *النهاية*، ۹/۱؛ یاقوت، *معجم الادباء*، ۱۴/۲، ۱۴۰/۶؛ برای چند نسخه خطی، مقدمه *النهاية* ابن اثیر، ۶
۶۳۷. چاپ قاهره، ۱۹۲۶م به بعد
۶۳۸. برای نسخ خطی بخاری،
- Sezgin, I/118
- و سنن ابی داوود با عنوان *معالم السنن* (چاپ حلب، ۱۹۲۰-۱۹۲۴م؛ قاهره، ۱۹۴۸م؛ نسخ خطی
- Sezgin, I/50;
- نیز نک: همان، 261-268
۶۳۹. فارسی، ۷۵۵؛ کتانی، ۱۳۳
۶۴۰. حاجی خلیفه، ۵۵۸/۱
۶۴۱. من روی عنهم البخاری فی الصحیح، چاپ به کوشش

تاریخ جامع ایران

۶۶۲. نسخه خطی فیض الله و بانکیپور،
Sezgin, I/139;
نیز: زرکلی، ۲۶۹/۶
۶۶۳. حاجی خلیفه، ۵۴۶/۱؛ نسخه خطی احمد سوم، ۸
مجلد؛
Sezgin, I/120
۶۶۴. زرکلی، ۲۹۸/۷
۶۶۵. حاجی خلیفه، ۵۵۴/۱
۶۶۶. همان، ۱۷۰۰/۲-۱۷۰۱؛ کتانی، ۱۷۹؛ زرکلی، ۱۹۷/۴،
۶/۵، ۹، ۱۵۲، ۲۱۷/۶
۶۶۷. کتانی، همانجا؛ زرکلی، ۱۲/۵، ۲۱۳/۸
۶۶۸. حاجی خلیفه، ۱۶۸۸/۲-۱۶۸۹؛ زرکلی، ۵۹/۴، ۲۶۹/۶،
۱۵۴/۸، ۹۶/۷
۶۶۹. حاجی خلیفه، ۱۰۵۹/۲؛ زرکلی، ۱۲/۵، ۱۶۹/۶؛ نیز:
Sezgin, I/156-159
۶۷۰. حاجی خلیفه، ۵۹/۱-۶۰؛ زرکلی، ۲۹/۱، ۲۲۶، ۲۱۹/۷
671. De Slane, *Catalogue*, No. 722;
Brockelmann, I/451
۶۷۲. اسنوی، ۲۷۱/۱؛ ابن حجر عسقلانی، الدرر، ۹۸/۶؛
زرکلی، ۱۸۳/۷
۶۷۳. ابن حجر عسقلانی، همان، ۵۰/۶؛ زرکلی، ۱۵۲/۷
۶۷۴. برای نسخه خطی، نک: طباطبایی، «اهل البيت (۱)»،
۲۱-۲۲
۶۷۵. چ بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ طباطبایی، «اهل البيت
(۱۰)»، ۱۰۱-۱۰۸
۶۷۶. کتاب سلیم، ۵۵۷-۵۵۸
۶۷۷. طوسی، الرجال، ۱۷۲؛ نجاشی، ۱۱۰
۶۷۸. طوسی، همان، ۱۵۵-۳۰۰
۶۷۹. به خصوص براساس داده‌های فهرست طوسی، رجال
طوسی و رجال نجاشی، سراسر آثار
۶۸۰. طوسی، الفهرست، ۴؛ نجاشی، ۱۵۶، ۲۱۹
۶۸۱. چاپ به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۳۱ش
۶۸۲. نجاشی، ۳۴۸
۶۸۳. چاپ به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق
۶۸۴. ابن‌الندیم، ۲۷۹؛ ابن‌بابویه، التوحید، ۲۲۶؛ طوسی،
الفهرست، ۱۵۶؛ نجاشی، ۳۸۳
- عامر حسن صبری، بیروت، ۱۴۱۴ق
۶۴۲. رجال صحیح البخاری، چاپ به کوشش عبدالله لیثی،
بیروت، ۱۴۰۷ق
۶۴۳. نسخه خطی ظاهریه، ظاهریه حدیث،
Sezgin, I/222, 388
۶۴۴. رجال صحیح مسلم، چاپ به کوشش عبدالله لیثی،
بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م
۶۴۵. خطیب بغدادی، تاریخ، ۱۸۸/۴؛ رافعی، ۳/۱؛ بیهقی،
علی، ۲۱؛ سخاوی، ۲۷۶؛
Sezgin, I/351
۶۴۶. گزیده و ترجمه آن به فارسی توسط خلیفه نیشابوری،
چاپ تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز نک: فارسی، ۵؛ بیهقی،
علی؛ ۲۱؛ سخاوی، ۲۸۴
۶۴۷. گزیده‌ای از آن به ضمیمه تاریخ جرجان سهمی،
۵۴۵-۵۱۰
۶۴۸. چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ بیروت،
۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م
۶۴۹. چاپ به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۴م
۶۵۰. چاپ به کوشش صبحی سامرای، کویت، ۱۴۰۶ق
۶۵۱. چاپ قاهره، ۱۹۳۷م؛ نیز:
Sezgin, I/175
۶۵۲. چاپ قاهره، ۱۳۱۱ق، همراه‌النهاییه؛ چاپ دیگر به
کوشش محمود احمد میره، قاهره، ۱۴۰۲ق
۶۵۳. چاپ قاهره، ۱۹۳۶م
۶۵۴. چاپ بنارس، ۱۴۰۳ق
۶۵۵. برای نمونه‌هایی، نک: ابن‌نقطه، ۲۶۶/۱، ۱۶۹/۲، ۲۶۳،
۲۷۵، ۲۶۴
۶۵۶. ذهبی، محمد، الامصار، ۱۹۹، ۲۰۴
۶۵۷. کتانی، ۱۳۸
۶۵۸. ابن‌اثیر، علی، ۳۵۸/۱۲
۶۵۹. برای نمونه‌ای از مجلس استماع صحیح بخاری در
اصفهان در اواخر سده ۸ق، نک: ابن‌جزری، غایه،
۳۴۰/۱
۶۶۰. برای نسخ خطی،
Sezgin, I/139
۶۶۱. چاپ قاهره، ۱۹۳۵-۱۹۴۵م در ۲۵ مجلد

۶۸۵. ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ۴/۱
۶۸۶. ابن طاووس، فرج، ۱۳۹، اقبال، ۱۱
۶۸۷. چاپ به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق؛ برای فهرست آثار، نک: طوسی، الفهرست، ۱۵۷؛ نجاشی، ۳۸۹-۳۹۲
۶۸۸. پاکتچی، مکاتب، ۱۶۷-۲۲۸
۶۸۹. چاپ به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۹ق
۶۹۰. چاپ به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۵-۱۳۷۶ق
۶۹۱. چاپ نجف، ۱۳۸۳ق
۶۹۲. چاپ مشهد، ۱۴۰۹ق
۶۹۳. آقابزرگ، ۴۳۸/۴
۶۹۴. چاپ قم، ۱۴۰۴ق
۶۹۵. پاکتچی، «ویژگی‌ها»، ۴۲ به بعد
۶۹۶. چاپ قم، مطبعه عملیه
۶۹۷. چاپ سنگی، تهران، ۱۳۵۴ق
۶۹۸. آقابزرگ، الدررعه، ۳۱-۳۰/۲، ۲۲۳/۴-۲۲۴، ۴۱۵، ۳۸-۳۷/۵، ۱۹/۶، ۷۸-۷۹، ۱۴۵، ۲۲۳-۲۲۵، ۵/۱۳-۶، ۸۳، ۸۷، ۱۵۶-۱۵۹، ۲۷/۱۴-۲۸، ۹۴، ۴/۱۵، ۱۷/۱۸، ۲۷۷/۲۴؛ حسینی اشکوری، فهرست... کتابخانه مرعشی، ۳۱۳/۱۷
۶۹۹. برای شروح متعدد بر نهج البلاغه، نک: حسینی، مصادر، ۲۰۲/۱ به بعد

کتابشناسی:

- آذرنوش، آذرتاش، تاریخ ترجمه از عربی به فارسی، تهران، ۱۳۷۵ش.
- آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت، ۱۹۸۳م.
- آصف فکرت، محمد، «ابن خلاد رامهرمزی» دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۳.
- «آدم فی الاسلام»، دائرة المعارف الاسلامیه الکبری، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۴ش، ج ۱.
- ابن ابار، محمد، المعجم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، تفسیر القرآن العظیم، به کوشش اسعد محمد طیب، بیروت، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م.
- همو، الجرح والتعدیل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م بی.
- ابن اثیر، علی، الکامل فی التاریخ، به کوشش تورنبرگ، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م.
- ابن اثیر، مبارک، جامع الاصول، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م.
- همو، النهایة، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م.
- ابن انباری، عبدالرحمان، نزهة الالباء، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م.
- ابن بابویه، محمد، التوحید، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.
- همو، علل الشرایع، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م.
- همو، عیون اخبار الرضا(ع)، تهران، ۱۳۷۸ش.
- همو، من لا یحضره الفقیه، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن بادش، احمد، الاقناع فی القراءات السبع، به کوشش عبدالمجید قطامش، دمشق، ۱۴۰۳ق.
- ابن بطریق، یحیی، العمدة (عمدة عیون صحاح الاخبار)، قم، ۱۴۰۷ق.

- ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م.
 همو، *النشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد.
- ابن جماعه، محمد، *المنهل الروی*، به کوشش محیی الدین عبدالرحمان رمضان، دمشق، ۱۴۰۶ق/
 ۱۹۸۶م.
- ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
 همو، *الصحيح*، به کوشش شعيب ارنؤوس، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- همو، *کتاب المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، حلب، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م.
 ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۱۲ق/
 ۱۹۹۲م.
- همو، *تقریب التهذیب*، به کوشش محمد عوامه، حلب، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
 همو، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق.
- همو، *الدرر الكامنة*، به کوشش عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م.
 همو، *العجاب فی بیان الاسباب*، به کوشش عبدالحکیم محمد انیس، دمام، ۱۹۹۷ق.
- همو، *فتح الباری*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی و محب الدین الخطیب، بیروت، ۱۳۷۹ق.
 همو، «*الكاف الشاف*»، در ذیل *الكشاف* زمخشری، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م.
- همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق.
 همو، *المطالب العالیة*، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، کویت، ۱۳۹۳ق.
- ابن خالویه، حسین، *البدیع*، با عنوان *مختصر فی سواند القرآن*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴م.
 ابن خزیمه، محمد، *الصحيح*، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، بیروت، ۱۹۷۱م.
- «ابن خزیمه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۳.
 ابن خلکان، احمد، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۲م.
- ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش ف. کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م.
- «ابن رستم»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۳.
 ابن زبر، محمد، *تاریه مولد العلماء و وفیاتهم*، به کوشش عبدالله احمد سلیمان الحمد، ریاض، ۱۴۱۰ق.
 ابن زنجله، عبدالرحمان، *حجة القراءات*، به کوشش سعید افغانی، بن غازی، ۱۹۷۴م.
- ابن سعد، محمد، *الطبقات الكبرى*، بیروت، دارصادر.

- ابن شهر آشوب، محمد، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م.
- همو، مناقب آل ابی طالب، نجف، ۱۳۷۶ق.
- ابن صلاح، عثمان، علوم الحدیث (المقدمة)، به کوشش نورالدین عتر، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۵م.
- ابن طاووس، علی، اقبال الاعمال، چ سنگی ایران، ۱۳۲۰ق.
- همو، سعد السعود، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م.
- همو، الطرائف، قم، ۱۴۰۰ق.
- همو، فرج المهموم، نجف، ۱۳۶۸ق.
- همو، الیقین، به کوشش انصاری، قم، ۱۴۱۳ق.
- ابن عدی، عبدالله، الکامل، به کوشش یحیی مختار غزاوی، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م.
- ابن عدیم، عمر، بغیة الطلب، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۹۸۸م.
- ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت/ دمشق، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م.
- ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن فوطی، عبدالرزاق، مجمع الآداب، به کوشش محمد کاظم، تهران، ۱۳۷۴ش.
- ابن قاضی شهبه، ابوبکر، طبقات الشافعیة، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- ابن قتیبه، عبدالله، تأویل مختلف الحدیث، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م.
- ابن قیسرانی، محمد، شروط الائمة السنة، به کوشش طاهر سعود، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- همو، المؤلف والمختلف، به کوشش کمال یوسف الحوت، بیروت، ۱۴۱۱ق.
- ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، ۱۴۰۱ق.
- ابن ماکولا، علی، الاکمال، بیروت، ۱۴۱۱ق.
- ابن مجاهد، احمد، السبعة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲م.
- ابن ملاحمی، محمود، المعتمد، به کوشش مکدرموت و مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱م.
- ابن منجویه، احمد، رجال صحیح مسلم، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.
- ابن مهران، احمد، الغایة، به کوشش محمدغیاث الجنباز، ریاض، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
- همو، المبسوط، به کوشش سبیع حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م.
- ابن الندیم، محمد، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.
- ابن نقطه، محمد، التقیید، به کوشش کمال یوسف الحوت، بیروت، ۱۴۰۸ق.

ابوداؤد سجستانی، سلیمان، *زسالة الى اهل مكة*، به کوشش محمد صباغ، بیروت، دارالعربية.
 همو، السنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق.
 همو، مسائل احمد، قاهره، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م.
 ابوعبید قاسم بن سلام، *الناسخ و المنسوخ*، به کوشش برتن، کمبریج، ۱۹۸۷م.
 ابوعمرو دانی، عثمان، *التیسیر*، به کوشش اتو پرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م.
 «ابوالفتح رازی»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۳ش،

ج ۶

ابوالمعالی بلخی، محمد، *بیان الادیان*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۷۶ش.
 ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م.
 همو، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۴م.
 احکام القرآن، منسوب به شافعی، تدوین بیهقی، به کوشش عبدالغمی عبدالخالق، بیروت، ۱۴۰۰ق.
 احمد بن حنبل، *المسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق.
 ادرنوی، احمد، *طبقات المفسرین*، به کوشش سلیمان بن صالح الخزی، مدینه، ۱۹۹۷م.
 اسفراینی، طاهر، *التبصیر فی الدین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۹۵م.
 اسماعیلی، احمد، *معجم الشیوخ*، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه، ۱۴۱۰ق.
 اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش کمال یوسف الحوت، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.
 افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق.
 همو، *الصحیفة الثالثة*، تهران، ۱۳۶۴ق.
 اندرابی، احمد، *الایضاح*، تصویر نسخه خطی کتابخانه دانشگاه استانبول، شم ۳۳۳.
 همو، *قراءات القراء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م.
 انصاری، حسن، «ابن عبدک»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی،
 تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۴.
 همو، «ابن مردویه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران،
 ۱۳۷۰ش، ج ۴.
 همو، «ابویوسف قزوینی»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران،
 ۱۳۷۰ش، ج ۶.

همو، «اهوازی»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۸۰ش،

ج ۱۰.

بخاری، محمد، تاریخ الكبير، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م.

بصری، عبدالله، «الامداد»، ضمن رسائل خمسة اسانید، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م.

بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م.

بغوی، حسین، معالم التنزیل، به کوشش خالد العک و مروان سوار، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.

بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۸۷م.

بیهقی، احمد، اثبات عذاب القبر، به کوشش شرف محمود القضاة، عمان، ۱۴۰۵ق.

همو، السنن الکبری، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، مکه، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.

بیهقی، علی، تاریخ بیهقی، به کوشش قاری سید کلیم الله، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م.

پاکتچی، احمد، «آیات الاحکام»، دائرةالمعارف اسلامیة الکبری، تهران، ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م، ج ۱.

همو، «ابن شاذان»، «ابن ماجه»، «ابن مهران»، «ابوحنیفه»، «احکام القرآن»، «اسناد»، «اصحاب حدیث»،

«اعمش»، «باطرقانی»، «بخاری»، «ترمذی»، «تفسیر»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۹ش به بعد،

ج ۴ به بعد.

همو، «گرایشهای فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری»، نامه فرهنگستان، ۱۳۶۵ش، س ۳، شم ۴.

همو، مکاتب فقه امامی ایران پس از شیخ طوسی تا پایگیری مکتب حله، تهران، ۱۳۸۵ش.

همو، «ویژگیهای رده‌بندی موضوعی بحارالانوار و فرآیند شکل‌گیری آن»، یادنامه مجلسی، تهران،

۱۳۷۹ش.

ترمذی، محمد، السنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م به بعد.

ترمسی، محمد محفوظ، کفایة المستفید، به کوشش محمدیاسین فادانی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م.

تستری، سهل، تفسیر القرآن العظیم، قاهره، ۱۳۲۶ق.

ثعلبی، احمد، الكشف والبيان، بیروت، ۱۴۲۲ق.

جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش.

جوزجانی، ابراهیم، احوال الرجال، به کوشش صبحی بدری سامرای، بیروت، ۱۴۰۵ق.

حاج منوچهری، فرامرز، «ابن منذر»، «ابوحاتم سجستانی»، «ابوالکرم شهروزی»، «ابومعشر بلخی»،

دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۰ش به بعد، ج ۴ به بعد.

- حاجی خلیفه، کشف الظنون، استانبول، ۱۹۴۱-۱۹۴۳ م.
- حازمی، محمد، «شروط الائمة الخمسة»، همراه شروط الائمة الستة ابن قیسرانی، به کوشش طاهر سعود، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸ م.
- حافظ، محمد، دیوان، براساس نسخه قزوینی و غنی، به کوشش جهانگیر منصور، تهران، ۱۳۸۵ ش.
- حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰ م.
- حجتی، محمدباقر، کشف الفهارس، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- حرزالدین، محمد، معارف الرجال، قم، ۱۴۰۵ ق.
- حسکانی، عبیدالله، شواهد التنزیل، به کوشش محمدباقر محمودی، تهران، ۱۴۱۱ق.
- حسینی اشکوری، احمد، تراجم الرجال، قم، ۱۴۱۴ ق.
- همو، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت‌الله العظمی گلپایگانی، قم، ۱۴۰۲ ق.
- همو، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیت‌الله العظمی نجفی مرعشی، قم، ۱۳۵۴ ش به بعد.
- حسینی خطیب، عبدالزهراء، مصادر نهج البلاغة و اسانیده، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵ م.
- حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- خطابی، حمد، معالم السنن، حلب، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳ م.
- خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق.
- همو، تقييد العلم، به کوشش يوسف عش، قاهره، ۱۹۷۴ م.
- همو، شرف اصحاب الحدیث، به کوشش محمدسعید خطیب اوغلو، آنکارا، ۱۹۷۱ م.
- خوارزمی، محمد، جامع مسانید ابی حنیفة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق.
- خواندمیر، غیاث‌الدین، تاریخ حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- دارقطنی، علی، السنن، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶ م.
- دارمی، عبدالله، السنن، دمشق، ۱۳۴۹ ق.
- دانش پژوه، محمدتقی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده ادبیات، مجموعه علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۴۱ ش.
- داوودی، محمد، طبقات المفسرین، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- دمیری، محمد، حیاة الحیوان، قاهره، مکتبه مصطفی البابی.

- ذهبی، محمد، الامصار ذوات الآثار، به کوشش قاسم علی سعد، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م.
- همو، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م.
- همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م.
- همو، معرفة القراء الکبار، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق.
- همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۳م.
- ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، قاهره، ۱۳۹۶ق/ ۱۹۷۶م.
- رافعی، عبدالکریم، التدوین فی اخبار قزوین، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵م.
- رشیدالدین فضل الله، وقفنامه ربع رشیدی، به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ش.
- رفیعی، علی، «ابن حبان»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۳.
- رودانی، محمد، صلة الخلف، به کوشش محمد حجتی، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م.
- زرکشی، محمد، البرهان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۹۱ق.
- زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۶م.
- زریاب خویی، عباس، «ابن فوطی»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۴.
- سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعية الکبری، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۴م.
- سقاوی، محمد، الاعلان بالتوبیخ، به کوشش فرانتس روزنتال، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م.
- سراج، عبدالله، اللمع فی التصوف، به کوشش کامل مصطفی الهنداوی، بیروت، ۱۴۲۱ق/ ۲۰۰۱م.
- سرخسی، محمد، المبسوط، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م.
- سعید بن منصور، السنن، به کوشش حبیب الرحمان الاعظمی، هند، ۱۹۸۲م.
- سلماسی، مهدی، «ابوالشیخ اصفهانی»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۵.
- سعیدی، محمد، «ابن خالویه»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۳.
- سلمی، محمد، «حقائق التفسیر»، مجموعه آثار ابو عبدالرحمان سلمی، به کوشش نصرالله پورجوادی،

تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۱.

سلیم، عبدالامیر، «ابوالعالیه»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی،

تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۵.

سمعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.

همو، التحبیر، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م.

سهروردی، یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هنری کرین، مجموعه دوم، تهران،

۱۳۵۵ش.

سهمی، حمزة، تاریخ جرجان، به کوشش محمد عبدالمعید خان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.

همو، سؤالات حمزة للدارقطنی، به کوشش موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، ریاض، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.

سید، فؤاد، فهرست المخطوطات المصورةالتاریخ، قاهره، ۱۹۵۹م.

سید رضی، محمد، حقائق التأویل، به کوشش محمدرضا آل کاشف الغطاء، بیروت، دارالمهاجر.

سید مرتضی، علی، الشافی فی الامامة، به کوشش عبدالزهراء حسینی خطیب، تهران، ۱۴۱۰ق.

سیدی، محمد، «ابن خالویه»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران،

۱۳۷۴ش، ج ۳.

سیوطی، عبدالرحمان، الاتقان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.

همو، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م.

همو، الجامع الصغیر، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م.

همو، الدر المنثور، بیروت، ۱۹۹۳م.

همو، طبقات المفسرین، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م.

همو، لباب النقول، بیروت، دار احیاء العلوم.

شکری، رضا، «اخباری»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۵ش، ج ۷.

شهرستانی، محمد، الملک والنحل، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م.

ضیاء مقدسی، محمد، الاحادیث المختارة، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، مکه، ۱۴۱۰ق.

طباطبایی، عبدالعزیز، «اهل البيت فی المكتبة العربية (۱)»، تراننا، ۱۴۰۵ق، شم ۱.

همو، «اهل البيت فی المكتبة العربية (۱۰)»، تراننا، ۱۴۰۹ق، شم ۱۷.

همو، مكتبةالعلامة الحلی، قم، ۱۴۱۶ق.

- طبرسی، فضل، مجمع‌البیان، به کوشش گروهی از محققان، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- طبری، محمد، التفسیر، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- طوسی، محمد، التبیان، به کوشش قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م.
- همو، الخلاف، به کوشش محمد مهدی نجف و دیگران، قم، ۱۴۱۷ق.
- همو، الرجال، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م.
- همو، الفهرست، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۵۶ق.
- عبدالله بن احمد بن حنبل، کتاب السنة، به کوشش محمد بن سعید قحطانی، دمام، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.
- عراقی، عبدالرحیم، التبصرة و التذكرة، به کوشش محمد بن حسین عراقی، بیروت، ۱۳۵۴ق.
- عقیلی، محمد، کتاب الضعفاء الکبیر، به کوشش عبدالمعطی امین قلجی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۹۴م.
- عکاشه، ثروت، مقدمه بر المعارف ابن قتیبه، قاهره، ۱۹۶۰م.
- علامه حلی، حسن، «الاجازة الی بنی زهرة»، ضمن ج ۱۰۴ بحار الانوار مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- همو، الرجال، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م.
- فاتحی نژاد، عنایت‌الله، «ابوعلی فارسی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۶.
- فارسی، عبدالغفار، سیاق تاریخ نیسابور، انتخاب صریفینی، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق.
- فخر رازی، محمد، التفسیر الکبیر، قاهره، المطبعة البهیه.
- فرات کوفی، التفسیر، تهران، ۱۴۱۰ق.
- فرزام، حمید، تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت‌الله ولی، تهران، ۱۳۷۴ش.
- قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش محمد بن شریفه، رباط، وزارة الاوقاف.
- قاضی، عبدالجبار، تنزیه القرآن عن المطاعن، قاهره، دار النهضة العربية.
- همو، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م.
- قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۹۷۲م.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۸ش.
- کاشانی، فتح‌الله، منهج الصادقین، تهران، ۱۳۴۴ش.

- کاشفی، حسین، مواهب علیه، تهران، ۱۳۱۷ش.
- کتاب سلیم بن قیس، به کوشش محمدباقر انصاری، قم، ۱۴۱۵ق.
- کتانی، محمد، الرسالة المستطرفة، استانبول، ۱۹۸۶م.
- کلابادی، احمد، رجال صحیح البخاری، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- کنجی، محمد، کفایة الطالب، به کوشش محمدهادی امینی، تهران، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م.
- کورانی، ابراهیم، «الامم لایقظ الهمم»، ضمن رسائل خمسة اسانید، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ق / ۱۹۱۰م.
- لالکایی، هبة الله، اعتقاد اهل السنة، ریاض، ۱۴۰۲ق.
- لسانی فشارکی، محمدعلی، «ابن اشته»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۴ش، ج ۳.
- همو، «اندرابی»، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۸۰ش، ج ۱۰.
- مایل هروی، نجیب، «ابن مبارک»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۴.
- متقی هندی، علی، کنز العمال، به کوشش بکری الحیانی و صفوة السقا، بیروت، ۱۴۰۹ق / ۱۹۸۹م.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م.
- محقق، سیمین، «ابن ولید قمی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۵.
- مروزی، محمد، تعظیم قدر الصلاة، به کوشش عبدالرحمان بن عبدالجبار فریوایی، مدینه، ۱۴۰۶ق.
- مزی، یوسف، تهذیب الکمال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- مسلم بن حجاج، الصحیح، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م.
- مسند الشافعی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- مقاتل بن سلیمان، تفسیر، به کوشش عبدالله محمود شحاته، قاهره، ۱۴۲۲ق / ۲۰۰۱م.
- مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۷م.
- مکی بن ابی طالب، الکشف عن وجوه القراءات السبع، به کوشش محیی الدین رمضان، بیروت، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م.

- منتجب‌الدین رازی، علی، *الاربعون حديثاً*، قم، ۱۴۰۸/۱۹۸۸م.
- همو، *فهرست اسماء علماء الشيعة*، به کوشش عبدالعزیز، طباطبایی، قم، ۱۴۰۴ق.
- مندری، عبدالعظیم، *الترغیب والترہیب*، به کوشش مصطفی محمد عمار، بیروت، ۱۳۸۸/۱۹۶۸م.
- میبدی، احمد، *کشف‌الاسرار*، تهران، ۱۳۳۸ش.
- مؤذن جامی، محمد مهدی، «ابن منده»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۵.
- نجاشی، احمد، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق.
- نحاس، احمد، *اعراب القرآن*، به کوشش زهیر غازی زاهد، بیروت، ۱۴۰۵/۱۹۸۵م.
- نسایی، احمد، *کتاب الضعفاء و المتروکین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، حلب، ۱۳۶۹ق.
- نسفی، عمر، *القند فی ذکر علماء سمرقند*، به کوشش یوسف الہادی، تهران، ۱۳۷۸ش.
- نوایی، امیرعلیشیر، *مجالس النفائس*، ترجمه کهن فخری ہراتی و محمد بن مبارک قزوینی، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش.
- نووی، یحیی، *تہذیب الاسماء واللغات*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۶م.
- همو، *شرح علی صحیح مسلم*، بیروت، ۱۳۹۲ق.
- ہمدانی، بدیع الزمان، *المقامات*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاہرہ، ۱۳۸۱/۱۹۶۲م.
- یاقوت حموی، *معجم‌الادباء*، مصر، ۱۳۵۵-۱۳۵۷/۹۳۶-۱۹۳۸م.
- همو، *معجم‌البلدان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

Abdul-Haq, M., «Ibn Sina's Interpretation of the Quran», *Islamic Quarterly*, 1988, vol.

XXXII.

Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden, 1943-1949.

Caetani, *Annali dell'Islam*, Milan, 1905-1907.

De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1883-1895.

Hidayat Hosain, M., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1939.

Horst, H., «Zur Überlieferung im Korankommentar at-Tabaris», *Zeitschrift der Deutschen*

Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig/ Wiesbaden, 1953, vol.CIII.

Karatay, F. E., İstanbul üniversitesi kütüphanesi arapça yazmalar katalogu, İstanbul, 1953.

Lecomte, G, *Ibn Qutayba*, Damascus, 1965.

Pakatchi, A., *Contemporary Iranian Trends in Understanding of Qur'an*, a research program proposed to The Institute of Ismaili Studies/ London, Report submitted 2004.

id, «The contribution of Eastern Iranian and Central Asian scholars to the compilation of hadîths», *History of Civilizations of Central Asia*, Paris, 2000, vol. IV.

Petraček, K. and et al., Arabslé, turecké a perzské rukopisy univerzitetnej knižnice v Bratislave, Bratislava, 1961.

Pretzl, O., «Die Wissenschaft der Koranlesung», *Islamica*, 1934, vol. VI.

Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schriftums*, Leiden, 1967-1984.

تاریخ مذاهب فقهی در ایران

احمد پاکتچی

در سده نخست هجری، فقه هنوز سازمان نیافته و به مکاتب مختلف تقسیم نشده بود. از این رو، می‌بایست تاریخ فقه را در این سده در قالب فعالیت‌هایی که به نوعی به امور افتا و قضا مربوط بوده است جستجو کرد. آغاز آموزه‌های فقهی را در ایران باید در محافل صحابه و تابعینی جست که شهرهای ایران را مقصد مهاجرت یا مسکن موقت خود انتخاب کرده بودند. برخی از این تابعان که فتوایشان در سطح گسترده‌ای مورد توجه بوده عبارتند از: ربیع بن خثیم که در طوس سکنا گزید^۱، یا یحیی بن یعمر^۲ و ابومجلز لاحق بن حمید سدوسی که ساکن مرو بودند^۳، یا سعید بن جبیر که چندی را در ری گذراند^۴ و ابوالعالیه که عالمی ایرانی بود و در نقاط مختلف ایران اقامت‌هایی پراکنده داشت^۵. البته برخی از صحابی‌زادگان همچون سلیمان و عبدالله پسران بریده و عبدالرحمان بن ابی‌بکره، یا تابعان عراقی چون عبدالله بن رازی و زبیر بن عدی یامی در مراکز ایران به قضا منصوب بودند. که همه مهاجر و تربیتی عربی داشتند^۶. در این میان، از حلقه سعید بن جبیر، از تابعان کوفه، در ری عالمانی با هویت

کم‌وبیش بومی برخاستند. ضحاک بن مزاحم که بزرگ‌ترین عالم خراسان محسوب می‌شد و حتی امرای خراسان در فتوا بدو مراجعه داشتند^۷، و ابوحریرز عبدالله بن حسین که قاضی سجستان شد^۸. زمانی که خلیفه هشام بن عبدالملک از عطاء بن ابی‌رباح فقیه مکه درباره‌ی عالمان بوم‌های مختلف در عصر خود سؤال کرد، هشام به شگفت آمد که اغلب آنها - حتی فقیهان حجاز و عراق - از موالی و دارای تباری ایرانی بودند و این امر اسباب نگرانی او را فراهم کرد^۹. در اوایل سده ۲ق نیز باید از عطاء بن ابی‌مسلم خراسانی (وفات: ۱۳۳ق) یاد کرد که دیدگاه‌های فقهی او مورد توجه بود^{۱۰}.

در ربع دوم سده ۲ق، درست زمانی که ابوحنیفه فقیه ایرانی تبار کوفه نظام فقهی خود را پی می‌افکند، حسین بن واقد مروزی و شاگردش ابن مبارک، در مرو مکتبی از مکاتب فقه اصحاب حدیث پدید آوردند و در ری نیز جریر بن عبدالحمید (وفات: ۱۸۸ق) قاضی اصفهانی تبار آن شهر، حلقه‌ای را سامان بخشید که گرایش به آموزه‌های اصحاب حدیث کوفه^{۱۱} داشت^{۱۲} و گفته می‌شود که محفل او در ری دانشجویانی را از دیگر سرزمین‌ها بدانجا آورد^{۱۳}. با وجود این، کم نبودند قاضیان و مفتیانی که فقه آنان بیشتر مبتنی بر آموزه‌های بیرونی بود^{۱۴}. شاید نه در مراکزی چون ری و مرو و بلخ، اما در مناطقی چون طبرستان تحمل می‌شد که فقهی چون حسن اشیب (وفات: ۲۰۹ق) که می‌توانست چندی در موصل و حمص قاضی باشد، چندی نیز به قضای طبرستان اشتغال ورزد. وی پایان عمرش را در ری سکنا داشت و هیچ‌گاه از او خواسته نشد قضای ری را بپذیرد^{۱۵}.

در حوزه فقه امامی، نخستین حاملان فقه اهل بیت (ع) به این سرزمین، رجالی بودند که بی‌آنکه اطلاع چندانی از آن داشته باشیم، نام ایشان در شمار شاگردان و راویان ائمه (ع)، به‌ویژه امام باقر و صادق (ع) آمده است^{۱۶}. برخی از این عالمان چون حریرز سجستانی ایرانی نبودند، اما سفرهای پیاپی آنان به ایران، زمینه مساعدی را برای معرفی فقه اهل بیت به مردم این سرزمین فراهم آورده بود. وی را از فقیهان اصحاب امام صادق (ع) به شمار آورده‌اند^{۱۷}. به‌هرروی چه در فقه امامیه و چه اهل سنت، رونق چشمگیر آموزش فقهی در ایران از سده ۳ق آغاز شد و در قالب مذاهب متنوع نمود یافت.

در این مجال مذاهب فقهی اهل سنت و مذهب امامیه در ایران مورد مطالعه قرار گرفته و برخی از مذاهب محدود و فرقه‌ای که در برهه‌ای از تاریخ ایران حضور داشته و فرعی بر یک مذهب کلامی بوده‌اند، شامل زیدیه و کرامیه، به مبحثی واگذار شده‌اند که به حیات کلی فرقه اختصاص داده شده است.

الف - مذاهب فقهی اصحاب حدیث در ایران

مذهب ابن مبارک و اسحاق در خراسان

در ربع دوم سده ۲ق، همزمان با آغاز شکل‌گیری مذاهب امصار در مراکز مختلف جهان اسلام، در محیط خراسان حسین بن واقد مروزی (وفات: ۱۵۷ق)، محدث مرو که تربیتی بیشتر خراسانی داشت، زمینه‌ساز گونه‌ای از فقه اصحاب حدیث در خراسان شد و به اعتبار دانش فقهی‌اش، میان شیخوخت محدثان مرو و قضای آن شهر گردآورد.^{۱۸} آموزه‌های ابن‌واقد را شاگرد او عبدالله بن مبارک (وفات: ۱۸۱ق)^{۱۹} سامان بخشید و با بهره‌گیری از دانشی گسترده از مراکز دیگر، یک مکتب فقهی در مرو بنیان نهاد. در عصر شکل‌گیری مذاهب بومی، عملاً ابن مبارک در مرو، در عرض فقیهانی چون سفیان ثوری در کوفه، مالک در مدینه و اوزاعی در شام قرار گرفت. آموزه‌های وی در حد مذهبی مستقل بود که در سطحی محدود پیروانی داشت و فتاوی او در سطحی بسیار وسیع در منابع سده‌های بعد از خراسان، عراق و حجاز، حتی در نوشته‌های اصحاب رأی بازتاب یافت.^{۲۰}

محیط فقهی خراسان در نیمه دوم سده ۲ق، شاهد رقابت تنگاتنگ دو مکتب بود: مکتب حنفی که به تازگی از عراق به خراسان رسیده بود و مکتب اصحاب حدیث که افزون بر سرچشمه‌های بیرونی، به تعالیم تابعان خراسانی نسب می‌برد.^{۲۱} در نگرشی کلی بر جایگاه محدثان در این دوره، باید گفت که با توجه به نقشی مهم که علم فقه ایفا می‌کرد، و جدایی‌ناپذیری فقه از حدیث که مکتب اصحاب حدیث بر آن باور داشت، این باور می‌توانست به محدثان در جامعه نقشی پراهمیت بخشد. فقه محدثان خراسان در اواخر سده ۲ق آن اندازه توسعه یافته بود که محمد بن ادريس شافعی در گفتار خود بر اهمیت مذهب «اهل الحدیث من اهل المشرق» تکیه کرده است.^{۲۲} مرو به عنوان مرکز

این مکتب، فقیهانی حدیث‌گرا را تربیت کرد که گاه به عنوان قاضی به شهرهای دیگر خراسان چون هرات و جوزجان گسیل می‌شدند.^{۲۳} نقطهٔ اوج آن، یحیی بن اکثم از شاگردان مشترک ابن مبارک و جریر بن عبدالحمید بود که فقهی پراعتبار بود و به قاضی‌القضاتی بغداد رسید.^{۲۴}

در اوایل سدهٔ ۳ق، برجسته‌ترین پیشوای اصحاب حدیث در خراسان اسحاق بن راهویه (وفات: ۲۳۸ق)^{۲۵} است که او را از حیث گرایش باید در شمار اصحاب حدیث متأخر به شمار آورد. با وجود این، درون صفوف متأخران اصحاب حدیث، در مقایسه با احمد بن حنبل، فقه اسحاق نوعی توسع و اعتدال دارد. البته شیوهٔ استنباط اسحاق و میزان تکیهٔ او بر اخبار بسیار نزدیک به احمد بوده و به طبع فتاوی آنان بسیار به هم نزدیک است. فارغ از فتاوی، بزرگ‌ترین تفاوت اسحاق با احمد، توجه او به تدوین آثار فقهی بود؛ او هم خود آثاری مدون نگاشت و هم پیروان مکتبش را بر این امر برانگیخت و جریانی از تدوین را در شرق ایران پدید آورد. در سدهٔ ۳ق، نه تنها مذهب اسحاق بر محافل اصحاب حدیث خراسان غالب بود، بلکه گسترهٔ آن به نواحی غربی ایران تا حدود جبال نیز کشیده شده بود.^{۲۶} و محدثان فقهی چون بخاری و ترمذی، هرچند مقلد وی نبودند و گاه از فتوا دادن برخلاف رأی او پرهیز نداشته‌اند^{۲۷}، راه او را ادامه دادند^{۲۸}، به‌هرروی در منابع فقه تطبیقی، آراء اسحاق در سطحی گسترده مورد توجه بود.^{۲۹} شاگردش اسحاق بن منصور کوسج عالم مروزی نیز در کتابی مسائل اسحاق و احمد را مدون ساخت.^{۳۰} پیروان مذهب فقهی او را اسحاقیه می‌خواندند.^{۳۱} مقدسی بدون آنکه از قلمرو خاصی سخن گوید، به گستردگی پیروان ابن‌راهویه در عصر خود — نیمهٔ اخیر سدهٔ ۴ق — اشاره کرده و آنان را «راهویه» خوانده است.^{۳۲} اما در دوره‌های بعدی نشانی از آنان در دست نیست.

در پایان سخن از اصحاب حدیث باید گفت، آنگاه که مقدسی در اواخر سدهٔ ۴ق، از غلبه مذهب اصحاب حدیث بر منطقه همدان و توابع آن، بخشی عظیم از منطقهٔ فارس و تا حدودی مناطق جنوب شرق ایران سخن می‌گوید^{۳۳}، با توجه به تعبیراتی که از وی شناخته است، نه مالکیه، نه شافعیه و نه حتی حنابله را مقصود نداشته است. عبارات مقدسی در سخن از مذاهب سند و آذربایجان، به خوبی نشان می‌دهد که مقصود وی

از «اصحاب حدیث»، مذهب حنابله نیست و آنگاه که قصد داشته است از مذهب حنبلی سخن گوید، آنرا به وضوح بیان کرده است. کاملاً هویداست که مقدسی نسبت به مذهب حنبلی موضعی انتقادی و نسبت به مذهب اصحاب حدیث موضعی احترام‌آمیز دارد.^{۳۴} آنچه به رمز‌گشایی عبارت مقدسی کمک می‌کند، یکی از اشارات او در اوایل کتاب است، مبنی بر اینکه اصحاب حدیث به معنای عام خود در عصر وی تنها بر چهار مصداق مشخص اطلاق می‌شده است: حنبلیه، راهویه، اوزاعیه و منذریه.^{۳۵} می‌دانیم که انتشار اوزاعیه محدود به شام بوده و وجود آن در ایران منتفی است. درباره‌ی منذریه نیز اشاره خواهد شد که رواجی پراهمیت نداشته و در عبارت مقدسی نیز به نام ذکر شده است. همچنین در کاربرد مطلق از اصحاب حدیث، حنابله نیز مقصود مقدسی نیست و در این صورت، مصداق آن محدود به راهویه خواهد بود.

به‌هرروی، به نظر می‌رسد در سده ۴ق، که گونه‌ی خراسانی از اصحاب حدیث متأخر در خاستگاه خود به نفع مذاهب تازه‌وارد شافعی و حنفی روی به انقراض آورد، این مذهب در حوزه‌های نفوذ خود در مناطق جنوب شرق و غرب ایران تا مدتی امکان دوام یافت. به نظر می‌رسد تا پایان سده ۴ق و شاید چندی پس از آن، این گونه از مذهب اصحاب حدیث، با الهام از افکار اسحاق بن راهویه و نه احمد بن حنبل مشخفاً مذهب غالب بر نواحی جنوب و شرق کرمان، شامل جیرفت و مکران، بخشی عظیم از فارس و نیز نواحی همدان بوده است.^{۳۶} نگاهی گذرا بر مجموعه آثار و شیوه‌های تدوین معمول نزد عالمان این سرزمین‌ها نیز تعلق آنان به این شاخه از اصحاب حدیث را تأیید می‌کند.

مذاهب مالکی و ثوری در ایران

در نیمه‌ی دوم سده ۳ق، با شکل‌گیری نخستین محافل فقه مالکی در عراق، زمینه‌ی گرایش برخی از دانشجویان ری و قزوین به این مذهب پدید آمد. از نخستین گروندگان ابویعقوب اسحاق بن احمد رازی شاگرد قاضی اسماعیل^{۳۷} و محمد بن حسن وراق قزوینی شاگرد ابومصعب زهری^{۳۸} بودند.^{۳۹} پیوستن ابوبکر محمد بن عبدالله ابهری (وفات: ۳۷۵ق) به مالکیه و پیشوایی او در این مذهب^{۴۰}، موجی در گرایش عالمان ابهر و قزوین بدان پدید آورد؛ چندان که در سه نسل متوالی نام کسانی چون ابوبکر بن علویه

ابهری^{۴۱}، ابوجعفر محمد بن عبدالله مشهور به ابهری اصغر^{۴۲}، حمزة بن عبیدالله ابهری^{۴۳} و ابوسعید احمد بن محمد قزوینی^{۴۴} در طبقات مالکیان دیده می‌شود.^{۴۵} در اواخر سده^۳ق، برخی عالمان مالکی این منطقه، چون ابواسحاق ابراهیم بن محمد ابهری^{۴۶} و ابوالحسین احمد بن فارس قزوینی^{۴۷} به همدان کوچیدند و ظاهراً حضور آنان در رشد این مذهب مؤثر بود.^{۴۸}

در ری نیز با اینکه ابن فارس از نبود زمینه‌ای برای مذهب مالکی شکایت داشت^{۴۹}، شاگردش ابوزرعه عبدالرحمان بن زنجله به این مذهب در آمد^{۵۰} و مالکیان دیگری نیز در سده^۴ق، چون علی بن حسین بن جنید^{۵۱} و علی بن محمد بن عمر مالکی^{۵۲} در آنجا حضور داشتند.

در منطقه جبال، شهر دیگری که شواهدی از حضور جمعیت مالکی در آن دیده می‌شود، دینور است که ارتباط فرهنگی آن با مراکز عراق همواره چشمگیر بوده است. مقدسی در سخن از این شهر و ذکر وضعیت خاص آن، یادآور می‌شود که با وجود غلبه مذهب اصحاب حدیث، میان فقیهان آن دیار «خاص و عام» وجود دارند.^{۵۳} ظاهراً مقصود باید تقید به مذهب امامی خاص از اصحاب حدیث، یا رویکرد اجتهادی به فقیه حدیث‌گرا باشد که از آن به «عام» تعبیر شده و در میان اصحاب حدیث متأخر معمول بوده است. ابن قتیبه، عالم دینوری و در میانه سده^۳ق، کوشش کرده است تا نشان دهد مالک در حقیقت از «اصحاب رأی» بوده است، نه از اصحاب حدیث، و با نقل حکایتی نیز از قدر مالک کاسته است.^{۵۴} به نظر می‌رسد این کار او فرو کاستن جایگاه مالک در حوزه دینور و ترویج مذهب متأخر اصحاب حدیث بوده باشد که خود بدان گرایش داشت.^{۵۵} البته با وجود مخالفت‌های ابن قتیبه، فرزند او احمد و پیروان پسرش عبدالواحد بن احمد، باز به مذهب مالک گرویدند.^{۵۶} با این همه می‌دانیم که در اواخر سده^۳ق و در طول سده^۴ق، عالمانی بومی یا مهاجر در دینور بر مذهب مالکی بوده‌اند؛ از آن میان جعفر بن محمد فریابی قاضی دینور^{۵۷}، احمد بن مروان دینوری که کتابی نیز در رد بر شافعی نوشته بود^{۵۸}، عبدالوهاب بن علی بن نصر قاضی دینور^{۵۹} و ابراهیم ابن محمد دینوری^{۶۰} قابل ذکرند.

در خوزستان نیز، به گفته مقدسی، در نیمه دوم سده^۴ق، گروهی از مردم آن بر

مذهب مالکی بودند.^{۶۱} از فقیهان مالکی خوزستان در سده ۳ و ۴ ق محمد بن عبدالله ابن رجاء سوسی^{۶۲}، هاشم بن خالد تستری^{۶۳} و ابو عبدالله محمد بن احمد تستری^{۶۴} را نام برده‌اند.

در جانب شمال شرق نیز در سده‌های ۳ و ۴ ق به‌طور گسیخته، نام عالمانی مالکی چون محمد بن ابراهیم بوشنجی (وفات: ۲۹۱ ق) ساکن نیشابور^{۶۵}، ابوالحسن علی بن ابراهیم جرجانی (نیمهٔ اخیر قرن ۳ ق)^{۶۶}، محمد بن احمد بن محمد بن جهم مروزی (وفات: ۳۲۹ ق) مؤلف *مسائل الخلاف* در فقه مالکی^{۶۷} و عبد بن احمد ابوذر هروی (وفات: ۴۳۴ ق) محدث نامدار^{۶۸} ثبت شده است.

در سده‌های ۵ و ۶ ق، جز مواردی محدود در دیگر نقاط جبال^{۶۹}، تنها در قزوین و ابهر مذهب مالکی همچنان رونق محدود خود را حفظ کرد. وجود محله‌ای به عنوان «ربع المالکیه»^{۷۰} و ضبط نام عالمانی از قزوین و ابهر در طی سده‌های ۵ و ۶ ق^{۷۱} نشان از این امر دارد. پس از حملهٔ مغول، نشانی از حضور بومی مذهب مالکی در ایران نیست. در حال حاضر تنها از حضور جماعتی مالکی به‌طور محدود در منطقهٔ هرمزگان، به خصوص در جزیرهٔ قشم اطلاع داریم^{۷۲}.

دربارهٔ ثوریه یا سفیانیه، پیروان سفیان ثوری (وفات: ۱۶۱ ق) فقیه اصحاب حدیث کوفه، باید گفت این مذهب که در فروع بسیار نزدیک به مذهب حنفی بود^{۷۳}، در مناطقی از ایران، به‌خصوص دینور، در سدهٔ ۴ ق پیروانی داشته^{۷۴} و دست‌کم تا پایان سدهٔ ۵ ق بقای محدود خود را حفظ کرده است^{۷۵}. از عالمان پیرو این مذهب، برخی چون حمدون قصار (وفات: ۲۷۱ ق) شیخ صوفیه ملامتی در نیشابور^{۷۶}، محمد بن عیسی جلودی (وفات: ۳۶۸ ق) اهل نیشابور^{۷۷}، ابوبکر مکی بن جبار دینوری (وفات: ۴۶۸ ق)^{۷۸} و ابومحمد عبدالرحمان بن حمد دونی (وفات: ۵۰۱ ق) اهل همدان قابل ذکرند^{۷۹}. گرایش صوفیانه این رجال به لحاظ جایگاه برجستهٔ سفیان ثوری نزد صوفیه، ظاهراً از انگیزه‌های گرایش به این مذهب بوده است.

مذهب حنبلی

احمد بن حنبل (۲۴۱ ق) خود تباری مروزی داشت^{۸۰} و در میان شاگردانش عالمان

ایرانی چون ابوداؤد سجستانی، ابوبکر احمد بن محمد بن حجاج مروزی، حرب بن اسماعیل کرمانی و ابراهیم حربی مروزی دیده می‌شد که همه آثاری با عنوان «مسائل احمد» نوشته‌اند.^{۸۱} گفتنی است ابن‌ابی‌یعلی نام نزدیک به ۹۰ تن ایرانی را در شمار شاگردان احمد ثبت کرده است، اگرچه هنوز نباید آنها را حنبلی قلمداد کرد.^{۸۲} صالح پسر احمد که از مروجان تعالیم پدر بود، در اصفهان به قضا منصوب شد و بخش پایانی زندگی‌اش را در آنجا سپری کرد.^{۸۳} درواقع توجه عالمان ایرانی به آراء و افکار احمد بیشتر برای آنان ارزش مقایسه‌ای داشت، و به‌خصوص در شرق ایران، در حاشیه دیدگاه‌های اسحاق مورد توجه قرار می‌گرفت.^{۸۴}

در سال‌های انتقال به سده ۴ق، ابوبکر خلال و ابوالقاسم خرقی در بغداد، آراء احمد را در قالب مذهبی مستقل سامان دادند و از این دوره، حنبلیه در رقابت با مذاهب دیگر فقهی قرار گرفت.^{۸۵} نه در ایران که حتی در بغداد این مذهب تا اواخر سده ۴ق هنوز پایگاه علمی نیافته بود.^{۸۶} بدبینی مقدسی نسبت به جمعیت‌های حنبلی در ایران در اواخر سده ۴ق نیز ظاهراً از آن روست که گرایش حنبلی را در آن زمان، گرایشی بیشتر تبلیغی و عوام‌زده می‌انگاشتند. به‌هرروی، هم‌اکنون غلبه مذهب حنبلی در منطقه آذربایجان، و از حضور جمعیتی حنبلی در مناطق گرگان، طبرستان، ری و خوزستان خبر داده، و اهل اصفهان را حنبلیانی غالی برشمرده است.^{۸۷} به نظر می‌رسد دانش فقهی این مذهب در ایران، همانند بغداد، با تأخیر بیشتری شکل گرفت. ابواسحاق شیرازی که بخشی را به فقهای حنبلی اختصاص داده، به‌جز چند تن از شاگردان احمد، تا اواسط سده ۵ق قادر نبوده است عالم دیگری از ایران معرفی کند. ابن‌ابی‌یعلی که خود حنبلی است، در طبقه سوم از حنابله، تنها از عبدالعزیز غلام خلال ساکن بغداد و محمد بن اسحاق بن منده عالم اصفهان (وفات: ۳۹۵ق) نام برده است.^{۸۸} ابن‌منده، بنیان‌گذار خاندانی است که در سده‌های بعد اصلی‌ترین حامیان این مذهب در اصفهان بوده‌اند.^{۸۹} تا اوایل سده ۵ق، عالمان نامبردار از حنبلیان ایران انگشت شمارند. محمد ابن‌علی نقاش اصفهانی (وفات: ۴۱۴ق)^{۹۰} که گرایشی صوفیانه داشت، و علی بن محمد طرازی (وفات: ۴۲۲ق)، محدث نیشابوری مهاجر به بغداد^{۹۱} در این میان قابل ذکرند. ابن‌ابی‌یعلی نیز در این طبقه با خلایق محسوس از رجال ایرانی روبه‌روست. از اواسط

سده ۵ق، با کوشش نسل شاگردان ابویعلی بن فراء محافل حنبلی رونق یافت، که در میان آنها عالمانی منسوب به نواحی مختلف ایران، دیده می‌شود. اما به ندرت شخصیت مشهوری چون خواجه عبدالله انصاری (وفات: ۴۸۱ق)، صوفی نامدار هرات، از آنها برآمد.^{۹۲}

در مناطقی چون اصفهان، گیلان و طبرستان که از سده ۴ق جمعیت انبوهی از آنان حنبلی بودند، در طی سده ۶ همچنان این مذهب اعتبار داشت و عالمانی را پرورش داد. صوفی بزرگ عبدالقادر گیلانی (وفات: ۵۶۱ق) از علمای این مذهب در این دوره بود.^{۹۳} در این سده، فارس، همدان و دینور نیز که پیشتر مذهب اصحاب حدیث — نه از نوع حنبلی — در آنها غلبه داشت، با ضعیف شدن ریشه‌های خراسانی مذهب خود، به مذهب حنبلی گرایش یافتند، و عالمان حنبلی از آن سرزمین‌ها برخاستند که از مشاهیر آنها می‌توان به ابوالعلاء عطار همدانی (وفات: ۵۶۹ق) اشاره کرد.^{۹۴} اما در این سده، خراسان بیش از پیش برای مذهب حنبلی نامساعد گشت، و اندک عالمان حنبلی چون محمد ابن عبدالله برمکی هروی (وفات: ۵۹۱ق) و عبدالعزیز بن محمود گنابادی (وفات: ۶۱۱ق) نه در خراسان که در حجاز و عراق می‌زیستند.^{۹۵} از سده ۷ق به بعد، نشانی از حضور بومی مذهب حنبلی در ایران به دست نرسیده است.

مذهب ظاهری

هرچند قرار دادن مذهب ظاهریه در عداد شاخه‌های اصحاب حدیث، تنها با تسامح امکان‌پذیر است، با تذکر به محدود بودن حضور این مذهب بخشی مستقل بدان اختصاص نیافته است. مذهب ظاهریه که نص‌گراترین مذهب فقهی نزد اهل سنت شمرده می‌شود، در اواسط سده ۳ق به دست داوود بن علی اصفهانی (وفات: ۲۷۰ق) فقیه ایرانی مقیم بغداد بنیاد نهاده شد.^{۹۶} جز پسرش ابن داوود، از سوی برخی عالمان ایرانی چون ابوبکر محمد بن اسحاق کاشانی این مذهب پی گرفته شد.^{۹۷} همزمان با اهمیت یافتن این مذهب در بغداد، در طی سده ۴ق، این مذهب مورد توجه اصفهانیان بود و از آن شمار، کسانی چون ابو عبدالله احمد بن بندار شعار (وفات: ۳۵۹ق)، محدث بزرگ اصفهان^{۹۸} و حیدره بن عمر زنده‌رودی ساکن بغداد^{۹۹} همشهریان داوود بودند.

در اواخر سده ۴ ق که بغداد درگیر آشوب‌های فرقه‌ای بود، برخی عالمان ظاهری که دیگر آنجا را محیطی مناسب برای فعالیت خود نمی‌دیدند، به امید آنکه بتوانند در سرزمین‌های دیگر زمینه‌ای برای توسعه مذهب بیابند، راهی فارس، مصر و سند شدند.^{۱۰۱} می‌دانیم که تنها اندکی پس از ۳۷۷ ق که ابن‌الدیم آخرین گزارش خود را درباره‌ی ظاهریان بغداد تنظیم کرده است^{۱۰۱}، دیگر حلقه ظاهریان بغداد اهمیت علمی خود را از دست داده بود. در جریان مهاجرت‌های یاد شده، علی بن محمد بغدادی از شاگردان ابن‌مغلس (وفات: ۳۲۴ ق)، راهی فارس شد و حلقه‌ای پایدار را در شیراز بنیاد نهاد. از برآمدگان این حلقه، ابوسعید (/ سعد) بشر بن حسین است^{۱۰۲}. اینکه ابوسعید در فارس به قاضی‌القضاتی نایل شد^{۱۰۳}، نشان از آن دارد که فعالیت وی مورد حمایت حکام محلی بوده است. به‌هرروی، با کوشش‌های قاضی ابوسعید شیراز به عنوان جایگزین بغداد، مرکز علمی ظاهریه شد. در نسل شاگردان بشر، کسی چون عبدالعزیز ابن‌احمد اصفهانی خرزی (وفات: بعد از ۳۷۷ ق) به بغداد رفت، در آنجا منصب قضا یافت و شاگردانی را تربیت کرد^{۱۰۴}. دیگر شاگرد ابوسعید، ابوالفرج فامی شیرازی بود که فقیهان نسل بعدی شیراز از محفل او برآمدند^{۱۰۵}. از شاگردان خرزی در فارس نیز باید ابوعلی داوودی قاضی فیروزآباد را نام برد.

مقدسی در اواخر سده ۴ ق، از رواج مذهب ظاهری در میان طیفی از مردم شیراز خبر داده است^{۱۰۶}. ابواسحاق شیرازی نیز تصریح کرده است که مذهب ظاهری در بغداد منقرض شده، اما در شیراز تا زمان وی (وفات ۴۷۶ ق) باقی بوده است^{۱۰۷}. با وجود این، انقراض مذهب ظاهری در ایران نباید پس از وی چندی به دیر انجامیده باشد. از آن پس، جز محمد بن طاهر بن قیسرانی (وفات: ۵۰۷ ق)، محدث صوفی مشرب شامی که در ری اقامت گزید و مذهب ظاهری داشت^{۱۰۸}، دیگر نشانی از این مذهب در ایران به دست نیامده است.

مذاهب فقیهان اهل اختیار

به عنوان بخشی از تاریخ فقه اصحاب حدیث، باید از فقیهان «اهل اختیار» سخن آورد که در سال‌های گذار از سده ۳ به ۴ ق پای به عرصه نهادند. اینکه سه شخصیت

برجسته در این جریان همه ایرانی‌اند، نشان از آن دارد که گرایش به اختیار به نوعی در فرهنگ ایرانی ریشه دارد؛ به‌خصوص باید در نظر آورد که در دیگر حوزه‌های علوم اسلامی، از جمله قرائت نیز ایرانیان در چنین گرایشی شاخص بوده‌اند.^{۱۰۹} اصحاب اختیار، به دنبال بازکاوی نصوص و طرح فتاوی بی‌سابقه نبودند، بلکه مبنای آنان محدود شدن به فتاوی موجود از مذاهب و گزینش یا «اختیار» قولی راجح از میان آراء معروف با تکیه بر ادله نقلی و لبی بود.^{۱۱۰} در رأس آنها محمد بن جریر طبری (وفات: ۳۱۰ق) عالم ایرانی مقیم بغداد جای داشت که مذهب منسوب به وی با عنوان «جریریه»، برای دو قرن یکی از مذاهب مهم و رایج در عراق بود.^{۱۱۱} و با آغاز سده ۵ق روی به انقراض نهاد.^{۱۱۲} شخصیت دوم، ابوبکر بن خزیمه نیشابوری (وفات: ۳۱۱ق) است که مذهبش در زمان خود در محافل خراسان مورد توجه قرار گرفت.^{۱۱۳} و کسانی چون دعلج بن احمد سجزی به مذهب او گرویدند.^{۱۱۴} اما قرابت دیدگاه‌های او به شافعی و رواج مذهب شافعی در خراسان، این مذهب را درون مذهب شافعی هضم کرده است.^{۱۱۵} شخصیت سوم ابوبکر بن منذر نیشابوری (وفات: ۳۱۸ق) بود که به مکه مهاجرت کرد.^{۱۱۶} او دست‌کم تا سده ۴ق در مناطقی مانند یمن پیرو داشت و پیروان او با عنوان «منذریه» شناخته می‌شدند.^{۱۱۷}

به‌هرروی از اواسط قرن ۳ق، مذاهب حدیث‌گرای مراکز دیگر نیز به ایران راه یافت. برخی از این مذاهب چون شافعی به‌طور گسترده و حنبلیه تا اندازه‌ای در ایران حضور داشتند، اما حضور جماعت مالکی محدود، و مذاهب دیگر بسیار محدودتر بود. درباره دو مذهب شافعی و حنبلی، به سبب رواج وسیع و پایدار، جداگانه سخن خواهد رفت.

ب - مذهب حنفی در ایران

ابوحنیفه نعمان بن ثابت (وفات: ۱۵۰ق) از موالی کوفه و به روایت ارجح دارای تبار خراسانی از ناحیه بلخ بود.^{۱۱۸} همین پیوند، زمینه‌ساز آن بود تا شمار دانشجویان خراسانی در محفل فقه ابوحنیفه بسیار باشد و به‌زودی خراسان و به‌ویژه بلخ به ریشه‌دارترین پایگاه این مذهب تبدیل گردد.^{۱۱۹} دو تن از شاگردان وی که مذهبش را در بلخ رواج دادند، عبارتند از ابومطیع حکم بن عبدالله بلخی (وفات: ۱۹۹ق) راوی

العالم والمتعلم که در بلخ سمت قضا نیز داشت^{۱۲۰} و ابومعاذ خالد بن سلیمان بلخی (وفات: ۱۹۹ق) که او نیز مدتی سمت قضا داشت^{۱۲۱}.

حنفیان متقدم تا سده ۴ق

با وجود دشمنی اصحاب حدیث با ابوحنیفه، ابن مبارک عالم مرو با او روابطی نیکو داشت و این امر رواج مذهب را در مرو تسهیل کرد. از دیگر محدثان هوادار ابوحنیفه، ابوعصمة نوح بن ابی مریم مروزی (وفات: ۱۷۳ق) بود که در مرو سمت قضا داشت^{۱۲۲}. نضر بن محمد مروزی یکی از دوستان ابن مبارک، نیز از شاگردان و مروجان مذهب ابوحنیفه بود^{۱۲۳}. همین ویژگی‌ها موجب شد تا در دوره‌های بعد، مرو کانون پیروان معتدل یا حنفیان اهل سنت و جماعت، و بلخ کانون پیروان تندرو ابوحنیفه یا حنفیان اهل عدل و متهم به جهمی بودن^{۱۲۴} شناخته شود^{۱۲۵}.

درباره بلخ باید گفت برخی از عالمان این شهر نزد شاگردان بغدادی ابوحنیفه، قاضی ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی نیز تحصیل کردند و محیط بلخ را با آخرین دستاوردهای مکتب آشنا ساختند. از آن جمله، می‌توان به ابوسعید خلف بن ایوب بلخی اشاره کرد که به «مفتی مشرق» شهرت یافت^{۱۲۶}. همچنین ابوسلیمان موسی جوزجانی که در بغداد ماند^{۱۲۷} و شاگردانی چون احمد بن اسحاق جوزجانی را تربیت کرد^{۱۲۸}، و عصام بن یوسف بلخی که فتاوی او در منابع بعدی مورد توجه بود^{۱۲۹}.

در نسل‌های بعد، عالمان بزرگ بلخ چون نصیر بن یحیی (نیمه اول سده ۳ق)، محمد ابن محمد بن سلام (وفات: ۳۰۵ق)، احمد بن عصمه صفار (وفات: ۳۲۶ق)، ابوبکر محمد ابن احمد اسکاف (وفات: ۳۳۳ق) و ابوجعفر محمد بن عبدالله بلخی مشهور به ابوحنیفه صغیر (وفات: ۳۶۲ق) مکتبی را پدیدآوردند که از آن پس با عنوان مکتب «مشایخ بلخ» شناخته می‌شد. این تعبیر در منابع متأخر حنفی معمول شد^{۱۳۰}. این فقیهان، آرای مکتب برای بسط آراء متقدمان در فقه حنفی افزودند که در سنت این مذهب با عنوان نوازل شناخته شد. در منابعی چون *فتاوی النوازل* ابولیت سمرقندی، آراء آنان به نام ثبت شده است^{۱۳۱}. در اواسط سده ۴ق، حتی معتزلیان که پیشتر مذهب خاص خود را داشتند، به مذهب حنفی روی آوردند و از آن جمله پیشوای معتزلیان خراسان، ابوالقاسم

بلخی (وفات: ۳۶۲ق) مذهب حنفی را پذیرفت^{۱۳۲}. از آثار قلمی این دوره نیز می‌توان به کتاب التهنید در فقه، اثر ابو عبدالله محمد بن خزیمه قلانسی بلخی (وفات: ۳۱۴ق) یاد کرد^{۱۳۳}.

در مرو تا اواسط سده ۳ق محافل حنفی رونق داشت، و کسانی چون ابراهیم بن میمون صائغ، ابوبکر ابراهیم بن رستم، خالد بن صبیح و ابوبکر احمد جصینی در طی سه نسل، به تعلیم مذهب پرداختند^{۱۳۴}. با نفوذ مذهب شافعی به مرو در نیمه دوم سده ۳ق، مذهب حنفی تحت الشعاع قرار گرفت و عالمان حنفی سده ۴ق، چون ابوالفضل حاکم مروزی^{۱۳۵} و ابواسحاق بن قریش مروزی^{۱۳۶} بیرون از مرو در بخارا و سمرقند درخشیدند. با وجود این، براساس گزارش مقدسی از وضعیت مرو در اواخر سده ۴ق، هنوز مذهب غالب مردم حنفی بود و شافعی به‌طور محدودی رواج داشت^{۱۳۷}.

همزمان با بلخ و مرو، حوزه دیگری از مذهب حنفی در نیشابور پدید آمد که از پیشگامان آن ابوسلیمان حماد بن مرزبان و ابوعلی جارود بن یزید در شمار اصحاب ابوحنیفه، ابوسعید اشرف بن محمد و ابوعلی حسن بن ایوب رمجاری از شاگردان ابویوسف بودند. افزون بر اشرف، قاضیان شهر چون بشر بن ابی‌الزهر و حفص بن عبدالرحمان بن فروخ نیز از حنفیان بودند^{۱۳۸}. در طی سده ۳ و ۴ق، حنفی مذهب غالب بر این شهر بود و حوزه فقهی آن عالمانی بزرگ را پرورش داد که برخی از آنان چون ابوسعید عبدالرحمان بن الحسین نیشابوری (وفات: ۳۰۹ق)^{۱۳۹} ابوالحسین نیشابوری معروف، قاضی‌الحرمین (وفات: ۳۵۱ق)^{۱۴۰} و قاضی ابوهیثم عتیة بن خیثمه (بعد ۳۸۰ق)^{۱۴۱} به پیشوایی حنفیان کل خراسان شناخته می‌شدند. بنابراین پس از افول مرو، نیشابور مرکزیت علمی حنفیان اهل سنت و جماعت را به دست آورد، و عالمانی از دیگر مراکز چون بلخ، هرات و ری به نیشابور کوچیدند^{۱۴۲} که در شمار آنان، می‌توان عالم و نویسنده بزرگی چون علی بن موسی قمی (وفات: ۳۰۵ق) را نام برد^{۱۴۳}.

مقدسی در ذکر سرزمین‌های حنفی‌نشین، به‌طور کلی آنرا مذهب اکثریت اهل مشرق آورد^{۱۴۴}، و مذهب غالب بر خراسان و ماوراءالنهر دانسته است. نام برخی عالمان حنفی نیز در طی این سده در شهرهای دیگر خراسان و نیز سیستان ثبت شده است. از آن میان قاضی خلیل بن احمد مشهور به ابن جنک (وفات: ۳۷۸ق) از سیستان قاضی

سمرقند و شیخ حنفیان عصر خود^{۱۴۵}، و اسماعیل بن حسین غازی بیهقی (وفات: ۴۰۲ق) صاحب آثاری برجای مانده در فقه^{۱۴۶} شایسته ذکرند.

می‌دانیم که مذهب قریب به اتفاق مردم ماوراءالنهر حنفی بود و در آن خطه، بخارا به عنوان مهم‌ترین مرکز علمی شناخته می‌شد. هم‌اکنون روست که در اختلافات مذهب حنفی، مشایخ خراسان با عمومیت خود در تقابل با مشایخ عراق جای می‌گیرند^{۱۴۷} و در اختلاف نظرهای داخلی خراسان، نقطه‌مقابل مشایخ بلخ، مشایخ بخارا است^{۱۴۸}. مکتب ری و به‌طور کلی نیمه غربی ایران نیز عموماً ملحق به «مذهب اهل عراق» است^{۱۴۹}.

جز خراسان، فعال‌ترین و قدیم‌ترین حوزه حنفی در ایران، حوزه ری است. حوزه حنفی ری با حضور محمد بن حسن شیبانی (وفات: ۱۸۹ق) یکی از دو شاگرد برجسته ابوحنیفه آغاز شد^{۱۵۰}، و نسل شاگردان محمد و قاضی ابویوسف، رجال برجسته‌ای چون هشام بن عبیدالله رازی صاحب *نوادر*^{۱۵۱}، ابویعلی معلی بن منصور رازی صاحب *النوادر*^{۱۵۲}، موسی بن نصیر رازی و محمد بن مقاتل الرازی پدید آمدند که فتاوی آنان در کتب «نوازل» مورد توجه قرار گرفته است^{۱۵۳}. در نیمه دوم سده ۳ق ابوعلی دقاق رازی نیز کسی چون ابوسعید بردعی عالم بزرگ حنفی را پرورده است^{۱۵۴}.

در سده ۴ق، برجسته‌ترین عالم ری، ابوبکر احمد بن علی جصاص (وفات: ۳۷۰ق) است^{۱۵۵} که با آثاری ماندگار چون *احکام القرآن والفصول* در اصول فقه، در کنار شروحاتی که بر شماری آثار متقدم حنفی نوشت^{۱۵۶}، نام خود را به عنوان فقیهی مجتهد ثبت کرد. مقدسی در پایان سده ۴ق، حنفیه را مذهب غالب در ری دانسته است^{۱۵۷}.

افزون بر خراسان و ری، مذهب حنفی در سده ۴ق در مناطق گرگان، قومس و بخشی از طبرستان و دیلم مذهب غالب بود و جمعیتی حنفی نیز در آذربایجان، خوزستان و فارس^{۱۵۸} می‌زیستند^{۱۵۹}. نام عالمانی از این سرزمین‌ها به‌طور گسترده در طبقات حنفیه آمده است. در این میان به‌خصوص آراء فقیهانی از گرگان چون عبدالکریم جرجانی (اواسط سده ۳ق)^{۱۶۰}، احمد بن عمران استرآبادی (وفات: ۳۳۱ق)^{۱۶۱} و ابوعبدالله جرجانی (وفات: حدود ۴۰۰ق)^{۱۶۲} در منابع حنفی و حتی مذاهب دیگر مورد توجه قرار گرفته است^{۱۶۳}. اما در اصفهان و قزوین در دهه‌های انتقال از قرن ۲ به ۳ق، مذهب حنفی نفوذی محدود داشت و عالمانی از این دو شهر برخاسته‌اند^{۱۶۴}.

از اوایل سده ۴ق، سامانیان به طور خاص به مذهب حنفی به عنوان عاملی هویتی در قلمرو سامانی توجه کردند و کوشیدند تا در این قلمرو نوعی وحدت مذهبی پدید آورند.^{۱۶۵} این امر در فراگیر شدن این مذهب در نواحی شرق ایران که در سده ۴ق تحت حاکمیت سامانیان بود، بسیار مؤثر افتاد.

مذهب حنفی پس از سده ۵ق

در طی سده‌های ۵ و ۶ق، مذهب حنفی همچنان در نیمه شرقی ایران مذهب غالب بود و سلسله‌های حکومتی در منطقه، اعم از غزنویان، سلجوقیان و خوارزمشاهیان همه حامی این مذهب بودند. البته این حمایت بیشتر شامل حنفیان اهل سنت و جماعت می‌شد، نه حنفیان عدل‌گرا (اعم از مرجئی و معتزلی) که مرکزشان در بلخ بود. تقابل میان حنفیان بلخ با حنفیان غرب و شمال خراسان، که هم در اصول و هم فروع بود، دست کم تا سده ۶ق ادامه داشت^{۱۶۶}، و همواره از قوت مکتب بلخ به نفع ماوراءالنهر، مرو و نیشابور کاسته می‌شد. در طول سده‌های ۵ و ۶ق، رجال شناخته از حنفیان بلخ، چندان چهره‌های برجسته‌ای نبودند.

انتخاب غزنه به عنوان پایتخت غزنویان و بقای اعتبار آن تا سده ۶ق، این شهر را نیز به یکی از پایگاه‌های فرهنگی خراسان و از جمله یکی از حوزه‌های فعال حنفی تبدیل کرد. مروری بر نام‌های ثبت شده در طبقات حنفیه، نشان از آن دارد که گستره حوزه‌های علمی این مذهب در سده‌های ۵ و ۶ق، به نواحی یزد، همدان، قزوین توسعه یافته و نفوذ آن در برخی نواحی چون آذربایجان، فارس و خوزستان افزایش یافته است. از اواخر سده ۵ق، حتی در اصفهان مهد مذهب حنبلی، زمینه‌های گرایش به مذهب حنفی فراهم آمد و به تدریج نفوذ حنفیه به طور چشمگیری افزایش یافت^{۱۶۷}. در واقع با ضعف گرفتن محافل اصحاب حدیث - اعم از حنبلی و گرایش‌های دیگر - در این نواحی و با وجود حمایت‌های حکومتی، مذهب حنفی در طی این دو سده گسترش یافت. همچنین به نظر می‌رسد با کاهش نفوذ زیدیه در نواحی شمال ایران، و با توجه به قرابت‌های محتوایی و همسازی‌های اجتماعی میان زیدیه و حنفیه^{۱۶۸}، در بخشی مهم مذهب حنفی جایگزین آن شد.

در دوره ایلخانان با رشد مذهب امامیه، به خصوص در برخی مناطق حنفی‌نشین مانند بخش‌هایی از خراسان، شمال ایران و منطقه ری، به طبع حوزه نفوذ حنفی محدود شد؛ اما نشانی در دست نیست که تا آستانه دوره صفوی، تحولی ویژه در پراکندگی مذاهب اهل سنت نسبت به یکدیگر رخ داده باشد.

هرچند در طی این سده، مهم‌ترین مراکز مذهب حنفی در ماوراءالنهر قرار داشت، در این سوی جوی آموی نیز عالمان تأثیرگذاری برخاستند که آثار ماندگاری از خود بر جای گذاردند؛ از آن جمله‌اند^{۱۶۹}:

ابوعبدالله حسین بن علی صیمری (وفات: ۴۳۶ق) از صیمره در جنوب غرب جبال، قاضی و شیخ حنفیه در بغداد، صاحب آثاری چون مناقب الامام ابی حنیفة، و مسایل الخلاف فی اصول الفرق^{۱۷۰}.

ابوبکر محمد بن احمد سرخسی (وفات: ۴۸۳ق) مشهور به شمس‌الائمه، از قاضیان مجتهد حنفی، که دو اثر او، المبسوط در فقه حنفی^{۱۷۱}، و اصول الفقه^{۱۷۲} در شمار مهم‌ترین آثار فقهی و اصولی مذهبند. وی همچنین شروخی در الجامع الکبیر شیبانی، و مختصر طحاوی و الکافی حاکم شهید نوشت^{۱۷۳}.

ابوعبدالله حسین بن خسرو بلخی (وفات: ۵۲۰ق)، صاحب مسند ابی حنیفة که از مهم‌ترین نوشته‌ها در نوع خود و از رایج‌ترین مسانید ابوحنیفه است^{۱۷۴}.

ابوالمظفر اسعد بن محمد کرابیسی نیشابوری (وفات: ۵۷۰ق)، صاحب کتاب مهم الفروق^{۱۷۵}، و نیز الموجز در فقه^{۱۷۶}.

رضی‌الدین محمد بن محمد سرخسی (وفات: ۵۷۱ق) صاحب اثری دائرةالمعارفی با عنوان المحيط الرضوی، در حدود ۴۰ مجلد که چند جلد آن اختصاص به فقه حنفی داشت. وی همچنین آثاری سه‌گانه با عناوین الطريقة الرضویة، الوسیط والوجیز در فقه نوشت که همه برجای مانده‌اند^{۱۷۷}.

سراج‌الدین عمر بن اسحاق غزنوی (وفات: ۷۷۳ق) صاحب التوشیح در شرح الهدایة مرغیانی در فقه، شرح‌الزیادات در فقه، الغرة المنیفة در اثبات ترجیح مذهب ابوحنیفه، زبدة الاحکام در فقه تطبیقی، و شرح المغنی خبازی در اصول فقه، و مجموعه گردآمده از آراء او با عنوان الفتاوی السراجیة^{۱۷۸}.

محمد بن عبدالله ملا مسکین هروی (وفات: بعد از ۸۱۱ق)، صاحب شرح بر کنزالدقائق نسفی در فقه^{۱۷۹}.

علاءالدین علی بن محمد بسطامی (وفات: ۸۷۵ق) معروف به مصنفک، صاحب الحدود والاحکام الفقهیه در شرح مصطلحات علم فقه^{۱۸۰}، و شرحی بر الهدایة مرغینانی^{۱۸۱}.

پس از روی کار آمدن دولت صفوی به سال ۹۰۷ق، مذهب حنفی از بخشی وسیع از قلمرو ایران صفوی رخت بر بست و جای خود را به مذهب امامی داد. برخی از عالمان حنفی چون، محیی‌الدین محمد بردعی (وفات: ۹۲۷ق)^{۱۸۲}، حکیم شاه هروی (وفات: ۹۲۸ق)^{۱۸۳}، نورالله بن محمد رفیع شروانی (وفات: ۱۰۶۵ق)^{۱۸۴} و اسحاق بن حسن زنجانی (وفات: ۱۱۰۰ق) به سرزمین عثمانی، که مرکزی برای حمایت حنفیان بود، کوچیدند؛ در مواردی نادر چون فضل‌الله بن روزبهان (وفات: ۹۲۸ق) به ماوراءالنهر و دربار ازبکان پناه جستند^{۱۸۵} و برخی چون ملا علی قاری هروی (وفات: ۱۰۱۴ق)^{۱۸۶}، عبدالله بن حسن عقیف کازرونی (وفات: ۱۱۰۲ق)^{۱۸۷}، اکمل‌الدین یوسف شروانی (وفات: ۱۱۳۴ق)^{۱۸۸} و یوسف بن حسن شیرازی (وفات: ۹۲۲ق)^{۱۸۹} به بغداد کوچیدند.

در این دوره بخش‌های شرقی‌تر خراسان شامل بلخ و سرزمین‌های فراتر، بیرون از قلمرو صفویان ماندند و مذهب حنفی در آنها دوام یافت. از جمله فقیهان این منطقه در سده‌های اخیر می‌توان از عبدالمعین بن بکاء بلخی (وفات: ۱۰۴۰ق)^{۱۹۰} و سلیمان ابن خوجه ابراهیم نقشبندی قندوزی (وفات: ۱۲۷۰ق) صاحب ینابیع الموده^{۱۹۱} نام برد. البته باید توجه داشت که مذهب حنفی کاملاً زمینه نفوذ خود را در ایران را دست نداد. در حال حاضر عموم مردم بلوچ در استان سیستان و بلوچستان و جمعیتی در برخی شهرهای شرقی خراسان در مرز افغانستان چون خواف، تربت‌جام و تایباد بر مذهب حنفی‌اند. همچنین مذهب ترکمانانی نیز هست که در سده‌های اخیر به منطقه گرگان کوچیده‌اند و اکنون به‌خصوص در شهرهای بندر ترکمن و گنبدکاووس حضور دارند.

ج - مذهب شافعی در ایران

تاریخ مذهب شافعی در ایران نیز در اواسط سده ۳ق، یعنی حدود نیم قرن پس از

ایجاد مذهب از خراسان آغاز می‌شود. برپایه منابع نخستین کسی که «علم شافعی» را به خراسان منتقل کرد، ابو عبدالله محمد بن احمد بن حفص حیری (وفات: ۲۶۳ق) اهل نیشابور بود^{۱۹۲}. همزمان با وی در مرو نیز ابوالحسن احمد بن سیار مروزی (وفات: ۲۶۸ق) کتب شافعی را معرفی کرد، خود بر مذهب شافعی بود و در فتاوی و معضلات به وی رجوع می‌شد^{۱۹۳}. اما به هر حال مورخان مذهب شافعی میان حمل علم و کتب شافعی با ترویج مذهب شافعی فرق نهاده‌اند.

ظاهراً موج ترویج مذهب شافعی در خراسان از نسل بعد، یعنی در اواخر سده ۳ق آغاز شد. منابع تصریح دارند اول کسی که در خراسان مذهب شافعی را «اظهار کرد»، ابومحمد عبدالله بن محمد عبدان مروزی (وفات: ۲۹۳ق) بود که چندی نزد احمد ابن سیار دانش آموخته و برای عمق بخشیدن به دانش خود در فقه شافعی، چندی را در مصر که پایگاه اصلی شاگردان شافعی بود به تحصیل پرداخته بود^{۱۹۴}. جعفر بن احمد شاماتی نیشابوری (وفات: ۲۹۲ق) نیز نزد مزنی در مصر فقه شافعی آموخت^{۱۹۵}. در همان نسل، در نیشابور آراء و آموزه‌های شافعی مورد توجه اصحاب حدیث بود، بدون آنکه در حد پیروی از مذهب باشد. برخی از این عالمان از جمله فقیهان اهل اختیار چون ابن خزیمه نیشابوری و ابن منذر نیشابوری^{۱۹۶} و فقیهانی مجتهد چون محمد بن نصر مروزی (وفات: ۲۹۴ق)^{۱۹۷} پرورش یافته در نیشابور و ابو عبدالله محمد بن ابراهیم بوشنجی (وفات: ۲۹۰ق) ساکن نیشابور^{۱۹۸} از همین شمار بود.

نخستین موج گسترش شافعیه

در طی سده ۴ق، اصلی‌ترین مراکز فرهنگی خراسان و نیز پایگاه تعلیم فقه شافعی نیشابور و مرو بود. در مرو در طی سه نسل متوالی کسانی چون ابواسحاق ابراهیم بن احمد مروزی (وفات: ۳۴۰ق)^{۱۹۹}، ابوزید محمد بن احمد مروزی (وفات: ۳۷۱ق)^{۲۰۰} و ابوبکر قفال مروزی (وفات: ۴۱۷ق)^{۲۰۱} یکی پس از دیگری بر کرسی تعلیم بودند^{۲۰۲}. در نیشابور نیز فقیهان بزرگی چون ابوالولید حسان بن محمد نیشابوری (وفات: ۳۴۹ق) از شاگردان ابن سریق و از اصحاب وجوه^{۲۰۳}، ابوسهل محمد بن سلیمان صعلوکی (وفات: ۳۶۹ق)^{۲۰۴}، ابوالحسن محمد بن علی ماسرجسی (وفات: ۳۸۴ق)^{۲۰۵} هر دو از شاگردان

ابواسحاق مروزی، و رکن‌الدین ابراهیم بن محمد ابواسحاق اسفراینی (وفات: ۴۱۸ق) ^{۲۰۶} نیز چند نسل متوالی شافعیان را پروری دادند.

در سال‌های پایانی سده ۳ و در طی سده ۴ق، مذهب شافعی با موجی تند و گسترده در نواحی مختلفی از ایران ترویج شد. در جانب خراسان، نخست باید از ابوعوانه یعقوب ابن اسحاق نیشابوری (وفات: ۳۱۶ق) یاد کرد که در مدت تحصیل خود در مصر نزد مروجان مذهب شافعی دانش آموخت و به این مذهب گروید؛ در بازگشت به خراسان او در اسفراین اقامت گزید و نخستین کسی بود که مذهب را در آنجا ترویج کرد ^{۲۰۷}. اندکی پس از اسفراین، عالمانی از نسا، هرات، بلخ و طوس نیز به شافعیه پیوستند ^{۲۰۸}. حوزه علمی بلخ در نیمه اول سده ۴ق به کوشش احمد بن حسین فارسی فعال شد ^{۲۰۹}. زاهر بن احمد سرخسی (وفات: ۳۸۹ق) مذهب را در سرخس ترویج کرد ^{۲۱۰}. در همین اوان، حمید رمحویه آنرا در شهرستانه و فراوه و نسا، ابوعمر فراهی در منطقه استوا و خوجان ^{۲۱۱}، و ابولبابه میهنی در ابیورد و خاوران گسترش دادند ^{۲۱۲}.

در گرگان نیز عالمانی از اصحاب حدیث چون احمد بن عبدالله بن سیف سیستانی (وفات: ۳۰۶ق) ^{۲۱۳}، ابوعمران ابراهیم بن هانی گرگانی (وفات: ۳۰۱ق) ^{۲۱۴} و شاگردش ابوبکر اسماعیلی (وفات: ۲۹۵ق) ^{۲۱۵} به مذهب شافعی گرویدند. این جریان است که در نسل‌های بعدی با کسانی چون ابن عدی گرگانی (وفات: ۳۲۳ق) ^{۲۱۶}، ابوجعفر محمد ابن ابراهیم گرگانی ^{۲۱۷}، ابوعبدالله محمد بن حسن داماد (وفات: ۳۸۶ق) از اصحاب وجوه ^{۲۱۸} و ابوسعید اسماعیل بن احمد اسماعیلی (وفات: ۳۹۶ق) صاحب آثاری چون تهذیب‌النظر در اصول فقه ^{۲۱۹} ادامه یافت.

در طبرستان ابوالعباس بن قاص طبری (وفات: ۳۳۵ق)، نقشی مهم در ترویج مذهب داشت و فقیهان متعددی را برای نسل بعد تربیت کرد. او تألیفات متعددی نیز بر اساس مذهب شافعی چون *ادب‌القاضی*، *المواقیت* و *دلایل‌القیلة* در موضوعات خاص، و *التلخیص* و *المفتاح* به عنوان دوره مختصر فقه تدوین کرد ^{۲۲۰}. در صف شاگردان او نیز باید ابوعلی حسن بن قاسم طبری (وفات: ۳۵۰ق) را یاد کرد که در کنار آثار قلمی‌اش در فقه و اصول، از نخستین مؤلفان شافعی در اختلاف فقها نیز بود ^{۲۲۱}. دیگر شاگرد او ابوعلی زجاج طبری، بانی حوزه شافعی آمل بود ^{۲۲۲}.

در منطقه ری، گفته می‌شود ابو عبدالله احمد بن ابی شریح رازی خود از شخص شافعی بهره گرفته بود^{۲۲۳}، اما تا اوایل سده ۴ق، مذهب شافعی جایگاهی مهم در منطقه ری نداشت. ابن ابی حاتم رازی (وفات: ۳۲۷ق)، محدث نامدار، را که کتابی با عنوان *آداب الشافعی و مناقبه*^{۲۲۴} تألیف کرد، نمی‌توان شافعی مذهب انگاشت^{۲۲۵}، و حسن بن احمد اصطخری (وفات: ۳۲۸ق) قاضی قم خاستگاهش از فارس بود^{۲۲۶}.

در دیگر شهرهای جبال نیز نفوذ مذهب شافعی در سده ۴ق دیده می‌شود. عبدالله ابن محمد بن جعفر قزوینی (وفات: ۳۱۵ق) در مصر آموزه‌های شافعی را فراگرفت^{۲۲۷} و ابوالحسن بن حیکوبه قزوینی (وفات: ۳۳۸ق) فقیه شافعی چندی در قزوین و همدان به قضا پرداخت^{۲۲۸}. در همدان ابوالسائب عتبه بن عبیدالله همدانی (وفات: ۳۵۰ق) اعتباری یافت و اولین شافعی بود که برای سمت قاضی القضاة بغداد فرا خوانده شد. وی چندی در مراغه قاضی ممالک آذربایجان بود، اما در آنجا فتنه‌ای پدید آمد که ناچار به ترک آذربایجان شد^{۲۲۹}. از عالمان بعد، می‌توان ابوبکر بن لال همدانی (وفات: ۳۹۸ق) را نام برد که استاد همدانیان در فقه شافعی بود^{۲۳۰}.

در آذربایجان در نیمهٔ اخیر سده نیز باید از ابوبکر احمد بن مهران تبریزی^{۲۳۱} و ابوبکر یوسف بن قاسم میانجی (وفات: ۳۷۵ق) که مدتی در دمشق قضا داشت^{۲۳۲}، و ابوالحسین اردبیلی (وفات: ۳۸۱ق)^{۲۳۳} یاد کرد. در جنوب غرب جبال، نیز تا منطقهٔ دینور و صیمره عالمانی از شافعیه بودند. از آن میان کسی چون عبدالواحد بن حسین صیمری (وفات: بعد ۳۸۷ق) از اصحاب وجوه بود^{۲۳۴} و ابوالقاسم یوسف بن احمد کجی در دینور قضا داشت و در حفظ مذهب شافعی ضرب‌المثل بود^{۲۳۵}.

در اصفهان محمد بن عاصم اصفهانی (وفات: ۲۹۹ق) محدث نامدار^{۲۳۶} به مذهب شافعی گروید. چندی بعد، شافعیان دیگری چون قاضی القضاة ابوبکر بن خصیب اصفهانی (وفات: ۳۴۸ق)^{۲۳۷} این حوزه را — هرچند در حاشیهٔ محافل حنبلی — قوام بخشیدند. در اواسط سده، اصفهانیان از ابوسهل صعلوکی (وفات: ۳۶۹ق) عالم نیشابور درخواست کردند تا برای تعلیم مذهب به آن شهر رود^{۲۳۸} و در نسل بعد، محمد بن قاسم بن فادشاه (وفات: ۳۸۱ق) آثاری در فقه و اصول تألیف کرد^{۲۳۹}. محمد بن قاسم اصفهانی (وفات: ۳۸۱ق) افزون بر تألیف آثار فقهی در کلام اشعری درخشید^{۲۴۰}.

در جانب فارس، باید از ابوالعباس بن سریج (وفات: ۳۰۶ق) فقیه بزرگ شافعیان بغداد یاد کرد که چندی را در شیراز اقامت گزید و در آنجا عهده‌دار قضا بود^{۲۴۱}. دیگر از هم‌نسلان وی، ابوبکر احمد بن حسین بن سهل فارسی که آموزشی مصری داشت^{۲۴۲}، در پای گرفتن مذهب در فارس مؤثر بود^{۲۴۳}.

شافعیان ایران از اواسط سده ۴ق، نه تنها در سطح منطقه خود، بلکه در مراکز فرهنگی بیرون از ایران نیز مورد توجه بودند. فارغ از قاضی القضاة ابوالسائب در بغداد، زکریا بن احمد بلخی قاضی دمشق (وفات: ۳۳۰ق) شد^{۲۴۴}، ابواسحاق ابراهیم مروزی (وفات: ۳۴۰ق) که آموزش او نزد مشایخ خراسان و فارس بود، در بغداد جانشین ابن سریج شد و ریاست شافعیان عراق را به دست آورد^{۲۴۵}، ابوحامد احمد بن بشر مروروزی (وفات: ۳۶۲ق) مفتی بصره و مروج فقه شافعی در آن شهر شد^{۲۴۶}، ابوالقاسم عبدالعزیز دارکی اصفهانی (وفات: ۳۷۵ق) پیشوای شافعیان بغداد شد^{۲۴۷}، و ابوحامد احمد بن محمد اسفراینی (وفات: ۴۰۶ق) که پیشوایی شافعیان بغداد به او رسید و به عنوان شیخ طریقه عراقیان شهرت یافت^{۲۴۸}.

گفتنی است در طی همان سده ۴ق، در عمل طریقه حجازی و عراقی دو گرایش مشخص در فقه شافعی بود که اختلاف دیدگاه‌هایی را درون مذهب به همراه داشت. در منابع فقهی، گاه اختلافات داخلی شافعیان در قالب اختلاف دیدگاه خراسانیان و عراقیان طرح شده است^{۲۴۹}. فقه خراسانیان گاه ویژگی‌هایی داشت که از سوی شافعیان غرب به سبب نداشتن مستند مورد نقد قرار می‌گرفت^{۲۵۰}.

رقابت شافعیان با حنفیان از یک سو و با جناح‌های دیگر اصحاب حدیث از سوی دیگر، آنان را به تألیف آثاری در مقام دفاع از ریشه‌دار بودن مذهب برمی‌انگیخت. از آن جمله می‌توان به کتاب *مسند الشافعی*، اثر ابوالعباس محمد بن یعقوب اصم (وفات: ۳۴۶ق) اشاره کرد^{۲۵۱} که در مقام رقابت با کتب حنفیان با عنوان *مسند ابی حنیفة* نوشته شده بود. ابوالحسن محمد بن حسین آبری (وفات: ۳۶۳ق) نیز *مناقب الشافعی* نوشت^{۲۵۲}.

گفتنی است در طی سده ۴ق، در میان مشایخ صوفیه چون ابوالسائب عتبه همدانی (وفات: ۳۵۰ق)^{۲۵۳}، ابوسهل محمد صعلوکی (وفات: ۳۶۹ق)^{۲۵۴}، ابوعبدالله بن خفیف

شیرازی (وفات: ۳۷۱ق)^{۲۵۵}، ابوعلی دقاق نیشابوری (وفات: ۴۰۶ق)^{۲۵۶} و ابوالحسن بن جهضم همدانی (وفات: ۴۱۴ق)^{۲۵۷} مذهب شافعی مورد توجه قرار گرفت و زمینه‌های پیوستگی میان گرایش صوفیه و مذهب شافعی فراهم شد.

از حیث پراکندگی جغرافیایی مذهب به عنوان مذهب رایج نزد عامه مردم، مقدسی در اواخر سده ۴ق، شافعی را مذهب غالب در برخی مناطق خراسان چون طوس، نسا، ابیورد، سنج، اسفراین و جوین دانسته و در شهرهای هرات، سرخس، مرو، مرو رود و نیشابور آنرا رقیب مذهب حنفی شمرده است. او همچنین از رواج این مذهب در بخش‌هایی از سیستان، گرگان و طبرستان و غالب بودن آن در کرمان سخن رانده است.^{۲۵۸}

مذهب شافعی در سده ۵ق به بعد

از سده ۵ق، با افول مذاهب اصحاب حدیث به نظر می‌رسد که در بخشی مهم از مناطق این مذاهب با مذهب شافعی جایگزین شد. این مذهب به خصوص در نواحی شمال ایران و در نیمه غربی که مذهب حنفی اقتدار کمتری داشت، بیشتر روی به گسترش نهاد.

در گرگان^{۲۵۹} ابومعمر مفضل بن اسماعیل اسماعیلی (۴۳۱ق) از فقیهان شافعی رئیس بلد و مفتی گرگان بود^{۲۶۰} که خود نشان از نفوذ روی به افزایش شافعیان در منطقه دارد. همزمان، اقتدار مذهب در طبرستان نیز روی به افزایش بود. از جمله ابواسحاق ابراهیم مطهری (وفات: ۴۵۸ق) از فقیهان شافعی منصب قضا در ساری را برعهده گرفت و در طول فعالیتش، امام آن ناحیه بود^{۲۶۱}. در آمل در اواسط سده ۵ق، عبدالکریم بن احمد چالوسی (وفات: ۴۶۵ق) فقیه شافعی در مقام مفتی و برجسته‌ترین فقیه و مدرس شهر بود^{۲۶۲}. معاصر او ابوالعباس احمد رویانی (وفات: ۴۵۰ق) در رویان به نشر فقه شافعی پرداخت^{۲۶۳}. چند دهه بعد، ابوالمحاسن عبدالواحد رویانی (وفات: ۵۰۱ق) در آمل مدرسه‌ای برای ترویج فقه شافعی بنا نهاد و شاگردانی از نقاط مختلف طبرستان و گیلان را تربیت کرد، اما فعالیت او در آن شهر مخالفت‌هایی را برانگیخت که منجر به قتل او شد^{۲۶۴}.

همدان که در اواخر سده ۴ق، مرکزی با گرایش غالب به اصحاب حدیث بود^{۲۶۵}، در سده ۵ق زمینه نسبتاً مساعدی برای رشد مذهب شافعی در آن فراهم شد. در نیمه نخست این سده، ابوالفضل عبدالله بن عبدان همدانی، فقیهی شافعی بود که به عنوان شیخ همدان و مفتی آن شهر شناخته می‌شد^{۲۶۶}. در اواخر سده، همین جایگاه را دیگر عالم شافعی، ابومنصور سعد بن علی اسدآبادی (وفات: ۴۹۴ق) داشت^{۲۶۷}. در نواحی شرق و جنوب جبال چون زنجان و لرستان نیز با رشد مذهب شافعی در سده ۵ق روبه‌رو هستیم^{۲۶۸}.

توجه شخصیت‌های صوفیه به مذهب شافعی، چنان که طلیعه آن در سده ۴ق دیده می‌شد، در سده‌های بعد خود نقشی مهم در گسترش شافعیه نزد عامه مردم ایفا کرد. در واقع، همگام با رشد نفوذ صوفیه، نفوذ مذهب شافعی نیز رشد کرد. در نیمه نخست سده ۵ق، ابوسعید ابوالخیر صوفی بزرگ خراسان که خود بر مذهب شافعی بود، در این باره توضیح می‌دهد که اهل طریقت به سبب ضیق در مذهب شافعی آنرا بر مذهب ابوحنیفه ترجیح می‌دارند^{۲۶۹}. به‌هرروی فارغ از این تعلیل، اصل گرایش صوفیان به مذهب شافعی ظاهراً معلوم بوده است. معاصر او ابوالقاسم قشیری (وفات: ۴۶۵ق) نیز در نیشابور مبلغ مذهب شافعی بود^{۲۷۰}. در سده‌های بعد برخی از بزرگان صوفیه امام محمد غزالی (وفات: ۵۰۵ق)، ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی (وفات: ۵۶۳ق)^{۲۷۱}، محمد بن اسعد حفده طوسی شیخ طریقت در تبریز (وفات: ۵۷۳ق)^{۲۷۲} نجم‌الدین کبری بنیان‌گذار طریقه کبرویه (وفات: ۶۱۸ق)^{۲۷۳}، شهاب‌الدین عمر سهروردی (وفات: ۶۳۲ق) بنیان‌گذار طریقه سهروردیه^{۲۷۴} و علاءالدوله سمنانی (وفات: ۷۳۶ق)^{۲۷۵} شافعی بودند، و این امر نشان می‌دهد که پیوند مذهب شافعی با صوفیه پایدار بوده است.

در ثلث سوم سده ۵ق، در دوره وزارت خواجه نظام‌الملک (۴۵۵-۴۸۵ق) وزیر مقتدر سلجوقیان، با وجود حنفی بودن سلاطین، خواجه به حمایتی جدی از مذهب شافعی برخاست و در رأس اقداماتش، مدارسی مهم با عنوان نظامیه در مراکز فرهنگی مختلف چون نیشابور، هرات، اصفهان، بغداد و جز آن تأسیس کرد. بدین ترتیب دوره وزارت نظام‌الملک را باید دوره جهشی مهم در گسترش مذهب شافعی در مناطق مختلف ایران

دانست.

درواقع از همان اواخر سده ۳ق که مذهب شافعی روی به پذیرفته شدن نزد جمعیت‌هایی در مناطق مختلف ایران نهاد، رقابت آن با مذاهب همجوار - به خصوص حنفیه - آغاز شد. دفاع از مذهب در سطح علمی، به همان سبک‌هایی که در سده ۴ق آغاز شده بود، ادامه یافت. از جمله اسماعیل بن ابراهیم قراب سرخسی (وفات: ۳۱۴ق)^{۲۷۶} و ابوبکر احمد بن حسین بیهقی (وفات: ۴۵۸ق)^{۲۷۷} آثاری با عنوان مناقب الشافعی نوشتند، و بیهقی کتاب السنن الکبری را در ده جلد به منظور نشان دادن مستندات روایی شافعی و آراء علمای مذهب تدوین کرد^{۲۷۸}. ابوعاصم محمد عبادی (وفات: ۴۵۸ق) نیز برای آنکه نشان دهد مذهب شافعی نیز ریشه‌دار است، کتاب طبقات الفقهاء الشافعیة را به سبک کتاب طبقات حنفیه نگاشت^{۲۷۹} و خود در مقدمه به این نیت تصریح کرد^{۲۸۰}.

تعامل بین مذهب شافعی با مذاهب دیگر در طی سده‌های پیاپی در گیر قبض و بسط بوده است. در ارتباط با مذهب حنفی، در نیمه نخست سده ۵ق، می‌دانیم که ابوالحسن محمد اردستانی در مقام دفاع از مذهب شافعی، به شدت به ابوحنیفه و مالک حمله کرده است^{۲۸۱}. در نیمه نخست سده ۵ق، شاید رشد مذهب کرامیه در خراسان و دیگر مناطق ایران به مثابه خطری مشترک، دو مذهب را به سوی همکاری بیشتر سوق داده است^{۲۸۲}. در همین دوره است که رقابت دو مذهب در قالب مناظرات علمی ظاهر شده است، مانند مناظراتی که ابوالطیب طبری (وفات: ۴۵۰ق) عالم بزرگ شافعیان ایران با حنفیانی چون ابوالحسن طالقانی و ابوالحسن قدوری داشته است^{۲۸۳}. در نیمه دوم آن سده، گزارش‌های واضحی از اتحاد شافعیان با حنفیان بر ضد کرامیان به دست رسیده است^{۲۸۴}.

البته باید توجه داشت که گاه عوامل سیاسی نیز در این تعامل مؤثر بود. در اواسط سده، عمیدالملک کندی (وفات: ۴۵۶ق) وزیر سلجوقیان به شدت از مذهب حنفی حمایت می‌کرد^{۲۸۵}. در حالی که با انتقال وزارت به خواجه نظام‌الملک، شرایط به نفع شافعیان تغییر یافت. شرایط عصر خواجه، موجب تغییر مذهب برخی از عالمان بزرگ حنفی چون ابوالمظفر منصور بن محمد سمعانی (وفات: ۴۸۹ق) از حنفی به شافعی

بود^{۲۸۶}. به هر روی اعمال نفوذهای سیاسی، فعالیت تبلیغی نظامیه‌ها در جنب کار علمی خود و تغییر مذهب برخی عالمان، در عمل موجب تشدید تشنج میان جمعیت‌های شافعی و حنفی شد. در سده ۴ق، در عصر مابعد سلجوقی بار دیگر منازعات میان دو مذهب در مناطقی مانند ری تشدید شده است^{۲۸۷}.

اختلاف میان حنبلیان و شافعیان ظاهراً باید ناشی از توسعه روزافزون مذهب شافعی در مناطق حنبلی مذهب بوده باشد. نمونه آشکار چنین اختلافی از اوایل سده ۵ق در اصفهان دیده می‌شود^{۲۸۸}. در سال‌های ۴۶۹-۴۷۰ق، ابونصر قشیری نیشابوری، واعظ صوفی مشرب شافعی در سفر خود به بغداد به نزاع میان شافعیان و حنبلیان دامن زد، تا حدی که ناچار شد بغداد را ترک گوید^{۲۸۹}. جایگاه محدود مذهب مالکی در ایران، چندان زمینه‌ای برای اصطکاک شافعیان با مذهب مالکی فراهم نکرده است. اینکه ابوالحسن اردستانی به مالک می‌تاخته است، باید یک استثنا تلقی شود، به هر روی شافعیان به مقام پیش‌کسوتی مالک همواره احترام می‌گذاشته و برخی چون سلیم بن ایوب رازی (وفات: ۴۴۷ق) با نوشتن *عوالی مالک*، به نوعی به تجلیل مالک پرداختند^{۲۹۰}.

رساله یحیی بن ابراهیم سلماسی در «منازل ائمه اربعه» که در ۸۲۲ق کتابت شده^{۲۹۱}، نمودی از روند رو به سازش بین مذاهب اهل سنت در آستانه ظهور صفویه است که شاید عامل آن رشد روزافزون نفوذ شیعه در ایران بوده است.

فقیهان شافعی ایران در طی سده‌های ۵ تا ۹ق در دانش فقهی شافعی نقشی بسیار تأثیرگذار داشته و آثاری مهم پدید آوردند که از آن جمله است:

آثار فقهی و اصولی امام محمد غزالی (وفات: ۵۰۵ق) چون *الوسیط* در فقه به عنوان متنی که انبوهی شروح بر آن نوشته شده^{۲۹۲} و *المستصفی* در اصول فقه^{۲۹۳} که تاریخ علم اصول را فراتر از مذهب شافعی دگرگون کرده است.

آثار فقهی و اصولی ابواسحاق شیرازی (وفات: ۴۷۶ق) چون *المهذب* در فقه که دارای شروح متعدد و از رایج‌ترین کتب فقه شافعی است^{۲۹۴} و *التبصرة واللمع* از آثار مهم در اصول فقه.

کتاب *پراوازه البرهان* در اصول فقه از امام الحرمین عبدالملک جوینی (وفات:

۴۷۸ق) ^{۲۹۵}، کتاب احکام القرآن از عمادالدین کیا هراسی (وفات: ۵۰۴ق) عالم طبری ^{۲۹۶}. آثار عبدالکریم رافعی قزوینی (وفات: ۵۸۰ق) از جمله فتح العزیز در شرح کتاب الوجیز غزالی معروف به الشرح الکبیر ^{۲۹۷} و کتاب مختصر المحرر در فقه شافعی که خود بارها شرح شده است ^{۲۹۸}.

آثاری از جمله غایة الاختصار، دوره‌ای مختصر در فقه از ابوشجاع احمد بن حسین اصفهانی (وفات: ۵۹۳ق) که بارها بر آن شرح نوشته‌اند ^{۲۹۹}.

المحصول، اثری محققانه در علم اصول از امام فخر رازی (وفات: ۶۰۶ق) ^{۳۰۰} که بعدها سراج‌الدین ارموی (وفات: ۶۸۲ق) از آن ملخصی با عنوان التحصیل فراهم آورد ^{۳۰۱}. برخی نیز چون شمس‌الدین سلمانی اصفهانی (وفات: ۶۸۸ق) بر آن شرح نوشت ^{۳۰۲}.

آثار ناصرالدین بیضاوی (وفات: ۶۸۵ق) عالم فارس و مهاجر به آذربایجان، به خصوص نوشته موجز او در اصول فقه با عنوان منهاج الوصول که خود بارها شرح شده است ^{۳۰۳}.

کتاب الانوار الاعمال الابرار اثر عزالدین یوسف اردبیلی (وفات: ۷۷۵ق) نیز چکیده‌ای از ۷ اثر مهم فقه شافعی است که به سبب حسن انتخاب و ایجاز، مورد استقبال شافعیان سرزمین‌های مختلف قرار گرفت و بارها بر آن شرح و حاشیه نوشته شد ^{۳۰۴}.

در ۹۰۷ق، با روی کار آمدن صفویه و رسمیت یافتن مذهب امامیه در ایران، مذهب شافعی نیز در ایران روی به افول نهاد. در طی سده‌های ۱۰ و ۱۱ق هنوز مهاجران یا بازمانده مهاجران شافعی در سرزمین‌های دیگر نسب‌های ایرانی خود را محفوظ داشتند. برخلاف حنفیان، عالمان شافعی نه به آسیای صغیر ^{۳۰۵} و ماوراءالنهر که بیشتر به حرمین ^{۳۰۶}، و در مواردی به شام، عراق و هند ^{۳۰۷} کوچیدند؛ مناطقی که شافعیان در آنها از اعتبار بیشتری برخوردار بودند.

در طی سده‌های متأخر در بخش‌هایی از ایران مذهب شافعی برجای مانده و به خصوص در منطقه کردستان حوزه‌های شافعی دایر بوده است. از عالمان شافعی این سده‌ها کسانی چون ابوبکر بن هدایة الله کورانی (وفات: ۱۰۱۴ق) اهل مریوان، صاحب شرحی بر المحرر رافعی در فقه شافعی ^{۳۰۸}، ابومحمد عبدالله بن محمد بیتوشی (وفات، ۱۲۲۱ق) از منطقه سردشت ^{۳۰۹}، عبدالقادر بن محمد سعید مردوخ (وفات: ۱۳۰۴ق) از سنندج ^{۳۱۰} و شیخ محمد مردوخ (وفات: ۱۳۵۴ش) مفتی کردستان و صاحب آثاری

چون فقه محمدی و اصول فقه شایسته ذکرند^{۳۱۱}.

در حال حاضر، شافعی مذهب بخشی مهم از مناطق کردنشین در غرب ایران است. علاوه بر آن، پیروان مذهب شافعی جمعیت‌هایی کوچک نیز در منطقه دشت مغان و اطراف خلخال در آذربایجان، منطقه تالش در گیلان و به‌طور پراکنده در منطقه هرمزگان از جمله جزیره لاوان و برخی روستاها در منطقه لارستان در جنوب فارس دارند^{۳۱۲}.

د - فقه امامیه در ایران

مذهب امامی که با نام خاص مذهب جعفری نیز شناخته می‌شود، مذهبی است که به اهتمام امام جعفر صادق (ع) در اواسط سده ۲ق تدوین یافت و در طی قرون متمادی در کنار مذاهب دیگر اسلامی، همواره یکی از مذاهب مهم به‌شمار می‌آمد. در دوره‌های ماقبل صفوی، در اغلب نقاط ایران امامیان در کنار جمعیت‌های اهل سنت زندگی می‌کردند و حضور آنان در نواحی مختلف ایران پراکنده بود، اما همچون سده‌های اخیر، در سده‌های متقدم نیز ایران همواره از مهم‌ترین پایگاه‌های تعلیم و تحقیق در فقه امامی بود.

دوره متقدم

فقه عصر حضور

تاریخ فقه جعفری را در ایران باید از همان زمان تدوین مذهب، یعنی از روزگار امام صادق (ع) (امامت: ۱۱۴-۱۴۸ق) و از اصحاب ایرانی آن حضرت آغاز کرد. در واقع آن دسته از شاگردان امام صادق و امام کاظم (ع) که رویکردشان به فقه نقلی بود و اهتمام خود را صرفاً متوجه نقل آراء فقهی ائمه ساخته بودند، از همان اواسط سده ۲ق در ایران نیز حضور داشتند^{۳۱۳} و هم آنان را باید بنیان‌گذاران مکتب امامی اصحاب حدیث قلمداد کرد که تا سده ۴ق فعالیت و مقبولیت آنان در ایران به‌طور فزاینده در حال رشد بود، در کنار اینان باید به مکاتبی اشاره کرد که رویکردی درایی و اجتهادی به فقه داشت.

در رأس مکاتب اجتهادی، باید به مکتب یونس بن عبدالرحمان (اوایل سده ۳ق) در

بغداد اشاره کرد که به نوبه خود متأخر از افکار هشام بن حکم بود. یکی از مهم‌ترین شاگردان یونس در حوزه فقه احمد بن عبدالله بن خانبه کرخی است^{۳۱۴} که تباری ایرانی داشت^{۳۱۵}. اما مهم‌ترین شخص در انتقال افکار این مکتب به ایران، ابراهیم بن هاشم قمی (اواسط سده ۳ق) بود^{۳۱۶}. کشی او را از شاگردان خاص یونس ابن عبدالرحمان دانسته است^{۳۱۷} که قراین گوناگون نیز آنرا تأیید می‌کند^{۳۱۸}. ابراهیم در پیوند میان حوزه کوفه و حوزه قم، نقطه اتصالی مهم بود^{۳۱۹}. او آثاری متعدد داشت^{۳۲۰} و شماری از روایات فقهی او در کتب اربعه امامیه ضبط شده است^{۳۲۱}. ابراهیم با انتقال میراث مکتب هشام - یونس به قم توانست زمینه را برای رشد اندیشه‌های این مکتب فراهم آورد و دست‌کم در نخستین نسل پس از عصر حضور، این مکتب در افکار کسانی چون فرزندش علی بن ابراهیم قمی و عبدالله بن جعفر حمیری اگر به‌طور خالص دنبال نشد، اما آن اندازه تأثیرگذار بود که انگیزه دفاع و تبیین درست دیدگاه‌های این مکتب را برای آنان به وجود آورد. مخالفت‌های اصحاب حدیث تندرو در قم با اندیشه‌های این مکتب، نیز نشان می‌دهد که برخوردی جدی در میان بوده است^{۳۲۲}.

در جانب خراسان نیز باید به شخصیت فضل بن شاذان نیشابوری (وفات: ۲۶۰ق) اشاره کرد که مروج تعالیم مکتب هشام در خراسان بود. او شخصیت‌های برجسته‌ای را در خراسان و ماوراءالنهر تربیت کرد که می‌توان از میان آنها محمد بن مسعود عیاشی، نصر بن صباح بلخی، عبدالله بن حمدویه، علی بن محمد قتیبی و محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری را نام برد^{۳۲۳}. فضل حجیت قیاس مستنبط‌العله را می‌پذیرفت^{۳۲۴} و آنچه او با عنوان «استنباط ما لم یکن یعرفه (رسول‌الله ص) من الاحکام» از آن سخن گفت و آنرا ممنوع شمرد^{۳۲۵}، در واقع یک اجتهاد روشمند بر مبنای استنباط از کلیات یا موارد بیان شده در کتاب و سنت و دست یافتن به پاسخ پرسش‌ها از مسائل نوپیدا بود. اینکه فضل اصل صحت حدیث «لاتجتمع امتی علی خطأ» را پذیرفت و اجماع را حجت شمرد و در گام بعد تأکید داشت که اجماع امت تنها با شرکت داشتن امامیه تحقق خواهد یافت^{۳۲۶}، گامی در جهت اقناع اهل سنت برای به رسمیت شناختن مواضع امامیه بود. او در کنار آثار فقهی که به‌طور محض در آراء امامیه نوشته شده بود^{۳۲۷}، به گفتگو با علمای اهل سنت نیز توجه داشت و از جمله کتابی در نقض آراء ابو عبید

قاسم بن سلام تألیف کرده^{۳۲۸} و در کتاب *لدیباج*، به نقد برخی نظرات ابو ثور، شافعی، داوود اصفهانی و دیگر فقیهان اهل سنت پرداخته بود^{۳۲۹}.

در رقابت با مکتب هشام بن حکم - یونس، مکتب هشام بن سالم جوالیقی نیز با تعدیلی در آموزه‌ها، در حوزه‌های امامی ایران در مراکز قم و اهواز رواج داشت. در این باره به‌ویژه باید به جایگاه محوری حسین بن سعید اهوازی (میانه سده ۳ق) اشاره کرد که نام او در رأس تدوین‌کنندگان فقه جای دارد^{۳۳۰}. قراین گوناگون تاریخی، ارتباط نزدیک حسین ابن سعید با کسانی چون صفوان بن یحیی، بزظلی و ابن ابی عمیر و روشی که او در فقه در پیش گرفته، همگی نشان از این امر دارد که کوشش‌های وی در جهت دوام اندیشه‌های طیف صفوان بن یحیی و ابن ابی عمیر از پیروان هشام جوالیقی بوده است. مجموعه‌ای از کتب نظام‌مند با مضمون فقهی - روایی که با عنوان کلی «کتب حسین بن سعید» شهرت داشتند، در دوره‌ای از فقه امامیه، مهم‌ترین مرجع فقهی بودند^{۳۳۱}. از میان کسانی که حرکت او را در تدوین دنبال گرفتند، می‌توان علی ابن مهزیار اهوازی را نام برد^{۳۳۲}. کتب علی بن مهزیار یکی از منابع اصلی ابن بابویه در تدوین *من لایحضره الفقیه* بوده است^{۳۳۳}.

فقه در عصر آغازین غیبت

در اواخر سده ۳ و در طی سده ۴ق، گرایش اصحاب حدیث در حوزه امامی قم به گرایش غالب تبدیل شد. درباره اکثریت حدیث‌گرای قم و جناح‌بندی‌های درونی آنها، می‌توان گفت یک گروه‌بندی داخلی براساس اعتبارسنجی اخبار میان آن پدید آمده بود. احمد بن محمد بن عیسی اشعری در رأس گروهی که در نقد حدیث سخت‌گیرانه عمل می‌کرد، از آنجا که در طبقات عامه مردم نفوذی عمیق داشت، نسبت به گروه مخالف واکنش خشونت‌باری نشان داد. وی برخی محدثان قم را با همین اتهام از قم اخراج کرد که در آن میان نام فقیهی چون احمد بن محمد برقی (وفات: ۲۷۴ق)^{۳۳۴} نیز دیده می‌شد^{۳۳۵}. سعد بن عبدالله اشعری ادامه‌دهنده راه احمد بن محمد بن عیسی بود و در مبارزه خود از یک سو با رسوبات مکتب هشام - یونس و از سوی دیگر با متساهلان در اسانید، قم را به سوی یکنواختی بیشتری به نفع گرایش فکری خود برد^{۳۳۶}.

محافل اصحاب حدیث

در اواخر سده ۳ق، عالمان قمی گام‌هایی مهم در جهت تدوین آثار فقهی به سبک روایی برداشتند که آثار احمد بن محمد بن عیسی اشعری^{۳۳۷}، سعد بن عبدالله اشعری^{۳۳۸} و علی بن ابراهیم قمی^{۳۳۹} از آن دسته‌اند.^{۳۴۰}

ربع نخست سده ۴ق، عصر کلینی (وفات: ۳۲۹ق) و پیدایی مجموعه آثار مهم او با عنوان *الکافی* است. وی چنان‌که از مقدمه و اسانید کتابش به‌خوبی برمی‌آید، به دنبال دستیابی به وفاقی میان تعالیم استادش علی بن ابراهیم و مخالفان اصحاب حدیثی او بود. کلینی با وجود گزینشی که به شیوه محدثان سخت‌گیر قم در اسانید اخبار انجام داد، در محتوا به مواضع عقل‌گرایان بسیار نزدیک ماند. از معاصران وی، همچنین باید علی بن بابویه قمی (وفات: ۳۲۹ق) را نام برد^{۳۴۱} که مهم‌ترین اثر فقهی‌اش، کتاب *الشرائع* یک دوره فقه موجز کاربردی بود. این کتاب به ظاهر صورت تألیف داشت، اما در اصل، برگرفته‌های حدیثی بود که تا حد ممکن الفاظ و عبارات آن نیز حفظ شده بود.^{۳۴۲}

در نسل بعد باید از فقیهانی محدث چون ابن‌ولید قمی (وفات: ۳۴۳ق) یاد کرد که در آثارش به نقد ساختاری احادیث پرداخت^{۳۴۳}. کتاب فقهی - حدیثی او با عنوان *الجامع*^{۳۴۴}، نقطه انتقالی میان کافی کلینی و آثار ابن‌بابویه قمی است.^{۳۴۵} فقه محدثان قم، در آثار محمد بن علی بن بابویه قمی (وفات: ۳۸۱ق)، به‌ویژه در مشهورترین اثر او *من لایحضره الفقیه*، برای مخاطبان گسترده و برای استفاده کسانی که به فقیه دسترسی نداشتند، نوشته شد. ویژگی مهم در فقه ابن‌بابویه از یک سو سخت‌گیری او در نقد اسنادی و از دگر سو مخالفت با هرگونه کوشش در جهت فهمی و رای عبارت اخبار بود، چیزی که او به تعبیر «استنباط» و «استخراج» از آن یاد می‌کرد.^{۳۴۶} درباره فتاوی خاص او، باید گفت همواره مستند وی اخباری موجود در منابع روایی امامیه بود، و تنها عامل شذوذ، عملکرد خاص او در برخورد با نقد یا فهم از اخبار بوده است.^{۳۴۷}

ابن‌بابویه در نقد اخبار استقلال رأی داشت، و همین امر گاه موجب دور شدن او از فتوای مشهور اصحاب حدیث در عصر خود بود. مثلاً در مسأله لباس آلوده به شراب در لباس نمازگزار، وی با تکیه بر روایتی از زراره، مقبول بودن نماز را می‌پذیرفت.^{۳۴۸}

گاه نیز فتوای وی، مبتنی بر فهم خاص وی از روایات بود؛ از جمله می‌توان به برداشت او از اخبار غسل جمعه اشاره کرد که برخلاف مشهور آنها را حمل بر وجوب می‌دانست^{۳۴۹}. خاستگاه این فهم خاص معمولاً تکیه بر ظاهر لفظ در روایات بود، و ابن بابویه حاضر به تضعیف مدلول روایات با تکیه بر عرف فهم فقها نبود. بر این اساس، باید گفت که در آثار ابن بابویه، فقه اصحاب حدیث امامیه به تهذیب‌گرایی و بازگشت به نصوص روی آورده بود. افزون بر من لایحضره الفقیه، باید به دو اثر المقنع و الهدایة، اشاره کرد که موجزهایی فقهی برگرفته از متن روایات با حذف اسانید بودند^{۳۵۰}. فقه ابن بابویه، اوج فقه اصحاب حدیث قم و درعین حال، نقطه پایانی بر رونق این مکتب بود.

از اواخر سده ۳ق، پس از درگذشت فضل بن شاذان و با از دست رفتن تدریجی غلبه عقل‌گرایان، در خراسان نیز زمینه‌ای برای رشد اصحاب حدیث فراهم آمد. نمود این تغییر فضا آن است که شخصیتی چون ابن بابویه در نیشابور و دیگر نقاط خراسان مورد توجه گروه‌هایی از امامیه قرار گرفت و همین شهرت و محبوبیت موجب شد تا نجاشی در معرفی وی از تعبیر «وجه الطائفة بخراسان» استفاده کند^{۳۵۱}. در دهه‌های پایانی سده ۳ق، علمای حدیث‌گرایی چون حمدان بن اسحاق خراسانی^{۳۵۲}، ابوسعید حمدان بن سلیمان نیشابوری^{۳۵۳} و ابوالعباس احمد بن حسن اسفراینی^{۳۵۴} در این تحول نقشی داشتند. فعالیت این مکتب در سده ۴ق با حضور شخصیت‌هایی چون ابومحمد حسن بن محمد حذاء نیشابوری^{۳۵۵} و ابوالحسین محمد بن احمد زاهد از عالمان طوس^{۳۵۶} دوام یافت. در همان سده، به جاست از محمد بن محمد بن ابراهیم قائنی یاد شود که در شمار شاگردان ابن بابویه بود و خود به عنوان فقیه شناخته می‌شد^{۳۵۷}. وی احتمالاً همان کسی است که قزوینی رازی با تعبیر «فقیه قایینی»، از او تجلیل کرده است^{۳۵۸}.

در کاشان، در سده‌های ۳ و ۴ق، حلقه‌های فقهی اصحاب حدیث وجود داشت، که از پیشوایان آنان ابوالحسن بن شیره کاشانی^{۳۵۹}، علی بن سعید کاشانی^{۳۶۰} و عبدالرحمان ابن حسن کاشانی بودند. علی بن سعید کاشانی قصیده‌ای در فقه، جامع ابواب گوناگون سروده بود و مکاتباتی با شیخ مفید و حسین بن عبیدالله غضائری داشت^{۳۶۱}.

مکتب فقهی متکلمان

در دهه‌های گذار از سده ۳ به ۴ ق در بغداد جریانی کلامی به ریاست ابوسهل نوبختی (وفات: ۳۱۱ ق) پی‌افکنده شد که نمایندگان آن در شهرهای مختلف ایران نیز حضور داشتند. شعار آنان این بود که «مسائل دینی همگی با استدلال است که شناخته می‌شوند»^{۳۶۲}. افکار این مکتب به‌زودی به فقه نیز کشیده شد، و مکتبی حداقل‌گرا را همانند فقه متقدم معتزله پدید آورد. برخلاف مکتب هشام بن حکم، نزد ابوسهل و هم‌مکتبان او قیاس مطلقاً باطل بود^{۳۶۳}. ابوسهل با دستگاه اصولی ارائه شده از سوی شافعی در *الرساله* نیز مخالف بود و ردیه‌ای بر این اثر نوشت^{۳۶۴}. برخی مباحث الفاظ چون عام و خاص نیز مورد توجه او قرار داشت و زمینه تألیف اثری از وی بود^{۳۶۵}. از همفکران معاصر او ابوجعفر بن قبه رازی (وفات: قبل از ۳۱۹ ق)، با مباحثی اصولی چون نقد خبر واحد^{۳۶۶}، پذیرش حجیت اجماع^{۳۶۷} و رد حجیت قیاس^{۳۶۸}، و نیز متکلمان ایرانی دیگر چون ابومنصور صرام نیشابوری و ابومحمد یحیی علوی نیشابوری با تألیف آثاری در رد قیاس^{۳۶۹}، به تدقیق مبانی مکتب در حوزه فقه پرداختند. از پیوستگان این مکتب، کسی که آشکارا به عنوان فقیه شناخته شد و مبانی نظری یاد شده را در قالب یک دوره فقه پی ریخت، ابن‌ابی‌عقیل عمانی (نیمه اول سده ۴ ق) بود. در نسل پس از وی، دیگر نشانی از فعالیت این مکتب دیده نمی‌شود^{۳۷۰}.

دو دهه پایانی سده ۴ ق نقطه عطفی مهم است در تاریخ امامیه که در طی آن، موجی جدید از متکلمان امامی به پیشوایی شیخ مفید (وفات: ۴۱۳ ق) و در نسل بعد سید مرتضی (وفات: ۴۳۶ ق) پدید آمد که بر محافل امامی چیرگی یافت و اصحاب حدیث غالب را به جایگاه مغلوب راند. افکار مفید گونه‌ای اصلاح و تکمیل شده از مکتب ابوسهل بود، اما این مکتب بیشتر در تعالیم سید مرتضی سامان یافت. در مقایسه با مکاتب معتزله، افکار مفید بیشتر به مکتب بغداد و سید مرتضی بیشتر به مکتب بصره قرابت داشت^{۳۷۱}. به عنوان وجه جامع مکتب در حوزه مباحث اصول فقه، باید گفت آنان هر دو به شیوه معمول نزد متکلمان بر نفی حجیت خبر واحد تأکید داشتند^{۳۷۲}، و از آنجا که هر دو فقیه نیز بودند، در مقام عمل، برای جبران خلأ محسوس از نفی اخبار آحاد، «اجماع طایفه امامیه» را به عنوان دلیلی کارآمد به کار گرفتند^{۳۷۳}.

افزون بر شاگردان، فهرست مکاتبات شیخ مفید با نواحی مختلف ایران به خوبی گواه نفوذ این مکتب تازه تأسیس در اقصی نقاط ایران است؛ در فهرست آثار او این مکاتبات دیده می شود: المسائل السرویه^{۳۷۴} (یا المسائل المازندرانیة)^{۳۷۵}، المسائل الطوسیه^{۳۷۶}، المسائل الجرجانیة^{۳۷۷}، جوابات اهل طبرستان^{۳۷۸}، جوابات اهل الدینور^{۳۷۹} (یا المسائل الدینوریة)^{۳۸۰}، جوابات ابی الحسن النیسابوری^{۳۸۱}، المسائل الوارده عن ابی عبدالله محمد ابن عبدالرحمان الفارسی، اهل نوبندگان فارس^{۳۸۲}، جواب ابی محمد الحسن بن الحسین النوبندجانی، اهل همان شهر^{۳۸۳}، جوابات الشرقیین فی فروع الدین، ظاهراً در پاسخ به پرسش هایی از ایران^{۳۸۴}. از مکاتبات سید مرتضی با نقاط مختلف ایران نیز شماری را می شناسیم، مانند: المسائل الطبریة^{۳۸۵}، المسائل الرازیة^{۳۸۶}، المسائل الدیلمیه^{۳۸۷}، المسائل الطوسیه^{۳۸۸}، المسائل الجرجانیة^{۳۸۹}، مسأله فی المسح علی الخفین وردت من خراسان^{۳۹۰}.

در نیمه دوم سده ۴ق، ابن جنید اسکافی عالم عراقی شخصیتی ویژه است که با پذیرفتن حجیت قیاس^{۳۹۱} در طول تاریخ امامیه چهره‌ای تردیدآمیز از خود باقی گذارد^{۳۹۲}. باید توجه داشت که ابن جنید همواره بر این نکته تأکید می کرد که گفته‌هایش مستند به مرویات پیشین امامیه است^{۳۹۳} نزدیکی قابل ملاحظه میان افکار او با اندیشه‌های مکتب هشام بن حکم، موجب شد که تعالیم وی برخلاف بی رغبتی که عراقیان نسبت بدان داشتند، در خراسان مورد توجه قرار گیرد. حتی موجب شد که ابن جنید مدتی را در خراسان زندگی کند^{۳۹۴}. نفوذ او در خراسان تا آنجا بود که حتی پس از بازگشت به بغداد، خراسانیان ارتباط با او را ادامه دادند و از وی حمایت مالی کردند^{۳۹۵}، در برخی اشارات، تعبیر «جنیدیه» برای پیروان ابن جنید در زمان حیاتش دیده می شود^{۳۹۶} که چه بسا خراسانی بودند^{۳۹۷}.

مکتب شیخ طوسی و پیامدها

زمانی که دو نسل از شکل گیری مکتب متأخر متکلمان در بغداد می گذشت، این مکتب به دست یکی از برآمدگان آن یعنی ابوجعفر محمد بن حسن طوسی (وفات: ۴۶۰ق) متحول شد، و بنیاد شکل گیری مکتب جدید فراهم آمد که به نام شیخ طوسی

شناخته می‌شود.

جایگاه شیخ طوسی

این عالم خراسانی در تاریخ امامیه به سبب اثر ماندگاری که برجای نهاده، به «شیخ الطائفه» شهرت یافته است. طوسی که بخشی از تحصیلات خود را در محافل خراسان طی کرده بود^{۳۹۸}، احتمالاً به خوبی با مذهب شافعی نیز آشنا شده بود. وجود دقتی شگفت در نقل و بررسی آراء فقیهان شافعی در *الخلاف* شیخ طوسی، آشکارا تسلط وی به اقوال این مذهب را نشان می‌دهد؛ این ارتباط تا آنجاست که برخی منابع اهل سنت، حتی از شافعی بودن وی پیش از گرویدن به امامیه سخن گفته‌اند^{۳۹۹}. به هر روی وی در ۴۰۸ق، وارد بغداد شد و در آنجا به محفل شیخ مفید راه یافت^{۴۰۰} و تا وفات استاد ملازمت او را اختیار کرد^{۴۰۱}. با وجود اعتبار طوسی به عنوان یکی از تواناترین شاگردان مفید، در عمل پس از درگذشت سید مرتضی (وفات: ۴۳۶ق) جایگاه پیشوایی امامیه در بغداد^{۴۰۲} برای وی تثبیت شد^{۴۰۳}.

کوشش در جهت مبتنی کردن فقه بر مبانی اصولی و اهمیت محوری دادن به نصوص، خصوصیتی است که فقه طوسی را از متکلمان متمایز ساخته است. در واقع طوسی به دنبال ایجاد تعادلی میان عقل‌گرایی مکتب متکلمان و نص‌گرایی مکتب اصحاب حدیث بود، و همین ویژگی مکتب وی را به مثابه مکتبی اعتدال‌گرا مورد توجه گسترده قرار داد. اینکه طوسی حجیت خبر واحد را حتی در صورت مجرد از قراین خارجی پذیرفت در فضای اصولیان امامیه بی‌سابقه بود. این نخستین بار بود که عالمی امامی از یک سو با نوشتن کتاب *العدة*، به اصول فقه بها می‌داد^{۴۰۴} و از سوی دیگر، با تألیف آثاری چون *تهذیب الاحکام والاستبصار* به شیوه‌ای نزدیک به محدثان مجموعه‌ای از احادیث فقهی با حفظ اسانید آنها تدوین می‌کرد^{۴۰۵}. این دو اثر در کنار *کافی* کلینی و *من لایحضره الفقیه* ابن بابویه، کتب اربعه شیعه به شمار می‌آیند.

نفوذ شیخ طوسی در همان دوره زندگی‌اش از عراق بسیار فراتر رفته بود، چنان که از سرزمین‌های دیگر شیعه‌نشین از جمله ری و قم، با او مکاتباتی انجام می‌شد^{۴۰۶}. فارغ از آن شماری از شاگردان محفل طوسی بودند که در شهرهای مختلف ایران اقامت

گزیدند و اندیشه‌های شیخ را در ایران بسط دادند.

در پی جویی اندیشه‌های رقیب باید گفت از زمان بنیان‌گذاری، مکتب شیخ طوسی تا حدود دو قرن رقیبی جدی برای مکتب متکلمان بود که نمایندگانی از ایران چون سلار و دوریستی داشت. ابویعلی سلار دیلمی (وفات: ۴۴۸ق)، اهل طبرستان^{۴۰۷}، از شاگردان شیخ مفید و سید مرتضی بود و حتی در زمان حیات شیخ مفید، چندی به نیابت از او به تدریس نشست^{۴۰۸}. وی پس از درگذشت سید مرتضی، محوری‌ترین شخصیت در فقه مکتب متکلمان بود^{۴۰۹}. از آثار ماندگار او کتاب *المراسم* است^{۴۱۰}. برپایه گزارشی از حشری تبریزی، وی سال‌های پایانی عمرش را در آذربایجان زیست و در خسروشاه نزدیک تبریز وفات یافت^{۴۱۱}.

جعفر بن محمد دوریستی (وفات: حدود ۴۷۴ق)، از اهالی دوریست (طرشت) از قرای ری^{۴۱۲}، به محفل مفید و مرتضی در بغداد آمد^{۴۱۳}. او در همان قریه دوریست حلقه‌ای مهم پدید آورد که حتی برای خواجه نظام‌الملک در زمان وزارتش جذابیت داشت^{۴۱۴}. وی در فقه آثاری چون کتاب *یوم و لیلۃ*^{۴۱۵} و *الکفایة فی العبادات*^{۴۱۶} را تألیف کرد^{۴۱۷}. در عصر شیخ طوسی، برخی از بازماندگان اصحاب حدیث در قم، ری، کاشان و خراسان چون علی بن محمد خزاز قمی، از شاگردان ابن‌بابویه و صاحب کتاب *الاحکام الشرعیة*^{۴۱۸} بودند^{۴۱۹}.

در طول یک سده پس از وفات شیخ طوسی، آرای فقهی او بر اثر تبلیغ و ترویج کسانی چون فرزندش ابوعلی طوسی و برجسته‌ترین شاگرد ایرانی‌اش عبدالجبار رازی، چنان بر محافل امامیه، به‌خصوص در عراق و ایران، سایه افکنده بود که گاه شائبه‌ای از تقلید در آن دیده می‌شد. به همین دلیل، سدیدالدین حمصی از فقیهان سدهٔ ۶ق در نقدی تند نسبت به هواداران مکتب طوسی، آنان را به دور از اجتهاد و مقلد طوسی معرفی کرده است. حمصی می‌گوید: «اکنون برای امامیه، صاحب فتوایی اهل تحقیق بر جای نمانده است، بلکه همگی اهل نقلند»^{۴۲۰}. اما باید به مبالغه موجود در این عبارت توجه داشت و یادآور شد که افزون بر بازماندگان مکتب سید مرتضی و اصحاب حدیث (اخباریه)، در طیف پیروان شیخ طوسی نیز آنچه دیده می‌شود، صرفاً در حد تقلید نبوده است.

دنبالهٔ مکتب فقهی متکلمان

آنچه دربارهٔ نفوذ این مکتب در عصر شیخ طوسی گفته شد، در نسل‌های بعد در طی نیمهٔ اخیر سدهٔ ۵ و سراسر سدهٔ ۶ ق ادامه یافت، و رقابت متکلمان با مکتب طوسی همواره ادامه داشت. در سدهٔ ۶ ق، صفبندی میان دو جبهه اصولیه و اخباریه در محافل فقهی کاملاً رنگی آشکار داشت. با یک داوری پسینی، در این صفبندی حتماً پیروان مکتب طوسی در شمار اخباریان جایی نداشتند، اما باید توجه داشت که پیوستگان به مکتب متکلمان - آنگاه که مواضعی را به اصولیه نسبت می‌دادند - گویی از اصولیه تنها مکتب خود را در نظر داشتند^{۴۲۱}.

در شاخهٔ رازی مکتب متکلمان که پای‌گیری آن مرهون کوشش‌های دوریستی بود، برخی از افراد خاندان او تا اواخر سدهٔ ۶ ق فعال بودند و «مشایخ دوریست» در تعبیر متأخران اشاره به رجال همین خاندان بوده است^{۴۲۲}. از آن جمله می‌توان محمد بن موسی دوریستی را نام برد که از شاگردان پدرش و سلار بود و در انتقال آثار آنان و نیز شیخ مفید اهتمام ورزید^{۴۲۳}. همچنین نوادهٔ او نجم‌الدین عبدالله بن جعفر دوریستی (وفات: بعد از ۶۰۰ ق) فقیهی معتبر در عصر خود بود^{۴۲۴}.

بیرون از خاندان دوریستی، باید از رشیدالدین عبدالجلیل بن مسعود رازی (وفات: قبل از ۵۶۶ ق) یاد کرد که به تحقیقات اصولی‌اش شهرت داشت^{۴۲۵}. مکاتبات وی با امام مسعود صوابی عالم خراسان^{۴۲۶} و استفاده‌های سدیدالدین حمصی منتقد مهم اصولی^{۴۲۷} از او نشان از نفوذ وی دارد. رشیدالدین در ری مدرسه‌ای پررونق دایر کرد^{۴۲۸} که دست‌کم تا اواخر سدهٔ ۶ ق فعال بود^{۴۲۹}. از دیگر فقیهان این حوزه می‌توان ابوالنجم محمد بن عبدالوهاب سمان، قاضی حسن بن اسحاق رازی، عبدالجلیل بن عیسی رازی، شریف کمال‌الدین مرتضی مرعشی و پسرش تاج‌الدین منتهی، شریف مؤفق‌الدین حسن آبی، شریف تاج‌الدین علی آبی، اشرف‌الدین صاعد آبی، و قاضیان خاندان دعویدار قمی را نام برد^{۴۳۰}. این مکتب در حوزهٔ کاشان نیز فعال بود^{۴۳۱}.

حوزهٔ دیگر فعالیت مکتب فقهی متکلمان در قزوین بود که ابوالفرج مظفر بن علی از شاگردان مفید آنرا بنیان نهاد^{۴۳۲} و پس از وی فرزندش محیی‌الدین حسین بن مظفر حمدانی (وفات: ۴۹۸ ق) کار او را ادامه داد. او را با تعبیری چون «امام»^{۴۳۳} و «پیشوای

عظیم امامیه در قزوین»^{۴۳۴} خوانده‌اند. او با وجود تعلق به مکتب متکلمان، از وسعت مشرب برخوردار بود و نزد شیخ طوسی و نیز فقیهانی از شافعیه چون ابوالطیب طبری و حسن بن علی جوهری دانش آموخته بود.^{۴۳۵} در نسل‌های بعدی خاندان حمدانی همواره نقشی مهم در هدایت این مکتب ایفا کرد و کسانی چون ناصرالدین محمد بن حمدان حمدانی، نظام‌الدین ناصر حمدانی و برهان‌الدین محمد بن محمد حمدانی از آن برآمد. از دیگر فقیهان این حوزه، می‌توان از معین‌الدین امیرکا مصدری، شریف محمد ابن‌هادی حسنی، شریف طالب بن علی حسینی ابهری و شریف عبدالله بن احمد زینبی یاد کرد.^{۴۳۶}

در جانب خراسان، یکی دیگر از شاخه‌های مقتدر مکتب فقهی متکلمان دیده می‌شود که از بانیان آن مشخصاً می‌توان صائن‌الدین عبدالعزیز نیشابوری (نیمه اول سده ۵ق) را یاد کرد.^{۴۳۷} وی در نیشابور و دور از بغداد، در زمانی به نوشتن کتابی در اصول فقه دست زد که نخستین متون مفصل اصولی، یعنی الذریعة سید مرتضی و العدة شیخ طوسی در حال نوشتن بود. از دیگر فقیهان این حوزه می‌توان کسانی چون ابوعلی فتال نیشابوری، قاضی ابوعلی عبدالجبار طوسی، امام مسعود صوابی بیهقی، ابوعلی فضل ابن حسن طبرسی صاحب مجمع‌البیان، علی بن زید بیهقی و مؤفق‌الدین حمزة بن عبدالله طوسی را نام برد.^{۴۳۸}

حلقه‌های فقهی مکتب متکلمان در نواحی طبرستان و گرگان نیز فعال بود. برخی از علمای این نواحی عبارتند از: ابوالقاسم علی بن محمد طبری و پسرش عمادالدین محمد طبری صاحب بشارة المصطفی، شریف منتهی بن ابی زید کیابکی، ابوجعفر مهدی ابن ابی حرب حسینی، شریف علی بن ابی طالب سیلقلی، ابوطالب یحیی بن علی استرآبادی، قاضی عمادالدین حسن استرآبادی، ابومنصور احمد بن ابی طالب طبرسی صاحب الاحتجاج، رشیدالدین بن شهر آشوب سروی صاحب مناقب، جمال‌الدین بن خلیفه ارمی و جمعی از قاضیان طبرستان و گرگان.^{۴۳۹}

گستره نفوذ مکتب طوسی

کوشش‌های ابوعلی طوسی فرزند شیخ (وفات: ۵۱۱ق) که خود به فقاقت معروف

بود^{۴۴۰} و گام فتاوای ویژه نیز از او نقل می‌شد^{۴۴۱}. در ترویج و بسط اقوال پدرش چشمگیر بود. و شرحی بر کتاب *النهایة* نوشت^{۴۴۲} که دست کم تا سده ۸ ق نسخی از آن در دست بود^{۴۴۳}. افزون بر وی، برخی از دانشجویان ایرانی از مکتب متکلمان و اخباریان چون حسین بن مظفر حمدانی که مستقیماً از شیخ طوسی دانش آموختند، بدون آنکه نماینده مکتب شیخ باشند، در عمل به ترویج آثار وی در حوزه‌های ایران پرداختند^{۴۴۴}.

اما برجسته‌ترین نماینده مکتب در ایران که خود از شاگردان شیخ بود، عبدالجبار ابن عبدالله رازی است که در عرض ابوعلی طوسی، شخصیتی مهم در انتقال تعالیم شیخ به نسل بعدی فقیهان ایرانی است^{۴۴۵}. وی افزون بر طوسی، نزد بزرگانی از مکتب متکلمان، چون سلار دیلمی، ابن‌براج طرابلسی و جعفر دوریستی نیز دانش آموخت^{۴۴۶}. منتجب‌الدین رازی از او به تعبیر «فقیه اصحاب» در ری یاد کرده، و آثاری فارسی و عربی در فقه به او نسبت داده است^{۴۴۷}. او در ری، مدرسه‌ای با رونق داشت^{۴۴۸} که قاطبه دانشجویان حاضر در ری در محفل او شرکت می‌جستند^{۴۴۹}. با توجه به اینکه کهن‌ترین متون معروف فارسی در فقه امامیه، یعنی ترجمه‌های *قدیم‌النهایة*، مربوط به زمانی نزدیک به وی هستند، جایگاه عبدالجبار رازی در حیطة فقه‌نویسی به فارسی اهمیت می‌یابد. در نسل بعد، مروجان مکتب طوسی در ایران، جمعی از شاگردان ابوعلی طوسی و عبدالجبار رازی بودند.

یکی از مهم‌ترین پایگاه‌های مکتب طوسی در ایران در سده‌های ۵ و ۶ ق، حوزه ری و به‌طور کلی نواحی مرکزی ایران بود، که در میان رجال آن نام کسانی چون ابوالحسن علی جاسبی از شاگردان ابوعلی طوسی، جمال‌الدین ابوالفتوح رازی صاحب تفسیر و ملقب به «مفتی الطائفة»^{۴۵۰} و سدیدالدین شاذان بن جبرئیل قمی صاحب آثاری فقهی چون *ازاحة العلة* در تشخیص قبله^{۴۵۱} درخور ذکر است.

خراسان که طوسی خود به آن تعلق داشت، یکی دیگر از دو پایگاه اصلی مکتب در ایران بود. مهم‌ترین شخصیت عمادالدین بن حمزه طوسی (نیمه اول سده ۶ ق)^{۴۵۲} بود که تألیف فقهی او *الوسيلة*، کهن‌ترین نوشته برجای مانده از مکتب، پس از آثار بنیان‌گذار آن است^{۴۵۳}. این اثر در طی سده‌های بعد همواره مورد اعتنای فقها بوده است. ابن حمزه

در عین پذیرش چارچوب فقه طوسی، در مواردی با آراء شیخ مخالفت کرد و در مواردی به فروع جدید پرداخت^{۴۵۴}. از دیگر فقیهان این حوزه باید عقیف‌الدین محمد بن حسین شوهانی، نصیرالدین بن حمزه طوسی و قطب‌الدین کیزری بیهقی را یاد کرد^{۴۵۵}.

در طبرستان و گرگان هرگز مکتب شیخ اهمیتی نیافت. مؤفق‌الدین حسین بن ابی‌الفتح بکرآبادی که خاستگاهش گرگان بود و در سلک شاگردان شیخ طوسی درآمد^{۴۵۶}، در شهرهای خراسان، مشخصاً مشهد، نیشابور و بیهقی به تعلیم پرداخت^{۴۵۷} و شاگردان معروف او همه خراسانی بودند^{۴۵۸}. بیهقی اشاره کرده که او در اواخر عمر به گرگان بازگشت^{۴۵۹}، اما شاهی نیست که او در سرزمین خود توفیقی حاصل کرده باشد^{۴۶۰}. در اینجا باید به ترجمه فارسی کتاب *النهاية طوسی* نیز اشاره کرد که در سده ۴۶۰ صورت گرفت^{۴۶۱} و در عمل، امکان دسترسی عامه مردم به این مرجع فتوایی را فراهم آورد^{۴۶۲}. این ترجمه، از حیث معادل‌یابی اصطلاحات فقهی عربی در زبان سره فارسی درخور توجه است.

اخباریه یا بازمانده‌های اصحاب حدیث

چنان‌که پیشتر گفته شد، با ظهور شیخ مفید و مکتب متکلمان در اواخر سده ۴ق، حلقه‌های فقهی اصحاب حدیث روی به افول نهاد و ورود مکتب اعتدال‌گرای شیخ طوسی، عرصه را برای اصحاب حدیث تنگ‌تر کرد. با این‌همه بقایای فقه اصحاب حدیث تا پایان سده ۶ق هنوز برجای بود. این گروه در سده ۶ق در تقابل با «اصولیه»، با عنوان «اخباریه» شناخته می‌شدند^{۴۶۳}. قزوینی رازی که خود اصولی و از مخالفان اخباریه، تصریح کرده است که «از ایشان بسی نمانده‌اند»^{۴۶۴}. این بازماندگان بیشتر در دو منطقه قم و خراسان قابل پی‌جویی‌اند.

از برجسته‌ترین رجال مکتب، نخست باید از حسکا بن بابویه ملقب به شمس‌الاسلام^{۴۶۵} یاد کرد که عضوی از خاندان قمی بابویه بود. او پس از درک مشایخ حدیث‌گرای قم همچون محمد بن حسن بن بابویه^{۴۶۶}، به عراق رفت^{۴۶۷} و از محضر شیخ طوسی و برخی رجال مکتب متکلمان چون سلار دیلمی فقه آموخت^{۴۶۸}، بدون آنکه به هیچ‌یک از دو مکتب بپیوندد. حسکا به عنوان فقیهی معتبر شناخته می‌شد^{۴۶۹}

و در میان آثار قلمی او نیز دست کم کتاب *العبادات*^{۴۷۰} موضوعی فقهی داشت. او در ری خانقاهی داشت^{۴۷۱} که شاید همان مدرسه‌ای باشد که قزوینی رازی به عنوان مرکزی برای آموزش فقه از آن یاد کرده است^{۴۷۲}.

دیگر رجال شاخص این مکتب در ری و قم عبارتند از ابوبکر احمد بن حسین خزاعی مهاجر از نیشابور و صاحب *الروضة فی الفقه* و کتاب *المناسک*^{۴۷۳}، شریف عبیدالله بن موسی حسینی رازی مؤلف کتاب *فی الحلال والحرام*^{۴۷۴}، علی بن زیرک قمی، بابویه بن سعد قمی از خاندان بابویه و مؤلف *الصراط المستقیم* اثری جامع در اصول و فروع دین^{۴۷۵}، و منتجب‌الدین رازی صاحب *الفهرست* از همان خاندان و مؤلف یک تک‌نگاشتی فقهی درباره وقت قضای نماز^{۴۷۶}.

در محافل اخباریه در خراسان، علی بن عبدالصمد سبزواری شخصیتی محوری است که افزون بر شماری محدثان خراسان و عراق، از محضر شیخ طوسی نیز بهره برد. افراد خاندان او تا اواخر سدهٔ ۶ق، از شاخص‌ترین رجال این حوزه بودند. افزون بر آنان به جاست از ابوالبرکات محمد بن اسماعیل مشهدی و سید شرفشاه زبارة افسسی نام برده شود^{۴۷۷}. در طبرستان عموماً عرصه برای رشد اخباریه مساعد نبود، و تعداد کمی فقیه حدیث‌گرا چون سید ابوالقاسم علی بن احمد مازندرانی^{۴۷۸} و علی بن عبدالله وکیل هوسمی در آنجا بودند^{۴۷۹}.

نقد در محافل اصولی ایران

در سدهٔ ۶ق، حدود یک سده پس از مطرح شدن افکار شیخ طوسی، شماری از فقیهان امامیه در ایران و عراق به عرصه آمدند که این نظام فقهی را مورد نقد قرار دادند و بر آن بودند تا بر شیفتگی نسبت به افکار طوسی غالب آیند و راه کمال را بر این مکتب بگشایند. از جمله کسانی که می‌توان او را نه تنها در ایران که در سراسر جهان تشیع در این زمینه پیشگام دانست، قطب‌الدین سعید بن هبة‌الله راوندی (وفات: ۵۷۳ق) است. هرچند برخی او را در شمار پیروان مکتب طوسی جای داده‌اند^{۴۸۰}، به دشواری می‌توان از تعلق او به مکتبی خاص سخن آورد. وی در ایران تحصیل کرد و عمده مشایخ وی از عالمان ری، قم و خراسان بودند^{۴۸۱}. در زمرهٔ استادانش شخصیت‌هایی از هر سه

مکتب دیده می‌شوند، اما شاخص‌ترین استادان او عمادالدین طبری، امام مسعود صوابی و فضل بن حسن طبرسی از مکتب متکلمان بودند.^{۴۸۲} ظاهراً عمادالدین بن حمزه، از مکتب طوسی نیز بر شکل‌گیری شخصیت فقهی وی تأثیر نهاده است.^{۴۸۳} دیدگاه راوندی نه تنها در باب حجیت خبر واحد با طوسی هماهنگ نیست، بلکه مواضعی چون برخورد او با کتاب و عقل نیز وی را به مشخصه‌های منتقدان نزدیک می‌ساخت. وی به تعالیم سید مرتضی پیشوای مکتب متکلمان توجهی خاص داشت که این نیز از ویژگی‌های مشترک نزد منتقدان این دوره بود.^{۴۸۴} و حتی شرحی بر *الذریعة* مرتضی در ۳ جلد نوشت.^{۴۸۵} راوندی در سخن از ادله فقهی، دستگاه چهارگانه عقل، کتاب، سنت و اجماع را مطرح کرد که در حد شناخت ما، نخستین طرح این دستگاه در تاریخ فقه امامیه است.^{۴۸۶}

راوندی آثار متعددی با موضوع فقهی و اصولی، چون *شروحي چندگانه بر النهایة*، شرحی بر *الایجاز و الجمل و العقود طوسی*، *بیان الانفرادات*، ظاهراً در انفرادات امامیه و برخی تک‌نگاشت‌های موضوعی نوشته بود.^{۴۸۷} اما مهم‌ترین تألیف فقهی او *الرائع فی الشرائع* بود که در سده‌های بعد اصلی‌ترین منبع فقه راوندی شناخته می‌شد.^{۴۸۸} اکنون تنها اثر برجای مانده وی با زمینه فقهی، *فقه القرآن* است.^{۴۸۹}

شخصیت دیگر در میان منتقدان فقه طوسی، سدیدالدین محمود حمصی رازی، عالم برجسته ری در اواخر سده ۶۰۰ ق بود. او نزد عالمانی از مکاتب گوناگون چون رشیدالدین عبدالجلیل رازی از مکتب متکلمان^{۴۹۰} و حسین بن ابی‌الفتح بکرآبادی از مکتب طوسی^{۴۹۱} در ری و خراسان دانش آموخت. وی خود در ری مجلس درسی منظم داشت.^{۴۹۲} در سال ۶۰۰ ق به همدان منتقل شد و در آنجا مدرسه‌ای برای وی ساخته شد، اما حضورش در آنجا دیری نپایید و چند سال بعد درگذشت.^{۴۹۳} حمصی دوره‌ای کوتاه نیز در حله تدریس کرد که از جمله شاگردانش در این دوره، ابن‌ادریس حلی، مشهورترین منتقد فقه طوسی بود.^{۴۹۴}

حمصی در میان متقدمان، به دیدگاه‌های سید مرتضی بیشتر گرایش داشت^{۴۹۵} و چنین می‌نماید که در منظومه اصولی خود، به دنبال ارائه طرحی بود تا بیشترین هماهنگی را با تعالیم مکتب متکلمان داشته باشد.^{۴۹۶} اما آنچه در افکار حمصی بیشتر

بازتاب‌دهنده شرایط زمان اوست، ستیز تند او با تقلید بوده است. این ستیز موجب شد تا حتی نام کتاب کلامی خود را با الهام از *المنقذ من الضلال* غزالی، *المنقذ من التقليد*^{۴۹۷} نام نهاد. او که بیشتر به آگاهی‌اش بر کلام شهرت داشت^{۴۹۸}، در اصول فقه، تألیف اثرگذاری با عنوان *المصادر* داشت^{۴۹۹}.

فقه ایران در سده‌های میانه

با وجود آنکه اطلاعات روشنی درباره جریان‌های فقه امامی در طی قرن ۷ ق نیست، می‌توان براساس همین اندک داده‌ها، انتظار داشت که در این سده، محافل فقهی، همگرایی پدید آمده در اواخر سده پیشین را ادامه داده‌اند. همان‌گونه که در آرای حمصی، ابن‌ادریس و ابن‌زهره دیده می‌شود، گام‌های برداشته شده در سده ۷ ق، بیشتر در جهت نقد مکتب شیخ طوسی، و با نگاهی بیشتر مثبت به آموزه‌های مکتب متکلمان است. بنابراین در گرایش‌های سده ۷ ق، چنین می‌نماید که نه یک مکتب میانی بین آموزه‌های متکلمان و آموزه‌های شیخ طوسی، بلکه بیشتر یک مکتب نزدیک به آموزه‌های متکلمان، البته تعدیل وجود داشته است.

فقه در سده ۷ ق

باید توجه داشت که در طی سده ۷ ق، به طبع برای انتقال آموزه‌های جدید حلیان به ایران، مدت زمانی نیاز بوده است؛ و در این فاصله زمانی، دوام سنت‌ها و چالش‌های پیشین، چیزی است که انتظار می‌رود. رجال این دوره بسیار کم شناخته‌اند؛ برخی از آنها عبارتند از: ابوالعباس احمد بن علی قاضی ظاهران در خراسان^{۵۰۰}، نجم‌الدین علی ابن محمد بن محمد قمی سبزواری (وفات: بعد ۷۰۰ ق)^{۵۰۱} صاحب کتاب *جامع الخلاف والوفاق* در فقه تطبیقی میان امامیه و مذاهب چهارگانه اهل سنت^{۵۰۲}، ابوالمحاسن جرجانی (وفات: بعد از ۷۰۲ ق) مؤلف کتاب فقهی *تکملة السعادات* به زبان فارسی^{۵۰۳} و مولی ابوسعید حسن بن حسین سبزواری، ناسخ و مروج همان اثر^{۵۰۴}. در همان سده، همچنین باید به خواجه نصیرالدین طوسی اشاره کرد که با وجود شهرت فراوان، در حیطة فقه نامی ندارد. وی دارای برخی تک‌نگاشت‌های فقهی در موضوعاتی مانند

فرایض است^{۵۰۵}. همچنین رساله مقنعة مختصرة فی اول الواجبات را نیز در فقه نماز نوشته^{۵۰۶} و صورت مذاکرات او با محقق حلی درباره «تیاسر از قبله» در نماز برجای مانده است^{۵۰۷}. سید عمیدالدین اعرجی نیز مسائل مناسخات خواجه را مورد توجه قرار داد و کتابی در تبیین آن^{۵۰۸} نوشت^{۵۰۹}. در مباحث اصول فقه گاه نظریاتی از خواجه نقل شده که از آثار عقلی او گرفته شده است^{۵۱۰}. از همفکران خواجه که شهرت فقهی بیشتری داشتند می توان عمادالدین حسن بن علی طبری (وفات: بعد از ۶۹۸ق) صاحب کامل بهایی را یاد کرد که آثار متعددی در حوزه فقه به فارسی و عربی نوشته است: المنهج (یا الفصیح) فی العبادات^{۵۱۱}، نهج الفرقان که از مآخذ مورد استفاده شهید ثانی بود^{۵۱۲}، العمدة اثری فارسی در دو بخش در اصول و فروع دین که خوانساری آنرا به «متانت وضع و ملاحظت ترتیب» ستوده است^{۵۱۳}، و نقض المعالم در رد بر المعالم امام فخر رازی در کلام و اصول فقه^{۵۱۴}. وی در اصول بر اجماع تأکید داشت و گفته می شود که در العمدة، در بسیاری موارد اجماع امامیه را ادعا کرده که در منابع دیگر یافت نمی شود^{۵۱۵}.

پیوند فقیهان ایرانی با حله

تأسیس مکتب حله در اواسط سده ۷ق، نه تنها تحولی در فقه عراق بلکه در تمامی حوزه های امامی بود. حسن بن ابی طالب آبی (وفات: بعد ۶۷۳ق)، برجسته ترین شاگرد ایرانی محقق حلی است که شرح او بر المختصر النافع محقق با عنوان کشف الرموز برجای مانده است^{۵۱۶}. افزون بر آبی، در نسل شاگردان محقق، در اواخر سده ۷ق، کسانی چون سدیدالدین خوافی و کمال الدین آبی به ترویج آموزه های حلی در ایران پرداختند. در همین نسل، یکی از مروجان فقه محقق، کتاب المختصر النافع را به فارسی ترجمه کرد^{۵۱۷}. در نسل شاگردان علامه حلی، حوزه های متعددی در ایران با حضور عالمانی تحصیل کرده در حله رونق یافتند.

درباره نفوذ آموزه های حلی در منطقه ری، باید نخست از کمال الدین محمد آبی یاد کرد که المسائل الکمالیة، از آثار محقق حلی در واقع پاسخ به پرسش های اوست^{۵۱۸}. در نسل شاگردان علاه در سده ۸ق، می توان به قطب الدین محمد رازی حکیم^{۵۱۹}،

شمس‌الدین محمد آوی^{۵۲۰}، جمال‌الدین ابوالفتوح بن بلکو آوی^{۵۲۱}، محمد بن محمد بن مخلص قمی^{۵۲۲} و تاج‌الدین محمود بن بدر رازی^{۵۲۳} اشاره کرد. در سده ۹ ق شخصیت‌های کمتری از این حوزه، چون فضل‌الله بن محمد قمی^{۵۲۴} معروفند.

در طی سده‌های ۸ و ۹ ق، حوزه کاشان بسیار رونق گرفت و در ردیف فعال‌ترین حوزه‌ها بود. از رجال شاخص آن در شمار شاگردان محقق می‌توان به جمال‌الدین محمد قاشی اشاره کرد^{۵۲۵}. چندی بعد نصیرالدین علی قاشی، از دنباله‌روان افکار محقق ظهور کرد که بر توانایی علمی و نظر محققانه او تأکید شده^{۵۲۶} و شهید اول در باب تعریف طهارت نکته‌ای دقیق از او نقل کرده است^{۵۲۷}.

در شمار شاگردان علامه کسانی چون زین‌الدین علی مطارآبادی^{۵۲۸}، تاج‌الدین حسن سرابشنوی^{۵۲۹}، و در نسل بعد پسرش لدین علی سرابشنوی^{۵۳۰}، سید زین‌الدین علی سرابشنوی^{۵۳۱}، حسین بن ابی‌الحسن کاشانی^{۵۳۲}، محمد بن علی بن حیدر کاشانی^{۵۳۳}، تاج‌الدین ابوسعید بن یحیی کاشی^{۵۳۴}، رضی‌الدین عبدالملک قمی، اهل کاشان^{۵۳۵}، مولی‌علاء‌الدین فتح‌الله قمی کاشانی^{۵۳۶}، و معین بن محمود رهقی^{۵۳۷} درخور ذکرند.

از رجال دیگر نواحی مرکزی ایران می‌توان احمد بن حسن فراهانی (نیمه نخست سده ۸ ق)^{۵۳۸} و مجدالدین بن شرف‌الدین اصفهانی (اواسط سده ۸ ق)^{۵۳۹} را یاد کرد.

حوزه خراسان که در دوره‌های مختلف مرکزی مهم برای فقه امامیه بود، با وجود دوری از حله، نسبت به تعالیم آن توجه داشت. از آن جمله باید فقیهانی چون عزالدین عبدالعزیز نیشابوری که چندی مقیم بغداد بود و با محقق مکاتباتی داشت^{۵۴۰}، سید شرف‌الدین حسین علی علوی طوسی از شاگردان علامه^{۵۴۱}، حسن بن حسین شیعی سبزواری از شاگردان علامه^{۵۴۲} و علی بن حسین طوسی (اواخر سده ۹ ق) را نام برد^{۵۴۳}.

در گرگان^{۵۴۴}، طبرستان^{۵۴۵}، فارس^{۵۴۶} و خوزستان^{۵۴۷} افکار حلیان تأثیر داشت. در شمال خوزستان باید به خصوص مفلح بن حسن صیمری (وفات: بعد از ۸۸۷ ق) را یاد کرد که آثار مختلفی چون *غایة المرام* در شرح شرایع محقق و *کشف‌الالتباس* در شرح موجز ابن‌فهد از وی برجای مانده است^{۵۴۸}.

نفوذ تعالیم حله به ایران، زمینه تألیف طیفی از کتب را فراهم آورد که پیشتر

زمینه‌ای برای آنها نبود. به‌طور مشخص باید به کتب آیات‌الاحکام اشاره کرد که پس از *فقه‌القرآن* راوندی به عنوان یک استثنا، در این دوره به موجی از تألیف مبدل شد. از آن جمله می‌توان به *معارج‌السؤال* کمال‌الدین حسن استرآبادی (وفات: بعد از ۸۹۱ق)^{۵۴۹} و *تفسیر آیات‌الاحکام* از شرف‌الدین علی شیفتکی (وفات: ۹۰۷ق)^{۵۵۰} اشاره کرد.

فقه امامی ایران در سده‌های متأخر

با روی کار آمدن صفویه (۹۰۷ق) و رسمیت یافتن مذهب امامی در ایران، امامیه در قالب مذهب اکثریت شرایطی کاملاً متفاوت با دوره‌های پیشین داشت. در این دوره از سویی جغرافیای جمعیتی امامیه متحول شد و جز مناطقی محدود، مذهب امامی در سراسر ایران گسترش یافت و از سوی دیگر، مراکز و حوزه‌های علمی این مذهب دگرگونی یافت. در این دوره مرکزی‌ترین حوزه علمی اصفهان، پایتخت شاهان صفوی بود، اما همچنان حوزه‌های سنتی امامیه در ری و خراسان فعال بودند.

فقه دوره صفوی

در اوایل شکل‌گیری حکومت صفوی، در نقاطی از ایران فقیهانی امامی حضور داشتند که برآمدگان از همان محافل بودند که در سده‌های میانی در نواحی مختلف ایران شکل گرفته بود. از آن دست می‌توان ضیاء‌الدین علی گرگانی را نام برد که مؤلف رساله‌ای فقهی به فارسی بود^{۵۵۱}، اما همزمان با اقتدار یافتن صفویان موجی از مهاجرت عالمان امامی از جبل عامل (لبنان) به ایران آغاز شد که در سرنوشت محافل امامی ایران نقشی تعیین‌کننده داشت. در رأس اینان باید از محقق کرکی (وفات: ۹۴۰ق) نام برد که فقیهی توانا و صاحب آثار پرشمار بود^{۵۵۲}. وی پایه نظریه‌ای سیاسی را نیز پی‌ریخت که در طی دوره صفوی، در تنظیم رابطه حکومت با شریعت نقشی تعیین‌کننده داشت.

در سخن از فقه امامیه در عصر متقدم صفوی از حیث روش‌ها می‌توان سه جریان اصلی را از هم بازشناخت: نخست جریان اصلی اصولیه به نمایندگی محقق کرکی، دوم

جریانی بازاندیش در محافل اصولیه به نمایندگی مقدس اردبیلی و دیگر جریان اخباری به نمایندگی محمدامین استرآبادی.

جریان اصلی اصولیه ادامه همان جریانی است که شهید اول در جبل عامل بنیان نهاد و در طی چند سده، به خصوص در لبنان و عراق دوام یافت. مهم‌ترین ویژگی این عصر نسبت به اصولیان پیشین، عمق بخشیدن به تحلیل‌ها و استحکام دادن به استدلال‌هاست.^{۵۵۳} این ویژگی بیش از همه در آثار متعدد محقق کرکی دیده می‌شود که با انتقال او به ایران، عملاً در شمار میراث امامیان ایران جای گرفته است. در صدر آثار او جامع المقاصد که شرحی بر قواعد علامه حلی است، می‌درخشد^{۵۵۴}، اما برخی رساله‌های کوتاه او چون قاطعة اللجاج در مسائل خراج و حکومت‌داری^{۵۵۵}، در عرصه سیاست صفوی بسیار تعیین‌کننده بوده است.^{۵۵۶}

در میان عالمان جبل عاملی که به ایران کوچیدند، به خصوص حسین بن عبدالصمد عاملی (وفات: ۹۸۴ق) و فرزندش بهاء‌الدین عاملی معروف به شیخ بهایی (وفات: ۱۰۳۰ق) آثار ماندگاری در فقه بر جای گذاردند.^{۵۵۷} از دیگر عالمان اصولی کسانی چون محمدباقر استرآبادی مشهور به میرداماد (وفات: ۱۰۴۰ق)، رفیع‌الدین محمد نایینی (وفات: ۱۰۸۲ق)، آقاحسین خوانساری (وفات: ۱۰۹۸ق)، محمد بن حسن اصفهانی مشهور به فاضل هندی (وفات: ۱۱۳۷ق)، آقاجمال خوانساری (وفات: ۱۱۲۵ق) این خط فکری را در حوزه‌های فقه امامی ایران دوام بخشیدند.^{۵۵۸} البته تا پایان صفویه و مدت‌ها پس از آن، جریان اصولی در مواجهه با اخباری روی به ضعف نهاد.

مقدس اردبیلی (وفات: ۹۹۳ق) عالمی متفاوت در حوزه فقه امامیه بود. وی که عالمی متعلق به جریان اصولی بود، نیم قرن پیش از آنکه افکار اخباریه نظریه‌پردازی شود، متوجه نقدهای وارد بر تفکر اصولی شد و در مسیر اصلاح آن گام برداشت. برجسته‌ترین ویژگی در فقه مقدس اردبیلی، اهمیت دادن به نصوص اعم از کتاب و سنت بود. تألیف کتاب زبدة البیان در آیات الاحکام^{۵۵۹} بدین منظور انجام گرفت، و بازتاب استفاده گسترده‌تر از اخبار نیز در سراسر کتاب مبسوط وی، مجمع الفائدة و البرهان^{۵۶۰}، دیده می‌شود. نکته ظریف‌تر آنجاست که مقدس در رجوع به آیات و روایات، کوشید تا بازودن برداشت‌های آشنا از نصوص، آنها را فارغ از قالب‌های شناخته شده بازخوانی

کند تا به محتوای اصیل آن دست یابد؛ اینجاست که وی به تهذیب‌گرایی و بازگشت به اصل نزدیک شده است. رساله خراجیه مقدس^{۵۶۱}، به روشنی حاکی از آن بود که وی هرچند به رد مستقیم دیدگاه‌های محقق کرکی معاصر خود برخاسته است، در عمل با تألیف این رساله، دیدگاه‌های متفاوت خود را در برابر نظریه غالب کرکی ارائه کرده است.

گرچه افکار مقدس همواره در حاشیه محافل اصولی جای داشت، اما در نسل‌های بعد فقیهانی راه او را پی گرفتند که به اصحاب مقدس شناخته می‌شدند. برجسته‌ترین اینان محمدباقر سبزواری بود که با دو اثر مهم *ذخیره المعاد و کفایة الاحکام*^{۵۶۲} تأثیری عمیق بر فقه اصولی برجای گذاشت. به‌رروی در آثار اصلاح‌گرایان باب انتقاد بر پیشینیان اصولی گشوده شد، و افزون بر مخالفت‌هایی در روش‌ها، در برخورد با فروع نیز تکیه بر اجتهاد و بیان حکم مستنبط بدون پایبندی به اقوال مشهور پیشینیان اساس قرار گرفت. هم‌از این‌روست که در آثار این گروه از فقیهان امامی، نوآوری در آراء و صدور فتاوایی که دست‌کم در بین متأخران قائلی نداشت، پدیده‌ای پرتکرار بود. جریان سوم طیف عالمان اخباری بود، جریانی انتقادی که از درون اصولیه برخاست. اخباریان عصر صفوی ادامه تاریخی حلقه‌های اخباری موجود در سده ۶ عق نبودند، و پیشوای آنان مولی محمدامین استرآبادی خود برآمده از محافل اصولیان بود^{۵۶۳}. کتاب *الفوائد المدنیة وی*^{۵۶۴}، در واقع اعلام مواضعی بود که مبنای نظری فعالیت‌های فقهی اخباریان پس از او قرار گرفت، اما هرگز نیازی به تألیف اثری مشابه آن از سوی اخباریان بعدی احساس نشد. در این کتاب، نفی اساس شیوه‌های اصولی و منحصر دانستن مأخذ احکام در نصوص ائمه (ع) از یک سو، و نفی تقلید از سویی دیگر دو رکن اساسی تعالیم استرآبادی بود^{۵۶۵}. استرآبادی سخت به شیوه‌های اصولی حلیان تاخت و آنها را شیوه‌هایی نامنطبق با ساختار فقه امامی دانست. وی در واکنشی نسبت به نقد رایج در عصر خود نسبت به اصول علمی، به نحوی ریشه‌ای‌تر به نقد این دو اصل پرداخت، و نه تنها استصحاب، که کاربرد اصل برائت را نیز به شدت محدود ساخت^{۵۶۶}. از استرآبادی تنها اثر فقهی معروف، رساله‌ای در طهارت خمر است^{۵۶۷} که به نوعی تعقیب دیدگاه مقدس اردبیلی در این‌باره بود، اما رهروان

این مسیر آثار فقهی پرشماری پدید آوردند. در شمار پیوستگان به این جریان که مؤلف آثاری بودند، می‌توان کسانی چون مولی محمدتقی مجلسی (وفات: ۱۰۷۰ق)، خلیل بن غازی قزوینی (وفات: ۱۰۸۸ق)، محمدطاهر قمی (وفات: ۱۰۹۸ق)، مولی محمدباقر مجلسی (وفات: ۱۱۱۰ق) و سید نعمت‌الله جزایری (وفات: ۱۱۱۲ق) را نام برد.^{۵۶۸} مجلسی‌ها آثاری نیز در شرح حدیث با جمع احادیث، چون *روضه‌المتقین* از مجلسی پدر^{۵۶۹} و *بحارالانوار* از مجلسی پسر^{۵۷۰}، نگاشته‌اند که منطبق گرایش فقهی آنان بوده است.

در صف اخباریان، از مولی محسن فیض کاشانی (وفات: ۱۰۹۱ق) نیز نام برده می‌شود^{۵۷۱} که تربیتی فلسفی و اصولی داشت، اما در مسیر اندیشه خود بدین نتیجه رسیده بود که عقول مردم در درک دین ناتوان است و دین را جز از طریق نصوص راهی برای شناختن نیست^{۵۷۲}. او در برخی از رساله‌ها چون *الاصول الاصلیه*، به تبیین و اثبات اندیشه فقهی خود پرداخته است.^{۵۷۳} فیض چه در تفکرش در مبانی فقه، و چه در مقام تحقق این تفکر در آثار فقهی خود چون *مفاتیح‌الشرایع*^{۵۷۴}، شخصیتی ویژه است که به آسانی نمی‌تواند در فهرست اخباریان جای گیرد، هرچند قرابت‌های انکارناپذیری در مبانی با افکار اخباریان دارد. از ویژگی‌های مهم این دوره، تألیف رساله‌های عملیه است که بخشی مهم از آنها نیز به زبان فارسی بوده است. به نظر می‌رسد عواملی چون گسترش مذهب در پهنه جغرافیایی ایران، نهادینه شدن طبقه عالمان امامیه در جامعه ایران، نظریه‌های تقلید و مرجعیت و ضرورت ارتباط مستقیم به زبان فارسی با مخاطبان در پدید آمدن موج نوشته شدن رساله‌های عملیه و کیفیت تنظیم آنها مؤثر بوده است. به عنوان نخستین رساله عملیه عصر صفوی که الگوی رساله‌های بعدی نیز بوده است باید به جامع عباسی، تألیف شیخ بهایی اشاره کرد؛ اثری که با وجود عرب بودن نویسنده آن، به زبان فارسی تألیف شده بود^{۵۷۵}.

نوشتن آثار تخصصی فقه و اصول به زبان فارسی نیز معمول شده بود؛ از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: کتاب *زبده یافقه شاهی* اثر حسین بن عبدالحق اردبیلی (وفات: ۹۵۰ق)^{۵۷۶}، فقه شاهی از عبدالعلی خادم جاپلقلی (اواخر سده ۱۰ق)^{۵۷۷}؛ تفسیر شاهی به عنوان یک دوره آیات الاحکام اثر میرابوالفتح حسینی (وفات: ۹۷۶ق)^{۵۷۸}؛ اثری

در همان زمینه با عنوان تفسیر قطبشاهی از قاضی یزدی (وفات: بعد ۱۰۲۱ق) ^{۵۷۹}؛ رساله‌ای موجز در اصول فقه از ابوالفتح حسینی ^{۵۸۰} و لب‌الفرائد در اصول از مولی مراد تفرشی (وفات: ۱۰۵۱ق) ^{۵۸۱}؛ تک‌نگاشت‌های فقهی به فارسی مانند رساله در صلات و صوم از مقدس اردبیلی ^{۵۸۲}، مناسک حج از همو ^{۵۸۳}، واجبات نماز از مولی عبدالله شوشتری ^{۵۸۴}، رساله در شکایات از ملا میرزا شیروانی ^{۵۸۵}، رساله در زکات از ملا محمدطاهر قمی ^{۵۸۶} و موارد بسیار دیگر.

فارغ از زبان، تک‌نگاشت‌های فقهی در دوره صفوی فراوان‌اند و در میان آنها برخی موضوعات مانند مسأله نماز جمعه - از آن رو که در اصطکاک با مسائل سیاسی و اجتماعی عصر بود - با جدیتی خاص و بسامد فراوان دنبال شده است.

فقه امامیه پس از صفویه

پس از سقوط دولت صفویه (۱۱۳۵ق)، هرگز تزلزلی در جایگاه شیعه در ایران پدید نیامد و از آن پس تا کنون امامیه همواره مذهب غالب بر نواحی مختلف ایران بوده است. در رقابت دو جریان اصولی و اخباری، تا پایان حکومت صفوی غلبه اخباریان روزافزون بود و بی‌درنگ پس از غالب شدن حکومت سنی افغان‌ها، اخباریان که حمایت‌های صفویه را از دست داده بودند، رو به ضعف نهادند و طیفی از آنان روی به اعتدال آوردند، گرایشی به اعتدال که زمینه‌ساز نشاط مجدد اصولیه بود.

در میانه سده ۱۲ق، برخی از فقیهان اخباری نسبت به مبانی نظری فقه توجه نشان دادند و در رویکردی منصفانه، برخی از روش‌های اصولی را پذیرفتند. از محصولات این گرایش، می‌توان به آثاری چون شرح صدرالدین همدانی بر *وافیه* تونی یاد کرد که در کنار نوشته‌هایی از بحرینیان، چون مقدمه *حدائق* شیخ یوسف بحرانی و *نخبة الاصول* محمد بن علی بحرانی، جای می‌گرفت ^{۵۸۷}؛ اینان در محافل امامیه به «طریقه وسطی» نامبردار شدند.

مکتب وحید بهبهانی

با چنین زمینه‌ای، در اواخر سده، محمدباقر وحید بهبهانی (وفات: ۱۲۰۵ق)، که

به عنوان مجدد اصولیه شناخته می‌شود، آموزش فقه اصولی را از نو رونق داد^{۵۸۸} و در کشاکش میان اصولیه و اخباریه، مقدمات غالب آمدن اصولیان را فراهم کرد^{۵۸۹}. در کنار وحید، شخصیت برجسته مولی مهدی نراقی (وفات: ۱۲۰۹ق) نیز نباید نادیده گرفته شود^{۵۹۰}. وحید در تعلیمات خود مقهور اقوال مشهور نزد متأخران نبود و با مشهورات هر دو مکتب اخباری و اصولی، زمانی که مستند آنان حدیثی ضعیف یا ارجاعی نامقبول به اصول بود، مخالفت می‌کرد. این دقیقاً رویکردی بود که محمدعلی بهبهانی (وفات: ۱۲۱۶ق) در رساله‌ای به تبیین آن پرداخت^{۵۹۱}.

در طی نیم سده چنان تحولی پدید آمد که محافل فقه اصولی، با وجود مدت‌ها حاشیه‌نشینی، عالمان بزرگی چون میرزا ابوالقاسم قمی (وفات: ۱۲۳۲ق) صاحب *قوانین الاصول* و آثار فقهی مهم، اسدالله شوشتری کاظمی (وفات: ۱۲۳۴ق) صاحب *مقابس الانوار*، مولی احمد نراقی (وفات: ۱۲۴۵ق) صاحب *آثاری چون مستندالشیعه*، مولی محمدتقی اصفهانی (وفات: ۱۲۴۸ق) صاحب *هدایةالمسترشدین*، محمدحسین اصفهانی (وفات: ۱۲۵۴ق) صاحب *الفصول در اصول* و محمدباقر حجةالاسلام شفتی (وفات: ۱۲۶۰ق) صاحب *مطالع الانوار* را پرورش داد که آثاری اثرگذار در فقه و اصول امامی پدید آوردند^{۵۹۲}. در همین دوره، میرفتاح مراغی (وفات: ۱۲۶۶ق) پس از مدت‌ها بار دیگر به موضوع قواعد فقه پرداخت و *العناوین* را در این باره نگاشت^{۵۹۳}.

همزمان با برآمدن اصولیان در مکتب وحید، اخباریان — هرچند در حاشیه — به فعالیت خود دوام بخشیدند. در این دوره به‌خصوص باید از میرزا محمد اخباری استرآبادی (وفات: ۱۲۳۲ق) یاد کرد که جریان اخباری را در قالب مکتبی غیرمنعطف نسبت به اصولیان سامانی مجدد بخشید و تأثیر او در بازتعریف اخباریه به اندازه‌ای بود که او به عنوان بنیان‌گذار اخباریه نوین معرفی می‌شود. حمایت فتحعلی شاه قاجار از اندیشه‌های میرزا محمد — اگرچه برای برهه‌ای — تأثیری بسزا در افزایش نفوذ او در ایران داشت، و برخی عملکردهای وی در جریان‌های سیاسی — اجتماعی آن روزگار مانند جنگ‌های ایران و روسیه، در میان طیفی از مردم برای وی ایجاد محبوبیت کرد^{۵۹۴}. مکتب اخباری میرزا محمد در برخی نواحی ایران چون خوزستان و آذربایجان رهروانی داشت و تا امروز بقای محدود خود را حفظ کرده است.

مکتب شیخ انصاری

در نیمه نخست سده ۱۳ق، جریان نوین اصولی از سوی جانشینان وحید چون شیخ جعفر کاشف‌الغطا، مولی احمد نراقی و صاحب جواهر پی گرفته شد، اما حلقه پیوند اساسی میان این جریان با فقه یک و نیم سده اخیر، شیخ مرتضی انصاری (وفات: ۱۲۸۱ق) عالم برخاسته از دزفول و ساکن نجف بود، بنیان‌گذار مکتبی که تا امروز در حوزه‌های امامیه دوام یافته است.

آنچه اندیشه فقهی شیخ انصاری را از اصولیان پیش از خود متمایز می‌سازد، نوع نگرش او به مبانی فقهی است، نگرشی که به فشردگی در مقدمه کتاب *فرائد*^{۵۹۵} بیان شده است. شیخ با نگاهی فلسفی، شرایط مکلف متحیر را در برابر مجموعه‌ای گسترده از مسائل شرعی بررسی کرده و سه حالت قطع، ظن و شک را به بحث گرفته است. اوج نظریه‌پردازی در حالت شک دیده می‌شود که نظریه اصولی شیخ را به سوی یک دستگاه چهاروجهی «اصول عملیه» سوق داده است.^{۵۹۶} این دستگاه اصولی برای رفع تحریر در نوشته‌های فقهی شیخ^{۵۹۷}، به خصوص *المکاسب*^{۵۹۸}، صورت کاربردی به خود گرفته است.

نقش کلیدی دو کتاب *فرائد* و *مکاسب*، موجب شد تا این دو کتاب به عنوان متون درسی در دوره‌های فقه و اصول امامیه تدریس شوند.

در طی نیم قرن، برآمدگان مکتب شیخ، چون میرزا حبیب‌الله رشتی، ملا حسینقلی همدانی، محمدحسن آشتیانی، آقارضا همدانی و در نسلی متأخرتر محمدکاظم یزدی صاحب *عروة‌الوثقی* و شیخ‌الشریعه اصفهانی گام‌هایی مهم در بسط مکتب برداشتند.^{۵۹۹} از آن میان به‌ویژه محمدکاظم خراسانی ملقب به آخوند (وفات: ۱۳۲۹ق) جایگاهی ویژه در تکمیل اصول فقه دارد، به‌طوری که کتاب او *کفایة‌الاصول* به عنوان یک جامع اصول فقه، مکمل آموزه‌های شیخ انصاری است^{۶۰۰} و در کنار *فرائد*، کتاب درسی دوره عالی اصول در حوزه‌های امامی است.

در جریان مشروطیت ایران، برخی از فقیهان آن عصر چون آخوند خراسانی، سید محمدکاظم یزدی، شیخ فضل‌الله نوری نه تنها حضوری مستقیم داشتند، بلکه نماینده تفکرهای مختلفی بودند که در اندیشه سیاسی امامیه شکل گرفته بود. به اینان باید

میرزای محمدتقی شیرازی پیشوای جریان تحریم تنباکو و میرزا محمدحسین نایینی صاحب کتاب *تنبيه الامة* و نظریه پرداز سیاسی را افزود. باید توجه داشت که اینان همگی در بطن مباحث فقهی نیز صاحب تألیفاتی مهم بودند.^{۶۰۱}

در نیمه نخست سده ۱۴ق، حوزه‌های گوناگونی در اصفهان، مشهد، تبریز، تهران و دیگر شهرهای ایران در حوزه فقه امامی فعال بودند، اما کوشش‌های شیخ عبدالکریم حائری یزدی (وفات: ۱۳۵۵ق) قم را به عنوان مرکزی مهم در آموزش فقه ایران مطرح ساخت و به زودی قم به اصلی‌ترین رقیب نجف تبدیل شد.

فقیهان و اصولیان برجسته ایرانی همچون محمدحسین اصفهانی مشهور به کمپانی، آقاضیاء عراقی، سید ابوالحسن اصفهانی، میرزا حسن بجنوردی و سید ابوالقاسم خویی در دو نسل متوالی در نجف فعال بودند.^{۶۰۲} و در حوزه قم نیز فقیهانی چون آقا حسین بروجردی و در حوزه‌های دیگر کسانی چون سید احمد خوانساری حضور داشتند.^{۶۰۳} شخصیتی ویژه در دهه‌های اخیر، امام خمینی (وفات: ۱۳۶۸ش) است که افزون بر جایگاه برجسته فقهی، به عنوان رهبر انقلاب ایران و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران شناخته می‌شود.

پی نوشت

۱. ابن جزری، ۲۸۳/۱؛ برای نقل فتاوی: صنعانی، ۴۹۸/۳؛ ابن ابی شیبہ، المصنف، ۱۰۵/۲، ۴۸۸/۳، ۴۳۲/۶؛ ابن منذر، الاشراف، ۱/ شم ۴۵۸، ۱۹۵۳
۲. ابن جزری، ۳۸۱/۲؛ برای نقل فتاوی: ابن ابی شیبہ، ۳۱/۱، ۴۹۵، ۳۱۳/۲، ۲۵۰/۴، جاهای مختلف؛ بخاری، التاريخ، ۳۵۳/۲؛ ابن منذر، الاشراف، ۱/ شم ۱۰۷۷؛ محاملی، ۲۴۵
۳. ابن جزری، ۳۶۳/۲-۳۶۴؛ برای نقل فتاوی: صنعانی، ۸۲/۳، ۳۵۶/۴، ۴۳۰/۶، ۵۶/۷؛ سعید بن منصور، ۶۴۳/۲، ۶۹۵؛ ابن ابی شیبہ، ۲۷/۱، ۴۱، ۴۶، ۱۱۰، جاهای مختلف؛ ابن منذر، الاشراف، ۱/ شم ۴۶۶، ۱۰۳۸؛ طوسی، الخلاف، ۴۷۲/۱
۴. ابن حبان، الثقات، ۴۸۰/۶؛ ابواسحاق، ۸۲؛ نسفی، ۲۷۰؛ برای نقل فتاوی: مالک بن انس، ۳۰۸/۱؛ صنعانی، ۴۶/۱، ۱۵۱، ۱۵۸، ۱۶۲، ۲۲۲، جاهای مختلف؛ سعید ابن منصور، ۳۸۰/۲، ۷۵۹، ۷۵۴/۳، ۷۷۳، جاهای مختلف؛ ابن ابی شیبہ، ۲۰/۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، جاهای مختلف؛ ترمذی، ۲۵۴/۱، ۱۹۶/۵؛ مروزی، ۵۲، ۱۳۷
۵. ابواسحاق، ۸۸؛ ابن جزری، ۲۸۴/۱-۲۸۵؛ برای نقل فتاوی: صنعانی، ۲۹/۱، ۱۶۲، ۱۸۲، ۴۹۳، جاهای مختلف؛ ابن ابی شیبہ، ۲۱/۱، ۳۰، ۳۲، ۳۹، ۴۳، جاهای مختلف؛ طوسی، الخلاف، ۹۱-۹۰/۱، ۱۲۱/۴، ۲۱۰، ۲۱۱
۶. ابوليث، «بستان»، ۲۶؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب، ۲۷۳/۳، ۱۵۳/۴، ۱۳۷/۵، ۲۵۰، ۱۳۴/۶، ۲۶۶/۱۱
۷. ابواسحاق، ۹۳؛ نسفی، ۲۷۰؛ مکی، ۷/۱-۸؛ برای نقل فتاوی: صنعانی، ۲۳۳/۱، ۳۱۲، ۱۷۱/۳، ۱۷۷، جاهای
- مختلف؛ ابن منذر، الاوسط، ۱۷۹/۱؛ ابن ابی شیبہ، ۴۱۸/۲، ۳۸۰/۴، ۴۳۸/۵
۸. ابن سعد، ۳۶۹/۷؛ مرشد بالله، ۷۵/۲؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب، ۱۶۵/۵
۹. مکی، ۷/۱-۸
۱۰. ابن سعد، ۳۶۹/۷؛ ضمناً: ابواسحاق، ۹۳، او را در رأس فقهای خراسان آورده است؛ برای نقل فتاوی: یحیی بن آدم، ۱۴۵؛ صنعانی، ۴۷۰/۲، ۲۲۰/۳، ۱۰۴/۴، ۴۸۶، ۵۱۵، جاهای مختلف؛ ابن منذر، الاشراف، ۱/ شم ۶۹، ۷۵، ۸۱۰، ۱۰۳۸، ۱۳۴۰، ۱۶۹۴، جاهای مختلف
۱۱. یعقوبی، ۴۳۱/۲؛ ذهبی، سیر، ۹/۹؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب، ۶۵/۲؛ برای نقل فتاوی: یحیی بن آدم، ۱۴۲؛ ابن منذر، همان، ۱/ شم ۴۶۹
۱۲. قاضیان بعدی ری چون عنبسة بن سعید اسدی و یحیی ابن ضریس بجلی نیز گرایش به اصحاب حدیث داشتند (ابن سعد، ۳۸۰/۷؛ ذهبی، همان، ۴۹۹/۹؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب، ۱۳۸/۸)
۱۳. ابن سعد، ۳۸۱/۷
۱۴. ذهبی، همان، ۴۴۹/۸؛ ابن حجر، همان، ۴۳۴/۱، ۲۱۴/۲، ۳۰۸/۴، ۲۰۵/۷، ۳۹۰/۱۰، ۳۹۴/۱۱
۱۵. ابن ابی حاتم، ۳۷/(۲)؛ ذهبی، همان، ۵۶۰/۹
۱۶. طوسی، الرجال، ۱۲۳-۳۳۰
۱۷. نجاشی، ۱۴۴-۱۴۵
۱۸. ذهبی، همان، ۱۰۴/۷
۱۹. ابن سعد، ۳۷۲/۷؛ بخاری، التاريخ، ۲۱۲/۵؛ ابن ابی حاتم، ۲۶۲؛ عجلی، ۵۴/۲؛ ابن حبان، الثقات، ۷/۷؛ ابواسحاق،

- ۹۷؛ ذهبی، تذکره، ۲۷۴/۱ به بعد
۲۰. ترمذی، شم ۱۶، ۱۹، ۳۷، جاهای مختلف؛ نیز ۷۳۶/۵؛
 مروزی، ۲۳-۲۴، ۳۸-۳۹، جاهای مختلف؛ ابن منذر،
 الاشراف، شم ۲۹۳، ۸۴۶، جاهای مختلف؛ قفال چاچی،
 ۸۵/۲؛ طوسی، الخلاف، ۴۲۸/۳؛ ابوداوود، ۵۶، ۶۱،
 جاهای مختلف؛ یحیی بن آدم، ۹۰، ۱۲۸؛ برای طریق
 روایت آراء او در سنن ترمذی، نک: ترمذی، ۷۳۶/۷؛
 برای کاربرد تعبیر «اصحاب ابن مبارک»، نک: ابن سعد،
 ۳۷۶/۷-۳۷۹
۲۱. پاکتچی، «ابوحنیفه»، ۳۸۹
۲۲. شافعی، ۲۰۱/۷
۲۳. ذهبی، سیر، ۵۱۷/۹، ۲۷۱/۱۰
۲۴. ذهبی، همان، ۵/۱۲؛ برای نقل فتاوی: جصاص، ۳۰/۲؛
 طحاوی، ۱۶۹/۱؛ قفال چاچی، ۲۱۹/۱؛ نووی، المجموع،
 ۳۸۱/۲؛ ابن عبدالبر، التمهید، ۱۰۰/۱۵، ۷۳/۱۶؛ نیز:
 ابوليث، التوازل، ۴۶، به صورت عیسی بن الکتیم؛
 ابن حزم، ۹۲/۵؛ ذهبی، همان، ۶/۱۲
۲۵. ابن ابی حاتم، ۲۰۹/(۱)۱؛ ابن حبان، الثقات، ۱۱۵/۸-
 ۱۱۶؛ کلابادی، ۷۲/۱؛ خطیب بغدادی، ۳۴۵/۶ به بعد؛
 ابواسحاق، ۹۴؛ مزی، ۳۷۳/۲ به بعد؛ ذهبی، سیر،
 ۳۵۸/۱۱ به بعد
۲۶. برای توجه اهمیت جایگاه و آراء او در غرب ایران و
 حتی مصر و اندلس، نک: ابن قتیبه، تأویل، ۵۳ به بعد؛
 ابن عبدالبر، الانتقاء، ۱۰۸؛ ابن خلکان، ۲۰۰/۱
۲۷. مثلاً نک: بخاری، صحیح، ۱۳۷/۱؛ ترمذی، ۳۸۹/۳،
 جاهای مختلف
۲۸. نک: پاکتچی، «اصحاب حدیث»، ۱۱۸-۱۱۹، «بخاری»،
 ۴۶۱-۴۶۰
۲۹. ترمذی، ۱۴/۱، ۲۵، جاهای مختلف؛ مروزی، ۱۱۷،
 ۱۲۶، ۱۳۳، جاهای مختلف؛ قفال چاچی، ۱۲۶/۱،
 ۱۵۱، ۱۷۷، جاهای مختلف؛ طوسی، الخلاف، ۱۴۳/۳،
 ۲۴/۴، ۵۰۵/۸۹۵، جاهای مختلف؛ ابوداوود، ۱۶۴، ۱۸۹
 30. Sezgin, I/507
۳۱. بلقینی، ۵۸۴
۳۲. مقدسی، ۴۴
۳۳. همو، ۳۰۳، ۳۳۴، ۳۵۳، ۳۶۳
۳۴. همو، ۲۹۱، ۳۶۳
۳۵. همو، ۴۴
۳۶. همو، ۳۰۳، ۳۳۴، ۳۵۳، ۳۶۳
۳۷. ابواسحاق، ۱۴۴
۳۸. رافعی، التدوین، ۲۵۸/۱
۳۹. برخی از رجال مهم در نخستین حلقه‌های مالکی
 عراقی، چون محمد بن خشنام و ابن خويزمندان نیز به
 اعتبار نام پدران، تباری ایرانی دارند (نک: قاضی عیاض،
 ۳۹/۱، ۷۷؛ ابن فرحون، ۲۴۷، ۲۵۷)
۴۰. ابواسحاق، ۱۶۷؛ خطیب بغدادی، ۴۶۲/۵؛ صفدی،
 ۳۰۸/۳؛ قاضی عیاض، ۶۷/۱
۴۱. قاضی عیاض، ۶۷/۱؛ ابن فرحون، ۳۵، ۱۱۰
۴۲. ابواسحاق، ۱۶۷؛ ابن فرحون، ۲۶۷
۴۳. بیهقی، احمد، السنن، ۱۷۲/۱۰، ۲۶۹؛ همان، شعب،
 ۱۱۱/۵، ۱۱۲؛ رافعی، التدوین، ۴۸۵/۲
۴۴. ابواسحاق، ۱۶۷؛ قاضی عیاض، ۷۷/۱؛ ابن فرحون، ۳۵
۴۵. برای کسانی، دیگر، نک: خلیلی، ۷۳۴/۲، ۷۷۴-۷۷۵؛
 رافعی، التدوین، ۲۶۷/۱، ۲۲۷/۲، ۲۶۷
۴۶. خلیلی، ۷۷۴/۲؛ ذهبی، سیر، ۴۵۹/۱۶-۴۷۰
۴۷. ثعالبی، ۲۱۴/۳؛ ابن خلکان، ۱۱۸/۱-۱۱۹؛ ذهبی، همان،
 ۱۰۳/۱۷-۱۰۶؛ قاضی عیاض، همان، ۷۸/۱؛ حکایت
 تغییر مذهب او از شافعی به مالکی، ابن انباری، ۲۲۰؛
 ابن دمیاطی، ۶۶؛ یاقوت، معجم‌الادباء، ۸۳/۴
۴۸. ابن فرحون، ۳۸
۴۹. ابن انباری، ۲۲۰
۵۰. زرکلی، ۳۲۵/۳؛ اثر برجای مانده او حجة‌القراءات است،
 چاپ به کوشش سعید افغانی، بنگازی، ۱۹۷۴م
۵۱. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۱۲۳/۲، ۲۷۰؛ بیهقی،
 احمد، السنن، ۳۳۱/۶، ۳۴۴/۱۰
۵۲. ذهبی، همان، ۶۶۳/۱۷
۵۳. مقدسی، ۳۰۳
۵۴. ابن قتیبه، المعارف، ۴۹۸-۴۹۹
۵۵. پاکتچی، «اصحاب حدیث»، ۱۱۹؛ نیز بازتاب این گرایش
 در ابن قتیبه، تأویل، ۵۳، جاهای مختلف
۵۶. قاضی عیاض، ۵۶/۱؛ ابن فرحون، ۳۵
۵۷. خطیب بغدادی، ۱۹۹/۷؛ قاضی عیاض، ۲۷/۱

- ابن فرحون، ۱۰۲
۵۸. ذهبی، همان، ۴۲۷/۱۵؛ ضیاء مقدسی، ۱۵۸/۶، ۲۴۸/۷؛
قاضی عیاض، ۴۱/۱؛ ابن فرحون، ۳۲
۵۹. خطیب بغدادی، همان، ۳۱/۱۱
۶۰. ابن فرحون، ۸۸
۶۱. مقدسی، ۳۱۸
۶۲. ابن فرحون، ۲۴۴
۶۳. ابن فرحون، ۱۰
۶۴. قاضی عیاض، ۵۶/۱؛ ابن فرحون، ۲۴۷
۶۵. ذهبی، سیر، ۵۸۱/۱۳
۶۶. رافعی، التّدوین، ۳۲۳/۳
۶۷. قاضی عیاض، ۴۰/۱؛ ابن فرحون، ۲۴۳؛
Sezgin, I/476
۶۸. ابن عساکر، تبیین، ۲۵۵-۲۵۶؛ قاضی عیاض، ۸۳/۱؛
ذهبی، تذکرة، ۱۱۰۳/۳؛ ابن فرحون، ۲۱۷
۶۹. مثلاً برای شخصیتی در همدان در قرن ۵ق، نک:
ابن فرحون، ۱۳۹
۷۰. رافعی، همان، ۲۰۶/۴
۷۱. همان، ۸۷/۲، ۴۸۸/۳
۷۲. یادداشت‌های مؤلف
۷۳. مقدسی، ۴۵؛ پاکتچی، «ابوحنیفه»، ۳۹۳
۷۴. مقدسی، ۹۱، ۳۰۳؛ نیز: ابن الندیم، ۲۸۱
۷۵. بغدادی، عبدالقاهر، ۳۶، ۲۷۷
۷۶. سلمی، ۱۰۹؛ خواجه عبدالله انصاری، ۱۰۳؛ هجویری،
۱۵۶؛ ابونعیم، حلیه، ۲۳۱/۱۰؛ عطار، ۴۰۱؛ ذهبی،
سیر، ۵۰/۱۳
۷۷. ابن نقطه، ۱۰۰/۱؛ قس: حاکم نیشابوری، تاریخ، ۱۸۵
۷۸. ذهبی، همان، ۴۱۲/۱۸
۷۹. همان، ۲۴۰/۱۹
۸۰. همان، ۱۷۸/۱۱
۸۱. ابواسحاق، ۱۷۰-۱۷۱؛
Sezgin, I/507;
- برای ادعای انتساب ابراهیم حربی به شافعیه، نک:
عبادی، ۵۰
۸۲. ابن ابی یعلی، ذیل طبقه مربوط
۸۳. ذهبی، همان، ۵۲۹/۱۲
۸۴. برای تفصیل، نک: پاکتچی، «احمد بن حنبل»، ۷۲۷
۸۵. برای تفصیل، نک: همانجا
۸۶. مثلاً نک: ابن الندیم، ۲۸۵، که کتاب خود را در همین
دوره در بغداد نوشته و احمد بن حنبل را نه صاحب
مذهبی مستقل که یکی از فقهای اصحاب حدیث
شمرده است
۸۷. مقدسی، ۴۶، ۲۸۰، ۲۹۱، ۲۹۸، ۳۰۳، ۳۱۸
۸۸. ابن ابی یعلی، ۱۱۹/۲، ۱۶۷
۸۹. مؤذن جامی، ۶۹۷-۷۰۱
۹۰. ابونعیم، اخبار اصفهان، ۳۰۸/۲؛ ذهبی، سیر، ۳۰۷/۱۷
۹۱. سمعانی، ۵۷/۴؛ ذهبی، همان، ۴۰۹/۱۷
۹۲. ابن ابی یعلی، طبقه ۶؛ ابن رجب، بخش وفیات قرن ۵ق
۹۳. ابن رجب، بخش وفیات قرن ۶ و اوایل بخش قرن ۷
۹۴. ابن رجب، همانجا
۹۵. ابن رجب، ۱۸/۲
۹۶. ابن الندیم، ۲۷۱؛ ابواسحاق، ۱۷۵؛ خطیب بغدادی،
۳۶۹/۸؛ ذهبی، سیر، ۹۷/۱۳؛ سبکی، ۲۸۴/۲
۹۷. ابواسحاق، ۱۷۶
۹۸. ابونعیم، اخبار اصفهان، ۱۵۱/۱-۱۵۲؛ ذهبی، همان،
۶۱/۱۶؛ صفدی، ۲۷۷/۶
۹۹. ابواسحاق، ۱۷۷؛ نیز: ابن الندیم، ۲۷۳
۱۰۰. ابن الندیم، ۲۷۳؛ ابواسحاق، همان، ۱۷۸
۱۰۱. ابن الندیم، ۲۷۳
۱۰۲. ابواسحاق، ۱۷۸
۱۰۳. ص ۱۷۸
۱۰۴. ابن الندیم، ۲۷۳؛ ابواسحاق، ۱۷۸
۱۰۵. همو، ۱۷۹
۱۰۶. مقدسی، ۳۳۴
۱۰۷. ابواسحاق، ۱۷۹
۱۰۸. ذهبی، تذکرة، ۱۲۴۴/۴، سیر، ۳۶۱/۱۹؛ قس: یاقوت،
معجم/الادباء، ۹۷/۱۴، که وی را حنبلی انگاشته است
۱۰۹. نک: بخش قرائت در همین اثر
۱۱۰. پاکتچی، «اصحاب حدیث»، ۱۱۹
۱۱۱. ابن الندیم، ۲۹۱-۲۹۳؛ ابواسحاق، ۹۳
۱۱۲. ابن فرحون، ۱۳
۱۱۳. حاکم نیشابوری، تاریخ، ۱۷۸؛ عبادی، ۴۲؛ ابواسحاق،

تاریخ جامع ایران

۱۳۰. سرخسی، ۱۸۰/۲؛ مرغینانی، ۵۶/۱، ۴۶/۳، ۵۶/۴-۵۸-۵۶/۴؛ سمرقندی، ۵۷/۱، ۶۳، ۷۲، جاهای مختلف؛ کاسانی، بدائع، ۶۲/۱، ۶۷، ۷۹، ۱۳۶، جاهای مختلف؛ ابن نجیم، ۹۸/۱، ۲۳۰/۳، جاهای مختلف
۱۳۱. ابوليث، النوازل، سراسر اثر؛ برای شرح احوال، نک: ابن قطلوبغا، قرشی، ذیل نامها
۱۳۲. ذهبی، سیر، ۳۱۳/۱۴؛ ابن قطلوبغا، ۳۱؛ قرشی، ۲۷۱
133. Sezgin, I/439
۱۳۴. ابن قطلوبغا، قرشی، ذیل نامها؛ برای فتاوی ابراهیم بن رستم، نک: سرخسی، نمایه، ۵۱۱؛ برای فتاوی خالد بن صبیح، سرخسی، ۲۱۵/۴
۱۳۵. زرکلی، الاعلام، ۱۹/۷-۲۰؛ قرشی، ۱۱۲-۱۱۳؛
Sezgin, I/443
۱۳۶. قرشی، ۴۵
۱۳۷. مقدسی، ۲۵۲
۱۳۸. ابن قطلوبغا، قرشی، ذیل نامها
۱۳۹. ذهبی، سیر، ۲۸۴-۲۸۵/۱۴
۱۴۰. ابواسحاق، ۱۴۴؛ ذهبی، همان، ۲۵/۱۶؛ ابن قطلوبغا، ۱۵؛ قرشی، ۲۴۹
۱۴۱. ابواسحاق، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۳/۱۷
۱۴۲. قرشی، ۱۶۶، ۲۲۷
۱۴۳. ابن الندیم، ۲۶۰؛ ابواسحاق، ۱۴۱؛ ذهبی، همان، ۲۳۶/۱۴؛ نقل از زیادات؛ سرخسی، ۴۳/۲۳
۱۴۴. مقدسی، ۴۶
۱۴۵. ذهبی، همان، ۴۳۷/۱۶-۴۳۸؛ قرشی، ۲۳۴
۱۴۶. قرشی، ۱۴۷؛ زرکلی، ۳۳۶/۱
- Sezgin, I/451
۱۴۷. سرخسی، ۱۴۹/۲؛ سمرقندی، ۲۶۹/۳؛ کاسانی، ۱۷۸/۵، ۱۸۱/۶؛ طوسی، الخلاف، ۴۹۴/۵؛ قرطبی، ۱۴۷/۳؛ مقریزی، ۳۳۳/۲
۱۴۸. مرغینانی، ۵۶/۱، ۴۶/۳، ۵۶/۴، جاهای مختلف؛ سمرقندی، ۵۷/۱، ۶۳، ۷۲، جاهای مختلف؛ کاسانی، ۶۳/۱، ۶۷، ۷۹، جاهای مختلف؛ ابن نجیم، ۹۸/۱، ۲۳۰/۳، ۲۳۲، جاهای مختلف
۱۴۹. مثلاً ابن الندیم، ۲۵۹
۱۵۰. ابن الندیم، ۲۵۷؛ ابواسحاق، ۱۳۵؛ ذهبی، همان، ۳۷۷/۱۴ سیر، ذهبی، ۱۰۵
۱۱۴. ذهبی، همان، ۳۱/۱۶، به نقل از حاکم نیشابوری؛ برای نقل فتاوی؛ نووی، روضة، ۱۸۱/۱، ۸۳/۲، ۳۸۹، جاهای مختلف؛ بیهقی، احمد، القرائة، ۲۴؛ طوسی، الخلاف، ۳۳۳/۱، ۱۶۰/۳؛ ابن مرتضی، ۹۶/۲، جاهای مختلف
۱۱۵. «ابن خزیمه»، ۴۱۷
۱۱۶. ابواسحاق، ۱۰۸؛ نووی، تهذیب الاسماء، ۴۸۵/۲؛ ذهبی، همان، ۴۹۱/۱۴؛ حاج منوچهری، ۷۰۲؛ برای نقل فتاوی او فرای آثار فقهی خودش، نک: طوسی، الخلاف، ۲۶۱/۱، ۲۸۳، ۳۳۳، ۱۹۷/۳، ۲۰۶، ۲۵۶؛ نووی، روضة، ۳۳۹/۱، ۴۰۱، ۴۳۲/۲، جاهای مختلف
۱۱۷. مقدسی، ۴۴، ۹۱
۱۱۸. العیون والحدائق، ۲۶۰؛ ابواسحاق، ۸۶؛ صیمری، ۱۶؛ خطیب بغدادی، ۳۲۶/۱۳؛ نیز: پاکتچی، «ابوحنیفه»، ۳۸۰
۱۱۹. پاکتچی، همان، ۴۰۰
۱۲۰. ابن سعد، ۳۷۴/۷؛ ابن ابی حاتم، ۱۲۱/۲(۲)؛ ابن حبان، المجروحین، ۲۵۰/۱؛ عقیلی، ۲۵۶/۱؛ ابن عدی، ۲۱۴/۲؛ خطیب، بغدادی، ۲۲۳/۸؛ ذهبی، میزان، ۵۷۴/۱-۵۷۵، تذکرة، ۵۱۷/۲؛ ابن حجر عسقلانی، لسان، ۳۳۴/۲
۱۲۱. ابن حبان، الثقات، ۲۲۴/۸؛ ابن عدی، ۴۵/۳؛ ذهبی، میزان، ۶۳۱/۱؛ قرشی، ۵۵۵
۱۲۲. بخاری، التاريخ، ۱۱۱/۸؛ ابن ابی حاتم، ۴۸۴/۱(۱)۴؛ ابن حبان، المجروحین، ۴۸/۳؛ ابن عدی، ۴۰/۷؛ ابونعیم، الضعفاء، ۱۵۱؛ مزی، ۸۹/۳۴؛ ذهبی، میزان، ۲۷۵/۴؛ ابن حجر عسقلانی، لسان، ۱۷۲/۶؛ قرشی، ۱۷۶
۱۲۳. ابن سعد، ۳۷۳/۷
۱۲۴. پاکتچی، «ابوحنیفه»، ۳۸۹
۱۲۵. برای فهرستی از شاگردان ابوحنیفه در شهرهای مختلف ایران، نک: قرشی، ۵۵۰-۵۵۶
۱۲۶. ذهبی، سیر، ۵۴۱/۹
۱۲۷. ابن الندیم، ۲۵۹؛ ابواسحاق، ۱۳۷؛ ذهبی، سیر، ۱۹۴/۱۰؛ ابن قطلوبغا، ۷۴-۷۵؛ قرشی، ۱۸۶
۱۲۸. قرشی، ۶۰
۱۲۹. ابن حبان، الثقات، ۵۲۱/۸؛ قرشی، ۳۴۷؛ برای نقل فتاوی؛ سرخسی، نمایه، ۵۴۹

- است و از سویی دیگر همین نمونه‌ها می‌تواند تا حدی توزیع جغرافیایی و دوام حضور حنفیان در طی این سده‌ها را نشان دهد
۱۷۰. نسخه خطی چستربیتی، زرکلی، ۲۴۵/۲
۱۷۱. چاپ قاهره، مطبعة الاستقامة
۱۷۲. چاپ به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق
۱۷۳. ابن قطلوبغا، ۵۲؛ قرشی، ۲۸؛ زرکلی، ۳۱۵/۵
- Sezgin, I/424, 441
۱۷۴. خوارزمی، ۷۲-۷۰/۱؛ کورانی، ۳۷-۳۸؛ شوکانی، /تحاف، ۹۵؛ بعلی، ۷۳؛ کتانی، ۱۷؛
- Sezgin, I/415
۱۷۵. چاپ به کوشش محمد طوموم، کویت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م
۱۷۶. زرکلی، ۳۰/۱
۱۷۷. همو، ۲۴/۷
۱۷۸. اغلب خطی، سرکیس، ۱۲۳۳/۲، ۱۳۷۹؛ زرکلی، ۴۲/۵
۱۷۹. چاپ قاهره، ۱۲۹۴ق و بارها پس از آن، نک: سرکیس، ۱۷۹۵/۲؛ نیز: زرکلی، ۲۳۷/۶
۱۸۰. چاپ به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م
۱۸۱. زرکلی، ۹/۵
۱۸۲. طاش کوپری زاده، ۲۴۰؛ زرکلی، ۵۵/۷
۱۸۳. بغدادی، اسماعیل پاشا، ۲۲۹/۲؛ زرکلی، ۱۷/۷-۱۸
۱۸۴. همو، ۵۳/۸
۱۸۵. فضل‌الله بن روزبهان، مهمان‌نامه ... ، سراسر اثر
۱۸۶. محبی، ۱۸۵/۳؛ شوکانی، البدر، ۴۴۵/۱؛ لکنوی، ۸؛ زرکلی، ۱۲/۵-۱۳
۱۸۷. سخاوی، ۲۲۵/۲؛ زرکلی، ۲۵۷/۱
۱۸۸. مرادی، ۲۳۹/۴؛ زرکلی، ۲۱۳/۸
۱۸۹. زرکلی، ۲۲۶/۸
۱۹۰. بغدادی، اسماعیل پاشا، ۶۲۳/۱؛ زرکلی، ۱۵۵/۴
۱۹۱. چاپ نجف، ۱۳۸۴ق و چاپ‌های دیگر
۱۹۲. ذهبی، سیر، ۶۱۶/۱۲
۱۹۳. خطیب بغدادی، ۱۸۷/۴؛ ذهبی، همان، ۱۴/۱۴؛ سبکی، ۱۸۳/۲؛ ابن قاضی شهبه، ۷۵/۲
- ۱۳۴/۹
۱۵۱. ابواسحاق، ۱۳۸؛ ذهبی، همان، ۴۴۶/۱۰؛ قرشی، ۲۰۵
۱۵۲. ابن‌الندیم، ۲۵۷؛ ابواسحاق، ۱۳۷؛ ذهبی، سیر، ۳۶۷/۱۰؛ زرکلی، ۲۷۱/۷؛ توجه به نقلیات وی از ابویوسف و محمد: سرخسی، نمایه، ۵۷۵-۵۷۴
۱۵۳. ابن قطلوبغا، قرشی، ذیل نام‌ها؛ برای فتاوی نوازل، مثلاً نک: ابولیت، النوازل، سراسر اثر؛ سرخسی، نمایه، ۵۷۴
۱۵۴. ابواسحاق، ۱۴۱؛ ابن قطلوبغا، ۸۹؛ قرشی، ۶۶
۱۵۵. ابن‌الندیم، ۲۶۱؛ ابواسحاق، ۱۴۴؛ ابن قطلوبغا، ۶؛ قرشی، ۸۴
۱۵۶. احکام القرآن، چاپ به کوشش محمد الصدیق قمحوی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ الفصول، چاپ به کوشش عجیل جاسم النشمی، کویت، ۱۴۰۵ق؛ نسخ خطی از شروع، نک:
- Sezgin, I/445
۱۵۷. مقدسی، ۳۰۳
۱۵۸. عالمان فارسی، شناخته در این دوره عموماً سیرافی‌اند؛ ابن قطلوبغا، ۲۴، ۸۲، ۹۲؛ قرشی، ۶۷، ۱۹۶، ۲۲۶
۱۵۹. مقدسی، ۲۸۰، ۲۹۱، ۳۱۸، ۳۳۴؛ ابن‌الندیم، ۲۶۱؛ ابواسحاق، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴
۱۶۰. برای نقل فتاوی، ابولیت، النوازل، ۴۳؛ سرخسی، ۱۶۲/۱۷
۱۶۱. برای نقل فتاوی، ۱۴۴/۲، ۱۲۷/۱۲
۱۶۲. برای نقل فتاوی، طوسی، الخلاف، ۲۱۴/۲
۱۶۳. نیز نک: ابواسحاق، ۱۴۴
۱۶۴. قرشی، ۱۴۷، ۱۶۸، ۲۰۶، ۲۱۰؛ برای موردی استثنایی از قرن ۴ق در اصفهان، ابن قطلوبغا، ۶۲
۱۶۵. ابوالقاسم حکیم، ۱۷-۲۰
۱۶۶. پاکتچی، «ابوحنیفه»، ۳۹۰-۳۹۱
۱۶۷. ابن قطلوبغا، قرشی، موارد پرشمار؛ نیز برای حنیفه در اصفهان و خوزستان، نک: مرشد بالله، ۸۸/۱، ۱۹۷/۲؛ برای حنیفه در ری، قزوینی رازی، سراسر اثر
۱۶۸. برای پیوستگی‌ها، نک: پاکتچی، «ابوحنیفه»، ۴۰۱-۴۰۲
۱۶۹. هدف از این فهرست، از سویی معرفی آثار برجای مانده و جهت‌گیری‌های حنفیان ایران در حوزه فقه

تاریخ جامع ایران

۲۰۸. عبادی، ۴۶، ۵۰، ۵۱، ۵۷، ۶۶، ۷۷؛ ابواسحاق، ۱۲۳؛

ابن اثیر، علی، ۱۱۶/۱؛ ذهبی، همان، ۲۵۲/۱۵، ۲۹۳،

۴۹۰، ۱۸۱/۱۶-۱۸۲

۲۰۹. سبکی، ۱۸۴/۲-۱۸۵؛ ابن قاضی شهبه، ۱۲۳/۲

۲۱۰. برای شرح حال، سبکی، ۲۹۳/۳؛ ابن قاضی شهبه،

۱۵۷/۲؛ برای نفوذ مذهب به سرخس، عبادی، ۸۶؛

محمد بن منور، ۱۹

۲۱۱. از نواحی نیشابور، ابن ماکولا، ۲۹۷/۳-۲۹۸؛ یاقوت،

معجم البلدان، ۳۹۹/۲

۲۱۲. محمد بن منور، همانجا

۲۱۳. عبادی، ۶۰؛ سبکی، ۱۸۴/۲؛ ابن قاضی شهبه، ۸۹/۲؛

قس: ذهبی، همان، ۴۷۹/۱۶

۲۱۴. ذهبی، همان، ۱۹۴/۱۴؛ ابن قاضی شهبه، ۸۷/۲

۲۱۵. عبادی، ۸۶؛ ذهبی، همان، ۱۱۷/۱۴

۲۱۶. عبادی، ۵۵؛ ابواسحاق، ۱۰۴-۱۰۵؛ ذهبی، همان،

۵۴۱/۱۴-۵۴۲

۲۱۷. عبادی، ۷۳

۲۱۸. ابواسحاق، ۱۲۱؛ ذهبی، همان، ۵۶۳/۱۶؛ سبکی،

۱۳۶/۳-۱۳۸

۲۱۹. ابواسحاق، همانجا؛ ذهبی، همان، ۸۷/۱۷-۸۸؛

ابن قاضی شهبه، ۱۵۵/۲؛ درباره کتابش، زرکلی، ۳۰/۱

۲۲۰. ابواسحاق، ۱۱۵؛ ذهبی، همان، ۳۶۰/۱۵؛ سبکی،

۵۹/۳؛ ابن قاضی شهبه، ۱۰۶/۲-۱۰۷؛ زرکلی، ۹۰/۱

۲۲۱. عبادی، ۷۳؛ ابواسحاق، همانجا؛ ذهبی، همان، ۶۲/۱۶-

۶۳؛ سبکی، ۲۸۰/۳؛ ابن قاضی شهبه، ۱۲۷/۲

۲۲۲. ابواسحاق، ۱۱۷؛ برای رجال دیگر، نک: همو، ۱۲۳،

۱۲۶

۲۲۳. عبادی، ۳۶؛ سبکی، ۶۷/۲

۲۲۴. چاپ قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م

۲۲۵. تنها عبادی او را شافعی انگاشته است، نک: عبادی،

۲۹، ۴۳

۲۲۶. برای زندگی و آثار، نک: ابن الندیم، ۲۶۷؛ عبادی، ۶۶؛

ابواسحاق، ۱۱۱؛ ذهبی، سیر، ۲۵۰/۱۵؛ شمارش وی از

«اصحاب وجوه»، سبکی، ۲۳۰/۳

۲۲۷. رافعی، التذوین، ۲۴۲/۳؛ ابن قاضی شهبه، ۹۵/۲

۲۲۸. خلیلی، ۷۲۸/۲-۷۲۹؛ رافعی، همان، ۴۶/۲-۴۷؛ نیز:

۱۹۴. عبادی، ۵۷؛ ذهبی، همان، ۱۳/۱۴-۱۴؛ سبکی،

۲۹۷/۲

۱۹۵. ذهبی، همان، ۱۵/۱۴

۱۹۶. نک: بخش مربوط از همین نوشته

۱۹۷. عبادی، ۴۹؛ ابواسحاق، ۱۰۶-۱۰۷؛ ذهبی، همان،

۳۳/۱۴-۳۴

۱۹۸. عبادی، ۴۷؛ سبکی، ۳۰۰/۱؛ ابن قاضی شهبه، ۸۱/۲؛

قس: ذهبی، همان، ۵۸۱/۱۳، که وی را مالکی شمرده

است؛ برای نقل آراء وی، مثلاً نک: دمیری، ۱۷/۲

۱۹۹. عبادی، ۶۸؛ خطیب بغدادی، ۱۱/۶؛ ابواسحاق، ۱۱۲؛

ذهبی، همان، ۴۲۹/۱۵؛ ابن قاضی شهبه، ۱۰۵/۲-۱۰۶؛

او در حلقه پس از ابن سریج، سرسلسله هر دو طریقه

خراسانی و عراقی است (نووی، تهذیب الاسماء، ۴۶/۱-

۴۷)

۲۰۰. ابواسحاق، ۱۱۵؛ ذهبی، همان، ۳۱۳/۱۶؛ ابن قاضی

شهبه، ۱۴۴/۲-۱۴۵؛ او در حلقه پس از ابواسحاق

مروزی، سرسلسله طریقه خراسانی است (نووی،

تهذیب الاسماء، ۴۷/۱)

۲۰۱. ذهبی، سیر، ۴۰۵/۱۷؛ سبکی، ۵۳/۵؛ ابن قاضی شهبه،

۱۸۲/۲؛ اثری از او در فتاوی،

Sezgin, I/501

۲۰۲. برای شیخی دیگر از شاگردان ابن سریج، نک: ابوروح

میهنی، ۱۴

۲۰۳. ذهبی، همان، ۲۹۲/۱۵؛ سبکی، ۲۲۶/۳؛ ابن قاضی

شهبه، ۱۲۶/۲

۲۰۴. ابواسحاق، ۱۱۵؛ ذهبی، همان، ۲۳۶/۱۶؛ ابن قاضی

شهبه، ۱۵۰/۲-۱۵۱

۲۰۵. ابواسحاق، ۱۱۶؛ ذهبی، همان، ۴۴۶/۱۶؛ او از اصحاب

وجوه در مذهب شافعی است؛ ماسرجسی به سبب

حضورش در بغداد (ابن قاضی شهبه، ۱۶۶/۲) به عنوان

سرسلسله طریقه عراقی پس از ابواسحاق مروزی جای

گرفته و عملاً اصلی ترین حلقه اتصال مکتب عراق به

مشایخ خراسان است (نووی، تهذیب الاسماء، ۴۶/۱)

۲۰۶. ابواسحاق، ۱۲۶؛ ذهبی، همان، ۳۵۳/۱۷؛ سبکی،

۲۵۶/۴

۲۰۷. ذهبی، سیر، ۴۲۰/۱۴

- ذهبی، همان، ۳۷۸/۱۵-۳۷۹
۲۲۹. ذهبی، همان، ۴۷/۱۶؛ سبکی، ۳۴۳/۳-۳۴۴؛ ابن قاضی شهبه، ۱۲۹/۲
۲۳۰. ابواسحاق، ۱۱۸؛ ذهبی، همان، ۷۵/۱۷-۷۶؛ سبکی، ۱۹/۳؛ برای رجال دیگر، نک: ابواسحاق، ۱۱۹
۲۳۱. عبادی، ۸۷
۲۳۲. ابن عساکر، تاریخ، ۱۳۹/۳، ۱۵۶، ۲۵۴، جاهای مختلف؛ ذهبی، همان، ۳۶۱/۱۶؛ برای نسخه خطی اثری با عنوان الامالی، نک:
- Sezgin, I/203
۲۳۳. ابواسحاق، ۱۲۳
۲۳۴. ابواسحاق، ۱۲۵؛ ذهبی، همان، ۱۴/۱۷؛ ابن قاضی شهبه، ۱۸۴/۲
۲۳۵. ابواسحاق، ۱۱۸-۱۱۹؛ ذهبی، همان، ۱۸۳/۱۷؛ ابن خلکان، ۶۵/۷؛ سبکی، ۳۵۹/۴؛ ابن عماد، ۱۷۷/۲
۲۳۶. ابونعیم، اخبار اصبهان، ۱۸۹/۲؛ صفدی، ۱۸۰/۳؛ ذهبی، تذکره، ۵۱۷/۲؛ جزئی حدیث از وی برجای مانده است، چاپ به کوشش مفید خالد عید، ریاض، ۱۴۰۹
۲۳۷. ابن عساکر، همان، ۱۷۶/۳۲-۱۷۸؛ ذهبی، همان، ۵۴۰/۱۵؛ ابن قاضی شهبه، ۱۲۸/۲
۲۳۸. ذهبی، همان، ۲۳۶/۱۶؛ ابن قاضی شهبه، ۱۵۱-۱۵۰/۲
۲۳۹. ابونعیم، اخبار اصبهان، ۳۰۰/۲؛ زرکلی، ۳۳۵/۶
۲۴۰. ذهبی، همان، ۴۲۵/۱۶
۲۴۱. ابواسحاق، ۱۰۸-۱۰۹؛ سبکی، ۳۱/۳؛ ابن قاضی شهبه، ۹۰/۲؛ ابن سربج به عنوان سرسلسله دو شاخه از شافعیان ایران، یعنی طریقه خراسانی و طریقه عراقی شناخته می شود، نووی، تهذیب الاسماء، ۴۶/۱-۴۷
۲۴۲. عبادی، ۴۵
۲۴۳. برای برخی رجال دیگر، نک: ابواسحاق، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۲؛ سبکی، ۴۵۷/۳؛ ابن قاضی شهبه، ۱۵۸/۲
۲۴۴. ابن عساکر، همان، ۵۷/۱۹-۵۹؛ سبکی، ۲۹۸/۳؛ ابن قاضی شهبه، ۱۱۰/۲
۲۴۵. خطیب بغدادی، ۱۱/۶؛ ذهبی، سیر، ۴۲۹/۱۵؛ ابن قاضی شهبه، ۱۰۵/۲-۱۰۶
۲۴۶. عبادی، ۷۶؛ ابواسحاق، ۱۱۴؛ ذهبی، همان، ۱۶۶/۱۶
- برای آثار او نک:
- Sezgin, I/497
۲۴۷. خطیب بغدادی، ۴۶۳/۱۰؛ ذهبی، همان، ۴۱۰/۱۶؛ ابن قاضی شهبه، ۱۴۱/۲
۲۴۸. خطیب بغدادی، ۳۶۸/۴؛ ذهبی، همان، ۱۹۴/۱۷؛ سبکی، ۶۱/۴؛ ابن قاضی شهبه، ۱۷۲/۲
۲۴۹. مثلاً طوسی، الخلاف، ۱۱۶/۳؛ رافعی، فتح العزیز، ۱۴۰/۱۰؛ نووی، المجموع، ۱۰/۱، ۵۹، ۶۹، ۲۳۸/۱۱؛ جاهای مختلف، روضة، ۸۴/۱، ۱۱۷، ۱۳۳، جاهای مختلف
۲۵۰. نووی، روضة، ۵۰۴/۷؛ فضل الله بن روزبهان، سلوک، ۴۴۳
۲۵۱. چاپ بیروت، دارالکتب العلمیة
۲۵۲. برای نسخه، زرکلی، ۹۸/۶؛ درباره آن، ابن عساکر، تاریخ، ۳۴۰/۵۲؛ ذهبی، همان، ۲۹۹/۱۶-۳۰۰
۲۵۳. ذهبی، همان، ۴۷/۱۶؛ سبکی، ۳۴۳/۳-۳۴۴؛ ابن قاضی شهبه، ۱۲۹/۲
۲۵۴. ابواسحاق، ۱۱۵؛ ذهبی، همان، ۲۳۶/۱۶؛ ابن قاضی شهبه، ۱۵۰/۲-۱۵۱
۲۵۵. سلمی، ۳۴۵؛ خواجه عبدالله انصاری، ۴۵۴؛ ذهبی، همان، ۳۴۳-۳۴۲/۱۶؛ سبکی، ۱۴۹/۳-۱۵۰؛ ابن قاضی شهبه، ۱۴۷/۲-۱۴۸
۲۵۶. سبکی، ۳۳۹/۴؛ ابن قاضی شهبه، ۱۷۸/۲
۲۵۷. ذهبی، همان، ۲۷۵/۱۷-۲۷۶؛ سبکی، ۱۵۰/۴
۲۵۸. مقدسی، ۴۶، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۸۰، ۳۵۳
۲۵۹. همو، ۲۸۰
۲۶۰. ذهبی، سیر، ۵۱۸/۱۷-۵۱۹؛ سبکی، ۳۳۱/۵
۲۶۱. ذهبی، همان، ۱۴۷/۱۸-۱۴۸؛ سبکی، ۲۶۳/۴
۲۶۲. سبکی، ۱۵۰/۵؛ ابن قاضی شهبه، ۲۵۳/۲
۲۶۳. سبکی، ۲۴۴/۱۰؛ ابن قاضی شهبه، ۲۲۲/۲-۲۲۳
۲۶۴. ذهبی، همان، ۲۴۱/۱۹، ۲۶۰-۲۶۲؛ ابن خلکان، ۱۹۸/۳-۱۹۹؛ سبکی، ۱۵۷/۶، ۱۸۹/۷، جاهای مختلف؛ ابن قاضی شهبه، ۲۸۷/۲
۲۶۵. همو، ۳۰۳
۲۶۶. سبکی، ۶۵/۵؛ ابن قاضی شهبه، ۲۰۸/۲
۲۶۷. ذهبی، همان، ۱۹۷/۱۹؛ سبکی، ۳۸۳/۴

- خطی
 290. Sezgin, I/464
 ۲۹۱. درباره مؤلف، نک: ابن عساکر، تاریخ، ۴۴/۶۴-۴۵؛
 ابن نجار، ۲۴۷/۱؛ ذهبی، سیر، ۲۷۰/۲-۲۷۱؛ برای
 نسخه خطی اثر، نک:
- Sezgin, I/411
 ۲۹۲. چاپ به کوشش احمد محمود ابراهیم و محمد محمد
 تامر، قاهره، ۱۴۱۷ق؛ برای شروع نک: حاجی خلیفه،
 ۲۰۰۸/۲-۲۰۰۹
 ۲۹۳. چاپ به کوشش عبدالسلام عبدالشافی، بیروت،
 ۱۴۱۳م؛ چاپ المنحول، اثر دیگر وی در اصول فقه، به
 کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م
 ۲۹۴. چاپ بیروت، دارالفکر؛ برای شروع نک: حاجی خلیفه،
 ۱۹۱۲/۲-۱۹۱۳
 ۲۹۵. او حلقه اتصال طریقه خراسانی به پدرش عبدالله بن
 یوسف جوینی و از طریق او به ابوبکر قفال مروزی
 است، نووی، تهذیب/الاسماء، ۴۷/۱
 ۲۹۶. او حلقه اتصال طریقه خراسانی به امام الحرمین
 جوینی است، نووی، همان، ۴۷/۱
 ۲۹۷. چاپ بیروت، دارالفکر
 ۲۹۸. حاجی خلیفه، ۱۶۱۲/۲؛ برای نسخه خطی، زرکلی،
 ۵۵/۴
- Brockelmann, I/393
 ۲۹۹. چاپ به کوشش مصطفی دیب البغا، دمشق، ۱۳۹۸ق/
 ۱۹۸۷م؛ شروع، حاجی، همان، ۱۱۸۹/۲
 ۳۰۰. چاپ به کوشش طه جابر فیاض العلوانی، ریاض،
 ۱۴۰۰ق
 ۳۰۱. برای التحصیل و آثار دیگر ارموی، نک: زرکلی، ۱۶۶/۷
 ۳۰۲. نسخه خطی کتابخانه الازهر، همو، ۸۷/۷
 ۳۰۳. چاپ به کوشش سلیم شعبانیه، دمشق، ۱۹۸۹م و
 چاپ‌های دیگر؛ برای شروع، نک: حاجی خلیفه،
 ۱۸۷۸/۲-۱۸۸۰
 ۳۰۴. چ قاهره، ۱۳۲۸ق، قاهره، ۱۳۸۹ق؛ شروع، حاجی
 خلیفه، همان، ۱۹۵/۱-۱۹۶
 ۳۰۵. برای موردی استثنایی و قابل تردید از مهاجرت به
 آسیای صغیر، نک: بغدادی، اسماعیل پاشا، ۷۴۱/۱
۲۶۸. ابواسحاق، ۱۲۸؛ ذهبی، همان، ۲۳۶/۱۹؛ ابن قاضی
 شهبه، ۱۲۶/۲
 ۲۶۹. ابوروح میهنی، ۱۴، ۱۶؛ محمد بن منور، ۱۸
 ۲۷۰. فارسی، ۵۱۲-۵۱۴؛ ذهبی، همان، ۲۳۱/۱۸
 ۲۷۱. سمعانی، ۳۴۰/۳-۳۴۱؛ ابن خلکان، ۲۰۴/۳؛ ذهبی،
 سیر، ۴۷۵/۲۰-۴۷۶؛ سبکی، ۱۷۳/۷-۱۷۴؛ اسنوی،
 ۳۴۳/۱؛ ابن قاضی شهبه، ۱۱/۲؛ جامی، ۴۲۰-۴۲۱
 ۲۷۲. سبکی، ۹۲/۶؛ اسنوی، ۲۱۱/۱
 ۲۷۳. ذهبی، همان، ۱۱۱/۲۲-۱۱۲؛ ابن قاضی شهبه، ۵۱/۲؛
 جامی، ۴۲۲-۴۲۷
 ۲۷۴. سمعانی، ۳۴۱/۳؛ ابن خلکان، ۴۴۶/۳؛ ذهبی، همان،
 ۳۷۴/۲۲؛ سبکی، ۳۳۸/۸؛ اسنوی، ۳۴۲/۱؛ جامی،
 ۴۷۳-۴۷۴
 ۲۷۵. اسنوی، ۳۴۹/۱؛ ابن حجر عسقلانی، الدرر، ۲۵۰/۱؛
 جامی، ۴۴۱-۴۴۵
 ۲۷۶. ذهبی، همان، ۳۸۰/۱۷
 ۲۷۷. چاپ به کوشش سید احمد صقر، قاهره، ۱۹۷۰م
 ۲۷۸. چاپ به کوشش محمد ضیاءالرحمان الاعظمی،
 کویت، ۱۴۰۴ق
 ۲۷۹. چ لیدن، به کوشش یوستا ویتستام، ۱۹۶۴م
 ۲۸۰. عبادی، ۱، ۶
 ۲۸۱. ذهبی، همان، ۵۳۰/۱۷؛ سبکی، ۱۸۰/۴-۱۸۱؛
 ابن قاضی شهبه، ۲۱۷/۲
 ۲۸۲. مثلاً نک: محمد بن منور، ۱۷؛ جرفادقانی، ۳۹۲-۳۹۴
 ۲۸۳. سبکی، ۱۸۲/۳-۱۹۵؛ وی حلقه اتصال ماسرجسی به
 بزرگانی چون ابواسحاق شیرازی در طریقه عراقیین بوده
 است، نووی، تهذیب/الاسماء، ۴۶/۱؛ نیز: ابواسحاق، ۱۲۷
 ۲۸۴. مثلاً: بیهقی، علی، ۲۶۷، نیز: ۱۹۳
 ۲۸۵. مثلاً: حمدالله مستوفی، ۳۵۵؛ ابن اثیر، علی، وقایع
 ۴۵۶ق
 ۲۸۶. فارسی، ۶۷۶؛ سمعانی، ۲۹۹/۳؛ ذهبی، سیر، ۱۱۴/۱۹
 ۲۸۷. مثلاً نک: قزوینی رازی، مواضع مکرر؛ یاقوت،
 معجم البلدان، ۱۱۷/۳
 ۲۸۸. ذهبی، تذکره، ۱۰۹۵/۳
 ۲۸۹. فارسی، ۴۹۸؛ ابن اثیر، علی، ۱۰۴/۱۰-۱۱۱؛ ذهبی،
 سیر، ۲۳۱/۱۸؛ سبکی، ۲۳۴/۴، ۱۶۱/۷؛ برای نسخه

- زرکلی، ۱۱/۵
۳۰۶. ابن عماد، *شذرات*، ۳۳۶/۴؛ *عبدروسی*، *النور*، ۲۷۴/۱؛
 ۲۸۷؛ حاجی خلیفه، همان، ۱۰۷۷/۲؛ *بغدادی*،
 اسماعیل پاشا، ۴۱۳/۲؛ زرکلی، همان، ۲۳۲/۱، ۷۱/۲،
 ۲۳/۴، ۱۵۰/۵، ۱۶۸/۷
۳۰۷. ابن عماد، ۲۹۷/۴، ۳۳۳، ۳۵۰؛ *بغدادی*، اسماعیل پاشا،
 ۶۶۳/۱؛ زرکلی، ۱۶۷/۲، ۲۲۵/۴، ۱۰۸/۵، ۱۶۹/۶، ۳۱/۸
۳۰۸. زرکلی، ۷۱/۲؛ برخی از آثار او به فارسی بوده و به
 سبب کثرت تألیف به «مصنّف» شهرت یافته بود
۳۰۹. همو، ۱۳۱/۴
۳۱۰. همو، ۴۴/۴؛ *بغدادی*، اسماعیل پاشا، ۶۰۵/۱
۳۱۱. برای شرح حال جمعی از علمای کردستان در سده‌های
 اخیر و دوره معاصر، نک: روحانی، *سراسر اثر*
۳۱۲. یادداشت‌های مؤلف
۳۱۳. *طوسی*، *الرجال*، ۱۵۵-۳۰۰
۳۱۴. او از شاگردان خاص یونس بن عبدالرحمان بود و از
 همین وی را از «غلمان یونس» شمرده‌اند (کشی، ۵۶۶؛
 نیز نک: همو، ۳۱۷)
۳۱۵. کشی، همانجا
۳۱۶. *طوسی*، *الفهرست*، ۴؛ نجاشی، ۱۶؛ *منتجب‌الدین*، به
 نقل ابن حجر عسقلانی، *لسان*، ۱۱۸/۱
۳۱۷. نجاشی آنرا از کشی نقل و نقد کرده است، نجاشی،
 ۱۶
۳۱۸. مثلاً نک: *طوسی*، *الرجال*، ۳۶۹
۳۱۹. *طوسی*، *الفهرست*، ۴؛ نجاشی، ۱۶
۳۲۰. ابن بابویه، «مشيخة»، ۱۰۸؛ *طوسی*، همانجا؛ نجاشی،
 همانجا
۳۲۱. برای فهرستی از روایات، نک: اردبیلی، ۳۸/۱
۳۲۲. نجاشی، ۱۷۷-۱۷۸، ۲۲۰، ۲۶۰؛ درباره این مکتب و
 تقابل آن با اصحاب حدیث، نک: پاکتچی، «گرایشها»،
 سراسر مقاله
۳۲۳. برای فهرستی از ایشان، نک: کشی، *نمایه*، ۲۱۹
۳۲۴. ابن بابویه، *من لایحضره*، ۱۹۷/۴؛ *سید مرتضی*، «مسألة
 فی ابطال العمل باخبار الآحاد»، ۳۱۱
۳۲۵. فضل بن شاذان، ۵۵
۳۲۶. همو، ۱۷، ۵۵، ۶۱-۵۸، ۶۶ به بعد
۳۲۷. *طوسی*، *الفهرست*، ۱۲۴
۳۲۸. نسخه پاره‌ای از آن در موزه آثار اسلامی ترکیه به
 شماره ۷۸۹۲ نک:
- Sezgin, IX/72
۳۲۹. *طوسی*، همان، ۱۲۵
۳۳۰. برقی، ۵۴؛ *طوسی*، *الرجال*، ۳۷۲، ۳۹۹، ۴۱۲
۳۳۱. نک: نجاشی، ۵۸؛ نیز: *ابن‌الندیم*، ۲۷۷؛ *طوسی*،
الفهرست، ۵۸؛ یادکرد برخی از کتب به طور جداگانه،
 ابوغالب زراری، ۳۹، ۴۷، ۵۴، ۶۳؛ برای رواج کتب
 حسین بن سعید، *طوسی*، *الرجال*، ۵۰۶؛ نجاشی، ۵۹-
 ۶۰
۳۳۲. کشی، ۵۴۹؛ ابوغالب زراری، ۴۵؛ *طوسی*، *الفهرست*،
 ۲۵۳
۳۳۳. ابن بابویه، *من لایحضره*، ۴/۱؛ نیز: «مشيخة»، ۳۸-۳۹
۳۳۴. کتاب *المحاسن برقی*، چاپ به کوشش جلال‌الدین
 محدث، تهران، ۱۳۳۱ش؛ نیز: شرح حال، *طوسی*،
الفهرست، ۲۰-۲۲، *الرجال*، ۳۸۳؛ نجاشی، ۷۶-۷۷
۳۳۵. نجاشی، ۱۸۵، ۳۳۲؛ علامه حلی، *الرجال*، ۱۴، ۲۲۹،
 به نقل از ابن غضائری
۳۳۶. نجاشی، ۱۷۷؛ *طوسی*، *الرجال*، ۳۹۹، ۴۲۷؛ *الفهرست*،
 ۷۶-۷۵
۳۳۷. ابن بابویه، *من لایحضره*، ۴/۱؛ «مشيخة»، ۱۱۲؛ *طوسی*،
الفهرست، ۲۵، *الرجال*، ۴۷۲؛ نجاشی، ۸۲؛ بخشی از
النوادر، چاپ قم، ۱۴۰۸ق
۳۳۸. ابن بابویه، *من لایحضره*، ۴/۱؛ «مشيخة»، ۷-۸؛ *طوسی*،
الفهرست، ۷۵-۷۶؛ نجاشی، ۱۷۷
۳۳۹. *طوسی*، *الفهرست*، ۸۹؛ نجاشی، ۲۶۰
۳۴۰. برای آثار دیگران، نک: *ابن‌الندیم*، ۲۷۷؛ ابوغالب زراری،
 ۷۰؛ *طوسی*، *الفهرست*، ۱۴۳-۱۴۴؛ نجاشی، ۳۲۹-
 ۳۳۰، ۳۴۹، ۳۵۴
۳۴۱. *ابن‌الندیم*، ۲۴۶
۳۴۲. برای یادکرد متن، نک: نجاشی، ۲۶۱؛ نیز *ابن‌بابویه*،
من لایحضره، ۵/۱؛ معرفی کتاب در *الفهرست طوسی*،
 ۹۳، به گونه‌ای انجام شده که گویی کتاب الشرائع
 نوشته‌ای جز رساله علی بن بابویه به فرزندش بوده
 است؛ بای نسخه، آقابزرگ، *الندریة*، ۴۶/۱۳؛ این متن

۳۷۰. طوسی، *الفهرست*، ۵۴، *الرجال*، ۴۲۵؛ نجاشی، ۴۸؛
نیز: پاکتچی، «اندیشه فقهی ابن عقیل»، سراسر مقاله
۳۷۱. برای تحلیل، نک: پاکتچی، «امامیه»، ۱۶۵-۱۶۶
۳۷۲. مفید، *التذکره*، ۴۴؛ سید مرتضی، *الذریعة*، ۴۱/۲ به بعد
۳۷۳. برای نمونه، نک: مفید، *مسائل العویص*، ۲۳، ۲۴،
جاهای مختلف، نیز: *اوائل*، ۱۲۱؛ سید مرتضی، «جوابات
المسائل الرسیة الاولى»، ۳۶۶، *الانتصار*، ۶
۳۷۴. چاپ قم، ۱۴۱۳ق
۳۷۵. طوسی، *الفهرست*، ۱۵۸
۳۷۶. چاپ قم، ۱۴۱۳ق
۳۷۷. طوسی، همان، ۱۵۸
۳۷۸. نجاشی، ۴۰۱
۳۷۹. نجاشی، ۴۰۰
۳۸۰. طوسی، ۱۵۸
۳۸۱. نجاشی، ۴۰۰
۳۸۲. نجاشی، ۴۰۲
۳۸۳. نجاشی، همانجا
۳۸۴. نجاشی، ۴۰۱
۳۸۵. چاپ ضمن *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۱، قم،
۱۴۰۵ق
۳۸۶. چاپ ضمن همان مجموعه
۳۸۷. طوسی، *الفهرست*، ۱۰۰
۳۸۸. طوسی، همانجا؛ بصروی، ۳۷
۳۸۹. طوسی، همانجا
۳۹۰. چاپ ضمن *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۳، قم، ۱۴۰۵ق
۳۹۱. مفید، «المسائل الصاغانیة»، ۲۵۱؛ طوسی، *الفهرست*،
۱۳۴، *العدة*، ۳۳۹/۱؛ نجاشی، ۳۸۸
۳۹۲. پاکتچی، «ابن جنید اسکافی»، ۲۶۰-۲۶۱
۳۹۳. نجاشی، همانجا
۳۹۴. مفید، «المسائل الصاغانیة»، ۲۵۰؛ پاکتچی، همانجا
۳۹۵. مفید، همانجا
۳۹۶. سید مرتضی، «الرد علی اصحاب العدد»، ۲۹
۳۹۷. نیز: توجه به ردیه ابن بابویه قمی بر جنیدیه، سید
مرتضی، همانجا؛ قس: نجاشی، ۳۹۲
۳۹۸. برای استادان او در طوس و نیشابور، نک: طباطبایی،
«شخصیت علمی»، ۳۷۷-۳۸۰، نیز: آقابزرگ، «حیة»، ۴۱
به طور منقطع در ابواب گوناگون کتاب *من لایحضره
الفقیه مضبوط است*
۳۴۳. نجاشی، *الرجال*، ۳۴۸
۳۴۴. ابن الندیم، ۲۷۹؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۵۶؛ نجاشی،
۳۸۳
۳۴۵. برای رجال دیگر، مثلاً نک: طوسی، همان، ۴۲؛
نجاشی، ۸۹-۹۰، ۱۲۳-۱۲۴، ۳۸۴
۳۴۶. ابن بابویه، *علل*، ۶۲
۳۴۷. برای نمونه، نک: ابن بابویه، *من لایحضره*، ۶۱
۳۴۸. ابن بابویه، همان، ۱۶۰/۱؛ نیز مقایسه آن با دیگر
فتاوی، علامه حلی، *مختلف*، ۴۶۹/۱
۳۴۹. ابن بابویه، همان، ۶۱/۱
۳۵۰. ابن بابویه، «المقنع»، ۲؛ چاپ هر دو، ضمن *الجوامع
الفقهیة*، تهران، ۱۲۷۶ق
۳۵۱. نجاشی، ۳۸۹
۳۵۲. نجاشی، ۱۳۹؛ برای یادکرد او در اسانید، کلینی،
۵۸۵/۴، ۵۳۱/۶؛ ابن قولویه، ۵۱۱
۳۵۳. طوسی، *الرجال*، ۴۲۶؛ نجاشی، ۱۳۸
۳۵۴. طوسی، *الرجال*، ۴۱۶؛ طوسی، *الفهرست*، ۲۷-۲۸؛
نجاشی، ۹۳
۳۵۵. طوسی، *الرجال*، ۴۲۴
۳۵۶. طوسی، همان، ۴۴۵
۳۵۷. جوینی، ۱۴۲/۲، ۱۵۱؛ نیز نک: منتجب الدین، ۱۹۱
۳۵۸. قزوینی رازی، ۲۱۰
۳۵۹. نجاشی، ۲۵۵-۲۵۶
۳۶۰. نجاشی، ۲۵۹
۳۶۱. نجاشی، ۲۳۶-۲۳۷
۳۶۲. «ان امرالدین کله بالاستدلال یعرف»، نک: ابوسهل، ۹۲
۳۶۳. ابن الندیم، ۲۲۵؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۳؛ نجاشی، ۳۲
۳۶۴. ابن الندیم، همانجا؛ طوسی، همانجا
۳۶۵. طوسی، *الفهرست*، ۱۲؛ نجاشی، همانجا
۳۶۶. ابن قبه، ۱۱۰؛ محقق حلی، *معارج*، ۱۴۱
۳۶۷. ابن قبه، ۱۲۵؛ نیز نظری مشابه از متکلم معاصرش
ابن رستم طبری: ابن رستم، ۱۳۶
۳۶۸. ابن قبه، ۹۹، ۱۰۹، ۱۱۳
۳۶۹. طوسی، *الفهرست*، ۱۷۹، ۱۹۰؛ نجاشی، ۴۴۲

۳۹۹. سبکی، ۱۲۶/۴؛ نقل همین معنا در آثار پسین، مانند ابن کثیر، ۹۷/۱۲؛ ابن حجر عسقلانی، لسان، ۱۳۵/۵؛ برای نقد این ادعا، مثلاً نک: آقابزرگ، «حیاء»، ۷۲؛ بحرالعلوم، حسین، ۲۴
۴۰۰. طوسی، الغیبه، ۳۵۸؛ نیز: ابن داوود، ۳۰۶؛ علامه حلی، الرجال، ۱۴۸
۴۰۱. نجاشی، ۴۰۳؛ برای فهرست استادان او، نک: بحرالعلوم، محمد صادق، «ف»، «ق»؛ آقابزرگ، «حیاء»، ۳۸-۴۱؛ طباطبایی، همان، ۳۶۱ به بعد
۴۰۲. وی در سال ۴۴۹ق ناگزیر شد بغداد را ترک گفته، اواخر زندگی را در نجف سکنا گیرد (نک: ابن جوزی، ۱۷۳/۸؛ نیز: ابن اثیر، علی، ۶۳۷/۹-۶۳۸؛ نیز علامه حلی، الرجال، ۱۴۸)
۴۰۳. مثلاً نک: نوری، ۵۰۹/۳؛ نیز آقابزرگ، «حیاء»، ۴۰
۴۰۴. چاپ مکرر، از جمله به کوشش محمدمهدی نجف، قم، ۱۴۰۳ق؛ به کوشش محمدرضا انصاری، قم، ۱۳۷۶ش
۴۰۵. چاپ تهذیب: به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۹ق؛ چاپ استبصار، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۵-۱۳۷۶ق
۴۰۶. طوسی، الفهرست، ۱۶۱؛ ابن شهر آشوب، معالم، ۱۱۵
۴۰۷. شهید اول، مجموعه، به نقل نوری، ۴۹۶/۳
۴۰۸. ابن داوود، ۱۷۴؛ علامه حلی، الرجال، ۸۶؛ سیوطی، بغیة، ۵۹۴/۱؛ نیز نوری، همانجا
۴۰۹. منتجب‌الدین، ۴۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱؛ ابن داوود، ۵-۶؛ برای فهرستی از شاگردان، نک: طباطبایی، «ذیل الفهرست»، ۸۴-۸۵؛ برای تکمیل این فهرست، نک: حسکانی، ۱۳۹/۱، در صورت اتحاد؛ مجلسی، ۴۹/۱۰۵؛ نوری، ۴۶۶/۳، ۴۹۶، ۵۰۰
۴۱۰. چاپ ضمن الجوامع الفقهیه، تهران، ۱۲۷۶ق
۴۱۱. افندی، ریاض، ۴۴۱/۲-۴۴۲؛ سلطان‌القرایی، ۵۴۲-۵۴۴؛ قس: حشری تبریزی، ۱۵۹-۱۶۲؛ ابن کربلایی، ۶۶/۲-۷۱
۴۱۲. یاقوت، معجم‌البلدان، ۴۸۴/۲؛ شوشتری، ۹۵/۱؛ قس: فارسی، السیاق، ۲۶۱؛ برای نقد، نک: طباطبایی، «ذیل الفهرست»، ۳۸
۴۱۳. فارسی، ۲۶۱؛ طبرسی، احمد، ۱۵؛ طبرسی، فضل، ۳۸۵؛ فخار بن معد، ۱۲۵؛ منتجب‌الدین، ۳۷؛ علامه حلی، «الاجازة»، ۷۰؛ ۴۱۴. ابن‌ابی‌الرضا، ۱۵۵، ۱۵۷؛ صاحب معالم، ۴۲، ۴۴؛ مجلسی، ۲۵/۱۰۷، ۴۸-۴۹
۴۱۵. قزوینی رازی، ۱۴۵، ۲۱۰
۴۱۶. منتجب‌الدین، همانجا
۴۱۷. منتجب‌الدین، همانجا؛ شهید ثانی، «اجازة للحسین بن عبدالصمد»، ۱۵۸
۴۱۸. برای رجالی دیگر در قزوین و خراسان، نک: فارسی، ۵۳۰؛ منتجب‌الدین، ۷-۸، ۱۱۳، ۱۱۵؛ رافعی، التّدوین، ۵۰۵/۱، ۴۳۷/۳
۴۱۹. نجاشی، ۲۶۸؛ ابن شهر آشوب، معالم، ۷۱؛ مناقب، ۱۰۵/۲، ۳۰۵/۳، ۱۶۴
۴۲۰. برای برخی دیگر، نک: قمی، حسن، ۲۱۵ به بعد؛ نجاشی، ۲۳۶-۲۳۷؛ منتجب‌الدین، ۱۱۱-۱۱۲؛ ابن‌عنه، ۲۰۱؛ جوینی، ۱۴۲/۲، ۱۵۱
۴۲۱. ابن طاووس، ۱۲۷: «لم یبق للامامیة مفتی علی التحقیق، بل کلهم حاک»
۴۲۲. مثلاً نک: قزوینی رازی، ۳۹؛ برای موضعی با وضوح کمتر، نک: همان، ۳۰
۴۲۳. منتجب‌الدین، ۱۲۸؛ نیز: قزوینی رازی، ۱۴۵
۴۲۴. قزوینی رازی، ۴۰؛ ابن‌ابی‌الرضا، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۸؛ صاحب معالم، ۴۲؛ نیز نک: حر عاملی، ۳۰۸/۲
- منتجب‌الدین، ۱۲۸؛ یاقوت، معجم‌البلدان، ۴۸۴/۲؛ فخار بن معد، ۱۲۴-۱۲۵؛ شهیدی، ۱۲۲، ۵۴۴، ۶۴۷؛ ابن‌ابی‌الرضا، ۱۵۵، ۱۶۸؛ ۴۲۵. جوینی، ۳۰۹/۱؛ ابن حجر عسقلانی، لسان، ۲۶۹/۳
۴۲۶. منتجب‌الدین، ۱۱۰؛ قس: ابن شهر آشوب، معالم، ۱۴۵
۴۲۷. منتجب‌الدین، ۱۱۰
۴۲۸. حمصی، ۴۶۸/۱
۴۲۹. قزوینی رازی، ۳۶؛ نیز: همان، ۲۱۱
۴۳۰. قزوینی رازی، همانجا.
۴۳۱. پاکتچی، مکاتب، ۵۵-۸۵
۴۳۲. همان، ۱۵۹-۱۶۶
۴۳۳. قزوینی رازی، ۲۱۰؛ رافعی، التّدوین، ۱۰۰/۴

۴۳۴. منتخب‌الدین، همانجا
 ۴۳۵. رافعی، همانجا
 ۴۳۶. منتخب‌الدین، ۴۳؛ رافعی، همان، ۴۶۲/۲
 ۴۳۷. پاکتچی، همان، ۸۷-۹۸
 ۴۳۸. راوندی، قصص، ۱۶۲؛ منتخب‌الدین، ۱۱۳
 ۴۳۹. پاکتچی، همان، ۹۹-۱۳۲
 ۴۴۰. همان، ۱۳۳-۱۵۷
 ۴۴۱. عمادالدین طبری، محمد، ۲، ۹۳؛ منتخب‌الدین، ۴۲
 ۴۴۲. شهید اول، الذکری، [۱۰، ۱۹۱]؛ قس: طوسی، المبسوط، ۱۱/۱؛ ابن‌ادریس، ۱۰-۱۱
 ۴۴۳. ابن‌شهر آشوب، معالم، ۳۷-۳۸؛ نیز: حر عاملی، ۷۶/۲؛ آقابزرگ، الذریعة، ۱۱۰/۱۴، ۳۰۵/۲۰
 ۴۴۴. مثلاً شهید اول، الذکری، [۱۰]؛ نیز قس: رافعی، التدوین، ۲۲۲/۱، سخن از رواج کتابی با عنوان الاحکام پاکتچی، مکاتب، ۲۳۳-۲۳۴
 ۴۴۵. قزوینی رازی، ۳۵، ۴۰، ۲۱۰؛ منتخب‌الدین، ۱۰۸؛ طبرسی، حسن، ۴۵۸؛ ابن‌ابی‌الرضا، ۱۶۸؛ مجلسی، ۳۳/۱۰۴
 ۴۴۶. منتخب‌الدین، ۳۷، ۱۰۹
 ۴۴۷. قزوینی رازی، ۳۵
 ۴۴۸. همانجا
 ۴۴۹. همو، ۳۵، ۲۱۰؛ منتخب‌الدین، ۱۰۸-۱۰۹
 ۴۵۰. به نقل از یادداشتی بر نسخه خطی، یاحقی، ۶۰؛ نیز برای تعبیر فقیه درباره او، نک: صاحب معالم، ۴۷؛ برای نقل فتاوی، مثلاً نک: آبی، ۱۰۵/۲
 ۴۵۱. چاپ ضمن بحارالانوار مجلسی، ۷۳/۸۴-۸۵؛ برای نسخ خطی، نک: مدرسی، ۸۵-۸۶؛ برای یادکرد اثر، نک: صاحب معالم، ۲۳؛ مجلسی، ۱۸/۱؛ برای نقل فتاوی، مثلاً نک: شهید اول، الذکری، [۱۶۳]
 ۴۵۲. برای مستندات این تخمین، نک: پاکتچی، «ابن‌حمزه، عمادالدین»، ۳۶۹
 ۴۵۳. چاپ ضمن الجوامع‌الفقهیة، تهران، ۱۲۷۶ق؛ نیز: به کوشش عبدالعظیم البکاء، نجف، ۱۳۹۹ق؛ به کوشش محمد حسون، قم، ۱۴۰۸ق؛ برای فهرست دیگر آثار وی، نک: منتخب‌الدین، ۱۶۴؛ برای قطعه‌ای از کتاب مفقود الواسطة با موضوع فقهی، نک: الوسیلة، ۴۶۱-۴۶۹
 ۴۵۴. مثلاً نک: ابن‌حمزه، ۲۴۴؛ قس: علامه حلی، همان، ۳۶۱؛ برای تحلیل درباره دیدگاه‌ها و نیز رواج فقه او، نک: پاکتچی، «ابن‌حمزه، عمادالدین»، ۳۶۹-۳۷۰
 ۴۵۵. پاکتچی، مکاتب، ۲۵۵-۲۷۲، نیز: «ابن‌حمزه، نصیرالدین»، ۳۷۰-۳۷۱
 ۴۵۶. قزوینی رازی، ۲۱۱؛ منتخب‌الدین، ۴۶؛ ابن‌ابی‌الرضا، ۱۵۸؛ نیز: طبرسی، مکارم، ۴۵۸
 ۴۵۷. طبرسی، حسن، ۴۵۸؛ بیهقی، علی، ۲۴۹
 ۴۵۸. منتخب‌الدین، ۴۶؛ طبرسی، حسن، همانجا؛ ابن‌ابی‌الرضا، ۱۵۸
 ۴۵۹. بیهقی، علی، ۲۴۹
 ۴۶۰. برای کاشان، نک: پاکتچی، مکاتب، ۲۴۶-۲۵۰
 ۴۶۱. آقابزرگ، «حیة»، ۳۷؛ دانش‌پژوه، ترجمه‌النهاییه، مقدمه؛ همو، فهرستواره...، ۳۵
 ۴۶۲. چاپ به کوشش محمدباقر سبزواری، تهران، ۱۳۳۳-۱۳۳۴ش؛ به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۲-۱۳۴۳ش؛ برای نسخه خطی، نک: مدرسی، مقدمه، ۸۰
 ۴۶۳. قزوینی رازی، ۵۶۸-۵۶۹؛ شهرستانی، ۱۴۷/۱
 ۴۶۴. قزوینی رازی، همانجا
 ۴۶۵. قزوینی رازی، ۳۵، ۱۴۴، ۲۱۰؛ منتخب‌الدین، ۴۲
 ۴۶۶. عمادالدین طبری، محمد، ۷
 ۴۶۷. عمادالدین طبری، محمد، ۴۸، ۶۱
 ۴۶۸. منتخب‌الدین، ۴۲-۴۳؛ نیز نک: عمادالدین طبری، محمد، ۴۳، ...؛ طبرسی، حسن، ۴۵۸
 ۴۶۹. منتخب‌الدین، ۴۲؛ عمادالدین طبری، محمد، ۹۰، ۹۵، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۲۶؛ نیز: ابن‌ابی‌الرضا، ۱۵۶، ۱۵۹
 ۴۷۰. منتخب‌الدین، ۴۳
 ۴۷۱. عمادالدین طبری، محمد، ۴۰، ۷۰
 ۴۷۲. قزوینی رازی، ۳۵؛ عمادالدین طبری، محمد، ۴۰، ۷۰
 ۴۷۳. منتخب‌الدین، ۷-۸
 ۴۷۴. منتخب‌الدین، ۱۱۱-۱۱۲
 ۴۷۵. منتخب‌الدین، ۱۱۱-۱۱۲؛ قس: ابن‌حجر عسقلانی، لسان، ۲/۲
 ۴۷۶. برای نسخه خطی، نک: آقابزرگ، الذریعة، ۲۷۱/۱۵؛

- حسینی اشکوری، ۱۹۸/۱۲-۱۹۹، نسخه شماره
 (۱) ۴۶۳۴؛ برای نقل از آن، صاحب جواهر، ۳۴/۱۳-
 ۳۵، ۷۸؛ پاکتچی، مکاتب، ۱۷۳-۲۰۸
۴۷۷. همان، ۲۰۹-۲۲۷
 ۴۷۸. منتجب‌الدین، ۱۱۸
 ۴۷۹. همو، ۱۲۱
 ۴۸۰. مدرسی، ۵۰-۵۱
 ۴۸۱. درباره این سفر، نک: مجلسی، ۲۲/۱۰۷-۲۳
 ۴۸۲. منتجب‌الدین، ۱۶۳-۱۶۴؛ راوندی، قصص، ۱۲۹،
 ۱۶۲
 ۴۸۳. پاکتچی، مکاتب، ۲۷۹؛ نیز همو، «ابن حمزه،
 عمادالدین»، ۳۶۹
 ۴۸۴. پاکتچی، «اصول فقه»، ۳۰۰
 ۴۸۵. منتجب‌الدین، ۸۷
 ۴۸۶. راوندی، فقه‌القرآن، ۶/۱
 ۴۸۷. منتجب‌الدین، ۸۷
 ۴۸۸. ابن‌ادریس، ۳۵، ۳۳۸؛ محقق حلی، المعتبر، ۷۴/۱،
 ۲۵۷، ۴۳۵، ۴۴۶، ۸۹/۲، «المسائل العزیه»، ۱۲۹،
 «المسائل المصریه»، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۹؛ آبی، ۱۱۱/۱،
 ۱۱۷، ۱۳۷، ۲۵۴، ۳۲۱؛ علامه حلی، مختلف، ۱۸۴/۱،
 ۴۷۶، ۴۸۲، ۴۸۴، منتهی، ۴۱/۱، ۹۹، ۲۵۴/۳، ۲۷۴،
 ۲۷۶، تذکره، ۲۰/۱، ۷۲، تحریر، ۱۶۰/۱، ۱۶۲؛
 فخرالمحققان، ۱۸۶/۳؛ شهید اول، الذکری، [۱۱]، ۱۵،
 ۱۶، ۱۷، ۳۴، البیان، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۰۱، ۳۱۱، ۳۳۷،
 الدروس، ۴۳۹/۱، ۲۷۳/۲، ۳۳۶، غایه، ۱۷/۱، ۸۳
۴۸۹. چاپ به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۹۷ق؛ برای
 تحلیل آراء وی، نک: پاکتچی، مکاتب، ۲۸۰-۲۸۶
 ۴۹۰. حمصی، ۴۶۸/۱؛ نیز: پاکتچی، مکاتب، ۲۹۴
 ۴۹۱. منتجب‌الدین، ۴۶؛ درباره او نیز نک: بیهقی، علی،
 ۲۴۹؛ ابن‌ابی‌الرضاء، ۱۵۸
 ۴۹۲. منتجب‌الدین، ۱۶۴
 ۴۹۳. آقابزرگ، طبقات، قرن ۶، ۲۹۵، به نقل از جنة‌النعمیم
 ۴۹۴. ابن‌ادریس، ۲۰۰، ۴۰۹-۴۱۰؛ نیز: پاکتچی، مکاتب،
 ۳۰۳-۳۰۲
 ۴۹۵. مثلاً: حمصی، ۱۸/۱، ۲۷۰، ۳۲۵، ۳۳۶، ۴۲۸، ۴۶۰
 ۴۹۶. برای تحلیل، نک: پاکتچی، مکاتب، ۲۹۸
۴۹۷. چاپ قم، ۱۴۱۲ق
 ۴۹۸. منتجب‌الدین، ۸۷؛ ابن‌ادریس، ۲۰۰؛ فخر رازی، ۸۱/۸
 ۴۹۹. منتجب‌الدین، ۱۶۴؛ ستایش و نقل از آن، ابن‌ادریس،
 ۴۰۹-۴۱۰
 ۵۰۰. جامع‌الآخبار، ۴۶
 ۵۰۱. سبزواری، علی، ۱۰
 ۵۰۲. همانجا
 ۵۰۳. افندی، ریاض، ۱۷۶/۱؛ نقل از آن: افندی،
 الصحیفة الثالثة، ۲۵۴
 ۵۰۴. افندی، ریاض، ۱۷۶/۱
 ۵۰۵. حر عاملی، ۲۹۹/۲؛ افندی، ریاض، ۱۵۹/۵؛ مدرسی،
 ۸۷؛ برای شروع و حواشی، نک: آقابزرگ، الذریعة،
 ۱۶۲/۶-۱۶۳، ۳۷۹/۱۳-۳۸۰؛ کتوری، ۳۳۶، ۳۴۴؛
 مدرسی، ۱۳۱، ۲۱۰
 ۵۰۶. افندی، ریاض، ۱۶۳/۵
 ۵۰۷. بازتاب آن در رسالة التیاسر عن القبلة، که در پاسخ
 اشکال خواجه توسط محقق حلبی تألیف شده است؛
 چاپ به عنوان متن هشتم از مجموعه الرسائل التسع،
 قم، ۱۴۱۳ق
 ۵۰۸. آقابزرگ، الذریعة، ۸۸/۱۴؛ نیز: مدرسی، ۱۳۱
 ۵۰۹. آقابزرگ، الذریعة، ۹۸/۸
 ۵۱۰. قمی، ابوالقاسم، ۲۴۸، ۲۵۰؛ آخوند خراسانی، ۱۶-
 ۱۷؛ قس: نصیرالدین طوسی، «تجریداً المنطق»، ۴ به
 بعد؛ نیز: انصاری، ۵۵۴/۱؛ قس: نصیرالدین طوسی،
 «تجریداً الاعتقاد»، ۳۰۱
 ۵۱۱. عمادالدین طبری، حسن، ۱۴/۱-۱۵؛ افندی، ریاض،
 ۲۷۱/۱-۲۷۳؛ خوانساری، ۲۵۶/۲
 ۵۱۲. شهید ثانی، «رسالة وجوب صلاة الجمعة»، ۶۰-۶۱
 (الرسائل ج ۱)؛ سبزواری، محمدباقر، ۳۰۸/۲
 ۵۱۳. افندی، همان، ۲۷۲/۱؛ خوانساری، همانجا
 ۵۱۴. عمادالدین طبری، حسن، ۳۰۶/۲؛ افندی همان،
 ۲۷۴/۱؛ درباره متن اصلی، نک: حاجی خلیفه،
 ۱۷۲۶/۲-۱۷۲۷؛ آقابزرگ، الذریعة، ۱۸۰/۳
 ۵۱۵. خوانساری، ۲۵۶/۲
 ۵۱۶. چاپ به کوشش اشتهاردی و یزدی، قم، ۱۴۰۸ق
 ۵۱۷. مدرسی، ۱۰۱

تاریخ جامع ایران

- ۱۰/۱؛ آقابزرگ، الذریعة، ۱۷۷/۱؛ دانش‌پژوه، فهرست
دانشگاه، ۱۷۶۳/۵، ۸۰/۱۶، فهرستواره، ۳۹-۴۰؛
طباطبایی، همان، ۳۶-۳۸، ۷۹-۸۰، ۸۷، ۸۹، ۱۳۰،
۱۴۶، ۱۴۹، ۱۷۴
۵۴۵. محقق حلی، «المسائل الطبرية»، ۳۰۳؛ افندی، ریاض،
۲۹۰/۵-۲۹۱؛ شوشتری، ۲۱۴/۲؛ بغدادی، اسماعیل
پاشا، ۱۵۹/۲؛ آقابزرگ، الذریعة، ۱۷۶/۱؛ طباطبایی،
مکتبه، ۳۵، ۸۱، ۱۳۴، ۱۴۱-۱۴۲، ۱۴۷-۱۴۸، ۱۶۴،
۱۶۹، ۱۹۸
۵۴۶. افندی، ریاض، ۱۰۸/۴؛ طباطبایی، مکتبه، ۱۰۹،
۱۳۷-۱۳۸
۵۴۷. ابن‌ابی‌جمهور، ۹/۱؛ مجلسی، ۳۲/۱۰۵، ۳۴، ۷۰؛
طباطبایی، همان، ۲۱۶
۵۴۸. برای آثار او نک: مدرسی، ۱۶۳-۱۶۴
۵۴۹. برای نسخ خطی، نک: پاکتچی، «آیات الاحکام»، ۷۲۳
۵۵۰. افندی، ریاض، ۱۰۸/۴
۵۵۱. برای نسخ خطی، نک: مدرسی، ۳۷۸
۵۵۲. حر عاملی، ۱۲۱/۱-۱۲۲؛ مدرسی، ۱۶۵، ۳۷۹
۵۵۳. مدرسی، ۵۵-۵۶
۵۵۴. چاپ تهران، سنگی، ۱۲۷۲؛ چاپ جدید به کوشش
مؤسسه آل‌البيت(ع)، قم، ۱۴۰۸ق
۵۵۵. چاپ ضمن کلمات المحققان، تهران، ۱۳۱۳ق
۵۵۶. برای دیگر آثار او، نک: مدرسی، همو، ۱۶۵-۱۸۰
۵۵۷. برای آثار فقهی آنان، نک: همو، ۲۰۰-۲۰۳، ۲۱۹-
۲۲۸
۵۵۸. برای آثار آنان، نک: همو، ۲۲۹-۲۳۲، ۲۳۹-۲۴۰،
۲۵۴، ۲۶۷-۲۶۸، ۲۷۶، ۳۸۳، ۳۹۲؛ برای شرح حال،
خوانساری، روضات، امین، اعیان، ذیل نامها
۵۵۹. چاپ تهران، ۱۳۶۸ق، ۱۳۸۶ق
۵۶۰. چاپ تهران، ۱۲۷۴ق؛ قم، ۱۴۰۳ق به بعد
۵۶۱. چاپ ضمن کلمات المحققان، تهران، ۱۳۱۳ق
۵۶۲. ذخیره، چاپ تهران، ۱۲۷۳-۱۲۷۴؛ کفایة، چاپ
تهران، ۱۲۶۹ق؛ برای شروح و حواشی آنها، نک:
مدرسی، ۲۴۱-۲۴۳؛ برای شرح حال، خوانساری،
۶۷/۲-۷۶
۵۶۳. استرآبادی، ۲؛ خوانساری، ۱۲۹/۱
۵۱۸. محقق حلی، «المسائل الکمالية»، ۲۸۵
۵۱۹. شهید اول، «اجازة لابن الخازن»، ۱۸۸؛ شهید ثانی،
«الاجازة»، ۱۵۲؛ صاحب معالم، ۸؛ شوشتری، ۲۱۲/۲؛
حر عاملی، ۳۰۱/۲؛ مجلسی، ۱۴۰/۱۰۴
۵۲۰. طباطبایی، مکتبه، ۱۷۵، ۱۸۵، ۲۱۰، ۲۱۴-۲۱۵
۵۲۱. طباطبایی، همان، ۱۶۹، ۲۱۵؛ آقابزرگ، الذریعة،
۱۷۶/۱؛ علامه حلی، القواعد، ۸۱
۵۲۲. طباطبایی، همان، ۱۳۸-۱۳۹
۵۲۳. مجلسی، ۱۴۲/۱۰۴؛ طباطبایی، همان، ۷۹، ۱۷۷
۵۲۴. طباطبایی، همان، ۱۴۶
۵۲۵. صاحب معالم، ۳۶؛ نیز: حر عاملی، ۲۰۲/۲
۵۲۶. شهید اول، غایة، ۲۳/۱؛ ابن‌معیه، ۱۷۵؛ صاحب معالم،
همانجا؛ حر عاملی، همانجا؛ مجلسی، ۲۰۶/۱۰۴
۵۲۷. شهید اول، همانجا
۵۲۸. شهید اول، الاربعون، ۴، ۲۳؛ همو، «اجازة لابن
الخازن»، ۱۸۸؛ همو، «اجازة لابن نجدة»، ۱۹۶؛ شهید
ثانی، «الاجازة»، ۱۵۲؛ صاحب معالم، ۸، ۱۰؛ حر عاملی،
۱۷۵/۲، ۱۹۰؛ مجلسی، ۲۰۵/۱۰۴
۵۲۹. ابن‌ابی‌جمهور، ۱۰/۱، ۲۸؛ افندی، ریاض، ۳۷/۲؛
طباطبایی، مکتبه، ۱۱۸، ۱۷۴-۱۷۵؛ علامه حلی،
القواعد، ۶۲، ۷۰
۵۳۰. ابن‌ابی‌جمهور، ۹/۱-۱۰
۵۳۱. طباطبایی، مکتبه، ۱۷۰، ۲۱۵
۵۳۲. طباطبایی، همان، ۱۴۰
۵۳۳. طباطبایی، همان، ۱۴۷-۱۴۸
۵۳۴. طباطبایی، همان، ۷۲
۵۳۵. ابن‌ابی‌جمهور، ۹/۱-۱۰
۵۳۶. همو، ۹/۱
۵۳۷. طباطبایی، همان، ۱۵۰
۵۳۸. طباطبایی، همان، ۸۴، ۷۸
۵۳۹. طباطبایی، همان، ۳۶
۵۴۰. محقق حلی، المسائل العزیه، ۵۱، ۱۸۱
۵۴۱. آقابزرگ، الذریعة، ۱۷۷/۱؛ طباطبایی، مکتبه، ۳۵
۵۴۲. طباطبایی، همان، ۳۵
۵۴۳. طباطبایی، همان، ۱۵۰-۱۵۱
۵۴۴. محقق حلی، الرسائل التسع، ۳۰۳؛ ابن‌ابی‌جمهور،

۵۶۴. چاپ سنگی، ایران، ۱۳۲۱ق
۵۶۵. استرآبادی، ۱۷ به بعد؛ نیز فیض کاشانی، *الاصول*، ۱۲
۵۶۶. استرآبادی، ۱۰۶، جاهای مختلف
۵۶۷. برای نسخ خطی، مدرسی، ۲۲۹
۵۶۸. برای نسخ خطی آثار آنان، همو، ۲۳۷-۲۳۸، ۲۴۰، ۲۵۳-۲۵۴، ۲۶۰-۲۶۲، ۲۶۳، ۳۸۴، ۳۸۷؛ برای شرح حال، نک: خوانساری، امین، ذیل نامها
۵۶۹. چاپ چاپ قم، مطبوعه عملیه
۵۷۰. چاپ بیروت، ۱۴۰۳ق
۵۷۱. خوانساری، ۷۹/۶
۵۷۲. فیض کاشانی، ده رساله، ۱۶۹-۱۷۰
۵۷۳. همو، *الاصول الاصلیه*، سراسر اثر
۵۷۴. چاپ بیروت، ۱۳۸۹ق؛ برای دیگر آثار فقهی وی. نک: مدرسی، ۲۴۵-۲۵۱، ۳۸۶؛ *الوافی* اثر فیض نیز کوششی در جهت جمع و طبقه‌بندی احادیث در راستای اندیشه فقهی اوست
۵۷۵. چاپ مکرر از جمله تهران، انتشارات فراهانی؛ برای شروح آن، نک: مدرسی، ۳۸۳؛ برای نمونه‌های بعد از رساله‌های عملیه عصر صفوی، نک: همو، ۳۸۳-۳۹۲
۵۷۶. برای نسخ خطی، نک: مدرسی، ۳۸۰
۵۷۷. برای نسخه خطی، همو، ۳۸۱
۵۷۸. چاپ به کوشش ولی‌الله اشراقی، تبریز، ۱۳۸۰ق
۵۷۹. برای نسخ خطی، نک: پاکتچی، «آیات الاحکام»، ۷۲۳
۵۸۰. چاپ به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، ضمیمه فقه هزار و چهارصد ساله اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ش
۵۸۱. اردبیلی، ۲۲۳/۲؛ آقابزرگ، *النذریه*، ۷۸/۲۵
۵۸۲. برای نسخ خطی، نک: مدرسی، ۳۸۱
۵۸۳. برای نسخ خطی، همانجا
۵۸۴. برای نسخ خطی، همو، ۳۸۲
۵۸۵. برای نسخ خطی، همو، ۳۸۶
۵۸۶. برای نسخ خطی، همو، ۳۸۷
۵۸۷. آقابزرگ، *النذریه*، ۱۶۶/۱۴
۵۸۸. مدرسی، ۱۰؛ برای آثار وحید، ۳۰۰، ۳۹۳؛ برای شرح حال، خوانساری، ۹۱/۲-۹۶
589. Scarcia, 211 ff
۵۹۰. برای آثار، مدرسی، ۳۰۸، ۳۹۴
۵۹۱. برای نسخه خطی، نک: همو، ۳۱۲
۵۹۲. برای شرح حال، نک: خوانساری، امین، ذیل نامها؛ برای آثار آنان، همو، ۱۶، ۳۲۰-۳۲۳، ۳۲۴-۳۲۷، ۳۳۰-۳۳۵، ۳۳۷-۳۳۹، ۳۹۶، ۴۰۰-۴۰۱
۵۹۳. چاپ تهران، ۱۲۷۴، ۱۲۹۷ق؛ برای نسخه *صیغ‌العقود* وی، همو، ۳۴۲
۵۹۴. تنکابنی، ۱۷۸-۱۸۰؛ زین‌العابدین شیروانی، ۵۸۱
۵۹۵. چاپ مکرر از جمله به کوشش عبدالله نورانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ به کوشش روحی از محققان، قم، ۱۴۱۵ق
۵۹۶. نک: پاکتچی، «اصول عملیه»، ۲۸۸
۵۹۷. برای آثار فقهی شیخ، نک: مدرسی، ۳۴۴، ۴۰۴
۵۹۸. چاپ مکرر از جمله قم، ۱۴۱۵ق
۵۹۹. برای آثار آنان، مدرسی، ۳۵۴-۳۵۸، ۳۶۱، ۳۶۵-۳۶۶
۶۰۰. برای شرح حال، آقابزرگ، *طبقات*، ذیل نامها
۶۰۰. چاپ مکرر از جمله قم، ۱۴۰۹ق؛ برای آثار فقهی وی، نک: مدرسی، ۳۶۳
۶۰۱. برای آثار، مدرسی، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۷۰
۶۰۲. برای آثار، همو، ۳۷۱، ۳۷۲، ۴۰۶، ۳۷۴، ۳۷۵
۶۰۳. برای آثار، همو، ۳۷۲، ۳۷۴، ۴۰۶

کتابشناسی:

- آبی، حسن، کشف الرموز، به کوشش اشتهاردی و یزدی، قم، ۱۴۰۸ق.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، قم، ۱۴۰۹ق.
- آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، «حیة الشیخ الطوسی»، به عنوان مقدمه‌ای بر التبیان شیخ طوسی، همان اثر، نجف، ۱۳۸۳ق.
- همو، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت، ۱۹۸۳م.
- همو، طبقات اعلام الشیعة، به کوشش علی نقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۲ق به بعد.
- ابن ابی جمهور، محمد، غوالی اللثالی، به کوشش مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، الجرح والتعدیل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م به بعد.
- ابن ابی شبیه، عبدالله، المصنف، به کوشش کمال یوسف الحوت، ریاض، ۱۴۰۹ق.
- ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م.
- ابن ابی الرضا، محمد، «الاجازة الکبیرة»، ضمن ج ۱۰۴، بحار الانوار مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- ابن اثیر، علی، الکامل فی التاریخ، به کوشش تورنبرگ، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م.
- ابن اثیر، مبارک، جامع الاصول، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م.
- ابن ادیس، محمد، السرائر، تهران، ۱۲۷۰ق.
- ابن بابویه، محمد، «مشیخة الفقیه»، همراه ج ۴، فقیه من لایحضره الفقیه، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق.
- همو، «المقنع»، ضمن الجوامع الفقهیة، تهران، ۱۲۷۶ق.
- همو، من لایحضره الفقیه، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن جزری، محمد، غایة النهایة، به کوشش برگسترسر، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م.
- ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق.

- ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- همو، کتاب المجروحین، به کوشش محمود ابراهیم زاید، حلب، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م.
- ابن حجر عسقلانی، احمد، تهذیب/تهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق.
- همو، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق.
- همو، الدرر الكامنة، به کوشش عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م.
- ابن حزم، علی، الاحکام، قاهره، ۱۴۰۴ق.
- ابن حمزه، محمد، الوسيلة، به کوشش محمد حسون، قم، ۱۴۰۸ق.
- «ابن خزیمه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۴ش، ج ۳.
- ابن داوود حلی، حسن، الرجال، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ش.
- ابن دمیاطی، احمد، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۸م.
- ابن رجب، عبدالرحمان، الذیل علی طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م.
- ابن رستم طبری، محمد، المسترشد، به کوشش احمد محمودی، تهران، مؤسسه کوشانیپور.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر.
- ابن شهر آشوب، محمد، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م.
- همو، مناقب آل ابی طالب، نجف، ۱۳۷۶ق.
- ابن طاووس، علی، کشف المحجّة، نجف، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م.
- ابن عبدالبر، یوسف، الانتفاء من فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- همو، التمهید، به کوشش مصطفی بن احمد علوی و محمد عبدالکبیر بکری، رباط، ۱۳۸۷ق.
- ابن عدی، عبدالله، الکامل، به کوشش یحیی مختار غزاوی، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م.
- ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت/دمشق، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م.
- همو، تبیین کذب المفتری، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.
- ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن عنبه، احمد، عمدة الطالب، به کوشش محمد حسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م.
- ابن فرحون، ابراهیم، الدیاج المذهب، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ابن فهد حلّی، احمد، المهدب البارع، به کوشش مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۷ق.
 ابن قاضی شهبه، ابوبکر، طبقات الشافعیة، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق.
 ابن قبه، محمد، بخش های «نقض الاشهاد»، ضمن کمال الدین، ابن بابویه، به کوشش علی اکبر غفاری،
 تهران، ۱۳۹۰ق.

ابن قتیبه، عبدالله، تأویل مختلف الحدیث، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م.
 همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م.
 ابن قطلوبغا، قاسم، تاج التراجم، به کوشش ابراهیم سامرای، بغداد، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م.
 ابن قولویه قمی، جعفر، کامل الزیارات، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۷ق.
 ابن کثیر، اسماعیل، البدایة والنهاية، قاهره، ۱۳۵۱ق.
 ابن کربلایی، حسین، روضات الجنان و جنات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران،
 ۱۳۴۴ش.

ابن ماکولا، علی، الاکمال، بیروت، ۱۴۱۱ق.
 ابن مرتضی، احمد، البحر الزخار، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۵م.
 ابن معیه، محمد، «اجازة للشیخ شمس الدین»، ضمن بحار الانوار مجلسی، ج ۱۰۴، بیروت، ۱۴۰۳ق.
 ابن منذر، محمد، الاشراف علی مذاهب اهل العلم، به کوشش محمد نجیب سراج الدین، قطر،
 ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.

همو، الاوسط، به کوشش صغیر احمد محمد حنیف، ریاض، ۱۴۰۵ق.
 ابن نجار، محمد، ذیل تاریخ بغداد، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۷ق.
 ابن نجیم، زین، البحر الرائق، بیروت، دارالمعرفه.
 ابن الندیم، محمد، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.
 ابن نقطه، محمد، التقیید، به کوشش کمال یوسف الحوت، بیروت، ۱۴۰۸ق.
 ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، طبقات الفقهاء، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۰م.
 ابوالقاسم حکیم سمرقندی، اسحاق، السواد الاعظم، ترجمه کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی،
 تهران، ۱۳۴۸ش.

ابوداود سجستانی، سلیمان، مسائل احمد، قاهره، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م.
 ابوروح میهنی، جمال الدین لطف الله، حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر، به کوشش ایرج افشار،

تهران، ۱۳۴۱ش/۱۹۶۳م.

ابوسهل نوبختی، اسماعیل، «التنبیه فی الامامة»، قطعه بازمانده ضمن کمال‌الدین بن بابویه، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق.

ابو غالب زراری، احمد، رساله فی آل‌اعین، به کوشش محمدعلی ابطحی، اصفهان، ۱۳۹۹ق.

ابولیت سمرقندی، نصر، «بستان‌العارفین»، در هامش تنسیه‌الغافلین، دهلی، کتابخانه اشاعة الاسلام.

همو، فتاوی‌النوازل، منسوب به وی، کویت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.

همو، الضعفاء، به کوشش فاروق حمادة، دارالبیضاء، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م.

ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیه‌الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م.

اردبیلی، محمد، جامع الرواة، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

استرآبادی، محمدامین، الفوائد‌المدنیة، چاپ سنگی، ۱۳۲۱ق.

اسنوی، عبدالرحیم، طبقات‌الشافعیة، به کوشش کمال یوسف الحوت، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.

امین، محسن، اعیان‌الشیعة، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

انصاری، مرتضی، فرائد‌الاصول، به کوشش عبدالله نورانی، قم، ۱۴۰۷ق.

بحرالعلوم، حسین، مقدمه تلخیص‌الشافی، نجف، ۱۳۸۵ق.

بحرالعلوم، محمدصادق، مقدمه‌الفهرست طوسی، نجف، ۱۳۵۶ق.

بخاری، محمد، تاریخ‌الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م.

همو‌الصحیح، به کوشش مصطفی دیب‌البغا، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.

برقی، احمد، «الرجال»، همراه رجال ابن‌داوود حلی، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ش.

بصروی، محمد، «فهرست کتب‌السید‌المرتضی»، به عنوان استجازه‌ای از سید مرتضی، ریاض‌العلماء،

افندی، قم، ۱۴۰۱ق.

بعلی، عبدالباقی، ریاض‌اهل‌الجنة، به کوشش محمد یاسین فادانی، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.

بغدادی، اسماعیل پاشا، هدیه‌العارفین، استانبول، ۱۹۵۱-۱۹۵۵م.

بغدادی، عبدالقاهر، الفرق‌بین‌الفرق، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م.

بلقینی، عمر، «محاسن‌الاصطلاح»، در حاشیه مقدمه ابن‌صلاح شهرزوری، به کوشش عائشة

عبدالرحمان، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م.

بیهقی، احمد، السنن‌الکبری، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، مکه، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.

- همو، شعب‌الایمان، به کوشش محمدسعید بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- همو، القرائة خلف الامام، به کوشش محمدسعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- بیهقی، علی، تاریخ بیهق، به کوشش قاری سید کلیم‌الله، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م.
- پاکتچی، احمد، «آیات الاحکام»، دائرةالمعارف اسلامیة الکبری، تهران، ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م، ج ۱.
- همو، «ابن جنید»، «ابن حمزه، عمادالدین»، «ابن حمزه، نصیرالدین»، «ابوحنیفه»، «احکام القرآن»، «احمد بن حنبل»، «اصحاب حدیث»، «اصول عملیه»، «اصول فقه»، «امامیه»، «بخاری»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۹ش به بعد، ج ۴ به بعد.
- همو، «اندیشه فقهی ابن ابی عقیل و مکتب متکلمان متقدم امامیه»، مقالات و بررسیها، تهران، ۱۳۸۳ش، شم ۷۶(۳).
- همو، «گرایشهای فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری»، نامه فرهنگستان، تهران، ۱۳۶۵ش، س ۳، شم ۴.
- همو، مکاتب فقه امامی ایران پس از شیخ طوسی تا پایگیری مکتب حله، تهران، ۱۳۸۵ش.
- ترمذی، محمد، السنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م به بعد.
- تنکابنی، محمد، قصص العلماء، تهران، ۱۳۶۴ش.
- ثعالبی، عبدالملک، یتیمه‌الدهر، دمشق، ۱۳۰۳ق.
- جامع‌الاخبار، منسوب به محمد بن محمد شعیری، نجف، ۱۳۸۵ق.
- جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش.
- جرفادقانی، ناصح، ترجمه تاریخ یمینی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۷۴ش.
- جصاص، احمد، احکام/قرآن، به کوشش محمد الصدیق قمحاوی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
- «جوابات المسائل الرسية الاولى»، ضمن رسائل الشریف‌المرتضی، به ترتیب در جلد‌های ۱، ۳، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق.
- همو، الذریعة، به کوشش ابوالقاسم گرگی، تهران، ۱۳۴۸ش.
- همو، «الرد علی أصحاب‌العدد»، رسائل الشریف‌المرتضی، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
- همو، «مسألة ابطال العمل باخبار الآحاد»، رسائل الشریف‌المرتضی، به کوشش محمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق.

- جوینی، ابراهیم، *فرائد السمطین*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م.
- حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱-۱۹۴۳م.
- حاج منوچهری، فرامرزی، «ابن منذر»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۴.
- حاکم نیشابوری، محمد، *تاریخ نیشابور*، تلخیص و ترجمه فارسی کهن، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۵ش.
- همو، *المستدرک علی الصحیحین*، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م.
- حر عاملی، محمد، *امل الامل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م.
- حسکانی، عبیدالله، *شواهد التنزیل*، به کوشش محمدباقر محمودی، تهران، ۱۴۱۱ق.
- حسینی اشکوری، احمد، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیه الله العظمی نجفی مرعشی*، قم، ۱۳۵۴ش به بعد.
- حشری تبریزی، محمدامین، *روضه اطهار*، به کوشش عزیز دولت آبادی، تبریز، ۱۳۷۱ش.
- حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش.
- حمصی، محمود، *المنقذ من التقليد*، قم، ۱۴۱۲ق.
- خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق.
- خلیلی، خلیل، *الارشاد*، به کوشش محمدسعید عمر ادريس، ریاض، ۱۴۰۹ق.
- خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ش.
- خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.
- دانش پژوه، محمدتقی، *فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۳۲ش.
- همو، *فهرستواره فقه هزار و چهارصدساله اسلامی در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۶۷ش.
- همو، مقدمه بر *ترجمة النهایة طوسی*، تهران، ۱۳۴۲-۱۳۴۳ش.
- دمیری، محمد، *حیاة الحیوان*، قاهره، مکتبه مصطفی البابی.
- ذهبی، محمد، *تذکره الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م.
- همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
- همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م.
- رافعی، عبدالکریم، *التدوین فی اخبار قزوین*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵م.
- همو، *فتح العزیز*، بیروت، دارالفکر.

- راوندی، سعید، *فقه القرآن*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۹۷ق.
- همو، *قصص الانبیاء*، مشهد، ۱۴۰۹ق.
- روحانی، بابامردوخ، *تاریخ مشاهیر کرد*، تهران، ۱۳۶۴ش.
- زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶م.
- زین العابدین شیروانی، *بستان السیاحه*، تهران، ۱۳۱۵ق.
- سبزواری، علی، *جامع الخلاف والوفاق بین الامامیة و بین ائمة الحجاز والعراق*، به کوشش حسین حسینی بیرجندی، قم، ۱۳۷۹ش.
- سبزواری، محمدباقر، *ذخیره المعاد*، تهران، ۱۳۷۳-۱۳۷۴ق.
- سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلوه، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م.
- سقاوی، محمد، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م.
- سرخسی، محمد، *المبسوط*، قاهره، مطبعة الاستقامة.
- سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة*، قاهره، ۱۹۲۸م.
- سعید بن منصور، السنن، به کوشش حبیب الرحمان الاعظمی، هند، ۱۹۸۲م.
- سلطان القرایی، جعفر، *حواشی بر روضات الجنان ابن کربلایی*، تهران، ۱۳۴۴ش.
- سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۹۹۸م.
- سمرقندی، محمد، *تحفة الفقهاء*، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- سید مرتضی، علی، *الانتصار*، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م.
- شافعی، محمد، *الام*، بیروت، دارالمعرفة.
- شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م.
- شوکانی، محمد، «اتحاف الاکابر»، ضمن *رسائل خمسة اسانید*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م.
- همو، *البدر الطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ق.
- شهرستانی، محمد، *الملل والنحل*، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م.
- شهید اول، محمد، «اجازة لشمس الدین ابن نجدة»، ضمن *بحار الانوار مجلسی*، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- همو، «الاجازة لزین الدین علی ابن الخازن، ضمن *بحار الانوار مجلسی*، ج ۱۰۴، بیروت، ۱۴۰۳ق.

همو، الاربعون حدیثاً، به کوشش مدرسه امام مهدی (ع)، قم، ۱۴۰۷ق.
 همو، البیان، چ سنگی، ایران، ۱۳۲۲ق.
 همو، الدروس الشرعیة، قم، ۱۴۱۲ق.
 همو، الذکری، سنگی، ایران، ۱۲۷۲ق.
 همو، غایة المراد، به کوشش رضا مختاری، قم، ۱۴۱۴ق.
 شهید ثانی، زین الدین، «اجازة للحسین بن عبدالصمد»، ضمن بحار الانوار مجلسی، ج ۱۰۵، بیروت، ۱۴۰۳ق.

همو، «رسالة فی وجوب صلاة الجمعة»، ضمن رسائل الشهید الثانی، قم، کتابخانه بصیرتی، ج ۱.
 همو، التذکرة، قم، ۱۴۱۳ق.
 همو، الروضة البهیة، به کوشش سید محمد کلانتر، قم، ۱۴۱۰ق.
 صاحب جواهر، محمد حسن، جواهر الکلام، به کوشش محمود قوچانی، تهران، ۱۳۹۴ق.
 صاحب معالم، حسن، «الاجازة الکبیرة»، ضمن بحار الانوار مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۶.
 صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش س. ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۲م.
 صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
 صیمری، حسین، اخبار ابی حنیفة واصحابه، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
 ضیاء مقدسی، محمد، الاحادیث المختارة، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، مکه، ۱۴۱۰ق.
 طاش کوپری زاده، احمد مصطفی، الشقائق النعمانیة، بیروت، ۱۳۹۵ق.
 طباطبایی، عبدالعزیز، «شخصیت علمی و مشایخ شیخ طوسی»، میراث اسلامی ایران، دفتر دوم، قم، ۱۳۷۴ش.

همو، مکتبه العلامة الحلی، قم، ۱۴۱۶ق.
 همو، ذیل الفهرست منتجب الدین، قم، ۱۴۰۴ق.
 طبرسی، احمد، الاحتجاج، به کوشش محمدباقر موسوی خراسان، نجف، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م.
 طبرسی، حسن، مکارم الاخلاق، بیروت، ۱۳۹۲ق.
 طبرسی، فضل، اعلام الوری، با مقدمه محمد مهدی حسن خراسان، نجف، ۱۳۹۰ق.
 طحاوی، احمد، اختلاف الفقهاء، به کوشش محمد صغیر حسن معصومی، اسلام آباد، ۱۳۹۱ق.
 طوسی، محمد، التبیان، به کوشش قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م.

- همو، الخلاف، به كوشش محمد مهدي نجف و ديگران، قم، ١٣١٧ق.
- همو، الرجال، به كوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ١٣٨١ق/١٩٦١م.
- همو، العدة فى اصول الفقه، به كوشش محمدرضا انصارى، قم، ١٣٧٦ش.
- همو، الغيبة، به كوشش عباد الله طهرانى و على احمد ناصح، قم، ١٤١١ق.
- همو، الفهرست، به كوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ١٣٥٦ق.
- همو، المبسوط، به كوشش محمد تقى كشفى، تهران، ١٣٨٧ق.
- عبادى، محمد، طبقات الفقهاء الشافعية، به كوشش يوستا ويتستام، ليدن، ١٩٦٤م.
- عجلى، احمد، معرفة الثقات، به كوشش عبدالعليم عبدالعظيم البستوى، مدينه، ١٤٠٥ق/١٩٨٥م.
- عطار نيشابورى، فريد الدين، تذكرة الاولياء، به كوشش محمد استعلامى، تهران، ١٣٦٦ش/١٩٨٧م.
- عقيلى، محمد، كتاب الضعفاء الكبير، به كوشش عبدالمعطى امين قلجى، بيروت، ١٤٠٤ق/١٩٩٤م.
- علامه حلى، حسن، «الاجازة الى بنى زهرة»، ضمن ج ١٠٤، بحار الانوار مجلسى، بيروت، ١٤٠٣ق.
- همو، تحرير الاحكام، به كوشش ابراهيم بهادرى، قم، ١٤٢٠ق.
- همو، تذكرة الفقهاء، قم، ١٤١٤ق.
- همو، الرجال، نجف، ١٣٨١ق/١٩٦١م.
- همو، قواعد الاحكام، قم، ١٤١٣ق.
- همو، مختلف الشيعة، قم، ١٤١٢ق.
- همو، منتهى المطلب، مشهد، ١٤١٢ق.
- عماد الدين طبرى، حسن، كامل بهائى، قم، ١٣٧٦ق.
- عماد الدين طبرى، محمد، بشارة المصطفى، نجف، ١٣٨٣ق/١٩٦٣م.
- عيدروسى، عبدالقادر، النور السافر، بيروت، ١٤٠٥ق.
- العيون و الحدائق، به كوشش دخويه، ليدن، ١٨٧١م.
- فارسى، عبدالغافر، سياق تاريخ نيسابور، انتخاب صريفينى، به كوشش محمد كاظم محمودى، قم، ١٤٠٣ق.
- فخار بن معد موسوى، ايمان ابى طالب، به كوشش محمد بحر العلوم، نجف، ١٣٨٤ق/١٩٦٥م.
- فخر رازى، محمد، التفسير الكبير، قاهره، المطبعة البهية.
- فخر المحققان، محمد، ايضاح الفوائد، به كوشش حسين موسوى كرمانى و ديگران، قم، ١٣٨٧ق.

- فضل بن شاذان، الايضاح، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م.
- فضل الله بن روزبهان، سلوک الملوک، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۲ش.
- همو، مهمان نامه بخارا، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ش.
- فیض کاشانی، محمد محسن، الاصول الاصلیة، قم، ۱۴۱۲ق.
- همو، ده رساله، به کوشش رسول جعفریان، اصفهان، ۱۳۷۱ش.
- قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش محمد بن شریفه، رباط، وزارة الاوقاف.
- قرشی، عبدالقادر، الجواهر المضية، کراچی، کتابخانه میر محمد.
- قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۹۷۲م.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش.
- قفال چاچی، محمد، حلیة العلماء، به کوشش یاسین احمد ابراهیم درادکه، عمان، ۱۹۸۸م.
- قمی، ابوالقاسم، قوانین الاصول، ایران، ۱۳۰۳ق.
- قمی، حسن، تاریخ قم، ترجمه کهن فارسی، به کوشش جلال الدین تهرانی، تهران، ۱۳۶۱ش.
- کاسانی، ابوبکر، بدائع الصنائع، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.
- کتانی، محمد، الرسالة المستطرفة، استانبول، ۱۹۸۶م.
- کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش.
- کلابادی، احمد، رجال صحیح البخاری، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق.
- کنتوری، اعجاز حسین، کشف الحجب والاسرار، کلکته، ۱۳۳۰ق.
- کورانی، ابراهیم، «الامم لا یقاظ الهمم»، ضمن رسائل خمسة اسنید، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م.
- لکنوی، محمد، الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة، قاهره، ۱۳۲۴ق.
- مالک بن انس، الموطأ، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- محاملی، حسین، الامالی، به کوشش ابراهیم قیسی، عمان/دمام، ۱۴۱۲ق.
- محبی، محمدامین، خلاصة الاثر، قاهره، ۱۲۸۴ق.
- محقق حلّی، جعفر، «المسائل الطبریة»، «المسائل العزیزة»، «المسائل الکمالیة»، «المسائل المصریة»،
ضمن الرسائل التسع، به کوشش رضا استادی، قم، ۱۴۱۳ق.

- همو، معارج الاصول، به کوشش محمدحسین رضوی، قم، ۱۴۰۳ق.
- همو، المعتمر، به کوشش ناصر مکارم شیرازی و دیگران، قم، ۱۳۶۴ش.
- محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به کوشش علی اصغر حلبی، تهران، ۱۳۷۶ش.
- مدرسی طباطبایی، حسین، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸ش.
- مرادی، خلیل، سلک الدرر، قاهره، ۱۳۰۱ق.
- مرشد بالله، یحیی، الامالی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۴م.
- مرغینانی، برهان‌الدین، «الهدایة»، همراه فتح‌التقدیر، قاهره، ۱۳۱۹ق.
- مروزی، محمد، اختلاف العلماء، به کوشش صبحی سامرای، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.
- مزی، یوسف، تهذیب‌الکمال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسه الرساله.
- مفید مشهدی، محمد، المزار الکبیر، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۹ق.
- محمد، اوائل المقالات، به کوشش زنجانی و واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق.
- همو، التذکره، قم، ۱۴۱۳ق.
- همو، المسائل الصاغانیه، قم، ۱۴۱۳ق.
- همو، مسائل العویص، قم، ۱۴۱۳ق.
- مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م.
- مقریزی، احمد، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ق.
- مکی، موفق، مناقب ابی حنیفه، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ق.
- منتجب‌الدین رازی، علی، فهرست اسماء علماء الشیعه، به کوشش عبدالعزیز، طباطبایی، قم، ۱۴۰۴ق.
- مؤذن جامی، محمد مهدی، «ابن منده»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷ش، ج ۴.
- نجاشی، احمد، الرجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق.
- نسفی، عمر، القند فی ذکر علماء سمرقند، به کوشش یوسف‌الهادی، تهران، ۱۳۷۸ش.
- نصیرالدین طوسی، محمد، «تجربید الاعتقاد»، ضمن کشف‌المراد علامه حلی، قم، مکتبه المصطفوی.
- همو، تجربید المنطق، ضمن الجوهر النضید علامه حلی، چ سنگی، ایران، ۱۳۱۱ق.
- نوری، حسین، مستدرک الوسائل، تهران، ۱۳۸۲ق.

نووی، یحیی، تهذیب‌الاسماء واللغات، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۶م.

همو، روضة الطالبین، بیروت، ۱۴۰۵ق.

همو، المجموع، به کوشش محمود مطرحی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.

هجویری، علی، کشف‌المحجوب، به کوشش ژوکوفسکی، سن پترزبورگ، ۱۳۰۴ش/۱۹۲۶م.

یاحقی، محمدجعفر و محمدمهدی ناصح، مقدمه روض‌الجنان ابوالفتوح رازی، مشهد، ۱۳۷۱ش.

یاقوت حموی، معجم‌الادباء، قاهره، ۱۳۵۵-۱۳۵۷ق/۱۹۳۶-۱۹۳۸م.

همو، معجم‌البلدان، بیروت، دار احیاء التراث‌العربی.

یحیی بن آدم، الخراج، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۸م.

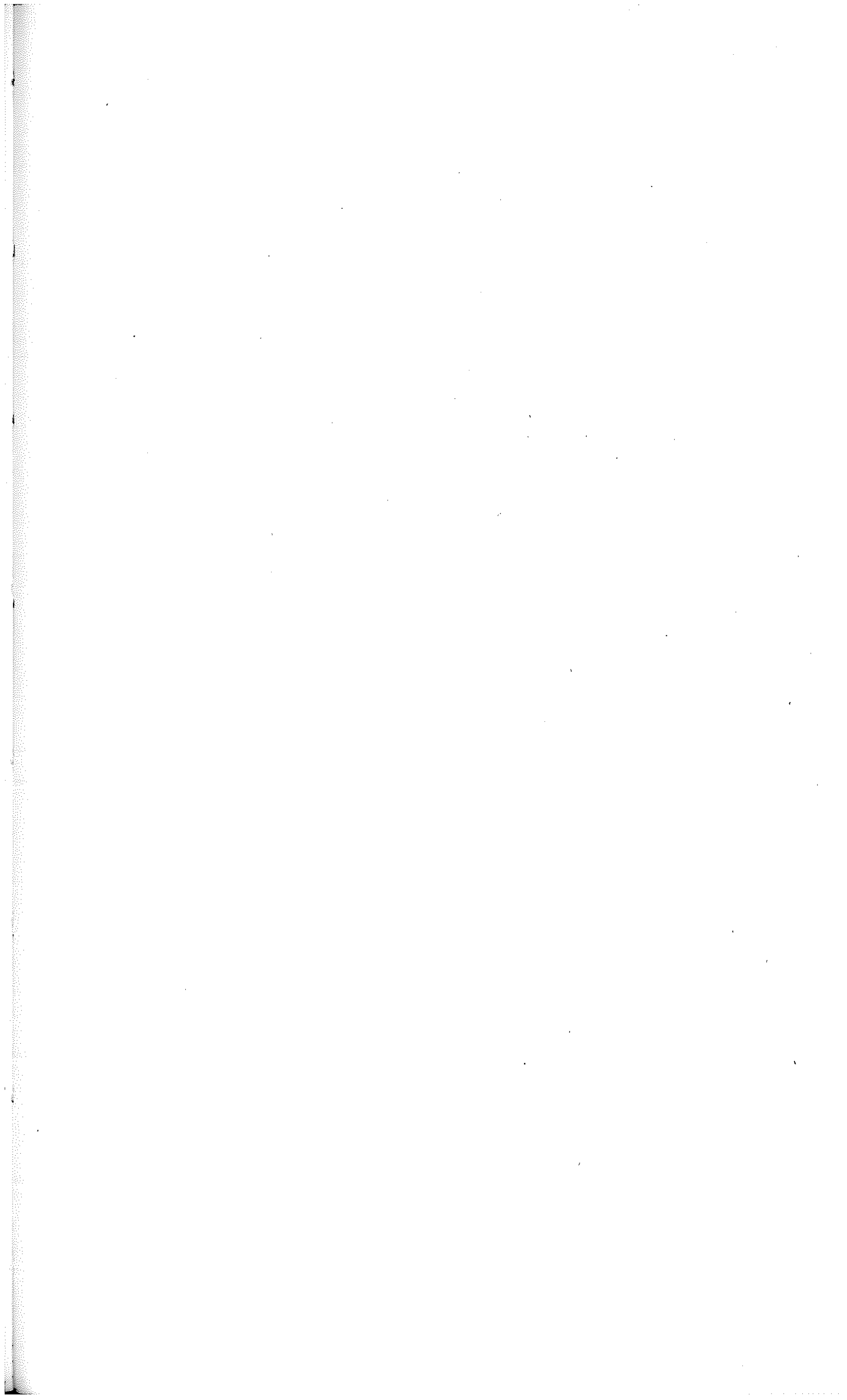
یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۶۰م.

Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943-1949.

Scarcia, G., «Intorno alle controversie tra Ajbārī e Usūlī...», *Rivista degli Studi Orientali*,

1958, vol. XXXIII.

Sezgin, F., *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967.



تاریخ فرق و مذاهب کلامی در ایران

احمد پاکتچی

الف - اندیشه کلامی و فرق در سه سده نخست هجری

اندیشه کلامی و فرق در ایران

طلیعه چالش‌های کلامی

آموزه‌های تابعین را در منطقه شرق ایران می‌توان با دو مرکزیت دنبال کرد: مرکزیت مرو در خراسان و مرکزیت سمرقند در ماوراءالنهر. در میان تابعان بصری مهاجر به خراسان، به‌ویژه باید از ابومجلز لاحق بن حمید (وفات: حدود ۱۰۰ یا ۱۰۶ق)، یاد کرد که از محضر صحابیانی چون ابن عباس، ابن عمر، انس بن مالک، عمران بن حصین و نیز شماری از تابعان دانش‌آموخت و در مرو سکنا گزید.^۱ وی افزون بر نقل احادیث، به عنوان یک مفسر نیز معروف بود و دیدگاه‌های تفسیری او در منابع کهن مضبوط مانده است.^۲ براساس کلماتی کوتاه که از ابومجلز به ثبت رسیده است، می‌توان گفت که وی با تکیه بر عبادت‌ورزی، نسبت به گوشزد کردن گذشت و غفران خداوند از گناهان تأکید داشت؛ و این خود نشانه‌ای است که

تعلق او به مکتب اهل رجای بصره را معلوم می‌سازد.^۳ ابومجلز از دوستداران امام علی(ع) بود^۴ و سخنانش گاه از سر فاش‌گویی به مذاق شیعیان و گاه از سر تقیه به مذاق عثمانیان بود.^۵

همچنین باید از یحیی بن یعمر لیثی (وفات: ۱۲۹ق)، دیگر عالم برآمده از بصره یاد کرد که خود در خاندانی کنانی (از مضر) در اهواز تولد یافت و در عراق و حجاز دانش آموخت و از صحابیانی چون ابن عباس و ابن عمر تعلیم گرفت. حجاج با وی رابطه‌ای خصمانه داشت و در پی تبعید حجاج^۶ به مرو انتقال یافت.^۷ از نظر اندیشه اعتقادی، برخی از رجال اهل سنت، چون عثمان بن دحیه شاید در اثر سوء برداشتی از روایت مشهور او دربارهٔ معبد جهنی، وی را از قائلان به قدر (اختیار) شمرده‌اند.^۸ مهم‌ترین سندی که از یحیی بن یعمر به دست رسیده است و می‌تواند بازتابی از اندیشهٔ کلامی او باشد، روایت مفصلی مندرج در کتب معتبر حدیثی است که در بردارندهٔ بیانیه‌ای منقول از ابن عمر به روایت پدرش از پیامبر اکرم(ص) است. این بیانیه که طبق روایت، پاسخ‌های پیامبر(ص) به پرسش‌های از پیش طراحی شده جبریل بوده است، در اندیشهٔ دینی نسل‌های بعد در خراسان و ماوراءالنهر، تأثیری مهم برجای نهاد. در این متن، اسلام عبارت دانسته شده است از شهادتین و انجام فرایض، و ایمان عبارت از باور آوردن به خدا و ملائکه و کتب آسمانی و روز واپسین و اینکه «قدر خیرش و شرش از خداوند است».^۹ در این بیانیه، به نوعی جدایی ایمان از عمل که مبنای تفکر مرجئه است، بروز یافته است، و چه در مبحث قدر و چه در ایمان، به وضوح در شکل‌گیری باورهای حنفیان اهل سنت و جماعت در آسیای مرکزی، در قرن‌های بعد مؤثر بوده است.

در حوزهٔ سمرقند باید از ابوالعالیه ریاحی (وفات: حدود ۹۳ق)، عالم ایرانی تبار بصره نام برد که به گفتهٔ کلابادی کاملاً به فارسی درس می‌گفت^{۱۰} و به‌طور پراکنده در نواحی مختلف ایران اقامت داشت.^{۱۱} وی از صحابیانی چون ابی‌ابن‌کعب، عمر بن خطاب، ابن مسعود، ابن عباس و زید بن ثابت استماع کرده بود. به شیوهٔ اصحاب ابن مسعود در تخاصمات صحابه و پس از صحابه مسیر اعتزال را در پیش گرفت^{۱۲}، هرچند به اهل بیت(ع) نیز گرایش داشت.^{۱۳} وی که بیشتر به عنوان مفسر معروف است^{۱۴}، به شیوه‌ای

نزدیک به زهاد اهل رجاء بصره، از ترک دنیا پرهیز می‌داد و با تکیه بر طاعت و استغفار، بر «رجاء» نسبت به آمرزش و رحمت الهی تأکید داشت^{۱۵}. از آنجا که وی در نگرش اجتماعی نیز این رجاء را تعمیم می‌داد و در موضع‌گیری‌های حساس در مخاصمات به وقف و سکوت می‌گرایید^{۱۶}، می‌توان گفت که مراحل ادغام رجاء و تعویق داوری برای رسیدن به مفهوم متأخر ارجاء در اندیشه او رخ داده بود.

در حوزه‌های داخلی ایران، به‌خصوص ری در عصر تابعین اهمیت داشته است. مهم‌ترین تابعی مهاجر به ری، سعید بن جبیر است از عالمان کوفه و از شاگردان ابن عباس که از مخالفان حکومت بود و در اثر فشار سیاسی، ناچار شد بخشی از عمر خود را در ری سپری کند^{۱۷}. سعید بن جبیر را باید در شمار آن دسته از تابعین کوفه به شمار آورد که برخلاف اکثریت کوفیان که گرایش شیعی داشتند، به ارجاء گرویده بود. او که منابع متقدم به صراحت از قائلان به ارجاءش شمرده‌اند^{۱۸}، در اندیشه سیاسی نیز مانند دیگر متقدمان مرجئه جورستیز بود. مخالفت او با حکومت جور و به‌ویژه با حجاج فرمانروای عراق^{۱۹} او را تا سرحد کشته شدن پیش برد و نامش را به عنوان یک قهرمان عدالت‌خواه نه تنها در تاریخ مرجئه که نزد فرق دیگر نیز ثبت کرد^{۲۰}. سعید بن جبیر حلقه‌ای را در ایران تأسیس کرد که از آن‌ها عالمانی با هویت کم‌وبیش بومی برخاستند و از آن‌ها میان ضحاک بن مزاحم از عالمان بزرگ خراسان مشهورترین است^{۲۱}.

ضحاک بن مزاحم از بزرگ‌ترین عالمان خراسان محسوب می‌شد و حتی امرای خراسان در فتوا به او مراجعه داشتند^{۲۲}. درباره ضحاک باید افزود که وی در تفسیر آیات تأملاتی شبه کلامی داشت که بالقوه می‌توانست نقطه مقابل آراء جهمیه باشد؛ از جمله وی در تفسیر آیه «ما یكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم»^{۲۳}، آنگاه که مدلول ظاهری آیه مبتنی بر همراهی خداوند با انسان‌ها در نجوایشان را غریب می‌شمرد، با تأکید بر اینکه خداوند «بر عرش خود است»، آیه را به این معنا تأویل می‌کند که این «علم خدا» ست که با نجواکنندگان است (تعبیر: و علمه معهم) و از آن‌ها به همراهی تعبیر شده است^{۲۴}. در منابع اصحاب حدیث، یک عقیده‌نامه کوتاه نیز به او منسوب گشته است^{۲۵}. همچنین باید توجه داشت که مقاتل بن سلیمان از نخستین متکلمان خراسان و مقاتل بن حیان از بنیان‌گذاران جریان اصحاب حدیث در مشرق شاگردان ضحاک و

عمر بن صبیح فردی دیگر از متکلمان نخستین، از شاگردان ابوحریر بود^{۲۶}. گفتنی است که در عصر تابعان، ایرانیان به موازات آشنایی با تشیع، با قطب مقابل آن — یعنی خارجی‌گری — نیز آشنا شدند. افزون بر چند دهه حضور ازارقه در نواحی مختلف ایران، در اواخر سده نخست هجری نشانه‌ای از حضور گروه‌های معتدل‌تر خارجی چون صفریه، بیاهسه و عطویه نیز وجود دارد^{۲۷}. توسعه فعالیت‌های خوارج در بخش‌های مختلف ایران، از جمله ری و خراسان، اقتضا می‌کرد تا عالمان این سرزمین نسبت به دیدگاه‌های خوارج موضع‌گیری کنند. ابومجلز که دارای گرایش شیعی بود، خوارج را در نقد امام علی (ع) در خصوص تحکیم حکمین، تخطئه می‌کرد^{۲۸} و در تفسیر آیه‌ای از قرآن کریم^{۲۹} تصریح داشت که مجازات خطاکاران به آتش جهنم بر خدا واجب نیست و اگر مشیت خدا تعلق گیرد، از گناه بنده درمی‌گذرد^{۳۰}. این موضعی آشکار در برابر خوارج و شاید هم دیگر قائلان به وعید بود^{۳۱}.

فارغ از گرایندگان به تشیع، دیگر تابعان ساکن در ایران نیز دربارهٔ مباحث مربوط به منزلت فاسق و گفتمان کفر فاسق که خوارج درافکنده بودند، به مخالفت برخاستند و نظریه‌هایی را ابراز کردند که مقدمه‌ای بر افکار مرجئه بود. از میان تابعان کوفی خراسان، پیش از همه باید ربیع بن خثیم ساکن طوس را نام برد^{۳۲} که نمایندهٔ گرایشی فرعی در میان اصحاب ابن مسعود بود که با وجود تأکید بر زهد و امر به معروف^{۳۳}، نظریه‌ای خوش‌بینانه در خصوص اهل معصیت ارائه می‌داد. او با این باور که گناه یک بیماری عارض بر روح انسان است، بر آن بود که با توبه و استغفار درمان می‌پذیرد. وی معتقد بود که اطاعت هر انسان از اوامر الهی در حد درک شخصی اوست^{۳۴} و ایمان و تدین را از حالت فضیلتی دست‌نیافتنی برای عامه خارج می‌ساخت. این اندیشه و نیز موضع ربیع در قبال جنگ صفین^{۳۵} او را با ریشه‌های اندیشه ارجاء در کوفه مربوط می‌ساخت.

آموزه‌های جهم بن صفوان

بنیان‌گذار این فرقه ابومحرز جهم بن صفوان (وفات: ۱۲۸ق)، مردی از موالی عرب وابسته به تیرهٔ بنی‌راسب بود^{۳۶}. این تیرهٔ راسب از شاخه‌های فرعی قبیلهٔ بزرگ ازد

عراق بود که در طی وقایع سدهٔ نخست هجری سابقه‌ای بسزا در خارجی‌گری داشت؛ نام این تیره هم در شمار نخستین قبایل تحکیم‌گو آمده است^{۳۷} و هم رجالی چون عبدالله بن وهب راسبی، پیشوای خوارج در جنگ نهروان، منیر بن صخر راسبی و ابوالوازع راسبی را پرورانده است^{۳۸}.

احتمالاً تبار ایرانی او را به سوی خراسان کشانده است، اما وی در دامان خاندانی راسبی در کوفه برآمد^{۳۹}. اینکه سمعانی وی را از اهل بلخ دانسته است، به فرض صحت باید ناظر به خاستگاه تبار او و نه زادگاهش باشد^{۴۰}. اینکه گفته‌اند وی به فصاحت شهره بوده است^{۴۱}، با چیرگی او در خطابه و سمت وی در اردوگاه حارث نیز سازگار است. بر اساس منابع، وی در روایت حدیث اهمی نداشت^{۴۲} و در منابع مخالف اصرار داشتند تا او را کلاً فردی ناآشنا با علم و مجالس عالمان معرفی کنند^{۴۳}. به روایت برخی منابع، وی در کوفه با جعد بن درهم ملاقات کرد و با افکار کلامی وی آشنا شد و شالودهٔ اندیشه کلامی در همین تماس‌ها سامان گرفت^{۴۴}.

وی در زمانی که به‌درستی دانسته نیست، به خراسان و به ترمذ در آن سوی جیحون رفته است. می‌دانیم که ترمذ در آن دوره، مرکزی برای تجمع مخالفان حکومت اموی بوده است^{۴۵}. انتساب او به سمرقند که در برخی منابع دیده می‌شود^{۴۶}، چندان قابل تکیه نیست. به‌هرروی وی در شهر ترمذ که شهری مجاور جیحون بود و در منطقهٔ مرزی بلخ، نزدیک‌ترین شهر ماوراءالنهر به خراسان، اقامت گزید و همانجا به تبلیغ و نشر افکار خود پرداخت^{۴۷}. از همین رو در برخی منابع وی جهم بن صفوان ترمذی خوانده شده است^{۴۸}. وی ظاهراً سفری نیز به مرو داشته و در آنجا به تبلیغ افکار خود پرداخته و آشوبی مذهبی را دامن زده است^{۴۹}.

گفتنی است ترمذ از قرن‌ها پیش یکی از مراکز نفوذ دین بودایی بود^{۵۰} و جهم به‌طور قهری در آن شهر در مواجهه با بوداییان قرار گرفت^{۵۱}. در منابع یادکرده‌ایی از مناظرات جهم با سمنیه یا بوداییان دیده می‌شود که مضمون آن عموماً درخواست توصیف معبود است^{۵۲}. خشیش نسایی^{۵۳} و بعدها ذهبی این ارتباط را به معنای تأثیر سمنیه بر افکار جهم تلقی کرده‌اند^{۵۴}.

اگر روایتی که در آن سخن از ارسال فرستاده‌ای از سوی واصل بن عطا به خراسان

برای مناظره با جهم است^{۵۵}، معتبر دانسته شود، باید نتیجه گرفت که جهم در منطقه آوازه‌ای به دست آورده بوده است؛ نتیجه‌ای که با شواهد و قراین دیگر نیز تأیید می‌شود.

پایان فعالیت جهم بن صفوان با قیام حارث بن سریج همراه گشت و به مکتب او رنگی دیگر بخشید. حارث بن سریج یکی از فرماندهان عرب در خراسان از قبیله تمیم بود که در سال ۱۶۱ق بر ضد حاکمیت بنی‌امیه قیام کرد و به کتاب و سنت و «البیعة بالرزی» دعوت کرد که از شعایر قیام زید بن علی (ع) در همان سال‌ها بود^{۵۶}. او لباس سیاه نیز بر تن کرد که از نشانه‌های بنی‌عباس بود و به نظر می‌رسد حرکت وی را باید آغازی بر جریان‌های برکشیدن بنی‌عباس در خراسان قلمداد کرد. او چندی بر منطقه‌ای از خراسان شامل جوزجان، طالقان و مرورود حاکمیت یافت و حکومتی محلی و زودگذر در آنجا دایر ساخت^{۵۷}. نصر بن سیار والی اموی خراسان کوشید تا وی را تطمیع کند، اما حارث اعلام کرد که «من به دنبال لذات دنیوی نیستم و از تو عمل به کتاب و سنت، و انتخاب کارگزاری از اهل خیر را می‌طلبم». او از نصر خواست تا امر حکومت را به «شوری» واگذار کند، که تحقق نیافت و در خلال جنگی با نصر، در ۱۲۸ق کشته شد^{۵۸}. درباره ارتباط جهم با حارث، باید گفت که در جریان آخرین اقدامات حارث در سال ۱۲۸ق، جهم اصلی‌ترین سخنگو و خطیب اردوی وی بوده است^{۵۹}. گفتنی است هنگامی که حارث و نصر بن سیار در این باره توافق کردند که دو حکم تعیین کنند که آگاه بر کتاب خدا باشند، حارث جهم بن صفوان را به حکمیت برگزید و آنان پس از مذاکره، حکم کردند به اینکه نصر کناره‌گیری کند و حکومت شورایی باشد^{۶۰}. نتیجه این حکمیت، در واقع همان نتیجه‌ای بود که خوارج نخستین آرزو داشتند از زبان ابوموسی اشعری و عمرو بن عاص بشنوند و گرایش خارجی در جهت‌گیری آنان هویدا بود. برخلاف نگاه عدالت‌طلبانه که حارث و جهم به این جنگ داشتند، از دیدگاه نصر بن سیار، این اقدامی از سوی یمنیان و ربیعه، بر ضد مضر بود^{۶۱}؛ و در قالب مضرستیزی جهم و حارث تصویر می‌شد.

به‌هرروی، در گیرودار همین جنگ بود که جهم دستگیر شد و چون حاضر به همکاری بر ضد حارث نگشت، به قتل رسید^{۶۲}. وی در مرو، تختگاه ولایت خراسان به

قتل رسید^{۶۳}. برخی منابع اصحاب حدیث اضرار دارند تا کشته شدن جهم را به سبب اعتقاد او قلمداد کنند و در قالب افسانه‌ای، یادآور شده‌اند که هشام بن عبدالملک به نصر والی خود در خراسان نامه نوشت که فردی از زنداقه در ناحیه تو برآمد که باید کشته شود^{۶۴}.

اندیشه جهم به صورت مدون در قالب نوشته‌ای از خود او یا یکی از پیروانش بر جای نمانده است و تنها دانسته‌ها، مطالبی است که در نوشته‌های مخالفان آمده است. جهم متقدم‌تر از آن است که بتوان به سادگی درباره ریشه‌های اندیشه کلامی او سخن آورد و گزارش منابع نیز به اندازه‌ای درباره وی آشفته و افسانه‌آمیز است که گزارش‌ها را تنها باید براساس مبانی سازگاری بیرونی و درونی، ارزیابی و تفسیر کرد. مهم‌ترین نکته در خصوص فهم اقوال جهم، صورت‌بندی‌های او از مسائل است که مخالفانش به سبب مغلوبه کردن جنگ، اقوال وی را گاه در قبیح‌ترین ترکیب صورت‌بندی کرده‌اند تا بطلانش با نگاه نخست آشکار گردد. در شرایط کنونی به سختی می‌توان تعالیم او را در قالب یک دستگاه کلامی — هر چند آغازین و عاری از پیچیدگی — بازخوانی کرد، اما این سخن بدان معنا نیست که وی دستگاهی نمی‌اندیشیده است.

به‌هرروی در بررسی مذهب جهم، عموماً سه مؤلفه توحید صفاتی، جبر و ارجاء بیش از همه مورد توجه قرار گرفته است. آن اندازه که برای فرق‌نویسان بعدی مهم بود، او در مباحث صفات، همواره به عنوان نماد افراط در نفی صفات و به اصطلاح «تعطیل» معرفی شده است^{۶۵}. وی همچنین به سبب باورهای تندش در خصوص جبر، در رأس فهرست جبریه جای گرفته است^{۶۶}؛ اما باورهای دیگر وی به این اندازه مهم تلقی نشده است^{۶۷}.

اندیشه کلامی جهم را بر اساس یک خوانش کلاسیک افرادی همچون یوزف فان اس^{۶۸} و خالد العسلی^{۶۹} صورت‌بندی کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد که یک بازخوانی متفاوت باید در این خصوص انجام گیرد.

با توجه به تقدم زمانی، مهم‌ترین مسأله در تحلیل افکار منقول از جهم منشأ آگاهی او نسبت به مسأله است. اینکه وی از طریق افکار جعد در کوفه نسبت به مسأله قدر و خلق قرآن آگاه شده باشد^{۷۰} یا از طریق مجادلات خوارج با مخالفان به مسأله منزلت

مرتکب کبیره توجه یافته باشد، در آغاز پذیرفتنی می‌نماید، اما در عمل باید توجه کرد که نوع مواجهه و صورت‌بندی وی از مسأله قدر و ایمان در هر سه مورد نشان می‌دهد که وی از نقطه عزیمت دیگری به سوی این مسائل حرکت کرده است. در خصوص توحید صفاتی اساساً پیشینه‌ای برای مباحث وی در جهان اسلام شناخته نیست. برخی از صاحب‌نظران نزدیک به عصر وی، آغاز این سخنان را به شخص او بازگردانده‌اند^{۷۱} و برخی مسکن وی خراسان را خاستگاه این مباحث دانسته‌اند^{۷۲}. برخی از مسائلی که جهم درباره آنها موضع‌گیری کرده است، در فضای کلامی عراق تا مدت‌ها بی‌اهمیت تلقی می‌شده است؛ از آن جمله می‌توان به دیدگاه او درباره حرکت اشاره کرد^{۷۳} و برخی دیدگاه‌هایش مانند فناء بهشت و دوزخ اگر در عراق دنبال شد^{۷۴}، دور از عمق مبانی کلامی جهم بود^{۷۵}. در مجموع، چنین می‌نماید که نقش مناظرات وی با سمنیه (بوداییان) ماوراءالنهر در شکل‌گیری نظام فکری او بسیار تأثیرگذار بوده است و بازخوانی جدید از افکار جهم باید در قالب اصطلاح‌شناسی و نظام فکری ماهایانا بودا — با خوانش‌هایی که از آن در ماوراءالنهر وجود داشته است — صورت پذیرد.

در افکار و رفتار جهم، آنچه می‌توان با اطمینان بازمانده تربیت عراقی او تلقی کرد، خارجی‌گری است. افزون بر آن، آنچه در زندگی جهم از ویژگی‌های نزدیک به خوارج گفته شد، با اشاره‌ای کوتاه از شهرستانی نیز تأیید می‌شود که جهم را در شمار رجال پراکنده دارای افکار خارجی نام برده است، بدون اینکه او را به یکی از فرقه‌های شناخته خوارج منتسب سازد^{۷۶}. ظاهراً مقصود او جای دادن جهم در شمار گروهی است که از آنان به «مرجئة الخوارج» یاد می‌کند^{۷۷} و مقصود وی قول به خروج بر ضد حکومت جائر و قیام به سیف است. در واقع عمده ویژگی‌های اجتماعی و شعائر نخستین خوارج — جز مسأله تکفیر مرتکب کبیره — در این گروه و از جمله در جهم بن صفوان دیده می‌شود.

در بازگشت به تاریخ مذهب در ماوراءالنهر، باید گفت براساس برخی منابع اصحاب حدیث، با کشته شدن جهم «فتنه» او خاموش شد^{۷۸}، اما برخی منابع تاریخی چون زین‌الاحبار گردیزی، حکایت از آن دارد که پس از دستگیری منجر به قتل وی، پسرش علی جانشین وی شد^{۷۹} و این به آن معناست که دعوت جهم در ماوراءالنهر دوام

یافت. همچنین گزارشی وجود دارد حاکی از آنکه همسر جهم نیز زنی عالم بود و فعالیت تبلیغی داشت.^{۸۰} بهرروی، در خصوص ادامهٔ مذهب در منطقهٔ ترمذ و دیگر نقاط مشرق جز اشاراتی گذرا به دست نرسیده است.

از جمله می‌دانیم که ابومحمد حسن بن محمد اعمش، از رجال جهمیه در بلخ چندی منصب قضا داشت و تحت حمایت علی بن عیسی بن ماهان والی وقت خراسان، گاه متعرض مخالفان مذهب خود نیز می‌شد.^{۸۱} این واقعیت که وقتی ابومطیع بلخی جایگزین وی بر قضای بلخ شد، او از بلخ گریخت^{۸۲}، نشان می‌دهد که وی به مکتب حنفیان عدل‌گرا که ابومطیع در رأس آن قرار داشت تعلق نداشت و اطلاق جهمی بر وی، اطلاق دقیق و به دور از تسامح بوده است. بهرروی، ابومحمد اعمش پس از عزل از قضا — در زمانی که هنوز ابن‌ماهان والی خراسان بود و کار به عزل او نینجامیده بود، یعنی بین ۱۸۷-۱۹۱ق^{۸۳} — به مرو گریخت و در آنجا به ترویج افکار جهمیه پرداخت. البته گفتنی است وی شاید با تجدید نظری در رفتار تبلیغی‌اش، با پیوستگان مکاتب رابطه‌ای متناسب‌تر برقرار کرد و همین امر موجب شد که برخی چون سعید بن جناح بخاری از وی استماع کند^{۸۴} و نقادی از اصحاب حدیث چون ابن‌حبان بستی نام او را در شمار ثقات آورد.^{۸۵}

بهرروی، بر اساس گزارش منابع، ورود وی به مرو، آغاز نفوذ مذهب جهمی — البته نفوذی محدود و همواره در اقلیت — در آن شهر است.^{۸۶} این همان محفل جهمیان مرو است که ابن‌مبارک (وفات: ۱۸۱ق) و همفکرانش از اصحاب حدیث با آن درگیر شده بودند و بعضاً با برخی از پیوستگان بدان، چون شبویه بن عبدالعزیز مناظره داشتند.^{۸۷} از جهمیان مروزی که در نیشابور اقامت گزیده بودند، ابراهیم بن ابی‌صالح ثقفی را می‌شناسیم که در نیشابور بر مسند قضا بود.^{۸۸} او در زمان امارت عبدالله بن طاهر (حکومت: ۲۱۳-۲۳۰ق) در مجلس امیر طاهری با اسحاق بن راهویه عالم برجسته اصحاب حدیث مناظره کرده و موضوع مناظره احادیث «نزول رب» بوده است.^{۸۹} مسلم هم به جهمی بودن او تصریح کرده و حدیث او را ضعیف انگاشته است.^{۹۰}

فارغ از شرق ایران، افکار جهم به‌زودی به محیط عراق نیز معرفی شد. وکیع با

تعبیری که کم‌وبیش دقیق به نظر می‌رسد، تصریح دارد که در میان اصحاب رأی (حنفیان) در عراق، افرادی قائل به «رأی جهم بن صفوان» بوده‌اند.^{۹۱} برخی از حنفیان عراق چون بشر مریسی که متهم به اخذ آموزه‌هایشان از جهم بوده‌اند^{۹۲}، کم‌وبیش از افکار وی تأثیر گرفته‌اند؛ چنان‌که نقش افکار جهم در گشودن بسیاری از مباحث و مطرح کردن برخی گفتمان‌ها نزد معتزله کلیدی بوده است. این تأثیر تا آنجاست که عنوان جهمی در سده‌های ۲ و ۳ ق به عنوان یک اتهام اعتقادی رواج داشت و بسیاری از کسانی که در منابع شرح‌حالی اصحاب حدیث با عنوان جهمی شناخته شده‌اند، نه پیروان اندیشه جهم، بلکه متفکرانی نزدیک به وی در اندیشه، و متعلق به حنفیان عدل‌گرا یا شاخه‌های مختلف معتزله بوده‌اند.

عبارتی از مقریزی حکایت از آن دارد که در سده‌های ۳ و ۴ ق، همزمان با روی آوردن دو مذهب معتزله و اسماعیلیه به حوزه فلسفه برای بهره‌جویی از زبان فلسفی در استحکام بخشیدن به مبانی اعتقادی خود، بازمانده‌های متکلمان «جهمیه» نیز مسیری مشابه را در پیش گرفته بوده‌اند^{۹۳}؛ هرچند به سبب از میان رفتن منابع مربوط به جهمیه، رجال مشخصی در این باره شناخته نیستند.

به‌هرروی در اواخر سده ۴ ق و اوایل سده ۵ ق اخباری از باقی بودن مذهب جهمی رسیده است. به گزارش مقدسی در نیمه دوم سده ۴ ق، پیروان جهم جمعیت قابل ملاحظه‌ای از مردم ترمذ را تشکیل می‌دادند^{۹۴}. نیم قرن بعد، ابومنصور بغدادی که از جهمیان ترمذ بی‌خبر بود، یادآور می‌شود که در عصر وی، جمعیتی از پیروان مذهب جهم در منطقه نهاوند — در غرب ایران — زندگی می‌کرده‌اند^{۹۵}. به گفته وی، اسماعیل ابن ابراهیم بن کبوس شیرازی از مبلغان مذهب اشعری کوشش بسیاری مبذول داشت تا آنان را به مذهب اشعری فراخواند، اما تنها در بازگرداندن شماری از آنان توفیق یافت^{۹۶}. به‌هرروی می‌دانیم که سده ۵ ق، دوره پایان بسیاری از فرق متقدم است و به نظر نمی‌رسد بازماندگان جهمیه در ترمذ، نهاوند و هر ناحیه دیگر، از آن پس دیری پاییده باشند. از سده ۶ ق به بعد، دیگر خبری از حضور تاریخی جهمیه در میان نیست و چنین می‌نماید که همگام با اضمحلال محافل معتزلی، محافل جهمی هم که از اقتدار بسیار محدودتری برخوردار بودند، روی به نابودی نهاده‌اند.

آموزه‌های مقاتل بن سلیمان

مهم‌ترین رقیب جهم بن صفوان در دورهٔ فعالیت خود در ترمذ، ابوالحسن مقاتل بن سلیمان (وفات: ۱۵۰ق) عالم خراسانی مرو بود که همواره شهرت او در تفسیر، چالش‌های اعتقادی‌اش را تحت‌الشعاع نهاده است. عموم منابع بر خاستگاه بلخی او صحه گذارده‌اند و شهرت او به بلخی نیز از همین روست^{۹۷}. خاندان او با قبیلهٔ ازد رابطهٔ ولاء داشت^{۹۸} و از همین رو ازدی نیز خوانده می‌شد^{۹۹}. نسبت «دوال دوز» که در برخی منابع به وی داده شده است^{۱۰۰}، احتمالاً ناظر به یک شغل خانوادگی است که شاید مقاتل خود نیز در جوانی به آن اشتغال داشته است.

استماع وی افزون بر خراسانیانی چون ضحاک بن مزاحم، از برخی عالمان عراقی و حجازی چون محمد بن سیرین، ابواسحاق سبعی، زهری، مجاهد و عطاء بن ابی‌رباح، نشان می‌دهد که چندی را برای تحصیل در آن دیارها گذرانده بود^{۱۰۱}. مقاتل به مرو که تختگاه ولایت خراسان بود، مهاجرت کرد و در آنجا رحل اقامت افکند^{۱۰۲}. به همین سبب ابراهیم حربی وی را اهل مرو گفته است^{۱۰۳}. وی در جامع مرو به عنوان «قاص» وعظ می‌کرد^{۱۰۴}.

مقاتل در زمان ولایت نصر بن سیار بر خراسان، با او همکاری دوستانه داشت. آنگاه که حارث بن سربج (وفات: ۱۲۸ق) بر ضد نصر سپاه آراست و از وی خواست که حکومت را به شورا واگذارد و کار به حکمیت کشید، نصر مقاتل بن سلیمان را به عنوان حکمی از سوی خود که آگاه بر قرآن باشد، برگزید^{۱۰۵} و در موارد مختلف برای تصمیمات مذهبی طرف مشورت نصر بود^{۱۰۶}. هنگامی که جهم برای تبلیغ مذهب خود به مرو آمد، مقاتل در برابر او به شدت ایستادگی کرد و به آشوبی مذهبی انجامید^{۱۰۷}. آنگاه که جدیع بن علی (مقتول: ۱۲۹ق) از سرداران قبیلهٔ ازد بر ضد نصر که مضری بود، صف آراست، مقاتل بن سلیمان که خود به قبیلهٔ ازد نسب می‌برد، به وی پیوست و از مدبران لشکر وی شد^{۱۰۸}.

چندی پس از پیروزی عباسیان در سال ۱۳۲ق و انتقال خلافت به آنان، مقاتل به عراق رخت کشید. درنگی گذرا در بغداد داشت^{۱۰۹}، اما اقامت در تختگاه عباسیان را نپسندید و بصره مهاجرت کرد. او سال‌های پایانی عمر را در آنجا و خوزستان زیست

و در آبادان وفات یافت^{۱۱۰}. بیشتر شاگردان و راویان وی خراسانی‌اند، اما در میان آنان عراقیانی چون یوسف بن خالد سمتی (شاگرد ابوحنیفه) نیز دیده می‌شوند^{۱۱۱}. در این میان برخی از شاگردانش چون ابونصیر منصور بن عبدالحمید باوردی^{۱۱۲} و هذیل بن حبیب دندانی^{۱۱۳} نزدیک‌ترین شاگردان و مهم‌ترین مروجان آثار وی بودند. از رجال امامیه نیز حسن بن محبوب از وی روایت داشته است^{۱۱۴}.

مهم‌ترین ویژگی مقاتل دست فراز او در تفسیر است. تفسیر وی کهن‌ترین تفسیر کامل برجای مانده بود، و ذهبی مؤلف آنرا «بزرگ مفسران» شمرده است^{۱۱۵}. حوزه دینی مرو از آن‌رو که قدری متأخرتر از حوزه‌های پنج‌گانه مدینه، مکه، کوفه، بصره و دمشق بوده، زمینه بیشتری برای رهایی از محدودیت‌های بومی داشت، و همین رهایی فضای مناسب برای ایجاد یک تفسیر فرابومی در خراسان را به خوبی فراهم آورد. تأملی در مقدمه تفسیر مقاتل بن سلیمان نشان می‌دهد که مؤلف در آن به میراث‌بوم‌های متنوع، توجه داشته است. مقاتل در مقدمه تفسیر، هرچند کوتاه، به برخی مباحث نظری تفسیر اشاره کرده است که بعدها در *الرساله* شافعی بسط داده شد^{۱۱۶}، و به خوبی نشانگر آن است که مقاتل رویکردی نظری داشته است. در متن تفسیر، مقاتل به اسناد اقوال نمی‌پردازد و از همین‌رو، جداسازی اقوال و دست یافتن به برداشت‌های شخصی مقاتل دشوار است. حذف اسانید از کتاب و برخورد صرفاً درایی با تفسیر - هر چند تفاسیر مبتنی بر اقوال صحابه و تابعین بوده باشد - درست در زمانی که عالمان اصحاب حدیث به دنبال ضبط اسانید و افزودن حساسیت‌های خود درباره اسناد بودند، حرکتی بود که مقاتل را از خواسته‌های اصحاب حدیث جدا می‌ساخت.

مقاتل بن سلیمان افزون بر تفسیر معروف، آثار دیگری نیز در تفسیر نوشت^{۱۱۷} که در آن میان *الجوابات فی القرآن*^{۱۱۸} احتمالاً مضمون تفسیری - کلامی داشته است. درگیری مقاتل با جهم بن صفوان^{۱۱۹} موجب شد تا وی کتابی در رد وی بنویسد^{۱۲۰}، ضمن اینکه می‌دانیم وی نوشته‌ای نیز در رد بر قدریه داشته است^{۱۲۱}. هم ویژگی‌های تفسیر باقی مانده و هم عناوین آثار وی نشان از آن دارد که وی دارای روحیه‌ای کلامی در اندیشه خود بوده است. به‌هرروی همین ویژگی در آموزه‌های وی و اینکه به اندازه محدثان معاصرش به اسناد اهمیت نمی‌داد، موجب شد تا از سوی آنان به شدت مورد

نقد قرار گیرد و حیثیت رجالی او صدمه ببیند^{۱۲۲}. این درحالی است که برخی از افراد منصف از میان اصحاب حدیث، مانند شافعی و ابن مبارک به این سعه دانش او در تفسیر اذعان داشته و تصریح کرده‌اند که تنها وجه تضعیف وی، کوتاهی در اهمیت به اسناد بوده است^{۱۲۳}. در این میان، موضع ابن مبارک، پیشوای اصحاب حدیث متقدم در مرو اهمیت بسیاری دارد که ضمن تأیید آگاهی مقاتل بر تفسیر، هم خود و هم پیروانش نقل حدیث از مقاتل را ترک کرده‌اند^{۱۲۴}.

در فضای مجادلات کلامی خراسان در اوایل سده ۲ق، مقاتل مهم‌ترین شخصیتی است که از حیث مواعظ اعتقادی در تقابل با جهم قرار گرفته است^{۱۲۵}. هنگامی که یک جوان خراسانی از وی درباره آیه «کل شیء هالک إلا وجهه» پرسید و این آیه‌ای بود که جهم در همان ایام با استناد به آن قول به فنای بهشت و دوزخ را مطرح می‌کرد، مقاتل به خاستگاه جهمی این پرسش تذکر داد و سپس به تفسیر خود از آیه پرداخت^{۱۲۶}. به‌هرروی در باب صفات باری، منتقدان بعدی در این تقابل هر دو را محکوم کرده‌اند، به همان اندازه که جهم را به تعطیل متهم کرده‌اند، مقاتل را نیز از حیث قول به تشبیه نکوهش کرده‌اند. چنین موضعی در نفی هر دو به روایات مختلف از ابوحنیفه نقل شده است و در آنها مقاتل صریحاً «مشبه» خوانده شده است^{۱۲۷}؛ این درحالی است که منابع بلخی، کوشش داشتند او را مورد تأیید ابوحنیفه نشان دهند^{۱۲۸}. از اصحاب حدیث مرو نیز خارجه بن مصعب، مقاتل را در کنار جهم از فاسقان خوانده و خون او را مباح شمرده است^{۱۲۹}. احمد بن سیار مروزی از اصحاب حدیث مرو نیز یادآور شده است که مقاتل در باب صفات سخنانی می‌گفت که روایت آنها از وی حلال نیست^{۱۳۰}. ابن حبان نیز او را «شبهی» خوانده، یادآور شده است که وی پروردگار را به مخلوقات شبیه می‌دانسته است^{۱۳۱}. این نشان می‌دهد که اصحاب حدیث به جز مسائل فنی اسناد، از حیث اعتقادی نیز با وی در تضاد بوده‌اند. سفیان بن عیینه یادآور می‌شود که وی را در مجالس مذاکره کلامی همنشین با عمرو بن عبید و دیگرانی چون ابوبکر هذلی و صدقه کوفی دیده است^{۱۳۲}.

به‌هرروی مهم‌ترین ویژگی در اعتقادات او که چنین تقابلی را ایجاد می‌کرد قول وی در باب صفات خدا بود. برخی از مواضع وی که در تفسیرش آمده است، دیدگاه

او را در باب صفات روشن می‌کند، از جمله اینکه مقاتل نظر به پروردگار را در آخرت به وضوح «نظر به معاینه» می‌دانست^{۱۳۳} و آیه «لیس کمثله شیء»^{۱۳۴} که مهم‌ترین مستند مخالفانش بود، تفسیری محدود می‌کرد و مضمونش را آن می‌دانست که کسی «در قدرت» همتای خداوند نیست^{۱۳۵}. باین حال، آراء تشبیهی با الفاظ زنده در تفسیر وی دیده نمی‌شود، هرچند این احتمال هست که تفسیر او را روایت تا حدودی ویرایش کرده باشند. شهرت او به تشبیه تا اندازه‌ای بود که به گوش خلیفه وقت در بغداد نیز رسیده بود؛ اما مقاتل خود آنرا تکذیب کرده و یادآور شده است که باور او در این آیات خلاصه می‌شود: «هو الله أحد الله الصمد لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً أحد»^{۱۳۶}.

شاید آنچه اصحاب حدیث بر وی خرده گرفته‌اند، صرف وارد شدن در بحث کلامی از صفات است، و گرنه حمل آیات قرآنی موهم تشبیه بر معنادار بودن آنها و در عین حال اینکه نباید خداوند را در آن صفات با هیچ موجودی غیر خدا شبیه دانست^{۱۳۷}، موضعی مشهور نزد اصحاب حدیث است. شهرستانی با تأملی ظریف دریافته است که موضع مقاتل تفاوت معناداری با موضع مالک بن انس در همان نظریه معروف «الاستواء معلوم و الکفیه مجهولة» نداشته است^{۱۳۸}. اخیراً نیز عبدالله شحاته در مقدمه خود بر *الاشباه والنظائر*^{۱۳۹}، کوشیده است ثابت کند آنچه در منابع ملل و نحل به مقاتل در باب تشبیه نسبت داده شده، مبالغه‌آمیز است^{۱۴۰}.

به جز موضوع صفات، در مسأله ایمان مقاتل به گونه‌ای ارجاء، اما متفاوت با جهم اعتقاد داشت. شهرستانی صریحاً وی را از مرجئه شمرده است^{۱۴۱} و ابن ابی‌الحدید او را رأس «مرجئه خلص» می‌داند که باور دارند در صورت تحقق شهادتین، هیچ معصیتی به اصل ایمان آسیب نمی‌رساند^{۱۴۲}. وی در تفسیر برخی از آیات قرآنی همین موضع را تأیید کرده است^{۱۴۳}.

گرایش‌های سیاسی وی، مانند شرکت در قیام جدیع کرمانی^{۱۴۴}، نقد منصور خلیفه عباسی به ظلم^{۱۴۵} و نقد ابومسلم به خون‌ریزی و طغیان^{۱۴۶} نشان از مبانی اعتقادی او در باب امامت دارد. وی امامت را به اختیار می‌دانست و قائل به نص نبود^{۱۴۷}، خلافت شیخین را حق می‌شمرد، حقانیت خلافت عثمان را باور نداشت و امام علی (ع) را پس از شیخین جای می‌داد^{۱۴۸}. وی به مناسبت‌هایی، سخنانی در قدح طلحه و زبیر نیز

آورده است^{۱۴۹}. براین پایه، سخن آنان که وی را در امامت، شیعه بتری خوانده‌اند^{۱۵۰} و ابن‌الدیم که وی را زیدی دانسته است^{۱۵۱}، دور از واقع نیست. وی حتی اگر مشخصاً از هواداران زید نبوده باشد، در مواضع امامت به بتریه بسیار نزدیک بوده است. به نظر می‌رسد در مسأله امامت، تفسیر مقاتل در مواضعی ویرایش شده است. آنچه منابع متقدم اهل سنت و شیعه در تفسیر آیاتی مانند «فان الله هو مولاه وجبریل وصالح المؤمنین»^{۱۵۲}، «السابقون السابقون»^{۱۵۳}، «انما یخشی الله من عباده العلماء»^{۱۵۴} و «کونوا مع الصادقین»^{۱۵۵} از وی نقل کرده‌اند که حاکی از گرایش شیعی اوست، در تفسیر کنونی دقیقاً دیده نمی‌شود. وی با پیشوایان امامیه، امام باقر(ع) و امام صادق(ع) نیز مجالست‌هایی داشت و در زمره اصحاب غیر امامی آنان محسوب می‌شد^{۱۵۶}. برخی از مرویات وی از امام صادق(ع)، مانند حدیث منزلت^{۱۵۷} آموزه عام شیعی، و برخی مانند حدیث «اتصال وصیت»^{۱۵۸} آموزه خاص امامی است. دانسته نیست باین همه شواهد از گرایش شیعی مقاتل، چگونه شیخ مفید از «نصب» وی نسبت به «آل محمد(ص)» سخن آورده است^{۱۵۹}.

نکته‌ای درخور ذکر مطالبی منقول از فردی به نام سلیمان بن مقاتل در کتابی با عنوان *الاسماء* است که متضمن تشبیهی صریح است و ابن‌طاووس به نقد آن پرداخته است. البته در منابع کسانی به نام سلیمان بن مقاتل جز ابویوب سلیمان بن مقاتل مدینی از شیعه^{۱۶۰} نمی‌شناسیم و ابن‌مقاتل سلیمان بن بشر از دی یاد شده نزد حاجی خلیفه نیز با توجه به اینکه به عنوان صاحب تفسیر قرآن و متوفای ۱۵۰ق معرفی شده است^{۱۶۱}، ظاهراً جز تحریفی از نام مقاتل بن سلیمان نیست. احتمالاً قلب در نام وجود دارد، اما مشکل آن است که هیچ‌یک از منابع کتابی به نام *الاسماء* به مقاتل بن سلیمان نسبت نداده‌اند، اما دور نیست که این نام تحریف عنوان یکی از آثار مقاتل بوده باشد^{۱۶۲}. به هر حال، مضمون این منقولات بر دو بخش است: بخشی دربردارنده موضوعاتی است مانند نزول پروردگار در هر شب به آسمان دنیا که مؤلف آنرا به جمع کثیری از راویان نسبت داده و ظاهراً خود مدافع آن بوده است؛ و بخش دیگری نقل از کسانی است که در تشبیه راه افراط رفته‌اند و موافقت مؤلف با آنها معلوم نیست^{۱۶۳}.

در نسل شاگردان مقاتل در بلخ، دست‌کم یک شخصیت متنفذ را می‌شناسیم که

در افکار به وی نزدیک بوده است. ابوعلی عمر بن میمون رماح (وفات: ۱۷۱ق) قاضی بلخ است که از شماری عالمان خراسان چون ضحاک بن مزاحم، کثیر بن زیاد برسانی و مقاتل بن حیان، و برخی عالمان عراق و حجاز چون ابوحنیفه دانش آموزخت و بر مشایخش گرایش تفسیر غالب بوده است^{۱۶۴}، اما مشخصاً نام مقاتل بن سلیمان در آن میان ضبط نشده است. از خلال گزارش‌ها آشکار است که ابوعلی رماح به مسائل ظریف اعتقادی توجه داشته است و پرسش‌های او در این باره گاه مسأله انگیزته است. از جمله وی شماری از مسائل را در حضور مالک بن انس عالم مدینه مطرح ساخت که مالک در برابر آن برآشفت و آنرا سخن زنادقه خواند (هذا کلام الزنادقة) و او را از مجلس بیرون راند، اما با شفاعت اطرافیان، حضور او را پذیرفت^{۱۶۵}.

همچنین در منابع، به مناظره‌ای از او با جهم اشاره شده است. وی بر جهم خرده می‌گرفت که چرا وعده خدا به رؤیت خود در آخرت را نادیده انگاشته و به رؤیت‌ناپذیری قائل شده است^{۱۶۶}. با وجود آنکه حکایاتی درباره رابطه دوستانه ابومطیع بلخی از حنفیان عدل‌گرا با او در منابع بلخی وجود دارد^{۱۶۷}، اما این موضع او در باب صفات باری، به وضوح او را در تقابل با عدل‌گرایان قرار داده است^{۱۶۸}.

در بازگشت به سخن از مقاتل، نمی‌دانیم افکار او تا چه اندازه پیروانی به دست آورده است، اما گستره و شدت مخالفت‌ها نشان می‌دهد که گروهی به نام مقاتلیه که در منابع از آنان یاد می‌شود، دست‌کم تا مدتی کوتاه وجود داشته‌اند و بعد جذب بدنه اصلی اصحاب حدیث شده‌اند. آنچه واضح است، این است که در همان عصر رواج، در بلخ افکار وی مخالفان بسیار داشته است^{۱۶۹} و چنین می‌نماید که جمع پیروان او در همان مرو حضور داشته‌اند. کاتب خوارزمی (وفات: ۳۸۷ق) در کنار مذاهبی چون اشاعره و کلابیه، از مذهب مقاتلیه منسوب به مقاتل بن سلیمان به عنوان یکی از مذاهب مشبهه یاد کرده است^{۱۷۰}.

آموزه‌های عمر بن صبیح

در میان شاگردان مقاتل بن حیان، کسی که در مناظرات کلامی نامی بر جای نهاد و همچون مقاتل بن سلیمان از محافل اصحاب حدیث طرد شد، ابونعیم عمر بن صبیح

(صبح) عدوی^{۱۷۱} است. برخی منابع وی را به بلخ^{۱۷۲} و برخی به سمرقند^{۱۷۳} منتسب کرده‌اند. نسبت تمیمی وی نیز احتمالاً ناظر به نسبت ولاء است^{۱۷۴}.

وی افزون بر مقاتل بن حیان^{۱۷۵}، از عالمان دیگری نیز چون قتاده^{۱۷۶} و ابوحریر قاضی سیستان^{۱۷۷} دانش آموخته و از آن میان، نقلیات مکرری است که به نقل از یونس ابن عبید از حسن بصری داشته است^{۱۷۸}. ویژگی عمر آن است که برخلاف استادش مقاتل ابن حیان، مورد پذیرش اصحاب حدیث نبوده و به نقد گرفته شده است^{۱۷۹}.

اسحاق بن راهویه، امام اصحاب حدیث مرو حدود یک قرن پس از منازعات جهم و مخالفانش، در یک اظهار نظر گذرا، نام عمر بن صبیح را در کنار جهم بن صفوان و مقاتل بن سلیمان جای داده و یادآور شده است که خراسان هرگز بدعت‌گذاران و دروغ‌گویانی در حد این سه تن پرورش نداده است^{۱۸۰}. با توجه به محدود بودن آنچه از عمر بن صبیح رسیده است، به سختی می‌توان درباره عقاید او سخن گفت. قدر مسلم آن است که وی افکار مقاتل بن حیان را ادامه داده و کوشش داشته است تا با احادیثی که صحت آنها به شدت با تردید روبه‌رو بوده است، برخی از مبانی فکری اصحاب حدیث متأخر را قوام بخشد؛ مثلاً با جمع میان اقوال خوف‌گرایان و اهل رجاء، از سویی به عمل و نقش آن در ایمان اهمیت داده است^{۱۸۱} و از سوی دیگر باب مغفرت خداوند را — برای هر آن کس که موحد باشد — واسع دانسته است^{۱۸۲}. عمر بن صبیح، محوریت ایمان را به اعتقاد توحید داده، دور بودن از شرک را مبنای بخشش تمامی گناهان^{۱۸۳}، و نماز بر هر میتی از اهل توحید را — حتی اگر در حال جنگ با اهل توحید باشد — واجب دانسته است^{۱۸۴}.

وی در نقلی از طریق ابراهیم نخعی، به شیوه اصحاب حدیث متأخر، نماز پشت هر امامی — هر چند گناه‌کار — و جهاد با هر امیری — هر چند تبه‌کار — را توصیه کرده است^{۱۸۵} و از مواضع معاصرانی چون جهم و مقاتل بن سلیمان — هر دو — فاصله گرفته است. وی در همین راستا، با نقل خبری شامی که جز از وی نقل نشده است، تأیید خلفای چهارگانه را مد نظر قرار داده است و برای تطهیر متخاصمین صحابه، حتی معاویه کوشش کرده است^{۱۸۶}. شاگردان و روایان او شماری افراد ناشناخته خراسانی و عراقی مانند عیسی بن موسی غنجار و محمد بن یعلی زنبوراند^{۱۸۷}.

به نظر می‌رسد با استحکام یافتن شیوه اسناد در محافل اصحاب حدیث و از جمله در محافل خراسان که در این باره سخت‌گیرتر بودند، افکاری مانند آموزه‌های عمر بن صبیح به فراموشی سپرده شد و دیدگاه‌های مقاتل بن حیان که با افکار اصحاب حدیث متأخر سازگاری داشت، عملاً در قالب همان مکتب دوام یافت و نباید ادامه مستقلی را برای آن انتظار داشت.

مرجئه عدل‌گرا در ایران

شخصیت محوری این مکتب، ابوحنیفه نعمان بن ثابت (۸۰-۱۵۰ق)، عالم نامدار کوفه و بنیان‌گذار مذهب حنفی است. وی خود در کوفه متولد شد، اما نیایش از مردم بلخ بود^{۱۸۸}. برخی هم اصل او را به شهرهای نسا، ترمذ یا قریه انبار خراسان باز گردانده‌اند^{۱۸۹}. وی از بسیاری عالمان عصر خود، به‌ویژه کوفیان، دانش آموخت، اما اصلی‌ترین استاد وی حماد بن ابی‌سلیمان بود^{۱۹۰}. ابوحنیفه هم در واپسین سال‌های بنی‌امیه، و هم در دوره آغازین بنی‌عباس، به مظالم حاکمان معترض بود و در قیام‌های زیدیه، حامی آنان بود^{۱۹۱}. او در طول تاریخ فرهنگ اسلامی، بیشتر به فقه شناخته شده است، اما در زمان خود، به همان اندازه در ارائه یک نظام اعتقادی هم شاخص بوده است. وی در تضارب افکار با نخستین متکلمانی قرار داشت که در پهنه عراق ظهور کرده بودند و خود در نگاه به عقاید - همچون فقه - نگرشی اندیشمندانه و نظام‌گرا داشت و از پراکنده‌گویی و نقل‌گرایی پرهیز داشت.

دیدگاه اعتقادی ابوحنیفه

مواضع اعتقادی ابوحنیفه را در مسائل گوناگون کلامی مطرح در عصر خود می‌توان این‌گونه خلاصه کرد: در مسأله ایمان و ارجاء، وی در صف مرجئه به معنای اعم آن بود^{۱۹۲}؛ هر چند خود این نام را نمی‌پسندید و با کاربردی منفی، این نام را به مرجیان تندرو اطلاق می‌کرد^{۱۹۳}. وی به زیادت و نقصان‌ناپذیری ایمان باور داشت و در باب رابطه عمل و ایمان، بر ارزش عمل تأکید می‌کرد. به اعتقاد او مردم از نظر مراتب اخروی به سه گروه تقسیم می‌شوند: اهل بهشت، اهل آتش و موحدانی که درباره آنان باید

توقف کرد^{۱۹۴}.

در مسأله امامت، وی همانند مرجئه اولی به توقف درباره عثمان و امام علی (ع) قائل بود^{۱۹۵}؛ و در این باره، شاید بیش از همه متأثر از استادش محارب بن دثار بود که از مرجئه اولی شمرده می‌شد^{۱۹۶}. وی همین توقف را در مخاصمات صحابه نیز داشت و از سب سلف اجتناب می‌ورزید^{۱۹۷}. اما این پرهیز از برائت الزاماً به مفهوم عادل دانستن تمامی آنان نبود^{۱۹۸}. وی امام علی (ع) را در تمامی جنگ‌هایش بر حق، و دشمنانش را طاعی می‌شمرد^{۱۹۹}. در مسأله شرایط تعیین امام و پیروی از وی، ابوحنیفه باور داشت هر مردی از قریش که مردم را به کتاب و سنت و عمل به عدل فراخواند، امامت او ثابت می‌گردد، و بر دیگران همراهی با وی در «خروج» واجب است^{۲۰۰}. در برخی منابع، به‌طور مبهم از «شمشیرگرایی» ابوحنیفه یاد کرده‌اند^{۲۰۱}. به‌هرروی، این دیدگاه ابوحنیفه با زیدیه قرابت دارد و همین امر موجب همکاری وی با قیام‌های زیدیان بوده است، تا آنجا که برخی وی را صریحاً «زیدی» خوانده‌اند^{۲۰۲}. ابوحنیفه در مسأله قدر، موضعی معتدل و مبتنی بر تحلیل کلامی اتخاذ کرد و باور داشت که «استطاعت با فعل همراه است، اما صلاحیت ضدین را دارد»^{۲۰۳}. این نظریه چندی بعد، نزد فرق مختلف اهل سنت جایگاه مقبولی یافت^{۲۰۴}. وی در گفتار خود خطاب به یوسف بن خالد سمتی و نیز در رساله دوم به عثمان بتی، در این باره از تعبیر «لا جبر و لا تفویض» استفاده کرده است^{۲۰۵} که به عنوان موضع ائمه امامیه شهرت دارد^{۲۰۶}.

او در خصوص صفات، از اصحاب تنزیه بود و در مسأله خلق قرآن، به مخلوق بودن آن باور داشت^{۲۰۷}؛ هر چند بعدها حنفیان اهل سنت و جماعت و برخی غیرحنفیان، این باور را از وی سلب کردند^{۲۰۸}. در این باره، رساله‌ای در تکفیر قائلان به خلق قرآن هم به ابوحنیفه نسبت داده‌اند، که نسخه خطی آن در کتابخانه ظاهریه دمشق موجود است^{۲۰۹}. همین باور اصلی‌ترین عامل بود تا نقادان اصحاب حدیث وی را «جهمی» بدانند^{۲۱۰}.

با نگاهی تحلیلی به مجموع آنچه به عنوان عقاید ابوحنیفه یاد شد، وی از افراط اجتناب داشت و به دنبال پیشگیری از گسیختگی‌های اجتماعی - دینی بود. ابوحنیفه سخت‌نگران اختلافات مذهبی مسلمانان بود و ضمن دعوت مردم به تحصیل دانش و

بینش، آنان را از تقلید کورکورانه از سران فرقه‌های مختلف پرهیز می‌داد.^{۲۱۱} در کنار آن دسته از شاگردان ابوحنیفه که همت خود را بیشتر در ترویج فقه استاد مصروف داشتند، گروه دیگری نیز بودند که او را به عنوان یک متفکر دینی و پیشوای مکتبی کلامی - فقهی مطرح می‌ساختند. با قدرت گرفتن اصحاب حدیث در عراق همزمان با رشد افکار حنفی، عقاید حنفی در خاستگاه خود امکان رشد نیافت، اما در مشرق، به خصوص در ناحیه بلخ رونق یافت. مردم خراسان که در زمان حیات ابوحنیفه از مهم‌ترین دوستداران و مراجعان او بودند^{۲۱۲}، پس از درگذشت وی نیز هواداری خود را حفظ کردند و اندیشه وی را ادامه دادند. به گفته صفی‌الدین بلخی^{۲۱۳} مثلی با سه رأس ابوحنیفه، اندیشه ارجاء و مردمان بلخ به اندازه‌ای جدی بود که بلخ را به سبب محوریت آن در ارجاء عدل‌گرا و پیروی از ابوحنیفه، «مرجی‌آباد» می‌گفتند.^{۲۱۴}

نخستین مروجان این اندیشه در بلخ، دانشجویان خراسانی بودند که مستقیماً مجلس ابوحنیفه را دریافتند و از آن شمار، کسانی چون ابومطیع بلخی، قاضی بلخ، و ابوعصمه نوح بن ابی‌مریم با دو گرایش مقابل نامبردارند. شمار عالمان ایران در خراسان و گرگان و ری و دیگر نقاط ایران که مستقیماً درس ابوحنیفه را دریافته بودند، متعدد بود. در میان آنان نام کسانی چون نصر بن عبدالملک عتکی سمرقندی^{۲۱۵}، بشار بن قیراط بلخی^{۲۱۶}، عثمان بن حمید دربی^{۲۱۷}، نیای بهلول بن علاء قاضی سمرقند^{۲۱۸} دیده می‌شوند که نمی‌دانیم تا چه اندازه در مباحث اعتقادی وارد شده‌اند. همچنین نام کسانی چون ابراهیم بن میمون مروزی (وفات: ۱۳۱ق) نیز در میان است که با محفل ابوحنیفه نزدیک بوده‌اند و در طبقه او جای دارند، اما از او دانش نیاموخته‌اند.

ابومطیع بلخی و رواج مکتب در شرق خراسان

در میان شاگردان خراسانی ابوحنیفه، ابومطیع حکم بن عبدالله بلخی (وفات: ۱۹۹ق) شخصیتی محوری است که نه تنها در رواج که در شکل‌گیری نظام کلامی این مکتب اساسی‌ترین نقش را ایفا کرده است. در میان استادان خراسانی که نخستین آموزگاران او محسوب می‌شدند، ابراهیم بن طهمان هروی^{۲۱۹} و خارجه بن معصب سرخسی^{۲۲۰} هر دو از مرجئه بودند. وی در عراق و حجاز به کسب دانش ادامه داد و

افزون بر مهم‌ترین استادش ابوحنیفه محضر عالمان برجسته دیگر چون سفیان ثوری، مالک بن انس و ابن جریج را نیز دریافت^{۲۲۱}. بلخیان روایاتی در خصوص رابطه دستانه او با ابویوسف نقل کرده‌اند^{۲۲۲}.

او در موطن خود بلخ استقرار یافت و مدت ۱۶ سال در آن دیار به قضا اشتغال داشت^{۲۲۳} و شماری از عالمان خراسانی و رازی را نیز پرورش داد^{۲۲۴}. ابومطیع نه تنها خود به سبب جایگاه علمی و تصدی قضا از موقعیت اجتماعی ویژه‌ای برخوردار بود، بلکه خویشاوندی‌های سببی‌اش این نفوذ را مضاعف می‌ساخت. از جمله می‌دانیم که یکی از دامادهای وی والی طالقان بود و دیگری به نام یحیی بن یسار، ظاهراً پدر ابوعباد ثابت بن یحیی وزیر مأمون بوده است^{۲۲۵}.

بر پایه یادکردهای پراکنده از باورهای کلامی او که در منابع مخالفان بازتاب یافته است، می‌توان چهره کلی تعالیم این مکتب را در دوره آغازین آن تصویر کرد: محور اعتقادات منتسب به ابومطیع قول او به ارجاء است که بدون توضیح و در حد یک اتهام در منابع مختلف رجالی بازگو شده است^{۲۲۶}. تنها توضیح در این باره، این سخن است که اسلام و ایمان در قرآن به معانی مختلف به کار رفته است، اما وی آن دو را به وجه واحد باز می‌گرداند^{۲۲۷} و تحقق ایمان را به صرف تحقق اسلام می‌داند.

در دیگر مسائل کلامی، در باب جبر و اختیار وی موضعی نزدیک به معتزله داشت و این موضع او مورد تأیید معتزله بود^{۲۲۸}. در باب بقاء در بهشت و دوزخ، وی به فناپذیری بهشت و دوزخ باور داشت^{۲۲۹}. در واقع چه در قدر و چه در باب بهشت و دوزخ، وی در صف مقابل جهمیه قرار داشت و با توجه به نفوذ ابومطیع در بلخ، می‌توان دریافت که چرا بلخیان در آن روزگار به شدت افکار جهم را مکروه می‌داشتند و در برابر آن جبهه می‌گرفتند^{۲۳۰}. با وجود این موضع مشترک در تقابل با جهمیه، نزدیکی وی به باورهای معتزله موجب می‌شد تا اصحاب حدیث به ستیز با او برخیزند و شخصیت رجالی وی را تضعیف کنند^{۲۳۱}.

از حیث اندیشه سیاسی نیز باید گفت که روحیه امر به معروف و نهی از منکر نسبت به حاکم در وی کاملاً وجود داشته است، چنان که در برخی مواضع او مانند واکنش تند او نسبت به تعیین یک کودک از سوی خلیفه به عنوان ولایتعهدی دیده می‌شود^{۲۳۲}.

از کهن‌ترین متون اعتقادی که در بردارنده *الفقه‌الاکبر* قدیم چکیده‌ای از آراء حنفیان عدل‌گراست، ظاهراً توسط ابومطیع تدوین شده است. این متن از حیث مضمون به ابوحنیفه نسبت داده می‌شود. در نسخه خطی کتابخانه برلین^{۲۳۳} شرح عبارت آغازین *الفقه‌الاکبر* از زبان ابومطیع بلخی نقل شده است^{۲۳۴} و در منابع متأخر ابومطیع به عنوان راوی *الفقه‌الاکبر* شناخته شده است^{۲۳۵}. تنها اشکال در سازگاری متن مزبور با عقاید مکتب حنفی عدل‌گرا، در عبارت «واعلم ان ما اصابک...» به بعد است که به نظر می‌رسد افزوده‌ای از سوی حنفیان اهل سنت و جماعت به متن اصلی باشد^{۲۳۶}. *الفقه‌الاکبر* قدیم که متن کاملی از آن تاکنون شناسایی نشده است، به صورت بریده‌هایی در یک شرح کهن منسوب به ابومنصور ماتریدی برجای مانده است^{۲۳۷}.

الفقه‌الابسط که گاه با عنوان *الفقه‌الاکبر* نیز از آن یاد شده است^{۲۳۸}، نوشته‌ای دیگر مشتمل بر پاسخ‌های ابوحنیفه به پرسش‌های اعتقادی ابومطیع است که نوشته‌ای بسط یافته بر پایه *الفقه‌الاکبر* قدیم است و چنان که ونسینک در مقایسه خود نشان داده است، غالب مضامین *الفقه‌الاکبر* قدیم عیناً در *الفقه‌الابسط* یافت می‌شود^{۲۳۹}.

در میان شاگردان ایرانی ابومطیع، کسانی چون محمد بن یزید بکری جوزجانی^{۲۴۰}، سلمه بن بشیر نیشابوری^{۲۴۱}، علی بن حبیب بلخی^{۲۴۲}، ابویحیی زکریا بن یحیی لؤلؤی بلخی^{۲۴۳}، محمد بن قاسم بلخی^{۲۴۴}، دامادش قاسم بن زریق بلخی^{۲۴۵}، ابویعقوب اسحاق ابن ابراهیم مروزی ساکن ری^{۲۴۶}، ابوعبدالله عبیدالله بن عمرو پزدوی^{۲۴۷}، محمد بن مقاتل رازی^{۲۴۸}، هشام بن عبیدالله رازی^{۲۴۹}، ابراهیم بن سعید بن مهران رازی^{۲۵۰} و عبدالله بن ولید بن مهران مدائنی رازی^{۲۵۱} را می‌توان نام برد. بیشترین برد آموزش‌های او در خراسان و ری بوده است، اما نمی‌توان گفت که از نظر عقاید این شاگردان تا چه حد تحت تأثیر آموزه‌های مکتب وی بوده‌اند.

ابومقاتل سمرقندی و رواج مکتب در ماوراءالنهر

درباره زندگی ابومقاتل حفص بن سلم سمرقندی (وفات: ۲۰۸ق)، از نخستین مروجان ارجاء حنفی در مشرق، جز اندکی نمی‌دانیم. او تحصیل خود را در خراسان آغاز کرد و از برخی عالمان بزرگ آن دیار چون مقاتل بن حیان بلخی^{۲۵۲}، ابراهیم بن

طهمان هروی^{۲۵۳}، خارجه بن مصعب که از وی روایت بسیار داشت^{۲۵۴} و عبدالعزیز بن ابی‌رواد عالم خراسانی مهاجر به مکه^{۲۵۵} دانش آموخت. جز ابومقاتل، دیگر رجال یاد شده همه از برجستگان محدثان مرجئه در خراسان بودند و به نظر می‌رسد که افکار آنان در جهت‌گیری‌های بعدی ابومقاتل بسیار مؤثر بوده است.

وی در ربع دوم سدهٔ ۲ق در عراق به تحصیل دانش اشتغال داشت و به‌خصوص در محفل ابوحنیفه دانش اندوخت^{۲۵۶}. افزون بر ابوحنیفه، از برخی دیگر از شیوخ کوفه چون سفیان ثوری^{۲۵۷}، مسعر بن کدام رهبر محدثان مرجئی^{۲۵۸}، و جمعی از شیوخ بصره چون ایوب سختیانی^{۲۵۹}، هشام بن عروه^{۲۶۰} و عون بن ابی‌شداد^{۲۶۱} بهره گرفته است. عمرو بن عبید یکی از دو بنیان‌گذار معتزله در بصره نیز از استادان وی شمرده شده است^{۲۶۲} و آشکار است که این ارتباط زمینه‌ای برای تلفیق افکار مرجئه با معتزله نزد ابومقاتل بوده است.

وی در مدینه نیز از برخی عالمان، از جمله مالک بن انس حدیث شنیده است^{۲۶۳}. ابومقاتل در طول سفرهای خود، چندی نیز در نیشابور اقامت داشت و حاکم نیشابوری در تاریخ نیشابور به این نکته اشاره کرده است^{۲۶۴}.

از نظر باور مذهبی، ابومقاتل در کنار ابومطیع بلخی، یکی از دو پایه‌گذار اصلی مکتب حنفیان عدل‌گرا در مشرق اسلامی است^{۲۶۵} و شاید همین گرایش در متزلزل شدن جایگاه او نزد رجالیان اصحاب حدیث مؤثر بوده است^{۲۶۶}. ابومقاتل فردی اهل تعبد و تنسک بوده است، چنان‌که ابراهیم بن طهمان از مخالفان او با وجود نقد ابومقاتل، بر تعبد او مهر تأیید نهاده است^{۲۶۷}. ابومقاتل در سمرقند در تعلیم و تبلیغ فعال بود و در میان دانش‌اندوختگان نزد او نام شماری از رجال سمرقند^{۲۶۸} و همچنین بلخ^{۲۶۹} و دیگر شهرهای خراسان و ماوراءالنهر دیده می‌شود. در این میان دو پسر او ابوعثمان سلم بن حفص^{۲۷۰} و عمر بن حفص قاضی سمرقند^{۲۷۱} نیز باید نام برده شوند. به‌هرروی در میان شاگردان وی شخصیت‌هایی از دو طیف حنفی عدل‌گرا و حنفی اصحاب حدیث در کنار عالمانی از مکتب اصحاب حدیث دیده می‌شود^{۲۷۲}.

مهم‌ترین متنی که می‌تواند به عنوان بازتاب اندیشهٔ دینی ابومقاتل بر آن تکیه شود، متن *العالم والمتعلم* است که تدوین او از پاره‌ای تعالیم اعتقادی ابوحنیفه است.

پیش از هر سخن باید یادآور شد که فضای حاکم بر این متن، تعالیم اعتقادی است بر محور باور به ارجایی است^{۲۷۳} و آموزش‌هایی اعتقادی - اخلاقی مانند تکیه بر ارزش دانش و اینکه علم با عمل اندک سودمندتر از جهل با کثرت عمل است^{۲۷۴} و طرح مسأله خوف و رجا و به میان آوردن مبحث مغفرت^{۲۷۵} نیز در آن دیده می‌شود.

تعریف ایمان با این عبارت که «الایمان هوالتصدیق والمعرفة والیقین والاقرار و الاسلام»، تعریفی قابل تأمل است که در آن بر اهمیت معرفت و یقین در تحقق ایمان تکیه شده است^{۲۷۶} و همین دیدگاه نقطه آغازی مناسب برای رابطه میان معرفت و ایمان در محافل زهدگرای حنفی در ماوراءالنهر بوده است.

افزون بر متن *العالم والمتعلم*، ابومقاتل همچنین رواج‌دهنده متنی دینی - حماسی با عنوان «مقتل سعید بن جبیر» است، که تداول آن در خراسان و ماوراءالنهر، از پیوندی ریشه‌دار میان مکتب حنفیان عدل‌گرا با تعالیم سعید بن جبیر، پیشتاز امر به معروف مرجئه حکایت دارد^{۲۷۷}. متن این اثر در خلال کتاب *المحن ابوالعرب تمیمی* بر جای مانده است^{۲۷۸}. از باب مقایسه، شایسته یادآوری است که در متن مناظره سعید بن جبیر با حجاج در این متن، به تلویح دیدگاه وقف‌گرایانه مکتب نسبت به امام علی (ع) و برخی دیگر از صحابه بازنموده شده است^{۲۷۹}.

دوام مکتب در بلخ

ابومطیع در بلخ همفکران بانفوذی داشته است که در نسل‌های بعد وی را در اشاعه تعالیم مکتب یاری رسانده‌اند و از همین روست که تعالیم این مکتب تا مدت‌ها در بلخ نفوذ داشته است. اما اینکه افکار ابومطیع در زمان حیات وی میان عالمان هم نسل وی تا چه اندازه هوادارانی داشته است، پرسشی است که به سختی می‌توان بدان پاسخ داد. از جمله در میان معاصران ابومطیع در بلخ، کسی را به نام ابوهیثم خالد بن مهران از شخصیت‌های مرجئه می‌شناسیم که به ندرت در منابع از او یادی شده است. ابن عدی او را مجهول شمرده^{۲۸۰} و غالب منابع رجالی از یاد او خالی است. تنها خلیلی است که شرح حالی را به وی اختصاص داده است، و به شاگردی او نزد هشام بن عروه (وفات: ۱۴۵ق) از عالمان مدینه تصریح کرده است و او را مشخصاً از مرجئه شمرده

است^{۲۸۱}. روایت وی از ابومطیع بلخی^{۲۸۲} — با وجود هم طبقه بودن — حکایت از گرایش وی به شخصیت ابومطیع دارد. در نسل ابومطیع، همچنین باید سعید بن سالم قداح خراسانی را نام برد که به مکه مهاجرت کرد و در آنجا مجاور شد. منابع متعدد به مرجئ بودن او تصریح کرده‌اند^{۲۸۳} و اینکه سهمی به وی نسبت «جهمی» داده است^{۲۸۴}، حکایت از تعلق وی به مرجئان عدل‌گرای خراسان دارد.

در همان نسل می‌توان رجال دیگری را نیز در بلخ سراغ گرفت که به مرجئ بودن آنان در منابع تصریح شده است و تعلق آنان به مکتب مرجئان عدل‌گرا مبتنی بر قراین است. در صدر آنان باید از سلم بن سالم بلخی (وفات: ۱۹۴ق)^{۲۸۵} یاد کرد که در منابع به عنوان فردی مرجئی و حساس نسبت به اقامه امر به معروف و نهی از منکر شناخته شده است^{۲۸۶}. او از کسانی چون ابوعصمه نوح بن ابی‌مریم و ابراهیم بن طهمان از عالمان جامع میان ارجاء و نقل حدیث و شماری دیگر از عالمان خراسان و عراق و حجاز دانش‌آموخت^{۲۸۷}. او که در بلخ از نفوذ اجتماعی بسیار برخوردار بود و ریاستی داشت، حرکت‌هایی بر ضد حاکمیت عباسی انجام می‌داد که در نتیجه آن هارون‌الرشید (حکومت: ۱۷۰-۹۳ق) وی را به بغداد فراخواند و چندی او را حبس کرد. پس از مرگ هارون وی را امین آزاد کرد و پس از اقامتی کوتاه در بغداد به خراسان بازگشت^{۲۸۸}. می‌دانیم که وی حضوری محدود نیز در نیشابور داشته است^{۲۸۹}. برخی منابع اشاره دارند که وی ایام پایان عمر را در مکه بود و همانجا وفات یافت^{۲۹۰}.

در خصوص مذهب ارجاء، تصریح شده است که سلم بن سالم از مروجان و داعیان به آن بوده است^{۲۹۱}. این باور وی که باید نسبت به جمیع اصحاب پیامبر(ص) نگاهی تأییدآمیز و جمع‌گرا داشت^{۲۹۲}، باوری ارجایی است. رجال‌شناسان اصحاب حدیث عموماً وی را تضعیف کرده‌اند^{۲۹۳} و حتی ابن‌مبارک او را کذاب دانسته است^{۲۹۴}. این رویکرد اصحاب حدیث نسبت به وی از یک سو، و دیدگاه وی درباره امر به معروف نشان می‌دهد که وی باید از پیوستگان به جریان عدل‌گرا بوده باشد. فارغ از این قراین، باید به سخنان ستایش‌آمیز ابومقاتل سمرقندی درباره او اشاره کرد که وی را چشمه‌ای از چشمه‌های خدا بر روی زمین دانسته است^{۲۹۵} و او را در منزلت به عمر ابن خطاب یا عمر بن عبدالعزیز تشبیه کرده است^{۲۹۶}.

شخصیت دیگر، ابوسعید خلف بن ایوب بلخی (وفات: ۲۰۵ق)^{۲۹۷} است که در خراسان از مشایخی چون خارجه بن مصعب سرخسی (وفات: ۱۶۸ق)^{۲۹۸}، که از مرجئه بود^{۲۹۹}، و ابن مبارک پیشوای اصحاب حدیث^{۳۰۰} دانش آموخته است. وی سپس سفری به عراق داشت و ضمن بهره گرفتن از قاضی ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی، جانشینان ابوحنیفه در عراق^{۳۰۱}، از رجال دیگری چون عوف بن ابی جمیل از محدثان بصره و قائل به قدر^{۳۰۲}، معمر بن راشد و اسراییل بن یونس سبعی، که او نیز از شاگردان ابوحنیفه شمرده می‌شد^{۳۰۳}، حدیث شنید^{۳۰۴}. وی فقیهی بر مذهب حنفی بود^{۳۰۵} و در فضیلت ابوحنیفه سخنانی داشت^{۳۰۶}. ذهبی او را به تعبیر «مفتی شرق» خوانده است.^{۳۰۷} وی در بلخ از موقعیت ممتازی برخوردار بود و بزرگ‌ترین عالم آن دیار به‌شمار می‌رفت^{۳۰۸}. ابن حبان با وجود آنکه وی را در روایت از ثقات دانسته است، اما تأکید دارد که وی از غلوکنندگان در مذهب مرجئه بود و در این باره تعصب داشت^{۳۰۹}. او همچنین اشاره دارد که وی نسبت به اصحاب حدیث دشمنی می‌ورزید^{۳۱۰}. بر پایه روایتی که حاکم نیشابوری از ملاقات او با اسد بن نوح سامانی نماینده خلیفه در بلخ نقل کرده است^{۳۱۱}، وی از مخالفان دستگاه حاکم بود و این مخالفت وی مبنای مذهبی داشت. همین رویکرد او نسبت به حکومت از یک سو و مواجهه او با اصحاب حدیث از سوی دیگر نشان می‌دهد که وی نباید متعلق به جریان معتدلی از حنفیان باشد که بنای آنان بر دوستی با اصحاب حدیث بود، بلکه به مکتب عدل‌گرا تعلق داشت. با این‌همه عواملی چون سخت‌گیری وی در روایت^{۳۱۲} و آنچه در منابع «صالح بودن» وی دانسته شده^{۳۱۳} موجب شده است تا بغدادی سخت‌گیری چون احمد بن حنبل از او روایت کند^{۳۱۴}. همچنین ابوالمعین نسفی او را از نظایر شداد بن حکیم و عصام بن یوسف دانسته است که مورد احترام اهل سنت و جماعت بود^{۳۱۵}، و ابوالقاسم حکیم او را در شمار سابقان مکتب حنفی اهل سنت و جماعت به شمار آورده است^{۳۱۶}.

به‌هرروی، به گفته ابن حبان شماری از خراسانیان از وی دانش آموخته‌اند^{۳۱۷}، در حالی که خلیلی به شاگردان بسیار او در ری اشاره کرده است^{۳۱۸}. اکنون از شاگردان ایرانی او ابوالقاسم صفار بلخی^{۳۱۹}، صاحب بن سلم بلخی^{۳۲۰}، محمد بن ازهر سجزی^{۳۲۱} و محمد بن مقاتل مروزی^{۳۲۲} را می‌شناسیم^{۳۲۳}.

چنان که اشاره شد، در نسل خلف بن ایوب باید از دو شیخ مؤثر دیگر، ابوعثمان شداد بن حکیم بلخی و ابوعمصه عصام بن یوسف بلخی، در بلخ نام برد که مواضع آنان در مقایسه با وی، نسبت به اهل سنت معتدل تر بود، هر چند نام آنان در کنار خلف همواره به عنوان مثلث تعلیم مکتب دیده می شود.^{۳۲۴}

ابوعثمان شداد بن حکیم بلخی (وفات: ۲۱۰ق)^{۳۲۵} از شاگردان زفر^{۳۲۶} و ابوجعفر رازی^{۳۲۷}، در مرو درس کسانی چون ابن مبارک^{۳۲۸} و نوح بن ابی مریم^{۳۲۹} را دریافت و با اندیشه‌های زمینه‌ای که بعدها به شکل‌گیری مکتب حنفی اهل سنت و جماعت انجامید، آشنا شد. وی در بلخ، جانشینی برای ابومطیع محسوب می‌شد و پس از ابومطیع به قضای بلخ برآمد.^{۳۳۰} سخنان ابن حبان مبنی بر اینکه او در مذهب ارجاء تعصب داشت و نسبت به «اهل سنت» بغض می‌ورزید^{۳۳۱}، اشاره‌ای دقیق به مواضع مکتبی اوست. اما استقامت او در نقل حدیث که وثوق اصحاب حدیث را برمی‌انگیخت^{۳۳۲} و موجب می‌شد تا مجلس حدیث گویی او در فضای سنت‌گرای نیشابور با استقبال روبه‌رو شود^{۳۳۳}، زمینه‌ساز آن شد تا در محافل اهل سنت، تعصبات مکتبی وی نادیده گرفته شود. از جمله محمد بن سلمه از عالمان نزدیک به محافل اهل سنت، کمتر از یک قرن بعد به نقل اخباری در فضایل او پرداخت^{۳۳۴} و نیم قرن پس از او ابوالقاسم حکیم وی را در شمار پیش‌کسوتان مکتب حنفی اهل سنت و جماعت محسوب داشت^{۳۳۵}. بعدها شخصیت او حتی از سوی سنیان غیر حنفی مانند امام‌الحرمین جوینی هم ستایش می‌شد^{۳۳۶}. او در استحکام مبانی مکتب شخصیتی مؤثر بود و در مجلس درس او بسیاری از خراسانیان شرکت می‌جستند.^{۳۳۷}

ابوعمصه عصام بن یوسف بلخی (وفات: ۲۱۵ق)، نیز افزون بر تعلیم از شیوخ عراقی چون ابویوسف و زفر از شاگردان بزرگ ابوحنیفه و نیز سفیان ثوری و شعبه بن حجاج^{۳۳۸}، از شیوخ خراسان چون ابن مبارک^{۳۳۹} و خارجه بن مصعب سرخسی^{۳۴۰} دانش آموخت. وی به نقل از شاگردان ابوحنیفه نسبت به مستندات نقلی اقوال سخت‌گیر بود^{۳۴۱} و به حدیث اهمیتی ویژه می‌داد. از همین رو وی به عنوان فردی «صاحب حدیث»، اهل «ثبت» در روایت و مورد وثوق نزد برخی معتدلان اصحاب حدیث شناخته می‌شد^{۳۴۲} و این زمینه مقبولیت نسبی نزد اهل سنت بود^{۳۴۳}. اما اصل این نکته را نباید از نظر

دور داشت که غالب رجال نویسان اصحاب حدیث، یاد کرد او را در آثار خود فرو گذاشته‌اند، یا او را در ضعفاء آورده‌اند^{۳۴۴}. با وجود دقت او در نقل حدیث، احادیث منقول از وی کمتر در منابع حدیثی اهل سنت مورد توجه قرار گرفته است^{۳۴۵} و نمونه‌های محدود از حدیث او را باید در کتب احادیث ضعیف^{۳۴۶}، در تواریخ محلی^{۳۴۷} یا تک‌نگاری‌هایی با موضوع خاص^{۳۴۸} باز جست. برخی احادیث او که از حیث مضمون هم‌راستای اندیشه‌های شیعه است، در آثار امامی نیز نقل شده است^{۳۴۹}.

برخی از ویژگی‌های عدل‌گرایان در رفتار سیاسی و اجتماعی عصام دیده می‌شود. از جمله وی نسبت به علی بن عیسی بن ماهان والی وقت خراسان خصومت می‌ورزید و حتی پاسخ سلام او را نمی‌داد^{۳۵۰}. شاگردان ابومطیع در بلخ او را به عنوان شیخ مکتب بزرگ می‌داشتند^{۳۵۱}، و ابوالقاسم حکیم او را نیز در شمار پیش‌کسوتان حنفی اهل سنت بر شمرده است^{۳۵۲}.

به عنوان یک شخصیت ویژه در همان نسل، باید ابواسحاق ابراهیم بن یوسف ماکیانی (وفات: ۲۴۱ یا ۲۳۹ق) برادر عصام را یاد کرد که در میان حنفیان بلخ اعتباری داشت. وی از شاگردان خاص قاضی ابویوسف بود و افزون بر او از شیوخ دیگر عراق و حجاز چون اسماعیل بن علیّه و سفیان بن عیینه نیز دانش آموخته بود^{۳۵۳}. او با برادرش عصام نه تنها اختلافاتی در فقه داشت^{۳۵۴}، بلکه رویکرد او به مبانی مکتب نیز متزلزل بود. می‌دانیم که ابراهیم در چهره اجتماعی‌اش به قائل بودنش به ارجاء شهرت داشت، به همین سبب با قتیبه بن سعید عالم بزرگ اصحاب حدیث در زمان خود درگیر شد و با استفاده از نفوذ اجتماعی‌اش، قتیبه را از بلخ بیرون راند^{۳۵۵}. اما گویا در ارتباط‌های خصوصی‌تر، اظهار می‌کرد که در مسأله خلق قرآن و نیز اقرار به عمل در تعریف ایمان به قول اصحاب حدیث گرویده است^{۳۵۶}. همین ویژگی اوست که موجب شده است ابن حبان یادآور شود که ظاهر مذهب او ارجاء بود و در باطن به «سنت» اعتقاد داشت^{۳۵۷}. به‌رروی این دوگانگی در یکی از بزرگان مکتب، نشانه‌ای از آغاز تزلزل مکتب در بلخ و زمینه زوال آن بوده است.

شخصیت قابل ذکر دیگر، محمد بن ازهر جوزجانی (وفات: ۲۵۱ق)^{۳۵۸} عالم بلخ^{۳۵۹} است^{۳۶۰} که ذهبی به حنفی بودن او تصریح کرده است^{۳۶۱} و برخی قراین مانند حنفی

بودن برادرش احمد^{۳۶۲} و علاقه او به اخبار ابوحنیفه^{۳۶۳}، تعلق او به مذهب حنفی را تقویت می‌کند^{۳۶۴ ۳۶۵}. نقادان اصحاب حدیث هم از حیث روایتش از کذابین و هم به سبب تأملات او در باب خلق قرآن او را نکوهش می‌کردند^{۳۶۶}. هر چند آنان درباره نوع این تأملات جزئیاتی را بیان نکرده‌اند، چه او قائل به خلق قرآن و چه قائل به وقف بوده باشد، از مواضع اهل سنت دور و با مواضع عدل‌گرایان همراه بوده است^{۳۶۷}. به‌هرروی می‌دانیم که با خلف بن ایوب بلخی عالم عدل‌گرای حنفی همدرس و هم‌قطار بوده است^{۳۶۸}. از تألیف‌های او تنها/احکام/القرآن را می‌شناسیم که در محافل حنفی اهل سنت در ماوراءالنهر معروف بود^{۳۶۹}، اما اثر اعتقادی از او شناخته نیست^{۳۷۰}.

در نیمه نخست سده ۳ق، نسلی در مکتب مرجئان عدل‌گرا برآمده است که نسل شاگردان ابومطیع بلخی است. در این میان پیش از همه باید از ابوداوود سلیمان بن مسلم مصاحفی (وفات: ۲۳۸ق) از عالمان بلخ یاد کرد که به شاگردی او نزد ابومطیع بلخی (وفات: ۱۹۹ق) در منابع تصریح شده است^{۳۷۱} و افزون بر او از نضر بن شمیم (وفات: ۲۰۳ق)، عالم بصری مهاجر به مرو^{۳۷۲} نیز بهره گرفته است^{۳۷۳}. وی از شماری از استادان ایرانی و عراقی روایت کرده است که در شمار آنان روایت وی از مأمون خلیفه عباسی نیز دیده می‌شود^{۳۷۴}. اینکه وی قول به فانی بودن بهشت و دوزخ را از زبان ابوحنیفه و از طریق ابومطیع نقل کرده است^{۳۷۵}، قرینه‌ای بر تعلق وی به مکتب مرجئان عدل‌گراست. در شمار شاگردان او عبدالخالق بن منصور نیشابوری که راوی همین رأی از مصاحفی است^{۳۷۶}، ممکن است گرایش به این مکتب داشته باشد. اما برخی از شاگردان مصاحفی چون ترمذی و نسایی بی‌تردید تعلقی به این مکتب نداشته‌اند^{۳۷۷}. به‌هرروی وی از سوی نقادان اصحاب حدیث توثیق شده^{۳۷۸} و نقل افراد سخت‌گیری چون نسایی از وی^{۳۷۹} نشان می‌دهد که وی از متجاهرین به باورهای مکتب نبوده است.

در میان شاگردان ابومطیع، همچنین باید به ابویحیی زکریا بن یحیی لؤلؤی بلخی اشاره کرد^{۳۸۰} که به عنوان فردی «پیرو سنت» معرفی شده است و این نشان‌دهنده نرمی او در مواجهه با محافل اصحاب حدیث است. وی مؤلف اثری با عنوان کتاب الایمان است که اکنون نسخه‌ای از آن موجود نیست، و انتظار می‌رود که در آن مسأله

اسماء و احکام و رابطه اسلام و ایمان را بررسی کرده و به تأیید مواضع مکتب به گونه‌ای که موجب برآشفتن اصحاب حدیث نباشد، برخاسته باشد^{۳۸۱}.

از دیگر شاگردان ابومطیع بلخی قاسم بن زریق بلخی، داماد او (وفات: ۲۰۱ق)^{۳۸۲} و پسرش ابوجعفر محمد بن ابی مطیع^{۳۸۳} را می‌شناسیم. درباره عالمی دیگر از همان نسل در بلخ، یعنی ابواسحاق ابراهیم بن سلیمان زیات تنها می‌دانیم که به مذهب مرجئه تعلق داشت^{۳۸۴}، بدون اینکه ارتباط وی با ابومطیع و افکار عدل‌گرا معلوم باشد^{۳۸۵}.

در منابع تأیید می‌شود که در سال‌های انتقال حکومت طاهریان از عبدالله بن طاهر (حکومت: ۲۱۳-۲۳۰ق) به طاهر بن عبدالله (حکومت: ۲۳۰-۲۴۸ق)، بلخ به عنوان شهر مرکزی در جنوب خراسان، اهمیت خود را از دست داد و جای خود را به نیشابور سپرد^{۳۸۶} و این زمینه‌ساز افول و زوال در نشاط فرهنگی بلخ بود که صفی‌الدین بلخی از آن سخن آورده است^{۳۸۷}. اداره بلخ در طی این سال‌ها تا ۲۵۶ق تحت فرمان یک خاندان محلی به نام بنی‌باینجور^{۳۸۸} بر ضعف اجتماعی و فرهنگی آن افزود. در عمل نیز، آن اندازه که به مکتب حنفیان عدل‌گرا بازمی‌گردد، این مکتب در طی سال‌های میانه سده ۳ق، اهمیت و نشاط خود را از دست داد و رجالی شاخص در آن دیده نمی‌شود.

کوشش مثلث یاد شده برای آشتی دادن اصحاب حدیث با حنفیان عدل‌گرا که قبل از افول بلخ در این شهر آغاز شده بود، به شرایطی تناقض‌آمیز در مکتب انجامیده بود. با وجود افرادی مانند عاصم بن زمزم حنفی بلخی از شاگردان عاصم بن یوسف بلخی^{۳۸۹} و صالح بن محمد ترمذی^{۳۹۰}، که به سبب کمبود داده‌ها درباره‌اش، تناقضی نیز در تعلقش به مکتب دیده نمی‌شود، در افکار رجال شاخص مکتب در این نسل، بخشی از شاخصه‌های مکتب عدل‌گرا و برخی شاخصه‌های اهل سنت را همزمان می‌توان بازجست. از جمله صاحب بن سلم بلخی که شاگردی هر سه تن: خلف بن ایوب، شداد ابن حکیم و عاصم بن یوسف را دریافته بود، از سویی مانند عدل‌گرایان به آشفتن بر ضد امیران ظالم و از سوی دیگر شاید مانند اصحاب حدیث به دشمنی با «اصحاب بدع» شهره بود^{۳۹۱}. دیگر ابوبکر نصیر بن یحیی بلخی (۲۶۸ق) از شاگردان ابوسلیمان

جوزجانی - عالم خراسانی ساکن عراق - ^{۳۹۲} شایان ذکر است ^{۳۹۳}، که از سویی مهم‌ترین راوی *الفقه‌الاکبر و العالم والمتعلم* مهم‌ترین میراث مکتب عدل‌گرا بود ^{۳۹۴} و از سوی دیگر با صاحب حدیث سخت‌گیری چون احمد بن حنبل معاشرت داشت ^{۳۹۵}. اینکه در سده‌های بعد، کسی چون ابوالمعین نسفی وی را در شمار پیش‌کسوتان مکتب حنفی اهل سنت جای داده است ^{۳۹۶}، شاید به سبب برجسته‌نمایی اعتدال او در مواجهه با اهل سنت است.

به عنوان نقطه عطفی مهم در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۳ق، باید ابوعبدالله محمد بن سلمه بلخی (وفات: ۲۷۸ق) را نام برد که از شاگردان ابوسلیمان جوزجانی ^{۳۹۷} و شداد بن حکیم ^{۳۹۸} بود و به‌خصوص به خلف بن ایوب دلبستگی ویژه‌ای داشت ^{۳۹۹}. او نسبت به نصیر بن یحیی نیز رویکردی ستایش‌آمیز داشته است ^{۴۰۰}. او در روایت و اسناد سخت‌گیر بود ^{۴۰۱} و از سوی ابوالقاسم حکیم نام وی در شمار پیش‌کسوتان حنفی اهل سنت جای داده شده است ^{۴۰۲}. نکته‌ای قابل تأمل دربارهٔ تعلقات مکتبی او استماعش از ابن ثلجی ^{۴۰۳} عالم عدل‌گرای حنفی در عراق است که در قول میان خلق و عدم خلق قرآن به وقف گراییده بود ^{۴۰۴}. او در اظهار نظری دربارهٔ محمد بن مسلمه یادآور شده است که «انت حروری فی هذه المذاهب» ^{۴۰۵}، گویی به اشاره از گونه‌ای اعتزال ابن مسلمه از دو جناح درگیر سخن آورده است. دور نیست این اعتزال، همان قول به وقف باشد که ابن ثلجی خود نیز بر آن باور بود و اشاراتی در کلام بلخیان معاصر وی، نشان می‌دهد که این قول در فضای بلخ به عنوان نوعی ختم مخاصمه و موضع بی‌طرف مطرح بوده است ^{۴۰۶}.

آنگاه که در دههٔ ۲۷۰ق، به هنگام پیری از محمد بن سلمه خواستند تا کسی را به عنوان نمایندهٔ خود برای پرسش‌ها و مراجعات معرفی کند، با وجود آنکه محمد بن سلام بلخی (وفات: ۳۰۵ق) ^{۴۰۷} بیشتر در مظان انتخاب بود، او شاگردش ابوالقاسم صفار را به جانشینی تعیین کرد ^{۴۰۸}. گفته‌اند که این انتخاب محمد بن سلام را گران آمد و او را از محمد بن سلمه دور ساخت. با وجود آنکه ابوالقاسم حکیم سال‌ها بعد در سرزمینی دور او را در کنار محمد بن سلمه به عنوان پیش‌کسوتان مکتب حنفی اهل سنت معرفی کرده است ^{۴۰۹}، ظاهراً این دوری بیشتر از آن انتخاب وجود داشته و در

واقع به نظر می‌رسد اختلافی در اندیشه زمینه انتخاب نشدن وی بوده است. در نیمهٔ اخیر سده، همچنین باید از حسین بن عبدالله نیشابوری (وفات: ۲۹۲ق) یاد کرد که مهم‌ترین راوی آثار محمد بن شجاع بن ثلجی، از مهم‌ترین رجال مکتب در عراق بود^{۴۱۰}، هر چند به‌درستی نمی‌دانیم او در کدام شهر می‌زیست. با اینکه می‌دانیم تا اواخر سدهٔ ۳ق همچنان افکار مکتب عدل‌گرا در بلخ غلبه داشت^{۴۱۱}، اما با توجه به ویژگی‌های جمع‌گرا بین مکاتب، به نظر می‌رسد این غلبه بیشتر نوعی میراث فرهنگی بود و برخاسته از فعالیت درون‌گرای مکتب عدل‌گرا نبود؛ میراثی که به تدریج از اهمیت آن کاسته شد و زمینه جذب آن در مکاتب دیگر فراهم آمد. در واقع از سدهٔ ۴ق، دیگر نشانه‌ای بر دوام تعالیم مکتب در بلخ دیده نمی‌شود و پیوستگان آن بخشی در مکتب حنفیان اهل سنت و جماعت جذب شدند که در بخشی مهم از سنت‌ها و تعلقات به ابوحنیفه با مکتب مشترک بود، و بخش کوچک‌تری در معتزله حل شدند که در مبانی عدل‌گرایی و پارهٔ اصول عقاید با آن اشتراک داشتند. باید افزود در دهه‌های میانی سدهٔ ۳ق در خراسان از حضور جمعیتی از «مرجئه» نشان داریم که اسماء خداوند را حقیقتی غیر از ذات خداوند و نام‌هایی مستعار و مخلوق می‌دانستند و هرگونه جسمانیت و تشبیه را به شدت انکار می‌کردند. اینان دربارهٔ خلق قرآن همچون ابن‌ثلجی قائل به توقف بودند. در این مکتب برخی روش‌های دیرین حنفی چون مبارزه با تقلید و دیدگاه انتقادی نسبت به احادیث منقول از پیامبر(ص) دیده می‌شد و حتی برخی از صحابه چون ابوهریره مورد نقد قرار می‌گرفتند. این مرجئان، ابوحنیفه را پیشوای فکری خود می‌دانستند و علاوه بر او تعالیم و روایات حسن بن زیاد لؤلؤی، حماد بن ابی‌حنیفه، ابویوسف، ابومعاویه ضریر، بشر مریسی و بیش از همه ابن‌ثلجی را مورد توجه قرار می‌دادند. از محتوای یکی از تألیفات این مکتب اطلاع داریم که به‌طور پراکنده در اثناء ردیه عثمان بن سعید دارمی بر بشر مریسی نقل شده است^{۴۱۲}. همچنین در گزارشی که قزوینی رازی در نقض نقل کرده است^{۴۱۳}، تأیید شده است که در سدهٔ ۳ق حنفی اعتقادان در خراسان و ماوراءالنهر بسیار بودند و آنان در نظام فکری خود به وجوب معرفت به خداوند از طریق عقل و نظر قائل بودند و نقل‌گرایی و تقلید را در این مورد مردود می‌دانستند. این ویژگی در مجموع با حنفیان

اهل عدل و نه حنفیان اهل سنت و جماعت سازگاری داشت. در سده ۳ق از طرف برخی عالمان امامی نیز ردیه‌هایی بر «مرجئه» نوشته شد، که احتمالاً خطاب آنان به پیروان همین مکتب بوده است. از آن جمله می‌توان *الرد علی‌المرجئه* تألیف فضل بن شاذان نیشابوری (وفات: ۲۶۰ق) و *مناظرة الشیعی والمرجئی* از ابویحیی جرجانی را برشمرد.^{۴۱۴} به علاوه در کتاب *الایضاح* فضل بن شاذان نیز بخش عمده‌ای از سخن به رد نظرات مرجئه اختصاص دارد.^{۴۱۵} و قرآینی چون اشاره به روایات بشر مریسی در مقام احتجاج، تأییدی بر این نکته است که مقصود از مرجئه در این نوشته همان مخاطبان عثمان دارمی است.

گسترش در جنوب ماوراءالنهر

برخلاف ابومطیع بلخی، برای ابومقاتل سمرقندی یاوران توانمندی در ماوراءالنهر نمی‌شناسیم که تعلق آنان به مکتب قابل دفاع باشد. در این باره پیش از همه باید به منطقه ترمذ و چغانیان اشاره کرد که به دو دلیل مختلف پایگاهی مناسب برای نفوذ تعالیم مکتب بوده است. از یک سو ترمذ پیشتر با تعالیم جهیم بن صفوان آشنا شده بود و با توجه به برخی اشتراک‌های مکتب جهیم با حنفیان عدل‌گرا در نگرش کلامی، خود می‌توانست زمینه‌ای برای جذب باشد. از دیگر سو باید توجه داشت که ترمذ و چغانیان نزدیک‌ترین شهرهای ماوراءالنهر به بلخ بودند و همواره رابطه بلخ - ترمذ در تبادل‌های فرهنگی خراسان و ماوراءالنهر تعیین کننده بوده است.

در نسل ابومطیع بلخی در چغانیان، باید از محمد بن میسر صاغانی نام برد که شواهدی دال بر پیوستگی او با مکتب وجود دارد. وی در ایران و عراق و حجاز تحصیل کرد و از مشایخی چون ابوجعفر رازی^{۴۱۶}، هشام بن عروه (وفات: ۱۴۵ق)^{۴۱۷} و ابن جریج (وفات: ۱۵۰ق)^{۴۱۸} دانش آموخت. وی در کوفه مستقیماً محضر ابوحنیفه را نیز دریافت^{۴۱۹}. در میان استادان او به خصوص نام ابراهیم بن طهمان به عنوان فرد شاخص در مکتب محدثان مرجئی خراسان^{۴۲۰} و مسعر بن کدام به عنوان شاخص محدثان مرجئی در کوفه^{۴۲۱} نیز دیده می‌شود.^{۴۲۲} می‌دانیم که صاغانی بخشی از عمر خود را نیز ساکن بغداد بوده است.^{۴۲۳}

در میان شاگردان صاغانی، نام محدثان سخت‌گیری چون احمد بن حنبل دیده می‌شود^{۴۲۴}، اما به‌طور کلی منابع رجالی اهل سنت — همان‌گونه که انتظار می‌رود — به شدت به شخصیت رجالی صاغانی تاخته و او را تضعیف کرده‌اند^{۴۲۵}. از نظر گرایش مذهبی، ابوزرعه رازی به تعلق او به مرجئه تصریح دارد^{۴۲۶} و یحیی بن معین که ظاهراً در همان بغداد با وی مکالماتی داشته است، وی را در مذهب «جهمی» و «شیطانی از شیاطین» خوانده است^{۴۲۷}. ذکر دو صفت مرجئی و جهمی — که البته به معنای تعمیم یافته‌اش در اینجا به کار رفته است — نشان از تعلق صاغانی به مکتب مرجئان عدل‌گرا دارد.

اوج درخشش این مکتب در جنوب ماوراءالنهر، در نسل شاگردان ابومطیع، صالح ابن محمد ترمذی است. جالب توجه است که وی در محیط جهمی ترمذ، به تعالیم عدل‌گرایان مرجئی علاقمند شد و با توجه به ویژگی‌های نزدیک این مکتب به جهمیه در عین صورت‌بندی بازنگری شده، بدان گرویده است.

آنچه جاذبهٔ مذهب حنفی را برای وی نسبت به مذهب جهمی می‌افزود، جمعی بود که در آن مذهب بین فقه و کلام دیده می‌شد، با توجه به اینکه صالح خود از فقیهان بود و در شهر ترمذ به قضا اشتغال داشت^{۴۲۸}. در میان شیوخ او ابومقاتل سمرقندی^{۴۲۹} و حماد ابن ابی حنیفه^{۴۳۰} از برجستگان مذهب حنفی‌اند و ابوصالح سلمویه مروزی شاگرد خاص ابن مبارک از دیگر شیوخ خراسانی اوست^{۴۳۱}. وی نزد مشایخی از عراق و حجاز و شام نیز دانش آموخت که از میان آنها برخی چون محمد بن مروان سدی کوفی راوی تفسیر از ابن عباس^{۴۳۲}، مقاتل بن فضل یمانی شاگرد مجاهد^{۴۳۳} و حفص بن سلیمان قاری و راوی قرائت کوفی از عاصم^{۴۳۴} از عالمان قرآن‌اند، و برخی چون ابوداؤد طیالسی از محدثان‌اند^{۴۳۵}. شخص ابوصالح نیز افزون بر فقه و حدیث، در تفسیر هم دستی داشت و تفسیر مروی او از ابن عباس به تفسیر صالحی شهرت داشته است^{۴۳۶}.

دربارهٔ عقاید وی ابن حبان توضیح اجمالی داده است. به گفتهٔ وی، صالح «مرجئی و جهمی» دعوت‌کننده به مذهب خود بود^{۴۳۷}، و سلیمانی نیز تصریح دارد که وی قائل به خلق قرآن بوده است^{۴۳۸}. ابن حبان از یک سو صریحاً به تعلق خاطر اصحاب رأی

نسبت به صالح توجه داده^{۴۳۹} که مقصود حنفی‌مذهبان است و از سوی دیگر دربارهٔ تقابل شدیدی سخن آورده است که صالح با اصحاب حدیث داشته است؛ آن محدثانی که عمل را در ماهیت ایمان داخل می‌دانسته‌اند^{۴۴۰}. بازتاب منازعات میان وی و اصحاب حدیث در سروده‌های از ابوعون عصام بن حسین مروزی از متعصبان اصحاب حدیث بر ضد صالح دیده می‌شود^{۴۴۱}. در میان روایان و شاگردان او از اهل ترمذ، طیف‌های متنوعی دیده می‌شود: کسانی چون ابوعلی ترمذی صاحب سنن^{۴۴۲} و حکیم ترمذی صوفی و محدث نامی^{۴۴۳} از او روایت کرده‌اند که کاملاً طرز فکر متمایز دارند. از دیگر شاگردان خراسانی و ماوراءالنهری وی نیز می‌توان ابو عبدالله محمد بن جعفر (حفص) طالقانی^{۴۴۴}، محمد بن قدامة بن سیار بلخی^{۴۴۵}، فارس بن عمرو فیروز نخجیری برخاسته از حوالی بلخ^{۴۴۶}، عاصم بن زمزم حنفی بلخی^{۴۴۷}، میکائیل بن حنیفه بدخکتی برخاسته از حوالی چاچ^{۴۴۸}، اسحاق بن اسماعیل باب کسی سمرقندی^{۴۴۹}، خلف بن محمد خیام بخاری^{۴۵۰}، سلیمان بن محمد بن فضیل بلخی^{۴۵۱}، محمد بن رمیح ترمذی^{۴۵۲}، محمد بن عمران جرجانی ساکن بخارا^{۴۵۳} و ابوبکر احمد بن محمد اثرم^{۴۵۴} عالم خراسانی مهاجر به بغداد^{۴۵۵}، و از غرب ایران عبدالله بن محمد بن سلیم^{۴۵۶} عالم همدانی^{۴۵۷} را نام برد. به‌هر روی با آغاز سدهٔ ۴ق، همزمان با افول مکتب در بلخ، در جنوب ماوراءالنهر نیز مکتب روی به افول نهاده است.

گسترش مکتب در ری

دربارهٔ آغاز گسترش مکتب حنفی عدل‌گرا در منطقهٔ ری، به سختی می‌توان سخن گفت. به عکس می‌دانیم که این مکتب در طی سده‌های ۴-۶ق به جد در این منطقه رواج داشت و چنین می‌نماید که پس از غروب آن در خاستگاه اصلی یعنی بلخ، ری به پایگاه مکتب تبدیل شده است. از همین رو رد پای مکتب در سده‌های ۲ و ۳ق در ری، حتی در حد قرآینی گذرا می‌تواند با اهمیت تلقی گردد.

می‌دانیم که محمد بن حسن شیبانی شاگرد ابوحنیفه ایام پایانی زندگی خود را در ری گذراند و همانجا در ۱۸۹ق وفات یافت^{۴۵۸}. همچنین برخی از شاگردان ابویوسف و محمد بن حسن چون ابویعلی معلی بن منصور رازی (وفات: ۲۱۱ق)^{۴۵۹}، موسی بن

نصر رازی^{۴۶۰} و علی بن مقاتل رازی^{۴۶۱} اهل ری بودند، هر چند از جهت گیری‌های اعتقادی آنان چیزی نمی‌دانیم.

رابطه جدی‌تر میان رجال رازی و مکتب حنفیان عدل‌گرا در نسل شاگردان ابومطیع بلخی پدید آمده است. در میان این شاگردان، کسانی چون هشام بن عبیدالله رازی (۲۰۱ق)^{۴۶۲}، ابراهیم بن سعید بن مهران رازی^{۴۶۳} و عبدالله بن ولید بن مهران مدائنی رازی^{۴۶۴} را می‌توان نام برد، هرچند نمی‌توان گفت که از نظر عقاید تا چه حد تحت تأثیر آموزه‌های مکتب وی بوده‌اند.

از جمله کسانی که رابطه آنان با تعالیم مکتب روشن‌تر است، باید محمد بن مقاتل رازی (وفات: ۲۴۸ق)^{۴۶۵} را نام برد که در شمار شاگردان ابومطیع بلخی به شمار می‌رفت^{۴۶۶}. او افزون بر ابومطیع درس محمد بن حسن شیبانی را نیز دریافته بود^{۴۶۷}. با وجود آنکه ابوالقاسم حکیم وی را در شمار بزرگان مکتب حنفی اهل سنت و جماعت یاد کرده است^{۴۶۸}، اصحاب حدیث نگاهی مثبت به وی نداشتند و محمد بن اسماعیل بخاری روایت از او را بر خود گران شمرده است^{۴۶۹}. عدم ذکر وی در اغلب کتب رجالی اصحاب حدیث، نشان از فاصله فکری او از اصحاب حدیث دارد و قرینه‌ای بر تعلقات او به مکتب عدل‌گراست. وی در مسائل اعتقادی بحث می‌کرد و متنی متضمن مناظره او با عبدالله بن بابویه قمی از عالمان امامیه در خصوص تفضیل قریش و بنی‌هاشم برجای مانده است^{۴۷۰}.

فراتر باید از شاگرد ابومطیع، ابوصالح خلف بن یحیی قاضی یاد آورد که عالمی برخاسته از بخارا است^{۴۷۱}، اما در ری اقامت گزید و منصب قضا را برعهده گرفت و از همین‌رو اغلب در کتب و اسانید با تعبیر «قاضی ری» از او یاد شده است^{۴۷۲}. گفتنی است وی کوتاه‌زمانی نیز در اصفهان قضا داشته است^{۴۷۳}. او از عالمان مختلف ایران و عراق و حجاز دانش آموخت که بعضی از آنان قائل به عقاید خاص مانند قول به قدر بودند؛ این درحالی است که وی از برخی مشاهیر معاصر خود استماع نکرده است. در شمار مشایخ شناخته وی می‌توان اینان را شناسایی کرد: ابومحمد راهب بن خالد اسدی^{۴۷۴} عالم بخارایی ساکن کش و از شاگردان ابوحنیفه^{۴۷۵}، ابوبکر بن عیاش قاری^{۴۷۶} و مصعب بن سلام تمیمی^{۴۷۷} از عالمان کوفه، ابراهیم بن حماد بن زید^{۴۷۸}، داوود بن

زبرقان رقاشی^{۴۷۹}، عصام بن طلیق طُفاوی^{۴۸۰} و حماد بن یحیی ابیح^{۴۸۱} از عالمان بصره، عباد بن عوام کلابی^{۴۸۲} عالم واسط، ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی اسلمی^{۴۸۳} عالم مدنی قائل به قدر و نقد صحابه^{۴۸۴}. اما در رأس استادان او که ارتباط وی را با مکتب تثبیت کرده‌اند، باید از ابومطیع بلخی^{۴۸۵} و ابومقاتل سمرقندی^{۴۸۶} یاد کرد که وی نسبت به جمع احادیث فرد اخیر اهتمام داشته است^{۴۸۷}. در میان راویان و شاگردان او که بیشتر آنان خراسانی‌اند^{۴۸۸}، و عالمانی از گرگان، قزوین و اصفهان نیز دیده می‌شود^{۴۸۹}، ارتباط روشنی با مکتب دیده نمی‌شود. در همان اواسط سدهٔ ۳ق، باید به گزارشی اشاره کرد که از غلبهٔ جماعتی بر محافل ری سخن آورده است که با تعبیر «الجهمیة المرجئة» از آنها یاد شده است، و احمد بن حنبل با آنان دشمنی می‌ورزیده است^{۴۹۰}؛ اینان ظاهراً نباید کسانی جز حنفیان عدل‌گرا بوده باشند. در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۳ق، دوام آموزه‌های مکتب از طریق برخی شاگردان محمد بن مقاتل رازی چون پسرش احمد^{۴۹۱} و شاگردان بسیار خلف بن ایوب در ری^{۴۹۲}، قابل پیگیری است. دربارهٔ حنفیهٔ عدلگرا در سده‌های بعد، اطلاعات، هنوز پراکنده و تحلیل نشده است.

محدثان مرجئه در ایران

عبدالعزیز بن ابی‌رواد

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق در شمار محدثان خراسان که به ارجاء گرایش یافتند، به‌خصوص باید عبدالعزیز بن ابی‌رواد (وفات: ۱۵۹ق)، را نام برد که اصل وی مروزی است و پیش از انتقال به مکه در موطن خود می‌زیست^{۴۹۳}. وی از شماری از تابعان، به‌خصوص ضحاک بن مزاحم خراسانی (وفات: حدود ۱۰۲ق) در خراسان و از کسانی چون عطاء بن ابی‌ریاح، قاسم بن محمد بن ابی‌بکر (وفات: ۱۰۶ق)، سالم بن عبدالله ابن‌عمر (وفات: ۱۰۶ق) و نافع مولای بن عمر (وفات: ۱۱۷ق) در حجاز^{۴۹۴} بهره گرفته بود^{۴۹۵}. ابن‌ابی‌رواد پیش از مجاورت در مکه، چندی نیز در نیشابور می‌زیست^{۴۹۶}. البته وی به سبب مجاورت در مکه، در طبقات مکیان جای گرفته است^{۴۹۷}. این همه جابه‌جایی نشان از آن دارد که وی موطن خود مرو را محیط مناسبی برای رشد افکارش نمی‌یافت. مکه نیز برای او یک مأمن بود و در عمل، بسیار بیش از حجازیان، محفل حدیث او

مورد توجه عراقیان و ایرانیان بوده است^{۴۹۸}. عبدالعزیز در برهه‌ای از دوره تعلیمش مورد توجه بزرگان اصحاب حدیث چون سفیان ثوری و سفیان بن عیینه قرار داشت، اما پس از گرایش او به ارجاء، این رابطه قطع شد و همین امر زمینه متروک شدن عبدالعزیز از سوی اصحاب حدیث را فراهم آورد^{۴۹۹}.

احمد بن حنبل، در عین شکوه از مرجئی بودن او، وی را مردی صالح دانسته است^{۵۰۰}، و یحیی بن سعید قطان وثاقت او را تأیید کرده و یادآور شده است که نباید به سبب خطایی در دیدگاه او، حدیثش متروک گردد^{۵۰۱}. هر چند روایات ابن‌ابی‌رواد، در شماری از کتب معتبر اصحاب حدیث، چون سنن اربعه، صحیح ابن‌خزیمه، مستدرک حاکم و جز آن نقل شده است، آشکارا می‌توان گفت مقبولیت او نزد اصحاب حدیث به نحو چشمگیری کمتر از ابن‌طهمان بوده است.

عبدالعزیز از معدود نمایندگان نظریه ارجاء در مکه است^{۵۰۲} و این باور او در منابع رجالی مکرراً گوشزد شده است^{۵۰۳}. از مبانی این اندیشه او حدیثی نبوی بود که بر مبنای آن باور به خدا و فرشتگان و کتب و رسل و قدر الهی در خیر و شر را از مقوله ایمان و اعمال عبادی را از مقوله شرایع «اسلام» می‌شمرد^{۵۰۴}. حکایتی دیگر دال بر آن است که وی قول ابن‌سیرین در باب ایمان را بر قول حسن ترجیح می‌داده است^{۵۰۵}. وی در نظریه‌ای صریح، ضمن تأکید بر تفاضل بندگان در پاداش اخروی، اصل «ایمان» را واحد دانسته است و قول به زیادت و نقصان‌پذیری ایمان که قول غالب نزد اصحاب حدیث بود را نفی کرده است^{۵۰۶}. عبدالعزیز در باب قدر با اصحاب حدیث همسو بود و در این زمینه با معاصر شامی خود ثور بن یزید کلاعی برخوردی داشت^{۵۰۷}.

عبدالعزیز نمونه‌ای شاخص از جمع بین «ارجاء» و اخلاق‌گرایی بود و حتی مخالفان او، وی را به ورع و عبادت‌ورزی می‌ستودند^{۵۰۸}، و کسانی چون ابونعیم اصفهانی و ابن‌جویری او را در عداد اولیاء جای داده‌اند^{۵۰۹}. وی در تعالیم دینی خود بیش از هر چیز معرفت خداوند را اساس می‌شمرد^{۵۱۰} و این نگرشی آشنا در تاریخ افکار مرجئه و متقدمان صوفیه است. گفتنی است عبدالعزیز توجه‌ای ویژه به آموزه‌های اخلاقی یا «آداب» عبدالله بن عون عالم بصری از مکتب ابن‌سیرین نشان می‌داد^{۵۱۱} و این خود نشان‌دهنده دلبستگی او به تعالیم اهل رجاء در تابعین بصره است.

باید توجه داشت که حنفیان مشرق نه تنها با محفل ابن‌ابی‌رواد رابطه‌ای استوار داشتند و برخی بزرگان آنان مانند ابومقاتل سمرقندی از محفل او دانش آموخت^{۵۱۲}، بلکه پس از درگذشت او حنفیان رابطه خود را با محفل ابن‌ابی‌رواد در مکه حفظ کردند و از جمله در سفرهای مختلف از پسر او عبدالمجید - که وی نیز بر مذهب مرجئه بود - بهره گرفتند^{۵۱۳}.

ابراهیم بن طهمان

در شمار رجالی که از صفوف اصحاب حدیث برآمد اما در مسائل کلامی وارد شد، ابوسعید ابراهیم بن طهمان (وفات: ۱۶۳ق) است. وی شخصیتی ویژه در محافل خراسان است که با وجود آنکه گونه‌ای از ارجاء را در شرق خراسان بنیان‌گذاری کرد و نسبت به این مذهب رویکرد تبلیغی نیز داشت، از سوی اصحاب حدیث مورد پذیرش قرار گرفت. وی اصالتاً اهل هرات و متولد آن شهر بود^{۵۱۴} و چون شهر هرات را فضای مناسبی برای تبلیغ افکارش نمی‌دید، شهرک باشان در حومه هرات را به عنوان پایگاه خود برگزیده بود^{۵۱۵} و در بخشی از دوره تعلیم خود نیز به نیشابور منتقل شد و مدتی مدید در آنجا زیست^{۵۱۶}. وی در بخش پایانی عمرش، در مکه مجاورت گزید و همانجا درگذشت^{۵۱۷}. به نظر می‌رسد فضای خراسان برای ادامه فعالیت او مناسب نبود و به ناچار همچون ابن‌ابی‌رواد راه مکه را در پیش گرفته است.

وی که از بنیان‌گذاران تدوین حدیث در میانه سده ۲ق است، به عنوان سرسلسله علم حدیث در نیشابور شناخته می‌شده است^{۵۱۸}. او از مشایخی بزرگ از تابعین عراق و حجاز چون قتاده، ابوالزبیر، سماک بن حرب، عمرو بن دینار و ابواسحاق همدانی دانش آموخت^{۵۱۹}؛ و خود استادانی چون ابن‌مبارک و عبدالرحمان بن مهدی را تربیت کرد^{۵۲۰}. ابن‌الندیم در *الفهرست* از چهار اثر او با نام‌های *کتاب السنن فی الفقه*، *کتاب المناقب*، *کتاب العیدین* و *کتاب التفسیر* یاد کرده است^{۵۲۱}. دیدگاه‌ها و منقولات تفسیری او به تفصیل در کتب تفسیر ماثور^{۵۲۲} و احادیث وی به‌طور گسترده در منابع حدیثی اهل سنت - از جمله صحیحین - آمده است^{۵۲۳}.

وی به شدت با جریان‌های جهمی و قدری مخالف بود و در موضع‌گیری تندى نسبت

به آنان، جهمییه و قدریه را کافر شمرده است^{۵۲۴}. اما در خصوص ارجاء، وی قائل بدان بود^{۵۲۵}. در برخی منابع رویکرد او به ارجاء متکلمان دانسته شده است^{۵۲۶} و حتی برخی او را در ارجاء غالی شمرده‌اند^{۵۲۷}. وی با تعالیم اهل زهد مربوط بود و خود در شمار زهاد به‌شمار آمده است^{۵۲۸}. وی در آثار خود احادیثی را نیز نقل می‌کرد که مؤید موضع او در تعریف ایمان و بیرون بودن عمل از تعریف ایمان بود^{۵۲۹}. در ارتباط میان ارجاء و مخاصمات صحابه، باید گفت ابن‌طهمان در شمار نخستین ثبت‌کنندگان حدیث عشره مبشره در نوشته‌های خود بوده است^{۵۳۰} و بر نهی از سب صحابه تأکید داشت^{۵۳۱}. در دیگر مسائل اعتقادی مانند قدر^{۵۳۲}، صفات باری^{۵۳۳}، مخلوق بودن بهشت و دوزخ^{۵۳۴} تفاوتی میان مواضع وی با اصحاب حدیث دیده نمی‌شود. به‌هرروی وی عملاً با تألیف کتاب *المشیخة*، عقیده‌نامه خود را در قالب نقل احادیث نوشته است.

با وجود موضع ابن‌طهمان نسبت به ارجاء، وی نه تنها نزد نقادان اصحاب حدیث از خراسان به دیده احترام و وثوق نگریسته می‌شد، بلکه حتی احمد بن حنبل محدث بغدادی با وجود تمام سخت‌گیری‌اش در نقل از اصحاب مذاهب، از وی روایت داشته است^{۵۳۵}، و احادیث وی در صحیحین نیز وارد شده است^{۵۳۶}. به نظر می‌رسد پایبندی ابراهیم بن طهمان به اتباع حدیث و انضباط وی در رعایت ضوابط روایت حدیث از یک سو، و این مسئله مهم که وی از نظر سیاسی قائل به سیف نبود، مهم‌ترین عوامل مقبولیت وی نزد اصحاب حدیث با وجود قول به ارجاء بوده است.

با وجود آنکه منابع اصحاب حدیث ترجیح داده‌اند مرجئ بودن ابن‌طهمان را نادیده بگیرند و آنرا مسأله‌ای گذرا انگارند، ولی واقعیت تاریخی آن است که افکار وی در شرق و جنوب خراسان، به پای‌گیری مکتبی انجامید که در ادامه اندیشه وی کوشش داشتند تا میان اندیشه ارجاء و مواضع اعتقادی اصحاب حدیث وجه جمعی را جستجو کنند. از سوی دیگر، این نکته که جمع میان قول به ارجاء و سنت‌گرایی اصحاب حدیث به‌طور شاخص در ابن‌طهمان دیده می‌شد، موجب شد بعدها برخی حنفیان اهل سنت که اعتقادات حنفی را به چند شاخصه از جمله ارجاء تقلیل داده بودند، ابن‌طهمان را به عنوان پیشینه‌ای برای مکتب خود دیده و او را به عنوان عالمی حنفی معرفی کردند^{۵۳۷}. به‌هرروی هم در میان اخلاف نسبی وی^{۵۳۸} و هم اخلاف علمی او عالمان حنفی وجود

داشتند و این تأییدی بر قرابت یاد شده است؛ از عالمان برجسته حنفی، کسانی چون ابومطیع بلخی^{۵۳۹} و ابومقاتل سمرقندی^{۵۴۰} در شمار شاگردان او بودند^{۵۴۱}.

هیاج بن بسطام

ابو خالد هیاج بن بسطام حنظلی تمیمی (اواسط سده ۲ق)، عالمی از محدثان مرجئی برخاسته از شهر هرات است^{۵۴۲} که باید از هم‌نسلان ابن‌طهمان شمرده شود. وی برای تحصیل به عراق و حجاز رفت و در آنجا از محضر اتباع تابعین چون یونس بن عبید، داوود بن ابی‌هند، عبدالله بن عون، سعید جریری، هشام دستوایی و حبیب پسر ابوالعالیه حدیث شنید^{۵۴۳} و چندی نیز محضر ابوحنیفه را در کوفه دریافت^{۵۴۴}. از معاصران ابوحنیفه در کوفه، وی نزد مسعر بن کدام رئیس محدثان اهل ارجاء^{۵۴۵} و سفیان ثوری^{۵۴۶} رئیس محدثان مخالف ارجاء نیز حدیث شنید.^{۵۴۷} شاید وی در مدینه صحبت امام جعفر صادق(ع) را نیز دریافته باشد، زیرا اخباری در فضایل آن حضرت آورده است^{۵۴۸}.

خطیب بغدادی به‌گونه‌ای از آمدن وی به عراق روایت کرده است^{۵۴۹} که نشان می‌دهد وی بخش اصلی زندگی‌اش را در موطن خود خراسان گذرانده است؛ هرچند به تصریح حاکم نیشابوری وی بخشی مهم از فعالیت خود را در نیشابور انجام داده است^{۵۵۰}. هیاج در مقام استادی، شاگردان متعددی تربیت کرد که در شمار آنان بیش از همه، پسرش خالد بن هیاج از او روایت دارد.^{۵۵۱} در میان شاگردان عراقی او تنها فرد مشهور داوود بن محبر صاحب کتاب *العقل* است^{۵۵۲}.

هیاج در روایت حدیث کوشا بود و حتی نسخه‌ای منفرد داشت که متضمن مجموعه‌ای روایات از سفیان ثوری و مشایخ عرب بود^{۵۵۳}، اما نقش او به عنوان راوی از سوی اصحاب حدیث پذیرفته نشد و وثاقت وی به شدت مورد نقد و طعن قرار گرفت^{۵۵۴}. از نظر اعتقادی، می‌دانیم که وی نه تنها باور به ارجاء داشت، بلکه یکی از مبلغان فعال مرجئه محسوب می‌شد^{۵۵۵}. وی در انتقال آموزه‌های ارجایی به نسل‌های پسین، به‌خصوص کسانی چون مالک بن سلیمان هروی که سردمدار این مکتب در عصر خود بودند، نقشی مؤثر ایفا کرد.

خارجه بن مصعب سرخسی

خارجه بن مصعب سرخسی (وفات: ۱۶۸ق)، شخصیتی دیگر از این دست محدثان مرجئی در خراسان است که به عنوان حلقه واسطه‌ای در حدیث نقشی مهم برجای نهاده است. وی را در عرض ابن طهمان یکی از دو شیخ خراسان در محافل حدیث عصر خود شمرده‌اند^{۵۵۶}، و این نشان می‌دهد که محدثان مرجئی در آن روزگار بر محافل حدیثی خراسان غلبه داشته‌اند. نیای خارجه، از اصحاب امام علی (ع) بود^{۵۵۷}.

در میان شیوخ خراسانی او، تنها فرد شاخص پدرش مصعب بن خارجه است^{۵۵۸}. او برای کسب دانش سفرهایی به عراق و حجاز و شام داشت و از عالمانی چون امام صادق (ع)^{۵۵۹}، ابن شهاب زهری، ابن جریج، ایوب سختیانی و اوزاعی دانش آموخت^{۵۶۰}. ۱۲ سال مجالست او با عبدالله بن عون (وفات: ۱۵۰ق)^{۵۶۱} را بیشتر باید به معنای اقامت طولانی او در عراق و نه خصوصیتی برای ابن عون تلقی کرد.

او نسبت به دانش ابوحنیفه واکنش منفی نداشت و از او مستقیماً استماع داشت^{۵۶۲}؛ گاه نیز از طریق برخی شاگردان ابوحنیفه چون یحیی بن نصر بن حاجب و مغیث بن بدیل از او نقل می‌کرد^{۵۶۳}. خارجه ابوحنیفه را ستایش می‌کرد^{۵۶۴}. در میان شاگردانش، هرچند محدثانی سخت‌گیر از عراق چون عبدالرحمان بن مهدی دیده می‌شدند^{۵۶۵}، برخی حنفیان مشرق چون ابومطیع بلخی^{۵۶۶}، ابومقاتل سمرقندی^{۵۶۷} و عصام بن یوسف^{۵۶۸} نیز در شمار شاگردانش بودند^{۵۶۹}. رابطه خارجه با محافل حنفیان به اندازه‌ای نزدیک بود که گفته می‌شد آنان احادیثی را در تأیید مذهب خود با اسانید مخدوش در اختیار وی نهادند و او آنها را روایت می‌کرد^{۵۷۰}. اگر این نقل کاملاً یک اتهام باشد، همچنان نشان از آن دارد که نزد مخالفان همنشینی او با حنفیان شهرت داشته است.

خارجه در موضوعات مربوط به مغازی و تاریخ صدر اسلام اهتمام داشت^{۵۷۱} و برخی اخبار مربوط به مخاصمات صحابه — از جمله مقتل عثمان^{۵۷۲} و جنگ صفین^{۵۷۳} — را دنبال می‌کرد که اصحاب حدیث را خوش نمی‌آمد. اما او به عنوان یک مرجئی بیشتر به دنبال آشتی میان صحابه بود. وی از سویی اخباری در فضایل امام علی (ع) و اهل بیت (ع) نقل کرده است^{۵۷۴} و از سوی دیگر به نقل اخباری در فضیلت متخاصمان آن

حضرت چون معاویه برخاسته است^{۵۷۵}. افزون بر فضایل، اخبار مربوط به امام علی (ع) برای او اهمیت داشت؛ از این رو وی برخی از کلمات قصار از گفته‌های آن حضرت را نقل می‌کرد^{۵۷۶} و به موضوع غلات شیعه و مخالفت آن حضرت با افکار غالبانه توجه داشت^{۵۷۷}. در منابع متقدم از اهل سنت، احادیث او نزد اصحاب مسانید و سنن دیده می‌شود^{۵۷۸}، اما در سده ۴ق بر مقبولیت او افزوده شد و نام احادیث او در صحاح خراسانی نیز وارد شد^{۵۷۹}.

از نظر اعتقادی، می‌دانیم که خارجه از قائلین به نظریه ارجاء بود. جوزجانی بر این امر تصریح کرده است^{۵۸۰} و خبری از او که در آن برخی چون سعید بن جبیر و ابوحنیفه را از حیث فضیلت در کنار برخی از صحابه قرار داده است^{۵۸۱}، قرینه‌ای است که دیدگاهش در ارجاء، در ادامه اندیشه سعید بن جبیر و نزدیک به ابوحنیفه بوده است. همین باور بر تضعیف رجالی او نزد اصحاب حدیث مؤثر بوده است^{۵۸۲}. حتی شخصیت معتدلی چون ابن‌مبارک نیز وی در را حدیث ترک کرده بود^{۵۸۳}.

همچون آنچه درباره ابن‌طهمان گفته شد، خارجه نیز به شدت در برابر جهم بن صفوان موضع گرفت و او را فاسق خواند^{۵۸۴}، اما او شخصیت مقابل جهم در خراسان، یعنی مقاتل بن سلیمان را نیز به سبب قول افراطی‌اش در باب صفات به نقد گرفت و نه تنها فاسقش خواند^{۵۸۵}، بلکه خونس را مباح شمرد و آرزو داشت که شرایطی فراهم آید تا بتواند او را هلاک سازد^{۵۸۶}. درباره پیروان جهم، او معتقد بود که در مدعای فناپذیری بهشت و دوزخ آنان به آیات متعددی از قرآن کریم کفر ورزیده‌اند و یکایک آن آیات را گوشزد کرده است^{۵۸۷}. حتی از وی نقل شده است که جهمیان کافرند و به زناشان برسائید که طالقند^{۵۸۸}. او همچون عموم اصحاب حدیث، رؤیت خداوند در آخرت را باور داشت و از راویان احادیث رؤیت بود^{۵۸۹}.

دوام مکتب در خراسان

در نسل ابن‌طهمان باید به فهرست محدثان مرجی ابو عمر حفص بن عبدالرحمان بلخی نیشابوری را نیز افزود که از شاگردان محمد بن اسحاق (وفات: ۱۵۱ق) عالم مغازی بود و به مرجی بودن او تصریح شده است^{۵۹۰}.

در همان نسل، منطقه گرگان و قومس نیز زمینه‌ای برای رشد محدثان مرجئی بود. از آن شمار می‌توان اینان را برشمرد: ابوسهل عبدالکریم بن محمد جرجانی (وفات: بعد ۱۷۰ق) که از محضر ابوحنیفه و نیز ابن جریج، فقیه بزرگ مکه دانش آموخته بود^{۵۹۱}، چندی در گرگان منصب قضا داشت و بسیار مقبول اصحاب حدیث بود^{۵۹۲}. او نیز مانند ابن‌ابی‌رواد و ابن‌طهمان در منطقه دوام نیاورد و در مکه مجاورت گزید^{۵۹۳}. دیگر ابو خالد جواب بن عبیدالله تیمی که محدثی از مرجئه کوفه بود، به گرگان مهاجرت کرد و در آنجا سکنا گزید^{۵۹۴}. همچنین بکیر بن مسمار دامغانی که در خراسان تحصیل کرد، از شاگردان مقاتل بن حیان بود و به عقیده ارجاء شناخته می‌شد^{۵۹۵}.

شاهدی نیست که در گرگان و قومس این جریان دوامی یافته باشد، اما تا اواسط سده ۳ق همچنان دوام آن در خراسان و به‌ویژه در منطقه هرات دیده می‌شود. در دهه‌های پایانی سده ۲ق، چند تن از شاگردان ابن‌طهمان در منطقه هرات، نقشی فعال در گسترش تعالیم وی ایفا کرده‌اند. در این باره نخست باید از ابونضر کنانه بن جبلة سلمی عالم هرات نام آورد که از مهم‌ترین شاگردان ابراهیم بن طهمان بود^{۵۹۶} و افزون بر او از عثمان بن عطاء، فرزند عطاء خراسانی، از کهن‌ترین مروجان تعالیم ابن‌عباس در خراسان بهره گرفته بود^{۵۹۷}. او چندی را برای تحصیل در عراق گذراند و در آنجا از عالمانی چون سهیل بن ابی‌حزم قطیعی بصری^{۵۹۸}، بکیر بن شهاب کوفی شاگرد سعید ابن جبیر از نخستین مرجئان^{۵۹۹}، بکر بن خنیس از محدثان بصره که چندان مقبولیتی نزد اصحاب حدیث نداشت^{۶۰۰} و عاصم بن رجاء شامی از محدثان نه چندان مقبول شام که چندی را در عراق گذرانیده بود^{۶۰۱} حدیث شنید؛ این درحالی است که در همان زمان بسیاری عالمان مشهور در بصره و کوفه می‌زیستند که کنانه از محافل آن دور بوده است.

کنانه بن جبلة نزد رجالیان ایران کمتر مورد حمله قرار گرفته است. با وجود آنکه بخاری تنها از او نام برده است، بدون آنکه در ستایش یا نکوهش او سخنی راند^{۶۰۲} و ابوحاتم رازی او را در حدیث راست‌گو و روایاتش را قابل کتابت شمرده است^{۶۰۳}، غالب رجالیان عراق و خراسان چون یحیی بن معین^{۶۰۴}، ابن‌حبان^{۶۰۵} و جوزجانی^{۶۰۶} به شدت به شخصیت رجالی وی تاخته‌اند؛ و این نشان می‌دهد که وی برخلاف استادش،

از سوی اصحاب حدیث به دیده مقبولیت نگریسته نمی‌شد. کنانه ظاهراً شهر هرات را جایگاه مناسبی برای تعلیم و تبلیغ خود نمی‌دید؛ از این رو، او در پوشنگ شهر کی در حومه هرات، اقامت داشت و همانجا شاگردان خود را تربیت کرد.^{۶۰۷} چندی را نیز در نیشابور اقامت گزید.^{۶۰۸} ابن حبان تصریح دارد به این که او از پایبندان به مذهب مرجئه بوده است.^{۶۰۹} ضمناً می‌دانیم که وی با محافل زهاد و صوفیه نیز ارتباط داشت و حتی کلمات قصاری را از بکر بن عبدالله مزنی^{۶۱۰} و مالک بن دینار^{۶۱۱} نقل کرده است.

در میان شاگردان او مشهورتر از همه محمد بن حمید رازی است^{۶۱۲}، اما شمار بسیاری از محدثان خراسانی و عراقی از وی حدیث شنیده‌اند.^{۶۱۳} از آن میان می‌توان رجالی از هرات چون پسرش نصر بن کنانه^{۶۱۴}، عبدالرحمان بن حسین حنفی^{۶۱۵} و هاشم ابن ولید هروی^{۶۱۶} را نام برد. از دیگر شاگردان ایرانی او اسحاق بن اسماعیل طالقانی^{۶۱۷}، ابو حجر عمرو بن رافع قزوینی^{۶۱۸}، عیسی بن صبیح بن ابی فاطمه که چندی در قزوین اقامت داشت^{۶۱۹}، یحیی بن ابی بکیر (ظاهراً کرمانی)^{۶۲۰}، هشام بن عبیدالله رازی^{۶۲۱} و عبدالرحمان بن ابان رازی^{۶۲۲} شایان ذکرند.^{۶۲۳}

شخصیت دیگر مالک بن سلیمان بن مره هروی است^{۶۲۴} که از نزدیک‌ترین شاگردان ابن طهمان بود^{۶۲۵} و محضر محدثان مرجئی دیگر را در خراسان، چون هیاج بن بسطام^{۶۲۶} و خارجه بن مصعب^{۶۲۷} نیز دریافته بود. مالک افزون بر مشایخ خراسان، سفرهایی به عراق و حجاز داشت و درس عالمان نامداری چون شعبه بن حجاج و اسراییل بن یونس را در عراق^{۶۲۸} و سفیان بن عیینه^{۶۲۹}، مالک بن انس^{۶۳۰} و ابن ابی ذئب^{۶۳۱} را در حجاز درک کرد.^{۶۳۲}

مالک بن سلیمان در هرات، چندی بر مسند قضا بود^{۶۳۳} و افزون بر آن محفل درسی داشت که شاگردان بسیاری از آن برخاستند. مشهورترین و پرروایت‌ترین شاگرد وی فضل بن عبیدالله یشکری هروی است^{۶۳۴} که گفته می‌شود گاه روایاتی غریب از او نقل می‌کرد.^{۶۳۵} افزون بر او باید به شاگردانی چون ابوجعفر رجاء بن فورجه هروی^{۶۳۶}، سلام بن حارث هروی^{۶۳۷}، محمد بن ابراهیم جویباری هروی^{۶۳۸} و شماری بسیار از اهل هرات اشاره کرد.^{۶۳۹} او از شهرهای دیگر خراسان نیز شاگردانی چون محمد بن موسی بلخی^{۶۴۰} و سعید بن عبد فریابی مقیم سرخس^{۶۴۱} داشت.^{۶۴۲} وی به عنوان یک

محدث فعال بود و در میان مرویاتش، نسخه‌ای منفرد از شعبة بن حجاج دیده می‌شود.^{۶۴۳} درحالی که رجالیان ری، مالک را اصلاً نمی‌شناختند^{۶۴۴}، برخی رجالیان خراسان چون ابن حبان از ثقاتش شمرده‌اند^{۶۴۵}. این درحالی است که از رجالیان عراق، کسی چون دارقطنی وی را از «خبیثان مرجئه» شمرده است^{۶۴۶}. به هرروی وجه مشترک رجالیان عراقی و خراسانی، تأیید تعلق مالک به مذهب مرجئه است. ابن حبان ضمن آنکه مرجئی بودن وی را تأیید کرده است، در خصوص انتقال تعالیمش یادآور شده است که وی به شاگردانی نادرست مبتلا شده است^{۶۴۷}.

گفتنی است برادر مالک، به نام غسان بن سلیمان هروی^{۶۴۸} نیز محدثی از شاگردان ابن طهمان بود^{۶۴۹} و محضر استادان دیگری چون سفیان ثوری را نیز درک کرده بود^{۶۵۰}. او نیز با ابن طهمان رابطه‌ای نزدیک داشت^{۶۵۱} و چندی را در نیشابور فعال بود^{۶۵۲}. در میان فرزندان ابراهیم بن طهمان نیز سه پسر وی عبدالخالق بن ابراهیم^{۶۵۳}، رجاء بن ابراهیم^{۶۵۴} و محمد بن ابراهیم^{۶۵۵} را می‌شناسیم که احتمالاً ادامه‌دهنده راه پدر بوده‌اند.

در نسل کنانه بن جبلة و مالک بن سلیمان، می‌توان رجال کم‌شناخته‌تری را چون عبدالله بن عمرو بن میمون، قاضی نیشابور و از شاگردان مالک بن انس که به ارجاء شناخته می‌شود^{۶۵۶}، ابواسحاق ابراهیم بن سلیمان زیات عالمی مرجئی از اهل بلخ^{۶۵۷}، بشر بن محمد سختیانی عالم مروزی از شاگردان ابن مبارک و قائل به ارجاء^{۶۵۸} و علی ابن حسین مروزی، پسر حسین بن واقد مروزی محدث بزرگ مرو و شاگرد ابوعمصه نوح بن ابی‌مریم پیشوای حنفیان مرو^{۶۵۹} که به ارجاء شهرت داشت^{۶۶۰} برشمرد^{۶۶۱}. در دهه‌های انتقال از سده ۲ به ۳، نسل دوم شاگردان ابن طهمان مکتب محدثان مرجئی را به سمتی بردند که ظرفیت آنرا یافت تا در شکل‌گیری مذهب کرامیه یاری‌رسان باشد. در میان مشایخ محمد بن کرام، بنیان‌گذار کرامیه، دست کم دو تن را می‌شناسیم که می‌توان آموزه‌های آنان را ادامه افکار محدثان مرجئی قلمداد کرد. فرد نخست، عبدالله بن مالک بن سلیمان هروی است^{۶۶۲} که فرزند مهم‌ترین مروج این مکتب در نسل شاگردان ابن طهمان و برادرزاده غسان یکی دیگر از مروجان آن است^{۶۶۳}. وی از محدثانی چون سفیان بن عیینه نیز روایت داشته است^{۶۶۴}، اما از سوی

اصحاب حدیث به دیده قبول نگریسته نشده است.^{۶۶۵} دارقطنی بر تعصب وی در ارجاء تأکید ورزیده است.^{۶۶۶} برخی از شاگردان پدرش چون فضل بن عبیدالله یشکری از او نیز نقلیاتی داشته‌اند^{۶۶۷} و این نشان می‌دهد که تأخر وی از طبقه پدر چندان نبوده است. شخصیت دیگر محمد بن تمیم فاریابی است که گفته می‌شود ابن کرام نه تنها از شاگردان او بود، بلکه تکیه‌ای ویژه بر روایات او داشته است.^{۶۶۸} او محدثی است که از حیث عقیده به ارجاء شناخته می‌شد، و به گفته ابن حبان، گرایش او به ارجاء از یک سو و متهم بودن او به وضع حدیث از سوی دیگر موجب متروک شدن او بوده است.^{۶۶۹} اینک نامی از او در شمار حنفیه نیست و ارتباط شناخته‌ای میان او با حنفیه ثابت نشده است، موجب می‌شود تا احتمال تعلق او به مکتب محدثان مرجئی تقویت گردد. به هرروی ویژگی مشترک این رجال در دو نسل اخیر آن است که هیچ ارتباط قابل تکیه‌ای میان آنان با مذهب حنفی وجود ندارد و کتب طبقات حنفیه نیز آنان را در شمار رجال مذهب خود نشمرده‌اند. در اواسط سده ۳ق، دیگر نشانی از بقای این مکتب در میان نیست و چنین می‌نماید که بقایای آموزه این مکتب در چارچوب مکتب حنفیان اهل سنت و جماعت که به دنبال جمع‌ی میان اتباع حدیث و قول به ارجاء بودند و از حمایت‌های حکومتی نیز برخوردار بودند، دوام یافته باشد، و برخی با حذف شاخصه ارجاء از افکار خود، کاملاً جذب اصحاب حدیث شده باشند.

در یک عبارت مختصر در خصوص روابط محدثان مرجئی با اصحاب حدیث باید گفت که موضع اصحاب حدیث در طول تاریخ حضورشان نسبت به مسأله ارجاء همواره معتدل‌تر از موضع ایشان در قبال قدر و خلق قرآن بود و امکان تحمل افکار مرجئه در محافل آنان تا اندازه‌ای وجود داشت، و همین امر موجب درهم تنیدگی محافل محدثان مرجئی با اصحاب حدیث بوده است.

باید توجه داشت که در نواحی جنوب خراسان مانند نیشابور و هرات، محافل محدثان مرجئه، جایگاه ابوحنیفه را ارج می‌نهادند و زمینه قرابت دو مکتب ارجائی، یعنی محدثان مرجئه و حنفیان اهل سنت و جماعت آغاز شده بود. چندانی که در همین دوره عالمانی در هرات سراغ داریم که میان آموزه‌های حنفیه و محدثان مرجئه فاصله‌ها را برداشته بودند. از آن جمله می‌توان کسانی چون احمد بن عبدالله جویباری از استادان

اصلی ابن کرام و مأمون بن احمد سلمی از معاصران همفکر او یاد کرد.^{۶۷۰} در پی این قرابت، محدثان مرجئه بخشی جذب جریان حنفی اصحاب سنت و جماعت شدند و بخش دیگری وارد ساختار کرامیه گشتند و از آن پس رد مستقلی از خود برجای نگذاشتند.

عقاید اصحاب حدیث

مکاتب اعتقادی نزد اصحاب حدیث متقدم

مقاتل بن حیان و طلیعه اصحاب حدیث

نقل حدیث از زمان ورود اسلام به ایران، در مراکز فرهنگی این سرزمین آغاز شده بود و در نسل‌های متمادی از صحابه تا اتباع تابعین، حوزه‌های نشر حدیث در نقاط مختلفی از ایران فعال بوده است. اما آنگاه که سخن از اصحاب حدیث به عنوان یک گروه مذهبی با جهت‌گیری‌های خاص خود — به‌ویژه در زمینه عقاید — به میان است، رشته سخن را چه در ایران و چه سرزمین‌های غرب آن باید از اوایل سده ۲ ق آغاز کرد. در این دوره شخصیت محوری در خراسان، مقاتل بن حیان (وفات: حدود ۱۵۰ ق)، محدث و مفسر بلخی مهاجر به مرو است. وی که در خراسان و در طی سفرهایش به عراق و حجاز بسیاری از تابعان نامدار چون شعبی، شهر بن حوشب و عمر بن عبدالعزیز، و به‌خصوص شاگردان ابن عباس چون مجاهد، عکرمه و ضحاک بن مزاحم را دریافته بود^{۶۷۱}، در بازگشت به خراسان به قطبی برای نشر حدیث مبدل شد. اوج فعالیت وی در زمانی بود که بوته مباحث کلامی در خراسان برافروخته شد و در مباحث صفات خدا، افکار جهنم بن صفوان و مقاتل بن سلیمان در تقابل با یکدیگر قرار گرفته بود. در تقابل با جهمیه، مقاتل بن حیان نه تنها آموزه «بودن بر عرش» و «علمه معهم» در تفسیر آیه نجوا^{۶۷۲} را از استادش ضحاک بن مزاحم ترویج کرد^{۶۷۳}، بلکه از آنجا که عملاً درگیر بحث‌های جهمیان شده بود، خود به صورت‌بندی‌های دقیق‌تری راه جست. از جمله وی در تفسیر آیه «هو الأول والآخر»^{۶۷۴}، یکی دیگر از آموزه‌های جهمیه، یعنی فانی بودن همه چیز جز خداوند و از جمله نفی خلود بهشت و جهنم را به نقد کشید. او در تفسیر این آیه یادآور شد که «هو الاول» به آن معناست که او پیش از «هر شیئی»،

و «والآخر» پس از هر شیئی است، «هو الظاهر» یعنی او بالاتر از هر شیئی و «والباطن»، نزدیک‌تر به هر شیئی است. او سپس در بیان مقصود از نزدیکی و نفی آموزه جهمیان در شمول حضور خداوند بر همه جا، به این صورت‌بندی راه بسته است: «جز این نیست که قرب خداوند به علم خداوند است و او بر بالای عرش جای دارد» (و انما قربه بعلمه وهو فوق عرشه)^{۶۷۵}. او درباره آیه «و یبقی وجه ربک»^{۶۷۶} و رد دیدگاه جهمیان در برداشت از آن آیه، و نیز در باب قدر نیز مباحثی داشت^{۶۷۷}.

مقاتل بن حیان به عنوان عالمی برآمده از محافل تابعان و دفاع‌کننده از مواضع اهل سنت در مناقشات کلامی، از حیث شخصیت علمی و اعتقادی مورد تأیید اصحاب حدیث پس از خود — چه در خراسان و چه در عراق — قرار داشت، هر چند خود نیز رویکردی شبه کلامی داشت و در موضوعی به صورت‌بندی‌های کلامی راه بسته است. وی که از جنبه‌های مختلف در رقابت با مقاتل بن سلیمان بود، تفسیری نیز تألیف کرد که مضامین آن برگرفته از تابعین، به‌خصوص مجاهد، حسن بصری و ضحاک بود^{۶۷۸}، و چنان‌که در دو نمونه یاد شده، مشاهده می‌شود، همین تفسیر فرصتی برای پرداختن به دیدگاه‌های اعتقادی‌اش بود.

از نظر عقیده، منابع اهل سنت بر این نکته تأکید داشتند که وی فردی «صاحب سنة»^{۶۷۹}، یعنی پیرو سنت سلف و پرهیزنده از بحث‌های نو برآمده کلامی بوده است. فارغ از آنچه درباره موضوع او در خصوص صفات خدا می‌دانیم، وی درباره ارجاء نیز موضعی همانند موضع مشهور اصحاب حدیث داشته است^{۶۸۰}.

مهم‌ترین ویژگی که او را در صف اصحاب حدیث جای می‌دهد، پایبندی او به طاعت خلیفه و امرای اوست که به‌طور قاطع وی را نه تنها از جهمیه، که از حنفیان متقدم، از محدثان مرجئی و حتی از هم‌قطارش مقاتل بن سلیمان متمایز می‌کرده است. گفتنی است او در میان خلفای اموی، تنها با عمر بن عبدالعزیز که خلیفه‌ای متفاوت بود، رابطه‌ای شخصی و دوستانه داشته است^{۶۸۱}، اما بر اساس باوری، بر طاعت خلیفه همواره تأکید داشته است. در نزاع‌های میان نصر بن سیار والی خراسان و حارث بن سریج (وفات: ۱۲۸ق)، مقاتل بن حیان یک بار در کنار مقاتل بن سلیمان، و بار دیگر به تنهایی و در برابر جهم بن صفوان، به عنوان حکم برگزیده شده بود^{۶۸۲}. آنگاه که

جدیع کرمانی (وفات: ۱۲۹ق) در جنگ خود بر ضد نصر والی خلیفه، بر شهر مرو غلبه پیدا کرد، برخلاف مقاتل بن سلیمان، مقاتل بن حیان با وی همکاری نکرد و از مخالفان وی بود. مقاتل بن حیان حتی کرمانی را به سبب تخریب خانه مردم و غارت اموال آنان نقد کرد و به همین سبب به حبس افکنده شد^{۶۸۳}. مقاتل بن حیان، با وجود آنکه از نظر علمی، مقاتل بن سلیمان را می‌ستود^{۶۸۴} و در مواردی مانند حکمیت یاد شده^{۶۸۵} همدوش او بود، اما در مواضع سیاسی، مدافع اطاعت از حکومت مرکزی و مخالف خروج بود و در واقع بیش از همه، همین رفتار سیاسی مقاتل بن حیان او را به شخصیتی مقبول نزد اصحاب حدیث متأخر مبدل ساخت. در حدود سال ۱۳۲ق، با سقوط خلافت اموی و اقتدار یافتن ابومسلم در منطقه خراسان، مقاتل بن حیان که او را یک شورشی و خود را در شرایط فتنه می‌پنداشت، از باب احتیاط بلاد اسلام را ترک کرد و چندی به کابل رفت که در آن دوره هنوز دین غالب بر آن اسلام نبود. آورده‌اند که همین حضور موقت وی در کابل، موجبات پذیرش اسلام از سوی جمعیت قابل ملاحظه‌ای را در آنجا فراهم آورد^{۶۸۶}.

در میان شاگردان او به همان اندازه که نام صاحب حدیثانی مانند عبدالله بن مبارک و عیسی غنجر ثبت شده است^{۶۸۷}، نام عالمانی از مکتب عدل‌گرای حنفی چون ابومقاتل سمرقندی^{۶۸۸} و عمر بن میمون رماح بلخی^{۶۸۹}، کسانی از حنفیان اهل سنت مانند نوح بن ابی‌مریم^{۶۹۰} و اصرم بن غیاث نیشابوری^{۶۹۱} و از محدثان مرجئه چون بکیر بن مسمار دامغانی^{۶۹۲} دیده می‌شود^{۶۹۳}. این تنوع در گرایش مذهبی شاگردان، نشان از آن دارد که شخصیت مقاتل بن حیان تا چه حد گسترش نفوذ داشته است. به همین سبب است که حنفیان مرجئی روایاتی درباره خدمات وی به سعید بن جبیر قهرمان مرجئه برای رهایی از تعقیب^{۶۹۴} و نیز مصاحبت او با ابوحنیفه و ستایش ابوحنیفه^{۶۹۵} نقل می‌کردند.

آنگاه که نام اصحاب حدیث متقدم در میان است، مقصود آن گروه از اصحاب حدیث مانند مالک و اوزاعی و سفیان ثوری است که مذهب آنان مبتنی بر آموزه‌های بوم خود بود، در تکیه‌اشان بر حدیث تأویل و استنباط نقشی مؤثر داشت و رویکردشان به آموزه‌ها، تدوین‌پذیر بود^{۶۹۶}. آن اندازه که به خراسان مربوط می‌شود، همچون مراکز

علمی عراق و حجاز، پس از سپری شدن دورهٔ اتباع تابعین و از اواسط سدهٔ ۲ق، زمینهٔ مساعدی برای رشد محافل اصحاب حدیث پدید آمد. به طبع همهٔ شهرهای ایران به یک نسبت مساعدت برای رشد چنین محافلی نداشتند و در خراسان نیز بیش از همه زمینهٔ رشد آن در مرو — مرکز حکومت — و در نیشابور در جنوب خراسان دیده می‌شد. به‌طور کلی باید گفت که مرو و نیشابور از کهن‌ترین مراکز آموزش حدیث در مشرق اسلامی بود که محیط علمی آنها در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق شاهد رقابت تنگاتنگ دو مکتب بود. مکتب حنفی که به تازگی از عراق به خراسان رسیده بود و مکتب اصحاب حدیث که در آن منطقه ریشه‌ای ژرف‌تر داشت^{۶۹۷}.

در یادکردی از نخستین محافل اصحاب حدیث در مرو باید گفت فرزندان مهاجران نخستین و در رأس آنان عبدالله بن بریده (وفات: ۱۵ق) از یک سو، و عالمانی از تابعان چون یحیی بن یعمر که به هر دلیل از دیگر سرزمین‌ها به خراسان وارد شده‌اند، پاره‌ای از روزگار خود را در آن منطقه گذراندند، مکتبی را در مشرق برای ضبط و انتقال احادیث پای نهادند که آگاهی ما دربارهٔ پیشینه آن بسیار اندک است. اما می‌دانیم که از همان اوایل سدهٔ ۲ق، با مخالفت‌ها و نقدهای عالمان غیر ایرانی روبه‌رو بوده است^{۶۹۸}. در اواسط سدهٔ ۲ق، سفیان ثوری که شخصیتی کلیدی در شکل‌گیری جریان اصحاب حدیث در عراق است، خود سفری کوتاه به خراسان داشت و مدتی را نیز در بخارا گذراند^{۶۹۹}. اما بیش از این حضور کوتاه، گسترش کوشش‌های برخی از شاگردان خراسانی او چون عبدالله بن مبارک به منظور رشد مکتب مؤثر بوده است.

به هنگام پی‌جویی از حلقه‌های اتصال میان اتباع تابعین و نخستین محافل اصحاب حدیث باید از شخصیت‌هایی سخن آورد باید توجه داشت که شخصیت‌هایی مانند مقاتل ابن‌سلیمان، مقاتل بن حیان، عمر بن صبیح و ابراهیم بن طهمان در این حد میانی جای می‌گرفتند؛ شخصیت‌هایی که با وجود نزدیکی رویه و عقایدشان به اصحاب حدیث، گاه از سوی محدثان متأثر سخت مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. در میان رجالی از نقاط مختلف ایران که همزمان با شخصیت‌های یاد شده می‌زیستند، بودند برخی کسان چون حسین بن واقد مروزی (وفات: ۱۵۷ یا ۱۵۹ق) که در تاریخ اصحاب حدیث در خراسان نقطهٔ عطفی مهم به‌شمار می‌رود^{۷۰۰} و بیش از همه پروردهٔ استادان خراسانی

است^{۷۰۱}؛ هرچند مستقیماً در خصوص مواضع اعتقادی اهمیت خاصی ندارد. در نسل ابن‌واقد، محدثان برجسته دیگری نیز حضور داشتند؛ از جمله منابع رجالی، محمد بن میمون سکری را در مقایسه برتر از ابن‌واقد می‌دانستند، ظاهراً از آنجا که وی کمتر به آموزه‌های بومی مرو اعتنا داشته است^{۷۰۲}. در مقابل، محدثی متکی بر سنت بومی، چون خارجه بن مصعب سرخسی (وفات: ۱۶۸ق)، با وجود آنکه در جامعه خود به دیده شیخوخت نگریسته می‌شد، از سوی رجالیان بی‌اعتبار قلمداد می‌شد^{۷۰۳}.

در ری به خصوص باید از جریر بن عبدالحمید (وفات: ۱۸۸ق) عالم کوفی مهاجر به ری یاد کرد که به موضع‌گیری اعتقادی در مسائل آن روز پرداخته است. وی در خصوص مسأله ایمان، عمل را داخل در تعریف ایمان می‌دانست و به زیادت و نقصان‌پذیری آن تصریح کرده است^{۷۰۴}. در خصوص صفات، یادآور شده است که «کلام جهمیه آغازش عسل است و آخرش زهر سم؛ آنان در نهایت می‌خواهند بگویند که در آسمان خدایی نیست»^{۷۰۵}.

آموزه ابن‌مبارک در خراسان

مهم‌ترین شخصیت برآمده از شرق که در تاریخ اصحاب حدیث متقدم می‌درخشد، عبدالله بن مبارک حنظلی (وفات: ۱۸۱ق)، عالمی خوارزمی تبار و متولد مرو است^{۷۰۶} که علاوه بر دانش‌اندوزی نزد محدثان بزرگ خراسان چون ربیع بن انس^{۷۰۷}، از محدثان دیگر سرزمین‌های اسلامی نیز بهره گرفته بود^{۷۰۸}. اینکه او را از مصنفان آغازگر در حدیث و نخستین مصنف در خراسان برشمرده‌اند^{۷۰۹}، و در عمل نیز می‌دانیم که برخی آثارش تبویب شده و مدون حدیثی از وی برجای مانده است، نشان از این حقیقت دارد که ابن‌مبارک، نسبت به تدوین نگرش مثبت داشته است.

ابن‌مبارک در جایگاه استادی، چه در عراق و چه در خراسان شاگردان پرشماری داشت که از آن میان به مشاهیری چون یحیی بن معین و ابوبکر بن ابی‌شیبه، و از عالمان خراسانی کسانی چون احمد بن منیع بغوی، علی بن اسحاق دارکانی، علی بن ابراهیم نباتی مروزی، حبان بن موسی مروزی و سهل بن عبدالله مروزی اشاره کرد^{۷۱۰}. این واقعیت که چه معاصران و چه پسینیان ابن‌مبارک از اصحاب حدیث از مراکز

گوناگون جهان اسلام، به ستایش وی برخاسته‌اند^{۷۱۱}، حکایت از آن دارد که تا چه اندازه با معیارهای اصحاب حدیث حرکت کرده و زمینه مقبولیت مکتب خراسانی اصحاب حدیث را در سرزمین‌های غرب ایران فراهم آورده است. ابن مبارک خود نیز در مواجهه با معاصران و حتی مخالفان سعه صدری ویژه داشت و با مواعظ معتدلی که در مقابل مخالفان، به خصوص ابوحنیفه، اتخاذ کرد توانست در محیط مرو که ابوحنیفه نفوذی قابل ملاحظه داشت، نقش شخصیتی مقبول همگان را ایفا کند^{۷۱۲}.

در منابع گفته‌اند که وی در مرور باطنی برای اهل حدیث و رباطی برای اهل رأی ساخت تا زمینه آشتی باشد^{۷۱۳}، و حتی عالمان عدل‌گرای حنفی چون ابومطیع بلخی را که بیشترین فاصله را از افکار اصحاب حدیث داشت، تعظیم کرد^{۷۱۴}. همین رویکرد ابن مبارک است که در نسل‌های بعدی زمینه انعطاف بیشتر در هر دو جانب و نزدیک شدن افکار حنفیان به اصحاب حدیث را فراهم آورد، چندان که در هیچ‌یک از دیگر سرزمین‌های اسلامی نظیر نداشت^{۷۱۵}. همین رویکرد موجب شد تا عالمان پسین در مکتب حنفی اهل سنت، ابن مبارک را در شمار نخستین پیش‌کسوتان خود بشمارند^{۷۱۶}.

عناوین آثار موجود وی شامل کتاب البر والصله^{۷۱۷}، کتاب الجهاد^{۷۱۸}، کتاب الزهد^{۷۱۹}، کتاب المسند^{۷۲۰} و نیز آثار یافت نشده‌اش^{۷۲۱} عموماً حدیثی - فقهی یا حدیثی - اخلاقی است. تنها مورد قابل توجه کتاب الاهواء است که به نظر در مقام رد بر مذاهب مختلف عصر و دفاع از مواضع اصحاب حدیث نوشته شده است، که تنها در برخی منابع از آن نام برده شده است^{۷۲۲}. این ظاهراً همان اثری است که ابن‌بطه عکبری در خصوص ذکر فرق، قطعه‌ای از آنرا نقل کرده است^{۷۲۳}.

در زمینه آنچه به عقاید مربوط می‌شود، اعتدالی میان خوف و رجا با صورت‌بندی رسمی اصحاب حدیث^{۷۲۴} و قرین کردن آن با آموزه‌های زهد و تصوف، زمینه مناسبی برای جلب انعطاف مرجئان حنفی بود. در واقع لبه تیز حملات از سوی اصحاب حدیث متقدم، نه متوجه نظریه معتدل ارجاء^{۷۲۵}، بلکه بیش از همه به نظریات جهم ابن صفوان^{۷۲۶} و به‌طور کلی رویکردهای کلامی به عقاید - به خصوص معتزله - بوده است^{۷۲۷}. همین ویژگی درباره ابن مبارک نیز مصداق دارد. براساس منابع اصحاب حدیث، او قائلان به خلق قرآن را زندیق^{۷۲۸} و جهمیه را کافر می‌خواند^{۷۲۹} و نقل آراء

جهمیان را گران‌تر از نقل عقاید یهودیان و مسیحیان شمرده است.^{۷۳۰} ویژگی دیگر که مقبولیت ابن‌مبارک را تثبیت می‌کرد، موافقت او با اوزاعی در نفی سیف و شورش بر ضد سلطان است.^{۷۳۱} که این آموزه از او به حنفیان اهل سنت نیز رسیده است.

در خصوص آموزه‌های مختلف مانند قدر و صفات، منابع اقوال مشهور اصحاب حدیث را از ابن‌مبارک نیز نقل کرده‌اند. در میان قالب‌های مشهور جدلی که از بزرگان اصحاب حدیث نقل می‌شود، یکی تأکید بر کلام‌الله بودن قرآن^{۷۳۲} و حمله به قائلان به خلق قرآن است.^{۷۳۳} که از ابن‌مبارک نیز نقل شده است. در خصوص اینکه خداوند در آسمان است نیز قولی از وی ضبط شده است.^{۷۳۴} و در مبحث ایمان ضمن تأکید بر شعار، «الایمان قول و عمل»، اشاره بر زیادت و نقصان‌پذیری ایمان نیز هم از ابن‌مبارک و هم جریر بن عبدالحمید عالم ری نقل شده است.^{۷۳۵}

تنها آنچه می‌توان به عنوان ویژگی خاص ابن‌مبارک یاد کرد، صورت‌بندی او درباره فاصله میان خدا و مخلوقات اوست. ابن‌مبارک که همچون دیگر همفکران خود در برخورد با جهمیه، جایگاه خدا را در آسمان هفتم و بر عرش می‌داند و در زمین بودن خدا را نفی می‌کند^{۷۳۶}، در مقام تبیین پس از تعبیر «هو علی عرشه»، عبارت «بائن من خلقه» را به کار برده است.^{۷۳۷} برخلاف مقاتل بن حیان از شیوخ ابن‌مبارک که سعی کرده بود این رابطه را با تأکید بر جنبه ثبوتی و تأیید قرب - اما قربی که به علم بازگشت داشت - تبیین کند، رویکرد ابن‌مبارک در صورت‌بندی سلبی بوده است. با فحص در اقوال منقول از عالمان متقدم، ابن‌مبارک اولین کسی است که این صورت‌بندی را ارائه کرده است. بعدهاست که این صورت‌بندی به محافل دیگر ایران و عراق و شام راه یافت و به عنوان یک کلیشه اعتقادی از سوی اصحاب حدیث تکرار شد. در نقل‌هایی که از احمد بن حنبل پیشوای اصحاب حدیث عراق و سنید مصیصی پیشوای اصحاب حدیث شام دیده می‌شود، آشکار است که این سخن از زبان آنان صادر نشده است، بلکه صورت‌بندی را پرسشگران بر آنان عرضه کردند و آنان مضمون آنرا تأیید کردند.^{۷۳۸}

نکته درخور توجه، اساس رویکرد ابن‌مبارک به «صفة‌الله» است. وی در پاسخ به پرسشگری تأیید می‌کند که از وصف کردن خداوند پرهیز دارد و خدا را غیرقابل وصف

می‌انگارد؛ اما در مواردی که وصفی از خود خداوند در آیه‌ای از قرآن یا حدیثی از سنت رسیده باشد، آن وصف را اثبات می‌کند و در هر حال حتی چنین وصفی را مصداقی از «جسارت» می‌شمارد^{۷۳۹}.

دوام اصحاب حدیث متقدم

به‌طور کلی، باور غالب و مشترک نزد اصحاب حدیث متقدم تأکید بر پی‌جویی عقاید در حد ظاهر آیات و نصوص حدیثی و پرهیز از پیوستن به مکاتب نوظهور کلامی بوده است^{۷۴۰}، و این مبنایی است که دربارهٔ محافل ایرانی اصحاب حدیث نیز مصداق داشته است. بر پایهٔ آنچه ابن‌قتیبہ دینوری در سدهٔ ۳ق آورده است، عقیده به جبر، غیر مخلوق بودن قرآن، رؤیت خداوند در قیامت از وجوه مشترک اصلی میان آنان بود، و در پاره‌ای اعتقادات، انعطاف کافی برای گرایش‌ها و باورهای مختلف در محافل آنان وجود داشته است^{۷۴۱}.

در نسل پایانی سدهٔ ۲ق، محدثان بسیاری را در شهرهای مختلف ایران می‌شناسیم، بدون آنکه ویژگی خاصی در آموزه‌های اعتقادی آنان نسبت به افکار عمومی اصحاب حدیث متقدم به ثبت رسیده باشد. تنها چند تن از رجال این دوره، بیشتر به سبب تعصبشان در ضدیت با مذاهب مختلف شهرت یافته‌اند. از آن جمله باید عمر بن هارون بلخی (وفات: ۱۹۴ق) از شاگردان مالک بن انس، سفیان ثوری و ابن‌جریر^{۷۴۲} را نام برد که شدت عمل او در برخورد با مرجئه، مورد تأکید منابع قرار گرفته است^{۷۴۳}. اما به‌هر حال، فضای غالب بر بلخ، او را به ناچار از مقابله خصمانه با مرجئان عدل‌گرا بر حذر داشت و او را وادار ساخت تا همفکران خود را از دشنام دادن به ابومطیع بلخی پرهیز دهد^{۷۴۴}.

شخصیت دیگر، ابوالحسن نصر بن شمیل مازنی (وفات: ۲۰۳ق)، عالم بصری متوطن در مرو است که از نظر فکری بسیار با ابن‌مبارک همسو بوده است^{۷۴۵}. نه تنها به گفتهٔ ابوحاتم رازی وی فردی مورد وثوق اصحاب حدیث و «صاحب‌سنة» بوده است^{۷۴۶}، بلکه عباس بن مصعب او را به عنوان نخستین کسی می‌شناخت که دعوت به پیروی از سنت را در مرو و تمام خراسان آشکار ساخت^{۷۴۷}. در ماجرای محنه وی از

جمله کسانی بود که در ۲۱۸ق به آزمایش در خصوص خلق قرآن خوانده شدند و به اکراه به خلق قرآن اعتراف کرد، اما به سبب نامطمئن بودن اعترافش در شمار آنانی بود که به دستور مأمون بنا بود به ثغور شام تبعید شوند^{۷۴۸}. در میان شاگردان او نام برجستگی از اصحاب حدیث چون اسحاق بن راهویه، رجاء بن مرجئ مروزی، عبدالله بن بهرام دارمی و جمعی دیگر از رجال خراسان و ماوراءالنهر دیده می‌شود^{۷۴۹}. بیرون از خراسان، در ری عبدالله بن عیسی بن ماهان رازی (اواخر سده ۲ق) غلامش را به سبب گرایش به مذهب جهم مضروب کرد و مصرانه از او می‌خواست که به صورت‌بندی ابن مبارک اقرار کند که «خداوند بر عرش است و از خلق خود جداست»^{۷۵۰}. در همان زمان، در گرگان نیز بکیر بن جعفر قاضی جرجانی، از شاگردان سفیان ثوری که در آن شهر اعتباری فراوان داشت و مسجد او تا چند قرن باقی بود، به ابوحنیفه می‌تاخت، کتاب مقاتل بن سلیمان در احکام القرآن و برخی احادیث را از او روایت می‌کرد^{۷۵۱}، و قائل به حضور خداوند در آسمان بود.^{۷۵۲}

در اوایل سده ۳ق، برخی از رجال خراسان به خصوص در مرو، چون محمد بن مقاتل مروزی، عتاب بن زیاد مروزی، علی بن اسحاق خراسانی، احمد بن عیسی حمال مروزی و علی بن اسحاق دارکانی به عنوان اصحاب ابن مبارک شناخته می‌شدند و مروج افکار او بودند^{۷۵۳}. برخی چون سعید بن رحمه اصبحی^{۷۵۴}، با وجود آنکه چندان در محافل اصحاب حدیث به دیده قبول نگریسته نمی‌شد^{۷۵۵}، مواضع ضد جهمی داشت، از اجماع اهل علم بر کفر او در باب خلق قرآن سخن می‌گفت^{۷۵۶} و بر قول به نزول شبانه رب تأکید می‌ورزید^{۷۵۷}. تأکید نه تنها بر کفر جهمیه، بلکه هر آن کس که در کفر آنان شک روا دارد، در همین نسل از سوی حسن بن عیسی بن ماسرجس نیشابوری غلام ابن مبارک نیز نقل شده است^{۷۵۸}. این نشان می‌دهد که تندروی تا اندازه‌ای در میان شاگردان ابن مبارک بروز کرده بود.

به هرروی، اهمیت اصحاب ابن مبارک در خراسان آن روزگار به اندازه‌ای است که محمد بن عکاشه کرمانی در عقیده‌نامه خود که در ۲۲۵ق نوشت، اصول اعتقادی خود را برگرفته از جمعی از اصحاب حدیث، از جمله «عامه» اصحاب ابن مبارک گفته است^{۷۵۹}. با توجه به اینکه عقاید ارائه شده در این اثر عقاید مشهور اصحاب حدیث

است^{۷۶۰}، چنین می‌نماید که در میان اصحاب ابن مبارک اقلیتی با افکار متفاوت نیز وجود داشته است. احتمالاً ویژگی این اقلیت قول به ارجاء است که آنرا در علی بن حسن بن شقیق از مهم‌ترین شاگردان ابن مبارک سراغ داریم^{۷۶۱}.

در سال‌های انتقال از سده ۲ به ۳ق، برخی از محدثان برجسته خراسانی که بیرون از ایران به سر می‌بردند، با توجه به مقتضیات نسبت به مذاهب مخالف مواضع روشن‌تری اتخاذ کردند. نخست باید از محمد بن یوسف فریابی (وفات: ۲۱۲ق) ساکن قیساریه فلسطین^{۷۶۲} یاد کرد که در حدیث «سنت کوفی» داشت، قائل به خلق قرآن را کافر می‌انگاشت^{۷۶۳} و شاگردان قائل به ارجاء را از درس خود می‌راند^{۷۶۴}. دیگر باید از ابوعبید قاسم بن سلام (وفات: ۲۲۴ق) عالم نامدار هرات و مهاجر به بغداد و ثغور شام یاد کرد که در دفاع از مواضع سنتی اصحاب حدیث آثاری چون کتاب *الایمان و معالمه*^{۷۶۵} و کتاب *الصفات*^{۷۶۶} را تألیف کرد و به سختی به مواضع مخالفانی چون مرجئه، جهمیه، معتزله و خوارج تاخت^{۷۶۷}.

همین حرکت با اندکی تأخیر درون ایران نیز آغاز شد. در نیشابور، رئیس محدثان آن شهر یحیی بن یحیی نیشابوری (وفات: ۲۲۶ق) که به سخت‌گیری در نقل حدیث و نقد اسناد آن شهره بود و از این‌رو یحیی شکاک لقب گرفته بود^{۷۶۸}، دفاع از سنت را برتر از جهاد در راه خدا می‌شمرد و پیروان خود را به مقابله با پیروان مذاهبی که از نظر آنان مخالف سنت بود، تشویق می‌کرد^{۷۶۹}. او در شنیدن سخن متکلمان حتی آن اندازه تحمل نداشت که پرسش شاگردان همفکر خود را برای مقابله با آنان بشنود و پاسخ گوید^{۷۷۰}. اقوال او درباره کلام‌الله بودن قرآن^{۷۷۱} و کافر شمردن قائل به خلق قرآن^{۷۷۲} ادامه ابن مبارک و مطرح کردن صورت‌بندی مربوط به «ثم استوی علی العرش»^{۷۷۳} با تعبیر «الاستواء غیر مجهول و الکیف غیر معقول والایمان به واجب و السؤال عنه بدعة» ادامه اندیشه مالک بن انس بود^{۷۷۴}. با این حال نفوذ افکار یحیی در خراسان چشمگیر بود و بخاری تصریح دارد به اینکه وی را جانشینانی بوده است^{۷۷۵}.

براساس فهرستی از شیوخ که ابن‌عکاشه کرمانی در آغاز سده ۳ق به عنوان پیش‌کسوتان مکتب اسحاق بن راهویه ارائه کرده است، نام نصر بن شمیل، محمد بن یوسف فریابی، اصحاب ابن مبارک، یحیی بن یحیی نیشابوری و اسحاق بن راهویه در

یک نسق قرار گرفته است.^{۷۷۶}

همچنین جا دارد از ابو عبدالله محمد بن سلام بیکندی (وفات: ۲۲۷ق) از محدثان ماوراءالنهر نام برده شود که با نوشتن کتاب *السنة والجماعة*، کوشش داشت تا مبانی اصحاب حدیث را در قالب پیروی از سنت و همراهی با جماعت، مدون سازد.^{۷۷۷}

در همین دوره باید به جمعة بن عبدالله بلخی (وفات ۲۳۳ق)^{۷۷۸} نیز اشاره کرد که پیشتر از شاگردان ابومقاتل سمرقندی^{۷۷۹} و از پیوستگان مکتب عدل گرای حنفی بود، اما از آن مذهب بازگشت و به اصحاب حدیث گروید و از محضر کسانی چون عمر ابن هارون بلخی،^{۷۸۰} جریر بن عبدالحمید عالم ری^{۷۸۱} و دیگران^{۷۸۲} حدیث آموخت. در میان راویان او نام کسی چون بخاری دیده می‌شود که در صحیحش از وی نقل کرده است.^{۷۸۳} او فارغ از فعالیت علمی، درباره مذهب اصحاب حدیث متعصب بود و به عنوان مبلغی فعال کوشش داشت تا فعالیت‌های تبلیغی حنفیان را در منطقه بلخ خنثی کند.^{۷۸۴}

ابن راهویه و همفکران او

اندیشه اعتقادی ابن راهویه

در سال‌های انتقال از سده ۲ به ۳ق، محمد بن ادریس شافعی (وفات: ۲۰۴ق) بنیان‌گذار مذهب شافعی افکاری را به محافل اصحاب حدیث عرضه داشت که آنان را وارد مرحله نوینی از حیات فرهنگی خود ساخت و پیدایی اصحاب حدیث متأخر را موجب گشت. مهم‌ترین شاخص‌های این موج جدید، احمد بن حنبل در عراق و اسحاق ابن راهویه در خراسان بودند؛ و به همان اندازه که آموزه‌های احمد در عراق به پیدایی مذهب حنبلی منجر شد، در مشرق اسلامی نیز آموزه‌های اسحاق به پیدایی مکتب اسحاقیه یا راهویه انجامید. باز همچون مکتب حنبلی، مکتب اسحاقی نیز بیشتر وجهه‌ای فقهی داشت و از درگیر شدن در مباحث کلامی پرهیز می‌کرد، اما در عمل هر دو مکتب در تقابل با مذاهب کلامی موجود ناچار به یک سلسله موضع‌گیری‌های اعتقادی بودند و به سبب تنوع و اقتدار مخالفان اصحاب حدیث در ایران، این ویژگی درباره اسحاقیه بیشتر مصداق می‌یافت.^{۷۸۵}

اسحاق بن راهویه (وفات: ۲۳۸ق) بنیان‌گذار مکتب برخلاف معاصر و همدرسش احمد، از تنوعی در تحصیل برخوردار بود و استادانی از بوم‌ها و مکاتب مختلف را درک کرد. همین ویژگی، در مقایسه با احمد، آموزه‌های او را به نوعی توسع و اعتدال نسبی آراسته است. در میان مشایخ او افزون بر عالمان خراسانی چون عمر بن هارون بلخی و نصر بن شمیل، عالمانی از ری چون جریر بن عبدالحمید و از بوم‌های عراق و حجاز چون سفیان بن عیینه، اسماعیل بن علیه، وکیع بن جراح، یحیی بن سعید قطان و عبدالرحمان بن مهدی دیده می‌شد.^{۷۸۶}

درباره رابطه اسحاق با عالمان پیشین اصحاب حدیث در خراسان باید گفت شاگردی او نزد ابن مبارک در زمانی کمتر از ۲۰ سالگی وی رخ داد و در شکل‌گیری شخصیت او نقش ویژه‌ای نداشت^{۷۸۷}، اما شاگردی او نزد برخی اصحاب ابن مبارک مانند فضل ابن موسی سینانی^{۷۸۸} می‌توانست این پیوند اسحاق با مکتب ابن مبارک را مستحکم کند. درباره یحیی بن یحیی نیشابوری (وفات: ۲۲۶ق) پیشوای اصحاب حدیث خراسان در اوایل سده ۳ق، اختلاف طبقه او با اسحاق به اندازه‌ای نبود که اقتضا داشته باشد اسحاق از او دانش اندوزد. با وجود این، شخصیت او مورد تأیید اسحاق قرار گرفته است. اسحاق در تعبیر او را عالمی بی‌مثال^{۷۸۹} و «پیشوای اهل‌الدنیا»^{۷۹۰} شمرده و حتی در مقام مقایسه بین او و ابن مبارک، یحیی را به سبب برخورد گزینش‌گرانه‌اش با احادیث بر ابن مبارک برتری داده است^{۷۹۱}؛ این رابطه متقابل بود و آنگاه که از یحیی درباره اسحاق پرسش کردند، یک روز اسحاق را برتر از عمر خود دانست^{۷۹۲}. این موضع‌گیری‌ها از سویی پیوستگی اسحاق با محافل متقدم اصحاب حدیث در خراسان را استوار کرد و از سویی دیگر، جهت‌گیری او در برخورد گزینش‌گرانه با حدیث را که جهت‌گیری غالب نزد اصحاب حدیث متأخر بود تثبیت کرد.

در خصوص جایگاه اسحاق در میان اصحاب حدیث متأخر و به‌خصوص در مقام مقایسه میان او و احمد بن حنبل، باید گفت با وجود برآمدن آنان از دو فضای متفاوت و تنوع تحصیلات اسحاق، اندیشه‌های هر دو مکتب‌زاده شرایط مشابه و برآمده از جهت‌گیری‌های همسان است. بر این پایه، بیش از اختلاف باید همراهی اسحاق با اندیشه‌های احمد را انتظار داشت و در مرحله بعد، به دنبال تفاوت‌ها بود. افزون بر

آنچه درباره گزینش‌گری گفته شد، مواردی مانند محدود کردن حجیت به حدیث و کاستن از اهمیت آثار تابعین، و نیز تأکید بر رجوع مستقیم به ادله و ستیز با تقلید مذاهب، ویژگی مشترکی است که در تعالیم احمد و اسحاق به چشم می‌آید.^{۷۹۳} در مقابل، پذیرش تبویب و تدوین در مقام تألیف کتب و نیز پذیرفتن درجه‌ای از تأویل در فهم احادیث از وجوه امتیاز تعلیم اسحاقی نسبت به حنبلی بود. احمد بن حنبل خود در عبارتی به این اختلاف اشاره کرده است. وی ضمن آنکه اسحاق را در میان علمای خراسان بی‌نظیر شمرده است، بر این نکته تأکید دارد که این ستایش با وجود اختلافاتی است که در برخی مسائل میان او و اسحاق وجود دارد.^{۷۹۴}

آثاری که از او می‌شناسیم، همه موضوعاتی غیراعتقادی دارد، جز کتابی با عنوان *خلق افعال العباد*، که به‌ندرت از آن یاد شده است.^{۷۹۵} از آنجا که حدیث نقل شده از این کتاب، در *خلق افعال العباد* اثر بخاری شاگرد اسحاق دیده نمی‌شود، نمی‌توان این نامبری را به سادگی در حد یک اشتباه میان اثر استاد و شاگرد تلقی کرد.^{۷۹۶} به‌هر روی، در حال حاضر از اسحاق آثاری برجای نمانده است که بتواند بازتابی از عقاید وی باشد، اما حاصل تعلیم او را می‌توان در نقل اقوالش و نیز آثار شاگردانش در حد گسترده‌ای بازجست. در منابع رجالی، اسحاق به سبب «احیاء سنت» در مشرق اسلامی ستوده شده^{۷۹۷} و به مقابله او با اهل بدعت و گمراهی اشاره شده است.^{۷۹۸} حتی گزینش‌گری او در برخورد با حدیث، بخشی از برنامه او در مبارزه با اهل بدعت و گمراهی بود و این نکته که برخی از گمراهان و زنادقه احادیث بسیار را جعل و وارد احادیث مسلمانان کردند گوشزد می‌کرده است.^{۷۹۹} اسحاق در میان مذاهب مخالف، کسانی چون جهم بن صفوان، مقاتل بن سلیمان و عمر بن صبیح^{۸۰۰} را بدعت‌گذارانی بزرگ در خراسان می‌شمرد^{۸۰۱}، اما موضع‌گیری‌های تندى از او در خصوص دیگر مذاهب به ثبت نرسیده است.

در خصوص خلق قرآن وی یادآور می‌شود که میان «اهل علم» اختلافی در این باره نیست که کلام‌الله نامخلوق است و «چگونه ممکن است چیزی از پروردگار خارج شود که مخلوق باشد»^{۸۰۲}. در اینجا نیز تعبیر «خرج من الرب» افزوده‌ای بر نص و گونه‌ای صورت‌بندی است که از رویکردی شبه کلامی حکایت دارد؛ اسحاق دستمایه این

صورت‌بندی را در روایتی به عمرو بن دینار از تابعان منتسب کرده است.^{۸۰۳} اسحاق گونه‌های مختلف جداسازی لفظ از نفس قرآن را رد کرده یاد آورد می‌شود اینکه کسی بگوید قرآن مخلوق نیست، اما قرائت من از قرآن مخلوق است، چون من آنرا حکایت می‌کنم و کلام ما مخلوق است، همچنان بدعت است.^{۸۰۴} او به‌طور عام نظریه لفظیه^{۸۰۵} و به‌طور خاص نظریه داوود اصفهانی را در این خصوص بدعت شمرده است.^{۸۰۶} اسحاق ضمن اشاره به قول ابن ثلجی و همفکران او از اهل وقف، آن کس را که در باب مخلوق بودن قرآن، موضع لادری اتخاذ کند را نیز جهمی دانسته است.^{۸۰۷}

در مبحث صفات در گستره عام آن، وی با تکیه بر برخی آیات قرآنی — از جمله آیه استواء بر عرش — در مخالفت با قول جهمیه که خدا را در همه جا می‌انگاشتند، بر صورت‌بندی ابن مبارک مبنی بر بینونت خداوند با همه چیز و بودن او در آسمان تأکید داشت.^{۸۰۸} ابوبکر مروزی از زبان اسحاق، بر اجماع «اهل علم» بر استواء خداوند بر عرش و درعین حال شمول علم او بر همه عالم تا پایین‌ترین رتبه زمین هفتم تأکید دارد.^{۸۰۹} که این نظریه شمول علم برگرفته از مقاتل بن حیان است. در واقع اسحاق در جمع میان تبیین ثبوتی ابن مبارک و تبیین سلبی مقاتل بن حیان از همراهی خدا با خلق، به نوعی تحلیل و تبیین جامع‌تر دست یافته است.

وی در خصوص حدیث «مقام محمود» و نشستن پیامبر (ص) با خداوند بر عرش^{۸۱۰} و به‌خصوص احادیث نزول شبانه خداوند به زمین با برخی متکلمان مناظره هم داشته است.^{۸۱۱} و با وجود انکارها — حتی از سوی امیر عبدالله بن طاهر — بر صحت این احادیث مصر بوده است.^{۸۱۲} او در پاسخ متکلمان که می‌گفتند «کافر به خدایی که از آسمانی به آسمانی نازل می‌شود»، این شعار را مطرح می‌کرد که «ایمان دارم به خدایی که هر آنچه بخواهد می‌کند»^{۸۱۳}. همین شعار از معاصر بغدادی وی یحیی بن معین نیز نقل شده است.^{۸۱۴} البته اسحاق به ناچار در برابر متکلمان تبیینی هم در این باره ارائه می‌کرد، از جمله اینکه «خداوند قادر است به زمین نازل شود، بدون آنکه عرش وی از او خالی باشد»^{۸۱۵}، یا اینکه نزول خداوند «بلا کیف» انجام می‌پذیرد.^{۸۱۶} به‌هرروی مجموع این باورها در باب صفات موجب شده بود تا برخی از متکلمان معتزله او را در شمار «اهل تشبیه» محسوب دارند^{۸۱۷}، اما باید توجه کرد که او در باب احادیث صفات

تأویلاتی داشت و تفاوت محسوسی میان او و حشویه که بدون تأویل به متن احادیث و معنای ظاهری آنها اسناد می‌دادند، دیده می‌شد. اسحاق خود تصریح کرده است که از نظر او ایمان به دست و شنوایی و بینایی درباره خدا تنها در صورتی تشبیه خواهد بود که شخص به پی‌جویی و بیان کیفیت بپردازد.^{۸۱۸}

اسحاق شاگردان بسیاری داشت که هم‌راستا با نشر احادیث او، می‌توانستند اندیشه اعتقادی او را نیز در سراسر خراسان و ماوراءالنهر نشر دهند. او که خود در نیشابور سکنی داشت، بیشترین نفوذ مکتبی‌اش در مرو و ماوراءالنهر و نواحی داخلی ایران بود. در زمان اسحاق، از محفلی متعصب از اصحاب حدیث متأخر در مرو سراغ داریم که در «خان ابی سلمه» گردآمده بودند و برای ترویج افکار خود به نقاط مختلف از جمله ماوراءالنهر هم‌رفت و آمد داشتند.^{۸۱۹} در میان شاگردان اسحاق افزون بر خراسانیان^{۸۲۰}، کسانی چون محمد بن بندار جرجانی، اسحاق بن عباس عدوی و حسن بن حمویه استرآبادی از گرگان^{۸۲۱}، محمد بن حسن بردعی از شمال آذربایجان^{۸۲۲}، ابویزید محمد ابن‌یحیی مروزی که چندی در ری اقامت داشت و حدیث می‌گفت^{۸۲۳}، عبدالله بن محمد بن سلام از اصفهان^{۸۲۴} و ابن‌قتیبۀ دینوری از غرب جبال^{۸۲۵} نیز دیده می‌شوند و این نشان می‌دهد که آموزه‌های او گستره نفوذ چشمگیری داشته است.

عقاید معاصران ابن‌راهویه

در میان معاصران اسحاق بن راهویه در خراسان و ماوراءالنهر بودند دیگر رجالی از اصحاب حدیث که اندیشه آنان بسیار به وی نزدیک بود. در آن شمار، پیش از همه باید از ابوالحسن علی بن حجر سعدی (وفات: ۲۴۴ق) یاد کرد. در میان مشایخ او کسانی چون ابن‌مبارک، جریر بن عبدالحمید شیخ‌ری و سفیان بن عیینه دیده می‌شدند.^{۸۲۶} با وجود آنکه وی در منابع سخت‌گیر اصحاب حدیث از حیث وثاقت تأیید می‌شد و حتی ابوبکر اعین از نقادان سخت‌گیر بغداد او را یک از سه استاد مسلم حدیث در خراسان شمرده‌اند^{۸۲۷}، اما شاخصه‌هایی وجود دارد که او را بیش از آنکه کنار احمد بن حنبل جای دهد، در کنار اسحاق بن راهویه نهاده است. از آن جمله باید به پیوندهایی اشاره کرد که میان حلقه تعلیم علی بن حجر و آموزه بخاری وجود داشته است^{۸۲۸} و

از سوی دیگر باید به مدح دارمی توسط او اشاره کرد^{۸۲۹} که تأییدی دیگر بر تعلق او به گرایش‌های خراسانی است. این نکته که علی بن حجر با وجود چندی آموزش موفق در بغداد ترجیح داد در جوانی آن شهر را ترک کند و حوزه آموزش خود را در مرو متمرکز کند^{۸۳۰}، نشان از آن دارد که وی تعلق خاطر بیشتری با فضای فرهنگی خراسان حس می‌کرده است. رفتار مسالمت‌جویانه علی بن حجر با طالب حدیثانی از مذاهب مخالف خود شاخصه دیگری است که حجر را در کنار اسحاق نهاده است. تنوع اعتقادی شاگردان او به اندازه‌ای است که حتی کسی چون محمد بن کرام بنیان‌گذار کرامیه در شمار آنان بوده است^{۸۳۱}. آشتی با تدوین به عنوان شاخصه دیگری که مکتب اسحاق و همفکرانش را از مکتب احمد جدا می‌سازد، نزد علی بن حجر نیز دیده می‌شود؛ از جمله آثار تدوینی او کتابی در احکام/قرآن شناخته بوده است^{۸۳۲}.

شخصیت دیگر در مرو، ابومحمد رجاء بن مرجئ مروزی (وفات: ۲۴۹ق) است که افزون بر مشایخ خراسانی چون نصر بن شمیل و علی بن حسین بن واقد، از عالمان بسیار در حجاز و عراق و شام حدیث شنید^{۸۳۳}. او با رجال نزدیک به فکر اسحاق رابطه‌ای صمیمانه داشت؛ از دارمی با وجود هم‌طبقه بودن روایت می‌کرد^{۸۳۴} و با بخاری مذاکراتی داشت^{۸۳۵}. او نیز به تألیف آثار مدون اقبال داشت و در شمار آثارش کتابی به عنوان جامع تألیف کرد^{۸۳۶}.

رجاء پس از بازگشت به خراسان، دیرزمانی در سمرقند سکنا گزید و اقامت‌هایی نیز در بخارا و چاچ داشت^{۸۳۷} تا تعالیم اصحاب حدیث متأخر را در ماوراءالنهر گسترش دهد. در میان شاگردان او شمار قابل ملاحظه‌ای از رجال ماوراءالنهری دیده می‌شود^{۸۳۸}. شخصیت وی کمتر مورد توجه اصحاب حدیث عراق بود، اما به‌طور کلی از حیث صدق و وثاقت مورد تأیید اصحاب حدیث بود^{۸۳۹}. او در سمرقند به‌خصوص با افکار حنفیان قائل به ارجاء در اصطکاک بود و برای ترویج این باور اصحاب حدیث که عمل را داخل در تعریف ایمان می‌شمردند، مشکلاتی داشت و گاه حتی از درگیر شدن مستقیم در مسأله ایمان طفره می‌رفت^{۸۴۰}.

در همین نسل، همچنین باید ابوالحسن محمد بن اسلم طوسی (وفات: ۲۴۲ق) را نام برد که ضمن تأکید بر مخالفت با جهمیه در مخلوق بودن قرآن، نظریه لفظیه را

نیز به انتقاد گرفته و قول به مخلوق بودن لفظ قرآن را برابر با قول به خلق قرآن انگاشته^{۸۴۱} و یادآور شده است که تلاوت و کتابت قرآن، موجب بروز تغیر و تحول و تبدل در ماهیت قرآن و اینکه کلام الله نامخلوق باشد نیست^{۸۴۲}. امیر عبدالله بن طاهر نیز درباره بودن خداوند در آسمان با وی گفتگویی داشته است^{۸۴۳}. وی دو رساله *الرد علی الجهمیه* را در نقض دیدگاه‌های جهمیان و گروه‌های نزدیک به آنان در باب اثبات صفات و نامخلوق بودن قرآن^{۸۴۴}، و کتابی در باب ایمان را در رد بر نظریه ارجاء و به خصوص دیدگاه ابن کرام در خصوص ایمان نوشته است^{۸۴۵}.

در همین نسل، در نیشابور باید از شخصیت پیچیده ابوالصلت عبدالسلام بن صالح هروی (وفات: ۲۳۶ق) یاد کرد که از محضر عالمان اصحاب حدیث در سرزمین‌های مختلف دانش‌آموزت و تربیتی اصحاب حدیثی داشت^{۸۴۶} و در زمان حضور امام رضا(ع) در خراسان در سال ۲۰۰ق^{۸۴۷} ملازم آن حضرت شد^{۸۴۸} و به خصوص در باب صفات خدا تحت تأثیر تعالیم آن حضرت از اصحاب حدیث دور شد. اینکه هم در منابع اهل سنت و هم امامیه به تشیع ابوالصلت اشاره کرده‌اند^{۸۴۹}، در واقع به معنای تشیع عامی معمول نزد اصحاب حدیث است^{۸۵۰}. بازتاب این تشیع در روایتی بلند دیده می‌شود که ابوالصلت در باب بیعت امام علی(ع) آورده است^{۸۵۱}.

اغلب رجالیان اهل سنت او را ضعیف شمرده‌اند^{۸۵۲} و تنها برخی چون احمد بن سعید رازی^{۸۵۳}، ابن شاهین^{۸۵۴} و عجلی^{۸۵۵} بر وثاقت او تأیید نهاده‌اند^{۸۵۶}. و حاکم نیشابوری احادیثی از او را در مستدرک خود، صحیح انگاشته است^{۸۵۷}.

از حیث مواضع اعتقادی، یکی از مهم‌ترین آموخته‌های ابوالصلت از امام رضا(ع) در باب ایمان که در قالب حدیثی از پیامبر(ص) بیان شده است، مشتمل دانستن ایمان بر قول و عمل است^{۸۵۸}؛ این آموزه‌ای است که با شعار اصحاب حدیث نیز منطبق بوده است. اما در باب صفات باری، آنچه در دست داریم، مجموعه‌ای از نقلیات ابوالصلت از امام رضا(ع) است که به نحوی قابل انتظار از امامان شیعه(ع) و دور از آموزه‌های اصحاب حدیث، از نفی جسمانیت خدا^{۸۵۹}، نفی وصف خدا به گونه‌ای تشبیه‌آمیز^{۸۶۰} و مخالفت با رؤیت خدا در قیامت^{۸۶۱} سخن آورده است.

فارغ از این گرایش به آموزه‌های امام(ع)، ابوالصلت همپای دیگر اصحاب حدیث

در مخالفت با جهمیه و مرجئه و قدریه ثابت قدم بود و مناظراتی در حضور مأمون با پیروان آن مذاهب و از جمله بشر مریسی داشته است.^{۸۶۲} اسحاق شاگردانی را تربیت کرد که افکار اصحاب حدیث در منطقه خراسان و ماوراءالنهر را قوت بخشیدند و بر گسترش نفوذ آن افزودند. اما آنچه شایان توجه است، تنوعی است که در اندیشه اعتقادی و رویکرد به کلام نزد شاگردان اسحاق دیده می‌شود، به طوری که برای مطالعه افکار آنان راهی جز گونه‌شناسی طیفی در پیش رو نیست.

گفتنی است عین حدیثی که ابوالصلت از امام رضا(ع) در باب ایمان و اشتغال آن بر قول و عمل نقل کرده است، دو محدث معاصر او در منطقه جبال ایران، یعنی داوود ابن سلیمان غازی قزوینی^{۸۶۳} و محمد بن سهل بن عامر بجلی ساکن ری^{۸۶۴} نیز از آن حضرت نقل کرده‌اند.^{۸۶۵}

باید افزود همزمان با ابن راهویه، در شهرهای مختلف ایران عالمانی از اصحاب حدیث بودند که افکار آنان در راستای آموزه‌های مشترک اصحاب حدیث متأخر بود، اما در ظرایف برخی به اسحاق و برخی به احمد نزدیک‌تر بودند. به طور کلی نشانه‌هایی مانند تمایل به تدوین آثار حدیثی موضوع‌دار، پرداختن به شرح و تأویل احادیث — هرچند محدود — روی آوردن به تحلیل و استدلال در کنار نصوص برای تبیین عقاید، و رواداری نسبی و رابطه دوستانه‌تر با حنفیان می‌تواند نشان‌دهنده نزدیکی به آموزه‌های اسحاق باشد. در مقابل پرهیز از تألیف آثار مدون و موضوع مدار حدیثی، پرهیز از تأویل و شرح احادیث و دوری گزیدن از استدلال و تحلیل، و بی‌تحملی نسبت به مذاهب مخالف و رویکرد ستیزه‌جویانه با آنان ویژگی‌هایی است که می‌تواند نشان‌دهنده قرابت بیشتر با افکار احمد بن حنبل باشد.

عقایدنویسان اسحاقی

در طی دهه‌های میانی سده ۳ق، جریانی در میان رجال خراسانی وابسته به مکتب اسحاق پدید آمد که می‌توان از آن به جریان عقایدنویسان تعبیر کرد؛ عقایدنویسانی که به گونه‌ای مستقیم یا غیرمستقیم مضامین عقیده خود را به اسحاق و مشایخ خراسان نسبت می‌دادند. از این میان نمونه متقدم «رسالة فی اصول السنة والجماعة» از ابو عبدالله

محمد بن عکاشه کرمانی است که در سال ۲۲۵ ق مکتوب و در محیط بصره عرضه شد. نویسنده این اثر، شخصیت چندان شناخته شده‌ای نیست و کم بتوان نام او را در خلال آثار و اسانید باز جست. وی افزون بر مشایخ خراسانی چون برخی شاگردان ابن مبارک^{۸۶۶}، از عالمانی در عراق و حجاز و غیر آن چون عبدالرزاق صنعانی نیز حدیث شنیده است^{۸۶۷}. او ظاهراً محفل تعلیمی در خراسان داشت و از شاگردان او ابراهیم ابن سری هروی، صاحب کتاب *جزاء الاعمال* شناخته شده است^{۸۶۸}. اینکه وی در مقدمه رساله در عرض شیوخ اصحاب حدیث خراسان، عقیده ارائه شده را به اسحاق بن راهویه نیز منسوب می‌دارد، نشان از آن دارد که وی تعلق خاطر ویژه‌ای نسبت به اسحاق داشته است.

از نظر تعلیم، می‌دانیم که ابوزرعه رازی از وی حدیث شنیده^{۸۶۹} و شاگردان ایرانی دیگری چون معاویه بن حماد کرمانی داشته است^{۸۷۰}. عموم رجالیان اهل سنت وی را تضعیف کرده‌اند^{۸۷۱}.

ابن عکاشه در مقدمه رساله بیان می‌دارد که عقاید مطرح شده در آن مبتنی بر دیدگاه مشترک افرادی است که از پیش کسوتان «اهل علم» آنان را دیده یا سخنان ایشان را شنیده است. وی در این شمار، فهرستی از مشایخ را معرفی می‌کند که گویی دارای اعتقاد واحد بوده‌اند. با وجود آنکه همه این فهرست در حال حاضر در اختیار ما نیست، اما می‌توان گفت که شیوخ خراسان در این فهرست جایگاه محوری دارند و در کنار آنان برخی از شیوخ عراق و حجاز و شام جای گرفته‌اند. گویی نویسنده قصد داشته است تا متقدمان و متأخران اصحاب حدیث از بوم‌های مختلف را دارای عقیده‌ای واحد نشان دهد، هرچند ما بر اساس دانش بیرونی خود می‌دانیم که میان آنها اختلاف عقیده‌هایی وجود داشته است. با وجود آنکه در فهرست یاد شده ذکر نام کسانی چون محمد بن یوسف فریابی، نصر بن شمیل، یحیی بن یحیی نیشابوری و اصحاب ابن مبارک به عنوان پیشینه افکار اسحاق کاملاً قابل انتظار است، اما در کنار آنان نام شخصیتی چون داوود بن محبر صاحب کتاب *العقل* نیز دیده می‌شود که می‌دانیم با اکثریت اصحاب حدیث درباره جایگاه عقل اختلاف عقیده‌ای آشکار داشت و به همین سبب مورد نقدهای تندی قرار گرفته است^{۸۷۲}.

از نظر مضمون، باید گفت که در رساله ابن عکاشه، تلفیقی از گزاره‌های اعتقادی با گزاره‌های اخلاقی و بعضاً شعایر فقهی اهل سنت دیده می‌شود. آن اندازه که به مواضع اعتقادی در آن بازمی‌گردد، می‌توان به گزاره‌هایی با این مضامین اشاره کرد: باور به اینکه قدر خیرش و شرش از خداست، باور به اینکه عمل داخل در تعریف ایمان است و ایمان زیادت و نقصان می‌پذیرد، هیچ احدی از قائلان به توحید نباید تکفیر گردد و بر هر میتی از اهل قبله باید نماز خوانده شود، درباره قرآن باور به نامخلوق بودن آن، درباره صحابه منع از یاد کردن از مساوی اصحاب پیامبر (ص) و قول به افضلیت خلفای چهارگانه به ترتیب خلافت آنان، در اندیشه سیاسی نهی از خروج به سیف بر ضد زمامداران، دعوت به صبر تحت لوای سلطان هر چند جائز باشد و دعوت به جهاد زیر پرچم هر خلیفه، و سرانجام ترک مجادله و خصومات در دین که مقصود اصحاب حدیث از آن، ترک بحث‌های کلامی بوده است. از این رساله تنها قطعاتی برجای مانده است که ابن عساکر در تاریخ دمشق نقل کرده است. ابن حجر عسقلانی نیز بخشی از آغاز آنرا نقل کرده است.^{۸۷۳} گفتنی است همین مضمون با عبارات مشابه، به عنوان القائات پیامبر (ص) به ابن عکاشه در خلال یک خواب نیز نقل شده است، بدون آنکه نامی از شیوخ ذکر شده در مقدمه رساله در میان باشد.^{۸۷۴} بیرون از متن یاد شده نیز، دیدگاه ابن عکاشه درباره قدر، در قالب برخی احادیث نیز به نقل از وی در منابع نقش بسته است.^{۸۷۵}

عقیده‌نویس دیگر، ابو عاصم خشیش بن اصرم نسایی (وفات: ۲۵۳ق) که افزون بر خراسان در عراق و حجاز و یمن و شام دانش آموخت و از مشایخی چون عبدالرزاق صنعانی و شعبه بن حجاج بهره گرفت.^{۸۷۶} عالم معتبر اهل سنت از جمله ابوداود سجستانی و ابوعبدالرحمان نسایی از وی حدیث آموختند.^{۸۷۷} ذهبی او را «صاحب سنت و اتباع» خوانده است.^{۸۷۸}

از خشیش یک عقیده‌نامه کوتاه برجای مانده است که قطعاتی از متن آنرا ملطی در کتاب *التنبیه والرد* به صورت ممزوج با توضیحات خود آورده است.^{۸۷۹} مضامینی مانند اثبات شیئی بودن خدا، نفی بودن خداوند در همه جا و تأکید بر اینکه خداوند در آسمان است، بودن خداوند بر عرش، تأکید بر رؤیت‌پذیری خدا در آخرت و تأکید بر

نامخلوق بودن قرآن در باب صفات، مخالفت با قائلین به اینکه بهشت و دوزخ هنوز خلق نشده‌اند و مقابله با باور فناپذیری همه چیز جز ذات باری که شامل نفی جاودانگی از پاداش بهشت و عذاب دوزخ نیز می‌شود، در این متن دیده می‌شود.^{۸۸۰} گفتنی است بخش قابل ملاحظه‌ای از کتاب خشیش، معرفی و رد آراء مربوط به ادیان غیراسلامی است و در میان مخالفان از مذاهب اسلامی، بیشترین مقابله او با جهنم بن صفوان و آراء اوست.^{۸۸۱} بر این پایه می‌توان گفت تألیف این عقیده‌نامه در فضای شمال خراسان بود و نوشتن آن احتمالاً مربوط به چندی پیش از ترک خراسان و اقامت گزیدن مؤلف در مصر تا پایان زندگی است.^{۸۸۲} ویژگی‌هایی مانند پرداختن به آراء ادیان غیراسلامی، نقل و نقد آراء جهنم که اصحاب حدیث تندرو را تحمل شنیدن آنها هم نبوده است و موارد مکرر از روی آوردن به صورت‌بندی، ویژگی‌هایی است که رابطه این نوشته با تعالیم اسحاق را آشکار می‌سازد.

در برخی موارد مانند آنجا که خشیش قصد دارد حضور دائم خداوند در زمین را نفی کند، او از استدلالی استفاده می‌کند که یک رکن آن نص حدیثی (حدیث نزول رب) و رکن دیگر آن یک استنتاج منطقی است.^{۸۸۳} از ویژگی‌های این متن، موارد پرشمار استناد به آیات قرآنی در اثبات مدعا و رد بر مدعیات مخالف است.

اندیشه اعتقادی بخاری

بی‌تردید برجسته‌ترین شخصیت در تاریخ اصحاب حدیث در شرق جهان اسلام، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بخاری (وفات: ۲۵۶ق)، صاحب صحیح بخاری نخستین کتاب از صحاح سته است. او افزون بر شیوخ خراسان از بسیاری عالمان در دیگر سرزمین‌های جهان اسلام دانش آموخت.^{۸۸۴} اما می‌توان گفت مؤثرترین استاد در شکل‌گیری شخصیت او اسحاق بن راهویه بود. بر پایه روایتی مهم، می‌دانیم که بخاری اندیشه تألیف صحیح را از مجلسی که در حضور اسحاق بن راهویه (در نیشابور) منعقد بود، الهام گرفته است.^{۸۸۵} و در واقع آرزویی را تحقق بخشیده که اسحاق خود در سر داشته است.^{۸۸۶}

نقطه آغاز سخن درباره گرایش‌های مذهبی بخاری در عقاید و فقه آن است که

گفته شود وی به عنوان عالمی از محدثان برجسته، به مبانی مذهبی اصحاب حدیث پایبند بوده است.^{۸۸۷} بنابراین در نگاهی گذرا به افکار او کافی است تنها وجوه امتیاز او از دیگر اصحاب حدیث مورد بررسی قرار گیرد. به خصوص درگیری‌های بخاری با محمد بن یحیی ذهلی به خوبی نشان می‌دهد که او در پاره‌ای از موضوعات مبنایی متفاوت در پیش گرفته بوده است. به هر روی تفاوت دیدگاه‌های بخاری با دیگر اصحاب حدیث، با وجود آنکه او را در زندگی به انزوا کشید، برای او انزوای واقعی نبود و بسیاری از شاگردان او اندیشه وی را ادامه دادند و میراث نوشتاری او — به ویژه کتاب *الجامع الصحیح* — و اثر بحث‌انگیزی مانند *خلق افعال العباد* را در سراسر مشرق و به‌طور کلی جهان اسلام نشر دادند.^{۸۸۸}

مهم‌ترین مسأله مورد اختلاف میان بخاری و اصحاب حدیث عصر خود مسأله «نظریه لفظ» در باب خلق قرآن بوده است، یعنی باور به اینکه «لفظ قرآن بر زبان انسان مخلوق است». آن گونه که در منابع شرح حال بازتاب یافته، گویی محمد بن یحیی ذهلی از سر حسد قول به لفظ را به عنوان تهمتی بر بخاری وارد ساخته و این اتهام در زمان حیات بخاری شهرتی گرفته است؛ اما بخاری در محافل خصوصی‌تر بر این نکته تأکید کرده که هرگز قائل به نظریه لفظ نبوده، آنرا تهمتی به خود می‌شمرده و از آن برائت می‌جسته است.^{۸۸۹} بدین ترتیب کافی است چنین تصور شود که با آمدن نسل پسین و فراموش شدن رقابت‌های عصر بخاری، ماه حقیقت از پس ابر حسادت‌ها روی برون کشید و برائت بخاری از تمام تهمت‌ها آشکار گشت. اما با نگاهی تحلیل‌گرانه به روایات شرح حال و با بهره‌گیری از برخی آثار بخاری، به روشنی آشکار می‌گردد که بخاری ضمن تقبیح نظریه لفظ، خود اندیشه‌ای نزدیک به آنرا مطرح ساخته و تا پایان بر آن پایبند بوده است.^{۸۹۰}

جایگاه تاریخی عقاید بخاری

نیم قرن پیش از بخاری، احمد بن حنبل و همفکران او از حدیث‌گرایان، با پرهیزی سخت از هر گونه تأویل و برداشت عقل‌گرایانه از نصوص قرآنی و متون روایات، و تأکید بر پذیرش ظاهر نصوص بدون پرسش از «چگونگی» و «چرایی»، نظامی اعتقادی را بنیاد

نهادند که به صورت یک مجموعه توجیه ناشده از قالب‌های مآثور در آمده بود و کلیدی‌ترین مبنای آن، اعتقاد به حقانیت نصوص مأثوری بود که مفهوم آنها جز به اجمال دانسته نمی‌شد.^{۸۹۱} این در حالی است که اسحاق بن راهویه، مؤثرترین استاد بخاری در شکل‌گیری شخصیتش، با قدری تفاوت به احادیث می‌نگریست و تأویل را در محدوده‌ای لازم می‌شمرد.^{۸۹۲} زبان و منطق شاگردان اسحاق، همچون ابن‌قتیبه، اگر کلامی نبود، دست‌کم در مسیر گفتگو با متکلمان بود و ایجاد درکی متقابل میان محدثان و متکلمان را دنبال می‌کرد، و با همین زبان به شبهات مخالفان از اهل کلام پاسخ داده می‌شد. این همان مسیری است که بخاری در آثار خود در پیش گرفته است. درباره کوشش عالمان اصحاب حدیث برای درگیر شدن در چنین گفتگویی با اهل کلام، باید گفت این جریان از اوایل سده ۳ ق به تدریج روی به گسترش نهاد و به پیدایی مکتب‌های ضد معتزلی و سنت‌گرای کلامی منجر شد که با مکتب اشعری در آغاز سده ۴ ق به اوج خود رسیده است. در پی جویی از رجال شاخص این جریان، به‌خصوص باید از حسین کرابیسی (وفات: ۲۴۸ ق) یاد کرد^{۸۹۳} که با برخوردی متکلمانه، نظریه لفظ را مطرح ساخت^{۸۹۴} و البته در مسائلی دیگر چون نفی اختیار با مواضع اصلی اصحاب حدیث موافق بود.^{۸۹۵} در همین دوره، عالم بصری، ابن‌کلاب از برجستگان متکلمان اهل سنت و جماعت نیز در نظریه‌ای نسبتاً پیچیده، صوت مسموع از کلام‌الله را تنها عبارتی از کلام‌الله و نه عین آن دانست^{۸۹۶}.

به‌طور کلی باید یادآور شد که در عصر بخاری، به‌خصوص در محیط‌هایی چون خراسان و ماوراءالنهر که زمینه‌های عقل‌گرایی از قوتی برخوردار بود، بازسازی افکار اهل سنت و جماعت بر مبنای احادیث و سنن به‌گونه‌ای نظام‌مند و قابل رقابت با مذاهب نظام‌مند عصر، مقتضی آن بود که تأویل حدیث مبتنی بر یک نظام اندیشه شکل گیرد و توجه به همین نیاز است که از بخاری شخصیتی خاص و متمایز ساخته است.

پیوند خلق افعال عباد و خلق قرآن نزد بخاری

در مقایسه میان افکار بخاری با عالم نسل پیشین او حسین کرابیسی — که بخاری چندی از او دانش آموخته بود —^{۸۹۷} چنین به‌نظر می‌رسد که بخاری با وی دغدغه‌های

مشابهی داشته است. وی همچون کرابیسی بر آن بود که مخلوق نبودن قرآن را نمی‌توان به قرائت انسانی از قرآن تعمیم داد و درعین حال بر نفی اختیار انسان در برابر قضای الهی اصرار داشت. اما بخاری این دو مبحث را کاملاً مرتبط با یکدیگر یافته بود و اساساً مسأله قرائت انسانی از قرآن را از فروع مبحث خلق قرآن و کلام الهی نمی‌دید، بلکه سخت معتقد بود که این مسأله از فروع مبحث خلق افعال عباد است. هم‌اکنون روست که بخاری کتابی با عنوان *خلق افعال العباد و الرد علی الجهمیه و اصحاب التعطیل* نگاشت و این درحالی است که محور موضوعی اصلی در این کتاب مبحث قرائت انسانی از قرآن است.

در تبیین این پیوند باید گفت، متقدمان اصحاب حدیث آنگاه که بر مبحث خلق افعال انسان اصرار می‌ورزیدند، هدف آنان نفی نظریه اختیار بود که از سوی قدریه تبلیغ می‌شد و تمام توجه آنان به سوی این نکته معطوف بود که افعال انسان را مخلوق خدا و نه بنده بشمارند. اما هرگز سعی نداشتند اصل مخلوق بودن افعال انسان یا دست‌کم برخی از این افعال را مورد تردید قرار دهند. برداشت بخاری از این باور سنتی اصحاب حدیث، یک برداشت جانبی بود؛ چه او با تکیه بر این نکته که قرائت انسانی از قرآن کریم، یکی از افعال انسانی است، مخلوق بودن این فعل انسانی را لازمه اصل «خلق افعال عباد» می‌شمرد^{۸۹۸}.

بخاری به این نکته نیز کاملاً توجه داشت که فعل انسانی بودن قرائت انسانی نیز می‌توانست به سادگی از سوی اصحاب حدیث مورد انکار قرار گیرد. از همین روست که وی بخشی مهم از کتاب خود *خلق افعال العباد* را به گردآوری احادیثی اختصاص داده است که در آنها تلفظ انسان از قرآن یا کتابت انسان از قرآن به عنوان فعل انسانی شناخته شده‌اند. وی در این باره به جمع‌آوری چنین مضامینی در حدیث پرداخت و نمونه‌هایی چون احادیث منع از بیع مصاحف^{۸۹۹}، احادیث مربوط به مدح صوت ابی موسی در قرائت قرآن و امر به آراستن صوت هنگام قرائت قرآن^{۹۰۰} را شاهد آورد.

زبان بخاری در بیان نظریه‌اش در باب قرآن

با وجود آنکه فاصله بخاری از عالمی کلام‌گرا چون حسین کرابیسی، از نظر

مواضع اعتقادی بسیار اندک به نظر می‌رسد، اما زبان او در بیان عقایدش بسیار متفاوت با متکلمان ویژه اوست. راهی که بخاری برای بیان یافته‌هایش درباره قرائت انسانی قرآن در پیش گرفت، گردآوری اخبار بدون نتیجه‌گیری صریح و واگذارن نتیجه‌گیری به خواننده بود. انتظام حاکم بر کتاب *خلق افعال العباد*، نهادن اخبار مربوط به خلق افعال انسانی در کنار اخباری که قرائت و کتابت انسانی از قرآن را فعلی انسانی می‌شمرد، بسنده بود تا هر خواننده متأملی را به سوی نظریه نامخلوق بودن قرائت و کتابت انسانی رهنمون گردد. اما بخاری به هر دلیل از به کارگیری زبان متکلمان در بیان این عقیده خود سخت ابا داشت و حاضر نبود به درستی «نظریه لفظ» با زبان متکلمان اقرار کند.

بخاری بر اساس نظریه‌اش درباره افعال عباد، لفظ بندگان به قرآن و رابطه آن با قرآن به مثابه کلام الله، به یک صورت‌بندی کلی نیز رسیده بود که آنرا به مناسبتی در صحیح خود ارائه کرد. وی درباره امور مخلوق و غیر مخلوق در یک صورت‌بندی جامع می‌گوید: «پروردگار با صفاتش و فعلش و امرش که او خالق و مکون است، غیرمخلوق است، و هر آنچه به فعل او و امر او و تخلیق و تکوین او بوده باشد، آن مفعول و مخلوق و مکون است»^{۹۰۱}.

کوشش مخالفان بخاری از جناح محمد بن یحیی ذهلی برای وادار ساختن بخاری برای اقرار به نظریه لفظ در عمل نتیجه‌ای نبخشید و بخاری همواره بر این نکته تأکید داشت که «هر کس مدعی گردد من گفته‌ام «لفظ من به قرآن مخلوق است»، کذاب و دروغ‌زن است، بلکه آنچه من گفته‌ام این است که افعال عباد مخلوق است»^{۹۰۲}. به‌هرروی افزون بر ذهلی، دیدگاه بخاری در خصوص لفظ قرآن مورد تأیید تندروانی از اصحاب حدیث چون ابوزرعه رازی و ابوحاتم رازی در ری و ابوبکر اعین در بغداد قرار گرفت^{۹۰۳}، و ذهبی به خوبی به این نکته دقت کرده است که اندیشه بخاری در عمل پیش‌درآمدی بر افکار ابن کلاب و ابوالحسن اشعری بود که در عصر خود به درستی درک نشده است^{۹۰۴}.

به‌هر تقدیر، زبان تلویح و سوق دادن خواننده به سوی نتیجه‌گیری، زبانی است که بخاری در سراسر کتاب صحیح خود نیز از آن بهره گرفته است و با انتظام‌دهی به

ابواب و گردآوری احادیث در ذیل هر باب به بیان اندیشه‌ای منسجم پرداخته است.

دیگر مواضع اعتقادی

بخاری در خصوص آیات و احادیثی که ظاهر آنها دال بر اثبات صفات است، مانند احادیث «یمین‌الله» و رؤیت خداوند در آخرت راه تأویل نرفته است^{۹۰۵}، و گاه درگیر مصطلحات متکلمان بوده است. از جمله وی در موضعی یادآور می‌شود که قرآن (به عنوان کلام‌الله) «صفتی از صفات خداست»^{۹۰۶} و برخلاف جهمیه که تعبیر «شیء» را بر خدا جایز نمی‌شمردند، تذکر می‌دهد که در حدیث پیامبر (ص)، کلام خدا «شیء» خوانده شده است^{۹۰۷}. همچنین وی بابتی را به تفسیر آیه «کل شیء هالک الا وجهه»^{۹۰۸} اختصاص داده است که یکی از مهم‌ترین مستمسکات جهمیه در اثبات فناپذیری بهشت و دوزخ بوده است؛ هرچند در عمل تنها یک حدیث در این باب آورده است که چندان وافی به مقصود او نبوده است^{۹۰۹}.

درباره ایمان دیدگاه معمول اصحاب حدیث را بازگو کرده و در صحیح خود بابتی تحت عنوان «زیادت و نقصان ایمان» گشوده است^{۹۱۰}، اما ویژگی برخورد او در معنایی است که از نقصان ایمان ارائه کرده است. گفتنی است چندی پیش از بخاری حتی از سوی برخی مدافعان تشکیک‌پذیری ایمان تردیدهایی درباره معناداری نقصان در ایمان مطرح شده بود که حاصل آن طرح نظریه‌ای بود مبنی بر اینکه ایمان زیادت‌پذیر، ولی نقصان‌ناپذیر است^{۹۱۱}. بخاری در رویارویی با معنای نقصان در ایمان، ضمن تمسک به آیاتی چند از قرآن کریم که در آنها از کمال و زیادت ایمان سخن آمده است، نقص در ایمان را «ترک چیزی از کمال» دانسته است^{۹۱۲}. وی در پاسخ غفیر بن جریر نسفی از شاگردانش درباره اختلاف مرجئه و اصحاب حدیث درباره ایمان، قول به استثنا در ایمان و قول به خلاف آنرا دارای وجه دانسته است. به باور او «انا مؤمن ان شاء الله» که نزد اصحاب حدیث رایج بود، اگر به معنای آن است که من یا مؤمنم یا نیستم، این شک در دین است و جایز نیست، اما اگر به معنای آن باشد که من «به مشیت خداوند» مؤمنم، قابل قبول است. در مقابل تعبیر «انا مؤمن حقاً» که شعار مرجئه بود، به عقیده او زمانی باطل است که او خود را «مغفور» و قطعاً بخشوده

پندارد؛ اما اگر به حق در اینجا به معنای «محق» باشد، قابل قبول است.^{۹۱۳} به هر روی این کوششی بوده است برای آنکه با تأویل، شعایر اصحاب حدیث و حنفیه به یکدیگر نزدیک گردد.

بخاری با تکیه بر نصوصی از کتاب و سنت، گاه به باورهایی رسیده و از دور شدن از اقوال مشهور بیمی نداشته است. به عنوان نمونه او با تفسیری خاص از آیه «... یحرفون الکلم عن مواضعه...»^{۹۱۴}، بر این باور است که تورات متداول در میان یهودیان، تحریف لفظی نشده و مقصود از تحریف در آن، تحریفی است که در تأویل و برداشت از آن روی نموده است.^{۹۱۵}

همچنین وی با استدلال به این مضمون روایی که در سرآمد هر سده احدی بر روی زمین زنده نخواهد ماند^{۹۱۶}، بر آن است که خضر نیز وفات یافت و حیات جاودان او را انکار کرد.^{۹۱۷}

در رویارویی به مسأله تشیع، بخاری با وجود فاصله‌ای که خود از باورهای شیعه داشت، در اشاره به گستره گرایش شیعی در محافل اصحاب حدیث کوفه، این موضوع را به عنوان همراهی با «مذهب اهل بلد» تلقی کرده و آنرا امری سهل شمرده است. وی در پاسخ پرسشی در باب تشیع ابوغسان مالک بن اسماعیل، به تفاوت طیف‌های شیعه در محافل اصحاب حدیث اشاره کرده است.^{۹۱۸}

گفتنی است آثاری با عنوان *العقیده (یا التوحید)* و نیز *اخبار الصفات* در مباحث اعتقادی به بخاری نسبت داده شده است، که سزگین نسخه‌های خطی آنها را معرفی کرده است.^{۹۱۹} و انتساب آنها از منابع شرح حالی تأیید نشده است.

اندیشه حدیث‌گرا در ماوراءالنهر

افکار اسحاق بن راهویه اگر بیش از خراسان نباشد، به اندازه خراسان در ماوراءالنهر با استقبال روبه‌رو شد و تأثیر این افکار در محافل اصحاب حدیث آن سوی جیحون در میانه سده ۳ق به روشنی دیده می‌شود. از جمله می‌دانیم که در همان عصر اسحاق، گروهی از اصحاب حدیث متعصب که مرکز آنان در خان ابی‌سلمه در مرو بود، به ماوراءالنهر آمد و شد داشتند و با حنفیان اهل سنت در آن دیار به مناظره

می پرداختند؛ از جمله می دانیم که مزاحمت‌های آنان برای علی بن حکیم (وفات: ۲۳۵ق) در سمرقند جنجالی پدید آورده بود.^{۹۲۰} این گروه در سمرقند موفق شدند کسانی چون یحیی بن زهیر پسر عموی علی بن حکیم عالم حنفی آن دیار را به خود جذب کنند.^{۹۲۱}

افزون بر بخاری، به عنوان چهره‌ای شاخص از شاگردان اسحاق در سمرقند، باید از ابومحمد عبدالله بن عبدالرحمان دارمی (وفات: ۲۵۵ق) یاد که بیشتر به عنوان تألیف کتاب *السنن اشتهار* دارد.^{۹۲۲} او که از محضر عالمان خراسان چون نصر بن شمیل و محمد بن یوسف فریابی تعلیم گرفته بود و عموم مشایخش از ایران و عراق و حجاز و شام در مقایسه با اسحاق کهنسال بودند،^{۹۲۳} جذب محفل اسحاق شد و از وی مرویات بسیار داشت.^{۹۲۴} در منابع او را به عنوان کسی می‌شناسند که حدیث و سنت را در سمرقند اشاعه داد، از مواضع اصحاب حدیث دفاع کرد و به مبارزه با مخالفان برخاست.^{۹۲۵} در کشاکش میان دو گرایش اسحاقی و حنبلی در میان اصحاب حدیث، دارمی به وضوح راه اسحاق را برگزید و روی آوردن او به تألیف کتاب *السنن*، به عنوان اثری مدون و محبوب در احادیث فقهی، با مقدمه عالمانه‌ای که بر آن زده است، نشانی واضح از این گرایش است. با این همه، جایگاه والای دارمی در محافل حدیثی، بسیار دورتر از مشرق ایران قدرشناسی شد و در سخنان شماری از عالمان اصحاب حدیث، وی به عنوان چهره‌ای شاخص در محافل مشرق مورد تقدیر قرار گرفت.^{۹۲۶}

با وجود آنکه کتاب *السنن* اساساً در فقه نوشته شده است، اما مقدمه آن دربردارندهٔ مباحثی کلی مشتمل بر احادیث و اقوال صحابه و تابعین و عالمان است که در آن مضامینی اعتقادی دیده می‌شود. برخی از ابواب مقدمه مانند باب «اتباع سنت»^{۹۲۷}، باب «اجتناب از اهواء»^{۹۲۸}، باب «پرهیز از پاسخ در آنچه در کتاب و سنت نیامده است»^{۹۲۹} و بابی در خصوص نهی از همنشینی با اهل اهواء و پی‌جویان بدعت‌ها و خصومت‌ها در دین^{۹۳۰} از ویژگی‌های مشترک اصحاب حدیث است. بابی که دارمی به مبحث «السنة قاضية علي كتاب الله» اختصاص داده است^{۹۳۱}، نشان از تأثیر افکار شافعی دارد و تأکید بر این موضع است که کتاب‌الله را باید در چارچوب سنت درک کرد و از

مواجهه مستقیم با مضامین آن، بر حذر بود. تأکید بر فهم قرآن در چارچوب سنتی که از حاملان قرآن برجای مانده است^{۹۳۲}، پی‌جویی اثر پیش‌کسوتان در فهم قرآن^{۹۳۳} و توجه دادن به بسیاری بدعت‌گذاران که ادعا دارند بدعت خود را از آیات قرآن برگرفته‌اند^{۹۳۴}، نقل دارمی از عباد بن عباد شامی با تأیید ضمنی آن است. مضامین باب دیگری از سنن، باب «اقتدا به علما» نیز تأکیدی بر حاملان همین سنت پیوسته در درک دین است^{۹۳۵} و این رویکرد دارمی را از افکار احمد بن حنبل دور ساخته است.

دعوت عالمان دین به ترک سکوت و اظهار داشتن مخالفت خود با بدعت‌ها موضوعی است که در منقولات دارمی از عباد بن عباد دیده می‌شود. اما این افزوده که این دعوت نباید به صورتی انجام شود که موجب گریز مخالفان از شنیدن سخنان باشد^{۹۳۶}، شاخصه‌ای دیگر است که بر نزدیکی افکار دارمی با اسحاق و دوری او از ستیزه‌جویی دلالت دارد. درباره صفات الهی، آنچه با توجه به گرایش‌های مکتبی از دارمی انتظار می‌رود، پذیرفتن تأویلی محدود درباره صفات است، و آنچهذهبی به وی در خصوص پرهیز از تأویل و ایمان به ظاهر احادیث صفات و علو پروردگار بر عرش نسبت داده است، و مدعی است در کتاب او بازتاب یافته است^{۹۳۷}، به نظر مبالغه‌آمیز است.

شخصیت کلیدی دیگر در ماوراءالنهر، ابو عیسی محمد بن عیسی ترمذی (وفات: ۲۷۹ق) عالم ترمذ و مؤلف سنن ترمذی، یکی از صحاح سته است. ترمذی در مشرق و مغرب جهان اسلام استادان بسیاری را دریافت که در میان آنان نام عالمانی مؤثر از خراسان چون علی بن حجر سعدی و قتیبة بن سعید دیده می‌شود^{۹۳۸}. درباره اسحاق ابن راهویه، با وجود بهره فراوان ترمذی از افکار او، آموخته‌های وسیعش با واسطه بوده است^{۹۳۹}. البته وی نزد بخاری نیز دانش آموخت^{۹۴۰} و همین ارتباط زمینه درک عمیقی از افکار اسحاق را نیز برای او فراهم آورد. چنان‌که از آثارش به خصوص سنن برمی‌آید، او در شکل‌گیری شخصیت علمی و جهت‌گیری‌های فکری و تألیفی ترمذی بسیار مؤثر بوده است. مهم‌تر از همه اینکه کتاب سنن ترمذی، به شدت از الگوی صحیح بخاری بهره گرفته است.

مهم‌ترین منبع برای سخن گفتن درباره عقاید ترمذی کتاب جامع اوست که در

دو «کتاب» آن با عناوین کتاب القدر و کتاب الایمان^{۹۴۱}، ترمذی از مواضع معمول اصحاب حدیث در نفی قدر و دخیل بودن عمل در ایمان دفاع کرده است. در این باره باید به نقل حدیثی اشاره کرد، مبنی بر اینکه دو صنف از امت مرجئه و قدریه نصیبی در اسلام ندارند^{۹۴۲}. همچنین کتاب المناقب از الجامع^{۹۴۳}، جایگاه مناسبی برای ارائه موضعی اعتدال‌گرا درباره صحابه است. وی از یک سو بر فضایل اهل بیت(ع) تأکید کرد و از سویی به فضایل عشره مبشره به تفصیل پرداخت^{۹۴۴}. کتاب الفتن^{۹۴۵} عملاً مجالی برای تکمیل مباحث مربوط به امامت، محکوم کردن قیام به سیف و لزوم جماعت بوده است.

کتاب‌های صفة القيامة، صفة الجنة و صفة النار^{۹۴۶} نیز از سویی مقدمه‌ای بر مباحث زهد و از دگرسو رديه‌ای بر دیدگاه‌های متکلمان مخالف در باب مخلوق نبودن بهشت و جهنم بوده است. افزون بر آن، ترمذی گاه به مناسبت در بخش‌های دیگر از جامع، به منازعات اعتقادی پرداخته است. از آن جمله باید به گشودن بحثی در باب امکان رؤیت خداوند در کتاب صفة الجنة^{۹۴۷} و تبیین احادیث نزول رب در کتاب الزکاة^{۹۴۸} است.

در رویارویی با فرق، احادیث و اشاراتی آشکارا در ابراز مخالفت با خوارج^{۹۴۹}، قدریه و مرجئه^{۹۵۰} دیده می‌شود، اما درباره جهمیه شرایط ویژه در جامع دیده می‌شود؛ از آنجا که به روزگار ترمذی، مذهب جهمیه در ماوراءالنهر و به‌ویژه ترمذ از نفوذی چشمگیر برخوردار بوده است^{۹۵۱}، گویی ترمذی رد دیدگاه‌های آنان به حدیث را وظیفه‌ای مهم برای خود می‌انگاشته است^{۹۵۲}.

وی در موضعی از کتاب در باب احادیث صفات، از قول مشهور نزد «اهل سنت و جماعت» درباره اثبات این صفات بدون سخن از «کیف»، دیدگاه جهمیه مبنی بر انکار این احادیث و تشبیه دانستن آنها را به نقد گرفته است. او در ضابطه‌ای که ارائه داده است، تشبیه را آنگاه محقق می‌داند که برای صفات، کیفیتی لحاظ گردد^{۹۵۳}. او همچنین به مناسبت تبیین حدیثی که نقل کرده است، با تکیه بر صورت‌بندی مقاتل ابن حیان و ابن راهویه درباره کیفیت همراهی خدا با بندگان، یادآور می‌شود که خداوند همان گونه که در کتاب خود بیان داشته، بر عرش خود است و این «علم خدا و قدرت

و سلطنت اوست که در هر مکانی حضور دارد»^{۹۵۴}. وی همچنین در تبیین احادیثی مربوط به «یمین‌الله» و «نزول رب» و امثال آن، یادآور می‌شود که باید به مضمون این احادیث ایمان داشت، اما بدون اینکه درباره آن توهمی صورت گیرد و سخنی از کیفیت به میان آید^{۹۵۵}. او ضمن استناد نظریه «بلا کیف» به مالک و سفیان بن عیینه و ابن مبارک، سخن ابن راهویه را نقل کرده است که ایمان به دست و شنوایی و بینایی خدا را تنها در صورت بیان کیفیت تشبیه شمرده است^{۹۵۶}. او ضمن حمله به جهمیه که این احادیث را تشبیه شمرده‌اند، یادآور می‌شود که آنان در فهم این صفات از قرآن از تفسیر «اهل علم» عدول کرده‌اند^{۹۵۷}.

بسیاری از مشایخ ترمذی، دارای گرایش‌های شیعی‌اند و در میان شیوخ او حتی نام کسی چون عباد بن یعقوب رواجی دیده می‌شود^{۹۵۸} که از رجال امامیه است. با وجود آنکه طوسی او را از اهل سنت انگاشته است^{۹۵۹}، رجال شناسان اهل سنت چون ابن حبان، ابن عدی و دارقطنی^{۹۶۰} و از امامیه غضائری^{۹۶۱} بر تعلق او به مکتب امامیه صحه گذارده‌اند.

با توجه به غالب بودن مذهب اعتقادی - فقهی حنفی در ماوراءالنهر قرن ۳ق، رویارویی ترمذی با این مذهب درخور توجه است. او به ندرت در جامع، از ابوحنیفه و پیروان او یاد کرده است و بیشتر لحن انتقادی دارد^{۹۶۲}. استماع و روایت - هرچند نادر - او از برخی مشایخ مذهب حنفی چون صالح بن محمد ترمذی^{۹۶۳} و محمد بن شجاع بن ثلجی^{۹۶۴}، شاخص‌ترین چهره‌های حنفی عدل‌گرا در سمرقند و بغداد، حکایت از آن دارد که وی در عین پرهیزی که در روایت از آنان داشته است، در محافل حنفیان عدل‌گرا شرکت می‌جست و با شخصیت‌های این مذهب مرتبط بود. شاید سبب روایت نکردن وی از ابراهیم بن یوسف بلخی (وفات: حدود ۲۴۰ق)، به‌رغم امکان استفاده و اینکه نسایی از وی استماع کرده است^{۹۶۵}، شهرت ویژه وی به مرجئ بودن باشد^{۹۶۶}. به‌هرروی، شاید انتظار مواضعی تندتر از آنچه ترمذی اتخاذ کرده است و پرهیزی بیشتر از غیر اصحاب حدیث، موجب شده است تا برخی عالمان تندروی اصحاب حدیث، چون ابن‌منده، با وجود پذیرش ترمذی به عنوان عالمی متعلق به این مکتب اعتقادی، او را در فهم احادیث اعتقادی، در رتبه‌ای پایین‌تر از بخاری، مسلم، ابوداؤد و نسایی جای

دهند^{۹۶۷}.

در نسل پس از ترمذی، از همفکران او در ترمذ باید به ابوجعفر محمد بن احمد ابن نصر ترمذی (وفات: ۲۹۵ق) اشاره کرد که از افکار شافعی متأثر بود و بخش پایانی عمر خود را در بغداد سپری کرد^{۹۶۸}. او به هنگام پرسش از احادیث نزول رب، سؤال از کیفیت را رد می‌کند و در پاسخ به این صورت‌بندی اشاره می‌کند که «نزول معقول است و کیفیت مجهول، ایمان به آن واجب است و سؤال از آن بدعت»^{۹۶۹}. وی به مطالعه فرق و اختلاف آنان اهتمام داشت و در این زمینه کتاب *اختلاف اهل الصلاة* را تألیف کرد^{۹۷۰}.

افکار اسحاق در خراسان

انتظار چنین است که خراسان به عنوان خاستگاه اسحاق بن راهویه و منطقه فعالیت علمی او بیش از هر منطقه دیگر زمینه رشد افکار اسحاق را داشته باشد، اما واقعیت آن است که در نسل شاگردان اسحاق، ورود افکار و آموزه‌های احمد بن حنبل به خراسان، رقابتی را پدید آورد که محافل اصحاب حدیث خراسان از مرو و نیشابور را از انحصار اسحاقیان خارج ساخت و آنرا به عرصه‌ای برای رویارویی دو دیدگاه تبدیل کرد. از آنجا که خراسان عرصه رویارویی میان اصحاب حدیث با حنفیان نیز بود، اسحاقیان و حنبلیان درون محافل خود به تفاوت‌ها، و در مواجهه با حنفیان، به اشتراکات خود تکیه داشتند. گرایش محمد بن یحیی ذهلی رئیس اصحاب حدیث نیشابور و پیروزی او در راندن بخاری از خراسان نوعی غلبه برای مخالفان مکتب اسحاق در نیشابور و مرور راقم زد و اسحاقیان را در محافل اصحاب حدیث تا حدی به حاشیه راند. گفتنی است همین موقعیت، به‌خصوص در نیشابور، موجب شده بود تا اسحاقیان خراسان تا حدی از فاصله خود با حنبلیان بکاهند و خود را در مسائل اختلافی و به‌خصوص در مسئله لفظ که بخاری مطرح ساخته بود کمتر درگیر کنند. همچنین همانند آنچه درباره دارمی و ابوجعفر ترمذی دیده شد، اسحاقیان خراسان با جدیتی بیشتر به افکار شافعی اهتمام نشان دادند و به سمت آن جهت‌گیری کردند. در نسل بخاری، شماری از محدثان خراسان را می‌شناسیم که شاخصه‌هایی از مکتب

اسحاقی در آنها دیده می‌شود و مواضعی هم در باب عقاید از آنها ثبت شده است. در این باره نخست باید احمد بن سعید دارمی (وفات: ۲۵۳ق) عالم سرخسی مقیم نیشابور^{۹۷۱} را یاد کرد که همپا با ذهلی، با دیدگاه لفظیه مخالفت می‌ورزید و آن کس را که «لفظ به قرآن» را مخلوق شمرد، کافر می‌انگاشت^{۹۷۲}. دیگر حماد بن هناد بوشنجی معاصر وی شایان ذکر است که به نقل از «اهل امصار» و بر پایه «منهاج علما» و «وصف سنت توسط اهلش، خدا را» بر فوق آسمان هفتم بر عرش خود، و جدا از خلقش (بائن من خلقه) می‌شمرد و از استیلای علم و سلطان و قدرت او بر هر مکان سخن می‌گفت^{۹۷۳}. هر چند شاگردی او نزد اسحاق به اثبات نرسیده است^{۹۷۴}، نقل صورت‌بندی ابن مبارک - اسحاق در مابینت از خلق، و صورت‌بندی مقاتل بن حیان - اسحاق - ترمذی در باب رابطه خدا با مخلوقات نشان از پیوند افکار او با مکتب اسحاق دارد. سرانجام در همان نسل باید از علی بن خشرم مروزی (وفات: ۲۵۷ق) در حوزه مرو یاد کرد که به تفصیل به نفی گونه‌های مخالف نظریه لفظ برخاست. او معتقد بود هر کس بگوید «قرآن به لفظ من، یا لفظ من به قرآن، یا قرآن به قرائت من، یا قرائت من قرآن را» مخلوق است، با هر تقدیم و تأخیری در عبارت، بدون هیچ فرقی قول به خلق قرآن است. او از کسانی که میان این صورت‌بندی‌ها فرق می‌نهند، اظهار شگفتی می‌کرد و منشأ سخن لفظیه را به رأی «روحانیه» یکی از اصناف زنادقه بازگردانده است^{۹۷۵}. او عدم مجالست با جهمیه و ضرورت افشاء گمراهی آنان را تعلیم می‌داد^{۹۷۶}.

در نسل شاگردان جوان اسحاق، به‌خصوص دو تن یکی در مرو و دیگری در نیشابور در خور توجه‌اند. در مرو باید از عبدالله بن احمد بن شبویه مروزی نام برد که با جهمیه مخالفتی آشکار داشت و آنان را کافر می‌شمرد^{۹۷۷}. وی به نقل از شاگردان ابن مبارک، همچون علی بن حسن بن شقیق دیدگاه‌های مکتب ابن مبارک مبنی بر زیادت و نقصان در ایمان و نیز غیر قابل نقل بودن کلام جهمیه در مقایسه با کلام یهودیان و مسیحیان^{۹۷۸} و قول به طاعت سلطان و نفی قیام به سیف^{۹۷۹} را نقل می‌کرد. برخی از نقلیات ضد جهمی او از ابن مبارک به واسطه اسحاق بن راهویه بوده است^{۹۸۰}. رابطه او با حنفیان خصمانه بود و - در حالی که شهرت داشت ابن مبارک با ابوجنیفه روابطی دوستانه داشت - روایتی از زبان ابن مبارک در نکوهش و نفی روش

ابوحنیفه نقل می‌کرد^{۹۸۱}. وی در نزدیک کردن اسحاق و احمد می‌کوشید^{۹۸۲} و درباره تعظیم جایگاه احمد در مسأله محنه سخن می‌گفت^{۹۸۳}. او با امامیه نیز سرستیز داشت و در تضعیف برخی راویان متقدم آن مانند ابان بن ابی‌عیاش می‌کوشید و خودداری از نقد آنها را جایز نمی‌شمرد^{۹۸۴}. با این همه وی از برخی جهات مورد توجه شیعه بود: نخست آنکه به ترویج احادیث در فضایل اهل بیت اهتمام داشت و دیگر اینکه برخلاف رویکرد غالب نزد متأخران اصحاب حدیث، اخبار مربوط به جنگ‌های جمل و صفین را دنبال می‌کرد^{۹۸۵}.

در نیشابور باید از ابوالحسین مسلم بن حجاج نیشابوری (وفات: ۲۶۱ق) صاحب صحیح یاد کرد که یکی از برجسته‌ترین رجال در شمار شاگردان جوان اسحاق بن راهویه است و جز او از شماری از مشایخ خراسان و عراق و حجاز چون عبدالله دارمی و احمد بن حنبل دانش آموخته است^{۹۸۶}. او در صحیح خود، حدیثی از بخاری نقل نکرده است^{۹۸۷}، که شاید بدین سبب باشد که او خود را با بخاری هم طبقه می‌انگاشت. اما از نظر فکری از بخاری تأثیر بسیار پذیرفت و مهم‌ترین اثرپذیری‌اش اقدام به تألیف صحیح است که به تأیید بسیاری صاحب‌نظران چون دارقطنی، ادامه راهی است که بخاری آغاز کرده بود^{۹۸۸}. به هر روی با وجود اینکه شخصیت مسلم به سبب همراهی با بخاری در قول به لفظ از سوی برخی معاصران تندرواش چون ابوبکر اعین مورد نقد قرار گرفت، اما در بزرگداشت او یک اتفاق نظر گسترده میان عالمان ایران و عراق دیده می‌شد^{۹۸۹}.

در خصوص صفات باری، مسلم نیز همچون دیگر همفکرانش، احادیث صفات را به تفصیل در صحیح خود آورده است^{۹۹۰}. وی حتی برای تبیین موضوعی مانند رؤیت باری در قیامت بابی با عنوان «معرفة طریق الرؤية» گشوده است که تبیین حدیث به حدیث است و هیچ تحلیل و صورت‌بندی در آن دیده نمی‌شود^{۹۹۱}. باید گفت این سخن ذهبی که مسلم را در شمار رجالی آورده است که به ظاهر اخبار صفات و علو رب بر عرش باور دارند و روی به تأویل نیاورده‌اند^{۹۹۲}، سخنی دقیق است. تنها ویژگی مسلم نسبت به غالب اصحاب حدیث، دیدگاه او در مخلوق بودن لفظ به قرآن است که حتی پیش از آشنایی با بخاری بدان قائل بود و پس از مجالست با بخاری،

دیدگاهش در این باره تثبیت و تدقیق شد. او به سبب همین باور، به دفاع از بخاری برخاست، از ذهلی جدا شد و در فضای اصحاب حدیث نیشابور، در انزوا قرار گرفت.^{۹۹۳} با این همه، وی در صحیح خود مراقبت داشت و از گشودن مباحثی در این باره کناره گرفت.

در خصوص قدر، مسلم همان گونه که انتظار می‌رفت، موضع سختی نسبت به قائلین به اختیار داشت؛ وی یکی از کتب صحیح خود را به این موضوع اختصاص داده^{۹۹۴} و افزون بر آن در کتاب *الایمان*، بر این نکته تأکید دارد که از هر کس ایمان به «قدر» الهی (با صورت‌بندی مشهور اصحاب حدیث) ندارد، باید براءت جست و در حق او به تندی سخن گفت.^{۹۹۵}

از جمله مواردی که در عقیده مسلم درخور توجه است، دیدگاه او نسبت به تعریف ایمان و نزدیکی جستن به مرجئه است؛ رویکردی که گونه‌ای دیگر از آن نزد بخاری در مکالمه‌اش با غفیر نسفی دیده می‌شد. مسلم بدون آنکه موضع‌گیری صریحی بر خلاف موضع مشهور اصحاب حدیث از خود نشان دهد^{۹۹۶}، محوریت ایمان را به سوی معرفت قلبی برد و در عین تأیید اینکه عمل بخشی از ایمان است، عمل را به حاشیه برد و به مواضع مرجئه نزدیک شد. وی در عنوان بابی یادآور می‌شود که «هر آن کس بر توحید بمیرد، قطعاً وارد بهشت می‌شود»^{۹۹۷} و در عنوان بابی دیگر این که «هر آن کس بمیرد و شرکی به خداوند نورزیده باشد به بهشت در می‌آید و آن کس که مشرک بمیرد، وارد دوزخ می‌شود»^{۹۹۸}. بر این پایه، نزد مسلم، ورود به بهشت یا دوزخ که حاصل داشتن یا نداشتن ایمان است^{۹۹۹}، دایر مدار توحید و سلب توحید است، هر چند او در ابواب مربوط سعی داشته است تا این باور را به گونه‌ای تعدیل‌آمیز ارائه کند تا موجب مخالفت اصحاب حدیث نگردد. برابر انگاری توحید که مرجئه از آن به معرفت قلبی یاد می‌کنند، با ایمان در باب «اثبات الشفاعة و اخراج الموحدين من النار» هم دیده می‌شود.^{۱۰۰۰} مسلم در موضعی دیگر یادآور می‌شود که اقرار کننده به شهادتین مؤمن است، هر چند گناه کبیره انجام دهد.^{۱۰۰۱} به اینها باید این دیدگاه مسلم را افزود که ایمان به خدا را افضل اعمال^{۱۰۰۲} و شرک را قبیح‌ترین گناهان^{۱۰۰۳} می‌دانست، و بدین ترتیب، بخش عمل از تعریف ایمان را نیز در کفه سنگین آن به

سوی معتقدات قلبی سوق داده است. آن بخش از اندیشهٔ مسلم که او را از مرجئه متمایز می‌سازد و همچنان در جانب اصحاب حدیث نگاه می‌دارد، باور او به زیادت و نقصان‌پذیری ایمان است و اینکه معاصی را موجب نقصان ایمان و نفی کمال آن می‌شمارد^{۱۰۰۴}. تکیه بر جایگاه منافق به عنوان یک منزلت میانی بین مؤمن و کافر برای فروریختن دوگانهٔ ایمان و کفر نزد مرجئه، هم در باب «خصال‌المنافق» در کتاب الایمان^{۱۰۰۵} و هم در بخشی مستقل از صحیح با عنوان کتاب «صفات‌المنافقین و احکامهم»^{۱۰۰۶} دیده می‌شود.

از دیگر مباحث اعتقادی در صحیح مسلم، تأکید بر مواضع اصحاب حدیث در باب بهشت و دوزخ در دو کتاب «صفة‌القیامة و الجنة والنار»^{۱۰۰۷} و «کتاب الجنة و صفة نعیمها»^{۱۰۰۸}، تأکید بر فضایل صحابه، حتی صحابیانی متخاصم در کتاب «فضائل الصحابة»^{۱۰۰۹}، در حالی که می‌دانیم وی به فضایل امام علی (ع) نگاهی ویژه داشته و دوستی آن حضرت را علامت ایمان و دشمنی‌اش را علامت نفاق می‌شمرده است^{۱۰۱۰}، تأکید بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر^{۱۰۱۱} و تکیه بر اینکه امر و ناهی باید خود اهل عمل باشد^{۱۰۱۲}، تأکید بر عدم تکلیف به «ما لایطاق»^{۱۰۱۳}، و نهی از پیروی ظاهر آیات متشابه در قرآن، پرهیز از اختلاف در این آیات و ضرورت اتباع فهم اهل علم^{۱۰۱۴} است که به نظر ادامه اندیشه استادش دارمی بود.

اندکی پس از مسلم، باید از ابو عبدالله محمد بن نصر مروزی (وفات: ۲۹۴ق) یاد کرد که اصلی سمرقندی داشت، در بغداد زاده شد، در نیشابور رشد کرد و چندی در سمرقند اقامت داشت^{۱۰۱۵}. او سال‌ها با یحیی بن یحیی نیشابوری مجالست داشت^{۱۰۱۶}، نیز در شمار شاگردان اسحاق بود و افزون بر او از شماری مشایخ خراسان و ری و سرزمین‌های عربی دانش آموخته بود^{۱۰۱۷}. او در مصر محضر برخی از شاگردان شافعی را دریافت و تحت تأثیر آموزه‌های او قرار گرفت^{۱۰۱۸}، تا جایی که شافعیان او را در شمار اصحاب خود شمردند^{۱۰۱۹}. با وجود آنکه محمد بن نصر دست به تألیف‌های مدون در زمینه‌های مختلف فقهی و اخلاقی زده است^{۱۰۲۰}، در زمینهٔ عقاید اثری مستقل پدید نیاورده است و عقاید او از میان اشاراتی دانسته می‌شود که در آثار دیگر یا نقل منابع به دست رسیده است؛ البته آثاری به نام الایمان^{۱۰۲۱} و السنة^{۱۰۲۲} به وی نسبت

داده می‌شود که اثری از آنها شناخته نیست.

در خصوص مسأله صفات، ویژگی خاصی در آثار محمد بن نصر دیده نمی‌شود. او نیز احادیث نزول رب، رؤیت خداوند در آخرت و امثال آنرا بدون تأویل نقل کرده است^{۱۰۲۳}، جهمی را تکفیر کرده است^{۱۰۲۴}، و به گفته ذهبی در شمار کسانی است که در باب صفات خدا روی به تأویل نیاورده‌اند^{۱۰۲۵}.

همچون آنچه درباره بخاری و به خصوص مسلم دیده شد، محمد بن نصر در خصوص ایمان، مباحثی دقیق دارد. او پیش از هر چیز، برای دفع اتهام‌هایی که می‌توانست بر او وارد باشد، بخشی مهم از کتاب تعظیم قدر الصلاة را به رد مرجئه اختصاص داده و بارها عقاید آنان را نقل و نقض کرده است^{۱۰۲۶}. گفتنی است محمد بن نصر، ابوحنیفه را که مرجئان خراسان او را پیشوای خود می‌شناختند، بارها نقد کرده^{۱۰۲۷} و حتی در فقه تطبیقی‌اش، به ندرت به آراء او اشاره کرده است^{۱۰۲۸}.

در مواجهه با عقاید مرجئه، محمد بن نصر برخی از احادیث مورد استناد آنان را که ظاهرشان بر جدایی عمل از ایمان دلالت دارد، در بحثی مفصل تأویل کرده است^{۱۰۲۹}. اینکه وی عمل را داخل در ایمان شمرده است^{۱۰۳۰} اقرار به موضع مشهور اصحاب حدیث است، اما اینکه «ایمان و اسلام» را تصدیق و خشوع به زبان و قلب، و عمل به جوارح دانسته است، بدون آنکه ایمان را از اسلام جدا سازد^{۱۰۳۱}، قابل تأمل است. تعبیر وی مبنی بر اینکه نماز و دیگر طاعات موجب کمال ایمان است^{۱۰۳۲} او را به افکار مسلم نزدیک ساخته است. محمد بن نصر با ارائه یک تقسیم و در استناد به آیات قرآنی، گناهان را به سه گروه تقسیم کرده است: نوعی که کفر است، نوعی که فسوق است و نوعی که عصیان است، بدون آنکه موجب کفر یا فسق باشد^{۱۰۳۳}.

اوج اندیشه محمد بن نصر، دیدگاه او مبنی بر مخلوق بودن ایمان است که به وضوح فرعی بر اندیشه «خلق افعال العباد» بخاری است. وی با استنادی قرآنی یادآور می‌شود که ایمان در حقیقت عبادت عابدان خداست و ایمان به عنوان عبادت خدا فعلی از بنده است. خالق آن معبودی است که مؤمن را و عبادت او را خلق کرده است و همه چیز از اوست^{۱۰۳۴}. این افزوده محمد بن نصر به کلام پیشین که خالق با صفات کاملش غیرمخلوق است و هیچ «شیء» از او مخلوق نیست و بندگان با صفات و افعالشان

و هر «شیء» از آنان مخلوق اند^{۱۰۳۵}، کوششی است تا مخلوق بودن ایمان را به اثبات رساند.ذهبی ضمن آنکه قول به مخلوق بودن ایمان و شهادت را به وی نسبت داده است، یادآور شده است که مروزی، قرائت قرآن به زبان انسان را نیز مخلوق می‌دانست و از همین رو با مخالفت و طرد برخی عالمان وقت در خراسان روبه‌رو شد^{۱۰۳۶}.

در اینجا جای دارد از احمد بن شعیب نسایی (وفات: ۳۰۳ق) از شاگردان اسحاق^{۱۰۳۷} که با محمد بن نصر نیز نزدیک بود^{۱۰۳۸}، یاد کرد که کتاب *النعوت* را در باب اسماء و صفات الهی نوشت^{۱۰۳۹} و *خصائص علی (ع)* را نیز به‌طور خاص در بزرگداشت جایگاه امام علی (ع) نگاشت^{۱۰۴۰}. وی مؤلف *السنن* یکی از صحاح سته است.

اسحاقیه در منطقه دینور

در منطقه جبال، دینور همواره از نظر مذهبی، منطقه‌ای دارای ویژگی‌های خاص خود بوده است. در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۳ق، دینور به فضایی تبدیل شد که تحت تأثیر آموزه‌های اسحاق بوده است. تا آنجا که به تعالیم مکتب اسحاق مربوط می‌شود، انتقال این تعالیم به دینور از طریق دو عالم مهاجر از شاگردان اسحاق انجام گرفته است.

شخصیت مهم‌تر در این میان، ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه دینوری (وفات: ۲۷۶ق) محدث و ادیب برجسته است که ظاهراً اصلی خراسانی دارد. گفته می‌شود پدر او مروزی بود^{۱۰۴۱} و از همین رو گاه مروزی نیز خوانده می‌شد^{۱۰۴۲}. وی در بغداد تولد و رشد یافت، در دینور اقامت گزید و سال‌ها قاضی آن دیار بود^{۱۰۴۳}. وی استادان مختلفی را درک کرد، اما در میان آنان، آنکه بیشتر در تعلیم مذهبی او تأثیر داشت اسحاق بن راهویه بود^{۱۰۴۴} و به سبب کثرت آموخته‌هایش از اسحاق، این احتمال قوی است که وی چندی را برای تحصیل در نیشابور گذرانده باشد^{۱۰۴۵}. برخلاف بسیاری از شاگردان خراسانی اسحاق که بیش یا کم از محضر احمد بن حنبل نیز بهره جستند، در آثار ابن‌قتیبه پرهیزی خاص از اقوال احمد دیده می‌شود^{۱۰۴۶} و او در موارد اختلاف میان احمد و اسحاق به وضوح در جانب اسحاق بود^{۱۰۴۷}.

ابن‌قتیبه که از شاگردان خاص اسحاق و مروج افکار او در غرب ایران بود، در عین

اینکه بر تقابل اصحاب حدیث با «اصحاب کلام» پای می‌فشارد، در کتاب خود، تأویل *مختلف الحدیث*، مجموعه‌ای از احادیث ناسازگار با مبانی کلامی را که از سوی متکلمان بر آنها نقدهایی وارد شده است، یا احادیثی که به ظاهر در تعارض با یکدیگر قرار می‌گرفتند، به تفسیر و تأویل گرفت و با منطقی نه کلامی، اما قابل درک برای مخاطبان اهل کلام به شبهات آنان پاسخ گفت^{۱۰۴۸}. روش تأویلی اسحاق و استفاده از زبانی واسطه میان زبان اهل حدیث و زبان متکلمان که به خصوص نزد بخاری دیده می‌شد، در ابن‌قتیبه به جدی‌ترین شکل خود دیده می‌شود. در مقایسه با مضامین *تأویل ابن‌قتیبه* با آموزه‌های شناخته از مکتب اسحاقی، آنچه می‌تواند چشمگیر باشد، وسعت تأویل و علنی بودن آن نزد ابن‌قتیبه است، تا آنجا که وی واژه تأویل را در عنوان کتاب خود جای داده است. اما در خصوص صورت‌بندی‌ها به نظر نمی‌رسد بتوان نسبت به آنچه از اسحاق و شاگردان متقدمش برجای مانده است، نوآوری خاصی را در آثار ابن‌قتیبه مشاهده کرد. مثلاً او در تفسیر آیه نجوا و تبیین رابطه همراهی خدا با انسان‌ها، از همان صورت‌بندی شمول علم استفاده کرده است^{۱۰۴۹} که نزد مقاتل بن حیان - اسحاق دیده می‌شود. وی در ادامه قول آنان را که می‌گویند خداوند در هر مکانی هست، تعبیر به «حلول در هر مکان» کرده است و آنرا در تعارض با استواء خداوند بر عرش و مضامین قرآنی دیگر دانسته است و این باور را که خداوند در آسمان است و به هنگام دعا باید دست‌ها را به سوی آسمان بلند کرد، نتیجه رجوع به فطرت در معرفت خالق و امری مشترک بین ادیان دانسته است و حتی به عبارتی از *انجیل* هم استناد کرده است^{۱۰۵۰}.

با وجود رویکرد تأویلی که نزد ابن‌قتیبه دیده می‌شود، وی این تأویل را در جهت دفاع از مواضع سنتی اصحاب حدیث به کار گرفته و بر باورهایی چون اثبات قدر، اثبات صفات برای باری، اثبات رؤیت خداوند در آخرت، بودن خداوند بر عرش و نامخلوق بودن قرآن تأکید داشته است.

ابن‌قتیبه افزون بر *تأویل مختلف الحدیث*، مواضع مشابهی را در کتاب دیگرش با عنوان *الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیه و المشبهه*^{۱۰۵۱} اتخاذ کرد و در این اثر به همان اندازه که رد بر قدریه و جهمیه و منکران اثبات صفات و قائلان به خلق قرآن و

نظریه لفظ را در مد نظر داشت، گروهی از حشویه افراطی را که معنای صفات الهی را در چارچوب تشبیه آن به صفات انسانی می فهمیدند، به عنوان مشبهه به نقد گرفت^{۱۰۵۲}. وی مؤلف آثار بسیاری است، اما از آن میان آنچه با بحث‌های اعتقادی ارتباطی نزدیک‌تر دارد، عبارت است: *تأویل مشکل القرآن*^{۱۰۵۳} که درباره آیات بحث‌انگیز نوشته شده است که بسیاری از آنها وجهه اعتقادی دارد و همچون *تأویل مختلف الحدیث*، واژه کلیدی تأویل را در عنوان خود دارد؛ *الرد علی من یقول بخلق القرآن*^{۱۰۵۴} که ظاهراً اشاره به همان کتاب *الاختلاف فی اللفظ* یا بخشی از آن است^{۱۰۵۵}؛ و *دلایل النبوة*^{۱۰۵۶} یا *اعلام النبوة*^{۱۰۵۷} که به مبحث نبوت و رد بر منکران آن اختصاص داشته است.

در واقع با توجه به نوع کاربرد تأویل نزد ابن‌قتیبه است که ذهبی او را کاملاً در صف دفاع از سنت اصحاب حدیث قرار می‌دهد و یادآور می‌شود که وی بر طریقه مثبتة (قائلان به اثبات صفات) و حنابله پایدار و معتقد بوده است که اخبار صفات را باید مرور کرد و از تأویل آن اجتناب گزید^{۱۰۵۸}. البته وی در نسبت دادن افکار اسحاق به حنابله و نفی تأویل از افکار ابن‌قتیبه، از جانب دقت دور شده است. گفتنی است لوکنت نیز ضمن ارزیابی از موضع‌گیری‌های موافق و مخالف در خصوص شخصیت ابن‌قتیبه چنین نتیجه گرفته است که وی را شافعیان و اشعریان نقد و حنبلیان ستایش کرده‌اند^{۱۰۵۹}، اما در این میان دقتی درباره جدایی افکار اسحاق و احمد و تعلق وی به افکار اسحاق صورت نگرفته است. اینکه دارقطنی او را متمایل به تشبیه دانسته است^{۱۰۶۰}، یک اظهار نظر افراطی است و تفاوتی محسوس در باب صفات میان او با عقاید خود دارقطنی در *اثبات صفات الرب*، دیده نمی‌شود. او نه تنها کتابی در رد تشبیه نوشت، بلکه بارها در *تأویل مختلف الحدیث* نیز به نقد تشبیه برخاست^{۱۰۶۱}. در میان محدثان اهل سنت، او از نادر مؤلفانی است که در باب حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» به گونه‌ای مبسوط‌تر از حدیث اشاره کرد که در بردارنده زد و خورد میان دو نفر است و حکایت از آن دارد که حضرت این جمله را در فصل منازعه بیان فرموده است و ضمیر «صورته» به یکی از طرفین منازعه باز می‌گردد. در واقع حضرت فرد دشنام‌دهنده را هشدار داده است که خداوند آدم را بر صورت همین فردی آفرید که اکنون تو او را دشنام می‌دهی. همین مضمون در تأویل حدیث «علی صورته» از امام

رضا(ع) نیز نقل شده است و مقصود آن تنزیه خداوند از تشبیه بوده است^{۱۰۶۲}. اینکه بیهقی نیز او را کرامی گفته است^{۱۰۶۳}، با توجه به اینکه وی معاصر با ابن کرام است و تفاوت‌های شاخص میان باورهاشان از سوی دیگر قابل قبول نمی‌نماید.

شخصیت دیگر که پس از ابن قتیبه باید او را حمل‌کننده تعالیم اسحاق به دینور دانست^{۱۰۶۴}، ابوبکر جعفر بن محمد فریابی (وفات: ۳۰۱ق) است. او که منشأ خراسانی داشت و همانجا از محضر استادانی چون اسحاق تعلیم گرفته بود، چندی در بغداد اقامت کرد و سپس به عنوان قاضی به دینور رفت و همانجا ماندگار شد^{۱۰۶۵}. فریابی آثار متعددی تألیف کرد که در میان آنها، کتاب القدر در دفاع از مواضع اصحاب حدیث در باب جبر و اختیار^{۱۰۶۶} و کتاب دلایل النبوة^{۱۰۶۷} در ادامه اثری با همین نام از ابن قتیبه و دیگر رجال اصحاب حدیث درخور ذکر است. در میان نوشته‌های وی، کتاب صفة المنافق، اهمیتی ویژه دارد. وی در این کتاب که در ادامه افکار اسحاقیانی چون مسلم نوشته شده است، به دنبال آن است تا با تثبیت منافق به عنوان یک منزلت میانی بین مؤمن و کافر، نظام دوگانه ایمان در برابر کفر که نزد طیفی وسیع از مذاهب از خوارج تا مرجئه مورد تأکید بوده است فرو ریزد. فریابی خود در موضعی از کتاب به این غرض تصریح کرده است^{۱۰۶۸ ۱۰۶۹}. به اینها باید دو اثر با عناوین کتاب المعجزات و تکثیر الطعام والشراب^{۱۰۷۰} باز در مباحث نبوت، و کتاب ترک المراء فی القرآن در نقض آنچه از مذاهب مختلف آنرا مجادله در قرآن می‌انگاشته است^{۱۰۷۱} افزود^{۱۰۷۲}.

همفکران احمد بن حنبل

مبانی تفکر حنبلی در عقاید

نظریه حجازی اقتصار بر نص در احادیث صفات، در نیمه نخست سده ۳ق، اساس اندیشه کلامی احمد بن حنبل (وفات: ۲۴۱ق) در مباحث اعتقادی بود؛ عالمی که تبار او به مرو بازمی‌گشت، اما خود در بغداد زیست و پرورشی کاملاً بغدادی داشت. با وجود ریشه‌دار بودن آموزه احمد در تعلیم اصحاب حدیث در مدینه و نیز بصره، آنچه تعالیم او را از حدیث‌گرایان پیشین چون مالک بن انس متمایز می‌ساخت، پرهیز

نداشتن او از رواج احادیث موهم تشبیه بود^{۱۰۷۳}. در کنار چنین ویژگی، پرهیز سخت احمد از هرگونه تأویل و برداشت عقل‌گرایانه از نصوص قرآنی و متون روایات، و تأکید بر پذیرش ظاهر نصوص بدون «چگونه» و «چرا» و تلاشی در جهت پرداخت کلامی آنها، نظام اعتقادی اصحاب حدیث متأثر از احمد را به صورت یک مجموعه توجیه‌ناشده از قالب‌های مأثور در آورد که در واقع بخش عمده نظام کلامی را در یک اعتقاد واقعی مندرج می‌سازد و آن اعتقاد به حقانیت نصوص مأثوری است که مفهوم آنها تنها به اجمال دانسته است^{۱۰۷۴}.

احمد در آموزش اعتقادی خود، بخش اعظم از دانش کلام را در یک اعتقاد خلاصه کرده بود و آن اعتقاد به حقانیت نصوص مأثوری بود که مفهوم آن تنها به اجمال دانسته است^{۱۰۷۵}. اما شک نیست که از دیدگاه مخالفان، باور او در باب صفات می‌توانست به سادگی تشبیه خوانده شود، و همین امر زمینه تألیف کتابی از ابوالهذیل علاف با عنوان کتاب *علی اصحاب الحدیث فی التشبیه* بوده است^{۱۰۷۶}. در برخی از ردیه‌ها، مثلاً از ضرار بن عمرو و ابویحیی جرجانی، این گروه از اصحاب حدیث، عنوان نکوهش‌آمیز «حشویه» گرفته‌اند^{۱۰۷۷} که کاربرد آن تا سده‌های متأخر نیز دوام یافت^{۱۰۷۸}. با محور قرار گرفتن شخصیت احمد بن حنبل در غالب محافل اصحاب حدیث عراق، این اندیشه نیز در محافل اصحاب حدیث فائق آمد که اطاعت از «ائمة مسلمین» لازمه طریقه اهل سنت است و هر کس خلیفه مسلمانان باشد، هرچند فاجر باشد یا به قهر قدرت یافته باشد، لازم‌الاتباع است^{۱۰۷۹}. احمد در نظریه خود در مسأله امامت به «تربیع خلفا» (چهار خلیفه) قائل بود و ترتیب آنان در فضیلت را همان ترتیب تاریخی حکومت آنان می‌دانست^{۱۰۸۰}.

همزمان با احمد بن حنبل بودند محدثانی در مراکز علمی ایران که از حیث طرز اندیشه در کنار او جای داشتند، هرچند از نظر طبقه در موقعیتی نبودند که بتوان آنان را شاگردان احمد به‌شمار آورد؛ اما آن اندازه که به روش برخورد باز می‌گشت، فاصله آنان از اسحاق و نزدیکی آنان به احمد کاملاً مشهود بود. این گرایش‌ها بیش از همه در ری و نیشابور دیده می‌شد.

در ری، نخست باید از احمد بن صباح نهشلی رازی معروف به ابن‌ابی‌سریج (وفات:

۲۴۰ق) یاد کرد که بر کافر بودن جهمیه تأکید داشت^{۱۰۸۱} و می‌توان گفت بنیان‌گذار بومی محفل حنبلیان در ری بود؛ مهم‌ترین رجال حنبلی در نسل پسین ری، مانند ابوزرعه رازی، ابوحاتم رازی و فضل بن شاذان رازی از شاگردان او بودند^{۱۰۸۲}.

دیگر شخصیت مهم در این نسل، ابوالفرج عبدالرحمان بن عمر اصفهانی معروف به رسته (وفات: ۲۴۶ یا ۲۵۰ق) است که از استادان بسیار از جمله جریر بن عبدالحمید عالم ری^{۱۰۸۳} و شماری از عالمان رازی و اصفهانی دانش‌آموخت^{۱۰۸۴} و بدین ترتیب خود را به سنت بومی اصحاب حدیث در ری و اصفهان متصل کرد. او سپس راهی عراق و حجاز شد و از بزرگانی چون سفیان بن عیینه^{۱۰۸۵}، یحیی بن سعید قطان^{۱۰۸۶}، ابوداوود طیالسی^{۱۰۸۷} و به خصوص عبدالرحمان بن مهدی^{۱۰۸۸} دانش‌آموخت^{۱۰۸۹}. فارغ از تربیت ایرانی، چنان‌که از مشایخ او پیداست، همچون احمد آموزش بصری بر شخصیت وی غالب بوده است. احمد بن حنبل ضمن تأیید شخصیت او یادآور می‌شود هر گاه نزد عبدالرحمان بن مهدی رفته‌ام او آنجا حاضر بود و درس می‌گرفت^{۱۰۹۰}. او به تناوب در ری^{۱۰۹۱} و اصفهان^{۱۰۹۲} تدریس داشته است. ابوحاتم رازی و ابوزرعۀ رازی از درس او بهره گرفته‌اند^{۱۰۹۳}.

تا آنجا که به عقاید بازمی‌گردد، رسته به شدت به آموزش ابن‌مهدی وابستگی داشت. رد بر تفکر جهمیه و قول آنان در صفات^{۱۰۹۴}، در نقطه مقابل نهی از سخن گفتن درباره صفات خدا و افتادن به ورطۀ تشبیه^{۱۰۹۵}، نهی از معامله با اصحاب خصومات حتی برای رد اقوال آنان^{۱۰۹۶}، نهی از اقتدا در نماز به اهل اهوا و نهی از نماز خواندن به همراه جهمیه و «روافض»^{۱۰۹۷} و حتی نقدی بر ابوحنیفه^{۱۰۹۸} همه از زبان رسته و به نقل از ابن‌مهدی است. وی از برخی متقدمان همفکر دیگر، مانند منصور بن عمار در رد بر بشر مریسی در باب خلق قرآن^{۱۰۹۹} و از علی بن مدینی و سلیمان بن حرب و حمیدی در باب داخل بودن عمل در تعریف ایمان و زیادت و نقصان‌پذیری آن^{۱۱۰۰} نیز نقلیاتی دارد. گفتنی است رسته خود نیز تألیفی با عنوان کتاب/الایمان پرداخته بود^{۱۱۰۱} که اکنون برجای نیست و نقلیات آن در آثار متأخر دیده می‌شود^{۱۱۰۲}.

در جانب نیشابور، نخست باید از قتیبة بن سعید نیشابوری (وفات: ۲۴۰ق) یاد کرد که در جوانی بر مذهب حنفی بود و سپس به اصحاب حدیث گروید^{۱۱۰۳}. او از

جمله کسانی بود که در ماجرای محنه، برای تفتیش عقیده فراخوانده شد^{۱۱۰۴} و به اکراه قول به خلق قرآن را اجابت کرد^{۱۱۰۵}. با وجود آنکه قتیبه در معرفی مشایخ خراسان، اسحاق بن راهویه، و دارمی و بخاری از همفکران او را سرآمد شمرده است^{۱۱۰۶}، اما خود بیش از آنان به افکار احمد تعلق خاطر داشته است. او با وجود هم‌طبقه بودن از احمد بن حنبل روایت بسیار داشت^{۱۱۰۷}، از سوی احمد تأیید می‌شد^{۱۱۰۸} و به اندازه‌ای متأثر از افکار احمد بود که بعضاً در شمار حنابله نام برده شده است^{۱۱۰۹}. وی در نقل قولی اعتقادی از شیوخ متقدم، بر بودن خداوند بر عرش و باور آوردن به ظاهر آیه «علی‌العرش استوی»^{۱۱۱۰} اصرار داشته است^{۱۱۱۱}.

سرانجام باید محمد بن یحیی ذهلی نیشابوری (۲۵۸ق) را در نیشابور یاد کرد که بیش از همه با دشمنی‌اش با بخاری و اقدامش به اخراج بخاری از خراسان شهرت دارد. او از شیوخ متقدم خراسان چون یحیی بن یحیی نیشابوری دانش آموخته بود^{۱۱۱۲}، اما با وجود هم‌طبقه بودن، یادآور می‌شد که «من احمد را پیشوایی میان خود و خدایم قرار داده‌ام»^{۱۱۱۳}. در مقابل دشمنی او با بخاری و ستیز وی با مسلم^{۱۱۱۴} نشان از دوری‌اش از مکتب اسحاق — با وجود خراسانی بودن — دارد. شخصیت وی را احمد ابن حنبل تأیید می‌کرد^{۱۱۱۵} و احمد به شاگردانش توصیه می‌کرد تا به ملازمت محفل او درآیند^{۱۱۱۶}. او از سوی عالمان مختلف عراقی چون ابوبکر اعین^{۱۱۱۷} و دارقطنی^{۱۱۱۸}، و حتی خراسانیانی چون ابن شرقی^{۱۱۱۹} به عنوان یکی از پیشوایان اصلی اصحاب حدیث در مشرق معرفی می‌شد و شاخص عالمی «شدیدالتمسک» به سنت بود^{۱۱۲۰}. ذهلی همچون احمد در جریان تألیف تدوین گریز بود^{۱۱۲۱}. از نظر عقاید وی معتقد بود که قرآن کلامی غیرمخلوق «از جمیع جهات» است و با نظریه لفظ به شدت مخالف بود و آن کس که در باب نامخلوق بودن قرآن قائل به وقف باشد، قرین کفر می‌شمرد. او باور داشت هر آن کس که قرآن را مخلوق شمارد کافر و خارج از ایمان است، همسرش از او جدا می‌شود، باید به توبه گرفته شود و اگر توبه نکند، باید کشته شود و اموالش فیئ مسلمین باشد و در گورستان مسلمین هم دفن نگردد^{۱۱۲۲}. او در باب همراهی خدا با بندگان، صورت‌بندی مقاتل بن حیان — اسحاق مبنی بر استواء بر عرش و احاطه علم خدا بر همه چیز را تأیید می‌کرد^{۱۱۲۳}.

نفوذ آموزه در شهرهای جبال

در نسل شاگردان احمد بن حنبل، حوزه‌های ری و اصفهان در منطقه جبال از جمله مهم‌ترین مراکزی بود که اندیشه حنبلی در آن نفوذ کرد و زمینه توسعه این اندیشه در ایران بود. چنان که یاد شد، آبشخور این مکتب در ری و اصفهان از سویی آموزش‌های عراقی احمد و از سوی دیگر آموزش بومی محدثانی چون ابن ابی سریج و رسته بود. اما عالمانی که در نسل شاگردان احمد ظهور کردند، بیشتر در معیار مکتب حنبلی می‌گنجیدند و به صراحت نیز از سوی منابع حنبلی، حنبلی خوانده شده‌اند.

در این باره نخست باید از ابومسعود احمد بن فرات رازی (وفات: ۲۵۸ق) یاد کرد که ابن ابی‌یعلی او را در طبقات حنابله آورده است^{۱۱۲۴}. با وجود این، اقدام او به نوشتن تفسیر^{۱۱۲۵} قدری او را از شیوه تدوین گریز احمد بن حنبل دور ساخته است. احمد ابن حنبل او را به اظهار سنت در اصفهان ستوده است^{۱۱۲۶}. از نظر اعتقادی وی بر ایمان به ظاهر اخبار صفات و عدم تأویل آنها تأکید داشت^{۱۱۲۷} و قائل به نظریه لفظ را همچنان در حد جهمیه دشمن می‌داشت^{۱۱۲۸}. وی با امامیه نیز برخوردی سخت داشت و کتابی در رد بر «رفض» و انکار خلافت ابوبکر بر ضد ابن‌ولید کنانی نوشته بود^{۱۱۲۹}.

اما اوج مکتب حنبلی در ری، در یک زوج علمی جدایی‌ناپذیر — یعنی ابوزرعه رازی (وفات: ۲۶۴ق) و ابوحاتم رازی (وفات: ۲۷۷ق) — قابل جستجو است. این هر دو از شاگردان ابن ابی‌سریج و رسته در ناحیه خود بودند و از عالمان پرشمار عراق و در شمار آنان احمد بن حنبل دانش آموختند^{۱۱۳۰}؛ از همین رو در شمار حنبلیان نامبردار شدند^{۱۱۳۱}. اینکه ابوحاتم رازی در عقیده‌نامه مختصر خود مذهبش را پیروی مذهب شافعی و احمد و اسحاق و ابو عبید قاسم بن سلام گفته است^{۱۱۳۲}، بیشتر باید یک نوع رویکرد جمع‌گرای تشریفی، و با محوریت واقعی احمد تلقی گردد.

با وجود اهمیت بسیار این دو شخصیت در حوزه حدیث و رجال، تا آنجا که به عقاید بازمی‌گردد، سخن آنان تکرار مواضع احمد بن حنبل و اصحاب حدیث عراق بوده است. در خصوص استواء بر عرش، آن دو بودن خداوند بر عرش را مورد تأکید قرار داده‌اند، و صورت‌بندی‌های پیشین در بینونیت خدا از بندگان، بلاکیف بودن صفت

خدا و احاطه علم خدا بر بندگان، و در خصوص ایمان و قدر و عذاب قبر و بهشت و جهنم و نهی از سب صحابه و اطاعت از خلفا قول مشهور اصحاب حدیث و به خصوص احمد را تکرار کرده‌اند^{۱۱۳۳}. آنان در منطقه جبال با مخالفانی از حنفیه و نجاریه و معتزله مواجه بودند و آنچه اصحاب حدیث، «نزاع آنان با بدعت» می خواندند، از سوی پیشوایان بومی و پیشوایان خراسان و عراق چون رسته، اسحاق و احمد قدردانی شده است^{۱۱۳۴}. در ماجرای اخراج بخاری از خراسان توسط ذهلی، ابوزرعه و ابوحاتم جانب ذهلی را گرفتند و با بخاری مخالفت ورزیدند^{۱۱۳۵}؛ البته نمی دانیم روایت دال بر کوشش ابوحاتم برای آشتی بخاری و ذهلی تا چه حد صحیح باشد^{۱۱۳۶}. در موضع گیری های آنان مخالفت تند با قول به لفظ دیده می شود و در آن میان ابوزرعه با تدقیق بیشتر به نفی تفاوت میان «لفظ من به قرآن» و «قرآن به لفظ من» پرداخته است^{۱۱۳۷}. سؤالی که از ابوزرعه درباره مخلوق بودن افعال عباد و بلافاصله درباره لفظ بندگان به قرآن کرده‌اند^{۱۱۳۸}، نشان از آن دارد که اندیشه بخاری دائم برای آنان چالش برانگیز بود. به هر روی پاسخ ابوزرعه نیز فاقد تحلیل است و تنها به اینکه این دو با هم متفاوت اند تأکید دارد^{۱۱۳۹}. گفتنی است میان این دو تن، جایگاه ابوزرعه بیرون از ری رفیع تر بود و عالمان مختلفی در عراق و خراسان نام وی را در شمار چند تن مدافعان سنت آورده‌اند^{۱۱۴۰}.

درباره ابوحاتم رازی باید افزود وی علامت جهمیه را آن می دانست که اهل سنت را مشبهه خوانند، علامت قدریه را آنکه اهل سنت را جبریه خوانند، و علامت زنادقه را آنکه اهل اثر را حشویه خوانند^{۱۱۴۱} و بدین ترتیب کوشش داشته است تا اهل سنت را از این نام‌ها که آنان را پسند نمی آمده است، منزّه دارد. گفتنی است ابوحاتم رازی عقیده نامه مختصری داشته که در خلال آثار پسینیان برجای مانده است^{۱۱۴۲}.

از دیگر عالمان حنبلی ری باید محمد بن مسلم بن واره رازی (وفات: ۲۶۵ق) را یاد کرد که در شمار حنبلیان نام برده شده است^{۱۱۴۳} و از عالمان کوشا در برخورد با قول به خلق قرآن بوده است^{۱۱۴۴}. همچنین باید از ابوالعباس فضل بن شاذان رازی (وفات: ۲۹۰ق) نام برد که موافقانش او را در دهر خود از علم و فهم و وسعت دانش بی نظیر می شمردند^{۱۱۴۵} و مخالفانش او را از سردمداران حشویه می انگاشتند^{۱۱۴۶} و

فارغ از بار ارزشی واژگان، هر دو به معنای برجستگی او در محافل حنبلی ری بود. شخصیت دیگری که در همین حدود زمانی در اصفهان باید از او نام برد، ابوبکر ابن ابی عاصم شیبانی (وفات: ۲۸۷ق) است که با وجود تعلق به مذهب ظاهری^{۱۱۴۷} در عقاید مواضعی نزدیک به حنبلیان ایران دارد. او با حنبلیان نزدیک بود و پس از صالح ابن احمد بن حنبل قاضی اصفهان شد^{۱۱۴۸}. تنها اثر اعتقادی وی کتاب السنه است که مؤلف در آن سعی داشته است مقومات پیروی از سنت و جماعت را با تکیه بر احادیث تبیین کند و در بخشی از کتاب، فرق مختلف از خوارج^{۱۱۴۹}، مرجئه^{۱۱۵۰} و رافضه^{۱۱۵۱} را به طور مستقیم و معتزله را در بحث‌هایی مانند وعد و وعید^{۱۱۵۲} به طور غیرمستقیم به نقد گرفته است. او بخشی مهم از کتاب را نیز به ضرورت اطاعت از خلیفه اختصاص داده است^{۱۱۵۳}. وی در بخشی از کتاب مضمون عقیده‌نامه‌های کوتاه اصحاب حدیث را تکرار کرده است و حتی در مسأله لفظ که محل اختلاف میان داوود اصفهانی امام ظاهریان با اصحاب حدیث بود، تفاوتی میان موضع او با اصحاب حدیث دیده نمی‌شود^{۱۱۵۴}. او در موضعی تصریح کرده است که در خصوص اخبار صفات مانند نزول رب و استواء بر عرش، تسلیم بر ظاهر آنها واجب و ترک تکلف در کیفیت آن لازم است^{۱۱۵۵}.

در همدان نیز باید ابواسحاق ابراهیم بن حسین بن دیزیل (وفات: ۲۸۱ق) را نام برد که از شیوخ مختلف در جبال و سرزمین‌های عربی دانش آموخت و گویا چندی نیز مجلس احمد بن حنبل را دریافت^{۱۱۵۶}. او با وجود نزدیکی افکارش به اصحاب حدیث عراق، در مسأله آزمایش اعتقادی از طالبان حدیث با شیوه ابوحاتم رازی مخالف بود^{۱۱۵۷} و در موضوع اخبار فتن نیز از احمد بن حنبل فاصله داشت؛ وی به اخبار صفین اهتمام داشت و کتاب او در این زمینه یکی از آثار اساسی بود^{۱۱۵۸}.

اصحاب حدیث متأخر در جنوب شرق ایران

در اواسط و اواخر سده ۲ق، همزمان با اوج‌گیری افکار اسحاق در خراسان و افکار احمد در عراق و جبال، در جنوب شرق ایران، یعنی حوزه‌های سجستان و کرمان زمینه‌ای برای رشد عقاید اصحاب حدیث فراهم آمد که خود مدعی نوعی همگرایی

میان افکار اسحاق و احمد بود، اما در عمل ویژگی‌های حنبلی در آن بر ویژگی‌های اسحاقی غالب گشته بود.

در این باره نخست باید ابوداوود سلیمان بن اشعث سجستانی (وفات: ۲۷۵ق) صاحب سنن از صحاح سته را یاد کرد که ضمن استماع از مشایخ گوناگون، مدت‌ها ملازمت درس احمد را داشته است. وی در دورهٔ تعلیم خود بخشی از زندگی را در شرق ایران از سیستان و خراسان، و بخشی را در عراق، به‌خصوص بصره گذراند.^{۱۱۵۹} وی افزون بر سنن، نویسنده یکی از مبسوط‌ترین کتب *مسائل احمد* نیز هست.

از نظر عقاید باید گفت ابوداوود همان‌گونه که از جای جای آثارش برمی‌آید، در عقیده بر مذهب اصحاب حدیث با گرایش حنبلی بود و بر لزوم پیروی سنت و جماعت پافشاری داشت.^{۱۱۶۰} وی در موضوعات اعتقادی مورد اختلاف بین اصحاب حدیث و گروه‌های مخالف همچون ایمان، قدر و خلق قرآن، ابواب ویژه را در دو کتاب سنن و *مسائل احمد* گشود و با نقل احادیث سعی در اثبات حقانیت موضع اصحاب حدیث داشت و به رد مواضع گروه‌های دیگر چون جهمیه، مرجئه و قدریه پرداخت.^{۱۱۶۱} از مسائل ریزتر که در آثار او به بحث نهاده شده است، می‌توان به پاره‌ای مسائل مربوط به توحید چون رؤیت خداوند در آخرت، استواء خدا بر عرش و به‌طور کلی مسائل صفات، و نیز مسائل مربوط به معاد چون شفاعت، مخلوق بودن بهشت و دوزخ، عذاب قبر و جز آن اشاره کرد که عمدتاً طرف اعتراض آن جهمیه و معتزله بودند.^{۱۱۶۲} از دیگر گروه‌هایی که ابوداوود در سنن آنان را به صراحت مورد حمله قرار داده است، خوارج را باید ذکر کرد.^{۱۱۶۳}

دربارهٔ مسائل امامت، حدیثی در سنن جلب نظر می‌کند.^{۱۱۶۴} که بر استخلاف ابوبکر از جانب پیامبر(ص) دلالت دارد و عنوان «باب فی استخلاف ابی‌بکر» دارد. ابوداوود در سنن احادیثی نیز نقل کرده است که مراتب تفضیل را به ۳ خلیفهٔ نخست اختصاص می‌دهد.^{۱۱۶۵} و در کنار این روایات، این سخن را از سفینه صحابی نقل کرده است که منکران خلافت علی(ع) کذابان مروانی‌اند.^{۱۱۶۶} عبارتی که حاکم نیشابوری از ابوداوود آورده است، حاکی است که محبت شیخین و علی(ع) را لازم می‌شمرد، از نصب و رفض هر دو بر حذر داشت. در این عبارت نامی از عثمان دیده نمی‌شود.^{۱۱۶۷}

در میان آثار یافت نشده ابوداوود سجستانی دو کتاب *القدر*^{۱۱۶۸} و *اعلام النبوة*^{۱۱۶۹} دارای مضمون اعتقادی بوده است که جایگاه این عناوین در ادبیات اعتقادی اصحاب حدیث کاملاً شناخته است.

شخصیت شایان ذکر دیگر در سیستان، ابوسعید عثمان بن سعید دارمی (وفات: ۲۸۲ق) است که دو کتاب او با عناوین *الرد علی الجهمیة* و *الرد علی بشر المریسی* همواره از متداول ترین ردیه‌های اصحاب حدیث بر مخالفان بوده است. وی دانش فقه را از بویطی شاگرد نامی شافعی اخذ کرد و بدین ترتیب، در فقه متصل به حلقه‌های شافعیان بود^{۱۱۷۰}، اما شافعیان او را شافعی مذهب نشمرده‌اند. به عکس می‌دانیم که ابن ابی یعلی او را از حنبلیان شمرده است^{۱۱۷۱}. او در حدیث محضر بسیاری از مشایخ خراسان و سرزمین‌های عربی را درک کرد و به‌خصوص از محضر احمد بن حنبل و اسحاق بن راهویه بهره جست^{۱۱۷۲}. وی پس از تحصیل در هرات ساکن شد و همانجا تعلیم می‌داد^{۱۱۷۳}. دارمی نسبت به عمرو لیث صفاری حاکم وقت شرق ایران بی‌اعتنا بود، اما وجه آن در منابع گفته نشده است^{۱۱۷۴}. وی همزمان با ظهور محمد بن کرام در هرات ریاست داشت و همو اسباب اخراج ابن کرام از هرات را به سبب فساد عقیده فراهم آورد^{۱۱۷۵}. گفتنی است آوازه دارمی بسیار بیش از هرات بود و آثار او چه از حیث محتوا و چه حسن تصنیف، توسط عالمانی بزرگ چون ابوحاتم رازی از معاصرانش ستوده می‌شد^{۱۱۷۶}.

در خصوص نظام اعتقادی، با وجود آنکه دارمی بارها به نقل از اسحاق پرداخته است^{۱۱۷۷}، در مناقشات خود بیشتر به شیوه بغدادیان نزدیک بود و بسیار ظاهرگرا و دور از تأویل عمل می‌کرد. موضع دارمی در خصوص صفات باری و اخبار مربوط به آن این بود که از بیان کیفیت آنها و تفسیر آنها به همان اندازه اجتناب کند، که از تکذیب آنها ابا دارد^{۱۱۷۸}. او خود یادآور می‌شود که چندی با حسین کرابیسی و سلیمان ابن حرب از متکلمان اهل سنت و جماعت همدرس بوده است، اما با وجود همراهی در درس با افکار آنان مخالف بود و بر اتباع آثار و احادیث اصرار داشت^{۱۱۷۹}. کتاب *الرد علی الجهمیة* بیشتر بر مسیر ردیه‌های سنتی است که بر ضد قائلین به نفی صفات و خلق قرآن نوشته شده است و همان مضامین مشابه را دربردارد^{۱۱۸۰}، اما ردیه دارمی

بر بشر مریسی، نوشته‌ای کاملاً ویژه است. او مشخصاً بشر مریسی را به عنوان یکی از نظریه‌پردازان حنفی عدل‌گرا در عراق هدف حملات خود قرار داد که نگرشی کاملاً متکلمانه و بسیار نزدیک به معتزله داشت. افزون بر وی، ابن‌ثلجی شخصیت دیگری از حنفیان عدل‌گرا در عراق است که بارها به نام مورد حمله وی قرار گرفته است^{۱۱۸۱}. در رد بر بشر مریسی، پرداخت وی به مواردی مانند اثبات رؤیت خدا در قیامت^{۱۱۸۲}، اثبات نزول رب^{۱۱۸۳}، بودن خدا بر عرش^{۱۱۸۴} و تأکید بر نامخلوق بودن قرآن به عنوان کلام‌الله^{۱۱۸۵} تکرار مواضع شناخته‌شده اصحاب حدیث است. همچنین وی در بخشی از کتاب نیز به دفاع از حیثیت برخی صحابه چون ابوهریره، معاویه و عبدالله بن عمرو ابن‌عاص پرداخته که مورد نقد بشر و همفکرانش بوده‌اند^{۱۱۸۶}.

اما دارمی در برخی موارد کاملاً به دام مباحثات کلامی افتاده است و زبان به سخنانی گشوده است که از اصحاب حدیث آشنا نیست. از جمله دارمی قول به مخلوق بودن «اسماء الهی» را از همفکران بشر نقل می‌کند و در موضع‌گیری بر ضد آن، بر ایمان به نامخلوق بودن اسماء الهی پای می‌فشارد^{۱۱۸۷}، بدون آنکه به حدیثی یا قولی از سلف استناد کند، یا بتواند همچون متکلمان استدلالی را ارائه کند. همچنین او پس از نقل اینکه جهمیه قائل به حد برای خداوند نیستند، بر ایمان به وجود حد برای خداوند — البته بدون اینکه سخنی از تعیین این حد بتوان گفت — تأکید کرده است^{۱۱۸۸}. حال آنکه قول به «محدود» بودن خدا نه مؤید به خبری از سلف و نه مؤید به استدلالی کلامی است. از همین روست که ذهبی در نقد دارمی می‌گوید او «بحث‌های عجیبی را با مریسی مطرح کرده است که در آنها در اثبات (صفات) مبالغه کرده است و سکوت در چنین مواردی به شیوه سلف در قدیم و جدید نزدیک‌تر است»^{۱۱۸۹}.

فراتر باید از ابومحمد حرب بن اسماعیل سیرجانی (وفات: ۲۸۰ق) عالم کرمان یاد کرد که از ناقلان مهم دیدگاه‌های اعتقادی احمد بن حنبل بوده است. او که از شاگردان خاص احمد بن حنبل^{۱۱۹۰} و یکی از صاحبان مسائل احمد به‌شمار می‌رود^{۱۱۹۱}، به اندازه‌ای در ترویج مذهب اصحاب حدیث و افکار احمد مؤثر بود که نقضی بر او از جانب ابوالقاسم بلخی متکلم معتزلی خراسان نوشته شد^{۱۱۹۲}. او را فردی بسیار دانا — البته در فضای اصحاب حدیث — و عالم کرمان در عصر خود گفته‌اند که دانش احمد

ابن حنبل و نیز اسحاق بن راهویه را ترویج می‌کرد^{۱۱۹۳} و نه تنها شاگردانی از کرمان داشت، بلکه کسانی از جبال و عراق به محفل درس او در کرمان می‌شتافتند^{۱۱۹۴}. از عقایدی که او از احمد روایت کرده است، نهی از اقتدا کردن در نماز به کسی است که امام علی(ع) را بر شیخین تفضیل دهد^{۱۱۹۵}. وی باورهایی مانند بینونت خدا از همه مخلوقات^{۱۱۹۶}، حمله به قول «قرائت من به قرآن مخلوق است» و به‌طور کلی بدعت شمردن قول لفظیه^{۱۱۹۷} را نیز از اسحاق بن راهویه نقل کرده است^{۱۱۹۸}.

برخی عقیده‌های کوتاه نیز به شخص حرب کرمانی منتسب است، از جمله وی با انتساب به تمام اهل علم که آنان را درک کرده، یادآور می‌شود که قول به اینکه لفظ ما به قرآن، یا تلاوت ما از قرآن مخلوق است، قول یک جهمی بدعت‌گذار و خبیث است^{۱۱۹۹} و در نامه‌ای خطاب به ابن‌ابی‌حاتم رازی یادآور می‌شود که جهمیه دشمنان خدا هستند و اقوال آنها عبارت است از اینکه قرآن مخلوق است، خداوند با موسی سخن نگفته است، او در آخرت دیده نمی‌شود، برای او جایی شناخته نیست، او بر عرش و نه بر کرسی نیست. آنان کافرند و باید از ایشان دوری جست^{۱۲۰۰}.

سرانجام باید به رساله عقیده/احمد، یکی از چند رساله نوشته شده در باب عقاید احمد بن حنبل اشاره کرد که محمد بن حبیب اندرابی تألیف کرد. وی که در نیمه اخیر سده ۳ق می‌زیست، از عالمان شرق خراسان بود^{۱۲۰۱} و این اثر او ظاهراً همان نوشته‌ای است که ابن‌مفلح با عنوان رساله/السنة از آن یاد کرده است^{۱۲۰۲}. محمد بن یونس سرخسی از شاگردان احمد نیز عقیده‌نامه‌ای از احمد نقل کرده است^{۱۲۰۳}.

اصحاب حدیث متأخر در خراسان، گرگان و فارس

نفوذ آموزه‌های اصحاب حدیث متأخر با رویکرد عراق را در دیگر نقاط ایران، به ویژه می‌توان در خراسان و فارس پی‌جویی کرد. در مراکز مختلف خراسان می‌توان شماری از شاگردان احمد را بازجست که به تألیف کتب مسائل احمد یا عقیده‌نامه‌هایی منتسب به احمد پرداخته‌اند، بدون آنکه خود نقشی مهم در تبیین این عقاید داشته باشند. درباره کتب مسائل/احمد که مضامین آن عمدتاً فقهی است، باید گفت که این آثار کم‌وبیش مسائل اعتقادی را نیز دربردارد. این مسائل، پرسش‌های شاگردان احمد

از اوست که بعدها به صورت کتاب درآمده است. از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: کتاب *مسائل احمد و اسحاق* از اسحاق بن منصور کوسج مروزی (وفات: ۲۵۱ق) ساکن نیشابور^{۱۲۰۴} تا ۱۲۰۵ که کوششی در جهت جمع میان آموزه‌های احمد و اسحاق امام اصحاب حدیث خراسان بوده است و نمی‌توان آنرا حنبلی خالص محسوب داشت. *مسائل احمد* از عبدالله بن محمد بن عبدالعزیز بغوی از شاگردان خراسانی احمد^{۱۲۰۶}، *مسائل احمد* از ابوبکر احمد بن محمد بن حجاج مروزی اهل مروالروود (وفات: ۲۷۵ق)^{۱۲۰۷} و *مسائل احمد* از احمد بن حسن ترمذی، چندی ساکن نیشابور^{۱۲۰۸} تا ۱۲۰۹. از جمله کسانی که از شاگردان احمد عقیده او را مکتوب ساخته‌اند، می‌توان عبدوس بن محمد بن مالک نیشابوری (وفات: ۲۸۲ یا ۲۸۳ق)^{۱۲۱۰} مؤلف عقیده احمد را نیز به آنها افزود^{۱۲۱۱}. می‌توان محمد بن حاتم بن میمون مروزی (وفات: ۲۳۵ق) را که در ماجرای محنه در جبهه احمد قرار داشت.^{۱۲۱۲} فضل بن غنم خزاعی (وفات: ۲۳۶ق) عالم مروزی و قاضی ری از سوی هارون الرشید که در ماجرای محنه همچون احمد بر اظهار عقیده اصحاب حدیث مقاومت کرد^{۱۲۱۳}، ابواسحاق ابراهیم بن یعقوب جوزجانی (وفات: ۲۵۶ق) از شاگردان احمد^{۱۲۱۴} که کتاب *امارات النبوة*^{۱۲۱۵} را در اثبات نبوت تألیف کرده است، و ابومسلم ابراهیم بن عبدالله کجی (وفات: ۲۹۲ق)، عالم مشرقی مهاجر به بغداد که به ضدیت با معتزله شهره بود^{۱۲۱۶} در کنار آنها جای داد.

در گرگان، ابواسحاق اسماعیل بن سعید شالنجی (وفات: ۲۳۰ یا ۲۴۶ق) شایسته ذکر است که خاستگاه او از طبرستان بود و در گرگان اقامت گزیده بود^{۱۲۱۷}. او برای تحصیل به عراق رفت، مذهب حنفی داشت و ملازم درس محمد بن حسن شیبانی بود. وی در کنار آن در ایران و عراق و شاید حجاز از مشایخی چون جریر بن عبدالحمید رازی، یحیی بن سعید قطان و سفیان بن عیینه از بزرگان اصحاب حدیث دانش‌اندوخت^{۱۲۱۸}. اینکه برخی طبقات‌نویسان حنفی او را باقی بر مذهب حنفی شمرده‌اند^{۱۲۱۹}، ظاهراً ناشی از عدم دستیابی به منابع دقیق‌تر است. منابعی مانند تاریخ جرجان سهمی به صراحت از حنفی بودن او و بعد روی آوردن به مذهب اصحاب حدیث در حد استبصار یاد کرده‌اند^{۱۲۲۰}. وی به اندازه‌ای با مرام اصحاب حدیث همسو

شد که احمد بن حنبل او را پیرو سنت می‌پنداشت، وی را می‌ستود و با او مکاتبه داشت^{۱۲۲۱}. وی کتابی با عنوان *البیان* نوشت که ردیه‌ای بر اندیشه اعتقادی حنفیان و دفاعی از مواضع اصحاب حدیث بود^{۱۲۲۲}. همچنین می‌دانیم که وی کتابی در فضایل سه خلیفه نخستین ابوبکر، عمر و عثمان نوشت^{۱۲۲۳} که هر چند به معنای نفی فضیلت از امام علی (ع) نیست، اما نشان می‌دهد که وی به تربیع خلفا نزد اصحاب حدیث متأخر چندان پایبند نبود و شاید از امام علی (ع) انحراف داشت.

در جانب فارس، نخست باید به ابوالعباس احمد بن جعفر بن یعقوب فارسی اصطخری اشاره کرد که مؤلف یکی از عقیده‌نامه‌های منتسب به احمد بن حنبل بوده است^{۱۲۲۴}. فراتر باید از ابویوسف یعقوب بن سفیان بسوی (وفات: ۲۷۷ق) سخن آورد که عالمی برخاسته از شهر فسا در فارس بود. وی فردی معمر بود و از نظر طبقه در شرایطی نبود که انتظار رود تأثیر فراوانی از احمد بن حنبل پذیرفته باشد. وی در شهرهای مختلف مشرق اسلامی و سرزمین‌های عربی تحصیل کرد و بسیاری از مشایخ او عراقی بودند^{۱۲۲۵}. بسوی در کتابی با عنوان *المعرفة و التاريخ*، بخشی مهم از جلد نخست را به وقایع عصر صحابه و به خصوص مخاصمات صحابه اختصاص داد که اصحاب حدیث بغدادی نسبت به طرح آن اخبار کراهت داشتند. در واقع همین بخش از کتاب است که اکنون نسخه‌ای از آن برجای نمانده است و شاید گرایش‌های مخالف در برجای نماندن آن مؤثر بوده باشد؛ این درحالی است که جلد دوم و سوم کتاب باقی مانده است و در طی سده‌ها پررواج بوده است. به‌هرروی گویا برخی از موضع‌گیری‌های او در همین بخش از کتاب موجب شده است تا کسانی چون احمد بن عبدان شیرازی او را به تشیع و طعن نسبت به عثمان متهم کنند^{۱۲۲۶}؛ اتهامی که ذهبی بدان تاخت و بر «سلفی» بودن بسوی تأکید کرد^{۱۲۲۷}. به‌هرروی وجود برخی مضامین در کتاب بسوی که برای شیعیان خوشایند بود، زمینه استفاده گسترده کسی چون ابن شهر آشوب از کتاب *المعرفة* را فراهم آورد^{۱۲۲۸}.

افزون بر آن، بسوی نوشته دیگری با عنوان *السنة و مجانبة اهل البدع* نیز نوشت که برجای نمانده است^{۱۲۲۹}. ظاهراً این همان «کتاب کوچکی در سنت» است که ذهبی به آن اشاره کرده است و مضمون آنرا موافق با قول مشهور اصحاب حدیث یافته

است^{۱۲۳۰} و گویا بر اساس همین نوشته است که وی بسوی را در شمار قائلان به ظاهر اخبار صفات و پرهیز از تأویل آنها جای داده است^{۱۲۳۱}.

در خاتمه این نکته درخور توجه است که ابوحامد اعشی در صف اصحاب حدیث در یک برهه زمانی، بسوی را در کنار محمد بن یحیی ذهلی و عثمان بن سعید دارمی به عنوان یک مثلث نهاده است^{۱۲۳۲} که تأییدی بر دوری او از آموزه‌های اسحاق و نزدیکی اش به سنت عراقی است. گفتنی است یکی از ویژگی‌هایی که دارمی و بسوی را به هم پیوند می‌زد، ستیز سخت آنان با ابوحنیفه و کوشش در جهت تخریب شخصیت وی بود که پیشوای حنفیان تلقی می‌شد^{۱۲۳۳}.

دستگاه‌های کلامی عقل‌گرا

معتزله عراق و اندیشه ایرانی

مکتب معتزله را، که خود گونه‌ای انشعاب از مکتب خوف‌گرای بصره با شاخص حسن بصری بود، در نیمه نخست سده ۲ق، واصل بن عطا و عمرو بن عبید در بصره و با دستمایه‌هایی از سنت کلامی بصره بنیاد نهادند. آنچه نخستین آموزگاران معتزله را بیش از همه وام‌دار حسن بصری می‌سازد، سال‌ها تربیت در محفل او و فراگیری شیوه‌ای برای تفسیر نصوص بر پایه فهم درایی، و روشی برای جمع میان نصوص و استدلالات عقلی در حوزه فهم دین بوده است. چندین سال زیست حسن بصری در ایران^{۱۲۳۴} و اینکه نیای عمرو بن عبید از اسرای کابل بود و اصل خاندان وی از شرق ایران^{۱۲۳۵}، ریشه‌های معتزله را با فرهنگ ایرانی مرتبط می‌ساخت. تمایز مهم آموزه‌های بانیان معتزله نسبت به تعالیم آموزگارشان حسن، تفکر «منزله بین‌المنزلتین» برای مرتکبان کبیره بود که در صورت‌بندی، بی‌تردید نظریه‌ای نو محسوب می‌شد و معتزله را از تمامی مذاهب عصر خود، جدا می‌ساخت. تعالیم مکتب خوف‌گرای بصره، افزون بر باور یاد شده در منزلت فاسق، زمینه‌ساز شکل‌گیری یکی دیگر از شعایر اعتقادی معتزله، یعنی نظریه وعید نیز بوده است^{۱۲۳۶}.

قول واصل به اختیار^{۱۲۳۷}، هر چند در تعالیم حسن بصری ریشه داشت، احتمالاً بی‌تأثیر از تعالیم محافل پیرامونی معبد جهنی و جعد بن درهم نبوده است. همچنین

در برخی منابع سعی شده است تا دیدگاه حسن بصری، واصل و عمرو بن عبید در باب قدر، برگرفته از تعالیم امام علی (ع) دانسته شود^{۱۲۳۸}. در باب توحید، باید آموزگاران معتزله را بیشتر مرهون محافل پیرامونی، به خصوص محفل جعد بن درهم و احتمالاً آشنایی دورادور با آموزه‌های جهم بن صفوان دانست. به هر تقدیر، توحید صفاتی، تنها به گونه‌ای ساده و ابتدایی، در کلام واصل به بحث نهاده شده بود^{۱۲۳۹}. دیگر موضع‌گیری مهم در تعالیم واصل، قول او دربارهٔ تخصم صحابه است که از مسائل رایج در محافل بصره بود و حتی دیدگاه واصل در این باب برگرفته از سنت بصری بوده است. واصل در این باره، به پرهیز از داوری و ضرورت وقف روی آورد که پیشتر در تعالیم اهل رجا/ارجاء پیشینه داشت^{۱۲۴۰}.

میراث کلامی واصل و عمرو، از طریق شاگردان به نسل سوم منتقل شد که در اوایل سدهٔ ۳ق، زمینهٔ شکوفایی کلام معتزلی را پدید آوردند. تقسیم معتزله به دو مکتب بصره و بغداد نیز از همین دوره آغاز شد، اما در نسل پسین است که مکتب بغداد در عرض بصره اهمیت یافت^{۱۲۴۱}.

در مباحث این دوره، روش‌های فلسفی در برخورد با مسائل کلامی به کار گرفته شد، و در کنار مباحث پیشین کلامی و بسط آنها، در رویارویی با آموزه‌های فلسفی هلنی، آثار متعددی در مباحث «دقیق» کلام، چون بحث حرکت، جواهر و اعراض، طفره، و ابداع تألیف شد^{۱۲۴۲}. برخی از تحلیلگران چون ولفسون، کوشش داشته‌اند تا نوآوری‌های معتزله در این نسل را ناشی از تماس آنان با فلسفه یونانی و کلام یهودی و مسیحی بدانند، اما باید عنایت داشت که تماس با ادیان ایرانی یا ادیان هندی که از طریق ایران به عراقیان معرفی شده بود هم تأثیری شگرف در تحول کلام معتزلی داشته است. در اینجا باید به نقش برخی از رجال «اسواریه»، نجیب‌زادگان با تبار ایرانی در عراق اشاره کرد که در اواخر سدهٔ ۲ و اوایل سدهٔ ۳ق، در شمار اندیشمندان معتزله جای داشتند و در بسط کلام معتزلی کوشش کردند؛ از آن جمله می‌توان کسانی چون ابوعلی عمرو بن فائد اسواری^{۱۲۴۳}، علی اسواری^{۱۲۴۴} و موسی اسواری^{۱۲۴۵} را نام برد.

مناظرات دامنه‌دار ابوالهذیل علاف با زردشتیان^{۱۲۴۶} و ردیه‌هایی که برخی از متکلمان

متقدم معتزلی یا مرتبط با معتزله بر ضد مجوس (زردشتیان) نوشته‌اند، مانند ردیه‌هایی که از ابوالهذیل علاف^{۱۲۴۷}، ابوموسی مردار^{۱۲۴۸}، ابوبکر اصم^{۱۲۴۹} و ابوعلیسی وراق^{۱۲۵۰} می‌شناسیم، به‌خوبی نشان می‌دهد که برخوردهای مستقیمی میان آنان با مدافعان اندیشه‌ی مزدایی وجود داشته است. در این باره، همچنین باید به ردیه‌هایی اشاره کرد که به زبان پهلوی و در فضای زردشتی برجای مانده است؛ از آن جمله می‌توان به کتاب شکند گمانیک وزار (گزارش گمان‌شکن) نوشته‌ی مردان‌فرخ اشاره کرد که نشان از فعال بودن دو طرف در این رویارویی‌ها دارد^{۱۲۵۱}.

در جانب دیگر، باید از رویارویی سودمند معتزله با گروه‌های مختلف ثنویه یاد آورد که مهم‌ترین مصداق آن، مانویه از ادیان ایرانی است که از کلامی غنی و توسعه یافته برخوردار بوده است. گفته می‌شود که واصل بن عطا، کتابی در رد بر مانویه نوشت، که در آن به حدود هزار مسأله پرداخته بود^{۱۲۵۲}. همچنین می‌دانیم که ابوالهذیل علاف با ثنویه مناظراتی داشت^{۱۲۵۳} و کتابی نیز در رد آنان نوشت^{۱۲۵۴}، و ابراهیم نظام و ضرار نیز در اواخر سده ۲ق، بر همین گروه ردیه نوشتند^{۱۲۵۵}. در سده ۳ق نیز ابوعلیسی وراق و ابن‌راوندی - خاستگاهش مرورود خراسان بود^{۱۲۵۶} - از متکلمان منشعب از معتزله بر ضد ثنویه و به‌طور خاص مانویه ردیه نوشتند^{۱۲۵۷}. حتی دیدگاه‌های محافل مسیحی درون ایران نیز برای معتزله بحث‌انگیز بوده است. از نشانه‌های آن می‌توان به ردیه‌ای اشاره کرد که حمید بن سعید بن بختیار از عالمان مرتبط با معتزله بر ضد یوشع بخت مطران فارس نوشت^{۱۲۵۸}. درباره‌ی سمنیه یا بوداییان شرق ایران نیز باید اشاره کرد که در پاره‌ای مسائل کلامی مطرح نزد معتزله، از جمله نظریه‌ی جزء لایتجزأ، امروزه صاحب‌نظران غالباً پذیرفته‌اند که ظرایف این مبحث در کلام معتزله متأثر از مناظرات آنان با سمنیه (بوداییان شرق ایران) و نه فلسفه یونان بوده است^{۱۲۵۹}. همچنین گفته‌اند که ابوخلده از متکلمان مرتبط با معتزله، از سوی هارون‌الرشید برای مناظره با صاحب‌نظران ادیان هند به آن کشور ارسال شد و در حضور پادشاه هند مناظراتی کرد^{۱۲۶۰}.

در میان فرق اسلامی ایران، بیش از همه جهمیه افکار معتزله را برانگیخته‌اند و از همین‌رو ردیه‌هایی نیز از سوی ایشان بر جهمیه نوشته شده است^{۱۲۶۱}. فارغ از آن به

نوشته‌هایی در قالب جوابیه می‌توان اشاره کرد که عالمان معتزلی عراق در پاسخ به پرسش‌هایی از ایران قلمی ساخته‌اند؛ از آن جمله نوشته‌ای با عنوان *جواب اهل خراسان* از هشام فوطی^{۱۲۶۲} و *المسائل العسکریات* (منتسب به عسکر مکرّم در خوزستان) از ابو‌هاشم جبایی^{۱۲۶۳}. شایان توجه است.

در اواسط سدهٔ ۳ق، ابو‌جعفر اسکافی (وفات: ۲۴۰ق) متکلم سمرقندی^{۱۲۶۴} مقیم بغداد در آثار خود به مبحث امامت توجهی خاص مبذول داشت و به اثبات تفضیل امام علی(ع) پرداخت^{۱۲۶۵}. این آغاز ایجاد یک گرایش نزدیک به افکار شیعه در میان معتزله مکتب بغداد بود، در حالی که مکتب بصره از زمان جاحظ و پس از او، فاصله خود را از شیعه دورتر می‌ساخت^{۱۲۶۶}.

در نسل شاگردان ابوالهدیل و نظام، شماری از ایرانیان به مثابهٔ پیشوایان معتزله در عراق درخسیده‌اند؛ از آن جمله می‌توان جعفر بن حرب همدانی (وفات: ۲۳۶ق)^{۱۲۶۷}، عباد بن سلیمان صیمری^{۱۲۶۸} و با اهمیتی کمتر یحیی بن بشر ارجانی منتسب به ارجان فارس^{۱۲۶۹}، محمد بن اسماعیل عسکری منتسب به عسکر مکرّم در خوزستان^{۱۲۷۰}، ابومسعود عبدالرحمان بن محمد عسکری^{۱۲۷۱} و علی اسواری از اساوره ایرانی^{۱۲۷۲} را برشمرد. در سال‌های انتقال از سدهٔ ۳ به ۴ق، دو عالم ایرانی، یعنی ابوعلی جبایی و ابوالقاسم بلخی، پیشوای دو مکتب اصلی معتزله بودند. ابوعلی جبایی (وفات: ۳۰۳ق)، عالم خوزستانی ریاست مکتب بصره را به عهده داشت و همزمان، ابوالقاسم بلخی (وفات: ۳۱۹ق) پیشوای مکتب بغداد در عصر خود بود.

نفوذ متقدم اندیشهٔ اعتزالی در ایران

می‌دانیم که از آغاز پیدایی مذهب، اعتزال در نقاطی از خراسان، نواحی مرکزی و شمال غرب ایران کم‌وبیش نفوذ یافته بود. در سخن از چگونگی نفوذ افکار معتزلی در ایران، باید گفت که آشنایی ایرانیان با این مذهب همزمان با پای‌گیری آن بوده است. می‌دانیم که واصل بن عطا در اواسط سدهٔ ۲ق، آنگاه که داعیانی را به نقاط مختلف جهان اسلام فرستاد، مروجان و مناظرانی را نیز به بخش‌های مختلف ایران گسیل داشت که گمان می‌برد مساعدترین مراکز برای نضج مذهب وی بوده باشند. از جمله

گزارش شده است که وی عثمان بن خالد طویل، استاد ابوالهذیل را به نواحی ارمنستان و آذربایجان فرستاد^{۱۲۷۳} و حفص بن سالم را به خراسان گسیل داشت^{۱۲۷۴}؛ اما آشکار است که این دعوت آغازین همه جا به یک اندازه با استقبال روبه‌رو نشده است. به‌هرروی می‌دانیم که در اواخر سده ۲ق، در ارمنستان به اندازه‌ای مذهب معتزلی در میان عموم مردم رواج یافته بود که در حدود ۲۱۲ق، یک جنگ شهری میان معتزلیان و مخالفان آنان برخاست که به کشتاری خونین از دو طرف انجامید^{۱۲۷۵}، در خوزستان به مناسب ورود عبدالله بن میمون قداح (وفات: ۱۸۰ق)، داعی اسماعیلی و به گزارش اخومحسن، بسیاری از مردم شهر در عسکر مکرم معتزلی بودند^{۱۲۷۶}.

در طی سده ۲ق، گونه‌ای تلفیق یافته از اندیشه معتزلی را با اندیشه حنفی عالمان حنفی عدل‌گرا در نواحی مختلف ایران - با مرکزیت بلخ - ترویج می‌کردند، که در طیف «مرجئة‌المعتزلة» جای می‌گرفت. اما حضور اندیشه اعتزال بدان گونه که در محافل مرکزی معتزله تدوین یافته بود و با زبان فلسفی نیز الفت گرفته بود، به نظر می‌رسد مربوط به سده ۳ق باشد که شاخص آن همچنان بلخ بوده است. در اوایل سده ۳ق باید از منصور بن طلحة بن طاهر از امیرزادگان طاهری در خراسان یاد کرد که به فلسفه گرایشی ویژه داشت و آثاری در این زمینه تألیف کرده بود و از سوی عبدالله ابن طاهر امیر به «حکیم آل طاهر» لقب گرفت^{۱۲۷۷}. وی در موضعی بسیار نزدیک به معتزله، به نقد دیدگاه اصحاب حدیث در خصوص «نزول رب» برخاست و در این باره با اسحاق بن راهویه، عالم اصحاب حدیث در مرو مناظراتی داشت^{۱۲۷۸}.

بر اساس یادداشتی از ابوالقاسم بلخی که ابن‌الندیم آنرا نقل کرده است، در نسلی پیش از او - یعنی در نیمه اخیر سده ۳ق - در خراسان متکلمانی از معتزله چون محمد بن سعید بن زنجیه نیشابوری^{۱۲۷۹}، محمد بن عبدالوهاب منانی بلخی^{۱۲۸۰}، ابوزفر محمد بن علی مکه امام معتزلیان نیشابور^{۱۲۸۱} و حارث وراق خراسانی^{۱۲۸۲} حضور داشتند و محافل معتزلی در خراسان را پی‌ریختند. به اینها باید یحیی بن سعید ابیوردی (در منبع با ضبط: الایوزردی) را افزود که در برخی اسانید به عنوان عالمی از معتزله در همان نسل یاد شده است^{۱۲۸۳}.

در سال‌های انتقال از سده ۳ به ۴ق، ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبایی (وفات:

۳۰۳ق)، رئیس مکتب بصره که در اواخر سده ۳ق ریاست معتزلیان بصره را برعهده داشت، خود خاستگاهش از شهر جبا در خوزستان بود^{۱۲۸۴} و چنین می‌نماید که در دوره تعلیم، بصره را ترک و به خوزستان بازگشته بود. گزارش‌هایی از زندگی و فعالیت علمی او در نقاط مختلف خوزستان داریم^{۱۲۸۵}. وی هر از گاهی برای مناظره و بحث به بصره و بغداد سفر می‌کرد^{۱۲۸۶}، اما محل اصلی استقرار او در دوره تعلیمش در عسکر مکرّم در نزدیکی اهواز بود^{۱۲۸۷} و سرانجام نیز در عسکر مکرّم در خوزستان وفات یافت^{۱۲۸۸}. وی تجدید نظرهای گسترده‌ای در باورهای سنتی مکتب بصره پدید آورد. و در ۱۹ مسأله کلامی با ابوالهذیل علاف به مخالفت برخاست^{۱۲۸۹} ۱۲۹۰. همزمان با وی، در همان دهه‌های پایانی سده ۳ق، عالمان دیگری از معتزله برخاسته از خوزستان نیز بودند که از آن جمله ابوالحسن علی بن عیسی صائغ از رامهرمز درخور ذکر است که چندی ابوهاشم جبایی پسر ابوعلی را تعلیم داده است^{۱۲۹۱}.

رواج نجاریه و حنفیان عدل‌گرا در ایران

در اوایل سده ۳ق یکی از انشعاب‌های اصلی در معتزله، جدا شدن ابو عبدالله حسین ابن محمد نجار بود که پیروان او با عنوان نجاریه شناخته شدند. نجار خود از مردم قم بود^{۱۲۹۲} که در عراق با اعتزال آشنا شد و مذهب خود را همانجا پی‌ریخت. اما مذهب وی به‌زودی با استقبال طیفی از ایرانیان مواجه شد. با وجود آنکه نجار در محافل بصره و بغداد نیز پیروانی چون محمد بن عیسی برغوث یافت^{۱۲۹۳}، اما غالب پیروان او در ایران بودند.

از نظر ویژگی‌های فکری نجار را در تعریفی ساده، یک معتزلی جبری گفته‌اند؛ اما برای شناخت تعالیم او و ارتباط افکارش با دیگر مذاهب، باید دقت بیشتری به عمل آورد. وی که تربیت‌شده محافل معتزلی بود، از آموزه‌های معتزله تنها توحید صفاتی را حفظ کرد و جز در آنچه به اراده وجود الهی مربوط می‌شد، قائل به اقوال معتزله در توحید بود. بدین ترتیب، در فروع این مبحث مانند خلق قرآن نیز وی با معتزله همراه بود. البته برخی افکار فرعی مانند نفی عذاب قبر نیز در همراهی وی با معتزله مشهود بود. اما نجار در دو مسأله اساسی از معتزله فاصله گرفت و با ارائه افکاری

متفاوت، پیروان خود را از صفوف معتزله مجزا ساخت. مسأله نخست قدر بود که مبنای اصلی‌ترین اختلاف نجار با معتزله است. وی با مطرح کردن گونه‌ای از نظریه کسب، در شمار جبریه قرار گرفت و دیدگاهی بسیار نزدیک به موضع پسین اشاعره ارائه کرد. بدیهی است اساس نگرش کلامی وی، زمینه‌ای را برای احساس قرابت اصحاب حدیث نسبت به افکار وی پدید نمی‌آورد، اما برخاستن اندیشه اشعری و رواج آن موجب شد تا بسیاری از صاحب‌نظران اهل سنت و جماعت، نجار را در مسأله قدر همفکر خود و مخالف معتزله انگارند^{۱۲۹۴}. مسأله دیگر قول او در خصوص ایمان بود. وی نظریه وعید را که به یکی از اصول پنج‌گانه معتزله تبدیل شده بود، نفی می‌کرد. وی در تعریف ایمان عمل را داخل نمی‌ساخت و بر عنصر معرفت تکیه داشت^{۱۲۹۵}.

طبعاً به جز خاستگاه قمی حسین نجار، برخی سازگاری‌ها میان باور کلامی وی با فضای دینی منطقه ری، موجب شد تا به زودی این مذهب در منطقه ری گسترش یابد. هر چند به روشنی گزارش‌هایی درباره نخستین مراحل نفوذ این مذهب به منطقه ری نرسیده است، می‌دانیم که در نیمه اخیر سده ۴ق، نجاریه نه تنها در محافل علمی ری، نمایندگانی داشتند، بلکه مذهب جمعیت بزرگی از مردم منطقه نیز بود^{۱۲۹۶}.

این واقعیت که نجاریان در طی حضور تاریخی خود در ایران، در فقه بر مذهب حنفی بودند^{۱۲۹۷}، در کنار اینکه از نظر اصول اعتقادی فاصله میان نجاریان و حنفیان عدل‌گرا اندک بوده است، زمینه قرابت روزافزون این دو مکتب را به خصوص در منطقه ری فراهم آورده است. سخن مقدسی مبنی بر اینکه تشخیص نجاریه از جهمیه با اشکال روبه‌رو بوده است^{۱۲۹۸}، با توجه به شرایط زمانی، ناظر به معنایی توسعه یافته از جهمیه بود که از مصادیق بارز آن حنفیان عدل‌گرا بودند. با این همه در بخش‌هایی از ایران — به جز منطقه ری — که نجاریه حضور تاریخی بادوامی نداشتند، آنچه پیشتر به عنوان ارجاء حنفی معرفی شد، به تدریج روی به شکل‌گیری یک دستگاه کلامی سامان یافته نهاد که در سده ۳ق، رقیبی برای دیگر مکاتب کلامی در ایران بود. معرفی کنندگان این دستگاه کلامی، با توجه به قرابتی که میان افکار ابوحنیفه با افکار معتزله می‌دیدند، جز در مسأله ارجاء و وعید، روی به معتزلی شدن نهادند، به طوری که نام شخصیت‌های این مکتب در طبقات معتزله وارد شده است. این مکتب که از

آن به مکتب حنفیان عدل گرا تعبیر می‌کنیم، در مسائل مربوط به نفی و عید و قول به ارجاء، بر افکاری تکیه داشت که سنت مرجئان حنفی در بلخ آنرا به نسل‌های بعد منتقل کرده بود. از همین رو، اگرچه حنفیان عدل گرا می‌توانند ذیل نام کلی «مرجئة‌المعتزلة» جای گیرند، هم از نظر خاستگاه افکار و هم از نظر دستگاه کلامی، فاصله قابل ملاحظه‌ای میان آنان با مرجئة‌المعتزله بصره، مانند ابوالحسین صالحی و ابوشمر مرجئی وجود داشته است.

از مهم‌ترین متکلمان حنفی عدل گرا در اواخر سده ۳ق، می‌توان سلام بن مطیع بلخی قاضی بلخ^{۱۲۹۹}، علی بن موسی قمی در منطقه ری^{۱۳۰۰} و ابوسعید احمد بن حسین اسروشنی بردعی (وفات: ۳۱۷ق)، عالم برخاسته از شمال آذربایجان و ساکن بغداد^{۱۳۰۱} را نام برد.

حنفیان اهل سنت و جماعت

پیدایی مکتب در خراسان

در سده‌های ۲ و ۳ق در خراسان و ماوراءالنهر برپایه تعالیم مکتب اعتقادی ابوحنیفه و تلفیق آن با آموزه‌های اصحاب حدیث، مکتبی شکل گرفت که در عهد سامانی (۲۶۱-۳۸۹ق) به مکتب غالب بر محافل کلامی ماوراءالنهر تبدیل شد. تا آنجا که به قلمرو سامانیان باز می‌گشت، در پی سیاست همسان‌سازی دینی این آموزه به عنوان مذهب رسمی مورد تأیید حکومت قرار گرفت و از سوی حاکمان ترویج شد. افزون بر آن، در دیگر سرزمین‌های اسلامی نیز تا مصر تعالیم این مکتب نفوذ یافت. از آنجا که این مکتب، از سویی اندیشه اعتقادی خود را به ابوحنیفه منسوب می‌کرد و از سوی دیگر کوشش داشت در میان محافل «اهل سنت و جماعت» به دیده پذیرش نگریسته شود، از آن به «حنفیان اهل سنت و جماعت» یاد می‌کنیم. به اندازه آنچه درباره «متکلمان اهل سنت و جماعت» گفته شد، حنفی اهل سنت و جماعت نیز در سده ۳ق تعبیری تناقض‌آمیز به نظر می‌آمد، به‌خصوص با در نظر گرفتن اینکه شخص ابوحنیفه در محافل اصحاب حدیث آن سده مقبولیتی نداشت و پیروان نخستین او نیز در بلخ و دیگر نقاط ایران، به گرایش‌های شبه اعتزالی شهرت داشتند و همواره با

دشمنی اصحاب حدیث روبه‌رو بودند.

به طبع راه یافتن این مکتب به درون مجموعه اهل سنت و جماعت که در سده ۳ق، در حال شکل‌گیری بود، اقتضا داشت تا اندیشمندان آن، در خصوص برخی مبانی اعتقادی مذهب حنفی تجدید نظرهایی اساسی به عمل آورند. اما پیروان مکتب اصرار داشتند تا همین تعالیم تجدید نظر شده را نیز به ابوحنیفه منسوب دارند و ابا نداشتند از اینکه آموزه‌های کهن منسوب به ابوحنیفه را بدفهمی از افکار وی و حتی نسبت ناروا به او محسوب دارند. در این میان، بیشترین مخالفت حنفیان اهل سنت و جماعت با حنفیان عدل‌گرا بود و این دو جریان که از حیث منشأ، افکارشان را به یک سرچشمه بازمی‌گرداندند، در عمل، بیشترین دشمنی و ستیز را با یکدیگر داشتند.

مکتب حنفیان اهل سنت و جماعت که در عمل، زمینه آن ارجاء حنفی با نزدیکی بسیار به مواضع اصحاب حدیث در دیگر مسائل بود، در مقام نظر، نظام اعتقادی خود را کاملاً به آراء ابوحنیفه باز می‌گرداند و برخی شاگردان عراقی او چون ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی را به عنوان پیشگامان مکتب فکری خود معرفی می‌کرد. تأکید بر ذکر ابن‌مبارک عالم اصحاب حدیث خراسان در عداد مشایخ این مکتب^{۱۳۰۲}، ممکن است حاکی از نقشی در شکل‌گیری نخستین این مکتب بوده باشد؛ نقشی از جانب ابن‌مبارک که همواره به عنوان عالمی نه پیرو، اما حامی و بزرگ‌دارنده ابوحنیفه در منابع اسلامی شناخته بوده است. این احتمال دور نمی‌نماید که محیط سنت‌گرای مرو، زیستگاه ابن‌مبارک، کانون نخستین برای پای‌گیری مکتب ارجاء‌گرا - حدیث‌گرای خراسان یا به تعبیر خود پیروان، مکتب (حنفیان) «اهل سنت و جماعت» بوده باشد.

درباره محیط خاص مشرق اسلامی، یک نکته را باید یادآور شد که در اوایل سده ۲ق، دست‌کم دو گونه از ارجاء در میان عالمان خراسان و ماوراءالنهر وجود داشته است: نوعی ارجاء کلامی همراه با ریزبینی‌های کلامی در موضوعات دیگر چون قدر و صفات باری و همراه با اندیشه قیام به سیف که شاخص آن جهم بن صفوان سمرقندی (وفات: ۱۲۸ق) بود، و نوعی دیگر از ارجاء که در فضای محدثان رواج داشت، به دور از ریزبینی‌های کلامی، و مبنایی روایی و نه کلامی داشت و می‌توان ابراهیم بن طهمان را به عنوان شاخص آن معرفی کرد؛ دو گونه‌ای که شاید بتوان از آن به ارجاء متکلمان

و ارجاء محدثان یاد کرد. همین گرایش عمومی به ارجاء موجب شده بود تا حتی افکار حسن بن محمد بن حنفیه، بنیان‌گذار تفکر ارجایی در مدینه نیز در ماوراءالنهر مورد توجه باشد^{۱۳۰۳}. در این میان بودند کسانی چون ابراهیم بن میمون صائغ مروزی (وفات: ۱۳۱ق) که از مدافعان امر به معروف و مبارزه با جور بود^{۱۳۰۴}. وی ظاهراً به قیام به سیف نیز باور داشت و به همین سبب خوف ابومسلم خراسانی را برانگیخت و او را به کشتن ابراهیم واداشت^{۱۳۰۵}. دربارهٔ دیگر ابعاد اندیشه ابراهیم و تعلق احتمالی او به رویکرد کلامی چیزی نمی‌دانیم، اما همین که ابوحنیفه دربارهٔ قتل او اظهار تأسف کرده است^{۱۳۰۶}، نشان از نزدیکی تفکر وی به حنفیان عدل‌گرا در خراسان دارد؛ حنفیان عدل‌گرایی که با وجود فاصله بسیار فکری از جهم، از باب تعلقشان به ارجاء متکلمان در کنار جهم قرار داشتند و از همین سو اغلب از سوی مخالفانشان جهمی خوانده می‌شدند.

در اواخر سدهٔ ۲ق، بسیاری از عالمان خراسانی و ماوراءالنهری که برای تحصیل به عراق رفته بودند، در کوفه به درس ابوحنیفه حاضر شدند و تحت تأثیر شخصیت فکری او قرار گرفتند؛ اما آنان پس از بازگشت به سرزمین خود، بر وفق روحیه‌ای که خود از آن برخوردار بودند و به تناسب شرایط فرهنگی منطقه‌ای که به آن تعلق داشتند، خوانش‌های متفاوتی از اندیشهٔ حنفی ارائه کردند. آن‌گونه که پیشتر گفته شد، بلخ با شاخص ابومطیع بلخی مرکز خوانشی از اندیشهٔ حنفی بود که برگرد ارجاء متکلمان و اندیشهٔ سیاسی عدالت‌خواه و مبارزه‌طلب شکل گرفته بود و مکتب حنفیان عدل‌گرا را در آن سامان استحکام بخشیده بود. در مقابل، باید به مرو اشاره کرد که مرکزیت حکومت خراسان در آن روزگار بود و بیشترین اعمال اقتدار از سوی خلافت مرکزی در آن شهر امکان داشت و در عمل هم دیده می‌شد. همچنین جایگاه محوری ابن‌مبارک به عنوان عالم اصحاب حدیث در مرو فضا را برای قدرت گرفتن مکتبی که خود را در تضاد با ابن‌مبارک معرفی کند، نامساعد می‌ساخت. بدین ترتیب، با استفاده از پیشینهٔ آموزش‌هایی در مکتب محدثان مرجئی و تلفیق آن با افکار ابوحنیفه، نوعی از اندیشه ارجاء نیمه‌محدثانه و نیمه‌متکلمانه در مرو شکل گرفت که ابن‌مبارک را نه در تضاد با خود که در راستای آموزه‌های خود معرفی می‌کرد و او را در کنار ابوحنیفه، به عنوان

یکی از پیشوایان خود مطرح می‌ساخت. البته با توجه به خاستگاه حنفی این مکتب، اندیشمندان آن برخلاف محدثان مرجئی در مسائل دیگر اعتقادی به جز ارجاء نیز وارد بحث می‌شدند و به دنبال ارائه یک منظومه اعتقادی بودند که از سویی با زبان متکلمان قابل فهم باشد و از سوی دیگر، فاصله نگران‌کننده‌ای از آموزه‌های اصحاب حدیث نداشته باشد. این حرکت را باید جریانی موازی با متکلمان اهل سنت و جماعت در عراق تلقی کرد که ظاهراً قدری متأخرتر از خراسان نضج گرفته بود. این اصرار بر جمع میان زبان کلامی و منشأ روایی برای عقاید، گاه رجال این مکتب تازه تأسیس را با مشکلاتی مواجه می‌ساخت و آنان را وادار می‌کرد که برای تأیید افکار برخاسته از کلام خود، مستنداتی روایی بیابند که شاید از نظر استنادی چندان هم مقبول اصحاب حدیث نبودند. بر همین پایه است که برخی از متقدمان این مکتب از نظر وثوق در روایت، به شدت مورد حمله اصحاب حدیث قرار گرفته و به تساهل و گاه وضع متهم شده‌اند.

از آنجا که می‌دانیم ابن مبارک (وفات: ۱۸۱ق) نه حنفی بود و نه گرایشی به اندیشه ارجاء داشت^{۱۳۰۷}، به نظر می‌رسد ادعای نقش پیشوایی وی برای مکتب مورد بحث، که در منابع پسین مطرح شده^{۱۳۰۸}، ادعایی است که نمی‌توانسته است در زمان حیات وی در همان شهر زیستگاه او مطرح شده باشد؛ و از آنجا که برخی از رجال این مکتب پیشتر از ابن مبارک در گذشته‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که در آغاز شکل‌گیری مکتب، ادعایی در خصوص پیشوایی ابن مبارک وجود نداشت و این رابطه بیش از یک دوستی و تأیید متقابل نبوده است^{۱۳۰۹}. اما به هر حال افکار آنان باید به گونه‌ای بوده باشد که در تضاد آشکاری با اندیشه ابن مبارک قرار نگیرد؛ بر این پایه می‌توان انتظار داشت که این مکتب حنفی در باورهایی مانند قول به نامخلوق بودن قرآن، اثبات صفات، مخالفت با قدریه و از همه مهم‌تر قول به اطاعت و مخالفت با قیام به سیف در کنار ابن مبارک و اصحاب حدیث قرار داشت^{۱۳۱۰}، و این مواضعی است که در آثار پسین مکتب نیز همواره بر آن پای فشرده شده است.

در میان نخستین رجال مکتب در مرو، باید از ابوعمصه نوح بن ابی‌مریم (وفات: ۱۷۳ق) از شاگردان میانه‌رو ابوحنیفه و قاضی شهر مرو، یاد کرد که می‌تواند در

شکل‌گیری این مکتب، شخصیت محوری تلقی گردد. وی یکی از شاگردان ابوحنیفه است که مشهور بود بخشی از تدریس خود را به آراء ابوحنیفه و بخشی دیگر را به تدریس احادیث و آثار اختصاص داده بود^{۱۳۱۱}. او افزون بر ابوحنیفه نزد کسانی چون مقاتل بن حیان پیشوای محدثان خراسان و ابن‌شهاب زهری پیشوای مدینه در زمان خود دانش آموخته بود^{۱۳۱۲} و با وجود معاصرت حتی در مواردی نقل وی از ابن‌مبارک هم دیده می‌شود^{۱۳۱۳}. اینکه وی برخلاف نظر شخص ابوحنیفه، منصب قضا در مرو را پذیرفت و به نوعی با حکومت وارد همکاری شد^{۱۳۱۴}، نشان می‌دهد که وی در مواضع سیاسی پیرو ابوحنیفه نبود. او نه تنها با جهمیه مخالفت می‌ورزید، بلکه در این مخالفت بسیار سرسخت و فعالانه عمل کرد^{۱۳۱۵} و این نقطه افتراقی مهم میان وی با حنفیان عدل‌گرای بلخ بود که صفوف دو مکتب را از هم بیشتر و بیشتر جدا می‌کرد و به عکس او را به اصحاب حدیث نزدیک می‌ساخت. گفتنی است وی از شاگردان مقاتل به سلیمان، نقطه مقابل جهم در خراسان نیز بود^{۱۳۱۶}. به هر روی، بی‌مبالاتی نوح در روایت حدیث و عدم پایبندی او به شیوه‌های اصحاب حدیث موجب شد تا شخصیت روایی او از سوی رجالیان تضعیف گردد^{۱۳۱۷}؛ حتی اتهام وضع به وی از طرف ابن‌مبارک نیز نقل شده است^{۱۳۱۸}. ذهبی در شگفت است که وی با وجود «جلالتش در علم حدیثش ترک شده است»^{۱۳۱۹}.

با این همه یکی از کهن‌ترین اقراریه‌های این مکتب به روایت نوح بن ابی‌مریم از ابوحنیفه است^{۱۳۲۰}. در فضای سنت‌گرای مرو، ابوعمصه به شیوه اصحاب حدیث، به مخالفتی تند با جهمیه برخاست^{۱۳۲۱} و حتی خویشاوندی او با مقاتل بن سلیمان^{۱۳۲۲} موجب نشد تا شخصیت اعتقادی وی با انتقاداتی که بر مقاتل وارد می‌شد، مشوب گردد. ابوعمصه در روایتی که از مقاتل داشت، به پیروی از «سنت و جماعت» اشاره کرده و بر آن تأکید ورزیده است^{۱۳۲۳}. وی چندی را نیز در نیشابور گذراند^{۱۳۲۴}. در مواضع محدود برجای مانده از وی، تأکید بر اینکه خدا در آسمان است^{۱۳۲۵} و اینکه مکالمه موسی با خدا به مشافهه بوده است^{۱۳۲۶}، مواضعی ضد جهمی است.

از دیگر رجال مرتبط با مکتب در نسل شاگردان ابوحنیفه می‌توان اینان را نام برد: نضر بن محمد مروزی (وفات: ۱۸۳ق)، که بر ارجاء او و شاگردی‌اش نزد ابوحنیفه و

شیبانی تصریح شده است^{۱۳۲۷} و تأکید بر نامخلوق بودن قرآن مورد تأیید و تحسین ابن مبارک قرار گرفته بود^{۱۳۲۸}. ابوغیاث اصرم بن غیاث نیشابوری، که تعلق او به مذهب حنفی و نیز باور او به ارجاء گزارش شده^{۱۳۲۹} و می‌دانیم که وی مدتی در نیشابور اقامت داشته است؛ اینکه مسجد او تا مدت‌ها در نیشابور به نامش شناخته بوده نشان از عمق و ماندگاری تأثیر او بر محیط آن شهر است^{۱۳۳۰}. عبدالعزیز بن خالد بن جرول ترمذی از شاگردان ابوحنیفه و سفیان ثوری، و قاضی ترمذ و چغانیان که چندی را نیز در چاچ و سمرقند گذرانده بود^{۱۳۳۱} و عقایدی نزدیک به ابومعاذ خالد بن سلیمان بلخی داشت^{۱۳۳۲}.

سرانجام باید از ابومعاذ خالد بن سلیمان بلخی (وفات: ۱۹۹ق) یادآورد که از شاگردان ابوحنیفه و شریک ابویوسف و ابومطیع بلخی محسوب می‌شد^{۱۳۳۳}، از حنفیه به شمار می‌رفت^{۱۳۳۴} و گفته می‌شد صلاحیت او برای افتا از سوی شخص ابوحنیفه تأیید شده بود^{۱۳۳۵}. برخی چون شداد بن حکیم از حنفیان بلخ حتی او را قوی‌تر از ابومطیع می‌شمردند^{۱۳۳۶}. او محفل عالمان بزرگ اصحاب حدیث چون سفیان ثوری و مالک بن انس را نیز درک کرده بود و با آنان دوستی داشت^{۱۳۳۷}. به شاگردی او نزد نوح بن ابی‌مریم هم اشاره شده است^{۱۳۳۸}. به‌هرروی، او احادیث بسیاری در روایت داشت و حدیث او مورد توجه محافل اصحاب حدیث قرار داشت^{۱۳۳۹}، هرچند نقادان اصحاب حدیث بعدها ضعفی را در حدیث به او وارد ساختند^{۱۳۴۰}.

به سبب اعتراضی بر قاضی در بلخ، علی بن عیسی بن ماهان والی وقت خراسان وی را مضروب کرد و به فرغانه تبعید شد^{۱۳۴۱}. افزون بر قراین مختلف در شرح حال او، محمد بن سلمه از رجال مکتب، به دفاع از شخصیت او و اهتمام او به حدیث برخاسته است^{۱۳۴۲} و ابوالمعین نسفی به صراحت او را از پیش‌کسوتان مکتب شمرده است^{۱۳۴۳}. در منابع سلفیه نیز برخی مواضع موافق وی در خصوص اثبات صفات نقل شده است^{۱۳۴۴}. حضور قهری عبدالعزیز ترمذی و ابومعاذ بلخی در شرق ماوراءالنهر موجب شد تا هزاران نفر در آن مناطق به دین اسلام بگروند و البته با قرائت حنفی اهل سنت از دین اسلام آشنا گردند^{۱۳۴۵}. خلیل بن سنان خجندی از شاگردان او در شرق ماوراءالنهر است^{۱۳۴۶}.

نخستین عقیده‌نامه‌ها

به جز اشاره‌ای که به عقیده‌نامه کوتاه نوح بن ابی‌مریم رفت، مجموع آنچه از عقاید این مکتب پیش از اواسط سده ۳ ق شناخته شده است، اقراریه‌هایی کوتاه است که در آن اندیشه‌هایی چون تفضیل شیخین و حب ختنین، تکفیر نکردن مرتکبان کبیره، سخن نگفتن درباره‌ی خداوند به شیوه‌ی متکلمان مطرح شده و گاه از مفاهیم مربوط به معاد چون عذاب قبر و حمل نکردن معاصی بر خداوند نیز سخن رفته است.^{۱۳۴۷}

کهن‌ترین متن اعتقادی نسبتاً تفصیلی از حنفیان اهل سنت و جماعت، کتاب الوصیه منسوب به ابوحنیفه است که در آن مسائلی چون تعریف ایمان، بحث از صفات خداوند، خلق قرآن، خلق اعمال و استطاعت، تکیه بر باورهای منصوص مربوط به معاد چون حقانیت عذاب قبر، شفاعت و مخلوق بودن و فناپذیری بهشت و جهنم، و تصدیق رؤیت خداوند - بدون تشبیه - است. به علاوه در این متن نظریه‌ی ترتیب فضل خلفای اربعه به ترتیب خلافت نیز دیده می‌شود.^{۱۳۴۸} چنان‌که ولفسون اشاره کرده است^{۱۳۴۹}، این متن در طرح و چگونگی برخورد با مسأله‌ی خلق قرآن از تعالیم ابن‌کلاب تأثیر پذیرفته است^{۱۳۵۰} و تألیف آن به تخمین در میانه سده ۳ ق واقع شده است.^{۱۳۵۱}

حرکتی تعیین‌کننده در پی تقویت این مکتب مربوط به دوره‌ی حکومت امیر اسماعیل سامانی (۲۷۹-۲۹۵ ق) است. عالمان حنفی اهل سنت و جماعت، امیر را برانگیختند که از پای‌گرفتن مکاتب مخالف در حوزه‌ی ماوراءالنهر جلوگیری کند، و او را از نتایج اهمال در چنین موضوعی بیم دادند. امیر در نتیجه این مشاوره‌ها و در پی تحکیم وحدت در قلمرو حکومتی خود، همسان‌سازی مذهبی و مبارزه با فرق را مبنای سیاست دینی خود قرار داد. مذهب حنفیان اهل سنت و جماعت، که مهم‌ترین کانون شکل‌گیری آن ماوراءالنهر و به‌ویژه دو شهر سمرقند و بخارا بود، در اواخر سده ۳ ق از سوی امیران سامانی به عنوان مذهب رسمی حمایت می‌شد. برخی از بزرگان این مکتب چون ابوحنیفه کبیر بخاری، از چنان جایگاه مذهبی مهمی در ماوراءالنهر برخوردار بودند که به گفته‌ی نرشخی، به سبب کوشش‌های او بود که بخارا «قبة الاسلام» لقب گرفت.^{۱۳۵۲} بدین ترتیب، مکتب حنفیان اهل سنت و جماعت که از میانه سده ۲ ق شکل‌گیری خود را در مشرق آغاز کرده بود و احتمالاً پایگاه نخستین آن شهر مرو بود، در عهد سامانی

۲۶۱-۳۸۹ق به مکتب غالب بر محافل مذهبی ماوراءالنهر تبدیل شد. در مقایسه بین *السواد الاعظم* و کتاب *العقیده* از طحاوی که با رویکردی مشابه در همان دوره در مصر تألیف شده بود، باید گفت *السواد الاعظم* با *الوصیة* قرابت بیشتری در مضمون دارد و مسأله عدم استثنا در ایمان و جدایی عمل از ایمان که از فروع ارجاء حنفی و از مشترکات *الوصیة* و *السواد الاعظم* است، در عقیده طحاوی مطرح نشده است، که ممکن است دلیل، آن باشد که در فضای مصر ظرفیت کمتری برای طرح نظریه ارجاء وجود داشته است. در حالی که این باور همچنان در مشرق اسلامی غلبه داشت و حنفیان اهل سنت و جماعت با وجود تجدید نظر در بسیاری از مبانی اعتقادی حنفیان، زمینه‌ای برای دگرگون کردن نظریه ارجاء حنفی نمی‌دیدند. حنفیان اهل سنت و جماعت با تعالیم صوفیه نیز پیوندی استوار داشتند، و در *السواد الاعظم* حکیم سمرقندی دیده می‌شود که مؤلف، شماری از زاهدان و صوفیان نخستین چون ذوالنون مصری، فضیل بن عیاض، بایزید بسطامی و ابراهیم ادهم را در زمره مشایخ مکتب به شمار آورده است^{۱۳۵۳}. شاید به سبب همین نزدیکی بود که طبقات‌نویسان خراسانی صوفیه چون هجویری و عطار نیشابوری ابوحنیفه را در شمار نخستین صوفیان یاد کردند^{۱۳۵۴} و در ذکر مناقب او تا بدانجا پیش رفتند که از زبان پیامبر(ص) بشارتی به قدوم او نقل کنند^{۱۳۵۵}.

با توجه به اصرار حنفیان اهل سنت در دوره متقدم بر اینکه ابن‌مبارک را در تأیید افکار خود درگیر سازند، دور نیست که کتاب *الواضح* که پس از ابن‌مبارک تألیف و به او منسوب شده بود و در خراسان رواج داشت^{۱۳۵۶}، مربوط به حنفیان اهل سنت بوده باشد تا بتواند در کنار آثاری مانند وصیت ابوحنیفه و *الفقه الاکبر* جدید جای گیرد.

تنوع محافل در خراسان

در نسل پس از شاگردان ابوحنیفه در خراسان، چهره شاخص برای مکتب، ابوبکر ابراهیم بن رستم مروزی (وفات: ۲۱۱ق) است که از محضر شاگردان عراقی ابوحنیفه چون محمد بن حسن شیبانی و اسد بن عمرو بجلی و عالمانی از اصحاب حدیث در عراق و حجاز چون مالک بن انس و سفیان ثوری دانش آموخت^{۱۳۵۷} و در خراسان نیز

افزون بر محفل ابوعصمه نوح بن ابی مریم از بانیان مکتب^{۱۳۵۸}، در همان مرو درس برخی رجال اصحاب حدیث مانند ابن مبارک^{۱۳۵۹} و حسین بن واقد^{۱۳۶۰} و برخی محدثان مرجئی چون خارجه بن مصعب^{۱۳۶۱} را دریافت^{۱۳۶۲}. گفته می‌شود وی نخست از اصحاب حدیث بود و پس از حضور در درس شیبانی به مذهب حنفی پیوست^{۱۳۶۳}. ابوحاتم رازی به باور او بر ارجاء تصریح کرده است^{۱۳۶۴}. اخبار پراکنده‌ای از وی در منابع حدیثی در باب فضایل نقل شده است، که هم به فضایل اهل بیت (ع)^{۱۳۶۵} و هم فضایل خلفای نخستین^{۱۳۶۶} توجه کرده است. این امر نشان‌دهنده روحیه جمع‌گرای برآمده از اندیشه ارجاء اوست.

با وجود آنکه وی را یحیی بن معین^{۱۳۶۷} توثیق و ابوحاتم رازی تصدیق کرده‌اند^{۱۳۶۸}، بیشتر رجالیان اصحاب حدیث وی را تضعیف کرده‌اند^{۱۳۶۹}. تعبیر «المروزی ثم النیشابوری» از مزی نشان می‌دهد که وی در برهه‌ای از زندگی به نیشابور نقل مکان کرده بود^{۱۳۷۰}. حاکم نیز از سکونت او در نیشابور خبر داده^{۱۳۷۱} است و می‌دانیم که در بازگشت از حج در همان نیشابور وفات یافته است^{۱۳۷۲}. بسیاری شاگردان مروزی و نیز نیشابوری او نشان می‌دهد که وی در هر دو حوزه درسی فعال بوده است^{۱۳۷۳}. باید توجه داشت که فهرست ارائه شده ابوالقاسم حکیم از پیشینه رجال مکتب، نام ابراهیم ابن‌رستم را دربر ندارد و این شاید به سلیقه اعتقادی وی باز می‌گردد.

در نیمه نخست سده ۳ق، دو شخصیت در دو نسل پیاپی محفل یا مکتبی کوچک را پی‌ریختند که ترکیبی از اعتقاد حنفیان اهل سنت و جماعت و نوعی طریقت زاهدانه بود. بانی این محفل که باید یکی از شاخه‌های مکتب اصلی حنفیان اهل سنت تلقی گردد، احمد بن حرب نیشابوری (وفات: ۲۳۴ق) است. شخصیت اعتقادی احمد بن حرب، میان کرامیه، اصحاب حدیث و حنفیان اهل سنت در کشاکش بوده است. درحالی‌که کرامیه اصرار داشتند تا این استاد پیشوایشان را به عنوان سابقه مذهب کرامیه معرفی کنند و مدعی بودند که ابن کرام بنیاد آموزه‌هایش را از او گرفته است، اصحاب حدیث بر راست کیش بودن احمد بن حرب بر مذهب اصحاب حدیث مصر بودند^{۱۳۷۴}. اما ابوالقاسم حکیم او را از پیش‌کسوتان مکتب حنفی اهل سنت شمرده است و نام او را در صدر فهرست «فقها و صالحین» جای داده است^{۱۳۷۵}.

در بازگشت به اصحاب حدیث، باید گفت به هنگام وفات وی در نیشابور، شخصیت او به اندازه‌ای مورد تأیید آنان بود که پیشوایان آنان چون اسحاق بن راهویه و بخاری او را تشییع کردند^{۱۳۷۶}. عالمان اصحاب حدیث با وجود کوشش متأخرانشان برای انتساب وی به خود، در عصری نزدیک به وی، برخی چون محمد بن علی مروزی به سبب نقل احادیث بی‌اصل، به نقدش گرفتند^{۱۳۷۷} و برخی چون ابن حبان بستی با وجود شناختی که نسبت به او داشتند^{۱۳۷۸}، نامش را نه در ثقات و نه در مجروحین نیاوردند^{۱۳۷۹}. به‌طور کلی می‌توان گفت اغلب درباره‌ی وی سکوت کردند و آن‌گونه که ذهبی تصریح کرده است، با وجود روایت احادیث منکر توسط وی، او را متروک نشمردند^{۱۳۸۰}. آن ورعی که اصحاب حدیث در سخن از وی بدان اشاره دارند^{۱۳۸۱} نه ورع در روایت که ورع در سلوک و شیوه زندگی بوده است. آثار مکتوب که به احمد ابن حرب نسبت داده شده است، مانند *الاربعین، عیال‌الله، الزهد، الدعاء، الحکمة، المناسک و التکسب*^{۱۳۸۲} همه آثاری زهدی‌اند و از مباحث اعتقادی فاصله دارند.

در واقع، دقیق‌ترین اطلاع درباره‌ی مذهب او را ابن حبان ارائه داده است. وی تصریح دارد که احمد بن حرب نه تنها بر مذهب مرجئه بود، بلکه مسافرت‌هایی در راستای تبلیغ این مذهب داشت^{۱۳۸۳}. از جمله زمانی که وی برای تبلیغ ارجاء به واشجرد در حوالی ترمذ رفته بود، جمعة بن عبدالله بلخی از عالمان حنفی به مقابله با او برخاست^{۱۳۸۴}. گفتنی است احمد بن حرب به شیوه زهاد و صوفیه نیز تمایل داشت؛ وی خود به عنوان زاهد و یکی از ابدال شناخته می‌شد^{۱۳۸۵} و برای او کراماتی نقل می‌شد^{۱۳۸۶}. در مجموع می‌توان گفت که احمد بن حرب عالمی از حنفیان اهل سنت است که در مرزهای این مکتب با باور اصحاب حدیث از یک سو و با رویه تند زاهدانه از سوی دیگر حرکت می‌کرده است. بر این پایه ادعای کرامیان نیز درباره‌ی وی بی‌اساس نیست، زیرا همین ترکیب — البته با کوشش برای سامان‌دهی یک نظام شبه کلامی و با قدری افراط در مواضع — نزد ابن کرام نیز دیده می‌شود. اینکه ذهبی یادآور می‌شود ابن کرام از او «تقشف» را فراگرفت^{۱۳۸۷}، بسیار حداقلی است و البته برگرفته‌های او از احمد بن حرب بسیار بیش از این بوده است.

احمد بن حرب راوی مجموعه‌ای از احادیث در فضایل اهل بیت (ع) و به‌ویژه به

روایت از استادش صالح بن عبدالله ترمذی است^{۱۳۸۸}. او به هنگام ورود امام رضا(ع) به نیشابور، در شمار عالمانی بود که به استقبال حضرت آمدند و حدیثی در باب رابطه بهشت با توحید را از وی نقل کردند^{۱۳۸۹}.

قراینی وجود دارد که نشان می‌دهد وی یک تشکل مذهبی با اندیشه‌ی خاص در نیشابور و نواحی جنوب خراسان پدید آورده بود که از سوی برخی به دیده‌ی تردید نگریسته می‌شد. آنچه درباره‌ی سفر تبلیغی او به واشجرد و مقابله جمعه بن عبدالله گفته شد، می‌تواند یکی از مجموعه سفرهای تبلیغی وی بوده باشد. همچنین می‌دانیم که وی «یک جمع» را به گرد خود آورده بود و از سوی مخالفانش متهم شده بود که بر ضد سلطان و همراهان او توطئه می‌کند. اینکه این اتهام تا چه حد واقعیت داشت، بحثی دیگر است، اما این نتیجه را می‌توان با اطمینان گرفت که جمع پیروانی او به اندازه‌ای بزرگ بوده که می‌توانست در مظانی باشد که برای سلطان ایجاد تهدید کند و به همین سبب، ابن طاهر (ظاهراً عبدالله بن طاهر، حکومت: ۲۱۳-۲۳۰ق، و نه طاهر ابن عبدالله، حکومت: ۲۳۰-۲۴۸ق) او را به نزد خود احضار کرد و متقاعد شد که خطری از بابت گروه وی حکومت را تهدید نمی‌کند^{۱۳۹۰}. سمعانی نیز در معرفی شخصیتی به نام بزدیغری^{۱۳۹۱} به نوعی به این تشکل اشاره کرده است. وی شخص یاد شده را از گروهی شمرده است که پیرو ایوب زاهد^{۱۳۹۲} و در نسل پیشتر احمد بن حرب بوده‌اند^{۱۳۹۳}، که این نشان از ساخت‌یافتگی یک جریان پیوسته در چند نسل دارد. در تأیید این برداشت، باید به موضع دیگری از الانساب سمعانی اشاره کرد که در آن از نسبت «حربی» سخن گفته و یادآور شده است که این عنوان برای جماعتی به کار می‌رود که به احمد بن حرب انتساب دارند^{۱۳۹۴}.

مؤلف ناشناس متنی که فضل بن شاذان نیشابوری (وفات: ۲۶۰ق) کتاب *الایضاح* خود را در رد آن نوشته است، مؤلفی از حنفیان اهل سنت است که فضل دائماً از سراسر کتاب از او به «مرجئ» تعبیر می‌کند. برخی دیدگاه‌ها که از خلال *الایضاح* درباره‌ی مؤلف این متن برمی‌آید، در کنار قول به ارجاء در باب ایمان و قول به اثبات در باب صفات، باورهایی مانند تطهیر تمامی صحابه است که از مواضع این مکتب قابل انتظار است. آنچه به‌طور ویژه در منقولات فضل جلب نظر می‌کند، انبوهی از اخبار خرافی

است که اعتراض شدید فضل را برانگیخته و اندیشهٔ این مؤلف حنفی اهل سنت را به سوی حشویه سوق داده است. در مجموع دور نیست اگر گفته شود که مؤلف مورد نقض فضل، در افکار نزدیک به مواضعی است که از یک زاهد منتسب به مکتب چون احمد بن حرب و همفکرانش انتظار می‌رود.

در نسل شاگردان احمد بن حرب، شخصیت محوری که محفل وی را دوام بخشید و به‌گونه‌ای خود محور آن شد، ایوب بن حسن فقیه و زاهد نیشابوری (وفات: ۲۵۱ق) است. او که در دورهٔ تحصیلش از محضر محمد بن حسن شیبانی^{۱۳۹۵} و از برخی مشایخ محلی چون ابراهیم بن نصر سورینی عالم نیشابور^{۱۳۹۶} و ابوحنیفه اسحاق بن بشر عالم بخارا بهره جسته بود^{۱۳۹۷}، همان‌گونه که از اشاره سمعانی در معرفی بزدیگری برمی‌آید، پیشوایی جمعی را برعهده داشت که گردآورندهٔ پیشین آن احمد بن حرب بوده است^{۱۳۹۸}. دربارهٔ گرایش مذهبی ایوب افزون بر آنکه تعلق وی به مذهب حنفیه را می‌دانیم^{۱۳۹۹}، از خلال منابع اصحاب حدیث از دشمنی سخت او با جهمیه نیز آگاهییم^{۱۴۰۰} و این تعبیر دربارهٔ وی از زبان اصحاب حدیث، به معنای مخالفت سخت او با مواضع حنفیان عدل‌گرا نیز می‌تواند بود. بر این نکته باید تأکید کرد برخلاف احمد ابن حرب که ابوالقاسم حکیم در شمارش رجال مذهب نام او را در صدر فهرست «فقها و صالحین» آورده است، نام ایوب اصلاً در فهرست دیده نمی‌شود، و بر این پایه ممکن است این تصور در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۳ق وجود داشته باشد که ایوب محفل احمد بن حرب را به مسیر افتراق برده است.

در همان نسل ایوب زاهد، باید از کسانی چون ابو عبدالله محمد بن عبدالرحیم (یزید)^{۱۴۰۱} تریکی مشهور به محمش (وفات: ۲۵۹ق) یاد کرد که از پیشگامان در صحبت احمد بن حرب و ملازمان او بود^{۱۴۰۲} و افزون بر وی، از شیوخ متقدم محضر کسانی چون عصام بن یوسف بلخی و جارود بن یزید شاگرد ابوحنیفه را نیز درک کرده بود^{۱۴۰۳}. وی گویا اهمیتی بیش از ایوب زاهد در پیشوایی حنفیان نیشابور داشت و شیخ حنفیان نیشابور در عصر خود شناخته می‌شد^{۱۴۰۴}. به روزگار وی، پیشوایی دینی نیشابوریان میان اصحاب حدیث و حنفیان اهل سنت در کشاکش بود و محمش به عنوان پیشوای حنفیان، در رقابت با محمد بن یحیی ذهلی امام اصحاب حدیث قرار

داشت ۱۴۰۵.

از دیگر شاگردان احمد بن حرب اینان را می‌شناسیم: محمد بن کرام سجستانی (وفات: ۲۵۵ق) بنیان‌گذار کرامیه^{۱۴۰۶}، زکریا بن دلویه زاهد که اخباری از احمد یا درباره او نقل کرده است^{۱۴۰۷}، ابونصر فتح بن محمد لؤلؤی (وفات: ۲۸۱ق) شاگرد سمرقندی احمد بن حرب که افزون بر او محضر جمعی از شیوخ سمرقند در مکتب حنفیان اهل سنت را نیز دریافته بود^{۱۴۰۸} و ابوالفضل عباس بن حمزه نیشابوری (وفات: ۲۸۸ق) که سخت‌کوشی او در عبادت‌ورزی موجب ستایش احمد بن حرب بوده است^{۱۴۰۹}. در شمار واپسین بازمانده‌های یاران احمد بن حرب در نیمهٔ اخیر سده، باید ابوالقاسم عبدالرحمان بن رجاء بزدیغری (وفات: ۲۹۰ق) فقیه نیشابوری را یاد کرد که سمعانی او را «از بزرگان اصحاب ایوب بن حسن و اصحاب احمد بن حرب» شمرده است^{۱۴۱۰} و ابوالحسن علی بن احمد باهلی نیشابوری که محفل احمد بن حرب را دریافته و از معمران بوده است^{۱۴۱۱}.

با وجود اهمیتی که فردی چون ابو عبدالله محمش در نیشابور داشت، به سختی می‌توان گفت که در فضای حنفیان این شهر محفل احمد بن حرب - ایوب زاهد تا چه حد غالب بوده است، اما به نظر می‌رسد که در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۳ق، مکتب حنفیان اهل سنت در نیشابور دو جهت‌گیری داشته است: یکی محفل احمد بن حرب - ایوب که عملاً صورت یک فرقه به خود گرفته بود و از مسیر اکثریت حنفیان اهل سنت در شهرهای خراسان و ماوراءالنهر فاصله گرفته بود؛ و دیگر محافلی که در اکثریت قرار داشت و حتی در صورت تأیید احمد بن حرب، از ایوب زاهد فاصله داشتند. از جمله دربارهٔ ابوزکریا یحیی بن محمد ذهلی (وفات: ۲۶۷ق) پیشوای حنفیان نیشابور پس از محمش، می‌دانیم که وی به عنوان فرمانده مشترک مطوعه از اصحاب حدیث و حنفیان نیشابور در قیام آنان بر ضد احمد بن عبدالله خجستانی، فردی شورشی که شهر را تسخیر کرده بود، وارد عمل شد^{۱۴۱۲}. این همکاری به خوبی نشان از تعلق وی به حنفیان اهل سنت دارد که می‌توانستند تعاملی دوستانه با اصحاب حدیث داشته باشند، اما دربارهٔ ارتباط او با افکار احمد بن حرب و ایوب زاهد اشاره‌ای در منابع نقش نبسته است. همچنین ابومحمد عبدالله بن سلمویه (وفات: ۲۹۸ق) را می‌شناسیم که

افزون بر استادانش در مذهب حنفی، شاگرد اسحاق بن راهویه بوده است و در کمال شگفتی، در بغداد به محفل درس ابن ثلجی، حنفی عدل‌گرا و قائل به وقف درباره قرآن نیز حاضر شده است^{۱۴۱۳}. این شخصیت به اندازه‌ای مورد احترام اصحاب حدیث بود که پیشوای وقت اصحاب حدیث در نیشابور، ابن خزیمه، با وجود اختلاف در مذهب او را برای تصدی قضای نیشابور معرفی کرده بود^{۱۴۱۴}. در فهرست رجال مکتب حنفیان اهل سنت نزد ابوالقاسم حکیم نیز بعد از احمد بن حرب، از عالمان نیشابور نام او نقش بسته است^{۱۴۱۵} و این نشان می‌دهد که دایره مقبولیت او از مرزهای جنوب خراسان بسیار فراتر رفته بوده است.

در سال‌های انتقال از سده ۳ به ۴ق، روند رو به اضمحلال حلقه احمد بن حرب - ایوب زاهد، به طبع فراگیری گرایش رقیب را به ارمغان آورده است، اما طی این سال‌ها، هنوز حلقه یاد شده برجای بود و دست‌کم تا اوایل سده بعد دوام داشت. از رجال منتسب به حلقه در سال‌های انتقال می‌توان ابراهیم بن محمد بن سفیان نیشابوری (وفات: ۳۰۸ق)، زاهد و فقیه حنفی از اصحاب ایوب زاهد و از روایت‌کنندگان صحیح مسلم از مؤلف آن^{۱۴۱۶} که مقبره او در نیشابور زیارتگاه مردم بود^{۱۴۱۷} و احتمالاً از ابویوب سلیمان بن داوود نیشابوری (وفات: ۳۲۰ق) نام برد که به تولدش در همان ماه وفات احمد بن حرب فخر می‌کرده است^{۱۴۱۸}. درباره دوام تعالیم حلقه تا اواخر سده ۴ق، تنها به گمانه می‌توان سخن آورد. از جمله یحیی بن اسماعیل حربی (حدود ۲۹۴-۳۹۴ق)، نواده برادر احمد بن حرب را می‌شناسیم که از راویان اهل زهد بود، اما خواجه عبدالله انصاری عالم حنبلی هرات، از وجود «اتهامی در رأی»^{۱۴۱۹} و ذهبی از وجود «بدعتی» در او^{۱۴۲۰} یاد کرده‌اند که شاید اشاره به همان تعالیم حلقه باشد.

فارغ از نیشابور، درباره مرو باید گفت پس از ابراهیم بن رستم مروزی، چهره شاخصی از رجال مکتب در مرو دیده نمی‌شود، هرچند این امر می‌تواند ناشی از کاستی منابع باشد و انتظار می‌رود که حلقه‌های مکتب در آن شهر دوام یافته باشد. تنها شخصیت قابل ذکر در اواسط سده ۳ق، ابوعمصه سعد بن معاذ مروزی است^{۱۴۲۱} که از پیروان مذهب حنفی است^{۱۴۲۲} و محضر نسل دوم پیروان ابوحنیفه چون ابوسلیمان جوزجانی^{۱۴۲۳}، اسماعیل بن حماد بن ابی‌حنیفه^{۱۴۲۴} و ابراهیم بن رستم مروزی^{۱۴۲۵} را

درک کرده بود و از رجال اصحاب حدیث - به ویژه شاگردان ابن مبارک - نیز بهره گرفته بود^{۱۴۲۶}. جایگاه روایتی او از سوی رجال شناسان اصحاب حدیث تضعیف شده است، یا اصلاً شناخته نشده است^{۱۴۲۷}. در خصوص مواضع اعتقادی، می‌دانیم که وی نسبت به قول به خلق قرآن موضعی مخالف اتخاذ کرده بود^{۱۴۲۸}. عقیده‌نامه کوتاه نوح ابن ابی مریم را که چکیده باورهای مکتب حنفیان اهل سنت در متقدم‌ترین شکل آن است، از نوح نقل کرده است^{۱۴۲۹} و ابوالمعین نسفی او را در شمار پیش‌کسوتان مکتب آورده است^{۱۴۳۰}. در میان شاگردان او کسانی از مرو^{۱۴۳۱} و بخارا^{۱۴۳۲} دیده می‌شوند که برجسته‌ترین آنها ابوعبدالله بن ابی حفص بخاری^{۱۴۳۳} از رجال شاخص مکتب حنفی اهل سنت در بخارا است.

شاخه بخارایی مکتب

تعالیم مکتب حنفی اهل سنت و جماعت، در اوایل سده ۳ق، با خاستگاه متفاوتی در حوزه ماوراءالنهر شکل گرفت. در این سال‌ها دو تن از شاگردان خراسانی محمد ابن حسن شیبانی که از طریق وی با تعالیم تعدیل یافته مکتب حنفی در بغداد آشنا شده بودند و در جریان چالش‌های اعتقادی موجود میان شاگردان ابوحنیفه در فضای عراق قرار گرفته بودند، در پایه‌گذاری شاخه‌های بخارایی و سمرقندی مکتب نقشی محوری ایفا کردند. نخست ابوسلیمان جوزجانی که هرگز از بغداد به مشرق بازنگشت و تعالیمش را از طریق شاگردانش به سمرقند منتقل ساخت^{۱۴۳۴} و دیگر ابوحفص کبیر که به موطن خود بخارا بازگشت و شخصاً شاخه بخارایی را بنیاد نهاد. این موازات بین بنیان‌گذاران دو شاخه بخارایی و سمرقندی به اندازه‌ای است که صفی‌الدین بلخی به صراحت از رقابت ابوحفص بخاری و ابوسلیمان جوزجانی سخن آورده است^{۱۴۳۵}، رقابتی که بیشتر به نظر می‌رسد مربوط به دامنه نفوذ باشد و دست کم تا آنجا که به عقاید بازمی‌گردد، ناظر به تفاوت محسوسی بین ابوحفص کبیر و جوزجانی نیست.

ابوحفص احمد بن حفص بخاری معروف به ابوحفص کبیر، بیشتر تحصیلاتی عراقی داشت و افزون بر بهره‌هایی که از عالمان اصحاب حدیث در عراق گرفته بود^{۱۴۳۶} به محفل محمد بن حسن شیبانی پیوست و از شاگردان برجسته او بود^{۱۴۳۷}. از نظر اعتقادی

ابوالقاسم حکیم نام او را در شمار مشایخ حنفی اهل سنت ثبت کرده است^{۱۴۳۸}، اما نامی از او و نه هیچ‌یک از دیگر عالمان شاخهٔ بخارا در فهرست ارائه شده از رجال مذهب در تبصرة/الادلة نسفی دیده نمی‌شود. از جمع بین این دو فهرست می‌توان نتیجه گرفت متکلمان ماتریدی در سده‌های پسین که بیشتر به دنبال برجسته کردن اندیشهٔ ابومنصور ماتریدی در مکتب حنفی اهل سنت بودند، به هنگام رجوع به پیشینهٔ مکتب قبل از ماتریدی، بیشتر متمایل بودند شیوخ سمرقند را برجسته کنند که اندیشهٔ ماتریدی ادامهٔ مسیری بود که آنان هموار ساخته بودند. بدین ترتیب برای ذکر نکردن شخصیتی بنیان‌گذار مانند ابوحفص کبیر، توجیهی جز این نمی‌توان جست.

فارغ از گمانه‌ها، به عنوان یک گزارش ثبت شده می‌دانیم که ابوحفص کبیر در اخراج محمد بن اسماعیل بخاری از شهر بخارا نقشی کلیدی داشت^{۱۴۳۹}. از آنجا که می‌دانیم اصلی‌ترین مسألهٔ اصحاب حدیث خراسان چون ذهلی با بخاری در خصوص گونه‌ای از قول به لفظ نزد بخاری بود، به نظر می‌رسد همداستانی ابوحفص کبیر با همفکران ذهلی در اخراج بخاری، به آن معناست که ابوحفص خود نیز نظریهٔ لفظ را بر نمی‌تافته است. از آنجا که می‌دانیم گونه‌ای از نظریهٔ لفظ نزد ماتریدی مطرح شده است^{۱۴۴۰}، باید نتیجه گرفت که برخلاف شاخهٔ سمرقند که نسبت به گفتمان کلامی رویکردی مساعد داشت و نهایتاً به شکل‌گیری کلام ماتریدی انجامید، شاخهٔ بخارا نسبت به گفتمان کلامی مقاومت کرد و بیشتر از سمرقند به اندیشهٔ سلفی‌گرایش یافت.

به هر روی می‌دانیم که ابوحفص کبیر در بخارا از مقبولیتی چشمگیر و تاریخی برخوردار شد^{۱۴۴۱} و در آن شهر «مدرسه»‌ای تأسیس کرد^{۱۴۴۲} که شاگردان بسیاری در آن تربیت یافتند؛ چنان‌که سمعانی بر کثرت آنان تأکید کرده است و حتی در نواحی پیرامون بخارا نیز از فراوانی شاگردان وی سخن گفته است^{۱۴۴۳}. در آن میان می‌توان از کسانی چون ابوجعفر رضوان بن سلام بخاری^{۱۴۴۴}، ابوسعید سلیمان بن داوود شرعی^{۱۴۴۵}، ابوموسی عمران بن ادريس اشتیخنی^{۱۴۴۶} و ابوابراهیم روح بن مستنیر رامیشنی^{۱۴۴۷} نام برد. صاحب تبصرة/العوام، از یک نوشتهٔ ابوحفص کبیر در رد بر کسانی که آنها را «بدعت‌گذاران» می‌نامید، نقلی دارد^{۱۴۴۸} که ممکن است همان الرد علی

اهل‌الاهواء نوشته پسرش ابو عبدالله باشد که به اشتباه به پدر منسوب شده است. در کنار ابو حفص کبیر، در محفل حنفیان اهل سنت در بخارا، باید از ابوبکر محمد ابن اسماعیل اسماعیلی یاد کرد که ابوالقاسم حکیم نام او را در فهرست پیش کسوتان همراه ابو حفص آورده است^{۱۴۴۹} و گزارش کرده است که در اخراج بخاری با ابو حفص همداستان بوده است^{۱۴۵۰}.

در نسل شاگردان ابو حفص کبیر، مهم‌ترین شاخص مکتب در بخارا فرزند وی ابو عبدالله بن ابی حفص بخاری بود که نزد پدر دانش‌آموخت^{۱۴۵۱} و از شیوخ دیگری نیز در مشرق و عراق بهره گرفت^{۱۴۵۲} و به دنبال ردیه‌نویسی‌های حدیث‌گرا، الرد علی اهل‌الاهواء را در ستیز با مخالفان نوشت^{۱۴۵۳}. اثر دیگر او الرد علی اللفظیة است که آنرا برای مقابله با قائلین به نظریه لفظ در باب خلق قرآن نوشته بود^{۱۴۵۴}.

مانند پدر، کثرت شاگردان او نیز چشمگیر است و بسیاری از بخاراییان از محفل او برآمدند^{۱۴۵۵}. دیگر در همان نسل باید از محمد بن احمد بن حفص بخاری یاد کرد که به سبب طی کردن مسیر ابو حفص کبیر و یادآوری خاطره او به ابو حفص صغیر شهرت یافت، و ابوالقاسم حکیم او را در شمار پیش کسوتان مکتب آورده است^{۱۴۵۶}. ابو حفص صغیر افزون بر شیوخ حنفی، از اصحاب ابن مبارک نیز دانش‌آموخت و در آموزه خود - در قالب نقل قولی از زبان ابوحنیفه - تأکید داشت که برای پرهیز از بدعت باید تلفیقی میان تعلیم ابوحنیفه و تعلیم سفیان ثوری - یعنی جمع بین گرایش حنفی و گرایش اصحاب حدیث - جستجو کرد^{۱۴۵۷}.

در اواسط سده ۳ق، به نظر می‌رسد شاخه بخارا روی به افول نهاد. در این سال‌ها، به خصوص نام ابولیت بخاری (وفات: ۲۵۸ق) مضبوط است که می‌دانیم او به سمرقند مهاجرت کرده بود^{۱۴۵۸}. ابولیت عبیدالله بن سریج بخاری، عالمی برخاسته از شاخه بخارایی حنفیان بود که شاید به سبب از دست رفتن رونق مکتب در بخارا، روی به سمرقند نهاده بود^{۱۴۵۹}. ابن حبان به حنفی بودن او تصریح کرده است^{۱۴۶۰} و ذکر نام پسر او ابو عبدالرحمان در فهرست ابوالقاسم حکیم از رجال مکتب^{۱۴۶۱} قرینه‌ای بر تأیید تعلق او به مکتب است. وی کوله‌باری از سنت بخارا و مرو را با خود به سمرقند آورد که برگرفته از محافل حنفیان و اصحاب حدیث بود^{۱۴۶۲}. در میان شاگردان او افزون بر

سمرقند^{۱۴۶۳}، طالبانی از بخارا^{۱۴۶۴} و مرو^{۱۴۶۵} دیده می‌شوند^{۱۴۶۶}. او حافظ حدیث بود و گفته می‌شد ده‌ها هزار حدیث را مذاکره می‌کرد^{۱۴۶۷}؛ گرایشی زاهدانه داشت و مواعظ او مکتوب شده بود و بسان میراثی روایت می‌شد^{۱۴۶۸}.

در سده‌های پایانی سده، دیگر نامی مهم از رجال مکتب در بخارا دیده نمی‌شود و این نشان می‌دهد که پیشوایی محافل در ماوراءالنهر، در سمرقند تمرکز یافت و بخارا جایگاه خود را به عنوان رقیب از دست داد.

شاخه سمرقندی مکتب

همزمان با شکل‌گیری تحریر جدید از تعالیم مکتب حنفی اهل سنت در بغداد و بخارا به دست ابوسلیمان جوزجانی و ابوحفص بخاری، سمرقند محل فعالیت شماری از عالمان حنفی است که فاصله‌ای نامحسوس از اصحاب حدیث داشته‌اند. در این میان این شخصیت‌ها درخور ذکرند:

ابوالحسن علی بن حکیم سعدی (وفات: ۲۳۵ق)، زاهدی صاحب سنت که به سبب بسیاری گریه در حجاز به «علی بکاء» (گریان) شهرت یافته بود^{۱۴۶۹}. وی محضر شماری از شیوخ اصحاب حدیث چون سفیان بن عیینه را در مشرق و عراق و حجاز دریافته بود^{۱۴۷۰}. او بر مهم‌ترین وجه افتراق حنفیان از اصحاب حدیث، یعنی بر اعتقاد به بیرون بودن عمل از تعریف ایمان پای می‌فشرد و همین موضوع موجب شد متعصبان اصحاب حدیث مرو وی را نقد کنند؛ این اختلاف جنجالی را در سمرقند برانگیخت که نزدیک بود به مداخله امیر بینجامد^{۱۴۷۱}. در میان روایات علی بن حکیم برخی دارای زمینه‌های شیعی‌گرا بود^{۱۴۷۲}. گفتنی است محفل وی در سمرقند بسیار تأثیرگذار بود و شماری از رجال مهم مکتب از سمرقند مانند ابویعقوب ابار از شاگردان او بودند^{۱۴۷۳ ۱۴۷۴}. به ندرت در میان شاگردان وی کسانی از بخارا^{۱۴۷۵}، خجند^{۱۴۷۶} و دیگر سرزمین‌ها نیز دیده می‌شدند^{۱۴۷۷}.

شخصیت دیگر علی بن اسحاق حنظلی (وفات: ۲۳۷ق) است که او نیز افزون بر شیوخ حنفی چون اسد بن عمرو و عبدالله بن حسن شاگردان ابوحنیفه^{۱۴۷۸} و معلی ابن منصور شاگرد ابویوسف و شیبانی^{۱۴۷۹}، در مشرق و عراق و حجاز از مشایخ بزرگ

اسحاق حدیث چون ابن مبارک^{۱۴۸۰}، سفیان بن عیینه^{۱۴۸۱} و عیسی غنجار^{۱۴۸۲} دانش آموخت^{۱۴۸۳}. افزون بر این تعلیم فقهی و حدیثی، باید توجه داشت که حضور او در محافل کسانی چون اسماعیل بن علی^{۱۴۸۴} محدث ویژه‌ای در عراق که قائل به خلق قرآن بود^{۱۴۸۵} و ابن ثلجی^{۱۴۸۶} عالم عدل‌گرای حنفی در بغداد که نظریه وقف در خلق قرآن را پیشوایی می‌کرد، می‌توانست زمینه آشنایی او را با گفتمان کلامی فراهم آورد. او شمار بسیاری از طالبان سمرقندی را تعلیم داد^{۱۴۸۷}، چنان‌که شاگردانی از بخارا^{۱۴۸۸}، خجند^{۱۴۸۹} و هرات^{۱۴۹۰} را نیز تربیت کرد. در میان شاگردان او رجال مشهوری چون ابویعقوب ابار^{۱۴۹۱} از مشاهیر مکتب حنفی اهل سنت، و محمد بن کرام سجستانی^{۱۴۹۲} بنیان‌گذار فرقه کرامیه نیز دیده می‌شوند.

در نسل شاگردان اینان و نسل بینابینی میان ابوسلیمان جوزجانی و شاگردان او به‌خصوص باید ابویعقوب یوسف بن علی ابار^{۱۴۹۳} را یاد کرد، که مستملی یکی از مشایخش بوده است^{۱۴۹۴} و بیشتر به عنوان یک ناقل و حلقه واسطه مهم شناخته می‌شود^{۱۴۹۵} و شاگردانی بیشتر از سمرقند^{۱۴۹۶} و گاه بخارا دارد^{۱۴۹۷}.

در همان نسل باید از ابویونس احمد بن نصر عتکی (وفات: ۲۴۶ق)^{۱۴۹۸} عالم حنفی با گرایش صوفیانه^{۱۴۹۹} یاد کرد که از عالمان عدل‌گرای حنفی چون ابومقاتل سمرقندی^{۱۵۰۰}، سلم و عمر پسر او^{۱۵۰۱} و شداد بن حکیم بلخی^{۱۵۰۲} دانش آموخته بود و همزمان در میان استادان او کسانی از آغازگران جریان حنفی اهل سنت چون ابومعاذ خالد بن سلیمان بلخی^{۱۵۰۳} نیز دیده می‌شد که گویا تأثیر عمیق‌تری بر او نهادند^{۱۵۰۴}. وی از خاندانی اهل دانش برخاسته بود و پدر و برادرش از شیوخش بودند^{۱۵۰۵}. او نیز به عنوان حلقه واسطه در مکتب، نقشی اساسی داشت و شاگردانی چون کامل بن مسعود^{۱۵۰۶}، ابوعبدالرحمان بن ابی‌لیث بخاری ساکن سمرقند^{۱۵۰۷} و پسرش ابوحفص عتکی^{۱۵۰۸} را تربیت کرد که همه از رجال مهم مکتب بودند و در کنار آنان نام عبدالله ابن عبدالرحمان دارمی صاحب سنن و از بزرگان اصحاب حدیث نیز نقش بسته است^{۱۵۰۹}. در کنار اکثریت سمرقندی شاگردان او^{۱۵۱۰} برخی طالبان بخارایی^{۱۵۱۱}، گرمینی^{۱۵۱۲} و خجندی^{۱۵۱۳} نیز دیده می‌شوند^{۱۵۱۴}.

درباره چهار شخصیت یاد شده، یعنی علی بن حکیم، علی بن اسحاق حنظلی،

ابویعقوب ابار و احمد بن نصر عتکی باید گفت که نام همه در شمار رجال مکتب در فهرست ابوالقاسم حکیم ثبت شده است^{۱۵۱۵}. به اینان باید دو شخصیت دیگر، یعنی غالب بن زن آور سمرقندی، از ملازمان مجلس علی بن حکیم^{۱۵۱۶} و حفص بن مقاتل سمرقندی، از هم نشینان علی بن حکیم^{۱۵۱۷} و کسانی که نام آنان در عرض عتکی و علی بن حکیم جای گرفته است^{۱۵۱۸}، نام آورد که به سبب کمبود گزارش‌ها، در منابع، تصریحی به حنفی بودن آنان نشده است و الحاق آنان به مکتب بر پایه قراین است. همچنین باید از عصمة بن نوح صیرفی عالم سمرقندی و از شاگردان علی بن اسحاق حنظلی یاد کرد^{۱۵۱۹} که ترکیب نام و نام پدرش یادآور خاطرۀ ابوعصمه نوح بن ابی‌مریم از بنیان‌گذاران مکتب بوده است.

با وجود آنکه ابوسلیمان موسی بن سلیمان جوزجانی شاگرد خراسانی محمد بن حسن شیبانی و رقیب ابوحفص کبیر خود در بغداد می‌زیست^{۱۵۲۰}، نباید نادیده گرفت که ورود اندیشه او به سمرقند در حدود دهه ۲۰ از سده ۳ق، در فضای حنفی - حدیثی سمرقندی، فضایی برای ایجاد حلقه‌ای حنفی - کلامی فراهم آورد که با حلقه‌های حنفی - کلامی از پیش موجود در بلخ که اندیشه اهل عدل بر آن غالب بود تفاوتی اساسی داشت. البته جوزجانی نیز در فهرست رجال مکتب که ابوالقاسم حکیم ارائه کرده است، جایگاهی استوار دارد^{۱۵۲۱}، و حنفیان اهل سنت مشرق، مرتبه‌ای والا برای او در نظر داشتند^{۱۵۲۲}. دست‌کم در روایات مشرقی، او بشر مریسی را که در شمار حنفیان عدل‌گرا در عراق به شمار می‌رفت، در دین فردی مرتد می‌شمرد^{۱۵۲۳}، و مشرقیان او را فردی از اصحاب ابوحنیفه می‌شمردند که در اصول و فروع طریقه ابوحنیفه را در پیش گرفتند^{۱۵۲۴} و از طریقه معتزله که در ماوراءالنهر و خراسان نفوذ فراوانی یافته بود دوری گزیدند^{۱۵۲۵}. این فاصله گرفتن از اندیشه معتزله در منابع عراقی هم تأیید می‌شود و خطیب بغدادی تصریح دارد که در مسأله‌ای محوری مانند خلق قرآن، وی با نفی مخلوق بودن، در این باره به تأیید مذهب «اهل سنت» برخاسته بود^{۱۵۲۶}.

ابوالمعین نسفی تصریح می‌کند که در مشرق جهان اسلام، به‌خصوص شیوخ سمرقند بیش از همه از تعالیم ابوسلیمان جوزجانی تأثیر پذیرفتند^{۱۵۲۷}. در میان شاگردان

سمرقندی او برخی چون عاصم بن عبدالرحمان خزاعی^{۱۵۲۸} را می‌شناسیم که دانسته نیست تا چه اندازه در حیطة عقاید به انتقال آموزه‌های او اهتمام داشته‌اند، اما در این باره شخصیت کلیدی ابوبکر احمد بن اسحاق بن صبیح (صبح) جوزجانی همشهری ابوسلیمان است که پس از بازگشت به مشرق، در سمرقند مسکن گزید^{۱۵۲۹} و به تصریح ابوالمعین نسفی، اصلی‌ترین مروج اندیشه اعتقادی وی در سمرقند و نقطه آغازی برای جریان نوین در مکتب حنفی اهل سنت در سمرقند بود^{۱۵۳۰}. وی مؤلف اثری اعتقادی چون *الفرق والتمییز والتوبة* نیز هست^{۱۵۳۱} که اکنون نسخه‌ای از آنها شناخته نیست. شاید آنچه ابن حجر با عنوان کتاب *الاعتقاد* به جوزجانی نامی نسبت داده است، اشاره‌ای به همان *الفرق والتمییز* بوده باشد^{۱۵۳۲}. در واقع اوج گسترش تعلیم ابوسلیمان در سمرقند، در ربع سوم سده ۳ق است که دوره فعالیت علمی ابوبکر بن صبیح بوده است. همزمان با تعلیم ابوبکر بن صبیح، جا دارد از شیخ دیگری نیز در سمرقند یاد شود که تعلیم او نیز به رویکرد کلامی نزدیک بوده است. او ابو عبدالله محمد بن اسلم ابن مسلمه ازدی (وفات: ۲۶۸ق)، قاضی سمرقند است که ابوالمعین نسفی وی را به عنوان یکی از رجال مکتب یاد کرده است^{۱۵۳۳} و در منابع دیگر به عنوان شخصیتی از اقران محمد بن یمان سمرقندی و ابومنصور ماتریدی از او یاد شده است^{۱۵۳۴}. در منابع همچنین از فردی به نام احمد بن مزی به همراه چندی دیگر از مشایخ سمرقند به تخمین در همان حدود زمانی یاد شده است که مدت‌ها قبل از ابومنصور ماتریدی باب بحث در برخی مسائل کلامی را گشودند و از جمله به نقد مدعای حریر بن عثمان رحبی حمصی (وفات: ۱۶۳ق) مبنی بر دیدن خداوند در رؤیا برخاستند^{۱۵۳۵}. در صورتی که اشاره‌های مربوط به اقوال و مواضع این شیوخ قابل بسط و تحلیل باشد، تدقیق درباره افکار آنان و جایگاه آن در محیط سمرقند، برای روشن شدن پیشینه کلام ماتریدی اهمیتی فراوان خواهد داشت.

همزمان با اوج گرفتن حلقه ابن صبیح، حلقه‌های سنتی نیز دوام یافته است. از جمله باید از مسعود بن کامل صکاک سمرقندی یاد کرد که حلقه وصلی مهم میان عالمی چون احمد بن نصر عتکی و نسل‌های پسین بوده است^{۱۵۳۶}. عیسی بن عبدک ابن حماد فرزامیثنی نیز از طریق احمد بن نصر عتکی از ابومقاتل سمرقندی نقل

می‌کرده است^{۱۵۳۷}.

در سه دهه پایانی سده ۳ق، هم جریان سنتی حنفیان سمرقند و هم جریان جدیدالورود ابوسلیمان جوزجانی در این شهر پی‌جویانی داشته است، بدون آنکه میان حلقه‌های آنان تعارضی جدی وجود داشته باشد. در شمار پی‌جویان جریان سنتی، می‌توان از ابو عبدالرحمان عبدالله بن ابی لیث بخاری (وفات: ۳۰۷ق) عالم متوطن در سمرقند یاد کرد که از شیوخ مکتب چون احمد بن نصر عتکی^{۱۵۳۸} و پدرش ابولیس بخاری^{۱۵۳۹} و کسانی از اصحاب حدیث چون دارمی صاحب سنن و عبد بن حمید کشی^{۱۵۴۰} دانش‌آموخت^{۱۵۴۱} و شماری از طالبان، به‌خصوص از سمرقند^{۱۵۴۲} و بخارا^{۱۵۴۳} محضر او را دریافتند^{۱۵۴۴}. او نیز همچون پدر گرایشی زاهدانه داشت^{۱۵۴۵} و در عین حال به «تفقه در دین» شهرت داشت^{۱۵۴۶}. تألیفات یاد شده از او *ذکر الصالحین*^{۱۵۴۷}، *البستان*، *احداث الزمان*، *علامات الاخبار*، *اخبار القرآن*، *تفسیر مسند فضائل الرباط*، *فضائل المصیبه* و *فضائل عاشوراء*^{۱۵۴۸}، نیز در همان زمینه زهد و مواعظ است. از نظر گرایش مکتبی باید یادآور شد که ابوالقاسم حکیم وی را در شمار پیش‌کسوتان مکتب حنفی اهل سنت آورده است^{۱۵۴۹}، اما اینکه برخی او را شاگرد ابومنصور ماتریدی (وفات: ۳۳۳ق) در کلام دانسته‌اند^{۱۵۵۰}، ناشی از اشتباه و نادیده گرفتن طبقه است.

در حلقه ابوسلیمان جوزجانی - ابن صبیح جوزجانی نیز باید به شخصیت محوری ابونصر احمد بن عباس عیاضی اشاره کرد که شاگرد مستقیم ابن صبیح بود^{۱۵۵۱} و پس از استاد، هدایت حلقه کلام‌گرای ضد اعتزال را بر عهده گرفت^{۱۵۵۲}. شخصیت او نه تنها برای علاقمندان حلقه که برای پی‌جویان سنت سمرقندی نیز پرجاذبه بود؛ چنان‌که او از سویی استادی ابومنصور ماتریدی را برعهده داشت و از سوی دیگر استاد ابوالقاسم حکیم بود^{۱۵۵۳}. مشهور بود که وی به هنگام شهادت^{۱۵۵۴}، چهل تن از شاگردانش را برجای گذاشت که هر یک برای خود یک ابومنصور ماتریدی بودند^{۱۵۵۵}. این سخن با وجود مبالغه‌ای که آشکارا در آن دیده می‌شود، اگر بهره‌ای از واقعیت داشته باشد، آن است که ماتریدی حاصل طبیعی محفل عیاضی بود و در زمان خود، همفکرانی داشته است، هر چند آنان را یارای برابری با وی نبوده باشد. از تألیفات اعتقادی وی، کتابی در مسأله صفات را می‌شناسیم^{۱۵۵۶} که نه تنها به باور رجال حلقه، که از دیدگاه

ابوالقاسم حکیم نیز ناظر به صحت عقیده وی بوده است^{۱۵۵۷}.

نفوذ مکتب در شهرهای جبال

دور از انتظار نیست که با پای گیری مکتب حنفی اهل سنت در خراسان، دامنه نفوذ آن به سمت درون ایران نیز کشیده شود، به خصوص در مناطقی که مذهب حنفی با اصحاب حدیث همجوار بود و گرایش عمومی به کاستن فاصله‌ها میان حنفیان و اصحاب حدیث وجود داشت؛ بدین ترتیب در مناطق مختلفی از جبال انتظار این تحول و پای گیری مکتب می رفت.

در این باره به نظر می رسد رشته سخن از دو عالم خراسانی آغاز می شود که چندی از دوره تعلیم خود را در جبال گذرانده اند. نخست ابوهشام اصرم بن حوشب (وفات: بعد از ۲۳۰ق)^{۱۵۵۸} که به تصریح حاکم نیشابوری عالمی خراسانی بود^{۱۵۵۹} و تعلق او به مکتب، تنها با قراین قابل دفاع است. وی به همدان مهاجرت کرد و مدت ها در آن شهر بر مسند قضا بود^{۱۵۶۰} و از همین رو گاه همدانی نیز خوانده می شد^{۱۵۶۱}.

یادکردهای بریده بریده مانند اینکه وی قائل به ارجاء بود^{۱۵۶۲}، اینکه او از شاگردان ابوعصمه نوح بن ابی مریم بود^{۱۵۶۳} و اینکه او شاگردان مشترکی با ابومقاتل سمرقندی داشت^{۱۵۶۴}، نشان از دارد که وی متعلق به نخستین حلقه حنفیان اهل سنت در مرو است، و از همین روست که اصحاب حدیث در ارزیابی های خود وی را «هالک» شمرده اند^{۱۵۶۵}. در نسل های پسین بعد از تعدیل های رخ داده در تعالیم مکتب، شخصیت وی نیز به عنوان یکی از شیوخ در محافل مکتب در خراسان و ماوراءالنهر به دیده مثبت نگریسته شد و احادیث مسندی به نقل از او در محافل حنفیان اهل سنت روایت می شد^{۱۵۶۶}. دیگر باید از ابراهیم بن رستم مروزی (۱۱ق) یاد کرد که پیشتر ذکر او به عنوان یکی از رجال مؤثر در پای گیری مکتب در خراسان گذشت. وی گویا حضوری کوتاه نیز در اصفهان داشت که در منابع شرح حال مغفول مانده است. اینکه گاه از وی به ابراهیم بن رستم اصبهانی تعبیر شده است^{۱۵۶۷} و اینکه عالمانی چون مسعود ابن یزید قطان اصفهانی^{۱۵۶۸} و محمد بن عیسی مقری اصفهانی^{۱۵۶۹} از او دانش آموخته اند، احتمالاً ناظر به همان حضور است. ظاهراً همین پیشینه ارتباط است که کسی

چون علی بن ازهر رازی را نیز برای دانش‌آموزی از ابن‌رستم به سمرقند کشانیده است.^{۱۵۷۰}

در ادامه باید از ابوسهل اسماعیل بن توبه ثقفی (وفات: ۲۴۷ق)^{۱۵۷۱}، عالم حنفی و از شاگردان محمد بن حسن شیبانی و اسد بن عمرو یاد کرد که افزون بر این شاگردان ابوحنیفه، محضر جمعی از بزرگان اصحاب حدیث مانند ابن مبارک و سفیان بن عیینه را دریافته بود.^{۱۵۷۲} به تصریح منابع محلی ری و قزوین، وی اهل ری بود که به قزوین مهاجرت کرد.^{۱۵۷۳} اما برخی منابع غیر محلی صرفاً به انتساب او به قزوین اشاره کرده‌اند.^{۱۵۷۴} افزون بر خلیلی که به کثرت استفاده او از شیبانی اشاره کرده است^{۱۵۷۵}، منابع حنفی به تعلق او به مذهب ابوحنیفه تصریح کرده‌اند، تا حدی که او را در نشر تعالیم شیبانی زوج ابوسلیمان جوزجانی قرار داده‌اند.^{۱۵۷۶} توجه عالمان اصحاب حدیث به وی و اینکه او را در ارزیابی‌های خود صدوق^{۱۵۷۷} و ثقه^{۱۵۷۸} خوانده‌اند، نشان از اعتدال او در نسبت حدیث و آموزه حنفی، و در نتیجه تعلقش به مکتب دارد. در شمار شاگردان او با وجود برخی رجال حنفی چون ابو عمر محمد بن عبدالوهاب قزوینی^{۱۵۷۹} شماری از بزرگان اصحاب حدیث چون ابن ماجه قزوینی^{۱۵۸۰}، ابوحاتم رازی و ابوزرعه رازی^{۱۵۸۱} دیده می‌شوند.^{۱۵۸۲} رابطه وی با خاندان حدیث‌گرای ابن‌ماجه به اندازه‌ای نزدیک بود که حسن برادر ابن‌ماجه از طرف وی حج نیابتی گذارد.^{۱۵۸۳}

در جانب ری، به‌ویژه باید از هشام بن عبیدالله رازی (وفات: ۲۲۱ق)، فقیه مشهور حنفی یاد کرد که او نیز از نزدیک‌ترین شاگردان محمد بن حسن شیبانی بود و چندی نیز محفل قاضی ابویوسف شاگرد بزرگ ابوحنیفه را دریافت.^{۱۵۸۴} او همچنین محضر صاحب حدیثانی چون مالک بن انس و لیث بن سعد را نیز درک کرد.^{۱۵۸۵} در میان استادان او نام برخی حنفیان مشرق، چون ابومطیع بلخی شخصیت محوری در حنفیان عدل‌گرا^{۱۵۸۶} و ابومعاذ بلخی از نخستین حنفیان اهل سنت^{۱۵۸۷} نیز دیده می‌شود.^{۱۵۸۸} درباره وضعیت رجالی او، عالمان اصحاب حدیث برخی توثیق و برخی تضعیفش کرده‌اند.^{۱۵۸۹} و با وجود شهرت بسیار او در مقایسه با ابن‌توبه همتای قزوینی‌اش، میزان یادکرد او در اسانید اصحاب حدیث بسیار محدودتر است.^{۱۵۹۰} با این‌همه نقد اصحاب حدیث بر او در دقت روایی است و ربطی به مذهب او ندارد. ابن‌حبان با وجود آنکه از

تعلق او به مذهب ابوحنیفه آگاه بود، وی را «سنی» خوانده است^{۱۵۹۱} که به سختی از سوی یک عالم اصحاب حدیث برای یک حنفی به کار برده می‌شد. طبرانی دو بار در یادکرد از وی، تعبیر «هشام بن عبیدالله السنی» را به کار برده است^{۱۵۹۲}. ابن ابی حاتم از نقادان سخت‌گیر اصحاب حدیث و همشهری وی، یادآور شده است که به روزگار خود کسی را باقدرتر و «اجل» از وی در ری نمی‌شناخته است^{۱۵۹۳}، ستایشی که از یک سو در روابط میان حنفیان و اصحاب حدیث معنادار است و از سوی دیگر حکایت از آن دارد که هشام در ری، به عنوان یک عالم حنفی معتدل و مدافع «سنت»، در کانون توجه اهل علم و مردم شهر بوده است^{۱۵۹۴}.

در خصوص مواضع اعتقادی هشام می‌دانیم که وی از مواضع اصحاب حدیث در خصوص اثبات صفات، از جمله نزول رب^{۱۵۹۵} و نیز نامخلوق بودن قرآن دفاع می‌کرد. او تأکید داشت هر کس که قائل به مخلوق بودن قرآن باشد، زنش مطلقه و در آخرت از زیانکاران خواهد بود^{۱۵۹۶}. او با نفوذ و اقتداری که در ری داشت، اقداماتی در جهت برخورد افراد قائل به آنچه همفکران او آنرا «جهمی‌گری» (تجهم) می‌خواندند انجام داد؛ کسانی را حبس کرد و به هنگام آزادی آنان را آزمایش می‌کرد و از ایشان می‌خواست گواهی دهند که «خداوند بر عرش خود و جدا از خلق خود است»^{۱۵۹۷}. او بشر مریسی از حنفیان عدل‌گرا و نزدیک به معتزله را به شدت نقد می‌کرد و بشر را فردی گمراه، خلیفه جهم بن صفوان و ولیعهد او می‌شمرد؛ و در داوری نسبت به اینکه چگونه از محفل حنفیان چنین فرد «گمراهی» برآمده است، هشام او را به بلعم باعور تشبیه کرده است^{۱۵۹۸}. اما با نگاهی ریزبینانه نوعی از قول به تفصیل در باب خلق قرآن نزد هشام هم دیده می‌شود. وی در مکالمه در پاسخ به اینکه چگونه قول به نامخلوق بودن قرآن با این آیه قرآنی که «ما یأتیهم من ذکر من ربهم محدث»^{۱۵۹۹} قابل جمع است، تفصیل خود را با این صورت‌بندی مطرح کرده است: «قرآن «محدث» است نزد ما و نزد خداوند محدث نیست (محدث إلینا ولیس عندالله بمحدث). ذهبی در تفسیر این جمله هشام می‌گوید، مقصود آن است که کلام خدا از علم خداست و علم خدا قدیم است، پس آنرا به بندگان خود تعلیم داده است و سپس به آیه «الرحمن علم القرآن»^{۱۶۰۰} اشاره کرده است^{۱۶۰۱}.

در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۳ق، در جبال شخصیت قابل ذکر دیگر از رجال مکتب، ابو عبدالله حکم بن معبد خزاعی (وفات: ۲۹۵ق)، عالم حنفی مذهب اصفهان است^{۱۶۰۲}. وی نزد برخی از عالمان بزرگ اصحاب حدیث چون ابن ابی عمر عدنی و نصر بن علی جهضمی، و به خصوص برخی نزدیکان به افکار احمد بن حنبل، مانند احمد بن دورقی و موسی بن عبدالرحمان بن مهدی نیز دانش آموخت^{۱۶۰۳} و در عین حال با یک واسطه از عبدالمجید بن ابی رواد از محدثان مرجی ساکن مکه نیز روایت داشت^{۱۶۰۴}. برخی از مشاهیر اصحاب حدیث در اصفهان مانند طبرانی و ابوالشیخ اصفهانی از او دانش آموختند و روایت داشتند^{۱۶۰۵}. مجموع این ویژگی‌ها نشان می‌دهد که وی به مکتب اهل سنت از حنفیه تعلق داشته است. دربارهٔ موضع‌گیری اعتقادی باید گفت وی مروج دیدگاه‌های احمد در خصوص برخی باورهای اهل سنت، از جمله مخالفت با قائلین به لفظ بود^{۱۶۰۶} و در دفاع از مواضع اعتقادی خود، اثری نیز با عنوان کتاب السنه، تألیف کرده بود^{۱۶۰۷}.

کلام نزد صفاتیه

«متکلمان اهل سنت و جماعت»

پردازندگان به عقاید اسلامی در محافل غیر شیعی - غیر خارجی در سده‌های ۲ و ۳ق را از دیدگاه چگونگی برخورد با مباحث کلامی، می‌توان در دو گروه دسته‌بندی کرد: در این میان، گروهی چون معتزله و مکاتب نزدیک به آن، مروجان «علم کلام» بودند. آنها با برخوردی عقل‌گرایانه، مجموعه‌ای نظام‌دار و تحلیلی از عقاید دینی و جهان‌شناسی را ارائه می‌کردند و گروهی دیگر با تکیه‌ای تمام بر سنت، در برخوردی صرفاً انفعالی با تعالیم کلامی، به موضع‌گیری و گاه بحث در باب مسائل کلامی پای نهاده و گاه خود نیز به گونه‌ای کلام معارض یا بینابین رسیده‌اند. آشکار است که در این میان، مباحث کلامی فلسفی یا به اصطلاح «مباحث دقیق»، تنها برای گروه نخستین جذابیت داشت و گروه دوم عموماً از درگیر شدن در این مباحث که از نصوص شرعی بیگانه بود، ابا داشته‌اند. گروه اخیر که عموماً گرایشی کلام‌گریز و حتی گاه کلام‌ستیز از خود بروز می‌داد، در شکل «اصحاب حدیث» تجلی می‌یافت و دست‌کم

از آغاز سده ۳ق، عنوان «اهل السنة» را به عنوان عنوانی تشریفی و مشترک بر خود نهاده بود^{۱۶۰۸}. آنچه به عنوان متکلمان اهل سنت و جماعت در سده ۳ق ظهور یافت، پلی میان این دو گروه بود که کوشش داشت با زبان و روش‌شناسی متکلمان، از مواضع اهل سنت و جماعت دفاع کند.

بر پایه گزارشی از احمد، در میان عالمان اصحاب حدیث در نیمه اول سده ۲ق، در مسأله چگونگی برخورد با قدریه، دو روش وجود داشته است: برخی چون ایوب سختیانی و سعید بن ایاس جریری با نهایت حزم از مخاصمه با قدریه پرهیز می‌جستند و برخی چون سلیمان بن طرخان تیمی (وفات: ۴۳ق) از چنین مخاصمه‌ای ابا نداشتند. پرهیز ایوب و همفکرانش از مخاصمات کلامی بی‌حکمت نبود و آن گروه از اصحاب حدیث که ذهن خود را بیشتر به مباحث کلامی درگیر می‌کردند، خود به مرتبه‌ای از نظریه کلامی می‌رسیدند. به‌ررویی توجه به مباحث کلامی و اندیشیدن به شیوه‌ای نزدیک به متکلمان از سده ۲ق در محافل اصحاب حدیث عراق، زمینه‌هایی یافته بود، اما تا اواسط سده ۳ق، هنوز به عنوان یک جریان فکری پایدار سامان نیافته بود. پرداخت‌های پراکنده از سوی عالمان حدیث به موضوعاتی چون صفات خدا و قدر، زمینه‌ساز شکل‌گیری جریانی در طی سده ۳ق شد که پیش‌درآمد مکتبی مهم مانند کلام اشعری است و در یادکردهای تاریخی، نظریه‌پردازان آن با نام «متکلمان اهل سنت و جماعت» شناخته شده‌اند. این نام، در سده ۳ق، تا حدی تناقض‌آمیز به نظر می‌رسید و همواره این پرسش هم برای اصحاب حدیث که اصرار داشتند نام «اهل سنت و جماعت» تنها بر آنان قابل اطلاق است، و هم برای متکلمان وجود داشت که اگر کسی به شعایر اعتقادی اصحاب حدیث پایبند است و اصرار دارد از سوی آنان به عنوان «اهل سنت و جماعت» به رسمیت شناخته شود، چگونه ممکن است، متکلمی کند؟ اما همین هنجارشکنی زمینه‌ساز آن شد تا در قرن‌های پسین، کلام اهل سنت و جماعت مفهومی کاملاً روشن و به دور از ابهام یابد.

در مروری بر تاریخ این محافل، باید گفت که در سده ۳ق با ظهور چند شخصیت میانجی، حلقه‌های واسطه میان مکتب کلام‌گریز و گاه کلام‌ستیز اصحاب حدیث با مکتب کلامی اشعری پیوسته شد و زمینه برای دفاع کلامی از مواضع اصحاب حدیث

فراهم آمد. در بررسی این حلقه‌ها، نخست باید به کسانی چون حارث بن اسد محاسبی، زاهد بصری (وفات: ۲۴۳ق)^{۱۶۰۹} و حسین کرابیسی (وفات: ۲۴۸ق) عالم بغدادی برخاسته از محافل اصحاب حدیث^{۱۶۱۰} اشاره کرد که زمینه‌های تفکیک کلام لفظی از نفسی را در بحث خلق قرآن پدید آوردند^{۱۶۱۱} و به دفاعی کلامی از نفی قدر نیز پرداختند^{۱۶۱۲}. در همین دوره، ابن کلاب، از برجستگان اصحاب حدیث کلام را در بصره، در نظریه‌ای نسبتاً پیچیده درباره کلام خدا، آنرا حقیقتی قدیم دانست که «معنایی واحد با خداوند» است. وی قرآن را تعبیری عربی از کلام خدا می‌دانست که حقیقتی جز حروف و اصوات، بی‌اختلاف و انقسام ناپذیر است و صوت مسموع از کلام‌الله تنها عبارتی از کلام‌الله (و نه عین آن) است^{۱۶۱۳}. نسبت شخص ابن کلاب به ایران دانسته نیست؛ برخی نام‌گذاری او را به شیوه او در بحث با مخالفان و به واژه عربی «کلاب» به معنای مهمیز بازگردانده‌اند، اما این احتمال نیز دور نیست که این نام صورت معرب از واژه‌ای فارسی، مانند «کولاب» بوده باشد. به‌هرروی برخی از شاگردان ابن کلاب در عراق، رجالی ایرانی بودند و در میان آنان نام شخصیتی چون داوود اصفهانی بنیان‌گذار مکتب ظاهریه دیده می‌شود^{۱۶۱۴}.

ابن‌الندیم در شمار کسانی که آنان را «متکلمان مجبره» خوانده است و ظاهراً مقصود وی همان «متکلمان اهل سنت و جماعت» بوده است، نام تنی چند از موالی را آورده است که هیچ اطلاع روشنی درباره آنان نداده است؛ در این فهرست نام کسانی چون سبلان، نسیان، ورکان و حسین بن کوران دیده می‌شود که به شهادت صورت نامشان و تصریح به تعلقشان به موالی، ظاهراً رجالی ایرانی‌اند^{۱۶۱۵}. این نام‌ها نشان می‌دهد که بخشی از تاریخ متقدم این محافل در ایران بر ما پنهان مانده است.

در اواخر سده ۳ق، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد اندیشه ابن کلاب در بخش‌هایی از خراسان و ماوراءالنهر، رواج یافته بود، و کسانی به عنوان کلابیه شناخته می‌شدند. این کلابیان رجالی برخاسته از محافل اصحاب حدیث بودند که تمایل داشتند با سلاح کلامی، به مبارزه با متکلمان مخالف بپردازند. این جریان فکری، در طی سده ۴ق همچنان دوام یافت و به‌تدریج در اندیشه‌های نزدیک مانند کلام اشعری جذب شد.

اندیشه محمد بن کرام

بستر شکل‌گیری اندیشه ابن کرام

آنچه در طی بخش‌های پیشین مقاله گفته شد، معرفی محافل مختلفی است که در عرصه شرق ایران در حوزه مباحث اعتقادی در چالش و رقابت بودند. به نظر می‌رسد مناسب‌ترین مسیر برای مطالعه بستر شکل‌گیری اندیشه محمد بن کرام، پی‌جویی تعلقات مکتبی استادان او — البته با عنایت به میزان تأثیرگذاری آنان بر شخصیت ابن کرام — است که می‌توان نسبت افکار او به محافل رقیب را تعیین کرد.

در میان استادان ابن کرام بیشتر آنها عالمانی منتسب به مذاهب شناخته شده و مورد تأیید طیفی بسیار وسیع‌تر از کرامیان‌اند، و همین خود قرینه‌ای است که نباید تأثیر آنان بر شکل‌گیری افکار ابن کرام را بنیادین تلقی کرد. در فهرست مشایخی که برای ابن کرام می‌شناسیم، عالمانی از مکتب اصحاب حدیث چون علی بن حجر سعدی مروزی^{۱۶۱۶} و عتیق بن محمد نیشابوری (وفات: ۲۵۵ق)^{۱۶۱۷} و رجالی از مکتب حنفیان اهل سنت چون علی بن اسحاق حنظلی سمرقندی^{۱۶۱۸}، ابویعقوب ابار سمرقندی^{۱۶۱۹} را می‌شناسیم که اغلب در مکتب خود رجالی مؤثر بوده‌اند و از مقبولیت درخوری به دور از محافل کرامی برخوردار بوده‌اند. به اینها باید رجالی چون ابوبکر عبدالرحمان ابن معروف سمرقندی^{۱۶۲۰} و ابوعبدالله رزمازی سغدی^{۱۶۲۱} از رجال محدث را افزود که شاید اساساً رجال تأثیرگذاری نبودند و دیدگاه‌های ویژه‌ای — نه مثبت و نه منفی — درباره آنها به ثبت نرسیده است.

چنین می‌نماید که زمینه‌های افکار او را باید در میان مشایخی جستجو کرد که خود پیشتر به سبب اظهار اندیشه‌ای ویژه، یا داشتن سلوکی ویژه به عنوان شخصیت‌هایی متمایز — و نه الزاماً منفی — شناخته شده‌اند. در این باره باید رد مشایخ ابن کرام را در سه گروه مشخص دنبال کرد: آخرین بازمانده‌های محدثان مرجئی که تنها سلاح آنان برای دفاع از مواضع مکتب خود، ترویج روایات ضعیف و موضوع بوده است؛ رجالی از حواشی مکتب عدل‌گرای حنفی در بلخ و سمرقند؛ و حلقه‌هایی برآمده از مکتب حنفی اهل سنت که به اشکال مختلف از ویژگی‌های اکثریت مکتب خود فاصله گرفته بودند.

در میان شیوخ ابن کرام، دو تن از آنان، یعنی عبدالله بن مالک بن سلیمان هروی^{۱۶۲۲} و محمد بن تمیم فاریابی^{۱۶۲۳} از محدثان مرجئی بودند که مرکزیت آن در هرات بود. سال‌ها قبل سنگ بنای افکار آنان را ابراهیم بن طهمان نهاده بود، اما برخلاف مقبولیت اولیه، در این نسل به شدت به انزوا کشیده شده بود. هر دو شخصیت به شدت به جعل حدیث و نشر اخبار ضعیف متهم بوند^{۱۶۲۴}. به خصوص درباره فاریابی گفته می‌شود ابن کرام به دامان او چنگ زده بود (تعلق محمد بن کرام بر جله) و این نشان می‌دهد که میزان تأثیرپذیری ابن کرام از او قابل ملاحظه بوده است^{۱۶۲۵}.

به عنوان رجالی برآمده از حواشی مکتب عدل‌گرای حنفی در بلخ، نخست باید ابواسحاق ابراهیم بن یوسف ماکینانی (وفات: ۲۴۱ یا ۲۳۹ق) عالم بلخ را نام برد^{۱۶۲۶}، که شخصیت اعتقادی دوگانه داشت، در ظاهر به شیوه حنفیان عدل‌گرا سلوک می‌کرد و در باطن، بخشی از این باورها را انکار داشت و به مواضع اصحاب حدیث و اثبات صفات گرایش داشت^{۱۶۲۷}. دیگری از همین طیف، محمد بن زهر جوزجانی (وفات: ۲۵۱ق) در بلخ است که از سوی نقادان اصحاب حدیث به نقلش از کذابین نقد شده است^{۱۶۲۸}.

دو تن از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین استادان ابن کرام به دو جریان مختلف درون مکتب حنفی اهل سنت تعلق دارند. نخست باید از احمد بن حرب نیشابوری (وفات: ۲۳۴ق) یاد کرد^{۱۶۲۹} که می‌دانیم بانی یک جریان زهدگرا با عقاید خاص درون مکتب حنفی اهل سنت در جنوب خراسان بود و تا حدود یک قرن، پیروانی داشته است^{۱۶۳۰}. حاکم نیشابوری تصریح دارد که ابن کرام به هنگام اقامت در نیشابور، برای دیرزمانی به محفل احمد بن حرب آمد و شد داشت و برآمده از محفل او بود^{۱۶۳۱}. ذهبی یادآور می‌شود که ابن کرام از او «تقشف» را فرا گرفت^{۱۶۳۲}، اما با توجه به اینکه احمد بن حرب به اعتقادات خاص نیز شناخته می‌شد، به نظر می‌رسد در عقاید نیز از او تأثیر پذیرفته باشد. میزان این تأثیرگذاری و نزدیکی در اندیشه به اندازه‌ای است که کرامیان مدعی بودند او پیشینه مذهب است و ابن کرام بخشی مهم از آموزه‌های مذهب را از او گرفته است. با وجود آنکه مخالفان کرامیه به شدت با این ادعا مخالف بودند^{۱۶۳۳}، به نظر می‌رسد اصل وجود این ادعا نشان می‌دهد که تأثیر احمد بن حرب بر ابن کرام

عمیق و جدی بوده است.

شخصیت دیگر از حنفیان اهل سنت در شمار استادان ابن کرام، احمد بن عبدالله جوینی است که بر پایه منابع، ابن کرام با وی مجالستی مداوم و مؤثر داشته است.^{۱۶۳۴} وی به منطقه جویبار از حومه هرات منسوب بود^{۱۶۳۵} و از محدثانی از عراق و حجاز چون سفیان بن عیینه و وکیع بن جراح روایت می کرد^{۱۶۳۶}. رجالیان اصحاب حدیث عموماً وی را متهم کرده اند که برای ابن کرام و در تأیید افکارش حدیث وضع کرده است.^{۱۶۳۷} از جمله مرویات او حدیثی در تأیید نظریه ارجاء است که در آن ایمان تنها به قول و غیرقابل زیادت و نقصان دانسته شده است.^{۱۶۳۸} در میان مرویات جوینی، برخی موارد مانند مطرح کردن شعار «ان السنة تقضى على كتاب الله» به عنوان یک حدیث مرفوع، و نیز ترویج مضامین کتاب قصصی مسائل عبدالله بن سلام در خور توجه است.^{۱۶۳۹}

در میان مرویات ابن کرام از جوینی حدیثی در ستایش ابوحنیفه است^{۱۶۴۰} که نشان از تعلق خاطر وی به شخص ابوحنیفه دارد. عبارتی از ابن حبان در شرح حال وی که می گوید «ولو ان احداث اصحاب الرأى بهذه الناحية خفى عليهم شأنه لم اذکره فی هذا الكتاب»^{۱۶۴۱} به روشنی نشان می دهد که برخی محافل حنفی به وی تعلق خاطر داشتند، اما در عین حال با شخصیت اصلی او آشنا نبودند.^{۱۶۴۲}

مروری بر زندگی ابن کرام

ابو عبدالله محمد بن کرام بن عراق سجزی، از مردم شرق ایران، عالمی برخاسته از محافل اصحاب حدیث بود که به سبب اظهار برخی اعتقادات از سوی اصحاب حدیث مورد انکار قرار گرفت و به حاشیه رانده شد. درباره زندگی او جز اندکی نمی دانیم. نسب وی در حدی که شناخته شده است، نشان از تباری عربی از قبیله بنی نزار دارد^{۱۶۴۳} و می توان احتمال داد که وی از نسل خاندانی عرب بوده باشد که نیاکانش پیشتر به سیستان کوچیده بودند. به هر روی وی در سیستان متولد شد. وی در روستایی در حومه زرنج متولد شد و در سیستان رشد کرد.^{۱۵۴۴} سپس برای تحصیل به خراسان آمد و در شهرهای مختلف به دانش اندوزی پرداخت. او در نیشابور ملازمت محفل احمد بن

حرب را داشت و افزون بر او از عتیق بن محمد حرشی و محمد بن ازهر جوزجانی نیز بهره گرفت^{۱۶۴۵}. در دیگر نقاط خراسان، در مرو به حلقه علی بن حجر سعدی، در بلخ به درس ابراهیم بن یوسف ماکیانی و در هرات به محفل عبدالله بن مالک بن سلیمان درآمد و ظاهراً در همان شهر از احمد جویباری و محمد بن تمیم فاریابی بسیار شنید^{۱۶۴۶}. وی سفری نیز به ماوراءالنهر داشت و در سمرقند به محفل درس کسانی چون علی بن اسحاق حنظلی حاضر شد و به خصوص تفسیر کلبی را از وی روایت داشت^{۱۶۴۷}. هرچند نویسندگان کتب رجالی به سبب مخالفتی که با ابن کرام داشتند کوشش کرده‌اند که او را فردی عامی و بی‌ارتباط با مشایخ معتبر حدیث معرفی کنند^{۱۶۴۸}، داده‌های حاکم نیشابوری که در منابع مختلف بازتاب یافته، دربارهٔ تحصیل وی منصفانه‌تر است^{۱۶۴۹}.

گویا پس از پایان دورهٔ تحصیل بود که وی به مکه رفت و ۵ سالی در آنجا مجاورت گزید. دوره‌ای که شاید فرصتی مناسب برای تأملات وی بود و زمینه را برای رسیدن او به باورهای ویژه‌اش فراهم آورد. برپایه آنچه از گزارش حاکم نیشابوری برمی‌آید، او پس از دورهٔ مجاورت به نیشابور آمد و آنگاه که موقعیت را برای اقامت خود مساعد دید، برای وداع به سیستان رفت. او تمام املاک خود را در موطن پدری فروخت و به قصد اقامت دائم به نیشابور بازگشت^{۱۶۵۰}. اما گزارش منفردی نیز وجود دارد که از فعالیت تبلیغی او به هنگام درنگ در سیستان و پیش از مهاجرت به نیشابور خبر می‌دهد. بر پایهٔ این گزارش، احادیث و عقایدی که ابن کرام در سیستان ترویج می‌کرد، با مخالفت عالمان آن دیار چون عثمان بن عفان سیستانی^{۱۶۵۱} قرار گرفت و او برای محاکمه به محضر امیر سیستان ابراهیم بن حصین فراخوانده شد و در پی یک مناظره، از سیستان اخراج گشت. گفته می‌شود در این مناظره، ابن کرام منشأ اصلی سخنان خود را نه آموخته‌ها از دیگران که دریافتی مبتنی بر الهام دانسته است^{۱۶۵۲}. گویا وی پس از طرد از سیستان به غرجستان در شرق هرات رفت و توانست در دو شهر اصلی آن منطقه، یعنی ایشین و شورمین پیروانی به دست آورد^{۱۶۵۳}.

نمی‌دانیم به چه دلیل، ولی او مصمم شد تا غرجستان را ترک کند و برای ترویج مذهب راهی نیشابور شود. او هنوز نشر افکار را آغاز نکرده بود که با مقاومت‌هایی

سخت مواجه شد. امیر طاهر بن عبدالله (حکومت: ۲۳۰-۲۴۸ق) او را به زندان افکند و چندی بعد که آزاد شد و رؤیای خود را در خصوص نشر مذهب در نیشابور دست نیافتنی دید، راهی ثغور شام شد^{۱۶۵۴}. شاید آنگاه که خبر درگذشت امیر طاهری در ۲۴۸ق به وی رسید، تصور کرد که شرایط برای فعالیت او در نیشابور مساعد گشته است. وی بار دیگر به نیشابور بازگشت و این بار از سوی محمد بن طاهر (حکومت: ۲۴۸-۲۵۹ق) تحت فشار قرار گرفت و زندانش به طول انجامید^{۱۶۵۵}. او ظاهراً در اواسط ۲۵۱ق از زندان آزاد شد؛ زیرا می‌دانیم که در شوال همان سال بار دیگر نیشابور را به اکراه ترک کرد و به شام رفت^{۱۶۵۶}. حاکم یادآور می‌شود که وی حدود ۸ سال را در نیشابور زندانی بود^{۱۶۵۷} که در صورت دقیق بودن نشان می‌دهد زندان نخست او طولانی‌تر از زندان دوم بوده است. گویا فعالیت ابن کرام در نیشابور بیش از آنکه بر شهربان مؤثر باشد، در جذب روستائیان منطقه مؤثر بوده است^{۱۶۵۸}. اما هرچه بود، فعالیت او با مقاومت شدید اصحاب حدیث مواجه بود و اینکه گفته می‌شد ابن خزیمه، پیشوای اصحاب حدیث نیشابور با او مجالست داشت و بارها وی را تأیید کرده است^{۱۶۵۹}، با توجه به تولد ابن خزیمه در ۲۲۳ق و آخرین اخراج ابن کرام از نیشابور در ۲۵۱ق، حتی اگر صحیح باشد، مربوط به دوره جوانی و نه پیشوایی ابن خزیمه است.

با وجود آنکه حاکم در گزارش خود، مهاجرت ابن کرام به شام را بلافاصله پس از یأس از نیشابور آورده است، قرآینی وجود دارد مبنی بر اینکه ابن کرام به نقاط مختلفی از مشرق روی آورد و کوشش کرد تا آنجا را پایگاه فعالیت خود سازد. بر اساس اسنادی از القند نسفی، احتمال می‌رود که وی در همین ایام، حضوری کوتاه نیز در سمرقند داشته و ظاهراً آنجا را نیز مساعد فعالیت خود نیافته است؛ به‌هرروی آن اسانید نشان می‌دهد که وی در دوره تعلیم خود و سال‌های دراز پس از تحصیلش در سمرقند، به آن شهر بازگشت و برخی طالبان را به گرد خود آورد^{۱۶۶۰}.

همچنین می‌دانیم که در همین دوره، وی در هرات دست به نشر افکار خود زده بود که با برخورد شدید عثمان بن سعید دارمی (وفات: ۲۸۲ق) عالم اصحاب حدیث در آن دیار مواجه شد و از هرات اخراج شد^{۱۶۶۱}. در واقع پس از یأس از فعالیت در خراسان است که وی مشرق را برای همیشه ترک کرد و راهی شام شد. برپایه گزارش

خراسانیان، او سال‌های پایانی را در بیت‌المقدس گذراند؛ در ۲۵۵ق همانجا درگذشت و در باب‌اریحا به خاک سپرده شد^{۱۶۶۲}، اما گزارش شامیان در این باره مبسوط‌تر است. محفل او در بیت‌المقدس اوایل طالبان حدیث بسیاری را گرد خود آورد، اما آنگاه که باور او در خصوص ایمان آشکار شد، احادیثی را که از او شنیده بودند آتش زدند^{۱۶۶۳} و او را به انزوا کشانیدند. گویا او چند گاهی را به‌ناچار در رمله از شهرهای فلسطین گذراند، اما در آنجا نیز کار بالا گرفت و والی رمله وی را به عین زغر در جنوب شام تبعید کرد^{۱۶۶۴}. ظاهراً ابن‌کرام در تبعید خود در زغر جان سپرد و جسدش به بیت‌المقدس برده شد^{۱۶۶۵}، و شبانه هوادارانش وی را در بیت‌المقدس در کنار مقبره انبیا دفن کردند^{۱۶۶۶}.

او زاهدانه می‌زیست و همواره جماعتی از فقرا همراه وی بودند؛ لباسش پوستینی از پوست میشی دباغی شده و ندوخته بود و بر سرش کلاهی سیاه می‌گذاشت؛ قطعه پوستی را زیرانداز داشت که روی آن می‌نشست تا وعظ کند و حدیث بگوید^{۱۶۶۷}. رفتار زاهدانه او گاه مورد ستایش زاهدان و صوفیان سرزمین‌های دیگر چون یحیی بن معاذ رازی قرار می‌گرفت^{۱۶۶۸}، در حالی که برخی از ناقدان او را در زهد، متصنع دانسته‌اند^{۱۶۶۹}.

ویژگی‌های اعتقادی ابن‌کرام

در حال حاضر، آثار مکتوبی — هرچند مختصر — از شخص ابن‌کرام بر جای نمانده است که بتوان بر اساس آن دربارهٔ ویژگی‌های اعتقادی وی سخنی گفت. مهم‌ترین اثر اعتقادی که در منابع به ابن‌کرام نسبت داده‌اند، کتاب *عذاب‌القبر* است که برخلاف نامش، موضوعی وسیع‌تر دارد و از نقل‌قول‌ها آشکار می‌شود که مباحثی در خصوص صفات باری نیز در آن مطرح بوده است^{۱۶۷۰}. حتی بغدادی تصریح دارد که این کتاب بابی با عنوان «باب کیفوفه الله عز و جل» داشته است^{۱۶۷۱}. اثر دیگری که نه با گستره کتاب پیشین، اما در برخی منابع به وی منسوب شده است، کتاب *التوحید* است که بر اساس عنوان باید متضمن مباحثی در باب صفات باری و اثبات صفات بوده باشد^{۱۶۷۲}. کتاب *السر* که صاحب *تبصرة العوام* از آن نقلی دارد^{۱۶۷۳}، احتمالاً همان کتاب *عذاب‌القبر* است که در یادکرد آن مضاف ساقط شده و مضاف‌الیه تحریف گشته است. سرانجام

باید به نسخه‌ای در فضیلت روزه رمضان اشاره کرد که متن کامل آنرا ابن بابویه ضبط کرده است.^{۱۶۷۴} گویا مجموعه‌ای از *موعظ ابن کرام* را یکی از پیروان او گرد آورده بود که در آثار پسین نقل‌هایی از آن دیده می‌شود.^{۱۶۷۵}

داوری‌ها درباره‌ی باور ابن کرام بسیار تند و کوبنده است. وصف او به تشبیه هم در منابع شیوع دارد و هم دور از واقعیت عقاید او نیست، اما در برخی منابع به صراحت او را قائل به تجسیم دانسته‌اند^{۱۶۷۶} و برخی چون شهرستانی، با یک داوری عقل‌گرا، اندیشه‌ی او را محالی فاحش شمرده‌اند.^{۱۶۷۷}

دقیق‌ترین تصویر ارائه شده از باور ابن کرام، تصویری است که در نقل قول‌ها از آثار او، به خصوص *عذاب‌القبر* ارائه شده است.

در خصوص صفات، شهرستانی به نقل از یک اثر ابن کرام، یادآور می‌شود که او معبود خود را بر عرش می‌داند «استقراراً» و اینکه خداوند در جهت «بالا» قرار دارد «ذاتاً»^{۱۶۷۸}. همین باور او در برخی منابع به تعبیر قول ابن کرام به بودن خداوند در جهت خاص بیان شده است.^{۱۶۷۹} وی در کتاب *عذاب‌القبر* با تلقی از عرش به عنوان «مکان» برای خداوند، باور دارد که نزد ابن کرام خداوند «از سطح زبرین عرش» با عرش مماس است.^{۱۶۸۰} به نقل بغدادی، وی در یکی از آثارش از مکان معبود به «حیثوثة» تعبیر کرده است^{۱۶۸۱} که واژه‌ای ساختگی است. بغدادی بدون ارجاع به نوشته، یادآور می‌شود که ابن کرام ادعا داشت که «خداوند جسم است»، حد دارد و نهایتش از تحت در جهتی است که با ملاقی (مماس) با عرش اوست.^{۱۶۸۲} در ادامه همین باور استقرار، جهت و مکان است که به نقل منابع، وی «انتقال، تحول و نزول» را نیز برای خداوند معنادار می‌دانسته است.^{۱۶۸۳} بدیهی است این نزول، با جایگاهی که در نظام اعتقادی ابن کرام یافت، و استقرار بر عرش با صورت‌بندی «استقرار» و «مماس بودن» تفاوتی اساسی با آموزه «نزول رب» و «بر عرش بودن» خداوند دارد که برآمده از احادیث است و از پیش نزد اصحاب حدیث شناخته بوده است. ابن کرام با وام‌گیری اصطلاح جوهر از فیلسوفان و متکلمان نزدیک به فلاسفه، در خطبه کتاب *عذاب‌القبر* یادآور می‌شود که خداوند «احدی‌الذات و احدی‌الجوهر» است.^{۱۶۸۴} همچنین ابن کرام در بخش دیگری از همان کتاب، بابی با عنوان «فی کیفوفیة‌الله عز و جل» گشوده است که هم غرابت

واژه و هم بعد معنای آن موجب شگفتی مخالفان بوده است^{۱۶۸۵}. به هر حال، فارغ از بر ساخته بودن این اصطلاح، بر آیند آن باب از کتاب، گفتگو از «کیف» در بحث از صفات باری است^{۱۶۸۶}. همچنین گزارش داریم که در همان کتاب در تفسیر آیه «اذالسماء انفطرت»^{۱۶۸۷}، یادآور شده است که شکافتن آسمان از «ثقل» خداوند بر آن است و بدین ترتیب برای خداوند ثقل قائل شده است^{۱۶۸۸}. بغدادی بدون اشاره به مأخذ خود یادآور می‌شود که ابن کرام و بیشتر پیروانش باور دارند که خداوند تعالی از ازل موصوف به اسماء مشتق از افعالش — نزد اهل لغت — بوده است، در عین اینکه به محال بودن وجود افعال در ازل باور داشته‌اند^{۱۶۸۹}. بغدادی در نقل آراییی که آنرا به «ابن کرام و پیروانش» نسبت داده است، جنبه‌هایی از این کیفیت را بیان کرده است. اما به دقت نمی‌توان گفت این آراء تا چه اندازه مربوط به شخص وی و تا چه حد تفسیرها و بسط‌های پسین پیروان اوست. به هر روی وی یادآور می‌شود که ابن کرام و پیروانش «معبودشان را محل حوادث می‌دانند و مدعی‌اند که اقوال او و اراده او و ادراکات او نسبت به مرئیات و مسموعات و ملاقات او با سطح زبرین عالم، اعراضی حادث در اویند و او محل این حوادث حادث در اوست»^{۱۶۹۰}. وی باز به نقل از ابن کرام و یارانش می‌آورد که آنان در «مقدورات» خداوند دیدگاهی خاص داشتند و معتقد بودند که خداوند جز بر حوادثی که در ذات او از اراده او و اقوال او و ادراکات او و ملاقاتش با آنچه ملاقات می‌کند، حادث می‌شوند، قادر نیست؛ اما مخلوقات از اجسام عالم و اعراض آن، هیچ یک مقذور (یعنی متعلق قدرت) خداوند نیست و خداوند بر هیچ شیئی از آن قادر نیست (یعنی اعمال قدرت ندارد)، با اینکه آنها مخلوق هستند. او می‌افزاید که خداوند هر مخلوقی از عالم را با قول «کن» و نه به قدرتش آفریده است^{۱۶۹۱}.

به جز مسأله صفات، دیگر بخش توجه برانگیز از اندیشه ابن کرام در مسأله ایمان بوده است. به طبع خاستگاه حنفی ابن کرام، اقتضا داشت که وی در مسأله ایمان قائل به موضع مرجئه در جدایی عمل از ایمان باشد؛ اما فاصله دیدگاه ابن کرام از مکاتب حنفی به اندازه‌ای بود که گفته می‌شد «خبیث»ترین جنبه در مذهب ابن کرام، موضع او در چیستی ایمان است که آن «قول بدون معرفت در قلب» دانسته است^{۱۶۹۲}. وی ظاهراً در همان کتاب *عذب القبر*، بابی را با عنوان «الرد علی اصحاب الحدیث فی الایمان»

گشوده بود و در آن قول اصحاب حدیث به اینکه «ایمان قول و عمل» را «احموقیت»، واژه‌ای برساخته برای حمق خوانده است^{۱۶۹۳}.

درباره موضع ابن کرام در ایمان، نخست باید به نقل قول ذهبی اشاره کرد که مأخذ خود را مشخصاً تعیین نکرده است. بر پایه نقل او ابن کرام معتقد بود «ایمان نه زیادت می‌پذیرد و نه نقصان، و آن قول به زبان است مجرد از پیمانی در قلب و عملی با اعضا؛ پس هر کس به زبان کلمه توحید را اقرار کند، او حقاً مؤمن است، هر چند به قلب معتقد به کفر و تثلیث باشد، یا هر فاحشه و کبیره‌ای مرتکب گردد. او به صرف اینکه به زبان کلمه توحید را اقرار دارد، موحد است، ولی خداست و از اهل بهشت، و گناهی او را زیان نمی‌رساند»^{۱۶۹۴}. این نظریه با تفاوت‌هایی در الفاظ در منابع دیگر نیز به ابن کرام نسبت داده شده است^{۱۶۹۵} که مؤید صحت نقل است. مخالفان ابن کرام قول به ایمان منافق را به وی و پیروانش مستقیماً نسبت داده‌اند^{۱۶۹۶} که ممکن است موضع صریح وی یا برداشتی از سخن وی بوده باشد. بازگرداندن تعریف ایمان به صرف اقرار به زبان، نزد اهل سنت قبیح‌تر از قول جهمیّه شمرده می‌شد که حتی اگر عمل را از تعریف ایمان حذف می‌کردند، اما وجود معرفتی در قلب را لازمه ایمان می‌شمردند^{۱۶۹۷}. در نتیجه همین تعریف قول محور از ایمان است که ابن کرام درباره حضرت ابراهیم(ع) معتقد بود، ابراهیم(ع) به هنگام گفتن «اسلمت»^{۱۶۹۸} مسلمان شد و پیش از آن سخن مسلمان نبود^{۱۶۹۹}.

او دیدگاه خود مبنی بر زیادت و نقصان‌ناپذیری ایمان را سعی داشت از طریق روایت احادیثی با همین مضمون تأیید کند که پیش از او کسانی چون جویباری و برخی سمرقندیان نقل می‌کردند^{۱۷۰۰}. در همین رابطه با بخاری وارد نامه‌نگاری شد تا شاید تأییدی بر این احادیث از وی دریافت کند، اما بخاری تصریح کرد که نقل‌کننده این اخبار مستوجب ضرب شدید و زندان است^{۱۷۰۱}. محمد بن اسلم طوسی (وفات: ۲۴۵ق) ردیه‌ای بر دیدگاه ابن کرام و همفکرانش در باب ایمان نوشته است^{۱۷۰۲}.

دیدگاه‌های او در دیگر مسائل کلامی نیز دور از انتظار محافل اهل سنت بود که وی را برآمده از خود می‌انگاشتند، اما در مقایسه با فضا‌های کلامی قابل درک‌تر بود. باور به حسن و قبح عقلی که شهرستانی آنرا وجه «اتفاق» گروه‌های کرامیه شمرده

است^{۱۷۰۳}، و اعتقاد به اینکه در مسأله قدر، «استطاعت قبل از فعل است» به عنوان وجه مشترک کرامیه^{۱۷۰۴} بی‌تردید آنان را از اصحاب حدیث دور و به معتزله — یا دست‌کم طیف‌هایی از آنان — نزدیک ساخته است. اما معلوم نیست تا چه اندازه این عقاید به شخص ابن کرام نیز باز گردد و بیشتر به نظر می‌رسد از گام‌های پسین در بسط عقاید کرامی باشد. به عکس در مسأله عذاب قبر و مسائل وابسته که یکی از مواضع اختلاف مهم میان اصحاب حدیث و معتزله بود، ابن کرام با تألیف کتاب *عذاب‌القبر*، آن‌گونه که از شواهد برمی‌آید، نظر اصحاب حدیث را تأیید کرده است.

در مباحث نبوت، تنها گزارشی که از وی داریم و مستند به نوشته خاصی از آثار او نیست، طرح این عقیده است که پیامبر(ص) «حجت خداوند بر خلقش نبود، زیرا حجت مندرس نمی‌شود و نمی‌میرد»^{۱۷۰۵}. در امامت وی گویا مباحث گسترده‌ای داشته است. از جمله بغدادی به نقل از یک نوشته وی، نقل می‌کند که قائل به امکان مشروعیت دو امام در زمان واحد بوده است، حتی اگر جدال و جنگی هم میان آنان وجود داشته باشد. او در همان اثر به مورد امام علی(ع) و معاویه اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که بر پیروان هر یک از آن دو واجب بوده است تا از امامت خود اطاعت کنند، هرچند یکی از آنها عادل و دیگری باغی بوده باشد^{۱۷۰۶}.

با وجود آنچه در خصوص ایمان و نیز تأیید متخاصمین صحابه گفته شد، شهرستانی در موضعی ابن کرام را از رجال خوارج شمرده است^{۱۷۰۷} و در موضعی دیگر مذهب او را نزدیک‌ترین مذهب به خوارج دانسته است^{۱۷۰۸}، که تنها وجه آن زهدگرایی و تقشف افراطی همراه با گرایش افراطی به ظاهر است. برخی از آراء فقهی غریب که از ابن کرام نقل شده است نیز مؤید همین ظاهرگرایی افراطی همراه با جسارت است^{۱۷۰۹}. در مجموع می‌توان گفت تعالیم اعتقادی ابن کرام، بر مبنای تعالیم مکتب حنفی اهل سنت و مواضع آن شکل گرفته و راه به سوی کلام جسته است. در ایجاد الفتی میان تعالیم آن مکتب با علم کلام و فضای متکلمان، ابن کرام کوشش کرده است تا در گفتمان کلامی وارد شود و مواضع خود را درون آن گفتمان تعریف کند. اما دوری اندیشه او از استدلال عقلی، ورود در این گفتمان را نه تنها موجب قرابت و ایجاد درک متقابل نساخته است، بلکه آنرا برای متکلمان بیشتر به محال‌گویی و تجسیم تبدیل

ساخته است. استفاده از اصطلاحات کلامی بدون در نظر داشتن زیرساخت‌های عقلی که آنها را با نظام اصطلاحات متکلم ربط می‌دهد و در آن ساختار معنادار می‌سازد از یک سو، و بر ساختن ساخت اصطلاحاتی چون کیفوفت و حیثوث رابطه تفاهم میان متکلمان با زبان ابن کرام را مخدوش ساخته است و می‌توان گفت اختلافات مخالفان با ابن کرام بخشی به شیوه استدلال و مبانی او و بخش مهم دیگری به زبان او باز می‌گردد که نه برای اصحاب حدیث و نه برای متکلمان قابل فهم نبوده است. کوشش‌های مشابه در جهت نزدیک کردن عقاید اهل سنت به شیوه کلامی، مانند آنچه نزد ابن کلاب و قلانسی و به خصوص اشعری و ماتریدی دیده می‌شود، بخش قابل ملاحظه‌ای از مقبولیت نسبی خود را مرهون دقت در نظام مصطلحات است. ظاهرگرایی در برداشت از نصوص، جایگزین کردن زبانی عامیانه به جای صورت‌بندی‌های متکلمانه و سرانجام جسارت در بیان آشکار در خصوص هر آنچه دیگران از بیان صریح آن دوری می‌گزیدند، از دیگر ویژگی‌های ابن کرام است که او را در فضای اعتقادی اهل سنت، به حاشیه راند و در معرض نقدهای تند قرار داد. هم‌اکنون روست که کوشش پیروان او در نسل‌های بعدی در اصلاح زبان و شیوه بیان و نیز استفاده از صورت‌بندی‌های دقیق‌تر، موجب شد تا متأخران کرامیه برخلاف بنیان‌گذار مکتب از مقبولیتی نسبی برخوردار شوند.^{۱۷۱۰}

نخستین پیروان ابن کرام

منابع ملل و نحل سخن از آن دارد که نخستین گروندگان به مذهب ابن کرام، جماعتی از عوام جاهل در غرjestان و غور و به‌طور کلی جمعیت‌های روستایی در نقاط مختلف خراسان بودند، تا حدی که اندیشه او در زمان حیاتش از حد افکار شخصی فراتر رفت و صورت یک مذهب به خود گرفت^{۱۷۱۱}؛ اما به هرروی نباید نادیده گرفت که اندیشه و مذهب وی، در میان برخی از حلقه‌های علمی در خراسان — به خصوص در هرات و نیشابور — نیز علاقمندانی یافته بود. ریشه‌هایی که پیشتر در خصوص بستر شکل‌گیری اندیشه و پی‌جویی افکار ابن کرام در تعلقات استادانش بررسی شد، نیز می‌توانستند در این باره مؤثر باشند. ارتباطی که میان افکار ابن کرام با محدثان

مرجئ هرات و نیشابور، و نیز با حلقه احمد بن حرب نیشابوری به آن اشاره شد، زمینه مناسبی بود تا این مکتب بتواند در دو شهر هرات و نیشابور از زمینه نفوذ مناسبی در میان پیوستگان به آن حلقه‌ها برخوردار باشد.

درباره هرات، به‌ویژه باید از مأمون بن احمد سلمی هروی، عالمی برخاسته از محفل محدثان مرجئ نام برد که از همفکران ابن کرام و پیوستگان به دعوت او بود. از آنجا که وی از برخی محدثان متقدم هرات و استادان ابن کرام چون عبدالله بن مالک هروی دانش آموخته بود^{۱۷۱۲}، به نوعی با او همدرس و هم طبقه محسوب می‌شد؛ اما می‌دانیم که در سلک پیروان او نیز درآمده بود. اینکه مخالفان ابن کرام مدعی بودند اکثر کتب و مصنفات ابن کرام را مأمون سلمی برایش نوشته بود^{۱۷۱۳}، اگر در اثبات اصل مدعا قابل تکیه نباشد، به‌خوبی نشان می‌دهد که مأمون به عنوان یکی از پیوستگان به دعوت او شناخته می‌شد. از نظر جایگاه روایی در منابع اصحاب حدیث، باید گفت ابن حبان او را «دجالی از دجالان» خوانده است و یادآور می‌شود که وی در ظاهر خود را بر مذهب ابن کرام می‌نمایاند و در باطن دینی داشت که حقیقت آن شناخته نبود^{۱۷۱۴}. وی اخباری در تأیید گرایش‌های ابن کرام و حدیثی از زبان پیامبر(ص) نقل می‌کرد که در آن ابوحنیفه چراغ امت، و محمد بن ادریس شافعی زیانبارتر از ابلیس خوانده می‌شد^{۱۷۱۵}. این خود نشانه‌ای از دشمنی کرامیه با شافعیه از همان بدو شکل‌گیری مذهب است.

در جانب نیشابور، شاخصی در میان شاگردان ابن کرام، ابراهیم بن محمد بن سفیان است^{۱۷۱۶} که به روزگار خود در نیشابور، شخصیتی محوری در حلقه احمد بن حرب - ایوب زاهد شناخته می‌شد^{۱۷۱۷}. از دیگر شاگردان فعال ابن کرام، ابومحمد عبدالله بن محمد سجزی را می‌شناسیم که در سمرقند سکنا گزید، در آنجا حدیث می‌گفت^{۱۷۱۸} و ضمن ترویج مذهب کرامی، خانقاهی را به عنوان پایگاه گسترش مذهب در ماوراءالنهر، در شهر سمرقند تأسیس کرد^{۱۷۱۹}.

از دیگر شاگردان وی ابوالحسن علی بن حسن تمیمی سمرقندی^{۱۷۲۰}، محمد بن اسحاق بن اسماعیل نیشابوری^{۱۷۲۱}، عبدالله بن محمد قیراطی نیشابوری^{۱۷۲۲}، ابراهیم ابن حجاج نیشابوری^{۱۷۲۳} و ابوعلی احمد بن علی بن محمد^{۱۷۲۴} چهره‌های شناخته‌ای

نیستند^{۱۷۲۵}. همچنین فقیهی کرامی در نیشابور مشهور به ولی را می‌شناسیم که در سال ۲۹۴ق مشغول تعلیم بوده است^{۱۷۲۶} و رابطه‌ی شاگردی او نزد ابن‌کرام شناخته نیست.

در مجموع به نظر نمی‌رسد در نسل شاگردان ابن‌کرام، مذهب کرامیه چندان تحولی از نظر دقت‌های کلامی به خود دیده باشد؛ اما این رجال در نیمه‌ی اخیر سده‌ی ۳ق، هر چقدر هم که کم‌شناخته و هر اندازه هم به دور از آموزش‌های کلامی بوده باشند، حلقه‌ی اتصالی مهم برای انتقال تعالیم ابن‌کرام به نسل‌های آینده در سده‌ی ۴ق بودند که زمینه‌ی بازخوانی مذهب کرامی، وارد شدن آن در مباحث مبسوط‌تر کلامی و تبدیل شدنش به یکی از مذاهب پایدار شرق ایران را فراهم آوردند.

در همین جا، مناسب است از فردی گمنام به نام ابوالصباح سمرقندی نیز نام برده شود، که شرح حالی از او در دست نیست و تنها شناخت ما درباره‌ی او، به استناد دو یادکرد از ابن‌حزم اندلسی است. ابن‌حزم نام او را به‌گونه‌ای در کنار ابن‌کرام نهاده است که گویی از حیث زمان به وی نزدیک بوده است^{۱۷۲۷}. این ظاهراً همان ابوالصباح ابن‌معمر است که کاتب خوارزمی در اشاره‌ای گذرا از او یاد کرده است، فرقه‌ی صباحیه را به وی منسوب کرده است و این فرقه را یکی از پنج مذهب جبریه شمرده است^{۱۷۲۸}. درباره‌ی عقاید نیز می‌دانیم که همچون ابن‌کرام به جواز دو امام مشروع در زمان واحد باور داشت^{۱۷۲۹}. وی همچنین معتقد بود که «مخلوقات از ازل با خداوند تعالی بوده‌اند» و اینکه «رفتار ابوبکر در جنگ با اهل رده خطا بوده و آن گروه از صحابه که با این جنگ مخالفت کردند، بر صواب بودند»^{۱۷۳۰}.

ب - اندیشه‌ی کلامی در سده‌های ۴-۶ق

جریان‌های معتزله و نجاریه

محافل معتزله در ایران

مذهب معتزله در خوزستان

به هنگام آغاز سده‌ی ۴ق، مرکزیت مکتب بصره همچنان در عسکر مکرّم در خوزستان قرار داشت. با وجود آنکه ابوعلی خود در ۳۰۳ق از دنیا رفت، اندیشه‌های او در

گروه‌بندی‌های داخلی مکتب بصره در دهه‌های آغازین سده ۴ق، نقشی محوری داشت. تجدیدنظرهای بنیادین که ابوعلی در باورهای سنتی مکتب بصره پدید آورد، خود برای یک تغییر مسیر مهم در مکتب بصره بسنده بود و به عنوان یک تحول گسترده و ناگهانی، بی‌ثباتی در مکتب بصره را نیز به همراه داشت. در میان شاگردان ابوعلی، ابوالحسن اشعری (وفات: ۳۲۴ق) کاملاً از معتزله روی برتافت و راه به مسیر متکلمان اهل سنت و جماعت نهاد که حاصل آن پیدایی مذهب اشعری بود^{۱۷۳۱}، و ابوهاشم جبایی (وفات: ۳۲۱ق)، فرزند و مهم‌ترین شاگرد ابوعلی، بیش از پدر پای در راه تحولات گذارد و افزون بر مخالفت‌های پدر با پیشینیان، خود نیز در ۲۹ مسأله با پدرش مخالفت ورزید^{۱۷۳۲}. در اواخر زندگی ابوعلی، فاصله فکری پدر و پسر، حتی بر روابط خویشاوندی آنان نیز تأثیر گذارده بود^{۱۷۳۳}. نمی‌دانیم اینکه منابع اهل سنت گفته‌اند وی پدر خود را تکفیر می‌کرده است^{۱۷۳۴}، تا چه حد صحیح باشد، اما به هرروی نشان از فاصله‌ای جدی میان این دو نسل دارد. تجدید نظرهای اساسی ابوهاشم در اندیشه معتزلی و روی تافتن ابوهاشم و ابوالحسن اشعری — هر یک به نحوی — از ابوعلی جبایی، محفل ابوعلی را در خوزستان به‌طور خاص، و جریان اندیشه اعتزالی در عراق و خوزستان را به ضعف و کاستی کشانید.

با جدا شدن ابوهاشم از مسیر پدرش، مکتب بصره با مرکزیت عسکر مکرّم، به دو شاخه تقسیم شد: گروهی به رهبری ابوهاشم که به نام او به بهشمیه شهرت یافتند^{۱۷۳۵} و گروهی که همچنان به اندیشه ابوعلی جبایی وفادار ماندند و شیوه‌ای محافظه‌کارانه را در پیش گرفتند. به هرروی، تقابل میان این دو گروه به اندازه‌ای تشنج‌زا بود که ابوهاشم ناچار شد در ۳۱۴ق، عسکر مکرّم را ترک کند و به بغداد فرود آید^{۱۷۳۶}. در واقع ابوهاشم تنها هفت سال پایانی حیات خود را در بغداد گذراند و همانجا وفات یافت^{۱۷۳۷}. دور نیست که ابوهاشم کتاب *المسائل العسکریات*^{۱۷۳۸} را در پاسخ به پرسش‌های هواداران بازمانده‌اش در عسکر مکرّم هنگامی نوشته باشد که در بغداد می‌زیسته است.

در عرض بهشمیه، گروه پایبند به آموزه ابوعلی حضور داشتند که در انتساب به ابوعلی جبایی، جباییه خوانده می‌شدند^{۱۷۳۹}. برجسته‌ترین شخصیت این شاخه از مکتب پس از درگذشت ابوعلی، ابو عبدالله محمد بن عمر صیمری، عالمی از اهل صیمره

است که در خوزستان به درس ابوعلی نشست و پس از درگذشت استاد، پیشوایی شاخه محافظه کار از مکتب بصره به او رسید. او که چندان جوان تر از ابوعلی نبود، ۱۲ سال محفل ابوعلی را در عسکر مکرّم اداره کرد و در ۳۱۵ ق وفات یافت^{۱۷۴۰}. به نظر می رسد او محفلی پررونق داشت و برخی از متکلمان بزرگ معتزله چون ابوبکر ابن اخشید و ابوسعید سیرافی از محفل او برآمدند^{۱۷۴۱}. او در تألیف نیز کوشا بود و کتابی در جمع اقوال ابوعلی در باب رؤیت باری تألیف کرد^{۱۷۴۲}؛ همچنین ردیه‌ای بر ابوالقاسم بلخی در دفاع از ابوعلی نوشت و نیز ردیه‌ای بر ابن راوندی تألیف کرد^{۱۷۴۳}. وی با وجود معاصر بودن در طبقه، مخالف بودن در مکتب و ردیه‌ای که نوشته بود، از سوی ابوالقاسم بلخی به عنوان آخرین عالم مهم معتزلی در زمان خود معرفی شده است^{۱۷۴۴}.

در میان عالمان معتزلی مهاجر به خوزستان در این سال‌ها می توان قاضی علی بن محمد تنوخی (وفات: ۳۴۲ ق) را نام برد که برای مدتی قضای اهواز را برعهده داشت^{۱۷۴۵}. در همین اوایل سده ۴ ق، ابوالقاسم بلخی یادآور شده است که در صیمره، ناحیه مرزی خوزستان با جبال نیز عموم مردم بر مذهب معتزلی بوده‌اند^{۱۷۴۶}.

فاصله میان دو شاخه مکتب بصره، به اندازه‌ای افزایش یافته بود که اخشیدیان، شاگردان شاگرد صیمری ابوهاشم را تکفیر می کردند^{۱۷۴۷}؛ این درحالی است که بر فواصل میان اصل مکتب بصره با مکتب بغداد در محفل صیمری به آن اندازه تأکید دیده نمی شد. با توجه به اینکه برخی رجال مانند محمد بن زید واسطی در برخی منابع، پیرو ابوعلی و در برخی دیگر به عنوان فردی از پیوستگان مکتب بغداد معرفی می شدند^{۱۷۴۸}، می توان نتیجه گرفت که در محفل پیروان ابوعلی، فاصله میان مرزهای میان مکتب بغداد و بصره به هم ریخته و شاخصه‌ها دچار آشفتگی شده بود. آنچه این برداشت را تأیید می کند، آن است که عالمان پسین معتزله چون ابورشید نیشابوری، در مقام مقایسه میان دو مکتب و بررسی تطبیقی آنها، از مکتب بغداد ابوالقاسم بلخی و از مکتب بصره ابوهاشم را به عنوان شاخص برگزیده بودند^{۱۷۴۹}.

در طبقه صیمری و شاگردان صیمری، می توان رجالی از معتزله را بازجست که برآمده از شهرهای مختلف خوزستان بودند، از آن جمله‌اند: ابوالحسن بن الخباب بن

سقطی اهل عسکر مکرّم^{۱۷۵۰}، ابو عمر (بن) سعید باهلی اهل عسکر مکرّم از شاگردان ابوعلی^{۱۷۵۱} که کتاب *الاصول الخمسة* او رواجی گسترده یافت و مورد نقض ابومنصور ماتریدی قرار گرفت^{۱۷۵۲}، ابومحمد عبدالله بن عباس رامهرمزی^{۱۷۵۳} از شاگردان ابوعلی که به آموزه‌های ابوهاشم دلبستگی داشت و با او مکاتبه می‌کرد^{۱۷۵۴} و کتاب *جواب التستریین* را در پاسخ به سؤال هودارانش از شوشتر نوشت^{۱۷۵۵}، ابوبکر بن حرب تستری از شوشتر^{۱۷۵۶} و ابوجعفر سهکلام صیمری که ظاهراً در عبادان (آبادان) توطن گزیده بود^{۱۷۵۷}. در اواسط سده ۴ق، همچنین از ابواحمد بن ابی مسلمه شاهد، فقیه و متکلم معتزلی در عسکر مکرّم خبر داریم که در ۳۵۵ق در مسند تعلیم بوده است^{۱۷۵۸} و از عبدالله بن اسحاق شخصی از عبادان معتزله در صیمره خبر داریم که ملاقاتی با صاحب ابن عباد داشته است^{۱۷۵۹}.

در نیمهٔ اخیر سده ۴ق، به تصریح مقدسی، بخشی مهم از جمعیت خوزستان بر مذهب معتزله بودند. از عبارت او با قراین موجود چنین برداشت می‌شود که همچون آنچه در بصره دیده می‌شود^{۱۷۶۰} در خوزستان نیز مذهب اعتزال محدود به محافل علمی نبود و بسیاری از مردم عادی بر این مذهب بودند. مقدسی از غلبهٔ مذهب معتزله بر بخش‌هایی از خوزستان شامل اهواز، رامهرمز و دورق سخن آورده است؛ در حالی که یادآور می‌شود در عسکر مکرّم همه و در جندی شاپور بخشی از مردم معتزلی‌اند^{۱۷۶۱}. همو به وجود یک حوزهٔ آموزشی فعال در رامهرمز اشاره کرده است، که در آنجا همواره استادی بوده است که نزد او کلام معتزله خوانده می‌شد^{۱۷۶۲}. از عالمان معتزلی خوزستان در این نیم سده، می‌توان رجال نامداری چون ابواحمد حسن بن عبدالله عسکری (وفات: ۳۸۲ق)^{۱۷۶۳} و ابومحمد عبدالله بن محمد بن ابی‌علان (وفات: ۴۰۹ق) قاضی اهواز و صاحب آثاری در کلام^{۱۷۶۴} را نام برد. نوشته شدن شرحی بر خطبهٔ شفشقیه از سوی ابواحمد عسکری^{۱۷۶۵} و بحثی از قاضی ابن ابی‌علان معتزلی در خصوص ماجرای مباحله و مکلف بودن حسنین (ع) به هنگام انجام مباحله^{۱۷۶۶} حکایت از آن دارد که عالمان معتزلی خوزستان در این دوره به مسائل امامت اهتمام داشتند و به مواضع مکتب معتزلی بغداد و فراتر به آموزه‌های شیعی نزدیک‌تر شده بودند؛ این در حالی است که در سنت اعتزال در خوزستان بیشتر رویکرد مکتب بصره غلبه

داشته است.

در سده ۵ق، از رجال معتزلی خوزستان، ابومحمد یوسف بن رباح معدل (وفات: ۴۴۰ق) را می‌شناسیم که خاستگاهی بصری داشت و به خوزستان مهاجرت کرد. وی سال‌ها قضای اهواز را برعهده داشت همانجا وفات یافت^{۱۷۶۷}. اما چنین می‌نماید که از همان اوایل سده ۵ق، حوزه‌های معتزلی خوزستان روی به ضعف نهاده بود و از آن پس دیگر بقایای اعتزال در خوزستان - اگر وجود هم داشت - در تاریکی قرار گرفت.

حوزه‌های معتزلی در فارس

پیشینه نفوذ مذهب اعتزال به منطقه فارس و مناطق واقع در جانب شرق آن، تا سده ۳ق، پیشینه روشنی نیست. اما از آغاز سده ۴ق، نفوذ محسوسی از این مذهب در مناطق یاد شده دیده می‌شود. فارس از آن‌رو که در همسایگی خوزستان قرار داشت، پذیرای اندیشه اعتزالی گشت و نخستین محافل آن، در پیوند با حوزه‌های معتزلی خراسان شکل گرفت. در نسل شاگردان ابوعلی جبایی، یعنی در دهه‌های نخست سده ۴ق، شخصیتی به نام ابوبکر فارسی از آن منطقه نام برده شده است^{۱۷۶۸}، که اطلاعات روشنی درباره او در دست نیست؛ نه آشکار است که او به کدام منطقه فارس تعلق دارد و نه روشن است که دوره تعلیم او در فارس سپری شده باشد. به هرروی، در نیمه نخست سده ۴ق، به کوشش امثال ابوبکر فارسی، مذهب اعتزال در بخش‌های غربی و جنوبی فارس گسترش یافت؛ به گونه‌ای که به گزارش اصطخری، جغرافی‌دان اهل فارس که داده‌های مربوط به دهه‌های آغازین سده ۴ق است، مذهب معتزله در سواحل فارس از بندر سیراف تا بندر مهربان و شهر ارجان در مرز خوزستان گسترش یافته بود. در شهر جهرم مذهب اعتزال بر شهر غالب بود، و در بخش‌های دیگر از گرمسیر (الجروم) در فارس، قول به قدر غالب بود، اما قدری گری آنان ادامه اندیشه قدر نزد متقدمان بصره بود و کمتر در میان آنان معتزله یافت می‌شد. وی تصریح می‌کند که در مناطق سردسیر (الصرود) و نیز شیراز و اصطخر و فسا غلبه با اهل سنت بود و فضای معتزلی وجود نداشت^{۱۷۶۹}.

در دهه‌های میانی سده ۴ق، یعنی در نسلی پس از آن نسل که اصطخری معرفی

کرده بود، شماری از رجال شناخته شده معتزلی از فارس، همچنان نسبت سیرافی دارند؛ از آن جمله می‌توان ابوالقاسم سیرافی^{۱۷۷۰}، ابو عمران سیرافی^{۱۷۷۱}، ابوالحسن احمد بن زبهراد سیرافی (۳۴۴ق)^{۱۷۷۲} و ابوسعید حسن بن عبدالله بن مرزبان سیرافی (وفات: ۳۶۸ق)^{۱۷۷۳} را نام برد. اما در کنار آنان دو شخصیت برآمده از فسا نیز جلب توجه می‌کند و نشان می‌دهد که در طی یک نسل، مذهب اعتزال به سمت مناطق معتدل منطقه فارس، روی به گسترش داشته است. دو تن یاد شده، ابوعلی حسن بن احمد بن عبدالغفار فسوی از شاگردان ابوهاشم جبایی^{۱۷۷۴} و ابوعلی حسن بن احمد فارسی (وفات: ۳۷۶ق) ادیب نامدار برآمده از فسا است. ابوعلی با وجود مهاجرت به بغداد^{۱۷۷۵} رابطه‌اش را با موطن حفظ کرد و هر از گاهی سفری به فارس داشت^{۱۷۷۶}.

در اواخر سده ۴ق، مقدسی برخلاف اطلاعاتی دقیق که در اقلیم‌های مختلف درباره توزیع مذاهب به دست می‌دهد، تنها به حضور جمعیتی از معتزله در سواحل فارس اشاره کرده است^{۱۷۷۷}؛ اما همچنان معتزلیانی را از مناطق معتدل چون ابوالحسن علی ابن سعید اصطخری (وفات: ۴۰۴ق) می‌شناسیم. وی که برخاسته از اصطخر و مهاجر به بغداد بود، در فقه مذهب شافعی^{۱۷۷۸} و در کلام مذهب معتزلی داشت و برای القادر خلیفه عباسی، رساله *الرد علی الباطنیة* را بر ضد اسماعیلیه نگاشت^{۱۷۷۹}. همچنین در اواخر همان سده و اوایل سده بعد، شخصیت ویژه‌ای چون ابو حیان علی بن محمد توحیدی (وفات: حدود ۴۱۴ق) را می‌شناسیم که اصلاً از مردم شیراز بود^{۱۷۸۰} و باز در بغداد اقامت داشت. او مذهب کلامی اعتزال را از سویی با اندیشه‌ای صوفیانه و از سوی دیگر به فلسفه نزدیک ساخت، و مشربی شخصی در اندیشه کلامی داشت^{۱۷۸۱}.

تا اواخر سده ۵ق، همچنان حوزه‌های معتزلی در مناطقی از فارس فعال بود. از جمله ناصر خسرو (وفات: ۴۸۱ق) به هنگام سفر به فارس، در شهر ارجان به رونق محافل معتزلی اشاره می‌کند که پیشوای آنان در آن سال‌ها، فردی به نام ابوسعید بصری بوده است^{۱۷۸۲}. از رجال برآمده از شیراز در آن سال‌ها نیز ابومحمد عبدالوهاب ابن محمد فامی (وفات: ۵۰۰ق)، از مدرسان نظامیه شناخته شده است^{۱۷۸۳}.

به عنوان تکمله بر این بخش، باید گفت در فراسوی فارس روبه شرق، در اواخر سده ۴ق، می‌دانیم که شهر رودان، از نواحی کرمان در مجاورت فارس، جمعیتی

معتزلی داشته است^{۱۷۸۴}، و در سیرجان بیشتر جمعیت شهر پیروان این مذهب بودند^{۱۷۸۵}. در نیمه نخست سده ۴ق، از رجال برخاسته از منطقه کرمان، ابوالحسن کرمانی نامی را می‌شناسیم که در طبقه شاگردان قاضی عبدالجبار جای داشته است^{۱۷۸۶}. در سده ۶ق، دیگر نشانی مهم از معتزله در کرمان به دست نیامده است.

حوزه‌های معتزلی در جبال

زمینه‌های فراهم‌شده برای اندیشه اعتزالی در جبال، در سده ۴ق به بار نشست و در شهرهای مختلف منطقه جبال، به‌ویژه در دو شهر ری و اصفهان، حوزه‌های فعالی از معتزله شکل گرفت. البته آنچه در این بخش به آن پرداخته خواهد شد، محافل مرکزی معتزله است؛ اما باید توجه داشت که در کنار این محافل، به‌خصوص در ری، جمعیت قابل ملاحظه‌ای از طرفداران اعتزال، به شاخه نجاریه از معتزله تعلق داشتند که در بخش مستقلی به فعالیت آنان پرداخته خواهد شد^{۱۷۸۷}.

در دهه‌های آغازین سده ۴ق، رجالی مهم از معتزله در این دو شهر می‌شناسیم که در شمار آنان ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی (وفات: ۳۲۲ق)، مفسر نامدار معتزلی^{۱۷۸۸} و ابوعثمان عسال در اصفهان^{۱۷۸۹} و ابوبکر محمد بن ابراهیم مقانعی در ری^{۱۷۹۰} شایان ذکرند. نمی‌دانیم ابوحفص قرمیسینی از عالمان معتزلی کرمانشاهی در اوایل سده ۴ق، دوره تعلیم خود را در کدام شهر گذرانده است^{۱۷۹۱}، اما عملاً نشانی از رواج اعتزال در مناطق غرب جبال در این سده به دست نیامده است.

در اواسط سده کشاکش میان معتزله و اصحاب حدیث در حوزه اصفهان، شخصیتی صاحب حدیث چون سلیمان بن احمد طبرانی را به نوشتن کتابی در تقابل با آنان با عنوان *الرد علی‌المعتزله*، سوق داده بود^{۱۷۹۲}. کتابی که امروز نسخه‌ای از آن شناخته نیست، اما با توجه به شناختی که از طبرانی وجود دارد، انتظار می‌رود که مجموعه‌ای از اخبار و احادیث در نقض مواضع معتزلیان بوده باشد.

در ربع سوم سده ۴ق، حضور صاحب بن عباد (وفات: ۳۸۵ق) وزیر پرنفوذ آل بویه در ری، تحولی شگرف در محافل معتزلی پدید آورد. صاحب که خود مشرب معتزلی داشت^{۱۷۹۳} و شخصیتی دانشور بود، در ۳۶۶ق از جانب مؤیدالدوله امیر بویی ری

وزارت یافت و به ری خوانده شد^{۱۷۹۴}. او بی‌درنگ پس از قرار گرفتن در جایگاه وزارت، بسیاری از عالمان را بر گرد خود آورد و ری را نه تنها به میعادگاه عالمانی با تخصص‌های مختلف، که به مرکزی برای رشد و تعلیم معتزله مبدل ساخت. از رجال شاخص این دوره، می‌توان کسانی چون ابوبکر جصاص رازی (وفات: ۳۷۰ق) اصولی برجسته حنفی^{۱۷۹۵} و ابوعبدالله خطیب رازی باز از حنفیه^{۱۷۹۶} را نام برد.

در اواخر سده ۴ق، عالمانی از ری برخاستند که روی به سرزمین‌های دیگر جبال نهادند و گام در مسیر تبلیغ و توسعه مذهب معتزلی در دیگر شهرهای جبال گذاردند. از آن میان به خصوص باید ابومحمد عمیر بن علی عمیری (وفات: ۴۰۹ق) را نام برد که تا زمانی که در ری بود، از بزرگ‌ترین فقیهان معتزلی آن شهر محسوب بود. وی در ۳۷۶ق به عنوان قاضی قزوین برگزیده شد و سال‌های باقی از عمرش را به قضا و تعلیم در قزوین اشتغال ورزید^{۱۷۹۷}.

در یک ارزیابی کلی چنین می‌نماید که گونه‌ای از گرایش به تشیع در محافل معتزلی جبال در سده ۴ق وجود داشته است؛ گرایشی که منجر به نوعی همکاری و هم‌گرایی میان معتزله و زیدیه بوده است. شاید همچنان برجسته‌ترین نماد این هم‌گرایی شخص صاحب بن عباد بوده باشد که افزون بر اعتزال به گونه‌ای تشیع نیز شهرت داشت^{۱۷۹۸} و حتی در کتابی با عنوان کتاب نصره مذاهب الزیدیه به دفاع از مواضع زیدیه برخاسته است^{۱۷۹۹}. فراتر از او، باید به این نکته تاریخی اشاره کرد که ابومسلم اصفهانی مدتی در رکاب زید بن محمد از علویان قائم در بخارا بود و دبیری او و تولیت برخی امور از جانب وی را برعهده داشت^{۱۸۰۰}. این فضای شیعی در محافل معتزلی، گاه از حد هم‌گرایی فراتر رفت و موجب تغییر مذهب گشت؛ از جمله در ری و اصفهان دو متکلم معتزلی به نام‌های محمد بن عبدالله بن ملک اصفهانی و ابوجعفر ابن‌قبة رازی را مدتی پیش از آمدن صاحب بن عباد به جبال می‌شناسیم که نخست بر مذهب اعتزال بودند، اما آن مذهب را وانهادند و کاملاً به مذهب امامیه گرویدند^{۱۸۰۱}. در طی این سده، حاکمیت آل بویه بر مناطق جبال فضای مساعدی را برای اندیشه اعتزالی — به خصوص زمانی که با تشیع نیز همراه یا هم‌گرا می‌شد — فراهم آورده بود. با وجود آنکه در طی سال‌های (۳۸۵-۳۸۷ق) در یک دوره کوتاه فخرالدوله معتزلیان

را در تنگنا قرار داد^{۱۸۰۲}، این تنگنا طولی نینجامید و بی‌درنگ پس از درگذشت فخرالدوله، جانشین وی سیده خاتون (حکومت: ۳۸۷-۴۱۹ق) چنان فضای مساعدی را برای فعالیت محافل معتزلی فراهم آورد^{۱۸۰۳} که یکی از درخشان‌ترین دوره‌های تاریخی این مکتب در ایران را رقم زد.

در واقع این دوره از تاریخ ری، یعنی سال‌های انتقال از سده ۴ به ۵ق، برهه‌ای تعیین کننده در تاریخ اعتزال ایران بوده است. در طی این سال‌ها، شخصیت محوری در محافل معتزله ایران، قاضی عبدالجبار بن احمد همدانی (وفات: ۴۱۵ق) که اصلاً برخاسته از همدان در غرب جبال بود، پس از انتصاب صاحب بن عباد به وزارت، از سوی مؤیدالدوله بویه‌ی برای تصدی قاضی‌القضاتی به ری فراخوانده شد^{۱۸۰۴}.

وی افزون بر عنوان قاضی‌القضاتی، از جایگاه اجتماعی و سیاسی والایی برخوردار بود، از نظر عمق دانش و گستره تألیف یکی از متکلمان کم‌نظیر در تاریخ معتزله نیز بود و جمع بین این دو ویژگی او را به شخصیتی استثنایی در اعتزال ایران مبدل ساخت^{۱۸۰۵}. وی آثار متعددی در زمینه‌های گوناگون کلامی، از جمله *متشابه القرآن*^{۱۸۰۶}، *تنزیه القرآن عن المطاعن*^{۱۸۰۷} و *فضل الاعتزال*^{۱۸۰۸} تألیف کرد که هر یک به نوبه خود اثری ماندگار بود؛ اما مهم‌ترین ویژگی او تألیف دانشنامه بزرگی در کلام معتزلی با عنوان *المغنی* است که تنها بخش بازمانده آن در حجمی افزون بر ۲۰ مجلد به چاپ رسیده است^{۱۸۰۹}. دور از انتظار نیست که غالب عالمان پس از او به نوعی برآمده از حلقه او و پیرو شیوه اندیشه او بودند. قاضی در فقه بر مذهب شافعی و در کلام بر مکتب بصری از معتزله بود و موقعیت ویژه او، زمینه کاستی مکتب بغداد در ایران و رونق مکتب بصره را نه تنها در محافل جبال که در دیگر نقاط ایران نیز فراهم آورد. دیگر قاضی‌القضات معتزلی ری در زمانی نزدیک به وی، ابوالقاسم علی بن محسن تنوخی (وفات: ۴۱۵ق) نیز در فقه شافعی و در کلام معتزلی بصری بود^{۱۸۱۰}.

شخصیت محوری دیگر در اعتزال ایران، یعنی ابورشید نیشابوری (وفات: ۴۱۵ق) نیز به دنبال دشواری فعالیتش در خراسان، به ری مهاجرت کرد و به حلقه قاضی عبدالجبار پیوست^{۱۸۱۱}. او آنگاه که به ری آمد، متکلمی توانا بود و با وجود استفاده‌هایی که از درس عبدالجبار داشت، بیشتر به عنوان همراه و یاور او و نه شاگردش شناخته

می‌شد و خلیفه و قائم‌مقام او بود^{۱۸۱۲}. آنگاه که شاگردان قاضی از او درخواست کردند تا متنی روان به عنوان کتابی درسی در کلام معتزلی بنویسد، او این مهم را به ابورشید واگذار کرد و حاصل آنکه نسخه اول کتاب *دیوان‌الاصول* بود، از آن‌رو که در ری نوشته شده بود، به «النسخة الرازیة» شهرت یافت^{۱۸۱۳}.

اندکی پس از درگذشت قاضی عبدالجبار و ابورشید نیشابوری، در حدود ۴۲۰ق، سلطان محمود غزنوی بر ری استیلا یافت و آن آزادی عمل برای معتزله از دست رفت. سلطان محمود که بر مذهب اهل سنت تعصب می‌ورزید، بی‌درنگ پس از تسخیر ری، گروهی از بزرگان معتزله را به خراسان تبعید کرد و بسیاری کتب فلسفه و اعتزال را به آتش سوخت^{۱۸۱۴}.

در طی سده ۵ق، با وجود فشارهای سیاسی بر محافل معتزلی، این محافل همچنان دوام خود را در ری و اصفهان محفوظ داشت و عالمان و مؤلفان نامداری را در تاریخ معتزله پروراند. از چهره‌های معتزلی ری در نیمه نخست سده ۵ق در نسل شاگردان عبدالجبار و ابورشید می‌توان این کسان را نام برد: ابوسعید اسماعیل بن علی سمان (وفات: ۴۴۷ق)^{۱۸۱۵} از پیروان طریقه ابوهاشم جبایی^{۱۸۱۶} که در منابع از وی با تعبیر «امام‌المعتزلة» یاد شده است، که نشان‌دهنده نقش محوری در محافل معتزلیان در عصر خود بوده است^{۱۸۱۷}؛ ابومحمد عبدالله بن سعید لباد که به عنوان خلیفه قاضی عبدالجبار شناخته می‌شده است^{۱۸۱۸}؛ و افرادی ناشناخته با نام‌های ابوبکر رازی^{۱۸۱۹}، ابوحاتم رازی^{۱۸۲۰} و ابوالفتح دماوندی^{۱۸۲۱}. همچنین گزارش شده است که عبدالسلام پسر محمد بن هیصم (وفات بعد ۴۴۰ق) متکلم کرامی نیشابور، به هنگام ورود به ری، با یکی از شاگردان قاضی عبدالجبار مناظراتی داشته است^{۱۸۲۲}.

با وجود آنکه مواضع قاضی عبدالجبار چندان خوشایند شیعیان امامی نبود و شریف مرتضی (وفات: ۴۳۶ق) از متکلمان امامیه، کتاب *الشافی خود را در رد او نوشت*، در نسل شاگردان وی، گرایش به اندیشه‌های شیعه در محافل معتزلی ری جدی‌تر بود. ابوسعید سمان در گرایش به تشیع شهرت داشت^{۱۸۲۳} و ابن‌متویه، با وجود آنکه امام را «واجب‌العصمة» نمی‌شمرد، تحقّقاً قائل به عصمت امام علی (ع) بود^{۱۸۲۴}. او را امام المعتزله خوانده‌اند^{۱۸۲۵} و تصریح کرده‌اند که وی از گرایندگان به مذهب ابوهاشم

بود ۱۸۲۶.

محافل اصفهان نیز در این نیم سده فعال بود و کسانی چون احمد بن محمد بن رزا (ذریعاً) واعظ (وفات: ۴۲۲ق) که به عنوان فردی غالی در اعتزال شناخته می‌شد^{۱۸۲۷}، احمد بن محمد بن فادشاه (وفات: ۴۳۳ق) که از سلیمان طبرانی روایت داشت و ظاهراً اصفهانی بود^{۱۸۲۸}، ابوالفتح منصور بن محمد بن مقدر اصفهانی (وفات: ۴۴۲ق)، ادیب نامور و از مصاحبان صاحب بن عباد، متظاهر به اعتزال و از مخالفان سخت اشاعره که کتابی در ذم آنان نوشته بود^{۱۸۲۹}، ابوعمرو کاشانی^{۱۸۳۰} و ابومسلم محمد بن علی بن مهرایزد اصفهانی (وفات: ۴۵۹ق)^{۱۸۳۱} را پرورش داد.

گفتنی است در نسل شاگردان عبدالجبار، حوزه قزوین نیز رونقی یافته بود. از متکلمان معتزلی در این دوره، می‌توان کسانی چون علی طالقانی^{۱۸۳۲} و ابویوسف عبدالسلام بن محمد قزوینی (وفات: ۴۸۸ق)، از مشاهیر معتزله و صاحب تفسیر قرآن را نام برد^{۱۸۳۳}. در همین نسل ابوبکر دینوری را نیز از شهر دینور در غرب جبال می‌شناسیم^{۱۸۳۴}.

درباره نیمه اخیر از سده ۵ق سکوت دور از انتظاری در منابع دیده می‌شود؛ اما اندک اشاره‌های برجای مانده حکایت از آن دارد که محافل اعتزال، در اصفهان دست کم تا پایان سده ۵ق و در ری دست کم تا اواسط سده ۶ق دوام داشته است. در این باره نخست باید از شخصیت مشهوری چون راغب اصفهانی (وفات: ۵۰۳ق) یاد کرد که آثار متعددی در علوم قرآن و ادب از وی برجای مانده است. برخی از منابع وی را معتزلی دانسته‌اند^{۱۸۳۵} که قراین مختلف صحت آنرا تأیید می‌کند^{۱۸۳۶}، در حالی که برخی دیگر سعی در نفی این نسبت از او دارند^{۱۸۳۷}. گرایش راغب به اهل بیت (ع) که او را در کنار شخصیتی چون ابوسعید سمان جای می‌دهد، گاه موجب شده است تا برخی از تشیع او سخن آورند^{۱۸۳۸}. همچنین باید به ابومضر محمود بن جریر ضبی اصفهانی (وفات: ۵۰۷ق) اشاره کرد که چندی را در خوارزم گذراند و خوارزمیان را با تعالیم معتزله آشنا ساخت^{۱۸۳۹}. وی در مرو وفات یافت^{۱۸۴۰} و ظاهراً هرگز به اصفهان بازنگشت. گویی مهاجرت او از اصفهان به شمال خراسان، پایانی بر رونق محافل معتزله در جبال و آغازی بر رونق آن در خوارزم بود. درباره ری نیز باید به کسی چون ابومحمد حسن

ابن محمد فقیه (وفات: ۵۴۱ق) عالم استرآبادی ساکن ری اشاره کرد^{۱۸۴۱}.
 به عنوان تکمله‌ای بر این بخش، باید به آگاهی‌های محدودی اشاره کرد که در
 خصوص رواج مذهب معتزله در آذربایجان و اران و ارمینیه به دست رسیده است.
 ابوالقاسم بلخی در اوایل سده ۴ق، به هنگام سخن از گستره جغرافیایی مذهب معتزله،
 یادآور می‌شود که در ارمینیه و اران — از جمله در حومه شهر بردعه — آبادی‌های
 بسیاری هست که مذهب عامه مردم آن معتزلی است. وی همچنین اشاره دارد که در
 منطقه بیلقان از آذربایجان نیز عموم جمعیت بر مذهب معتزلی‌اند^{۱۸۴۲}. در شمار رجال
 برآمده از این منطقه در همان اوایل سده ۴ق و از معاصران ابوالقاسم بلخی، می‌توان
 کسانی چون ابوبکر احمد بن علی میمونی برزندی، نحوی معتزلی برآمده از برزند نزدیک
 اردبیل^{۱۸۴۳}، ابوسعید احمد بن حسین بردعی (وفات: ۳۱۷ق)، فقیه و اصولی حنفی
 که در کلام بر مذهب معتزله بود^{۱۸۴۴} و ابوالحسن احمد بن عمر بردعی، از متکلمان
 مشهور معتزله^{۱۸۴۵} را نام برد. اما گویا غلبه اصحاب حدیث در طی سده ۴ق، زمینه‌های
 رشد مکتب معتزله در این منطقه را فروکاست و آنرا به اضمحلال برد.

حوزه معتزلی نیشابور

با وجود آنکه شهر نیشابور در طی سده ۳ق با حضور کسانی چون محمد بن یحیی
 ذهلی و احمد بن حرب نیشابوری، از دو طیف اصحاب حدیث و حنفیان اهل سنت،
 بیشتر فضایی پذیرای اندیشه‌های اهل سنت بود و کمتر به نظر می‌رسید ظرفیتی برای
 آموزه‌های معتزله که هدف حملات آنها بود، داشته باشد، به هر تقدیر تاریخ معتزله
 نشان می‌دهد که در اوایل سده ۴ق، شرایطی برای رشد معتزله در حد یک اقلیت در
 نیشابور فراهم آمده بود. در سال‌های انتقال از سده ۳ به ۴ق، از چندی حضور ابوالقاسم
 بلخی (وفات: ۳۱۹ق)، پیشوای مکتب معتزلی بغداد در نیشابور و اشتغال او به امور
 سیاسی آگاهی داریم^{۱۸۴۶} که به نظر نمی‌رسد در پای‌گیری محافل معتزلی در نیشابور
 تعیین‌کننده بوده باشد. به نظر می‌رسد موقعیت جنوب خراسان به عنوان منطقه‌ای
 حائل میان قلمرو سامانیان (حکومت: ۲۶۱-۳۸۹ق) با دولت‌های درون ایران مانند
 آل زیار (حکومت: ۳۱۶-۴۳۴ق) و آل بویه (حکومت: ۳۲۰-۴۴۸ق) موجب شده بود

تا این منطقه در دوره پای گیری دولت های آل زیار و آل بویه بیش از گذشته از رواداری مذهب برخوردار باشد. گرایش شیعی - عقل گرا که هم نزد زیاریان و هم بویهیان دیده می شد، باعث می گردید تا سامانیان نتوانند و نخواهند سیاست های یکسان سازی مذهبی خود را به همان شدت که در نواحی درونی قلمرو خود در ماوراءالنهر اعمال می کردند، در خراسان و به خصوص جنوب آن نیز اعمال کنند.

در واقع بی درنگ پس از پای گیری دولت های زیاری و بویهی است که نخستین حلقه های معتزله در نیشابور تشکیل شده است. از رجال شاخص در این نسل آغازگر می توان ابوالحسین بن علی نیشابوری^{۱۸۴۷}، قاضی ابوالحسن محمد بن محمد بن عمرو نیشابوری ملقب به بیض از شاگردان ابن اخشید (وفات: ۳۲۶ق)^{۱۸۴۸} و از پیوستگان به مکتب بغداد و ابونصر بن نیشابوری (اوایل سده ۴ق)، عالم معتزلی در عقیده و حنفی در مذهب و از مصاحبان سیف الدوله حمدانی^{۱۸۴۹} را یاد کرد. در همین دهه های اول سده ۴ق، همچنین باید منصور بن یحیی طوسی را از متکلمان معتزلی نام برد که در زمان ابن خزیمه وارد نیشابور شد و کوشش هایی در جهت ترویج اندیشه معتزلی و تضعیف اصحاب حدیث داشت^{۱۸۵۰}. به گفته حاکم نیشابوری موفقیت های وی، برخی از عالمان معتزلی بیرون از نیشابور چون ابوالقاسم (ظاهراً ابوالقاسم بلخی)، ابوبکر بن علی (ظاهراً ابوبکر احمد بن علی برزندی) و بردعی (ظاهراً ابوالحسن بردعی) را برانگیخت تا فرصت را در نیشابور برای ترویج مذهب مغتنم شمارند^{۱۸۵۱}.

به هر روی در پی همین فعالیت است که در ربع سوم سده ۴ق حوزه معتزلی نیشابور همچنان پررونق بود و عالمانی چون ابوسهل محمد بن عبدالله زجاجی نیشابوری^{۱۸۵۲} و ابو عبدالرحمان صالح نیشابوری^{۱۸۵۳} را پرورش داد و حتی پذیرای معتزلیانی مهاجر از سرزمین های دور نیز بود. از آن جمله باید به ابوالحسن علی بن عبدالملک طرسوسی (وفات: ۳۸۴ق) اشاره کرد که برای همیشه در نیشابور مسکن گزید. پایبندی این متکلم معتزلی در فقه به مذهب شافعی مقبولیت حلقه وی در نیشابور را افزایش می داد^{۱۸۵۴}. در همین سال هاست که مقدسی در *احسن التقاسیم*، به فعال بودن محافل معتزلی در نیشابور اشاره کرده است، که معتزله در این شهر «ظهوری» دارند، اما نه به این معنا که غالب باشند^{۱۸۵۵}.

بر اساس یادکرد مقدسی، «مذهب قدریه» — به معنای ابتدایی و هنوز معتزلی نشده آن — بر منطقه کندر در نزدیکی نیشابور غالب بوده است^{۱۸۵۶}، اما گویا از اوایل سده ۴ق، این قدریان روی به همراهی با محافل معتزله نهاده بودند. در اوایل سده ۴ق، از فردی به نام ابوعبدالرحمان واعظ ساکن در باب معمر نیشابور آگاهی داریم که قدری بود^{۱۸۵۷} و با منصور طوسی عالم معتزلی همکاری دوستانه‌ای داشت^{۱۸۵۸}.

البته سقوط سامانیان در ۳۸۹ق وحدت سیاسی شرق ایران زیر لوای سلطان محمود غزنوی، موقعیت جنوب خراسان را به عنوان منطقه حائل متزلزل کرد و نیشابور هم اهمیت سیاسی پیشین خود را از دست داد. از نظر فرهنگی نیز نیشابور به شهری درونی شده در قلمرو غزنوی مبدل گشت که با توجه به ضدیت حکومت جدید با اعتزال، دیگر زمینه‌ای برای شکوفایی این مذهب نداشت. در سال‌های انتقال از سده ۴ به ۵ق، بزرگ‌ترین عالم معتزلی نیشابور، ابورشید سعید بن محمد نیشابوری (وفات: ۴۱۵ق) به سبب همین نامساعد گشتن شرایط، ناچار به ترک خراسان و روی نهادن به ری شد.

ابورشید احتمالاً در همان نیشابور با تعلیم مکتب بغداد و آموزه‌های ابوالقاسم بلخی آشنا شد؛ سپس در عصر وزارت صاحب بن عباد به ری رفت و چندی محفل قاضی عبدالجبار همدانی^{۱۸۵۹} را دریافت^{۱۸۶۰} و گرایش بصری بر وی غالب شد. وی در همان دوره اقامتش در ری، به خواست قاضی عبدالجبار کتابی درسی در کلام معتزلی با عنوان *دیوان الاصول* نوشت^{۱۸۶۱}. وی پس از درنگی در گرگان به خراسان بازگشت، اما در خراسان عصر محمود، فضا را برای ادامه فعالیت خود مساعد ندید. او بار دیگر به ری بازگشت و تا زمان مرگ در آنجا ماند. می‌دانیم که پس از درگذشت قاضی عبدالجبار، کوتاه زمانی تا هنگام مرگ خود ابورشید، ریاست معتزله ری به او رسیده بود^{۱۸۶۲}. به هر روی، سنت گرایش به ابوالقاسم در خراسان، او را وادار ساخت تا با تألیف کتابی با عنوان *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین*، دیدگاه‌های دو مکتب و به‌طور خاص دیدگاه‌های ابوهاشم جبایی و ابوالقاسم بلخی را به مقایسه گذارد^{۱۸۶۳}. از آثار دیگر منتسب به او کتابی با عنوان *کتاب فی التوحید* در مباحث الهیات با تردیدی در انتساب^{۱۸۶۴} و رساله‌ای با عنوان *اعجاز القرآن*^{۱۸۶۵} را می‌شناسیم. آوازه شخصیت و

آثار ابورشید تا عراق گسترده بوده و می‌دانیم که شریف مرتضی (وفات: ۴۳۶ق) متکلم امامی بر یکی از آثار او در باب تقسیم اعراض نقد و تکمله‌ای نوشته است^{۱۸۶۶}.

از معاصران ابورشید در نیشابور که گویا همانجا ماند و مذهب خود را آشکار نمی‌ساخت، ابوزکریا یحیی بن احمد زجاجی (وفات: ۴۱۵ق)، است که بیشتر به روایت حدیث و فقهت در مذهب حنفی شناخته بود، اما آنان که او را بیشتر می‌شناختند، وی را «به قدر متهم می‌کردند»^{۱۸۶۷}، درحالی که این اتهام به وضوح مذهب معتزلی خوانده نمی‌شد.

در طی سده‌های ۵ و ۶ق، هرگز چراغ اعتزال در نیشابور به خاموشی نگرایید، اما دیگر شخصیت برجسته‌ای نیز از آن برنخاست و فعالیت محافل معتزلی آن محدود بود. از رجال شناخته این شهر می‌توان اینان را برشمرد: ابوالقاسم میزوکی (نیمه نخست سده ۵ق)^{۱۸۶۸}؛ ابوسهل محمد بن اسماعیل سراج (اواسط سده ۵ق) که در فقه بر مذهب حنفی بود^{۱۸۶۹}؛ ابوحلیم حاتم بن محمد حنیفی استرآبادی (اواسط سده ۵ق)، ساکن نیشابور و شیخ آن شهر که گفته می‌شد در مذهب اهل عدل — یعنی اعتزال — غالی بود^{۱۸۷۰}؛ ابوبکر محمد بن عبدالله ناصحی (وفات: ۴۸۴ق)، فقیه حنفی و قاضی نیشابور^{۱۸۷۱} که دانش او در کلام از سوی امام‌الحرمین جوینی ستوده شده است^{۱۸۷۲}؛ ابوالحسن علی بن حسن صندلی (وفات: ۴۸۴ق)، واعظ معتزلی از نیشابور و صاحب تفسیر قرآن^{۱۸۷۳}؛ ابوعلی عبدالرحمان بن محمد بن فضاله نیشابوری (اواخر سده ۵ق) که او نیز به ری مهاجرت کرد و به غلو در تشیع شناخته می‌شد^{۱۸۷۴}؛ یوسف بن ابی‌علی سقلاطونی (اواخر سده ۵ق) متکلم اهل عدل و حنفی در فقه^{۱۸۷۵}؛ ابوبکر حسن بن یعقوب نیشابوری (وفات: ۵۱۷ق) ادیب و غالی در اعتزال^{۱۸۷۶}؛ ابوالمفاخر حسن بن ذی‌النون شغری (وفات: ۵۴۵ق)، واعظ نیشابوری که به حنبلی بودن تظاهر می‌کرد و به شدت اشاعره را به نقد و نکوهش می‌گرفت، او در اقامتی در بغداد، سبب اخراج ابوالفتوح اسفراینی مبلغ اشعری شد و آشنایان با اندیشه او، وی را در اصل معتزلی می‌دانستند که از مذهب حنبلی به عنوان پوشش برای مخالفت با اشعری بهره می‌جست^{۱۸۷۷}؛ و ابوالقاسم منصور بن محمد صاعدی نیشابوری (وفات: ۵۵۲ق)، قاضی نیشابور که گفته می‌شد علاقه‌ای به نقل حدیث نداشت و میل شدیدی به «مذهب

اهل عدل»، یعنی معتزله نشان می‌داد^{۱۸۷۸}. در واقع در این نسل‌های اخیر حضور معتزله در نیشابور کم‌وبیش با نهران کاری همراه بود و چنین می‌نماید که از نیمهٔ اخیر سدهٔ ۴ محافل معتزلی نیشابور روی به خاموشی نهاد.

به‌عنوان تکمله باید گفت، از اواخر سدهٔ ۴ق تا اواسط سدهٔ ۵ق، برخی از عالمان معتزلی از گرگان را می‌شناسیم، که از آن جمله‌اند: ابوالحسن علی بن عبدالعزیز جرجانی (وفات: ۳۹۲ق)^{۱۸۷۹}، از قضات شافعی، ادیب و شاعر که نیشابور پرورش یافت و زندگی‌اش را در نیشابور و ری گذرانید^{۱۸۸۰}؛ ابوسعید مسعود بن محمد جرجانی (وفات: ۴۱۶ق) متوطن در نیشابور^{۱۸۸۱}؛ قاضی ابوبشر جرجانی از رجال نسل پس از او^{۱۸۸۲} و ابوحلیم حاتم بن محمد حنیفی استرآبادی، که در نیشابور می‌زیسته است^{۱۸۸۳}. با وجود آنکه بیشتر رجال نامبرده در گرگان نمی‌زیستند، ولی شواهدی هست که نشان می‌دهد که در این سال‌ها، یک حوزهٔ محدود معتزله در پیوند با حوزه‌های نیشابور و ری در گرگان وجود داشته است. به عنوان شاهدهی استوار، باید به این دانسته اشاره کرد که ابورشید نیشابوری پس از پایان تحصیلش در ری، چندی را در گرگان اقامت کرد و در آنجا به خواست شاگردان گرگانی‌اش، تحریری جدید از کتاب *دیوان‌الاصول* فراهم آورد که در مقابل نسخهٔ قدیم یا «رازیه»، به نسخهٔ «جرجانیه» شناخته شد^{۱۸۸۴}.

دیگر حوزه‌های معتزلی در خراسان

گویا شهر بلخ که از اواخر سدهٔ ۲ق، میزبان اندیشه‌ای کلامی نزدیک به معتزله در محافل حنفی خود بود، در سال‌های انتقال از سدهٔ ۳ به ۴ق، ظرفیت آنرا یافته بود تا میزبان محفلی کلامی از معتزله باشد که در برخی جنبه‌هایش به مذهب حنفی نزدیک گشته بود. بنیان‌گذار این محفل، ابوالقاسم بلخی (وفات: ۳۱۹ق) متکلم برجستهٔ مکتب بغداد است که تحصیل خود را در همان بغداد نزد بزرگان مکتب به انجام رسانید. پس از درگذشت استادانش به پیشوایی مکتب بغداد رسید و از آنجا که شاید بغداد را دیگر محیط مناسبی برای فعالیت خود نمی‌دید، یا شاید به شوق بازگشت به وطن^{۱۸۸۵}، بغداد را ترک کرد و به بلخ درآمد^{۱۸۸۶}. وی با این مهاجرت خود، عملاً مرکزیت مکتب بغداد را جابه‌جا کرد و پایگاه این شاخه از معتزله را که تا روزگار انقراض معتزله همچنان

نام مکتب بغداد را بر خود داشت، به خراسان آورد. پس از انتقال ابوالقاسم به بلخ، عنوان بغداد برای این مکتب دیگر بیش از آنکه معنای جغرافیایی داشته باشد، ارزشی تاریخی و نمادین داشت. وی در بلخ، چندی وزارت احمد بن سهل مروزی را پذیرفت که در تمرد از اطاعت سامانیان، برهه‌ای در همان منطقه بلخ اعلام استقلال کرده بود.^{۱۸۸۷} او پس از سقوط دولت احمد بن سهل، ناچار شد مدتی را در بغداد بگذراند^{۱۸۸۸}، اما دوباره به بلخ بازگشت و تا زمان وفات در موطن خود بود^{۱۸۸۹}.

گفتنی است «مرجی آباد» بلخ، چندان فضای مناسب برای تعالیم ابوالقاسم و رشد معتزله نبود^{۱۸۹۰}، هر چند وی در آنجا دوستان و همفکرانی چون ابوزید بلخی داشت^{۱۸۹۱}. ابوالقاسم مذهب اعتزال را پنهان نمی‌کرد و مخالفانش از اهل بلخ او را به شدت نقد می‌کردند و متهم به زندقه می‌ساختند^{۱۸۹۲}. بدین ترتیب افکار وی بیشتر بیرون از بلخ پذیرش یافت. باید توجه داشت که دست کشیدن ابوالقاسم بلخی از مذهب فقهی معتزله و پیوستن او به مذهب حنفی در حوزه فقه^{۱۸۹۳}، در افزودن گرایش حنفیان ایران به معتزله که به خصوص در شرق فراوان بودند، مؤثر بوده است. از جمله به سفرهای او به شهرهای ماوراءالنهر و نیز طبرستان آگاهی داریم^{۱۸۹۴}.

به هر روی، ابوالقاسم بلخی همزمان با بازنگری‌های ابوعلی و ابوهاشم جبایی در تعالیم مکتب بصره، به تدقیق در مبانی فکری مکتب بغداد و استحکام بخشیدن آن پرداخت و این مکتب را به سوی ثباتی نسبی سوق داد. جایگاه او در مکتب بغداد و ساماندهی به تعالیم آن به اندازه‌ای محوری بود که ابورشید نیشابوری، در بررسی تطبیقی بین دو مکتب بصره و بغداد، ابوالقاسم بلخی را به عنوان مهم‌ترین شاخص مکتب بغداد برگزید و در غالب موارد، دیدگاه وی را به عنوان موضع مکتب بغداد عرضه کرد^{۱۸۹۵}.

ابوالقاسم بلخی دارای آثاری پرشمار در موضوعات مختلف کلامی است، اما در آن میان به خصوص آثاری بیشتر جلب توجه می‌کند که نشان‌دهنده ارتباط وثیق او با فضای کلامی درون ایران و سرزمین‌های مشرق آن و هم اثرگذاری آثار او در این فضا است. از جمله آثار وی که ناظر به مباحثات میان محافل معتزلی ایران بوده است، باید به این موارد اشاره کرد: کتاب *النهاية في الاصلاح* که آنرا در رد دیدگاهی از ابوعلی جبایی تألیف کرده بود^{۱۸۹۶} و خود از سوی صیمری جانشین ابوعلی مورد نقض قرار گرفت^{۱۸۹۷}؛

ردیه‌ای دیگر از او بر ابوعلی جبایی در باب بهشت^{۱۸۹۸}؛ و کتاب *مسائل الخجندی فی ما خالف فیه ابا علی*، که دفاعی از خجندی متکلم همسوی خود در مخالفت‌های او با ابوعلی جبایی است^{۱۸۹۹}.

آثار او در فضای کلامی مذاهب دیگر نیز خوانده شد و موضوع مناقشه از سوی برخی معاصرانش بود. از جمله سه اثر وی با عناوین *اوائل الادلة*^{۱۹۰۰}، *کتاب الجدل و آداب اهله و تسهیل علیه* یا به‌طور مختصر *تهذیب الجدل*^{۱۹۰۱} و *کتاب فی وعید الفساق*^{۱۹۰۲} در محافل حنفی ماوراءالنهر مورد مذاقه قرار گرفت، و از سوی ابومنصور سمرقند بر آنها ردیه و نقد نوشته شد^{۱۹۰۳}. همچنین کتاب او با عنوان *المسترشد فی الامامة ردیه‌ای* بر یک نوشته از ابن‌قبه رازی متکلم معاصر امامی بود. ابن‌قبه پس از ملاحظه این ردیه بر آن ردی به نام *المستثبت* نوشت و این خود موضوع ردیه‌ای از ابوالقاسم به نام *نقض المستثبت* بود^{۱۹۰۴}.

ابوالقاسم ردیه‌ای نیز در باب علم الهی بر محمد بن زکریای رازی نوشت^{۱۹۰۵} و نیز در اثری با عنوان *فصول الخطاب* به نقض مدعیات فردی ناشناس پرداخت که در خراسان دعوی پیامبری داشت^{۱۹۰۶}. برخی از دیگر آثار او چون کتاب *المقالات*^{۱۹۰۷}، کتاب *السنة و الجماعة*^{۱۹۰۸} که ظاهراً در آن کوشیده است تا خود و همفکرانش را داخل در تعریف اهل سنت و جماعت نشان دهد، و *عیون المسائل والجوابات* که از رواج چشمگیری برخوردار بوده است^{۱۹۰۹}، نیز درخور ذکرند^{۱۹۱۰}.

به‌هرروی، در دورهٔ فعالیت ابوالقاسم در بلخ و دیگر شهرهای مشرق، مکتب بغدادی معتزله راه به سرزمین‌های دور گشود و در بخش‌های مختلف ایران، شامل خراسان، ماوراءالنهر، آذربایجان و اصفهان رواج گرفت. می‌دانیم که از آغاز پیدایی مذهب، اعتزال در نقاطی از خراسان چون بلخ و نیشابور، نواحی مرکزی و شمال غرب ایران کم‌وبیش نفوذ یافته بود. از رجال معتزله در نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ق در خراسان و ماوراءالنهر می‌توان کسانی چون ابوعلی بلخی را در طبقه ابوالقاسم بلخی و کسانی چون ابواحمد عبدکی خراسانی را در طبقهٔ شاگردان او نام برد^{۱۹۱۱}. به اینان باید منصور بن یحیی طوسی عالم معتزلی را افزود که در اوایل سدهٔ ۴ق، به نیشابور وارد شد و چندی نزد ابن‌خزیمه (وفات: ۳۱۱ق) دانش آموخت^{۱۹۱۲} و ابوعبدالرحمان واعظ که اندرزگری از

معتزله در نیشابور در همان عصر ابن خزیمه بود^{۱۹۱۳}.

در اواسط سدهٔ ۴ق، همچنین باید به تأثیری اشاره کرد که دورادور ابو عبدالله بصری معروف به جعل (وفات: ۳۶۹ق)، عالم برخاسته از مکتب بصره در خراسان نهاده است. وی که در عمده مسائل کلام بر مذهب ابوهاشم بود، در مسائل امامت، توقف بصریان را کنار نهاد و به تفضیل امام علی (ع) گرایید^{۱۹۱۴}. ابن الندیم به وضوح از «انتشار ذکر او در خراسان» سخن آورده است^{۱۹۱۵} که می‌توان آنرا به معنای خوانده شدن آثار و گرایش به آموزه‌های او دانست. ردیه‌ای از او بر ابن قبه رازی^{۱۹۱۶} و جوابیهٔ او به سؤالات ابو محمد رامهرمزی^{۱۹۱۷} نشان می‌دهد که وی به ارتباط با محافل کلامی ایران علاقمند بوده است. در همین سال‌ها، از معتزلیان خراسان نیز می‌توان ابونصر محمد بن محمد ابن سهل خراسانی، قاضی حنفی^{۱۹۱۸} را نیز نام برد.

به‌هرروی برافتادن حکومت سامانی در ۳۸۹ق به دست محمود غزنوی و گرایش ضد اعتزالی محمود، عرصه را بر محافل معتزله در خراسان تنگ ساخت و از آن پس اعتزال خراسان روی به افول نهاد. در سال‌های پایانی سدهٔ ۴ق، از معتزلیان خراسان اسماعیل بن احمد بن محفوظ بستی را می‌شناسیم که صاحب آثاری بوده است^{۱۹۱۹}.

می‌دانیم که در ۴۰۸ق خلیفه عباسی بغداد القادر بالله، در حمایت دفاع از اصحاب حدیث و تضعیف مخالفان آنان، عالمان معتزله را در عراق برای توبه تحت فشار قرار داد^{۱۹۲۰} و بی‌درنگ به دنبال این اقدام، سلطان محمود غزنوی فشار خود بر مذاهب مختلف و از جمله معتزله را افزایش داد. این اقدامات خشونت بار بود و اعدام گروهی را به همراه داشت^{۱۹۲۱}. اندکی پس از ۴۱۵ق، سلطان محمود به دنبال فتح ری، گروهی از عالمان معتزلی جبال را برای تبعید به خراسان فرستاد^{۱۹۲۲} تا بیشتر تحت کنترل او باشند، و فعالیت این معتزلیان در آنجا دستگاه حکومت را نگران نسازد. با وجود این گاه مسائلی پدید می‌آمد که نشان می‌داد هنوز معتزله توانی برای ادامه فعالیت دارد. از جمله در همین سال‌ها، از یک خیر اهل بیهق سراغ داریم که به تأسیس چهار مدرسه وقفی به‌طور همزمان در بیهق اقدام کرد که از آن میان یکی برای حنفیه، یکی برای شافعیه، یکی برای کرامیه و یکی مشترکاً برای سادات علوی و

معتزله زیدیه بود؛ اما این بانی از سوی سلطان به غزنین احضار و برای این اقدام خود توبیخ شد^{۱۹۲۳}.

در همین سال‌های فشار، برخی از معتزلیان خراسان نیز چون عبدالله بن محمد ابن عقیل باوردی (وفات: بعد ۴۲۰ق) اهل ابیورد در شمال خراسان، که معتزلیی غالی بود روی به جبال آورد و در اصفهان سکنا گزید که ظاهراً از این فشارها به دور بود^{۱۹۲۴}. او به اندازه‌ای در باور اعتزالی خود افراطی بود که اعتقاد داشت هر کس معتزلی نباشد، مسلمان نیست^{۱۹۲۵}. به نظر نمی‌رسد وی حتی در اصفهان توانسته باشد این باور را برای عموم بر ملا سازد و همچنان در آن محیط قابل تحمل باشد.

سقوط دولت غزنوی در بخشی مهم از خراسان در سال ۴۳۱ق به دست سلجوقیان، ناگهان فشارهای سیاسی بر محافل معتزلی خراسان را از میان برداشت؛ اما به نظر می‌رسد میزان صدمات در این ربع قرن بیشتر از آن بود که بتواند با برداشته شدن فشار سیاسی قابل جبران باشد. اندک رجال شناخته شده از معتزله خراسان در اوایل سده ۵ق چون ابوعاصم مروزی و ابونصر مروزی^{۱۹۲۶} بیش از نامی از خود برجای نگذاشته‌اند. بی‌درنگ پس از پای‌گیری دولت سلجوقی، وزیر طغرل بیک به نام ابونصر محمد ابن منصور کندی (وفات: ۴۵۶ق) از آنجا که برخاسته از شهرک کندر بود و خاستگاهی معتزلی داشت، به حمایت از مذهب معتزله همت گماشت و حتی طغرل بیک را بر این امر ترغیب کرد^{۱۹۲۷}. این حمایت سلجوقیان از معتزله دوامی نیافت؛ چه آنگاه که البارسلان در ۴۵۵ق به جای پدر بر مسند حکومت قرار گرفت، کندی را عزل و خواجه نظام‌الملک را به وزارت برکشید. خواجه که خود اشعری شافعی بود، به شدت نسبت به مذهبش تعصب می‌ورزید. هرچند او هرگز قادر نبود به سبب حنفی بودن سلاطین سلجوقی، به مبارزه با مذهب حنفی برخیزد، حمایت از مذهب کلامی اشعری در دستور کار او قرار گرفت و به همان اندازه که مذاهبی مانند امامیه و اسماعیلیه هدف حملات او بودند، مذهب معتزلی نیز از سوی وی به شدت تضعیف می‌شد.

ضعف حوزه‌های خراسان، عالمان فعال‌تر معتزله چون ابوالحسن احمد بن اسماعیل بستی (وفات: ۴۴۱ق) را که از یک خاندان اهل علم معتزلی خراسان برخاسته بود، راهی ری ساخت که آن نیز در قلمرو سلجوقیان بود^{۱۹۲۸}. از دیگر عالمان طوس در ربع

سوم آن سده، ابوسعید عبدالله بن محمد فلکی (وفات: ۴۸۱ق) درخور ذکر است^{۱۹۲۹}. در طی سده ۵ق، می‌دانیم که محفل معتزلی مرو همچنان دوام یافت و در دو نسل عالمانی از خاندان سمعانی در آن دیار، به نام‌های ابومنصور محمد بن عبدالجبار سمعانی و پسران وی ابوالمظفر منصور بن محمد سمعانی (۴۸۹ق) و ابوالقاسم علی بن محمد سمعانی را می‌شناسیم که بر مذهب معتزله بوده‌اند، هرچند ابوالمظفر بعدها به مذهب اشعری پیوست و به سبب ترک مذهب پدرشان مورد نقد ابوالقاسم قرار گرفت^{۱۹۳۰}. ابوالمظفر سمعانی، در یادکردی اشاره دارد که «اهل مرو» در اصول عقاید خود به رأی اهل قدر گرایش داشته‌اند^{۱۹۳۱} که می‌تواند ناظر به معتزله در اطلاق خاص، و ناظر به پیروان سنت قدری در معنای عام خود باشد که می‌دانیم در سده ۴ق هنوز بقایای آنان در خراسان وجود داشته است.

به‌طور کلی نه آثار بازمانده و نه حتی یادکردها از این دوره به اندازه‌ای نیست که بتوان با دقت گفت معتزلیان خراسان در این سده تا چه حد به آموزه‌های بغدادی ابوالقاسم بلخی پایبند بوده‌اند، یا چون ابورشید به اندیشه‌های مکتب بصره گراییده بوده‌اند. به هر حال می‌دانیم که در طی سده ۵ق، فاصله دو مکتب بصره و بغداد به شدت کاسته شد و در سده ۶ق تعلقات مکتبی درون معتزله به سختی قابل حس بود^{۱۹۳۲}.

واپسین بازمانده‌های معتزله در خراسان در نیمه نخست سده ۶ق، درصدد آخرین دفاع از بقای خود بودند؛ از جمله حسین بن محمد بن خسرو بلخی (وفات: ۵۲۰ق) سعی داشت با گره زدن اندیشه اعتزال با فقه حنفی از مذهب معتزله دفاع کند؛ همین انگیزه بود که ابن خسرو را به نوشتن *مسند ابی حنیفة*^{۱۹۳۳} وادار کرد^{۱۹۳۴}. از نیمه اخیر سده ۶ق، دیگر نشان محسوس از فعالیت محافل معتزلی در خراسان دیده نمی‌شود و این فعالیت تنها به خوارزم در شمال خراسان محدود شده است.

به عنوان تکمله‌ای بر این بخش، باید گفت گزارشی نادر از فعالیت معتزله در سیستان نیز در دست است. در این گزارش، از حکومت یک امیر معتزلی بر سیستان در نیمه نخست آن سده سخن آمده است که گویی عرصه را بر متعصبان اصحاب حدیث تنگ ساخته بود^{۱۹۳۵}، اما نشان خاصی از شخصیت‌های برآمده از این جریان در سیستان دیده نمی‌شود.

حوزه‌های معتزلی در ماوراءالنهر و خوارزم

با وجود کوششی که از سوی مبلغان معتزله صورت گرفت، هرگز در ماوراءالنهر پایگاه قابل تکیه‌ای برای این مذهب پدید نیامد. به نظر می‌رسد آغاز نفوذ مذهب در ماوراءالنهر آشکارا به فعالیت‌های تبلیغی ابوالقاسم بلخی (وفات: ۳۱۹ق) بازمی‌گردد؛ می‌دانیم که وی چندی را در نسف — در ماوراءالنهر — گذراند و محفل درسی دایر کرد که از آن کسی چون محمد بن زکریا نسفی برآمد. به‌طور کلی نسف فضای مناسبی برای بحث‌های کلامی بود و از همین رو، آموزه‌های وی در نسف مورد توجه قرار گرفت^{۱۹۳۶}. او برای مدتی نیز در سمرقند اقامت داشت^{۱۹۳۷} و در آنجا نه تنها به مناظره با متکلمان مذاهب مختلف پرداخت، بلکه کوشید تا با اصحاب حدیث نیز رابطه‌ای دوستانه برقرار کند^{۱۹۳۸}. وی به هنگام سکنا در سمرقند، رباط جوبق را به عنوان منزل خود برگزید و همانجا مجالس املا داشت^{۱۹۳۹}. گفتنی است در نسل ابوالقاسم بلخی، افراد ناشناخته‌ای به نام‌های ابوسعید اشروسنی، ابوالفضل کشی و ابوالفضل خجندی نیز در طبقات معتزله نام برده شده‌اند^{۱۹۴۰} که به نظر نمی‌رسد در حوزه تبلیغی خود توفیقی یافته باشند. همچنین در نسل شاگردان ابوالقاسم، افزون بر محمد بن زکریا نسفی^{۱۹۴۱}، نامی از ابوبکر بخاری مشهور به «جمل عائشه» برده شده که گویا فرد اخیر نسبت به عایشه، تعصبی ویژه داشت و از همین رو به «شتر عایشه» شهرت یافته بود^{۱۹۴۲}. در اواسط سده نیز ابونصر احمد بن محمد بن سعید نسفی (وفات: ۳۷۴ق) را می‌شناسیم که «متهم به مذهب اعتزال» بوده است^{۱۹۴۳}.

به‌هرروی، در نیمه نخست سده ۴ق، به نظر نمی‌رسد حضور اندیشه معتزلی در محیط ماوراءالنهر به اندازه‌ای بوده باشد که یک مواجهه محلی ابومنصور ماتریدی (وفات: ۳۳۳ق) متکلم حنفی سمرقند را به نوشتن بیان وهم‌المعتزله^{۱۹۴۴} در رد آنان برانگیخته باشد، بلکه بیشتر چنین می‌نماید که وی مخاطبانی وسیع‌تر از ماوراءالنهر را در نظر داشته است. باید توجه داشت که حاکمیت باثبات سامانیان بر ماوراءالنهر و سیاست آنان در یکسان‌سازی مذهبی به نفع حنفیان اهل سنت و جماعت، به طبع معتزله را در شرایط انزوا و فشار قرار می‌داد و امکانی برای نضج گرفتن محافل آنان پدید نمی‌آورد. پای نگرفتن محافل معتزلی در ماوراءالنهر، موجب شد تا حتی پس از

براندازی سامانیان به دست قراخانیان در ۳۸۹ق، چندان زمینه‌ای برای شکل‌گیری محافل بومی معتزله در آن منطقه فراهم نباشد.

در طی سده ۵ق نام برخی عالمان معتزله از بخارا چون ابوطاهر عبدالحمید بن محمد بخاری (نیمه اول سده ۵ق)^{۱۹۴۵}؛ ابوجعفر محمد بن احمد بیکندی (وفات: ۴۸۲ق)، متکلم بخارایی داعی به اعتزال که به‌خصوص به مناظره‌هایش با اسماعیلیه و جبریه شهرت گرفته بود و تألیفاتی از او شناخته بود^{۱۹۴۶}؛ ابوجعفر محمد بن احمد ابن حامد بخاری (وفات: ۴۸۲ق) متکلم و قاضی که به بغداد و حلب کوچید^{۱۹۴۷}؛ ابوالیمن مسعود بن محمد بخاری (وفات: ۴۹۱ق)، پسر ابوجعفر^{۱۹۴۸} و از نسف احمد ابن محمد بن عبدالعزیز نسفی (نیمه اخیر سده ۵ق)^{۱۹۴۹} به‌طور پراکنده ضبط شده است. ردیه ابوالفضل مطهری (وفات: ۵۳۸ق) عالم اهل سنت بخارا بر معتزله^{۱۹۵۰} نیز نمی‌تواند به معنای رواج این مذهب در ماوراءالنهر باشد. در واقع همین اندک نشانه‌ها از نفوذ مذهب معتزله در ماوراءالنهر نیز از آغاز سده ۶ق دیگر به چشم نمی‌آید. در اوایل این سده، ابوسعید یحیی بن طاهر رازی نسفی (وفات: ۵۳۷ق) را می‌شناسیم که به اعتزال و تشیع گرایش داشت؛ وی متولد ری بود و شاید برای رونق دادن به محفل معتزلی نسف به آنجا مهاجرت کرده بود^{۱۹۵۱}؛ رونقی که دیگر هرگز در ماوراءالنهر عملاً حاصل نیامد.

در جانب خوارزم، تا اواخر سده ۵ق، به‌نظر می‌رسد مذهب معتزله تنها نفوذی محدود به‌دست آورده باشد. در این باره نخست باید از ابو عبداللّه محمد بن احمد کاتب خوارزمی (وفات: ۳۸۷ق) یاد کرد که قرآینی در کتاب وی *مفاتیح‌العلوم* نشان از تعلق او به مذهب معتزلی دارد؛ وی مذاهبی چون کلابیه و اشاعره و کرامیه را از «مشبهه» می‌دانست^{۱۹۵۲} و برخی چون جهمیه و نجاریه را از «جبریه» می‌شمرد^{۱۹۵۳}؛ درحالی‌که از معتزله با تعبیر ستایش‌آمیز «اصحاب عدل و توحید» یاد آورده است^{۱۹۵۴}. فراتر باید از فرد ناشناخته‌ای به نام ابومحمد خوارزمی (نیمه اول سده ۵ق)، به عنوان معتزلی برآمده از خوارزم^{۱۹۵۵} که نمی‌دانیم کجا می‌زیسته است؛ و همچنین باید به محمد بن ابی‌الحسن قفال خوارزمی زیسته در نیمه اخیر سده ۵ق اشاره کرد که به گفته عبدالغافر فارسی «اصول را بر مذهب معتزله می‌شناخت و بر پایه آن مناظره می‌کرد»^{۱۹۵۶}. به‌هرروی،

سرآغازی جدی برای پای گرفتن حوزه معتزلی خوارزم، مهاجرت محمود بن جریر ضبی (وفات: ۵۰۷ق) از اصفهان به خراسان است؛ در منابع تصریح شده است که وی نخستین متکلم معتزلی بود که به بسط آموزه‌های اعتزال در خوارزم اهتمام کرد و این مذهب را در آنجا گسترانید؛ باید عنایت داشت که در این روزگار عرصه برای فعالیت محافل معتزلی در مناطق جبال و خراسان تنگ شده بود و خوارزم که به نظر می‌رسد به سبب قرار گرفتن در یک انزوای سیاسی و برخوردار بودن از فضایی آزادتر برای رشد مذاهب، می‌توانست زمینه‌ای برای دوام این مذهب باشد. به‌هرروی این یک واقعیت تاریخی است که در سدهٔ ۴ق، خوارزم تنها فضایی در جهان مشرق است که محافل معتزلی در آن شکوفا بوده است. محمود ضبی نه تنها در خوارزم شاگردان برجسته‌ای چون زمخشری را تربیت کرد، بلکه بر اساس یادکردها گروه‌هایی از مردم نیز به مذهب معتزلی گرویدند.^{۱۹۵۷}

در نخستین نسل برآمده از این محفل تازه تأسیس دو چهرهٔ درخشان در اعتزال خوارزم دیده می‌شود: شخصیت نخست محمود بن محمد خوارزمی (وفات: ۵۳۶ق) مشهور به ابن ملاحمی^{۱۹۵۸} است که تألیفات کلامی متعدد و بدیع داشته است. اثر انتشار یافته او کتاب *المعتمد در کلام معتزلی* است که به عنوان یکی از واپسین نوشته‌های کلامی بازمانده از معتزله، دارای اهمیتی بسیار است و ارزش تاریخی ویژه‌ای دارد.^{۱۹۵۹} دیگر آثاری که در منابع به ابن ملاحمی منتسب شده از این قرار است: *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة*^{۱۹۶۰}، که مقاومتی در برابر فلسفی شدن روزافزون کلام و دفاع از موضع متکلمان در برابر فلاسفه بوده است؛ *جواب المسائل الاصفهانیة*^{۱۹۶۱} که نشان می‌دهد آموزه‌های وی تا نواحی جبال نفوذ کرده و از اصفهان نیز پرسش‌گرانی داشته است.^{۱۹۶۲}

شخصیت برجستهٔ دیگر از معتزلیان خوارزم، محمود بن عمر زمخشری (وفات: ۵۳۸ق) است^{۱۹۶۳} که آثار پرشماری از خود برجای نهاده است. البته باید توجه داشت که آثار وی عمدتاً دارای موضوعی ادبی است و در میان نوشته‌هایش آنچه بیش از همه بازتاب دهندهٔ افکار اعتزالی او می‌تواند بود، تفسیر مشهور وی با عنوان *الکشاف* است.^{۱۹۶۴} البته زمخشری کوشیده است مواضع اعتزالی خود در تفسیر آیات را به‌گونه‌ای

ظریف ابراز کند که موجب رنجش خوانندگانی از مذاهب دیگر نباشد و همین ویژگی موجب شده است تا این تفسیر در طی سده‌های متمادی ماندگار باشد و از سوی پیروان مذاهب متنوع از اهل سنت و شیعه، با استقبال روبه‌رو گردد.

با این‌همه و با همه ارزش ادبی که تفسیر کشف از آن برخوردار است، این تفسیر همچنان یک تفسیر اعتزالی است و با وجود کوشش مؤلف برای تخفیف دادن به لحن اعتزالی خود، همچنان تأویلات اعتزالی ظریف او در باب صفات و قدر و جز آنرا در جای جای این تفسیر می‌توان بازجست^{۱۹۶۵}. باید یادآور شد که ابن‌منیر اسکندرانی در حاشیه‌ای بر این تفسیر با عنوان *الانتصاف*، مواردی را که در تفسیر متضمن دیدگاه‌های اعتزالی است استخراج کرده و به مناقشه گذارده است^{۱۹۶۶}.

در طی دهه‌های میانی و پایانی سدهٔ ۶ق، همچنان عالمانی از معتزلهٔ خوارزم برخاسته‌اند که از آن جمله‌اند: ابوالفضل خزیمه بن علی آخری دهستانی (وفات: ۵۴۸ق) راوی آثار پیشینیان که بخش اخیر از زندگی‌اش را در مرو گذراند^{۱۹۶۷}؛ ابوالحسن علی ابن محمد عمرانی خوارزمی، صاحب تفسیر قرآن و آثار دیگر^{۱۹۶۸}؛ و ابوالفتح ناصر بن عبدالسید مطرزی (وفات: ۱۰ق)، ادیب نامدار و مشهور به خلیفه زمخشری که از داعیان به اعتزال بود^{۱۹۶۹}.

آنگاه که دولت خوارزمشاهیان پدید آمد (حکومت: ۵۲۱-۶۲۸ق) و خوارزم به مرکز حکومتی بزرگ‌ترین سلسله وقت در ایران مبدل شد، دیگر ممکن نبود از انزوای سیاسی خوارزم سخن گفته شود؛ اما به‌هرروی گسترش عام اعتزال در میان طبقات مختلف مردم خوارزم، موجب شد تا این تحول سیاسی برای محافل معتزله دشواری‌ساز نباشد. در اواخر سدهٔ ۶ق، امام فخر رازی (وفات: ۶۰۶ق) متکلم بزرگ اشعری که گسترش اعتقاد معتزلی در میان مردم خوارزم را می‌دانست، برای منصرف کردن معتزلیان خوارزم، چندی را در این منطقه گذرانید و با معتزلیان مناظره‌ها و چالش‌ها داشت^{۱۹۷۰}؛ اما اعتزال در خوارزم باقی ماند و حتی حملهٔ مغولان نیز این مذهب را در خوارزم از میان نبرد.

گذاری بر اواخر معتزله در ایران

در خاتمهٔ سخن از معتزله در مناطق مختلف ایران، باید گفت از دست رفتن منابع

معتزله و بی‌رغبتی اهل سنت از یادکرد آنان، موجب شده درباره زندگی و تعلقات بومی برخی از عالمان معتزلی که نام آنها از ایرانی بودنشان حکایت دارد چیزی ندانیم؛ از آن جمله در میان رجال نامبردار در طبقات معتزله می‌توان کسانی چون حمید بن سعید بن بختیار متکلم (سده ۳ق)^{۱۹۷۱}، ابوالحسن اسفندیانی (سده ۴ق)^{۱۹۷۲} و ابوالفضل عباس بن شروین (سده ۵ق)^{۱۹۷۳} را یاد کرد.

در نیمه نخست سده ۵ق، ابومحمد حسن بن احمد بن متویه از شاگردان ابورشید نیشابوری را می‌شناسیم که در ری یا خراسان نزد او دانش آموخت^{۱۹۷۴}. ابن‌متویه به‌رغم اهمیت تعلیم و ماندگاری آثارش، در بعد شرح حال و حتی تعلق بومی‌اش ناشناخته است. از میان آثار متعدد او دو اثر مهم: *التذکره فی احکام الجواهر والاعراض*^{۱۹۷۵} و *المجموع من المحیط بالتکلیف در تنقیح و تلخیص کتاب المحیط بالتکلیف قاضی عبدالجبار*^{۱۹۷۶} برجای مانده است^{۱۹۷۷}.

فراتر، از فرزادی صاحب *شرح الاصول الخمسة*^{۱۹۷۸} و نیز شارح *ناشناس التذکره* ابن‌متویه که در سده ۶ق می‌زیسته باید سخن آورد^{۱۹۷۹} که در برگ‌های تاریخ مغفول مانده‌اند.

به عنوان یک برآورد کلی درباره روند نزولی اعتزال در ایران باید گفت از سده ۵ق، محافل معتزله به موازات بغداد، در نقاط مختلف ایران نیز روی به اضمحلال نهاد. با اینکه می‌دانیم جریان معتزله دست‌کم تا سده ۷ق در بغداد دوام داشت^{۱۹۸۰}، اما پس از حمله مغول نشانی از معتزله در ایران جز در خوارزم دیده نمی‌شود^{۱۹۸۱}. همچنین باید توجه داشت که بخش قابل ملاحظه‌ای از حضور کلام معتزلی در مشرق ایران در طی سده‌های ۴-۶ق را نیز باید از خلال محافل زیدی-معتزلی و رجال برجسته‌ای از این محافل چون حاکم جشمی (وفات: ۴۹۴ق) پی‌جویی کرد^{۱۹۸۲} که آن نیز پس از سده ۶ق روی به خاموشی نهاد.

شاخه‌های نجاریه در ایران

شکل‌گیری فرقه زعفرانیه

منطقه ری از سده ۳ق حوزه نفوذ مذهب نجاری بود^{۱۹۸۳} و در طی سده‌های ۴-۶ق،

بر حفظ این مذهب اصرار داشت. در واقع دو فرقه از سه فرقه شناخته شده در میان نجاریه نیز در همین منطقه ری پدید آمده‌اند. به عنوان چهره‌ای تعیین کننده در افتراقات نجاریه، فردی به نام «زعفرانی» را می‌شناسیم که دادن جزئیاتی بیشتر درباره زندگی و شخصیت، و حتی نام او دشوار است. وی بنیان‌گذار شاخه‌ای از نجاریه است که در مسأله خلق قرآن، از موضع معمول نجاریه که قول به خلق بود، فاصله گرفتند و به گونه‌ای از توقف قائل شدند.

از نظر دامنه جغرافیایی تبلیغ فرقه، می‌دانیم که زعفرانی خود برآمده از ری بود و دعوت خویش را همانجا آغاز کرد^{۱۹۸۴}. او سفری نیز به خراسان داشت و در نیشابور که اعتقاد خود را اظهار داشت، با مخالفت شدید عالمان اصحاب حدیث در آن دیار مواجه شد، و ابوالعباس سراج (وفات: ۳۱۳ق) شیخ نیشابور از مردم خواست تا او را لعن کنند^{۱۹۸۵}. زعفرانی که شرایط مناسبی را برای تبلیغ اندیشه خود در خراسان نیافت، راهی ماوراءالنهر شد و به بخارا درآمد^{۱۹۸۶}. درباره چند و چون درنگ و فعالیت او در بخارا، گزارشی نرسیده است، اما دور نیست که بیش از همه، در جامعه نجاریان نصف^{۱۹۸۷} هدف تبلیغ او بوده است. به هرروی، زعفرانی به عنوان پیشوای گروهی از نجاریه در ری شناخته می‌شد که به نام او به زعفرانیه شهرت گرفتند، اما به رغم سفرهای تبلیغی، نشانی از پیروانی برای وی در شهری دیگر به دست نرسیده است.

سخن گفتن درباره اینکه زعفرانی در چه زمانی می‌زیست، با توجه به اینکه هیچ شرح حالی از او در دست نیست، بسی دشوار است. اجمالاً می‌دانیم که ابوالحسن اشعری (وفات: ۳۲۴ق) که سال‌های آغازین سده ۴ق در بصره مقالات الاسلامیین را می‌نوشت، از این فرقه نامی نبرده است و شاید هنوز خبری از این فرقه دریافت نکرده بوده است. از سوی دیگر مقدسی صاحب احسن التقاسیم، که مدتی پیش از ۳۸۰ق در ری بود، با زعفرانیه به عنوان فرقه‌ای که مدتی است وجود دارند، مواجه شده و به وصف آن پرداخته است^{۱۹۸۸}. به اینها باید دو قرینه دیگر را نیز افزود؛ نخست اینکه از حکایت سفر زعفرانی به نیشابور^{۱۹۸۹} می‌دانیم که وی با ابوالعباس سراج (وفات: ۳۱۳ق) معاصر بود و دیگر اینکه عبارت زعفرانی به گونه‌ای که است نشان می‌دهد وی با یکی از اخلاف این زعفرانی — اما نه پسر زعفرانی، بلکه دست‌کم نواده وی — ملاقات کرده است؛ وی در عبارتی

می گوید: «و رأیت ابا عبد الله بن الزعفرانی قد عدل عن مذهب آبائه الی مذهب النجار»^{۱۹۹۰} و آشکار است که اگر وی مستقیماً فرزند زعفرانی بود، انتظار آن بود که به جای تعبیر «مذهب آبائه»، «مذهب ابیه» گفته می شد. با کنار هم نهادن مجموع این آگاهی ها، می توان نتیجه گرفت که زعفرانی به طور مفروض در حدود سال ۳۲۰ ق از دنیا رفته است و در طبقات معتزله، از معاصران ابوالقاسم بلخی و ابوہاشم جبایی بوده است. از نظر افکار، چنین می نماید که زعفرانی مذهب نجاریه را پایه تعلیمات خود نهاد و در بازنگری آن متأثر از افکار عالم حنفی عدل گرای در عراق، یعنی محمد بن شجاع ابن ثلجی (۲۶۶ ق) بود که بنیان گذار توقف در باب خلق قرآن است. اما کوشش داشت حتی برای قول به وقف به جای لادری گری مطلق، نوعی صورت بندی ارائه دهد. به هر روی گزارش های مقدسی که عموماً قرین دقت و انصاف علمی است، درباره اندیشه زعفرانی نیز دقیق ترین و بی طرفانه ترین گزارش است. وی در سخن از باور پیروان زعفرانی که با آنان برخورد کرده است، یادآور می شود که «ایشان در خلق قرآن توقف می کنند»^{۱۹۹۱}. اما آنان که از منظر اصحاب حدیث و با رویکردی خصمانه به زعفرانی و افکار او می نگرستند، دیدگاه او را نوعی «اظهار خلق قرآن» تلقی می کردند^{۱۹۹۲}.

بغدادی از معدود فرق نگارانی است که به گونه ای جسته و گریخته به صورت بندی زعفرانی درباره خلق قرآن اشاره کرده است. وی یادآور می شود: «پایان سخن او با آغاز آن تناقض دارد؛ وی می گوید کلام خدا غیر خداست و هر آنچه غیر خدا باشد مخلوق است، سپس می گوید، مع ذلک سگ بهتر از کسی است که می گوید کلام الله مخلوق است»^{۱۹۹۳}. شاید بتوان از خلال این عبارات تصرف شده، دریافت که زعفرانی، در اصل قول به خلق قرآن، فاصله محسوسی از سلف معتزلی خود نداشته است؛ اما بر زبان آوردن این سخن که «کلام الله مخلوق است» از نظر او نوعی درشت گویی است و سخنی است که کژتابی دارد و بهتر است هرگز به زبان آورده نشود. در واقع بیشترین تأثیر این تأمل زعفرانی در نگرش عامه مردم به مسأله خلق قرآن بود که آنان را از تصریح به مخلوق بودن — که گویا به شعاری تبدیل شده بود — منع می کرد و شاید کوشش داشت تا با این تجدید نظر، یکی از مهم ترین شعایر

تفرقه افکن میان نجاریان ایران و همسایگان اهل سنت ایشان را از میان بردارد.

مستدرکه و بازگشت به سنت نجاریه

شخصیت دیگری که در طی سده ۴ق در اندیشه نجاری ری تأثیرگذار بود، ابوعبدالله ابن زعفرانی است که با توجه با آنچه در تحلیل عبارت مقدسی گفته شد، به نظر می‌رسد نواده زعفرانی بود و با توجه به ملاقات مقدسی با وی، چنین می‌نماید که دوره فعالیت او در ربع سوم سده ۴ق بوده باشد^{۱۹۹۴}. به گفته مقدسی، وی از دیدگاه نیای خود زعفرانی در باب توقف در اظهار خلق قرآن، عدول کرد و به اصل مذهب نجار بازگشت^{۱۹۹۵}. از آنجا که آگاهی کافی درباره اصل موضع نجار نسبت به خلق قرآن و همفکر بودن او در این باره با عموم معتزله در دست است^{۱۹۹۶}، از این عبارت می‌توان نتیجه گرفت که ابوعبدالله بن زعفرانی از مخاطبان خود می‌خواست تا همچون پیشینیان نجاری خود، قول به خلق قرآن را اظهار کنند و اینکه دیدگاه او در این باره، صرفاً نفی تأملات نیایش و بازگشت به وضع گذشته بوده است و جنبه ابداعی در آن دیده نمی‌شد، یا دست کم ادعا نمی‌شد. به گفته مقدسی، به دنبال اعلام این موضع از سوی ابوعبدالله بن زعفرانی، «اهل رساتیق» — که بر باور نیای او زعفرانی پایدار بودند، این بازگشت را نپذیرفتند — و میان ابوعبدالله و ایشان برائت افتاد^{۱۹۹۷}.

تمام آنچه از تحلیل عبارت پرارزش مقدسی برمی‌آید، نشان می‌دهد آن گروهی که ابوعبدالله بن زعفرانی آنان را هدایت می‌کرد، چیزی از گروهی نیست که در منابع فرقه‌شناسی، با نام «مستدرکه»، به عنوان فرقه‌ای در عرض زعفرانیه و در تقابل با آن یاد شده است. دقیق‌ترین توضیح در این باره از سمعانی است. وی یادآور می‌شود که «مستدرکه در آغاز بر قول زعفرانیه بودند، اما سپس بر آن استدراک کردند و گفتند: واجب است آشکار کردن سخن به خلق قرآن، زیرا ما گفتیم که آن غیر خداست و هر آنچه غیر خدا باشد، مخلوق است»^{۱۹۹۸}. آن گروه از نجاریه که مقدسی از نزدیک با آنان برخورد کرده بود، ابوعبدالله بن زعفرانی و همفکران او در شهر ری بودند، و اینکه مقدسی یادآور می‌شود تشخیص نجاریه از جهمیه تنها از عهده افراد متخصص ساخته

است^{۱۹۹۹}، نشان می‌دهد که این گروه در باورهای خود به مواضع سنتی نجاریه پایبند بوده و رویکردی عقل‌گرا داشته‌اند.

عبارت بغدادی هرچند بسیار نزدیک به سمعانی است، اما بغدادی به این نکته توجه نکرده است که مستدرکه به واقع از دل زعفرانیه برخاسته و در امتداد آن پدید آمده‌اند و نباید آنان را مستقیماً منشعب از باور نجاری و شاخه‌ای به موازات زعفرانیه تلقی کرد. بغدادی به‌گونه‌ای گزارش می‌کند که گویی آن سلفی که مستدرکه قصد داشتند بر آنان استدراک کنند و از آن بخواهند قول به خلق قرآن را اظهار کنند، نجاریه‌اند^{۲۰۰۰}، درحالی که می‌دانیم نجاریه از پیش قول به خلق قرآن را اظهار می‌کرده‌اند و این زعفرانی بود که آنان را به عدم اظهار سوق داد. باید گفت معنای لغوی «استدراک» و «مستدرکه» در این باره بسیار گویاست و در کنار سخنان مقدسی، معنای کامل خود را در بافت تاریخی‌اش می‌یابد.

به نظر نمی‌رسد دیدگاه‌های زعفرانی در طی نیم سده در محیط ری با مقاومتی روبه‌رو شده باشد و داده‌های تاریخی مربوط به مستدرکه به‌خوبی نشان می‌دهد که تا پیش از این استدراک و اعتراض، دیدگاه زعفرانی به‌طور گسترده و عام نزد نجاریان ری پذیرفته شده بود. به‌هرروی، نیمهٔ اخیر سدهٔ ۴ق، دورهٔ شقاق و جدایی در صف نجاریان ری بوده است. با اینکه جریان مستدرکه در بدو پیدایی آن کوشش داشت تا نجاریان را به شیوهٔ سلف خود بازگرداند، اما در عمل به اختلافی جدی میان نجاریان ری انجامید و آنان را به دو گروه اصلی تقسیم کرد که به نظر می‌رسد هر دو پرجمعیت بوده‌اند. بر اساس عبارت مقدسی که از برائت جستن «اهل رساتیق» از ابو عبدالله بن زعفرانی سخن گفته است^{۲۰۰۱} و بر اساس این فرضیه که مستدرکه همان پیروان ابو عبدالله بوده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که در جریان این شقاق و دودستگی، زعفرانیه بیشترین پیروان خود را در روستاها داشته و بر پایهٔ استنتاج، دیدگاه مستدرکه بیشتر در فضاها شهرری با استقبال روبه‌رو شده است.

در تأیید این نتیجه‌گیری باید به حکایتی دیگر در *احسن‌التقاسیم* مقدسی اشاره کرد. مقدسی از زبان یکی از مبلغان صاحب بن عباد (وفات: ۳۸۵ق) وزیر وقت که به دنبال تبلیغ دیدگاه‌های اعتزالی در منطقه بوده است، چنین می‌آورد که «روستائیان

(اهل سواد) در هر موضوعی با من نرمی کردند، مگر در خلق قرآن^{۲۰۰۲}؛ یعنی آنان به پایداری در آموزه زعفرانی، از اظهار قول به خلق قرآن — به رغم اصرار معتزلیان بر اظهار این باور — طفره می‌رفته‌اند. در واقع شاید بتوان گفت که اساساً انگیزه این بازگشت عدول از قرابت‌جویی به اهل سنت و روی آوردن به قرابت‌جویی به محافل مرکزی معتزله است که در دوره وزارت صاحب بن عباد، انگیزه کافی برای آن وجود داشته است. اما این انگیزه‌ها بیشتر در محیط‌های شهری قابل درک بوده است. به اینها باید این نکته را افزود که ظاهراً زعفرانیه در طول دو نسل، نتوانسته بود محافل سامان‌یافته علمی پدید آورد و روی به عوام‌زدگی نهاده بود.

به‌هرروی، مقدسی در گزارش خود از توزیع فرق در منطقه جبال، یادآور شده است نجاریان که در فقه بر مذهب حنفی‌اند، در ری غلبه دارند، مگر در مناطق روستایی ری که غالب بر آنان مذهب زعفرانی و وقف در خلق قرآن است^{۲۰۰۳}. در واقع مقدسی، مذهب «نجاریه» به صورت خالص را در برابر زعفرانیه قرار داد، و این خود قرینه‌ای دیگر است بر اینکه، مستدرکه چیزی جز نجاریه خالص نبوده‌اند.

چنین می‌نماید که بلافاصله پس از عصر مقدسی، در نسل پایانی سده ۴ ق و نسل آغازین سده ۵ ق، نجاریه خالص یا مستدرکه در ری، دو مسیر مختلف را در پیش گرفته است. برخی از آنان روی به افکار خرافی و مدعیات غریب نهادند و بار دیگر مذهب نجاری را از عقل‌گرایی به سوی عوام‌زدگی سوق دادند، و برخی دیگر در پیوندی نزدیک با محافل مرکزی معتزله که در آن زمان در ری شکوفا شده بود قرار گرفتند و عالمانی را پرورش دادند. در عمل چنین رخ داد که گروه عقل‌گرای اخیر بیشتر «نجاری» و گروه عوام‌زده بیشتر «مستدرکه» نام گرفتند؛ هر چند پیشتر تمایز نهادن میان آن دو مفهومی نداشته است.

در خصوص نجاریه به معنای اخص، باید به متکلمانی اشاره کرد که در محفل قاضی عبدالجبار همدانی تحصیل کردند و اندیشه آنان کاملاً به عقل‌گرایی معتزلی روی نهاد. چنین می‌نماید که در دهه‌های انتقال از سده ۴ به ۵ ق، با توجه به رونقی که محافل مرکزی معتزلی زیر حمایت صاحب بن عباد در مناطق مرکزی ایران یافته بودند، نجاریه نیز در مقام دفاع از موقعیت خود، به ناچار با یک خیزش علمی مواجه گشتند.

در اوایل سده ۵ق، نام برخی عالمان نجاری برخاسته از محافل ری دیده می‌شود که برای تقویت دانش خود، در مجلس درس معتزلیان، به‌خصوص قاضی عبدالجبار همدانی شرکت جسته بودند. از آن شمار می‌توان نام کسانی چون قاضی عبدالوهاب نجاری، شاگرد عبدالجبار^{۲۰۰۴} و شاید ابوحامد احمد بن محمد بن اسحاق نجار^{۲۰۰۵} را نام برد. اما با توجه به عوام‌زدگی زعفرانیه، نباید تصور کرد که ابومحمد زعفرانی، از متکلمان معتزلی در طبقه شاگردان قاضی عبدالجبار^{۲۰۰۶} رابطه‌ای با فرقه زعفرانیه داشته باشد.

در نسلی پسین همچنان رجالی با این گرایش در ری دیده می‌شوند که از آن میان نام عبدالواحد بن علی بن حسین رازی را می‌شناسیم که نزد عالمانی چون ابوحاتم خاموش (وفات: بعد ۴۳۹ق) و احمد بن علی سمنانی دانش آموخته بود و در کلام، بر طریقه «معتزله نجاریه» سخن می‌گفت^{۲۰۰۷}.

در جانب مستدرکه، باید گفت دست‌کم دو موضع نزد سخنگویان این فرقه در اوایل سده ۵ق می‌شناسیم که در گزارش مقدسی چکیده‌ای از آن دیده می‌شود. مقدسی آنگاه که اشاره می‌کند «بخش مهمی از مردم جبال نجاری‌اند»، یادآور می‌شود که آنان «بر طوایف هدایت‌یافته تعبیر کفر را با قطعیت اطلاق می‌کنند»^{۲۰۰۸}. چنین می‌نماید که متکلمان نجاری پیوسته به محافل مرکزی معتزله از این دیدگاه فاصله یافته باشند، اما در مقابل، در محافل عوام‌زده مستدرکه، این دیدگاه روی به رشد نهاده است. موضع نخست منتسب به مستدرکه آن است که ایشان قول به مخلوق بودن قرآن را به شخص پیامبر(ص) منسوب می‌کردند و منکران خلق قرآن را منکر کلام پیامبر(ص) و در نتیجه کافر می‌شمردند. به تصریح منابع، برخی از مستدرکه عین لفظ «القرآن مخلوق» را به عنوان حدیثی به پیامبر نسبت می‌دادند و برخی دیگر در این حد نرمی داشتند که معنای این عبارت را به حضرت منسوب دارند^{۲۰۰۹}.

موضع نوپدید دیگر که به مستدرکه نسبت داده می‌شد، آن است که سخنان مخالفان آنان در عقیده، کذب است^{۲۰۱۰}؛ به نقل سمعانی «حتی اگر شهادت به احدیت خداوند و رسالت پیامبر(ص) باشد»^{۲۰۱۱}. حتی بغدادی (وفات: ۴۲۹ق) صراحت دارد که در همین موضوع با یکی از مستدرکه در ری مناظره کرده و عبارات مناظره را نقل

کرده است^{۲۰۱۲}. نمی‌دانیم این دو موضع منقول از مستدرکه تا چه اندازه دقیق نقل شده است. به‌هرروی در حد آنچه اکنون در نقل‌ها دیده می‌شود، موضع نخست مبتنی بر وضع حدیث و دور شدن از استدلال عقلی است، و موضع دوم بیشتر به یک طنز منطقی شباهت دارد. اصل مدعای مستدرکه در این دو موضع هرچه بوده باشد، تندروی در مواضع خود، افراط در تخطئه دیگران، عوام‌زدگی و دور شدن از عقل‌گرایی در آن مشهود است.

در سال‌های انتقال از سده ۵ به ۶ق، چنان‌که در عبارتی از ابن‌قیسرانی (وفات: ۵۰۷ق) دیده می‌شود، همچنان نجاریان ری با همین عنوان مشترک نجاری شناخته می‌شدند^{۲۰۱۳}. در طی سده‌های ۵ و ۶ق و به‌طور محدود در سده ۷ق، می‌دانیم که رازیان به این مذهب وفادار بودند و بخشی از جمعیت مردم در منطقه ری همچنان بر این مذهب باقی ماندند^{۲۰۱۴}. احتمالاً امام فخر رازی (وفات: ۶۰۶ق) متکلم اشعری نیز کتاب *اجوبة المسائل النجاریة* خود را در پاسخ کسانی از نجاریه ری نوشته بود^{۲۰۱۵}. به‌رحال انتظار چنین است که با ضعیف شدن محافل مرکزی معتزله در ری در سده ۶ق، رویکرد کلامی در میان نجاریه نیز روی به افول نهاده باشد. اما درباره شقاق زعفرانیه - مستدرکه چنین می‌نماید که گسترش عوام‌زدگی در میان نجاریان سده ۶ق، عملاً فاصله‌ها را کاست و بار دیگر نام نجاریه را بر همه پیروان مذهب غالب ساخت. بی‌وجه نیست که برخی از فرقه‌نگاران دقیق در سده ۶ق، چون امام فخر رازی و شهرستانی، صرفاً به نامبری از دو گروه اکتفا کردند و تنها به بسط عقاید نجاریه به عنوان یک فرقه مشخص پرداختند^{۲۰۱۶}. مقریزی نیز در یادکردی از نجاریان ری، بدون آنکه به اختلافی درونی آنان اشاره‌ای داشته باشد، یادآور می‌شود که اکثر معتزلیان ری نجاری‌اند. آنان در مسأله قدر و اکتساب‌العباد، در وعد و وعید و نیز در امامت ابوبکر با اصحاب حدیث هم‌باورند و در مسائلی چون نفی صفات، خلق قرآن و نفی رؤیت باری با معتزله همراهند^{۲۰۱۷}. البته گزارش مقریزی برگرفته از منابع و ناظر به گذشته است و نباید آنرا بازتابی از شرایط مذهبی ری در عصر مقریزی - یعنی سده ۹ق - تلقی کرد. بر اساس داده‌های پراکنده قزوینی رازی در سده ۶ق، به نظر می‌رسد دیگر اختلاف زعفرانی و مستدرکی میان نجاریان ری منسوخ شده بود.

پراکندگی جغرافیایی نجاریه

درباره حضور جمعیت‌های نجاری درون ایران، باید گفت گزارش‌های پراکنده مقدسی حکایت از آن دارد که فراتر از منطقه ری، این مذهب در دیگر نقاط جبال نیز پیروان فراوانی داشته است. وی در موضعی یادآور می‌شود که «بخش مهمی از مردم جبال نجاری‌اند»، بدون آنکه این ویژگی را به منطقه خاصی از جبال محدود کند^{۲۰۱۸} و در موضعی دیگر به وجود جمعیتی مهم از نجاریه در قزوین اشاره کرده است. گفتنی است گزارش قزوین تنها در برخی نسخه‌های *احسن‌التقاسیم* یافت می‌شود^{۲۰۱۹}. در جانب شمال شرق، مقدسی از وجود «بسیاری از نجاریان» در منطقه گرگان نیز خبر داده است^{۲۰۲۰}. به‌هرروی بیش از گزارش‌های مقدسی، دانسته‌های بیشتری یا تأییدی درباره جمعیت‌های نجاری در جبال و گرگان به دست نیامده است.

تنها منطقه‌ای که فراتر از ری حضور تثبیت شده‌ای از نجاریه در آن دیده می‌شود، منطقه نسف در ماوراءالنهر است، تا حدی که بتوان ریشه‌های نفوذ مذهب را در اواخر سده ۳ ق پی‌جویی کرد. به‌هرروی، در اواخر سده ۳ و در طی سده ۴ ق، مذهب نجاریه رواج محدودی در نواحی نسف یافته بود، ناحیه‌ای که نسبت به اعتزال راست‌کیش نیز گرایش نشان داد و از حضور ابوالقاسم بلخی استقبال کرد^{۲۰۲۱}. از متکلمان نجاری که در سده ۴ ق از نسف برخاسته‌اند، تنها ابواسحاق ابراهیم بن لقمان سوادی (وفات: ۳۷۴ ق)^{۲۰۲۲} و شاید علی بن قدامه نجار نسفی^{۲۰۲۳} شناخته شده‌اند.

براساس منابع جغرافیایی می‌دانیم که در اوایل سده ۴ ق، یکی از چهار دروازه شهر نسف، دروازه نجاریه نامیده می‌شد^{۲۰۲۴}، که شاید اشاره‌ای به این فرقه و تجمع آنان در بخشی از نسف در آن نهفته باشد. به‌هرروی شاهدهی نیست که حضور نجاریان در ماوراءالنهر پس از سده ۴ ق، دوامی یافته باشد.

در پایان باید به مذهب ضراریه نیز اشاره داشت که در میان مذاهب حاشیه‌ای معتزله، نزدیک‌ترین مذهب به نجاریه است. در محیط فرهنگی ایران، در برگ‌های تاریخ تنها از حضور یک اقلیت ضراری در میان معتزلیان منطقه ارمینیه و اران در شمال آذربایجان اطلاع رسیده است^{۲۰۲۵} که مربوط به اوایل سده ۴ ق بوده و نشانی از دوام آن در دست نیست.

در سده‌های ۴ و ۵ ق تبلیغ وسیع مکتب حنفی «اهل سنت و جماعت» از رونق مکتب حنفی عدل‌گرا کاسته بود، ولی هنوز گروه‌هایی از حنفیان عدل‌گرا در نقاط مختلف خراسان و ماوراءالنهر حضور داشتند که با وجود نزدیکی بسیار در مبانی با معتزله، در مسائلی چون ایمان از آنان جدا بودند. این حنفیان عدل‌گرا بر اساس سنت حنفی به جدایی ایمان و عمل (نظریهٔ ارجاء) باور داشتند^{۲۰۲۶}. به نظر می‌رسد نسبت قول به عدم رؤیت خداوند و برخی اقوال مربوط به توحید و عدل از جانب قزوینی رازی به ابوحنیفه برگرفته از تعالیم همین مکتب بوده باشد^{۲۰۲۷}. پیروان مکتب عدل‌گرای حنفی، به‌رغم نزدیکی بسیار با معتزله، نظریهٔ ارجاء را پایهٔ فکری خود قرار داده بودند و همین امر موجب گشته است که ابوبکر خوارزمی به طعنه از این تفکر آنان به «ارجاء حنفی» و «ارجاء کوفی» تعبیر کند^{۲۰۲۸}.

گویا بازتاب محدودی از اعتقاد عدل‌گرای حنفی در ری نیز وجود داشته است، چنان‌که در حدود سدهٔ ۵ ق در کنار اشعریان و نجاریان، گروهی از حنفی‌اعتقادان نیز در ری حضور داشتند که در اصول و فروع پیرو ابوحنیفه بودند و کانون مذهبی آنان در ری مسجد طغرل بود^{۲۰۲۹}. به‌هرروی دانسته‌ها دربارهٔ بازماندگان مکتب حنفی عدل‌گرا بیش از این اشارات نیست و چنین می‌نماید که در طی سدهٔ ۵ق، این مکتب روی به اضمحلال نهاد و جذب مکاتب دیگر چون حنفیان اهل سنت و جماعت، یا معتزله و نجاریه شد.

مذاهب اهل سنت و جماعت

اتحادیهٔ اهل سنت و جماعت

فارغ از معنای تاریخی سنت و جماعت، در یک نگاه بی‌زمانی به این دو مفهوم، باید ادعان داشت هر دو مفهوم از آموزه‌های قرآن کریم برخاست، و بازگشت آن به آموزش‌های نخستین اسلام بود. مفهوم سنت که در معنای مشهور آن ناظر به گفتار و رفتار پیامبر اسلام (ص) است، در آیات مختلف قرآن کریم مورد اشاره قرار گرفته است و به‌خصوص در آیهٔ «ما آتاکم الرسول»^{۲۰۳۰} پیروی از آن بر مسلمانان لازم دانسته شده است. مفهوم جماعت نیز در معنای مشهور آن ناظر به وحدت مسلمانان است و در

آیات متعدد قرآن کریم، مسلمانان به حفظ وحدت کلمه فراخوانده شده‌اند^{۲۰۳۱}. به اینها باید احادیث بسیاری را نیز افزود، مانند آنکه «اگر کسی از جماعت به عنوان وجبی جدایی گیرد، ربقه اسلام را از گردن خود برآورده است»^{۲۰۳۲}.

در میان فرق مختلف مسلمانان از آغاز اسلام تا کنون، نمی‌توان فرقه‌ای را یافت که انتساب تخلف از سنت را بر خود بیسندد، یا اقدام در جهت شکستن وحدت کلمه مسلمانان را به عنوان نسبتی بر خود بپذیرد. اختلاف مسلمانان درباره پیروی از سنت، نه به اصل آن، بلکه به تصویری باز می‌گردد که هریک از سنت پیامبر(ص) داشته‌اند، و اختلاف آنان درباره پیروی از جماعت، به این امر بازمی‌گردد که چه کسی مسئول برهم زدن این وحدت کلمه بوده است. به هرروی باید پذیرفت که یک تفاوت بنیادین میان سنت و جماعت وجود دارد. همواره تلقی از سنت آن است که پیامبر(ص) در واقع امر سنتی را ارائه کرده است، اما تصویرهایی غیرواقعی از سنت را بعدها فرق مختلف بر ساخته‌اند و هر فرقه‌ای مدعی صحیح بودن تصویر خود از سنت بوده است. برخلاف سنت که واقعیتی از پیش موجود است که باید کشف شود، جماعت امری است که باید خود مسلمانان متحقق کنند. پس در خصوص جماعت، رویکرد نه کشفی که ایجاد است. فرقه‌های مسلمان که همگی وجود جدایی‌های فرقه‌ای را به عنوان یک واقعیت تاریخی در جهان اسلام پذیرفته‌اند، دیگر نگاهشان به جماعت حداکثری نیست، بلکه به دنبال آن بوده‌اند تا تفرق را به حداقل برسانند و دست کم در حیطه باورداشت‌های خود، از یک وحدت حداقلی نگاهبانی کنند. برای آنان که خود را اکثریت جهان اسلام می‌دانستند، جماعت به سادگی با «اکثریت» تعریف می‌شد، برای آنان که گروه‌هایی اقلیت در میان مسلمانان بودند، خاص بودن و غریب بودن می‌توانست به عنوان یک ارزش تلقی گردد.

اکنون در بازگشت به بافت تاریخی، باید گفت در طی سده‌های ۱ و ۲ق، با پدید آمدن نخستین افتراق‌ها در جهان اسلام، مسأله پیروی از سنت از سوی گروه‌های مختلفی از صحابه، تابعین و اتباع آنان مورد تأکید قرار می‌گرفت^{۲۰۳۳}، اما مصداق آن کاملاً بافت‌مدار و تعریف نشده بود. در واقع آنچه ایشان آنرا سنت می‌خواندند، آن چیزی بود که آنان سنت می‌دانستند. در برخی اشارات موجود در منابع، مانند آنچه

در «باب الاقتداء بالعلماء» از سنن دارمی دیده می‌شود، آنان درک سنت را از خلال اقتداء به علما می‌دانستند که به طبع در آنجا نیز مقصود عالمانی است که خودی تلقی می‌شدند. اینکه در متن عقیده‌نامهٔ احمد بن حنبل به روایت احمد بن جعفر اصطخری، مضمون آن «مذهب اهل علم و اصحاب اثر و اهل سنت، چنگ‌زنندگان به ریسمان سنت، معروفان به آن و کسانی که در سنت به آنها اقتدا می‌شود از زمان اصحاب پیامبر(ص) تا زمان ما...» دانسته شده است^{۲۰۳۴}، نمونه‌ای از ده‌ها شاهد است که تأکید دارد نزد متقدمان دست یافتن به سنت از خلال عالمانی دانسته می‌شده است که به عنوان حاملان سنت و «اصحاب اثر» شهرت داشته‌اند.

در یادکردهایی که در سدهٔ ۲ق از سنت و جماعت صورت گرفته است، یا این دو جدا از یکدیگر مطرح شده‌اند، یا در فهرستی از امور مستحسن جای گرفته‌اند. به عنوان نمونه در تعبیری از قتاده بن دعامة، هدایت در برابر گمراهی، جماعت در برابر تفرقه، امن در برابر خوف و سنت در برابر بدعت قرار گرفته است^{۲۰۳۵}. نیم سده پس از او، اوزاعی (وفات: ۱۵۷ق) عالم بزرگ شام، در توضیح روش صحابه و تابعین، آنرا عبارت از «همراهی جماعت، پیروی از سنت، آباد کردن مساجد، تلاوت قرآن و جهاد در راه خدا» دانسته است^{۲۰۳۶}. در حدیثی غریب نیز نقل می‌شد که «موبات (در آتش) ترک سنت، شکستن بیعت و جدایی از جماعت است»^{۲۰۳۷}.

همزمان با شکل‌گیری صنفی به عنوان «اصحاب حدیث» در سدهٔ ۲ق، کوششی از سوی آنان صورت گرفت بر اینکه با ترکیب دو مفهوم سنت و جماعت و در فضایی که گروه‌هایی با نام خاص پدید آمده بودند، تودهٔ اکثریت در جهان اسلام را به عنوان گروهی همفکر و هم‌مرام، با تعریفی مشخص و نامی خاص متمایز کنند و آنان را «اهل سنت و جماعت» بنامند. در این کاربرد، آنان قصد داشتند با قید سنت، گروه‌هایی را که آنان را مخالف سنت می‌پنداشتند، چون امامیه و جهمیه خارج سازند، و با قید جماعت، گروه‌های خارجی و ضد حکومت مرکزی را خارج کنند.

نخستین کاربردها از ترکیب «اهل سنت و جماعت» که قابل اعتماد باشد، مربوط به اواسط سدهٔ ۲ق و بزرگان اصحاب حدیث است. از جمله سفیان ثوری از قلت «اهل سنت و جماعت» سخن آورده است^{۲۰۳۸} که نشان می‌دهد هنوز مقصود از آن اشاره به

اکثریت نیست، بلکه اشاره به آنانی است که عقایدی ناب داشته‌اند. منصور بن عمار خراسانی (وفات: حدود ۲۰۰ق) در پاسخ به نامه‌ای از بشر مریسی خطاب به وی که از او درباره «خالق یا مخلوق بودن قرآن» پرسش کرده بود، از پاسخ مستقیم به پرسش وی طفره رفت و چنین پاسخ نوشت: «خداوند ما و تو را از هر فتنه‌ای سلامت دارد و ما و تو را از اهل سنت و جماعت قرار دهد»^{۲۰۳۹}. به‌هرروی طرح مسأله خلق قرآن از نظر اصحاب حدیث بدعت و تخلف از سنت محسوب می‌شد، و دلیلی وجود ندارد که در پاسخ به آن، مسأله لزوم جماعت مورد تأکید قرار گیرد. نمی‌دانیم تعبیر «اهل السنة والجماعة» که سلیم بن منصور از پدرش شفاهی نقل کرده است، تا چه اندازه دقیق نقل شده است. در همان سال‌ها، محمد بن عمر واقدی (وفات: ۲۰۷ق) مورخ مشهور نیز کتابی با عنوان «کتاب السنة والجماعة» نوشته بود^{۲۰۴۰} که با توجه به شناختی که از شخصیت وی داریم، نمی‌دانیم دقیقاً در بردارنده چه مضامینی بوده است.

با این مقدمه، به نظر می‌رسد جا دارد در صحت انتساب اخباری به برخی تابعین که در آن از مفهوم ترکیبی «اهل السنة والجماعة» استفاده شده است، تردید کرد. چنین اخباری از سعید بن جبیر (وفات: ۹۵ق)^{۲۰۴۱} و حسن بصری (وفات: ۱۱۰ق)^{۲۰۴۲} نقل شده است که اتفاقاً به باورهایی مانند ارجاء و قدر شهرت داشته‌اند و در تعریف نخستین اهل سنت و جماعت نمی‌گنجیده‌اند. چنین می‌نماید که تأکید بر مفهوم «اهل سنت و جماعت» کوششی پسین برای ملحق کردن آنان به پیشینه اصحاب حدیث است. قاضی ابویوسف از پیروان ابوحنیفه که خود در جناح مخالف اصحاب حدیث قرار داشت و از برخی جهات از سوی محدثان عصر خود بدعت‌گذار تلقی می‌شد، در ردیه بر اوزاعی، بر پیروی از سنت و همراهی با جماعت تأکید کرده است^{۲۰۴۳} که به نظر می‌رسد هنوز از معنای اصطلاحی فاصله داشته است.

به‌هرروی به نظر می‌رسد در نیمه نخست سده ۳ق، مفهوم «اهل سنت و جماعت» به عنوان یک گروه فرقه‌شناختی کاملاً جاافتاده باشد. در این سال‌ها، قتیبه بن سعید (وفات: ۲۴۰ق) عالم خراسانی، عقایدی را به عنوان شعایر مورد قبول نزد «پیشوایان در اسلام، و اهل سنت و جماعت» معرفی کرده است^{۲۰۴۴}. همچنین در چند عقیده‌نامه منقول از احمد بن حنبل به قلم کسانی چون محمد بن حبیب اندرابی^{۲۰۴۵}، محمد بن

یونس سرخسی^{۲۰۴۶} و مسدد بن مسرهد^{۲۰۴۷} و نیز در عقیده‌نامه شاگردش حرب بن اسماعیل سیرجانی^{۲۰۴۸} عقاید مطرح شده به عنوان باورهای «اهل سنت و جماعت» مطرح شده است.

به نظر می‌رسد با مطرح شدن نخستین یادکردهای روشن از اهل سنت و جماعت، چندگانگی آنها نیز به موازات تثبیت شده است؛ از جمله در همان عصر احمد بن حنبل، نفیلی از محدثان معاصر او اشاره دارد که اهل سنت و جماعت درباره جایگاه امام علی (ع) در سلک خلفای نخستین دچار اختلاف نظر بوده‌اند^{۲۰۴۹}.

نباید این امر را تصادفی انگاشت که در سه مجموعه مهم از نوشته‌های اصحاب حدیث خراسان در اواسط سده ۳ق، یعنی سنن دارمی، صحیح بخاری و صحیح مسلم، به‌رغم مناسبت موضوع و انتظار، نه از «اهل سنت و جماعت» یاد شده است و نه مفهوم ترکیبی «سنت و جماعت» حتی برای یک بار به کار رفته است. این نشان می‌دهد که تا اواسط سده ۳ق، بیشتر حنبلیان و نه اسحاقیان بر کاربرد این ترکیب اصرار داشته‌اند. در میان برآمدگان از محفل پیروان اسحاق بن راهویه در خراسان، این ترمذی است که تنها یک بار از اهل سنت و جماعت یاد کرده است و مالک و سفیان بن عیینه و ابن مبارک را به عنوان شاخص اهل علم از اهل سنت و جماعت نام برده است^{۲۰۵۰}. همزمان عثمان بن سعید دارمی نیز در مباحث خود بر ضد بشر مریسی از این تعبیر استفاده کرد^{۲۰۵۱}، و اندکی پس از او محمد بن نصر مروزی، باوری را به جمهور اهل سنت و جماعت نسبت داد و بدین ترتیب، بر چندگانگی باور اصحاب حدیث در برخی مسائل تصریح کرد^{۲۰۵۲}.

در نیمه نخست سده ۳ق، با شکل‌گیری مفهوم اهل سنت و جماعت در عراق، برخی از گروه‌های مخالف یا به اصطلاح آنان «اهل بدع و اهواء» نیز در تقابل با آنان به عنوان گروه‌هایی بیرون از جرگه اهل سنت و جماعت برجسته‌سازی شدند. در رأس این گروه‌ها به‌ویژه باید از رافضه (امامیه)، جهمیه و معتزله یاد کرد^{۲۰۵۳}. در این میان نه تنها برخی عالمان چون کلینی از امامیه، کوشش داشتند مذهب خود را مذهب پیرو سنت شمارند و گروه‌های مخالف را به عنوان بدعت‌گذار محکوم کنند^{۲۰۵۴}، بلکه طی دهه‌های انتقال از سده ۳ به ۴ق، برخی از عالمان که مذهبی متفاوت با اصحاب حدیث داشتند،

کوشیدند تا به نوعی مذهب خود را مدافع «سنت و جماعت» و همفکران خود را نماد یا دست‌کم بخشی از اهل سنت و جماعت به‌شمار آورند. ابوالقاسم بلخی از متکلمان معتزله، با همین مقصود اثری با عنوان کتاب *السنة والجماعة* نوشت^{۲۰۵۵} و حتی ابوبکر بردعی از عالمان خوارج کتابی با همین نام و همین انگیزه نوشت^{۲۰۵۶}. در همین سال‌ها، سهل بن عبدالله تستری (وفات: ۲۸۳ق) صوفی نامدار نیز باورهای خود را در قالب «سنت و جماعت» بیان کرده است^{۲۰۵۷}.

طی همین سال‌ها، در جناح اصحاب حدیث نیز عالم جمع‌گرایی چون طبری، باورهای مشهور و مشترک اصحاب حدیث را با عنوان عقیده «اهل سنت و جماعت» در کتاب *صریح السنة* ارائه کرد^{۲۰۵۸}. همزمان، دو جریان در محافل کلامی در حال رشد بود که تلاش داشت تا میان یک مذهب مخالف اصحاب حدیث و صاحبان حدیث موضعی میانی را جستجو کند. گروهی که از آنان به «حنفیان اهل سنت و جماعت» یاد می‌کنیم به دنبال آن بودند تا با تجدید نظرهای اساسی و برخی بازتعریف‌ها از مذهب متقدم حنفی — که بیشتر به معتزله نزدیک بود — مواضع خود را به اصحاب حدیث نزدیک سازند، و دیگر گروهی که سعی داشتند با روی آوردن به زبان کلامی و روش‌شناسی متکلمان، از مواضع اصحاب حدیث دفاع کنند و در تاریخ کلام به «متکلمان اهل سنت و جماعت» شهرت گرفتند. گفتنی است ابوجعفر طحاوی به عنوان عالمی حنفی از گروه نخست، در آغاز عقیده‌نامه‌اش، باورهای مطرح شده در کتاب را باور اهل سنت و جماعت معرفی کرده است^{۲۰۵۹}، و قاضی السنة از پیروان ابن کلاب از گروه دوم، در کتابی با عنوان «السنة والجماعة» به دفاع از باورهای کلابیه برخاست^{۲۰۶۰}. ابوالحسن اشعری (وفات: ۳۲۴ق) از همین گروه دوم نیز هرچند به‌ندرت اما در مواضعی محدود از آثارش عقیده اهل سنت و جماعت را عقیده خود شمرده است^{۲۰۶۱}. همو در آغاز کتاب *الابانة*، به عنوان عقیده‌نامه‌ای که بیشترین قرابت را با افکار اصحاب حدیث دارد، مضامین آنرا عقیده «اهل الحق والسنة» شمرده است^{۲۰۶۲}، گویی هنوز اهل سنت و جماعت معنای دقیقی برای او نداشته است.

این کوشش‌ها برای برخورد نهادن نام سنت و جماعت، برای گروه‌های مختلف نتیجه‌هایی متفاوت دربرداشت. امامیه، معتزله و خوارج هرگز به عنوان طیفی از اهل

سنت و جماعت شناخته نشدند؛ اما حنفیان نزدیک شده به اصحاب حدیث و متکلمان نزدیک به اصحاب حدیث از سوی طیف مرکزی اهل سنت و جماعت — یعنی اصحاب حدیث — در طی یک فرآیند تدریجی به عضویت پذیرفته شدند.

درباره این شکل‌گیری تدریجی، آن اندازه که به مذهب حنفی باز می‌گردد، نویسندگان غیرحنفی، تا اواخر دوره سامانیان ابوحنیفه را در شمار «مرجئان» نام می‌بردند.^{۲۰۶۳} از دوره غزنویان با کم‌رنگ شدن ارجاء حنفی، فرقه‌شناسان ابوحنیفه را مرجئی ندانسته، در عداد اهل سنت و جماعت و سواد اعظم شمردند، جریانی که با ابومنصور بغدادی (وفات: ۴۲۹ق) آغاز شد^{۲۰۶۴}. در آثار غیر حنفی این دوره، تلاش آشکاری برای از بین بردن فاصله‌های موجود میان حنفیان و دیگر گروه‌های اهل سنت دیده می‌شود^{۲۰۶۵}؛ تلاشی که با استقبال حنفیان روبه‌رو شد و در عمل به ضعف مکتب اعتقادی حنفی و پیوستن بسیاری از حنفیان به پیروان کلام اشعری انجامید^{۲۰۶۶}.

در خصوص متکلمانی چون ابن کلاب و اشعری، باید گفت که برخی از تندروران اصحاب حدیث چون ابوعلی اهوازی (وفات: ۴۴۶ق) با تألیف کتاب *مثالب ابي بشر*، به مبارزه با اشعری برخاستند، و در واقع او را خارج از دایره مورد قبول اصحاب حدیث و بیرون از اهل سنت و جماعت برشمردند^{۲۰۶۷}.

از عبارات بغدادی درباره حنفیان و آخرین تلاش‌های اهوازی بر ضد اشعری، بر می‌آید که نیمه نخست سده ۵ق، دوره‌ای تعیین‌کننده در توسعه مصادیق «اهل سنت و جماعت» بوده است. البته در همین سال‌ها نیز بودند کسانی چون لالکایی که بر معنای توسعه نیافته آن اصرار داشتند. وی با تألیف کتاب *اعتقاد اهل السنة والجماعة*، تأکید داشت تا باورهای مشهور اصحاب حدیث را به عنوان عقایدی برآمده از «کتاب و سنت و اجماع صحابه و تابعین و پسینیان آنان» معرفی کند^{۲۰۶۸}. در سده‌های پسین، دایره اهل سنت و جماعت توسعه محسوسی نسبت به آنچه در سده ۵ق رخ داده، نداشته است.

متکلمان اهل سنت و جماعت

مذهب ابن کلاب به عنوان متقدم‌ترین مذهب کلامی اهل سنت و جماعت که در

اواسط سده ۳ق، شکل گرفت، از همان آغاز زمینه‌هایی برای نفوذ در ایران، به‌خصوص در خراسان داشت^{۲۰۶۹}. در این باره محافل نیشابور از اهمیتی ویژه برخوردار بود. گزارش‌هایی نشان می‌دهد که در سال‌های انتقال از سده ۳ به ۴ق، کلابیان در نیشابور گروهی درخور توجه بودند. آنان از پیوستگان به محفل ابن خزیمه نیشابوری پیشوای اصحاب حدیث در آن دیار بودند، اما آنگاه که ماهیت اندیشه و گرایش آنان بر ابن خزیمه روشن شد، وی به شدت با افکار آنان مخالفت کرد و آنرا انحراف از جاده اصحاب حدیث شمرد^{۲۰۷۰}.

از معاصران ابن خزیمه در محافل اصحاب حدیث نیشابور، برخی چون ابوعلی ثقفی (وفات: ۳۲۸ق) به افکار ابن کلاب گراییده بودند^{۲۰۷۱}، درحالی‌که برخی دیگر چون ابوالعباس محمد بن اسحاق سراج (وفات: ۳۱۳ق) با شدت با کلابیه دشمنی داشتند و فعالیت تبلیغی گسترده‌ای را برضد آنان آغاز کرده بودند^{۲۰۷۲}. درباره ابوعلی ثقفی می‌دانیم که وی با ابن خزیمه در برخی مسائل اعتقادی مانند توفیق و خذلان، تعریف ایمان و نیز مسأله لفظ در باب خلق قرآن که اصلی‌ترین وجه ممیزه کلابیه از اصحاب حدیث بود، اختلاف نظر داشته است^{۲۰۷۳}. همین اختلاف دیدگاه‌ها موجب شده بود تا میان ابوعلی ثقفی با عامه اصحاب حدیث، اختلافات بالا گیرد و «وحشتی» در میان افتد^{۲۰۷۴}. در منابع برخی دیگر از اصحاب حدیث را در نیمه نخست سده ۴ق، همچون ابوبکر صبغی (وفات: ۳۴۲ق) و یحیی بن منصور قاضی (وفات: ۳۵۱ق) از همراهان ابوعلی ثقفی و نقطه مقابل ابن خزیمه شمرده‌اند.^{۲۰۷۵} همچنین از برخی شخصیت‌های زیسته در پیرامون محفل محدثانه ابن خزیمه در همان نیم‌سده آگاهی داریم که با لقب «المتکلم» خوانده شده‌اند و قراین نشان می‌دهد که آنان می‌بایست متکلمانی کلابی بوده باشند؛ از آن جمله می‌توان ابوبکر احمد بن یحیی متکلم^{۲۰۷۶} و عبدالله بن اسحاق انماطی متکلم^{۲۰۷۷} را نام برد.

به‌هرروی می‌دانیم که شمار گراندگان به کلابیه در آن سال‌ها در نیشابور بسیار بود^{۲۰۷۸}. اما با مطرح شدن مذهب اشعری در سده ۴ق، کلابیه به‌تدریج در اشاعره جذب شدند و دیگر نامی از کلابیه برجای نماند^{۲۰۷۹}.

ابوالمعین نسفی، از وجود جمعی از منتسبین به مذهب ابن کلاب در مرو و سمرقند

نیز گزارش کرده است^{۲۰۸۰}. یادکردهای مقدسی در *احسن‌التقاسیم* از کلابیان به عنوان گروهی که همچنان در زمان وی بودند^{۲۰۸۱}، نشان از بقای محافل کلابی تا اواخر سدهٔ ۴ق دارد. اما در سدهٔ ۵ق دیگر نشانی از حضور کلابیان به ثبت نرسیده است، و به نظر می‌رسد این مذهب در دیگر مذاهب اهل سنت و جماعت، به‌خصوص اشاعره که در خراسان پرنفوذ بودند، جذب شده باشد.

به موازات کلابیه در اوایل سدهٔ ۴ق، در منطقهٔ ری مذهب دیگری از مذاهب کلامی اهل سنت و جماعت برآمد که در انتساب به بنیان‌گذار آن مذهب قلانسیه خوانده شده است. در واقع، همزمان با ظهور ابوالحسن اشعری در بصره و ابومنصور ماتریدی در سمرقند، شخصیت دیگری به موازات آنان در ری برآمد که برخلاف آن دو، نام وی در برگ‌های تاریخ کمتر به خاطر سپرده شده است. وی ابوالعباس احمد بن عبدالرحمان قلانسی است که ادامه‌دهندهٔ مسیر ابن کلاب و بنیان‌گذار مکتب کلامی مشابهی با اشعری است^{۲۰۸۲}؛ هرچند هرگز در آن حد بسط نیافت. ابوالمعین نسفی هنگام نام بردن از گروه‌هایی که آنان را «متکلمان اهل حدیث» می‌نامد، سه گروه کلابیه، قلانسیه و اشعریه را در کنار هم نهاده است^{۲۰۸۳}.

شرح حال قلانسی در منابع اغلب مغفول مانده است. از میان استادان وی محمد ابن‌مهران جمال را می‌شناسیم^{۲۰۸۴} که یکی از مقبول‌ترین عالمان اهل حدیث در منطقهٔ جبال بوده است^{۲۰۸۵}. در شمار شاگردان او نیز صاحب‌حدیثانی نامدار چون ابواحمد حاکم^{۲۰۸۶} و ابوالشیخ اصفهانی^{۲۰۸۷} دیده می‌شوند، و حتی ابواحمد یاد و سخن او را در کتاب *شعار اصحاب الحدیث* آورده است که نوعی بیانیه برای اصحاب حدیث خراسان بوده است. این قراین نشان می‌دهد که تربیت قلانسی در کانون آموزش‌های اصحاب حدیث بوده است و تعبیر «متکلمان اهل حدیث» نزد ابوالمعین نسفی، اگر برای ابوالحسن اشعری چندان صادق نباشد، به نظر می‌رسد دربارهٔ قلانسی کاملاً مصداق دارد.

تنها زندگی قلانسی نیست که به آن کمتر پرداخته شده است، باید گفت دربارهٔ عقاید وی نیز گزارش‌های محدودی برجای مانده است. ابن‌قیم جوزیه اشاره دارد که وی اندیشه‌های ابن کلاب را تقویت کرد^{۲۰۸۸} و ابن تیمیه به وضوح او را در شمار اصحاب

برجسته ابن کلاب آورده است، به همان اندازه که ابوالحسن اشعری را از اصحاب او می‌شمارد^{۲۰۸۹}، رابطه‌ای که دانسته نیست تا چه اندازه باید آنرا دقیق تصور کرد. ابوعلی اهوازی نیز با توجه به قرابتی که میان اندیشه او و ابوالحسن اشعری می‌دید، او را از شاگردان اشعری به‌شمار آورده است؛ درحالی که ابن‌عساکر این سخن او را ناشی از ناآگاهی یا فراموشی دانسته است، تصریح دارد که قلانسی نه از شاگردان که از معاصران اشعری بوده است و البته در خصوص اثبات صفات دیدگاه‌های او با اشعری موافق بوده است^{۲۰۹۰}. همچنین باید به سخن ابوالمعین نسفی نیز اشاره کرد که نام قلانسی را در کنار ابن کلاب به عنوان «اصحاب صفات»، یعنی قائلین به اثبات صفات آورده است^{۲۰۹۱}. سرانجام باید به یادکرد ابن‌قیم اشاره کرد که او را در کنار کسانی چون ابن کلاب و حارث محاسبی از متکلمان متقدم اهل سنت، و نیز در کنار ابوالحسن اشعری و پیروان او به عنوان یکی از شخصیت‌هایی نام برده است که از طرق عقلی به دنبال دفاع از مواضع اهل سنت بوده‌اند^{۲۰۹۲}. نقل این جمله کوتاه از قلانسی که «عقل نیروی تمیز است»^{۲۰۹۳} نشان از جایگاه محوری عقل در اندیشه او دارد.

به ندرت در منابع گزارش‌های واضح‌تری درباره دیدگاه‌های کلامی وی دیده می‌شود. ابن‌تیمیه در مقایسه‌ای میان دیدگاه اشعری و دیدگاه مشترک ابن کلاب، قلانسی و محاسبی به‌خصوص علو بر عرش یادآور می‌شود که این سه، علو را از صفات عقلی می‌دانند، درحالی که اشعری آنرا از صفات سمعی می‌شمارد. وی همچنین یادآور می‌شود که اشعری علو خداوند بر عرش را «به ذات» اما «نه به جسم» می‌داند، درحالی که نظر مخالفی در این باره از قلانسی و همفکرانش نقل نکرده است و تنها به این تعبیر بسنده کرده که اینان در «اثبات صفات» استوارتر و ثابت‌قدم‌تر از اشعری بوده‌اند. وی به نقل از قلانسی و همفکران وی می‌افزاید که اتصاف خداوند به اینکه مباین از عالم و «عالی» بر آن است (انه مباین للعالم عال علیه)، از صفات معلوم به عقل، همچون صفات علم و قدرت است و آنچه به‌خصوص به «استواء بر عرش» باز می‌گردد، از صفات سمعی است^{۲۰۹۴}.

درباره خلق قرآن، او نیز معتقد بود که آنچه به هنگام قرائت قاری شنیده می‌شود «کلام الله» است، اما در جزئیات گویا بیش از ابن کلاب، دیدگاه او به اشعری نزدیک

بوده است^{۲۰۹۵}. قلانسی در باب قدر دارای آموزه‌های ویژه خود است. وی از این حیث که وقوع فعلی را میان دو فاعل با نسبت‌های مختلف آن دو فاعل نسبت به فعل واحد، همچون دیگر متکلمان اهل سنت و جماعت پذیرفته است، درباره این دوگانگی نسبت، صورت‌بندی خاص خود را دارد. او یادآور می‌شود که فعل منتسب به انسان، هم فعل خداست «علی‌الحقیقة» و هم فعل انسان «علی‌الحقیقة»، اما نه به معنای اینکه انسان آن فعل را «احداث» کرده است، که این خاص خداست، بلکه به این معنا که انسان آنرا کسب کرده است^{۲۰۹۶}. در مقایسه با نظریه کسب اشعری، باید گفت که اشعری انتساب فعل به انسان را «علی‌الحقیقة» نمی‌دانسته است. از پیروان مکتب اشعری یک سده بعد، ابواسحاق اسفراینی (وفات: ۴۱۸ق) نیز در برخی نوشته‌های خود، همین دیدگاه قلانسی را تأیید کرده است^{۲۰۹۷} و دور نیست که اندیشه‌های قلانسی را متکلمان اشعری ایران می‌خواندند.

در اینجا باید به شخصیت ناشناخته از نخستین متکلمان اهل سنت و جماعت — ظاهراً در اوایل سده ۴ق — به نام «کوشانی» اشاره کرد که ابن‌الندیم، تنها در یک یادکرد گذرا او را از «متکلمان اهل جبر» خوانده است^{۲۰۹۸}. چه نسبت وی صورتی از «کوشانی» منسوب به کشانیه از نواحی سمرقند باشد^{۲۰۹۹}، چه به کوشان از بلاد ترک بازگردد^{۲۱۰۰}، به نظر می‌رسد در مطالعه متکلمان اهل سنت و جماعت در ایران، توجهی به وی لازم باشد. ابن‌الندیم به مناظرات وی با ابوالحسین صالحی^{۲۱۰۱} و نیز با آثاری از او با عناوین کتاب خلق الافلاک و کتاب الرؤیة اشاره کرده است^{۲۱۰۲}.

اشاعره و نفوذ آن در ایران

ورود اندیشه اشعری به ایران

جریان «متکلمان اهل سنت» به معنی خاص خود، یعنی جریانی که دفاع از مواضع اصحاب حدیث در برابر کلام معتزلی و دیگر فرقه‌های مخالف کلامی را بر عهده داشت، در طول سده ۳ق، نه در قالب آموزه‌های ابن‌کلاب، نه قلانسی و نه دیگران، به یک نظام فراگیر و ارائه دستگامی منسجم در عقاید دینی و جهان‌شناسی که قابل عرضه در برابر دستگاه‌های موجود کلامی بوده باشد، دست نیافت.

جامعه اهل سنت و جماعت (به معنای مضیق)، آن هنگام توان برابری با محافل کلامی مخالف را در خود یافت که ابوالحسن اشعری در عراق دستگاه کلامی خود را با الگو گرفتن از کلام معتزلی پدید آورد و حلقه‌ای توانمند در آموزش کلامی ایجاد کرد که قادر بود در مدت زمانی نسبتاً کوتاه، نظام کلامی جدید اهل سنت را در محیط‌های مستعد از مشرق تا مغرب جهان اسلام بشناساند؛ نظامی که به‌زودی با عنوان مذهب کلامی اشعری شناخته شد و پیروان آن با عنوان «اشاعره» شهرت یافتند. با وجود آنکه سخت‌ترین دشمنان اشاعره در طول تاریخ، اصحاب حدیث بوده‌اند، اما چه شخص اشعری و چه پیروان او، همواره بر این نکته که خود اصحاب حدیث و اهل سنت و جماعت‌اند، تأکید داشته‌اند.^{۲۱۰۳} در یک کلی‌نگری باید گفت که معتدلان اصحاب حدیث از مالکیه و شافعیه به سرعت به پیروی مذهب اشعری گرویدند و تندروان اصحاب حدیث، یا حنابله با منطقی کاملاً متفاوت در کنار معتزلیان و غالب حنفیان در صف مخالفان اشاعره جای گرفتند.^{۲۱۰۴}

در پی جویی از نخستین تلاش‌ها در گسترش و تبلیغ اندیشه اشعری به سرزمین‌های دیگر، پیش از همه نشان‌های این جریان را باید در مکاتبات ابوالحسن اشعری، بنیان‌گذار مکتب با پرسشگران سرزمین‌های گوناگون جستجو کرد؛ هر چند پیشاپیش باید در نظر داشت که چنین مکاتباتی همواره به مفهوم حصول توفیق در تبلیغ و گسترش مذهب نمی‌تواند بود. در فهرست آثار اشعری، اعم از یافت شده و نیافتده، عنوان نامه‌ها و جوابیه‌هایی از ابوالحسن اشعری به اهالی بوم‌های گوناگون دیده می‌شود که از آن میان، مکاتبات وسیع او با مردم شهرهای مختلف ایران جلب توجه می‌کند. وجود عنوان نامه‌هایی چون *کتاب الطبریین*، *جواب الخراسانیة*، *کتاب الارجانیین*، *جواب السیرافیین*، *جواب الجرجانیین*، *جوابات الرامهرمزیین* و *جوابات اهل فارس* در فهرست آثار اشعری، نشان از توجه ویژه وی به ایرانیان به عنوان مخاطبان تعالیم خود دارد.^{۲۱۰۵}

از آنجا که اشعری شاگردانی از بلاد گوناگون اسلامی را به گرد خود آورده بود، بازگشت این شاگردان که هر یک مبلغی محلی برای تعالیم اشعری بودند، می‌توانست گامی مؤثر در جهت گسترش مذهب تلقی گردد. در فهرست مفصلی که ابن‌عساکر از

شاگردان اشعری به دست داده است، برخلاف انتظار، شمار شاگردان عراقی یاد شده بسیار محدود است^{۲۱۰۶}، اما در آن بخش از فهرست که به ایران مربوط می‌شود، نام شماری از عالمان خراسانی، چون ابوسهل صعلوکی، ابوزید مروزی و زاهر بن احمد سرخسی از خراسان، و قفال چاچی و ابوبکر ادونی از بخش‌های شافعی‌نشین ماوراءالنهر در چاچ و بخارا به چشم می‌آید. در دیگر نواحی ایران نیز، نام رجالی از گرگان و طبرستان، اصفهان و فارس دیده می‌شود^{۲۱۰۷}. در نگاهی انتقادی به این فهرست، باید یادآور شد که نام‌های یاد شده در کتاب ابن‌عساکر با شرح حال و توضیحی که ذیل هریک آمده است، در نشان دادن اینکه هر یک از عالمان یاد شده تا چه حد در تبلیغ و ترویج مذهب اشعری مؤثر بوده‌اند، کاربرد تاریخی ندارد و بیشتر به فهرستی نمادین می‌ماند که مؤلف در تنظیم آن چندان وسواسی به خرج نداده است که شخصیت‌های گزیده شده، حتی خود الزاماً بر مذهب اشعری بوده باشند.

شماری از شاگردان ابوالحسن اشعری رجالی از خراسان بودند، که ابن‌فورک اصفهانی در شمار نخستین حاملان تعالیم ابوالحسن از آنان یاد کرده است. در این شمار می‌توان ابوسهل محمد بن سلیمان صعلوکی (وفات: ۳۶۹ق) عالم نیشابوری را نام برد که در سفر عراق از ابوالحسن اشعری کلام آموخت. او افزون بر کلام به فقه و ادبیات و تصوف نیز اهتمام داشت و در مجالسی که ابوالفضل بلعمی وزیر ترتیب می‌داد مناظراتی با مخالفان داشت^{۲۱۰۸}. او را حکومت وقت در اصفهان به آن شهر خواند و مدتی را در آنجا گذرانید تا اینکه پس از درگذشت عمویش به خراسان بازگشت. نسبت حنیفی وی را برخی به قبیله بازگردانده‌اند، و برخی به انتقال او از مذهب حنفی به مذهب اصحاب حدیث اشاره کرده‌اند^{۲۱۰۹}. در برخی اشعار که در ستایش او سروده شده است، وی به لقب «امام‌الهدی» خوانده شده است^{۲۱۱۰} که شاید نوعی معارضه با کرامیه است، زیرا معمولاً کرامیان پیشوایان مذهبی خود را با این لقب می‌خواندند. دیگر شاگرد خراسانی ابوالحسن، ابوزید محمد بن احمد مروزی (وفات: ۳۷۱ق) است که او نیز در فهرست ابن‌فورک از نخستین حاملان دیده می‌شود. او اصلاً اهل مرو بوده است، اما بارها به نیشابور و نیز عراق و حجاز سفر کرده بود^{۲۱۱۱}. اینکه ابوبکر قفال مروزی و دیگر فقهای مرو از او مذهب شافعی را گرفتند^{۲۱۱۲}، ممکن است درباره ترویج تعلیم اشعری

نیز صادق باشد. در میان شاگردان خراسانی ابوالحسن، همچنین باید قاسم بن قاسم سلامی (وفات: بعد از ۳۴۰ق) از عالمان مرو را نام برد که خود مدعی بود چهل سال صحبت اشعری را دریافته بوده است.^{۲۱۱۳}

گفتنی است در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۴ق، شمار دیگری از عالمان خراسانی را می‌شناسیم که از پیروان مذهب اشعری شمرده شده‌اند، اما دربارهٔ اینکه مذهب را از چه طریقی دریافت کرده‌اند، توضیحی دیده نمی‌شود. از آن جمله‌اند: ابومحمد عبدالواحد بن احمد زهری (وفات: ۳۸۲ق) معرفی شده به عنوان متکلمی اشعری از شاگردان سیاری^{۲۱۱۴}؛ ابوالطیب سهل بن محمد صعلوکی (وفات: ۳۸۴ق) فرزند ابوسهل صعلوکی^{۲۱۱۵}؛ ابومنصور محمد بن عبدالله بن حمشاد (وفات: ۳۸۸ق) از مدرسان و مصنفان نیشابور که کلام اشعری را ظاهراً نزد ابوسهل صعلوکی خوانده بود^{۲۱۱۶}؛ و ابوعلی زاهر بن احمد سرخسی (وفات: ۳۸۹ق) که در مجلس ابوبکر صبغی از اصحاب حدیث نزدیک به افکار اشعری مناظراتی داشته است^{۲۱۱۷}. در جانب ماوراءالنهر نیز کسانی چون ابوبکر محمد بن علی قفال چاچی (وفات: ۳۶۵ق) فقیه و اصولی مشهور شافعی که گفته می‌شود نخست بر مذهب معتزلی بود^{۲۱۱۸} و ابوبکر محمد بن عبدالله ادونی بخاری (وفات: ۳۸۵ق) فقیه و پیشوای شافعیان ماوراءالنهر در عصر خود^{۲۱۱۹} از گروندگان متقدم به مذهب اشعری شمرده شده‌اند.

در جانب طبرستان و گرگان، نخست باید از ابومحمد عبدالله بن علی طبری (وفات: بعد ۳۵۹ق) معروف به عراقی و منجینی یاد کرد که چندی قضای گرگان را برعهده داشت و در کلام بر مذهب اشعری مناظره می‌کرد^{۲۱۲۰}. از دیگر رجال درخور ذکر اینان‌اند: ابوالحسن عبدالعزیز بن محمد طبری معروف به دمل که از برجستگان اصحاب اشعری شمرده می‌شد و در اصول (شاید اصول دین) کتابی با عنوان *ریاضة‌المبتدی وبصیرة‌المستهدی* نوشته بود^{۲۱۲۱}؛ ابوالحسن علی بن محمد بن مهدی طبری (وفات: ۳۷۹ق)، شاگرد اشعری و صاحب کتابی در تأویل آیات مشکله در باب صفات^{۲۱۲۲} که ذهبی در باب آیهٔ استواء از آن نقلیاتی دارد و موارد منقول مؤید مذهب اشعری است^{۲۱۲۳}؛ ابوعبدالرحمان بن اسماعیل شروطی (وفات: ۳۸۹ق) عالم گرگانی که تعبیر «کان متکلماً علی مذهب السنة» اشاره به تعلق او به مذهب اشعری دانسته شده است^{۲۱۲۴}.

در منطقه جبال ابو عبدالله بن قاسم بن پادشاه شافعی (وفات: ۳۸۱ق) فقیه شافعی^{۲۱۲۵} و ابو عبدالله محمد بن قاسم اصفهانی (وفات: ۳۸۱ق) فقیه شافعی هر دو «متکلم بر مذهب اهل سنت» دانسته شده‌اند، و فرد اخیر به صراحت از پیروان اشعری شمرده شده است^{۲۱۲۶}. در جنوب ایران نیز در منطقه فارس حوزه دیگری از نفوذ مذهب متقدم اشعری دیده می‌شود. بر پایه گزارش ابن فورک که در سده ۴ق به عنوان شاهد عینی در شیراز بوده است، شخصی به نام ابو عبدالله حمویه سیرافی که مدتی دراز صحبت اشعری را درک کرده بود، در بازگشت خود به موطن، شاگردانی مبرز را در کلام اشعری تربیت کرده بود^{۲۱۲۷}. جایگاه مهم حمویه در گزارش مجمل ابن‌الندیم نیز تأیید گشته است و در کنار او از فردی به نام «الدمیانی» (طبق برخی نسخ از اهل سیراف) نیز به عنوان حامل علم اشعری، نام آمده است^{۲۱۲۸}. فراتر باید به ابوالجسین بندار بن حسین شیرازی (وفات: ۳۵۳ق) اشاره کرد که خادم ابوالحسن اشعری بود و نمونه‌ای از نخستین کوشش‌ها برای جمع میان کلام اشعری و گرایش صوفیانه است. وی در دوره تعلیمش در ارجان سکنا گزید^{۲۱۲۹}. در کنار نام او باید به ابو عبدالله بن خفیف شیرازی (وفات: ۳۷۱ق) صوفی بزرگ فارس نیز اشاره کرد که در عقاید در شمار نخستین شاگردان اشعری شمرده می‌شد^{۲۱۳۰} و چکیده‌ای از عقاید او با عنوان کتاب *العقیده* به صورت خطی برجای مانده است^{۲۱۳۱}. همین جا نیز باید از ابونصر کوازی در شیراز نام برد که از پروردگان حمویه سیرافی بود^{۲۱۳۲}.

سه استاد بزرگ کلام اشعری

سهم هر یک از شاگردان اشعری در ترویج مذهب استاد هرچه باشد، بی‌تردید اساسی‌ترین نقش را در انتقال کلام اشعری به نسل دوم، دو تن از شاگردان بصری او بر عهده داشته‌اند. در این میان ابوالحسن باهلی (وفات: پیش از ۳۷۰ق) مؤثرترین شخصیت بود و این میراث کلامی را به سه شخصیت برجسته نسل بعد، منتقل کرد. پس از او باید از ابو عبدالله بن مجاهد بصری (وفات: ۳۷۰ق) یاد کرد که باقلانی بخشی از آموخته‌های خود را از کلام اشعری را وام‌دار محفل درس او بود^{۲۱۳۳}.

پس از روزگار شاگردان مستقیم ابوالحسن اشعری که به خصوص در برخی نقاط

ایران، مذهب استاد را استوار ساختند، در نسل پسین، نام بزرگانی به عنوان مروج مذهب اشعری در ایران به چشم می‌خورد که با وجود اصلتی ایرانی، شاگردان ابوالحسن باهلی در عراق بوده‌اند. نخست باید اشاره کرد که در منابع فرقه‌شناختی، در سخن از طبقه دوم متکلمان اشعری، نام سه تن از شاگردان باهلی به عنوان اساسی‌ترین عاملان بازنگری در مذهب و هم تبلیغ آن شناخته شده است: قاضی ابوبکر باقلانی، ابن فورک اصفهانی (وفات: ۴۰۶ق) و ابواسحاق اسفراینی (وفات: ۴۱۸ق)^{۲۱۳۴}. درباره این ترکیب سه‌گانه از اندیشمندان اشعری، باید یادآور شد که در همان سده ۴ق، این مثلث شکل گرفته بوده است؛ چنان که اشاراتی به آنرا می‌توان نزد صاحب‌نظرانی چون صاحب بن عباد باز جست^{۲۱۳۵}.

قاضی ابوبکر باقلانی (وفات: ۴۰۳ق) عالمی بصری بود که خود تنها مقطعی را در ایران گذرانید و آن حضور وی در شیراز به دعوت عضدالدوله دیلمی بود^{۲۱۳۶}، حضوری در حدود زمانی ۳۵۹-۳۶۷ق^{۲۱۳۷} اما نفوذ تعالیم او را در ایران باید از طریق نسل‌های پسینش پی‌جویی کرد. در منابع بر این مطلب نیز تأکید شده است که اکثر شاگردان باقلانی پس از عراق در خراسان حضور داشته‌اند^{۲۱۳۸}. البته برخی از رجال خراسانی برآمده از محفل قاضی، همچون ابوحامد استوایی و ابوذری هروری^{۲۱۳۹} رجالی مهاجر بودند که فرصتی برای ترویج افکار باقلانی در خراسان نیافتند.

درباره نقش ابن فورک در ترویج مذهب اشعری در ایران، باید گفت که وی پس از به پایان آوردن تحصیل خود در عراق، در اواسط دهه ۳۵۰ق به اصفهان بازگشت. زمان بازگشت او هرچند به دقت روشن نیست، زمانی پس از همدرسی با اسفراینی در عراق (بعد ۳۵۰ق) و پیش از ۳۶۰ق^{۲۱۴۰} بوده است. در این برهه صاحب بن عباد در دربار مؤیدالدوله بویه‌ی منصب دبیری داشت و ابن فورک با برخوردارگی از دوستی مستحکمی با وی، شرایطی مساعد برای ترویج اندیشه اشعری یافت^{۲۱۴۱}. در زمانی نامشخص، به تخمین در نیمه اخیر دهه ۳۶۰ق، فتنه‌ای مذهبی میان فرق متخاصم پدید آمد که ابن فورک در پیدایی آن مؤثر شناخته شد و به همین جهت، دربند به شیراز منتقل گشت^{۲۱۴۲}.

ابن فورک در شیراز به زودی آزادی خود را بازیافت^{۲۱۴۳} و ارتباط نزدیک او با مشایخ

و محافل اشاعره در شیراز، نشان از آن دارد که احتمالاً او خود نیز در استوار ساختن مکتب اشعری در شیراز نقشی ایفا کرده است^{۲۱۴۴}. وی در سفری کوتاه به ری، توفیقی در ترویج مذهب به دست نیاورد و با مشکلاتی روبه‌رو شد^{۲۱۴۵}، اما در همین اثنا، به کوشش حاکم نیشابوری که خود عالمی اشعری بود، امیر ناصرالدوله سیمجور، ابن فورک را به نیشابور فراخواند^{۲۱۴۶}. رفتن ابن فورک به نیشابور در زمانی میان ۳۶۶ تا ۳۷۳ ق بوده است^{۲۱۴۷}. در نیشابور، ابن فورک در مدرسه‌ای که در خانقاه بوشنجی برای وی ساخته شد، به تبلیغ مذهب اشعری پرداخت و در ایجاد مکتبی دیرپا توفیق یافت که بزرگانی صاحب‌نام از آن برخاستند. رقیب عمده اشعریان در خراسان آن روزگار، پیروان فرقه کرامیه بودند که از سوی سلطان محمود غزنوی حمایت می‌شدند. ابن فورک افزون بر ۳۰ سال از دوره تعلیم خود را تا فرارسیدن مرگ، در خراسان استقرار داشت و به ترویج بی‌وقفه مذهب اشعری و نزاعی سخت و گاه همراه با خشونت با کرامیه گذارند^{۲۱۴۸}.

ابن فورک در مجموع مروج آموزه‌های اشعری بود^{۲۱۴۹}، اما در برخی ویژگی‌ها نیز عقیده داشت که شاخص آن دورتر شدن از تشبیه است؛ از جمله اینکه وی «استواء بر عرش» را تأویل کرد و با تکیه بر تفسیری از عهد تابعین، آنرا به معنای علو بر عرش گرفت^{۲۱۵۰}. همچنین در بحث رؤیت خدا آنرا دیدن بدون سمت و جهت می‌دانست^{۲۱۵۱} و بسیاری از آیات و احادیث موهم تشبیه را تأویل می‌کرد^{۲۱۵۲}. در باب نبوت هم نظراتی ویژه از او نقل شده است؛ از جمله اینکه پیامبران در عصر خود پیامبرند و در زمان ما پیامبری بر آنها صدق نمی‌کند^{۲۱۵۳}؛ همچنین ممکن است خداوند کسی را به پیامبری مبعوث کند که از نبوت کافر بوده است^{۲۱۵۴}، یا اینکه تنها صدور کبایر از پیامبران منتفی است^{۲۱۵۵}. نسبت این قول که خداوند اسماء متعدد ندارد^{۲۱۵۶}، در واقع صورتی برگردان از باور او به آن است که اسم عین مسمی است^{۲۱۵۷}.

ابن فورک در دو اثر مستقل، به مقایسه آراء ابوالحسن اشعری با ابن کلاب و ابوالعباس قلانسی، دو تن از متکلمان متقدم اهل سنت و جماعت پرداخت که می‌دانیم افکار آنان در ایران نفوذ داشته است^{۲۱۵۸}. اگر نسبت شرحی از *العالم و المتعلم* ابوحنیفه به وی — که در نسخه‌ای خطی در کتابخانه مراد ملا وجود دارد^{۲۱۵۹} — درست باشد، او

به تأویل دیدگاه‌های ابوحنیفه و هم‌جهت ساختن آن با افکار اشعری نیز اهتمام داشته است. گفته می‌شود وی نزدیک به صد تألیف داشت که بیشتر در زمینه کلام و عقاید بوده است^{۲۱۶۰}؛ از آن میان برخی چون مجرد مقالات ابی‌الحسن الاشعری^{۲۱۶۱} و مشکل‌الحديث و بیانه^{۲۱۶۲} به چاپ رسیده است.

به عنوان رکنی دیگر از ارکان مذهب اشعری، باید از ابواسحاق ابراهیم بن محمد اسفراینی یاد کرد که پس از به پایان آوردن تحصیل خود در عراق، شاید با اندک تأخیری نسبت به ورود ابن‌فورک به خراسان، به اقلیم خود بازگشت و چندی در اسفراین سکنا گزید، اما به‌زودی به نیشابور فراخوانده شد و در مدرسه‌ای که به نام وی ساخته شده بود، به تدریس پرداخت^{۲۱۶۳}. اسفراینی نیز به طبع در طول فعالیت علمی خود در نیشابور، به استمرار با مخالفت کرامیان روبه‌رو بوده است^{۲۱۶۴}.

اسفراینی مناظراتی تند با کرامیه از یک سو و با معتزله از سوی دیگر داشته است^{۲۱۶۵}، و از همین روست که صاحب بن عباد او را به آتشی سوزان تشبیه کرده است^{۲۱۶۶}. شاید همین پاسخ‌گویی از دو سمت، موجب شده است تا وی از سویی نسبت به برخی صفات اثبات‌گراتر از اشعریان معاصرش باشد^{۲۱۶۷} و از دگر سو در مقابله با افراط کرامیان، برخی صفات مانند دارا بودن محل را به شدت نفی کند و به ارائه یک صورت‌بندی عقلی برای حل اختلاف برخیزد^{۲۱۶۸}. او با صوفیه نیز اصطکاک‌هایی داشت و از جمله کرامات اولیا را انکار می‌کرد^{۲۱۶۹}. از آثار کلامی او چون شرح‌الاعتقاد، الجامع والمختصر فی الرد علی اهل الاعتزال والقدر هیچ‌یک نمانده است^{۲۱۷۰}. او با وجود تقابلی که با معتزله داشت، در برخی از مواضع مانند منع کرامت برای اولیا به دیدگاه معتزله گرایش نشان می‌داد^{۲۱۷۱}.

گفتنی است مقدسی، جغرافی‌دان اواخر سده ۴ق، با وجود دقت قابل ملاحظه خود در احسن‌التقاسیم در جهت نشان دادن اوضاع مذهبی در یکایک سرزمین‌های اسلامی، تنها به اشاره از حضور اقلیت اشاعره در بغداد^{۲۱۷۲} در نیمه دوم سده ۴ق خبر داده است و در اقلیم‌های دیگر از یادکرد توزیع جمعیتی اشعریان فروگذارده است. اما شیخ مفید، متکلم امامی بغداد در اطلاعی دقیق‌تر از اواخر سده ۴ یا حداکثر سال‌های آغازین سده ۵ق، افزون بر اشاره به جمعیت پیروان اشعری در بغداد و بصره، از حوزه‌های رواج

مذهب در میان شافعیان ایران در فارس و قومس و خراسان خبر داده است.^{۲۱۷۳}

حوزه‌های کلام اشعری در خراسان

در ادامه سخن از گسترش مذهب در خراسان، باید یادآور شد که در طول سده‌های ۵ و ۶ فعال‌ترین حوزه‌های کلام اشعری در خراسان و به‌ویژه نیشابور تمرکز داشته است، شهری که مرکز اصلی تعلیم ابواسحاق اسفراینی و مقصد مهاجرت ابن‌فورک اصفهانی بوده است. در همان عصر اسفراینی و ابن‌فورک، در سال‌های آغازین سده ۵ق عالمان دیگری نیز در خراسان به تعلیم کلام اشعری اشتغال داشتند که از آن شمار می‌توان کسانی چون ابوبکر احمد بن حسن حیری حرشی (وفات: ۴۲۱ق)، قاضی و اصولی نیشابور که به محافل اصحاب حدیث نزدیک بود و کلام را نزد جماعتی از شاگردان اشعری فراگرفته بود^{۲۱۷۴}، و ابوالحسن محمد بن یعقوب طوسی، از متکلمان ساکن نیشابور^{۲۱۷۵}، را نام برد. اما در این میان، مؤثرترین فرد ابومنصور محمد بن حسن ایوبی (وفات: ۴۲۱ق)، متکلم نیشابوری و ملقب به «استاد» از شاگردان برخاسته از محفل ابن‌فورک بود^{۲۱۷۶} که آثاری متعدد نیز در کلام اشعری همچون *تلخیص الدلائل*^{۲۱۷۷} و *المقنع*^{۲۱۷۸} تألیف کرده بود. او در کلام اشعری دارای آرای ویژه خود نیز بود و برخی از این آراء حتی در آثار کلامی مذاهب دیگر نیز مورد توجه قرار می‌گرفت^{۲۱۷۹}.

در نسل شاگردان سه استاد، دیگر باید از ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر بغدادی (وفات: ۴۲۹ق) یاد کرد که خاستگاهی عراقی داشت. وی همراه پدر در کودکی به نیشابور آمد و در فضای آن شهر رشد کرد. او از شاگردان ابواسحاق اسفراینی بود و عالمانی بزرگ چون ابوالقاسم قشیری را در نیشابور پرورش داد^{۲۱۸۰}. ابواسحاق به هنگام ترک حلقه درس خود در مسجد عقیل، آنرا به ابومنصور بغدادی سپرد^{۲۱۸۱} و این انتقال ظاهراً به هنگامی است که وی نیشابور را به قصد اسفراین ترک می‌گفت. در اواخر زندگی ابومنصور، وی به دنبال «فتنه ترکمانیه»^{۲۱۸۲} و نابسامانی‌های رخ داده در نیشابور، وادار شد آن شهر را ترک کند و مانده زندگی‌اش را در شهر استادش اسفراین سپری کند^{۲۱۸۳}. او که جانشین ابواسحاق اسفراینی محسوب می‌شد، پس از

وفات، در کنار استادش ابواسحاق اسفراینی به خاک سپرده شد^{۲۱۸۴}. بغدادی از جمله کسانی است که رویهٔ ابوالحسن اشعری در فرق‌نگاری را ادامه داده و کتاب *الفرق بین‌الفرق* را تألیف کرد. هدف او در این اثر، نشان دادن هالک بودن ۷۱ فرقه و نجات تنها یک فرقه است که همان گروه «جماعت» باشد، جماعتی که نزد او و فرقه‌نگاران بعدی اهل سنت به معنای اکثریت گرفته شده است^{۲۱۸۵}. همین اکثریت‌گرایی بغدادی، موجب شد تا وی تلاش کند تفاوت میان جمعی از مذاهب عامه را اندک انگارد و نه تنها مذاهب مختلف اصحاب حدیث، که حتی پیروان ابوحنیفه را نیز در شمار فرقهٔ ناجیه زیر عنوان کلی اهل سنت و جماعت جای دهد^{۲۱۸۶} و بدون اشاره‌ای به پیروان، امام جعفر صادق (ع) را نیز از شمار همان فرقه بینگارد^{۲۱۸۷}.

فراتر از آنان، باید از ابومحمد عبدالله بن یوسف جوینی (وفات: ۴۳۸ق) پدر امام‌الحرمین نام برد که متکلمی برجسته بود^{۲۱۸۸} و آثاری در کلام اشعری داشت که از آن شمار *رسالة فی اثبات الاستواء والفقویة* به چاپ رسیده است^{۲۱۸۹}. سپس از ابوالقاسم اسماعیل بن احمد صیرفی (۴۵۱ق) متکلم نیشابوری از شاگردان ابن‌فورک^{۲۱۹۰}؛ و ابوالقاسم عبدالجبار بن علی اسکاف اسفراینی (وفات: ۴۵۲ق) که احتمال بازگشت تعلیم او به ابواسحاق اسفراینی بوده است^{۲۱۹۱}؛ ابوالعباس احمد بن محمد شقانی حسنوی (وفات: ۴۵۸ق) متکلمی از نیشابور^{۲۱۹۲} و محمد بن عبدالجبار اسکاف اسفراینی از شاگردان ابواسحاق اسفراینی^{۲۱۹۳} یاد آورد. چنین می‌نماید که در حوزهٔ نیشابور آموزه‌های ابن‌فورک و در مرتبهٔ بعد ابواسحاق اسفراینی غالب بود، اما در کنار آن، حوزه‌های کوچک‌تر نیز در اسفراین برپا بود که بر مبنای آموزه‌های ابواسحاق بنیان گرفته بود. در سال‌های انتقال از سدهٔ ۴ به ۵ق، برخی عالمان مهاجر از خراسان در گسترش مذهب اشعری در عراق و حجاز نقشی مؤثر داشتند که بیشتر متأثر از آموزه‌های استاد سوم، یعنی باقلانی بودند. برخی از آنها عبارتند از: ابوحامد اسفراینی (وفات: ۴۰۶ق) که حلقهٔ وصلی در طریقهٔ عراقی از مذهب شافعی محسوب می‌شد و بی‌تردید نقشی مؤثر در رواج مذهب اشعری داشت^{۲۱۹۴}؛ ابوحامد احمد بن محمد دلویی استوایی (وفات: ۴۳۴ق) قاضی شافعی و متکلم نیشابوری مهاجر به بغداد که از حمایت خاص قاضی ابوبکر باقلانی در عراق برخوردار بود^{۲۱۹۵}؛ و ابوذر عبد بن احمد هروی (وفات: ۴۳۴ق)

محدث خراسانی مجاور در مکه که در فقه بر مذهب مالک بود و در کلام از ملازمان محفل قاضی ابوبکر باقلانی محسوب می‌شد^{۲۱۹۶}.

ربع سوم سده ۵ق، تحولی مهم در کلام اشعری در خراسان رخ داد. محور این تحول ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی (وفات: ۴۷۸ق) مشهور به امام الحرمین بود که در نیشابور برآمد و در محافل عراق و حجاز دانش آموخت^{۲۱۹۷}. جوینی می‌کوشید تا با حفظ شعایر مذهب اشعری و حتی پاسداری از تأییدات اصحاب حدیث، در مواضع اختلاف میان کلام اشعری و معتزلی تعدیل‌هایی در مواضع مذهب اشعری پدید آورد. این تعدیل‌ها به اندازه‌ای است که دست‌کم در برخی حیطه‌های کلامی می‌توان کلام جوینی را صورتی از مذهب اشعری دانست که به افکار معتزله نزدیک شده است.

درباره آثار اعتقادی برجای مانده از امام الحرمین، لازم است گفته شود که این آثار دارای دو جهت‌گیری مختلف‌اند. این دوگانگی در جهت‌گیری موجب شده است تا برخی وی را به تلون در آراء متهم کنند^{۲۱۹۸}. برخی از آثار وی مانند کتاب *الشامل* و کتاب *الارشاد* وجهه‌ای کاملاً کلامی و مبتنی بر عقل‌گرایی دارند و تأویل نصوص در سطح چشمگیری در آنها دیده می‌شود؛ این در حالی است که در برخی از آثار وی چون عقیده‌نامه مختصری با عنوان *الرسالة النظامية* با استناد به آموزه‌های ائمه سلف، بر نفی تأویل و پیروی از ظاهر نصوص تأکید شده است^{۲۱۹۹}. همین جهت‌گیری در این دسته از آثار امام الحرمین است که شخصیت و افکار وی را مورد توجه و ستایش سلف‌گرایان پسین چون ابن تیمیه قرار داده است^{۲۲۰۰} و انتظار می‌رود اثری مشابه را بر اصحاب حدیث عصر خود نهاده باشد.

پس از سه استاد بزرگ، جوینی در شمار متکلمانی از اشاعره است که دیدگاه‌هایی با رویکرد تجدید نظر در مذهب اشعری ارائه کرده است و نسبت به پیشینیانش به عقل‌پایبندی بیشتری نشان داده است، تا حدی که این پایبندی او را به معتزله نزدیک‌تر ساخته است. از جمله می‌توان به دیدگاه وی در خصوص استطاعت اشاره کرد که وی صورت‌بندی‌های قبلی اشاعره را در برخی موارد خلاف عقل و در برخی موارد بی‌اثر کردن نقش قدرت و اراده فردی دانسته است، به نحوی که معتقد است فعل انسان را

باید «حقیقتاً» به وی نسبت داد^{۲۲۰۱}.

با این همه، یکی از شاگردان مغربی امام‌الحرمین که در نیشابور به حلقه درس کلام او حاضر می‌شد، به نقل از استاد یادآور می‌شود که وی روزی گفت «ای یاران من، به کلام اشتغال نورزید؛ اگر من می‌دانستم که کلام مرا به اینجا خواهد رسانید، به آن مشغول نمی‌شدم»^{۲۲۰۲}. همچنین یکی دیگر از اطرافیان وی به نام ابوالفتح محمد بن علی فقیه حکایت می‌کند که امام‌الحرمین در بیماری مرگش گفت: «بر من گواه باشید که از هر مقاله‌ای که برخلاف سلف صالح گفته‌ام بازگشتم و اکنون بر آن باوری می‌میرم که پیرزنان نیشابور بر آن می‌میرند»^{۲۲۰۳}. بر پایه روایت ابوالعلاء همدانی، همشهری او ابوجعفر بن ابی‌علی نیز با پرسش در باب استواء بر عرش و اینکه در آسمان بودن خداوند امری ضروری است، مدعی بود که وی را در اواخر عمر به حیرت افکنده بود.^{۲۲۰۴} هرچه هست، گویا باید پذیرفت که امام‌الحرمین در اواخر عمر نه نسبت به مواضع کلامی خود، که نسبت به اصل کلامی اندیشیدن و دور شدن از نصوص دچار تردیدی شده بود.

از متکلمان اشعری خراسان در عصر امام‌الحرمین می‌توان ابوالمظفر شاهفور ابن‌طاهر اسفراینی (وفات: ۴۷۱ق) که فعالیت او در طوس بود^{۲۲۰۵}، ابوبکر احمد بن محمد فورکی (وفات: ۴۷۸ق) از نوادگان ابن‌فورک^{۲۲۰۶}، و ابوسعید عبدالرحمان نیشابوری (وفات: ۴۷۸ق) معروف به متولی، که به تألیف کلامی‌اش با عنوان *الغنیة فی اصول‌الدین* شهره است^{۲۲۰۷}، را نام برد.

در نسل بعد نیز برخی متکلمان اشعری عبارتند از: ابوالحسن محمد بن محمد ناصحی گنابادی (وفات: ۴۷۹ق) متکلمی از شاگردان خاص امام‌الحرمین^{۲۲۰۸}، ابوالقاسم محمد بن محمد شعری طوسی (وفات: ۴۸۴ق) متکلمی از شاگردان ابومنصور بغدادی^{۲۲۰۹}، ابوالمظفر منصور بن محمد سمعانی (وفات: ۴۸۹ق) عالم مروزی که از مذهب حنفی - معتزلی به مذهب شافعی - اشعری گروید^{۲۲۱۰} و آثاری چون کتاب *القدر یا الرد علی‌القدریة* را در رد بر معتزله^{۲۲۱۱} و کتبی مانند *منهاج اهل‌السنة*، *الانتصار*^{۲۲۱۲} و *الرسالة القوامیة*^{۲۲۱۳} را در دفاع از مواضع «اهل سنت» در مقابل معتزله تألیف کرد^{۲۲۱۴}، ابوالفتح سهل بن احمد حاکم ارغیانی (وفات: ۴۹۹ق) از شاگردان

امام‌الحرمین و شاهفور اسفراینی^{۲۲۱۵}؛ ابوالمظفر احمد بن محمد خوافی نیشابوری (وفات: ۵۰۰ق) از شاگردان امام‌الحرمین^{۲۲۱۶}؛ ابومحمد عبدالله بن علی مغربی، از اصحاب مغربی امام‌الحرمین که در نیشابور سکنا گزیده بود^{۲۲۱۷}؛ و ابوحفص عمر بن محمد طوسی (وفات: ۵۰۹ق) محمد بن اسحاق زوزنی صاحب فضائح ابن‌کرام که به رد افکار کرامیه برخاست^{۲۲۱۸} و به تخمین در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۵ق می‌زیست، نیز احتمالاً مربوط به همین حلقه‌هاست^{۲۲۱۹}. تکرر نام طوسی‌ان در این نسل نشان می‌دهد که در اواخر سدهٔ ۵ق، طوس به یکی از مراکز کلام اشعری بدل شده بود^{۲۲۲۰} و نقطهٔ اوج شخصیت‌هایی که از حوزهٔ شافعی - اشعری طوس برآمدند، امام محمد غزالی است^{۲۲۲۱}.

در اوایل سدهٔ ۶ق، آموزش امام‌الحرمین در کلام اشعری، با حلقه صوفی - اشعری نیشابور به پیشوایی ابوالقاسم قشیری پیوند یافت و دوام مکتب در نیشابور حاصل این پیوند بود. از متکلمان این دوره در نیشابور و طوس چند تن نامبردارند: سلمان بن ناصر انصاری (وفات: ۵۱۲ق) صاحب شرحی بر الارشاد امام‌الحرمین^{۲۲۲۲} که در کنار دانش کلام اشعری، گرایشی صوفیانه نیز داشت و مدتی قشیری را «خدمت» می‌کرد^{۲۲۲۳}، ابوبکر محمد بن عبدالله روقی طوسی (وفات: ۵۱۵ق) شاگرد مشایخ طوس در کلام اشعری و قشیری در تصوف^{۲۲۲۴} و ابوسعید اسماعیل بن احمد نیشابوری (وفات: ۵۳۱ق) از شاگردان مشترک امام‌الحرمین و قشیری که به سبب اقامت در کرمان به کرمانی شهرت داشت^{۲۲۲۵}. در کنار اینان باید به عالمانی اشعری اشاره کرد که وابستگی آنان تنها به سنت کلامی بود و ارتباط شناخته‌ای با حلقه قشیری نداشتند؛ از آن جمله‌اند ابوعلی محمد بن احمد فورکی (وفات: ۴۱۴ق) از اخلاف ابن‌فورک^{۲۲۲۶}، ابوبکر قاسم ابن احمد صفار (وفات: ۵۱۶ق) باز از اخلاف همو^{۲۲۲۷}، ابوالفضل محمد بن احمد ماهیانی مروزی (وفات: ۵۲۵ق)، از شاگردان امام‌الحرمین^{۲۲۲۸}، ابوعبدالله فراوی (وفات: ۵۳۰ق) متکلم اشعری نیشابور^{۲۲۲۹}، ابومحمد عبدالجبار بن محمد خواری (وفات: ۵۳۶ق) از شاگردان خاص امام‌الحرمین^{۲۲۳۰} و ابوحامد محمد بن محمد بروی طوسی (وفات: ۵۶۷ق) از متکلمان متعصب که در سفر به بغداد با حنابله درگیری داشت^{۲۲۳۱}. به اینها باید محمد بن عبدالکریم شهرستانی (وفات: ۵۴۸ق) را افزود که با وجود اقوالی که دربارهٔ

تشیع او وجود دارد، در اثر کلامی بازمانده‌اش *نهایة الاقدام* بر طبق کلام اشعری سخن گفته است^{۲۲۳۲}. در کتاب *الملل والنحل* او نیز با وجود حفظ بی‌طرفی در معرفی مذاهب، شهرستانی به هنگام معرفی مذهب اشعری، یادآور شده است که ابوالحسن اشعری توانست اقوال اعتقادی سلف را با روش‌های کلامی تأیید کند و مذهب او «مذهب اهل سنت» گشت^{۲۲۳۳}.

در نیمه پایانی سده ۶ق، محافل اشعری خراسان رونق پیشین خود را از دست داد و بنیه علمی آن روی به ضعف نهاد. کلام اشعری خراسان در این نیم سده، حفظ و بازگویی آموزه‌های مشایخ پیشین نیشابور و طوس بوده است.

در ماوراءالنهر شخصیت محمد بن احمد قفال چاچی (وفات: ۵۰۷ق) به همان اندازه که از حیث گرویدن یک عالم بزرگ ماوراءالنهر به مذهب شافعی در فقه شگفت‌انگیز است، در پذیرفتن مذهب کلامی اشعری نیز مورد استثنایی است^{۲۲۳۴}.

حوزه‌های کلام اشعری در دیگر نقاط ایران

به اشاره شیخ مفید، یکی از متقدم‌ترین مناطق نفوذ برای مذهب اشعری، منطقه قومس در حد فاصل خراسان و جبال بود؛ و چنان که مفید اشاره دارد، در دهه‌های انتقال از سده ۴ به ۵ق، گروهی از مردم آن سرزمین در عقاید بر مذهب اشعری بودند^{۲۲۳۵}. در شهرهای قومس برخی از فقیهان را از دو مذهب حنفی و شافعی می‌شناسیم که در اصول عقاید بر مذهب اشعری بودند؛ کسانی چون ابوعمر محمد ابن حسین بسطامی (وفات: ۴۰۷ق) قاضی شافعی^{۲۲۳۶} و ابوجعفر محمود بن احمد سمنانی (وفات: ۴۴۴ق) قاضی حنفی ساکن موصل^{۲۲۳۷}، ابوالفضل محمد بن علی سهلکی بسطامی (وفات: ۴۷۷ق)^{۲۲۳۸} از گرایندگان به تصوف^{۲۲۳۹} و مؤلف کتابی با عنوان *فضائل ابی‌الحسن الاشعری*^{۲۲۴۰}، محمد بن علی دامغانی (وفات: ۴۷۸ق)، قاضی القضاة حنفی بغداد از امضاکنندگان سندی در مخالفت با لعن و تکفیر اشاعره^{۲۲۴۱} و ابوجعفر عبدالرحمان بن عمر سمنانی (وفات: ۴۹۷ق) که مذهب خود را «حنفی اشعری» اعلام می‌کرد^{۲۲۴۲}.

شیخ مفید، در سخن از نخستین مراکز نشر مذهب اشعری، از فارس نیز در کنار

خراسان و قومس یاد کرده است^{۲۲۴۳} و در طی سده ۵ق، این حوزه رونق خود را حفظ کرد و متکلمانی برجسته را پروراند، از آن شمار، ابوبکر احمد بن علی شیرازی است که از شاگردی او نزد ابن فورک سخن گفته‌اند^{۲۲۴۴}، اما مستقیم بودن کلام‌آموزی او از ابن فورک به سبب کمی سن جای تردید دارد^{۲۲۴۵}. دیگری ابواسحاق ابراهیم بن علی شیرازی (وفات: ۴۷۶ق) فقیه برجسته شافعی است که به کلام نیز اهتمام داشت^{۲۲۴۶} و از امضاکنندگان دو سند در تأیید مذهب اشعری بود^{۲۲۴۷}. اما مهم‌تر از همه قاضی عضالدین ایجی (وفات: ۴۸۲ق) مؤلف آثاری چون *المواقف* به عنوان متنی تعلیمی در کلام اشعری است^{۲۲۴۸} که در طی سده‌ها رواجی کم‌نظیر داشت و بارها بر آن شرح نوشته شد^{۲۲۴۹}.

در مناطق طبرستان و گیلان در طی سده ۵ق، مذهب اشعری رونقی محدود داشت. برخی عالمان برخاسته از این حوزه‌ها عبارتند از: ابوحاتم محمود بن حسن طبری (نیمه اول سده ۵ق) معروف به قزوینی که در بغداد با مذهب اشعری آشنا شد^{۲۲۵۰}؛ ابوالمعالی عزیزی بن عبدالملک جیلی (وفات: ۴۹۴ق) معروف به شیدله، مهاجر به بغداد^{۲۲۵۱} مؤلف آثار متعدد چون *البرهان فی مشکلات القرآن*^{۲۲۵۲} و از امضاکنندگان سندی در تأیید مذهب اشعری^{۲۲۵۳}؛ از معاصران همو ابوعبدالله حسین بن محمد طبری معروف به حناطی^{۲۲۵۴} مهاجر به بغداد و از امضاکنندگان سندی در تأیید مذهب اشعری^{۲۲۵۵}؛ ابوعبدالله حسین بن علی طبری (وفات: ۴۹۹ق) مهاجر به نیشابور و سپس مکه^{۲۲۵۶} و علی بن محمد کیا هراسی (وفات: ۵۰۴ق) از شاگردان امام‌الحرمین جوینی^{۲۲۵۷} و صاحب آثاری چون *اصول‌الدین*^{۲۲۵۸}. اما باید توجه داشت که در طی سده ۶ق، در حوزه‌های قومس، فارس و طبرستان، محافل اشعری رونق پیشین خود را نداشته است.

به نظر می‌رسد در بخش‌های مختلف ایران، منطقه‌ای که می‌توانست رقیب خراسان در کلام اشعری باشد و رونق خود را تا پایان سده ۶ق حفظ کند، منطقه جبال بوده است. در ادامه آنچه در خصوص سده ۴ق و رجالی برخاسته از جبال چون ابن فورک اصفهانی گفته آمد، باید یادآور شد که این مذهب در طی سده‌های ۵ و ۶ق در چند شهر اصلی جبال دوام یافت. بدیهی است حمایت تعصب‌آمیز خواجه نظام‌الملک وزیر

سلجوقی (۴۵۵-۴۸۵ق) از مذهب اشعری و اقدام او در تأسیس مدارس نظامیه به عنوان پایگاهی برای نشر مذهب شافعی در فقه و اشعری در عقاید، تأثیری انکارناپذیر بر رشد مذهب اشعری در مناطق مختلف تحت حاکمیت سلجوقیان و به‌ویژه جبال داشت که حوزه مرکزی حکومت سلجوقی بود. برخی از متکلمان اشعری ملازم خواجه بودند^{۲۲۵۹} و در این دوره شماری از عالمان بزرگ اشعری از نواحی مختلف - به ویژه عراق - به منطقه جبال و خاصه اصفهان کوچیدند که مرکز اقامت خواجه نظام‌الملک بود. در اصفهان باید از کسانی چون ابومحمد عبدالله بن محمد بن لبان (وفات: ۴۴۶ق)، از شاگردان قاضی ابوبکر باقلانی^{۲۲۶۰} و ابوعلی حسن بن سلیمان بن فتی (وفات: ۵۲۵ق) عالم نهروانی اصل مهاجر به اصفهان^{۲۲۶۱}، معلم فرزندان خواجه نظام‌الملک و مدرس مدرسه نظامیه اصفهان و بعد نظامیه بغداد^{۲۲۶۲} یاد کرد. در ری متکلمانی چون ابوالقاسم علی بن احمد حبیبی (وفات: ۴۸۳ق) عالم بغدادی مهاجر به ری و بعد قزوین و نویسنده کتاب *زاد‌المسافر*، که در آن تمسک به نحله اشعری را تنها راه تصحیح عقیده دانسته است^{۲۲۶۳} و امام فخر رازی (وفات: ۶۰۶ق) یکی از بزرگ‌ترین متکلمان در تاریخ مذهب اشعری را می‌توان نام برد. فخر رازی در کتاب *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*^{۲۲۶۴}، سنت فرقه‌نویسی را دوام بخشید، در برخی آثار چون *عصمة الانبیاء*^{۲۲۶۵}، به مسائل مطرح در عصر خود پرداخت و در کتاب *مفاتیح‌الغیب*^{۲۲۶۶}، یک دوره تفسیر قرآن بر پایه اعتقاد اشعری ارائه کرد که در نوع خود بی‌سابقه و کم‌نظیر بود. در مجموع می‌توان در خصوص افکار امام فخر چنین داوری کرد که توجه به شقوق مختلف، وارد کردن شبهه در مواردی که پیشتر شبهه‌ای درباره آن مطرح نبود، توجه بیشتر به جایگاه عقل و در نتیجه کاستن از فاصله با معتزله همگی از ویژگی‌های اوست. وی در دفاع از موقعیت اشاعره دست به مناظراتی زد که برخی از آنها مانند مناظره وی با نورالدین صابونی مضبوط شد و به صورت کتاب درآمد^{۲۲۶۷}. یادکردهای عبدالجلیل قزوینی رازی در مواضع مختلف از کتاب *نقض*، نشان از حضور گسترده و رونق محافل اشعری در ری دارد^{۲۲۶۸}.

قزوین نیز در این دو سده یکی از پایگاه‌های مذهب اشعری بود و کسانی چون ابوحنیفه عمر بن محمد زاذانی (وفات: ۴۶۴ق) ملقب به «هبة‌الله»^{۲۲۶۹}، ابومنصور اسحاق

ابن احمد بن روجک قزوینی (اواخر سده ۵ق) ^{۲۲۷۰}، قاضی ابوالحسن عبدالجبار بن محمد ابن‌ماک قزوینی (اوایل سده ۶ق) ^{۲۲۷۱} و مسعود بن عبدالواحد بن خسرو قهرمانی (وفات: بعد ۵۶۴ق) ^{۲۲۷۲} از رجال مذهب بودند. در جانب همدان نیز نمایندگان از مذهب بودند، از جمله ابوعلی بن ابی‌حریصه همدانی (وفات: ۴۶۶ق)، فقیه مهاجر به شام ^{۲۲۷۳} و ابوسعید اسعد بن ابی‌نصر میهنی (وفات: ۵۲۷ق) عالم خراسانی مهاجر به همدان که چندی نیز به تدریس در نظامیه بغداد اشتغال داشت ^{۲۲۷۴}. سرانجام باید از عبدالعزیز بن علی اشنه‌ی (وفات: ۵۵۰ق) یاد کرد که از مردم اشنویه در شمال غرب ایران بود و کتاب *اعتقاد اهل السنة* او مورد استفاده طیفی از مؤلفان بعدی، از جمله نویسندگان امامی قرار گرفت ^{۲۲۷۵}. آنچه به گمانه‌زنی درباره‌ی تعلقات او یاری می‌رساند، این است که پسرش عبدالعزیز از شاگردان ابواسحاق شیرازی بود و به دانش در فقه شافعی شهرت داشت ^{۲۲۷۶}.

اندیشه‌ی اشعری نزد واعظان صوفی‌مشرّب

در نیمه‌ی نخست سده ۵ق، همزمان با قوت گرفتن کلام اشعری در حوزه‌های خراسان، در حوزه‌ی نیشابور نوعی هم‌گرایی میان متکلمان اشعری و واعظان صوفی‌مشرّب پدید آمد که زمینه‌ای برای شکل‌گیری جریان‌های صوفی - اشعری بود. به عنوان درآمدی بر این جریان باید از ابوسعید ابوالخیر (وفات: ۴۴۰ق) صوفی نامدار خراسان سخن آورد که به سبب مواضع مثبتی که در مواجهه با مذهب اشعری اختیار کرده بود، از سوی ابن‌عساکر به عنوان یکی از اشعریان متقدم معرفی شده است ^{۲۲۷۷}. اما شخصیت محوری در شکل‌گیری حلقه‌های صوفی - اشعری در نیشابور، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری (وفات: ۴۶۵ق) صاحب *الرسالة القشیریة* است. تحصیل دوجانبه‌ی او چنین جمعیتی را در شخصیت وی امکان‌پذیر ساخته بود. قشیری نزد ابن‌فورک اصفهانی و پس از او ابواسحاق اسفراینی با کلام اشعری و دقایق آن آشنا شد، تا آنجا که به گفته‌ی ابن‌عساکر بین طریقه ابن‌فورک و اسفراینی به جمعیتی دست یافت. او همچنین با تعالیم باقلانی از طریق مطالعه‌ی آثارش آشنا شده بود. از سوی دیگر قشیری در شمار نزدیک‌ترین پروردگان محفل ابوعلی دقاق از بزرگان صوفیه

خراسان بود^{۲۲۷۸}. عبدالغافر فارسی در معرفی او اشاره دارد که وی بین علوم شریعت و حقیقت جمع کرده بود و در یادکرد از جایگاه وی در علوم شریعت، او را فقیه و متکلمی اصولی می‌دانست^{۲۲۷۹}. ابن عساکر نیز به سندی در تأیید مذهب اشعری به امضای وی اشاره کرده است^{۲۲۸۰}.

از دیگر علمای صوفی مشرب اشعری، باید از ابوالمظفر محمد بن اسماعیل شجاعی (وفات: ۴۶۵ق)، واعظی از دوستان نزدیک قشیری و از شاگردان ابوعلی دقاق یاد کرد که در مذهب اشعری تعصب داشت^{۲۲۸۱}. در اواسط سده، این حلقه‌های صوفی - اشعری با رجالی اثرگذار مانند ابوسعید عبدالله قشیری (وفات: ۴۷۷ق) ملقب به «ناصرالسنة»^{۲۲۸۲} و ابونصر عبدالرحیم قشیری (وفات: ۵۱۴ق) دو پسر ابوالقاسم قشیری دوام یافت. درباره ابونصر باید اشاره کرد که وی از شاگردان کوشای امام‌الحرمین در کلام بود و در طی سال‌ها ملازمت با دقایق طریقه کلامی او آشنا گشت. او نیز در بغداد محافلی ترتیب داد که به تشنج بین اشاعره و حنابله انجامید. خواجه نظام‌الملک وی را به بازگشت از بغداد ترغیب کرد و او را به اصفهان فراخواند^{۲۲۸۳} و چندی را نیز در قزوین گذراند^{۲۲۸۴}. تشنج‌های برخاسته در بغداد در خصوص عقیده وی، برخی از عالمان مدافع مذهب اشعری را برانگیخت تا سندی در تأیید مذهب اشعری و تأیید سلوک ابونصر قشیری بر آن مذهب تدوین کنند که متن آنرا ابن عساکر نقل کرده است^{۲۲۸۵}.

دیگر واعظان صوفی مشرب در دیگر شهرهای خراسان که در عقاید بر مذهب اشعری بودند، عبارتند از: ابوالمعالی جعفر بن حیدر هروی (وفات: ۴۸۱ق) که عبدالغافر فارسی او را «شیخ الصوفیة الاشعرية» خوانده است^{۲۲۸۶} و ابوالفتوح محمد بن الفضل بن معتمد اسفراینی (وفات: ۵۳۸ق) که نزد اشعریان به «صحت عقیده، صلابت در دین»، در کنار تحلی به تصوف و زهد شهرت داشته است^{۲۲۸۷}.

گرایش صوفیه با عقیده اشعری در اصفهان نیز گزارش شده است. در این باره نخست باید از ابوالحسن علی بن محمد ماشاده اصفهانی (وفات: ۴۱۴ق) نام برد که به گفته ابونعیم اصفهانی یکی از اعلام صوفیه بود و میان علم ظاهر و باطن جمع کرده بود^{۲۲۸۸}. او با برخی باورهای رایج در میان «جهال» صوفیه مانند قول به حلول و اباحه و تشبیه مخالف بود^{۲۲۸۹} و به گفته ابن عساکر مؤید مذهب اشعری بود^{۲۲۹۰}. همچنین

باید از ابومنصور محمود بن احمد بن ماشاذه (وفات: ۵۳۶ق) واعظ اصفهانی یاد کرد که به هنگام ورود به بغداد مورد احترام خلیفه المسترشد بالله قرار گرفت و باز ابن عساکر او را از اشعریان شمرده است.^{۲۲۹۱} ابن عساکر حتی حافظ ابونعیم اصفهانی (وفات: ۴۳۰ق) عالم صوفی مشرب را نیز اشعری دانسته است.^{۲۲۹۲} که با توجه به شواهد گوناگون اشعری بودن او مورد تأیید نیست.

از حنفیه تا ماتریدیه

دوام محافل سنتی حنفیان

محافل ماوراءالنهر

جریان مذهبی حنفیان اهل سنت و جماعت با قدرتی که در طی سده‌های ۲ و ۳ق در ماوراءالنهر به دست آورده بود، در سده‌های ۴-۶ق نیز با استحکام دوام یافت؛ از آنجا که هرگز مذهب فقهی دیگری حتی شافعی نتوانست در ماوراءالنهر در مقام رقابت با حنفی برآید، این تفوق مذهب حنفی در عقاید نیز محفوظ ماند و محافل حنفی اهل سنت و جماعت، بدون تفاوتی محسوس نسبت به سده ۳ق، در طی این سده‌ها نیز مسیر خود را ادامه دادند.

در میان شخصیت‌های مکتب که حلقه اتصالی بین سده ۳ و ۴ق محسوب می‌شوند، می‌توان از ابومطیع مکحول بن فضل نسفی (وفات: ۳۱۸ق) یاد کرد که کنیه ابومطیع برای او، تجدید میثاقی با شاگرد ابوحنیفه و حامل آثاری چون *الفقه‌الاکبر* بود و شخصیتی نمادین برای حنفیان مشرق به‌شمار می‌رفت. او افزون بر مشایخ حنفی چون داوود بن حسین نسفی، عبدالله بن محمد سجزی، ابوزید طفیل بن زید نسفی و ابوموسی عمران مسنانی^{۲۲۹۳}، از عالمان اصحاب حدیث نیز بهره‌ای وافر گرفت و از محدثانی چون ابوعیسی ترمذی صاحب سنن، محمد بن ایوب بن ضریس رازی و عبدالله ابن احمد بن حنبل دانش‌آموخت^{۲۲۹۴}. مهم‌ترین اثر قلمی مکحول کتاب *اللؤلؤیات* در باب زهد و آداب بود^{۲۲۹۵}، اما در باب عقاید نیز کتاب *الرد علی اهل البدع والاهواء* را نوشت که نسخه منحصراً آن در کتابخانه بادلیان آکسفورد موجود است^{۲۲۹۶}. در تعلیمی مشهور از مکحول در باب گونه‌های عبادت، مذاهب اعتقادی مخالف نقد شده‌اند؛ وی

یادآور می‌شود «آن کس که خدای را به ترس عبادت کند، از خوارج است، و آن کس که او را به امید پرستش کند، از مرجئه است؛ آن کس که او را به دوستی عبادت کند، زندیق (مانوی) است، و آن کس که او را به ترس و امید و دوستی پرستش کند، پس او موحد است»^{۲۲۹۷}. در میان شاگردان او کسانی چون ابوبکر احمد بن محمد بخاری^{۲۲۹۸} و متکلم مشهوری چون پسرش ابوالمعین محمد بن مکحول نسفی^{۲۲۹۹} شایان ذکرند^{۲۳۰۰}.

در سمرقند از رجال هم‌طبقه با وی ابوعبدالله عمری نیز درخور یادکرد است که نزد شاگردان علی بن اسحاق حنظلی (وفات: ۲۳۷ق) از بزرگان مذهب دانش آموخته بود و بیانیه‌ای در عقاید مکتب با عنوان کتاب السنة والجماعة، نوشته بود^{۲۳۰۱}.

در میان رجالی که قدری جوان‌تر بودند، درست در زمانی که ابومنصور ماتریدی در سمرقند و ابوالحسن اشعری در بصره مشغول تدوین مکتب کلامی خود بودند، در محافل سنتی حنفیان ماوراءالنهر شخصیتی برجسته و درخور ذکر ابوبکر محمد بن یمان سمرقندی است که منابع او را از همگنان ماتریدی شمرده‌اند^{۲۳۰۲ ۲۳۰۳}، و ابوالمعین نسفی که تنها قدری از او جوان‌تر بود وی را «متکلم سمرقند از اهل سنت» خوانده است^{۲۳۰۴}. اگر او همان کسی باشد که قرشی در موضعی دیگر ابوجعفر محمد بن یمان نامش را ضبط کرده است^{۲۳۰۵}، می‌توان نتیجه گرفت که وی با اندیشمندان حنفی برآمده از محیط عراق چون شاگردان ابن‌ثلجی نیز مرتبط بوده است.

آثار قلمی او که همه کلامی بودند، عبارتند از معالم‌الدین^{۲۳۰۶} که نسخه‌ای خطی از آن در آستان قدس مشهد بر جای مانده است^{۲۳۰۷}، الرد علی الکرامیه^{۲۳۰۸} و کتاب الاعتصام^{۲۳۰۹}. در پی محمد بن یمان، باید به ابواسحاق ابراهیم بن محمد بخاری (وفات: ۳۴۶ق) اشاره کرد که به قول حاکم نیشابوری «بازمانده اهل نظر در عصر خود بود»^{۲۳۱۰}. در نسل بعد باید از قاضی خلیل بن احمد سجزی (وفات: ۳۶۸ق) در سمرقند یاد کرد که عقیده حنفیان اهل سنت و جماعت را به ابوحنیفه و دو شاگردش ابویوسف و شیبانی منتسب می‌کرد^{۲۳۱۱}.

در میانه سده ۴ق، شخصیت محوری و اثرگذار در این مکتب، ابولیت سمرقندی (وفات: ۳۷۳ق) بود که به‌رغم رواج آثار اعتقادی‌اش در خلال قرون از اندونزی تا

اندلس، جزئیات زندگانی او ناشناخته مانده است. کهن‌ترین مأخذ شرح احوال وی کتاب *فضائل بلخ* و اعظ بلخی است که در آن گزارش تاریخی با افسانه‌پردازی درهم آمیخته است و جز مقاطعی چند از زندگی ابولیت را آشکار نمی‌سازد. ابولیت در سمرقند نزد مشایخی چون پدرش، خلیل سجزی و محمد بن فضل بن احنف پرورش یافت^{۲۳۱۲} و پس از گذراندن تحصیلات آغازین، راه به بلخ برد و از مشایخ آن دیار چون ابوجعفر هندوانی دانش آموخت^{۲۳۱۳}.

در منابع موجود، فهرستی از شاگردان ابولیت به‌دست داده نشده است، اما می‌توان نام چند تن از آنان را به‌طور پراکنده به‌دست آورد، از جمله: ابوبکر محمد بن عبدالرحمان ترمذی^{۲۳۱۴}، خطیب ابومالک تمیم بن علی فرینام بن زرعه رازی بلخی^{۲۳۱۵}، ابوالحسن علی بن محمد خزاعی از مردم بخارا^{۲۳۱۶}، ابومحمد لقمان بن حکیم بن فضل ابن خلف فرغانی^{۲۳۱۷}، ابوسهل احمد بن محمد^{۲۳۱۸}، ابوعبدالله طاهر بن محمد حدادی^{۲۳۱۹} و یکی از فرزندان خود ابولیت^{۲۳۲۰ ۲۳۲۱}.

در ترجمه کهن فارسی از کتاب *السواد الاعظم* نام ابولیت در شمار شیوخ تراز اول این مکتب ثبت شده است^{۲۳۲۲} و براساس همان کتاب می‌دانیم در عصر ابولیت، عقاید مکتبی که وی نماینده آن بود، به عنوان مذهب رسمی از سوی امیران سامانی حمایت می‌شد. از نظر تقسیمات داخلی حنفیان اهل سنت و جماعت، ابولیت را باید ادامه محافل سنتی به‌شمار آورد که از جهت چگونگی پرداختن به مسائل کلامی، شیوه‌ای متمایز از متکلمان ماتریدی را دنبال می‌کردند و در پاره‌ای از مسائل با ماتریدیان اختلاف اصولی داشتند^{۲۳۲۳}. نمونه‌هایی در دست است که ابولیت در موارد اختلاف بین جناح ماتریدی و جناح حدیث‌گرا، از ماتریدیان کناره‌جسته است. مثلاً در مورد عصمت پیامبران از صغایر که مورد اختلاف بین این دو جناح از حنفیان اهل سنت و جماعت است، ماتریدیان به عدم عصمت باور دارند، درحالی که ابولیت در عقیده خود، همپای متن *الفقه‌الاکبر* (۲) به عصمت انبیا، از کبایر و صغایر، باور دارد^{۲۳۲۴}.

هرچند ابولیت با اقوال و تعالیم عالمان شاخص مکتب عدل‌گرای حنفی چون ابومطیع بلخی و محمد بن شجاع بن ثلجی آشنا بود و در آثار خود روایات و نظریات فقهی آنان را با احترام یاد می‌کرد^{۲۳۲۵}، هرگز به تعلیمات مکتب عدل‌گرا، گرایش نشان

نداده است. همچون آنچه در خصوص مکحول نسفی و محمد بن یمان هم دیده می‌شد، کوشش رجال این مکتب برای نشان دادن پیوند خود به عدل‌گرایانی چون ابومطیع بلخی و ابن‌ثلجی، بیشتر نمادین بود و هدف آن ایجاد جاذبه برای پیروان آنان بود. این همان هدفی است که انگیزه‌ای برای بازنویسی *الفقه‌الاکبر* نیز بود.^{۲۳۲۶}

ابوليث علم کلام را تا آنجا که انسان را در شناخت خداوند و پیامبر او سودمند افتد، تأیید می‌کرد، اما از غرق شدن در کشاکش بحث‌های کلامی بر حذر می‌داشت^{۲۳۲۷} و در مسائل بحث‌انگیزی چون قدر، خلق قرآن و سرنوشت اطفال مشرکان سکوت را ترجیح می‌داد.^{۲۳۲۸}

هجویری به‌گونه‌ای گذرا اشاره دارد که ابوليث از مریدان ابوعلی حسن بن علی جرجانی صوفی بوده است.^{۲۳۲۹} فضای کلی آثار ابوليث نیز از گرایش او به صوفیان حکایت دارد، اما با این‌همه، ابوليث در موارد اختلاف بین نظام اعتقادی صوفی - حنفی^{۲۳۳۰} و نظام اعتقادی حنفیان حدیث‌گرا، به نظام فکری اخیر وفادار بوده است. به عنوان نمونه‌ای شاخص، ابوليث و کلاً نظریه‌پردازان حنفی اعم از عدل‌گرایان و ماتریدیان و حدیث‌گرایان، بر پایه‌ی تعالیم دیرین مکتب حنفی، به جدایی عمل از ایمان و دخیل‌ندانستن آن در تعریف ایمان باور داشتند^{۲۳۳۱}، اما رأی مشهور نزد صوفیان، دخیل‌شمردن عمل در تعریف ایمان بود.^{۲۳۳۲}

ابوليث در اعتقادنامه خود، سخن را با متن حدیثی از ابن‌عمر از پیامبر(ص) آغاز می‌کند که در آن ایمان عبارت از باور به خداوند، فرشتگان، کتاب‌های آسمانی، پیامبران، روز واپسین و «القدر خیره و شره من الله» دانسته شده است^{۲۳۳۳} و سپس تا پایان اعتقادنامه به شرح بند بند حدیث مزبور پرداخته است.^{۲۳۳۴} شکل پرسش و پاسخ در پرداخت این اعتقادنامه نیز از حدیث مذکور الهام گرفته است. هرچند الگو قرار دادن متن این حدیث در آغاز عقیده طحاوی و با زیادت چند بند در آغاز *الفقه‌الاکبر* (۲) نیز دیده می‌شود^{۲۳۳۵}، عقیده ابوليث از نظر سبک تدوین و تنظیم مطالب با هیچ‌یک از دو اثر یاد شده همانندی ندارد. در مقایسه میان عقیده ابوليث و اعتقادنامه‌های دیگر از مکتب حدیث‌گرای حنفی اهل سنت و جماعت، نکات تازه‌ای نیز به چشم می‌خورد که از گرایش مؤلف آن به شیوه واعظان و مذکران حکایت دارد؛ مسائلی از قبیل انواع

فرشتگان، ذکر یکایک کتب آسمانی پیشین، فرق بین «نبی» و «مرسل» و ذکر عدد ۱۲۴۰۰۰ برای شمار پیامبران از این دست است.^{۲۳۳۶}

ابوليث از عالمان پرتأليف ماوراءالنهر است که تنها برخی از آنها را نوشته‌هایی با موضوع اعتقادات تشکیل داده است؛ از آن جمله است کتاب عقیده ابی‌اللیث یا بیان عقیده‌الاصول^{۲۳۳۷} که با وجود تردیدهای یونبول و کرن^{۲۳۳۸}، ساخت انتساب آن به ابوليث را قطعی دانسته است^{۲۳۳۹}؛ و دوم رساله‌المعرفة والایمان که نسخه خطی آن در کتابخانه اسعد افندی موجود است^{۲۳۴۰}. انتساب دو کتاب شرح‌الفقه‌الاکبر و المعارف فی شرح‌الصحائف به او با تردیدهای جدی روبه‌روست^{۲۳۴۱}.

در طی سده‌های ۵ و ۶ ق کوشش‌هایی صورت گرفت که محافل متنوع حنفی در ماوراءالنهر هم‌گرا شود. بدین ترتیب پی‌جویی کسانی که با شیوه متقدمان حدیث‌گرا به مباحث اعتقادی می‌پرداختند در این سده‌ها دشوار خواهد بود. با وجود این گاه تا سده ۶ ق از کسانی یاد می‌شود که بر پایه یادکردها و قراین گویا بر دوری از الگوهای کلامی ماتریدی و پایبندی بر روش متقدمان مصر بوده‌اند؛ از آن جمله‌اند: ابوبکر محمد ابن موسی خوارزمی (وفات: ۴۰۳ ق) که می‌گفت «دین ما دین پیرزنان است و ما را با کلام کاری نیست»^{۲۳۴۲}؛ ابوعلی حسین بن علی لامشی (وفات: ۵۲۲ ق) ملقب به شیخ‌الاسلام، عالم برخاسته از فرغانه و ساکن سمرقند که به مناظره بر «طریقه سلف، ترک تکلف (متکلمان)، قول به حق و امر به معروف و نهی از منکر» شهرت داشت^{۲۳۴۳}؛ و ابوسلمه احمد بن محمد بن عبدالعزیز سنی (قرن ۶ ق)، عالم نسف که به قرینه وصف «سنی» که برای او به کار برده‌اند^{۲۳۴۴}، گویا بر پیروی از الگوهای سنت‌گرایان مصر بود.

محافل خراسان

جریان مذهبی حنفیان اهل سنت و جماعت که در طی سده ۳ ق در خراسان اهمیت یافت، در سده‌های ۴-۶ ق به‌خصوص در نیشابور و بلخ دوام یافته است. برخلاف آنچه در سده ۳ ق دیده می‌شد، در سده ۴ ق دیگر جدایی محسوسی میان محافل احمد بن حرب - ایوب زاهد با دیگران دیده نمی‌شود. از عالمان این مکتب در نیشابور اینان را باید نام برد: ابوبکر محمد بن ضریر میدانی (نیمه اول سده ۴ ق) که مناظراتی مشهور

با ابواحمد عیاضی از عالمان ماوراءالنهر داشته است^{۲۳۴۵}؛ ابوالحسین احمد بن محمد بروی جوری (وفات: ۴۰۴ق)، که تألیفی با عنوان *بیان الاتفاق بین السنة و اصول اهل العراق*، داشت و در آن کوشیده بود تا فاصله میان اهل سنت غیر حنفی با حنفیان اهل سنت را بکاهد^{۲۳۴۶}؛ ابوعمرو محمد بن یحیی خوری (وفات: ۴۲۷ق)، امام اصحاب ابوحنیفه در عصر خود که به عنوان شخصیتی دوستدار اهل حدیث شناخته می‌شد^{۲۳۴۷}؛ ابوالعلاء صاعد بن محمد استوایی (وفات: ۴۳۱ یا ۴۳۲ق) نیشابوری، ملقب به عمادالاسلام و مؤلف کتاب *العقیده*^{۲۳۴۸} که به خصوص بر اثبات قدر تأکید داشت و شعار «القدر خیره و شره من الله» را — همان گونه که در برخی عقیده‌نامه‌ها دیده می‌شود — به شخص ابوحنیفه منتسب می‌ساخت^{۲۳۴۹}؛ حسن بن ابی‌بکر حنفی نیشابوری (وفات: بعد ۴۳۸ق) که ابوالحسن اشعری را بر منبر لعن می‌کرد و همزمان با معتزله و مشبیه اصحاب حدیث نیز مخالفتی سخت داشت^{۲۳۵۰}؛ ابوبکر محمد بن علی بن یعقوب تاجر (وفات: ۴۴۲ق) که حتی اصحاب حدیث او را یک «حنفی نیک اعتقاد» می‌شناختند^{۲۳۵۱}؛ ابوالقاسم منصور بن اسماعیل صاعدی (وفات: ۴۷۰ق) که در منابع اصحاب حدیث به عنوان عالمی حنفی، اما «سنی مذهب و متعصب نسبت به سنت»، شناخته می‌شد^{۲۳۵۲}؛ ابوالحسن علی بن حسن صندلی نیشابوری (وفات: ۴۸۴ق) امامی مقبول نزد حنفیان و هم اصحاب حدیث که با امام الحرمین جوینی متکلم اشعری مناظراتی داشت^{۲۳۵۳}.

دیگر حوزه پررونق برای حنفیان اهل سنت، حوزه بلخ بود؛ حوزه‌ای که در سده ۲ق، مرکز اندیشه عدل‌گرای حنفی بود، در سده ۳ق روی به نزدیکی به اهل سنت نهاد و در سده ۴ق — در عرض نیشابور — یکی از دو مرکز اصلی حنفیان اهل سنت در خراسان بود. از عالمان بزرگ این حوزه می‌توان ابوبکر محمد بن فضل بلخی (وفات: ۳۱۷ق) مفسر حنفی را نام برد^{۲۳۵۴} که دارای نظریاتی در «فهم قرآن» بود^{۲۳۵۵}. وی کتاب *الاعتقاد فی اعتقاد اهل السنة والجماعة* را برای سلطان محمود غزنوی تألیف کرد^{۲۳۵۶}. او که گرایش صوفیانه داشت و از شاگردان احمد بن خضرویه بلخی بود^{۲۳۵۷}، از مخالفان سرسخت معتزله و مخالفان تقدم عقل بر علم بود^{۲۳۵۸} و فقهای پیشین بلخ که منتسب به عدل‌گرایی بودند را انکار داشت^{۲۳۵۹}. با اینکه وی را به سبب همین انکار از بلخ بیرون کردند و ناچار شد راه سمرقند را در پیش گیرد^{۲۳۶۰}، زمینه را برای افکار خود در بلخ

مهیا ساخت. دو عالم نسل پسین در بلخ، یعنی ابوبکر محمد بن احمد اسکاف (وفات: ۳۳۶ق) و ابوالقاسم احمد بن حم صفار (وفات: ۳۳۶ق) چنان در چارچوب افکار حنفیان اهل سنت قرار داشتند که حکیم سمرقندی آن دو را در شمار رجال مذهب شمرده است.^{۲۳۶۱} ابوالقاسم صفار از بزرگان حنفی عدل‌گرای بلخ مانند محمد بن سلمه^{۲۳۶۲} و نصیر بن یحیی^{۲۳۶۳} روایت داشت و این خود وی را به عنوان خلفی مشروع برای سلف حنفی بلخ مطرح می‌ساخت.^{۲۳۶۴} انتقال از ابومطیع بلخی عدل‌گرا به ابوالقاسم صفار اهل سنت، انتقالی بی‌تنش و نامحسوس مانند انتقال از *الفقه‌الاکبر* قدیم به جدید بود، برخلاف تنشی که نزد محمد بن فضل دیده می‌شد.

از عالمان پسین اهل سنت در میان حنفیان بلخ همچنین می‌توان اینان را برشمرد: محمد بن فضل ابوبکر بن امیرک رواس بلخی (وفات: ۴۱۳ق) مفسر^{۲۳۶۵} و مؤلف کتاب *الدیانة* در تقریر مذهب اهل سنت و جماعت به درخواست سلطان محمود غزنوی^{۲۳۶۶} و قاضی ابوالحسن علی بن محمد لطائفی ریحانی (نیمه اول قرن ۶ق) مشهور به «شیخ‌السنة»^{۲۳۶۷}.

از رجال خراسانی که در مسیر طریقه کلامی ماتریدی قرار گرفتند، می‌توان اینان را برشمرد: ابوالفتح احمد بن محمد خلمی (وفات: ۵۴۷ق) که مدتی مقیم بخارا بود و در ماوراءالنهر از محضر عالمانی از ماتریدیه چون ابوالیسر پزدوی و ابوالمعین نسفی کلام آموخته بود^{۲۳۶۸}، و شمس‌الائمه ابوبکر محمد بن احمد سرخسی (وفات: ح ۴۹۰ق) در کنار شهرتش به فقه و اصول، در منابع به عنوان «متکلم» نیز شناخته می‌شد^{۲۳۶۹} و این اشاره‌ای به تعلق او به مکتب ماتریدی بود.

با وجود آنکه از زمان اقتدار سلطان محمود غزنوی (حکومت: ۳۸۷-۴۲۱ق) کوششی وجود داشت تا غزنه به عنوان پایتخت به مرکزی فرهنگی هم تبدیل شود، عملاً در اواخر سده ۶ق است که حوزه غزنه نیز به عنوان یکی از حوزه‌های حنفی اهل سنت فعال شد. برخی از عالمان این دوره در غزنه عبارتند از: احمد بن محمد بن محمود غزنوی (وفات: ۵۹۳ق)، صاحب *روضه‌المتکلمین* در اصول دین و اختصاری از آن با عنوان *المنتقى*^{۲۳۷۰}؛ تاج‌الشریعة غالی بن ابراهیم غزنوی (وفات: ۵۹۹ق)، ملقب به ناصرالدین و عالم به دانش‌های مختلف از جمله کلام^{۲۳۷۱}؛ ابوحنفص عمر بن ابی‌بکر

غزنوی (وفات: ۷۷۳ق)، ملقب به سراج‌الدین قاضی‌القضات و فقیه حنفی^{۲۳۷۲} و احتمالاً عمادالدین ابوالمحمد محمود بن حمد فاریابی (وفات: ۶۰۷ق) که تحت تأثیر افکار غزالی و کتاب *احیاء علوم‌الدین* او قرار داشت^{۲۳۷۳}. دور نیست اگر گفته شود تعالیم اعتقادی همین مکتب زمینه شکل‌گیری آموزه‌های مجدد بن آدم سنایی غزنوی (وفات: ۵۲۵-۵۴۵ق) را در مجموعه شعری - اعتقادی *حديقة/الحقیقة* فراهم آورده بود^{۲۳۷۴}. می‌دانیم که سنایی، قصایدی در توحید و معارف اعتقادی نیز داشت^{۲۳۷۵}.

به عنوان تکمله درباره حنفیان اهل سنت در دیگر حوزه‌های ایران باید گفت با وجود آنکه منطقه جبال در طی سده ۳ق یکی از مراکز مهم برای شکل‌گیری و فعالیت مکتب حنفی اهل سنت بود، در سده ۴ق و پس از آن این مکتب در جبال به حاشیه رانده شد. از معدود رجال شاخص که از این مکتب برآمده‌اند، می‌توان ابوبکر احمد بن علی جصاص رازی (وفات: ۳۷۰ق) را نام برد که بیشتر به فقه و اصول شهرت داشت، اما به مباحث کلامی نیز توجه داشت و برخی آثار اعتقادی مانند *شرح الاسماء الحسنی* را تألیف کرده بود^{۲۳۷۶}.

از منطقه قومس، ابوجعفر محمد بن احمد سمنانی (نیمه اول سده ۵ق) و پسرش ابوالحسین احمد بن محمد سمنانی (وفات: ۴۶۶ق) را می‌شناسیم که به تصریح منابع، در کلام و فروع بر مذهب ابوحنیفه بودند^{۲۳۷۷}. در ناحیه گرگان ابوجعفر احمد بن عمران لیموسکی (وفات: ۳۳۱ق) که نظراتی موافق اصحاب حدیث در باب نامخلوق بودن قرآن و زیادت و نقصان‌پذیری ایمان داشت و به عنوان فردی «شدیدالمذهب» شناخته می‌شد^{۲۳۷۸} و در طبرستان ابواسحاق ابراهیم بن محمد دهستانی (وفات ۵۰۳ق)، را می‌شناسیم که با امام‌الحرمین در نیشابور مناظراتی داشت و چندی هم قاضی ری بود^{۲۳۷۹}.

پیوند محافل حنفی با زهاد و صوفیه

در طی سده ۴ق، پیوند ویژه‌ای میان مذهب اعتقادی حنفیان اهل سنت و جماعت با تصوف در مراکز فرهنگی ماوراءالنهر - هم سمرقند و هم بخارا - برقرار شد که حاصل آن پدید آمدن گونه‌ای از مذهب اعتقادی حنفی بود که در برخی مباحث کلامی،

هم با محافل سنتی حنفی و هم با متکلمان ماتریدی تفاوت داشت. این گونه از اعتقادات حنفی در طی سده ۴ق اهمیت خود را حفظ کرد، اما در سده‌های بعد دیگر فروغی نداشت و دست کم به عنوان یک گرایش اعتقادی خاص، بازتابی مهم از آن دیده نمی‌شود. شاخص‌های این پیوند در نیمه نخست سده ۴ق ابوالقاسم حکیم و در نیمه دوم ابوبکر کلابادی بودند.

ابوالقاسم حکیم سمرقندی (وفات: حدود ۳۳۵ق) از سویی نزد محدثانی چون عمرو ابن عاصم مروزی و محمد بن خزیمه قلاس حدیث آموخت^{۲۳۸۰} و در دانش‌های فقه و تفسیر از بزرگانی تعلیم گرفت^{۲۳۸۱} و از دگرسو با شیوخ صوفیه ملازمت داشت و به خصوص محضر ابوبکر وراق ترمذی را درک کرد^{۲۳۸۲}. به دنبال درخواست علما برای جلوگیری از بدع، امیر اسماعیل سامانی از او خواست تا در کتابی عقاید «اهل سنت و جماعت» را گرد آورد و بدین ترتیب کتاب *السوداء/الاعظم* نوشته شد^{۲۳۸۳}. ترجمه کهن فارسی آن نیز به فرمان امیر نوح سامانی فراهم آمده که مترجم آن شناخته نشده است^{۲۳۸۴}. ابوالقاسم لبه تیز حملات خود را متوجه گروه‌های مخالف از معتزله، جهمیه، شیعه، کرامیه و خوارج ساخته است، اما نباید این حقیقت را از نظر دور داشت که او در سراسر کتاب، عقاید حنفیان عدل‌گرا نقطه مقابل حنفیان اهل سنت و جماعت و عقاید عالمان اصحاب حدیث سنت‌گرایان غیرحنفی و ضد ارجاء را که مهم‌ترین رقیبان مکتب او به‌شمار می‌رفتند، نیز به انتقاد گرفته است، بی‌آنکه به صراحت از آنان نامی برده باشد. این کتاب علاوه بر وجوه اشتراک اساسی که با کتاب *الوصیة* داشت^{۲۳۸۵}، مسائلی چون احتمال زیان رساندن گناهان به مؤمن، جاودان نماندن مؤمن در آتش، خوف و رجاء برای عاصی، تکیه بر خوش‌بینی نسبت به جمیع اصحاب پیامبر(ص)، بهشتی بودن عشره مبشره، نفی تشبیه در صفات خداوند، سودبخش بودن دعا برای مردگان، نماز گزاردن در پی امام فاجر، لزوم طاعت سلطان و ترک شمشیر، تشویق به تلاش برای کسب روزی و تفضیل انبیا بر جمیع اولیاء، را که در *الوصیة* مطرح نشده بود را به بحث نهاد. وی در آغاز سخن عقاید خود را به ابوحنیفه منسوب ساخته است و آنرا مذهب «اهل سنت و جماعت» دانسته است^{۲۳۸۶}.

ابوبکر محمد بن ابی اسحاق ابراهیم^{۲۳۸۷} بخاری کلابادی (وفات: حدود ۳۸۵ق) ملقب

به «تاج الاسلام» مؤلف کتاب مشهور *التعرف لمذهب اهل التصوف*، از جمله شخصیت‌های برجسته در حوزه تصوف ماوراءالنهر است که تعالیم او را باید با آموزه‌های عراقیان مرتبط انگاشت. با وجود اینکه کلابادی افزون بر حوزه تصوف، در زمینه حدیث و فقه نیز شخصیتی مطرح بود، تنها چند شرح حال بسیار کوتاه از وی در دست است. حتی شگفت‌آور است که آثار متعدد وی به‌طور مجموع مورد توجه قرار نگرفته است و هر یک به مناسبتی در موضعی معرفی شده‌اند. درباره زندگی او دانسته‌ها بسیار اندک و مضطرب است.^{۲۳۸۸}

نسبت کلابادی او به کلاباد از محله‌های بخارا باز می‌گردد.^{۲۳۸۹} وی در مذهب حنفی بود و از همین‌رو عبدالقادر قرشی در طبقات حنفیه از وی یاد کرده است. قرشی در شرح حال وی، او را «الامام الأصولی» خوانده است.^{۲۳۹۰} اصلی‌ترین شیخ کلابادی در طریقت ابوالقاسم فارس بن عیسی بغدادی است.^{۲۳۹۱} که از شخصیت‌های نسبتاً گمنام، اما مؤثر در انتقال تعالیم صوفیان بغداد، به‌خصوص جنید به خراسان و ماوراءالنهر بوده است.^{۲۳۹۲} افزون بر او، کلابادی به استماع خود از ابوالحسن محمد بن احمد فارسی^{۲۳۹۳} نیز اشاره کرده است.

کلابادی در کتاب *التعرف*، با وجود آنکه اساساً در باب تصوف نوشته شده است، از مباحث اعتقادی چون صفات خدا، ایمان و قدر گرفته تا موضوعات صوفیانه چون اولیاء، فقر، قرب، تجرید و تفرید، وجد و غیر آنرا مورد بررسی قرار داده است. این کتاب در مناقشات اعتقادی بین مذاهب، در طی سده‌ها به عنوان میزانی برای سنجش اعتقادات کلامی صوفیه مورد توجه نویسندگان بوده است.^{۲۳۹۴} کلابادی خود شرحی هم با عنوان *حسن التصرف* بر این کتاب نگاشته بود که حاجی خلیفه ضمن معرفی آن، به وصفی کوتاه نیز درباره آن پرداخته است.^{۲۳۹۵}

در کاوش از گرایش اعتقادی کلابادی، باید نخست بر هماهنگی بسیار آن با کلیات مذهب حنفی تأکید کرد و سپس یادآور شد که در برخی زوایا دارای ویژگی‌هایی بوده است. از جمله موارد قابل تأمل سخن وی در باب جبر و اختیار است که وی سخنی از واسطی را که از آن استشمام جبر می‌شد، به‌گونه‌ای هماهنگ با نظریه کسب تأویل کرده است.^{۲۳۹۶} همچنین می‌توان گفت که در موارد اختلاف میان دو مکتب کلامی

اشعری و ماتریدی^{۲۳۹۷}، این عالم بخارایی از سنت‌های اعتقادی ماوراءالنهریان فاصله گرفته است و به باورهای اشعریان نزدیک شده است. شاخص این فاصله‌گیری در ماهیت ایمان دیده می‌شود که وی در *التعرف* آنرا «قول و عمل و نیت» دانسته است^{۲۳۹۸}، و این در حالی است که ابومنصور ماتریدی متکلم سمرقند و ابوالقاسم حکیم عالم متصوف آن دیار به شیوه معمول نزد حنفیان عمل را در تعریف ایمان داخل نکرده‌اند^{۲۳۹۹}.

با توجه به حنفی بودن کلابادی، باید وی را به عنوان یکی از شخصیت‌های مؤثر در تعدیل مذهب حنفی مشرق و همسویی آن با اشعریان مرکز جهان اسلام به شمار آورد^{۲۴۰۰}. باید دانست با وجود عقب‌نشینی کلابادی از موضع دیرین ماوراءالنهریان درباره ایمان، وی حاضر نبود رابطه خود را با مکتب سنتی حنفیان اهل سنت و جماعت خدشه‌دار سازد، و از همین روست که در شمار شیوخ مورد اقتدای خود، از ابوالقاسم حکیم نیز نام آورده است^{۲۴۰۱}. به هر حال در شرایط تجدید نظر در باورهای سنتی، برخی از خوانندگان حنفی *التعرف* نیز مایل بودند برخلاف آنچه واقعیت داشت، مندرجات این کتاب را بیانی از مواضع اعتقادی حنفیان مشرق قلمداد کنند. در این باره می‌توان به سخن منکوبرس اشاره کرد که *التعرف* را در بردارنده «سخنان اصحاب ما» (اشاره به حنفیه) در باب توحید و صفات دانسته است^{۲۴۰۲} و متعرض عدم سازگاری در مباحثی چون ایمان نشده است.

در سده ۵ هـ نوشته شدن شروحات بر *التعرف*، مانند شرح ابوابراهیم مستملی بخاری (وفات: ۴۳۴ق)^{۲۴۰۳} و شرح خواجه عبدالله انصاری (وفات: ۴۸۱ق)^{۲۴۰۴}، بیشتر برخاسته از اهمیت صوفیانه کتاب بود؛ و با در نظر گرفتن اینکه انصاری در مذهب حنبلی بود، دشوار بتوان آنرا شاهدی بر دوام آموزه‌های اعتقادی *التعرف* به شمار آورد.

مکتب کلامی ماتریدیه

بنیان‌گذاری مکتب

ماتریدیه نامی است برای یک مکتب کلامی که همزمان با شکل‌گیری مذهب اشعری، در ماوراءالنهر شکل گرفته است و به همان اندازه که مکتب اشعری نه یک ابداع

کلامی که صورتی پخته از آموزه‌های ابن کلاب و دیگر متکلمان اهل سنت و جماعت در عراق بود، کلام ماتریدی نیز از سویی برخاسته از آموزه‌های اعتقادی حنفیان اهل سنت و جماعت و از سوی دیگر متأثر از آموزه‌های متکلمان اهل سنت و جماعت چون ابن کلاب بود. بنیان‌گذار این مکتب کلامی ابومنصور محمد بن محمد ماتریدی (وفات: ۳۳۳ق) از حنفیان ماوراءالنهر بود که در کلام و فقه حنفی دستی فراز داشت. نسبت او به محلی به نام ماترید یا ماتریت از محلات سمرقند بود^{۲۴۰۵}.

ماتریدی را با القابی چون امام‌المتکلمین^{۲۴۰۶} و به‌خصوص امام‌الهدی^{۲۴۰۷} می‌خواندند. وی در شهر سمرقند زیست و همانجا زندگی خود را به پایان برد^{۲۴۰۸}. از استادان ماتریدی، ابونصر عیاضی را می‌شناسیم^{۲۴۰۹} که در سنت عقاید حنفی شخصیتی کلیدی و تأثیرگذار بود^{۲۴۱۰}. ماتریدی به‌رغم اهمیتی که در دانش کلام دارد، در منابع شرح حال — دست‌کم در حد منابع موجود — کم شناخته است. برخی چون شهرستانی، برخلاف آنچه انتظار می‌رود او را نمی‌شناخته‌اند و آنان که چون قرشی برای وی شرح حالی داده‌اند، داده‌هایش برپایه چند یادداشت مبتنی بوده است^{۲۴۱۱}.

منابع حوزه‌ی شام در مقایسه ماتریدی با اشعری، اشاره دارند که وی امام حنفیان در عقاید بود، مانند نقشی که اشعری به عنوان امام شافعیان در اعتقادات داشته است^{۲۴۱۲}. سبکی هم که خود شافعی است، به هنگام مقایسه کلام اشعری و کلام ماتریدی، سخن از کمبود اختلافات میان «ما» و «حنفیان» دارد^{۲۴۱۳}. گویی باور آنان چنین بوده است که هرگاه حنفیان به دنبال رویکرد کلامی به عقاید بوده‌اند، آموزه ماتریدی ملجأ آنان بوده است.

در منابعی که در مقام مقایسه میان دو کلام ماتریدی و اشعری برآمده‌اند، تأکید بسیاری از قرابت آنها و کم بودن اختلاف میان آنان دیده می‌شود، تا حدی که موارد اختلاف را به ۱۳ مورد محدود دانسته‌اند و خواسته‌اند برخی از این اختلافات را نیز لفظی قلمداد کنند^{۲۴۱۴}.

با این‌همه در برخورد مستقیم با نظریات ماتریدی آشکار می‌شود که تفاوت‌ها بین دو مکتب کلامی جدی‌تر از آن است که گرایندگان به تقریب آنها مایل بودند نشان دهند. به نظر می‌رسد در مقایسه، کلام ماتریدی بیش از کلام اشعری بر عقل تکیه دارد

و به کلام معتزلی نزدیک‌تر است. در خصوص خداشناسی و مباحث توحید، ماتریدی مانند معتزله قول به امکان و وجوب علم به خدا و اینکه شکر خدا واجب عقلی است و نه شرعی تأکید دارد. وی در برخورد با صفات قرآنی که موهوم تشبیه‌اند، بر مبنای بلاکیف تکیه دارد، اما مایل به مجازانگاری هم نیست و به صورت‌بندی‌های ویژه‌ای راه بسته است. از جمله اینکه رؤیت خدا را باور دارد، اما معنای حقیقی رؤیت را ادراک با چشم نمی‌داند و درباره کلام نیز، کلام ازلی خداوند را فاقد صوت و حرف و غیرقابل شنیدن می‌داند. نزد او آنچه موسی (ع) در مکالمه با خدا شنید، صدایی بود که خدا در درخت خلق کرد. ماتریدی ضمن اینکه به سبک متکلمان جداسازی صفات فعل و ذات را مطرح می‌سازد، برخلاف اشاعره و هم معتزله به ازلی و ابدی بودن صفات فعل مانند صفات ذات قائل است و ازلی بودن خلق و «تکوین» را به معنای ازلی بودن مخلوق و مکون نمی‌انگارد.^{۲۴۱۵}

در مسأله جبر و اختیار که یکی از مهم‌ترین نقاط افتراق معتزله و اشاعره است، او معتقد بود که اعمال انسان از یک «جهت» مخلوق خداست حقیقتاً و نه مجازاً، و از جهت دیگر حقیقتاً فعل انسان و نتیجه اختیار اوست. نزد او خداوند فقط کسانی را گمراه می‌کند که می‌داند با اختیار راه خطا را بخواهند گزید و درباره هدایت نیز چنین است. او استطاعت را هم قبل از فعل و هم همراه فعل باور دارد و تکلیف به ما لایطاق را محال می‌داند.^{۲۴۱۶}

در باب ایمان او با فاصله گرفتن هم از معتزله و هم اشاعره، به سنت ارجاء حنفی پایبند مانده است. وی در تعریف ایمان آنرا فقط تصدیق به قلب می‌داند، عمل را خارج از ماهیت ایمان می‌شمارد و اقرار را امری فرعی و صرفاً بیان ایمان می‌داند. او با استثنا در ایمان مخالف است و ایمان را قابل زیادت و نقصان نمی‌داند.^{۲۴۱۷} در اندیشه سیاسی، وی اصل را بر طاعت نهاده بود؛ امر به معروف و نهی از منکر را صریحاً در عصر خود «مرتفع» و منتفی می‌دانست؛ نماز در پس هر امام نیکوکار و فاجری را جایز می‌دانست و به آن برای اثبات عدم عصمت امام استناد می‌کرد و حتی لعن یزید را جایز نمی‌دانست.^{۲۴۱۸}

برخی از دیدگاه‌های فرعی ماتریدی، نشان‌دهنده ریزبینی وی در قول به تفصیل

در برخی موارد است که دیگران به تفصیل و تمایز نگراییده‌اند؛ مثلاً وی درباره این باور مشهور که رضای به کفر، کفر است، آنرا محدود به رضای به کفر خود و نه رضای به کفر غیر می‌شمارد^{۲۴۱۹}. درباره کفرانگاری سحر، با مطلق بودن آن مخالف است و یادآور می‌شود که با کاوش از حقیقت اقسام سحر، باید درباره آن قائل به تفصیل شد^{۲۴۲۰}. وی پیامبران را تنها در کبایر و نه صغایر معصوم می‌دانست^{۲۴۲۱}. در مواردی، برخی از متکلمان اشعری اختیارات کلامی ماتریدی را به هم‌مذهبان اشعری خود ترجیح نهاده‌اند^{۲۴۲۲}.

از آثار ماتریدی برخی چون *تأویلات اهل السنة*^{۲۴۲۳}، *التوحید*^{۲۴۲۴} و *العقیده*^{۲۴۲۵} به چاپ رسیده‌اند و برخی چون *الدرر فی اصول الدین*^{۲۴۲۶}، *المقالات*^{۲۴۲۷} و ردیه‌هایی چون *بیان وهم المعتزلة*^{۲۴۲۸}، *رد اوائل الادلة* از ابوالقاسم بلخی^{۲۴۲۹}، *رد التهذیب فی الجدل* از ابوالقاسم بلخی^{۲۴۳۰}، *رد علی وعید الفساق* از ابوالقاسم بلخی^{۲۴۳۱}، *رد الاصول الخمسة* از ابو عمر باهلی^{۲۴۳۲}، *رد کتاب الامامة* نوشته مؤلفی از امامیه^{۲۴۳۳} و ردیه‌هایی بر *قرامطه*^{۲۴۳۴} یافت نشده‌اند^{۲۴۳۵}. *شرح الفقه الاکبر* منسوب به وی ظاهراً مربوط به یکی از پیروان اوست^{۲۴۳۶}.

دوام مکتب

مکتب ماتریدی در میان حنفیان توانست خلأیی را پر کند و آنان را در مقابله با مکاتب کلامی فعال در ماوراءالنهر مانند معتزله و کرامیه مقتدر سازد. در میان شاگردان ماتریدی که این مکتب را دوام بخشیدند نام کسانی دیده می‌شود که انتقال دهنده تعالیم ماتریدی به نسل‌های بعد بودند، اما خود چندان درخششی نداشتند. در شمار مهم‌ترین شاگردان وی نام ابوالحسن علی بن سعید رستغفنی دیده می‌شود^{۲۴۳۷} که نویسنده آثاری مانند *الاسئلة والاجوبة*^{۲۴۳۸}، *الزوائد والفوائد*^{۲۴۳۹}، *ارشاد المهتدی* و کتب کلامی دیگر بود^{۲۴۴۰}. او در اندیشه سیاسی به اندازه‌ای بر نظریه طاعت ماتریدی تأکید داشت که حتی با نقل حدیثی جدایی حکومت از قرآن را در میان امت و حکم کردن زمامداران برخلاف قرآن را پیش‌بینی می‌کرد، اما از مردم می‌خواست که مانند اصحاب عیسی (ع) رفتار کنند^{۲۴۴۱}.

شخصیت دیگر در میان شاگردان و مروجان افکار ماتریدی، عبدالکریم بن موسی یزدوی است^{۲۴۴۲} که اطلاعات درباره وی بسیار اندک است.

در دوره شاگردان ماتریدی، رابطه میان مکتب کلامی ماتریدی و حلقه‌های سنتی حنفیان و اختلافاتی که میان آنها وجود داشت، توجه برانگیز بود. در همین فضا، رستغفنی با نقل یک رؤیا درباره ابونصر عیاضی از پیش‌کسوتان مکتب حنفی سعی داشت تا نشان دهد که ابوالقاسم حکیم سمرقندی و ابومنصور ماتریدی هر دو افرادی ارزشمند بودند؛ ابوالقاسم حکیم و ابومنصور علم حقیقت روزی‌اش شده بود^{۲۴۴۳}. ابوالمعین نسفی هم حکایتی نقل می‌کند مبنی بر اینکه ابوالقاسم حکیم فرمود اشعار ستایش‌آمیزی درباره علم ماتریدی بر سنگ قبر او بنویسند^{۲۴۴۴}. در آثار متأخر حنفی این برقراری رابطه بدانجا رسیده است که ابوالقاسم را از شاگردان ماتریدی در فقه و کلام شمرده‌اند^{۲۴۴۵}. این درحالی است که شاگردان ابوالقاسم حکیم چنین نرمشی از خود نشان دادند. بازتاب این مسأله در ترجمه فارسی کتاب *السواد الاعظم* دیده می‌شود که در فهرست ارائه شده از رجال مورد تأیید مذهب، نام بزرگانی از دو جناح حنفی صوفی مشرب و حنفی حدیث‌گرا دیده می‌شود، اما نامی از رجال حنفی متکلم و حتی از شخص ابومنصور ماتریدی در میان نیست^{۲۴۴۶}.

در برخی منابع ابواحمد نصر بن احمد عیاضی را از شاگردان ماتریدی شمرده‌اند^{۲۴۴۷}. گفتنی است برادر وی ابوبکر عیاضی نیز کتابی با عنوان *المسائل العشر* در اصول مسائل اختلافی میان حنفیان با معتزله نوشته بود^{۲۴۴۸} که حکایت از گرایش او به مباحث کلامی دارد. با این‌همه قرار گرفتن نام ابواحمد در شمار پیش‌کسوتان مذهب در فهرست سواد اعظم و خالی بودن آن از نام ماتریدی^{۲۴۴۹} و نیز سلسله‌ای که خود ابوالمعین نسفی به دست داده است و ابواحمد عیاضی و برادرش ابوبکر را در کنار ابوالقاسم حکیم در ادامه راه قدمای مذهب تا ابونصر عیاضی شمرده است^{۲۴۵۰}، نشان می‌دهد که تعلق عیاضی‌ها به مکتب کلامی ماتریدی چندان استوار نیست و در این میان، ابواحمد کمتر از برادرش ابوبکر به کلام شناخته است.

ابهاماتی مشابه درباره برخی از متکلمان اواسط سده ۴ق نیز وجود دارد؛ از جمله درباره ابوبکر احمد بن ابی‌عبدالله (وفات: ۳۷۶ق) مشهور به ابن‌شاه ظاهراً ساکن بخارا

که گفته می‌شد «در کلام بر طریقه متقدمین بود» و چندی ابن‌سینا را درس گفته بود^{۲۴۵۱} و ابوسلمه محمد بن محمد سمرقندی بخاری که از شاگردان ابواحمد عیاضی بود^{۲۴۵۲} و کتابی با عنوان *جمل اصول الدین* نوشت^{۲۴۵۳}. شاید بتوان گفت که ضرورت هم‌گرایی میان متکلمان ماتریدی و بدنهٔ مکتب حنفی که حاصل ائتلاف حنفیان حدیث‌گرا و حنفیان صوفی‌گرا بود، اقتضا داشت تا ماتریدیان فاصلهٔ خود را از بدنه کاهش دهند و به دنبال کلامی تعدیل‌تر شده باشند.

به‌هرروی به نظر می‌رسد وجود چنین ضرورتی برای هم‌گرایی یا دست‌کم تبلیغ ادامه‌دهندگان فرهنگ *السواد الاعظم* موجب شده بود تا شخصیت ماتریدی و مکتب او حتی در ماوراءالنهر در محاق قرار گیرد، به‌گونه‌ای که در اواخر سدهٔ ۵ق این تصور وجود داشت که «کلام حنفی» (اشاره به مکتب ماتریدی) بعد از حدود ۴۰۰ق پدید آمده است و ابوالمعین نسفی کوشش داشت تا این سوءتفاهم را برطرف کند^{۲۴۵۴}.

کلام ماتریدی به شکل استوار و با ساختاری کاملاً کلامی بار دیگر از اوایل سدهٔ ۵ق مورد توجه عالمان حنفی ماوراءالنهر قرار گرفت و شاید این ضرورتی برآمده از رشد مذهب اشعری و اقتضای رقابت با آن بود. برخی رجال نامبردار در این دوره عبارتند از: ابوزید عبیدالله بن عمر دبوسی (وفات: ۴۲۳ق) عالم بخارا^{۲۴۵۵}؛ ابوعلی حسین بن خضر بن دنیف فشیدزجی (وفات: ۴۲۴ق) عالم بخارا که مناظره او با سید مرتضی دربارهٔ توریث انبیاء شهرت دارد^{۲۴۵۶}، ابوشکور محمد بن عبدالسید سالمی (اواسط سدهٔ ۵ق) عالم کش و مؤلف کتاب *المعراج*^{۲۴۵۷} و *التمهید فی بیان التوحید*^{۲۴۵۸} که نسخهٔ خطی آن در موزهٔ بریتانیا (مجموعه ۷۷۰۸) موجود است^{۲۴۵۹}؛ و ابوعمصه عبدالواحد ابن‌احمد قاضی (قرن ۵ق) عالم بخارا و صاحب *الاصول فی التوحید*^{۲۴۶۰}. دو چهرهٔ شاخص در این میان ابوالحسن علی بن محمد پزدوی (وفات: ۴۸۲ق) مشهور به فخرالاسلام صاحب شرح *الفقه الاکبر*^{۲۴۶۱} و برادرش ابوالیسر محمد بن محمد پزدوی (وفات: ۴۸۳ق) مشهور به صدرالاسلام قاضی بخارا و صاحب کتاب *اصول الدین*^{۲۴۶۲} هستند.

دیگر چهرهٔ برجسته در نسل پسین، ابوالمعین میمون بن محمد نسفی مکحولی (وفات: ۵۰۸ق) است که آثار ماندگاری چون *تبصرة الادلة*^{۲۴۶۳}، *بحر الکلام*^{۲۴۶۴} و نیز

التمهید لقواعد التوحید^{۲۴۶۵} را در کلام ماتریدی نگاشت. این متکلمان با قدری تأخیر برای کلام ماتریدی همان نقشی را ایفا کردند که سه استاد اشاعره باقلانی، ابن فورک و ابواسحاق اسفراینی برای کلام اشعری انجام داده بودند.

مسیر تازه گشوده شده، کلام ماتریدی در طی سدهٔ ۶ق در ماوراءالنهر دوامی مستمر داشت و در خلال چندین نسل پیایی نویسندگانی در این باره قلم زدند؛ از آن جمله‌اند؛ ابونصر احمد بن ابی‌المؤید محمودی (وفات: بعد ۵۱۵ق) عالم نسف مشهور به علامه و صاحب الجامع‌الکبیر که اثری منظوم بود^{۲۴۶۶}؛ ابومحمد حسن بن احمد بن سمرقندی (زنده در همین سال‌ها) مؤلف اثری در کلام که عنوان آنرا نمی‌دانیم^{۲۴۶۷}؛ ابواسحاق ابراهیم بن اسماعیل صفار بخاری (وفات: ۵۳۴ق) صاحب تلخیص‌الادلة لقواعد التوحید^{۲۴۶۸}؛ نجم‌الدین ابو حفص عمر بن محمد نسفی (وفات: ۵۳۷ق) صاحب القند، که کتاب او در عقیدهٔ ماتریدی با عنوان العقائد‌النسفیة برای قرن‌ها تداول داشت^{۲۴۶۹} و شرح‌های متعدد بر آن نوشته شد^{۲۴۷۰}، وی ظاهراً آثاری دیگر با عنوان بیان‌الاعتقاد^{۲۴۷۱} و مجمع‌العلوم فی‌الکلام^{۲۴۷۲} نیز داشت؛ ابوالفضل مطهری (وفات: ۵۳۸ق)، عالم بخارا و مؤلف ردیه‌ای بر معتزله^{۲۴۷۳}؛ ابواحمد محمد بن احمد بن ابی‌حامد سمرقندی (وفات: ۵۳۹ق)، عالمی اهل بخارا و چیره‌دست در کلام و مناظره^{۲۴۷۴} که شرحی بر تأویلات القرآن ماتریدی نوشت^{۲۴۷۵}؛ ابوالمعالی احمد پزدوی (وفات: ۵۴۲ق) پسر ابوالیسر پزدوی، که از پدر و از ابوالمعین نسفی کلام آموخت^{۲۴۷۶} و در فن مناظره شهرت بود^{۲۴۷۷}؛ ابوعبدالله محمد بن عبدالرحمان زاهد (وفات: ۵۴۶ق)، اصولی و متکلم اهل بخارا^{۲۴۷۸}؛ ابوالحسن علی بن عثمان اوشی (وفات: ۵۷۵ق) عالم اهل فرغانه که قصیدهٔ اعتقادی او با عنوان بدء‌الامالی در ۶۷ بیت یکی از پررواج‌ترین و ماندگارترین عقیده‌نامه‌های حنفی بود و افزون بر چاپ‌های مکرر در مصر و استانبول، ترجمه‌هایی هم به فارسی و ترکی داشت^{۲۴۷۹} و شروح پرشماری بر آن نوشته شد^{۲۴۸۰}؛ و قوام‌الدین ابوالمحماد حماد بن ابراهیم صفار (وفات: ۵۷۶ق) متکلمی از اهل بخارا^{۲۴۸۱}.

در اواسط سدهٔ ۶ق، بار دیگر محققان و افراد اثرگذاری در کلام ماتریدی برخاستند که فضای آنان متأخر از قوی‌تر شدن گفتگوها میان حنفیان و اشعریان بود. از آن جمله باید به رکن‌الاسلام محمد بن ابی‌بکر مشهور به امامزاده بخاری (وفات: ۵۷۳ق) اشاره

کرد که متنی فشرده و اثرگذار در اصول و فروع با عنوان *شرعة الاسلام* تألیف کرد^{۲۴۸۲} که بخش نخست آن در عقاید است. این اثر بارها از جمله ضمن شرحی بر کتاب *مفاتیح الجنان* از یعقوب افندی سید علی زاده^{۲۴۸۳} چاپ شده است^{۲۴۸۴}. در آغاز کتاب همان حدیث جبریل با عبارت «القدر خیره و شره من الله» آمده است^{۲۴۸۵} که در عقیده‌نامه‌های قدیم حنفی نیز دیده می‌شود. ساده سازی کلام حنفی، بازگشت به برخی صورت‌بندی‌ها در عقیده‌نامه‌های قدیم حنفی و برداشتن تأکید از برخی مسائل اختلافی میان ماتریدیان و اشعریان از ویژگی‌های کار امامزاده بخاری است.

نقطهٔ مقابل امامزاده، نورالدین احمد بن محمود صابونی (وفات: ۵۸۰ق) عالم بخارایی است که کتاب او با عنوان *البدایة من الکفایة فی الهدایة*^{۲۴۸۶} نمودی از یک تحقیق احیاگرانه در کلام ماتریدی است. صابونی که مناظرات او با امام فخر رازی به عنوان شاخص کلام اشعری در عصر وی شهرتی به هم رسانیده بود، در کتاب *البدایة*^{۲۴۸۷} به تحریر مسائل از منظر کلام ماتریدی پرداخت و پس از حدود یک قرن خون جدیدی در رگ‌های این نظام کلامی وارد کرد. دربارهٔ اینکه رساله‌ای با عنوان *العقائد* از صابونی، که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ اسعد افندی نگهداری می‌شود^{۲۴۸۸}، اثری مستقل از *البدایة* باشد، نمی‌توان با قاطعیت نظر داد، اما صابونی خود در *البدایة*، تصریح دارد که وی نوشته‌ای، ظاهراً مفصل‌تر، با عنوان *الکفایة فی الهدایة* پیش از *البدایة* نوشته بوده است^{۲۴۸۹}. همچنین متن مناظرات او با امام فخر رازی به عنوان یک اثر مستقل برجای مانده و به چاپ رسیده است^{۲۴۹۰}.

از عالمانی که در آخرین دهه‌های سدهٔ ۶ق از محافل ماتریدی برآمدند کسانی چون علاءالدین ابوبکر بن مسعود کاسانی (وفات: ۵۸۷ق) فقیه مشهور و مؤلف کتاب فقهی *بدائع الصنائع* که در عقاید دارای نوشته‌ای با عنوان *السلطان المبین فی اصول الدین* بود^{۲۴۹۱} و سدیدالدین محمد بن محمد بن ابی بکر، فرزند امامزاده بخاری مؤلف کتاب *عقودالعقائد*^{۲۴۹۲} شایستهٔ ذکرند.

گام‌هایی در عقیده‌نامه‌نویسی

با شکل‌گیری اعتقادات مکتب حنفی اهل سنت و جماعت، چون متن قدیم

الفقه‌الاکبر که در خراسان تداول داشت، از جهت ساختار اعتقادی نمی‌توانست با این مکتب سازگار باشد، به تدریج متن جدیدی با همان نام *الفقه‌الاکبر*، جایگزین آن گردید. عبارات آغازین شرح *الفقه‌الاکبر* منسوب به ابومنصور ماتریدی^{۲۴۹۳}، از هر مؤلفی که بوده باشد، حکایت از آن دارد که از ابومنصور ماتریدی خواسته شده بود تا شرحی بر *الفقه‌الاکبر* قدیم بنویسد؛ شرحی که بتواند مشکلات ناسازگاری متن کوتاه کتاب با عقاید مکتب را از میان بردارد و بین محتوای آن متن و تعالیم مکتب، پیوندی برقرار سازد. این گزارش با یک مقایسه بین عقیده منسوب به ماتریدی و شرح *الفقه‌الاکبر* تا اندازه‌ای تأیید می‌شود^{۲۴۹۴}. به‌هرروی وظیفه شرح کردن *الفقه‌الاکبر* قدیم را یکی از حنفیان اهل سنت و جماعت به انجام رسانید و شرحی بر آن تألیف کرد که در پاره‌ای موارد بیش از آنکه شرح باشد، توجیه است.

اما به‌زودی تعالیم مکتب که برگرفته از آراء ابوحنیفه تلقی می‌شد، در قالب متنی مفصل‌تر از متن قدیم، تدوین گردید که از آن به *الفقه‌الاکبر* جدید یا *الفقه‌الاکبر* (۲) یاد می‌شود. وجود برخی تعابیر فلسفی در این متن، چون سخن از جوهر و عرض و کاربرد «لا من شیء»^{۲۴۹۵} و برخی دیگر از قراین در متن، موجب شده است که زمان تألیف آن پس از پیدایش کلام اشعری و در میانه سده ۴ق برآورد شود^{۲۴۹۶}. این برآورد با تحلیل متن *الفقه‌الاکبر* (۲)، مقایسه آن با متن قدیم و یافتن جایگاه آن در میان کتب اعتقادی مکتب حنفی تأیید می‌گردد. در مقایسه بین این متن و دو کتاب *السواد الاعظم* حکیم سمرقندی و عقیده طحاوی، دیده می‌شود که این متن در بیشتر مضامین با آنها اشتراک دارد، اما نزدیکی آن به کتاب طحاوی بیش از کتاب حکیم سمرقندی است. به عنوان نمونه در زمینه تنظیم مطالب در آغاز *الفقه‌الاکبر* (۲)، اعتقاد صحیح ایمان به خداوند، فرشتگان او، کتب او، پیامبران او، رستاخیز پس از مرگ، «القدر خیره و شره من الله» و حقانیت حساب و میزان و بهشت و دوزخ دانسته شده است. در عقیده طحاوی^{۲۴۹۷} عبارت «القدر خیره و شره من الله»، پس از ایمان به روز واپسین مطرح شده است، اما این عبارت اصلاً در *السواد الاعظم*^{۲۴۹۸} دیده نمی‌شود^{۲۴۹۹}. همچنین در مباحث مربوط به ارجاء، صحابه و قدر، *الفقه‌الاکبر* (۲) به کتاب طحاوی نزدیک‌تر است. در مورد اشتراک بین *الفقه‌الاکبر* (۲) و *السواد الاعظم*، حکیم سمرقندی در طرح مسأله

کرامات اولیا و سکوت طحاوی در این باره، باید گفت که احتمالاً منشأ آن اشتراک در جغرافیای فرهنگی و رابطه مکتب حنفی خراسان با تصوف است. شایان ذکر است که برخی مضامین مشترک بین *السواد الاعظم* و عقیده طحاوی، چون مسأله عشره مبشره، استطاعت مع الفعل، سودبخش بودن دعا برای مردگان و تفضیل انبیا بر جمیع اولیا، اساساً در *الفقه الاکبر* (۲) دیده نمی‌شود. برخی موضوعات ویژه *الفقه الاکبر* (۲)، چون باطل شدن اجر عمل در اثر ریا و تصریح به برابری ایمان اهل آسمان و اهل زمین ریشه در *تعالیم العالم والمتعلم* دارد.^{۲۵۰۰}

از دگر سو، با مقایسه بین *الفقه الاکبر* (۲) و آثار ماتریدی، در برخی موارد رابطه خاصی دیده می‌شود؛ از جمله ازلی بودن صفات خداوند اعم از صفات ذات و صفات فعل^{۲۵۰۱}، نفی جوهر یا عرض بودن خداوند^{۲۵۰۲} و رابطه صدور معاصی از بندگان با خداوند^{۲۵۰۳}. شایان ذکر است که در برخی موارد، چون قدم قرآن، موضع *الفقه الاکبر* (۲) از حنفیان دور و به اشعریان نزدیک شده است^{۲۵۰۴}. تأکید بر باور به ظواهر مانند اینکه «لابد خدای تعالی در جهتی باشد و او بر عرش مستولی است» از ویژگی‌های این متن است^{۲۵۰۵}.

در نیمه دوم سده ۴ ق هنوز امیران سامانی به سختی از مکتب حنفی اهل سنت و جماعت پشتیبانی می‌کردند. امیر نوح (حکومت: ۳۶۵-۳۸۷ ق/ ۹۷۶-۹۹۷ م) دستور داد تا *السواد الاعظم* حکیم سمرقندی را به فارسی ترجمه کنند^{۲۵۰۶} و در همین دوره ابواللیث سمرقندی در آثار خود به‌ویژه کتاب عقیده به تبیین عقاید حنفی پرداخت^{۲۵۰۷}. نسخه خطی موجود در وین با عنوان *کتاب فی اصول الدین علی مذهب الامام ابی حنیفة* که مؤلف و زمان تألیف آن دانسته نیست^{۲۵۰۸}، ممکن است در شمار همین آثار طبقه‌بندی گردد. اوج نزدیکی تعالیم حنفی و کلام اشعری در *الفقه الاکبر* (۳) دیده می‌شود که در آن اثری از ارجاء حنفی نیست و داخل شدن قید «عمل به ارکان» در تعریف ایمان^{۲۵۰۹} یک اعتقاد ضد حنفی است که حتی در کلام ماتریدی هم دیده نمی‌شود. شاید بتوان گفت تألیف *الفقه الاکبر* (۳) تلاشی در جهت سازگاری میان عقاید حنفیان و شافعیان اشعری بوده است. البته با وجود برخی زواید و تجدیدنظرهای ضد حنفی موجود در متن، باید گفت که شالوده این متن تا حدود زیادی بر همان

الفقه‌الاکبر (۲) قرار گرفته است. برخی نکات فرعی آن، چون شمار پیامبران^{۲۵۱۰}، با موارد مشابه در کتب حنفیان اهل سنت و جماعت مشرق قابل مقایسه است^{۲۵۱۱}.

گسترش مذهب کرامیه

گسترش مذهب در سدهٔ ۴ق

مذهب کرامیه که در اواسط سدهٔ ۳ق محمد بن کرام بنیان نهاد بود، در سدهٔ ۴ق، به اوج شکوفایی خود رسید. این شکوفایی از سویی مرهون خدمات عالمانی چون محمد بن هیصم بود که این مذهب را در شرایط مقبولی برای رقابت با مذاهب دیگر قرار دادند و از سوی دیگر مرهون حمایت‌های حاکمان وقت بود. در منابع تاریخی اشاره شده است که ناصرالدوله سبکتگین (حکومت: ۳۶۷-۳۸۷ق) بانی سلسلهٔ غزنوی بر مذهب کرامیه بود^{۲۵۱۲}. وی نسبت به این مذهب تعصب نشان می‌داد و مخالفان آن مانند ابوالقاسم نضری قاضی بلخ را به سبب تعرض به مذهب کرامی مضروب ساخت^{۲۵۱۳}. فرزند او سلطان محمود (حکومت: ۳۸۹-۴۲۱ق) که به روزگار وی قدرت غزنویان به اوج خود رسید، نیز به مذهب کرامی گرایش داشت و از آن حمایت می‌کرد^{۲۵۱۴}. برخی منابع اشاره دارند که سلطان محمود در گسترش سریع مذهب و قوام یافتن آن مؤثر بوده است^{۲۵۱۵}. بوزورث با تکیه بر گزارش‌های مختلف تاریخی بر رواج گستردهٔ مذهب کرامیه در خراسان در اواخر سدهٔ ۴ق تأکید کرده است^{۲۵۱۶}.

در واقع تا پیش از حکومت غزنویان، یعنی تا اواسط سدهٔ ۴ق مذهب کرامی همچنان صورت اولیهٔ خود را حفظ کرده بود و بیشتر مذهبی مقبول نزد عوام بود. این مذهب در شکل نخستین خود زمینه‌ای زاهدانه داشت و همین ویژگی را در نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ق کاملاً حفظ کرده بود، بدون آنکه مباحث نظری در آن پیشرفتی داشته باشد. در این دوره مراکز فعالیت کرامیه شماری خانقاه بود؛ مقدسی جغرافی‌نویس از یکی از نوشته‌های کرامیه نیشابور — به طبع مربوط به همین دورهٔ زمانی — این ادعا را نقل کرده است که در مغرب کرامیه را ۷۰۰ خانقاه بوده است^{۲۵۱۷}. با وجود آنکه مقدسی به عنوان فردی برآمده از مغرب این ادعا را انکار کرده است، از فضای گفتمانی این ادعا بر می‌آید که شمار خانقاه‌های کرامیه در آن روزگار در منطقهٔ خراسان اندک

نبوده است.

از عالمان کرامیه در نیمه نخست سده ۴ ق می‌توان کسانی چون ابوالحسن علی ابن محمد بن دلویه خانقاهی (وفات: ۳۴۱ ق)^{۲۵۱۸}، ابوجعفر محمد بن سلیمان مذكر ابزاری (وفات: ۳۴۸ ق) که هر دو از واعظان نیشابور بودند^{۲۵۱۹}، و ابوالفرج عبدالرحمان ابن محمد میمی (وفات: ۳۶۶ ق) محدث نیشابوری که به عنوان «بقيةالکرامية» معرفی شده است^{۲۵۲۰} یاد کرد.

در آغاز حکومت غزنویان همزمان با اهمیت یافتن مذهب کرامی از حیث سیاسی، تحولات نظری مهم نیز در مذهب پدید آمد. ابومنصور بغدادی (وفات: ۴۲۹ ق) که در ۳۷۰ ق — یعنی تنها ۳ سال پس از رسیدن سبکتگین به اقتدار — در نیشابور بود، به سه شعبه از کرامیه اشاره کرده است که احتمالاً در همین سال‌ها، یا اندکی پیش از آن در آستانه گسترش اقتدار غزنویان پدید آمده‌اند. شعبه نخست معروف به اسحاقیه، به احتمال قوی منسوب به اسحاق بن محمشاد عالم مشهور کرامی است؛ اما درباره دو شعبه دیگر با نام‌های طرائقیه و حقائقیه، تنها می‌توان به حدس و گمانه روی آورد^{۲۵۲۱}. بغدادی تصریح دارد که این سه شعبه یکدیگر را تکفیر نمی‌کنند و به همین سبب آنها را فرقه‌ای واحد محسوب کرده است^{۲۵۲۲}. تقابل دوگانه میان طریقت و حقیقت، تقابلی دیرآشناست که پیش از دوره مورد بحث نیز در فضای محافل صوفیه وجود داشته است. دور نیست اگر گفته شود که دو شعبه طرائقیه و حقائقیه، در واقع دو شعبه با مشرب صوفیانه بودند که درباره موضوعیت طریق با هم دچار اختلاف شده بودند و اسحاقیه شعبه‌ای بود که در عین تعلق به اندیشه اندرزگری زاهد، از رویه صوفیه فاصله داشت و بیشتر به اصل مذهب کرامی نزدیک‌تر بود.

در سخن از شخصیت‌ها، نخست باید، به عنوان فردی محوری، از ابویعقوب اسحاق ابن محمشاد (وفات: ۳۸۳ ق) سخن آورد که اندرزگری متنفذ در نیشابور بود. حاکم نیشابوری وی را شیخ و پیشوای کرامیه در عصر خود شمرده است^{۲۵۲۳} و در عبارتی اغراق‌آمیز یادآور شده است که ۵۰۰۰ تن از یهودیان و مسیحیان و زردشتیان به دست او مسلمان شدند^{۲۵۲۴}.

وی مؤلف کتابی با عنوان فضائل محمد بن کرام بود^{۲۵۲۵} که نشان می‌دهد وی با

تألیف این کتاب قصد پاسداری از حریم ابن کرام و ریشه‌های مذهب را داشته است. گفتنی است عمر بن ابی‌الحسین سمرقندی در *رونق‌القلوب* مطالبی را درباره ابن کرام به نقل از مأخذی با عنوان «مناقب‌الاستاد اسحاق» درباره ابن کرام نقل کرده است که دقیقاً همین اثر است.^{۲۵۲۶} ابن جوزی نیز به احادیثی در فضیلت ابن کرام از اسحاق بن محمشاد اشاره کرده است که آنها را در حد جعلیات دانسته است.^{۲۵۲۷} حاکم نیشابوری اشاره دارد که مقبره ابویعقوب به زیارتگاهی برای مردم نیشابور مبدل شده بود.^{۲۵۲۸} شخصیت دیگری که باید هم‌تراز با ابویعقوب از او نام برده شود، کسی است که در شرح احوال شیخ احمد جام به تعبیر «امام احمد بجستانی» از او نام برده شده است.^{۲۵۲۹} کسی که شفیع کدکنی او را با احمد بن ابراهیم میدانی (وفات: ۳۱۵ق) تطبیق داده است.^{۲۵۳۰} اما به نظر می‌رسد بجستانی متأخر از میدانی بوده باشد. به هر روی مقبره بجستانی نیز در نزدیکی ابویعقوب قرار داشت و زیارتگاه پی‌جویان زهد و تصوف بود.

توسعه متقدم در کلام کرامیه

در ربع سوم سده ۳ق، همزمان با ابویعقوب، از حضور فردی اهل مناظره و ظاهراً متکلم در نیشابور به نام ابراهیم بن مهاجر خبر داریم که در ۳۷۰ق ابومنصور بغدادی از متکلمان اشاعره با وی مناظراتی داشت و بخش‌هایی از این مناظرات را در کتابش *الفرق بین الفرق* نقل کرده است. موضوع مناظرات مسائل مورد اختلاف اشاعره و کرامیه است. از جمله ابراهیم بن مهاجر باور داشت که «خداوند بر عرش خود در حالت مماس قرار دارد و چیزی از خدا بر عرش افزونی ندارد و عرض او با عرض عرش برابر است»^{۲۵۳۱}. این سخن ابن‌مهاجر که «اسماء‌الله همگی اعراضی در خدایند و اسم هر مسمایی عرضی در آن است» پیشتر در بین کرامیه قائلی نداشته است.^{۲۵۳۲} همچنین، او باور داشت که الله، رحمان، رحیم، خالق و هر اسمی دیگر از اسماء خداوند عرضی حال در جسمی قدیم است و این اسماء با یکدیگر مغایرند.^{۲۵۳۳}

بغدادی از یک مناظره دیگر با شخصی بدون نام نیز یاد کرده است؛ طرف کرامی وی مدعی بود که کلام خداوند به معنای قدرت بر قول است و حتی به الزام بغدادی

مبنی بر اینکه فرد ساکت قادر به تکلم متکلم خوانده شود، ملتزم شد^{۲۵۳۴}. از جمله «تدقیق»های کلامی که بغدادی از کرامیان همان عصر نقل کرده است، آن است که «خداوند از ازل خالق و رازق مطلق است، اما نباید به صورت اضافه گفته شود که خداوند از ازل خالق مخلوقین و رازق مرزوقین بوده است و این اضافه تنها در صورت سخن گفتن از وجود مخلوقین و مرزوقین طرح می‌شود»^{۲۵۳۵}. حتی آنان به همین قیاس، خداوند را از ازل «معبود» دانسته‌اند، بدون آنکه این معبودیت ازلی در اضافه به عابدین مطرح گردد^{۲۵۳۶}. بغدادی در موضعی یادآور می‌شود که متکلمان کرامی دیگر اسماء خداوند مانند خالق، رازق و منعم را نیز به قدرت بازمی‌گرداندند و نفی اضافه در اتصاف ازلی را درباره این اسماء نیز تعمیم می‌دادند. گویا برخی از متکلمان کرامی در آن روزگار، بین متکلم و قائل و بین کلام و قول به تفاوت مفهومی باور داشتند و آنرا بر اساس همین صورت‌بندی قدرت بر فعل تبیین می‌کردند^{۲۵۳۷}.

فارغ از اختلافات ظریف که می‌تواند ناظر به اختلاف نظرهایی میان کرامیه باشد، به نظر می‌رسد که در دوره ابن‌مهاجر برخی تجدید نظرها در آموزه‌های متقدم کرامی نزد عموم کرامیه پذیرفته بوده است؛ از جمله به تصریح بغدادی، اتباع ابن‌کرام با وجود اختلاف مشرب‌هایی که داشتند، دیگر اطلاق تعبیر «جوهر» بر خداوند را که پیشتر در نوشته‌های ابن‌کرام وجود داشت، روا نمی‌شمردند و از آن اجتناب داشتند، اما هنوز اطلاق تعبیر «جسم» بر خداوند نزد آنان معمول بود^{۲۵۳۸} و گروهی از آنان تعبیر کهن «جسم لا کالاجسام» را برای خداوند تکرار می‌کردند^{۲۵۳۹}. همچنین آنان در این دوره، از به‌کار بردن واژه «مماسه» برای رابطه بین خداوند و عرش پرهیز می‌کردند و به جای آن واژه «ملاقات» را به‌کار گرفتند^{۲۵۴۰}. آنان باور داشتند که وجود جسمی بین خدا و بین عرش صحیح نیست، مگر آنکه از سمت زیرین نسبت به عرش محیط باشد.

در کلام متقدم کرامی، اندیشه‌هایی وجود دارد که به نظر می‌رسد متأثر از آموزه‌های فلسفی بوده باشد. از جمله آنان در ادامه آموزه‌هایشان درباره عروض حوادث بر ذات باری، درباره خود این حوادث حادث در ذات خداوند نیز دچار اختلاف شده‌اند، برخی عدم در آنها را جایز دانسته‌اند و برخی از آن منع کرده‌اند^{۲۵۴۱}؛ چنان‌که در باب جواز عدم بر اجسام عالم نیز دچار اختلاف بودند و بیشتر آنرا محال می‌دانستند^{۲۵۴۲}.

بغدادی این دیدگاه آنان را به عروض حوادث بر هیولی نزد فلاسفه تشبیه کرده است، اما به نظر می‌رسد این ارتباط نه در حد شباهت که در حد تأثر از دیدگاه فلاسفه بوده باشد.

در مقابل، متکلمان کرامی در مقام دفاع از مواضع سنتی کرامیه و کوشش کلامی برای توجیه آنها، گاه به تخیل و سخنانی غریب سوق داده شده‌اند. از جمله آنان در معنای استواء بر عرش اختلاف داشتند و پرسشی فرضی را مطرح می‌ساختند مبنی بر اینکه اگر به ازاء عرش معهود خداوند عرش‌های دیگری بیافریند، رابطه بین عرش‌ها و استواء او بر آن عرش‌ها چگونه خواهد بود^{۲۵۴۳}. همچنین این باور آنان که چیزی از اعراض در عالم معدوم نمی‌شود، مگر پس از حدوث اعراض متکثر در خداوند، شامل اراده عدم آن شیء و قول خداوند به آن شیء «معدوم باش!»، آنان را ملزم کرده است که به حوادث رخ داده در ذات خدا به کثرتی به مراتب بیش از عالم مادی قائل باشند^{۲۵۴۴}. همچنین به عنوان یکی از فروع باب تعدیل و تجویر به این باور رسیده‌اند که اولین مخلوق خدا واجب است که جسمی زنده باشد که «یصح منه الاعتبار» و اگر خداوند خلق را با جمادات آغاز کرده باشد، حکیم نیست^{۲۵۴۵}. آنان در ضرورت حضور «ما یصح منه الاعتبار» به معتزله نزدیک گشته‌اند، اما چنین بسطی نزد معتزله دیده نمی‌شود. در باب ایمان نیز در بسط این باور که ایمان عبارت از اقرار است، متکلمان کرامی، تکرر اقرار را ایمان نمی‌دانستند و ایمان را امری مستقر و تکرارناپذیر می‌انگارند^{۲۵۴۶}. در ادامه این اندیشه‌پردازی، برخی متکلمان کرامی، ایمان را عبارت از اقرار نخستین در عالم ذر می‌دانند و تنها در صورتی اقرار این جهانی را ناظر به ایمان می‌شمارند که ارتدادی رخ داده باشد^{۲۵۴۷}.

آنان در باب عصمت انبیا نیز به این تفصیل رسیدند که پیامبران تنها از گناهی معصوم‌اند که عدالت را ساقط کند یا موجب حد باشد و درباره عصمت در خطا در تبلیغ نیز دو موضع مختلف داشتند، تا حدی که برخی از آنان حتی به مواردی از خطا در تبلیغ برای پیامبر اسلام (ص) قائل بودند^{۲۵۴۸}. در نقل ذهبی، کرامیان جز دروغ دیگر گناهان (ظاهراً نه کبایر) را بر پیامبر جایز می‌شمردند^{۲۵۴۹}.

یکی از اقوال کلیدی در میان آنچه از متقدمان کلام کرامی نقل شده است آن است

که هر کس دعوت پیامبران به او نرسیده باشد، بر او واجب است که به مقتضای عقل باور آورد^{۲۵۵۰}؛ ضمن آنکه کرامیان بر دیگر متکلمان عقل‌گرا این نکته را افزوده‌اند که چنین انسانی، لازم است به اصل اینکه خداوند پیامبرانی را علی‌الاجمال فرستاده است، باور داشته باشند^{۲۵۵۱}. شهرستانی نیز قول به حسن و قبح عقلی را از موارد اتفاق کرامیه — ظاهراً متکلمان ایشان — دانسته است^{۲۵۵۲}.

ابن هیصم و بازاندیشی کرامیه

در سال‌های انتقال از سده ۴ به ۵ق، محافل کرامی دچار تحولی اساسی شد و جریانی از بازاندیشی کلامی در آن آغاز گشت که شاخص آن محمد بن هیصم (وفات: ۴۰۹ق) در نیشابور بود^{۲۵۵۳}. ابن هیصم برخی از جنبه‌های افراطی در کلام کرامی که آنان را از اهل سنت و جماعت دور ساخته بود، تعدیل کرد و از همین رو نزدیک‌ترین متفکر کرامیه به اهل سنت تلقی می‌شد^{۲۵۵۴}. در مباحث فرقه‌شناسی، پیروان ابن هیصم که در انتساب به وی به هیاصمه نام گرفتند، نزدیک‌ترین گروه کرامیه به اهل سنت محسوب می‌شدند. تنی است یکی از عواملی که موجب شد برخی از گروه‌های معتدل کرامیه از مقبولیت بیشتری نزد اهل سنت و جماعت برخوردار باشند، به موازات بازاندیشی کلامی، بازگشتن به مذاهب مشهور فقهی بود.

می‌دانیم که ابن کرام بنیان‌گذار مذهب دارای برخی دیدگاه‌های فقهی خاص خود بود که در طی نسل‌های بعد از سوی پیروانش دنبال شد و عملاً به شکل‌گیری پیکره‌ای به عنوان فقه کرامی انجامید^{۲۵۵۵}. اما در همین دوره بازاندیشی، متکلمان معتدل کرامیه همان راهی را در پیش گرفتند که پیشتر متکلمان معتزلی همچون ابوالقاسم بلخی و قاضی عبدالجبار همدانی در پیش گرفته بودند و همان نتیجه را نیز گرفتند. بازاندیشان کرامی غرایب فقهی ابن کرام را رها کردند و به یکباره در فقه مذاهب اهل سنت — به‌ویژه مذهب حنفی — را پذیرفتند و در عمل همچون نتیجه‌ای که برای معتزلیان حاصل شد، محدود کردن مذهب به حوزه کلام و پیوستن به اهل سنت در فقه، به‌جد بر مقبولیت آنان نزد اهل سنت افزود. از جمله در همان زمان فعالیت ابن هیصم، یکی از شخصیت‌های کرامیه به نام ابوالفتح بستی (وفات: ۴۰۰ق) را می‌شناسیم که اشاره

دارد هم‌مسلكانش در عقاید بر مذهب ابن کرام و در فقه بر مذهب ابوحنیفه بوده‌اند.^{۲۵۵۶} به‌هرروی باید توجه داشت که در نسل ابن‌هیصم، این بازاندیشی به عنوان یک ضرورت احساس می‌شد. مطرود بودن افکار متقدم کرامیه و جایگاه متزلزلی که این مذهب پیدا کرده بود، موجب شد تا برخی عالمان کرامی در این نسل، به مذهب دیگری — معمولاً شافعی در فقه و اهل سنت در عقاید — بگردند. از آن جمله می‌توان ابو جعفر کامل بن احمد عزائمی مستملی (وفات: بعد از ۴۰۵ق)^{۲۵۵۷} و ابوالقاسم حسن بن محمد بن حبیب نیشابوری (وفات: ۴۰۶ق) مفسر مشهور^{۲۵۵۸} را برشمرد.

همین افزودن مقبولیت کرامیه در اثر بازاندیشی امثال ابن‌هیصم، موجب شده بود تا فاصله اهل سنت از محافل کرامیه کاسته شود. می‌دانیم که خواجه ابوالقاسم بیهقی از اعیان بیهقی، در سال ۴۱۴ق اقدام به ساختن چهار مدرسه در بیهقی برای چهار مذهب کرد که یکی از آنها به کرامیان اختصاص داشت^{۲۵۵۹}. این اقدام اگر تا اندازه‌ای به سبب حمایتی بود که حکومت غزنوی از مذهب کرامی داشت، اما تا حدی نیز متأثر از مقبولیت نسبی بود که مذهب کرامی در این نسل به دست آورده بود، به‌طوری که چنین اقدامی از سوی یک غیر کرامی چون خواجه ابوالقاسم از سوی هم‌مسلكان وی نکوهش نمی‌شد. اینکه عبدالغافر فارسی (وفات: ۵۲۹ق) عالم اهل سنت نیشابور در تاریخی که برای آن شهر نوشته است، از کرامیان با لفظ احترام‌آمیز «اصحاب ابی‌عبدالله» یاد کرده است^{۲۵۶۰} و رجال کرامی را در سراسر کتابش حرمت نهاده است، نشان از دوام این همزیستی دوستانه تا سده ۶ق دارد.

تفسیری عرفانی که دو نسخه از آن در کتابخانه آستان قدس رضوی و موزه بریتانیا یافت می‌شود، نمونه‌ای است از یک متن ظاهراً کرامی که فاصله داشتن آن از نظرات تند منقول از کرامیان، زمینه تردید در انتساب را برای یوزف فان اس فراهم آورده است. افکار ارائه شده در این تفسیر نه تنها معتدل است، بلکه مؤلف کوشش دارد تا تصویر متعادلی از افکار محمد بن کرام نیز به دست دهد. ابن کرام معرفی شده در این کتاب متکلمی است به دور از شائبه تنزیه و تجسیم و ژرف‌اندیش، دارای اندیشه‌ای انتقادی در خصوص حکومت و امامت. بر اساس قراین موجود در کتاب، می‌توان این اثر را نمونه‌ای از نوشته‌های کرامی به‌شمار آورد که مربوط به دوره نزدیک شدن کرامیه به

اهل سنت و جماعت است و به نظر می‌رسد این کتاب می‌تواند نقشی کلیدی در معرفی دوره تقریب از تاریخ کرامیه باشد.

با وجود آنکه ابوالمعین نسفی از ماتریدیان مخالف کرامیه، ابن هیصم را به جهل نسبت به مذاهب مخالفش متهم کرده است^{۲۵۶۱}، اما به هرروی می‌دانیم که وی با افراد شاخصی از مذاهب مخالف مناظره کرده است و مناظرات چشمگیری مانند رویارویی با ابن فورک متکلم بزرگ اشعری در حضور سلطان محمود غزنوی داشته است^{۲۵۶۲}، که این نشان از توانایی وی در کلام و مناظره دارد. شاید همین توانایی است که موجب نگرانی مخالفان شد و فردی چون پزدوی از عالمان حنفی ماتریدی را بر آن داشت تا هم‌مذهبان خود را از مطالعه آثار ابن هیصم، برحذر دارد^{۲۵۶۳}.

در مروری بر مشخصه‌های اندیشه کلامی ابن هیصم باید گفت وی که به دانش کلام آشنا بود، کوشید تا برخی مواضع کرامیه را در قالب صورت‌بندی‌های کلامی بریزد و امکان بیشتری برای دفاع کلامی از مذهب فراهم آورد. از جمله وی درباره مسأله عرش بر این باور بود که «بین خداوند با عرش بعدی لایتناهی است و او از عالم نیز بینونتی ازلی دارد». همچنین او، صفاتی غیرمنصوص و جسم‌گرایانه مانند تحیز و داشتن مکان و محاذات را برای خداوند نفی می‌کرد، اما برخی از صفات استنباط شده از نصوص قرآنی مانند فوقیت^{۲۵۶۴} و برخی از صفات مورد تأکید نزد سلف اصحاب حدیث مانند مباینت^{۲۵۶۵} را مورد تأکید قرار می‌داد^{۲۵۶۶}.

به گفته شهرستانی، ابن هیصم می‌کوشید تا آراء ابن کرام را در هر مسأله با استفاده از صورت‌بندی‌های کلامی ترمیم کند، تا آنجا که گاه باوری را از محال فاحش به سخنی برمی‌گرداند که برای عقلا قابل فهم بود. وی به مورد تجسیم مثال می‌زند که ابن هیصم مقصود ابن کرام را از جسم بودن خدا «جسم قائم به ذات» و نه جسم عادی دانسته است، یا در بحث فوقیت آنرا حمل بر معنای «علو» کرده است و در مورد استواء بر عرش مجاورت و مماس بودن را نفی کرده است. همچنین وی بینونت خدا از مخلوقات را که ابن کرام مطرح کرده بود به بینونت لایتناهی تفسیر کرد و در این باره به الگوی فلاسفه درباره خلأ نزدیک شد. باین همه، شهرستانی اشاره دارد که برخی از باورهای ابن کرام مانند اینکه خداوند را محل حوادث می‌داند، به اندازه‌ای غیرعقلی بود که

حتی ابن هیصم قادر به ترمیم آن نشد^{۲۵۶۷}. وی حتی درباره پیامبر(ص) باور داشت که وی نیز خداوند را ندیده است، اما در آخرت او را خواهد دید^{۲۵۶۸}. برخی نظریات در فروع عقاید نیز به وی منسوب است، مانند آنکه معتقد بود هر نفسی اجلی دارد که تا رسیدن به آن عمرش پایان نمی پذیرد و وقتی اجل فرا رسید، هرگز امکان تأخیر ندارد^{۲۵۶۹}، باوری که واژه به واژه بر پیروی از ظاهر آموزه‌های قرآنی بنیاد شده بوده است^{۲۵۷۰}.

گویا ابن هیصم بر آن بود تا اصل مذهب کرامی را نیز به امام علی(ع) برساند؛ از این رو، در کتاب *المقالات* خود با ارائه سلسله‌ای این مذهب را از طریق سفیان ثوری و دیگر عالمان کوفه به آن حضرت رسانیده است^{۲۵۷۱}.

هیچ‌یک از آثار او امروز نسخه شناخته‌ای ندارد، اما نام‌های آنها مضبوط مانده است؛ از آن جمله است *اعجاز القرآن*^{۲۵۷۲}، کتاب *التفسیر*^{۲۵۷۳}، *رسالة فی فضل ابی بکر* که بخشی از مضامین آن در نسخه‌ای مربوط به هیصم بن محمد نامی در مجموعه یهودا در دانشگاه پرینستون (شم ۴۳۹) مندرج است^{۲۵۷۴}، کتاب *الفنون*^{۲۵۷۵}، کتاب *المقالات*^{۲۵۷۶} و کتابی در شرح عقاید که شهرستانی از آن نقلیاتی دارد^{۲۵۷۷}. همچنین متن مناظرات او با ابن فورک که در *ضمن اساس التقدیس از فخرالدین رازی*^{۲۵۷۸}، درج شده است، ظاهراً از یادداشت‌های شخص ابن هیصم گرفته شده است.

کلام و شعب متأخر کرامیه

نمی‌توان تصور کرد که ابن هیصم در میان کرامیه تافته‌ای جدا بافته باشد، بلکه به عکس به نظر می‌رسد که ابن هیصم مسیری موافق حرکت کرامیه را طی کرد دیدگاه‌های مذهب را به اهل سنت نزدیک کند. آنچه در حاصل اتفاق افتاد نزدیک شدن بدنه کرامیه به مذاهب اهل سنت بود و هیصمیه در عمل بخشی مهم از این بدنه را تشکیل می‌داد. از این رو، دیده می‌شود در پایان سده ۴ق، عملاً کرامیه موقعیت نسبتاً قابل قبولی در میان مذاهب اسلامی به دست آورد. در همین اوان، مقدسی، همواره از کرامیه در کنار مذاهب مقبول دیگر یاد می‌کند و حتی در این باره به انتقادهای احتمالی درباره اینکه چرا مذهب بدعت‌گذاری مانند کرامیه را به دیده اهمیت نگریسته

پاسخ گفته است. وی تصریح دارد که در میان کرامیان گروه‌های بسیاری معتدل و غیر بدعت‌گذار هستند^{۲۵۷۹}. براساس اطلاعاتی که مقدسی به دست می‌دهد، کرامیه جبر را استطاعت مع‌الفعل می‌دانستند و بدین ترتیب، قول به جبر را تقبیح می‌کردند. آنان همچنین مرجئه را به کسی اطلاق می‌کردند که فرض اعمال را نفی کند و به طبع خود را مرجئی نمی‌دانستند و عنوان شکاک را به آن گروه از مخالفان خود از معتزله و اصحاب حدیث اطلاق می‌کردند که قائل به استثنا در ایمان بودند^{۲۵۸۰}. بر این پایه آشکار می‌شود که کرامیه در اواخر سده ۴ق به جد دنبال آن بودند تا بر مقبولیت خود نزد مخالفان بیفزایند و بسیاری از عناوینی که به‌طور سنتی به آنها داده می‌شد از خود فرافکنی کنند.

آنان به دنبال همین هم‌گرایی با اصحاب حدیث، در بازنگری و بازخوانی اقوال ابن کرام نیز دریغ نورزیدند؛ در این باره افزون بر آنچه از ابن هیصم نقل شد، باید به تحریر مجدد کتاب *عذاب/القبر* از ابن کرام اشاره کرد که در این دوره صورت گرفت و هدف آن رفع برخی اشکالات جدی عقلی در کتاب بود^{۲۵۸۱}.

در طی سده ۵ق، کرامیه دو مسیر مختلف را در پیش گرفته است: گروهی به دنبال بازبینی و بسط کلامی مذهب بودند و گروهی به دنبال آن بودند تا رابطه مذهب با تصوف را که از پیش وجود داشت، نزدیک‌تر و مستحکم‌تر سازند. در جمع کرامیان متکلم محور اصلی بر اندیشه محمد بن هیصم بود که پیروانش هیاصمه خوانده می‌شدند. در میان آنها در سده‌های ۵ و ۶ق فرد شاخصی که آرای او در کلام به ثبت رسیده باشد، دیده نمی‌شود، ولی نام‌های مضبوط از آنان پرشمار است. شاید کسانی که حاکم نیشابوری با تعبیر «ائمة هیاصمه» از آنان یاد کرده است و به مقبره جمعی آنان در نیشابور اشاره کرده است^{۲۵۸۲}، در آن روزگار رجالی مؤثر بودند، اما امروز میراثی از اندیشه آنان برجای نمانده است. برخی از افرادی که برآمده از خاندان ابن هیصم‌اند و ارتباط مذهبی آنها با جریان هیاصمه قوی است، یا به ارتباط آنها به اندیشه ابن هیصم تصریح شده است، اینان هستند:

عبدالسلام بن محمد بن هیصم (وفات: بعد از ۴۴۰ق)^{۲۵۸۳}؛ عثمان بن محمد بن هیصم (اواسط سده ۵ق)^{۲۵۸۴}؛ مؤلف ناشناخته کتاب *المبانی* در علوم قرآنی که کتابش

را در ۴۲۵ق به پایان آورده نیز شخصیتی کرامی ظاهراً از هیصمیه است و در اثرش از وی نقل قول‌هایی دارد^{۲۵۸۵}؛ ابوبکر عبدالله بن محمد بن هیصم (وفات: ۴۶۷ق)^{۲۵۸۶}؛ هیصم بن محمد، ابوالحسن هیصمی (وفات: ۴۶۷ق)^{۲۵۸۷}؛ صاحب *قصص القرآن* که نسخه خطی آن در مجموعه یهودا در دانشگاه پرینستون (شم ۴۳۹) موجود است^{۲۵۸۸} و ترجمه‌ای از آن به فارسی هم موجود است^{۲۵۸۹}؛ ابوالحسن علی بن احمد واحدی (وفات: ۴۶۸ق)، مفسر مشهور اهل نیشابور^{۲۵۹۰}، که شهرستانی آنرا کمتر از هیصمه به اهل سنت نزدیک می‌داند^{۲۵۹۱}، اما آثار غیر کلامی او در تفسیر *مانند الوجیز والوسیط* و کتابش *اسباب النزول* در طی سده‌های متمادی نزد اهل سنت رواج بسیار داشت و از مقبولیت بسیار برخوردار بوده است؛ امام عمر بن عبدالعزیز، از احفاد ابن هیصم (اواخر سده ۵ق)^{۲۵۹۲}؛ هیصم بن محمد عبدالعزیز از احفاد ابن هیصم (اواخر سده ۵ق)^{۲۵۹۳}؛ عبدالصمد بن منصور بن نعمان (اواخر سده ۵ق)، شاگرد عبدالله بن محمد بن هیصم^{۲۵۹۴}؛ اسحاق بن ابی‌اسعد طرماحی (اواخر سده ۵ق) که به تصریح فارسی متکلمی بر طریقه محمد بن هیصم بود^{۲۵۹۵}؛ طالوت بن محمد قاضی ری (اواخر سده ۵ق) که فارسی او را بر طریقه محمد بن هیصم دانسته است^{۲۵۹۶}؛ عبدالرحمان بن احمد جصاص (اواخر سده ۵ق) که نخست شاگرد استاد علی بن حسن سالار بوده و بعد به حلقه عبدالسلام بن هیصم پیوسته بود^{۲۵۹۷}؛ مسعود بن عمر بن عبدالعزیز دری (اواخر سده ۵ق) که فارسی بر پیروی او از طریقه ابن هیصم تصریح کرده است^{۲۵۹۸}؛ ابورشید علی بن عثمان بن محمد بن هیصم (اوایل سده ۶ق)، واعظ کرامی اهل هرات که ابن عساکر از او دانش آموخته است^{۲۵۹۹}؛ علی بن عبدالله بن محمد بن هیصم هروی، اوایل سده ۶ق، استاد ابوالحسن بیهقی که صاحب آثاری مانند *تصفیه القلوب*، *عقود الجواهر*، *البسملة*، *نهج الارشاد* و برخی آثار ادبی است^{۲۶۰۰}؛ قاضی مجدالدین عبدالمجید بن عمر بن قدوه (وفات: بعد از ۵۹۵ق) که به تصریح ابن اثیر از کرامیان هیصمی بود و مناظراتی با امام فخر رازی از اشاعره داشت^{۲۶۰۱}.

در جانب کرامیان صوفی نیز نخست باید از ابوبکر محمد بن اسحاق بن محمشاد (وفات: ۴۲۱ق) یاد کرد که فارسی و ابوروح میهنی او را به عنوان رئیس کرامیه نیشابور معرفی کرده‌اند^{۲۶۰۲}. وی در نیشابور خانقاهی داشت که پایگاه پیروانش بود^{۲۶۰۳}. وی

از جمله صوفیانی بود که در مقابل ابوسعید ابوالخیر صف آراسته بود و در همکاری با قاضی صاعد و سلطان محمود غزنوی برای او پیغام تهدیدآمیز فرستاد^{۲۶۰۴}. ظاهراً همین جریان پیروان محمد بن اسحاق بود که در منابع فرقه‌شناسی در عرض گروهی چون هیصمیه به عنوان شاخه «اسحاقیه» و یکی از فرق کرامیه معرفی شده است^{۲۶۰۵}. می‌دانیم که این شاخه از کرامیه زمینه‌ساز برخی فتنه‌های بین مذهبی در نیشابور با حنفیان و شافعیان نیز بوده‌اند^{۲۶۰۶}.

شاید در نسل‌های بعدی کسانی چون عبدالرحمان بن عبدالله نواده ابوبکر بن محمشاد^{۲۶۰۷}، ابوعبدالله احمد بن محمد بن محمشاد (وفات: ۴۴۵ق)^{۲۶۰۸} و ابوبکر محمشاد بن احمد که به عنوان زعیم کرامیه معرفی شده است^{۲۶۰۹}، ادامه همین جریان کرامیه بوده‌اند. در پی جویی از نفوذ کرامیان صوفی، باید به شخصیت برجسته‌ای چون شیخ احمد جام زنده‌پیل (وفات: ۵۳۶ق) اشاره کرد که روابط معنوی خاصی با آن جریان از کرامیه داشته است^{۲۶۱۰}.

با وجود دو جریان مهم پیروان محمد بن هیصم و ابن‌محمشاد، نباید تصور کرد که گرایش‌های کرامی در این دو منحصر بوده‌اند. از جمله می‌دانیم که شاخه‌ای از کرامیه به نام مأمونیه از سده ۴ق وجود داشته‌اند و تأملاتی در باب مسائل کلامی، از جمله نقد توقف در ایمان داشته‌اند^{۲۶۱۱}. وضعیت درباره منشأ و عقاید گروه‌های دیگر از کرامیه چون عابدیه، تونیه (یونانیه؟)، مهاجریه، زرینیه، واحدیه، طرائقیه، حماقیه و سورمیه^{۲۶۱۲} به مراتب تاریک‌تر است. در طی این سده‌ها، به‌رغم ادعای کرامیان، این فرقه گستره جغرافیایی محدودی داشت و در بخش‌هایی از جنوب خراسان با مرکزیت نیشابور و هرات و بخشی نیز در بیت‌المقدس رواج داشت.^{۲۶۱۳}

مسأله رابطه با اهل بیت(ع) موضوع دیگری بود که در صفوف کرامیه جدایی انداخته بود. در حالی که برخی از کرامیان حتی مشهوراتی چون نزول سوره انسان در حق اهل بیت(ع) را انکار می‌کردند^{۲۶۱۴}، برخی دیگر چون ابوبکر محمد بن مؤمن ابوبکر شیرازی ساکن خراسان^{۲۶۱۵} کتابی در نزول آیات قرآن در شأن اهل بیت(ع) نوشتند^{۲۶۱۶}. شاید بعدها بتوان از این رابطه به عنوان شاخصی در بازشناسی جریان‌های کرامیه کمک گرفت. تا اواخر سده ۶ق، کرامیه با نام‌هایی به‌جز کرامیه مانند اولیا، ولیان و

اولیایان باقی ماندند و به تدریج در جریان‌های اکثریت هضم شدند.^{۲۶۱۷}

رویکرد اعتقادی اصحاب حدیث

جریان اصحاب حدیث که در سده ۳ ق شاهد شخصیت‌های مستقلی در حوزه عقاید بود، در طی سده‌های ۴-۶ ق به دنبال شکل‌گیری اصناف مختلف علما و جدا شدن شاخه‌های علوم از یکدیگر، بیشتر نگاهی به درون داشت و ترجیح می‌داد به مسائل فنی حدیث رسیدگی کند، تا اینکه همچون محدثان سده‌های گذشته تصویری همه جانبه از دین ارائه کند.

در همین روند است که محدثان کوشیدند یا بحث در حوزه عقاید را به متکلمان واگذارند، یا با تدوین آثار موضوعی در حدیث متکلمان اهل سنت و جماعت را در این خصوص یاری رسانند، و تنها طیفی از آنها بر حفظ تمامیت گذشته اصرار داشتند. در طی سده‌های ۴-۶ ق دو گروه از محدثان وضعیت بسیار روشنی داشتند: محدثان گراینده به مذاهب کلامی اهل سنت و جماعت و محدثان مصر بر روش گذشتگان.

درباره محدثان گراینده به مذاهب کلامی باید گفت ماهیت حدیثی آثار محدثان به آنان اجازه نمی‌داد که فاصله خود از متکلمان را به صفر برسانند، اما این واقعیت قابل تأکید است که فاصله آنها با متکلمان بسیار نزدیک شد.

از جمله کسانی که در دهه‌های انتقال از سده ۳ به ۴ ق چنین نقشی را در نزدیکی به متکلمان اهل سنت و جماعت - به‌ویژه ابن کلاب - ایفا کرده‌اند و البته قدری فاصله خود را هم از آنان حفظ کرده‌اند، ابن خزیمه نیشابوری (وفات: ۳۱۱ ق) است. در این باره به‌خصوص باید به کتاب *التوحید و اثبات صفات الرب* وی اشاره کرد که به صراحت در مواردی موهم تشبیه به تأویل احادیث روی آورده است، اما در عین حال او بر ضرورت ایمان داشتن به ظاهر نصوص در همان حد بلاکیفیت تأکید ورزیده است.^{۲۶۱۸}

بر اساس آنچه رسیده است، در زمان ابن خزیمه حتی درباره مسأله‌ای مانند نامخلوق بودن قرآن نیز با اصحاب حدیث در نیشابور اختلاف نظرهایی پدید آمده بود.^{۲۶۱۹} درباره ابوعبدالله حسین بن حسن حلیمی (وفات: ۴۰۳ ق) محدث بخارایی هم به گرایش او به اندیشه کلامی - شاید ماتریدی - اشاره شده است.^{۲۶۲۰} و بازتاب چنین گرایشی

در *المنهاج فی شعب الایمان*، او به وضوح دیده می‌شود.^{۲۶۲۱}

در میان اصحاب حدیث خراسان، به عنوان شخصیتی خاص باید به ابوحاتم بن حبان (وفات: ۳۵۴ق) اشاره کرد که گاه در کنار کسانی چون ابن کلاب و حارث محاسبی و ابوالعباس القلانسی از او به عنوان یکی از متکلمان مستقل اهل سنت و جماعت نام برده می‌شد.^{۲۶۲۲} از خلال منابع می‌دانیم که وی دارای نظریات خاص درباره توحید و نبوت بود^{۲۶۲۳} و کتاب صحیح او که دارای طبقه‌بندی بسیار دقیقی از احادیث است، کوششی از سنخ صحیح بخاری است.

اما از سده ۵ق در نواحی داخلی ایران بیشتر گرایش به مذهب اشعری است که مشهود است. در اصفهان باید به ابونعیم اصفهانی (وفات: ۴۳۰ق) اشاره کرد. آثار پرشماری از او چون *حلیة الاولیاء* در احوال زهاد و صوفیه، و نیز شماری کتب حدیثی و تاریخی از وی برجای مانده است. او در کتابی با عنوان کتاب *الاعتقاد* به عقاید اشعری گراییده است و ضمن آنکه عقاید معرفی شده در کتاب را طریقه سلف از پیروان کتاب و سنت و اجماع امت دانسته است، در باب اثبات صفات و نامخلوق بودن قرآن و استواء بر عرش و بینونت خداوند از خلقت شبیه اصحاب حدیث موضع گرفته است.^{۲۶۲۴} شخصیت دیگر سلیم بن ایوب رازی (وفات: ۴۴۷ق) است که در باب صفات خدا نظراتی از او نقل می‌شود^{۲۶۲۵} و در شمار محدثان اشعری نامبردار است.^{۲۶۲۶}

در خراسان ابوعثمان اسماعیل بن عبدالرحمان صابونی (وفات: ۴۴۹ق) در مذهب اشعری متعصب بود^{۲۶۲۷} و در نسل‌های بعد هواداران او در خراسان حضور داشتند. نوشته وی با عنوان *الرسالة فی اعتقاد اهل السنة اصحاب الحدیث والائمة* در کتابخانه ظاهریه برجای مانده است.^{۲۶۲۸} اما مهم‌تر کتاب *المائتین* او بود^{۲۶۲۹} که اکنون برجای نمانده است.^{۲۶۳۰} در محافل اصحاب حدیث، ابوبکر احمد بن حسین بیهقی (وفات: ۴۵۸ق) از مؤثرترین کسانی است که در پیوند میان مذهب اشعری و محافل اصحاب حدیث گام برداشته است. او شاگرد ابن‌فورک از بزرگان اشاعره بود^{۲۶۳۱} و گرایش‌های اعتقادی‌اش نزدیک‌ترین آموزه محدثانه به اشعری است و به جز تک‌نگاری‌هایی چون *الاسماء والصفات و اثبات عذاب القبر*، شکل مدون و جامع آن در *رسالة الاعتقاد والهدایة الی سبیل الرشاد* قابل دستیابی است.^{۲۶۳۲}

در جانب محدثانی که کوشش داشتند شیوه سنتی در عقیده عاری از کلام را ادامه دهند، می توان سخن را با محمد بن جریر طبری (وفات: ۳۱۰ق)، محدث ایرانی ساکن بغداد آغاز کرد. وی در کتاب تفسیرش، بسیاری از آیات موهم تشبیه را با احادیثی تفسیر کرده است که بر اثبات صفات دلالت داشت و پرهیزی از این رویه نداشته است.^{۲۶۳۳} او چکیده باورهای خود را در عقیده نامه ای کوتاه با عنوان *صریح السنة* بیان کرده است که دقیقاً مطابق با باورهای اکثریت اصحاب حدیث در سنت این مکاتب است.^{۲۶۳۴} تا حدی که لالکایی تصریح دارد مواضع طبری در عقاید همان مواضع احمد ابن حنبل است.^{۲۶۳۵}

این ویژگی موجب شده است تا ابویعلی حنبلی در کتاب *ابطال التاویل* خود که یکی از شاخص ترین نمونه های نزدیکی اصحاب حدیث به تشبیه تلقی می شده است، عیناً چکیده ای از عقیده نامه طبری را درج کند.^{۲۶۳۶} در واقع، طبری همان گونه که در فقه عمل کرده است، در عقاید نیز به ظاهر نصوص روی آورده است و رویکرد اکثریت را ملاک ترجیح میان احادیث و اقوال مختلف قرار داده است. تنها ویژگی خاص در عقاید طبری، نوعی گرایش وی به تشیع است که در منابع به آن تصریح شده است.^{۲۶۳۷} و حاصل آن تألیف آثاری مانند کتاب *الولایة* است.^{۲۶۳۸} باین همه طبری در برخی مواضع از متکلمان معتزله و اشاعره متأثر بوده است.^{۲۶۳۹}

شخصیت دیگر در همان دهه ها، ابوالعباس سراج (وفات: ۳۱۳ق) محدث نیشابوری است که بیش از همه به تشبیه نزدیک شده است. او تأکید دارد هر که ایمان نیاورد که خداوند می خندد و تعجب می کند و هر شب به آسمان دنیا پایین می آید زندیق و کافر است.^{۲۶۴۰} در باب *قرآن*، آنگاه که زعفرانی وارد نیشابور شد و دیدگاه های کلامی خود را درباره مخلوق بودن *قرآن* ارائه کرد، سراج مجلس او را تحریم کرد، تا آنجا که ناچار به ترک خراسان شد.^{۲۶۴۱} او همچنین نگران نظریه کلابیه نیز بود که در روزگار وی در نیشابور رواج یافته بود و در مجلس حدیث عقاید حاضران — حتی کودکان — را تفتیش می کرد تا اگر قائل به نظریه کلابیان باشد، او را از مجلس درس محروم سازد.^{۲۶۴۲} در خصوص امر به معروف، او نیز چون مسلم بر ضرورت امر به معروف و نهی از منکر تأکید داشت و خود بر انجام آن مصر بود.^{۲۶۴۳} به طور کلی باید گفت که سراج،

نمونه دور شدن واپسین شاگردان اسحاق از شیوه او در تأویل و نزدیک شدن به تأویل پرهیزی بغدادیان بوده است. بی شک اقامت طولانی سراج در بغداد در این گرایش او بی تأثیر نبوده است^{۲۶۴۴}، اما مجالست او با محمد بن یحیی ذهلی^{۲۶۴۵} نیز در مواضع اعتقادی او مؤثر است.

در اواسط سده ۴ق، ابوالولید حسان بن محمد قرشی (وفات: ۳۴۹ق) در خراسان با زنده کردن نزاع ذهلی و بخاری، بار دیگر جریان تندررو بر ضد هر باور خلاف سنت اصحاب حدیث برپا کرد^{۲۶۴۶} و به عنوان پیشوای اهل حدیث در خراسان شناخته شد^{۲۶۴۷}. پیروان او در نسل‌های بعد گروهی تندررو را تشکیل می‌دادند که با نام اصحاب ابوالولید قرشی شناخته می‌شدند^{۲۶۴۸}. برخی از کسانی که به اصحاب ابوالولید گرویده بودند، همچون قاضی ابوبکر احمد بن حسن حیری کسانی بودند که سابقه تحصیل در کلام اشعری داشتند^{۲۶۴۹}.

در طی سده ۴ق، برخی از عالمان اصحاب حدیث با نوشتن عقیده‌نامه‌ها و آثاری به سبک متقدمان این سنت را دوام بخشیدند، مانند ابن‌ابی حاتم رازی (وفات: ۳۲۷ق) در *اصل السنة و اعتقاد الدین*^{۲۶۵۰} و *الرد علی الجهمیة*^{۲۶۵۱}؛ ابوبکر اسماعیلی (وفات: ۳۷۱ق) عالم گرگانی در *اعتقاد ائمة الحدیث*^{۲۶۵۲}؛ ابوعبدالله محمد بن اسحاق بن منده اصفهانی (وفات: ۴۹۵ق) در *تک‌نگاشت‌هایی چون التوحید، الصفات*^{۲۶۵۳} و *الایمان*^{۲۶۵۴}؛ هبة‌الله بن حسن لالکایی (وفات: ۴۱۸ق) در *شرح اعتقاد اهل السنة*^{۲۶۵۵} و ابونصر عبیدالله ابن سعید سجزی (وفات: ۴۴۴ق) در *کتاب الابانة*^{۲۶۵۶} و *رسالة الی اهل زبید*^{۲۶۵۷}.

در این میان، برخی نیز مانند ابوسلیمان خطابی (وفات: ۳۸۸ق) با نوشتن *الغنیة عن الکلام و اهله*^{۲۶۵۸}، ابوعبدالرحمان محمد بن حسین سلمی نیشابوری (وفات: ۴۱۲ق) با *الرد علی اهل الکلام*^{۲۶۵۹} و خواجه عبدالله انصاری (وفات: ۴۸۱ق) با *ذم الکلام و اهله*^{۲۶۶۰} اصل دانش کلام را منشأ خطا و انحراف شمردند و کوشیدند ثابت کنند که اعتقاد صحیح اعتقاد بدون کلام است. دو شخصیت اخیر صوفی نیز بودند. اوج این کلام ستیزی مربوط به ابوعلی حسن بن علی اهوازی (وفات: ۴۴۶ق) که با نوشتن کتاب *مثالب ابن‌ابی‌بشر* مشخصاً به جنگ ابوالحسن اشعری رفت و نه تنها به فکر که به شخصیت او نیز تاخت^{۲۶۶۱}. کتاب *تبیین کذب المفتری* از ابن‌عساکر ردیه‌ای بر

همین کتاب است و مضامین کتاب از طریق همین ردیه قابل دستیابی است. گفتنی است در اوایل سده ۵ق، با قدرت یافتن معتزله در مناطقی از ایران و وزارت یافتن صاحب بن عباد، برای مقطعی کار بر حدیث‌گرایان تندرو سخت شد. در همین اوان است که ابوحنیفه اصفهانی (وفات: ۴۲۰ق) به جرم توهین به معتزله شلاق خورد^{۲۶۶۲} و حتی کسی چون ابونصر عبدالرحمان بن احمد صابونی در جریان تعصبات مذهبی کلامی کشته شد^{۲۶۶۳}.

ج - اندیشه کلامی در سده‌های متأخر و میانه

زمینه‌های فرهنگی و تمدنی

سده‌های ۵ و ۶ق، فارغ از آنچه درباره فرق و مکاتب کلامی گفته شد، دوره بازاندیشی دینی و احیای معارف اسلامی نیز هست. در این میان به عنوان شخصیتی کلیدی باید از ابو حامد غزالی (وفات: ۵۰۵ق) نام برد که با تألیف کتاب *احیاء علوم الدین*، راه جدیدی را در پیش روی اندیشه‌وران دینی گشود و آنان را به سوی یک تجدید نظر درباره آنچه از دین می‌دانند فراخواند. فراخوان غزالی چیزی از جنس مباحث کلامی نبود و بیشتر می‌توان آنرا یک گردش فرهنگی خواند. این گردش فرهنگی که از پایان سده ۵ق آغاز شده بود، به سوی سنگین شدن وزن سلوک‌گرایی در مقابل دانش‌گرایی حرکت می‌کرد. هر چند مقصود غزالی آن نبود که با استفاده از حربه تصوف به جنگ با کلام و فقه و تفسیر رود، در عمل سلوک‌گرایی او چنین نتیجه‌ای را در برداشت و این برداشتی است که سایه‌ای از آن در کتاب *المنقذ من الضلال* غزالی نیز دیده می‌شود. در پی این گردش فرهنگی، سده ۶ق سده زورآزمایی میان علوم رسمی و علم دین برخاسته از سلوک بود تا آنکه با حمله مغول در آغاز سده ۷ق، شرایط کاملاً به نفع سلوک‌گرایی دگرگون شد. نخستین حاصل حمله مغول آسیب دیدن مدارس دینی، کشته شدن بسیاری از عالمان، از میان رفتن انبوهی از کتب و بریده شدن سلسله اتصال در آموزش‌های دینی بود. در جریان این حمله، علوم رسمی شکستی جبران‌ناپذیر خورد و شرایط برای غالب آمدن سلوک‌گرایی کاملاً آماده شد. اگر برخی رشد تصوف را پس از حمله مغول به سبب سرخوردگی مسلمانان می‌دانند، اما از زاویه

علوم دینی، شاید بتوان پیروزی سلوک‌گرایی و اندیشه غزالی را حاصل قهری برهم خوردن شرایط برای علوم سنتی دین دانست.

هرچه بود، سده ۷ق، سده برتری اندیشه غزالی در ساحت واقعی جهان اسلام بود، بدون اینکه دیگر زورآزمایی به معنای جدی آن وجود داشته باشد. در خلال سده‌های ۷ تا ۱۰ق، در سراسر جهان اسلام و به‌خصوص شرق آنکه از حمله مغول آسیب دیده بود، با وجود غلبه روحیه تقلید و فضای رکود بر محافل علم رسمی، می‌توان برخی اندیشه‌های نوین دینی را بازساخت که صاحبان آنها، به باور خود قصد داشتند تا باور دینی موجود را اصلاح کنند، اصلاحی که خاستگاه آن همان سلوک‌گرایی بود. از برجسته‌ترین نمودهای این نوع اصلاح‌طلبی و بازنگری به معرفت دینی، می‌توان از اندیشمندانی چون مولانا جلال‌الدین بلخی (وفات: ۶۷۲ق) و خواجه حافظ شیرازی (وفات: ۷۹۲ق) نام آورد که اندیشه آنان نه در قالب نوشته‌های سنتی به سبک عالمان که در قالب شعر بازتاب یافته است.

مولانا به عنوان شخصیتی که نخست به شیوه معمول زمان خود به تحصیل علوم دینی پرداخت، و پس از رسیدن به مدارج بالای علمی، راه رستگاری را در مسیری دیگر جست، شباهتی بسیار به غزالی دارد. اما وی راه اصلاح را نه در «احیاء علوم دین»، که در روی آوردن به تحلیلی ژرف‌نگرانه از جایگاه انسان و تکیه بر گونه‌ای از رواداری و کثرت‌گرایی دینی یافته است.^{۲۶۶۴} اگر اندیشه غزالی می‌توانست در مقام دوام به بازسازی علوم دینی و ایجاد یک مذهب با لحن تند انتقادی نسبت به مذاهب دیگر بینجامد، اندیشه مولوی به یک کثرت‌گرایی انجامید که می‌توانست مذاهب مختلف و حتی ادیان گوناگون را در کنار یکدیگر برتابد و برای آنها بهره‌ای حقانیت قائل شود. همچنین حافظ با دانشی گسترده در علوم دینی، در دیدگاه خود راه رواداری و کثرت‌گرایی را برگزید و ظاهرگرایی در دین را به نقدی تند گرفت. آنچه حافظ در کلام خود آنرا مذهب «رندان» نامید، به واقع چهره‌ای عمیق از دین‌داری و معنویت، یا به تعبیر او «عشق» است که داستان آن بر هر زبان به‌گونه‌ای جاری گشته است.^{۲۶۶۵} خشونت مغولان دوام طولانی نداشت. آنان به‌زودی شیوه زمامداری معتدل را در پیش گرفتند و در مقطعی از زمان خود نیز به اسلام گرویدند و از مشوقان عالمان اسلامی

گشتند. بدین ترتیب پس از وقفه‌ای در فعالیت، بار دیگر مدارس در ایران بازگشوده شد و علوم دینی روی به فعالیت نهاد. انقطاع سلسله‌های بومی علوم در ایران موجب شده بود تا برای مدتی مدارس دینی ایران در تربیت استادان وابسته به مدارس غرب جهان اسلام باشد و این خود زمینه‌ای برای رواج اندیشه‌های مربوط به جهان عرب در فضای ایران از عراق و شام و مصر بود.^{۲۶۶۶}

شهرت افکار ابن تیمیه (وفات: ۷۲۸ق) به عنوان نوعی بازگشت به آموزه‌های سلف و گونه‌ای از بازخوانی علوم دین که پیشتر غزالی آنرا خواستار شده بود، می‌توانست در فضای جدید ایران نیز علاقمندانی داشته باشد، به خصوص نزد آن طیف که با تصوف سر سازگاری نداشتند. در فهرست آثار ابن تیمیه نوشته‌هایی مانند *رسالة الی اهل طبرستان و جیلان فی خلق الروح والنور و جواب مسائل وردت من اصفهان* دیده می‌شود^{۲۶۶۷} که به خوبی وجود علاقمندان افکار وی در ایران را ثابت می‌کند.

اگر بازاندیشی سلوک‌گرا به مجالی مستقل واگذار شود، تا آنجا که به کلام اسلامی به عنوان یک دانش مربوط است، به نظر نمی‌رسد در طی سده‌های ۸ و ۹ق ایرانیان توانسته باشند تحولی مهم در این باره صورت دهند. حداکثر آن چیزی که در محافل اهل سنت ایران در این باره دیده می‌شود، شرح و حاشیه بر آثار پیشین کلامی است. برخی از نوآوری‌های انجام شده، مانند آنچه خواجه نصیرالدین طوسی در خصوص فلسفی کردن کلام به عمل آورد، مربوط به حوزه شیعه است که در بخش جداگانه‌ای بررسی خواهد شد.

به‌هرروی باید توجه داشت که در آستانه پای گیری دولت صفوی در ایران، هم سنیان سلف‌گرا و هم سنیان صوفی در عرض شیعیان حضور داشتند، تا آنکه ظهور صفویه در ۹۰۷ق و رسمیت مذهب شیعه امامیه در ایران، شرایط کلامی و فرقه‌ای در ایران را دگرگون کرد. جز برخی مناطق از ایران که هنوز مذهب تسنن را حفظ کرده‌اند، اکثریت ایران به تشیع امامی گروید که بررسی شرایط تاریخی آن در بخش دیگری دنبال خواهد شد.^{۲۶۶۸} اما بیرون از ایران کنونی، در بخش‌هایی از شرق خراسان و نیز در سراسر ماوراءالنهر که حوزه نفوذ ازبکان شییبانی بود، مذهب تسنن برجای ماند و به مسیر تاریخی خود ادامه داد.

طی دوره صفویه، تقابل دو قدرت سیاسی مهم در منطقه، یعنی خلافت عثمانی و سلطنت صفوی که جامعه ستیز مذهبی به خود پوشیده بود و مظهر تقابل دو گرایش مذهبی شیعه و اهل سنت به شمار می‌آمد، به شدت اتحاد اسلامی را خدشه‌دار ساخت و زمینه را برای درگیری‌های مذهبی فراهم آورد. چنین وضعی، به طبع حرکت‌های وحدت‌گرا را که در جهان اسلام آغاز شده بود، با مانعی عظیم مواجه می‌ساخت. تنها برخی فرصت‌های تاریخی بود که شرایط ویژه‌ای را برای بروز چنین گرایشی فراهم می‌آورد؛ از جمله نمونه‌هایی که می‌تواند به عنوان کوششی آشتی‌جویانه میان شیعه و اهل سنت مورد توجه قرار گیرد، رساله مولی محمد رستم‌داری از سوی شیعیان ایران خطاب به عبدالله خان (تألیف: حدود ۹۹۵ق)، خان ازبک بخاراست^{۲۶۶۹} که در آن الگویی برای دوستی و همکاری میان شیعه و اهل سنت ارائه شده است.

دوره کوتاه سلطنت نادر شاه افشار (۱۱۴-۱۶۰ق) در ایران، به راستی از این جهت نقطه عطفی مهم به شمار می‌آید، به طوری که می‌توان نادر شاه را به عنوان یکی از شخصیت‌های تحول‌زا در روابط میان شیعه و اهل سنت به شمار آورد. نادر شاه که افزون بر تأمین یکپارچگی ایران، به کشورگشایی در شرق و شمال پرداخت، و بخش‌هایی وسیع از آسیای مرکزی و شبه‌قاره هند را به تصرف در آورد، و خلافت عثمانی را در موضع انفعال قرار داد، این اندیشه را در سر می‌پروراند که بتواند نوعی همبستگی را در تمامی جهان اسلام پدید آورد. این حقیقت که وی با وجود اقتدار کامل در حمله‌اش به قلمرو عثمانی، اصل خلافت عثمانی را خدشه‌دار نساخت، و حتی در لشکرکشی به آسیای مرکزی، سلسله‌های ازبک در بخارا و خیوه را برنینداخت^{۲۶۷۰}، نشان از آن دارد که نادر شاه به دنبال ایجاد یک هم‌گرایی میان ممالک اسلامی بود و صرفاً تصرف خاک را در نظر نداشته است. پیشنهاد مشخص او شناختن مذهب جعفری به عنوان یکی از مذاهب رسمی جهان اسلام و قرار گرفتن آن در کنار مذاهب اربعه بود^{۲۶۷۱}.

جایگاه کلام معتزلی و ماتریدی

زمانی که ابن‌ابی‌الحدید (وفات: ۶۵۶ق) در بغداد شرح خود بر نهج‌البلاغه را

می‌نوشت، کلام معتزلی در مهد خود عراق در حال احتضار بود و در پایان سدهٔ ۷ق، تنها در خوارزم بود که نشانی از دوام معتزله دیده می‌شد. جریان معتزله که در سدهٔ ۶ق عالمانی چون ابن‌ملاحمی (وفات: ۵۳۶ق) و جلال‌الله زمخشری (وفات: ۵۳۸ق) آنرا قوام بخشیدند، پس از حملهٔ مغول نیز توانست اتصال سنت خود را محفوظ دارد و باقی بماند. در اوایل سدهٔ ۷ق، ابومحمد قاسم بن حسین خوارزمی (وفات: ۶۱۷ق) ادیب معتزلی را می‌شناسیم که چندی را در بخارا گذرانید و معتزلی بودن خود را پنهان می‌کرد.^{۲۶۷۲}

در اواسط سدهٔ ۷ق، می‌توان از عالمی چون برهان‌الدین مسعود بن محمد یلواج نام برد که معتزلی بود و وزارت منگو قآن (حکومت: ۶۴۸-۶۵۷ق) را به عهده داشت و در همان دوره وزارتش اقدام به تأسیس مدرسه‌ای در کلاباد بخارا کرد.^{۲۶۷۳} همچنین باید از نجم‌الدین مختار بن محمود زاهدی غزینی نام آورد که کتاب *الرسالة الناصرية* در ستایش و مزایای اسلام را به برکه خان (۶۶۳ق) خان مغول اردوی زرین هدیه کرد.^{۲۶۷۴} و آثار دیگری در کلام معتزلی مانند *المجتبی فی الاصول* داشت.^{۲۶۷۵}

دربارهٔ افتخارالدین جابر بن محمد کاشی خوارزمی (وفات: ۷۴۱ق) که فردی ناشناخته است و تنها بر اساس سندی بر ظهر نسخه می‌دانیم که از عوامل انتقال کشف زمخشری است.^{۲۶۷۶} احتمال می‌رود که از مرتبطان با معتزله بوده باشد.

گفتنی است ابن‌بطوطه (وفات: ۷۷۹ق) که از منطقهٔ خوارزم در دورهٔ مغولان بازدید کرده است، یادآور می‌شود که عالمان بزرگ خوارزم حتی در زمان ازبک خان (وفات: ۷۴۲ق) غالباً مذهب معتزلی داشتند، ولی چون ازبک خان و امرای او از اهل سنت بودند، تظاهر به اعتزال نمی‌کردند.^{۲۶۷۷} برپایهٔ اشارات موجود در منابع می‌توان تأیید کرد که اعتزال دست‌کم تا اوایل سدهٔ ۸ق در خوارزم غلبه داشت.^{۲۶۷۸} و پس از آن روی به زوال نهاد.

محافل اعتقادی حنفی در سدهٔ ۶ق روی به هم‌گرایی نهاده بود و در طی سده‌های میانه و متأخر تعبیر کلام حنفی و کلام ماتریدی به جای یکدیگر به کار برده می‌شد. از جمله متکلمان حنفی یا ماتریدی در طی سده‌های میانه در مناطق مختلف ماوراءالنهر و شرق ایران می‌توان این کسان را نام برد: ابوالفضائل عبدالخالق بن عبدالحمید وبری

خوارزمی، در نیمهٔ اخیر قرن ۶ یا نیمهٔ اول قرن ۷ق، که به توانایی‌اش در مناظره شهرت داشت^{۲۶۷۹}. اسماعیل بن ابراهیم بن احمد شیبانی (وفات: ۶۲۱ق) که نسخ خطی متعدد از شرح او بر عقیدهٔ طحاوی برجای مانده است^{۲۶۸۰}. شمس‌الدین کردری (وفات: ۶۴۲ق)، متکلم ساکن بخارا که تعلق مذهبی او بین ماتریدی و معتزلی مردد است و کتابی از او با عنوان *تأسيس القواعد* در اثبات عصمت انبیا شناخته شده است^{۲۶۸۱}. نجم‌الدین منگوبرس بن یلنقلج ترکی (وفات: ۶۵۲ق) صاحب شرحی بر عقیدهٔ طحاوی با عنوان *النور اللامع والبرهان الساطع* که نسخ خطی متعدد از آن موجود است^{۲۶۸۲}. ابواسحاق ابراهیم بن اسحاق طرزی (وفات: ۶۸۲ق)، شاید از طراز ماوراءالنهر و ساکن دامغان، که به‌عنوان فردی عالم به اصول مذهب ستایش شده است^{۲۶۸۳}. شمس‌الدین محمد بن اشرف سمرقندی (وفات: بعد از ۶۸۸ق) صاحب *المعارف فی شرح الصحائف* که نسخ خطی چندی از آن باقی است^{۲۶۸۴} و گاه اشتباهاً به ابوليث سمرقندی نسبت داده شده است^{۲۶۸۵}. عطاء بن علی بن محمد جوزجانی (وفات: بعد از ۶۸۷ق) که مؤلف شرحی بر متن *الفقه‌الابسط* بود^{۲۶۸۶}. ابوالبرکات حافظ‌الدین عبدالله ابن‌احمد نسفی (وفات: ۷۰۱ق) صاحب *العمدة فی اصول‌الدین*^{۲۶۸۷}، ظاهراً همان *رساله فی العقائد* که نسخه‌هایی از آن در استانبول و قاهره یافت شده است^{۲۶۸۸}. ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن حیدر مؤذنی خوارزمی (اوایل سدهٔ ۸ق)، عالم به رشته‌های مختلف از جمله کلام^{۲۶۸۹}. هبة‌الله بن احمد بن معلی ترکستانی (وفات: ۷۳۲ق) که از شرح او بر عقیدهٔ طحاوی دو نسخه در پرینستون و استانبول شناخته شده است^{۲۶۹۰}. اکمل‌الدین محمد بن محمود بابرتهی (وفات: ۷۸۶ق)، متکلم و اصولی نامدار حنفی و نویسنده مجموعه از شروح بر متون متقدم حنفی، شامل *شرح الفقه‌الاکبر*^{۲۶۹۱}، شرح وصیت ابوحنیفه در عقاید^{۲۶۹۲} و شرح عقیدهٔ طحاوی^{۲۶۹۳} که نسخه‌هایی از همه باقی است. علاء‌الدین علی بخاری (وفات: ۸۵۰ق) که شرحی از او بر *الفقه‌الاکبر* برجای مانده است^{۲۶۹۴}. مؤلف ناشناس *شرح الفقه‌الاکبر*، که در ۱۳۲۱ق در حیدرآباد دکن با انتساب نادرست به ابومنصور ماتریدی به چاپ رسیده است^{۲۶۹۵}. گفتنی است این اثر در برخی نسخه‌های خطی موجود در کتابخانه‌های خدیویه^{۲۶۹۶} و اسعد افندی^{۲۶۹۷} به ابوليث سمرقندی نسبت داده شده است و اخیراً برخی از پژوهشگران چون منتگمیری وات،

مادلونگ و فان اس احتمال انتساب آن به ابوليث را تقویت کرده‌اند^{۲۶۹۸}، اما با مقایسه ریز عقاید مطرح شده در کتاب با عقاید ماتریدی و ابوليث به نظر نگارنده مؤلف آن نه ابوليث و نه عالمی از حنفیان حدیث‌گرا که متکلمی ماتریدی است^{۲۶۹۹}.

از عالمان متأخر ماتریدی، مشخصاً باید علی بن سلطان محمد هروی مشهور به ملا علی قاری را نام برد که آثار کلامی متعددی نوشته است؛ از آن جمله باید به تک نگاشت‌هایی چون *ادلة معتقد ابي حنیفة فی ابوی الرسول (ص)*^{۲۷۰۰}، *الرد علی القائلین بوحدة الوجود*^{۲۷۰۱} و نیز شرح عقیده‌نامه‌ای متقدم مانند شرح *الفقه الاکبر*^{۲۷۰۲} اشاره کرد^{۲۷۰۳}.

گفتنی است از سده ۸ق، شماری از عالمان در غرب ایران، آسیای صغیر و شام می‌کوشیدند تا نشان دهند فاصله کلام ماتریدی از کلام اشعری تا چه حد اندک بوده است. این نشان‌دهنده واقعیتی است که کلام ماتریدی همچنان تا سده‌های متأخر ارزش و اعتبار خود را در محافل حنفی محفوظ داشته بود. از شمار این گونه آثار پی‌جوی تقریب دو مذهب می‌توان به نوشته‌هایی چون *السيف المشهور فی شرح عقیده ابي منصور از تاج‌الدین سبکی (وفات: ۷۷۱ق)*^{۲۷۰۴}، *مسائل الخلافیات بین الاشعری و الماتریدی از محمد بن ولی از میری (وفات: ۱۶۵ق)*^{۲۷۰۵} و *العقد الجوهري فی الفرق بین کسب الماتریدی و الاشعری، از ضیاء‌الدین خالد شهرزوری (وفات: ۱۲۴۲ق)*^{۲۷۰۶} یاد کرد. ضمناً گزارش‌های متعددی نشان می‌دهد که مذهب ماتریدی در بیرون ایران، در مناطق حنفی‌نشین از آسیای صغیر و شام گرفته تا هند و عربستان تا سده‌های اخیر هنوز پیروان و شارحانی داشته است^{۲۷۰۷}.

جایگاه کلام اشعری

در طی سده‌های میانه کلام اشعری در ایران رواج خود را حفظ کرد و مکتبی پرتألیف بود. با این‌همه باید در نظر داشت که نوشته‌های کلامی این دوره عموماً از جنس شرح آراء سنتی بود، و تنها ویژگی آنها تأثیرپذیری از کلام فلسفی شده‌ی خواجه نصیرالدین طوسی بود^{۲۷۰۸}؛ تأثیری که می‌توان در آثار گوناگون متکلمانی چون ایجی و به‌خصوص در خلال شروح و حواشی نوشته شده بر *تجرید الاعتقاد* خواجه باز جست.

از جمله متکلمان این دوره می‌توان اینان را برشمرد:

عبدالحمید بن عیسی تبریزی خسروشاهی (وفات: ۶۵۲ق) از شاگردان امام فخر رازی^{۲۷۰۹}. محمد بن ابی‌بکر بن عبدالقادر رازی (وفات: ۶۶۶ق) مؤلف آثاری چون کتاب التوحید^{۲۷۱۰} و اسئلة القرآن المجید و اجوبتها^{۲۷۱۱}. قاضی ناصرالدین عبدالله بن عمر بیضاوی (وفات: حدود ۶۸۵ق) صاحب آثاری متعدد مانند تفسیر که از آن میان طوابع الانوار یک متن کلامی اثرگذار بود و شروحو بر آن نوشته شد^{۲۷۱۲}.

قاضی برهان‌الدین عبیدلی فرغانی (وفات: ۷۴۳ق) قاضی تبریز که آثاری چون شرح بر طوابع بیضاوی داشته است^{۲۷۱۳}. شمس‌الدین محمود اصفهانی (وفات: ۷۴۹ق) صاحب آثاری چون شرح‌التجرید مشهور به شرح قدیم^{۲۷۱۴}، شرح طوابع بیضاوی^{۲۷۱۵} و متنی در عقیده مشهور به العقیده‌الاصفهانیه که ابن‌تیمیه بر آن شرحی نوشته است^{۲۷۱۶}. قاضی عضدالدین عبدالرحمان بن احمد ایجی (وفات: ۷۵۶ق) متکلم نامدار و مؤلف اثر ماندگاری با عنوان المواقف که بر آن شروحو نوشته شده است^{۲۷۱۷}.

سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی (وفات: ۷۹۷ یا ۷۹۱ق) مؤلف آثار متعدد که برخی از آنها در کلام است، از جمله متن کوتاه تهذیب‌الكلام زوج تهذیب‌المنطق که شروح متعددی بر آن وجود دارد^{۲۷۱۸}، متن مقاصد‌الطالبین که خود موضوع چندین شرح بوده است^{۲۷۱۹} و یکی از آنها شرح‌المقاصد از شخص تفتازانی است^{۲۷۲۰}. علی بن محمد ابن‌علی جرجانی مشهور به میر سید شریف (وفات: ۸۱۶ق) صاحب آثاری چون حاشیه تجرید‌الاعتقاد خواجه نصیرالدین^{۲۷۲۱} و شرح مواقف ایجی^{۲۷۲۲}. جلال‌الدین محمد بن اسعد دوانی (وفات: ۹۱۸ق) عالم کازرونی که در سبک آثارش از پیروان خواجه نصیرالدین است و بر آثار کلامی‌اش چون اثبات‌الواجب‌الجدید، اثبات‌الواجب‌القدیم، افعال‌العباد، شرح العقائد‌العضدیه، حاشیه بر شرح قوشجی بر تجرید، تفکر فلسفی غلبه دارد^{۲۷۲۳}. فضل‌الله بن روزبهان خنجی اصفهانی (وفات: ۹۲۸ق) که بیشتر به آثار غیر کلامی‌اش مهمان‌نامه بخارا و سلوک‌الملوک شهرت دارد، اما صاحب آثاری در کلام مانند تعلیقات بر احیاء علوم‌الدین غزالی، حواشی بر شرح المواقف، حواشی بر شرح الطوابع و شرح بر مقاصد تفتازانی نیز بوده است^{۲۷۲۴}. کتاب او با عنوان وسیلة‌الخادم نیز نشان‌دهنده نزدیکی او به اهل بیت(ع) است^{۲۷۲۵}. عصام‌الدین ابراهیم بن عرب‌شاه

اسفراینی (وفات: ۹۴۵ق) مؤلف آثاری چون شرح طوابع بیضاوی^{۲۷۲۶} و حاشیه بر شرح تفتازانی بر العقائد النسفیة. مصلح‌الدین محمد لاری (وفات: ۹۷۹ق) نویسنده حاشیه‌ای بر شرح اصفهانی بر طوابع^{۲۷۲۷}. ابو‌عبدالله حسین بن جعفر مراغی (زمان نامعلوم) مؤلف الحروف السبعة فی الکلام که متضمن ردیه بر فرقه‌های مانند معتزله است^{۲۷۲۸}.

در دوره پس از صفویه مذهب اشعری به‌خصوص در میان اهل سنت کرد در غرب ایران به دوام خود ادامه داده است.

پیدایی فرق جدید

در اواخر سده ۶ق، امام فخر رازی به گروهی اشاره دارد که بر این باور بودند اگر کسی قرآن را قرائت کند، «کلمة الله» در او استقرار می‌یابد. وی که اینان را «حروفیه و حلولیه» خوانده است، دیانت آنها را به نقدی شدید گرفته است^{۲۷۲۹}. بازتابی از این باور نزد نویسندگانی از سده ۷ق چون ابوالمظفر عیسی بن ابی‌بکر حنفی هم دیده می‌شود^{۲۷۳۰}.

سده ۸ق، سده پیدایی اندیشه‌هایی درباره کارکرد وجودشناختی حروف بوده است. یکی از شخصیت‌هایی که در این باره می‌توان او را از آغازگران دانست، رضی‌الدین رجب بن محمد مشهور به حافظ رجب برسی (وفات: بعد ۸۱۳ق)، محدث شیعی دارای گرایش عرفانی و نویسنده کتاب مشارق انوارالیقین است. کامل مصطفی شیبی بر پایه تحلیل مشارق‌الانوار، به مطالعه نسبتاً گسترده‌ای پرداخته است و پی‌جوی ارتباط اندیشه او با شخصیت‌هایی چون سید حیدر آملی با عنوان یک عارف شیعه نزدیک به ابن عربی و فضل‌الله حروفی به عنوان بنیان‌گذار فرقه حروفیه بوده است^{۲۷۳۱}. برسی بر علم اسرار حروف و اعداد آگاهی داشت و به حقانیت وجودشناختی آن معتقد بود^{۲۷۳۲}، فضایی که در مشارق، در شرح اخبار به یاریش آمده است^{۲۷۳۳}.

به‌هر حال توجه به شخصیتی چون برسی تنها می‌تواند برای پی‌جویی ریشه‌های حروفیه اهمیت داشته باشد، اما بنیان‌گذاری حروفیه به عنوان یک فرقه مربوط به فردی معاصر برسی به نام فضل‌الله نعیمی (مقتول: ۸۰۴ق) است^{۲۷۳۴} که خود بیشتر با نسبت استرآبادی شهرت داشت و تبریزی که گاه برای پدرش ابو‌محمد^{۲۷۳۵} و گاه خود

فضل‌الله^{۲۷۳۶} به کار می‌رفت، خاستگاه خاندانی‌اش را می‌رساند. اینکه فضل‌الله را در تبریز به قتل آوردند^{۲۷۳۷}، شاید از آنجاست که همان تبریز مرکز فعالیت او بود. اما محققان زبان‌شناس توانسته‌اند تأثیر گویش محلی گرگان را در زبان نوشتاری فضل‌الله بیابند^{۲۷۳۸} که این خود نشان از برآمدن و رشد فضل‌الله در منطقه استرآباد دارد. او بیست سال نیز در نجف ساکن بود^{۲۷۳۹}. دربارهٔ تحصیل او اطلاعاتی در دست نیست، شاید همین اقامت طولانی در نجف برای تحصیل علوم دینی بوده باشد، اما ابن حجر عسقلانی اشاره دارد که وی پیش از تأسیس فرقهٔ حروفیه، خود در شمار «اتحادیه» بود^{۲۷۴۰}، یعنی گروهی از غلات که به حلول و اتحاد باور داشتند.

وی در نقاط مختلف ایران و عراق و حجاز به سیاحت پرداخت و نزدیک به سال ۷۸۸ق افکارش سامان گرفت. در ۷۷۸ق وی به نشر عقاید خود آغاز کرد و در زمانی کوتاه، مریدانی در نقاط مختلف ایران به دست آورد. وی تأویل قرآن با ابتنا بر معناداری حروف که از پیشتر در تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) یافت می‌شد^{۲۷۴۱} را مبنای عمل خود قرار داد و با بسط آن، تفسیری حروف محور از قرآن کریم به دست داد و قصد داشت حقایق امور را از خلال چنین تأویلی از قرآن به دست آورد. چنین مشربی در مواجهه با قرآن، او را وادار می‌ساخت تا از خواص و رموز حروف سخن گوید و در این زمینه دانشی را که به‌طور سنتی در شمار علوم غریبه به عنوان علم الحروف وجود داشت^{۲۷۴۲}، بسط دهد. براساس نقل، او حتی مدعی بود که حروف تعیینی از آدمیان یا به تعبیر دیگر تغییر شکل یافته انسان‌ها است^{۲۷۴۳}.

فضل‌الله با اشاره به آیه «من عنده علم الكتاب»^{۲۷۴۴} و با بسط دادن به تفسیری که دربارهٔ این آیه در احادیث شیعه وارد شده بود^{۲۷۴۵}، خود را مصداق «من عنده علم الكتاب» می‌شمرد^{۲۷۴۶} و با تکیه بر آن برداشت‌های جدیدی از قرآن ارائه می‌داد. به‌نظر می‌رسد او آموزهٔ مربوط به کلمه‌الله بودن قاری قرآن را که فخر رازی به آن اشاره دارد، دنبال کرده باشد. به‌هرروی می‌دانیم که وی دخترش را «کلمه‌الله» نام نهاده بود و این پلی میان دو آموزهٔ حلول کلمه‌الله در قاری قرآن و مسیح باوری می‌تواند بود.

او در زمان امیر تیمور در حال تبلیغ مذهب بود و به قولی کوشید تا امیر را به مذهب خود فراخواند. اما اطرافیانش این حرکت را برنتافتند و از تیمور قتل او را

خواستند. به هرروی میرانشاه پسر امیر تیمور به فرمان پدر او را در تبریز گردن زد و پیکرش در آتش سوزانده شد.^{۲۷۴۷} وی افزون بر باور به حروف، به شیوه‌های زاهدانه نیز شهرت داشت و با احیای آموزه «خوردن نان حلال» که نزد زاهدان متقدم چون ابراهیم ادهم بر آن تأکید می‌شد^{۲۷۴۸}، نزد معاصرانش به سید فضل‌الله حلال‌خور شهرت یافته بود.^{۲۷۴۹} در منابع به تقشف او اشاره شده است.^{۲۷۵۰}

هرچند فضل‌الله در باورهای خود، خدش‌های به ختم نبوت وارد نکرد و همچنان بر این آموزه تأکید داشت که پس از پیامبر اسلام (ص) باب نبوت بسته شده است، اما تأکید داشت که باب رؤیا بسته نشده است و رؤیا را به عنوان راهی برای ارتباط اولیا با خداوند و کشف و کرامات مطرح می‌ساخت.^{۲۷۵۱} درباره رابطه خداوند با حجج خود و رابطه حجج با شخص فضل‌الله، بنا بر نقلیات وی باور داشت که الهیت از خداوند به آدم، از آدم به حجج بعدی و در نهایت به فضل‌الله منتقل شده است و تعیین این الهیت در حروف است.^{۲۷۵۲} پیروان فضل‌الله برای او تعبیری چون مسیح و نیز تعبیری چون قائم آل محمد و مهدی را به کار برده‌اند^{۲۷۵۳} که در آموزه رایج شیعه مربوط به امام دوازدهم بود و به هرروی کاربرد این القاب در همین آموزه‌های فضل‌الله ریشه داشت. آثار برجای مانده از فضل‌الله عبارتند از: *جاودان‌نامه* یا *جاویدان کبیر*، *عرش‌نامه*، *نوم‌نامه* و *محبت‌نامه* که از آن میان *عرش‌نامه* در قالب مثنوی و بقیه به نثر و همه فارسی است.^{۲۷۵۴} آقابزرگ تهرانی *محبت‌نامه* را نه از آثار او که نوشته یکی از مریدانش به نام حقیقی می‌داند.^{۲۷۵۵} در هر حال، فارسی بودن این آثار پیامی دارد و آن فاصله گرفتن از سنت علمای رسمی و نزدیک‌تر شدن به مخاطبان عام است. آقابزرگ اثر دیگری به نظم فارسی به نام *انفس و آفاق* به فضل‌الله نسبت داده است^{۲۷۵۶}، اما رساله *التوحیدیه* در دفع شبهات ثلاث از کلمه توحید به زبان عربی که از آثار «مولی فضل‌الله استرآبادی» دانسته شده است^{۲۷۵۷}، معلوم نیست از نعیمی باشد.

پس از کشته شدن فضل‌الله نعیمی جریان حروفی درون و بیرون ایران دوام یافت. در تبریز دختر فضل‌الله مسمی به کلمه‌الله پس از پدر دوام فرقه و اداره مرکزیت آن در تبریز را عهده‌دار شد؛ هرچند او نیز مورد مخالفت حاکمان قرار گرفت و به حکم جهان‌شاه قراقویونلو، به همراه جمعی از پیروان مذهب کشته شد.^{۲۷۵۸}

از عالمان بعدی حروفی در ایران کسانی چون ویرانی ابدال صاحب‌دیوان^{۲۷۵۹}، امیر علی (؟) مؤلف محشرنامه از امیر علی (؟) که در ۸۱۷ق کتابت شده است^{۲۷۶۰}. سلطان محمد اصفهانی مؤلف رساله‌التجلی علی‌الطور^{۲۷۶۱} و مؤلفان ناشناس آثاری چون هدایت‌نامه^{۲۷۶۲} و مفتاح‌الحیة^{۲۷۶۳} آثاری پدید آورده‌اند. می‌دانیم که در سده ۹ق، نه تنها در نقاطی از ایران مانند گیلان^{۲۷۶۴}، بلکه در نواحی شام و مصر نیز جماعتی بر عقیده حروفیه و پیرو اندیشه‌های فضل‌الله بودند^{۲۷۶۵}. شماری از نوشته‌های کوتاه حروفیان در کتابی با عنوان مجموعه رسائل حروفیه به کوشش کلمان هوار به چاپ رسیده است^{۲۷۶۶}.

از مهم‌ترین مروجان این فرقه پس از فضل‌الله، شاگردش عمادالدین نسیمی بود که در حین تبلیغ در حلب، دستگیر شد و به حکم بددینی در سال ۸۲۱ق در حلب سوزانیده شد^{۲۷۶۷}. ابن‌عماد تصریح دارد که وی در حلب اتباع بسیار داشت^{۲۷۶۸}. وی صاحب‌دیوانی به زبان آذری است که از منابع مهم برای مطالعه حروفیه محسوب می‌شود. وی در موضعی از اشعارش بر حقانیت مذهب شیعه اثناعشری تأکید کرده است^{۲۷۶۹}. در کنار تأییدهایی صریح نسبت به مسلک حروفیه، مانند اینکه جاودان‌نامه را حلال جمیع مشکلات شمرده است^{۲۷۷۰}، در مواضع مختلف از اشعارش، به‌خصوص در الف‌نامه‌ها به طرح انگاره‌های حروفی پرداخته است^{۲۷۷۱}. تأکید بر بسامد بر شماری آموزه‌های کهن صوفیه، مانند تعبیر «انا الحق»^{۲۷۷۲} و حدیث «کنت کنزاً مخفياً»^{۲۷۷۳} نشان از آن دارد که تعالیم حروفیه تأثیر عمیقی نیز از سنت صوفیه گرفته است. در برخی نوشته‌های منتسب به حروفیه، در پاسخ سؤالاتی چون فناپذیر بودن بهشت و دوزخ، استدلالی کاملاً فلسفی ارائه شده است^{۲۷۷۴}.

در آسیای صغیر می‌دانیم که برادر مولی عزالدین عبداللطیف فرشته‌اوغلو (وفات: ۸۰۱ق) از عالمان پرنفوذ عثمانی به محفل فضل‌الله نعیمی پیوسته بود^{۲۷۷۵} و این نقطه آغازی برای فعالیت این فرقه در آن منطقه بود. فراتر می‌دانیم که یکی از پیروان فضل‌الله کوشش بسیار مبذول داشت تا سلطان محمد خان عثمانی را به فرقه جذب کند^{۲۷۷۶}. به‌زودی شخصیت نیمه‌اسطوره‌ای بکتاش ولی با اندیشه حروفیه پیوند خورد و یکی از مؤلفان حروفی کتابی با عنوان مناقب بکتاش ولی نوشت^{۲۷۷۷} که این پیوند را

مستحکم‌تر کرد و زمینه دوام تعالیم حروفیه در قالب دراویش بکتاشی در آسیای صغیر و مناطق تحت نفوذ بکتاشیه را فراهم کرد.^{۲۷۷۸}

در بازگشت به درون ایران، باید به احمد لُر (مقتول: ۸۳۰ق) اشاره کرد که بر مذهب حروفی بود. وی در پی خصومتی که پس از کشته شدن فضل‌الله نسبت به امرای تیموری پدید آمده بود، هنگام خروج شاهرخ تیموری از جامع هرات با کارد به وی حمله‌ور شد، اما توفیقی به دست نیاورد و خود به دست یکی از نزدیکان شاهرخ در محل کشته شد.^{۲۷۷۹} در پی این ماجرا، شاهرخ تصمیم گرفت حروفیه را ریشه‌کن کند و خواجه عضدالدین رهبر وقت حروفیه را با بسیاری از پیروانش کشت.^{۲۷۸۰} گفتنی است در این دوره برخی از عارفان چون قاسم انوار و میر مخدوم نیشابوری نیز جذب حروفیه شده یا با آنان مراودات دوستانه یافته بودند.^{۲۷۸۱} درباره‌ی شیخ محمد فضولی، عارف و متکلم ترکی گوی ساکن بغداد نیز چنین زمزمه‌هایی وجود داشت.^{۲۷۸۲} فراتر از حروفیه، باید از فرقه‌ی نقطویه نام برد که در آغاز سده ۸ق، اندکی پس از تأسیس حروفیه در گیلان و در محافل حروفی آن منطقه پدید آمد. بنیان‌گذار مکتب محمود پسیخانی گیلانی (مقتول: ۸۳۱ق) بود که در سال ۸۰۰ق این فرقه را پدید آورد. وی به سبب اقوالش از فرقه‌ی حروفیه نیز طرد شد و بر او ردیه‌هایی از سوی حروفیه نوشته شد.^{۲۷۸۳} شرح احوال او بسیار تاریک و مبهم است و حتی چگونگی رواج مذهبش هم روشن نیست. اما در طی سده‌های ۹ و ۱۰ق شماری از پیروان او را می‌شناسیم.

زیرساخت افکار نقطویه همان مبانی حروفیه در باب جایگاه وجودشناختی حروف بود.^{۲۷۸۴} با این تفاوت که نقطویان جایگاه ویژه‌ای برای نقطه در باء بسم‌الله قائل بودند. این انگاره برگرفته از حدیثی منتسب به امام علی(ع) بود با این مضمون که «من نقطه‌ام»^{۲۷۸۵} یا مشروح‌تر «من نقطه زیر باء بسم‌الله‌ام»^{۲۷۸۶}، سخنی که در متون متقدم از شبلی و نه امام علی(ع) نقل می‌شد و تلقی از معنای آن نهایت تواضع و خودکم‌بینی بود.^{۲۷۸۷} نزد پسیخانی نقطه زیر باء بسم‌الله مبدأ انطلاق علم و اساس آن بود و این باور را راز بیان شده حدیث منسوب می‌دانستند؛ تفسیری که از سوی صائن‌الدین بن ترکه و برخی عارفان نیز از حدیث برداشت شده بود.^{۲۷۸۸} در برخی آثار حروفیه نیز

می‌توان تکیه بر جایگاه نقطه را بازجست^{۲۷۸۹}.

با وجود آنکه سلوک نقطویه به شدت با تصوف و رسوم درویشان درآمیخته بود، اما آنان در مبانی به قیامت و بهشت و دوزخ قائل نبودند، به تناسخ اعتقاد داشتند و گونه‌ای از اباحی‌گری در میان آنان وجود داشت. به اینها حتی باید برخی انگاره‌های فلسفی را نیز افزود^{۲۷۹۰}. از تألیفات او کتاب *مفاتیح‌القلوب* شناخته است که نسخه‌های متعددی از آن برجای مانده است^{۲۷۹۱}.

در نسل‌های پسین شماری از رجال پیوسته به نقطویه در مناطق مختلفی از ایران دیده می‌شوند، مثلاً کسانی چون باقر کاشی خرده‌ای^{۲۷۹۲}، حیاتی کاشانی^{۲۷۹۳} و فهمی کاشانی^{۲۷۹۴} از منطقه کاشان، کسانی چون محمد شریف آملی از اصفهان^{۲۷۹۵} و کوثری اردبیلی از آذربایجان^{۲۷۹۶}. اما به نظر می‌رسد مهم‌ترین مقرر تبلیغ آنان قزوین و به خصوص محفل درویش خسرو نقطوی (مقتول: ۱۰۰۲ق) بود^{۲۷۹۷} و برخی از نقطویان که در نقاط دیگر ایران مورد تعقیب و آزار قرار می‌گرفتند، به قزوین می‌گریختند^{۲۷۹۸}. آنگاه که در زمان شاه عباس اول، محفل درویش خسرو در قزوین از هم پاشید و خسرو در ۱۰۰۲ق به قتل رسید، عرصه برای نقطویان تنگ شد و برخی از آنان به هند گریختند^{۲۷۹۹} و این پایان حضور نقطویان بود.

جریان‌های مذهبی مانند اهل حق که یک جریان مذهبی اثناعشری با گرایش عرفانی است و شیخیه که شیخ احمد احسائی (وفات: ۱۲۴۱ق)، در فضای اثنی عشری با تکیه بر عقاید ویژه، بنیاد نهاد، با وجود اهمیتی که در ایران به دست آوردند، نمی‌توان به عنوان فرقه‌های مستقلی از شیعه امامیه به شمار آورد. این جریان‌ها به مثابه مسلک‌هایی درون امامیه نگریسته می‌شوند، خود نیز همین تلقی را دارند و با چنین رویکردی در بخش مربوط به شیعه در ایران، به آنها پرداخته خواهد شد.

اما آنچه به عنوان بابیه، از تبعات جریان شیخیه شکل گرفت، مذهبی کاملاً مستقل از شیعه امامیه بود که از مقطعی مشخص، حتی از برخی مبانی عمومی اسلام نیز عبور کرد. بابیه فرقه‌ای بود که در اواسط سده ۱۳ق، سید علی محمد شیرازی (مقتول: ۱۲۶۶ق) ملقب به باب پدید آورد. علی محمد مدتی در محفل سید کاظم رشتی از رجال شیخیه حضور به هم رسانید^{۲۸۰۰} و بی‌تردید بخشی از آموزه‌های او گونه‌ای تحول یافته

از آموزه‌های شیخیه بود. البته رابطه این افکار با اندیشه شیخیه بیشتر یک الهام‌گیری و به دست آوردن دستمایه‌ای برای ایجاد انگاره‌های جدید بود، و از همین روست که پیروان مسلک شیخیه به شدت انتساب افکار او به مسلک خود را انکار داشتند^{۲۸۰۱}.

احمد کسروی در تحلیل بابی‌گری و خاستگاه‌های آن، افزون بر آنچه باب از رشتی آموخته بود، منشأ برخی عقاید او را در نقطویه جستجو کرده است^{۲۸۰۲}. باب دعوی مذهبی خود را از معرفی خود به عنوان «باب» امام زمان (ع) آغاز کرد، اما در مقطعی دیگر خود را حجت و مهدی موعود دانست و تا دعوی نبوت و شریعتی جدید پیش رفت. برخی از اقوال او شائبه‌ای از دعوی الوهیت را نیز همراه داشت. کوشش‌های باب جماعت بسیاری را به گرد او آورد و زمینه‌ساز سلسله‌ای از فعالیت‌ها و تحركات سیاسی بود. حتی کشته شدن باب در ۱۲۶۶ش در تبریز این مذهب را به پایان نیاورد و به تدریج با مدعیات میرزا حسینعلی نوری مشهور به بهاء‌الله، فرقه بابیه زمینه‌ساز پدیدار شدن فرقه‌ای مسمی به بهائیه شد که به سبب ویژگی‌های اعتقادی جایگاهی در میان فرقه‌های اسلامی نداشت و به عنوان دینی مستقل شناخته می‌شد^{۲۸۰۳}.

پی‌نوشت

۱. ابن‌سعد، ۲۱۶/۷؛ ابن‌قتیبہ، المعارف، ۴۶۶؛ طبری، تاریخ، ۵۶۱/۶؛ ابن‌عبدربہ، ۲۰/۱؛ ابن‌اثیر، الكامل، ۵۲۵/۴، ۱۴۶/۵؛ حاکم نیشابوری، تاریخ...، ۷۴؛ ذهبی، میزان...، ۳۵۶/۴؛ ابن‌جزری، ۳۶۳-۳۶۲/۲
۲. ابن‌مبارک، الزهد، ۴۸۰، ۴۸۳؛ سیوطی، الدر...، ۱۵۳/۱، ۱۷۰، جاهای مختلف
۳. برای این کلمات، نک: ابن‌مبارک، همان، ۲۶۷، ۴۸۰، ۴۸۳؛ ابونعیم، حلیه...، ۱۱۴-۱۱۲/۳
۴. عجلی، ۲۳۰/۲
۵. عقیلی، ۳۷۲/۴
۶. برای تبعید، نک: ابوالعرب، ۳۹۱-۳۹۲؛ ابن‌انباری، ۹؛ جوینی، ابراهیم، ۲۰۳/۲-۲۰۴؛ ذهبی، تذکره...، ۷۵/۱
۷. ابن‌سعد، ۳۶۸/۷؛ ابن‌قتیبہ، همان، ۴۳۴، ۵۳۲؛ طبری، همان، ۴۷۲/۵، ۳۸۷/۶-۳۸۸؛ سیرافی، ۲۲؛ زبیدی، ۲۷؛ ابن‌الندیم، ۴۶-۴۷؛ ابن‌انباری، ۸-۱۰؛ یاقوت، معجم‌الادباء، ۲۸۳۶/۶؛ ابن‌اثیر، همان، ۳۷۶/۵؛ ابن‌خلکان، ۱۷۳/۶-۱۷۶؛ حاکم نیشابوری، تاریخ، ۷۴؛ ابن‌جزری، ۳۸۱/۲؛ سیوطی، بغیة...، ۳۴۵/۲
۸. ذهبی، میزان، ۴۱۵/۴-۴۱۶
۹. مسلم، الصحيح، ۳۷/۱؛ ابوداؤد، السنن، ۲۲۳/۴؛ ترمذی، السنن، ۴۵۱/۴؛ جاهای مختلف؛ نسایی، السنن، ۹۸/۸؛ ابن‌ماجه، ۲۴/۱؛ احمد بن حنبل، ۲۸/۱، ۵۱؛ جاهای مختلف
۱۰. کلابادی، احمد، ۲۵۴/۱
۱۱. ابن‌جزری، ۲۸۵-۲۸۴/۱
۱۲. ابن‌سعد، ۱۱۴/۷؛ ابونعیم، حلیه...، ۲۱۷/۲-۲۱۹
۱۳. برای شرح حال، نک: ابن‌سعد، ۱۱۶/۷؛ بخاری، التاريخ‌الکبیر، ۳۲۶/۳؛ ابن‌قتیبہ، المعارف، ۴۵۴؛ بلاذری، فتوح...، ۴۰۱؛ طبری، «ذیل»، ۶۷۹؛ ابن‌ابی‌حاتم، الجرح...، ۵۱۰/(۲)؛ ابن‌عدی، ۱۰۲۲/۳-۱۰۳۰؛ ابوالشیخ، طبقات...، ۳۱۳/۱-۳۱۴؛ ابونعیم، همان، ۲۱۷/۲-۲۲۴، ذکر‌اخبار...، ۳۱۴/۱؛ ابواسحاق شیرازی، ۹۳؛ نسفی، عمر، ۱۶۱-۱۶۲؛ ذهبی، سیر، ۲۰۷/۴؛ ابن‌جزری، ۲۸۵-۲۸۴/۱
۱۴. برای بررسی نقلیات طبری، نک: Horst, 299-300; Sezgin, I/34
- نیز: نقل طبری در تاریخ، ۱۱۰/۱، ۱۱۸، ۱۲۶؛ برای نقلیات تفسیری به روایت عاصم احول، مثلاً، نک: سیوطی، همان، ۳۴/۱، ۴۰، جاهای مختلف
۱۵. ابن‌سعد، ۱۱۴/۷؛ ابونعیم، حلیه...، ۲۱۷/۲-۲۱۹
۱۶. ابن‌سعد، ابونعیم، همان‌جاها
۱۷. ابن‌حبان، الثقات، ۴۸۰/۶؛ ابواسحاق، ۸۲؛ نسفی، عمر، ۲۷۰؛ برای نقل فتاوی: مالک، ۳۰۸/۱؛ صنعانی، ۴۶/۱، ۱۵۱، ۱۵۸، ۱۶۲، ۲۲۲، جاهای مختلف؛ سعید بن منصور، ۳۸۰/۲، ۷۵۴/۳، ۷۵۹، ۷۷۳، جاهای مختلف؛ ابن‌ابی‌شیبہ، ۲۰/۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، جاهای مختلف؛ ترمذی، السنن، ۲۵۴/۱، ۱۹۶/۵؛ مروزی، اختلاف، ۵۲، ۱۳۷
۱۸. بسوی، ۷۹۳/۲؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۷۴/۱۳؛ شهرستانی، ۱۳۰/۱
۱۹. ابن‌سعد، ۲۶۳/۶-۲۶۶
۲۰. کشی، ۱۱۹؛ ابن‌سلام، ۷۹

- همان، ۹۹/۷۲؛ سمعانی، همان، ۱۳۳/۲
۴۸. مثلاً جاحظ، «مناقب ...»، ۵۱۶؛ مقدسی، مطهر، ۱۴۶/۵
۴۹. ابن عدی، ۴۳۷/۶
۵۰. فرامکین، ۱۸۰، جاهای مختلف
۵۱. لالکایی، همان، ۳۸۰/۲
۵۲. بخاری، خلق...، ۳۱؛ لالکایی، همان، ۳۷۹/۲-۳۸۱؛ ابن مرتضی، ۳۴
۵۳. خشیش، ۹۹
۵۴. ذهبی، العلو...، ۹۹
۵۵. ابن مرتضی، ۴۲
۵۶. کلینی، ۲۶۴/۸؛ ابن بابویه عیون...، ۲۲۵/۲؛ خزاز، ۳۰۶؛ مفید، الارشاد، ۱۷۲/۲
۵۷. اخبار الدولة العباسية، ۲۰۸، طبری، تاریخ، ۵۸/۷، ۹۴-۹۸
۵۸. طبری، همان، ۹۴/۷، ۹۸-۱۰۹، ۱۱۱-۱۱۲، ۳۳۰-۳۴۲
۵۹. همان، ۳۰/۷، ۳۳۱؛ قس: ابن حزم، جمهرة...، ۲۳۱ که وی را کاتب وی خوانده است؛ نیز: ذهبی، سیر، ۲۶/۶
۶۰. طبری، همان، ۳۳۱/۷
۶۱. همان، ۳۳۵/۷؛ ابوعلی مسکویه، ۲۴۸/۳؛ قس: گردیزی، ۲۶۲، ۲۶۳، که از اعتراض یمانیان و ربیعیه بر نصر سخن آورده است
۶۲. طبری، همان، ۳۳۵/۷
۶۳. مقدسی، مطهر، ۱۴۶/۵؛ شهرستانی، همان، ۷۹/۱؛ قس: لالکایی، همان، ۳۷۹/۲، که به خطا قتل او را در اصفهان گفته است؛ نیز: ابونعیم، ذکر/اخبار، ۴۲/۱
۶۴. لالکایی، همان، ۳۷۹/۲، ۳۸۱
۶۵. مثلاً اشعری، مقالات...، ۱۶۴، ۵۱۸؛ مقدسی، مطهر، ۱۰۵/۱؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۶۴/۱۳، ۱۶۶؛ ابن حزم، الفصل، ۹۹/۲؛ شهرستانی، همان، ۸۱/۱
۶۶. ابن حزم، همان، ۱۴/۳؛ شهرستانی، همان، ۷۹/۱؛ ابوالمعالی، ۸۵
۶۷. برای دیدگاه‌های وی در خصوص ایمان، نک: اشعری، همان، ۱۳۲، ۱۵۲؛ ابن حزم، المحلی، ۱۲۲/۱۱؛ نسفی، میمون، ۱۹۳/۱
68. Van Ess, *Theologie...*, II/493 ff
۶۹. جهنم بن صفوان و مکانته فی الفکر الاسلامی، بغداد،
۲۱. ابواسحاق، ۱۰۷؛ نسفی، عمر، ۲۷۰؛ مکی، موفق، ۷/۱-۸
۲۲. ابواسحاق، نسفی، همانجا؛ صفی‌الدین بلخی، ۶۲ به بعد؛ مکی، موفق، ۷/۱-۸؛ برای نقل فتاوی: صنعانی، ۲۳۳/۱، ۳۱۲، ۱۷۱/۳، ۱۷۷، جاهای مختلف؛ ابن‌ابی‌شبیبه، ۴۱۸/۲، ۳۸۰/۴، ۴۳۸/۵؛ ابن‌منذر، ۱۷۹/۱
۲۳. مجادله ۷/۵۸
۲۴. عبدالله بن احمد، ۳۰۴/۱؛ طبری، التفسیر، ۱۲/۲۸-۱۳؛ ابن‌قدمه، اثبات، ۱۱۳
۲۵. ابن‌بطه، ۶۵۰/۲-۶۵۳
۲۶. نک: بخش‌های مربوط
۲۷. مآخذ به تفصیل ذیل خوارج در ایران
۲۸. ابونعیم، همان، ۱۱۳/۳
۲۹. نساء/۴، ۹۳
۳۰. ابن‌ابی‌شبیبه، ۴۳۴/۵؛ طبری، همان، ۲۱۷/۵؛ ابونعیم، همانجا
۳۱. برای تفصیل، نک: بخش خوارج
۳۲. ابن‌جزری، ۲۸۳/۱
۳۳. ابن‌سعد، ۱۸۵/۶-۱۹۳؛ ابونعیم، همان، ۱۰۸/۲-۱۱۶
۳۴. همان، ۱۰۸/۲-۱۰۹
۳۵. نصر بن مزاحم، ۱۱۵
۳۶. طبری، تاریخ، ۳۳۰/۷؛ قس: نسبت جرمی، بلاذری، انساب...، ۴۲/۱۳، که مؤیدی ندارد
۳۷. نصر بن مزاحم، ۵۱۳
۳۸. مرزبان، ۱۳۵۴، ۴۷۶؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۰۲/۵
۳۹. لالکایی، اعتقاد...، ۳۸۰/۲-۳۸۱
۴۰. سمعانی، الانساب، ۱۳۲/۲
۴۱. ابن‌حجر، فتح، ۲۹۱/۱۳
۴۲. ذهبی، میزان، ۴۲۶/۱
۴۳. لالکایی، اعتقاد، ۳۸۰/۲-۳۸۱؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۶۱/۱۳-۱۶۲
۴۴. ابن‌عساکر، تاریخ مدینه...، ۹۹/۷۲؛ سمعانی، الانساب، ۱۳۴/۲؛ ابن‌اثیر، الکامل، ۷۵/۷
۴۵. پاکتچی، «اسلام در ماوراءالنهر و ترکستان»، ۵۱۲
۴۶. ابن حزم، الفصل، ۱۵۵/۴، المحلی، ۱۲۲/۱۱؛ ذهبی، سیر، ۲۶/۶
۴۷. لالکایی، همانجا؛ شهرستانی، الملل، ۷۹/۱؛ ابن‌عساکر،

- ۱۹۶۵ م
۷۰. ابن اثیر، همان، ۷۵/۷؛ ابن کثیر، *البدایة ...*، ۳۵۰/۹؛ نیز:
ابن اثیر، همان، ۲۶۳/۵، ۴۲۹
۷۱. لالکایی، همان، ۳۱۲/۲؛ قس: ابو هلال، ۳۶۹
۷۲. خطیب بغدادی، همان، ۱۶۴/۱۳
۷۳. اشعری، همان، ۳۴۶
۷۴. همان، ۱۴۹، ۴۷۴
۷۵. خطیب بغدادی، همان، ۱۶۱/۱۳-۱۶۲
۷۶. شهرستانی، همان، ۱۲۳/۱
۷۷. همان، ۱۲۵/۱
۷۸. لالکایی، همان، ۳۷۹/۲
۷۹. گردیزی، ۲۶۲
۸۰. خطیب بغدادی، همان، ۳۸۱/۱۳
۸۱. نسفی، عمر، ۱۳۰؛ صفی‌الدین بلخی، ۱۴۵-۱۴۶
۸۲. نسفی، عمر، همانجا؛ صفی‌الدین بلخی، همانجا
۸۳. طبری، *تاریخ*، ۲۸۷/۸، ۳۱۴؛ ابن اثیر، همان، ۲۰۳/۶
۸۴. ابن حبان، *الثقات*، ۱۶۹/۶
۸۵. ابن حبان، همانجا؛ نیز نک: مزی، ۱۵۵/۴
۸۶. نسفی، عمر، همانجا؛ صفی‌الدین بلخی، ۱۴۶
۸۷. نسفی، عمر، ۲۱۵
۸۸. حاکم، *تاریخ*، ۷۹
۸۹. بیهقی، احمد، *الاسماء*، ۴۵۲؛ ذهبی، *العلو*، ۱۷۷، ۱۷۸
۹۰. ذهبی، میزان، ۳۷/۱؛ نیز: ابن جوزی، *الضعفاء...*، ۳۵/۱
۹۱. وکیع، ۲۸۳/۳
۹۲. ابن عساکر، *تاریخ مدینه*، ۹۹/۷۲؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۷۵/۷
۹۳. مقریزی، ۱۹۱/۴
۹۴. مقدسی، محمد، ۳۲۳
۹۵. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۹۵
۹۶. بغدادی، عبدالقاهر، همانجا
۹۷. ابن عدی، ۴۳۵/۶-۴۳۷
۹۸. همو، ۴۳۵/۶؛ قس: خطیب بغدادی، همان، ۱۶۸/۱۳، با
ضبط: اسد
۹۹. بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۱۴/۸؛ خطیب بغدادی، همانجا
۱۰۰. ابن عدی، ۴۳۵/۶، ۴۳۶
۱۰۱. خلیلی، ۹۲۸/۳؛ نسفی، عمر، ۲۳۳، ۲۷۸، ۵۶۷، ۶۹۴؛ مزی،
۴۳۵-۴۳۴/۲۸
۱۰۲. ابن عدی، ۴۳۶/۶-۴۳۷؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۶۸/۱۳
۱۰۳. خطیب بغدادی، همان، ۱۶۳/۱۳
۱۰۴. ابن ابی حاتم، *الجرح*، ۳۵۴/(۱)۴؛ ابن عدی، ۴۳۷/۶
۱۰۵. طبری، *تاریخ*، ۳۳۱/۷
۱۰۶. همان، ۳۳۳/۷
۱۰۷. ابن عدی، همانجا
۱۰۸. طبری، همان، ۳۴۰/۷
۱۰۹. خطیب بغدادی، همان، ۱۶۰/۱۳
۱۱۰. صفی‌الدین بلخی، ۸۹؛ نیز: خطیب بغدادی، همان،
۱۶۸/۱۳
۱۱۱. خلیلی، ۹۲۸/۳؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۶۰/۱۳؛
نسفی، عمر، ۱۸۸، ۲۳۳، ۲۷۸، ۵۶۷، ۶۹۴؛ مزی،
۴۳۵/۲۸
۱۱۲. ابن عدی، ۴۳۸/۶
۱۱۳. مقاتل بن سلیمان، ۸۷/۱، جاهای مختلف
۱۱۴. کلینی، ۲۳۳/۸؛ ابن بابویه، *من لایحضره*، ۱۷۴/۴
۱۱۵. ذهبی، *سیر*، ۲۰۱/۷
۱۱۶. مقاتل بن سلیمان، ۲۶/۱-۲۸
۱۱۷. ابن الندیم، ۳۹، ۲۲۷؛ ابن حجر عسقلانی، *الاصابة ...*،
۳۱۰/۶
- Sezgin, I/37
۱۱۸. ابن الندیم، ۲۲۷
۱۱۹. ابن عدی، ۴۳۷/۶؛ ذهبی، *میزان*، ۱۷۳/۴
۱۲۰. ابن عدی، همانجا
۱۲۱. ابن الندیم، ۲۲۷
- Sezgin, I/ 37
۱۲۲. ابن سعد، ۳۷۳/۷؛ ابن ابی حاتم، همان، ۳۵۴/(۱)۴؛
ابن عدی، ۴۳۵/۶ به بعد؛ عقیلی، ۲۳۸/۴-۲۳۹؛
ابن حبان، *المجروحین*، ۱۴/۳-۱۶
۱۲۳. عقیلی، ۲۴۰/۴؛ ابن عدی، ۴۳۵/۶، ۴۳۶، ۴۳۸؛ خلیلی،
۹۲/۳؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۶۰/۱۳-۱۶۱؛ مزی،
۴۳۸/۲۸
۱۲۴. عقیلی، ۲۳۹/۴-۲۴۰؛ ابن عدی، ۴۳۷/۶
۱۲۵. مزی، ۴۵۱/۲۸
۱۲۶. خطیب بغدادی، همان، ۱۶۱/۱۳-۱۶۲

۱۲۷. خطیب بغدادی، همان، ۱۶۴/۱۳، ۱۶۶، ۳۸۲؛ نسفی، میمون، ۱۱۹/۱؛ قرشی، ۶۱/۱؛ نیز: ابن حبان، *المجروحین*، ۱۵/۳
۱۲۸. صفی‌الدین بلخی، ۹۱
۱۲۹. ابن حبان، همان، ۱۵/۳-۱۶؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۶۴/۱۳
۱۳۰. خطیب بغدادی، همان، ۱۶۳/۱۳
۱۳۱. ابن حبان، همان، ۱۴/۳
۱۳۲. خطیب بغدادی، همان، ۱۶۷/۱۳
۱۳۳. مقاتل بن سلیمان، ۴۲۳/۳
۱۳۴. شوری، ۱۱/۴۲
۱۳۵. مقاتل بن سلیمان، ۱۷۴/۳
۱۳۶. ابن عدی، ۴۳۶/۶
۱۳۷. ابن ابی‌الحدید، ۲۲۴/۳
۱۳۸. شهرستانی، *الملل*، ۹۵/۱
۱۳۹. چ قاهره، ۱۳۹۵ق
۱۴۰. شحاته، ۵۰-۵۳
۱۴۱. شهرستانی، همان، ۱۳۰/۱
۱۴۲. ابن ابی‌الحدید، ۲۵۳/۷
۱۴۳. مقاتل بن سلیمان، ۶۱/۱، ۳۰۷، ۲۶۴/۳؛ ابن ابی‌الدنیا، *حسن الظن ...*، ۱۲۱؛ ابن عدی، ۴۳۷/۶
۱۴۴. نک: سطور قبل
۱۴۵. خطیب بغدادی، همان، ۱۶۰/۱۳
۱۴۶. ابن حبان، همان، ۱۵۷/۱
۱۴۷. خطیب بغدادی، همانجا
۱۴۸. همو، همانجا؛ نیز: نسفی، عمر، ۲۳۳
۱۴۹. مقاتل بن سلیمان، ۱۲/۲، ۵۳/۳؛ ابن طاووس، احمد، ۴۷
۱۵۰. کشی، ۳۹۰؛ طوسی، *الرجال*، ۱۴۶
۱۵۱. ابن‌الندیم، ۲۲۷
۱۵۲. تحریم/۴۶۶؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۶۰/۱۳
۱۵۳. واقعه/۱۰۵۶؛ مفید، *الامالی*، ۲۹۸؛ قس: مقاتل بن سلیمان، ۳۱۲/۳
۱۵۴. فاطر/۲۸/۳۵؛ ابن شهر آشوب، *مناقب ...*، ۳۰۹/۱؛ قس: مقاتل بن سلیمان، ۷۶/۳
۱۵۵. توبه/۱۱۹/۹؛ فرات، ۱۷۴؛ قس: مقاتل بن سلیمان، ۷۶/۲
۱۵۶. برقی، ۴۶؛ طوسی، همان، ۱۴۶، ۳۰۶؛ برای روایاتی به نقل از آنان در منابع امامیه، مثلاً: کلینی، ۲۳۳/۸؛ ابن بابویه، *الامالی*، ۱۰۰
۱۵۷. ابن بابویه، همانجا
۱۵۸. ابن بابویه، *من لایحضره*، ۱۷۴/۴-۱۷۷؛ مسعودی، *اثبات ...*، ۱۰۰-۱۰۱، جاهای مختلف
۱۵۹. مفید، *الافصح*، ۹۱
۱۶۰. کلینی، ۲۷۵/۶؛ خوبی، ۲۹۳/۹
۱۶۱. حاجی خلیفه، ۴۳۹/۱؛ نیز: کحاله، ۲۵۶/۴
۱۶۲. ابن‌الندیم، ۲۲۷
۱۶۳. ابن طاووس، *الطرائف*، ۳۵۳، ۳۵۴؛ نیز: بیاضی، علی، ۲۲۵/۳؛ برای ارتباط احتمالی وی با مقاتل بن سلیمان، نیز نک:
- Kohlberg, 125
۱۶۴. احمد بن حنبل، *المسند*، ۱۷۳/۴؛ ابن ابی‌حاتم، *الجرح*، ۱۳۷/(۱)۳؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۸۲/۱۱
۱۶۵. صفی‌الدین بلخی، ۱۲۸؛ مزی، ۵۱۰/۲۱
۱۶۵. خلیلی، ۹۴۳/۳
۱۶۶. صفی‌الدین بلخی، ۱۲۵-۱۲۶
۱۶۷. همو، ۱۲۵-۱۲۷
۱۶۸. اشاره‌ای به استماع از ابوحنیفه، همو، ۱۲۸
۱۶۹. خطیب بغدادی، همان، ۱۶۲/۱۳
۱۷۰. خوارزمی، محمد، ۲۷
۱۷۱. درباره نسبت عدوی، ابن عدی، ۳۱۵/۶
۱۷۲. طبری، *تاریخ*، ۱۶۰/۲
۱۷۳. ابن ابی‌حاتم، همان، ۱۱۶/(۱)۳
۱۷۴. ابن عدی، ۲۴/۵؛ ابن جوزی، *الضعفاء*، ۲۱۱/۲
۱۷۵. ابن ابی‌حاتم، همان، ۷۷/(۲)۲؛ ابن عدی، ۳۱۵/۶؛ طبری، همان، ۶۴/۱؛ دارقطنی، *السنن*، ۱۷۰/۳؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبری*، ۱۲۵/۸
۱۷۶. ابن حبان، *المجروحین*، ۸۸/۲؛ ابن جوزی، همانجا
۱۷۷. ابن حجر عسقلانی، *الاصابة*، ۱۴۶/۷
۱۷۸. طبرانی، *المعجم الاوسط*، ۲۱۸/۳؛ ابن مبارک، *الجهاد*، ۶۶۷/۲؛ ابن عدی، ۲۱۰/۵؛ رافعی، ۱۷۶/۱
۱۷۹. مثلاً ابن ابی‌حاتم، *علل ...*، ۴۸۶/۱، *الجرح*، ۱۱۶/۶

۲۰۱. بسوی، ۷۸۸/۲؛ عقیلی، ۲۸۳/۴؛ خطیب بغدادی، همان، ۳۸۶-۳۸۴/۱۳
۲۰۲. جاحظ، «فضل...»، ۱۰۶؛ شهرستانی، همان، ۱۷۰/۱
۲۰۳. صابونی، ۱۱۰؛ «شرح الفقه الاکبر»، ۱۱؛ ابوالقاسم بلخی، ۱۰۵
۲۰۴. مثلاً ابن قتیبه، تأویل...، ۴۴
۲۰۵. مکی، موفق، ۱۰۴/۲؛ نیز: Van Ess, *Theologie*, I/205
۲۰۶. کلینی، ۱۶۰/۱؛ ابن بابویه، *التوحید*، ۲۰۶
۲۰۷. اشعری، *الابانة*، ۹۰؛ ابن حبان، همان، ۶۵/۳؛ خطیب بغدادی، همان، ۳۸۱-۳۷۸/۱۳
۲۰۸. ابوالقاسم حکیم، ۴۸؛ بیهقی، احمد، *الاسماء*، ۳۲۲؛ خطیب بغدادی، همان، ۳۷۷/۱۳-۳۷۸؛ قاری، ۹، ۴۱؛ نیز: «*الفقه الاکبر (۲)*»، ۲
۲۰۹. سواس، ۱۰/۱؛ برای تحلیل نظام کلامی وی، پاکتچی، «ابوحنیفه» ۳۸۶-۳۸۲
۲۱۰. بردعی، ۵۷۰
۲۱۱. ابوحنیفه، *العالم*، ۳۲ به بعد
۲۱۲. صفی‌الدین بلخی، ۲۸-۲۹؛ نیز: ابن عبدالبر، همان، ۱۵۴
۲۱۳. همانجا
۲۱۴. تأیید آن، ابوبکر خوارزمی، ۴۲
۲۱۵. نسفی، عمر، ۲۰۷
۲۱۶. خلیلی، ۹۲۵/۳
۲۱۷. نسفی، عمر، ۴۹۱
۲۱۸. همو، ۶۲۷
۲۱۹. ابن ابی حاتم، *الجرح*، ۱۲۱/(۲)؛ دارقطنی، *السنن*، ۱۰۰/۱؛ خطیب بغدادی، همان، ۲۳۳/۸
۲۲۰. ابن ابی حاتم، همانجا؛ طبرانی، *المعجم الاوسط*، ۱۸۷/۷
۲۲۱. ابن ابی حاتم، همانجا؛ ابن حبان، همان، ۲۵۰/۱؛ دارقطنی، *الضعفاء*، ۱۸۲؛ خطیب بغدادی، همان، ۲۲۳/۸؛ صفی‌الدین بلخی، ۱۴۶ به بعد
۲۲۲. مثلاً: همو، ۲۴
۲۲۳. خطیب بغدادی، همانجا
۲۲۴. ابن ابی حاتم، خطیب بغدادی، همانجاها
۲۲۵. صفی‌الدین بلخی، ۱۵۲
- ابن حبان، همانجا؛ ابن جوزی، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۵۷۶/۱۲؛ قس: ابن ماجه، ۹۲۴/۲، که تنها یک حدیث از طریق او نقل کرده است
۱۸۰. خطیب بغدادی، همان، ۱۶۴/۱۳
۱۸۱. ابن عدی، ۲۱۰/۵
۱۸۲. ابوالشیخ اصفهانی، *الغطمة*، ۵۱۵/۲
۱۸۳. ابوالشیخ اصفهانی، همانجا؛ ابونعیم، *حلیة*، ۲۷۰/۱، ۹۸/۶
۱۸۴. زیلعی، ۲۸/۲
۱۸۵. زیلعی، همانجا
۱۸۶. حارث، ۸۹۲/۲؛ عقیلی، ۱۴۴/۱
۱۸۷. ابن حبان، همانجا؛ ابن عدی، ۲۴/۵-۲۵؛ ذهبی، *میزان*، ۲۰۶/۳
۱۸۸. ابوالقاسم حکیم، ۲۲؛ *العیون*، ۲۶۰؛ ابواسحاق شیرازی، ۸۷؛ ابن خلکان، ۴۰۵/۵؛ قرشی، ۵۱/۱
۱۸۹. خطیب بغدادی، همان، ۳۲۵/۱۳
۱۹۰. همان، ۳۳۳/۱۳
۱۹۱. یحیی بن معین، ۷۹/۱؛ بسوی، ۷۸۸/۲؛ بلاذری، *انساب*، ۲۳۹/۳؛ عقیلی، ۲۸۲/۴؛ ابوالفرج، *مقاتل الطالبین*، ۹۹-۱۰۰، ۲۴۰-۲۴۳، ۲۵۰؛ خطیب بغدادی، همان، ۳۲۶/۱۳-۳۳۰
۱۹۲. مثلاً بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۸۱/۸؛ ابن حبان، *المجروحین*، ۶۳/۳؛ عقیلی، ۲۸۳/۴؛ سعد بن عبدالله، ۶؛ کشی، ۱۹۰؛ اشعری، *مقالات*، ۱۳۸؛ ابن عدی، ۸/۷؛ سهمی، ۱۳۰
۱۹۳. ابوحنیفه، *العالم*...، ۴۱
۱۹۴. همان، ۹۷، «رسالة الی...»، ۲-۴
۱۹۵. «*الفقه الاکبر (۱)*»، ۶؛ خوارزمی، قاسم، ۱۵۴۵/۴؛ ابن عبدالبر، *الانتقاء*، ۱۶۴
۱۹۶. ابن سعد، ۳۰۷/۶
۱۹۷. «*الفقه الاکبر (۱)*»، ۵-۶؛ خطیب بغدادی، همان، ۳۳۱/۱۳
۱۹۸. «*الفقه الاکبر (۱)*»، همانجا؛ ابن ابی الحدید، ۶۸/۴
۱۹۹. مکی، موفق، ۸۳/۲-۸۴
۲۰۰. سعد بن عبدالله، ۸؛ نوبختی، ۱۰؛ مسعودی، *مروج*...، ۲۲۴/۳

۲۲۶. ابن سعد، ۳۷۴/۷؛ ابن ابی حاتم، همان، ۱۲۱/(۲)۱؛
ابن حبان، همانجا؛ خلیلی، ۲۷۶/۱، ۹۲۵/۳؛ جورقانی،
۲۱/۱
۲۲۷. ابن حبان، همانجا؛ خطیب بغدادی، همان، ۲۲۳/۸
۲۲۸. ابوالقاسم بلخی، ۱۰۴-۱۰۵
۲۲۹. احمد بن حنبل، العلیل، ۲۹۹/۳-۳۰۰؛ عقیلی، ۲۵۶/۱
۲۳۰. خطیب بغدادی، همان، ۱۶۲/۱۳
۲۳۱. ابن ابی حاتم، ابن حبان، همانجاها؛ عقیلی، ۲۵۶/۱-
۲۵۷؛ ابن عدی، ۶۳۱/۲
۲۳۲. خطیب بغدادی، همان، ۲۲۳/۸؛ قرشی، ۸۸/۴
233. Ahlwardt, no. 1932
۲۳۴. نیز: «شرح الفقه الاکبر»، ۶
۲۳۵. قرشی، ۸۷/۴؛ نیز: ذهبی، العبر، ۲۵۸/۱؛
Schreiner, 529-530
۲۳۶. پاکتچی، همان، ۳۸۸
۲۳۷. مثلاً «شرح الفقه الاکبر»، ۱۵؛ نقل بندی از آن،
ابن شهر آشوب، مطالب، گ ۵۹ ب
238. Van Ess, *Theologie*, II/207ff
239. Wensinck, 123;
برای تحلیلی درباره رابطه این دو متن، نک:
Van Ess, *ibid*
۲۴۰. طبرانی، المعجم الاوسط، ۳۴۰/۳، المعجم الکبیر،
۳۵۵/۲
۲۴۱. ابن ابی حاتم، همان، ۱۲۱/(۲)۱
۲۴۲. ابن ابی حاتم، همانجا، با تبدیل کنیه از ابومطیع به
ابومعاذ
۲۴۳. ذهبی، تذکرة الحفاظ، ۵۱۷/۲
۲۴۴. ابن عدی، ۲۱۴/۲
۲۴۵. خطیب بغدادی، همان، ۲۲۳/۸؛ صفی الدین بلخی،
۱۵۲؛ ذهبی، سیر، ۱۹۹/۱۰
۲۴۶. ابن ابی حاتم، همان، ۲۱۱/(۱)۱؛ سمعانی، ۸۴/۴
۲۴۷. نسفی، عمر، ۴۶۱
۲۴۸. خلیلی، ۹۲۵/۳-۹۲۶
۲۴۹. ابن ابی حاتم، همان، ۱۲۱/(۲)۱
۲۵۰. طبرانی، المعجم الاوسط، ۱۸۷/۷
۲۵۱. ابن ابی حاتم، همانجا
۲۵۲. خطیب بغدادی، همان، ۱۶۸/۸
۲۵۳. نسفی، عمر، ۲۲۵
۲۵۴. همو، ۳۰۲
۲۵۵. ابن جوزی، الضعفاء، ۲۲۱/۱؛ نسفی، عمر، ۱۳۲-۱۳۳،
با ضبط... ابی رقاد
۲۵۶. سند آغازین العالم والمتعلم؛ نیز: نسفی، عمر، ۱۳۳،
۲۰۷، ۳۸۴
۲۵۷. ابن ابی حاتم، همان، ۱۸۷/(۲)۱؛ ابن عدی، ۳۹۲/۲؛
نسفی، عمر، ۶۰۷؛ خطیب بغدادی، الکفاية، ۲۷۴
۲۵۸. نسفی، عمر، ۱۴۲، ۲۱۸؛ ابونعیم، الضعفاء، ۷۵
۲۵۹. ابن حبان، المجروحین، ۲۵۶/۱؛ ابن جوزی، همانجا؛
نسفی، عمر، ۲۵۱؛ ابونعیم، همانجا
۲۶۰. نسفی، عمر، ۲۱۳
۲۶۱. ترمذی، السنن، ۷۴۳/۵؛ نسفی، عمر، ۲۹۸؛ ابونعیم،
۲۹۱/۴
۲۶۲. ابن ابی حاتم، همان، همانجا
۲۶۳. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۱۸/۱۰، ۲۷۰/۱۱
۲۶۴. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۷۶
۲۶۵. برای تأیید این ارتباط، نک: نسفی، عمر، ۶۹۶؛ برای
افکار او، نک:
Van Ess, *Theologie*, II/560-562
۲۶۶. جوزجانی، ۲۰۳؛ ابن حبان، همان، ۲۵۶/۱؛ ابن جوزی،
همان، ۲۲۱/۱؛ ذهبی، میزان، ۵۵۷/۱-۵۵۸؛ نیز مدح و
تأیید صداقت او، خلیلی، ۹۷۵/۳
۲۶۷. ذهبی، همان، ۵۵۷/۱
۲۶۸. نسفی، عمر، ۱۶۲، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۶
۲۶۹. مقدمه العالم والمتعلم، ۲۳
۲۷۰. نسفی، عمر، ۷۶، ۱۸۷، ۲۱۶، جاهای مختلف
۲۷۱. همو، ۶۳، ۲۱۶، ۶۰۹، جاهای مختلف؛ ابن ماکولا،
۲۷۲/۷
۲۷۲. سند آغازین العالم والمتعلم، ۲۲؛ ترمذی، همان،
۷۴۳/۵؛ ابن ابی حاتم، همان، ۱۸۷/(۲)۱؛ ابن عدی، ۲/
۳۹۲-۳۹۳؛ خلیلی، ۹۷۶/۳؛ خطیب بغدادی، تاریخ
بغداد، ۱۴۸/۵، ۱۶۸/۸، ۱۱۸/۱۰، ۲۷۰/۱۱، ۴۷۱/۱۲
- ۴۲۲/۱۴؛ نسفی، عمر، ۱۶، ۵۱، ۱۲۳، جاهای مختلف؛
ابن ماکولا، ۱۲۷/۷؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابة، ۵۲۰/۵

۲۷۳. مثلاً ابوحنیفه، العالم، ۴۹-۴۷، ۵۷ به بعد
۲۷۴. همان، ۳۲
۲۷۵. همان، ۶۶ به بعد
۲۷۶. همان، ۵۲
۲۷۷. ترمذی، همان، ۷۴۳/۵
۲۷۸. ابوالعرب، ۲۱۴-۲۱۸؛ نیز: ابونعیم، حلیه، ۲۹۱/۴-۲۹۴
۲۷۹. ابوالعرب، ۲۱۷؛ برای این دیدگاه نزد متقدمان این مکتب، نک: «الفقه الاکبر (۱)»، بند ۴؛ ابوليث سمرقندی، «بستان»، ۱۸۷
۲۸۰. ابن عدی، ۱۴۸/۷
۲۸۱. مثلاً: خلیلی، ۹۳۳/۳-۹۳۴؛ نیز: تصریح به ارجاء او، خطیب بغدادی، همان، ۲۹۷/۸
۲۸۲. طبرانی، المعجم/الوسط، ۱۵۵/۷؛ ابونعیم، مسند ابی حنیفه، ۲۱۴/۱
۲۸۳. بخاری، التاريخ الکبیر، ۴۸۲/۳؛ ابن حبان، المجروحین، ۳۲۰/۱؛ عجلی، ۳۹۹/۱
۲۸۴. سهمی، ۲۱۸
۲۸۵. برای سال وفات، نک: خطیب بغدادی، همان، ۱۴۴/۹
۲۸۶. ابن سعد، ۳۷۴/۷؛ ابن ابی حاتم، الجرح، ۲۶۶/۱(۱)۲؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۴۱/۹-۱۴۲؛ صفی الدین بلخی، ۱۵۶ به بعد
۲۸۷. خطیب بغدادی، همان، ۱۴۰/۹؛ نسفی، عمر، ۵۴۸
۲۸۸. ابن سعد، ۳۷۴/۷؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۴۱/۹-۱۴۲؛ نیز: صفی الدین بلخی، ۱۵۶ به بعد
۲۸۹. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۷۶
۲۹۰. خطیب بغدادی، همان، ۱۴۴/۹
۲۹۱. ابن حبان، همان، ۳۴۴/۱؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۴۱/۹-۱۴۳
۲۹۲. نسفی، عمر، ۵۴۸
۲۹۳. ابن سعد، ۳۷۴/۷؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۴۳/۹-۱۴۴
- ۱۴۴؛ خلیلی، ۹۳۱/۳؛ ذهبی، میزان، ۱۸۵/۲
۲۹۴. ابن حبان، خلیلی، همانجاها
۲۹۵. خطیب بغدادی، همان، ۱۴۱/۹
۲۹۶. خطیب بغدادی، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۳۲۱/۹
۲۹۷. سال وفات: لکنوی، ۷۱
۲۹۸. ابن ابی حاتم، همان، ۳۷۰/۱(۲)؛ بیهقی، احمد، السنن الکبری، ۳۱۷/۹
۲۹۹. جوزجانی، ۲۰۹
۳۰۰. نسفی، عمر، ۲۶۳
۳۰۱. حاکم نیشابوری، معرفة علوم...، ۱۷۷؛ صفی الدین بلخی، ۱۸۰؛ ذهبی، همان، ۵۴۱/۹
۳۰۲. ابن ابی حاتم، همانجا؛ برای قدری بودن او، عقیلی، ۴۲۹/۳
۳۰۳. قرشی، ۱۷۱/۲
۳۰۴. بخاری، همان، ۱۹۵/۳؛ ابن ابی حاتم، همانجا؛ ابن حبان، الثقات، ۲۲۸/۸؛ خلیلی، ۹۲۹/۳
۳۰۵. خلیلی، همانجا؛ ذهبی، همان، همانجا
۳۰۶. خطیب بغدادی، همان، ۳۳۶/۱۳
۳۰۷. خطیب بغدادی، همانجا
۳۰۸. خطیب بغدادی، همانجا؛ نیز: ابن سعد، ۳۷۵/۷
۳۰۹. ابن حبان، همان، ۲۲۸/۸؛ نیز: عقیلی، ۲۴/۲؛ ذهبی، میزان، ۶۵۹/۱
۳۱۰. ابن حبان، همانجا
۳۱۱. ذهبی، سیر، ۵۴۲/۹-۵۴۳
۳۱۲. قرشی، ۱۶۳/۳
۳۱۳. قرشی، همانجا
۳۱۴. عقیلی، ۲۴/۲
۳۱۵. نسفی، عمر، ۲۶۳
۳۱۶. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۶
۳۱۷. ابن حبان، همان، ۲۲۸/۸
۳۱۸. خلیلی، ۹۲۹/۳
۳۱۹. نسفی، عمر، ۳۸۹
۳۲۰. همو، ۲۶۳
۳۲۱. حاکم نیشابوری، معرفة علوم، ۱۷۷؛ قس: نسفی، عمر، ۱۶۶
۳۲۲. ابن ابی حاتم، همان، ۳۷۰/۱(۲)
۳۲۳. برای دیگر شاگردان، نک: بخاری، التاريخ الکبیر، ۱۹۵/۳؛ ابن ابی حاتم، همانجا
۳۲۴. مثلاً نسفی، عمر، ۲۶۳
۳۲۵. ذکر سال ۲۱۳ق، ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۸۶/۱۵
۳۲۶. ابن حبان، همان، ۳۱۰/۸؛ نسفی، عمر، ۶۵۸؛ قرشی، ۲۴۸/۲

۳۲۷. نسفی، عمر، ۴۹۳
۳۲۸. همو، ۲۳۹، ۶۳۴، ۶۷۴؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه، ۳۵۶/۶۰
۳۲۹. نسفی، عمر، ۲۳۹
۳۳۰. صفی‌الدین بلخی، ۲۰۹
۳۳۱. ابن حبان، همانجا
۳۳۲. ابن حبان، همانجا
۳۳۳. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۸۸
۳۳۴. صفی‌الدین بلخی، ۱۸۸، ۱۸۹
۳۳۵. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۶
۳۳۶. صفی‌الدین بلخی، ۲۲۲
۳۳۷. ابونعیم، ذکر اخبار، ۲۷۷/۱، ۳۰۹؛ نسفی، عمر، ۲۳۹، ۲۶۳، ۴۹۳، ۶۳۴، ۶۵۸، ۶۷۴؛ ابن عساکر، همان، ۲۵۹/۳۵، ۳۵۶/۶۰
۳۳۸. ابن عبدالبر، الانتقاء، ۱۴۴؛ قرشی، ۵۲۸/۲
۳۳۹. ابن حبان، همان، ۵۲۱/۸؛ قرشی، همانجا
۳۴۰. ابن ابی‌الدنیا، الصمت...، ۳۱۲؛ ابن عساکر، همان، ۳۵۸/۳۱
۳۴۱. صفی‌الدین بلخی، ۱۹۸
۳۴۲. ابن حبان، همانجا؛ قرشی، ۵۲۸/۲
۳۴۳. برای روایان و شاگردان وی، نک: خطیب بغدادی، همان، ۲۸۷/۱، ۲۹۵/۲، جاهای مختلف؛ نسفی، عمر، ۲۶۳، ۴۱۶، ۴۵۴، ۶۲۱، ۶۶۴؛ ابن ماکولا، ۴۹/۷
۳۴۴. ابن عدی، ۳۷۱/۵؛ نیز: ابن سعد، ۳۷۹/۷
۳۴۵. ابوعوانه، ۱۸۶/۳؛ دارقطنی، السنن، ۸۴/۱، ۳۰۲/۲، ۲۳۵/۹
۳۴۶. بیهقی، احمد، السنن الکبری، ۵۲/۱، ۲۳۵/۹
۳۴۶. ابن عدی، ۲۶۶/۳، ۳۷۱/۵، جاهای مختلف؛ ابن جوزی، العلل، ۳۳۷/۱
۳۴۷. خطیب بغدادی، همان، ۳۸۰/۱، جاهای مختلف؛ ابونعیم، همان، ۲۴۳/۲؛ ابن عساکر، همان، ۱۱۸/۳۰، ۲۰۴، جاهای مختلف؛ رافعی، ۴۳۴/۱، ۴۵۱، جاهای مختلف؛ ابن نجار، ۹۷/۳، ۱۰۵/۵
۳۴۸. ابن شاهین، ناسخ الحدیث...، ۲۴۸؛ ابن منده، یحیی، معرفة اسامی...، ۳۴؛ خطیب بغدادی، ۳۷۵/۱
۳۴۹. مثلاً: ابن بابویه، الامالی، ۶۷۹؛ عمادالدین طبری، ۲۵۰، ۱۲۴
۳۵۰. ابن ابی‌الحدید، ۱۹۴/۶
۳۵۱. مثلاً: صفی‌الدین بلخی، ۱۹۶
۳۵۲. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۶
۳۵۳. قرشی، ۱۱۹/۱
۳۵۴. همو، ۱۲۱/۱
۳۵۵. ذهبی، سیر، ۲۰/۱۱؛ قرشی، ۱۲۰/۱
۳۵۶. همو، ۱۲۰/۱-۱۲۱
۳۵۷. ابن حبان، همان، ۷۶/۸
۳۵۸. ذکر سال وفات، ذهبی، تاریخ الاسلام، ۲۳۸/۱۹
۳۵۹. نسبت وی به بلخ، ابن عساکر، همان، ۱۸۳/۶؛ نسبت برادرش به بلخ، ابن حبان، همان، ۴۴/۸
۳۶۰. برای شاگردی او نزد وی، ابن عساکر، همان، ۱۲۸/۵۵
۳۶۱. ذهبی، همانجا
۳۶۲. ابن حبان، همانجا
۳۶۳. بیهقی، احمد، همان، ۹۸/۱۰
۳۶۴. نیز: خبری مؤید ارجاء ثعلبی، ۳۳۲/۱۰
۳۶۵. برای مشایخ و شاگردان، نک: ابن ابی‌حاتم، همان، ۲۰۹/(۲)۳؛ عقیلی، ۳۲/۴؛ دارقطنی، همان، ۸۴/۱، ۱۰۰، ۱۰۸/۲؛ ابن ماکولا، ۴۹۲/۲، ۳۵/۶
۳۶۶. احمد بن حنبل، العلل، ۲۶۱/۳؛ عقیلی، همانجا؛ ابن عدی، ۱۳۲/۶؛ تنها تضعیف، دارقطنی، همان، ۸۴/۱
۳۶۷. او را باید از محمد بن ازهر سجستانی همدرس بخاری (ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، مقدمه، ۴۷۸/۱) که توسط حاکم توثیق شده و از اصحاب حدیث دانسته (حاکم نیشابوری، همان، ۹۴؛ ابن حجر عسقلانی، لسان...، ۶۴/۵) و ابن حبان حدیث او را در صحیح خود (۵۳۹/۵) آورده است، متمایز کرد
۳۶۸. صفی‌الدین بلخی، ۱۷۹-۱۸۰
۳۶۹. سمعانی، الانساب، ۱۲۸/۴
۳۷۰. روایتی از او درباره تاریخ قضات بغداد، صفی‌الدین بلخی، ۲۸۰
۳۷۱. خطیب بغدادی، همان، ۳۹۹/۱۳؛ ذهبی، الکاشف، ۴۵۹/۱
۳۷۲. بخاری، التاریخ الکبیر، ۲۷۵/۲؛ ابن ابی‌حاتم، همان، ۴۷۷/(۱)۴
۳۷۳. مسلم، الکنی و...، ۳۰۲/۱؛ نسایی، السنن، ۲۶۷/۸؛

- ابن حبان، المجروحین، ۳۶۱/۱
 ۳۷۴. مزی، ۴۳۸/۱۱؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب...، ۱۷۰/۴
 ۳۷۵. خطیب بغدادی، همان، ۳۹۹/۱۳
 ۳۷۶. خطیب بغدادی، همانجا
 ۳۷۷. برای فهرست راویان، نک: مزی، ابن حجر عسقلانی، همانجاها
 ۳۷۸. ابن حجر عسقلانی، تهذیب، ۱۷۰/۴
 ۳۷۹. نسایی، السنن، ۲۶۷/۸
 ۳۸۰. ذهبی، تذکرة الحفاظ، ۵۱۷/۲-۵۲۸
 ۳۸۱. مزی، ۳۷۸/۹ به بعد
 ۳۸۲. خطیب بغدادی، همان، ۲۲۳/۸؛ درباره او، نیز نک:
 ابن حبان، الثقات، ۱۷/۹؛ صفی‌الدین بلخی، ۱۵۲، ۱۷۷-۱۷۸
 ۳۸۳. نسفی، عمر، ۳۰۴؛ صفی‌الدین بلخی، ۱۲۶، ۱۹۶، ۲۳۹
 ۳۸۴. ابن سعد، ۳۷۹/۷
 ۳۸۵. درباره او، نیز نک: خلیلی، ۹۲۴/۳
 ۳۸۶. مثلاً اصطخری، ۲۵۸
 ۳۸۷. صفی‌الدین بلخی، ۲۰۹
 ۳۸۸. همو، ۲۰؛ گردیزی، ۳۰۶
 ۳۸۹. ابن ابی حاتم، همان، ۳۴۳/(۱)۳
 ۳۹۰. همان، ۴/۴؛ خطیب بغدادی، همان، ۲۵۱/۱۲
 ۳۹۱. نسفی، عمر، ۲۶۳
 ۳۹۲. همو، ۳۷۴، ۵۵۱؛ قرشی، ۵۴۶/۳
 ۳۹۳. برای استادان دیگر، نک: همو، ۳۴۱/۱، ۹۲/۲
 ۳۹۴. نسفی، عمر، ۵۴۹
 ۳۹۵. قرشی، ۵۴۶/۳
 ۳۹۶. نسفی، میمون، ۱۳۰/۱
 ۳۹۷. قرشی، ۱۶۲/۳، ۱۹۲-۱۹۳
 ۳۹۸. همو، ۱۲۶/۳
 ۳۹۹. همو، ۱۶۳/۳؛ برای استادان دیگر، نک: خطیب بغدادی، همان، ۴۱۸/۱۲؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه، ۱۵۰/۴۹
 ۴۰۰. صفی‌الدین بلخی، ۲۵۷
 ۴۰۱. قرشی، ۱۶۳/۳
 ۴۰۲. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۷
 ۴۰۳. نسفی، عمر، ۷۱
 ۴۰۴. دارمی، عثمان، نقض الامام...، ۱۱۰
 ۴۰۵. صفی‌الدین بلخی، ۲۶۰
 ۴۰۶. شیرین کام، ۱۹۲
 ۴۰۷. سال وفات، قرشی، ۹۲/۴؛ برای تعلق او به بلخ، همو، ۱۷۱/۳
 ۴۰۸. صفی‌الدین بلخی، ۲۸۹
 ۴۰۹. ابوالقاسم حکیم، همانجا
 ۴۱۰. قرشی، ۱۱۲/۲
 ۴۱۱. مثلاً ذهبی، سیر، ۵۲۵/۱۴
 ۴۱۲. دارمی، عثمان، همان، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۴۵، جاهای مختلف
 ۴۱۳. قزوینی رازی، ۴۵۸
 ۴۱۴. نجاشی، ۳۰۷، ۴۵۴؛ طوسی، الفهرست، ۵۹، ۱۵۰
 ۴۱۵. ابن شاذان، ۱۶۸
 ۴۱۶. ابن ابی حاتم، همان، ۱۰۵/(۱)۴
 ۴۱۷. ابن ابی حاتم، همانجا؛ ابن عدی، ۲۲۶/۶
 ۴۱۸. ابن ابی حاتم، همانجا؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ۱۲۹/۷
 ۴۱۹. خطیب بغدادی، همان، ۲۸۱/۳
 ۴۲۰. خطیب بغدادی، همانجا
 ۴۲۱. خطیب بغدادی، همانجا
 ۴۲۲. برای دیگر مشایخ، نک: خطیب بغدادی، همانجا
 ۴۲۳. خطیب بغدادی، همان، ۲۸۱/۳
 ۴۲۴. احمد بن حنبل، المسند، ۸/۱، ۴۲، جاهای مختلف؛ برای فهرستی از شاگردان، نک: خطیب بغدادی، همان، ۲۸۱/۳
 ۴۲۵. ابن عدی، همانجا؛ خطیب بغدادی، همان، ۲۸۱/۳
 ابن جوزی، الضعفاء، ۱۰۳/۳
 ۴۲۶. بردعی، ۵۰۰
 ۴۲۷. یحیی بن معین، روایت دوری، ۳۶۱/۴؛ عقیلی، ۱۴۰/۴؛ ابن عدی، همانجا
 ۴۲۸. ابن حبان، المجروحین، ۳۷۰/۱
 ۴۲۹. ترمذی، السنن، ۱۵۳/۱؛ حکیم ترمذی، «ادب النفس»، ۱۲۶؛ ابونعیم، مسند، ۱۵۳/۱؛ نسفی، عمر، ۲۱۱، ۲۲۶، ۳۶۳
 ۴۳۰. لالکایی، اعتقاد اهل...، ۴۷۶/۳؛ قاضی قضاعی، ۲۷/۲
 ۴۳۱. ابن ابی الدنيا، الاعتبار، ۳۸؛ قس: ابن حجر عسقلانی،

- تقریب التهذیب، ۲۵۲
۴۳۲. ابن حبان، همانجا؛ قاضی قضاعی، ۵۸/۱؛ حسکانی، ۴۱۱/۲؛ نسفی، عمر، ۲۱۱
۴۳۳. ابن ابی حاتم، همان، ۴۱۲/۱)۲، ۳۵۵/۱)۴
۴۳۴. مزی، ۱۲/۷
۴۳۵. ابن ابی حاتم، همانجا؛ برای دیگر مشایخ، نک: حکیم ترمذی، همان، ۱۳۴، المنهیات، ۴۰، جاهای مختلف؛ قاضی قضاعی، ۶/۲؛ خطیب بغدادی، همانجا؛ نسفی، عمر، ۲۲۶، ۳۳۲، ۳۴۷، ۶۷۱؛ مزی، ۲۸۰/۷، ۱۳۹/۲۰
۴۳۶. نسفی، عمر، ۲۱۱؛ ابن حجر عسقلانی، العجائب...، ۲۱۰/۱؛ سیوطی، الدر...، ۷۰/۸؛ حاجی خلیفه، ۴۵۱/۱؛ ثعلبی، ۲۶۰/۹، ۳۳۶
۴۳۷. ابن حبان، المجروحین، ۳۷۰/۱؛ ذهبی، میزان، ۳۰۰/۲
۴۳۸. ذهبی، همان، ۴۱۳/۳
۴۳۹. ابن حبان، همانجا
۴۴۰. ابن حبان، همانجا
۴۴۱. ابن حبان، همانجا
۴۴۲. ترمذی، همان، ۱۶۹/۱
۴۴۳. حکیم ترمذی، «ادب النفس»، ۱۲۶، ۱۳۴، المنهیات، ۴۰، جاهای مختلف؛ قرطبی، ۱۶۲/۱۷
۴۴۴. لالکایی، اعتقاد اهل، ۴۷۶/۳؛ با ضبط حفص: قاضی قضاعی، ۵۸/۱، ۶/۲، ۲۷
۴۴۵. ابونعیم، مسند، ۱۵۳/۱، با تحریف سیار به شیبان؛ درباره شرح حال، نک: مزی، ۲۱۵/۲۶
۴۴۶. سمعانی، الانساب، ۴۱۹/۴
۴۴۷. نک: سطور بعد
۴۴۸. سمعانی، همان، ۲۹۵/۱
۴۴۹. نسفی، عمر، ۶۷۱
۴۵۰. همو، ۳۳۲
۴۵۱. همو، ۲۲۶
۴۵۲. همو، ۲۱۱، ۳۶۳
۴۵۳. همو، ۳۴۷
۴۵۴. ابن ابی الدنيا، الاعتبار، ۳۸
۴۵۵. ابن حبان، الثقات، ۳۶/۸
۴۵۶. حسکانی، ۴۱۱/۲
۴۵۷. ابوالشیخ اصفهانی، طبقات المحدثین، ۴۸/۴
۴۵۸. ابن الندیم، ۲۵۷
۴۵۹. ابن الندیم، ۲۵۷
۴۶۰. قرشی، ۵۲۱/۳
۴۶۱. ابن الندیم، ۲۵۹؛ قرشی، ۶۱۷/۲-۶۱۸، ۱۶۳/۳
۴۶۲. ابن ابی حاتم، همان، ۱۲۱/۲)۱؛ درباره او، نک: Sezgin, I/433
۴۶۳. طبرانی، المعجم الاوسط، ۱۸۷/۷
۴۶۴. ابن ابی حاتم، همانجا
۴۶۵. ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۳۸۸/۵؛ سال ۲۲۶ق، نسفی، عمر، ۵۰۲
۴۶۶. خلیلی، ۹۲۵/۳-۹۲۶
۴۶۷. قرشی، ۳۷۲/۳
۴۶۸. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۶، با ضبط محمد بن قابیل
۴۶۹. خلیلی، ۹۰۵/۳؛ نسفی، عمر، ۲۲۰-۲۲۱
470. Sezgin, I/ 436
۴۷۱. ابن ابی حاتم، همان، ۳۷۲/۲)۱؛ سهمی، ۵۳۷؛ ابن ماکولا، ۲۹۵/۷
۴۷۲. ابن ابی حاتم، همانجا؛ ابونعیم، ذکر اخبار، ۳۰۹/۱؛ ابن نقطه، تکملة، ۱۴۰/۱
۴۷۳. ابونعیم، همانجا
۴۷۴. ابن ماکولا، همانجا
۴۷۵. ابن ماکولا، همانجا؛ نسفی، عمر، ۱۷۰
۴۷۶. سهمی، ۵۳۷
۴۷۷. ابوالشیخ اصفهانی، همان، ۴۰۴/۳؛ ابونعیم، همان، ۳۰۹/۱
۴۷۸. ابن ابی حاتم، همانجا
۴۷۹. ابن عدی، ۱۷/۳؛ ابونعیم، همانجا
۴۸۰. ابونعیم، همانجا
۴۸۱. ابونعیم، حلیه، ۳۵۶/۲
۴۸۲. ابن عساکر، تاریخ مدینه، ۵/۴۳
۴۸۳. خطیب بغدادی، همان، ۴۰۲/۲؛ ابن جوزی، العلیل، ۶۶۳/۱؛ ذهبی، میزان، ۱۳۵/۱
۴۸۴. همو، سیر، ۴۵۱/۸-۳۵۳
۴۸۵. ابونعیم، ذکر اخبار، ۳۰۹/۱؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، ۳۱۲/۶
۴۸۶. ابن عدی، ۳۹۳/۲؛ ابن جوزی، الموضوعات، ۲۴۰/۲

- همان، ۹۳/۶
۵۰۶. ابونعیم، همان، ۹/۳؛ ابن حبان، همان، ۱۳۷/۲؛ ذهبی، همان، ۶۲۹/۲
۵۰۷. لالکایی، همان، ۶۳۸/۴؛ ابونعیم، همان، ۹۳/۶؛ نیز: Van Ess, *ibid*
۵۰۸. ابن سعد، ۴۹۳/۵؛ جوزجانی، ۱۵۲؛ ذهبی، سیر، ۴۲۴/۷
۵۰۹. ابونعیم، همان، ۱۹۱/۸؛ ابن جوزی، ۲۲۸-۲۲۹
۵۱۰. ابونعیم، همان، ۵۹/۸-۶۱، ۶۴، ۶۶
۵۱۱. عقیلی، ۷/۳
۵۱۲. ابن جوزی، *الضعفاء*، ۲۲۱/۱؛ نسفی، عمر، ۱۳۲-۱۳۳، با ضبط... ابی رقاد
۵۱۳. مثلاً: همو، ۶۰۲
۵۱۴. خلیفة بن خیاط، ۵۹۹؛ بخاری، همان، ۲۹۴/۱؛ لالکایی، همان، ۳۰۴/۲؛ ابن الندیم، ۲۸۴؛ حاکم نیشابوری، *تاریخ نیشابور*، ۷۵
۵۱۵. خلیلی، ۸۵۰/۳؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۱۰/۶؛ رافعی، ۲۸۶/۱
۵۱۶. بخاری، همانجا؛ حاکم نیشابوری، همانجا
۵۱۷. ابن حبان، *الثقات*، ۲۷/۶؛ حاکم نیشابوری، همانجا
۵۱۸. ذهبی، *الامصار* ...، ۲۰۵
۵۱۹. بخاری، همانجا؛ ابن ابی حاتم، همان، ۱۰۷/(۱)؛ ذهبی، *تذکرة الحفاظ*، ۲۱۳/۱
۵۲۰. بخاری، ابن ابی حاتم، ذهبی، همانجاها؛ برای دیگر شاگردان، نک: همانجاها؛ نسفی، عمر، ۵۶۶
۵۲۱. ابن الندیم، ۲۸۴؛ محمد طاهر مالک ادله‌ای را ارائه کرده است تا ثابت کند که این «السنن» همان اثری است که تحت عنوان *مشیخة ابن طهمان* به دست ما رسیده و به کوشش خود وی به چاپ رسیده است، نک: مقدمه کتاب، ۶؛ قس:
- Sezgin, I/ 92-93
۵۲۲. مثلاً طبری، *التفسیر*، ۲۷۷/۲، ۷۳/۱۰، جاهای مختلف؛ ابن ابی حاتم، *تفسیر القرآن* ...، ۱۱۱/۱، ۳۳۴، جاهای مختلف
۵۲۳. بخاری، صحیح، ۳۰۴/۱، جاهای مختلف؛ مسلم، *الصحیح*، ۴۲۷/۱، جاهای مختلف
- ۸۶/۳؛ ذهبی، همان، ۵۵۷/۱
۴۸۷. ابن حجر عسقلانی، *لسان المیزان*، ۳۲۲/۲
۴۸۸. ابوالشیخ اصفهانی، همان، ۴۰۴/۳؛ ابن عدی، همانجا؛ خطیب بغدادی، همان، ۴۰۲/۲؛ ابونعیم، همانجا؛ ابن عساکر، همان، ۵/۴۳؛ ابن جوزی، *العلل*، ۱۳۵/۱؛ *الموضوعات*، ۲۴۰/۳، ۸۶/۳
۴۸۹. سهمی، ۵۳۷؛ ابن ابی حاتم، همان، ۳۷۲/(۲)۱؛ ابن عدی، ۹۷/۳؛ ابونعیم، همان، ۲۴۳/۱، ۳۰۹
۴۹۰. ابن عساکر، همان، ۳۷/۳۸
۴۹۱. قرشی، ۳۱۶/۱؛ برای دیگر شاگردان، نک: دارقطنی، *السنن*، ۱۰۸/۲؛ سهمی، ۵۴۴؛ طبرانی، همان، ۲۷۱/۷؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۵۱/۱۲؛ ابن ماکولا، ۸۷/۷؛ نسفی، عمر، ۱۶۶؛ رافعی، ۲۸۴/۲، ۳۲۵؛ قرشی، ۶۴۲/۳
۴۹۲. خلیلی، ۹۲۹/۳
۴۹۳. یحیی بن معین، روایت دوری، ۳۵۴/۴؛ ابن عدی، ۳۴۴/۵؛ فاکهی، ۱۶۷/۱
۴۹۴. ابن سعد، ۴۹۳/۵؛ ابن ابی حاتم، همان، ۳۹۴/(۲)۲؛ ابن ماکولا، ۱۰۵/۴
۴۹۵. برای استماع، نک: ابن ابی حاتم، همانجا
۴۹۶. حاکم نیشابوری، *تاریخ نیشابور*، ۷۷؛ ابونعیم، *حلیة الاولیاء*، ۳۲۸/۳، ۳۷۱/۷
۴۹۷. مثلاً ابن سعد، ۴۹۳/۵؛ بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۲۲/۶
۴۹۸. ابن حبان، *المجروحین*، ۱۳۶/۲
۴۹۹. عقیلی، ۶-۷؛ ابن عدی، ۲۹۱/۵؛ ابونعیم، همان، ۲۹/۷، ۳۸۱، ۱۹۱/۸؛ حاکم نیشابوری، همان، ۱۳۶؛ ابن ماکولا، همانجا
۵۰۰. احمد بن حنبل، *العلل*، ۴۸۴/۲، ۱۴۱/۳
۵۰۱. ابن ابی حاتم، همان، ۳۹۴/(۲)۲؛ برای اقوالی در توثیق و تضعیف، نک: همانجا؛ عجلی، ۹۶/۲؛ ابن عدی، ۲۹۰/۵؛ ذهبی، *میزان*، ۶۲۸/۲
502. Van Ess, *Theologie*, II/660- 661
۵۰۳. ابن سعد، ۴۹۳/۵؛ بخاری، همان، ۲۲/۶؛ ابن قتیبہ، *المعارف*، ۶۲۵؛ عقیلی، ۸/۳؛ ابن عدی، ۲۹۰/۵؛ جوزجانی، ۱۵۲
۵۰۴. عقیلی، ۸-۹
۵۰۵. عقیلی، ۷-۶/۳؛ لالکایی، *اعتقاد اهل*، ۶۳۸/۴؛ ابونعیم،

تاریخ جامع ایران

۵۲۴. عبدالله بن احمد، ۱۰۴/۱، ۳۸۷/۲؛ لالکایی، همان، ۶۴۶/۴؛ قرشی، ۸۶/۱
۵۲۵. مثلاً: جوزجانی، ۲۰۹؛ ذهبی، میزان، ۳۸/۱
۵۲۶. عقیلی، ۵۶/۱
۵۲۷. عقیلی، همانجا
۵۲۸. حاکم نیشابوری، همان، ۷۵
۵۲۹. ابن طهمان، شم ۶۲، ۸۳، جاهای مختلف
۵۳۰. همو، شم ۶۶
۵۳۱. همو، شم ۱۴۳، جاهای مختلف
۵۳۲. همو، شم ۸۵ به بعد
۵۳۳. همو، شم ۱۰۷، ۱۳۹، جاهای مختلف
۵۳۴. همو، شم ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۱۸، جاهای مختلف
۵۳۵. احمد بن حنبل، المسند، ۹۳/۱، ۲۶۴، جاهای مختلف؛ عقیلی، ۲۴/۲
۵۳۶. بخاری، همان، ۳۰۴/۱، ۳۷۶، جاهای مختلف؛ مسلم، همان، ۴۲۷/۱، ۶۵۸، جاهای مختلف
۵۳۷. مثلاً: قرشی، ۸۵-۸۶/۱
۵۳۸. همو، ۱۲۰/۱
۵۳۹. ابن ابی حاتم، الجرح، ۱۲۱/(۲)؛ دارقطنی، السنن، ۱۰۰/۱؛ خطیب بغدادی، همان، ۲۳۳/۸
۵۴۰. نسفی، عمر، ۲۲۵
۵۴۱. نیز: همو، ۶۲۴
۵۴۲. ابن حبان، المجروحین، ۹۶/۳
۵۴۳. خطیب بغدادی، همان، ۸۰/۱۴
۵۴۴. خطیب بغدادی، همانجا؛ ابونعیم، مسند ابی حنیفه، ۱۲۵، ۱۹۸
۵۴۵. همو، حلیه، ۶/۱، ۲۳۱/۷
۵۴۶. ابن حبان، همانجا؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ۱۱۹/۷
۵۴۷. برای دیگر مشایخ، نک: حارث، ۱۹۱/۱؛ ابن حبان، همانجا؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ۱۲۸/۳، ۱۸۵/۸، ۳۷۳/۱۸، المعجم الصغیر، ۳۰۲/۱؛ بیهقی، احمد، السنن الکبری، ۳۰/۵؛ ابونعیم، حلیه، ۶/۱، ۱۹۴/۳؛ خطیب بغدادی، همان، ۸۵/۱۱؛ قاضی قضاعی، ۲۶۳/۱
۵۴۸. مثلاً: ابونعیم، همان، ۱۹۴/۳
۵۴۹. خطیب بغدادی، همان، ۸۰/۱۴
۵۵۰. حاکم نیشابوری، همان، ۷۸
۵۵۱. ابن حبان، الثقات، ۲۲۵/۸؛ برای دیگر شاگردان، نک: خطیب بغدادی، همانجا
۵۵۲. قاضی قضاعی، ۲۶۳/۱
۵۵۳. حاکم نیشابوری، ۱۶۵
۵۵۴. خطیب بغدادی، همان، ۸۳/۱۴-۸۴؛ ذهبی، میزان، ۳۱۸/۴
۵۵۵. ابن حبان، المجروحین، ۹۶/۳
۵۵۶. ذهبی، سیر، ۳۲۶/۷
۵۵۷. ابن عدی، ۵۴/۳؛ طوسی، ۶۳؛ قس: ابن حبان، مشاهیر...، ۱۹۹
۵۵۸. ابن عساکر، تاریخ مدینه، ۴۰۰/۱۵
۵۵۹. طوسی، همان، ۲۰۰
۵۶۰. ابن عساکر، همان، ۳۹۹/۱۵-۴۰۰؛ ذهبی، همان، ۳۲۷/۷
۵۶۱. ابن ابی الدنیا، الصمت، ۳۱۲
۵۶۲. ابن عساکر، همان، ۳۹۹/۱۵
۵۶۳. ابونعیم، مسند ابی حنیفه، ۱۱۳، ۱۴۷، ۱۹۴
۵۶۴. خطیب بغدادی، همان، ۳۲۸/۱۳، ۳۵۹، ۳۶۴
۵۶۵. ذهبی، سیر، ۳۲۹/۷
۵۶۶. ابن ابی حاتم، الجرح، ۱۲۱/(۲)؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ۱۸۷/۷
۵۶۷. نسفی، عمر، ۳۰۲
۵۶۸. ابن ابی الدنیا، همان، ۳۱۰؛ ذهبی، همان، ۳۶۸/۶
۵۶۹. برای فهرستی از شاگردان، نک: ابن عساکر، همان، ۴۰۰/۱۵؛ ذهبی، همان، ۳۲۷/۷
۵۷۰. ابن عساکر، تبیین...، ۴۰۲
۵۷۱. ذهبی، همان، ۳۲۹/۷
۵۷۲. ابن ابی عاصم، ۵۸۹/۲
۵۷۳. ابن عدی، ۵۴/۳
۵۷۴. ابن ابی الدنیا، الاعتبار، ۲۲؛ ابن عساکر، همان، ۱۲۵/۱۴
۵۷۵. ابن عساکر، همان، ۲۰۸-۲۰۷/۳
۵۷۶. مثلاً: مفید، الامالی، ۶۶
۵۷۷. ابوالشیخ اصفهانی، طبقات المحدثین، ۳۴۲/۲
۵۷۸. مثلاً: احمد بن حنبل، المسند، ۱۳۶/۵؛ ابن ماجه، ۱۴۶/۱، ۱۲۸۱/۲، ۱۳۲۵
۵۷۹. مثلاً: حاکم نیشابوری، المستدرک...، ۲۶۷/۱، ۱۷۳/۲

- جاهای مختلف؛ ابن خزیمه، *الصحيح*، ۶۳/۱
۵۸۰. جوزجانی، ۲۰۹
۵۸۱. ابن عساکر، *تاریخ مدینه*، ۷۵/۱۱
۵۸۲. ابن سعد، ۳۷۱/۷؛ بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۲۰۵/۳؛ ابن ابی حاتم، *الجرح*، ۳۷۵/(۲)۱؛ ابن حبان، *المجروحین*، ۲۸۸/۱؛ عقیلی، ۲۵۲-۲۶؛ ابن عدی، ۵۲/۳؛ ذهبی، همان، ۳۲۷/۷
۵۸۳. ابن عدی، همانجا
۵۸۴. ابن حبان، همان، ۱۶/۳؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۶۴/۱۳
۵۸۵. خطیب بغدادی، همانجا
۵۸۶. همان، ۱۶۴/۱۳
۵۸۷. عبدالله بن احمد، ۱۳۰/۱-۱۳۱
۵۸۸. همو، ۱۰۵/۱
۵۸۹. دارقطنی، *رؤية*، ۳۳، ۳۴، ۱۱۷
۵۹۰. ابن حبان، *الثقات*، ۱۹۹/۸
۵۹۱. سهمی، ۲۳۹؛ مزی، ۲۵۸/۱۸
۵۹۲. ابن حبان، همان، ۴۲۳/۸؛ ذهبی، *میزان*، ۶۴۶/۲
۵۹۳. سهمی، ۲۳۹؛ مزی، همانجا
۵۹۴. سهمی، ۱۷۳؛ ذهبی، همان، ۴۲۶/۱
۵۹۵. ابن حبان، *المجروحین*، ۱۹۴/۱
۵۹۶. بخاری، همان، ۲۳۷/۷؛ طبری، *تاریخ*، ۳۱۶/۲؛ طبرانی، *المعجم الاوسط*، ۴۸/۷، ۱۵۹/۹
۵۹۷. ابن ابی حاتم، *الجرح*، ۱۶۹/(۲)۳؛ ابوالشیخ اصفهانی، *العظمة*، ۳۰۸/۱
۵۹۸. ابن ابی حاتم، همانجا؛ مروزی، *تعظیم*، ۳۲۸/۱؛ ابن عدی، ۷۵/۶
۵۹۹. احمد بن حنبل، *فضائل*، ۳۶۶/۱
۶۰۰. ابن عساکر، *تاریخ مدینه*، ۳۳۳/۴۰
۶۰۱. طوسی، *الفهرست*، ۴۸۸
۶۰۲. بخاری، همان، ۲۳۷/۷
۶۰۳. ابن ابی حاتم، همان، ۱۶۹/(۲)۳
۶۰۴. یحیی بن معین، *روایت دارمی*، ۱۹۶
۶۰۵. ابن حبان، همان، ۲۲۹/۲
۶۰۶. جوزجانی، ۲۰۴
۶۰۷. ابن حبان، همانجا؛ حاکم نیشابوری، *تاریخ نیشابور*، ۷۷
۶۰۸. همانجا
۶۰۹. ابن حبان، همانجا
۶۱۰. ابن جوزی، *صفوة الصفوة*، ۲۴۸/۳
۶۱۱. ابن ابی الدنيا، ۱۲
۶۱۲. بخاری، همان، ۲۳۷/۷؛ طبری، همان، ۳۱۶/۲؛ ابن عدی، همانجا؛ طبرانی، همان، ۴۸/۷؛ دارقطنی، همان، ۲۰۱/۱۱؛ ابن عساکر، همان، ۹۰/۱۷
۶۱۳. ابن حبان، همانجا
۶۱۴. ابن حبان، *الثقات*، ۲۱۲/۹
۶۱۵. خطیب بغدادی، همان، ۵۸/۸؛ ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ۱۹۳/۱۹
۶۱۶. طبرانی، همان، ۱۵۹/۹
۶۱۷. ابن عساکر، همان، ۳۳۳/۴۰؛ با ضبط ابواسحاق، ابن ابی الدنيا، همان، ۳۱۲
۶۱۸. مروزی، همان، ۳۲۸/۱؛ ابوالشیخ اصفهانی، *العظمة*، ۳۰۷/۱
۶۱۹. ابن ابی حاتم، *الجرح*، ۱۶۹/(۲)۳؛ برای اقامت او در قزوین، رافعی، ۴۷۲/۳
۶۲۰. ابن عدی، همانجا؛ قس: ابن حجر عسقلانی، *تقریب التهذیب*، ۵۸۸
۶۲۱. طوسی، *الفهرست*، ۴۸۸
۶۲۲. احمد بن حنبل، *فضائل*، ۳۶۶/۱
۶۲۳. برای شاگردان دیگر، نک: ابونعیم، *حلیة*، ۵۱/۳؛ ابن عساکر، همان، ۹۰/۶۵
۶۲۴. ابن حبان، همان، ۱۶۵/۹
۶۲۵. خلیلی، ۸۵۰/۳؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۱۰/۶؛ ذهبی، *سیر*، ۳۸۲/۷، ۳۸۴؛ رافعی، ۲۸۶/۱؛ جارودی، ۲۴۳
۶۲۶. خطیب بغدادی، همان، ۴۴/۵؛ رافعی، همانجا
۶۲۷. خلیلی، ۸۵۰/۳؛ برای گرایش وی به ارجاء، نک: جوزجانی، ۲۰۹
۶۲۸. خلیلی، ۸۷۱/۳
۶۲۹. همو، ۸۵۰/۳؛ نیز: ابن خلد، ۳۷۱
۶۳۰. ابونعیم، همان، ۳۴۸/۶؛ ابن حبان، همان، ۱۶۵/۹
۶۳۱. ابن حبان، همانجا
۶۳۲. ابن حبان، همانجا؛ بیهقی، احمد، *القرائة*، ۱۰۹

۶۳۳. ذهبی، میزان، ۴۲۷/۳
۶۳۴. ابن حبان، المجروحین، ۲۱۱/۲؛ ابن قیسرانی، ۲۰۱؛ ابونعیم، همان، ۳۴۸/۶
۶۳۵. ذهبی، همان، ۴۲۹/۵
۶۳۶. خطیب بغدادی، همان، ۴۴/۵
۶۳۷. ابن حجر عسقلانی، لسان‌المیزان، ۵۶/۳؛ برای هروی بودن او نک: ابن حجر عسقلانی، همان، ۴۳۷/۵
۶۳۸. ذهبی، همان، ۴۴۹/۳
۶۳۹. ابن حبان، همان، ۱۶۵/۹
۶۴۰. عقیلی، ۱۷۳/۴؛ سکنای وی در نیشابور، حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۹۹
۶۴۱. رافعی، ۴۵۵/۱
۶۴۲. برای شاگردان دیگر، نک: ابن جوزی، الملل، ۶۱۲/۲؛ رافعی، ۲۸۶/۱
۶۴۳. حاکم نیشابوری، ۱۶۵
۶۴۴. ابن ابی حاتم، الجرح، ۲۱۰/(۱)۴
۶۴۵. ابن حبان، همانجا
۶۴۶. ابن جوزی، الموضوعات، ۱۳۴/۱؛ ابن حجر عسقلانی، لسان‌المیزان، ۳۳۰/۳
۶۴۷. ابن حبان، همانجا
۶۴۸. برای نسبت برادری، نک: ابن حبان، الثقات، ۱/۹؛ ذهبی، سیر، ۳۸۱/۷
۶۴۹. ابن حبان، همانجا؛ طبرانی، المعجم‌الاوسط، ۱۳۸/۵؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۲۸/۳؛ رافعی، ۲۹۵/۳
۶۵۰. ابن حبان، همانجا؛ خطیب بغدادی، همان، ۲۳۶/۲
۶۵۱. خلیلی، ۸۶۹/۳؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۰۶/۶؛ مزی، ۱۱۲/۲
۶۵۲. حاکم نیشابوری، همان، ۹۳
۶۵۳. همان، ۹۰؛ ابن ابی حاتم، همان، ۳۷/(۱)۳؛ ابن حبان، همان، ۴۲۲/۸
۶۵۴. حاکم نیشابوری، همان، ۸۶
۶۵۵. همان، ۹۵
۶۵۶. ابن حبان، همان، ۳۵۷/۸
۶۵۷. ابن سعد، ۳۷۹/۷
۶۵۸. ابن حبان، همان، ۱۴۴/۸
۶۵۹. جوزجانی، ۵۴؛ مزی، ۴۰۷/۲۰
۶۶۰. عقیلی، ۲۲۶/۳؛ ذهبی، میزان، ۱۲۳/۳
۶۶۱. یادکرد، نسفی، عمر، ۲۹۵
۶۶۲. برای شاگردی ابن کرام نزد او، نک: ابونعیم، حلیه، ۳۹۱/۵؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة، ۱۲۸/۵۵؛ سمعانی، الانساب، ۴۴/۵؛ ابن ماکولا، ۱۲۸/۷
۶۶۳. خلیلی، ۸۶۹/۳؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۰۶/۶
۶۶۴. ابن حبان، المجروحین، ۴۵/۳
۶۶۵. ابن حبان، همانجا
۶۶۶. ابن حجر عسقلانی، لسان‌المیزان، ۳۳۰/۳
۶۶۷. خلیلی، همانجا
۶۶۸. ابن عساکر، همان، ۱۲۸/۵۵؛ سمعانی، همانجا
۶۶۹. ابن حبان، همان، ۳۰۶/۲
۶۷۰. نک: بخش حنفیان اهل سنت و جماعت
۶۷۱. صفی‌الدین بلخی، ۷۰، ۷۳ به بعد؛ نسفی، عمر، ۱۲۴، ۳۰۴، ۴۵۰، ۵۳۱؛ ذهبی، سیر، ۳۴۱/۶
۶۷۲. مجادله، ۷/۵۸
۶۷۳. عبدالله بن احمد، ۳۰۴/۱؛ طبری، التفسیر، ۱۲/۲۸-۱۳؛ ابن قدامه، اثبات، ۱۱۳
۶۷۴. حدید، ۳/۵۷
۶۷۵. بیهقی، احمد، الاسماء، ۴۳۰؛ ذهبی، العلو، ۱۳۷
۶۷۶. الرحمن، ۲۷/۵۵
۶۷۷. صفی‌الدین بلخی، ۷۵
۶۷۸. طبری، همان، ۱۱۷/۷؛ نقل از آن: ابن ابی حاتم، الجرح، ۳۷/۱، ۴۲، جاهای مختلف؛ طبری، همان، ۲۷/۱۰، ۱۳۸؛ سیوطی، الدر، ۶۱۶/۱، ۶۱۹، جاهای مختلف
۶۷۹. ذهبی، همان، ۳۴۱/۶
۶۸۰. برای روایاتی حاکی از آن، نک: طبرانی، المعجم‌الکبیر، ۱۷۱/۱۰؛ ابن عدی، ۳۴/۲؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن، ۱۸۲/۴
۶۸۱. صفی‌الدین بلخی، ۷۶-۷۷
۶۸۲. طبری، التفسیر، ۳۳۱/۷
۶۸۳. همان، ۳۳۹/۷
۶۸۴. خطیب بغدادی، همان، ۱۶۲/۱۳؛ صفی‌الدین بلخی، ۹۲
۶۸۵. طبری، همان، ۳۳۱/۷
۶۸۶. ذهبی، همانجا

۶۸۷. ذهبی، همانجا؛ نسفی، عمر، ۴۵۰، ۵۳۱
۶۸۸. خطیب بغدادی، همان، ۱۶۸/۸
۶۸۹. صفی‌الدین بلخی، ۱۲۸؛ ذهبی، همانجا
۶۹۰. قرشی، ۸/۲
۶۹۱. ابن حبان، *المجروحین*، ۱۸۳/۱
۶۹۲. همان، ۱۹۴/۱
۶۹۳. برای دیگر شاگردان، نک: نسفی، عمر، ۱۲۴، ۳۰۴، ۴۵۰، ۵۳۱؛ ذهبی، همان، ۳۴۱/۶
۶۹۴. صفی‌الدین بلخی، ۷۷
۶۹۵. همو، ۷۵
۶۹۶. پاکتچی، «اصحاب حدیث»، ۱۱۶/۹-۱۱۷
۶۹۷. پاکتچی، «ابوحنیفه»، ۳۸۹
۶۹۸. خطیب بغدادی، *تقیید...*، ۱۰۸
۶۹۹. حاکم نیشابوری، *تاریخ نیشابور*، ۷۶
۷۰۰. ابن‌الندیم، ۳۷، ۲۸۴
۷۰۱. ابن‌سعد، ۳۷۱/۷؛ ابن‌الندیم، ۲۸۴؛ ذهبی، همان، ۱۰۴/۷
۷۰۲. ابن‌ابی‌حاتم، *الجرح*، ۸۱/(۱)۴
۷۰۳. بخاری، *التاریخ‌الکبیر*، ۲۰۵/۳؛ ابن‌ابی‌حاتم، همان، ۳۷۵/(۲)۱؛ نسایی، *الضعفاء*، ۳۶؛ عقیلی، ۲۵/۲؛ ابن‌عدی، ۵۲/۳
۷۰۴. عبدالله بن احمد، ۳۱۵/۱
۷۰۵. ذهبی، *العلو*، ۱۴۹
۷۰۶. هجویری، ۱۱۸؛ قاضی عیاض، *ترتیب...*، ۴۲۳/۳؛ عطار، ۲۱۱-۲۱۲
۷۰۷. ابن‌سعد، ۳۷۰/۷
۷۰۸. ابن‌مبارک، *اسانید کتاب‌الزهد*؛ بخاری، همان، ۲۱۲/۱/۳؛ خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، ۱۵۲/۱۰-۱۶۹؛ مزی، ۳۹۹/۹-۴۰۳
۷۰۹. ترمذی، *العلل*، ۷۳۸؛ کتانی، ۸، ۹
۷۱۰. مزی، ۴۰۳/۹-۴۰۵
۷۱۱. نووی، ۲۸۵/۱۱-۲۸۶
۷۱۲. نسفی، عمر، ۲۱۵-۲۱۶
۷۱۳. هجویری، ۱۱۹
۷۱۴. ابن‌حجر عسقلانی، *لسان‌المیزان*، ۳۳۴/۲
۷۱۵. پاکتچی، «ابوحنیفه»، ۳۸۹
۷۱۶. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۵
۷۱۷. به روایت حسین بن حسن مروزی، به کوشش محمد سعید بخاری، ریاض، ۱۴۱۹ق
۷۱۸. نک: *مآخذ پایانی*
۷۱۹. نک: *مآخذ پایانی*
۷۲۰. به کوشش مصطفی عثمان محمد، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م
۷۲۱. ابن‌الندیم، ۲۸۴؛ نسفی، عمر، ۴۶۸، ۵۹۵؛ رودانی، ۱۲۸؛ حاجی‌خلیفه، ۵۷/۱
۷۲۲. نسفی، عمر، ۵۹۵
۷۲۳. ابن‌بطه، ۳۷۹/۱-۳۸۶
۷۲۴. عطار، ۲۱۹، ۲۲۰
۷۲۵. برای نسبت نقدی بر مرجئه به وی، نک: مروزی، *تعظیم*، ۶۴۹/۲
۷۲۶. اشعری، *مقالات‌الاسلامیین*، ۲۷۹-۲۸۰؛ نیز: Van Ess, *Theologie*, II/493ff
۷۲۷. برای تقابل اصحاب حدیث با جهمیه و قدریه، نک: Malik, 31-44;
- موسی، ۸۵-۱۱۶
۷۲۸. عبدالله بن احمد، ۱۱۱/۱
۷۲۹. همو، ۱۰۹/۱؛ دارمی، عثمان، *الرد‌علی...*، ۵
۷۳۰. عبدالله بن احمد، ۱۱۱/۱؛ دارمی، عثمان، همان، ۴
۷۳۱. عبدالله بن احمد، ۱۸۷/۱
۷۳۲. بخاری، *خلق*، ۶۱
۷۳۳. عبدالله بن احمد، ۱۱۰/۱-۱۱۱؛ ذهبی، *العلو*، ۱۶۱
۷۳۴. ابوداؤد سجستانی، *مسائل...*، ۲۶۳
۷۳۵. عبدالله بن احمد، ۳۱۶/۱
۷۳۶. همو، ۱۱۱/۱؛ ذهبی، *العلو*، ۱۴۹
۷۳۷. دارقطنی، *صفات‌الرَب*، ۱۸؛ ذهبی، همان، ۱۷۸؛ ابن‌قیم، *اجتماع‌الجیوش...*، ۷۱
۷۳۸. برای احمد، نک: لالکایی، *اعتقاد‌اهل*، ۴۰۱/۳؛ ابن‌قدمه، *اثبات*، ۱۱۶؛ ذهبی، همان، ۱۷۶؛ ابن‌قیم، همان، ۱۲۳؛ قس: عبدالله بن احمد، ۱۷۵/۱؛ نیز: ذهبی، همان، ۱۷۱؛ ابن‌قیم، همان، ۱۴۶
۷۳۹. لالکایی، همان، ۴۳۱/۳؛ ذهبی، همان، ۱۵۰
۷۴۰. مثلاً نقل قول‌هایی در: ذهبی، همان، ۱۰۲ به بعد؛ نیز

- نک: عباد بن عباد، ۱۶۷-۱۶۸
۷۴۱. ابن قتیبه، المعارف، ۱۶
۷۴۲. خلیلی، ۹۲۶/۳
۷۴۳. ذهبی، میزان، ۲۲۸/۳-۲۲۹
۷۴۴. صفی‌الدین بلخی، ۱۴۸
۷۴۵. برای ابن مبارک، نک: ذهبی، سیر، ۳۲۹/۹-۳۳۱
۷۴۶. ابن ابی حاتم، الجرح، ۴(۱)/۴۷۷؛ ذهبی، همان، ۳۲۹/۹
۷۴۷. ذهبی، همان، ۳۳۰/۹
۷۴۸. طبری، تاریخ، ۶۳۸/۸، ۶۴۴-۶۴۵
۷۴۹. نسفی، عمر، ۱۵۰، ۶۲۲، ۶۶۸؛ ذهبی، همان، ۳۲۹/۹؛
برای توثیقات او، نک: ذهبی، همانجا
۷۵۰. ذهبی، العلو، ۱۶۱
۷۵۱. سهمی، ۱۶۹
۷۵۲. ذهبی، همان، ۱۵۳
۷۵۳. ابن سعد، ۳۷۶/۷، ۳۷۷؛ ابن زبیر، ۴۷۷/۲؛ خلیلی،
۹۰۵/۳؛ ابن ماکولا، ۱۵۲/۴
۷۵۴. برای شاگردی او نزد ابن مبارک، نک: ابن خلد، ۱۹۴؛
لالکایی، همان، ۲۲۳/۲؛ خطیب بغدادی، الجامع...،
۳۱۲/۱، موضع...، ۳۴۲/۱؛ ذهبی، میزان، ۱۳۵/۲
۷۵۵. ابن حبان، المجروحین، ۳۲۸/۱؛ برای ذکر او در
اسانید، همان، ۳۲۸/۱؛ ابن خلد، ۲۱۶، ۳۹۹، ۵۳۶؛
طبرانی، مسند، ۶۱۱؛ المعجم‌الصغیر، ۱۴۷/۱؛ ابن عدی،
۱۱۱/۴؛ بیهقی، احمد، المدخل، ۳۴۳؛ خطیب بغدادی،
تاریخ بغداد، ۲۷۷/۳، موضع، ۳۳۲/۱، الکفایة، ۲۱۰؛
ابن جوزی، العلل، ۱۹۹/۱، رافعی، ۲۴۳/۲
۷۵۶. لالکایی، همان، ۳۸۰/۳
۷۵۷. همان، ۲۲۳/۲
۷۵۸. عبدالله بن احمد، ۱۰۹/۱
۷۵۹. ابن عساکر، تاریخ مدینه، ۲۳۰/۵۴-۲۳۱؛ ابن حجر
عسقلانی، لسان‌المیزان، ۲۸۶/۵
۷۶۰. نک: سطور بعد
۷۶۱. ابوداود سجستانی، سؤالات...، ۳۶۰
۷۶۲. ذهبی، سیر، ۱۱۴/۱۰
۷۶۳. عبدالله بن احمد، ۱۳۱/۱
۷۶۴. ذهبی، همان، ۱۱۷/۱۰
۷۶۵. ابوعبید، سراسر اثر
۷۶۶. نقل: ابن منظور، ذیل بدل
۷۶۷. ابوعبید، ۹، ۱۰، ۵۰، جاهای مختلف؛ برای نقل اقوال
وی، نیز نک: عبدالله بن احمد، ۱۰۹/۱، ۱۶۳؛ بخاری،
خلق، ۶۱؛ لالکایی، همان، ۲۶۲/۲، ۳۵۳-۳۵۴؛ ذهبی،
العلو، ۱۷۳
۷۶۸. ذهبی، سیر، ۵۱۵/۱۰
۷۶۹. همان، ۵۱۸/۱۰
۷۷۰. همان، ۵۱۸/۱۰
۷۷۱. بخاری، همانجا
۷۷۲. لالکایی، همان، ۲۶۲/۲؛ ذهبی، العلو، ۱۶۸؛ با تصریح
به جهمیة، دارمی، عثمان، الرد علی، ۵
۷۷۳. اعراف، ۵۴/۷
۷۷۴. ذهبی، همان، همانجا
۷۷۵. بخاری، همانجا: یحیی و منتابیه
۷۷۶. ابن عساکر، تاریخ مدینه، ۲۳۰/۵۴-۲۳۱؛ ابن حجر،
همانجا
۷۷۷. نقل: ابن تیمیه، ۴۰/۵-۴۱
۷۷۸. برای وفات، نک: مزی، ۱۲۱/۵؛ ذهبی، سیر، ۹۶/۱۱
۷۷۹. ابن حبان، الثقات، ۱۶۵/۸
۷۸۰. مزی، ۱۲۰/۵
۷۸۱. ابن عساکر، همان، ۲۹۵/۱۲
۷۸۲. همان، ۲۴۳/۴؛ ابن اثیر، اسدالغایة، ۳۷۲/۱
۷۸۳. بخاری، ۲۰۷۵/۵، ۸۰؛ برای راویان دیگر، ابن عساکر،
همان، ۲۴۳/۴، ۲۹۵/۱۲؛ ابن اثیر، همان، ۳۷۲/۱
۷۸۴. ابن حبان، همان، ۱۶۵/۸-۱۶۶
۷۸۵. پاکتچی، «اصحاب حدیث»، ۱۲۳/۹
۷۸۶. مزی، ۳۷۳/۲-۳۷۶؛ ذهبی، همان، ۳۵۹/۱۱
۷۸۷. مزی، ۳۷۳/۲، ۳۷۸؛ ذهبی، همان، ۳۵۸/۱۱
۷۸۸. همانجا؛ مزی، ۳۷۴/۲-۳۷۵
۷۸۹. حاکم نیشابوری، معرفة، ۶۹؛ مزی، ۳۵/۳۲
۷۹۰. ذهبی، همان، ۵۱۴/۱۰
۷۹۱. ذهبی، همانجا
۷۹۲. همان، ۳۶۸/۱۱
۷۹۳. ابوداود، سجستانی، مسائل، ۲۷۷؛ ابن قتیبه، تأویل، ۷۴
۷۹۴. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۴۸/۶؛ ابن نقطه،
التقیید، ۱۹/۱؛ مزی، ۳۸۱/۲

۷۹۵. متقی هندی، ۱۶۳/۱۶
 ۷۹۶. برای آثار مدون او، نک: ابن الندیم، ۲۸۶
 ۷۹۷. مثلاً مزی، ۳۸۰/۲؛ ذهبی، همان، ۳۶۴/۱۱
 ۷۹۸. ابونعیم اصفهانی، حلیه، ۲۳۴/۹؛ ذهبی، همان، ۳۷۲/۱۱
 ۷۹۹. همان، ۳۷۴/۱۱
 ۸۰۰. درباره وی، نک: بخش
 ۸۰۱. ذهبی، همان، ۳۶۸/۱۱
 ۸۰۲. ذهبی، همان، ۳۷۶/۱۱، العلو، ۱۷۹-۱۸۰؛ نیز: برای مواضع کلی وی درباره نامخلوق بودن قرآن، نک: بخاری، خلق، ۶۱؛ لالکایی، اعتقاد اهل، ۲۶۲/۲
 ۸۰۳. دارمی، عثمان، الرد علی، ۱۵۴
 ۸۰۴. لالکایی، همان، ۳۵۶/۲
 ۸۰۵. همان، ۳۵۶/۲
 ۸۰۶. همان، ۳۵۳/۲
 ۸۰۷. ذهبی، همان، ۳۷۶/۱۱
 ۸۰۸. ذهبی، سیر، ۳۷۰/۱۱، العلو، ۱۷۷، ۱۷۸؛ به نقل از حرب کرمانی
 ۸۰۹. ذهبی، سیر، ۳۷۰/۱۱، العلو، ۱۷۹
 ۸۱۰. خلال، ۲۱۷/۱
 ۸۱۱. ذهبی، سیر، ۳۷۶/۱۱، العلو، ۱۷۹
 ۸۱۲. لالکایی، همان، ۲۲۳/۲؛ ذهبی، همان، ۱۷۷، ۱۷۹
 ۸۱۳. ذهبی، سیر، ۳۷۶/۱۱
 ۸۱۴. لالکایی، همان، ۴۵۳/۳
 ۸۱۵. ذهبی، العلو، ۱۷۷
 ۸۱۶. همان، ۱۷۹
 ۸۱۷. فخر رازی، ۶۶
 ۸۱۸. ترمذی، السنن، ۵۰/۳
 ۸۱۹. نسفی، عمر، ۶۴۲
 ۸۲۰. مزی، ۳۷۶/۲-۳۷۷
 ۸۲۱. سهمی، ۳۷۸، ۵۱۸، ۵۲۲
 ۸۲۲. مزی، ۳۷۷/۲
 ۸۲۳. ابن بابویه، عیون، ۴۹/۱
 ۸۲۴. ابوالشیخ اصفهانی، طبقات المحدثین، ۳۶۶/۳
 ۸۲۵. ابن قتیبه، تأویل، ۵۴
 ۸۲۶. ذهبی، سیر، ۵۰۸/۱۱-۵۰۹
 ۸۲۷. مزی، ۳۵۸/۲۰؛ ذهبی، همان، ۵۰۹/۱۱
 ۸۲۸. نسفی، عمر، ۳۳۳، ۶۰۵
 ۸۲۹. همو، ۶۴۳
 ۸۳۰. ذهبی، همان، ۵۰۹/۱۱
 ۸۳۱. ذهبی، همانجا
 ۸۳۲. همان، ۵۱۱/۱۱؛ نیز: یادکرد با نام الاحکام، ابن ماکولا، ۵۳۵-۵۳۴/۱
 ۸۳۳. خطیب بغدادی، همان، ۴۱۰/۸؛ ذهبی، همان، ۱۱۲/۹۸-۹۹؛ نیز: نسفی، عمر، ۱۵۰، ۱۶۴
 ۸۳۴. همو، ۲۹۶
 ۸۳۵. ذهبی، همان، ۹۹/۱۲
 ۸۳۶. نسفی، عمر، ۱۶۴؛ نیز نک: ابن حبان، الثقات، ۲۴۷/۸
 ۸۳۷. نسفی، همانجا؛ ذهبی، همان، ۹۸-۹۹/۱۲
 ۸۳۸. نسفی، عمر، ۱۵۰، ۱۶۲، ۲۱۷، ۲۴۳، ۲۵۷، ۳۱۵؛ نیز: ذهبی، همان، ۹۸-۹۹/۱۲
 ۸۳۹. مثلاً ابن ابی حاتم، الجرح، ۵۰۳/(۲)۱؛ ابن حبان، همانجا؛ خطیب بغدادی، همان، ۴۱۰/۸؛ ذهبی، همان، ۹۹/۱۲
 ۸۴۰. نسفی، عمر، ۲۵۷-۲۵۸
 ۸۴۱. لالکایی، همان، ۳۵۲/۲
 ۸۴۲. ذهبی، العلو، ۱۹۲
 ۸۴۳. ذهبی، همان، ۱۹۱
 ۸۴۴. ابونعیم اصفهانی، حلیه، ۲۴۴/۹-۲۴۵
 ۸۴۵. همان، ۲۴۵/۹-۲۴۷
 ۸۴۶. ابن ابی حاتم، الجرح، ۴۸/(۱)۳؛ خطیب بغدادی، همان، ۴۴۶/۱۱؛ ذهبی، سیر، ۴۴۶/۱۱
 ۸۴۷. طبری، تاریخ، ۵۵۴/۸
 ۸۴۸. ابن بابویه، عیون، ۷۳/۱، ۹۲؛ طوسی، ۳۶۰، ۳۶۹
 ۸۴۹. کشی، ۶۱۵-۶۱۶؛ ابن شاهین، تاریخ اسماء...، ۱۵۶؛ ذهبی، همان، ۴۴۶/۱۱
 ۸۵۰. طوسی، همانجاها؛ قس: عقیلی، ۷۰/۳
 ۸۵۱. متن کامل: طوسی، الفهرست، ۷۲۷-۷۳۳
 ۸۵۲. ابن ابی حاتم، همانجا؛ ابن حبان، المجروحین، ۱۵۱/۲؛ جوزجانی، ۲۰۵؛ ابن عدی، ۳۳۱/۵؛ حاکم نیشابوری، المدخل، ۱۷۵؛ خلیلی، ۸۷۳/۳؛ ابونعیم، اصفهانی، الضعفاء، ۱۰۸؛ عقیلی، ۷۰/۳
 ۸۵۳. کشی، ۶۱۶

۸۵۴. ابن شاهین، همانجا
 ۸۵۵. عجللی، ۹۴/۲
 ۸۵۶. نیز: نجاشی، ۲۴۵؛ کشی، ۶۱۵
 ۸۵۷. حاکم نیشابوری، المستدرک...، ۱۳۷/۳، ۱۴۰
 ۸۵۸. ابن ماجه، ۲۵/۱؛ ابن حبان، همان، ۱۰۶/۲؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ۲۲۶/۶، ۲۶۲/۸؛ ابن بابویه، همان، ۲۲۸/۱؛ عقیلی، ۱۵۶/۴؛ بیهقی، احمد، شعب...، ۴۷/۱-۴۸؛ طوسی، همان، ۳۶، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۱؛ خطیب بغدادی، همان، ۳۴۲/۱۰، ۴۷/۱۱؛ مزی، ۸۱/۱۸
 ۸۵۹. ابن بابویه، همان، ۱۳۵/۱
 ۸۶۰. همان، ۱۱۵/۱
 ۸۶۱. ابن بابویه، همانجا
 ۸۶۲. خطیب بغدادی، همان، ۴۷/۱۱؛ ذهبی، سیر، ۴۴۷/۱۱؛ برای حدیثی در نفی مرجئه، همان، ۴۴۸/۱۱
 ۸۶۳. رافعی، ۱۶۷/۱-۱۶۸، ۴۶۲؛ درباره تعلق او به قزوین: نجاشی، ۱۶۱؛ ابن ماکولا، ۵۹/۷؛ رافعی، ۴۲۸/۳؛ قس: ذهبی، میزان، ۸/۲، که به خطا او را جرجانی گفته است
 ۸۶۴. خطیب بغدادی، همان، ۲۵۵/۱؛ درباره او، نک: ابن ابی حاتم، الجرح، ۲۷۷/(۲)۳
 ۸۶۵. قس: روایت آن از طرق عراقی، مثلاً: صحیفه الرضاع(ع)، ۸۱؛ ابن عدی، ۳۴۲/۲؛ خطیب بغدادی، همان، ۳۸۵/۹
 ۸۶۶. ابن عساکر، تاریخ مدینه، ۲۳۰-۲۳۱-۵۴
 ۸۶۷. برای مشایخ، نک: ابن ابی حاتم، همان، ۵۲/(۱)۴
 ابن حبان، الثقات، ۳۷۴/۷؛ ابن عدی، ۱۶۷/۶؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ۱۷۳/۶، المعجم الکبیر، ۸۶/۱۷؛ مزی، ۳۷۳/۲۶
 ۸۶۸. نسفی، عمر، ۴۵
 ۸۶۹. بردعی، ۵۳۹
 ۸۷۰. طبرانی، المعجم الاوسط، ۱۷۳/۶؛ ابن جوزی، الموضوعات، ۱۳۷/۲؛ برای دیگر شاگردان، نک: ابن عدی، همانجا؛ ذهبی، میزان، ۶۵۰/۳
 ۸۷۱. ابن ابی حاتم، همانجا؛ ابن عدی، ۱۶۷/۶-۱۶۸؛ بردعی، ۵۳۹-۵۴۰؛ ابن جوزی، الضعفاء، ۸۶/۳؛ ذهبی، همان، ۶۵۰/۳
 ۸۷۲. مایل هروی، ۵۷۶-۵۷۸
 ۸۷۳. ابن عساکر، تاریخ مدینه، ۲۳۰/۵۴-۲۳۱؛ ابن حجر
- عسقلانی، لسان المیزان، ۲۸۶/۵؛ نیز:
 Sezgin, I/ 599
 ۸۷۴. طبرانی، معجم الاوسط، ۱۷۳/۶-۱۷۴
 ۸۷۵. ابن ابی حاتم، الجرح، ۵۲/(۱)۴؛ متقی هندی، ۳۳۴/۱-۳۳۵، به نقل از علی بن فضل مقدسی در المسلسلات
 ۸۷۶. ابوداود سجستانی، السنن، ۲۸۱/۲، ۲۹۰/۳؛ جاهای مختلف؛ نسایی، السنن، ۲۸۶/۱، ۲۹۸؛ جاهای مختلف؛ بردیجی، ۱۷۸، ۱۹۸؛ ذهبی، سیر، ۲۵۱/۱۲
 ۸۷۷. ابوداود سجستانی، السنن، ۲۸۱/۲، ۲۲/۳؛ نسایی، همان، ۲۸۶/۱، ۲۹۸؛ جاهای مختلف؛ ذهبی، تذکره الحفاظ، ۵۵۱/۲
 ۸۷۸. ذهبی، سیر، ۲۵۱/۱۲
 879. Sezgin, I/600
 نقل از آن نیز: متقی هندی، ۳۳۴/۱، ۳۳۵، ۳۳۹؛ جاهای مختلف
 ۸۸۰. ملطی، ۹۶-۱۰۰، ۱۰۹
 ۸۸۱. همو، ۹۶، ۹۹؛ جاهای مختلف
 ۸۸۲. بردیجی، ۱۷۸؛ ذهبی، تذکره الحفاظ، ۵۵۱/۲
 ۸۸۳. ملطی، ۱۰۹
 ۸۸۴. برای مشایخ، نک: لالکایی، اعتقاد اهل، ۱۷۳/۱-۱۷۴؛ ابن نقطه، التقیید، ۳۱/۱؛ مزی، ۴۳۱/۲۴-۴۳۴؛ ذهبی، سیر، ۳۹۴/۱۲-۳۹۵
 ۸۸۵. حازمی، ۶۶؛ نووی، شرح علی...، ۷۴/۱۱
 ۸۸۶. برای تفصیل زندگی او، نک: پاکتچی، «بخاری»، ۴۵۶-۴۵۷
 ۸۸۷. پاکتچی، «اصحاب حدیث»، ۱۲۰-۱۲۳
 ۸۸۸. پاکتچی، «بخاری»، ۴۵۶-۴۵۷
 ۸۸۹. مثلاً ابن ابی حاتم، الجرح، ۱۹۱/(۲)۳؛ خطیب بغدادی، همان، ۳۲-۳۱/۲
 ۸۹۰. برای تحلیلی از دیدگاه بخاری، نک: سعیدی، ۵-۶
 ۸۹۱. اعتقادنامه‌هایی منقول از احمد در: ابن ابی یعلی، ۲۴۱/۱-۲۴۶، ۲۹۴-۲۹۵، ۳۴۱-۳۴۵
 ۸۹۲. برای بازتاب این فکر، نک: ابن قتیبه، تأویل، ۱۶ به بعد
 ۸۹۳. برای پیوند او با اصحاب حدیث، نک: سید مرتضی، الفصول...، ۵۳
 ۸۹۴. اشعری، مقالات، ۶۰۲؛ نیز:

- الائمة احمد بن حنبل والبخاری وابن قتیبة و عثمان
الدارمی، اسکندریه، ۱۹۷۱ م
919. Sezgin, I/133
۹۲۰. نسفی، عمر، ۶۴۲
۹۲۱. نسفی، عمر، همانجا
۹۲۲. نک: مأخذ پایانی
۹۲۳. نسفی، عمر، ۲۹۶؛ ذهبی، سیر، ۲۲۴/۱۲-۲۲۵
۹۲۴. دارمی، عبدالله، ۲۶/۱، ۳۸
۹۲۵. نسفی، عمر، همانجا؛ ذهبی، همان، ۲۲۷/۱۲
۹۲۶. مزی، ۳۵۸/۲۰؛ ذهبی، همان، ۵۰۹/۱۱، ۲۲۶/۱۲
- ۵۵۱/۱۳
۹۲۷. دارمی، عبدالله، ۵۷/۱
۹۲۸. همو، ۱۰۳/۱
۹۲۹. همو، ۵۹/۱
۹۳۰. همو، ۱۲۰/۱
۹۳۱. همو، ۱۵۳/۱
۹۳۲. همو، ۱۶۷/۱
۹۳۳. همو، ۱۷۰/۱: اثر الماضین فيه
۹۳۴. دارمی، عبدالله، ۱۶۷/۱
۹۳۵. همو، ۸۳/۱
۹۳۶. همو، ۱۶۸/۱
۹۳۷. ذهبی، العلو، ۱۹۴
۹۳۸. ترمذی، السنن، سراسر اثر؛ ذهبی، سیر، ۲۷۱/۱۳؛
پاکتچی، «ترمذی»، ۲۳۳-۲۳۶
۹۳۹. ترمذی، همان، ۷۳۷/۵؛ قس: ذهبی، همانجا که به
استماع مستقیم اشاره کرده است و نقد آن در پاکتچی،
همان، ۲۳۶
۹۴۰. ترمذی، همان، ۹/۱، ۱۲، جاهای مختلف
۹۴۱. همان، کتابهای شم ۳۳ و ۴۱
۹۴۲. ترمذی، همان، ۴۵۴/۴
۹۴۳. همان، کتاب ۵۰
۹۴۴. نیز نک: ترمذی، تسمیه، ۲۷-۲۹
۹۴۵. ترمذی، السنن، کتاب ۳۴
۹۴۶. همان، کتابهای ۳۸-۴۰
۹۴۷. همان، ۶۸۷/۴
۹۴۸. همان، ۵۱/۳
- Van Ess, *Theologie*, IV/ 6.3
۸۹۵. مثلاً: اشعری، همان، ۴۵۷؛ ابن الندیم، ۲۳۰
۸۹۶. اشعری، همان، ۵۸۴-۵۸۵؛ نیز:
- Van Ess, *Ibnkullāb...*, 103ff
۸۹۷. عبادی، ۵۳؛ سبکی، طبقات... ۲۱۴/۲
۸۹۸. بخاری، خلق، ۲۹ به بعد؛ برای تحلیل اندیشه بخاری
در اصل مسأله قدر، نیز نک:
- Guillaume, 43-63
۸۹۹. بخاری، همان، ۶۶-۶۷
۹۰۰. همان، ۶۷ به بعد
۹۰۱. بخاری، صحیح، ۲۷۱۲/۶
۹۰۲. خطیب بغدادی، همان، ۳۲/۲؛ لالکایی، همان، ۳۴۹/۲
- ۳۵۳، ۳۵۸-۳۵۹؛ بیهقی، احمد، الاعتقاد...، ۱۱۰؛
ذهبی، سیر، ۴۵۴/۱۲-۴۵۵، ۴۵۷-۴۵۸
۹۰۳. ذهبی، همان، ۵۱۱/۱۱
۹۰۴. ذهبی، همانجا
۹۰۵. بخاری، همان، ۲۶۹۵/۶-۲۷۱۰
۹۰۶. همان، ۲۶۹۸/۶
۹۰۷. همان، ۲۶۹۸/۶
۹۰۸. قصص ۸۸/۲۸
۹۰۹. همان، ۲۶۹۴/۶
۹۱۰. بخاری، همان، ۱۶/۱؛ نیز نک: لالکایی، همان، ۱۷۳/۱-
۱۷۴
۹۱۱. اشعری، مقالات، ۱۳۶
۹۱۲. بخاری، همانجا؛ نیز: ۷/۱-۸
۹۱۳. نسفی، عمر، ۶۴۶
۹۱۴. نساء/۴/۴۶
۹۱۵. بخاری، همان، ۲۱۶/۸؛ نیز: ابن قییم، اغاثة...، ۳۵۲/۲؛
ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ۴۳۶/۱۳
۹۱۶. بخاری، همان، ۳۷/۱، ۱۴۱، ۱۴۹
۹۱۷. ابن حجر عسقلانی، الاصابة، ۲۹۸/۲؛ نیز: بررسی
تفصیلی دیدگاه بخاری در اثری از حسین، احمد
عبدالعزیز، الخضر و آثاره بین الحقیقة و الخرافة، بریده،
۱۹۸۷ م
۹۱۸. ذهبی، سیر، ۴۳۲/۱۰؛ برای بررسی عمومی عقاید او
در اثری از نشار، علی سامی و دیگران، عقائد السلف:

۹۴۹. همان، ۴۸۱/۴
 ۹۵۰. همان، ۴۵۴/۴
 ۹۵۱. مقدسی، محمد، ۳۲۳
 ۹۵۲. برای اشاره‌ای، نک: ترمذی، همان، ۶۱۱/۴
 ۹۵۳. همان، ۵۱/۳
 ۹۵۴. همان، ۴۰۳/۵؛ نیز: ذهبی، العلو، ۱۹۷-۱۹۷
 ۹۵۵. ترمذی، همان، ۵۰/۳؛ ذهبی، همان، ۱۹۷-۱۹۸؛ ابن قییم، اجتماع الجیوش، ۱۵۳-۱۵۴
 ۹۵۶. ترمذی، همانجا
 ۹۵۷. ترمذی، همان، ۵۰/۳
 ۹۵۸. ترمذی، همان، ۳۸۳/۲؛ جاهای مختلف
 ۹۵۹. طوسی، فهرست، ۱۴۵
 ۹۶۰. ابن حبان، المجروحین، ۱۷۲/۲؛ ابن عدی، ۳۴۸/۴؛ ذهبی، میزان، ۳۷۹/۲
 ۹۶۱. نجاشی، ۲۹۳
 ۹۶۲. ترمذی، همان، ۱۶۹/۱، ۴۴۶/۲، ۲۵۰/۳
 ۹۶۳. همان، ۱۶۹/۱
 ۹۶۴. همان، ۱۹۷/۴؛ ترمذی، الشرائع المحمدیة، ۹۹
 ۹۶۵. مزی، ۲۵۴-۲۵۱/۲
 ۹۶۶. ابن حبان، الثقات، ۷۶/۸
 ۹۶۷. ابن منده، محمد، شروط...، ۴۳؛ استناد: الایمان، ۳۵۵/۱
 ۹۶۸. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۶۵-۳۶۶
 ۹۶۹. خطیب بغدادی، همانجا؛ ذهبی، العلو، ۲۱۳-۲۱۴؛ برای پیشینه این صورت‌بندی از علمای مدینه مالک و ربیعة‌الرأی، نک: لالکایی، همان، ۳۹۸/۳، ۵۲۷؛ بیهقی، احمد، الاعتقاد، ۱۱۶؛ شهرستانی، الملل والنحل، ۸۵/۱؛ ابن قدامه، تحرير النظر...، ۵۹؛ ذم التأویل، ۱۳، ۲۵-۲۶، اثبات، ۱۱۴، ۱۱۹
 ۹۷۰. سبکی، طبقات الشافعیة...، ۱۸۸/۲
 ۹۷۱. ابن ابی حاتم، الجرح، ۵۳/(۱)؛ ابن حبان، الثقات، ۳۳/۸؛ خطیب بغدادی، همان، ۳۸۸/۴
 ۹۷۲. لالکایی، همان، ۳۵۲/۲
 ۹۷۳. ذهبی، همان، ۲۰۷؛ ابن قییم، اجتماع الجیوش، ۱۵۳
 ۹۷۴. برای شیوخ، نک: ذهبی، المقتنی، ۴۳۴/۱
 ۹۷۵. لالکایی، همان، ۳۵۲/۲
 ۹۷۶. دارمی، عثمان، الرد علی، ۵
 ۹۷۷. لالکایی، همانجا
 ۹۷۸. عبدالله بن احمد، ۱۷۴/۱
 ۹۷۹. همو، ۱۸۷/۱
 ۹۸۰. همو، ۲۱۴/۱
 ۹۸۱. عبدالله بن احمد، همانجا
 ۹۸۲. ذهبی، سیر، ۳۷۴/۱۱
 ۹۸۳. ابونعیم، اصفهانی، حلیة، ۱۷۰/۹
 ۹۸۴. عقیلی، ۳۹/۱؛ قس: ابن حبان، المجروحین، ۹۶/۱
 ۹۸۵. طبری، تاریخ، ۱۷۶/۴، ۳۴۴؛ جاهای مختلف؛ نقل از اخبار صفین او با انتساب خطا به عبدالله بن احمد بن حنبل، ابن شهر آشوب، ۳۰۰/۳
 ۹۸۶. برای فهرست مشایخ، نک: ذهبی، سیر، ۵۵۸/۱۲-۵۶۱؛ برای رساله‌ای در سؤالات از احمد بن حنبل، نک: همان، ۵۷۹/۱۲
 ۹۸۷. ذهبی، همان، ۵۷۳/۱۲
 ۹۸۸. همان، ۵۷۰/۱۲؛ سیوطی، تدریب...، ۹۳/۱
 ۹۸۹. ذهبی، همان، ۲۲۶/۱۲، ۵۵۱/۱۳
 ۹۹۰. مسلم، صحیح، ۱۶۳/۱ به بعد
 ۹۹۱. همان، ۱۶۳/۱-۱۷۱
 ۹۹۲. ذهبی، العلو، ۱۹۴؛ نیز: ابن قییم، اجتماع الجیوش، ۱۵۲
 ۹۹۳. ذهبی، سیر، ۲۸۱-۲۸۰/۱۲، ۵۷۲، ۵۷۳، ۴۹۴/۱۵
 ۹۹۴. مسلم، همان، ۲۰۳۶/۴ به بعد
 ۹۹۵. همان، ۳۶/۱
 ۹۹۶. همان، سراسر کتاب الایمان، نیز ۳۶/۱ به بعد
 ۹۹۷. همان، ۵۵/۱ به بعد
 ۹۹۸. همان، ۹۴/۱
 ۹۹۹. همان، ۴۲/۱
 ۱۰۰۰. همان، ۱۷۲/۱
 ۱۰۰۱. همان، ۶۲/۱ به بعد
 ۱۰۰۲. همان، ۸۸/۱
 ۱۰۰۳. همان، ۹۰/۱
 ۱۰۰۴. همان، ۶۹/۱، ۷۶
 ۱۰۰۵. مسلم، همان، ۷۸/۱
 ۱۰۰۶. همان، ۲۱۴۰/۴

۱۰۰۷. همان، ۲۱۴۷/۴ به بعد
۱۰۰۸. همان، ۲۱۴۰/۴
۱۰۰۹. همان، ۱۸۵۴/۴ به بعد
۱۰۱۰. همان، ۸۵/۱
۱۰۱۱. همان، ۶۹/۱
۱۰۱۲. همان، ۲۲۹۰/۴
۱۰۱۳. همان، ۱۱۵/۱
۱۰۱۴. همان، ۲۰۵۳/۴
۱۰۱۵. خطیب بغدادی، همان، ۳۱۵/۳، ۳۱۶؛ ذهبی، سیر، ۳۳/۱۴
۱۰۱۶. همان، ۳۵/۱۴
۱۰۱۷. همان، ۳۱۵/۳-۳۱۶؛ ذهبی، همان، ۳۳/۱۴-۳۴
۱۰۱۸. همان، ۳۳/۱۴-۳۴؛ سبکی، طبقات الشافعیة، ۲۴۶/۲
۱۰۱۹. عبادی، ۴۹-۵۰؛ ابواسحاق شیرازی، ۱۱۶؛ سبکی، همانجا
1020. Sezgin, I/494
۱۰۲۱. ذهبی، همان، ۳۹/۱۴؛ ظاهراً نقل: ابن منده، محمد، الایمان، ۴۲۳/۱
۱۰۲۲. ابن تیمیة، الفتوی الحمویة، ۱۵
۱۰۲۳. مروزی، تعظیم، ۲۵۷/۱-۲۵۸، ۲۹۶
۱۰۲۴. همان، ۷۰۰/۲
۱۰۲۵. ذهبی، العلو، ۱۹۴
۱۰۲۶. مثلاً: مروزی، همان، ۳۹۲/۱/۲، ۶۴۱، ۷۰۰، جاهای مختلف
۱۰۲۷. همان، ۴۳۵/۱، ۷۹۸/۲
۱۰۲۸. مروزی، اختلاف، ۱۵۵، ۱۷۹، جاهای مختلف
۱۰۲۹. همو، تعظیم، ۳۹۲/۱ به بعد
۱۰۳۰. همان، ۳۴۵/۱، ۳۹۸
۱۰۳۱. همان، ۳۶۵/۱
۱۰۳۲. همان، ۳۵۶/۱
۱۰۳۳. ذهبی، سیر، ۳۵/۱۴
۱۰۳۴. ابن منده، محمد، همان، ۳۲۷/۱
۱۰۳۵. مروزی، همان، ۳۲۷/۱-۳۲۸
۱۰۳۶. ذهبی، همان، ۳۹/۱۴
۱۰۳۷. نسایی، السنن، ۲۱۸/۱، ۳۲۱/۲، جاهای مختلف
۱۰۳۸. همان، ۱۹۸/۳، ۲۶۸، جاهای مختلف
۱۰۳۹. چ ریاض، ۱۹۹۸م
۱۰۴۰. چ مکرر از جمله به کوشش احمد میرین بلوشی، کویت، ۱۴۰۶ق
۱۰۴۱. سمعانی، الانساب، ۴۵۲/۴
۱۰۴۲. خطیب بغدادی، همان، ۱۷۰/۱۰؛ زبیدی، ۱۸۳
۱۰۴۳. همان، ۱۷۰/۱۰؛ سمعانی، همانجا
۱۰۴۴. ذهبی، همان، ۳۰۱/۱۳؛ نیز: خطیب بغدادی، همان، ۱۷۰/۱۰؛ سمعانی، همانجا
۱۰۴۵. حسینی، ۲۳-۲۷؛ قس: LeCompte, 52-53;
- آذرنوش، ۴۴۹
1046. LeCompte, 71
۱۰۴۷. حسینی، ۲۵-۲۶، ۳۲
۱۰۴۸. ابن قتیبه، تأویل مختلف، سراسر کتاب
۱۰۴۹. همان، ۲۷۱
۱۰۵۰. همان، ۲۷۱-۲۷۲؛ نیز: ۱۴۷-۱۴۸؛ ذهبی، العلو، ۱۹۶-۱۹۷
۱۰۵۱. چ محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ یادکرد آن به عنوان الرد علی المشبهه، ابن الندیم، ۸۶
۱۰۵۲. ابن قتیبه، الاختلاف ...، سراسر کتاب
۱۰۵۳. چ ک احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۳ق
۱۰۵۴. ذهبی، سیر، ۲۹۷/۱۳
1055. LeCompte, 169
۱۰۵۶. ابن الندیم، ۸۶
۱۰۵۷. ذهبی، همان، ۲۹۷/۱۳
۱۰۵۸. ذهبی، همان، ۲۹۹/۱۳
1059. LeCompte, 215-216
۱۰۶۰. ذهبی، همان، ۲۹۸/۱۳
۱۰۶۱. مثلاً ابن قتیبه، تأویل مختلف، ۲۱۷، جاهای مختلف
۱۰۶۲. ابن بابویه، عیون، ۱۱۰/۲
۱۰۶۳. ذهبی، همان، ۲۹۸/۱۳
۱۰۶۴. همان، ۱۰۲/۱۴
۱۰۶۵. خطیب بغدادی، همان، ۱۹۹/۷-۲۰۰؛ ذهبی، سیر، ۹۷-۹۶/۱۴
۱۰۶۶. نقل: ابن حجر عسقلانی، الاصابة، ۷۶۲/۴، تغلیق ...، فتح الباری، ۳۹۶/۴، ۱۱۹/۹، ۴۹۲/۱۱، ۵۰۶

- ۳۸۲/۸؛ ابوالشیخ اصفهانی، طبقات‌المحدثین، ۳۸۵/۲
 ۱۰۸۹. برای دیگر مشایخ، نک: ابن حبان، همان، ۳۴۶/۷؛
 عقیلی، ۳۱۶/۴؛ ابن عدی، ۲۶۷/۵؛ طبرانی، همان،
 ۲۳۵/۱؛ ابن عساکر، ۵۴/۱۳، ۸۵/۱۷، ۲۳۹/۲۲؛ مزی،
 ۵۰۴/۱۸؛ ذهبی، سیر، ۲۳۸/۹، ۲۹۷، ۲۴۲/۱۲
 ۱۰۹۰. ابوالشیخ اصفهانی، همانجا؛ ذهبی، همان، ۲۴۳/۱۲
 ۱۰۹۱. ابوالشیخ اصفهانی، همانجا؛ ابونعیم اصفهانی، ذکر
 اخبار، ۱۰۹/۲
 ۱۰۹۲. همانجا؛ نسفی، عمر، ۲۰۹
 ۱۰۹۳. ابن ابی حاتم، همانجا؛ ابوالشیخ اصفهانی، همان،
 ۳۸۵/۲؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۳۶/۱۴
 ۱۰۹۴. ذهبی، همان، ۲۰۴/۹
 ۱۰۹۵. همان، ۱۹۶/۹
 ۱۰۹۶. همان، ۱۹۸/۹-۱۹۹
 ۱۰۹۷. لالکایی، اعتقاد اهل، ۳۲۲/۲
 ۱۰۹۸. ابن ابی حاتم، همانجا
 ۱۰۹۹. ابونعیم اصفهانی، حلیه، ۳۲۶/۹
 ۱۱۰۰. مبارکفوری، ۲۹۷/۷
 ۱۱۰۱. سمعانی، الانساب، ۶۴/۳؛ رودانی، ۷۰
 ۱۱۰۲. ابن حجر عسقلانی، تغلیق، ۲۲/۲، ۳۲، فتح الباری،
 مقدمه، ۲۰؛ سیوطی، الدر، ۵۶۵/۲؛ متقی هندی،
 ۱۶۹/۱، ۲۷۲، جاهای مختلف؛ مناوی، ۲۴۰/۲، ۲۶۶/۳،
 جاهای مختلف؛ عجلونی، ۲۶۰/۱
 ۱۱۰۳. ذهبی، همان، ۱۷/۱۱
 ۱۱۰۴. طبری، تاریخ، ۶۳۴/۸، ۶۳۷
 ۱۱۰۵. همان، ۶۴۴/۸
 ۱۱۰۶. ذهبی، همان، ۳۷۴/۱۱
 ۱۱۰۷. همان، ۱۵/۱۱
 ۱۱۰۸. همان، ۵۱۴/۱۰
 ۱۱۰۹. ابن ابی یعلی، ۲۵۷/۱
 ۱۱۱۰. طه، ۵/۲۰
 ۱۱۱۱. ذهبی، همان، ۲۰/۱۱، العلو، ۱۷۴؛ ابن قیم، اجتماع
 الجیوش، ۱۴۳
 ۱۱۱۲. ذهبی، سیر، ۲۷۶/۱۲
 ۱۱۱۳. همان، ۲۸۲/۱۲
 ۱۱۱۴. همان، ۲۸۱-۲۸۰/۱۲
- لسان‌المیزان، ۲۸/۷؛ قس: ابن منجویه، ۵۱/۱، که آنرا به
 محمد بن یوسف فریابی نسبت داده است؛ چاپ به
 کوشش عبدالله بن حمد منصور، ریاض، ۱۹۹۷ م
 ۱۰۶۷. به کوشش عامر حسن صبری، مکه، ۱۴۰۶ ق
 ۱۰۶۸. فریابی، صفة‌المنافق، ۷۴
 ۱۰۶۹. برای دیگر آثار، نک: ابن الندیم، ۲۸۷؛
 Sezgin, I/166
 ۱۰۷۰. رودانی، ۴۰۳
 ۱۰۷۱. ابن الندیم، ۴۱
 ۱۰۷۲. نیز: کتاب آداب‌الاسلام: ابن خیر، ۲۹۱
 ۱۰۷۳. مثلاً احمد بن حنبل، المسند، ۲۸۵/۱، ۱۷۰/۵
 ۱۰۷۴. اعتقادنامه‌هایی منقول از احمد در: ابن ابی یعلی،
 ۲۴۶-۲۴۱/۱، ۲۹۴-۲۹۵، ۳۴۱-۳۴۵
 ۱۰۷۵. مثلاً: همو، ۲۴۱/۱، ۲۴۶-۲۹۴، ۲۹۵-۳۴۱
 ۱۰۷۶. ابن الندیم، ۲۰۴
 ۱۰۷۷. مثلاً: همو، ۲۱۵؛ نجاشی، ۴۵۵
 ۱۰۷۸. برای تفصیل در این باره، نک:
 Houtsma, 196-202; Halkin, 1-28
 ۱۰۷۹. ابن ابی یعلی، ۲۴۴-۲۴۳/۱
 ۱۰۸۰. عبدالله بن احمد، ۵۷۳/۲؛ قس: جوینی، ابراهیم،
 ۳۹۷/۱؛ برای مخالفت او با گرایش پیشین، مثلاً نک:
 ابوالعرب، ۴۴۸
 ۱۰۸۱. لالکایی، اعتقاد اهل، ۳۵۲/۲
 ۱۰۸۲. ذهبی، سیر، ۵۵۲/۱۱؛ ابن جزری، ۱۰/۲
 ۱۰۸۳. خطیب بغدادی، الجامع...، ۳۶۹/۱
 ۱۰۸۴. ابن ابی حاتم، الجرح، ۵۰/۱(۲)؛ ابن حبان، الصحيح،
 ۵۳۷/۵؛ ابوالشیخ اصفهانی، طبقات‌المحدثین، ۲۵/۲،
 ۴۱، ۱۷۹، ۲۳۰، ۳۸۵؛ ابونعیم اصفهانی، ذکر اخبار،
 ۷/۲، ۵۰، ۱۰۸، ۳۱۰؛ ابن ماکولا، ۱۶۵/۷
 ۱۰۸۵. ذهبی، میزان، ۵۷۹/۲
 ۱۰۸۶. ابن ماجه، ۲۵۹/۱؛ ابن حبان، الثقات، ۳۸۲/۸؛
 ابوالشیخ اصفهانی، همان، ۲۲/۲، ۳۸۵
 ۱۰۸۷. ابن حبان، المجروحین، ۵۱/۳؛ عقیلی، ۲۹۱/۴، ۲۹۶؛
 طبرانی، المعجم‌الصغیر، ۲۰۹/۲؛ ابونعیم اصفهانی، حلیه،
 ۱۱۵/۳
 ۱۰۸۸. ابن ابی حاتم، الجرح، تقدمه/۱؛ ابن حبان، الثقات،

۱۱۱۵. همان، ۲۷۶/۱۲
 ۱۱۱۶. همان، ۳۸۰/۱۲
 ۱۱۱۷. مزی، ۳۵۸/۲۰؛ ذهبی، همان، ۵۰۹/۱۱
 ۱۱۱۸. همان، ۲۸۴/۱۲
 ۱۱۱۹. همان، ۲۲۶/۱۲
 ۱۱۲۰. همان، ۲۸۵-۲۸۴/۱۲
 1121. see: Sezgin, I/134
 ۱۱۲۲. خطیب بغدادی، همان، ۳۱/۲؛ ذهبی، *العلو*، ۱۸۶؛
 نیز: لالکایی، همان، ۳۵۲/۲
 ۱۱۲۳. ذهبی، همان، همانجا
 ۱۱۲۴. ابن ابی یعلی، ۵۳/۱
 1125. Sezgin, I/ 134
 ۱۱۲۶. ابن ابی یعلی، ۵۳/۱
 ۱۱۲۷. ذهبی، همان، ۱۹۴
 ۱۱۲۸. لالکایی، همان، ۳۵۳/۲
 ۱۱۲۹. ابونعیم اصفهانی، *ذکر اخبار*، ۴۹/۲
 ۱۱۳۰. ابن ابی حاتم، *الجرح*، ۳۲۴/(۲)۲، ۲۰۴/(۲)۳؛
 ابن ابی یعلی، ۲۸۵/۱؛ ذهبی، *سیر*، ۶۵/۱۳-۲۴۶-۲۴۷
 ۱۱۳۱. ابن ابی یعلی، ۱۹۹/۱، ۲۸۴
 ۱۱۳۲. ذهبی، همان، ۱۸۹
 ۱۱۳۳. ابن ابی یعلی، ۲۸۶/۱؛ ذهبی، همان، ۱۸۷-۱۹۰
 ۱۱۳۴. ابن ابی حاتم، همان، *تقدمة* ۳۴۱-۳۴۲
 ۱۱۳۵. ذهبی، همان، ۵۱۱/۱
 ۱۱۳۶. همان، ۲۲۷/۱۲
 ۱۱۳۷. لالکایی، همان، ۳۵/۲
 ۱۱۳۸. لالکایی، همانجا
 ۱۱۳۹. لالکایی، همانجا
 ۱۱۴۰. مزی، ۳۵۸/۲۰؛ ذهبی، همان، ۵۰۹/۱۱، ۲۲۶/۱۲
 ۱۱۴۱. *همو*، *العلو*، ۱۸۹-۱۹۰
 ۱۱۴۲. یادکرد: ابن ابی یعلی، ۲۸۶/۱
 Sezgin, I/153
 ۱۱۴۳. ابن ابی یعلی، ۳۲۴/۱
 ۱۱۴۴. ابن ابی یعلی، همانجا
 ۱۱۴۵. ابن جزری، ۱۰/۲
 ۱۱۴۶. ابن الندیم، ۲۸۷؛ اینکه ابن الندیم، یادآور می‌شود
 شیعیان نیز او را به خود منسوب می‌دارند، ناشی از
- خلط وی با فضل بن شاذان نیشابوری از عالمان بزرگ
 امامیه است
 ۱۱۴۷. ابونعیم اصفهانی، *حلیة*، ۱۰۰/۱-۱۰۱؛ ذهبی،
تذكرة الحفاظ، ۶۴۱/۲
 ۱۱۴۸. ذهبی، همانجا
 ۱۱۴۹. ابن ابی عاصم، ۴۳۸/۲
 ۱۱۵۰. *همو*، ۴۶۱/۲
 ۱۱۵۱. *همو*، ۴۷۴/۲
 ۱۱۵۲. *همو*، ۴۶۶/۲
 ۱۱۵۳. *همو*، ۴۹۰/۲ به بعد
 ۱۱۵۴. *همو*، ۶۴۵/۲
 ۱۱۵۵. ذهبی، *العلو*، ۱۹۷
 ۱۱۵۶. *همو*، *سیر*، ۱۸۶/۱۳
 ۱۱۵۷. همان، ۱۸۹/۱۳
 ۱۱۵۸. ابن ابی الحدید، ۲۲۲/۲ به بعد، ۲۰۶/۳-۲۰۷، جاهای
 مختلف
 ۱۱۵۹. ذهبی، همان، ۲۰۴/۱۳-۲۰۵؛ پاکتچی، «ابوداوود
 سجستانی»، ۴۴۶-۴۴۹
 ۱۱۶۰. مثلاً: ابوداوود سجستانی، *السنن*، ۲۰۶/۴
 ۱۱۶۱. ابوداوود سجستانی، همان، ۲۰۶/۴، ۲۱۹، ۲۲۲،
 ۲۳۴-۲۳۵، *مسائل*، ۲۶۲ به بعد
 ۱۱۶۲. ابوداوود سجستانی، همان، ۲۳۱/۴-۲۴۰؛ برای تأیید
 حدیث مقام محمود و نشستن پیامبر ص بر عرش کنار
 خداوند، نک: ذهبی، *العلو*، ۱۹۴
 ۱۱۶۳. ابوداوود سجستانی، همان، ۲۴۱/۴-۲۴۵
 ۱۱۶۴. همان، ۲۱۵/۴
 ۱۱۶۵. همان، ۲۰۸-۲۰۹، ۲۰۶/۴، ۲۱۲
 ۱۱۶۶. همان، ۲۱۱/۴
 ۱۱۶۷. جوینی، ابراهیم، ۲۷۵/۱، به نقل از حاکم
 ۱۱۶۸. مزی، ۸۵/۳، ۵۰۴، جاهای مختلف؛ ابن رجب، ۵۵؛
 ابن حجر عسقلانی، *فتح الباری*، ۴۸۳/۱۱، تهذیب،
 ۲۸۷/۱، ۳۶۴، جاهای مختلف، *الاصابة*، ۷۶۴/۴؛ متقی
 هندی، ۳۴۰/۱
 ۱۱۶۹. ابن خیر، ۱۰۹
 ۱۱۷۰. ذهبی، *سیر*، ۳۲۱/۱۳
 ۱۱۷۱. ابن ابی یعلی، ۲۲۱/۱

۱۱۷۲. ذهبی، همان، ۳۱۹/۱۳-۳۲۰
۱۱۷۳. ابن ابی حاتم، الجرح، ۱۵۳/۱)۳؛ ذهبی، همان، ۳۲۱/۱۳-۳۲۲، ۳۲۶؛ برای حضوری از وی در نیشابور، نک: حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۹۱
۱۱۷۴. ذهبی، همان، ۳۲۱/۱۳
۱۱۷۵. ذهبی، همان، ۳۲۳-۳۲۲/۱۳
۱۱۷۶. ذهبی، همان، ۳۲۴/۱۳
۱۱۷۷. دارمی، عثمان، نقض الامام، ۱۱۶، ۱۵۴، جاهای مختلف
۱۱۷۸. ذهبی، همان، ۳۲۴/۱۳
۱۱۷۹. همان، ۳۲۴/۱۳
۱۱۸۰. دارمی، عثمان، الرد علی، سراسر اثر
۱۱۸۱. مثلاً: همو، نقض الامام، ۱۴۴، ۱۵۴، ۱۹۳، جاهای مختلف
۱۱۸۲. همان، ۱۳ به بعد، ۵۵ به بعد
۱۱۸۳. همان، ۱۹ به بعد
۱۱۸۴. همان، ۲۴، ۷۱ به بعد
۱۱۸۵. همان، ۱۰۶ به بعد
۱۱۸۶. همان، ۱۳۲ به بعد
۱۱۸۷. همان، ۷ به بعد
۱۱۸۸. همان، ۲۳
۱۱۸۹. ذهبی، العلو، ۱۹۴؛ نیز نک: ابن قیم، اجتماع الجیوش، ۱۴۱
۱۱۹۰. ذهبی، سیر، ۲۴۴/۱۳؛ ابن ابی یعلی، ۱۴۵/۱
۱۱۹۱. ذهبی، همان، ۲۴۵/۱۳
- Sezgin, I/507;
- نقلی از آن: ابن ابی یعلی، ۱۴۶/۱
۱۱۹۲. یاقوت، معجم البلدان، ۲۱۴-۲۱۳/۳
۱۱۹۳. ذهبی، العلو، ۱۹۴
۱۱۹۴. همو، سیر، ۲۴۵/۱۳
۱۱۹۵. ابن ابی یعلی، ۱۴۶/۱
۱۱۹۶. ذهبی، همان، ۳۷۰/۱۱
۱۱۹۷. لالکایی، همان، ۳۵۶/۲
۱۱۹۸. نیز: تفسیر یک حدیث از او، خلال، ۱۸۸/۱
۱۱۹۹. لالکایی، همان، ۳۵۳/۲
۱۲۰۰. ذهبی، العلو، ۱۹۴؛ برای یادکردی از عقیده نامه وی، نک: ابن خلاد، ۳۰۹
۱۲۰۱. نقل متن: ابن ابی یعلی، ۲۹۴/۱-۲۹۵؛ Laoust, 13;
- ابن مفلح، ۳۹۹/۲
۱۲۰۲. ابن مفلح، همانجا
۱۲۰۳. ابن ابی یعلی، ۳۲۹/۱؛ ابن مفلح، ۵۳۸/۲
۱۲۰۴. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۸۰
۱۲۰۵. نسخه خطی، Sezgin, I/507, 509
۱۲۰۶. نسخه خطی، Sezgin, I/507
۱۲۰۷. نقلیات، مکی، ابوطالب، ۴۵۹/۲، ۴۶۰، جاهای مختلف؛ ابن ابی یعلی، ۵۶/۱-۶۳؛ برای نقلی در خصوص مقام محمود و جلوس پیامبر با خدا بر عرش، نک: خلال، ۲۱۷/۱؛ ذهبی، همان، ۱۹۴
۱۲۰۸. حاکم نیشابوری، همان، ۸۱
۱۲۰۹. نقل از آن: ابن ابی یعلی، ۳۷/۱-۳۸
۱۲۱۰. شرح حال: ذهبی، سیر، ۱۱/۱۴-۱۲
۱۲۱۱. نسخه خطی، Sezgin, I/509
- نقل از آن، ابن ابی یعلی، ۲۴۱/۱-۲۴۶
۱۲۱۲. طبری، تاریخ، ۶۳۷/۸، ۶۴۵؛ ابن اثیر، الکامل، ۴۲۴/۶، ۴۲۷
۱۲۱۳. طبری، همان، ۶۴۲/۸، ۶۴۵؛ خطیب بغدادی، الرحلة ...، ۲۰۳؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۲۱/۱۵؛ برای قضای ری، نک: ابن ابی حاتم، الجرح، ۳(۲)۶۶؛ ذهبی، همان، ۲۹۶/۱۷
۱۲۱۴. جوزجانی، ۴۰، ۴۳، جاهای مختلف
۱۲۱۵. نسخه گزیده ظاهریه، Sezgin, I/135-136
۱۲۱۶. مرزبانی، الموشح، ۴۲۳-۴۲۴
۱۲۱۷. سهمی، ۱۴۱؛ قرشی، ۴۰۶/۱
۱۲۱۸. سهمی، ۱۴۲؛ قرشی، همانجا
۱۲۱۹. قرشی، همانجا
۱۲۲۰. سهمی، ۱۴۱
۱۲۲۱. همانجا؛ قرشی، همانجا

۱۲۲۲. سهمی، ۱۴۱
۱۲۲۳. قرشی، ۴۰۶/۱
۱۲۲۴. نقل متن: ابن ابی بعلی، ۳۶-۲۴/۱؛ نیز: ابن مفلح، ۸۴/۱
- Laoust, 12
۱۲۲۵. برای مشایخ، نک: ذهبی، سیر، ۱۸۰/۱۳-۱۸۱؛ برای فهرستی از ۴۰۲ شیخ، نک: عمری، ۱۱۲-۷۶
۱۲۲۶. ذهبی، همان، ۱۸۳-۱۸۲/۱۳
۱۲۲۷. همان، ۱۸۳/۱۳
۱۲۲۸. ابن شهر آشوب، مناقب...، ۸/۱، ۳۹، ۱۵۰، جاهای مختلف
۱۲۲۹. سمعانی، التحبیر، ۸۳/۲؛ نیز: عمری، ۱۸/۱
۱۲۳۰. ذهبی، همان، ۱۸۳/۱۳
۱۲۳۱. همو، العلو، ۱۹۴
۱۲۳۲. همو، سیر، ۳۲۱/۱۳
۱۲۳۳. دارمی، عثمان، نقض الامام، ۱۲۵، جاهای مختلف؛ بسوی، ۷۴۶/۲
۱۲۳۴. ابن الندیم، ۲۰۲
۱۲۳۵. همو، ۲۰۳؛ مسعودی، مروج، ۳۰۳/۳؛ ابن مرتضی، ۳۵
۱۲۳۶. مفید، اوائل...، ۵۳
۱۲۳۷. شهرستانی، الملل، ۵۱/۱
۱۲۳۸. کراجکی، ۱۷۰؛ ابن طاووس، علی، الطرائف، ۳۲۹
۱۲۳۹. شهرستانی، همانجا
۱۲۴۰. شهرستانی، همان، ۵۱/۱-۵۳؛ نیز: اسفراینی، ۶۲-۶۳؛ نیز:
- Van Ess, *Theologie*, II/233ff
۱۲۴۱. قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، ۱۶۴
۱۲۴۲. برای نمونه آثار، نک: ابن الندیم، ۲۰۴-۲۰۶
۱۲۴۳. همو، ۲۰۵
۱۲۴۴. همو، ۲۲۰
۱۲۴۵. ابن مرتضی، ۶۰
۱۲۴۶. ابن مرتضی، ۴۴
۱۲۴۷. ابن الندیم، ۲۰۴
۱۲۴۸. همو، ۲۰۷، در مبحث تعدیل و تجویر
۱۲۴۹. همو، ۲۱۴
۱۲۵۰. همو، ۲۱۶
۱۲۵۱. تفضلی، ۱۶۱-۱۶۴؛ پاکتچی، مایه‌های...، ۱۱۶-۱۱۹
۱۲۵۲. ابن مرتضی، ۳۵
۱۲۵۳. ابن الندیم، ۲۰۴؛ ابن مرتضی، ۴۴
۱۲۵۴. ابن الندیم، ۲۰۴
۱۲۵۵. همو، ۲۰۶، ۲۱۵
۱۲۵۶. ابن الندیم، ۲۱۶؛ ذهبی، سیر، ۶۰/۱۴
۱۲۵۷. ابن الندیم، ۲۱۶، ۲۱۷
۱۲۵۸. همو، ۲۲۰
1259. Calverley, 200-202; Yusuf, 1-28
۱۲۶۰. ابن مرتضی، ۵۸-۵۹
۱۲۶۱. مثلاً: ابن الندیم، ۲۰۷
۱۲۶۲. همو، ۲۱۴
۱۲۶۳. همو، ۲۲۲
۱۲۶۴. همو، ۲۱۳
۱۲۶۵. ابن الندیم، همانجا؛ اسکافی، ۸۹، جاهای مختلف
۱۲۶۶. نجاشی، ۴۰۰؛ ابن ابی الحدید، ۷/۱-۹؛ نیز: نوبختی، ۱۴؛ شهرستانی، همان، ۷۸/۱
۱۲۶۷. ابن الندیم، ۲۱۳؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۷۳/۷؛ ذهبی، سیر، ۵۴۹/۱۰
۱۲۶۸. برای شرح حال، نک: ابن الندیم، ۲۱۵؛ ابن مرتضی، ۷۷؛ برای نسبت صیمری، نک: مفید، الجمل، ۲۷؛ فخر رازی، المحصول، ۱۸۱/۱؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۲/۱۷
۱۲۶۹. ابن مرتضی، ۷۸
۱۲۷۰. همو، ۷۱
۱۲۷۱. ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۴۳۳/۳
۱۲۷۲. ابن مرتضی، ۷۲
۱۲۷۳. همو، ۴۲
۱۲۷۴. ابن مرتضی، همانجا
۱۲۷۵. یعقوبی، ۴۶۲/۲
۱۲۷۶. نویری، ۷۰/۲۸
۱۲۷۷. ابن الندیم، ۱۳۰
۱۲۷۸. ذهبی، سیر، ۳۷۶/۱۱
۱۲۷۹. ابن الندیم، ۲۲۰؛ ابن مرتضی، ۹۳
۱۲۸۰. ابن الندیم، همانجا
۱۲۸۱. ابن مرتضی، ۹۳
۱۲۸۲. ابن الندیم، ۲۱۸

تاریخ جامع ایران

۱۲۸۳. ابوالفرج اصفهانی، *الاعانی*، ۱۴۴/۳
۱۲۸۴. اصطخری، ۶۵؛ ابن حوقل، ۲۵۷/۲؛ *حدود العالم*، ۴۵، ۱۳۸
۱۲۸۵. ابن الندیم، ۲۱۸-۲۱۹
۱۲۸۶. همو، ۲۱۸
۱۲۸۷. همو، ۲۱۸، ۲۱۹؛ نیز: نجاشی، ۳۲؛ تنوخی، *نشوار...*
- ۱۹۸/۷، ۱۹۹؛ ابوعلی در *عسکر مکرّم*، ابن طاووس، علی، فرج...، ۱۵۵
۱۲۸۸. همدانی، ۱۷
۱۲۸۹. ملطی، ۴۰
۱۲۹۰. درباره دیدگاه‌های وی، نک: پاکتچی، «جسای، ابوعلی»، ۴۵۲-۴۶۲
۱۲۹۱. یاقوت، *معجم الادبای*، ۱۸۲۱/۴
۱۲۹۲. ابن الندیم، ۲۲۹
۱۲۹۳. مسعودی، *التنبیه*، ۳۴۲؛ خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، ۳۵۴/۳؛ ابن ابی الحدید، ۹/۷
۱۲۹۴. اشعری، *مقالات*، ۲۸۳-۲۸۵؛ بغدادی، *عبدالقاهر*، ۱۹۱-۱۹۲؛ اسفرائینی، ۱۰۱؛ *شهرستانی، الملل*، ۸۱/۱-۸۲
۱۲۹۵. اشعری، همان، ۲۸۵؛ بغدادی، *عبدالقاهر*، ۱۹۲؛ اسفرائینی، همانجا؛ *شهرستانی*، همانجا؛ نیز نک: Van Ess, *Theologie*, vol. 3, all
۱۲۹۶. مقدسی، محمد، ۳۰۳
۱۲۹۷. همو، ۳۰۳؛ فروزینی رازی، ۱۰۵، ۴۵۷، ۵۵۱-۵۵۲
- تبصرة العوام*، ۹۱
۱۲۹۸. مقدسی، محمد، ۴۴، ۴۵
۱۲۹۹. ابن مرتضی، ۱۲۸
۱۳۰۰. همو، ۱۲۹؛ نیز: ابن الندیم، ۲۶۰
۱۳۰۱. ابن مرتضی، ۱۰۱؛ نیز: ابن الندیم، ۲۶۱
۱۳۰۲. مثلاً *اوزجندی*، ۳؛ نیز: *عبادی*، ۱-۲
۱۳۰۳. مثلاً *نسفی*، عمر، ۴۹۰
۱۳۰۴. قرشی، ۱۱۴/۱
۱۳۰۵. همو، ۱۱۳/۱-۱۱۴
۱۳۰۶. قرشی، همانجا
۱۳۰۷. مثلاً *مروزی*، *تعظیم*، ۶۴۹/۲
۱۳۰۸. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۵
۱۳۰۹. هجویری، ۱۱۹؛ نیز نک: ابن حجر عسقلانی، *لسان المیزان*، ۳۳۴/۲
۱۳۱۰. برای مواضع ابن مبارک، نک: بخش مربوط ۱۳۱۱. قرشی، ۸/۲
۱۳۱۲. قرشی، همانجا
۱۳۱۳. عبدالله بن احمد، ۱۶۸/۱؛ برای دیگر مشایخ، نک: نعیم بن حماد، ۴۵/۱، ۳۰۵؛ جاهای مختلف؛ بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۱۱۱/۸؛ *طبرانی، المعجم الاوسط*، ۳۳۸/۳، *المعجم الصغیر*، ۱۹۹/۱، *المعجم الکبیر*، ۱۳۹/۱۰، ۶۱/۱۲؛ *بیهقی*، احمد، *شعب الایمان*، ۳۷۴/۳؛ *ابونعیم اصفهانی*، *حلیه*، ۲۹/۵؛ خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، ۴۰/۱، ۴۰۲/۴، ۱۴۰/۹، ۲۸۰/۱۳، *موضح اوهام...*، ۵۰۲/۱، ۴۹/۲؛ *نسفی*، عمر، ۲۲۷، ۶۱۸؛ *مزی*، ۸۹/۳۴؛ *ذهبی*، *تذکرة الحفاظ*، ۸۳۴/۳، ۱۰۳۰؛ برای شاگردان، نک: نعیم بن حماد، همانجا؛ بخاری، همانجا؛ *دارقطنی*، *السنن*، ۱۲/۳؛ *طبرانی*، همانجاها؛ *بیهقی*، همانجا؛ خطیب، همانجاها؛ *نسفی*، عمر، ۲۲۷، ۵۹۷، ۶۱۸؛ *مزی*، همانجا؛ *ذهبی*، همانجاها
۱۳۱۴. قرشی، ۸/۲
۱۳۱۵. احمد بن حنبل، *العلل*، ۴۳۷/۳؛ ابن ابی حاتم، *الجرح*، ۴۸۴/۱(۱)۴؛ قرشی، همانجا
۱۳۱۶. نعیم بن حماد، ۳۰۵/۱؛ خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، ۴۰/۱
۱۳۱۷. بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۱۱۱/۸؛ *مسلم*، ۶۴۳؛ *جوزجانی*، ۲۰۳؛ ابن حبان، *المجروحین*، ۴۸/۳-۴۹؛ *عقیلی*، ۳۰۴/۴؛ *دارقطنی*، همانجا؛ *بیهقی*، همان، ۵۴۲/۶؛ ابن جوزی، *الضعفاء*، ۱۶۷/۳-۱۶۸؛ *ذهبی*، *میزان*، ۲۷۹/۴
۱۳۱۸. بخاری، همان، ۳۹۶/۷؛ ابن عدی، ۳۷۲/۶
۱۳۱۹. *ذهبی*، *تذکرة الحفاظ*، ۱۰۳۷/۳
۱۳۲۰. ابولیت، «بستان»، ۱۸۷
۱۳۲۱. ابن عساکر، *تاریخ مدینة*، ۱۶۴/۶۲
۱۳۲۲. ابن عدی، ۴۳۶/۶، ۴۳۷
۱۳۲۳. ابن طاووس، علی، *الملاحم...*، ۱۱۵-۱۱۶
۱۳۲۴. حاکم *نیشابوری*، *تاریخ نیشابور*، ۷۸
۱۳۲۵. عبدالله بن احمد، ۳۰۶/۱؛ *ذهبی*، *العلو*، ۱۵۱
۱۳۲۶. عبدالله بن احمد، ۲۸۶/۱

۱۳۲۷. ابن سعد، ۳۷۲/۷؛ ابن حبان، *الثقات*، ۵۳۶-۵۳۵/۷
۱۳۲۸. عبدالله بن احمد، ۱۱۰/۱-۱۱۱؛ ذهبی، همان، ۱۶۱
۱۳۲۹. ابن حبان، *المجروحین*، ۱۸۳/۱
۱۳۳۰. حاکم نیشابوری، همان، ۷۵
۱۳۳۱. نسفی، عمر، ۴۲۲
۱۳۳۲. همو، ۴۲۲-۴۲۳
۱۳۳۳. صفی‌الدین بلخی، ۱۴۳
۱۳۳۴. ابن حبان، *الثقات*، ۲۲۴/۸؛ عبادی، ۲؛ قرشی، ۱۶۲/۲
۱۳۳۵. قرشی، همانجا
۱۳۳۶. صفی‌الدین بلخی، ۱۴۴
۱۳۳۷. همو، ۱۴۳
۱۳۳۸. خلیلی، ۹۳۰/۳؛ نسفی، عمر، ۱۲۹؛ برای دیگر استادان، ابن‌ابی حاتم، *الجرح*، ۳۳۵/(۲)۱؛ ابن‌عدی، ۴۵/۳
۱۳۳۹. نسفی، عمر، ۱۲۹؛ نسفی، ابوالمعین، ۱۳۰/۱
۱۳۴۰. ابن‌عدی، ۴۵/۳؛ قس: ابن حبان، همان، ۲۲۴/۸. *المجروحین*، ۲۷۸/۱، که نام او را هم در ثقات و هم مجروحین آورده است
۱۳۴۱. نسفی، عمر، ۱۲۹-۱۳۰؛ صفی‌الدین بلخی، ۱۴۵-۱۴۶
۱۳۴۲. نسفی، عمر، ۱۲۹
۱۳۴۳. نسفی، میمون، ۱۳۰/۱؛ قس: ابوالقاسم حکیم، ۱۵۱
۱۳۴۴. مثلاً: ابن‌قیم، *اجتماع الجیوش*، ۱۳۹
۱۳۴۵. نسفی، میمون، صفی‌الدین بلخی، همانجاها
۱۳۴۶. نسفی، عمر، ۱۴۲؛ برای شاگردان دیگر، نک: ابن‌ابی حاتم، همانجا؛ ابن‌عدی، ۴۵/۳؛ نسفی، عمر، ۱۴۴، ۱۴۵، ۶۱۰
۱۳۴۷. مثلاً: همانجا؛ خوارزمی، قاسم، ۱۵۴۵/۴
۱۳۴۸. *الوصیة*، سراسر کتاب
1349. Wolfson, 281
۱۳۵۰. برای توضیح بیشتر، نک: پاکتچی، «ابوحنیفه»، ۳۸۹-۳۹۱
۱۳۵۱. پاکتچی، همان، ۳۸۹
۱۳۵۲. نرشخی، ۷۷
۱۳۵۳. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۸-۱۵۲
۱۳۵۴. هجویری، ۵۰، جاهای مختلف؛ عطار، ۲۴۰ به بعد
۱۳۵۵. عطار، همانجا
۱۳۵۶. فارسی، ۸۶
۱۳۵۷. خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، ۷۰/۶؛ قرشی، ۸۰/۱
۱۳۵۸. ابونعیم اصفهانی، *ذکر اخبار*، ۱۷۹/۱؛ خطیب بغدادی، همان، ۴۳۵/۸؛ بیهقی، احمد، *الاعتقاد*، ۱۶۳؛ قرشی، همانجا
۱۳۵۹. ابن حبان، *الثقات*، ۷۰/۸؛ ابن‌عدی، ۲۹۶/۱
۱۳۶۰. ابن‌ابی حاتم، *الجرح*، ۹۹/(۱)۱؛ خطیب بغدادی، همان، ۳۲/۴
۱۳۶۱. همان، ۳۵۵/۱۳؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة*، ۷۵/۱۱
۱۳۶۲. برای دیگر مشایخ نک: ابن‌ابی حاتم، همانجا؛ ابن‌عدی، ۲۶۳/۱؛ خطیب بغدادی، همان، ۷۰/۶
۱۳۶۳. ابن‌عدی، ۲۶۳/۱؛ خطیب بغدادی، همان، ۷۱/۶
۱۳۶۴. ابن‌ابی حاتم، همانجا؛ ذهبی، میزان، ۳۰/۱
۱۳۶۵. مثلاً ابن بابویه، *علل الشرایع*، ۱۳۳/۱، *الحضال*، ۷۶
- حسکانی، ۲۶۵/۱؛ ابن‌عساکر، همان، ۱۳۶/۱۴، ۱۸/۴۱
۱۳۶۶. ابن‌عدی، ۲۶۳/۱؛ خطیب بغدادی، همان، ۳۵۵/۱۳؛ ابن‌عساکر، همان، ۷۰/۴۴
۱۳۶۷. دارمی، عثمان، *نقض الامام*، ۷۵
۱۳۶۸. ابن‌ابی حاتم، همانجا
۱۳۶۹. ابن حبان، *الثقات*، ۷۰/۸؛ عقیلی، ۵۲/۱؛ ابن‌عدی، ۲۷۳/۱؛ خطیب بغدادی، همان، ۷۳/۶؛ برای روایت احمد و ابوخیثمه از او، همان، ۷۱/۶
۱۳۷۰. مزی، ۳۶۲/۶، ۱۰۴/۱۳
۱۳۷۱. حاکم نیشابوری، *تاریخ نیشابور*، ۷۵
۱۳۷۲. خطیب بغدادی، همان، ۷۲/۶
۱۳۷۳. برای شاگردان مروزی، نک: جصاص، ۱۷۷/۱؛ ابن‌ابی حاتم، *الجرح*، ۹۹/(۱)۱؛ ابن حبان، همان، ۷۰/۸؛ ابن‌عدی، ۲۶۳/۱؛ خطیب بغدادی، همان، ۳۲/۴؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة*، ۳۶۰/۳۱، ۴۲۵/۳۲، ۷۰/۴۴-۷۱؛ مزی، ۳۶۲/۶؛ برای شاگردان نیشابوری، نک: همو، ۶۴/۲۰، ۲۹/۲۶؛ برای دیگر شاگردان مشرقی، نک: ابونعیم اصفهانی، *ذکر اخبار*، ۲۰/۲؛ نسفی، عمر، ۲۹۵؛ ابن‌عساکر، همان، ۷۵/۱۱؛ مزی، ۴۷۷/۴؛ برای شاگردانش از جبال، نک: بخش مربوط به جبال در سطور بعد

۱۳۷۴. خطیب بغدادی، همان، ۱۱۸/۴؛ ذهبی، سیر، ۳۴/۱۱
۱۳۷۵. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۶
۱۳۷۶. ابن حجر عسقلانی، تغلیق، ۴۰۹/۵
۱۳۷۷. خطیب بغدادی، همان، ۱۱۸/۴
۱۳۷۸. ابن حبان، همان، ۱۶۵/۸
۱۳۷۹. نیز: ستایش او، لالکایی، کرامات الاولیاء، ۲۴۷
۱۳۸۰. ذهبی، میزان، ۸۹/۱؛ نیز نک: ابن حبان، الثقات، ۱۶۶-۱۶۵/۸
۱۳۸۱. مثلاً: حاکم نیشابوری، معرفة...، ۱۵۷
۱۳۸۲. ذهبی، سیر، ۳۴/۱۱
۱۳۸۳. ابن حبان، همان، ۱۶۶-۱۶۵/۸؛ نیز: خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۴۱/۴
۱۳۸۴. ابن حبان، همانجا
۱۳۸۵. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۸۱-۸۰؛ ذهبی، میزان، ۸۹/۱
۱۳۸۶. لالکایی، همان، ۲۴۸-۲۴۷
۱۳۸۷. ذهبی، سیر، ۵۲۴-۵۲۳/۱۱
۱۳۸۸. حسکانی، ۴۴/۱، ۱۶۴، جاهای مختلف
۱۳۸۹. ابن بابویه، التوحید، ۲۴
۱۳۹۰. ذهبی، همان، ۳۴/۱۱
۱۳۹۱. سطور بعد
۱۳۹۲. سطور بعد
۱۳۹۳. سمعانی، الانساب، ۳۴۰/۱
۱۳۹۴. همان، ۱۹۸/۲
۱۳۹۵. قرشی، ۴۴۵/۱
۱۳۹۶. ابن عساکر، تاریخ مدینه، ۲۳۶/۷
۱۳۹۷. ابن عساکر، همان، ۱۸۷/۸؛ نیز برای شیوخ دیگر، نک: همان، ۲۰۱-۲۰۰/۳۳
۱۳۹۸. سمعانی، همان، ۳۴۰/۱
۱۳۹۹. قرشی، همانجا
۱۴۰۰. بیهقی، احمد، السنن الکبری، ۲۰۶/۱۰
۱۴۰۱. محمد بن عبدالرحیم: ابن عساکر، همان، ۱۱۴/۵۴؛ محمد بن یزید: قرشی، ۳۹۹/۳
۱۴۰۲. ابن عساکر، همان، ۱۱۴/۵۴، ۱۱۵
۱۴۰۳. قرشی، همانجا
۱۴۰۴. قرشی، همانجا
۱۴۰۵. قرشی، همانجا
۱۴۰۶. نک: بخش کرامیه
۱۴۰۷. بیهقی، احمد، شعب الایمان، ۳۶-۳۵/۴؛ خطیب بغدادی، همان، ۱۱۸/۴؛ ابن عساکر، همان، ۲۴۱/۲۹؛ ذهبی، سیر، ۳۳/۱۱
۱۴۰۸. نسفی، عمر، ۶۷۰
۱۴۰۹. ابن عساکر، همان، ۲۴۷/۲۶
۱۴۱۰. سمعانی، الانساب، ۳۴۰/۱
۱۴۱۱. نسفی، عمر، ۵۱۳-۵۱۲
۱۴۱۲. قرشی، ۶۰۲-۶۰۱/۳
۱۴۱۳. همو، ۳۱۰/۲
۱۴۱۴. قرشی، ۳۱۱، ۳۱۰/۲
۱۴۱۵. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۶-۱۴۷
۱۴۱۶. قرشی، ۱۰۳/۱-۱۰۴
۱۴۱۷. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۲۲۵
۱۴۱۸. ابن عساکر، تاریخ مدینه، ۳۰۲/۲۲
۱۴۱۹. ابن نقطه، تکملة، ۱۱۸/۲
۱۴۲۰. ذهبی، سیر، ۵۴۳/۱۶
۱۴۲۱. تحریف مروزی به دورقی: لالکایی، اعتقاد اهل، ۲۷۱/۲
۱۴۲۲. نسفی، میمون، ۱۳۰/۱؛ نقلی در فضیلت محمد بن حسن شیبانی، خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۷۴/۲
۱۴۲۳. لالکایی، همانجا؛ سیوطی، تدریب، ۵۸/۲
۱۴۲۴. خطیب، همان، ۱۷۴/۲
۱۴۲۵. بیهقی، احمد، الاعتقاد...، ۱۶۳
۱۴۲۶. ذهبی، میزان، ۱۲۵/۲؛ نیز نک: سمعانی، ادب الاملاء...، ۱۷۵
۱۴۲۷. ذهبی، همانجا
۱۴۲۸. خطیب بغدادی، همان، ۱۷۴/۲
۱۴۲۹. بیهقی، همان، ۱۶۳
۱۴۳۰. نسفی، میمون، ۱۳۰/۱
۱۴۳۱. بیهقی، همان، ۱۶۳؛ سمعانی، همانجا
۱۴۳۲. خطیب بغدادی، همان، ۱۷۴/۲؛ ابن ماکولا، ۱۷۲/۴، ۲۱۹/۷
۱۴۳۳. لالکایی، همان، ۲۷۱/۲
۱۴۳۴. نک: بخش سمرقند

۱۴۳۵. صفی‌الدین بلخی، ۲۱۱-۲۱۲
۱۴۳۶. مثلاً نسفی، عمر، ۴۷۸، ۴۹۷
۱۴۳۷. نرشخی، ۷۷؛ صفی‌الدین بلخی، ۲۱۱؛ قرشی، ۴۹/۳، ۳۳۰، ۱۲۶/۱
۱۴۳۸. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۶
۱۴۳۹. قرشی، ۱۶/۴؛ قس: خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۳/۲
۱۴۴۰. مثلاً ماتریدی، «العقیده»، ۲۰
۱۴۴۱. نرشخی، ۷۷-۸۰
۱۴۴۲. قرشی، ۴۹/۳، ۳۳۰/۱
۱۴۴۳. به نقل همو، ۵/۱، ۶-۱۶۶؛ قس: سمعانی، الانساب، ۴۲۸/۲، که این بخش در نسخه آن افتاده است
۱۴۴۴. سمعانی، همان، ۲۹۵/۱
۱۴۴۵. همان، ۴۱۵/۳
۱۴۴۶. نسفی، عمر، ۶۰۹
۱۴۴۷. سمعانی، همان، ۳۰/۳
۱۴۴۸. نقل تبصرة العوام، ۹۱-۹۲
۱۴۴۹. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۷
۱۴۵۰. قرشی، ۱۶/۴
۱۴۵۱. نرشخی، ۷۷؛ نسفی، عمر، ۴۷۸، ۴۹۷؛ قرشی، ۱۲۶/۱
۱۴۵۲. مثلاً نسفی، عمر، ۱۹۶
۱۴۵۳. سمعانی، الانساب، ۳۲۶/۴؛ ذهبی، سیر، ۶۱۸/۱۲؛ قرشی، ۷۴/۱، ۲۵۷/۲؛ شاید آنچه صاحب تبصرة العوام (ص، ۹۱-۹۲) به عنوان کتابی در رد بر اهل بدع معرفی کرده و به پدر وی ابو حفص انتساب داده، همین اثر باشد
۱۴۵۴. ذهبی، همان، ۶۱۷/۱۲-۲۱۸؛ برای فعالیت سیاسی او، نک: نرشخی، ۱۰۸-۱۰۹
۱۴۵۵. نسفی، عمر، ۱۹۶، ۴۷۸، ۴۹۷؛ سمعانی، همان، ۱۴۵/۳، ۳۲۶، ۱۱۴/۵، ۵۳۲، ۵۵۵؛ با تحریف ابوعبدالله به عبدالله، قرشی، ۱۲۶/۱؛ برای شاگردان غیر بخارایی، مثلاً نک: سمعانی، همان، ۱۴۸/۴
۱۴۵۶. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۶
۱۴۵۷. قرشی، ۲۹/۳
۱۴۵۸. ابن حبان، الثقات، ۴۰۷/۸؛ نیز ابن ماکولا، ۲۷۵/۴
۱۴۵۹. ابن حبان، همانجا؛ نیز: ابن ماکولا، همانجا
۱۴۶۰. ابن حبان، همانجا
۱۴۶۱. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۷
۱۴۶۲. ابن حبان، همانجا؛ برای مشایخ، نک: ابن حبان، همانجا؛ نسفی، عمر، ۱۴۰، ۲۰۸، ۴۴۸؛ ابن ماکولا، ۲۷۵/۴؛ مزی، ۴۲۲/۲، ۳۴۲/۳۱، ۱۲۹/۳۱، ۴۰۷؛ ذهبی، تذکرة الحفاظ، ۴۲۲/۲
۱۴۶۳. نسفی، عمر، ۶۳، ۲۰۸، ۴۴۸، ۱۴۰؛ ابن ماکولا، همانجا
۱۴۶۴. نسفی، عمر، ۸۸؛ ابن ماکولا، همانجا
۱۴۶۵. ابن ماکولا، همانجا
۱۴۶۶. برای یادکردهایی در شرح حال، نک: نسفی، عمر، ۱۹۰، ۲۲۱
۱۴۶۷. ابن ماکولا، ۲۷۵/۴؛ نیز ابن حبان، همان، ۴۰۷/۸
۱۴۶۸. سمعانی، الانساب، ۱۲۸/۴
۱۴۶۹. نسفی، عمر، ۵۰۱
۱۴۷۰. ابن بابویه، علل الشرائع، ۱۳۷/۱، الامالی، ۲۹۹، کمال‌الدین، ۱۷۶؛ نسفی، عمر، ۷۰، ۱۲۵، ۲۷۵، ۴۷۵، ۵۰۱، ۶۱۹، ۶۶۷، ۶۸۹؛ ابونعیم اصفهانی، مسند ابی حنیفه، ۲۲۲
۱۴۷۱. نسفی، عمر، ۶۴۲
۱۴۷۲. مثلاً ابن بابویه، علل الشرائع، همانجا
۱۴۷۳. نسفی، عمر، ۵۰۱؛ ابونعیم اصفهانی، همانجا
۱۴۷۴. برای دیگر شاگردان سمرقندی، نک: نسفی، عمر، ۵۵، ۷۰، ۱۳۳، ۱۷۴، ۲۴۱، ۲۷۸، ۲۷۹، ۴۷۱، ۴۷۵، ۴۹۳، ۵۰۱، ۶۱۹، ۶۲۱، ۶۴۱-۶۴۲، ۶۵۸، ۶۶۷، ۶۷۰، ۶۸۹
۱۴۷۵. همو، ۱۲۵
۱۴۷۶. همو، ۵۰۹
۱۴۷۷. ابن بابویه، کمال‌الدین، ۱۷۶، الامالی، ۲۹۹
۱۴۷۸. نسفی، عمر، ۳۱۵، ۵۰۴
۱۴۷۹. همو، ۱۲۶
۱۴۸۰. همو، ۵۰۴، ۶۵۹
۱۴۸۱. همو، ۵۰۴
۱۴۸۲. همو، ۵۰۴، ۵۰۹
۱۴۸۳. برای دیگر مشایخ، نک: همو، ۱۲۶، ۲۱۰، ۲۴۲، ۲۷۷، ۴۵۹، ۵۰۴، ۵۰۵، ۶۰۹

۱۴۸۴. همو، ۵۰۴
۱۴۸۵. پاکتچی، «ابن علیة»، ۵۸۱
۱۴۸۶. نسفی، عمر، ۵۰۴
۱۴۸۷. نسفی، عمر، ۱۲۶، ۱۸۷، ۱۹۱، ۲۱۲-۲۱۳، ۲۱۰، ۲۴۱، ۲۷۷، ۲۷۶، ۳۰۴، ۳۱۵، ۴۵۹، ۵۰۵، ۵۹۹، ۶۰۹
- ۶۱۲، ۶۲۲، ۶۷۰
۱۴۸۸. همو، ۱۲۵
۱۴۸۹. همو، ۵۰۹
۱۴۹۰. همو، ۴۵، ۵۹۹
۱۴۹۱. همو، ۵۰۵، ۵۹۹
۱۴۹۲. همو، ۶۵۹
۱۴۹۳. نام کامل، همو، ۵۰۵
۱۴۹۴. همو، ۳۰۰
۱۴۹۵. برای مشایخ وی، نک: همو، ۱۳۲، ۱۵۰، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۴۹، ۲۵۰، ۳۰۰، ۳۰۳
- ۳۰۸، ۳۷۳، ۳۸۵، ۵۰۱، ۵۰۳، ۵۹۴، ۶۱۵، ۶۶۸
- ۶۸۶، ۶۸۸؛ ابونعیم اصفهانی، مسند/ابی حنیفه، ۲۲۲
۱۴۹۶. نسفی، عمر، ۱۵۰، ۱۹۹، ۳۸۵، ۵۹۴، ۶۳۵، ۶۸۶
۱۴۹۷. ابونعیم اصفهانی، همانجا
۱۴۹۸. ذکر وفات، نسفی، عمر، ۶۹۷
۱۴۹۹. ابوالقاسم حکیم، ۱۵۱
۱۵۰۰. نسفی، عمر، ۱۳۱، ۱۴۹، جاهای مختلف
۱۵۰۱. همو، ۲۱۶، ۴۶۸
۱۵۰۲. همو، ۲۳۹
۱۵۰۳. همو، ۱۲۹
۱۵۰۴. برای دیگر شیوخ، نک: همو، ۱۷۶، ۲۵۰، ۲۹۵، ۵۱۹، ۶۰۹، ۶۱۶، ۶۵۷، ۶۹۷
۱۵۰۵. همو، ۹۸، ۲۹۵، ۶۲۴
۱۵۰۶. همو، ۶۹۷
۱۵۰۷. همو، ۲۴۰، ۳۱۵
۱۵۰۸. همو، ۴۶۰
۱۵۰۹. همو، ۲۹۶
۱۵۱۰. همو، ۶۳، ۹۸، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۶۹، ۱۷۶، ۲۲۲، ۲۵۰، ۲۷۶، ۲۷۸، ۳۱۵، ۴۷۱، ۵۰۷، ۵۱۴
- ۵۱۹، ۵۳۱، ۵۹۰، ۵۹۸، ۶۰۹، ۶۱۶، ۶۲۴، ۶۴۱، ۶۷۰
- ۶۹۳، ۶۹۶، ۶۹۷
۱۵۱۱. همو، ۱۲۵، ۲۱۴، ۶۵۶
۱۵۱۲. همو، ۱۵۰
۱۵۱۳. همو، ۵۰۹
۱۵۱۴. برای موضعی سیاسی از او در قابل فتنه‌های محلی، نک: نسفی، عمر، ۱۶۲؛ برای نقل کلمات قصار از وی، همو، ۴۶۰
۱۵۱۵. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۱
۱۵۱۶. نسفی، عمر، ۶۴۱
۱۵۱۷. همو، ۶۴۲
۱۵۱۸. همو، ۲۷۸
۱۵۱۹. همو، ۶۲۲
۱۵۲۰. قرشی، ۵۱۸/۳
۱۵۲۱. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۷
۱۵۲۲. نیز: صفی‌الدین بلخی، ۳۱۱
۱۵۲۳. همو، ۲۱۳
۱۵۲۴. البته می‌دانیم که این پیروی ادعایی است و به واقع روش عدل‌گرایان بیشتر با اندیشه‌ی شخص ابوحنیفه سازگاری داشته است
۱۵۲۵. نسفی، میمون، ۳۵۶/۱؛ نیز نک: همو، ۲۸۴/۱
۱۵۲۶. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۶/۱۳
۱۵۲۷. نسفی، میمون، همانجا
۱۵۲۸. نسفی، عمر، ۶۲۱
۱۵۲۹. قرشی، ۱۴۴/۱، ۱۴۵
۱۵۳۰. نسفی، میمون، ۳۵۶/۱
۱۵۳۱. همو، ۳۵۶/۱
۱۵۳۲. ابن حجر عسقلانی، لسان‌المیزان، ۳۵۶/۵
۱۵۳۳. نسفی، میمون، ۳۵۸/۱
۱۵۳۴. قرشی، ۹۲/۳
۱۵۳۵. همو، ۳۳۴/۱؛ برای رحبی و مدعای او، نک: سمعانی، الانساب، ۵۱/۳
۱۵۳۶. نسفی، عمر، ۶۹۷؛ برای دیگر مشایخ، نک: همو، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۴۷، ۱۸۷، ۲۰۰، ۲۵۷، ۳۲۵، ۳۲۱، ۶۳۱
- ۶۷۰؛ سمعانی، الانساب، ۴۴۹/۳؛ یاقوت، معجم‌البلدان، ۲۴۹/۳؛ برای شاگردان، نک: نسفی، عمر، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۵۷، ۳۲۵، ۳۳۱؛ یاقوت، همان، ۲۴۹/۳
۱۵۳۷. سمعانی، همان، ۳۶۴/۴

۱۵۳۸. نسفی، عمر، ۲۲۲، ۲۴۰، ۳۱۵
 ۱۵۳۹. همو، ۳۱۵؛ ابن ماکولا، ۲۷۶/۴
 ۱۵۴۰. نسفی، عمر، همانجا
 ۱۵۴۱. برای دیگر مشایخ، نک: نسفی، عمر، ۱۲۱، ۱۳۳، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۵۱، ۳۱۶، ۳۶۰
 ۱۵۴۲. همو، ۱۳۳، ۳۶۰؛ نیز: شاید همو، ۲۲۲
 ۱۵۴۳. همو، ۲۲۱-۲۲۲؛ ابن ماکولا، همانجا
 ۱۵۴۴. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۵۹/۴؛ نسفی، عمر، ۱۳۳؛ ابن ماکولا، همانجا
 ۱۵۴۵. نسفی، عمر، ۳۱۶
 ۱۵۴۶. همو، ۳۱۵
 ۱۵۴۷. سمعانی، همان، ۱۲۶/۴؛ حاجی خلیفه، ۸۲۷/۱
 ۱۵۴۸. سمعانی، همانجا
 ۱۵۴۹. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۷
 ۱۵۵۰. قرشی، ۶۵/۴
 ۱۵۵۱. نسفی، میمون، ۳۵۶/۱؛ قرشی، ۱۴۴/۱-۱۴۵، ۱۷۷
 ۱۵۵۲. نسفی، میمون، همانجا
 ۱۵۵۳. نسفی، عمر، ۴۲۵
 ۱۵۵۴. مقتول توسط ترکان در زمان نصر بن احمد سامانی ۳۰۱-۳۳۱ق، قرشی، ۱۷۸/۱
 ۱۵۵۵. نسفی، میمون، ۳۵۷/۱؛ قرشی، همانجا
 ۱۵۵۶. نسفی، میمون، همانجا
 ۱۵۵۷. نسفی، میمون، همانجا
 ۱۵۵۸. جوزجانی، ۲۰۵
 ۱۵۵۹. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۷۵
 ۱۵۶۰. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۱/۷
 ۱۵۶۱. ابن سعد، ۳۸۲/۷
 ۱۵۶۲. خطیب بغدادی، همانجا؛ ذهبی، میزان، ۲۷۲/۱-۲۷۳
 ۱۵۶۳. ابن حبان، المجروحین، ۴۹/۳؛ ابن عدی، ۴۱/۷؛ رافعی، ۲۰/۲
 ۱۵۶۴. نسفی، عمر، ۱۶۳
 ۱۵۶۵. خطیب بغدادی، ذهبی، همانجاها
 ۱۵۶۶. مثلاً نسفی، عمر، ۲۲۸، ۶۰۴
 ۱۵۶۷. ذهبی، سیر، ۲۳۸/۶
 ۱۵۶۸. ابوالشیخ، طبقات، ۹/۳؛ ابونعیم اصفهانی، ذکر اخبار، ۱۷۹/۱
 ۱۵۶۹. ابن ابی حاتم، الجرح، ۹۹/(۱)۱
 ۱۵۷۰. نسفی، عمر، ۵۱۴
 ۱۵۷۱. برای سال وفات، نک: خلیلی، ۷۰۳/۲؛ مزی، ۵۶/۳
 ۱۵۷۲. ابن ابی حاتم، همان، ۱۶۲/(۱)۱؛ خلیلی، ۳۱۹/۱، ۷۱۲/۲؛ برای دیگر مشایخ، نک: ابن ابی حاتم، همان، ۱۶۲/(۱)۱، ۸۵/۹؛ خلیلی، ۷۱۲/۲، ۸۹۵/۳؛ مزی، ۵۴/۳؛ برای یادکرد مشایخ در اسانید حدیث، نک: سطور بعد
 ۱۵۷۳. ابن ابی حاتم، همان، ۱۶۲/(۱)۱؛ خلیلی، ۷۰۲/۲؛ رافعی، ۲۹۰/۲
 ۱۵۷۴. ابن حبان، الثقات، ۱۰۲/۸؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ۳۷۳/۱۲؛ نسفی، عمر، ۵۴۶
 ۱۵۷۵. خلیلی، همانجا
 ۱۵۷۶. مثلاً قرشی، ۳۹۷/۱-۳۹۸
 ۱۵۷۷. ابن ابی حاتم، همانجا
 ۱۵۷۸. ابن حبان، همان، ۱۰۲/۸
 ۱۵۷۹. رافعی، ۴۴۶/۱
 ۱۵۸۰. ابن ماجه، ۱۳۹/۱، ۱۷۰، جاهای مختلف
 ۱۵۸۱. ابن ابی حاتم، همانجا
 ۱۵۸۲. برای دیگر شاگردان، نک: خلیلی، ۳۶۰/۱، ۶۵۶/۲، ۷۰۲، ۷۱۷، ۷۳۲، ۷۴۹؛ ادیسی، ۵۱۰؛ سهمی، ۳۸۶؛ رافعی، ۲۰۵/۱، ۲۲۱، ۲۹۰/۲، جاهای مختلف؛ مزی، ۵۵/۳؛ ذهبی، سیر، ۸۷/۱۴؛ برای یادکرد او در اسانید روایی، نک: ابن ماجه، همانجاها؛ طبرانی، همان، ۳۷۳/۱۲، ۳۷۴؛ خلیلی، ۳۰۴/۱، ۳۱۹، ۷۰۳/۲؛ ابونعیم اصفهانی، المسند، ۵۳/۳؛ بیهقی، احمد، شعب الایمان، ۵۲۱/۷؛ نسفی، عمر، ۵۴۶؛ رافعی، ۲۹۱/۲
 ۱۵۸۳. ذهبی، همان، ۲۸۰/۱۴
 ۱۵۸۴. قرشی، ۵۶۹/۳؛ نیز: ابن عدی، ۱۷۵/۶
 ۱۵۸۵. ابن ابی حاتم، الجرح، ۶۷/(۲)۴
 ۱۵۸۶. همان، ۱۲۱/۳
 ۱۵۸۷. طبرانی، المعجم الاوسط، ۳۲۲/۷
 ۱۵۸۸. برای دیگر مشایخ، نک: ابن ابی حاتم، همان، ۱۷۵/(۱)۳، ۲۷۷، ۸۶/(۱)۴؛ عجلی، ۳۳۱/۲؛ ذهبی، تذکره الحفاظ، ۳۸۷/۱

تاریخ جامع ایران

۱۵۸۹. برای توثیق و تصدیق، نک: ابن ابی حاتم، همان،
 ۶۷/(۲)۴؛ ابن عبدالبر، التمهید، ۲۵۴/۲۰؛ برای تضعیف،
 نک: بردعی، ۷۵۷؛ ابن حبان، المجروحین، ۹۰/۳؛ عجلی،
 همانجا
۱۵۹۰. مثلاً: ابن عدی، ۲۱۵/۴؛ طبرانی، المعجم الاوسط،
 ۱۸۴/۴، ۲۷۴/۷؛ ابن عبدالبر، همانجا؛ خطیب، موضح
 اوهام، ۵۳۲/۲، ۳۲۲/۷؛ رافعی، ۲۱/۱
۱۵۹۱. ابن حبان، المجروحین، ۹۰/۳
۱۵۹۲. طبرانی، همان، ۲۷۴/۷، ۳۲۲؛ نیز ذهبی، سیر،
 ۴۴۶/۱۰
۱۵۹۳. ابن ابی حاتم، الجرح، تقدمة ۲۹۱
۱۵۹۴. برای شاگردان او، نک: ابن ابی حاتم، همان، ۲۰۰/(۲)۳،
 ۶۷/(۲)۴؛ خلیلی، ۷۱۸/۲؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد،
 ۱۴۶/۱۲؛ رافعی، ۳۸۴/۲؛ ذهبی، همانجا
۱۵۹۵. لالکایی، اعتقاد اهل، ۲۲۳/۲
۱۵۹۶. سهمی، ۸۴
۱۵۹۷. ذهبی، العلو، ۱۶۹
۱۵۹۸. لالکایی، همان، ۳۸۴/۳
۱۵۹۹. انبیاء، ۲/۲۱
۱۶۰۰. الرحمن، ۱/۵۵-۲
۱۶۰۱. ذهبی، همانجا
۱۶۰۲. ابوالشیخ، طبقات المحدثین، ۵۱/۴؛ ابونعیم اصفهانی،
 ذکر اخبار، ۲۹۸/۱؛ قرشی، ۱۴۳/۲
۱۶۰۳. برای مشایخ، نک: ابوالشیخ اصفهانی، همانجا؛ ذهبی،
 سیر، ۲۹۰/۱۱؛ قرشی، همانجا
۱۶۰۴. طبرانی، المعجم الاوسط، ۳۳/۴، المعجم الصغیر،
 ۲۶۷/۱
۱۶۰۵. طبرانی، المعجم الاوسط، ابونعیم اصفهانی، همانجاها
۱۶۰۶. ذهبی، همان، ۲۹۰/۱۱
۱۶۰۷. قرشی، ۱۴۳/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۴۲۵/۲
۱۶۰۸. مثلاً ابن سعد، ۳۸۱/۶؛ ابن قتیبہ، المعارف، ۸۲؛
 ابن الندیم، ۱۱۱
۱۶۰۹. ذهبی، میزان، ۴۳۰/۱-۴۳۱
۱۶۱۰. سید مرتضی، الفصول، ۵۳
۱۶۱۱. اشعری، مقالات، ۶۰۲
۱۶۱۲. مثلاً ابن الندیم، ۲۳۰؛ نیز: اشعری، همان، ۴۵۷
۱۶۱۳. اشعری، همان، ۵۸۴-۵۸۵؛ قاضی عبدالجبار،
 المعنی، ۹۵/۷ به بعد؛ نیز برای تحلیل، نک:
 Van Ess, «Ibn kullāb», 103ff
۱۶۱۴. ذهبی، سیر، ۱۷۴/۱۱
۱۶۱۵. ابن الندیم، ۲۳۰
۱۶۱۶. ابن عساکر، تاریخ مدینه، ۱۲۸/۵۵؛ سمعانی، الانساب،
 ۴۴/۵؛ ابن ماکولا، ۱۲۸/۷
۱۶۱۷. برای شاگردیش نزد او، نک: ابن عساکر، همان،
 ۱۲۸/۵۵؛ ابن ماکولا، همانجا؛ برای استادان و شاگردان،
 نک: ابن حبان، الثقات، ۵۲۵/۸؛ خلیلی، ۸۲۴/۳؛ بیهقی،
 احمد، القرائه، ۱۵۴؛ معرفة، ۲۹۴/۱، ۲۷۹/۷؛ ابن عساکر،
 همان، ۲۳/۳، ۱۹۰/۴؛ ۱۱۷/۳۱، ۴۲/۴۴؛ سمعانی،
 همان، ۲۰۳/۲؛ یاقوت، معجم البلدان، ۴۰۳/۱؛ ابن ماکولا،
 ۱۱۲/۶-۱۱۳؛ ذهبی، میزان، ۴۹۴/۳، ۲۱/۴؛ نیز یادکرد:
 حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۹۳
۱۶۱۸. ابن عساکر، همان، ۱۲۸/۵۵؛ ابن ماکولا، ۱۲۸/۷
۱۶۱۹. نسفی، عمر، ۳۱۰
۱۶۲۰. همو، ۶۸۹؛ برای شرح حال وی، نک: همو، ۳۵۲
۱۶۲۱. سمعانی، همان، ۶۰/۳
۱۶۲۲. برای شاگردی ابن کرام نزد او، نک: ابونعیم اصفهانی،
 ۳۹۱/۵؛ ابن عساکر، همان، ۱۲۸/۵۵؛ سمعانی، همان،
 ۴۴/۵؛ ابن ماکولا، ۱۲۸/۷
۱۶۲۳. ابن عساکر، سمعانی، همانجاها
۱۶۲۴. نک: بخش مربوط
۱۶۲۵. ابن حبان، المجروحین، ۳۰۶/۲
۱۶۲۶. برای شاگردی اش نزد او، نک: ابن عساکر، همان،
 ۱۲۸/۵۵؛ سمعانی، همانجا؛ ابن ماکولا، ۱۲۸/۷
۱۶۲۷. نک: بخش مربوط
۱۶۲۸. بخش مربوط
۱۶۲۹. برای شاگردی اش نزد او، ابن ماکولا، ۱۲۸/۷
۱۶۳۰. درباره او، نک: بخش مربوط
۱۶۳۱. حاکم نیشابوری، همان، ۱۲۷؛ ابن عساکر، تاریخ
 مدینه، ۱۲۸/۵۵؛ سمعانی، همانجا
۱۶۳۲. ذهبی، سیر، ۵۲۴-۵۲۳/۱۱
۱۶۳۳. همان، ۳۴/۱۱
۱۶۳۴. ابن عساکر، سمعانی، همانجاها؛ ذهبی، همان،

- ۵۲۳/۱۱
۱۶۳۵. ابن حبان، *المجروحین*، ۱۴۲/۱؛ ذهبی، *میزان*، ۱۰۶/۱
۱۶۳۶. ابن حبان، ذهبی، همانجاها
۱۶۳۷. ابن حبان، همانجا؛ ابن عدی، ۱۷۷/۱؛ بیهقی، احمد، *شعب الایمان*، ۳۱۴/۷؛ ذهبی، همانجا
۱۶۳۸. ابن حبان، همانجا
۱۶۳۹. ذهبی، همان، ۱۰۷/۱
۱۶۴۰. ابن عدی، همانجا
۱۶۴۱. ابن حبان، همانجا
۱۶۴۲. ابن حبان از فردی به نام عبدالله بن وهب نسوی نام برده است که بسیار در فکر به او نزدیک بوده و بسیاری از مجعولات جویباری نزد او نیز یافت می شده است (ابن حبان، *المجروحین*، ۴۳/۲)
۱۶۴۳. ابن عساکر، *تاریخ مدینه*، ۱۲۸/۵۵؛ سمعانی، *الانساب*، ۴۴/۵
۱۶۴۴. حاکم نیشابوری، *تاریخ نیشابور*، ۱۲۷؛ ابن عساکر، همانجا؛ سمعانی، همانجا
۱۶۴۵. ابن عساکر، سمعانی، همانجاها؛ ابن ماکولا، ۱۲۸/۷
۱۶۴۶. ابن عساکر، سمعانی، همانجاها؛ ابن ماکولا، همانجا
۱۶۴۷. ابن عساکر، همان، ۱۲۸/۵۵؛ سمعانی، ابن ماکولا، همانجاها
۱۶۴۸. مثلاً *شهرستانی، الملل*، ۳۸/۱؛ ذهبی، *سیر*، ۵۲۴/۱۱
۱۶۴۹. ابن عساکر، سمعانی، ابن ماکولا، همانجاها
۱۶۵۰. ابن عساکر، سمعانی، همانجاها
۱۶۵۱. درباره او، نک: ابن جوزی، *الضعفاء*، ۱۷۰/۲؛ راوندی، ۲۲۳/۱؛ ابن شهر آشوب، *مناقب*، ۱۶۹/۲؛ ذهبی، *میزان*، ۴۹/۳، *سیر*، ۱۸۳/۱۳
۱۶۵۲. جورقانی، به نقل ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ۳۱۵/۱۹؛ نیز: همان، ۳۱۲/۱۹، ۳۱۳
۱۶۵۳. بغدادی، *عبدالقاهر*، ۱۹۸؛ درباره این دو شهر، مقدسی، محمد، ۲۴۳
۱۶۵۴. ابن عساکر، *تاریخ مدینه*، ۱۲۸/۵۵؛ سمعانی، همانجا
۱۶۵۵. سمعانی، همانجا؛ ابن حجر، *لسان المیزان*، ۳۵۵/۵
قس: ابن عساکر، همانجا
۱۶۵۶. ابن عساکر، همان، ۱۳۰/۵۵
۱۶۵۷. ذهبی، *سیر*، ۵۲۴/۱۱
۱۶۵۸. مثلاً بغدادی، *عبدالقاهر*، ۱۹۸
۱۶۵۹. ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ۳۱۱/۱۹
۱۶۶۰. نسفی، عمر، ۵۰۸، نیز نک: ۶۵۹، ۶۸۹
۱۶۶۱. ذهبی، *سیر*، ۳۲۳/۱۳
۱۶۶۲. ابن عساکر، همان، ۱۲۸/۵۵؛ سمعانی، *الانساب*، ۴۴/۵؛ نیز: ابن ماکولا، ۱۲۸/۷
۱۶۶۳. ابن عساکر، همان، ۱۳۰/۵۵
۱۶۶۴. همان، ۱۳۱-۱۳۰/۵۵
۱۶۶۵. همان، ۱۳۰/۵۵؛ مقریزی، ۱۹۰/۴
۱۶۶۶. ابن عساکر، همان، ۱۳۰/۵۵
۱۶۶۷. ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ۳۱۲/۱۹
۱۶۶۸. ذهبی، همانجا
۱۶۶۹. ذهبی، همانجا؛ *شهرستانی، الملل*، ۳۸/۱
۱۶۷۰. نقل: عبدالله بن حمزه، ۱۳۳/۱؛ *شهرستانی، الملل*، ۹۹/۱؛ بغدادی، *عبدالقاهر*، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱؛ *تبصرة العوام*، ۶۷
Van Es, *Ungenützte*, 46;
سمعانی، همان، ۴۴-۴۳/۵
۱۶۷۱. بغدادی، *عبدالقاهر*، ۲۰۱
۱۶۷۲. نقل: عبدالله بن حمزه، ۱۳۳/۱
Van Ess, *ibid*, 39, 46
۱۶۷۳. *تبصرة العوام*، ۶۵
۱۶۷۴. ابن بابویه، *الامالی*، ۱۰۳-۱۰۷؛ *فضائل الاشرع*، ۸۱-۸۶
۱۶۷۵. مثلاً: بیاضی، علی، ۲۹۹/۲، ۲۵/۳؛ قمی شیرازی، ۵۳۰، ۵۷۳
۱۶۷۶. بغدادی، *عبدالقاهر*، ۱۹۸؛ *شهرستانی*، همان، ۳۸/۱
۹۹؛ ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ۳۱۳/۱۹؛ نیز: تعبیر «شیخ مجسم»، همان، ۳۱۰/۱۹
۱۶۷۷. *شهرستانی*، همان، ۱۰۲/۱
۱۶۷۸. همان، ۹۹/۱؛ درباره استقرار، نیز: ابن ابی الحدید، ۶۰/۱
۱۶۷۹. عضدالدین ایچی، ۲۹/۳
۱۶۸۰. بغدادی، *عبدالقاهر*، ۱۹۸؛ *شهرستانی*، همانجا؛ سمعانی، *الانساب*، ۴۵/۴؛ نیز: عضدالدین ایچی، همانجا

۱۶۸۱. بغدادی، عبدالقاهر، ۲۰۲
 ۱۶۸۲. همو، ۱۹۸
 ۱۶۸۳. شهرستانی، همانجا؛ نسبت حرکت و انتقال و تبدل به وی، عضالدین ایچی، همانجا
 ۱۶۸۴. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۹۸؛ شهرستانی، همانجا؛ سمعانی، همان، ۴۴/۵؛ نیز با دقت کمتر، ابن ابی الحدید، ۶۰/۱
 ۱۶۸۵. مثلاً: بغدادی، عبدالقاهر، ۲۰۱
 ۱۶۸۶. همو، ۲۰۱
 ۱۶۸۷. انقطاع، ۱/۸۲
 ۱۶۸۸. بغدادی، عبدالقاهر، ۲۰۰
 ۱۶۸۹. همو، ۲۰۱-۲۰۰
 ۱۶۹۰. همو، ۱۹۹
 ۱۶۹۱. همو، ۲۰۲؛ نیز: ابن جوزی، تلبیس...، ۱۰۴
 ۱۶۹۲. ذهبی، تاریخ الاسلام، ۳۱۳/۱۹
 ۱۶۹۳. بغدادی، عبدالقاهر، ۲۰۲
 ۱۶۹۴. ذهبی، همان، ۳۱۵/۱۹
 ۱۶۹۵. اشعری، مقالات، ۱۴۱، ۱۴۳؛ ابن حزم، الفصل، ۸۹/۳، ۱۰۶/۳، المحلی، ۱۲۲/۱۱؛ ۱۰۳/۱-۱۰۴؛ ذهبی، سیر، ۵۲۴/۱۱
 ۱۶۹۶. اشعری، همان، ۱۴۱؛ شهرستانی، الملل، ۱۰۳/۱-۱۰۴؛ ابن ابی الحدید، ۶۰/۱
 ۱۶۹۷. ابن حزم، همان، ۱۲۲/۱۱؛ ابن ماکولا، ۱۳۲/۷؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۳۱۵/۱۹
 ۱۶۹۸. بقره، ۱۳۱/۲
 ۱۶۹۹. ابن ابی الحدید، ۹/۷
 ۱۷۰۰. نسفی، عمر، ۵۰۸، جاهای مختلف؛ ذهبی، میزان، ۱۰۷/۱؛ ابن جوزی، الموضوعات، ۱۳۱/۱
 ۱۷۰۱. ابن عساکر، تاریخ مدینه، ۱۲۹/۵۵؛ ذهبی، همان، ۳۱۴/۱۹
 ۱۷۰۲. ابونعیم اصفهانی، حلیه، ۲۴۵/۹، ۲۴۶
 ۱۷۰۳. شهرستانی، همان، ۱۰۴/۱
 ۱۷۰۴. ذهبی، همان، ۳۱۳/۱۹؛ نیز: مقدسی، محمد، ۴۵
 ۱۷۰۵. ذهبی، همان، ۳۱۳/۱۹
 ۱۷۰۶. بغدادی، عبدالقاهر، ۲۰۴؛ شهرستانی، همانجا
 ۱۷۰۷. همان، ۱۲۴/۱
 ۱۷۰۸. همان، ۳۸/۱
 ۱۷۰۹. مثلاً بغدادی، عبدالقاهر، ۲۰۵
 ۱۷۱۰. نک: فصل بعد
 ۱۷۱۱. شهرستانی، الملل، ۳۸/۱
 ۱۷۱۲. ابن حبان، المجروحین، ۴۵/۳؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۷/۱۵
 ۱۷۱۳. ذهبی، تاریخ الاسلام، ۳۱۲/۱۹
 ۱۷۱۴. ابن حبان، همانجا
 ۱۷۱۵. ابن حبان، همان، ۴۵/۳-۴۶
 ۱۷۱۶. برای شاگردی او نزد ابن کرام، نک: ابن ماکولا، ۱۲۸/۷؛ ذهبی، همان، ۳۱۰/۱۹
 ۱۷۱۷. نک: بخش مربوط
 ۱۷۱۸. نسفی، عمر، ۶۵۹، ۶۸۹
 ۱۷۱۹. همو، ۳۱۰
 ۱۷۲۰. همو، ۵۰۸
 ۱۷۲۱. ذهبی، همان، ۳۱۰/۱۹
 ۱۷۲۲. ابن ماکولا، ۱۲۸/۷؛ ذهبی، همانجا
 ۱۷۲۳. ابن ماکولا، ذهبی، همانجاها
 ۱۷۲۴. ابن جوزی، الموضوعات، ۱۳۱/۱
 ۱۷۲۵. نیز: ذهبی، تذکره الحفاظ، ۵۳۶/۲
 ۱۷۲۶. سمعانی، الانساب، ۱۵۵/۱؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه، ۲۷۳/۱۴؛ ذهبی، سیر، ۵۴/۱۶
 ۱۷۲۷. ابن حزم، الفصل، ۷۳/۴
 ۱۷۲۸. خوارزمی، محمد، ۲۶
 ۱۷۲۹. ابن حزم، الفصل، ۷۳/۴
 ۱۷۳۰. ابن حزم، همان، ۱۷۰/۴؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۶۵/۷
 ۱۷۳۱. حاکم جشمی، «شرح...»، ۳۹۲؛ ابن عساکر، تبیین، ۹۱؛ مقریزی، ۱۹۳/۴-۱۹۴
 ۱۷۳۲. ملطی، ۴۰
 ۱۷۳۳. اسفرائینی، ۸۵؛ شهرستانی، الملل، ۷۳/۱-۷۴
 ۱۷۳۴. اسفرائینی، ۸۸
 ۱۷۳۵. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۷۲؛ اسفرائینی، ۲۴؛ شهرستانی، همان، ۷۳/۱
 ۱۷۳۶. ابن الندیم، ۲۲۲؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، ۳۲۴، ۳۳۱

۱۷۳۷. ابن‌الندیم، همانجا؛ نیز: خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۵۶/۱۱
۱۷۳۸. ابن‌الندیم، همانجا
۱۷۳۹. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۷۰؛ اسفراینی، ۲۴؛ شهرستانی، همان، ۷۳/۱
۱۷۴۰. ابن‌الندیم، ۶۸، ۲۱۹؛ نیز: ابن‌مرتضی، ۹۶
۱۷۴۱. ابن‌الندیم، همانجاها
۱۷۴۲. ابن‌عساکر، تبیین، ۱۳۴
۱۷۴۳. ابن‌الندیم، ۲۱۹
۱۷۴۴. همو، ۲۲۰
۱۷۴۵. سمعانی، الانساب، ۹۵/۳؛ ابن‌جوزی، المنتظم، ۹۰/۱۴؛ ذهبی، سیر، ۴۹۹/۱۵؛ زرکلی، ۳۲۵/۴
۱۷۴۶. ابوالقاسم بلخی، ۱۱۱
۱۷۴۷. فخر رازی، اعتقادات، ۴۴؛ توضیحات، ابن‌الندیم، ۲۲۱-۲۲۰
۱۷۴۸. همو، ۲۱۸-۲۱۹
۱۷۴۹. ابورشید نیشابوری، ۲۸
۱۷۵۰. ابن‌مرتضی، ۹۸
۱۷۵۱. همو، ۹۷
۱۷۵۲. نسفی، میمون، ۳۵۹/۱؛ نیز نک: ابن‌الندیم، ۲۱۹
۱۷۵۳. ابن‌مرتضی، ۹۸
۱۷۵۴. ابن‌الندیم، ۲۲۲
۱۷۵۵. نقل: ابن‌ملاحمی، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۸۶
۱۷۵۶. ابن‌مرتضی، ۱۰۱
۱۷۵۷. ابن‌الندیم، ۲۲۲
۱۷۵۸. تنوخی، نشوار، ۱۹۹/۷، الفرج...، ۳۰۰/۲
- ابن‌طاووس، علی، فرج‌المهموم، ۱۵۵
۱۷۵۹. یاقوت، معجم‌الادباء، ۶۹۳/۲
۱۷۶۰. جاحظ، الحيوان، ۱۶۴/۵؛ تنوخی، نشوار، ۲۰۹/۲
۱۷۶۱. مقدسی، محمد، ۳۱۸
۱۷۶۲. همو، ۳۱۶
۱۷۶۳. تصریح به مذهب او، ابن‌جوزی، المنتظم، ۳۸۷/۱۴
۱۷۶۴. همان، ۱۲۹/۱۵؛ ابن‌تغری بردی، ۲۴۳/۴؛ تصریح به مذهب او، ابن‌اثیر، الکامل، ۳۱۱/۹
۱۷۶۵. متن آن: ابن‌بابویه، معانی‌الآخبار، ۳۶۲ به بعد
۱۷۶۶. ابن‌شهر آشوب، مناقب، ۱۴۲/۳، با ضبط ابن‌علان معتزلی
۱۷۶۷. نسب اعتزال به وی، خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۴۹۷/۲۹؛ ذهبی، تاریخ‌الاسلام، ۳۲۹/۱۴
۱۷۶۸. ابن‌مرتضی، ۱۰۲
۱۷۶۹. اصطخری، ۱۳۹
۱۷۷۰. ابن‌مرتضی، ۱۰۷
۱۷۷۱. همو، ۱۰۸
۱۷۷۲. قرشی، ۱۶۹/۱
۱۷۷۳. ابن‌فضل‌الله عمری، ۱۰۹/۷؛ ابن‌خلکان، ۷۸/۲؛ قرشی، ۶۷/۲؛ زرکلی، ۱۹۶/۲
۱۷۷۴. ابن‌حوقل، ۲۶۷/۲
۱۷۷۵. ابن‌خلکان، ۸۰/۲
۱۷۷۶. یاقوت، معجم‌الادباء، ۸۱۱/۲-۸۱۳
۱۷۷۷. مقدسی، محمد، ۳۳۴
۱۷۷۸. برای خاستگاه فسا، زبیدی، ۱۲۰؛ تنوخی، نشوار، ۴۳/۴؛ برای مذهب اعتزال، نک: ابن‌اثیر، الکامل، ۵۱/۹؛ برای شرح حال، خطیب، بغدادی، تاریخ بغداد، ۴۲۹/۱۱-۴۳۰
۴۳۰. ابن‌جوزی، المنتظم، ۱۰۰/۱۵؛ ابن‌اثیر، همان، ۲۴۶/۹؛ ذهبی، تاریخ‌الاسلام، ۱۰۴/۲۸؛ ابن‌حجر عسقلانی، لسان‌المیزان، ۲۳۲/۴؛ زرکلی، ۲۹۱/۴
۱۷۷۹. ابن‌تغری بردی، ۲۳۶/۴
۱۷۸۰. یاقوت، همان، ۱۹۲۳/۵؛ قولی ضعیف در تعلق او به نیشابور، همانجا
۱۷۸۱. یاقوت، همان، ۱۹۲۴/۵؛ زرکلی، ۳۲۶/۴
۱۷۸۲. ناصر خسرو، ۱۶۴
۱۷۸۳. قول به اعتزال او، ذهبی، سیر، ۲۵۱/۱۹
۱۷۸۴. مقدسی، محمد، ۳۳۳
۱۷۸۵. همو، ۳۴۹
۱۷۸۶. ابن‌مرتضی، ۱۱۸
۱۷۸۷. نک: بخش مربوط
۱۷۸۸. یاقوت، معجم‌الادباء، ۲۴۳۷/۶-۲۴۳۸؛ ابن‌مرتضی، ۹۱؛ ذهبی، تاریخ‌الاسلام، ۴۷۶/۳۰؛ ابن‌حجر عسقلانی، لسان‌المیزان، ۸۹/۵
۱۷۸۹. ابن‌مرتضی، ۱۰۲
۱۷۹۰. ابن‌مرتضی، ۱۰۲
۱۷۹۱. همو، ۱۰۱

۱۷۹۲. ابن منده، محمد، الايمان، ۳۶۱
۱۷۹۳. یاقوت، همان، ۶۶۴/۲؛ ذهبی، میزان، ۲۱۲/۱
۱۷۹۴. ابن اثیر، الکامل، ۶۹۴/۸
۱۷۹۵. ابن الندیم، ۲۶۱؛ ابن مرتضی، ۱۱۸، ۱۳۰
۱۷۹۶. همو، ۱۳۱
۱۷۹۷. رافعی، ۴۶۹/۳
۱۷۹۸. مثلاً: ذهبی، همانجا
۱۷۹۹. صاحب بن عباد، سراسر اثر
۱۸۰۰. ابن عنبه، ۹۳
۱۸۰۱. نجاشی، ۲۳۶، ۳۷۵؛ طوسی، الفهرست، ۱۵۸، ۲۲۵؛ علامه حلی، ۲۰۵، ۲۴۳
۱۸۰۲. حاکم جشمی، «جلاء...»، ۳۸۳
۱۸۰۳. حاکم جشمی، همانجا
۱۸۰۴. ابن اثیر، الکامل، ۶۹۴/۸؛ ابن مرتضی، ۱۹۴
۱۸۰۵. حمدالله مستوفی، ۶۹۷؛ ابن مرتضی، ۱۱۲
۱۸۰۶. چ به کوشش عدنان محمد زرزور، قاهره، دارالنصر
۱۸۰۷. چ بیروت، دار النهضة الحديثة
۱۸۰۸. نک: مآخذ پایانی
۱۸۰۹. نک: مآخذ پایانی
۱۸۱۰. سمعانی، الانساب، ۲۱۲/۱
۱۸۱۱. محلی، ۲۶۶
۱۸۱۲. حاکم جشمی، «جلاء»، ۳۸۲
۱۸۱۳. همو، ۳۸۲-۳۸۳
۱۸۱۴. ابن اثیر، همان، ۳۷۲/۹؛ نویری، ۶۶/۲۶
۱۸۱۵. ابن کثیر، البداية، ۶۵/۱۲؛ ابن مرتضی، ۱۱۹؛ ذهبی، میزان، ۲۳۹/۱؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۴۲۱/۱
۱۸۱۶. قرشی، ۴۲۵/۱
۱۸۱۷. سمعانی، التحبیر، ۳۷۶/۲؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة، ۲۲/۹؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۱۱/۳۰
۱۸۱۸. ابن مرتضی، ۱۱۶
۱۸۱۹. همو، ۱۱۸
۱۸۲۰. ابن مرتضی، همانجا
۱۸۲۱. ابن مرتضی، همانجا
۱۸۲۲. فارسی، ۵۴۶
۱۸۲۳. منتجب الدین، فهرست اسماء...، ۸؛ امین، محسن، ۳۸۹/۳
۱۸۲۴. ابن ابی الحدید، ۳۷۶/۶-۳۷۷
۱۸۲۵. ابن عساکر، تاریخ مدینة، ۲۲/۹؛ ذهبی، سیر، ۵۷/۱۸
۱۸۲۶. ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۱۱/۳۰
۱۸۲۷. ذهبی، میزان، ۱۵۵/۱؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۳۰۲/۱
۱۸۲۸. ذهبی، همان، ۱۳۶/۱؛ ابن حجر عسقلانی، همان، ۲۶۲/۱
۱۸۲۹. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۸۷/۱۳؛ سمعانی، الانساب، ۳۶۳/۱۵؛ یاقوت، معجم الادباء، ۲۷۲۷/۶؛ ابن مرتضی، ۱۱۸؛ زرکلی، ۳۰۳/۷
۱۸۳۰. ابن مرتضی، ۱۱۹
۱۸۳۱. ذهبی، همان، ۶۵۵/۳؛ زرکلی، ۲۷۶/۶
۱۸۳۲. ابن مرتضی، همانجا
۱۸۳۳. ابن جوزی، المنتظم، ۲۱/۱۷؛ ابن عساکر، همان، ۲۱۸/۳۶؛ رافعی، ۱۷۸/۳؛ ابن کثیر، البداية، ۱۵۰/۱۲؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۲۵۰/۳۳؛ ابن حجر عسقلانی، همان، ۱۱/۴؛ قرشی، ۴۲۱/۲؛ زرکلی، ۷/۴؛ برای امضای او به شکل محرف «ابوسیف قزوینی معتزلی» بر روی نسخه‌ای از کتاب ابن یزیدی وفات: ۴۳۸ق، نک: قفطی، ۱۵۲/۲
۱۸۳۴. ابن مرتضی، ۱۱۸
۱۸۳۵. ساریسی، ۱۷
۱۸۳۶. مثلاً: راغب، ۸۴
۱۸۳۷. ساریسی، همانجا
۱۸۳۸. افندی، ۱۷۲/۲؛ امین، محسن، ۱۶۰/۶
۱۸۳۹. یاقوت، معجم الادباء، ۲۶۸۵/۶-۲۶۸۶؛ زرکلی، ۱۶۷/۷
۱۸۴۰. یاقوت، همانجا
۱۸۴۱. قرشی، ۸۱/۲
۱۸۴۲. ابوالقاسم بلخی، ۱۱۱
۱۸۴۳. یاقوت، همان، ۳۶۹/۱
۱۸۴۴. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۲۱/۴؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۵۲۸/۲۳؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۱۵۶/۱؛ فقط شرح حال، زرکلی، ۱۱۴/۱
۱۸۴۵. ابن الندیم، ۲۱۸؛ خطیب بغدادی، همان، ۴۶/۵؛ ابن مرتضی، ۹۰

۱۸۴۶. ابن‌الندیم، ۲۱۹؛ ذهبی، سیر، ۳۱۳/۱۴
 ۱۸۴۷. ابن‌مرتضی، ۱۱۰
 ۱۸۴۸. ذهبی، تاریخ‌الاسلام، ۱۸۶/۲۴
 ۱۸۴۹. تنوخی، نشوار، ۹۵/۱
 ۱۸۵۰. ذهبی، سیر، ۳۷۷/۱۴، ۳۸۰
 ۱۸۵۱. همان، ۳۸۰/۱۴
 ۱۸۵۲. ابن‌مرتضی، ۱۳۰
 ۱۸۵۳. همو، ۱۳۱
 ۱۸۵۴. ابن‌عساکر، تاریخ‌مدینه، ۷۷/۴۳، به نقل از حاکم؛
 ذهبی، میزان، ۱۴۳/۳، تاریخ‌الاسلام، ۸۱/۲۷
 ۱۸۵۵. مقدسی، محمد، ۲۵۲: «ظهور بلا غلبه»
 ۱۸۵۶. همو، ۲۵۳
 ۱۸۵۷. ذهبی، سیر، ۳۷۷/۱۴
 ۱۸۵۸. همان، ۳۷۷/۱۴، ۳۸۰
 ۱۸۵۹. نک: بخش پسین
 ۱۸۶۰. ابن‌اثیر، الکامل، ۶۹۴/۸؛ ابن‌مرتضی، ۱۹۴
 ۱۸۶۱. حاکم جشمی، «جلاء»، ۳۸۲-۳۸۳
 ۱۸۶۲. همان، ۳۸۳
 ۱۸۶۳. ابورشید، سراسر کتاب
 ۱۸۶۴. چ به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره،
 ۱۹۶۹م
 ۱۸۶۵. برای نسخه خطی، نک: زرکلی، ۱۰۱/۳
 ۱۸۶۶. یادکرد، ابن‌شهر آشوب، معالم‌العلماء، ۷۰-۷۱؛ متن
 کامل: ضمن رسائل‌الشریف‌المرتضی، ۳۰۷/۴-۳۱۵
 ۱۸۶۷. فارسی، ۷۴۰-۷۴۱؛ قرشی، ۵۸۲/۳
 ۱۸۶۸. ابن‌مرتضی، ۱۱۷
 ۱۸۶۹. فارسی، ۳۳؛ قرشی، ۲۱/۳-۲۲
 ۱۸۷۰. همو، ۳۲۵
 ۱۸۷۱. همو، ۷۵؛ ابن‌کثیر، البدایه، ۱۳۸/۱۲؛ قرشی، ۱۸۴/۳-
 ۱۸۵
 ۱۸۷۲. همو، ۱۸۵/۳
 ۱۸۷۳. قرشی، ۵۵۴/۲
 ۱۸۷۴. ذهبی، تاریخ‌الاسلام، ۳۰۸/۲۹
 ۱۸۷۵. فارسی، ۷۵۳؛ ابن‌حجر عسقلانی، لسان‌المیزان،
 ۳۲۶/۶
 ۱۸۷۶. ابن‌حجر، همان، ۲۵۹/۲
 ۱۸۷۷. ذهبی، همان، ۲۱۷/۳۷؛ ابن‌حجر عسقلانی، همان،
 ۲۰۵/۲
 ۱۸۷۸. ابن‌جوزی، المنتظم، ۷۹/۱۸؛ ذهبی، همان، ۱۰۵/۳۸-
 ۱۰۶
 ۱۸۷۹. تصریح به اعتزال، ابن‌مرتضی، ۱۱۵
 ۱۸۸۰. ابواسحاق شیرازی، ۱۲۹-۱۳۰؛ ابن‌خلکان، ۲۷۸/۳-
 ۲۷۹؛ ذهبی، تاریخ‌الاسلام، ۲۷۱/۲۷-۲۷۲؛ ابن‌قاضی
 شهبه، ۱۶۰/۲-۱۶۱
 ۱۸۸۱. فارسی، ۶۶۱؛ ذهبی، همان، ۴۱۱/۲۸، میزان،
 ۱۰۰/۴؛ ابن‌حجر عسقلانی، همان، ۲۷/۶
 ۱۸۸۲. ابن‌مرتضی، ۱۱۸
 ۱۸۸۳. فارسی، ۳۲۵
 ۱۸۸۴. حاکم جشمی، «جلاء»، ۳۸۳
 ۱۸۸۵. دل‌بستگی ابوالقاسم بلخی به خراسان بسیار بود و
 همین علاقه او را واداشت تا آثاری چون و کتاب
 محاسن آل طاهر در فضایل خاندان سلطنتی طاهریان
 (صفدی، ۱۷/۱۷)، محاسن خراسان (ابن‌الندیم، ۵۸،
 ۲۱۶) و تاریخ نیشابور (بی‌هقی، علی، ۲۱؛ قس: مفاخر
 نیشابور، همو، ۱۵۶، ۲۵۵) را تألیف کند؛ به گمان
 قزوینی مفاخر نیشابور فصلی از مفاخر خراسان بوده
 است (قزوینی، محمد، ۲۳۶/۶)
 ۱۸۸۶. نجاشی، ۳۷۶؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۹۲/۹
 ۱۸۸۷. ابن‌الندیم، ۲۱۹؛ ابن‌اثیر، الکامل، ۱۱۸/۸-۱۱۹؛
 ذهبی، سیر، ۳۱۳/۱۴
 ۱۸۸۸. ابن‌الندیم، ذهبی، همانجاها
 ۱۸۸۹. خطیب بغدادی، همانجا
 ۱۸۹۰. صفدی، همانجا
 ۱۸۹۱. ابن‌الندیم، ۱۵۳؛ ابوحیان، ۳۸۰/۲؛ یاقوت،
 معجم‌الادباء، ۱۴۹۲/۴
 ۱۸۹۲. یاقوت، همانجا
 ۱۸۹۳. ابن‌قطوبغا، ۳۱؛ قرشی، ۲۹۶/۲
 ۱۸۹۴. نسفی، عمر، ۳۳۴؛ ابن‌اسفندیار، ۹۴/۱؛ حاکم
 جشمی، «جلاء»، ۱۲۲
 ۱۸۹۵. ابورشید نیشابوری، ۲۸
 ۱۸۹۶. ابن‌الندیم، ۲۱۹
 ۱۸۹۷. ابن‌الندیم، همانجا

۱۸۹۸. ابن‌الندیم، همانجا
 ۱۸۹۹. ابن‌الندیم، همانجا
 ۱۹۰۰. مقدسی، مطهر، ۱/۱۱۵؛ ابن‌عساکر، تبیین، ۱۳۰؛ حاجی خلیفه، ۱/۲۰۰
 ۱۹۰۱. ابن‌الندیم، ۲۱۹
 ۱۹۰۲. خلیف، ۶
 ۱۹۰۳. نک: بخش مربوط
 ۱۹۰۴. ابن‌الندیم، ۲۱۹؛ نجاشی، ۳۷۵-۳۷۶؛ طوسی، الفهرست، ۱۵۸
 ۱۹۰۵. ابن‌الندیم، همانجا
 ۱۹۰۶. ابن‌الندیم، همانجا
 ۱۹۰۷. ابن‌الندیم، همانجا
 ۱۹۰۸. ابن‌الندیم، همانجا
 ۱۹۰۹. ابن‌الندیم، همانجا؛ نقل: ابورشید، مکرر؛ ابن‌ملاحمی، ۱۴۰؛ مسعودی، مروج، ۱/۹۴
 ۱۹۱۰. برای آثار دیگر، نک: ابن‌الندیم، ۲۱۹
 ۱۹۱۱. ابن‌مرتضی، ۱۰۱-۱۰۲، ۱۰۹
 ۱۹۱۲. ذهبی، سیر، ۱۴/۲۷۷
 ۱۹۱۳. ذهبی، همانجا
 ۱۹۱۴. مانکدیم، ۷۶۷؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۸/۱؛ ابن‌مرتضی، ۱۰۷
 ۱۹۱۵. ابن‌الندیم، ۲۲۲
 ۱۹۱۶. ابن‌الندیم، همانجا
 ۱۹۱۷. ابن‌الندیم، همانجا
 ۱۹۱۸. ابن‌مرتضی، ۱۳۰
 ۱۹۱۹. ابن‌حجر عسقلانی، لسان‌المیزان، ۱/۱۳۸
 ۱۹۲۰. لالکایی، اعتقاد اهل، ۷۲۳/۴؛ ذهبی، تاریخ‌الاسلام، ۲۷/۲۸
 ۱۹۲۱. ابن‌جوزی، المنتظم، ۱۲۵/۱۵-۱۲۶؛ ذهبی، همان، ۲۸/۲۸؛ نیز نک: ابن‌اثیر، الكامل، ۳۰۶/۹
 ۱۹۲۲. همان، ۳۷۲/۹؛ نویری، ۶۶/۲۶
 ۱۹۲۳. بیهقی، علی، تاریخ بیهقی، ۱۹۴
 ۱۹۲۴. یاقوت، معجم‌البلدان، ۳۳۳/۱؛ ذهبی، همان، ۳۷۵-۳۷۴/۲۸
 ۱۹۲۵. ذهبی، میزان، ۴۹۸/۲؛ ابن‌حجر عسقلانی، همان، ۳۵۳/۳
 ۱۹۲۶. ابن‌مرتضی، ۱۱۸
 ۱۹۲۷. ذهبی، سیر، ۱۱۴/۱۸، تاریخ‌الاسلام، ۳۰/۴۲۳
 ۱۹۲۸. ابن‌حجر عسقلانی، لسان‌المیزان، ۱/۱۳۸
 ۱۹۲۹. برای مذهب اعتزال، نک: فارسی، ۴۵۵
 ۱۹۳۰. سمعانی، الانساب، ۳/۲۹۸-۲۹۹
 ۱۹۳۱. همان، ۳/۲۹۸
 ۱۹۳۲. ابن‌مرتضی، ۱۰۵، ۱۱۰، جاهای مختلف
 ۱۹۳۳. کورانی، ۳۷-۳۸؛ شوکانی، ۹۵؛ برای نسخ خطی، نک: Sezgin, I/415
 ۱۹۳۴. برای تصریح به اعتزال وی، نک: ذهبی، میزان، ۵۴۷/۱؛ ابن‌حجر عسقلانی، همان، ۳/۱۲۲؛ برای انتساب او به گونه‌ای تشیع، همانجا
 ۱۹۳۵. ذهبی، تاریخ‌الاسلام، ۳۹/۱۲۶
 ۱۹۳۶. نسفی، عمر، ۳۳۴؛ سمعانی، همان، ۵/۸۰؛ ذهبی، تذکرة الحفاظ، ۳/۸۶۷؛ تاریخ‌الاسلام، ۲۵/۳۵۴
 ۱۹۳۷. نسفی، عمر، همانجا
 ۱۹۳۸. همانجا
 ۱۹۳۹. همانجا
 ۱۹۴۰. ابن‌مرتضی، ۱۰۱
 ۱۹۴۱. سطور پیش
 ۱۹۴۲. ابن‌مرتضی، ۱۰۹
 ۱۹۴۳. قرشی، ۱/۲۶۹
 ۱۹۴۴. حاجی خلیفه، ۱/۲۶۲
 ۱۹۴۵. ابن‌مرتضی، ۱۱۹
 ۱۹۴۶. قرشی، ۳/۲۳-۲۶، ۴۵-۴۶؛ زرکلی، ۵/۳۱۵
 ۱۹۴۷. ابن‌کثیر، البداية، ۱۲/۱۳۶
 ۱۹۴۸. قرشی، ۳/۴۶، ۴۷۰
 ۱۹۴۹. سمعانی، الانساب، ۳/۳۲۵
 ۱۹۵۰. همو، التحبیر، ۲/۱۸۲
 ۱۹۵۱. قرشی، ۳/۵۹۱
 ۱۹۵۲. خوارزمی، محمد، ۲۷
 ۱۹۵۳. همو، ۲۴
 ۱۹۵۴. همو، ۲۴
 ۱۹۵۵. ابن‌مرتضی، ۱۱۸
 ۱۹۵۶. قرشی، ۳/۱۱۸
 ۱۹۵۷. یاقوت، معجم‌الادباء، ۶/۲۶۸۵-۲۶۸۶؛ سیوطی، بغیة، ۲/۲۷۶

۱۹۵۸. ابن مرتضی، ۱۱۹
۱۹۵۹. نک: مآخذ پایانی
۱۹۶۰. مادلونگ، «د»
۱۹۶۱. یادکرد: همان، «ه»
۱۹۶۲. برای آثار دیگر، نک: همان، «د، ه»؛ برای نقل از کتاب الفائق وی، نک: ابن طاووس، علی، الطرائف، ۳۵۵، فرج المهموم، ۲۱۴
۱۹۶۳. برای معتزلی بودن وی مثلاً نک: ابن فضل الله عمری، ۳۸۳/۷؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۴۸۷/۳۶؛ قرشی، ۴۴۸-۴۴۷/۳
۱۹۶۴. چاپ مکرر از جمله قاهره، ۱۳۶۶/ق ۱۹۴۷م
۱۹۶۵. مثلاً: زمخشری، ۱۳۴/۱، ۷۱۳/۴-۷۱۴، جاهای مختلف
۱۹۶۶. ابن منیر، «الانتصاف»، سراسر اثر
۱۹۶۷. سمعانی، التخبیر، ۱۸۳/۲، الانساب، ۶۱/۱، یاقوت، معجم البلدان، ۵۱/۱؛ ابن نقطه، تکملة، ۱۶۹/۱
۱۹۶۸. سیوطی، همان، ۱۹۵/۲؛ زرکلی، ۳۳۰-۳۲۹/۴
۱۹۶۹. ابن دمیاطی، ۱۷۹؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۳۹۲/۴۳، سیر، ۲۸/۲۲
۱۹۷۰. قزوینی، زکریا، ۴۴۶
۱۹۷۱. ابن الندیم، ۲۲۰؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۳۶۴/۲
۱۹۷۲. ابن مرتضی، ۹۹
۱۹۷۳. همو، ۱۱۷
۱۹۷۴. همو، ۱۱۹؛ عثمان، ۲۴، به نقل از برگ اول شرح الاصول فرزادی
۱۹۷۵. ابن مرتضی، همانجا؛ نسخه خطی: Sezgin, I/627
۱۹۷۶. چ به کوشش هوبن، بیروت، ۱۹۶۵م؛ به کوشش عمر سید عزمی، قاهره، ۱۹۶۵م
۱۹۷۷. برای نقل از آثار دیگر، نک: ابن ابی الحدید، ۳۷۶/۶-۳۷۷، ۱۰/۷، ۳۱۵/۱۳-۳۱۶؛ نیز: Sezgin, I/627
۱۹۷۸. برای نسخه خطی، نک: عثمان، ۲۴
۱۹۷۹. نسخه خطی در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران: دانش پژوه، ۱۵۶/۲
۱۹۸۰. ابن ابی الحدید، ۹/۱
۱۹۸۱. نک: فصل بعد
۱۹۸۲. نک: شیعه در ایران: زیدیه
۱۹۸۳. نک: بخش مربوط
۱۹۸۴. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۹۳؛ اسفراینی، ۱۰۲
۱۹۸۵. حاکم، به نقل ذهبی، سیر، ۳۹۴/۱۴، تاریخ الاسلام، ۴۶۴/۲۳
۱۹۸۶. حاکم، به نقل ذهبی، همانجاها
۱۹۸۷. سطور بعد
۱۹۸۸. مقدسی، محمد، ۳۰۳
۱۹۸۹. سطور بعد
۱۹۹۰. مقدسی، محمد، همانجا
۱۹۹۱. مقدسی، محمد، همانجا
۱۹۹۲. حاکم نیشابوری، به نقل ذهبی، همانجاها
۱۹۹۳. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۹۳؛ تکرار عبارات، اسفراینی، ۱۰۲
۱۹۹۴. مقدسی، محمد، ۳۰۳
۱۹۹۵. همو، ۳۰۳
۱۹۹۶. شهرستانی، الملل، ۸۱/۱-۸۲
۱۹۹۷. مقدسی، محمد، ۳۰۳
۱۹۹۸. سمعانی، الانساب، ۲۸۵/۵
۱۹۹۹. مقدسی، محمد، ۴۵
۲۰۰۰. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۹۳-۱۹۴؛ تکرار: اسفراینی، ۱۰۳-۱۰۲
۲۰۰۱. مقدسی، محمد، ۳۰۳
۲۰۰۲. مقدسی، محمد، همانجا
۲۰۰۳. مقدسی، محمد، همانجا
۲۰۰۴. ابن قیسرانی، ۱۳۸؛ سمعانی، الانساب، ۴۶۰/۵
۲۰۰۵. احتمالاً نجاری (؟)، ابن مرتضی، ۱۱۸
۲۰۰۶. همو، ۱۱۹
۲۰۰۷. منتجب الدین، تاریخ الری، به نقل: ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۸۱/۴
۲۰۰۸. مقدسی، محمد، ۲۹۵: «یقطعون بالكفر علی الطوائف الهادیة»
۲۰۰۹. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۹۳-۱۹۴؛ سمعانی، همان، ۲۸۵/۵؛ اسفراینی، ۱۰۳-۱۰۲

۲۰۱۰. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۹۴؛ اسفراینی، همانجا
۲۰۱۱. سمعانی، همان، ۲۸۴/۵
۲۰۱۲. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۹۴
۲۰۱۳. ابن قیسرانی، ۱۳۸
۲۰۱۴. سمعانی، همان، ۴۶۰/۵؛ قزوینی رازی، ۱۰۵، ۴۵۷، ۵۵۱-۵۵۲؛ تبصرة العوام، ۹۱
۲۰۱۵. یاقوت، معجم الادباء، ۲۵۸۹/۶
۲۰۱۶. فخر رازی، ۶۹؛ شهرستانی، الملل، ۸۱/۱
۲۰۱۷. مقریزی، ۱۷۹/۴
۲۰۱۸. مقدسی، محمد، ۲۹۵
۲۰۱۹. همو، ۳۹۵
۲۰۲۰. مقدسی، محمد، ۲۸۰
۲۰۲۱. نک: بخش پیشین
۲۰۲۲. سمعانی، الانساب، ۳۲۸/۳؛ یاقوت، معجم الادباء، ۲۷۵/۳
۲۰۲۳. احتمالاً نجاری (؟)، نسفی، عمر، ۳۳۴
۲۰۲۴. اصطخری، ۳۲۵؛ ابن حوقل، ۵۰۲/۲
۲۰۲۵. ابوالقاسم بلخی، ۱۱۱
۲۰۲۶. قزوینی رازی، ۴۱، ۳۴۴، ۴۵۸-۴۵۹، جاهای مختلف
۲۰۲۷. همو، ۲۳۶، ۴۸۶، ۴۹۷
۲۰۲۸. قزوینی رازی، همانجا
۲۰۲۹. همو، ۵۵۱-۵۵۲، جاهای مختلف
۲۰۳۰. حشر/۵۹/۷
۲۰۳۱. مثلاً آل عمران/۱۰۳/۳
۲۰۳۲. احمد بن حنبل، المسند، ۱۳۰/۴، جاهای مختلف؛ ابن ابی شیبیه، ۴۵۲/۷؛ ابوداؤد سجستانی، السنن، ۲۴۱/۴؛ ترمذی، السنن، ۱۴۸/۵؛ ابن خزیمه، الصحيح، ۱۹۵/۳؛ حاکم نیشابوری، المستدرک...، ۱۵/۱، جاهای مختلف
۲۰۳۳. مثلاً دارمی، عبدالله، ۵۷/۱ به بعد؛ این درحالی است که همو، مبحث لزوم جماعت را در بخشی کاملاً مستقل و دور به بحث نهاده است (دارمی، عبدالله، ۳۱۴/۲)
۲۰۳۴. ابن مفلح، ۸۴/۱
۲۰۳۵. طبری، تفسیر، ۱۳۹/۱؛ ابن کثیر، تفسیر، ۵۳/۱
۲۰۳۶. مروزی، تعظیم، ۶۷۹/۲-۶۸۰؛ لالکایی، اعتقاد اهل، ۶۴/۱؛ ابونعیم، ۶۴/۱؛ بیهقی، احمد، شعب الایمان، ۷۹/۳؛ ابونعیم
- اصفهانی، حلیه، ۱۴۲/۶
۲۰۳۷. ابن خلد، ۵۹۲؛ فس: ابن حجر عسقلانی، فتح، ۵۷/۱۳
۲۰۳۸. احمد بن حنبل، السورع، ۱۹۴؛ ابونعیم اصفهانی، همان، ۳۴/۷
۲۰۳۹. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۶۲/۷
۲۰۴۰. ابن الندیم، ۱۱۱
۲۰۴۱. ابن عدی، ۲۰۹/۴؛ ذهبی، میزان، ۴۱۳/۲؛ در این دو منبع این خبر از نظر سندی نیز ضعیف تلقی شده است؛ نقل سعید بن جبیر از ابن عباس، ابن عدی، ۲۰۹/۴؛ لالکایی، همان، ۷۱/۱-۷۲؛ سهمی، ۱۳۲؛ خطیب بغدادی، همان، ۳۷۹/۷
۲۰۴۲. ابوالشیخ اصفهانی، بقات المحدثین، ۳۴۹/۲
۲۰۴۳. ابویوسف، ۳۱
۲۰۴۴. ذهبی، سیر، ۲۰/۱۱
۲۰۴۵. ابن مفلح، ۳۹۹/۲
۲۰۴۶. همان، ۵۳۸/۲
۲۰۴۷. ابن ابی یعلی، ۳۴۱/۱-۳۴۵
۲۰۴۸. ابن خلد، ۳۰۹
۲۰۴۹. خیمه، ۱۰۷
۲۰۵۰. ترمذی، السنن، ۵۰/۳
۲۰۵۱. مثلاً دارمی، عثمان، نقض الامام، ۱۰۸
۲۰۵۲. مروزی، اختلاف، تعظیم، ۵۲۹
۲۰۵۳. مثلاً لالکایی، اعتقاد اهل، ۱۳/۱، جاهای مختلف
۲۰۵۴. کلینی، ۵۴/۱ به بعد
۲۰۵۵. ابن الندیم، ۲۱۹؛ ذهبی، سیر، ۳۱۳/۱۴
۲۰۵۶. ابن الندیم، ۲۹۵
۲۰۵۷. لالکایی، همان، ۱۸۳/۱
۲۰۵۸. طبری، صریح، ۲۰
۲۰۵۹. طحاوی، ۹۹
۲۰۶۰. ابن الندیم، ۲۳۰
۲۰۶۱. مثلاً اشعری، مقالات، ۴۷۱
۲۰۶۲. اشعری، الابانة، ۲۰
۲۰۶۳. مثلاً همو، مقالات، ۱۳۸؛ خوارزمی، محمد، ۲۸
۲۰۶۴. بغدادی، عبدالقاهر، ۳۵؛ اسفراینی، ۱۶۴؛ شهرستانی، الملل، ۱۲۶/۱-۱۲۷؛ ابوالمعالی، ۲۸؛ فس: اشعری، همان، ۹۵

۲۰۶۵. مثلاً بیهقی، احمد، «رساله»، ۱۰۱-۱۰۲
۲۰۶۶. مثلاً: سبکی، طبقات الشافعیة، ۳۷۷-۳۷۰/۳
۲۰۶۷. ابن عساکر، تبیین، ۳۵
۲۰۶۸. لالکابی، همان، ۹/۱-۱۱؛ نیز: فاسی، ۲۲۱/۱
۲۰۶۹. نک: بخش مربوط
۲۰۷۰. عبادی، ۴۴؛ ذهبی، تذکرة الحفظ، ۷۲۶/۲-۷۲۷.
- سیر، ۳۷۸-۳۷۷/۱۴
۲۰۷۱. ذهبی، تذکرة الحفظ، ۷۲۷/۲
۲۰۷۲. همان، ۷۳۳/۲
۲۰۷۳. ذهبی، سیر، ۳۷۹/۱۴، ۲۸۲/۱۵
۲۰۷۴. همان، ۳۷۹/۱۴
۲۰۷۵. همان، ۳۷۹/۱۴، ۳۸۰
۲۰۷۶. همان، ۳۷۸/۱۴
۲۰۷۷. همان، ۳۷۹/۱۴
۲۰۷۸. همانجا؛ برای رواج نام کلابیه به عنوان یک گروه نک
: سید مرتضی، «مسألة فی...»، ۲۹۴/۴؛ طوسی،
الفهرست، ۲۰۵؛ ذهبی، سیر، ۱۷۴/۱۱؛ برای اشاره به
«ائمة الکلابیه»، نک: ابن تیمیه، دقائق، ۱۸۷/۲
۲۰۷۹. ذهبی، همان، ۱۷۴/۱۱
۲۰۸۰. نسفی، میمون، ۳۱۰/۱
۲۰۸۱. مقدسی، محمد، ۴۴
۲۰۸۲. برای تعلق او به ری، نک: ابواحمد حاکم، ۵۶؛ نسفی،
میمون، ۱۴۶/۱
۲۰۸۳. همو، ۳۰۶/۱؛ نیز ۱۴۶/۱، ۴۲۰
۲۰۸۴. ابواحمد حاکم، همانجا؛ ابونعیم اصفهانی، المسند...،
۴۸۷/۲
۲۰۸۵. مثلاً: مزی، ۵۲۱/۲۶
۲۰۸۶. ابواحمد حاکم، همانجا
۲۰۸۷. ابونعیم اصفهانی، همانجا
۲۰۸۸. ابن قیم، اجتماع الجیوش، ۱۷۹
۲۰۸۹. ابن تیمیه، منهاج السنة، ۳۲۶/۲-۳۲۷؛ نیز: مقریزی،
۱۹۳/۴
۲۰۹۰. ابن عساکر، تبیین، ۳۹۸
۲۰۹۱. نسفی، میمون، ۳۳۳/۱؛ تأیید آن، ابن تیمیه، همان،
۲۲۲/۲
۲۰۹۲. ابن قیم، الصواعق...، ۱۳۱۶/۴
۲۰۹۳. قرطبی، ۳۷۱/۱
۲۰۹۴. ابن تیمیه، همان، ۳۲۶/۲-۳۲۷
۲۰۹۵. قرطبی، ۷۷/۸
۲۰۹۶. ابن قیم، شفاء...، ۵۱/۱
۲۰۹۷. همانجا
۲۰۹۸. ابن الندیم، ۲۳۱
۲۰۹۹. یاقوت، معجم البلدان، ۴۶۱/۴
۲۱۰۰. همان، ۴۸۹/۴
۲۱۰۱. ابن الندیم، ۲۳۱
۲۱۰۲. ابن الندیم، همانجا
۲۱۰۳. مثلاً: اشعری، مقالات، ۲۹۰-۲۹۷؛ ابن عساکر، تبیین،
۱۱۳ به بعد، ۱۲۷
2104. Makdisi, 64-70
۲۱۰۵. ابن عساکر، همان، ۱۳۲-۱۳۴
۲۱۰۶. همان، ۱۷۷-۲۰۷
۲۱۰۷. ابن عساکر، همانجا
۲۱۰۸. ابن عساکر، تبیین، ۱۸۳
۲۱۰۹. همان، ۱۸۶
۲۱۱۰. همان، ۱۸۷
۲۱۱۱. همان، ۱۸۸
۲۱۱۲. همان، ۱۹۰
۲۱۱۳. رافعی، ۳۱۵/۳؛ برای سلامی، نک: خلیلی، ۹۲۲/۳
۲۱۱۴. ابن عساکر، همان، ۱۹۷-۱۹۸
۲۱۱۵. همان، ۲۱۱-۲۱۲
۲۱۱۶. همان، ۱۹۹؛ با ضبط ابوسهل خلیطی
۲۱۱۷. همان، ۲۰۶-۲۰۷
۲۱۱۸. همان، ۱۸۲-۱۸۳
۲۱۱۹. همان، ۱۹۸
۲۱۲۰. همان، ۱۸۱-۱۸۲
۲۱۲۱. همان، ۱۹۵
۲۱۲۲. سزگین عنوان کتاب را تأویل الآیات المشکلة آورده
است، نسخه خطی کتابخانه طلعت قاهره؛
Sezgin, I/607
- قس: ابن عساکر، تبیین، ۱۹۵، که تألیف وی را در تأویل
احادیث مشکل شمرده است
۲۱۲۳. ذهبی، العلو، ۲۳۱-۲۳۳

۲۱۲۴. سہمی، ۴۲۴؛ ابن عساکر، همان، ۲۰۶
۲۱۲۵. ينتحل مذهب ابی الحسن الاشعری: ابونعیم اصفہانی، ذکر اخبار، ۳۰۰/۲
۲۱۲۶. ابونعیم اصفہانی، همان، ۳۰۰/۲؛ ابن عساکر، همان، ۱۹۷
۲۱۲۷. ابن عساکر، همان، ۱۲۸
۲۱۲۸. ابن الندیم، ۲۳۱؛ فس: دمیانة از بلاد اندلس، یاقوت، معجم البلدان، ۶۰۶/۲
۲۱۲۹. ابن عساکر، همان، ۱۷۹-۱۸۱
۲۱۳۰. همان، ۱۹۰-۱۹۲؛ اثری با عنوان وصف رحلتہ الی ابی الحسن الاشعری، Sezgin, I/664
2131. Sezgin, I/664
۲۱۳۲. ابن عساکر، همان، ۱۲۸
۲۱۳۳. فارسی، ۱۵۲؛ ابن عساکر، همان، ۱۷۷-۱۷۸؛ نیز: بغدادی، عبدالقاهر، ۳۲۲
۲۱۳۴. بغدادی، عبدالقاهر، همانجا؛ ابن عساکر، همان، ۱۷۸
۲۱۳۵. همان، ۲۴۴؛ نیز: فارسی، ۱۵۱-۱۵۲
۲۱۳۶. قاضی عیاض، ترتیب...، ۱۳۸۷، ۵۹۰/۴-۵۹۱؛ سکونی، ۲۳۷؛ ابن عساکر، همان، ۱۱۹-۱۲۰
2137. Makdisi, 279; Montgomery Watt, 76
۲۱۳۸. ابن عساکر، تبیین، ۱۲۰
۲۱۳۹. همان، ۲۴۷-۲۴۸، ۲۵۵-۲۵۶
۲۱۴۰. نک: سطور بعد
۲۱۴۱. زریاب، ۴۱۷
۲۱۴۲. ابن عساکر، همان، ۲۳۳؛ سبکی، بقات الشافعیة، ۱۳۰/۴
۲۱۴۳. سبکی، همانجا
۲۱۴۴. ابن عساکر، همان، ۱۲۸ به نقل از ابن فورک
۲۱۴۵. همان، ۲۳۲؛ سبکی، همان، ۱۲۸/۴
۲۱۴۶. سبکی، همانجا
۲۱۴۷. زریاب، ۴۱۸
۲۱۴۸. ابن عساکر، همان، ۲۳۲-۲۳۳؛ سبکی، همان، ۱۳۱/۴؛ نیز: زریاب، ۴۱۸-۴۱۹
۲۱۴۹. ابن فورک، مجرد...، ۹، جاهای مختلف
۲۱۵۰. بیہقی، احمد، الاسماء، ۴۱۱
۲۱۵۱. نووی، شرح علی...، ۱۵/۳
۲۱۵۲. ابن فورک، مشکل الحدیث...، سراسر اثر؛ نیز: ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ۲۵/۳، ۴۲۳/۸، جاهای مختلف
۲۱۵۳. ابن حزم، الفصل، ۷۵/۱
۲۱۵۴. بیاضی، علی، ۲۰۷/۱
۲۱۵۵. ابن حزم، همان، ۲/۴
۲۱۵۶. همان، ۱۱۷/۲
۲۱۵۷. عضالدین ایچی، ۳۰۲/۳
۲۱۵۸. ذہبی، العلو، ۲۲۰؛ ابن تیمیہ، دقائق، ۴۷۳/۲
2159. Sezgin, I/611
۲۱۶۰. ابن عساکر، تبیین، ۲۳۳؛ Sezgin, I/611
۲۱۶۱. نک: مآخذ پایانی
۲۱۶۲. نک: مآخذ پایانی
۲۱۶۳. فارسی، ۱۵۲؛ سمعانی، الانساب، ۱۴۴/۱؛ ابن عساکر، همان، ۲۴۳
۲۱۶۴. مثلاً: اسفرائینی، ۱۰۱
۲۱۶۵. سبکی، طبقات الشافعیة، ۲۶۱/۴-۲۶۲؛ اسفرائینی، ۱۱۲
۲۱۶۶. ابن عساکر، همان، ۲۴۴
۲۱۶۷. عضالدین ایچی، ۱۴۵-۱۴۴/۳
۲۱۶۸. ابن قیم، الصواعق، ۱۳۲۸/۴
۲۱۶۹. محمد بن منور، ۲۵۷؛ برای دیدگاه‌های خاص او در کلام، نک:
- Madelung, «Al-Isfavayini», 108
۲۱۷۰. جوینی، عبدالملک، ۳۳۳؛ نسفی، میمون، ۱۵۱/۱؛ اسفرائینی، ۱۹۳؛ ابن خلکان، ۲۸/۱
۲۱۷۱. جوینی، همان، ۳۱۶
۲۱۷۲. مقدسی، محمد، ۱۱۲
۲۱۷۳. مفید، الجمل، ۲۴
۲۱۷۴. فارسی، ۹۳-۹۳
۲۱۷۵. همو، ۴۲
۲۱۷۶. ابن عساکر، تبیین، ۲۴۹
۲۱۷۷. همان، ۲۴۹
۲۱۷۸. نسفی، میمون، ۳۳۳/۱
۲۱۷۹. مثلاً: همو، ۲۸/۱، ۳۳۳

۲۱۸۰. فارسی، ۵۴۵؛ ابن عساکر، همان، ۲۵۴
۲۱۸۱. فارسی، ابن عساکر، همانجاها
۲۱۸۲. فارسی، ۵۴۵
۲۱۸۳. فارسی، همانجا؛ ابن عساکر، همان، ۲۵۳
۲۱۸۴. فارسی، ۵۴۶
۲۱۸۵. بغدادی، عبدالقاهر، ۹-۱۵
۲۱۸۶. همو، ۳۴-۳۵، ۲۷۶-۳۲۴
۲۱۸۷. همو، ۳۲۲
۲۱۸۸. همو، ۴۳۴-۴۳۵
۲۱۸۹. چ به کوشش احمد معاذ بن علوان حقی، ریاض، ۱۹۹۸م؛ برای آثار دیگر او، نک: ابن عساکر، تبیین، ۲۵۷
۲۱۹۰. فارسی، ۱۸۴، نیز: همو، ۱۷۸
۲۱۹۱. همو، ۵۲۲؛ ابن عساکر، همان، ۲۶۵
۲۱۹۲. فارسی، ۱۳۲
۲۱۹۳. همو، ۶۷
۲۱۹۴. برای چکیده‌های از عقاید وی، نک: ابن‌قیم، *اجتماع الجیوش*، ۱۱۶
۲۱۹۵. ابن عساکر، تبیین، ۲۴۷-۲۴۸
۲۱۹۶. همان، ۲۵۵-۲۵۶
۲۱۹۷. فارسی، ۵۰۷
۲۱۹۸. سدیری، ۱۹۱
۲۱۹۹. ذهبی، سیر، ۴۷۳/۱۸، ۴۷۵؛ ابن حجر عسقلانی، *فتح الباری*، ۳۴۳/۱۳؛ حاجی خلیفه، ۸۹۶/۱
۲۲۰۰. ابن تیمیه، کتب، ۱۰/۵؛ نیز: ذهبی، *العلو*، ۲۵۷-۲۵۹
۲۲۰۱. مثلاً: شهرستانی، *الملل*، ۹۰/۱
۲۲۰۲. ذهبی، همان، ۲۵۸
۲۲۰۳. همان، ۲۵۹
۲۲۰۴. ذهبی، همانجا
۲۲۰۵. فارسی، ۳۹۳؛ ابن عساکر، همان، ۲۷۶
۲۲۰۶. فارسی، ۱۳۷
۲۲۰۷. چاپ به کوشش عمادالدین احمد حیدر، بیروت، ۱۹۸۷م
۲۲۰۸. فارسی، ۶۸
۲۲۰۹. همو، ۷۲-۷۳
۲۲۱۰. سمعانی، *الانساب*، ۳/۲۹۸؛ فارسی، ۶۷۶-۶۷۷؛
- ذهبی، سیر، ۱۱۷/۱۹
۲۲۱۱. یادکرد: سمعانی، همان، ۲۹۸/۳، ۲۹۹؛ ذهبی، همانجا
۲۲۱۲. سمعانی، همان، ۲۹۹/۳
۲۲۱۳. ابن شهر آشوب، *مناقب آل ...*، ۲۲۷/۲، ۲۰۲/۳، ۳۲۶، ۳۳۴، ۳۶۱، ۱۹۶/۴، ۳۱۶، *متشابه القرآن ...*، ۳۹/۲
۲۲۱۴. نیز اشاره به *فضایل سمعانی*، ابن شهر آشوب، *مناقب آل*، ۹/۱
۲۲۱۵. فارسی، ۳۸۴
۲۲۱۶. همو، ۱۴۷؛ ابن عساکر، تبیین، ۲۸۸
۲۲۱۷. فارسی، ۴۵۰
۲۲۱۸. همو، ۵۶۰
۲۲۱۹. نقل از اثر، نک: *تبصرة العوام*، ۶۵، ۶۷
۲۲۲۰. مثلاً فارسی، ۸۷
۲۲۲۱. درباره وی، نک: بخش مربوط
۲۲۲۲. نسخه خطی پرینستون یهودا شم ۳۰۲۳، نک: Van Ess, *Ungenützte*, 78
۲۲۲۳. فارسی، ۳۸۶-۳۸۷؛ ابن عساکر، همان، ۳۰۷
۲۲۲۴. فارسی، ۸۷
۲۲۲۵. ابن عساکر، همان، ۳۲۵-۳۲۶
۲۲۲۶. فارسی، ۸۸
۲۲۲۷. همو، ۶۴۳-۶۴۴
۲۲۲۸. همو، ۸۳
۲۲۲۹. ابن عساکر، همان، ۳۲۲ به بعد
۲۲۳۰. فارسی، ۵۲۴
۲۲۳۱. رافعی، ۱۰/۲
۲۲۳۲. شهرستانی، *نهاية الاقدام*، سراسر اثر
۲۲۳۳. شهرستانی، *الملل*، ۸۵/۱؛ برای اثر دیگری از او با عنوان *تلخیص الاقسام لمذاهب الانام فی الکلام*، نک: حاجی خلیفه، ۴۷۲/۱
۲۲۳۴. برای تعلق او به مذهب اشعری، نک: ابن عساکر، تبیین، ۳۰۶-۳۰۷؛ برای امضای اسنادی در تأیید مذهب اشعری، نک: همان، ۳۱۵، ۳۳۲؛ برای کتاب *دلائل النبوة* او، نک: ابن شهر آشوب، *مناقب آل*، ۱۰/۱، ۱۱۵؛ جوینی، *ابراهیم*، ۱۶۵/۲-۱۶۸
۲۲۳۵. مفید، *الجمل*، ۲۴

۲۲۳۶. ابن عساکر، همان، ۲۳۶-۲۳۸
۲۲۳۷. همان، ۲۵۹؛ قرشی، ۵۷/۳-۵۸
۲۲۳۸. شرح حال: فارسی، ۷۶؛ ابن ماکولا، ۱۱۳/۷
۲۲۳۹. فارسی، ابن ماکولا، همانجاها
۲۲۴۰. رافعی، ۱۵۰/۴
۲۲۴۱. ابن عساکر، تبیین، ۳۳۲؛ شرح حال، خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۲۴/۳
۲۲۴۲. قرشی، ۲۸۷/۲
۲۲۴۳. مفید، همانجا
۲۲۴۴. فارسی، ۱۳۵-۱۳۷
۲۲۴۵. زریاب، ۴۲۰
۲۲۴۶. ابن عساکر، همان، ۲۷۶-۲۷۷
۲۲۴۷. همان، ۳۱۳، ۳۳۲
۲۲۴۸. نک: مآخذ پایانی
۲۲۴۹. حاجی خلیفه، ۱۸۹۱/۲-۱۸۹۴
۲۲۵۰. ابواسحاق شیرازی، ۱۳۷؛ ابن عساکر، همان، ۲۶۰
۲۲۵۱. شرح حال: ذهبی، سیر، ۱۷۴/۱۹-۱۷۵
۲۲۵۲. حاجی خلیفه، ۲۴۱/۱؛ برای آثار غیرلامی، نک: حاجی خلیفه، ۱۷۰۳/۲، ۷۷۷/۱
۲۲۵۳. ابن عساکر، همان، ۳۱۷
۲۲۵۴. شرح حال: خطیب بغدادی، همان، ۱۰۴/۸
۲۲۵۵. ابن عساکر، همان، ۳۱۴
۲۲۵۶. فارسی، ۳۰۴-۳۰۵؛ ابن عساکر، همان، ۲۸۷
۲۲۵۷. فارسی، ۵۹۸
۲۲۵۸. نسخه خطی قاهره، کلام ۲۹۰، نک: فهرست الخدیویه، ۱۶۴/۱؛
- Brockelmann, I/674;
- برای تعلق او به مذهب اشعری، نک: ابن عساکر، همان، ۲۸۸-۲۸۹
۲۲۵۹. ابن تغری بردی، ۱۵۶/۵
۲۲۶۰. ابن عساکر، تبیین، ۲۶۱-۲۶۲
۲۲۶۱. همان، ۳۱۸
۲۲۶۲. همان، ۳۱۹
۲۲۶۳. رافعی، ۳۲۶/۳
۲۲۶۴. نک: مآخذ پایانی
۲۲۶۵. ج قم، ۱۴۰۶
۲۲۶۶. نک: مآخذ پایانی
۲۲۶۷. چ به کوشش فتح‌الله خلیف، بیروت، ۱۹۶۶ م
۲۲۶۸. همو، ۴۵۴/۳
۲۲۶۹. همو، ۴۵۷/۳
۲۲۷۰. همو، ۲۷۸/۲
۲۲۷۱. همو، ۱۲۹/۳
۲۲۷۲. همو، ۱۵۰/۴
۲۲۷۳. ابن عساکر، تبیین، ۲۷۶
۲۲۷۴. همان، ۳۲۰
۲۲۷۵. ابن شهر آشوب، مناقب آل، ۱۲/۱، ۳۴۶، جاهای مختلف؛
- Kohlberg, 198
۲۲۷۶. سبکی، همان، ۱۷۱/۷؛ ابن قاضی شهبه، ۲۸۶/۲؛ قس: یاقوت، معجم البلدان، ۲۰۱/۱ که در آن دو کلمه «عبدالعزیز بن» افتاده و ویژگی‌های پسر به پدر نسبت داده شده است
۲۲۷۷. ابن عساکر، همانجا؛ ابن ماکولا، ۴۳۹/۱
۲۲۷۸. فارسی، ۵۱۳؛ ابن عساکر، همان، ۲۷۲-۲۷۳
۲۲۷۹. فارسی، ۵۱۲-۵۱۳
۲۲۸۰. متن: ابن عساکر، همان، ۱۱۲-۱۱۳
۲۲۸۱. فارسی، ۵۵
۲۲۸۲. همو، ۴۴۵
۲۲۸۳. فارسی، ۴۹۸
۲۲۸۴. ابن عساکر، تبیین، ۳۰۹
۲۲۸۵. همان، ۳۱۰-۳۱۳
۲۲۸۶. فارسی، ۲۶۱
۲۲۸۷. ابن عساکر، همان، ۳۲۸
۲۲۸۸. ابونعیم اصفهانی، حلیه، ۲۴/۲
۲۲۸۹. ابونعیم اصفهانی، همانجا
۲۲۹۰. ابن عساکر، همان، ۲۴۰
۲۲۹۱. همان، ۳۲۷
۲۲۹۲. همان، ۲۴۶-۲۴۷
۲۲۹۳. نسفی، عمر، ۲۸۵، ۲۸۹، ۴۸۲، ۵۸۴، ۶۱۰، ۶۶۱
۲۲۹۴. برای شرح حال نک: همو، ۲۸۵؛ قرشی، ۴۹۸/۳-
- ۴۹۹؛ ذهبی، سیر، ۳۳/۱۵
۲۲۹۵. ذهبی، همان، ۳۳/۱۵؛ برای نسخ، نک:

۲۳۲۲. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۶؛ نیز عبادی، ۳
۲۳۲۳. دربارهٔ جایگاه ابولیت در کلام، نیز نک:
Van Ess, *Theologie*, II/565-566
۲۳۲۴. ابولیت، «عقیده»، ۲۲۳؛ «الفقه/الاکبر (۲)»، ۴
۲۳۲۵. ابولیت، تنبیه، ۷۲، ۳۰۹، ۳۶۶، جاهای مختلف،
«بستان»، ۱۳، تفسیر، ۲۳۳/۱
۲۳۲۶. نک: بخش‌های بعد
۲۳۲۷. ابولیت، *فتاوی النوازل*، ۱۹۵
۲۳۲۸. همو، «بستان»، ۱۵۲، ۱۸۵، ۱۸۸-۱۸۷
۲۳۲۹. هجویری، ۱۸۶
۲۳۳۰. بخش‌های بعد
۲۳۳۱. ابولیت، «بستان»، ۱۸۲
۲۳۳۲. کلابادی، محمد، ۷۹
۲۳۳۳. برای جایگاه حدیث یاد شده، نک: ابولیت، همان،
۱۸۸؛ نیز: *شرح الفقه/الاکبر*، ۹
۲۳۳۴. ابولیت، «عقیده»، ۲۱۷ به بعد
۲۳۳۵. طحاوی، ۳۰۴؛ «الفقه/الاکبر (۲)»، ۲
۲۳۳۶. ابولیت، همان، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۴؛ قس:
«الفقه/الاکبر (۳)»، ۲۴، جاهای مختلف
۲۳۳۷. نک: مآخذ پایانی
۲۳۳۸. پاکتچی، «ابولیت سمرقندی»، ۲۰۳
2339. Schacht, 25
2340. Sezgin, I/449
۲۳۴۱. پاکتچی، همانجا
۲۳۴۲. قرشی، ۳۷۵/۳
۲۳۴۳. همو، ۱۲۰/۲؛ نیز صفی‌الدین بلخی، ۳۳۹
۲۳۴۴. سمعانی، *الانساب*، ۳۲۵/۳
۲۳۴۵. قرشی، ۱۶/۳
۲۳۴۶. فارسی، ۱۱۱
۲۳۴۷. همو، ۳۸
۲۳۴۸. نسخهٔ خطی لیدن:
Sezgin, I/612
۲۳۴۹. قرشی، ۲۶۷/۲
۲۳۵۰. ابن جوزی، *المنتظم*، ۳۱/۱۸؛ ذهبی، *تاریخ الاسلام*،
۲۲۵/۳۶
۲۳۵۱. فارسی، ۴۵-۴۶
- Sezgin, I/602;
- نقل بدون ذکر مؤلف، ابن شهر آشوب، *مناقب آل*، ۹۴/۲
۲۲۹۶. برای نسخه، نک:
- Sezgin, *ibid*; Goldziher, 351
۲۲۹۷. مکی، محمد، ۴۹۰/۱
۲۲۹۸. نسفی، عمر، ۴۸۲، ۵۴۸، ۵۸۴
۲۲۹۹. همو، ۲۸۵
۲۳۰۰. دربارهٔ رابطهٔ احتمالی مکحول با کرامیه نخستین، نک:
Van Ess, *Ungenützte*, 55-60
۲۳۰۱. نسفی، عمر، ۲۷۷
۲۳۰۲. سال وفات ۲۶۸ق که ابن قطلوبغا (ص ۶۸) و در پی
او حاجی خلیفه (۱۰۹/۱) برای وی ذکر کرده‌اند،
خطاست
۲۳۰۳. ابن قطلوبغا، ۶۸؛ قرشی، ۴۰۰/۳
۲۳۰۴. نسفی، میمون، ۱۶۴/۱
۲۳۰۵. قرشی، ۱۳۴/۱
۲۳۰۶. نسفی، میمون، ۳۵۸/۱؛ قرشی، ۴۰۱/۳
2307. Sezgin, I/600
۲۳۰۸. نسفی، میمون، ۱۶۴/۱؛ ۳۵۸؛ قرشی، ۴۰۱/۳
۲۳۰۹. نسفی، میمون، ۳۵۸/۱
۲۳۱۰. قرشی، ۱۰۰/۱
۲۳۱۱. همو، ۱۷۹/۲
۲۳۱۲. ابولیت، ۵، ۲۴، ۲۶، ۳۱، ۶۴، ۷۶، جاهای مختلف
۲۳۱۳. صفی‌الدین بلخی، ۳۱۳-۳۱۴؛ قرشی، ۵۴۴/۳
۲۳۱۴. ذهبی، سیر، ۳۲۳/۱۶
۲۳۱۵. سمعانی، *التحییر*، ۵۵۴/۱؛ نسفی، عمر، ۱۱۶؛ جوینی،
ابراهیم، ۴۱۶/۱؛ فادانی، ۹۵؛ قس: رودانی، ۱۶۷، ۴۲۷-
۴۲۸
۲۳۱۶. قاضی عیاض، *الفنیة*، ۹۰-۹۱
۲۳۱۷. قرشی، ۷۱۸/۲؛ ششن، ۵۹/۱، سند آغازین نسخه
تفسیر ابولیت
۲۳۱۸. ابولیت، تفسیر، ۲۰۲/۱
۲۳۱۹. ابن حجر عسقلانی، *تبصیر...*، ۳۰۸/۱
۲۳۲۰. نسفی، عمر، ۱۱۳
۲۳۲۱. برای جزئیات زندگی او، نک: پاکتچی، «ابولیت
سمرقندی»، ۲۰۱؛ یادکرد نسفی، همان، ۴۶۱

تاریخ جامع ایران

۲۳۵۲. همو، ۶۷۳؛ قرشی، ۵۰۷/۳
۲۳۵۳. فارسی، ۵۹۱؛ قرشی، ۵۵۵/۲
۲۳۵۴. شرح حال، صفی‌الدین بلخی، ۲۸۰ به بعد
۲۳۵۵. ذهبی، سیر، ۵۲۵/۱۴
۲۳۵۶. قرشی، ۵۲۵/۱۴؛ حاجی خلیفه، ۱۳۹۳/۲؛ برای کتاب *صفة الجنة و النار*، نک: سمعانی، *الانساب*، ۱۲۷/۴
۲۳۵۷. ذهبی، همان، ۵۲۴/۱۴
۲۳۵۸. قرشی، ۳۰۸/۳
۲۳۵۹. ذهبی، همان، ۵۲۵/۱۴
۲۳۶۰. نسفی، عمر، ۳۲۲، ۵۳۰، ۵۴۴؛ ذهبی، همانجا
۲۳۶۱. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۷؛ برای شرح حال آنان، نک: صفی‌الدین بلخی، ۲۹۶؛ قرشی، ۷۶/۳، ۱۶/۴؛ نیز یادکردها، همو، ۱۹۲/۳-۱۹۳، ۱۵/۴، ۷۸
۲۳۶۲. نسفی، عمر، ۳۸۹
۲۳۶۳. همو، ۳۷۴، ۵۵۱
۲۳۶۴. صفی‌الدین بلخی، ۲۸۹
۲۳۶۵. همو، ۳۲۳
۲۳۶۶. همو، ۳۲۴
۲۳۶۷. نسفی، عمر، ۵۷۴
۲۳۶۸. قرشی، ۲۵۹/۱
۲۳۶۹. همو، ۷۸/۳
۲۳۷۰. همو، ۳۱۵/۱-۳۱۶
۲۳۷۱. همو، ۶۸۶/۲
۲۳۷۲. همو، ۶۴۲/۲
۲۳۷۳. مکحولی، ۴۲۶/۳
۲۳۷۴. دولتشاه، ۹۷
۲۳۷۵. همو، ۹۷-۹۸
۲۳۷۶. قرشی، ۲۲۳/۱
۲۳۷۷. همو، ۲۵۶/۱
۲۳۷۸. همو، ۲۲۵/۱
۲۳۷۹. قرشی، ۱۰۹/۱
۲۳۸۰. سمعانی، *الانساب*، ۵۶۸/۴
۲۳۸۱. نسفی، میمون، ۳۶۰/۱
۲۳۸۲. خواجه عبدالله، ۲۶۳؛ جامی، ۱۲۵؛ لکنوی، همانجا
۲۳۸۳. ابوالقاسم حکیم، ۱۷-۲۰
۲۳۸۴. همانجا
۲۳۸۵. نک: بخش‌های بعد
۲۳۸۶. ابوالقاسم حکیم، ۲۲
۲۳۸۷. در برخی منابع، نام پدر او را اسحاق ضبط کرده‌اند که ظاهراً ناشی از عدم دقت است
۲۳۸۸. برای شرح حال، نک: قرشی، ۲۷۲/۲؛ فصیح خوافی، ۹۵/۲؛ معین‌الفقرا، ۶۱، ۶۶-۶۷، ۷۲؛ لکنوی، ۱۶۱؛ ادرنوی، ۸۵؛ برای برخی یادداشت‌ها، ابن‌خیر، ۲۰۲؛ جامی، ۱۵۷؛ زرین‌کوب، ۶۸-۷۰؛ نیز:
- Nwya, 467; Sezgin, I/ 668-669; Madelung, «Abū bak...», 262-263; Akimushkin, 128
۲۳۸۹. یاقوت، *معجم البلدان*، ۴۷۲/۴
۲۳۹۰. قرشی، ۱۰۵/۴
۲۳۹۱. کلابادی، محمد، ۹۱، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۴، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۷، ۱۶۱؛ نیز: جامی، ۱۵۷
۲۳۹۲. برای شرح حال بغدادی، خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، ۳۹۰/۱۲-۳۹۱؛ خواجه عبدالله، ۱۳۴؛ جامی، ۱۵۷-۱۵۸؛ نیز: برای یادداشت‌ها: بیهقی، احمد، *شعب الایمان*، ۱۴/۲، ۱۰۰، *الزهد*، ۲۹۳/۲
۲۳۹۳. کلابادی، محمد، ۸۹، ۱۵۱؛ یادکردها از او، سلمی، *فهرست اعلام*، ۵۷۹
۲۳۹۴. مثلاً ابن‌تیمیه، *منهاج*، ۴۵۷/۱-۴۵۸، ۲۹۸/۲؛ سدیری، ۱۱۲، ۳۴۷؛ برای نسخ خطی و چاپ‌های کتاب، نک:
- Sezgin, I/668-669;
- ترجمه انگلیسی این کتاب نیز توسط آرثر آربری انجام یافته است:
- The Doctrines of Sūfīs*, Cambridge, 1936
۲۳۹۵. حاجی خلیفه، ۴۱۹/۱: «شرح المصنف المسمی بحسن التصرف وصف فی‌المتن والشرح طریق‌التصوف و سیرة‌الصوفی و بینها و کشف عن کلام‌المشایخ فی‌التوحید والصفات ما أمکن کشفه»؛ نیز نک:
- Sezgin, I/669
۲۳۹۶. کلابادی، محمد، ۴۹
۲۳۹۷. نک: بخش بعد
۲۳۹۸. همو، ۷۹
۲۳۹۹. ماتریدی، *التوحید*، ۳۷۳ به بعد، «العقیده»، ۲۹؛

۲۴۲۳. نک: مآخذ پایانی؛ ظاهراً همان تأویلات/القرآن، قرشی،
۳۶۰/۳
۲۴۲۴. نک: مآخذ پایانی
۲۴۲۵. نک: مآخذ پایانی
۲۴۲۶. حاجی خلیفه، ۷۵۱/۱
۲۴۲۷. نسفی، میمون، ۳۵۹/۱؛ قرشی، ۳۶۰/۳؛ حاجی خلیفه،
۱۷۸۲/۲
۲۴۲۸. نسفی، میمون، قرشی، همانجاها؛ حاجی خلیفه،
۲۶۲/۱
۲۴۲۹. نسفی، میمون، قرشی، همانجاها
۲۴۳۰. نسفی، میمون، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۵۱۸/۱
۲۴۳۱. نسفی، میمون، همانجا
۲۴۳۲. نسفی، میمون، همانجا؛ لکنوی، ۱۹۵
۲۴۳۳. نسفی، میمون، لکنوی، همانجاها
۲۴۳۴. نسفی، میمون، لکنوی، همانجاها
۲۴۳۵. برای آثاری در اصول فقه، نک: قرشی، ۳۶۰/۳؛
لکنوی، همانجا
۲۴۳۶. نک: بخش بعد
۲۴۳۷. نسفی، میمون، ۳۵۹/۱؛ کاسانی، ۳۰۳/۱؛ قرشی،
۵۷۰/۲؛ لکنوی، ۱۹۵
۲۴۳۸. نسخه خطی مراد ملا در استانبول،
Sezgin, I/607;
- نقل، نسفی، میمون، ۲۸/۱
۲۴۳۹. حاجی خلیفه، ۱۴۲۲/۲
۲۴۴۰. نسفی، میمون، ۳۵۸/۱
۲۴۴۱. نسفی، میمون، ۵۳۰-۵۳۱
۲۴۴۲. همو، ۴۴۴؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۲۰۰/۲۷؛ لکنوی،
همانجا
۲۴۴۳. نسفی، عمر، ۴۲۵
۲۴۴۴. نسفی، میمون، ۳۵۸/۱
۲۴۴۵. قرشی، ۳۷۴/۱، ۶۵/۴؛ لکنوی، ۱۹۵
۲۴۴۶. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۶-۱۴۸
۲۴۴۷. نسفی، میمون، ۳۵۹/۱؛ قرشی، ۵۳۵/۳
۲۴۴۸. نسفی، میمون، ۳۵۷/۱
۲۴۴۹. ابوالقاسم حکیم، ۱۴۷
۲۴۵۰. نسفی، میمون، همانجا
- ابوالقاسم حکیم، ۱۲۱
۲۴۰۰. برای این جریان، نک: پاکتچی، «ابوحنیفه»، ۳۸۹-
۳۹۱
۲۴۰۱. کلابادی، محمد، ۳۳
۲۴۰۲. قرشی، ۱۰۶/۴
۲۴۰۳. چاپ لکنو، ۱۳۲۸ق؛ تهران، ۱۳۶۳ش
۲۴۰۴. حاجی خلیفه، ۴۱۹/۱
۲۴۰۵. سمعانی، الانساب، ۱۵۵/۵؛ لکنوی، ۱۹۵
۲۴۰۶. لکنوی، همانجا
۲۴۰۷. سرخسی، ۳/۱؛ کاسانی، ۳۷/۱؛ جاهای مختلف؛
قرشی، ۳۶۰/۳
۲۴۰۸. نسفی، عمر، ۵۵۹؛ قرشی، ۳۶۰/۳
۲۴۰۹. قرشی، همانجا
۲۴۱۰. نک: بخش مربوط؛ برای شیخی دیگر، نک: نسفی،
عمر، ۱۵۱
۲۴۱۱. قرشی، ۳۶۰/۳-۳۶۱
۲۴۱۲. ابن جماعه، ۸-۹؛ صالحی، ۴۹۵/۱۱
۲۴۱۳. سبکی، السیف...، ۳
۲۴۱۴. مثلاً سبکی، همانجا؛ بیاضی، سراسر اثر
۲۴۱۵. ماتریدی، التوحید، سراسر، «العقیده»، ۶-۲۲؛ درباره
رؤیت، تأویلات...، ۱۶۱، جاهای مختلف؛ درباره تکلم،
فخر رازی، التفسیر، ۲۲۸/۱۴؛ ابن ابی العز، ۱۸۰؛ درباره
عقل، ماتریدی، همان، ۲۷۴
۲۴۱۶. ماتریدی، همان، ۲۲-۲۴
۲۴۱۷. همان، ۲۹-۳۴؛ ابن ابی العز، ۳۷۳-۳۷۴
۲۴۱۸. ماتریدی، همان، ۳۶، ۴۵، ۵۰
۲۴۱۹. مناوی، ۶۵۳/۴
۲۴۲۰. نسفی، عبدالله، ۶۱/۱
۲۴۲۱. ماتریدی، همان، ۴۶
۲۴۲۲. مثلاً عضدالدین ایجی، ۱۸۹/۳؛ برای مروری بر عقاید
خاص وی، نک:
- Madelung, «Māturidī», 846-847; Yeprem, 13-
37;
- برای رویارویی وی با برخی ادیان غیراسلامی در منطقه،
نک:
- Vajda, 1-38

۲۴۵۱. قرشی، ۲۵۸/۱
 ۲۴۵۲. نسفی، میمون، ۳۵۸/۱
 ۲۴۵۳. نسفی، میمون، همانجا؛ قرشی، ۳۲۶/۳-۳۲۷؛ نسخه خطی شهید علی،
 Sezgin, I/607
 ۲۴۵۴. نسفی، میمون، ۳۵۶/۱؛ قس: همو، ۳۵۵/۱
 ۲۴۵۵. نسفی، میمون، ۴۶۷؛ قرشی، ۴۹۹/۲-۵۰۰
 ۲۴۵۶. همو، ۱۰۹/۲
 ۲۴۵۷. حاجی خلیفه، ۱۴۶۰/۲
 ۲۴۵۸. همو، ۴۸۴/۱
 2459. Van Ess, Ungenützte, 76
 ۲۴۶۰. نقل: نسفی، میمون، ۹۳/۱؛ برای تعیین حدود زمانی، نک: سمعانی، التحبیر، ۱۷۸/۲
 ۲۴۶۱. چ استانبول، ۱۲۷۹ق؛ نیز به کوشش Aldertey لندن، ۱۸۶۲م
 ۲۴۶۲. چ به کوشش Linss قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م
 ۲۴۶۳. نک: مآخذ پایانی
 ۲۴۶۴. چ قاهره، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م، ترجمه آرتور جفری در لاهه، ۱۹۶۲م
 ۲۴۶۵. قرشی، ۵۲۷/۳
 ۲۴۶۶. قرشی، ۳۴۰/۱
 ۲۴۶۷. نقل: طبرسی، ۳۸۳
 ۲۴۶۸. حاجی خلیفه، ۴۷۲/۱
 ۲۴۶۹. چ قاهره، ۱۳۲۶ق
 ۲۴۷۰. برای شروح، مثلاً نک: دفتر، شم ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳
 ۲۴۷۱. نقل: علاءالدین بخاری، ۱۱۸/۱
 ۲۴۷۲. نقل: فضل الله بن روزبهان، ۷۷-۷۸، ۷۹
 ۲۴۷۳. سمعانی، التحبیر، ۱۸۲/۲
 ۲۴۷۴. قرشی، ۷۷/۳
 ۲۴۷۵. نسخه خطی: دفتر، ۵
 ۲۴۷۶. قرشی، ۳۰۹/۱
 ۲۴۷۷. همو، ۳۱۰/۱
 ۲۴۷۸. همو، ۲۱۴/۳
 ۲۴۷۹. فروخ، ۴۰۴/۳
 ۲۴۸۰. حاجی خلیفه، ۱۰۴۴/۲
 ۲۴۸۱. قرشی، ۱۴۵/۲-۱۴۶
 ۲۴۸۲. معین الفقراء، ۶۸؛ دمیری، ۱۶۵/۲
 ۲۴۸۳. چ استانبول، ۱۲۸۸ق
 ۲۴۸۴. معرفی شروح آن: حاجی خلیفه، ۱۰۴۴/۲
 ۲۴۸۵. امامزاده بخاری، ۱۱
 ۲۴۸۶. قرشی، ۳۲۸/۱
 ۲۴۸۷. چ به کوشش فتح الله خلیف، قاهره، ۱۹۶۹م
 ۲۴۸۸. دفتر، شم ۱۲۶۳
 ۲۴۸۹. صابونی، ۲۹
 ۲۴۹۰. چ به کوشش فتح الله خلیف، بیروت، ۱۹۶۶م
 ۲۴۹۱. قرشی، ۲۴۵/۲
 ۲۴۹۲. معین الفقراء، همانجا؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۱۵۶/۲، که آنرا به پدر نسبت داده است
 ۲۴۹۳. «شرح الفقه الاکبر»، ۲
 ۲۴۹۴. به ویژه، نک: ماتریدی، «العقیده»، ۲۱، ۴۵
 ۲۴۹۵. «الفقه الاکبر (۲)»، ۳
 2496. Wensinck, 246-247; Wolfson, 367
 پاکتچی، «ابوحنیفه»، ۳۹۰
 ۲۴۹۷. طحاوی، ۳۰۴
 ۲۴۹۸. ابوالقاسم حکیم، ۲۴-۲۵
 ۲۴۹۹. قس: نساء/۴، ۱۳۶
 ۲۵۰۰. ابوحنیفه، ۵۷-۵۸، ۱۰۷-۱۰۸
 ۲۵۰۱. «الفقه الاکبر (۲)»، ۲؛ ماتریدی، التوحید، ۴۴، «العقیده»، ۱۴
 ۲۵۰۲. همان، ۸؛ «الفقه الاکبر (۲)»، ۳
 ۲۵۰۳. همان، ۴؛ ماتریدی، همان، ۲۴
 ۲۵۰۴. «الفقه الاکبر (۲)»، ۲-۳؛ قس: سبکی، السیف...، ۱۸، نظریه منقول از اشعری
 ۲۵۰۵. به نقل از الفقه الاکبر، تبصرة العوام، ۹۱
 ۲۵۰۶. مقدمه السواد الاعظم ابوالقاسم حکیم، ۱۹
 ۲۵۰۷. ابوليث، همان، ۲۱۷ به بعد
 2508. Flügel, No. 1664
 ۲۵۰۹. «الفقه الاکبر (۳)»، ۲۶
 ۲۵۱۰. همان، ۲۴
 ۲۵۱۱. ابوليث، «بستان»، ۱۵۲-۱۵۳
 ۲۵۱۲. تاریخ سیستان، ۳۳۹

۲۵۱۳. ذهبی، سیر، ۴۸۴/۱۷، تاریخ الاسلام، ۱۶۸/۲۷، ۷۰-۶۹/۲۹
۲۵۱۴. همو، سیر، ۴۸۶/۱۷
۲۵۱۵. شهرستانی، الملل، ۳۸/۱
2516. Bosworth, 128-130
۲۵۱۷. مقدسی، محمد، ۱۹۷
۲۵۱۸. سمعانی، الانساب، ۳۱۳/۲؛ ابن عدیم، ۲۷۱۶/۶؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۲۴۶/۲۵
۲۵۱۹. سمعانی، همان، ۷۴/۱؛ ابن قیسرانی، ۲۶؛ ابن نقطه، تکملة، ۱۶۳/۱؛ ذهبی، همان، ۴۰۸/۲۵؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۱۸۸/۵
۲۵۲۰. ذهبی، همان، ۳۶۱/۲۶
۲۵۲۱. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۹۷؛ تکرار اطلاعات، اسفراینی، ۲۵
۲۵۲۲. بغدادی، عبدالقاهر، همانجا
۲۵۲۳. سمعانی، الانساب، ۴۴/۵
۲۵۲۴. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۱۵۷، ۲۲۴؛ سمعانی، همانجا؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۶۰/۲۷
۲۵۲۵. ذهبی، میزان، ۲۰۰/۱؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۳۷۵/۱
۲۵۲۶. رونق القلوب سمرقندی، به نقل: Van Ess, *Ungenützte*, 32
۲۵۲۷. ابن جوزی، الموضوعات، ۵۰/۲؛ ذهبی، همان، ۲۰۰/۱؛ ابن حجر عسقلانی، همانجا
۲۵۲۸. حاکم نیشابوری، همان، ۲۲۵
۲۵۲۹. غزنوی، ۱۹۷؛ نیز: شفیعی، تعلیقات بر تاریخ نیشابور، ۳۰۱
۲۵۳۰. شفیعی، همانجا؛ نیز: حاکم نیشابوری، همان، ۱۳۱
۲۵۳۱. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۹۹
۲۵۳۲. همو، ۲۰۵
۲۵۳۳. همو، ۲۰۶-۲۰۵
۲۵۳۴. همو، ۲۰۱
۲۵۳۵. بغدادی، عبدالقاهر، همانجا
۲۵۳۶. بغدادی، عبدالقاهر، همانجا
۲۵۳۷. بغدادی، عبدالقاهر، همانجا
۲۵۳۸. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۹۸
۲۵۳۹. ذهبی، سیر، ۵۲۴/۱۱
۲۵۴۰. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۹۹
۲۵۴۱. همو، ۲۰۰
۲۵۴۲. همو، ۲۰۰
۲۵۴۳. همو، ۱۹۹
۲۵۴۴. همو، ۲۰۰
۲۵۴۵. همو، ۲۰۲
۲۵۴۶. همو، ۲۰۵-۲۰۴
۲۵۴۷. همو، ۲۰۵
۲۵۴۸. همو، ۲۰۳
۲۵۴۹. ذهبی، سیر، ۵۲۴/۱۱
۲۵۵۰. همو، ۲۰۴
۲۵۵۱. همو، ۲۰۴
۲۵۵۲. شهرستانی، الملل، ۱۰۴/۱
۲۵۵۳. فصیح خوافی، ۱۲۳/۲؛ اصل او از هرات: همانجا؛ باخرزی، ۸۸۹/۲
۲۵۵۴. شهرستانی، همان، ۳۸/۱
۲۵۵۵. برای نمونه‌هایی از اندک موارد گزارش شده از فقه کرامی، نک: مقدسی، محمد، ۴۷؛ بیرونی، ۱۷۱-۱۷۲
۲۵۵۶. عتبی، ۳۱۰/۲؛ الفقه فقه حنیفة والدین دین محمد ابن کرام
۲۵۵۷. فارسی، ۶۴۹-۶۵۰
۲۵۵۸. سمعانی، همان، ۳۸۵/۳؛ یاقوت، معجم‌الادباء، ۹۹۶/۳؛ صفدی، ۱۵۰/۱۲
۲۵۵۹. بیهقی، علی، ۱۹۴
۲۵۶۰. مثلاً: فارسی، ۱۳
۲۵۶۱. نسفی، میمون، ۳۰۹/۱
۲۵۶۲. ذهبی، تاریخ الاسلام، ۲۳۲/۲۸
2563. Van Ess, *Ungenützte*, 67
۲۵۶۴. قس: انعام/۶؛ فتح/۴۸؛ ۱۰/۴۸
۲۵۶۵. نک: بخش‌های پیشین
۲۵۶۶. شهرستانی، الملل، ۱۰۰/۱
۲۵۶۷. همان، ۱۰۲/۱؛ نیز: ابن ابی‌الحدید، ۲۲۹/۳
۲۵۶۸. همو، ۲۳۷/۳
۲۵۶۹. همو، ۱۳۴/۵
۲۵۷۰. اعراف/۷، ۳۴

تاریخ جامع ایران

۲۶۰۰. بغدادی، اسماعیل پاشا، هدیه، ۶۹۷/۱-۶۹۸
۲۶۰۱. ابن اثیر، *الکامل*، ۱۵۱/۱۲
۲۶۰۲. فارسی، ۱۳؛ ابوروح، ۵۰؛ نیز: جرفاذقانی، ۳۹۲-۳۹۳
۲۶۰۳. حاکم نیشابوری، *تاریخ نیشابور*، ۱۴۸؛ نیز: شفیعی،
تعلیقات بر *تاریخ نیشابور*، ۲۵۵، تعلیقات بر
اسرارالتوحید، ۶۴۳/۲
۲۶۰۴. ابوروح، ۵۶
۲۶۰۵. نسفی، میمون، ۱۶۶/۱-۱۶۷؛ شهرستانی، *الملل*،
۹۹/۱
۲۶۰۶. ابن اثیر، همان، ۲۵۱/۱۰؛ بیهقی، علی، ۲۶۸-۲۶۹
۲۶۰۷. حاکم نیشابوری، همان، ۱۶۸؛ شفیعی، تعلیقات بر
تاریخ نیشابور، ۳۲۴
۲۶۰۸. فارسی، ۱۲۲
۲۶۰۹. همو، ۶۹۹
۲۶۱۰. غزنوی، ۱۹۷؛ نیز: شفیعی، همان، ۳۰۱
۲۶۱۱. مقدسی، محمد، ۴۵
۲۶۱۲. شهرستانی، همانجا؛ نسفی، میمون، ۱۶۶/۱-۱۶۷؛
ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ۳۱۵/۱۹
۲۶۱۳. سمعانی، *الانساب*، ۴۳/۵؛ ذهبی، همانجا؛ صفدی،
۲۶۶/۴
۲۶۱۴. حسکانی، ۱۹/۱
۲۶۱۵. ابن شهر آشوب، *معالم العلماء*، ۱۱۸
۲۶۱۶. ابن شهر آشوب، همانجا؛ منتجب الدین، *فهرست اسماء*،
۱۶۵؛ ابن طاووس، علی، *الطرائف*، ۸۰، ۹۳-۹۷، ۱۳۸،
۴۲۹، *الیقین*، ۱۵۱-۱۵۲
۲۶۱۷. شفیعی، تعلیقات بر *تاریخ نیشابور*، ۲۶۶؛ برای رجالی
دیگر از کرامیه، نک: فارسی، ۲۲، ۸۶، جاهای مختلف؛
منتجب الدین، *الاربعون*، ۷۹؛ سمعانی، همان، ۳۴۸/۱،
۴۴۴؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة*، ۳۳۲/۲۲-۳۳۳، ۳/۵۷،
جاهای مختلف؛ ابن نقطه، *تکملة*، ۵۶۲/۴؛ قفطی،
۲۱۴/۳؛ صفدی، ۱۶/۵؛ نویری، ۱۱۲/۲۶؛ برای
تحقیقات، نک: فان اس، *مجلة معارف*، دوره نهم، شماره
اول، فروردین - تیر ۱۳۷۱، سراسر مقاله؛ شفیعی،
تعلیقات بر *تاریخ نیشابور*، سراسر اثر، تعلیقات بر *اسرار
التوحید*، سراسر اثر
۲۶۱۸. مثلاً: ابن خزیمه، *التوحید*، ۴۵/۱
۲۵۷۱. ابن ابی الحدید، ۳۷۱/۶
۲۵۷۲. باخرزی، ۸۸۹/۲
۲۵۷۳. حمدالله مستوفی، ۷۰۳؛ نقل از آن یا اثری دیگر
بدون تصریح به عنوان، «المبانی»، ۴۷، ۱۷۰، جاهای
مختلف
2574. Van Ess, *Ungenützte*, 67
۲۵۷۵. نقل: سوراآبادی، ۴۱۴
۲۵۷۶. نقل: ابن ابی الحدید، ۲۲۹/۳-۲۳۷، ۱۳۴/۵، ۲۴۳/۷-
۲۴۴، نیز: ظاهراً ۳۷۱/۶-۳۷۲
۲۵۷۷. شهرستانی، *الملل*، ۱۰۱/۱-۱۰۳
۲۵۷۸. فخر رازی، *اساس*، ۶۱، ۶۴، نیز: ظاهراً ص ۶۴، ۸،
۱۶، ۷۱، ۷۵، ۷۷
۲۵۷۹. مقدسی، محمد، ۲۸۰
۲۵۸۰. همو، ۴۵
۲۵۸۱. اسفراینی، ۱۰۲
۲۵۸۲. حاکم نیشابوری، *تاریخ نیشابور*، ۲۲۷
۲۵۸۳. فارسی، ۵۴۶-۵۴۷
۲۵۸۴. همو، ۵۶۳
۲۵۸۵. «المبانی»، ۴۷، ۱۷۰، جاهای مختلف؛ گزارشی از
محتوای فرقه‌ای در این کتاب
- Sezgin, II/56-57
۲۵۸۶. فارسی، ۴۵۱؛ ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ۳۱/۳۱
۲۵۸۷. فارسی، ۷۳۲؛ فصیح خوافی، ۱۲۳/۲
2588. Van Ess, *Ungenützte*, 68
2589. Van Ess, *ibid*, 71
۲۵۹۰. حاکم نیشابوری، *تاریخ نیشابور*، ۲۲۵
۲۵۹۱. شهرستانی، همانجا
۲۵۹۲. فارسی، ۶۶۳
۲۵۹۳. همو، ۷۳۲
۲۵۹۴. همو، ۵۳۴
۲۵۹۵. همو، ۲۲۵
۲۵۹۶. همو، ۴۲۱
۲۵۹۷. همو، ۴۸۸
۲۵۹۸. همو، ۶۶۳
۲۵۹۹. سمعانی، *التحییر*، ۵۷۲/۱-۵۷۳؛ ابن عساکر، *تاریخ
مدینة*، ۱۶۷/۵؛ ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ۱۹۷/۳۷

۲۶۱۹. ذهبی، سیر، ۳۷۹/۱۴
۲۶۲۰. نسفی، میمون، ۲۸/۱
۲۶۲۱. حلیمی، ۵۵/۱، ۱۲۷، جاهای مختلف
۲۶۲۲. ابن تیمیّه، منهاج السنة، ۳۲۶/۲-۳۲۷
۲۶۲۳. ذهبی، میزان، ۵۰۷/۳-۵۰۸
۲۶۲۴. ذهبی، العلو، ۲۴۳؛ نیز: ابن عساکر، تبیین، ۲۴۶-۲۴۷
۲۶۲۵. ذهبی، همان، ۲۴۷-۲۴۸
۲۶۲۶. ابن عساکر، همان، ۲۶۲
۲۶۲۷. فارسی، ۳۰۷
۲۶۲۸. فهرست... المجمع، ۱۰۷، ش ۱۴
۲۶۲۹. نقل مکرر، متقی هندی، ۱۷/۲، ۲۶۰/۵، جاهای مختلف
۲۶۳۰. نیز برای چکیده عقاید، نک: ابن قیم، اجتماع الجیوش، ۱۵۶-۱۵۵
۲۶۳۱. فارسی، ۱۲۷
۲۶۳۲. بیهقی، احمد، الاعتقاد، سراسر اثر؛ برای تحلیل، نک: پاکتچی، «بیهقی»، ۴۷۸-۴۷۹
۲۶۳۳. طبری، تفسیر، مواضع مختلف
۲۶۳۴. طبری، صریح، سراسر اثر؛ نیز: ذهبی، العلو، ۲۰۵-۲۰۶
۲۶۳۵. لالکایی، اعتقاد اهل، ۳۵۳/۲-۳۵۴
۲۶۳۶. ذهبی، همان، ۲۰۶
۲۶۳۷. از جمله، ذهبی، همان، ۲۰۶، سیر، ۲۷۷/۱۴
۲۶۳۸. ابن شهر آشوب، ۱۴۱
۲۶۳۹. مثلاً یاقوت، معجم الادباء، ۲۴۶۳/۶-۲۴۶۴
۲۶۴۰. ذهبی، العلو، ۲۱۴، سیر، ۳۹۶/۱۴
۲۶۴۱. همان، ۳۹۴/۱۴
۲۶۴۲. همان، ۳۹۵/۱۴
۲۶۴۳. همان، ۳۹۴/۱۴
۲۶۴۴. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۲۴۸/۱؛ ذهبی، همان، ۳۸۹/۱۴؛ برای آثار، نک: ابن الندیم، ۱۷۲
۲۶۴۵. خطیب بغدادی، همان، ۲۵۰/۱
۲۶۴۶. ذهبی، همان، ۴۹۴/۱۵
۲۶۴۷. همان، ۴۹۵/۱۵
۲۶۴۸. فارسی، ۱۴
۲۶۴۹. همو، ۹۳
۲۶۵۰. متن: لالکایی، همان، ۱۷۶/۱ به بعد؛
Sezgin, I/179
۲۶۵۱. ابن ابی یعلی، ۱۱۹/۱؛ ابن تیمیّه، الفتوی الحمویة، ۳۱
۲۶۵۲. چ ریاض، ۱۴۱۲ اق
۲۶۵۳. ذهبی، العلو، ۲۳۵
۲۶۵۴. نک: مأخذ پایانی
۲۶۵۵. نک: مأخذ پایانی
۲۶۵۶. تاکنون نسخه‌ای از این کتاب شناخته نشده و نسخه معرفی شده در کتابخانه کوپریلی چیزی جز الابانة ابن بطة نیست (باعدالله، ۳۹)
۲۶۵۷. چ به کوشش محمد باکریم باعدالله، مدینه، ۱۴۱۳ اق
۲۶۵۸. ذهبی، همان، ۲۳۶
2659. Sezgin, I/674
۲۶۶۰. چ به کوشش عبدالرحمان عبدالعزیز الشبل، مدینه، ۱۴۱۸ اق/۱۹۹۸ م
2661. Sezgin, I/603
۲۶۶۲. ذهبی، تاریخ الاسلام، ۴۶۸/۲۸
۲۶۶۳. فارسی، ۱۷۶
۲۶۶۴. مثلاً: مولوی، ۱۵۲/۱، ۳۴۰، ۴۰۷/۳
۲۶۶۵. حافظ، غزل ۲، ۳۹، جاهای مختلف
۲۶۶۶. برای نمونه‌ها، نک: بخش فقه در ایران
۲۶۶۷. صفدی، ۱۱/۷؛ ابن شاکر، ۱۲۴/۱
۲۶۶۸. همین مجموعه، تاریخ تشیع در ایران
۲۶۶۹. برای متن آن، نک: شوشتری، ۱۰۵/۱-۱۱۳
۲۶۷۰. محمد کاظم بیک، ۷۸۶/۲ به بعد
۲۶۷۱. همو، ۹۷۸/۳-۹۸۸
۲۶۷۲. یاقوت، معجم الادباء، ۲۱۹۲/۵، ۲۱۹۶؛ شرح حال، زرکلی، ۱۷۵/۵
۲۶۷۳. ذهبی، سیر، ۳۶۷/۲۳
۲۶۷۴. مادلونگ، «ح»
۲۶۷۵. همان، «ح، ط»؛ نیز درباره عالمی معتزلی به نام محمود غزالی، نک: حاجی خلیفه، ۸۳۷/۱؛ زرکلی، ۲۸/۷
۲۶۷۶. قرشی، ۶/۲
۲۶۷۷. ابن بطوطه، ۴۰۲
۲۶۷۸. صفی‌الدین بغدادی، ۴۸۷/۱، ۴۹۸
۲۶۷۹. قرشی، ۳۷۰/۲

۲۷۱۱. چ قاهره، ۱۳۸۱/ق ۱۹۶۱م
۲۷۱۲. حاجی خلیفه، ۱۱۱۶/۲-۱۱۱۷
۲۷۱۳. همو، ۱۱۱۶/۲
۲۷۱۴. همو، ۳۴۷/۱
۲۷۱۵. همو، ۱۱۱۶/۲
۲۷۱۶. چ ریاض، ۱۴۱۵
۲۷۱۷. چ مکرر از جمله بیروت، ۱۹۹۷ق
۲۷۱۸. دفتر، شم ۱۲۱۸، ۱۲۱۹
۲۷۱۹. همان، شم ۱۲۴۴، ۱۲۴۵
۲۷۲۰. چ پاکستان، دارالمعارف النعمانية، ۱۴۰۱/ق ۱۹۸۱م
۲۷۲۱. حاجی خلیفه، ۳۴۷/۱
۲۷۲۲. همو، ۱۸۹۱/۲
۲۷۲۳. ابن حجر عسقلانی، الدرر...، ۳۸۳/۳؛ حاجی خلیفه، ۸۴۲/۱، ۸۴۶، جاهای مختلف؛ زرکلی، ۳۲/۶
۲۷۲۴. موحد، ۱۴-۱۵
۲۷۲۵. مرعشی، ۲۰۴/۲۸، جاهای مختلف
۲۷۲۶. حاجی خلیفه، ۱۱۱۶/۲
۲۷۲۷. حاجی خلیفه، همانجا
۲۷۲۸. همو، ۶۶۰/۱
۲۷۲۹. فخر رازی، التفسیر، ۲۹/۱۶
۲۷۳۰. حنفی، ۱۴۵-۱۴۶
۲۷۳۱. شیبی، ۲۲۴ به بعد
۲۷۳۲. افندی، ۳۰۴/۲؛ نیز شیبی، همانجا
۲۷۳۳. نیز: حر عاملی، ۱۱۷/۲-۱۱۸
۲۷۳۴. ابن حجر عسقلانی، انباء الغمر، ۶۱۴/۳؛ سخاوی، ۱۷۳/۶
۲۷۳۵. ابن حجر عسقلانی، همانجا؛ سخاوی، همانجا
۲۷۳۶. طاش کوپری زاده، ۳۰، ۳۸
۲۷۳۷. سطور بعد
۲۷۳۸. کیا، ۴۸ به بعد
۲۷۳۹. آقازرگ، ۱۲۱۷/(۴)۹
۲۷۴۰. ابن حجر عسقلانی، همانجا؛ سخاوی، ۱۷۳/۶
۲۷۴۱. تفسیر، ۲۱، ۲۲، ۶۳، جاهای مختلف
۲۷۴۱. حاجی خلیفه، ۱۴۸۷/۲
۲۷۴۳. ابن حجر عسقلانی، انباء الغمر، ۶۱۴/۳
۲۷۴۴. رعد/۱۳/۴۳
2680. Sezgin, I/442
۲۶۸۱. حاجی خلیفه، ۳۳۳/۱
2682. Sezgin, I/442
۲۶۸۳. قرشی، ۷۰/۱
۲۶۸۴. پاکتچی، «ادبیات سمرقندی»، ۲۰۳
۲۶۸۵. پاکتچی، همانجا
۲۶۸۶. نسخه خطی،
- Sezgin, I/414
۲۶۸۷. قرشی، ۲۹۵/۲
۲۶۸۸. دفتر، ص ۷۱؛ فهرست... الخدیویة، ۴۳/۲
۲۶۸۹. قرشی، ۱۰۳-۱۰۲/۱
2690. Sezgin, I/442
2691. Sezgin, I/412
2692. Sezgin, I/417
2693. Sezgin, I/442
2694. Sezgin, I/413
۲۶۹۵. نک: مآخذ پایانی
۲۶۹۶. فهرست... الخدیویة، ۴۳/۲
2697. Sezgin, I/450;
- در دفتر کتابخانه اسعد افندی به چنین نسخه‌ای اشاره نشده است
2698. Van Ess, «Abu'Layt...», 333
۲۶۹۹. پاکتچی، همان، ۲۰۳
۲۷۰۰. چ مدینه، ۱۹۹۳م
۲۷۰۱. چ دمشق، ۱۹۹۵م
۲۷۰۲. نک: مآخذ پایانی
۲۷۰۳. برای دیگر آثار، زرکلی، ۱۲/۵-۱۳
۲۷۰۴. نک: مآخذ پایانی
۲۷۰۵. بغدادی، اسماعیل پاشا، هدیه، ۳۲۷/۲
۲۷۰۶. همو، ایضاح...، ۱۰۷/۲
۲۷۰۷. قنوجی، ۲۵۳/۳؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، هدیه، ۴۹۵/۱، ۳۴۶/۲، ۳۷۶، ۵۱۲؛ سرکیس، ۳۷۵/۱؛ زرکلی، ۳۷/۲؛ مرعشی، ۶۹۴/۹
۲۷۰۸. ابن خلدون، ۴۶۶
۲۷۰۹. ابن فضل الله عمری، ۱۷۵/۹-۱۷۸
۲۷۱۰. دمیری، ۳۰۴/۱

۲۷۴۵. کلینی، ۲۹۹/۱
 ۲۷۴۶. کیا، ۹-۱۰
 ۲۷۴۷. ابن حجر عسقلانی، همانجا؛ سخاوی، ۱۷۳/۶؛ آقابزرگ، ۱۲۱۷/(۴)۹
 ۲۷۴۸. ابونعیم اصفهانی، حلیه، ۳۱۹/۷
 ۲۷۴۹. سخاوی، ۱۷۴/۶؛ آقابزرگ، همانجا
 ۲۷۵۰. ابن حجر عسقلانی، همانجا؛ سخاوی، ۱۷۳/۶
 ۲۷۵۱. فضل‌الله، *نومنامه*، سراسر کتاب
 ۲۷۵۲. ابن حجر عسقلانی، همانجا
 ۲۷۵۳. کیا، ۱۰
 ۲۷۵۴. آقابزرگ، ۱۲۱۷/(۴)۹، جاهای مختلف؛ کیا، ۳۴-۳۶
 ۲۷۵۵. همو، ۱۰۳/۲۰
 ۲۷۵۶. همو، ۱۲۱۷/(۴)۹
 ۲۷۵۷. همو، ۴۸۸/۴
 ۲۷۵۸. کیا، ۲۷
 ۲۷۵۹. آقابزرگ، ۱۲۸۲/(۴)۹
 ۲۷۶۰. همو، ۱۵۰/۲۰
 ۲۷۶۱. نسخه مشکاة، همو، ۱۳۶/۱۱
 ۲۷۶۲. همو، ۱۹۹/۲۵
 ۲۷۶۳. همو، ۳۲۷/۲۱
 ۲۷۶۴. امین، حسن، ۱۸/۱
 ۲۷۶۵. ابن حجر عسقلانی، *انباء‌العمر*، ۶۱۴/۳
 ۲۷۶۶. نک: «هدایتنامه»، در *مآخذ پایانی*
 ۲۷۶۷. ابن حجر عسقلانی، همان، ۲۷۵/۱، ۶۱۴/۳؛ سخاوی، ۱۷۳/۶
 ۲۷۶۸. ابن عماد، ۱۴۴/۴
 ۲۷۶۹. همو، ۱۶۲
 ۲۷۷۰. نسیمی، ۲۲۱
 ۲۷۷۱. همو، ۱۷۴-۱۷۸
 ۲۷۷۲. همو، ۱۹۸، ۲۰۹، ۲۳۵، جاهای مختلف
 ۲۷۷۳. همو، ۱۵۷، ۱۶۸، ۱۹۰، جاهای مختلف
 ۲۷۷۴. «الرسائل»، ۶۶
 ۲۷۷۵. طاش کویری زاده، ۳۰
 ۲۷۷۶. همو، ۳۸
 ۲۷۷۷. آقابزرگ، ۳۲۶/۲۲
 ۲۷۷۸. کیا، ۳۳؛ ذکاوتی، «حروفیه...»، ۶۳
 ۲۷۷۹. حافظ ابرو، ۹۱۱-۹۱۴؛ عبدالرزاق، ۳۱۴/۲۱
 ۲۷۸۰. حافظ ابرو، ۹۱۵-۹۱۶؛ عبدالرزاق، ۳۱۵/۲۱-۳۱۶
 ۲۷۸۱. حافظ ابرو، عبدالرزاق، همانجاها؛ نیز آقابزرگ، ۸۶۱/(۳)۹
 ۲۷۸۲. آقابزرگ، ۸۳۷/(۳)۹
 ۲۷۸۳. مثلاً، همو، ۷۷۷/(۳)۹
 ۲۷۸۴. ذکاوتی، همان، ۶۵
 ۲۷۸۵. ابن شهر آشوب، *مناقب آل*، ۳۲۷/۱؛ بیاضی، علی، ۲۲۲/۱
 ۲۷۸۶. برسی، ۲۹؛ قندوزی، ۲۱۳/۱؛ کیا، ۳۳
 ۲۷۸۷. قشیری، ۲۸۰/۱؛ ابن عربی، ۱۰۲/۱
 ۲۷۸۸. آقابزرگ، ۲۹۳/۲۴
 ۲۷۸۹. «هدایتنامه»، ۲
 ۲۷۹۰. ذکاوتی، «آیین نقطویان...»، ۴۹-۵۴
 ۲۷۹۱. آقابزرگ، ۳۰۵/۲۱
 ۲۷۹۲. همو، ۱۲۱/(۱)۹
 ۲۷۹۳. همو، ۲۶۸/(۱)۹
 ۲۷۹۴. همو، ۸۵۲/(۳)۹
 ۲۷۹۵. همو، ۵۱۹/(۲)۹
 ۲۷۹۶. همو، ۹۲۳/(۳)۹
 ۲۷۹۷. همو، ۲۹۴/(۱)۹
 ۲۷۹۸. مثلاً، همو، ۲۶۸/(۱)۹
 ۲۷۹۹. همو، ۵۱۹/(۲)۹
 ۲۸۰۰. کسروی، ۱۲-۱۴؛ صبحی، ۴۷
 ۲۸۰۱. مثلاً: کرمانی، ۲-۴؛ کاشانی، ۱۱
 ۲۸۰۲. کسروی، همانجا
 ۲۸۰۳. برای توضیح، نک: سجادی، «بابیه»، ۳۳-۳۷

کتابشناسی:

آذرنوش، آذرتاش، «ابن قتیبه»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۴.

آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعة الى تصانیف لشیعة، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م.

ابن ابی الدنیا، عبدالله، الاعتبار، به کوشش نجم عبدالرحمان خلف، عمان، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م.
همو، حسن الظن بالله، به کوشش مخلص محمد، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
همو، الصمت و آداب اللسان، به کوشش ابواسحاق الحوینی، بیروت، ۱۴۱۰ق.
همو، الهوائف، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطاء، بیروت، ۱۴۱۳ق.
ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، تفسیر القرآن العظیم، به کوشش اسعد محمد الطیب، صیدا/بیروت، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م.

همو، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م به بعد.
همو، علل الحدیث، به کوشش محب الدین خطیب، بیروت، ۱۴۰۵ق.
ابن ابی شیبہ، عبدالله، المصنف، به کوشش کمال یوسف الحوت، ریاض، ۱۴۰۹ق.
ابن ابی عاصم، احمد، السنة، به کوشش محمد ناصر الدین الالبانی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۹۳م.
ابن ابی العز، عبدالغنی، شرح العقيدة الطحاوية، بیروت، ۱۳۹۱ق.
ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م.
ابن اثیر، علی، اسد الغابة، قاهره، ۱۲۸۰ق.

همو، الكامل فی التاریخ، به کوشش تورنبرگ، بیروت، دار صادر.
ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش.

- ابن انباری، عبدالرحمان، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرای، بغداد، ۱۹۵۹م.
 ابن بابویه، محمد، *الامالی*، قم، ۱۴۱۷ق.
- همو، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.
 همو، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش.
- همو، *علل الشرايع*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م.
 همو، *عیون اخبار الرضا(ع)*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.
- همو، *فضائل الاشهر الثلاثة*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، نجف، ۱۳۹۶ق.
 همو، *کمال الدین*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق.
 همو، *معانی الاخبار*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش.
 همو، *من لا یحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن بطوطه، محمد، *الرحلة (تحفة النظار)*، به کوشش علی المنتصر الکنانی، بیروت، ۱۴۰۵ق.
 ابن بطله عکبری، عبیدالله، *الابانة عن شریعة الفرق الناجية*، به کوشش رضا بن نعسان معطی، ریاض،
 ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م.
- ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م به بعد.
 ابن تیمیه، *دقائق التفسیر*، به کوشش محمد السید الجلیند، دمشق، ۱۴۰۴ق.
 همو، *الفتاوی الحمویة الكبرى*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- همو، *الفتاوی الكبرى*، به کوشش حسنین محمد مخلوف، بیروت، ۱۳۸۶ق.
 همو، *کتب و رسائل و فتاوی ابن تیمیة*، به کوشش عبدالرحمان محمد قاسم النجدی، بیروت، مکتبة
 ابن تیمیة.
- همو، *منهاج السنة النبویة*، به کوشش محمد رشاد سالم، ریاض، ۱۴۰۶ق.
 ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م.
 ابن جماعه، محمد، *ایضاح الدلیل*، به کوشش وهبی سلیمان غاوجی، بیروت، ۱۹۹۰م.
 ابن جوزی، عبدالرحمان، *تلبیس ابلیس*، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
 همو، *صفوة الصفوة*، به کوشش محمود فاحوری و محمد رواس قلعه جی، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م.
 همو، *الضعفاء والمتروکین*، به کوشش عبدالله قاضی، بیروت، ۱۴۰۶ق.
 همو، *العلل المتناهية*، به کوشش خلیل المیس، بیروت، ۱۴۰۳ق.

همو، المنتظم، به كوشش محمد و مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، ١٤١٢ق/١٩٩٢م.
 همو، الموضوعات، به كوشش عبدالرحمان محمد عثمان، مدينه، ١٣٨٦ق.
 ابن حبان، محمد، الثقات، به كوشش سيد شرفالدين احمد، دارالفكر، ١٣٩٥ق/١٩٧٥م.
 همو، الصحيح، به كوشش شعيب ارنؤوط، بيروت، ١٤١٤ق.
 همو، المجروحين، به كوشش محمود ابراهيم زايد، حلب، ١٣٩٦ق/١٩٧٦م.
 همو، مشاهير علماء الامصار، به كوشش م. فلايشهامر، قاهره، ١٣٧٩ق/١٩٥٩م.
 ابن حجر عسقلاني، احمد، الاصابة في تمييز الصحابة، به كوشش علي محمد بجاوي، بيروت، ١٤١٢ق/
 ١٩٩٢م.

همو، انباء الغمر، به كوشش محمد عبدالمعيد، حيدرآباد دكن، ١٣٨٩ق/١٩٦٩م.
 همو، تبصيرالمنتبه، دهلي، ١٤٠٦ق/١٩٨٦م.
 همو، تغليق التعليق، به كوشش سعيد عبدالرحمان موسى قزقي، بيروت/عمان، ١٤٠٥ق.
 همو، تقريب التهذيب، به كوشش محمد عوامه، حلب، ١٤٠٨ق/١٩٨٨م.
 همو، تهذيب التهذيب، حيدرآباد دكن، ١٣٢٥ق.
 همو، الدرر الكامنة، به كوشش عبدالمعيد خان، حيدرآباد دكن، ١٣٩٦ق/١٩٧٦م.
 همو، العجائب في بيان الاسباب، به كوشش عبدالحكيم محمد انيس، دمام، ١٩٩٧ق.
 همو، فتح الباري، به كوشش محمد فؤاد عبدالباقي و محب الدين الخطيب، بيروت، دارالمعرفة،
 ١٣٧٩ق.

همو، لسان الميزان، حيدرآباد دكن، ١٣٢٩-١٣٣١ق.
 همو، مقدمة فتح الباري، به كوشش محمد فؤاد عبدالباقي و محب الدين خطيب، بيروت، ١٣٧٩ق.
 ابن حزم، علي، جمهرة انساب العرب، بيروت، ١٤٠٣ق/١٩٨٣م.
 همو، الفصل في الملل و الاهواء و النحل، قاهره، مكتبة الخانجي.
 همو، المحلي، به كوشش احمد محمد شاكر، بيروت، دار الفكر.
 ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به كوشش كرامرس، ليدن، ١٩٣٨-١٩٣٩م.
 ابن خزيمة، محمد، التوحيد، به كوشش عبدالعزيز بن ابراهيم الشهوان، رياض، ١٩٩٤م.
 همو، الصحيح، به كوشش محمد مصطفى اعظمي، بيروت، ١٩٧١م.
 ابن خلد رامي، حسن، المحدث الفاصل، محمد عجاج الخطيب، بيروت، ١٤٠٤ق.

- ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمة، بیروت، ۱۹۸۴م.
- ابن خلکان، احمد، وفيات/الاعیان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۲م.
- ابن خیر اشبیلی، محمد، فهرسة، به کوشش ف. کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م.
- ابن دمیاطی، احمد، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۷ق.
- ابن رجب، عبدالرحمان، جامع العلوم والحکم، بیروت، ۱۴۰۸ق.
- ابن زبر، محمد، تاریخ مولد العلماء و وفياتهم، به کوشش عبدالله احمد سلیمان الحمد، ریاض، ۱۴۱۰ق.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر.
- ابن سلام بن عمر، بدء الاسلام و شرائع الدین، به کوشش ورنر شوارتس و سالم بن ایوب، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.
- ابن شاذان، فضل، الايضاح، به کوشش جلال الدین محدث، تهران، ۱۳۴۷ش.
- ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و دیگران، بیروت، ۲۰۰۰م.
- ابن شاهین، عمر، تاریخ اسماء الثقات، به کوشش صبحی سامرای، کویت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.
- همو، ناسخ الحدیث و منسوخه، به کوشش سمیر زهیری، زرقاء، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- ابن شهر آشوب، محمد، متشابه القرآن و مختلفه، تهران، ۱۳۶۹ق.
- همو، مثالب النواصب، تصویر نسخه خطی کتابخانه ناصریه لکنو، موجود در مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- همو، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م.
- همو، مناقب آل ابی طالب، نجف، ۱۳۷۶ق.
- ابن طاووس، احمد، عین العبرة، قم، دارالشهاب.
- ابن طاووس، علی، الطرائف، قم، ۱۴۰۰ق.
- همو، فرج المهموم، نجف، ۱۳۶۸ق.
- همو، الملاحم والفتن، نجف، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م.
- همو، الیقین، به کوشش انصاری، قم، ۱۴۱۳ق.
- ابن طهمان، ابراهیم، مشیخة ابن طهمان، به کوشش محمد طاهر مالک، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

- ابن عبدالبر، يوسف، الانتقاء من فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء، بيروت، دارالكتب العلمية.
 همو، التمهيد، به كوشش مصطفى بن احمد علوى و محمد عبدالكبير بكرى، رباط، ١٣٨٧ق.
 ابن عدى، عبدالله، الكامل، به كوشش يحيى مختار غزاوى، بيروت، ١٤٠٩ق/١٩٨٨م.
 ابن عديم، عمر، بغية الطالب، به كوشش سهيل زكار، بيروت، ١٩٨٨م.
 ابن عربى، محيى الدين، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر.
 ابن عساكر، على، تاريخ مدينة دمشق، به كوشش على شيرى، بيروت/دمشق، ١٤١٥ق/١٩٩٥م.
 همو، تبیین كذب المفتري، بيروت، ١٤٠٤ق/١٩٨٤م.
 ابن عماد، عبدالحى، شذرات الذهب، بيروت، دار الكتب العلمية.
 ابن عنبه، احمد، عمدة الطالب، به كوشش محمد حسن آل طالقانى، نجف، ١٣٨٠ق/١٩٦١م.
 ابن فضل الله عمري، احمد، مسالك الابصار، ابوظبى، ١٤٢٣ق.
 ابن فورك، محمد، مجرد مقالات الشيخ ابى الحسن الاشعري، به كوشش دانييل زيماره، بيروت، ١٩٨٦م.
 همو، مشكل الحديث و بيانه، به كوشش موسى محمد على، بيروت، ١٤٠٥ق/١٩٨٥م.
 ابن قاضى شهبه، ابوبكر، طبقات الشافعية، به كوشش حافظ عبدالعليم خان، بيروت، ١٤٠٧ق.
 ابن قتيبه، عبدالله، الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، به كوشش محمد زاهد كوثرى،
 قاهره، ١٣٤٩ق.
 همو، تأويل مختلف الحديث، به كوشش محمد زهرى نجار، بيروت، ١٣٩٣ق/١٩٧٣م.
 همو، المعارف، به كوشش ثروت عكاشه، قاهره، ١٩٦٠م.
 ابن قدامه، عبدالله، اثبات صفة العلو، به كوشش بدر البدر، كويت، ١٤٠٦ق.
 همو، تحريم النظر فى كتب الكلام، به كوشش عبدالرحمان دمشقية، رياض، ١٩٩٠م.
 همو، ذم التأويل، به كوشش بدر بن عبدالله البدر، كويت، ١٤٠٦ق.
 ابن قطلوبغا، قاسم، تاج التراجم، بغداد، ١٩٦٢م.
 ابن قيسرانى، محمد، المؤلف والمختلف، به كوشش كمال يوسف الحوت، بيروت، ١٤١١ق.
 ابن قيم جوزيه، محمد، اجتماع الجيوش الاسلامية، بيروت دار الكتب العلمية، ١٤٠٤ق/١٩٨٤م.
 همو، اغاثة اللفهان من مصائد الشيطان، به كوشش خالد عبداللطيف السبع العلمى، بيروت، ١٤١٧ق/
 ١٩٩٧م.
 همو، شفاء الغليل، به كوشش محمد بدرالدين نعسانى، بيروت، ١٣٩٨ق/١٩٧٨م.

- همو، الصواعق المرسله، به کوشش علی الدخیل لله، ریاض، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۸م.
- ابن کثیر، اسماعیل، البدایة والنهایة، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م.
- همو، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، ۱۴۰۱ق.
- ابن ماجه، محمد، السنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م.
- ابن ماکولا، علی، الاکمال، بیروت، ۱۴۱۱ق.
- ابن مبارک، عبدالله، الجهاد، به کوشش نزیه حماد، تونس، ۱۹۷۲م.
- همو، الزهد، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن مرتضی، احمد، طبقات المعتزلة، به کوشش دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م.
- ابن مفلح، ابراهیم، المقصد الارشد، به کوشش عبدالرحمان بن سلیمان عثیمین، ریاض، ۱۹۹۰م.
- ابن ملاحمی، محمود، المعتمد، به کوشش مکدرموت و مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱م.
- ابن منجویه، احمد، رجال صحیح مسلم، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.
- ابن منده، محمد، الایمان، به کوشش علی محمد ناصر فقیهی، بیروت، ۱۴۰۶ق.
- همو، شروط الائمة، به کوشش عبدالرحمان الفریوئی، ریاض، ۱۴۱۴ق.
- ابن منده، یحیی، ترجمة سلیمان بن احمد الطبرانی، به کوشش حمدی بن عبدالمجید السلفی، بغداد، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م.
- همو، معرفة اسامی ارداد النبی (ص)، یحیی مختار غزاوی، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- ابن منذر، محمد، الاوسط، به کوشش صغیر احمد محمد حنیف، ریاض، ۱۴۰۵ق.
- ابن منظور، محمد، لسان العرب، بیروت، ۱۳۷۴-۱۳۷۵ق.
- ابن منیر، احمد، «الاتصاف»، همراه الکشاف زمخشری، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م.
- ابن نجار، محمد، ذیل تاریخ بغداد، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۷ق.
- ابن الندیم، محمد، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.
- ابن نقطه، محمد، التقیید، به کوشش کمال یوسف الحوت، بیروت، ۱۴۰۸ق.
- همو، تکملة الاکمال، عبدالقیوم عبدرب النبی، مکه، ۱۴۱۰ق.
- ابو احمد حاکم، محمد، شعار اصحاب الحدیث، به کوشش صبحی سامرای، کویت، ۱۴۰۶ق.
- ابو اسحاق شیرازی، ابراهیم، طبقات الفقهاء، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم.
- ابوبکر خوارزمی، محمد، «رسالة کتب الی جماعة الشیعة بنیساپور»، ضمن من ادب التشیع بالخوارزم،

به کوشش صادق آئینه‌وند، تهران، ۱۳۶۸ ش.

ابوحنیفه، نعمان، «رسالة إلى عثمان البتي»، ضمن وصية الامام أبي حنيفة، به کوشش عبدالرحمان حسن محمود، قاهره، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م.

همو، العالم والمتعلم، به کوشش محمد رواس قلعه‌جی و عبدالوهاب هندی ندوی، حلب، ۱۳۹۲ق.

ابوحیان توحیدی، علی، البصائر والذخائر، به کوشش ابراهیم الکیلانی، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م.

ابوداوود سجستانی، سلیمان، السنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق.

همو، سؤالات ابی داوود السجستانی للامام احمد بن حنبل، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه،

۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.

همو، مسائل الامام احمد، قاهره، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م.

ابورشید نیشابوری، سعید، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، به کوشش آرتور بیرام،

برلین، ۱۹۰۲م.

ابوروح میهنی، جمال‌الدین لطف‌الله، حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر، به کوشش ایرج افشار،

تهران، ۱۳۴۱ش/۱۹۶۳م.

ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله، طبقات المحدثین باصبهان، به کوشش عبدالغفور البلوشی، بیروت،

۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م.

همو، العظمة، به کوشش رضاء الله مبارکفوری، ریاض، ۱۴۰۸ق.

ابوعبید قاسم بن سلام، الایمان، به کوشش محمد ناصرالدین البانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

ابوالعرب، محمد، المحن، به کوشش یحیی وهیب جبوری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش به بعد.

ابوعوانه اسفرائینی، یعقوب، المسند، به کوشش ایمن بن عارف دمشقی، بیروت، ۱۹۹۸م.

ابوالفرج اصفهانی، علی، الاغانی، قاهره، ۱۹۹۲م.

همو، مقاتل الطالبیین، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م.

ابوالقاسم بلخی، عبدالله، بخشی بازمانده از «المقالات»، ضمن فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، به

کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م.

ابوالقاسم حکیم، اسحاق، السواد الاعظم، ترجمه کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران،

۱۳۴۸ش.

- ابولیت سمرقندی، نصر، «بستان العارفین»، در هامش تنبیه الغافلین، دهلی، کتابخانه اشاعة الاسلام.
- همو، تفسیر القرآن، به کوشش عبدالرحیم احمد زقه، بغداد، ۱۴۰۵-۱۴۰۶ق/۱۹۸۵-۱۹۸۶م.
- همو، تنبیه الغافلین، به کوشش احمد سلام، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.
- همو، «العقیده»، به کوشش یونبول (نک: Juynboll).
- همو، فتاوی النوازل، منسوب به وی، کویت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
- ابوالمعالی بلخی، محمد، بیان الادیان، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۷۶ش.
- ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م.
- همو، ذکر اخبار اصبهان، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۴م.
- همو، الضعفاء، به کوشش فاروق حمادة، دارالبیضاء، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م.
- همو، مسند ابی حنیفة، به کوشش نظر محمد فاریابی، ریاض، ۱۴۱۵ق.
- همو، المسند المستخرج علی صحیح مسلم، به کوشش محمد حسن الشافعی، بیروت، ۱۹۹۶م.
- ابوهلال عسکری، حسن، الاوائل، به کوشش محمد سید وکیل، طنطا، ۱۴۰۸ق.
- ابویوسف، یعقوب، الرد علی سیرالاوزاعی، به کوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۷ق.
- احمد بن حنبل، العلل و معرفة الرجال، به کوشش وصی الله عباس، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- همو، فضائل الصحابة، به کوشش وصی الله محمد عباس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- همو، المسند، قاهره، ۱۳۱۳ق.
- همو، الورع، به کوشش زینب ابراهیم القاروط، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- اخبار الدولة العباسیة، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۳۹۱ق.
- ادرنوی، احمد، طبقات المفسرین، به کوشش سلیمان بن صالح الخزی، مدینه، ۱۹۹۷م.
- ادریسی، عبدالرحمان، «تاریخ استرآباد»، گزیده منقول به ضمیمه تاریخ جرجان سهمی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.
- اسفراینی، شاهفور، التبصیر فی الدین، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- اسکافی، محمد، المعیار و الموازنة، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م.
- اشعری، علی، الابانة، به کوشش فوقیة حسین محمود، قاهره، ۱۳۹۷ق.
- همو، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن، انتشارات فرانتس اشتاینر، ۱۹۸۰م.
- اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م.

افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق.
 امامزاده بخاری، محمد، «شرعة الاسلام»، ضمن *مفاتیح الجنان* از یعقوب افندی سید علی زاده،
 استانبول، ۱۲۸۸ق.

امین، حسن، *مستدرکات اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۶ق.
 امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
 اوزجندی، فخرالدین، «الفتاوی»، در *هامش الفتاوی الهندیة*، قاهره، ۱۳۲۳ق.
 باخرزی، علی، *دمیة القصر*، به کوشش محمد التونجی، بیروت، ۱۴۱۴ق.
 بوزورث، ادموند، «ظهور کرامیه در خراسان»، ترجمه اسماعیل سعادت، معارف، تهران، ۱۳۶۷ش،
 دوره ۵، شم ۳.

بخاری، محمد، *التاریخ الصغیر*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، حلب/قاهره، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م.
 همو، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م.
 همو، *خلق افعال العباد*، به کوشش عبدالرحمان عمیره، ریاض، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م.
 همو، *صحیح*، به کوشش مصطفی دهب البغا، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.
 بردیجی، احمد، *الاسماء المفردة*، به کوشش عبدة علی کوشک، دمشق، ۱۴۱۰ق.
 بردعی، سعید، *سؤالات عن ابی زرعة الرازی*، سعدی الهاشمی، منصوره، ۱۴۰۹ق.
 برسی، رجب، *مشارق انوار الیقین*، به کوشش علی عاشور، بیروت، ۱۴۱۹ق.
 برقی، احمد، «الرجال»، همراه *رجال ابن داوود حلی*، به کوشش جلال الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ش.
 بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴-۱۳۹۶ق/۱۹۷۴-
 ۱۹۷۶م.

بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۵-۱۹۴۷م.
 همو، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱-۱۹۵۵م.
 بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م.
 بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.
 همو، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۸۷م.
 بیاضی، احمد، *اشارات المرام من عبارات الامام*، به کوشش یوسف عبدالرزاق، قاهره، ۱۳۶۸ق/

بیاضی، علی، *الصراط المستقیم*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۸۴ق.
 بیرونی، ابوریحان، «افرادالمقال فی امرالظلال»، ضمن رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م.
 بیهقی، احمد، *الاسماء والصفات*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
 همو، *الاعتقاد والهدایة الی سبیل الرشاد*، به کوشش احمد عصام کاتب، بیروت، ۱۴۰۱ق.
 همو، «رسالة فی فضل ابی الحسن الأشعری»، ضمن تبیین کذب المفتری ابن عساکر، بیروت، ۱۴۰۴ق/
 ۱۹۸۴م.

همو، *الزهد الکبیر*، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت، ۱۹۹۶م.
 همو، *السنن الکبری*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، مکه، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.
 همو، *شعب الایمان*، به کوشش محمد سعید بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ق.
 همو، *القرائة خلف الامام*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق.
 همو، *المدخل الی السنن الکبری*، به کوشش محمد ضیاء الرحمان الاعظمی، ۱۴۰۴ق.
 همو، *معرفة السنن و الآثار*، به کوشش سید احمد صقر، قاهره، المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیة.
 بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ش.
 پاکتچی، احمد، «ابن الثلجی»، *دائرةالمعارف الاسلامیة الکبری*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی،
 تهران، ۱۳۷۴ش، ج ۲.

همو، «ابن علیة»، *دائرةالمعارف الاسلامیة الکبری*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران،
 ۱۳۷۷ش، ج ۴.

همو، «ابوحنیفه»، «ابوداود سجستانی»، «ابوليث سمرقندی»، «اسلام: اسلام در ماوراءالنهر و
 ترکستان»، «اصحاب حدیث»، «بخاری»، «بیهقی، ابوبکر»، «ترمذی»، «جبایی، ابوعلی»، *دائرةالمعارف بزرگ
 اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۳ش به بعد، ج ۵ به بعد.
 همو، «کتاب العقل داوود بن محبر: کوششی در جهت تحلیل کتاب و بازسازی یک نظریه»، *نامه
 حکمت*، تهران، ۱۳۸۲ش، س ۱، شم ۱.

همو، *مایه های فلسفی در میراث ایران باستان*، تهران، ۱۳۸۶ش.
 تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش.
 تبصرة العوام، منسوب به مرتضی بن داعی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۴ش.
 ترمذی، محمد، *تسمیة اصحاب رسول الله (ص)*، به کوشش عمادالدین احمد حیدر، بیروت، ۱۴۰۶ق/

۱۹۸۶م.

- همو، السنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م به بعد.
- همو، الشمائل المحمدية، به کوشش سید بن عباس جلیمی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م.
- همو، العلل، ترتیب ابوطالب قاضی، به کوشش صبحی سامرایبی و دیگران، بیروت، ۱۴۰۹ق.
- تفسیر امام جعفر صادق(ع)، منسوب به آن حضرت به روایت سلمی، به کوشش پل نوپا، ضمن مجموعه آثار ابو عبدالرحمان سلمی، ج ۱، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹ش.
- تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش.
- تنوخی، محسن، الفرج بعد الشدة، قم، ۱۳۶۴ش.
- همو، نشوار المحاضرة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۱-۱۳۹۳ق/۱۹۷۱-۱۹۷۳م.
- ثعلبی، احمد، تفسیر الکشف والبیان، به کوشش ابو محمد بن عاشور، بیروت، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۲م.
- جاحظ، عمرو، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق.
- همو، «فضل هاشم علی عبد شمس»، ضمن رسائل الجاحظ، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م.

- همو، «مناقب الترك»، الرسائل السياسية، بیروت، ۱۴۲۳ق.
- جارودی، محمد، مشتبه اسامی المحدثین، به کوشش نظر محمد فاریابی، ریاض، ۱۴۱۱ق.
- جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش.
- جر فاذقانی، ناصح، ترجمه تاریخ یمینی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۷۴ش.
- جصاص، احمد، احکام القرآن، به کوشش محمد الصدیق قمحوی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
- جورقانی، حسین، الاباطیل والمناکیر، به کوشش عبدالرحمان عبدالجبار فریسوائی، بنارس، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

- جوزجانی، ابراهیم، احوال الرجال، به کوشش صبحی بدری سامرایبی، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- جوینی، ابراهیم، فرائد السمطین، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م.
- جوینی، عبدالملک، الارشاد، به کوشش محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م.

- حاجی خلیفه، کشف الظنون، استانبول، ۱۹۴۱-۱۹۴۳م.
- حارث بن ابی اسامه، المسند، بازسازی بر اساس زوائد نورالدین هیثمی، به کوشش حسین احمد

باکری، مدینه، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م.

حازمی، محمد، «شروط الائمة الخمسة»، به همراه شروط الائمة الستة ابن قیسرانی، به کوشش طاهر سعود، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.

حافظ ابرو، زبدة التواریخ، به کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۷۲ش.

حافظ شیرازی، دیوان، بر اساس نسخه محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۷۵ش.

حاکم جشمی، محسن، «جلاء الابصار»، ضمن اخبار ائمة الزیدیه، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م.

همو، «شرح العیون»، قطعه‌ای ضمن فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس،

۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م.

حاکم نیشابوری، محمد، تاریخ نیشابور، تلخیص و ترجمه خلیفه نیشابوری، به کوشش محمدرضا

شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۵ش.

همو، المدخل الى الصحيح، به کوشش ربیع هادی المدخلی، بیروت، ۱۴۰۴ق.

همو، المستدرک على الصحيحین، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م.

همو، معرفة علوم الحديث، به کوشش معظم حسین، مدینه، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م.

حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش.

حر عاملی، محمد، امل الامل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م.

حسکانی، عبیدالله، شواهد التنزیل، به کوشش محمدباقر محمودی، تهران، ۱۴۱۱ق.

حسینی، اسحاق موسی، ابن قتیبة، ترجمه هاشم یاغی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.

حکیم ترمذی، محمد، «ادب النفس»، به کوشش آرثر آربری و علی حسن عبدالقادر، چاپ همراه کتاب

الریاضة، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م.

همو، المنهيات، به کوشش محمد عثمان خُشت، قاهره، ۱۹۸۶م.

حلیمی، المنهاج فی شعب الایمان، به کوشش حلمی محمد فودة، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م.

حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش.

حنفی، عیسی، الرد على ابی بکر الخطیب فی ما ذکر فی تاریخه فی ترجمة ابی حنیفة، قاهره، ۱۹۳۲م.

خزاز، علی، کفایة الاثر، قم، ۱۴۰۱ق.

خشیش بن اصرم نسایی، «الاستقامة فی السنة و الرد علی اهل الاهواء»، ضمن التنبیة والرد ملطی، به

کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م.

- خطيب بغدادى، احمد، تاريخ بغداد، قاهره، مطبعة السعادة، ١٣٤٩ق.
- همو، تقييد العلم، به كوشش يوسف عش، قاهره، ١٩٧٤م.
- همو، الجامع لاخلق الراوى و آداب السامع، به كوشش محمود طحان، رياض، ١٤٠٣ق.
- همو، الرحلة فى طلب الحديث، به كوشش نورالدين عتر، بيروت، ١٩٩٥م.
- همو، الكفاية فى علم الرواية، به كوشش ابو عبدالله سورتنى و ابراهيم حمدى مدنى، مدينه، المكتبة العلمية.
- همو، موضح اوهام الجمع والتفريق، به كوشش عبدالمعطى امين قلجى، بيروت، ١٤٠٧ق.
- خلال، احمد، كتاب السنة، به كوشش عطية زهرانى، رياض، ١٤١٠ق.
- خليف، فتح الله، مقدمه بر التوحيد ماتريدى، بيروت، ١٩٨٦م.
- خليفة بن خياط، الطبقات، به كوشش سهيل زكار، بيروت، ١٤١٤ق/١٩٩٣م.
- خليلى، خليل، الارشاد، به كوشش محمد سعيد عمر ادريس، رياض، ١٤٠٩ق.
- خواجه عبدالله انصارى، طبقات الصوفيه، به كوشش عبدالحي حبيبي، تهران، ١٣٦٢ش.
- خوارزمى، قاسم، «ضرام السقط»، ضمن شروح سقط الزند، قاهره، ١٣٨٣ق/١٩٦٤م.
- خوارزمى، محمد، مفاتيح العلوم، به كوشش فان فلوتن، ليدن، ١٨٩٥م.
- خويى، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، قم، ١٤٠٣ق.
- خيثمة بن سليمان اطرابلسى، المنتقى من حديث خيثمة، به كوشش عمر عبدالسلام تدمرى، بيروت، ١٤٠٠ق/١٩٨٠م.
- دارقطنى، على، رؤية الله، به كوشش مبروك اسماعيل مبروك، قاهره، مكتبة القرآن.
- همو، السنن، به كوشش عبدالله هاشم يمانى، بيروت، ١٣٨٦ق/١٩٦٦م.
- همو، صفات الرب، به كوشش عبدالله غنيمان، مدينه، ١٤٠٢ق.
- همو، الضعفاء و المتروكون، به كوشش سهيل زكار، دمشق، ١٩٦٨م.
- همو، العلل الواردة فى الاحاديث، به كوشش محفوظ الرحمان سلفى، رياض، ١٤٠٥ق/١٩٨٥م.
- دارمى، عبدالله، السنن، به كوشش فواز احمد زمردلى و خالد السبع العلمى، بيروت، ١٤٠٧ق.
- دارمى، عثمان، نقض الامام عثمان بن سعيد على المريسي الجهمى العنيد، به كوشش رشيد بن حسن الالمعى، رياض، ١٩٩٨م.
- همو، الرد على الجهمية، به كوشش يوستا ويتستام، ليدن، ١٩٦٠م.

- دانش پژوه، محمد تقی و ایرج افشار، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۰ش.
دفتر کتابخانه اسعد افندی، استانبول، ۱۲۶۲ق.
- دمیری، محمد، *حیاء الحیوان*، قاهره، مکتبه مصطفی البابی.
- دولتشاه سمرقندی، *تذکره الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لندن/لیدن، ۱۹۰۱م.
- ذکاتوی قراگوزلو، علیرضا، «حروفیه: پیش درآمد نقطویه»، معارف، تهران، ۱۳۷۶ش، دوره ۱، شم ۱.
- همو، «آیین نقطویان از نظرگاه فلسفی»، معارف، تهران، ۱۳۷۱ش، دوره ۹، شم ۳.
- ذهبی، محمد، *الامصار ذوات الآثار*، به کوشش قاسم علی سعد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.
- همو، *تاریخ الاسلام*، به کوشش عمر عبدالله تدمری، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.
- همو، *تذکره الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م.
- همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارزووط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
- همو، *العبر فی خبر من غیر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- همو، *العلو للعلی الغفار*، به کوشش اشرف بن عبدالمقصود، ریاض، ۱۹۹۵م.
- همو، *الکاشف*، به کوشش عزت علی عید عطیه و موسی محمد علی موشی، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م.
- همو، *المقتنی فی سردالکنی*، به کوشش محمد صالح عبدالعزیز المراد، مدینه، ۱۴۰۸ق.
- همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م.
- راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، ۱۳۹۲ق.
- رافعی، عبدالکریم، *التدوین فی اخبار قزوین*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵م.
- راوندی، سعید، *الخرائج والجرائح*، به کوشش مدرسه امام مهدی (ع)، قم، ۱۴۰۹ق.
- «الرسائل»، ضمن مجموعه *رسائل حروفیه*، به کوشش کلمان هوار، لیدن، ۱۹۰۹م.
- رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجتی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- زبیدی، محمد، *طبقات النحویین واللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، ۱۹۷۳م.
- زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶م.
- زریاب خویی، عباس، «ابن فورک»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۰ش.
- زرین کوب، عبدالحسین، *جستجو در تصوف ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش.
- زمخشری، محمود، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م.

- زیلعی، عبدالله، *نصب الراية*، به کوشش محمد یوسف البنوری، قاهره، ۱۳۵۷ق.
- ساریسی، عمر عبدالرحمان، *مقدمه بر رساله فی ذکر الواحد والاحد از راغب اصفهانی*، عمان، ۱۹۹۲م.
- سبکی، عبدالوهاب، *السيف المشهور فی شرح عقیده ابی منصور*، به کوشش مصطفی صائم پیرم، استانبول، ۱۹۸۹م.
- همو، *طبقات الشافعية الكبرى*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م.
- سجادی، صادق، «بابیه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۸۱ش، ج ۱۱.
- سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م.
- سدیری، احمد، *شرح قصیده ابن القیم (توضیح المقاصد)*، به کوشش زهیر شاویش، بیروت، ۱۴۰۶ق.
- سرخسی، محمد، *الاصول*، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، لجنة احیاء المعارف النعمانية.
- سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربية*، قاهره، ۱۹۲۸م.
- سعد بن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش.
- سعید بن منصور، *السنن*، به کوشش حبیب الرحمان الاعظمی، هند، ۱۹۸۲م.
- سکونی، عمر، *عیون المحاضرات*، به کوشش سعد غراب، تونس، ۱۹۷۶م.
- سلمی، محمد، *طبقات الصوفية*، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۹۹۸م.
- سمعانی، عبدالکریم، *ادب الاملاء و الاستملاء*، به کوشش ماکس وایسفایلر، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م.
- همو، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- همو، *التحبير*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م.
- سواس، یاسین محمد، *فهرس مخطوطات دار الکتب الظاهرية، المجاميع، دمشق*، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- سورآبادی، عتیق، *تفسیر*، به کوشش یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۶۵ش.
- سهمی، حمزة، *تاریخ جرجان*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.
- سید مرتضی، علی، *الفصول المختارة*، به کوشش علی شریفی، قم، ۱۴۱۳ق.
- همو، «مسألة فی معجزات الانبیاء»، *ضمن رسائل الشریف المرتضی*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۰ق، ج ۴.
- سیرافی، حسن، *اخبار النحویین البصریین*، به کوشش کرنکو، بیروت، ۱۹۳۶م.

- سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م.
- همو، تدریب الراوی، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م.
- همو، الحبائک فی اخبار الملائک، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
- همو، الدر المنثور، بیروت، ۱۹۹۳م.
- شحاته، عبدالله محمود، مقدمه بر الاشباه والنظائر مقاتل بن سلیمان، قاهره، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م.
- «شرح الفقه الاکبر»، منسوب به ماتریدی، در مجموعه الرسائل السبعة فی العقائد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.
- ششن، رمضان و دیگران، فهرست مخطوطات مکتبه کوپریلی، استانبول، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، تعلیقات بر اسرار التوحید، تهران، ۱۳۶۷ش.
- همو، تعلیقات بر تاریخ نیشابور، تهران، ۱۳۷۵ش.
- همو، «چهره دیگر محمد بن کرام سجستانی در پرتو سخنان نویافته از او»، ارجنامه ایرج، به کوشش محسن باقرزاده، تهران، ۱۳۷۷ش، ج ۲.
- شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م.
- شوکانی، محمد، «اتحاف الاکابر»، ضمن رسائل خمسة اسانید، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م.
- شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م.
- همو، نهاية الاقدام، به کوشش ألفرد گیوم، آکسفورد، ۱۹۳۴م.
- شیبی، کامل مصطفی، الصلة بین التصوف والتشیع، بیروت، ۱۹۸۲م.
- شیرین کام، فریدون، «ابن ثلجی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۳.
- صابونی، احمد، البداية من الکفایة، به کوشش فتح الله خلیف، قاهره، ۱۹۶۹م.
- صاحب بن عباد، اسماعیل، نصره المذاهب الزیدیه، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۹۸۱م.
- صالحی شامی، محمد، سبل الهدی والرشاد، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م.
- صبحی مهتدی، فضل الله، خاطرات زندگی و تاریخ بابیگری و بهاییگری، تهران، ۱۳۱۲ش.
- صحیفة الرضا (ع)، به روایت ابوالقاسم طایی، به کوشش مدرسه امام مهدی ع، قم، ۱۴۰۸ق.
- صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش احمد ارزووط و ترکی مصطفی، بیروت، ۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م.

صفی‌الدین بغدادی، عبدالؤمن، مرصدالاطلاع، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۱۲ق.
صفی‌الدین بلخی، عبدالله، فضائل بلخ، ترجمه کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران،
۱۳۵۰ش.

صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
طاش کوپری زاده، احمد مصطفی، الشقائق النعمانية، بیروت، ۱۳۹۵ق.
طبرانی، سلیمان، مسند الشامیین، به کوشش حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م.
همو، المعجم الاوسط، به کوشش طارق بن عوض‌الله بن محمد و عبدالمحسن بن ابراهیم حسینی،
قاهره، ۱۴۱۵ق.

همو، المعجم الصغیر، به کوشش محمد شکور امریر، بیروت/عمان، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
همو، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، موصل، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م.
طبرسی، فضل، اعلام‌الوری، با مقدمه محمد مهدی حسن خرسان، نجف، ۱۳۹۰ق.
طبری، محمد، تاریخ الامم والملوک، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.
همو، التفسیر، بیروت، ۱۴۰۵ق.
همو، ذیل‌المنذیل، منتخب آن همراه تاریخ طبری، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره،
۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.

همو، صریح‌السنة، به کوشش بدر یوسف المعتوق، کویت، ۱۴۰۵ق.
طحاوی، احمد، «العقیده»، ضمن شرح العقیده‌الطحاویة از ابن ابی‌العز، بیروت، ۱۳۹۱ق.
همو، الاقتصاد، به کوشش حسن سعید، تهران، ۱۴۰۰ق.
همو، الامالی، قم، ۱۴۱۳ق.
طوسی، محمد، الرجال، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م.
همو، الفهرست، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م.
عباد بن عباد خواص، «رسالة»، ضمن سنن دارمی، ج ۱، به کوشش فواز احمد زمرلی و خالد السبع
العلمی، بیروت، ۱۴۰۷ق.

عبادی، محمد، طبقات الفقهاء الشافعية، به کوشش یوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م.
عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش.
عبدالله بن احمد بن حنبل، کتاب السنة، به کوشش محمد بن سعید قحطانی، دمام، ۱۴۰۶ق/

۱۹۸۶م.

- عبدالله بن حمزه، الشافی، صنعا/بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.
- عتبی، محمد، «التاریخ الیمینی»، من الفتح الوهبی منینی، قاهره، ۱۲۸۶ق.
- عثمان، عبدالکریم، مقدمه بر شرح الاصول الخمسة، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م.
- عجلونی، اسماعیل، کشف الخفاء، به کوشش احمد قلاش، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- عجلی، احمد، معرفة الثقات، به کوشش عبدالعلیم عبدالعظیم البستوی، مدینه، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش/۱۹۸۷م.
- عضدالدین ایجی، عبدالرحمان، المواقف، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۹۹۷م.
- عقیلی، محمد، کتاب الضعفاء الکبیر، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۹۴م؛
- علاءالدین بخاری، عبدالعزیز، کشف الاسرار، استانبول، ۱۳۰۸ق.
- علامه حلّی، حسن، الرجال، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م.
- عمادالدین طبری، محمد، بشارة المصطفی، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۲ق.
- عمری، مقدمه بر المعرفة و التاریخ بسوی، بغداد، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م.
- العیون والحدائق، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱م.
- غزنوی، محمد، مقامات ژنده پیل، به کوشش حشمت الله مؤید سندنجدی، تهران، ۱۳۴۵ش.
- فادانی، محمد یاسین، اتحاف المستفید، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- فارسی، عبدالغافر، سیاق تاریخ نيسابور، انتخاب صریفینی، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق.
- فاسی، محمد، ذیل التقیید، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- فاکهی، محمد، اخبار مکه، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- فخر رازی، محمد، اساس التقدیس، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م.
- همو، اعتقادات فرق المسلمین، به کوشش علی سامی نشار، بیروت، ۱۴۰۲ق.
- همو، التفسیر الکبیر، قاهره، المطبعة البهية.
- همو، المحصول، به کوشش طه جابر فیاض العلوانی، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- فرات کوفی، التفسیر، به کوشش محمد کاظم، تهران، ۱۴۱۰ق.
- فرامکین، گرگوار، باستان شناسی در آسیای مرکزی، ترجمه صادق ملک شه‌میرزادی، تهران،

۱۳۷۲ش.

فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۹م.

فصیح خوافی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش.

فضل الله بن روزبهان، سلوک الملوك، به کوشش محمد علی موحد، تهران، ۱۳۶۲ش.

«الفقه الاکبر (۱)»، ضمن شرح الفقه الاکبر، منسوب به ابومنصور ماتریدی، الرسائل السبعة فی العقائد،

حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.

«الفقه الاکبر (۲)»، منسوب به ابوحنیفه، قاهره، مکتبه محمد علی صبیح و اولاده.

«الفقه الاکبر (۳)»، منسوب به شافعی، همراه با متن الفقه الاکبر (۲)، قاهره، مکتبه محمد علی صبیح

و اولاده.

فهرست کتب العربیة المحفوظة بالکتبخانة الخدیویة، قاهره، ۱۳۱۰ق.

فهرست المخطوطات لمصورة من المکتبة الظاهرية الموجودة فی المجمع العلمی الاسلامی، موجود

در همان مجمع.

قاری، ملا علی، شرح الفقه الاکبر، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.

قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس،

۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م.

همو، المغنی، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، الدارالمصریة.

قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت/طرابلس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.

همو، الغنیة، به کوشش ماهر زهیر جرار، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م.

قاضی قضاعی، محمد، مسند الشهاب، به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، بیروت، ۱۴۰۷ق/

۱۹۸۶م.

قرشی، عبدالقادر، الجواهر المضية، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م.

قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۹۷۲م.

قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال الدین محدث، تهران، ۱۳۵۸ش.

قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۹۶۰م.

قزوینی، محمد، یادداشتهای قزوینی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش.

قشیری، عبدالکریم، الرسالة، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قاهره، ۱۳۸۵ق/

۱۹۶۶م.

- قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۲۴ق.
- قمی شیرازی، محمد طاهر، کتاب *الاربعین*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۸ق.
- قندوزی، سلیمان، *ینابیع المودة*، به کوشش جمال اشرف حسینی، قم، ۱۴۱۶ق.
- قنوجی، صدیق، *ابجد العلوم*، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م.
- کاسانی، ابوبکر، *بدائع الصنائع*، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.
- کاشانی، حبیب‌الله، *رجوم الشیاطین*، بی‌جا، ۱۳۲۲ق.
- کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، به کوشش محمد منتصر زمزمی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.
- کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، دمشق، ۱۹۶۷م.
- کراجکی، محمد، *کنز الفوائد*، تبریز، ۱۳۲۲ق.
- کرمانی، محمد کریم خان، *ازهاق الباطل*، تهران، ۱۲۷۷ق.
- کسروی، احمد، *بهای گری*، تهران، ۱۳۲۲ش.
- کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش.
- کلابادی، احمد، *رجال صحیح البخاری*، به کوشش عبدالله لیشی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- کلابادی، محمد، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی مسرور، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.
- کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق.
- کورانی، ابراهیم، «*الامم لا یقاظ الهمم*»، ضمن *رسائل خمسة اسانید*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م.
- کیا، صادق، *واژه‌نامه گرگانی*، تهران، ۱۳۳۰ق.
- گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش.
- لالکایی، هبة‌الله، *اعتقاد اهل السنة*، ریاض، ۱۴۰۲ق.
- همو، *کرامات الاولیاء*، به کوشش احمد سعد الحمان، ریاض، ۱۴۱۲ق.
- لکنوی، محمد عبدالحی، *الفوائد البهیه*، به کوشش م. بدر النعسانی، قاهره، ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م.
- ماتریدی، *تأویلات اهل السنة*، به کوشش ابراهیم عوضین و سید عوضین، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م.
- همو، *التوحید*، به کوشش فتح‌الله خلیف، بیروت، ۱۹۸۶م.

همو، «العقيدة»، ضمن شرح السيف المشهور عبدالوهاب سبکی، به کوشش مصطفی صائم پیرم، استانبول، ۱۹۸۹م.

مادلونگ و مک درموت، مقدمه/المعتمد ابن ملاحمی، لندن، ۱۹۹۱م.

مالک بن انس، الموطأ، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م.

مانکدیم، احمد، تعليقات بر شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م.

مایل هروی، نجیب، «ابن مبارک»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۴.

مبارکفوری، محمد عبدالرحمان، تحفة الاحوذی، بیروت، دارالکتب العلمیة.

«المبانی»، از مؤلف ناشناس، ضمن مقدمتان فی علوم القرآن، به کوشش آرتور جفری، قاهره، ۱۹۵۴م.

متقی هندی، علی، کنز العمال، به کوشش بکری الحیانی و صفوة السقا، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م.

محلی، حمید، «الحدائق الوردیة»، ضمن اخبار ائمة الزیدیة، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م.

محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۷ش.

محمد کاظم بیگ، عالم آرای نادری، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش.

مرزبانی، محمد، معجم الشعراء، به کوشش کرنکو، قاهره، ۱۳۵۴ق.

همو، الموشح، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، نهضة مصر.

مرشد بالله، یحیی، الامالی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۴م.

مرعشی، شهاب الدین، شرح احقاق الحق، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.

مروزی، محمد، اختلاف العلماء، به کوشش صبحی سامرایی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.

همو، تعظیم قدر الصلاة، به کوشش عبدالرحمن بن عبدالجبار فریوایی، مدینه، ۱۴۰۶ق.

مزی، یوسف، تهذیب الکمال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسة الرسالة.

مسعودی، علی، اثبات الوصیة، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م.

همو، التنبيه و الاشراف، بیروت، دار صعب.

همو، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م.

مسلم بن حجاج، الصحيح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵-۱۹۵۶م.

- همو، *الکنی و الاسماء*، به کوشش عبدالرحیم قشقری، مدینه، ۱۴۰۴ق.
- معین الفقراء، احمد، *تاریخ ملازاده*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۳۹ش.
- مفید، محمد، *الارشاد*، قم، ۱۴۱۴ق.
- همو، *الافصاح*، قم، ۱۴۱۴ق.
- همو، *الامالی*، به کوشش حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق.
- همو، *اوائل المقالات*، به کوشش زنجانی و واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق.
- همو، *الجمل*، نجف، ۱۳۶۸ق.
- مقاتل بن سلیمان، *تفسیر القرآن*، به کوشش احمد فرید، بیروت، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م.
- مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م.
- همو، همان، *ج قاهره، مکتبه المدبولی*، ۱۴۱۱ق.
- مقدسی، مطهر، *البدء والتاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م.
- مقریزی، احمد، *المواعظ و الاعتبار*، به کوشش خلیل منصور، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- مکی، محمد، *قوت القلوب*، به کوشش باسل عیون السود، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م.
- مکی، موفق، *مناقب ابی حنیفة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ق.
- ملطی، محمد، *التنبیه و الرد*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م.
- مناوی، محمد عبدالرؤوف، *فیض القدیر*، قاهره، ۱۳۵۶ق.
- منتجب الدین، علی، *الاربعون حدیثاً*، قم، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- همو، *فهرست اسماء علماء الشیعة*، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱۴۰۴ق.
- موحد، مقدمه بر *سلوک الملوک فضل الله بن روزبهان*، تهران، ۱۳۶۲ش.
- موسی، جلال محمد، *نشأة الاشعرية و تطورها*، بیروت، ۱۹۸۲م.
- مولوی، محمد، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسون، تهران، ۱۳۶۰ش.
- ناصر خسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۸۱ش.
- نجاشی، احمد، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق.
- نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ش.
- نسایی، احمد، *السنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق.
- همو، *کتاب الضعفاء و المتروکین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، حلب، ۱۳۶۹ق.

- نسفى، عبدالله، مدارك التنزيل، قاهره، ١٣٢٦-١٣٣٣ق.
- نسفى، عمر، القند فى ذكر علماء سمرقند، به كوشش يوسف الهادى، تهران، ١٣٧٨ش.
- نسفى، ميمون، تبصرة الادلة، به كوشش كلود سلامه، دمشق، ١٩٩٠م.
- نسىمى، عمادالدين، ديوان اشعار تركى، به كوشش ح. م. صديق، تبريز، ١٣٨٧ش.
- نصر بن مزاحم، وقعة صفين، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ١٣٨٢ق.
- نعيم بن حماد، الفتن، به كوشش سمير احمد زهيرى، قاهره، ١٤١٢ق.
- نوبختى، حسن، فرق الشيعة، نجف، ١٣٥٥ق/١٩٣٦م.
- نووى، يحيى، تهذيب الاسماء واللغات، بيروت، ١٩٩٦م.
- همو، شرح على صحيح مسلم، بيروت، ١٣٩٢ق.
- نوبرى، احمد، نهاية الارب، قاهره، وزارة الثقافة.
- «الوصية»، منسوب به ابوحنيفه، ضمن شرح «الجوهرة المنيفة»، در الرسائل السبعة فى العقائد، حيدرآباد دكن، ١٤٠٠ق/١٩٨٠م.
- وكيع، محمد، اخبار القضاة، قاهره، ١٣٦٦ق.
- هجوبرى، على، كشف المحجوب، به كوشش ژوكوفسكى، سنت پترزبورگ، ١٣٠٤ش/١٩٢٦م.
- «هدايتنامه»، ضمن مجموعه رسائل حروفيه، به كوشش كلمان هوار، ليدن، ١٩٠٩م.
- همدانى، محمد، تكملة تاريخ الطبرى، به كوشش البرت يوسف كنعان، بيروت، ١٩٥٨م.
- ياقوت حموى، معجم الادباء، به كوشش احسان عباس، بيروت، ١٤١٤ق.
- همو، معجم البلدان، بيروت، دار احياء التراث العربى.
- يحيى بن معين، التاريخ، روايت دورى، به كوشش احمد محمد نور سيف، مكه، ١٣٩٩ق/١٩٧٩م.
- يعقوبى، احمد، التاريخ، بيروت، ١٣٩٧ق/١٩٦٠م.

Ahlwardt, W., Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin, 1887-1899.

Akimushkin, «Kalābādi», *Usiam zntsukiopedicheskiĭ siobarb*, Moscow, 1991.

Bosworth, C.E., «The Rise of Karāmiyya in Khorasan», *Muslim World*, 1960, vol. L.

Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*, Supplement, Leiden, 1937.

Calverley, E.E., «Sumaniyyah», *Muslim World*, 1964, vol. LIV.

- Flügel, G., Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften zu Wien, Hildesheim/New York, 1977.
- Goldziher, I., «Anzeigen: Kitâb al-Fark bejna-l-Fira ...», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig/ Wiesbaden, 1911, vol. LXV.
- Guillaume, A., «Some Remarks on Free Will and Predestination in Islam», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1924, vol. LVI.
- Halkin, A.S., «The Hashwiyya», *Journal of the American Oriental Society*, 1934, vol. LIV.
- Horst, H., «Zur Überlieferung im Korankommentar at-Tabaris», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig/ Wiesbaden, 1953, vol. CIII.
- Houtsma, M.T., «Die Hashwiya», *Zeitschrift für Assyriologie*, 1912, vol. XXVI.
- Juynboll, A.W.T., «Een moslimsche Catechismus», *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Dodrecht, 1881, vol. V.
- Kohlberg, E., *A Medieval Muslim Scholar at Work*, Leiden, 1992.
- Laoust, H., «La première profession de foi hanbalite», *Mélanges Louis Massignon*, 1957, vol. III.
- LeCompte, G., *Ibn Qutayba*, Damas, 1965, vol. III.
- Madelung, «Abū bakr-e kalābādī», *Encyclopaedia Iranica*, New York, 1985, vol. I.
- id, «Al-Isfarāyīnī», *The Encyclopedia of Islam*, New edition, Leiden, 1978, vol. IV.
- id, «Māturidī», *The Encyclopedia of Islam*, New edition, Leiden, 1991, vol. VI.
- Makdisi, J., *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI^e siècle*, Damascus, 1963.
- Montgomery Watt, W., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1985.
- Nwya, P., «Kalābādī», *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, Leiden, 1978, vol IV.
- Schacht, J., «New Sources for the History of Muhammadan Theology», *Studia Islamica*, 1955, vol. I.
- Schreiner, M., «Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islām»,

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig/ Wiesbaden, 1898, vol.

LII.

Sezgin, F., *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967 ff.

Vajda, G., Le temoingae d'al-Maturidi sur la doctrine des manichéens, des daysanites et des marcionites, *Arabica*, 1966, vol. XII.

Van Ess, «Abu'l-Layt Samarqandī», *Encyclopaedia Iranica*, 1985, New York, vol. I.

id, «Ibn Kullāb und die Mihna», *Oriens*, Leiden, 1967, vol. XVIII-XIX.

id, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jh.H.*, Berlin/ New York, 1991.

id, *Ungenützte Texte zur Karramiya*, Heidelberg, 1980.

Wensinck, A.J., *The Muslim Creed*, London, 1965.

Wolfson, H.A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976.

Yeprem, M.S., introd. *Mâtürîdîmin Akîde risâlesi ve şerhi*, Istanbul, 1989.

Yusuf, S.M., «The Early Contacts between Islam and Buddhism», *University of Ceylon Review*, 1955, vol. XIII.

تاریخ علم حقوق در ایران

محمدصادق آيةاللهی - مسعود حبیبی مظاهری

مقدمه

ساختارهای حقوقی معمولاً آخرین قالب‌هایی است که در پی تغییرات و تحولات سیاسی و اجتماعی می‌شکند، چه، ثبات و استقرار از خصایصی است که نقشی مؤثر در کارکرد مثبت یک نظام حقوقی دارد؛ و افزون بر آن ساختارهای حقوقی معمولاً جهت‌گیری‌هایی سیاسی یک‌سویه ندارد و می‌تواند در چهارچوب نظام‌های سیاسی متفاوت و شکل‌هایی ناهمگون از قدرت سیاسی، کارکردی مفید داشته باشد. اما از همه مهم‌تر آن است، که ساختارها و نهادهای حقوقی، همواره ارتباطی عمیق و گسترده با آداب، رسوم، پیشینه و فرهنگ هر قوم و ملتی دارد و برآمده از دل این نهادها است، و از این روست که در برابر تغییرات و تحولات، بیشتر مقاومت نشان می‌دهند. در واقع نهادهای حقوقی به شکلی غیرقابل انکار پای‌در بند سنت‌هاست.

با وجود این، تحولات فکری و اجتماعی و سیاسی گاه چنان عمیق است و بنیادین که گزیری از این ساختار شکنی نیست، و در نهایت این ساختارهای حقوقی جدید است

که هر تحولی را استقرار می‌بخشد و امواج خروشان انقلاب‌ها و تغییرات اجتماعی و سیاسی را به ساحل آرامش می‌رساند.

تحولات مهم و تأثیرگذاری که به دنبال انقلاب صنعتی در اروپا روی داد، و توجه این کشورها به دیگر مناطق دنیا با اهداف استعماری و به‌ویژه رقابت کشورهای انگلستان، فرانسه و روسیه بر سر کسب منافع و امتیازات در ایران، به افزایش مراودات و ارتباطات و در نتیجه آشنایی ایرانیان با افکار و اندیشه‌های نو و آزادی‌خواهانه و افزایش آگاهی‌شان از تغییرات و تحولات دنیای مدرن انجامید.

در این دوره، استفاده از صنعت چاپ و انتشار روزنامه‌ها و جراید، تأسیس مدارس جدید و وجود افرادی فرنگ دیده و تحصیل کرده در اروپا که گاه رسالت روشنفکری و اصلاح و تغییر وضع موجود را نیز در خود حس می‌کردند، رفته رفته افکار و خیالاتی نو را در جامعه پراکند و زمینه‌های تحولات فکری و فرهنگی را فراهم آورد، که می‌توانست به تغییرات بنیادین سیاسی و حقوقی بینجامد و لایه‌های اجتماعی را در جامعه ایرانی جابه‌جا کند.

در واقع به دنبال برخی ناکامی‌ها و شکست‌ها به‌ویژه در جنگ با روسیه، و در پی سفرها و بازدیدهایی که از مغرب‌زمین صورت گرفت، افرادی دوراندیش و نخبه از خود قاجار و داخل دستگاه دیوانسالاری حکومت (همچون عباس میرزا، قائم‌مقام، امیرکبیر، سپهسالار و دیگران)، کوشیدند با ایجاد اصلاحات در عرصه‌های گوناگون، به شکلی با تحولات جدید در زمان خود همراه و هماهنگ شوند و مسیر ترقی را برای ایران نیز هموار سازند، اما ره به‌جایی نبردند و در اثر مقاومت مناسبات و روابط سنتی جامعه ایرانی از یک طرف و فساد حکومت و دستگاه استبداد که شکننده و غیرقابل انعطاف می‌نمود از طرف دیگر، جز اصلاحاتی سطحی و ظاهری، حاصلی به‌دست نیامد. شکست برنامه‌نوسازی از بالا، یعنی از درون نهاد حاکمیت راهی جز نوسازی از پایین یعنی از درون جامعه و مردم باقی نگذاشت.^۱ در اواخر عصر ناصری به‌تدریج نوعی شعور جمعی برای اعتراضات اجتماعی و سیاسی نیز در مردم ظهور کرد^۲ که نمونه بارز آنرا می‌توان در قیام تنباکو ملاحظه کرد.

در این زمینه نمی‌توان نقش مهم برخی مصلحان دینی همچون سید جمال‌الدین

اسدآبادی و نیز علما و مجتهدان را، به عنوان قشری تأثیرگذار در جامعه، در حرکت‌های ضداستبدادی و ظلم‌ستیزانه مردم علیه حکومت قاجار نادیده گرفت. در این مورد باید بر نقش مؤثر علمای نجف به عنوان پایگاه اصلی مرجعیت شیعه در آن دوره تأکید شود.^۳

زمینه‌ها و عوامل مذکور دست به دست هم داد و حرکت عظیم سیاسی را آفرید، که انقلاب مشروطه نام گرفت و طرحی نو در ساختار سیاسی و نظام حکومتی ایران درآفکند و سرآغاز دوره‌ای جدید از تاریخ کشورمان شد که عمدتاً با تغییرات ساختاری و نوسازی نهادهای اجتماعی، سیاسی، حقوقی و اداری شناخته می‌شود. مجموعه حوادثی که منجر به ظهور و تکوین مشروطیت در ایران گشت شاخص دوران نو در تاریخ ایران و در قرون اخیر از مهم‌ترین حوادث اجتماعی کشور ماست.^۴

تاریخ حقوق نوین ایران، مطالعه‌ی تمامی اقداماتی است که در سال‌های اوایل قرن ۲۰م و پس از آن، برای نوسازی حقوقی در ایران انجام گرفت، اقداماتی که در پی رسوخ افکار جدید به ایران و به دنبال تحولات سیاسی اجتماعی ناشی از پیروزی مشروطیت و ایجاد یک نظام حقوقی متناسب و هماهنگ با تحولات مذکور، یعنی استقرار یک حکومت مشروطه پارلمانی صورت گرفت.

نخبگان عصر مشروطه که اکثراً تحصیل‌کردگان اروپا بودند، این برنامه‌نوسازی را نه براساس الگویی بومی که براساس مدلی که از تجربه‌ی کشورهای اروپایی، به‌ویژه فرانسه و بلژیک، نشأت می‌گرفت، پیش بردند. اقدامات ایشان به‌طور عمده متوجه برقراری حاکمیت قانون و محدود ساختن قدرت پادشاه با نظارت از سوی مردم، تأسیس نهادهای متفاوت توأم با سازمان و سلسله مراتب متناسب با کارکرد آنها، پی‌ریزی تشکیلات دیوانسالارانه بر مبنای تخصص و تقسیم کار و تفکیک نهادها و در کل عقلانی‌سازی نظام حقوقی در همه‌ی جهات بود. این برنامه‌نوسازی که زاینده‌ی عقلانیت انسان غربی در آن دوره بود، دربردارنده‌ی عناصر دیگری همچون سکولاریزم نیز بود که پی‌ریزی یک نظام حقوقی عرفی دنیوی و این جهانی را مدنظر داشت^۵ که هیچ حساب ویژه‌ای برای شریعت و حقوق مذهبی باز نمی‌کرد.^۶ طبیعی بود که ساختار سنتی و دینی جامعه ایرانی بخش‌هایی از این برنامه را برنتافت، و این تعارض، چالش‌هایی

بنیادین و ریشه‌دار آفرید که آثار آن تا امروز باقی است و این تقابل سنت و مدرنیسم هنوز عرصه تفکر و اندیشه را در کشور ما خالی نکرده است. این چالش‌ها و تعارض‌ها سبب گردید این برنامه‌نوسازی حقوقی در بسیاری جهات در دو دهه پس از پیروزی انقلاب مشروطه از طریق ساز و کارهای دموکراتیک و مردم‌سالارانه به انجام نرسد و تنها پس از به قدرت رسیدن پهلوی اول و در جریان یک نوسازی آمرانه و دستوری استقرار یابد.

در این نوشتار و تحت عنوان تاریخ حقوق در ایران، ما به مطالعه عناصری مهم و تأثیرگذار از نظام حقوقی جدید در همین دوره، یعنی پس از مشروطیت تا روی کار آمدن پهلوی اول و سپس دوره پهلوی اول خواهیم پرداخت. پیش از آن به عنوان درآمد، نیم‌نگاهی به اقدامات صورت گرفته در عصر قاجار به عنوان زمینه‌ساز تحولات بعدی می‌اندازیم. گفتنی است که از نگاه ما، ارکان نظام حقوقی نوین در ایران همچون پارلمان، دادگستری، قانون اساسی، قوانین عادی مهم و نهادهای آموزشی حقوقی در همین دو دوره شکل گرفت، و عصر پهلوی دوم، فارغ از برخی تغییرات و تأسیسات، شکل و محتوای نظام حقوقی مشروطیت را دستخوش تحولی چشمگیر نساخت.

عصر قاجار

در دوره ناصری اقدامی که از نظر حقوق جدید حائز اهمیت باشد انجام نگرفت دلیل این امر آن است که شاه قاجار، شناختی از مفهوم حقوق و قانون و مهم‌تر از آن نحوه قانون‌گذاری نداشت و قانون را با اوامر ملوکانه و دستورات شاهی برابر می‌دانست. تلاش‌های متفکران دولتمرد برای شناسایی اهمیت این امر نیز به شکست می‌انجامید و گاه خود شاه به نفهمیدن مطالب آنان اعتراف می‌کرد، چنان‌که در پشت آخرین صفحه نامه‌ای که میرزا ملکم خان در تاریخ ۱۲۹۴ق از لندن نوشته بود ناصرالدین شاه چنین نگاشته است: «إن شاء الله تعالی این پاکت را در حضور ملکم خان باز نمایید و خوانده شود در ایران فهمیده نمی‌شود»^۷. عمده مشکل شاه این بود که نمی‌دانست مکانیزم اجرایی قانون از وضع قانون مهم‌تر است، بنابراین آنچه شاه قانون می‌نامید همان اوامر شاهی بود که از ساز و کار اجرایی و نظارتی برخوردار نبود. افزون بر این،

درباریان فاسد و خائن نیز که منافع آنها با قانون‌گذاری و اجرای قانون در خطر بود بزرگ‌ترین سد راه اندیشه‌های دیگر دولتمردان در وضع قانون و نظام اجرایی آن بودند؛ چنان‌که ملکم در رساله‌های خود از این امر فریاد برمی‌آورد. باین‌همه، اقدامات دوره ناصری از حیث سابقه قانون‌گذاری و افراد اندیشمند و مؤثر در وضع این قوانین در مطالعه تاریخ حقوق جدید حائز اهمیت است.

اول - قوانین از دوره ناصری تا آغاز مشروطه

کتابچه تکالیف وزرای سته

اولین قانونی است که در تاریخ ۱۲ ربیع‌الاول (ایت‌ئیل) ۱۲۹۱ به دستخط ناصرالدین شاه نگاشته شد و به مهر وزرای شش‌گانه رسید. این کتابچه هرچند به نظر ناصرالدین شاه قانونی مهم بود، در نگاه یک حقوقدان بیشتر به یک طنز حقوقی شباهت دارد تا قانون. تناقضات متعدد و تعریف و تمجید از افراد و گاه سخنان حکیمانه یا نصایح ملوکانه و بی‌نظمی مطالب آن، خواننده را به تردید می‌اندازد که آیا این مجموعه مقرراتی است که پادشاه کشوری در آستانه قرن ۲۰م وضع کرده است یا افکار پریشان فردی عامی و بی‌سواد. در ابتدای این کتابچه تعداد وزرا را پنج نفر تعیین کرده است و کلیه امور کشور را به‌عهده آنان سپرده است، اما در میانه کتابچه عمادالدوله را به آنها اضافه می‌کند و می‌گوید: «گفته بودیم وزرا پنج نفر باشند، باید شش نفر باشند یکی از آنها که اضافه می‌شود عمادالدوله است»^۸ و در اواخر کتابچه چنین می‌نویسد «قانون دولت بر این است که این پنج نفر وزیر، به همین طورها همیشه متصدی امور دولت باشند»^۹. کتابچه در اوایل مقرر می‌دارد که ماهی هزار تومان به آجودان مخصوص برای صرف جیب و مخارج خرده که شاه آنرا «خورده» نوشته است، از خزانه بدهند^{۱۰}، اما در اواسط می‌گوید نوشته بودم ماهی هزار تومان برای صرف جیب بدهند، چون بسیار کم است، اقلماً ماهی دو هزار تومان باید بدهند^{۱۱}. جالب‌تر آنکه امین‌الملک را به مدیریت منشیان ابقا می‌کند، زیرا «جوان معقولی است و در این کار فهمیده وزیر چماق است»^{۱۲}. به‌رحال این قانون که نحوه اجرای آن از روش وضع آن معلوم است، اولین قانونی است که در زمان ناصرالدین شاه در تاریخ حقوق ایران باقی مانده است.

کتابچه قانون کنت

ناصرالدین شاه در مراجعت از دومین سفر اروپایی خود با مشاهده نیروی پلیس و نظم و انضباطی که در شهرهای اروپایی برقرار بود تصمیم به ایجاد تشکیلاتی مانند پلیس اروپا در ایران گرفت و برای این کار کنت دومونت فرت^{۱۳} از اتباع ایتالیا را در سال ۱۲۹۶ ق استخدام کرد و به ریاست پلیس تهران گماشت. کنت که چهارراه کنت در خیابان لاله‌زار به نام اوست، پس از ورود به ایران به طرح تشکیلات پلیس و تنظیم نظامنامه و مقررات مربوطه به آن اقدام و گروهی را به عنوان پلیس استخدام می‌کند آنچه از نظر حقوق جدید حائز اهمیت است، مقرراتی است که کنت درباره وظایف پلیس وضع می‌کند، ناصرالدین شاه آنرا تأیید می‌کند، که تحت عنوان کتابچه قانونی کنت هم اکنون در کتابخانه مجلس سنا مضبوط است.

این مقررات از این جهت که اولین مجموعه قانونی به روش حقوق جدید است در مطالعه تاریخ حقوق جدید اهمیت دارد. کتابچه قانون کنت یک مقدمه دارد در شرح وظایف پلیس و ۵۸ ماده جزایی که مجازات‌های جنایی - جنحه‌ای و خلاف برای جرایم تعیین کرده است. در شرح وظایف پلیس، وظایف و اختیارات دادستان و برخی وظایف دادگاه و شهرداری را برای پلیس مشخص کرده است. در مورد انواع قتل، نحوه محاکمه و مجازات به شریعت اسلام ارجاع داده است و برای بقیه جرایم و جنحه‌ها مجازات‌های حبس و جریمه نقدی تعیین کرده است. جرایمی مانند جعل و توهین به مأمور دولت برای اولین بار در حقوق ایران تعریف شد و برای آن مجازات معین گردید. جرایم سرقت و منافی عفت نیز از حیطة اقتدار شرع خارج شد و در عداد جرایم با مجازات‌های حقوق جدید قرار گرفت.

مقررات موضوعه کنت از دو جنبه دیگر نیز قابل تأمل است: نخست آنکه اولین قانونی بود که در زمان ناصرالدین شاه کاملاً به اجرا گذارده شد. کنت در اجرای مقررات سخت‌گیر بود و جدی^{۱۴}، تا آنجا که رنود تهران دختر او را دزدیدند. دوم، در مقدمه‌ای که شاه بر این قانون نوشته است به اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها اشاره شده است، که می‌گوید: «... وزراء هم این کتابچه را امضا کرده بدهند به کنت او هم بدهد چاپ کرده و منتشر نمایند و از تاریخ امضا، وزراء مشغول اجرای این قوانین بوده ذره‌ای

تخلف نشود...»^{۱۵}. هرچند اشعار شاه بر این اصل مهم حقوقی محل تردید است، از حیث تاریخ حقوق جدید، امری نیست که بتوان آنرا نادیده انگاشت. درباره مدت اقامت و ریاست کنت در ایران اختلاف نظر هست. برخی هر دو را یک سال نوشته‌اند و برخی دیگر مدت تصدی ریاست پلیس را تا سال ۱۳۰۹ق یعنی ده سال و مدت اقامتش را در ایران تا پایان عمر تعیین گفته‌اند^{۱۶} با توجه به اقدامات کنت نظر دوم لاقول در مورد مدت تصدی او منطقی‌تر به نظر می‌رسد.

آیین دادرسی

در سال ۱۲۷۵ق ناصرالدین شاه تصمیم به «تشکیل دیوانخانه عدلیه در جمیع ممالک محروسه دولت علیه» گرفت تا این دیوانخانه برای رسیدگی به دعاوی مردم برقرار گردد. ریاست دیوانخانه به معتمدالدوله واگذار شد. تشکیل این دیوانخانه مانع حکام ولایات از رسیدگی به مظالم مردم و مجازات مقصرین شد، و به عبارت دیگر اختیار جان رعیت از دست آنها خارج شد و به دست شاه افتاد. به موجب آن فقط حکام ولایات می‌توانستند متهم را محبوس کنند، و پرونده را جهت رسیدگی به دیوانخانه بفرستند. و برای رسیدگی در دیوانخانه‌ها مقرراتی در تاریخ ۱۱ ربیع‌الاول ۱۲۷۵ وضع شد که نوعی آیین‌نامه دادرسی بود. این دستورالعمل که بیشتر در امور مدنی است، از حیث صلاحیت رسیدگی و مقررات مرور زمان موادی قابل توجه دارد و سایر مواد آن بیشتر فرامین شاهی است تا موضوعی حقوقی.

مجلس وکلای تجار

تأسیس مجلس وکلای تجار به خواست تجار و کسبه ایران از شاه درخواست شد، و علت آن، چنان‌که تجار نوشته‌اند، «یکی رواج امتعه خارجی همچون سیل بنیان کن ثروت مملکت و دیگری تأسیس بانک و بالأخره رجوع کارها به اهل خبره» بیان شده است. آنچه از مقررات مجلس وکلای تجار در موضوع مورد بحث اهمیت دارد فصل ششم آن است که مربوط می‌شود به تکالیف مجالس وکلای تجار. در این فصل طرح محکمه‌ای اختصاصی برای رسیدگی به دعاوی علیه تجار با ماهیت تجارتنی ریخته

شده است. دفتری برای ثبت نام دلان طراحی شده است و نیز دفاتر قانونی برای تجار که مکلف بودند آنها را داشته باشند؛ و سرانجام مقرراتی در باب برات دارد که همگی مفاهیم نوین حقوقی بود. مقررات مجلس وکلای تجار به تصویب شاه رسید و مجلس تجار تهران در هفتم شوال ۱۰۳۱ تشکیل شد این مجلس زودهنگام تعطیل گشت، اما مجلس تجارت بدون دارا بودن ماهیت رسمی مجلس وکلای تجار همچنان باقی ماند^{۱۷} و در آن به دعاوی تجارتي مدت‌ها رسیدگی می‌کردند.

ثبت نوین املاک

ثبت املاک در ایران به شیوه نوین از سال ۱۳۰۸ ش شروع شد با این‌همه از زمان ناصرالدین شاه، جزوهای با نام کاداستره از آثار محمدحسن خان اعتمادالسلطنه موجود است که در سال ۱۳۰۷ ق از قوانین سایر ملل ترجمه و تألیف کرده است^(۱). کاداستره که می‌توان آنرا به ممیزی املاک ترجمه کرد، امروزه مهم‌ترین رکن مدیریت املاک در هر کشور است. اجرای کاداستره با روش‌های مهندسی جدید و براساس طول و عرض جغرافیایی امری است که تا به امروز کشور ما از فقدان آن رنج می‌برد. جزوه کاداستره طرحی برای ثبت نوین است، و مقررات آن از دو جنبه بر قانون ثبت مصوب ۱۳۱۰ ش برتری دارد: نخست تکلیف مهندسين ثبت به مساحی املاک از روی علم مثلثات و تعیین مساحت آنها (که تعیین مساحت از سال ۱۳۴۵ ش در ایران الزامی شد) و دوم تقسیم املاک به چهار قسم که در این باب اموال عمومی و دولتی از هم تفکیک شده است. امری که اهمیت تفکیک آن حتی از چشم نویسندگان قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران دور مانده است. این قانون هرگز به مرحله تصویب و اجرا نرسید.

ثبت نوین اسناد

قانون ثبت و مهر دولتی را یک نفر بارون اتریشی که برای اداره و تعلیم فنون مالیه

۱. صد سال پیش از این، محمدتقی دامغانی، ص ۱۲۱-۱۳۱

و ثروت اجیر شده بود، و او را به نایب‌السلطنه سپرده بودند، نوشت و به دستخط مؤکد شاه به وزرای مجلس شورا سپرده شد. وزرا آنرا امضا کردند، و اجرای آنرا شاه به امین‌الدوله، که صدارت پست ایران را داشت، محول کرد. این قانون که دربارهٔ ثبت اسناد و احوال هر دو است، با هدف الصاق تمبر و بالمآل کسب درآمد وضع گردیده است؛ باین‌همه، حاوی نکاتی است که ذکر آن خالی از فایده نیست. در این قانون اسناد به مالی و غیرمالی تقسیم شده است: وصیت‌نامه، سند وفات، وکالت‌نامه، اظهار ولادت، سواد، اخبار رسمی احکام و نکاح و ازدواج در زمرهٔ اسناد غیرمالی و اسناد میراث، قباله املاک - سند رهن و بیع شرط - تقسیم‌نامه - قرارنامهٔ بنایی و غیره، کلیهٔ قرارهایی که متعلق به وجوه باشد، اسناد شراکت، مقاطعه‌نامه و سند اجاره اسناد مالی بود. برای اسناد، حق‌الثبت و حقوق دولتی تعیین شد، و به علاوه برای اسناد تجارتي و بیجک باربری نیز حق تمبر در این قانون، ثبت اسناد اختیاری بود، اما ضمانت اجرا داشت، و اسناد فاقد تمبر قابل ارائه نبود، و محاکم از قبول آن ممنوع شده بود. برای عدم ثبت اسناد هم جریمه‌ای دو یا سه برابر حق تمبر تعیین کرده بود.^{۱۸} از یادداشت‌های امین‌الدوله برمی‌آید که برای اجرای این قانون عمارت امین لشکر اختصاص یافت. هرچند ثبت اسناد اجباری نبود، مردم به دلیل صدمات ناشی از اختلافات، با رضایت به اداره ثبت مراجعه می‌کردند. این امر مخالفت روحانیان را برانگیخت و به شاه پیغام دادند که این روش خلاف شرع است، و بالأخره با جدیت امین‌السلطان و دیگران، شاه این اداره را موقوف کرد.^{۱۹}

دفتر تنظیمات (کتابچهٔ غیبی)

این کتابچه را میرزا ملکم خان خطاب به مشیرالدوله (سپهسالار) نگاشت. هرچند هیچ‌گاه تصویب و به اجرا در نیامد، مهم‌ترین قانونی است که در عهد ناصری به نگارش درآمده است. قانون و قانون‌نویسی با کتابچهٔ غیبی شروع می‌شود، و افکار قانون‌خواهی با این کتابچه تجلی می‌یابد. هرچه کتابچهٔ قانون نوشته شد به تقلید این دفتر است، و یکی از منابع مهم مشروطیت به‌شمار می‌رود. این کتابچه به قدری اهمیت داشت که مشروطه‌خواهان پس از فتح تهران به انتشار آن مبادرت ورزیدند و ملکم عنوان

ملکم قانونی یا ناظم‌الدوله را از همین کتابچه به دست آورد. ملکم خان در این کتابچه طرح یک قانون اساسی را برای کشور ریخت که در آن حکومت ایران را حکومت مشروطه، اما با عنوان سلطنت مطلق تعیین کرده است. وضع قانون را به شیوه مدرن و نحوه انتشار آنرا بیان می‌کند. او در این کتابچه اصول نوین حقوق اساسی را در قانون بر حقوق ملت بیان می‌کند؛ اصل تفکیک قوا را مطرح می‌کند؛ تعداد وزارتخانه‌ها و تکالیف وزرا را برمی‌شمرد؛ فصلی مشبع درباره وضع مالیات و وصول آن و قانون بودجه تنظیم کرده است. هر چند قسمتی از مواد آن جزء حقوق اساسی نبود و در زمره قوانین بود، این امر به هیچ وجه از اهمیت این کتابچه نمی‌کاهد. کتابچه غیبی منشأ تقلید قانون‌نویسی گردید و استفاده نویسندگان کتابچه‌های قانونی در زمان ناصرالدین شاه از سبک و سیاق این کتابچه کاملاً مشهود است. میرزا ملکم رساله‌های متعددی چه در وضع قانون و چه در باب اهمیت قانون نگاشته است، اما هیچ‌یک از نظر اهمیت و تأثیر آن در تاریخ نوین حقوق ایران به پایه کتابچه غیبی نمی‌رسد.

این کتابچه هر چند باعث دشمنی درباریان با ملکم خان شد و او را آلت دست بیگانه و بدخواه شاه معرفی کردند، کمترین اثرش اقدام شاه به تشکیل مجلس شورای دولتی و تصویب کتابچه‌های قانون بود، تقلیدی کورکورانه از طرح ملکم و بدون نتیجه ناصرالدین شاه ابتدا در صدد اجرا و آزمایش اصول کتابچه غیبی برآمد، ولی افسوس که نادانی درباریان او را از این کار منصرف کرد.

مجلس قانون‌گذاری

قانون‌گذاری و قانون‌خواهی نه تنها خواست اغلب مردم ایران بلکه تقاضای بسیاری از صاحب‌منصبان و درباریان وطن‌پرست در زمان ناصرالدین شاه بود. اصرار همین افراد بالأخره شاه را بر آن داشت که مجلس شوری را تشکیل دهد و میرزا علی خان امین‌الملک (امین‌الدوله) را به مدیریت مجلس برگمارد.

مجلس از وزرا و درباریان و شاهزادگان ترکیب یافته بود. قانونی به نام «قانون بر مشورت مجلس» نوشته شد که در واقع آیین‌نامه داخلی مجلس بود. این مجلس قانون‌گذاری، هیچ‌یک از ویژگی‌های مجالس قانون‌گذاری نظام‌های حقوقی نوین را

نداشت، نه اعضای آنرا مردم تعیین می‌کردند. نه قوانین آن بدون تأیید شاه قابل اجرا بوده افزون بر این، هیأت وزرا خود از اعضای مجلس بود، و اصل مهم تفکیک قوا که ملکم اصرار بسیاری بر آن داشته، عدم وجود آنرا مهم‌ترین امر در بی‌نظمی کشور می‌دانست، رعایت نشده بود. باین‌همه، این مجلس در حد حرف و تشکیل چند جلسه بی‌نتیجه باقی ماند، و امین‌السلطان وزیراعظم، نهایت سعی و تلاش خود را در جهت تعطیلی این مجلس به کار برد و موفق گردید.

سایر اقدامات حقوقی

در دوره ناصری قوانین و مقررات متعددی افزون بر موارد فوق نوشته شد یا نهادهایی مانند صندوق عدالت و مجلس تحقیق تأسیس شد، اما هیچ‌یک از آنها خصوصیتی که در تاریخ حقوق نوین قابل بررسی باشد نداشت و بیشتر به فرمان شاهی شبیه بود تا نظام حقوقی از این‌رو، بررسی آنها خارج از موضوع حقوق نوین است.

اشخاص مؤثر در این دوره

امیرکبیر

امیرکبیر معروف‌تر از آن است که در این مقاله به معرفی او بپردازیم، اما در مورد اقدامات حقوقی امیر، آنچه حائز اهمیت است دو موضوع است: یکی اعتبار امر مختومه و دیگری منع شکنجه. در آن دوره امر قضاوت در دست علما و روحانیان بود و آنها قاعده «اعتبار امر مختومه» را رعایت نمی‌کردند و بسا حکمی را که صادر کرده بودند بعدها ناسخ آنرا صادر می‌کردند؛ و این احکام ناسخ و منسوخ مشکلات عدیده‌ای را فراهم آورده بود. امیرکبیر اعاده دادرسی را ممنوع کرد و احکام صادر اولیه را مجری دانست. در آغاز خود او نیز قضاوت می‌کرد و هنگامی که در پرونده‌ای به نفع یکی از طرفین حکم داد و بعد فهمید که حکم وی اشتباه بوده است، در مقام تجدید نظر به طرف ذی‌حق گفت: «اعتراف می‌کنم که در حکم، اشتباه کردم و جمله‌ای را در یکی از اسناد که دلیل حقانیت شما بوده است ملتفت نشده‌ام لیکن حکمی را که به مدعی شما داده‌ام، فسخ نمی‌کنم و ده هزار تومان قیمت ملک را از مال خود به شما

می‌دهم»^{۲۰}. امیر پس از آن امر قضاوت را کنار گذاشت. این نوشته به خوبی نشانگر فهم دقیق امیر از «اعتبار قضیه محکوم بها» و اهمیت آن است. دومین اقدام حقوقی امیر مطابق با حقوق نوین، ممنوعیت شکنجه در دادرسی بود. هرچند پیشتر در عهد محمد شاه قاجار با اصرار دول روس و انگلیس و در دوره صدارت میرزا آقاسی این حکم صادر شده بود، در عمل در ایران شکنجه ادامه داشت. امیر در ربیع‌الثانی ۱۲۶۶ برابر احکام متعددی که برای والیان و ایالات و ولایات صادر کرد، شکنجه متهمان را محکوم کرد^{۲۱}. اقدامات دیگر حقوقی امیر خصوصاً در مورد «دیوانخانه بزرگ پادشاهی» هر چند حائز اهمیت بسیار است، از نظر حقوق نوین قابل بررسی نیست. این اقدامات برای عادلانه کردن سیستم‌های موجود آن زمان و تحدید صلاحیت محاکم شرع صورت گرفته بود.

میرزا حسین خان سپهسالار

میرزا حسین خان قزوینی مشیرالدوله (سپهسالار) فرزند میرزا نبی قزوینی، یکی از افراد مؤثر در دوره ناصری است. او ابتدا سفیر ایران در دولت عثمانی بود در سال ۱۲۸۷ق به ایران احضار شد و به سمت وزارت عدلیه و اوقاف منصوب گشت. میرزا حسین خان با توجه به آشنایی با حقوق نوین در عثمانی و بهره‌وری از افکار بلند دوستانی چون میرزا ملکم، فتحعلی آخوندزاده و یوسف خان مستشارالدوله، درصدد تأسیس عدلیه‌ای با تقلید از قوانین اروپایی برآمد. عدلیه سپهسالار از شش دایره، چهار دادگاه و دو دایره اداری تشکیل شده بود. دو دایره اداری عبارت از دایره اجرای احکام و دایره تنظیم قوانین بود، که اولی وظیفه اجرای احکام دادگاه‌ها را به عهده داشت و دومی مسئول تدوین قوانین و مقرراتی بود که سپهسالار درصدد وضع و اجرای آنها بود. تشکیلات محاکم وی شامل سه دادگاه و یک دادسرا بود. مجلس تحقیق دعاوی، که وظیفه دادسرا را به عهده داشت، شامل قضات تحقیق و مسئول رسیدگی به شکایات عمومی مردم بود. مجلس جنایت شبیه دادگاه کیفری بود و صلاحیت آن رسیدگی به محاکمه کسانی بود که مجلس تحقیق دعاوی برای آنان قرار اتهام صادر کرده بود. محکمه تجارت صلاحیت رسیدگی به دعاوی تجارتي را داشت؛ و سرانجام

محکمهٔ املاک که دعاوی مالکیت اموال غیرمنقول در آن طرح می‌شد. تأسیس وزارتخانه و هیأت وزیران از ابتکارات سپهسالار است. هرچند پیشتر هیأت وزیران وجود داشت، اما کارها به فرمان شاه به هر یک از وزیران پیشنهاد می‌شد، سپهسالار یک صدراعظم و نه وزارتخانه تشکیل داد و وظایف وزرا را تفکیک کرد.^{۲۲}

مشیرالدوله علاوه بر آن شاه را واداشت تا فرمان دهد حکام ولایت افراد را محاکمه نکنند، و به عبارت دیگر صلاحیت انحصاری دادگستری را به وجود آورد. وی سپس صدارت عظمی شد و مسافرت شاه را به اروپا برای آشنایی با پیشرفت‌های دول اروپایی ترتیب داد و خود با شاه عازم اروپا شد. در غیاب وی دشمنانش توطئهٔ برکناری او را چیدند و هنگام بازگشت در بندر انزلی شاه را مجبور به عزل او کردند. شاه او را پس از عزل بر وزارت امور خارجه گمارد و دوباره صدراعظم کرد. او سرانجام پس از سفر دوم شاه به اروپا در سال ۱۲۹۷ق از تمام مناصب معزول و به حکومت قزوین منصوب شد.

اشتیاق سپهسالار به اصلاحات چنان بود که معتمدالدوله او را سرزنش می‌کرد که چرا تندروی می‌کند. با این همه، از نظر سیاسی عملکرد وی خصوصاً در مسألهٔ واگذاری امتیاز رویتر به انگلیسی‌ها و واگذاری حقوق مسلم ایران در آخال ماورای خزر، گرگ تپه و دشت ترکان به روس‌ها قابل دفاع نیست.^{۲۳}

میرزا ملکم خان

ملکم پسر میرزا یعقوب اصفهانی در سال ۱۲۴۹ق در جلفای اصفهان به دنیا آمد. پدرش که کیش مسیحی را ترک گفته و مسلمان شده بود، ملکم را از خردسالی برای تحصیل به اروپا فرستاد. ملکم دورهٔ ابتدایی و متوسطه را در یکی از مدارس آرامنه در فرانسه گذراند و سپس به مدرسهٔ عالی پلی‌تکنیک پاریس رفت او هنگامی که میرزا آقاخان نوری تازه به صدرات منصوب شده بود به ایران بازگشت و در مدرسهٔ دارالفنون به عنوان مدرس جغرافیا و علوم مقدماتی دیگر و نیز مترجم دروس استادان اروپایی مشغول به کار شد. به دلیل دانستن زبان‌های فرانسه و انگلیسی در دربار زود شناخته شد و به واسطهٔ لیاقت و کاردانی خصوصاً در ماجرای اختلاف میان دولت ایران و

انگلیس، به سرعت مراحل ترقی را طی کرد. میرزا ملکم پس از مراجعت به ایران با مشاهده تحولی که در روحیات مردم نسبت به اوضاع سیاسی پیش آمده بود و با درک صحیح از علت اصلی خرابی و ضعف کشور درصدد اصلاح امور برآمد. او می‌کوشید اصول تمدن جدید را بر پایه پویایی فقه شیعه بنا نهاد و آنها را با اسلام سازگار کند^{۲۴} ملکم مسمای واقعی لقب «پرنس رفرماتور» است که خودش یا دیگران به او داده بودند. او پیشرو کسانی است که می‌خواستند اصلاحات را به دست طبقه حاکم در ایران انجام دهند^{۲۵}. در ایران، قانون با نام میرزا ملکم پیوند خورده است. او را ملکم قانونی می‌خواندند، شاید بدین سبب که تعریف قانون را او برای اولین بار در ادبیات ایران وارد نمود و نخستین طرح‌ها و کتابچه‌های قانونی را نوشت^{۲۶}. مقایسه رساله‌های ملکم با مقررات تدوین شده در مجالس اول و دوم، آشکار می‌سازد که ملکم در این قوانین و مقررات تأثیر فراوان داشته است. گویا تدوین‌کنندگان این قوانین شاگردان مکتب ملکم بوده‌اند^{۲۷}. اگرچه تأسیس فراموشخانه و ماجرای امتیاز لاتاری نکاتی بحث‌انگیز در زندگی ملکم خان است. ولی ما در این مقاله درصدد داوری در مورد شخصیت ملکم نیستیم، آنچه حائز اهمیت است تأثیر وی بر حقوق نوین و قانون‌گذاری در ایران است که محل تردید نیست.

مستشارالدوله و رساله یک کلمه

میرزا یوسف خان مستشارالدوله فرزند حاج کاظم آقا تبریزی از اهالی آذربایجان بود^{۲۸} او در ابتدا علوم ادبی و شرعی را فراگرفت و در کنسولگری انگلیس به منشی‌گری مشغول شد. او پس از انجام کارهای مختلف، در سال ۱۲۸۳ق به «شارژدافری» پاریس نایل آمد^{۲۹}. او چند بار به انگلیس مسافرت کرد و با میرزا ملکم خان آشنا و دوست شد. در زمان وزارت عدلیه مشیرالدوله در عدلیه به سمت معاونت عدلیه منصوب شد و لقب مستشارالدوله گرفت، اما پس از چندی از کار کناره گرفت. پس از آن زندگی وی دارای فراز و نشیب زیادی بوده بارها محبوس شد و گاه پس از استخلاص از حبس به کارگذاری آذربایجان گمارده شد. او سرانجام پس از لطمات و صدمات بسیار در سال ۱۳۱۳ق بدرود حیات گفت^{۳۰}.

مستشارالدوله مردی درستکار، ملت‌خواه و وطن‌پرست بود^{۳۱}، و شهرت او پیش از هر چیز مربوط به رساله‌ی یک کلمه است. رساله‌ای که سرمشق انجمن مخفی بود و دستورالعملی بود که از آن قرار رفتار شد^{۳۲}. مستشارالدوله در این رساله پیشرفت غرب و عقب‌ماندگی شرق را در یک کلمه، یعنی قانون، می‌داند. او در این رساله می‌کوشد اولاً تفاوت قوانین اروپایی را با فرامین سلاطین ایران بیان کند و ثانیاً ثابت کند که قانون‌گذاری بر طبق روش اروپایی هیچ مخالفتی با شرع اسلام ندارد^{۳۳}. این رساله در مردم کتاب‌خوان تأثیر بسیار کرد. مستشارالدوله در سال ۱۳۰۶ ق نامه‌ای به مظفرالدین میرزا ولیعهد نوشت و در آن از حکومت استبدادی و فساد دربار به سختی انتقاد کرد^{۳۴}. او در این نامه نیز خطاب به ولیعهد، راه چاره مشکلات ایران را چشم‌پوشی از اعمال گذشته و وضع قوانین دانسته است^{۳۵}. مستشارالدوله در تاریخ اندیشه حقوقی در ایران مقامی ممتاز دارد و اولین نویسنده‌ای بود که گفت منشاء قدرت دولت اراده جمهور ملت است و برای اولین بار بود که می‌گفت شاه و گدا در برابر قانون مساوی هستند^{۳۶}.

دوم - از مشروطیت تا آغاز دوره پهلوی

انقلاب مشروطه تحولی بزرگ در نظام سیاسی تلقی می‌شود. همچنین باید آنرا سرآغاز ایجاد نهادهای مهم و اساسی حقوق نوین در ایران دانست. برخی از این نهادها جزء خواست‌ها و مطالبات انقلابیان بود و برخی دیگر از لوازم تغییر نظام سیاسی در کشور به‌شمار می‌رفت. بدیهی است پی‌ریزی یک نظام سیاسی جدید با حفظ چارچوب‌های سست حکومت استبدادی قاجار امکان‌پذیر نبود و برای اطمینان از عدم بازگشت نظام استبداد، نهادهای حافظ و نگهدارنده نظام سیاسی مشروطه، یکی پس از دیگری پدید آمد.

باوجوداین، همه ساختارهای حقوقی جدید، که پس از پیروزی انقلاب مشروطه شکل گرفت، نه جزء اهداف مردم در مشروطیت بود و نه رهبران انقلاب تصویر روشن و واضحی از آنها داشتند. شاه قاجار نیز که فرمان مشروطیت را امضا کرد از تمامی عواقب و پیامدهای آن به‌درستی اطلاع نداشت.

صدور فرمان مشروطیت توسط مظفرالدین شاه در ۱۴ جمادی‌الثانی ۱۳۲۴ را

می‌توان به منزلهٔ سرآغاز پیروزی یک انقلاب مردمی در برابر نظام سلطه و استبداد دانست. اما جایگزینی یک نظام نوین بر مبنای اندیشه‌ها و افکار جدید، بدون شک چندان ساده نبود، چرا که خروج جامعه از بسیاری قالب‌ها و ساختارهای سنتی و متحجر را می‌طلبید که در تمامی ابعاد زندگی و زوایای ذهن مردم رسوخ کرده بود. این ساختار شکنی‌ها پس از انقلاب چنان دشوار و پیچیده بود که جدا از کار شکنی‌ها و مخالفت‌های جدی دربار و حکومت، به رودررو قرار گرفتن دسته‌هایی از رهبران انقلاب و حتی گروه‌هایی از مردم انجامید.

در این فصل تلاش خواهیم کرد تا به گونه‌ای مختصر و فشرده، به شرح چگونگی تأسیس و شکل‌گیری برخی از مهم‌ترین نهادهای حقوقی در فاصله سال‌های پس از پیروزی مشروطیت (۱۴ جمادی‌الثانی ۱۳۲۴) تا آغاز حکومت رضا خان (آبان ماه ۱۳۴۰) بپردازیم، که عبارت است از: ۱. قانون اساسی و متمم آن، ۲. مجلس شورای ملی و انتخابات مربوطه، ۳. قوه قضاییه، محاکم و دادرسی نوین، ۴. قوانین و مقررات مهم و ۵. نهادهای آموزشی حقوق نوین پیش از هر چیز به عنوان مقدمه، فرمان مشروطیت را به عنوان نخستین سند سیاسی - حقوقی که منشاء تحولات و تغییرات بعدی گردید، مورد بحث قرار می‌دهیم.

زمینه‌ها

فرمان مشروطیت

با صدور فرمان مشروطیت، ایران در صف کشورهای دارای نظام مشروطه پارلمانی قرار گرفت. نکته قابل توجه آنکه فرمان مذکور که به فرمان مشروطیت شهرت یافت، در بردارندهٔ لفظ «مشروطیت» نبود، هرچند در آن به تشکیل رکن اساسی مشروطیت یعنی مجلس شورا تصریح شده بود. این به ظاهر ناشی از وحشت دولت و دربار از استعمال لفظ مشروطیت بوده است، به آن امید که شاید بعد بتوان از تبعات و نتایج حقوقی و سیاسی آن شانه خالی کرد. خواهیم دید که شاه قاجار و صدراعظم وی هر یک تلاش‌های بی‌حاصلی را در این باره انجام دادند. اما همچنان که فریدون آدمیت متذکر شده است: «از روزی که دستخط تأسیس مجلس ملی به امضای شاه رسید. در اسناد

رسمی و در افکار عام به فرمان مشروطیت تلقی گردید و آن تلقی صحیحی بود»^{۳۷}. بازخوانی حوادث تاریخی که منجر به صدور فرمان مذکور شد موضوع این نوشتار نیست، اما جای این پرسش باقی است که آیا نظام سیاسی مشروطه دقیقاً همان بود که انقلابیان از ابتدا در پی آن بودند؟ آیا آنان که رهبری نهضت را در دست داشتند، از قدم اول به استقرار رژیم مبتنی بر قانون اساسی که از طریق ایجاد یک پارلمان بر اختیارات مطلق پادشاه لگام زند، می‌اندیشیدند؟ یا اینکه مطالبه مجلس و مشروطیت به تدریج در فهرست مقاصد انقلابیان جای گرفت؟ به گمان ما، نگاهی اجمالی به خواست‌های سیاسی و اجتماعی انقلابیان و تحول آن در طی زمان، به درک بهتر حوادثی که در عصر مشروطه رخ داد، یاری می‌رساند.

به ظاهر، نخستین درخواست رسمی انقلابیان از دولت در جریان مهاجرت صغری، هیچ خواسته حقوقی و عمومی روشنی دربرداشت و به قول تقی‌زاده^{۳۸} «خیلی بی‌ترتیب و آسمان ریسمان بود و در حقیقت نتیجه خیالات و مقاصد و اغراض مختلفه و جریان‌های متعدد بود». به عبارت دیگر چنان که برخی^{۳۹} یادآور شده‌اند، نخستین سیاهه مقاصد نشان می‌داد که جمع رهبران روحانی هیچ نقشه اصلاح‌طلبانه معمولی برای عرضه نداشتند.

سفیر عثمانی که میانجیگری میان شاه و بست‌نشینان را پذیرفته بود، شرط کرده بود که در صورتی در این امر مشارکت و دخالت می‌کند که خواست‌ها کلی و عمومی باشد و نه مربوط به اشخاص خاص و موارد جزئی و به اصطلاح «مستدعیات نوعیت داشته باشد»^{۴۰}. از این رو «بنیاد عدالتخانه در همه جای ایران» به درخواست‌ها اضافه شد^{۴۱}. عین‌الدوله در عریضه‌ای به شاه «صورت مقاصد آقایان» را این‌گونه به عرض رسانید: «برای رسیدگی به عرایض کلیه رعایا و مظلومین از جانب سنی‌الجوانب همایونی ترتیبی در امر عدالتخانه دولتی داده شود که رفع ظلم از مظلوم حقاً و عدلاً به عمل آید و در اجرای عدل ملاحظه از احدی نشود»^{۴۲}.

کسروی در تفسیر خود از عدالتخانه، آنرا به شکلی از عدلیه که به داد رسیدگی کند تعبیر می‌کند^{۴۳}. اما پرواضح است که مقصود رهبران نهضت از طرح «عدالتخانه»، تأسیس یک عدلیه یا دادگستری جدید نبود. در واقع چون قیام مشروطه در وهله

اول نوعی حرکت خودجوش و اصیل در جهت نفی استبداد و خودکامگی بود، نخستین نهادی که به‌طور جدی مورد درخواست واقع شد عدالتخانه بود، به عنوان نهادی که همچون مانعی در برابر استبداد عمل کند و آنرا محدود سازد.

محمدعلی تهرانی (کاتوزیان) در توضیح معدلتخانه نوشته است: «اما معدلتخانه برای آنکه اغلب مردم دانشمند و وطن‌خواه آرزویی جز این نداشتند که احکام دولتی کیف مایشائی نباشد و بر طبق یک قوانینی باید عمل شود و عمده الحاق این نوع مردم برای همین مقصد بود»^{۴۴}. اندکی بعد طباطبایی در نامه‌ای که به شاه نوشت از مجلس عدالت یا همان عدالتخانه به عنوان انجمنی مرکب از تمامی اصناف مردم که در آن انجمن به داد عامه مردم برسند و شاه و گدا در آن مساوی باشند یاد کرد^{۴۵}.

از عبارات فوق به‌خوبی می‌توان دریافت که مفهوم عدالتخانه در ادبیات آن دوره، چیزی غیر از یک دادگستری مبتنی بر عدل و داد است، و به روشنی ناظر به خلق سازوکاری است که به ایجاد قانون و حاکمیت آن در احکام دولتی و حکومتی و برابری تمامی آحاد مردم در برابر آن بینجامد، یعنی ایجاد نهادی که استبداد را محدود کند و بر آن لگام زند. کسانی از رهبران نهضت همچون سید محمد طباطبایی که دید روشن‌تری نسبت به اهداف مترقیانه نهضت داشتند، به‌خوبی می‌دانستند که این نهاد می‌تواند یک مجلس شورا یا همان پارلمان باشد، و لذا اندکی بعد، این مقصود را با عباراتی روشن‌تر و صریح‌تر بیان کردند و ایجاد یک مجلس شورا یا مجلس مشورتی را خواستار شدند^{۴۶}.

به‌نظر می‌رسد که استفاده از لفظ «عدالتخانه» در آغاز کار نهضت بیشتر به منظور اجتناب از به کار بردن الفاظی ناآشنا و ناشناخته بود، که می‌توانست عکس‌العمل‌های تند دربار و حکومت را در پی داشته باشد؛ یعنی بیش از آنکه حاکی از پایین بودن سطح مطالبات باشد می‌تواند به کاهش آگاهانه سطح درخواست‌ها تعبیر شود^{۴۷}. به عنوان مثال هنگامی که سید جمال‌الدین واعظ اظهار داشت: «مقصود همه ما فقط این است که شاه مجلس شورا بدهد»، بهبهانی گفت: «این لفظ هنوز زود است و به زبان نیاورید. فقط به همان لفظ عدالتخانه اکتفا کنید تا زمانش برسد»^{۴۸}. بنابراین، اینکه برخی معتقدند «فکر ایجاد عدالتخانه عاری از هر ارزش حقوقی و سیاسی بود»^{۴۹} پذیرفته نیست.

به هر حال مطالبه عدالتخانه خیلی زود جای خود را به درخواست مجلس داد و رهبران نهضت در مراسلات و خطابه‌های خود آنرا مطرح ساختند، که این خود گواه است که علما و رهبران نهضت خود در پی استقرار مشروطیت بودند. و اینکه گفته شده «علما ناآگاهانه توسط گروه‌های اصلاح طلب در راه مقاصد مغایر با مقاصد خودشان به کار افتاده بودند»^{۵۰}، نمی‌تواند از همه جهات صحیح ارزیابی شود. البته جای انکار ندارد که برداشت ایشان از مشروطیت با الگوی مشروطه اروپایی که روشنفکران و متجددان در صدد اجرای آن بودند منطبق نبود و همین امر بعدها به جدایی و دودستگی انجامید. سید محمد طباطبایی که نسبت به اهداف انقلاب و ایجاد مجلس و مشروطه دید روشن‌تری داشت زمانی اظهار داشته بود که: «ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم. ولی آنچه شنیده بودیم و آنهایی که ممالک مشروطه را دیده به ما گفتند مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است. ما هم شوق و عشقی حاصل نموده تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم»^{۵۱}.

در جریان تحسن در سفارت، درخواست اولیه متحصنان از دولت باز به افتتاح عدالتخانه و چند مورد دیگر منحصر شد^{۵۲}. اما رفته رفته با پیوستن گروه‌هایی از اقشار تحصیل کرده و روشنفکر به صف مردم، نوع درخواست‌ها تغییر کرد و افتتاح دارالشورا در فهرست مطالبات جای گرفت^{۵۳}. به گزارش کسروی «در آن چند روزه کسانی به مردم معنی آزادی و مشروطه و پارلمان را تا یک اندازه فهمانیده بودند»^{۵۴}. محمدعلی تهرانی آورده است: «کم کم بر تقاضای متحصنین افزوده گردید و... مجلس معدلت را نیز خواستار گردیدند و کم کم پله پله بالاتر رفته آخر الامر تقاضای مجلس شورای ملی نمودند»^{۵۵}.

بالآخره در ۱۴ جمادی‌الثانی سال ۱۳۲۴ فرمان مشروطیت به امضای شاه رسید و در آن به تشکیل مجلسی از منتخبین شاهزادگان و علما و قاجاریه و اعیان و اشراف و ملاکین و تجار و اصناف به انتخاب طبقات مرقوم در دارالخلافه تهران اشاره شده بود، و مقرر می‌داشت که نظامنامه و ترتیبات تشکیل این مجلس را منتخبین مذکور تهیه شود و به امضای شاه برسد^{۵۶}. فرمان مذکور مقبول طبع بست‌نشینان نیفتاد، زیرا اولاً نامی از توده مردم در آن برده نشده بود و دو دیگر آنکه برخی عبارات آن برای

متحصنین ابهام‌آمیز می‌نمود^{۵۷}. در واقع در این فرمان هیچ اشاره‌ای به حاکمیت ملت نشده بود و نیز از طبقاتی نام برده شده بود که اکثریت مردم را در بر نمی‌گرفت، چراکه اکثر اقشار برشمرده در فرمان، جزء طبقه حاکم بودند. همچنین در این فرمان، با زیرکی، شاهزادگان در دو گروه (شاهزادگان و قاجاریه) و طبقه اشراف در سه گروه (اعیان و اشراف و ملاکین) ذکر شده بود و حقی چند برابر برای آنها ملحوظ گردیده بود^{۵۸}. از این‌رو، مردم به فرمانی که حق انتخاب را برای همه ملت به رسمیت شناخته بود، تن ندادند و اعلامیه‌های مربوط به آنرا از دیوارها کردند^{۵۹}.

شاه ناگزیر دستخطی تکمیلی صادر کرد، که در آن صریحاً از «مجلس منتخبین ملت» نام برده شده بود، اما مجلس مذکور را با عنوان «مجلس شورای اسلامی» توصیف می‌کرد^{۶۰}. به دنبال صدور دستخط مذکور میان دولت و متحصنین بحث و مشاجره بر لفظ ملی و اسلامی در گرفت^{۶۱}. که در این مورد نیز دولت مجبور به عقب‌نشینی شد^{۶۲} و نهایتاً شاه دستخط سومی صادر کرد که تنها تفاوت مهم آن با دستخط اول آن بود که در آن به جای عبارت «مجلسی از منتخبین» از عبارت «مجلس شورای ملی از منتخبین» استفاده کرده بود^{۶۳}.

چنان‌که پیشتر نیز گفتیم، هیچ‌یک از فرمان‌های صادر شده شاه قاجار در بردارنده لفظ مشروطه یا مشروطیت نبود، اما انقلابیان و نمایندگان ایشان در نخستین مجلس شورای ملی، آنرا محصول نهضت و انقلاب مردم می‌دانستند و بر آن اصرار داشتند. چند ماه پس از صدور فرمان مشروطیت، در ماجرای نزاع میان محمدعلی شاه و نمایندگان مجلس شورا بر سر لفظ مشروطه، بار دیگر دربار مجبور به عقب‌نشینی شد. حکومت مصر بود که شاه به مردم مشروطه نداده است و پارلمان نیز صرفاً مجلس جهت وضع قوانین است، و مایل بود لفظ «مشروع» را به جای مشروطه به نمایندگان بقبولاند. اما ایشان از پذیرفتن هر لفظ دیگری خودداری کردند^{۶۴}.

محمدعلی شاه زیر بار فشار انقلابیان و مردم تهران و تبریز، ناچار فرمانی صادر کرد که در آن به‌طور خاص از لفظ مشروطیت و تن دادن دولت به آن سخن به میان آمده بود. در این دستخط که در ۲۷ ذیحجه سال ۱۳۲۴ صادر شد و سند معتبری در تأیید مشروطه تلقی می‌گردید، آمده بود: «... این بدیهی است از همان روز که فرمان شاهنشاه

مبرور انارالله برهانه شرف صدور یافت، امر به تأسیس شورای ملی شد دولت ایران در عداد دول مشروطه صاحب کنستیتوسیون به‌شمار می‌آمد منتهی ملاحظه که دولت داشته این بوده است که قوانین لازم برای انتظام وزارتخانه‌ها و دوایر حکومتی و مجالس بعدی مطابق شرع محمدی صلی‌الله علیه و آله نوشته آن وقت به موقع اجرا گذارده شود...»^{۶۵}.

اما درباره لفظ مشروطه از لحاظ لغوی و اینکه از ریشه شرط و کلمه‌ای عربی است یا اصل دیگری دارد، میان پژوهشگران و نویسندگان اختلاف نظر است. نویسندگان عصر مشروطیت آنرا اکثراً از واژه شرط مشتق دانسته‌اند.^{۶۶} شاید حکومت مشروطه، به معنای حکومتی که قدرت را محدود و مشروط به شرایطی کند چندان با مشروطه برگرفته از شرط (در زبان عربی) بیگانه نباشد. اما از آنجایی که این کلمه از واژه Constitutionnalisme در زبان فرانسه گرفته شده است، و این واژه لزوماً به «مشروط» برگردانده نمی‌شود، این نظر چندان نزد صاحب‌نظران مقبول نیفتاده است.

عده‌ای^{۶۷} معتقدند که این کلمه از ترکیه عثمانی به ایران وارد شد، که در آن دیار از کلمه لاتین (La Charte) به معنای قانون یا منشور ساخته شده بود؛ و نزد ترکان عثمانی چنین مرسوم بود که واژه‌ای بیگانه را برگیرند و با آن کلمه‌ای ترکی یا عربی سازند. حائری^{۶۸} می‌نویسد اندیشمندان ترک واژه مشروطه را معادل Constitutionnalisme یا حکومتی که بر شالوده یک قانون اساسی و نظام پارلمانی بنیاد شده است، را به کرات به کار برده‌اند.

گفته‌اند که این لفظ (مشروطه) را اولین بار میرزا حسین خان سپهسالار (سفیر وقت ایران در عثمانی) در سال ۱۸۶۸م در گزارش‌هایش استفاده کرد، و به فرهنگ واژه‌های ایرانی نیز رسوخ کرده است. حائری^{۶۹} برای تقویت این نظر که لفظ مذکور از عثمانی به ایران آمده است، دلایل دیگری را نیز برشمرده است.

بخش اول

قانون اساسی و متمم آن

قانون اساسی به عنوان مهم‌ترین سند در حوزه حقوق عمومی که به تعیین و تعریف

ساختارهای حکومت، منشاء حاکمیت عمومی و نحوه اعمال آن، روابط دولت و دستگاه‌های دولتی با مردم و با یکدیگر، تعیین حقوق و آزادی‌های مردم و وظایف و کارکردهای قوای حکومت می‌پردازد، در پایه‌گذاری مشروطیت نقش حیاتی داشت، چرا که ضامن تغییر یک رژیم سیاسی استبدادی به نحو برگشت‌ناپذیر وجود سندی ملی است که از طریق تضارب آراء میان نمایندگان مردم شکل گرفته باشد، مدون شود و با امضای دولت به عنوان واگذار کننده اختیارات، ضمانت اجرا یابد. در واقع میثاقی است میان مردم و حکومت.

رکن اساسی مشروطیت که همانا مجلس شورای ملی است، با صدور فرمان مشروطیت، برگزاری انتخابات و تشکیل مجلس فی‌الجمله تحقق یافته بود. اما با تدوین قانون اساسی، آنچه در عمل محقق شده بود جنبه قانونی یافت و پشتوانه‌ای برای استمرار آن در آینده نیز ایجاد گردید.

تاریخچه تدوین قانون اساسی و متمم آن با تمام اهمیتی که دارد، به‌درستی گردآوری و ثبت و ضبط نشده است، و تفصیل مطالب و جزئیات بسیاری از مذاکرات چندان برای ما روشن نیست. اما از مجموع آنچه در کتب تاریخ و مذاکرات مجلس شورا در این باره موجود است، می‌توان به آگاهی‌هایی کلی و اجمالی دست یافت.

چندان روشن نیست که فکر تدوین قانون اساسی را نخستین بار چه شخص یا اشخاصی مطرح کردند و چه کسی ضرورت آنرا گوشزد کرد. قاعدتاً هم در مجموعه دولت و هم در میان مجلسیان کسانی بودند که با اصول نظام‌های سیاسی مشروطه آشنایی داشتند، اما این احتمال نیز وجود دارد که در امر تدوین قانون اساسی که در ابتدا «نظامنامه اساسی» اش نیز می‌خواندند، قسمت اخیر فرمان مشروطیت بیشتر طرف توجه و اهتمام بوده باشد، آنجا که اظهار می‌داشت «... بدیهی است که به موجب این دستخط مبارک نظامنامه و ترتیبات این مجلس و اسباب و لوازم تشکیل آنرا موافق تصویب و امضای منتخبین از این تاریخ مرتب و مهیا خواهد نمود که به صحت ملوکانه رسیده و...». قانون اساسی که نوشته شد، مشتمل بر ۵۱ ماده بود که فقط به چگونگی تشکیل و حدود و وظایف مجلسین شورا و سنا می‌پرداخت^{۷۰}، ظاهراً همان کمیسیون که به تدوین نظامنامه انتخابات مجلس شورا مشغول بود، نخستین پیش‌نویس قانون

اساسی را نیز می‌نوشت و این کمیسیون نه از مجلس، بلکه از جانب دولت و دربار مأموریت داشت^{۷۱}. افزون بر این، هیچ‌گاه چیزی تحت عنوان نظامنامه مجلس شورای ملی که در فرمان مظفرالدین شاه آمده بود، تدوین و تصویب نشد.

به‌هرحال، به گزارش منابع^{۷۲}، در یکی از جلسات اولیه مجلس شورای اول (جلسه ۲۴ شعبان ۱۳۲۴) نمایندگان از صدراعظم مشیرالدوله نائینی مطالبی را درخواست می‌کنند از جمله اینکه قانون اساسی برای مجلس تهیه کنند و برای تبادل افکار و کلا به مجلس بفرستند که مورد قبول وی قرار می‌گیرد، اما این پیش‌نویس تقریباً آماده بوده است چرا که پنج‌شنبه ۲۹ شعبان نسخه‌ای از آن برای شاه فرستاده می‌شود و شاه دستخط می‌نویسد که «جناب صدراعظم، کتابچه قانون اساسی را که فرستاده بودید تا به حال از نظر مبارک نگذشته همین دو روزه ملاحظه کرده تا روز شنبه خواهیم فرستاد»^{۷۳}. در غرة رمضان ۱۳۲۴، صدراعظم نسخه‌ای را که پادشاه ملاحظه کرده بود به مجلس شورا ارسال کرد^{۷۴}.

کمیسیونی که به تهیه پیش‌نویس قانون اساسی همت گمارد مرکب از افرادی محدود بود که از میان ایشان ظاهراً سهم اصلی متعلق به برادران پیرنیا یعنی میرزا حسن خان مشیرالملک و میرزا حسین خان مؤتمن‌الملک بوده است^{۷۵}. کسروی^{۷۶} در این باره می‌نویسد: «پس از تشکیل مجلس کسانی از نمایندگان برای نوشتن نظامنامه داخلی آن نامزد شدند. در این میان قانون اساسی نیز نوشته می‌شد. گویا مشیرالملک و مؤتمن‌الملک پسران صدراعظم آنرا می‌نوشتند یا بهتر بگوییم ترجمه می‌کردند»^{۷۷}. عبدالله مستوفی^{۷۸} نیز بر نقش این دو برادر تأکید کرده است: «مشیرالملک هم که موقتاً به تهران رفته است بعد از صدارت پدرش گرفتار تدارک لوایح قانونی که باید به مجلس برود شده... مشیرالملک و برادرش مؤتمن‌الملک در این موقع از راه تدارک لوایح قانون اساسی و ممتن آن خیلی به پیشرفت مشروطه کمک کردند».

پس از ارائه پیش‌نویس قانون اساسی به مجلس، به نظر می‌رسد که همه مواد آن مورد پسند مجلسیان واقع نشد و ایشان درصدد اصلاح آن برآمدند. در مذاکرات دوره اول مجلس شورا^{۷۹} آمده است: «در این جلسه دولت نسخه‌ای از قانون اساسی مملکت را برای اظهار نظر به مجلس فرستاد نمایندگان چون آنرا بسیار سخت و مستبدانه

تشخیص دادند از قبول آن خودداری نمودند و خود به تدوین قانون اساسی پرداختند»^{۸۰}. از موارد تغییر پیش‌نویس اولیه گزارشی نداریم، اما بدون شک اهم آنها، همان مواردی بود که بعد ما میان دولت و مجلس منشاء اختلاف شد، که به آنها اشاره خواهیم کرد.

نسخه اصلاحی مجلس به دربار فرستاده شد، اما دولت و دربار که به از دست دادن اختیارات خود رضایت نداشتند در این امر اهمال کردند و در تصویب قانون و رسانیدن آن به توشیح مظفرالدین شاه به بهانه کسالت وی مسامحه می‌کردند^{۸۱}. نمایندگان مجلس و آزادی‌خواهان می‌دانستند تا شاه زنده است باید کاری بکنند و به قول عبدالله مستوفی: «... باید وقت را تلف نکرده تا مظفرالدین شاه زنده است قانون اساسی را شش میخه کنند»^{۸۲}. آنها به جد تصویب آنرا مطالبه می‌کردند و آمدن نمایندگان تبریز که تا حدودی تندروتر بودند بر این جدیت افزود (تقی‌زاده در اولین نطق خود در مجلس به این امر اشاره کرد)^{۸۳}.

به دلیل بیماری شاه، ولیعهد محمدعلی میرزا به پایتخت فراخوانده شد و آمدن وی بر مشکلات افزود، زیرا وی هرچند به ظاهر و برای تثبیت موقعیت خود با مشروطه علناً مخالفت نمی‌کرد، بدون شک به عنوان یک شاه تازه به قدرت رسیده تمایلی به کاهش اقتدار و اختیاراتش نداشت^{۸۴}. از این رو پس از ورود به تهران اقدام به تغییرات و تصرفاتی در قانون اساسی کرد که منشاء اختلاف میان مجلس و دولت گردید^{۸۵}. اختلافات در جلسه‌ای با حضور نمایندگان دولت یعنی مشیرالملک پیرنیا، محتشم‌السلطنه و مؤیدالسلطنه و نمایندگان مجلس، مورد بحث و مذاکره قرار گرفت^{۸۶}. عمده اختلافات در موارد زیر بود:

۱. اختیار مطلق مجلس در تهیه و تدوین قوانین به موجب اصل ۱۵ قانون اساسی نمایندگان حق داشتند در عموم مسائل قانون وضع کنند و اصل شانزدهم مقرر می‌داشت: «کلیه قوانین که برای تشیید مبانی دولت و سلطنت و انتظام امور مملکتی و اساس وزارتخانه‌ها لازم است باید به تصویب مجلس شورای ملی برسد». محمدعلی میرزا این دو اصل را حذف کرد و به جای آن یک اصل نهاد مبنی بر اینکه دولت عده‌ای مأمور نظمیه را برای انتظامات در اختیار مجلسیان قرار دهد. نمایندگان بر ابقاء دو اصل ۱۵

و ۱۶ پای فشردند و دولت پذیرفت. در مورد انتظامات نیز اعلام داشتند که نظم داخلی مجلس به عهده رئیس مجلس است و به این اصل نیازی نیست.^{۸۷}

۲. در اصل ۴۸ چنین مقرر شده بود که شاه بتواند مجلس را منحل کند. به عقیده نمایندگان، دوره اول باید از این امر مستثنا می‌شد، و درج این موضوع در قانون اساسی را لازم می‌شمردند. اما نهایتاً به رأی دولت که اصرار داشت این امر را در سندی جداگانه تضمین کند، تن دادند.^{۸۸}

۳. یکی از عمده‌ترین اختلافات راجع به مجلس سنا و ترکیب آن بود. دولت درصدد بود ترکیب این مجلس و نحوه مداخله آنرا در امر قانون‌گذاری به گونه‌ای قرار دهد که در عمل استقلال در وضع قانون از دست مجلس شورا خارج شود و به قول کسروی: «دارالشورا زیر دست مجلس سنا باشد»^{۸۹}. و کلا مایل بودند ترکیب سنا به گونه‌ای باشد که دو ثلث آنرا مردم انتخاب کنند، و شاه در تعیین یک سوم فقط نقش داشته باشد، اما نمایندگان دولت اظهار داشتند که ولیعهد اصرار دارد قرار این امر به تنصیف انجام یابد. با اینکه در اکثر کشورها همه اعضای سنا را دولت تعیین می‌کرد (که البته این ادعا پایه و اساسی نداشت)، ما (ولیعهد) به لحاظ مدارا با مجلس تعیین آنرا «بالمناصفه» می‌پذیریم. و کلا به ۳۵ نفر از ملت و ۲۵ نفر از دولت نیز رضایت دادند اما در نهایت حرف دربار به کرسی نشست^{۹۰}. البته دولت پذیرفت که مجلس در زمینه امور مالی و مالیه مملکت به استقلال قانون وضع کند و تصمیمات مجلس شورا صرفاً به اطلاع مجلس سنا برسد و نه بیشتر^{۹۱}. موارد دیگری همچون سوگند نمایندگان، تاریخ افتتاح مجلس و غیره نیز جزء اختلافات بود، که تقریباً در همان جلسه مشترک با دولت تکلیف تمامی آنها معین شد^{۹۲}.

لازم به ذکر است که مجلس و انقلابیان در مجادله با دولت بر سر قانون اساسی مدارا کردند، چرا که می‌ترسیدند شاه بیمار فوت کند و به واسطه عدم توشیح و تصویب قانون، بحران در کشور ایجاد شود^{۹۳}. مظفرالدین شاه که آخرین روزهای عمر خود را سپری می‌کرد بالأخره در چهاردهم ذیقعه ۱۳۲۴ (۸ دی ماه ۱۲۸۵) قانون اساسی را تصویب و امضا کرد^{۹۴}. وی چند روز بعد دار فانی را وداع گفت^{۹۵}. گفته شده است که محمدعلی میرزا در گرفتن امضا از پدر مشارکت داشته است^{۹۶} و خود نیز قانون

اساسی و سند دیگری حاکی از تعهد وی به عدم انحلال مجلس را تا ۲ سال امضا کرده است.^{۹۷}

اما قانون اساسی با ۵۱ اصل، صرفاً به شرایط و نحوه تشکیل مجلس شورا، وظایف و حدود و اختیارات آن، نحوه پیشنهاد لوایح و طرح‌های قانونی به مجلس و جریان تصویب و قانونی شدن آنها و بالأخره به شرایط و چگونگی تشکیل و اداره مجلس سنا می‌پرداخت، و همه اینها البته بسیار کمتر از آن چیزی است که یک قانون اساسی متعارف دربردارد. در واقع مجلس مهم‌ترین رکن مشروطه بود که می‌توانست اختیارات بی‌حد و حصر پادشاه را محدود سازد و مردم را در فرآیند تصمیم‌گیری‌های کلان مشارکت دهد و تثبیت آن مهم‌ترین و نزدیک‌ترین هدف انقلابیان و مشروطه‌خواهان به‌شمار می‌رفت. از این رو نقایص نظامنامه اساسی نادیده گرفته شد تا هدف بالاتری جامعه عمل پوشد، و جایگاه مجلس در چهارچوب مهم‌ترین سند سیاسی - حقوقی کشور تثبیت گردد.

قانون مذکور نقایص بی‌شماری داشت، از جمله اینکه درباره منشأ حاکمیت و مبانی مشروعیت آن ساکت بود و در هیچ اصلی به حقوق و آزادی‌های اساسی مردم در برابر دستگاه حاکمه نمی‌پرداخت و دربردارنده هیچ عبارتی متضمن برابری آحاد مردم نبود. از این رو معلوم نبود که امتیازات اشرافی هنوز باقی است یا نه، و اینکه پادشاه هنوز می‌تواند شیوه‌های استبدادی را در حاکمیت زنده نگه دارد یا نه. این قانون نه فقط از تفکیک قوا حرفی نمی‌زد، بلکه قوه قضاییه در آن هیچ محلی از اعراب نداشت: حتی درباره چگونگی ارتباط قوه مجریه و وزراء با مجلس نیز بسیاری امور در پرده ابهام بود و این نقیصه خیلی زود و قبل از سایر موارد رخ نمود و نقص قانون اساسی را نزد وکلا نمایان کرد.^{۹۸}

مدت زمانی کوتاه پس از تصویب قانون اساسی، کسانی در مجلس تهیه و تدوین متممی را برای آن پیشنهاد کردند که مورد پذیرش قرار گرفت و مجلس کمیسیونی مرکب از افراد مطلع را برای انجام این مهم برگزید. از جمله این افراد می‌توان از سعدالدوله، محمدحسین امین‌الضرب، تقی‌زاده، مستشارالدوله، سید نصرالله سادات اخوی و صدیق حضرت نام برد.^{۹۹} میرزا جواد خان سعدالدوله که خود پیشنهاد تشکیل

کمیسیون را داده بود، ریاست آنرا نیز به عهده داشت. وی به این مهم توجه داد که اعضای کمیسیون باید ضمن اطلاع از قوانین دول مشروطه، در امور داخلی مملکت نیز بصیر باشند، همچنان که زبان دانی اعضای کمیسیون و برخورداریشان از قوه استنباط نیز طرف توجه قرار داشت.^{۱۰۰} در واقع اعضای کمیسیون به شایستگی انتخاب شده بودند، سعدالدوله، صدیق حضرت و محقق الدوله از معلمان مدرسه سیاسی بودند و از مبانی حقوق اساسی مطلع، و سایر اعضا نیز فی الجمله با اصول مشروطیت آشنا بودند.^{۱۰۱}

کمیسیون متمم که کارش چندین ماه (از ۲۸ ذیحجه ۱۳۲۴ تا ۲۹ شعبان ۱۳۲۵) به طول انجامید، در صدد تدوین قانون اساسی مطابق الگوی اروپایی بود، و قانون اساسی بلژیک، اعلامیه حقوق بشر و قانون اساسی فرانسه را سرمشق قرار داده بود.^{۱۰۲} افزون بر این قوانین برخی کشورهای حوزه بالکان نیز، به لحاظ تازگی و جدیدتر بودن آنها مورد مراجعه کمیسیون قرار گرفت.^{۱۰۳} فریدون آدمیت در مورد علت مراجعه به قانون اساسی بلژیک آورده است که: «اینکه قانون اساسی بلژیک مورد ملاحظه خاص قرار گرفت به تصادف نبود. سایر ممالکی هم که پیش از این و پس از آن به تدوین قانون اساسی مشروطیت برآمدند معمولاً قانون اساسی بلژیک را به عنوان سرمشق جمع و جور متعادل خوبی به کار برده‌اند»^{۱۰۴}. مخبرالسلطنه هدایت نیز با اشاره به مبنا قرار دادن قانون بلژیک که خود از فرانسه اخذ شده بود، می‌نویسد: «اگر ملاحظات سیاسی نبود می‌بایست تقلید از انگلیس کرد که همیشه اصول قدیمی را ملحوظ می‌دارد و نواقص را اصلاح می‌کند»^{۱۰۵}.

گفته شده است که در مجلس، پیش از کمیسیون متمم، کمیسیونی برای ترجمه و تدوین قوانین مملکتی تحت نظر سعدالدوله ایجاد شده بوده که به قوانین کشورهای مختلف دسترسی داشته باشند. ظاهراً امکانات این کمیسیون در اختیار کمیسیون متمم قرار گرفت، و این امر گواه است بر اینکه کمیسیون از مایه خوبی برخوردار بود.^{۱۰۶} در واقع ارزش کار کمیسیون از لحاظ تخصصی و کیفی چشمگیر بود، اما نکته‌ای در کار کمیسیون وجود داشت که اهمیت آن خیلی زود بر هر امر دیگری پیشی گرفت و آن قابلیت تنش‌زایی برخی از اصول قانون در تعارض با ساختار سنتی و اعتقادی جامعه ایرانی بود. توضیح آنکه نویسندگان قانون اساسی در صدد ایجاد یک رژیم مشروطه

پارلمانی با تمامی لوازم و نتایج آن بودند و قانون را نیز با همین جهت گیری تدوین می کردند. از این رو مبانی لیبرالی و لائیک الگوهای اروپایی به قانون اساسی مدون کمیسیون رسوخ کرد و آنرا به شکل قانونی کاملاً عرفی و منطبق با اصول نظام‌های مشروطه در آن روزگار درآورد. هرچند به این امر نیز توجه شده بود که مضمون قانون اساسی با دین و شریعت یکسره بیگانه نباشد، فهم اینکه برخی اصول آن به قلمرو شریعت تعرض می کند یا دست کم آنرا به عنوان یک منبع قانون گذاری نادیده می گیرد، چندان دشوار نبود.

این دوگانگی در افکار و مبانی اندیشه‌ها به سرعت تبدیل به چالشی جدی در سطح رهبری نهضت مشروطه شد و دودستگی ایجاد کرد: دسته‌ای که اکثریت رهبران نهضت اعم از روحانیان و غیر روحانیان بودند، به مشروطیت وفادار ماندند و دسته‌ای دیگر جمعی از روحانیان بلندپایه و متشرعان که شیخ فضل‌الله نوری بارزترین چهره در میان ایشان بود، به مخالفت برخاستند. گروه اخیر که به زودی علم مخالفت با قانون اساسی و سپس مجلس و مشروطه را بلند کردند، سنگ شریعت خواهی به سینه زدند و از مشروعه به جای مشروطه دفاع کردند. واضح است که میان رهبران مشروطیت انگیزه‌های دیگری نیز برای تفرقه و دودستگی وجود داشت که به آتش این جدایی نیز دامن می زد. همچنین خود پیداست که چرا محمدعلی شاه و دربار به طور علنی و غیرعلنی از دسته دوم حمایت می کردند و به قولی پیوسته «مدد حالی و مالی» بدیشان می دادند و بر آتش اختلاف میان دو گروه رهبران نهضت دامن می زدند.^{۱۰۷}

چالش مذکور که از دامن علما و روحانیان برخاسته بود، دستگاه روحانیت و مجتهدان را به دوپاره کرد: حامیان مشروطه و مخالفان آن. این دوگانگی به مراجع و علمای نجف نیز سرایت کرد و کسانی همچون آخوند خراسانی و حاج شیخ عبداللّه مازندرانی حامی مشروطه شدند و جمعی همچون حاج سید محمد کاظم یزدی مخالف آن^{۱۰۸}. کسروی در بیان استدلال گروه اول از قول آخوند خراسانی چنین نقل می کند: «اکنون که صاحب شریعت (امام زمان (ع)) ناپیدا است و اجرای شریعت نمی شود و خواه و ناخواه احکام جور چیره گردیده‌اند باری بهتر است برای جلوگیری از خودکامگی و ستمگری ایشان قانونی در این میان باشد و عقلای امت مجلس برپا کرده در کار شور

کنند»^{۱۰۹}. علامه نائینی نیز در استدلالی مشابه معتقد بود که لزوم برقراری یک نظام مشروطه و محدود ساختن استیلای جور بر وفق مقتضیات مذهب از بدیهیات است، زیرا حفظ نظام و صیانت اساس محدودیت و مسئولیت سلطنت غاصبه به آن بستگی دارد.^{۱۱۰} از دیگر سو، دیدگاه اصلی متشرعان و شیخ فضل‌الله این بود که صرف نوشتن و تدوین یک قانون اساسی در برابر قانون اسلام و الزام مردم به پیروزی و اطاعت از آن نوعی بدعت و نوآوری و در نتیجه ممنوع است.^{۱۱۱} البته در بین طرفداران مشروطه نیز اعتقاد به حفظ حریم شریعت وجود داشت و در کشاکش میان مشروطه و مشروعیت صورت ظاهر شریعت حفظ می‌شد. زمانی بهبهانی در مجلس چنین گفت: «یک خواهش دارم... و آن این است که هیچ وقت شخصاً عنوان نکنید که در فلان دولت همچو کرده‌اند و ما هم بکنیم زیرا که عوام ملتفت نیستند و به ما برمی‌خورد و حال آنکه ما قوانین داریم و قرآن داریم. نمی‌خواهم بگویم که اسم نبرید، اسم ببرید و بگویید لیکن بشکافید و معلوم شود که این کاری که آنها کرده‌اند از روی حکمت بوده و از قوانین شرع مأخذ کرده‌اند». این استدلالات و تأویلات را گاه تجددخواهان نیز برای پرهیز از ستیز با علما به کار می‌بردند.^{۱۱۲}

پس از آنکه کمیسیون منتخب مجلس متن متمم قانون اساسی را تدوین کرد، بیم آن وجود داشت که تصویب آن در مجلس اسباب مخالفت‌ها و انتقادهای جدی را به‌ویژه از طرف متشرعان فراهم آورد. از این‌رو، صلاحدید نمایندگان و مشروطه‌خواهان آن شد که متمم مذکور را در نشست‌هایی به صحنه علما برسانند.^{۱۱۳}

حاج شیخ فضل‌الله در همان ایام در نامه‌ای به نجف خطاب به پسرش می‌نویسد: «... این اوقات مشغول نظامنامه اساسی [هستیم] در اینجا امر ختم خواهد شد چند روز است مجلس فوق‌العاده منعقد [است] داعی هم می‌روم برای اصلاح مشغول [می‌باشم] خدا کند متخرجین مقصد خود را از پیش نبرند...»^{۱۱۴}

در پی اختلافات، کار تصویب قانون به درازا کشید و اخبار آن به ولایات از جمله تبریز و گیلان رسید و شورش‌ها و اعتصابات به حمایت از مشروطه‌خواهان به پا گردید که شرح مفصل آنها در کتب تاریخ مضبوط است.^{۱۱۵}

قسمت‌هایی از متمم قانون اساسی که به‌طور مشخص مورد اعتراض متشرعان قرار

داشت عبارت بود از:

۱. مهم‌ترین اختلاف بر سر اختیار مطلق مجلس در تدوین قوانین مملکتی و به اجرا گذاردن آنها بود. مخالفان معتقد بودند که می‌باید مکانیسمی وجود داشته باشد که از طریق آن عدم مغایرت قوانین با شریعت محرز شود و هر قانون خلاف شرع از درجه اعتبار ساقط گردد. بدین منظور شیخ فضل‌الله نوری اصلی را خود انشاء کرد و پیشنهاد داد. اصل مذکور که بعدها به اصل طراز معروف شد، مقرر می‌داشت که در هر دوره مجلس شورا گروهی از علمای طراز اول می‌باید بر مطابقت مصوبات مجلس با شرع انور نظارت داشته باشند و هیچ مصوبه‌ای اعتبار نداشته باشد مگر از طرف علما مذکور مطابقت آن با شریعت تأیید گردد.^{۱۱۶} قرار بود اصل مذکور در مجلس خوانده شود و به تصویب برسد، اما نمایندگان تبریز، به ویژه تقی‌زاده، که از سنگر مقاومت در برابر تغییر اصول لائیک قانون حفاظت می‌کردند، مانع می‌شدند.^{۱۱۷} ایشان معتقد بودند که اصل ۲۷ که می‌گوید «استقرار قانون موقوف است به عدم مخالفت با موازین شرعیه» کافی است و همه علما باید نگهبان قوانین باشند. بالأخره اصل مذکور به عنوان دومین اصل قانون در مجلس مورد تصویب قرار گرفت. و هرچند پیروزی مهمی برای شریعت‌طلبان محسوب می‌شد، به مخالفت‌های ایشان خاتمه نداد.^{۱۱۸}

۲. یکی دیگر از موارد اختلاف اصل هشتم بود که به موجب آن همه مردم در برابر قانون مساوی بودند. علما معتقد بودند که این موضوع با اصول شریعت همخوانی ندارد و هم‌تراز کردن مسلمان و غیرمسلمان در کشور اسلامی پذیرفته نیست.

۳. مقررات اصل ۱۹ متمم قانون اساسی مبنی بر تحصیل اجباری را خلاف شرع می‌دانستند.

۴. معتقد بودند که اصل بیستم راجع به آزادی مطبوعات مخالف موازین شریعت اسلامی است، و مطبوعات باید زیر نظر علما باشد.

شیخ فضل‌الله نوری که به دلیل مخالفت‌های آشکارش با مجلس و مشروطه مجبور به ترک تهران شده بود در حرم حضرت عبدالعظیم (ع) فرود آمد و به همراه گروهی از علمای همفکر و هم‌رأی خود به بست نشست. ایشان برای تأثیرگذاری بهتر بر افکار عمومی، تلگراف‌هایی به شهرها و عتبات ارسال و روزنامه‌هایی که لایحه نامیده می‌شد

منتشر ساختند^{۱۱۹}.

اما متمم قانون اساسی که پی‌ریزی بنیاد یک نظام مشروطه پارلمانی را در ایران محقق می‌ساخت و تغییراتی اساسی در ساختار حکومت ایجاد می‌کرد، سرانجام در ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ به تصویب مجلس و صحنه محمدعلی شاه رسید^{۱۲۰}. بدیهی است که تصویب قانون با زحمات فراوان به نتیجه رسید، اما اجرای آن در عمل چندان سهل نبود و بسیاری از اصول آن سال‌ها در محاق تعطیل باقی ماند. در این باره گزارش مندرج در کتاب نازنجی که کاردار سفارت روسیه ارسال کرده است، خواندنی است: «به‌طور کلی این حاصل کار مجلس بیش از هر چیز عبارت از یک مجموعه قوانین مختلف اروپایی است، بدیهی است به‌کارگیری قوانینی که با شرایط محلی و حقوق و آداب و رسوم کشور تطبیق نداشته باشد آن هم در کشوری که هنوز یک دهم ادارات و مؤسساتی که در مجموعه قوانین اساسی از آن نام برده شده است وجود ندارد، موانع غیرقابل رفعی را به دنبال خواهد داشت»^{۱۲۱}.

متمم قانون اساسی مقدمه‌ای داشت مشتمل بر ۷ اصل در کلیات، و در اصول ۱۸ الی ۲۵ در فصلی به حقوق ملت ایران می‌پرداخت. این اصول که به منظور حفظ کرامت انسانی و دفاع از وی در برابر قدرت حاکمه تنظیم شده بود، و در زمان خود از اصول مترقی به شمار می‌رفت به اموری همچون آزادی بیان، تساوی افراد در برابر قانون، اصل قانونی بودن جرم و مجازات‌ها و احترام به مالکیت خصوصی اشاره می‌کرد. در اصول ۲۶ تا ۲۹ از قوای مملکت و اینکه این قوا ناشی از ملت است سخن می‌گفت؛ و اصل ۲۸ تفکیک قوا را مطرح می‌کرد. اصول ۳۰ تا ۳۴ راجع به حقوق اعضای مجلسین، متضمن اصل بدیعی نبود، جز اصل ۳۳ که حق تحقیق و تفحص در هر امر از امور مملکت را حق مجلسین می‌دانست. فصول بعدی مشتمل بر اصول ۳۵ تا ۷۰ به حقوق سلطنت و امور مربوط به وزرا می‌پرداخت و بالأخره در اصول نوزده‌گانه‌ای از قوه قضاییه (تحت عنوان اقتدارات محاکم) حرف می‌زده یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی که در روابط مشروطه‌خواهان و متشرعان و علما ایجاد شده بوده خاستگاهی در همین اصول داشت که با طراحی یک دادگستری عرفی، به شدت اختیارات علما را که تا پیش از آن خود را تابع هیچ حکم و محکمه‌ای نمی‌دانستند محدود ساخت. به موجب این مواد، محاکم

به دو دسته عرفی و شرعی تقسیم می‌شد، که تنها حق قضاوت در امور شرعیه با عدول مجتهدان بود، آن هم در قالب محاکم عدلیه که تشکیل و اداره آنها به موجب قانون بود. این اصول با پیش‌بینی محکمه استیناف و تمیز، محاکمی سه درجه‌ای را طراحی می‌کرد که قضاتی مستقل در آنها حکم می‌راندند، و احکام صادره ایشان می‌بایست مدلل و مستند به قانون باشد. پیش‌بینی هیأت منصفه در جرایم سیاسی و مطبوعاتی، رسیدگی به دعاوی اداری در دیوان تمیز و علنی بودن محاکمات، پذیرش محاکم اختصاصی مثل محکمه نظامی و بالآخره اختیار اعمال نوعی نظارت قضایی در مطابقت احکام و نظامنامه‌های عمومی و ایالتی و ولایتی و بلدی با قانون از ابتکارات متمم قانون اساسی در پی‌ریزی یک دادگستری نوین در ایران بود.

بخش دوم

مجلس شورای ملی

مجلس را بی‌گمان باید بزرگ‌ترین و مهم‌ترین رکن مشروطیت به شمار آورده که به حق در جریان انقلاب مشروطه و در زمره خواست‌های انقلابیان از حکومت مطرح شده بود. اما فراتر از این، مجلس شورا یکی از مهم‌ترین نهادهای حقوقی جدید بود که تشکیل و تأسیس آن، نه فقط خود یکی از جلوه‌های شروع روند نوسازی و مدرنیزاسیون در ایران بود، بلکه بار عمده تداوم همین روند نوسازی و ایجاد و خلق نهادهای نوین حقوقی و غیرحقوقی و استقرار و تثبیت یک نظام مشروطه پارلمانی بر دوش همین مجلس بود. سهل است که حتی وظیفه مقابله با استبداد و برچیدن بساط خودکامگی نیز در ادوار نخستین مجلس بر عهده وکلای مجلس بود، که البته در مواردی به آن عمل کردند و تا پای جان پیش رفتند. تقی‌زاده درباره مجلس دوره اول اظهار داشته است: «دوره مجلس اول تماماً انقلابی بود و هرچند روز و چند دقیقه و چند هفته یک کشمکش شدیدی بین دربار و مجلس پیش می‌آمد... و روی هم‌رفته به‌طور کلی کار اساسی و عظیم مجلس استقرار مشروطیت و شکستن سد و طلسم استبداد بود»^{۱۲۲}.

در پی صدور فرمان مشروطیت در ۱۴ جمادی‌الثانی ۱۳۲۴، مجلس نخستین

دست‌آورد انقلاب بود که به ثمر نشست و مقدمات تشکیل آنکه ریشه در همان فرمان داشت، با سپری شدن روزهایی انگشت‌شمار، فراهم گشت. نشست افتتاحیه مجلس موقت، در فاصله کمتر از دو هفته یعنی در ۲۷ جمادی‌الثانی در محل مدرسه نظام برگزار شد. این مجلس، که مشیرالدوله نائینی به نیابت از دولت و ملک‌المتکلمین از طرف ملت در آن سخن گفتند، مؤظف بود نظامنامه انتخابات را تدوین کند و شرایط و مقدمات لازم را برای تشکیل مجلس شورای ملی فراهم آورد. این نشست که شاید بتوان آنرا نخستین مجلس مؤسسان نیز قلمداد کرد با حضور بیش از دو هزار نفر از علما و بازرگانان و رجال و اعیان و وزرا و اصناف تشکیل شد.^{۱۲۳}

از آنجا که انتخابات خود از نهادهای مهم حقوق اساسی است و از ارکان دموکراسی به شمار می‌رود، و چون نظامنامه انتخابات مجلس شورا اولین قانونی است که در صدر مشروطیت به مورد اجرا گذارده شد، در این بخش نخست از انتخابات و نظامنامه‌های آن سخن خواهیم گفت و سپس به مجالس قانون‌گذاری عصر مشروطه تا پایان دوره قاجار خواهیم پرداخت.

۱. انتخابات و نظامنامه‌های مربوطه

پس از برگزاری مراسم افتتاحیه مجلس موقت، ابناء ملت و محترمان شهر و علما و بازرگانان و سایر افراد ذی‌نفوذ مرتباً در همان محل که به اتاق نظام معروف بود، جلسات خود را به منظور بحث و مذاکره راجع به نظامنامه انتخابات مجلس تشکیل می‌دادند، و در همین جلسات به تهیه و تصویب نظامنامه انتخابات پرداختند.^{۱۲۴} به گزارش کسروی^{۱۲۵} این جلسات ظاهراً هفته‌ای دو بار و در حضور جمع کثیری از مردم برگزار می‌شد.^{۱۲۶}

کار تدوین و تصویب نظامنامه انتخابات به ظاهر چندان پیچیده نبود، اما شرایط و اوضاع سیاسی و اجتماعی ایام پس از پیروزی انقلاب و تعارض و اصطکاک منافع طبقات و اقشار مختلف جامعه به علاوه کارشکنی‌ها و مخالفت‌های دربار و شاهزادگان، دشواری‌هایی را در روند کار پدید آورد.^{۱۲۷} از این‌رو، هنگامی که کمیته مأمور از طرف دولت جهت تدوین نظامنامه، که مرکب از تحصیل‌کردگان و روشنفکران به عضویت

مخبر السلطنه هدایت، محتشم السلطنه، مرتضی قلی خان صنیع الدوله، میرزا حسن خان مشیرالملک و میرزا حسین خان مؤتمن الملک بود^{۱۲۸}، حاصل کار خود را در مجلس موقت قرائت کرد، از دو سو مورد اعتراض قرار گرفت. نخست برخی از رجال دربار همچون شعاع السلطنه فرزند شاه و امیر بهادر جنگ که خواهان حفظ وضع موجود به نفع سلطنت یا حداقل کسب امتیازات بیشتری بودند و به تساوی با سایر مردم و اقشار جامعه راضی نبودند، بر ایشان تاختند که چرا قبلاً نظامنامه را به ایشان ارائه نکرده بودند و پیش از قرائت آن در نشست عمومی، نظرات و سلیقه دربار را در آن اعمال نکرده‌اند^{۱۲۹}. روحانیان و پیشروان انقلاب هم از دیگر سو برای خود سهمی بزرگ قائل بودند. آنها با پشتگرمی احترام و نفوذی که به‌ویژه در جریان نهضت مشروطه به دست آورده بودند، بر پیش‌نویس تهیه شده هیأت منتخب آشکارا اعتراض کردند، و خواه ناخواه آنرا از اعتبار انداختند^{۱۳۰}. این شد که صدراعظم کار تهیه نظامنامه را به خود ایشان (رجال حاضر در مجلس موقت) سپرد، و گروه‌ها و دستجات مختلف هر یک مستقلاً برای خود دست به کار نوشتن نظامنامه شدند، و غالباً در اتاق نظام یا خانه‌های یکدیگر جلسه داشتند به مذاکره و مشورت مشغول بودند^{۱۳۱}.

بالآخره در جلسه سیزدهم رجب ۱۳۲۴، نظامنامه روشنفکران با تغییراتی که در آن اعمال شده بود قرائت و مورد قبول واقع گردید. به گزارش دولت‌آبادی^{۱۳۲} نظامنامه‌ای که مورد قبول واقع شد، روشنفکران و فرزندان سید محمد طباطبایی نوشته بودند، و کسروی^{۱۳۳} می‌نویسد که نظامنامه انتخابات چندگونه نوشته شده بود، که از تلفیق آنها یک نظامنامه بهتری پدید آوردند. اوژن اوبن، سفیر وقت فرانسه در ایران، معتقد بود که هیأتی مرکب از سیصد نفر نظامنامه را تنظیم کردند^{۱۳۴}. تلاش‌های درباریان جهت ممانعت از امضای نظامنامه توسط شاه و پشیمان ساختن وی، کارگر نیفتاد و با شورش و اعتراض جمعی مردم، بالآخره نظامنامه انتخاباتی در ۳۳ ماده در ۱۹ رجب همان سال به قلم مظفرالدین شاه توشیح گردید و به موقع اجرا گذارده شد^{۱۳۵}.

نظامنامه در مرحله اجرا نیز مشکلاتی در پیش رو داشت. مثلاً شاهزادگان ابتدا در انتخابات شرکت نکردند و به نظر می‌رسید که این کار را دون شأن خود می‌دانستند، اما پس از تأکید شاه بر مشارکت ایشان، شاهزادگان نیز همراه بقیه اقشار نمایندگان

خود را برگزیدند^{۱۳۶}. مخبرالسلطنه که ظاهراً انتخابات تحت مدیریت وی برگزار شد، می‌نویسد: «نظامنامه به دستخط رسید به نیرالدوله حاکم تهران داده شد اجرا کند، هی هفته گذشت و اقدامی نشد... مشیرالملک را ملاقات کردم گفتم چه شد؟ گفت حاکم نظامنامه را نمی‌فهمد... باری من در محل مدرسه نظام... انتخابات را به جریان انداختم»^{۱۳۷}. همچنین به دلیل آنکه سابقه‌ای از انتخابات در ایران نبود و خواه ناخواه فرهنگ آن در جامعه نهادینه نشده بود، سلامت انتخابات در مواردی مخدوش شد. دولت‌آبادی در این باره به نقل از مخبرالسلطنه می‌نویسد: «بهتر است پیش از آنکه شاه آخر نفس را بکشد این توپ صدا نماید»^{۱۳۸}.

مهم‌ترین ویژگی آیین‌نامه انتخابات آن بود که انتخاباتی صنفی و طبقاتی را پیش‌بینی و طراحی کرده بود^{۱۳۹}، و این احتمالاً برگرفته از فرمان مشروطیت بود که به مجلس از منتخبین شاهزادگان، علما، قاجاریه، اعیان، اشراف، ملاکین، تجار، اصناف به انتخاب طبقات مرقومه اشاره می‌کرد. در مجلس اول نمایندگانی از میان طبقات مختلف جامعه انتخاب شدند، که این به حضور پررنگ نمایندگان اصناف مختلف پایتخت منجر شد. نگاهی اجمالی به اسامی برخی از ایشان همچون مشهدی باقر بقال، حاج سید محمد ساعت‌فروش، حاج محمدباقر صابون‌پز، سید مهدی سقط‌فروش به‌خوبی گواه بر این امر است^{۱۴۰}. نکته شایان توجه اینکه سهم و حصه‌ای که برای اصناف و تجار در نظامنامه انتخابات در نظر گرفته شده بود، حاکی از وزن اجتماعی این طبقه (طبقه متوسط شهری) و نقش تأثیرگذار ایشان در پیروزی مشروطیت و در کل نشان‌دهنده قدرت و نفوذ اجتماعی این طبقه بود. در طی دوره اول نمایندگی، اصناف و بازرگانان به وظیفه نمایندگی خود و نیز اظهار آزادی‌خواهی و مقابله با استبداد به‌خوبی عمل کردند. متأسفانه با تغییر قانون انتخابات صنفی و طبقاتی از دوره دوم به بعد، این طبقه مهم جامعه سهمی را که در پارلمان داشت و می‌توانست معادل وزن اجتماعی‌اش باشد، از دست داد^{۱۴۱}.

گفتنی است که نمایندگان هر یک از طبقات در مجلس اول، همواره منافع و آمال طبقه‌ای را که به آن تعلق داشتند نمایندگی نمی‌کردند و گاه اظهارات و موضع‌گیری‌هایشان، فاقد خاستگاه طبقاتی بود. افزون بر آنکه در مواردی، نماینده

یک طبقه از میان افراد طبقه دیگر انتخاب شده بود. در نتیجه در بین نمایندگان هر طبقه، افراد میانه‌رو، ترقی‌خواه و انقلابی به چشم می‌خورد^{۱۴۲}. اما به هر حال، انتخاب طبقاتی به دلیل درصد پایین افراد باسواد و نبودن هرگونه سابقه در مورد انتخابات در کشور، بهترین گزینه بود، ضمن اینکه می‌توانست منعکس کننده طبقات مختلف شرکت کننده در نهضت ملی باشد^{۱۴۳}.

مطابق نظامنامه مدت نمایندگی ۲ سال تعیین شده بود و زنان حق شرکت در انتخابات را نداشتند. متهمان به فساد عقیده از انتخاب شدن محروم بودند، و رأی‌دهندگان می‌بایست ۲۵ سال سن می‌داشتند^{۱۴۴}. در مورد تعداد نمایندگان، در گزارش منابع پراکندگی به چشم می‌خورد و از ۱۲۰ نفر، ۱۵۶ نفر و ۱۶۲ نفر سخن به میان آمده است^{۱۴۵}، که البته رقم ۱۵۶ صحیح است (ماده ۶ نظامنامه). اما تدوین کنندگان نظامنامه انتخابات که می‌دانستند انتخابات در ولایات و شهرستان‌ها، به واسطه کارشکنی‌های حکام مستبد ولایات با تأخیر انجام خواهد شد، در نظامنامه قید کردند که مجلس شورا با انتخاب نمایندگان تهران رسمیت خواهد یافت و وارد شور و مذاکره خواهد شد؛ چرا که تأخیر افتتاح مجلس، می‌توانست ضررهای غیرقابل جبران به مشروطیت تازه تأسیس و نوپا وارد آورد و به بازگشت استبداد بینجامد^{۱۴۶}. البته با همه تلاشی که به عمل آمد، تا انفصال مجلس اول انتخابات این دوره کامل نگردید^{۱۴۷}.

در دوران فترت پس از تعطیلی مجلس اول، محمدعلی شاه تحت فشارهای ناشی از قیام‌ها و مبارزات ملی و مداخله خارجی، فرمانی مبنی بر اعاده مشروطیت صادر کرد که حاوی دستوری نسبت به تنظیم نظامنامه انتخاباتی نیز بود. کمیسیونی مرکب از ۱۶ نفر با موافقت دولت و انجمن‌های ایالتی برای تدوین نظامنامه تعیین شدند که حاصل کار آن یک قانون انتخابات دو درجه‌ای و غیرمستقیم در ۹ فصل و ۶۳ ماده بود^{۱۴۸}. این نظامنامه، اساس کار انتخابات مجلس دوم بود، اما همین مجلس در ۱۲ جمادی‌الثانی ۱۳۲۷ به موجب تصویب‌نامه هیأت دولت مبنی بر اعطای حق تغییر نظامنامه انتخابات به نمایندگان مجلس، قانون جدیدی نوشت، که به موجب آن انتخابات یک درجه‌ای و مستقیم شد. این قانون در مواردی متعدد دستخوش اصلاح

گشت و از مجلس سوم به بعد، مبنای انتخابات مجلس شورا شد^{۱۴۹}.

۲. مجالس قانون گذاری (تا پایان دوره قاجار)

پس از پایان انتخابات تهران، مقدمات افتتاح رسمی مجلس فراهم شد، و دعوتنامه‌ای را مشیرالدوله صدراعظم برای رجال و علما و شاهزادگان و نمایندگان منتخب به منظور شرکت در نشست افتتاحیه در یکشنبه هجدهم شعبان ۱۳۲۴ ارسال کرد. اولین جلسه رسمی مجلس فردای آن روز یعنی نوزدهم شعبان برقرار شد که پس از انتخاب هیأت رئیسه و دبیران و منشی‌ها، نمایندگان به نخستین دستور کار خود یعنی تنظیم آیین‌نامه داخلی مجلس پرداختند^{۱۵۰}. پس از بحث و مذاکره، آیین‌نامه داخلی در ۲۹ شعبان در ۹۰ ماده به تصویب رسید^{۱۵۱}.

از نکات جالب در نخستین آیین‌نامه مجلس آن بود که به منظور احترام از برخوردهای احتمالی میان نمایندگان که از اقشار و طبقات مختلف بودند، ماده ۳۰ آیین‌نامه مقرر می‌داشت: «اعضای مجلس باید در نهایت ادب و احترام با یکدیگر رفتار کنند و از حیث رعایت ادب فرقی میان افراد اهل مجلس ملحوظ نیست». همچنین ماده ۳۱ آیین‌نامه برای الغای تعارفات معمول که وقت زیادی را از مجلس می‌گرفت چنین مقرر کرده بود که: «تواضع کردن و ادای بعضی رسومات که اسباب تفرقه حواس باشد در مجلس ممنوع است».

با انتقال محل مجلس شورا از مدرسه نظام به عمارت بهارستان^{۱۵۲} و آمدن تدریجی نمایندگان شهرستان‌ها، مجلس به‌طور رسمی‌تر و جدی‌تر به کار مشغول شد، و نمایندگان که در روزهای نخست، اندکی سرگردان بودند و خود را به موضوعاتی همچون آب و نان شهر و اغتشاشات پراکنده در کشور مشغول ساخته بودند، به امور مهم‌تر مملکت و تصویب قوانین و نظامات مملکتی پرداختند. یکی از عمده‌ترین مشکلاتی که در آغاز کار پیش روی مجلس بود، مخالفت‌ها و کارشکنی‌های دربار و دولت، به‌ویژه شخص محمدعلی شاه، با مجلس بود. شاه به طرق گوناگون اختیارات و صلاحیت‌های مجلس را به چالش می‌کشید و می‌کوشید از مجلس نهادی ضعیف و بی‌خاصیت بسازد. این کشمکش‌ها در مسائلی همچون عزل نوز بلژیکی و سایر مستشاران خارجی در

گمرکات، معرفی وزرا به مجلس و تدوین قانون اساسی و متمم آن خود را نشان می‌داد، و شاه در اکثر موارد به دلیل مقاومت و ایستادگی نمایندگان یا در اثر همراهی مردم با مشروطه‌خواهان، مجبور به عقب‌نشینی می‌شد.^{۱۵۳}

چنان‌که پیشتر نیز متذکر شدیم، به دلیل فقدان سابقه قانون‌نویسی در کشور، مجلس در این زمینه به‌طور عمده از قوانین اروپایی الگوبرداری می‌کرد. مجلس در شوال ۱۳۲۴ تدوین مجموعه قوانین مملکتی را زیر نظر سعدالدوله قرار داد و وی بدین منظور کتب و مجموعه‌های قوانین را فراهم کرد و تعدادی مترجم در اختیار گرفت. وی دو کمیسیون ایجاد کرده بود که یکی قوانین را ترجمه و تدوین می‌کرد و دیگری به تنقیح آنها می‌پرداخت. بسیاری از قوانین محصول کار این کمیسیون‌ها بود و پیشتر متذکر شدیم که امکانات این کمیسیون در اختیار کمیسیون تدوین متمم قانون اساسی نیز قرار گرفت.^{۱۵۴} منشاء سکولار قوانین مورد ترجمه، بسیاری از اوقات آنها را در تعارض با مفاهیم و مبانی شرعی قرار می‌داد که نمونه بارز آنرا در تدوین متمم قانون اساسی روشن نمودیم. چند نمونه دیگر از این تعارضات به شرح زیر است:

- تعارض مفهوم دارایی عمومی و خصوصی از نظر شرع و عرف در موضوع اساسنامه بانک ملی و اعطای امتیاز غواصی و استخراج مروارید از خلیج فارس.

- تعارض شرع و عرف در کیفر رشوه‌خواری و اینکه تنها استرداد مال توسط مرتشی کافی است یا خیر.

- تعارض در موضوع آزادی زنان و برپاداشتن انجمن نسوان.^{۱۵۵}

نباید از نظر دور داشت که مجلس شورای ملی نیز همچون بسیاری دیگر از نهادهای حکومتی، در فاصله سال‌های پیروزی نهضت مشروطه تا روی کار آمدن رضا خان، دستخوش تزلزل و بی‌ثباتی بود، و آشفتگی عمومی در اوضاع مملکت، خواه ناخواه مجلس را تحت تأثیر قرار می‌داد. از این رو مجالس اول تا چهارم با افت و خیزهای بسیار توأم بود که اغلب به تعطیلی و انحلال مجلس و ایجاد دوره‌های فترت می‌انجامید. بدیهی است که این امر در انجام وظایف نمایندگان اعم از قانون‌گذاری و نظارت و غیره خلل ایجاد می‌کرد. اما در مجموع کارنامه مجالس شورا در این دوره قابل قبول است و این نهاد توانست با حفظ و استقرار بخشیدن به مشروطیت و تدوین قوانین و مقرراتی که

نقش حیاتی در نوسازی کشور داشت، نقشی سرنوشت‌ساز ایفا کند و جلوه‌ای از وحدت ملی به عنوان ثمره انقلاب مردم به حساب آید.

مجلس اول

مجلس شورای اول علاوه بر آنکه مبدع مشروطیت و پایه‌گذار آن بود، بسیاری از اصلاحات اقتصادی و اجتماعی را نیز به انجام رساند و ضمن آنکه قوانین و مقررات مهمی را تدوین کرد و شیوه‌ها و چهارچوب‌های قانون‌گذاری را برای پس از خود نهادینه ساخت، نقش مجلس مؤسسان را نیز به عهده گرفت و قانون اساسی و متمم آنرا تدوین کرد و به امضای پادشاهان قاجار مظفرالدین شاه و محمدعلی شاه رساند. این مجلس، به سبب حضور نمایندگان اقشار و طبقات مختلف جامعه، ویژگی منحصر به فردی داشت و به دلیل عضویت دو گروه روشنفکران و علما در آن، محل تلاقی افکار و اندیشه‌ها بود و توانست به نزدیکی دو جریان فکری سنتی و نوگرایاری رساند.^{۱۵۶}

از جمله اقدامات مهم مجلس اول می‌توان به حذف مقرری‌های دربار و قطع قسمتی از مستمری‌های گزاف، تعدیل بودجه و متوازن کردن دخل و خرج کشور، نسخ تیول، تمرکز محاکمات در دیوانخانه عدلیه و برانداختن حکومت‌های مطلقه در ولایات اشاره کرد.^{۱۵۷} این مجلس با رد قرضه و منع امتیازهای خارجی به مقابله با استعمار و نفی سلطه و استیلای بیگانه بر کشور توجه کرد.^{۱۵۸} ایجاد کمیسیون‌های هفت‌گانه داخلی، عدلیه، مالیه، عرایض، امور خارجه، اداره مجلس و بالآخره لوایح قانونی در مجلس اول تحقق یافت.^{۱۵۹}

مجلس اول علاوه بر تهیه و تصویب قانون اساسی و متمم آن، موفق به تصویب قوانین دیگری نیز شد، از جمله قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی، قانون بلدیه، نظامنامه داخلی مجلس، قانون تشکیل ایالات و ولایات و دستورالعمل‌های حکام (قانون وزارت داخله) و قانون مطبوعات.^{۱۶۰} متأسفانه کشمکش‌های میان دربار و مجلس از یک‌سو و چالش مشروطه و مشروعه که به تضعیف مجلس انجامید از دیگر سو، باعث شد که مجلس اول ناتمام بماند و با کودتای محمدعلی شاه و به توپ بستن مجلس، ایرانیان دوران استبداد صغیر را تجربه کنند. دوره فترت مجلس مدت شانزده ماه و بیست و

دو روز به طول انجامید^{۱۶۱}.

مجلس دوم

مجلس دوم پس از خلع محمدعلی شاه از سلطنت و احیای مشروطیت در دوم ذیقعدۀ ۱۳۲۷ (۲۴ آبان ۱۲۸۸) تشکیل شد. چنان که پیشتر نیز گفتیم در این دوره، انتخابات، طبقاتی و صنفی نبود، بلکه بر اساس نظامنامه جدید انتخابات که به فرمان محمدعلی شاه قبل از خلع تدوین شده بود، دو درجه‌ای و غیرمستقیم بود. که این امر موجب تغییر در ترکیب نمایندگان مجلس شد. از این‌رو، نمایندگان اصناف و تجار و طلاب جایگاه خود را در مجلس از دست دادند و در عوض طبقات اعیان و اشراف قدرت خود را در شکلی جدید بازیافتند^{۱۶۲}.

در این مجلس به تدریج احزاب سیاسی شکل گرفت، و اختلافات و تعارضات گروه‌ها و دستجات مجلس را به محل تضارب افکار و آراء تبدیل ساخت. از جمله قوانینی مهم که در مجلس دوم به تصویب رسید می‌توان از قانون استخدام مستشاران سوئدی برای ژاندارم و مستشاران فرانسوی برای عدلیه و داخله، قانون حکومت نظامی، قانون دیوان محاسبات، قانون ثبت اسناد و قانون اساسی معارف و قانون انتخابات مجلس شورای ملی نام برد. همچنین قانون اصول تشکیلات عدلیه و قانون اصول محاکمات حقوقی از جمله قوانین موقتی مصوب کمیسیون عدلیه مجلس شورا بود، که در این دوره و بدون مذاکره در مجلس به تصویب رسید. اولین پایه‌های عدلیه نوین در ایران با تصویب و اجرای این دو قانون موقتی، استوار گردید^{۱۶۳}.

مجلس دوم را با اولتیماتوم روسیه نایب‌السلطنه ناصرالملک منحل کرد (۳ دی ۱۲۹۰)، و دوره فترت دو سال و یازده ماه و ده روز طول کشید^{۱۶۴}.

مجلس سوم

مجلس سوم که در ۱۳ آذر ۱۲۹۳ تشکیل شد، در انجام وظایف خویش چندان توفیق نیافت. چرا که در فاصله کمتر از یک سال از تشکیل آن، جنگ جهانی اول رخ داد و بازتاب‌های آن در کشور به تعطیلی مجلس در آبان ۱۲۹۴ انجامید. این مجلس

چند قانون متفرقه را به تصویب رساند، از جمله قانون تشکیلات وزارت مالیه، قانون مالیات مستغلات به منظور ایجاد درآمدهای جدید برای دولت، قانون منع خروج طلا و نقره، قانون پستی و قانون موقتی محاکم تجارت مصوب کمیسیون عدلیه مجلس^{۱۶۵}. در دوره سوم مجلس شورای ملی ترکیب نمایندگان تغییر کرد. به دلیل کاهش فشار خارجی‌ها، دموکرات‌ها اکثریت یافتند و بر تعداد روحانیان مجلس نیز افزوده شد؛ اما تعداد نمایندگان طبقه تجار و بازرگانان کاهش یافت. بروز مسائل سیاسی-اجتماعی همچون به هم ریختن تمرکز قدرت، ضعف بنیه مالی دولت، بسط دخالت‌های خارجی و ظهور احزاب سیاسی، رشد ناسیونالیسم و تجددخواهی، بروز اغتشاشات و درگیری‌ها با روحانیان و متفکران مذهبی، در دوره سوم باعث شد که مجلس نتواند در نوسازی سیاسی و اقتصادی گام‌های مؤثری بردارد^{۱۶۶}.

مجلس چهارم

تشکیل مجلس چهارم پس از ۵ سال و هفت ماه و یازده روز (دوره فترت) در اول تیر ۱۳۰۰/۱۵ شوال ۱۳۳۹ بعد از کودتای ۱۲۹۹ش اتفاق افتاد. در دوره فترت پیش از آغاز مجلس چهارم، کشور در اثر ضعف دولت مرکزی و تحریکات خارجی، دچار نوعی هرج و مرج و ناامنی شد. این امر در اثر رشد خان‌خانی و اعلام حکومت‌های محلی توسط مخالفان دولت مرکزی در نواحی و اطراف کشور تشدید گردید تا جایی که کل کشور در آستانه از هم گسیختگی و فروپاشی سیاسی قرار داشت. مجلس نیز به دلیل کشمکش‌های سیاسی و وجود گرایش‌های مختلف تندرو و معتدل، در واقع گرفتار نوعی جنگ داخلی بود. اما همین مجلس، با همه ضعف و ناتوانی، توانست در برابر مقاصد و اغراض رضا خان مقاومت کند و در همین مجلس قرارداد ۱۹۱۹م لغو شده از این رو، دوره چهارم دوره‌ای مهم از ادوار مجلس به شمار می‌رود^{۱۶۷}.

در این دوره، قوانین بسیاری مصوب گردید از جمله قانون شورای عالی معارف، قانون راجع به نظارت مطبوعات، قانون هیأت منصفه موقتی، قانون استخدام کشوری، قانون استخدام حکام محاکم عدلیه و صاحب‌منصبان پارکه، قانون تجدید اختیارات کمیسیون پارلمانی عدلیه و قانون اجازه تشکیل کمیسیون ۱۲ نفری برای تهیه و تدوین

لایحه موقت جزا و اجرای موقت آن و نیز تعدادی قوانین موقتی مصوب کمیسیون عدلیه مجلس^{۱۶۸}.

در مجلس پنجم که پس از یک دوره فترت کمتر از هشت ماه تشکیل شد و هواداران رضا خان در آن اکثریت داشتند، سلسله قاجار منقرض اعلام گردید و حکومت به رضا خان سپرده شد. چون این امر مستلزم تغییر موادی از قانون اساسی بود در ۱۵ آذر سال ۱۳۰۴ مجلس مؤسسان در تکیه دولت برپا شد، و پس از تفویض سلطنت مشروطه به رضا خان و اعقاب ذکور وی، در ۲۲ آذر همان سال خاتمه یافت^{۱۶۹}.

بخش سوم

قوه قضاییه، محاکم و دادرسی نوین

فقدان عدالت قضایی و عدم دسترسی مردم به عدلیه‌ای که در عین برخورداری از نظم و انسجام، شیوه‌های صحیح اجرای عدالت را به کار بندند، از مشکلات اساسی جامعه ایرانی قبل از مشروطیت به‌شمار می‌رفت. در دوره قاجاریه و پیش از آن، حوزه دادرسی به دو بخش قضاوت شرعی و قضاوت عرفی تقسیم می‌شد: در بخش اول با اینکه مشکلات کمتری وجود داشت، دچار نوعی بی‌نظمی و آشفتگی ناشی از عدم مدیریت واحد بود، و مردمی که به محاکم و محاضر شرع متوسل می‌شدند گاه با آرای متناقض و ناسخ و منسوخ مواجه می‌شدند. افزون بر این ضمانت اجرای مؤثری نیز برای اجرای احکام این دادگاه‌ها وجود نداشت^{۱۷۰}. نباید از نظر دور داشت که این محاکم از اعمال نفوذها نیز برکنار نبود و در موارد بسیاری سلامت آنها نیز مورد سؤال قرار می‌گرفت^{۱۷۱}. نقل مطلبی از محمدعلی تهرانی (کاتوزیان)، تصویر روشن‌تری از آن وضعیت ارائه می‌دهد. وی که خود از فعالان عصر مشروطه بود، می‌نویسد: «خاطر دارم صاحب یکی از محاضر شرعیه طهران گفته بود که طهران از اراضی ری است و شهر ری مفتوح‌العنوه است و مال عموم مسلمین است و ما اولی به بخشش آن هستیم بدین جهت اختیار داریم که خانه یا مستغلی را مثلاً امروز به زید ببخشیم و فردا همان خانه و ملک را به دیگری بذل نماییم. حتی خاطر دارم یکی از تاجرزادگان که نزد نگارنده مشغول تحصیل بود روزی آمد سندی از یکی از قضات شرع نشان داد که

نوشته بود که اگر از تاریخ ذیل به بعد ناسخ حکم صادره مورخه فلان را که بر له فلان در محضر صادر شده بدهم مبلغ ۷۵ تومان دادنی به محکوم‌له باشم... بالأخره اوضاع احکام شرعی در این ایام خیلی شرم‌آور شده است».

اما در بخش دوم یعنی قضاوت عرفی که به‌طور عمده شامل امور کیفری و مجازات مجرمان می‌شد و به نوعی دعاوی مردم علیه خود عوامل حکومت را نیز در برمی‌گرفت و به دست مأموران و عوامل حکومت انجام می‌شد، امر به‌گونه‌ای غیرقابل وصف از موازین و معیارهای عدالت فاصله داشت. در این حوزه همه چیز بستگی به اراده شاه و در مراحل پایین‌تر، اراده عمال و حکام منصوب او داشت. هیچ قانون و قاعده مشخص به عنوان مبنای دادرسی وجود نداشت. نتیجه چنین وضعی جز استقرار ظلم و بی‌عدالتی که از ویژگی‌های بارز نظام‌های استبدادی است، نمی‌توانست باشد.^{۱۷۲}

چنان‌که قبلاً متذکر شدیم، در عصر ناصری تلاش‌هایی را برخی وزرای اصلاح‌طلب و حتی شخص ناصرالدین شاه برای اصلاح وضعیت نابسامان عدلیه با ایجاد دیوان مظالم، نصب صندوق عدل، مخالفت با سنت بست‌نشینی و غیره به انجام رساندند، اما چهارچوب‌های خشک و غیرقابل انعطاف نظام استبدادی و مقاومت‌های توانمندان و زورگویان و حکام، مانع از نتیجه بخشی این اصلاحات هر چند ناچیز می‌شد.^{۱۷۳}

پس از پیروزی انقلاب مشروطه، نظام نوینی برای دادگستری در قانون اساسی پیش‌بینی شد اما موانع و مشکلاتی بر سر راه استقرار این دادگستری نوین قد برافراشته بود که برخی از مقاومت نیروها و جناح‌های سنتی در برابر آن نشأت می‌گرفت و برخی به آشفتگی‌های پس از انقلاب و ضعف قدرت مرکزی مربوط می‌شد. از این‌رو، در این بخش، پیش از آنکه معرفی مختصری از نهاد تازه تأسیس دادگستری پس از مشروطیت به دست دهیم. به اختصار، چالش‌های دادگستری را در آن دوره مهم تاریخی، یعنی از آغاز مشروطیت تا انقراض قاجار، بازگو خواهیم کرد.

۱. چالش‌های دادگستری پس از مشروطیت

یکی از جدی‌ترین مشکلات پیش روی دادگستری نوین، تفکیک میان قضاوت شرعی و عرفی بود، یعنی استمرار نظامی که پیش از مشروطیت وجود داشت و قانون

اساسی مشروطیت نیز نتوانسته بود این دوگانگی را از میان بردارد. علما و مجتهدان و نیز افرادی از درون حاکمیت، که به عرفی کردن دادگستری و محاکم اعتقادی نداشتند، همچنان قضاوت را حق قضات مجتهد و عالم به علوم شرعی می دانستند و در مقابل، روشنفکران و سکولارها، قصد عرفی ساختن امر قضا و ارجاع آن به قضات تحصیل کرده جدید را داشتند. از این گذشته، با اینکه موادی از متمم قانون اساسی^{۱۷۴} حق علما و مجتهدان را در رسیدگی به دعاوی شرعی به رسمیت شناخته بود، اما حدود صلاحیت ایشان همچنان نامشخص بود.

صلاحیت روحانیان و علما در محاکم شرع، امری بود که از طرف عموم مردم نیز پذیرفته بود، و ایشان، هم به دلایل فقهی و هم دلایل اجتماعی، به هیچ وجه خود را نیازمند عدلیه و دولت نمی دانستند و به دشواری، کار در چهارچوب یک دستگاه دولتی را می پذیرفتند و در عمل مدیریت دادگستری چنین پراکنده و غیرمتمرکز، سخت و ناممکن می نمود.

مشیرالدوله حسن پیرنیا که به حق نظام حقوقی نوین در ایران از جهات بسیاری مدیون اوست، برای سامان بخشیدن به این وضعیت و ایجاد نظم و سازمانی قابل قبول در عدلیه، کوشش بسیار کرد، از جمله برای پی ریزی تشکیلات عدلیه جدید پس از مشروطه، قانون اصول تشکیل عدلیه را تدوین و به مجلس برد. در بخش هایی از این قانون^{۱۷۵} محاضر و محاکم شرعی مورد بحث واقع شد، و از تشکیلات و ترتیب جلسات آنها سخن به میان آمده بود، اما حدود صلاحیت آنها همچنان در ابهام باقی بود.

البته پیش از تصویب قانون اصول تشکیلات عدلیه، مشیرالدوله به عنوان وزیر عدلیه در دستورالعملی که در سال ۱۳۲۷ق صادر کرده بود، تعیین امور عرفی (نه شرعی) را چنین مقرر داشته بود که: «مسائلی راجع به حقوق دیوانی از قبیل مواجب و مقرری و مستمری و رسوم کلیتاً و عمل مالیات و عوارض دیوانی و کلیه مسائلی که راجع به مالیات و عوارض دولتی بوده و موافق قوانین و عادات دولتی باشد، مسائل راجع به خالصجات دولتی که وزارت مالیه خالصه بودن آنها را تصدیق می نماید کلیه امور عرفی که به موجب قوانین و نظامات و عادات در تحت انضباط معین بوده معمول مملکت است، امور تجارتي که راجع به محاکم تجارتي بوده...»^{۱۷۶}.

با تصویب قانون اصول محاکمات حقوقی، که همچنان از طرف مشیرالدوله پیرنیا تهیه و تدوین و پیشنهاد شده بود، صلاحیت محاضر شرعی، روشن تر شد. ماده ۱۴۵ قانون مذکور مقرر می‌داشت: «موارد ذیل را محاکم عدلیه به محضر عدول مجتهدان ارجاع خواهد کرد: الف - موردی که منشاء اختلاف و نزاع جهل به حکم شرعی یا جهل به موضوعات شرعیه باشد. ب - دعاوی راجعه به نکاح و طلاق. ج - احکام غیابی در امور شرعیه. د - مواردی که حکم به افلاس یا حکم به حجر مفلس یا حکم به توقیف مال ممتنع از ادای دین یا حکم به تقاص لازم می‌شود تبصره: اگرچه حکم به افلاس از وظایف حکام شرع است لیکن مراد از حکم به افلاس که در اینجا ذکر شده افلاس حقوقی است. ه - مواردی که قطع و فصل خصومت جز به اقامه شهود (بینه) یا به حلف و احلاف ممکن نیست. و - مواردی که احکام شرعیه طرفین یا یکی از آنان متناقض یا مجمل و مبهم باشد تبصره: مراد از احکام، احکام صادره، از حکام شرع است در قضایا، نه مطلق اسناد و نوشتجات. ز - مواردی که نزاع در اصل وقفیت یا اصل وصیت یا تولیت متولی یا وصایت وصی باشد. ح - مواردی که نصب متولی یا ناظر شرعی یا قیم یا وصی لازم شود».

در مورد تعیین قضات و صلاحیت اشخاص در تصدی امر قضا را نیز مشکلاتی بروز می‌کرد. مشیرالدوله برای آنکه مشارکت روحانیان در امر قضا را تا حدودی کاهش دهد و راهی برای قضات غیرروحانی باز کند، تدبیری اندیشید. محسن صدرالشراف^{۱۷۷} شرح ماجرا را چنین بازگو می‌کند: «... مشیرالدوله به واسطه من به علما پیغام داد که چون محاکم عدلیه، علما را که به موجب قانون شرع لایق محاکمه هستند نمی‌شناسند، لازم است مجموع علما چند نفر را در مرکز و ولایات به وزارت عدلیه معرفی کنند تا به محاکم دستور داده شود که محاکمات را فقط به آن علما ارجاع نمایند. نیز تدبیر مشیرالدوله به هدف رسید و من در بسیاری از مجالس که رسماً از طرف وزیر عدلیه این موضوع را تذکر و پیشنهاد کردم به واسطه اختلاف نظر بین بعضی علمای درجه اول تهران در تعیین مرجع محاکمات و ملاحظه از اشخاص که به ناحق خود را حجة الاسلام قلمداد می‌کردند جرئت تعیین محاضر شرعیه را نکردند و بعد از چندی که علما در تعیین محاضر شرعیه مسامحه کردند مشیرالدوله به محاکم ابلاغ کرد

مادامی که محاضر شرعی... معین نشده چون در محاکمات مردم نباید تعویق شود خود محاکم رسیدگی و حکم صادر کنند...».

مع هذا نباید از نظر دور داشت که فقدان قضات تحصیل کرده جدید که بتوانند متصدی امر قضا شوند، خود معضلی بود و دستگاه عدلیه نمی توانست به راحتی جای خالی علما و مجتهدان را پر کند. ضمن آنکه رواج و غلبه این فکر که قضاوت شأن مجتهدان است و دیگران فاقد صلاحیت می باشند، باعث می شد که قضات غیرمجتهد و به اصطلاح عرفی، خود جسارت کافی برای صدور فرمان را نداشته باشند، و به قول ذکاءالملک فروغی^{۱۷۸} تا مدت ها اگر رأی صادر می کردند از آن به عنوان «راپورت به مقام وزارت» یاد کنند.

یکی از گرفتاری های بزرگ عدلیه در صدر مشروطیت، مسأله تداخل قوا بود. اصل تفکیک قوا که در قانون اساسی و متمم آن مقرر شده بود، به دلیل فقدان سابقه و استبدادزدگی حکومت و جامعه چندان جدی گرفته نمی شد، و استقرار آن همچون بسیاری دیگر از نهادهای حقوقی جدید زمان می خواست و با تأخیر در اذهان جای می گرفت. بسیار اتفاق می افتاد که مقامات حکومتی (قوة مجریه) در امر قضا اعمال نفوذ یا دخالت می کردند. نمونه بارز آن تشکیل دادگاه توسط محمدعلی شاه در باغ شاه پس از استقرار استبداد صغیر برای محاکمه و مجازات مشروطه طلبان بود^{۱۷۹}.

مجلس شورا نیز با رسیدگی به شکایات و تظلمات مردم از عوامل حکومت و حکام ولایات، اصل تفکیک قوا را در مواردی نادیده می گرفت، که این امر به ویژه در اوایل تأسیس مجلس و در طلیعه مشروطیت تا حدودی خارج از اراده مجلسیان بود و به ایشان تحمیل می گردید، چرا که مردم گمان می کردند وظایف نهاد جدید مشروطیت در برگیرنده این امر نیز هست، و این تصور وجود داشت که مجلس نهادی است که برای شکایت از دولت و عمال آن می باید به آنجا مراجعه کرد^{۱۸۰}.

آشفته گی هایی که معمولاً گریبان گیر جوامع پس از انقلاب است، در ایران بعد از مشروطه نیز رخ داد و به بی ثباتی منجر شد که بر روند شکل گیری و رشد دادگستری جدید تأثیر می گذاشت. در سال های پس از پیروزی مشروطیت تا بر سر کار آمدن پهلوی اول، قوای حکومتی چندان بی ثبات بودند که کمتر دولتی بیش از چند ماه

می‌توانست بر سر کار بماند. از این‌رو، وزرای عدلیه مجال پی‌ریزی یک نظم نوین را نمی‌یافتند، و مجالس قانون‌گذاری نیز دائم با انحلال و تعطیلی مواجه بود و وضعیت بهتری نداشت، یا اختلافات و دسته‌بندی‌ها مجال کار را به ایشان نمی‌داد و حداقل تأثیر آن، عدم تصویب قوانین و مقررات مورد نیاز عدلیه بود.

به مواردی که گفتیم این را نیز باید افزود که عدلیه در آن دوره اکثراً با مشکل بودجه و نداشتن پشتوانه مالی مواجه بود، و همین امر موجب می‌شد که دستگاه دادگستری نتواند گسترشی مناسب در سراسر کشور داشته باشد. در بسیاری از شهرستان‌ها و ولایات اساساً عدلیه نبوده و در مرکز نیز در اثر فشار ناشی از کمبود بودجه، گاه به قدر ضرورت اکتفا می‌شد. جالب آنکه طی همین دوره گذار از حکومت قاجار به پهلوی، همین دادگستری، دوبار به بهانه اصلاح، با انحلال مواجه شد. نخستین بار مشیرالدوله پیرنیا در ۱۳۲۹ق به منظور انجام تغییرات و جابه‌جایی قضات، با توجه به محدودیت‌هایی که اصول قانون اساسی را در این مورد مقرر می‌کرد، دست به انحلال دادگستری زد^{۱۸۱}. دومین بار در دوری ری رئیس‌الوزرای مشیرالدوله و وزارت عدلیه تیمورتاش، به دلیل کسر بودجه عدلیه برخی پست‌ها در دادگستری حذف شد، و تعدادی از شعب رسیدگی نیز به دلیل همان محدودیت‌های قانون اساسی، منحل گشت و قضات آنها استعفا دادند که این هم به انحلال تیمورتاش معروف شد^{۱۸۲}.

۲. نظم نوین دادگستری

دو قانون با سلسله‌مراتب مختلف در پی‌ریزی بنیاد دادگستری جدید در ایران نقش داشت: یکی قانون اساسی و دیگری قانون اصول تشکیلات عدلیه مصوب ۱۳۲۹ق. تا قبل از تاریخ مذکور، با اینکه اصول کلی قوه قضاییه در قانون اساسی تعیین شده بود، تفصیل آن اصول کلی و در واقع عدلیه نوین پس از تصویب قانون اصول تشکیلات عدلیه، صورت تحقق یافت. تا پیش از تصویب قانون مذکور، تشکیلات عدلیه عبارت بود از محکمه ملکی و نقدی (غیرمنقول و منقول) که به کلیه دعاوی مدنی رسیدگی می‌کردند و بعدها در هم ادغام گردیدند. یک محکمه تجارت به همان ترتیب قبل از مشروطه وجود داشت، و محکمه جنایی نیز مرکب از ۵ نفر (رئیس، دو معاون و دو عضو

عادی) تشکیل شد. اداره مدعی‌العموم وجود نداشت و افرادی به عنوان مُفتّش در عدلیه و وظیفه دادستانی را انجام می‌دادند. دیوان تمیز نیز به عنوان یک نهاد دائمی و ثابت وجود نداشت، و هر زمان که به وجود آن نیاز بود، تشکیل می‌شد. آیین دادرسی مشخصی نیز برای رسیدگی‌های محاکم وجود نداشت.^{۱۸۳}

این وضعیت مرکز بود، و در ولایات هیچ نظم خاصی در تشکیلات محاکم حکمفرما نبود، و به‌طور عمده بسته به نظر حکام و ولایات، محاکم تشکیل می‌شد. ضمن آنکه انجمن‌های ایالتی و ولایتی از جمله انجمن تبریز نیز گاه در این امر مداخله می‌کرد و به تشکیل محاکم و برگزاری محاکمات اقدام می‌کرد.^{۱۸۴} پس از تصویب قانون اصول تشکیلات عدلیه، سازمان دادگاه‌ها و دادرها و تشکیلات قضایی مربوط به شرح زیر برقرار گردید:

الف - محاکم عمومی

دادگاه‌هایی بود که حق رسیدگی به تمامی دعاوی را داشت، به‌جز آنچه در قانون استثنا شده بود و دو درجه ابتدایی و استیناف داشت.

۱. محاکم صلح

این محاکم از حیث درجه در پایین‌ترین سطح قرار داشت و برای پرهیز از تراکم دعاوی در محاکم بدوی تأسیس شد. بدین ترتیب دعاوی کم‌اهمیت که در امور حقوقی خواسته جزئی و اندک داشت و نیز دعاوی کیفری که به خلاف و جنحه‌های کوچک منحصر می‌شد، در این دادگاه‌ها مورد رسیدگی قرار می‌گرفت. در واقع این محاکم، در حکم نخستین پنجره‌هایی بود که دستگاه حاکمیت قضایی به روی مردم می‌گشود و چون حوزه قضایی کوچک و محدودی را پوشش می‌داد، تعداد آنها و پراکندگی‌شان بیشتر از بقیه محاکم بود.

۲. محکمه ابتدایی

این محاکم قاعدتاً صلاحیت محاکم عمومی را داشت به‌جز آنچه در صلاحیت

محکمه صلحیه قرار می‌گرفت. از این‌رو، به دعاوی حقوقی و جزایی مهم‌تری رسیدگی نمی‌کردند و مطابق ماده ۲۶ قانون اصول تشکیلات عدلیه این دادگاه‌ها مرجع رسیدگی استینافی احکام صادره از محاکم صلحیه در موارد قابل استیناف نیز محسوب می‌شدند.

۳. محکمه استیناف

حوزه صلاحیت دادگاه‌های استیناف وسیع‌تر و شامل حوزه چند دادگاه ابتدایی می‌شد و تا پایان دوره مورد نظر ما (قبل از پهلوی اول) تنها ۴ محکمه استیناف در کل کشور وجود داشته است^{۱۸۵}. علاوه بر صلاحیت استینافی در مورد احکام صادره از دادگاه بدوی، رسیدگی به دعاوی کیفری مربوط به جنایات در صلاحیت دادگاه استیناف بود، و دعاوی مطبوعاتی را نیز همین دادگاه رسیدگی می‌کرد.

۴. دیوان تمیز

این دیوان به تبعیت از نظام قضایی فرانسه و به عنوان عالی‌ترین مرجع قضایی کشور تشکیل شد و تنها در پایتخت منعقد می‌گردید و چنان‌که منصورالسلطنه عدل می‌گوید: «... مافوق تمام درجات محاکم بوده... و تمام خاک ایران را در تحت اقتدار داشته و تمام احکام قابل تمیز را از هر محکمه که صادر شده باشد تمیزاً رؤیت و رسیدگی نماید»^{۱۸۶}.

ب - محاکم اختصاصی

یعنی محاکمی که حق رسیدگی به هیچ‌دعوایی را ندارد، مگر آنچه به موجب قانون صراحتاً اجازه رسیدگی داده شده باشد. محاکم اختصاصی این دوره عبارت بود از:

۱. محکمه تجارت

قبل از مشروطیت نیز وجود داشت و پس از آن نیز تداوم یافت و بعدها در شعبان ۱۳۳۳ با تصویب قانون محاکم تجارت در کمیسیون عدلیه، قانونمند شد. این دادگاه به آن دسته دعاوی که مربوط به معاملات بازرگانی بود و دست‌کم یکی از طرفین دعوا

تاجر بود رسیدگی می کرد.

۲. محکمه نظامی

در اصل ۸۷ قانون اساسی به آن اشاره شده بود و ماده ۴ قانون اصول تشکیلات عدلیه نیز به آن می پرداخت. این محاکم تحت عنوان «محاکم عسکریه» وابسته به وزارت جنگ بود و معمولاً جمعی از سرداران و بلندپایگان نظامی جهت شرکت در امر قضاوت دعوت می شدند.^{۱۸۷}

۳. محکمه جنایی اختصاصی

این دادگاه علاوه بر دادگاه‌های جنایی عمومی به جرایم و جنایاتی رسیدگی می کرد که جنبه شرعی داشت. این محکمه بر اساس موادی از قانون اصول محاکمات حقوقی شکل می گرفت که به پیشنهاد سید حسن مدرس و برای رفع ایرادهای شرعی قانون، به آن افزوده شده بود. احکام جنایی اختصاصی قطعی و غیرقابل استیناف بود، و تنها از لحاظ مقررات شکلی قابل تمیز بود.^{۱۸۸}

۴. محکمه انتظامی قضات

این دادگاه به موجب قانون «استخدام حکام محاکم عدلیه و صاحب‌منصبان پارکه» مصوب ۱۳۰۲ش برای رسیدگی به تخلفات قضات و صاحب‌منصبان قضایی ایجاد شد.

ج. محاضر شرع

همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، علاوه بر محاکم عرفی، محاضر شرعیه نیز برای رسیدگی به پاره‌ای از دعاوی که در صلاحیت آنها بود وجود داشتند. این محاضر به اموری که از دادگاه‌های بدوی برایشان ارسال می شد رسیدگی می کردند و اجرای احکام آنها نیز در همین دادگاه‌ها صورت می گرفت. طریق تجدید نظر از احکام محاضر شرع نیز در قانون مذکور پیش‌بینی شده بود، و در سال ۱۳۰۱ش نیز قانون موقتی رسیدگی به شکایات از احکام صادره از محاضر شرعیه در کمیسیون عدلیه به تصویب رسید.^{۱۸۹}

د - اداره مدعی العموم

باید دانست که طبق نظریات فقهی و شرعی، مقام مدعی العمومی که یک مقام شرعی بود و حاکم شرعی وظایف او را انجام می داد. از این رو طبق اصل ۸۳ متمم قانون اساسی انتخاب مدعی العموم به تصویب یک نفر از مجتهدان جامع الشرایط که مقام فتوا و قضاوت میان مسلمین داشت صورت می گرفت، و قانون اصول تشکیلات عدلیه نیز تعیین او را به تصویب وزیر عدلیه و اذن حاکم شرع موکول می ساخت و نصب از جانب پادشاه صورت می گرفت. اداره مدعی العموم تحت ریاست وزیر عدلیه بود و سه شعبه محکمه ابتدایی، محکمه استیناف و دیوان تمیز داشت^{۱۹۰}.

بخش چهارم

قوانین و مقررات

تاریخچه قانون و قانون نویسی پیش از مشروطیت چندان مفصل نیست و سابقه چندان ندارد. تنها می توان به چند نمونه قوانین عهد ناصری که بعضاً انشای شخص شاه و نمایانگر افکار پریشان وی بود اشاره کرد که پیشتر درباره آنها سخن گفتیم. این قوانین معمولاً در پی سفرهای شاه به فرنگستان و میل هوسبازانه وی به انجام اصلاحاتی مطابق آنچه در آن ممالک دیده بود، نوشته و در مرحله اجرا نیز متوقف می شد. قانونی تحت عنوان «نظامنامه عدلیه» نیز در پی صدور فرمان مظفرالدین شاه به تأسیس عدالتخانه، اندکی پیش از پیروزی انقلاب مشروطیت و در دوره صدارت اعظم عین الدوله تنظیم و تدوین شد، که البته از لحاظ اسلوب قانون نویسی محل ایراد نبود چرا که افرادی تحصیل کرده آنرا نوشته بودند. قانون مذکور را که ظاهراً نزد آزادی خواهان مقبول نیفتاده بود، شاه توشیح کرد، اما هرگز به اجرا درنیامد^{۱۹۱}.

نهضت قانون خواهی و قانون مداری، از خطوط فکری بود که جریان روشنفکری پیش از مشروطیت دنبال می کرد، و پیشگام آن میرزا ملکم خان بود که روزنامه ای به نام «قانون» منتشر می ساخت و حکومت مبتنی بر قانون را لازمه پیشرفت و اصلاح امور مملکت می دانست^{۱۹۲}. همچنین گفتیم که میرزا یوسف خان مستشارالدوله هم چاره کار اصلاح مملکت را در یک «کلمه» می دانست و آن هم قانون بود.

پس از مشروطیت و شکل گرفتن مجلس شورای ملی، باب قانون‌نویسی نیز باز شد و بسیاری از قوانین که مورد نیاز کشور بود در چهار دوره اول مجلس شورا تنظیم و مصوب گردید که به برخی از آنها در بخش سوم، اشاره کردیم. شایسته ذکر است که قوانین و مقررات مصوب چهار دوره اول تقنینیه، در مجموعه‌ای^{۱۹۳} گردآوری شده است که متجاوز از هزار صفحه است و نشان‌دهنده حجم کاری است که در این چهار دوره صورت گرفته است. با وجود این، تهیه و تدوین قوانین و مقررات لازم برای پیشبرد امور دولت به‌ویژه در دستگاه دادگستری، در صدر مشروطیت، با موانع و مشکلات جدی روبه‌رو بود. فقدان حتی یک قانون معتبر و لازم‌الاجرا که بتواند مبنای کار قرار گیرد، نخستین مشکلی بود که به‌طور جدی بروز کرد. از این‌رو قوه مقننه می‌بایست در مدت زمانی کوتاه تعداد زیادی قانون را تهیه و تصویب کند که با توجه به عدم سابقه قانون‌گذاری و فقدان تجربه کافی در این زمینه غیرممکن می‌نمود.

میرزا حسن خان مشیرالملک نخستین کسی بود که به دلیل مسئولیتش یعنی اداره وزارت عدلیه، به این مهم توجه کرد، و مدیریت عدلیه بدون قانون و مقررات را غیرممکن دانست. پیش از آن، وزرای عدلیه می‌کوشیدند با صدور دستورالعمل‌ها و بخشنامه‌های اداری، این خلأ قانون را پر کنند و به نحوی عدلیه را سرپا نگه دارند، اما میرزا حسن خان مشیرالملک که نخستین وزیر عدلیه پس از سقوط محمدعلی شاه بود این سمت را به شرط تدارک قانون برای عدلیه پذیرفت^{۱۹۴}.

ذکاءالملک فروغی^{۱۹۵} درباره این معضل چنین می‌گوید: «مرحوم حسن پیرنیا (مشیرالدوله) که وزیر عدلیه شد تدبیری اندیشید و در مجلس عنوان کرد که عدلیه محتاج به قوانینی است و آن قوانین مفصل است و اگر بخواهیم آنها را ماده به ماده از مجلس بگذرانیم سال‌ها بلکه قرن‌ها طول می‌کشد، از این گذشته ما که در این طریق جدید تازه‌کاریم در وضع قوانین ممکن است اشتباهات بکنیم و قوانینی بد بگذاریم. بهتر آن است که مجلس به کمیسیون عدلیه خود مأموریت بدهد که قوانینی را که دولت برای عدلیه پیشنهاد می‌کند مطالعه و تصویب کند و پس از تصویب کمیسیون آن قوانین موقتاً در عدلیه مجری باشد و به آزمایش گذاشته شود، پس از آنکه در عمل معایب آن معلوم شد اصلاحات لازم در آن بشود و پس از تنقیح و تهذیب به مجلس

پیشنهاد شود و به تصویب رسیده صورت قانونیت تامه پیدا کند. این طریقه به زحمت زیاد در مجلس قبول شد».

در واقع برنامه‌ای که مشیرالملک (که بعدها مشیرالدوله لقب گرفت) پیشنهاد کرده بود و البته در پروگرام دولت سپهدار اعظم نیز بیان شده بود^{۱۹۶}، این بود که قوانین پس از تدوین در دولت و تصویب در کمیسیون عدلیه مجلس شورا به امضای مقام سلطنت برسد و به عنوان قانون موقتی لازم‌الاجرا شود، بدون آنکه مواد آن در مجلس شورا به شور و بحث گذاشته شود و نمایندگان راجع به آن اظهار نظر کنند^{۱۹۷}.

سنتی که مشیرالملک پیرنیا بنیاد نهاد یعنی تصویب قوانین مورد نیاز عدلیه در کمیسیون مجلس و اجرای آزمایشی آن، برخلاف قانون اساسی مشروطیت بود. اما ضرورت آنرا ایجاب می‌کرد و به عنوان یک رویه پس از آن نیز متداول شد، و بسیاری از قوانین مهم و اساسی کشور هیچ‌گاه به تصویب نهایی نمایندگان مردم در مجلس شورا، چنان‌که قانون اساسی پیش‌بینی کرده بود، نرسید، و همواره به عنوان آزمایشی و موقتی به مورد اجرا گذاشته شد^{۱۹۸}. این رویه خلاف قانون که تقریباً تمامی کابینه‌های پس از سقوط محمدعلی شاه، در برنامه خود آنرا پیشنهاد کرده بودند چنان معمول شد که در مواردی، حتی هیأت وزرا و دولت نیز به خود اجازه دادند و در دوره فترت میان مجلس سوم و چهارم، قوانینی را که اهمیت داشت، صرفاً با تصویب در هیأت وزیران یا کمیسیون متشکل در وزارت عدلیه، به مورد اجرا گذارند. قانون اصول محاکمات جزایی و نیز قانون جزای عرفی از مصادیق همین قوانین بود^{۱۹۹}.

قانون اصول تشکیلات عدلیه و همچنین قانون اصول محاکمات حقوقی که هر دو از مهم‌ترین قوانین مصوب صدر مشروطیت و به منزله ستون‌های اصلی دادگستری جدید به شمار می‌آمدند، از همین مجرا یعنی تصویب در کمیسیون عدلیه مجلس شورای ملی در سال ۱۳۲۹ق، به جریان افتاد^{۲۰۰}. این قوانین که قواعد و مقرراتی شکلی را در برداشت و برای سازمان یافتن عدلیه و تعیین ساختارهای اداری و نحوه کارکرد آن ضروری بود، چنان با اهمیت تلقی می‌شد که به گزارش گلشاییان^{۲۰۱}، یکی از دروس عالی حقوق، متن این دو قانون بود که منصورالسلطنه عدل تدریس می‌کرد.

این دو قانون موقتی، کمکی بزرگ به شکل‌گیری تشکیلات عدلیه و نظام یافتن

روند دادرسی در آن کرد، اما کمبود اصلی عدلیه جدید، فقدان قوانین و مقررات ماهوی بود که اساس تنظیم روابط افراد در جامعه و مبنای تعیین حقوق و تکالیف اشخاص بود. در اینجا مشکل پیچیده‌تر می‌شد و کار حتی از طریق کمیسیون عدلیه پارلمان نیز پیش نمی‌رفت. در این گونه مسائل، علما، مجتهدان و متشرعان به غیر از قانون شریعت، قانون دیگری را نمی‌شناختند. در مواردی، مسأله حتی موافقت یا عدم موافقت با شرع نبوده بلکه اساساً هرگونه قانونی را، به دلیل وجود شریعت اسلام، غیر ضروری می‌دانستند.^{۲۰۲}

سید حسن مدرس ضمن بیاناتی در دوره چهارم مجلس شورا^{۲۰۳}، درباره قوانین شکلی و ماهوی چنین می‌گوید: «ماهیت مسائل حقوقی و جز این همان است که در قانون اسلام است و امکان ندارد به قدر یک خشخاش از آن کم و زیاد شود اما راجع به اجرای آن [قوانین شکلی]، وضعیات دنیا ما را متنبه می‌کند که کیفیات اجرا و طرز اداره باید به وضع سایر نقاط دنیا باشد... قوانین قضایی ماهیتی را از قواعد مذهبی خودمان اخذ کنیم و کیفیت اجرای آن را از قوانین کلیه عالم...».

گفتنی است که در مجلس دوم، همین قانون اصول محاکمات حقوقی که قانونی شکلی بود و مرحوم مشیرالدوله پیرنیا آنرا پیشنهاد کرده بود، مغایر شرع شناخته شد و بدین واسطه میان سید حسن مدرس و حسن پیرنیا مشیرالدوله اختلاف حاصل شد.^{۲۰۴} محسن صدرااشراف در *خاطرات*^{۲۰۵} خود ماجرای این تعارض قانون عرفی و شریعت و چگونگی حل و رفع آنرا بازگو کرده است. با پیشنهاد افزودن هشت ماده به قانون اصول محاکمات و پذیرفته شدن آن از سوی مشیرالدوله، اختلاف برطرف شد، و قانون در مجلس تصویب گشت. جالب است بدانیم که اصل دوم قانون اساسی معروف به اصل طراز، که پیشتر راجع به آن سخن گفتیم، تنها در دوره دوم مجلس شورای ملی اجرا شد و مرحوم سید حسن مدرس به اتفاق ۴ مجتهد دیگر، قوانین را از نظر مطابقت با شرع بازبینی کردند. در تاریخ مشروطیت، تنها قانونی که این تشریفات در مورد آن به عمل آمد، همین اصول محاکمات حقوقی بود.^{۲۰۶}

به هر حال، به دلایل فوق تدوین و تصویب قوانین ماهوی و پایه در نظام حقوقی کشور همچون قانون مدنی و قانون کیفری تا دوره پهلوی اول به تعویق افتاد. ذکاءالملک

فروغی در این باره می‌گوید: «... اگر می‌خواستیم نعمة قانون مجازات و قانون مدنی را بلند کنیم هنگامه برپا می‌شد که در مقابل قانون شرع قانون وضع می‌کنند»^{۲۰۷}.

یکی از نکات قابل تأمل راجع به قانون‌نویسی در عصر مشروطیت آن است که به همان دلیل فقدان سابقه در این زمینه و کمبود وقت برای نوشتن و منقح ساختن قوانین مورد نیاز جامعه، اغلب قوانین و مقررات از روی قانون خارجی الگوبرداری می‌شد. و گاه حتی در حد ترجمه‌ای از آن قوانین بود. از آنجا که این نهضت ترجمه، امری تخصصی محسوب می‌شد معمولاً اشخاص تحصیل کرده و زبان‌دان که هم در دستگاه دولت و هم در میان نمایندگان مجلس یافت می‌شدند، عهده‌دار این مهم شده و به صورت فردی یا جمعی و در قالب کمیسیون‌ها و هیأت‌هایی به آن می‌پرداختند. درباره برخی از این کمیسیون‌ها همچون کمیسیون تدوین نظامنامه انتخابات یا کمیسیون تدوین قانون اساسی و متمم آن سابقاً سخن گفته‌ایم. همچنین گفتیم که در مجلس شورای ملی زیر نظر سعدالدوله کمیسیونی برای تدوین قوانین تشکیل شده بود که کتب قانون ملل اروپایی و تعدادی مترجم نیز در اختیار داشت.

از میان افرادی که در امر ترجمه قوانین مشارکت فعال داشتند می‌توان از برادران پیرنیا یعنی میرزا حسن خان مشیرالدوله و میرزا حسین خان مؤتمن‌الملک، فرزندان مخبرالدوله یعنی صنیع‌الدوله، مخبرالسلطنه هدایت و مخبرالملک، ممتازالدوله، سعدالدوله، محقق‌الدوله و صدیق‌حضرت نام برد که البته مشیرالدوله پیرنیا، گوی سبقت را از دیگران می‌رباید؛ چرا که کارنامه وی از نظر تعداد و اهمیت قوانین که در تدوین آنها نقش مؤثر داشت و هم از جهت اهمیتی که به امر قانون‌نویسی داشت، درخشان‌تر از دیگران است.

ترجمه‌ها معمولاً از متون فرانسه یا آلمانی بود، زیرا قوانین آن کشورها عمدتاً طرف توجه بودند. اما قانون‌نویسان گاه از قوانین عثمانی که بعضاً خود از مأخذ اروپایی به عربی یا ترکی ترجمه شده بود، بهره می‌بردند. محمدعلی تهرانی (کاتوزیان) در این مورد می‌نویسد: «... زمینه قانون عدلیه را مرحوم ممتازالدوله از قوانین عثمانی ترجمه و قریب ۵۰۰ ماده آنرا پس از ترتیب و تنظیم عبدالحسین میرزا فرمانفرما، تقریباً در دهم ربیع‌الثانی ۱۳۲۵ پیشنهاد مجلس نمود...»^{۲۰۸}. ممتازالدوله قبلاً نیز در تنظیم

نظامنامه عدلیه در زمان صدارت عین‌الدوله مشارکت فعال داشت و قوانین عدلیه عثمانی را از ترکی ترجمه کرده بود.^{۲۰۹}

استفاده از مستشاران خارجی در تهیه و تدوین قوانین هم یکی از ویژگی‌های این دوره است. یکی از کسانی که در این زمینه مؤثر بود، مسیو آدولف پرنی مستشار فرانسوی عدلیه و عضو کمیسیون تهیه قانون جزا بود که ریاست مدرسه عالی حقوق را نیز به عهده داشت.^{۲۱۰}

عباسقلی گلشایبان که خود در جلسات کمیسیون تهیه قانون جزا شرکت داشت می‌نویسد: «... لازم بود یک متنی از قانون تهیه شود که روی آن بحث و شور شود البته تهیه این متن با مسیو پرنی بود که ماده به ماده می‌نوشت و ما هم آنرا ترجمه و ماشین می‌کردیم. متن لایحه تقریباً همان قانون مجازات فرانسه بود که عبارت ترجمه بیشتر ارتباط با سلیقه ما مترجمان داشت. متن قانون با تمام عجله تهیه شد»^{۲۱۱}.

کسروی از کسانی است که به شدت به این شیوه قانون‌نویسی خرده گرفته است. وی در این باره می‌نویسد: «منشاء خرابی عدلیه پیش از هر چیز قانون آن است. این قانون که در ابتدای مشروطه از روی قوانین عثمانی و فرانسه ترجمه شد، قابل آن نیست که مملکتی بنیاد عدلیه خود را بر روی آن بگذارد»^{۲۱۲}. وی در جای دیگری اظهار می‌کند که: «... از جمله در ایران، عدلیه از روی عدلیه فرانسه بنیاد گذارده شده به این نحو که نخست قانون فرانسه را از روی ترجمه عربی آن، که دولت عثمانی کرده بود به فارسی ترجمه نموده سپس مستشاری از فرانسه با حقوق گزافی آورده و چندین سال مخارج او را داده سپس هم قانون‌های دیگری ترجمه و تدوین نموده‌اند... از شگفتی‌هاست که اصول محاکمات که نخستین بار چاپ شده در پشت صفحه یکم آن قید شده «پیشنهاد مسیو پرنی» درحالی که ما می‌دانیم که آن مرد فرانسه‌ای زبان فارسی را هیچ نمی‌دانست... و آنگاه نزد ما یقین است که این قانون از عربی ترجمه شده نه از فرانسه، پس چگونه برنی آنرا پیشنهاد کرده؟ آنچه ما پرسیده و دانسته‌ایم این است که این قانون را مشیرالدوله از روی نسخه عربی یا به کمک آن نسخه ترجمه کرده بود ولی چون بایستی نام یک مرد اروپایی بر روی آن باشد پس از آمدن مستشار دوباره با مخارج گزاف آنرا به فرانسه ترجمه کرده‌اند که پرنی خوانده امضا نماید و به

نام پیشنهادی او به مجلس برود. این است راز این داستان شگفت»^{۲۱۳}.

بدون آنکه بخواهیم در مورد صحت و سقم اظهارات و انتقادات گزنده کسروی مطلبی بگوییم، متذکر می‌شویم که الگوبرداری از قوانین برخی کشورها نه فقط در ایران که در اکثر نقاط دنیا مرسوم بود^{۲۱۴} و در ایران با توجه به وقت بسیار کم و فقدان هرگونه سابقه معتبر و عجله‌ای که در بسیاری موارد (مثلاً تهیه و تصویب قانون اساسی قبل از فوت مظفرالدین شاه) وجود داشته، الگوبرداری و استفاده از مستشار خارجی منطقی به نظر می‌رسید. سرعت در تدوین قوانین مورد نیاز جهت اداره عدلیه و دستگاه دیوانسالاری حکومت مشروطه چندان اهمیت داشت که نه فقط ترجمه قوانین خارجی کارگشا بود، بلکه حتی فرصت تصویب بسیاری از این قوانین در مجلس نیز وجود نداشت. بنابراین شاید اظهارات مستشارالدوله در مجلس اول که استفاده از تجربیات دیگران در قانون‌نویسی را مفید می‌داند، چندان غیرمعقول نباشد. وی اظهار داشت: «ما باید در فکر تصحیح عمل باشیم یا نباشیم، اگر باید در فکر باشیم لازم است از یک جایی اقتباس نماییم که در این امورات از روی تجربه کار کرده‌اند، تجربه چه چیز است، عطف به ماسبق و بدیهی است کارهای سابق ما تمام خراب است پس باید اقتباس از آنها بکنیم که خوب تجربه حاصل کرده‌اند»^{۲۱۵}.

به‌رحال خرد رجال عصر مشروطه کار را به آنجا رسانید که در فاصله زمانی حدود دو دهه، قانون از مرتبه فحش و ناسزا^{۲۱۶} به امری مبدل گشت که اساس حکومت مشروطه بود و حاکم بر روابط افراد در جامعه ایرانی، هر چند به عنوان تلاش‌ها و تجربه‌های آغازین، خالی از نقص و ایراد هم نبود.

بخش پنجم

نهادهای آموزشی جدید

افتتاح و فعالیت مراکز آموزشی جدید در طلیعه قرن ۲۰م در ایران، یکی از عواملی بود که افکار و اندیشه‌های نو را در میان مردم رواج و توسعه داد. از آن میان مراکز عالی آموزش حقوقی جدید به عنوان واسطه و مجرای انتقال دانش حقوقی نوین به داخل کشور، نقشی مهم ایفا کرد. هر چند این افکار وارداتی و الگوهای غربی در پاره‌ای

موارد با فرهنگ و سنت‌های جامعه ایرانی همخوانی و سازگاری نداشت و تنش‌هایی را می‌آفریدند^{۲۱۷}، به یقین می‌توان گفت که فرهنگ ایرانی در تقابل و تعامل با همین عناصر خارجی و بیگانه فربه‌تر و غنی‌تر از پیش گردید و به احیا و بازسازی خویش پرداخت.

تا پیش از پیدایش این مدارس، آموزش‌های حقوقی فقط در چهارچوب تعلیمات سنتی حوزوی و فراگیری فقه و اصول تحت مدیریت علما و مجتهدان صورت می‌گرفت و دانش‌آموختگان معمولاً بر قواعد فقهی و اصول استنباط تسلط و تضرع داشتند، اما معلومات و آگاهی ایشان با دانش حقوقی نوین منطبق نبود. توضیح آنکه علاوه بر تمایز و اختلاف در منابع حقوق و مبانی و روش‌ها در دو حوزه فقه و حقوق عرفی جدید، موضوعات مورد بحث نیز در مواردی متفاوت بود و هر یک نهادهایی را به رسمیت می‌شناخت که برای دیگری شناخته شده یا معتبر نبود. به عنوان مثال توجه به حوزه حقوق عمومی، که از ویژگی‌های علم حقوق در سده‌های مدرن است، و نیز مسائلی شکلی، در مقابل حقوق ماهوی، در فقه کمتر مطرح گردیده است، هرچند قواعد حقوق خصوصی در آن بسیار تفصیل یافته است و البته به دلیل پایبندی‌اش به مبانی شرعی و دینی، در همین حوزه نیز از قابلیت انعطاف و تغییرپذیری بالایی برخوردار نبوده است. حال آنکه حقوق عرفی جدید در پی تنظیم روابط افراد در جامعه براساس الگوها و قواعدی است تغییرپذیر و انسانی و دنیوی (سکولار) که شرع یا هر منبع فراتر از خرد آدمی لزوماً در ایجاد یا تغییر آنها مؤثر نیست. به جرئت می‌توان گفت که همین تقابل میان مبانی حقوق عرفی و شرعی در جامعه ایرانی، بحرانی‌ترین نقطه تعارض میان سنت و مدرنیسم در ایران بوده است.

نخستین بار در سال ۱۳۱۷ق، در دوران سلطنت مظفرالدین شاه، به ابتکار و پیشنهاد فردی از خاندان پیرنیا، یعنی میرزا حسن خان مشیرالملک، که بعدها مشیرالدوله لقب یافت فرزند میرزا نصرالله خان نائینی، وزیر خارجه وقت، که تحصیل کرده در سن پترزبورگ بود، مدرسه علوم سیاسی به منظور تربیت افراد تحصیل کرده آشنا به سیاست روز برای استخدام و به کار گماردن در مناصب دیوانی و دیپلماتیک تأسیس شد^{۲۱۸}. وی که هم در وزارت خارجه نزد پدر خدمت می‌کرد و

هم سمت منشی گری مخصوص صدراعظم امین‌السلطان را داشت و نیاز به افراد تحصیل کرده و کاردان در زمینه‌های حقوقی و سیاسی را احساس می‌کرد، با کمک برادرش حسین پیرنیا مؤتمن‌الملک و مساعدت‌های پدرش میرزا نصرالله مشیرالدوله، توانست موافقت شاه و صدراعظم را برای تأسیس مدرسه مذکور جلب کند.^{۲۱۹}

عبدالله مستوفی^{۲۲۰} در این باره می‌نویسد: «ناچار نظر این جوان تحصیل کرده به وزارت خارجه و اداره کردن آن متوجه گشت و دانست که کار از ریشه خراب است و تا مبنای علمی برای اعضای وزارت خارجه دست و پا نشود، هرچه بکند نقش بر آب خواهد بود. از طرف دیگر حالا که افتتاح مدارس باب شده و شاه و صدراعظم از آن جلوگیری ندارند چه از این بهتر که مدرسه‌ای هم که در آن علوم عالیه سیاسی تدریس شود، دایر نمایند». مظفرالدین شاه در فرمان رسمی تأسیس مدرسه چنین می‌نویسد: «... به ملاحظه اهمیت امور خارجه یک مدرسه سیاسی که مدرس علوم عالیه باشد... و مستخدمین آینده وزارت خارجه و سایر دوائر دولتی پس از اخذ دیپلم و تصدیق اتمام تحصیل از آن مدرسه به عرصه چاکری و خدمت دولت قدم گذرانند...»^{۲۲۱}

میرزا حسن خان مشیرالملک که پس از پدرش میرزا نصرالله خان نائینی، نخستین رئیس مدرسه بود، برنامه‌های درسی آنرا تنظیم کرد. مدرسه یکی از دوائر تابعه وزارت خارجه به شمار می‌رفت و شاگردان دوره اول آن اغلب از میان تحصیل کردگان دارالفنون انتخاب شدند.^{۲۲۲} پس از مشیرالملک پیرنیا، کسانی همچون حسین پیرنیا مؤتمن‌الملک، محمدعلی فروغی ذکاءالملک، سید ولی‌الله خان نصر و دیگران به ریاست مدرسه منصوب شدند که هر یک به نوبه خود در رونق و شکوفایی مدرسه کوشیدند.^{۲۲۳} معروفان از مدرسان مدرسه علوم سیاسی در دوره‌های مختلف خود میرزا حسن خان مشیرالملک (مدرس حقوق بین‌الملل)، منصورالسلطنه عدل (حقوق اساسی)، محمدعلی فروغی (علم ثروت یا اقتصاد)، محمدمظاهر صدیق حضرت (تاریخ)، اردشیر جی (تاریخ)، عبدالعظیم خان گرکانی قریب (زبان فارسی)، مسیو مِرل (زبان فرانسه) و عباسقلی خان مترجم‌الممالک (فرانسه) بودند.^{۲۲۴}

مدرسه علوم سیاسی که محل آن چندین بار تغییر یافت، نخست از بودجه رسمی دولتی مخارجش را تأمین می‌کرد، اما در دوره استبداد صغیر محمدعلی شاه از پرداخت

آن سرباز زد و مدرسه مجبور به دریافت شهریه شد. چون مدارس متوسطه که دانش‌آموزان را برای تحصیلات عالی مهیا سازند هنوز در ایران پا نگرفته بود، مدرسه سیاسی هم کار دوره متوسطه (شاخه ادبی) را عهده‌دار بود و هم تعلیمات دانشگاهی و لذا مدرسه دارای دو دوره تحصیلی مقدماتی و مؤخراتی بود. فارغ‌التحصیلان مدرسه پس از سه سال — که بعدها یک سال به آن اضافه شد — مدرک لیسانس دریافت می‌کردند.^{۲۲۵}

در میان فارغ‌التحصیلان مدرسه عالی سیاسی، نام‌های آشنایی چون علی‌اکبر خان دهخدا، علی‌اکبر خان سیاسی، میرزا جواد خان عامری، عباسقلی گلشایبان، عبدالله مستوفی، حسن ستوده تهرانی و سید علی شایگان به چشم می‌خورد.^{۲۲۶}

مدرسه سیاسی پایه و اساسی شد برای شکل‌گیری نهاد آموزشی دیگری به نام مدرسه عالی حقوق که بعدها از به هم پیوستن آنها، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران به وجود آمد.^{۲۲۷} فکر تأسیس یک مدرسه حقوق که به‌طور مستقل به تعلیم حقوق جدید و شاخه‌های گوناگون آن بپردازد، ناشی از ضرورت‌ها و نیازهای زمان از جمله تربیت کادر متخصص جهت اشتغال در محاکم عرفی دادگستری بود. این مدرسه در آبان سال ۱۲۹۸/نوامبر ۱۹۱۹ آغاز به کار کرد. اما فکر اولیه پیشنهاد تأسیس آن پیشتر مطرح و موافقت متصدیان امر اخذ شده بود، ظاهراً آشفتگی‌های ناشی از جنگ اول جهانی در ایران و بی‌ثباتی اوضاع سیاسی در این تأخیر مؤثر بوده است.^{۲۲۸}

گلشایبان در مورد سابقه مدرسه حقوق می‌نویسد: «اساس این فکر از کابینه مرحوم مستوفی‌الممالک که در ربیع‌الثانی ۱۳۳۳ شمسی [قمری صحیح است] تشکیل شده بود سرچشمه گرفته بود چون در برنامه دولت که به مجلس دوره سوم داده شد ضمن معرفی اشاره شد (در ماده ۱۶) تقدیم لایحه برای تأسیس مدرسه حقوق که بتواند تهیه اعضای کافی و لایق برای استخدام عدلیه نماید. البته عمر دولت مزبور کفاف نداد چون مصادف با مهاجرت و اشغال اراضی غرب و آذربایجان توسط قشون عثمانی و روس گردید. در کابینه بعد که توسط مرحوم مشیرالدوله (پیرنیا) تشکیل شد اشاره به اصلاحات لازم در محاکم عدلیه نموده بود ولی هیچ اقدامی در این زمینه به عمل

نیامد تا سال ۱۲۹۷ که مسیو پرنی با اختیارات وسیعی ضمن استخدام یک عده مستخدم بلژیکی برای گمرکات و چند نفر معلم فرانسوی برای مدرسه دارالفنون، استخدام و به ایران آمد^{۲۲۹}.

تأسیس مدرسه عالی حقوق هنگامی رخ داد که نصرت‌الدوله فیروز وزارت عدلیه را برعهده داشت. وی با کمک مسیو پرنی، که از جانب او ریاست مدرسه را نیز عهده‌دار شده بود، دست به استخدام چند استاد حقوق فرانسوی زد. میرزا جواد خان عامری که خود تحصیل کرده حقوق در فرانسه بود و در عدلیه به معاونت مسیو پرنی پذیرفته شده بود، به سمت معاونت مدرسه گمارده شد و اداره آنرا به عهده گرفت^{۲۳۰}. معلمان فرانسوی به گزارش گلشایبان^{۲۳۱} — که خود از نخستین محصلان مدرسه بوده است — عبارت بودند از: مسیو لسوئر، مسیو دوفوسا، مسیو مِرل، مسیو دولاپوژ و مسیو فرانسن برای تدریس حقوق جزا، حقوق بین‌الملل، تاریخ سیاسی بین‌الملل و علوم مالیه و از معلمان ایرانی ذکاءالملک فروغی حقوق اساسی، سید نصرالله تقوی فقه و اصول و منصورالسلطنه عدل اصول محاکمات حقوقی را تدریس می‌کردند. در دوره‌های مختلف مدرسه، به جز خود مسیو پرنی که ظاهراً حقوق جزا و اصول محاکمات جزایی درس می‌داد، و میرزا جواد خان عامری که حقوق مدنی تدریس می‌کرد، اشخاص سرشناس دیگری همچون حاج شیخ علی‌بابا عالم فیروزکوهی (فقه و اصول)، میر سید محمد فاطمی قمی (حقوق مالکیت و ثبت اسناد) و علی‌اکبر خان داور (حقوق بین‌الملل خصوصی) به تدریس اشتغال داشته‌اند. ریاست رسمی مدرسه نیز پس از پرنی به ذکاءالملک فروغی رسید^{۲۳۲}.

مدرسه عالی حقوق وابسته به وزارت عدلیه بود با دوره تحصیل سه ساله که پس از دو سال به شاگردان دیپلم متوسطه (با کالوراً) و پس از سه سال مدرک لیسانس داده می‌شد. ظاهراً مدرک اخیر در فرانسه معادل لیسانس ارزیابی می‌شد و فارغ‌التحصیلان مدرسه جهت ادامه تحصیل در دوره‌های عالی‌تر در فرانسه نیاز به گرفتن مجدد لیسانس نداشتند^{۲۳۳}.

مدرسه عالی حقوق در سال ۱۳۰۶ش با مدرسه علوم سیاسی ادغام شد و علی‌اکبر خان دهخدا به ریاست آن برگزیده شد. در سال ۱۳۰۹ش، مدرسه عالی تجارت که از

توابع وزارت بازرگانی بود نیز به وزارت معارف منتقل شد و با مدرسه عالی حقوق و علوم سیاسی ادغام شد. پس از تأسیس دانشگاه تهران هیأت علمی آن سه گروه آموزشی به مجموعه دانشگاه جدیدالتأسیس منتقل شدند و «دانشکده حقوق و علوم سیاسی و اقتصادی» را تشکیل دادند. بدین ترتیب ادغام این سه مدرسه سنگ زیر بنای دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران را فراهم آورد.^{۲۳۴} مدرسه عالی علوم سیاسی و پس از آن مدرسه عالی حقوق را باید از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین تأسیسات آموزشی مدرن در ایران دانست که به نشر و ترویج افکار جدید و تربیت نسلی از دانش‌آموختگان و روشنفکران در ایران یاری رساند. تعلیمات همین مدارس بود که راه ورود حقوق عرفی جدید و نهادهای و مفاهیم مختلف آنرا به ایران گشود، تا جایی که امروزه شاهد گسترش دانشکده‌های حقوق در سراسر کشور و آموزش شاخه‌های گوناگون علم حقوق می‌باشیم.

سوم - دوره پهلوی

مقدمه

پس از انقلاب مشروطه، نهاد نوپای دادرسی مجال چندانی برای رشد و بالیدن نیافت. فراز و نشیب‌های سیاسی و تغییر حکومت‌ها و شاهان از یک سو و مقاومت نهادهای سنتی و مذهبی از سوی دیگر فرصت و امکان دستیابی به اهداف مشروطه‌خواهان را در زمینه‌های حقوقی و دادگستری ربوده بود. در دوره پهلوی اول، اصلاحات و تحولات حقوقی و قضایی در نظام اداری ایران با رشد روزافزون همراه بود و اکثر نهادهای قضایی و تحولات جدید حقوقی در کشور در این دوره برپا شد. سرآغاز این تحولات، تغییر در ساختار دادگستری است، و پرچم‌دار این امر علی‌اکبر خان داور. تأسیس عدالتخانه که یکی از دو رکن خواسته‌های مشروطه‌خواهان است تا زمان داور محقق نشد، و آنچه به نام عدلیه به وجود آمده بود نه مطلوب سیاسیون بود و نه توقع جامعه ایران را برآورده بود. به همین دلیل در کابینه مستعمل سید ضیاء دادگستری تعطیل و کمیسیون مطالعات قوانین تشکیل شد.

شتاب داور در اصلاح دادگستری، انحلال و تشکیلات قضایی تهران قبل از معرفی

وی به عنوان وزیر دادگستری به مجلس، بیشتر ضرورت زمان بود تا هر امر دیگر. در هر صورت در این دوره اکثر قوانین از جمله قانون مدنی نوشته و تصویب شد؛ تأسیسات جدید قضایی بنا نهاده شد و سازمان‌های اداری به وجود آمد. تحولات این دوره گسترده‌تر از آن است که برای هر امری مبحثی اختصاص داده شود. آنچه در این فصل مورد بررسی قرار می‌گیرد اهم تحولاتی است که ویژگی حقوق جدید را همراه داشته باشد و همگام با نظام‌های حقوقی جدید و مدرن باشد.

۱. قانون مدنی

قانون مدنی ایران هم از نظر ماهیت و هم از نظر تحول حقوقی و هم از نظر شیوه نگارش مهم‌ترین قانون ایران و حقاً قانون مادر است. اندیشه تدوین قانون مدنی را نخستین بار حسن پیرنیا (مشیرالدوله) مطرح کرد. وی همان‌گونه که سابقاً گفتیم^{۲۳۵} طی پیشنهادی تصویب قوانین را توسط کمیسیون عدلیه به عنوان قوانین موقتی و آزمایشی مطرح نمود که مجلس شورای ملی با زحمت زیاد آنرا پذیرفت^{۲۳۶}.

در سال ۱۲۹۴ ش عیسی علی‌آبادی از سید محمد فاطمی قمی خواست تا طرح قانون مدنی را پی افکند، که در پی آن تشکیل شد، اما تلاش این کمیسیون به جایی نرسید پس از جنگ جهانی اول نیز هیأت دیگری با عضویت سید محمد فاطمی برای تدوین قانون مدنی تشکیل شد، اما این هیأت نیز موفق نشد.

کابینه سید ضیاء در ۲۰ اسفند ۱۲۹۹ هیأتی را با عنوان «کمیسیون مطالعات قوانین» متشکل از سید مصطفی منصورالسلطنه عدل، محمدعلی ذکاءالملک فروغی، حاج سید نصرالله تقوی، آقا سید محمد قمی، شیخ محمد عبده بروجردی، سید علی قمی (شریعت‌زاده) مأمور تدوین قوانین جدید راجع به عدلیه کرد. این کمیسیون نیز موفق به تدوین قانون مدنی نشد در این زمینه، فاطمی در دست نوشته‌هایش مطالبی را ثبت کرده است. وی می‌نویسد: «در موقع سلطنت مظفرالدین شاه مدارس در ایران بر طرقی جدید تأسیس شد، در آن موقع بر حسب اصرار بعضی از کتابفروشی‌ها، کتاب‌هایی راجع به شرعیات و احکام فقهیه برای تدریس در مدارس نوشتم و منتشر شد. پس از آنکه وارد عدلیه شدم، و قوانین و تشکیلات و اصول محاکمات از مجلس

گذشت به خیال افتاد که راجع به معاملات، احکام فقهیه را مفصل تر از آنچه در شرعیات نوشته‌ام، بنویسم. آقای میرزا عیسی خان علی‌آبادی که در آن موقع یعنی بعد از ۱۳۳۰... کابینه وزارت عدلیه بود اصرار کرد که آنرا به ترتیب مواد قانونی بنویسم که شاید وقتی به کار آید. من هم قبول کردم و به ترتیب قانون مدنی فرانسه و قوانین مدنی مصر و عثمانی مواد قانون مدنی را تهیه کردم... در ۲۸ سنبله ۱۲۹۸ دستخطی راجع به تشکیل کمیسیون صادر و در ۶ میزان ۹۸ از طرف وزارت عدلیه اطلاع داده شد. اعضای کمیسیون عبارت بودند از آقای حاج سید نصرالله و آقای سید محمد یزدی و آقای سید محمدرضا افجه‌ای و آقای سید حبیب‌الله و آقای میرزا احمد خان رئیس اداره امور دین. در این کمیسیون ابتدا قانون مرور زمان را من تهیه کردم و بعد شروع به قانون مدنی کردیم و به جایی نرسید و کمیسیون منحل شد و بعد هم چندین کمیسیون در وزارت عدلیه چنانچه سابق نوشته شد منعقد و منحل شد. در قسمتی دیگر از دفترچه خاطرات فاطمی که در زمان سلطنت احمد شاه و نخست وزیری سید ضیاء به ثبت رسیده، چنین آمده است: «در شب... کاغذی از رئیس‌الوزراء رسید و مرا برای بعدازظهر آن روز در هیأت وزرا دعوت کرده بودند. فردای آن روز تا چهار شب در هیأت وزرا بودیم و مذاکره قوانین بود. در کمیسیون قانون، قانون مرور زمان را من سابقاً نوشته بودم و قرائت و تصویب شد و قانون ثبت اسناد به نحوی که بعد منتشر شد امضا و تصویب شد. توضیحاتی برای قانون تشکیلات و اصول محاکمات نوشتیم. پس از آن قانون مدنی که من سابقاً نوشته بودم خوانده شد و کتاب اول آن برای تصویب به هیأت وزرا فرستاده شد»^{۲۳۷}.

بالآخره در سال ۱۳۰۶ ش کمیسیونی مرکب از ۱. حاج سید نصرالله تقوی (سادات اخوی) ۲. میر سید محمد فاطمی قمی ۳. سید مصطفی عدل (منصورالسلطنه) ۴. سید محسن (صدرالاشراف) ۵. حاج شیخ محمدرضا ایروانی، ۶. محمدعلی کاشانی با سرپرستی حاج سید نصرالله تقوی و نظارت مستقیم علی‌اکبر خان داور جهت تدوین قانون مدنی تشکیل شد. فاطمی در دفترچه خاطرات خود می‌نویسد: «برای دهم بهمن ۱۳۰۶ برای مطالعه در قانون مدنی دعوت شدم و این قانون مدنی همان است که سابقاً من ترتیب داده بودم و فی‌الجمله تغییر پیدا کرد»^{۲۳۸}.

داور برای تدوین قانون مدنی در نظر داشت به دلیل کمبود وقت و نیاز شدید جامعه از مستشاران خارجی برای تدوین قانون مدنی استفاده کند، اما پس از رایزنی به‌ویژه با توصیه‌های صدرا‌الاشراف این امر را به علمای اسلام و کمیسیون سابق‌الذکر محول کرد.^{۲۳۹}

کمیسیون، جلد اول قانون مدنی (مواد ۱-۹۵۵) را تدوین کرد. متون تدوین شده به سید مصطفی عدل سپرده شد تا اقدام به شماره‌گذاری و فصل‌بندی آنها کند.^{۲۴۰} سپس به هیأت برای بازنگری ارجاع شد، و سرانجام در سال ۱۳۰۶ جلد اول قانون مدنی برای تأیید و تنفیذ علما به نظر آقایان: سید محمد بهبهانی، امام جمعه خویی، حاج آقا جمال‌الدین اصفهانی و امام جمعه تهران رسید و مورد استفتاء قرار گرفت. مراجع مزبور آقایان سید محمد کاظم عصار و شیخ علی بابا عالم فیروزکوهی را به نمایندگی از خود، مأمور مطالعه و تدقیق در مفاد قانون مدنی کردند. آنها نیز با اندکی تغییرات جزئی تمام موارد را تأیید و تنفیذ کردند.^{۲۴۱}

پس از اتمام این مراحل طی یک سال جلد اول قانون مدنی به وزارت عدلیه واگذار شد. دولت کتاب اول را طی لایحه‌ای با دو فوریت به ترتیب زیر به مجلس تقدیم کرد: «ساحت مقدس مجلس شورای ملی - البته آقایان نمایندگان محترم تصدیق دارند برای روشن شدن تکلیف افراد و تربیت معاملات و برای تأمین قضایی، تدوین قانون مدنی یکی از ضروریات اجتماعی است. نظر به احساس این ضرورت، وزارت عدلیه برای تهیه قانون مزبور کمیسیونی مرکب از اشخاص مجرب و عالم به علوم فقهیه تشکیل داد و آن کمیسیون با مطالعه، تمام اطراف و جهاتی که لازم بود در نظر گرفته و تا کنون ۹۵۵ ماده تنظیم کرده است که منضم به این لایحه تقدیم می‌شود. نظر به اینکه به آخر دوره ششم مدت کمی مانده، نظر به اینکه مصالح قضایی مملکت سرعت گذراندن قانون مزبور را امر می‌دهد، ماده واحده ذیل با قید دو فوریت تقدیم و تقاضای تصویب آنرا می‌نماید.

ماده واحد: دولت مجاز است از روز ۲۵ اردیبهشت ۱۳۰۷ که کاپیتولاسیون ملغی است لایحه قانون مدنی را که به مجلس تقدیم داشته تا وقتی که رأی قطعی کمیسیون قوانین مجلس ملی اتخاذ و اعلام شود به موقع اجرا بگذارد»^{۲۴۲}.

این ماده واحده بدون هیچ مخالفتی با مطلق آرای نمایندگان و با یک قیام و قعود در تاریخ ۱۸ اردیبهشت ۱۳۰۷ به تصویب رسید.

بدین گونه جلد اول قانون مدنی به تصویب رسید که قسمت اعظم مقررات مدنی مورد نیاز بود. برای تصویب جلد دوم و سوم قانون مدنی کمیسیون‌هایی در سال ۱۳۰۷ ش و ۱۳۰۸ ش تشکیل شد، اما این کمیسیون‌ها موفق به تدوین نگردیدند و از این رو مقررات پراکنده‌ای در خلال سال‌های فترت بقیه ابواب قانون مدنی به تصویب رسید که از جمله آنها قانون تابعیت مصوب ۱۳۰۸ ش^{۲۴۳} و مقررات مربوط به نکاح و طلاق در سال ۱۳۱۰ ش بود. سرانجام مجلدات دوم و سوم قانون مدنی به ترتیب زیر به تصویب رسید.

مواد ۹۵۶ الی ۹۵۷ در تاریخ ۱۳۱۳/۱۱/۶

مواد ۹۷۶ الی ۱۰۳۰ در تاریخ ۱۳۱۳/۱۱/۲۷

مواد ۱۰۳۱ الی ۱۰۶۱ در تاریخ ۱۳۱۳/۱۲/۲۱

مواد ۱۰۶۲ الی ۱۱۱۹ در تاریخ ۱۳۱۴/۱/۱۷

مواد ۱۱۲۰ الی ۱۱۵۷ در تاریخ ۱۳۱۴/۱/۲۰

مواد ۱۱۵۸ الی ۱۲۰۶ در تاریخ ۱۳۱۴/۱/۱۹^{۲۴۴}

این مواد در دوره نهم مجلس شورای ملی به تصویب رسیده است.

مواد ۱۲۰۷ الی ۱۲۵۶ در تاریخ ۱۳۱۴/۷/۱

مواد ۱۲۵۷ الی ۱۲۸۳ در تاریخ ۱۳۱۴/۷/۱۳

مواد ۱۲۸۴ الی ۱۳۳۵ در تاریخ ۱۳۱۴/۸/۸

این مواد در دوره دهم مجلس شورای ملی به تصویب رسیده است.^{۲۴۴}

در تدوین قانون مدنی مرحوم سید محمد فاطمی قمی بیشترین نقش را داشت، و انشای عبارات قانون مدنی به قلم وی صورت پذیرفت^{۲۴۵}. اما اینکه در تدوین آن از چه منابعی بهره جسته‌اند. دقیقاً بر ما معلوم نیست، زیرا، سندی از مشروح مذاکرات کمیسیون تدوین قانون مدنی در دست نیست چنان که پیشتر متذکر شدیم فاطمی در دست‌نوشته‌هایش اظهار می‌کند که قانون مدنی را به ترتیب قانون مدنی فرانسه و قوانین مدنی مصر و عثمانی تهیه کرده است. به نظر می‌رسد که وی ترجمه‌ای از

قانون مدنی فرانسه را در اختیار داشته است^{۲۴۶}. با توجه به آنچه فاطمی اظهار نموده و اینکه محتوای قانون مدنی به طور عمده از فقه امامیه اخذ شده آنچه به یقین می توان از منابع قانون مدنی ایران دانست سه منبع است: یکی فقه امامیه، دوم قانون مدنی فرانسه و سوم مجلة الاحکام که به ترتیب به بررسی آنها می پردازیم.

الف - فقه امامیه

بی شک اولین منبع قانون مدنی ایران از حیث ماهیت احکام آن است. نویسندگان قانون مدنی اولاً همه جا فقه اسلام را ملاک احکام قانون قرار داده اند که این امر در اغلب مواد قانون مدنی هویداست به خصوص مبحث عمری و رقبی و سکنی و ترتیب نگارش آن و مبحث خیارات به گونه ای که در قانون مدنی ماست دستاورد فقه اسلامی است. ثانیاً در موارد اختلاف میان فقهای شیعه و سنی، نظر فقه شیعه را پذیرفته اند که این امر در مبحث ضمان عقدی و ارث روشن است. ثالثاً در موارد اختلاف نظر میان فقهای شیعه نظر اکثریت را پذیرفته اند (نک: به عقد قرض). در موارد اختلاف نظر شدید میان علما سعی شده است که به اجمال از کنار مطلب بگذرد. در اینکه کدام کتاب فقهی شیعه منبع تدوین قرار گرفته است، نمی توان اظهار نظر کرد. به ویژه با توجه به اینکه سید محمد فاطمی و سایر اعضای کمیسیون، خود فقیهانی فاضل و متبحر بوده اند، سیاق عبارات و نحوه تدوین مواد نشان دهنده این است که کتاب فقهی مشخصی مأخذ قانون مدنی نبوده است.

ب - قانون مدنی فرانسه

دومین منبع قانون مدنی ایران است. مسلماً ترجمه ای از قانون مدنی فرانسه پیش روی نویسندگان قانون مدنی بوده است. یک نگاه اجمالی به قانون مدنی فرانسه مثبت مدعاست.

- ماده یک الی ده قانون مدنی ایران از مواد یک تا ۶ قانون مدنی فرانسه اتخاذ شده است.

- تقسیم بندی اموال از ماده ۱۱ الی ۲۳، از مواد ۵۱۶ به بعد قانون مدنی فرانسه

ملهم است.

- در بیان اموال و مالکیت به طور کلی از قانون مدنی فرانسه و اسلوب نگارش آن بهره برده‌اند، اما در عین حال نظر به فقه امامیه و تطابق با آن داشته‌اند.

- مواد ۵۴۳ و ۵۳۷ قانون مدنی فرانسه به ترتیب الهام‌بخش مواد ۲۹ و ۳۰ قانون مدنی ایران بوده‌اند.

- در احکام و آثار املاک از قانون مدنی فرانسه پیروی شده است.

- در عقود و معاملات از ماده ۱۸۳ قانون مدنی ایران به بعد مطابق مواد ۱۱۰۱ به بعد قانون مدنی فرانسه است. مثلاً ماده ۱۹۰ قانون مدنی ایران شکل و تا حدودی محتوای ماده ۱۱۰۸ قانون فرانسه را حفظ کرده است.

- فصل سوم آثار معاملات از قانون مدنی فرانسه اتخاذ شده است. مثلاً ماده ۲۱۹ قانون مدنی ایران برابر ماده ۱۱۳۴ قانون مدنی فرانسه است. ماده ۲۲۹ قانون مدنی ایران انشایی متفاوت از ماده ۱۱۴۸ فرانسه است.

- مواد ۲۶۶ و ۲۶۵ قانون مدنی ایران عیناً ماده ۱۲۳۵ قانون مدنی فرانسه است.

- در باب عقود معینه ترتیب عقود تقریباً همان ترتیب عقود در قانون مدنی فرانسه است. باین‌همه تفاوت‌های مهم قانون مدنی ایران را از قانون مدنی فرانسه ممتاز می‌کند:

- مبحث حقوق خانواده و تابعیت در قانون مدنی فرانسه در ابتدا است و قانون مدنی ایران در انتها. دلیل این امر شاید عجله برای تدوین قانون مدنی جهت الغای کاپیتولاسیون بود، و چون مباحث حقوق خانواده ارتباطی به اتباع خارجی و کاپیتولاسیون نداشت به فرصت بعدی موکول گردیده است.

- معاملات فضولی خاص فقه است و در قانون مدنی فرانسه موجود نیست.

- اسباب سقوط تعهدات در حقوق فرانسه ۹ مورد و در ایران ۶ مورد است.

- مقررات غصب عیناً از فقه امامیه است و در قانون فرانسه وجود ندارد.

باین‌همه، توانایی نویسندگان قانون مدنی در بومی کردن قانون مدنی و تطبیق آن با فقه اسلامی قانون مدنی ایران را از قانون مدنی فرانسه ممتاز ساخت، چنان‌که نمی‌توان ادعا کرد که قانون مدنی ایران از قانون مدنی فرانسه اخذ شده است.

ج - مجلة الاحكام

یکی از منابع مورد استفاده در تدوین قانون مدنی است، هرچند کمتر به آن اشاره شده است. مجلة الاحكام که قانون مدنی دولت عثمانی است براساس فقه حنفی تدوین شده است، و قواعد حقوقی آن از الاشباه والنظائر ابن نجیم برگرفته شده است.^{۲۴۷} این کتاب سرمشق قانون نویسی در بسیاری از کشورهای اسلامی از جمله کشور ماست. در تدوین قانون مدنی ایران نیز همان گونه که از مرحوم سید محمد فاطمی قمی نقل شد^{۲۴۸}، از آن استفاده کردند. یکی از مواردی که مشخصاً از مجلة الاحكام در قانون مدنی ایران استفاده شده است، تعریف کلید واژگان هر عقد است که نه در فقه شیعه و نه در قانون مدنی فرانسه سابقه نداشت. همچنین در نگارش بعضی از مواد قانون از عبارت مجلة الاحكام استفاده شده است برای مثال: ماده ۴۸۵ و ۴۸۶ مجلة الاحكام برابر ماده ۴۶۹ قانون مدنی و ماده ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱ و ۴۱۲ مجلة الاحكام برابر ماده ۴۶۶ قانون مدنی و مواد ۶۱۸، ۶۱۹ و ۶۲۰ مجلة الاحكام برابر ماده ۷۳۴ قانون مدنی ایران است.

۲. الغای کاپیتولاسیون

کاپیتولاسیون یا حق قضاوت کنسولی را اولین بار شاه عباس به خواهش سر آنتونی شرلی، برای بازرگانان انگلیسی مقرر کرد^{۲۴۹} اما به طور فراگیر معاهده صلح ترکمان چای این امر را به ملت ایران تحمیل کرد. به موجب بند هفتم معاهده ترکمان چای در دعاوی حقوقی (مدنی و تجارتي) صلاحیت دادگاهها به شرح زیر تعیین شد:

الف - اگر هر دو طرف دعوی در پرونده مطروحه در ایران از اتباع روسیه بودند، دعوی در صلاحیت انحصاری کنسولگری سفارت روسیه در ایران بی هرگونه مداخله ای از سوی مراجع قضایی ایران قرار گرفت.

ب - اگر یک طرف دعوی در پرونده مطروحه در ایران از اتباع روسیه و طرف دیگر تبعه دول خارجه بود، مراجع قضایی ایران صلاحیت رسیدگی به دعوی را نداشت. مگر اینکه هر دو طرف برای محاکمه شدن در دادگاههای ایرانی توافق می کردند.

ج - اگر یک طرف دعوی در پرونده مطروحه در ایران، از اتباع روسیه و طرف دیگر

تبعه دولت ایران بود، پرونده در دادگاهی ویژه با حضور و مشارکت کنسول روسیه و نماینده دولت ایران اما برابر قوانین روسیه حل و فصل می‌شد.^{۲۵۰}

در محاکمات جزایی بر طبق فصل هشتم معاهده ترکمان‌چای هرگونه تعقیب جزایی اتباع روسیه در خاک ایران در صلاحیت انحصار کنسولگری روسیه بود، و محاکمه براساس قوانین کیفری روسیه برگزار می‌شد.

کاپیتولاسیون آنچنان قدرتی برای روس‌ها در ایران به وجود آورد که سربازان روس آزادانه در شهرها به زنان و کودکان آزار می‌رساندند و کسی نمی‌توانست متعرض آنان شود.^{۲۵۱}

از این حق کاپیتولاسیون سایر کشورها نیز به حکم شرط دولت‌های کامله‌الوداد استفاده کردند و در ایران وضعیتی پیش آمد، که حتی تعرض به غلام مستخدم قنصلخانه نه منتهی به عذرخواهی نایب‌الحکومه از وی بود.^{۲۵۲}

کم‌کم ایرانیان که از دادگستری ناامید بودند، دعاوی خود را به بیگانگان مصالحه می‌کردند تا با استفاده از کاپیتولاسیون به قسمتی از حق خود برسند.^{۲۵۳}

کاپیتولاسیون آن‌قدر در مذاق ایرانیان تلخ و ناگوار بود که از همان ابتدا با مخالفت خیرخواهان ملت و دولت روبه‌رو شد. برای الغای کاپیتولاسیون تلاش‌های زیادی صورت پذیرفت، اما مانع اصلی برای الغای کاپیتولاسیون دو چیز بود: یکی فقدان قوانین ماهوی در ایران و دیگری فقدان عدلیه‌ای مطابق کشورهای پیشرفته.

سرانجام در ۲۷ اردیبهشت ۱۳۰۶ پس از تصویب جلد اول قانون مدنی و افتتاح عدلیه جدید، از طریق سفارتخانه‌های ایران به دول آلمان، ایتالیا، بلژیک، هلند، سوئیس و اسپانیا اعلام شد که دولت ایران قضاوت کنسول‌ها را که در حقیقت نردبانی برای اتباع خارجی در ایران است لغو کرده است، و دولت ایران عهودی را که محتوی حقوق ممتاز است فسخ و اعلام می‌کند که بعد از انقضای مدت یک سال از تاریخ فوق یعنی در ۱۹ اردیبهشت ۱۳۰۷، عهود مزبوره به کلی بلااثر خواهد بود، و برای اینکه در آن موقع رابطه عهدی با دول مزبور منقطع نشود، دولت ایران حاضر است ظرف یک سال که عهدنامه‌های ممتاز به قوت خود باقی است، به عقد معاهدات جدید مبادرت کند. همچنین به دولت انگلیس، اتازونی و دول اسکاندیناوی و دول آمریکای

جنوبی که در عهدنامه آنها حق قضاوت کنسول‌ها و حقوق ممتازه دیگر تصریح نشده بود و فقط به عنوان دول کامله‌الوداد از مزایای مزبور استفاده می‌کردند اخطار شد که چون عهد ممتازه در ۱۹ اردیبهشت ۱۳۰۷ به کلی بلاثر خواهد بود، بالطبع دولی هم که فقط به عنوان کامله‌الوداد استفاده می‌کردند دیگر از حقوق ممتازه مذکور بهره‌مند نخواهند شد.^{۲۵۴}

بدین ترتیب کاپیتولاسیون پس از سال‌ها در ایران لغو شد، و دست بیگانگان از دخالت در کشور کوتاه شد روزنامه اطلاعات در این باره نوشت:

در چهاردهم آرمرداد ۱۲۸۵ (روز اعطای مشروطیت) استقلال داخلی مملکت را خون پاک جوانان آزادی طلب تأمین کرد. ۲۰ اردیبهشت ۱۳۰۷ (الغای کاپیتولاسیون) استقلال قضایی و سیاسی ایران به این سرزمین عودت نمود.^{۲۵۵}

پس از لغو کاپیتولاسیون اولین محاکمه اتباع خارجی در ایران در سال ۱۳۱۲ش صورت گرفت. این محاکمه مربوط به دکتر کورت لیندنبلات آلمانی مدیر کل بانک ملی و عده‌ای از همکاران وی بود که به علت اختلاس و تنظیم بیلان جعلی از کار برکنار شده بودند و تحت تعقیب قرار گرفته بودند. سرانجام دادگاه جنایی ایران نامبرده رابه ۱۸ ماه زندان و پرداخت شصت هزار تومان غرامت محکوم کرد.^{۲۵۶}

۳. اصلاح دادگستری

الف - انحلال عدلیه

علی‌اکبر خان داور در روز بیستم بهمن ۱۳۰۵، دو روز بعد از قبولی وزارت عدلیه، کلیه تشکیلات قضایی را منحل کرد. این انحلال هر چند مسبوق به سابقه بود، و پس از مشروطه یکبار میرزا حسن خان مشیرالدوله و یک بار پس از کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ سید ضیاء این کار را کرده بودند^{۲۵۷}، هیچ مبنای قانونی نداشت و هنگامی داور دست به این اقدام زد که او و کابینه جدید هنوز از مجلس رأی اعتماد نگرفته بودند.^{۲۵۸} داور برای اصلاح عدلیه به این امر قناعت نکرد و از مجلس اختیار تام در همه شئون قضایی کشور درخواست کرد. در روز ۲۷ بهمن ۱۳۰۵ داور ماده واحده‌ای با قید دو فوریت به مجلس تقدیم کرد.

«ماده واحده: وزیر فعلی عدلیه مجاز است به وسیله کمیسیون‌هایی مرکب از اشخاص بصیر، موادی راجع به اصلاح اصول تشکیلات و محاکمات و اصلاح عدلیه تهیه و به موقع اجرا بگذارد تا پس از آزمایش در عمل به مجلس شورای ملی پیشنهاد نماید. کمیسیون‌های مذکور چهار ماه پس از تصویب این قانون منحل می‌شوند، (مواد فعلی اصول تشکیلات و محاکمات و استخدام عدلیه مادام که به وسیله کمیسیون‌های فوق‌الذکر در ظرف چهار ماه پس از تصویب این قانون تغییر نکرده به قوت خود باقی است).

تبصره: وزیر فعلی عدلیه می‌تواند اشخاصی را که لازم می‌داند اعم از اینکه سابقه استخدام دولتی داشته باشند یا نه برای مؤسسات اداری و محاکم عدلیه انتخاب نموده مؤسسات و محاکم را از این اشخاص دایر نماید. این اختیار برای مدت چهار ماه از تصویب این قانون است»^{۲۵۹}.

هرچند برخی از جمله میرزا سید احمد بهبهانی با این قانون مخالفت کردند، سرانجام با اندک اصلاحی با ۸۱ رأی موافق و ۳ رأی مخالف به تصویب مجلس رسید. داور با این قانون، هم اختیار قانون‌گذاری را به‌دست آورد و هم حق هرگونه تغییر در ساختار دادگستری و سمت‌های قضایی را از مجلس کسب کرد.

داور با انحلال عدلیه برای اصلاح آن اقدام کرد، زیرا به عقیده وی «عدلیه به‌طوری خراب بود که با وسایل عادی از قبیل تفتیش، محاکم انتظامی و امثال آن نمی‌شود آنرا اصلاح کرد... بنابراین تنها طریق عمل، خراب کردن آن اساس و بنای اساسی بود که اعتماد عامه را از ابتدا با خود داشته باشد»^{۲۶۰}. همزمان در تاریخ ۱۹ بهمن ۱۳۰۵ داور طبق ابلاغی عده‌ای را از مناصب خود منفصل کرد: منصورالسلطنه عدل از مقام وزارت عدلیه، میرزا کاظم خان از مدیریت کل و میرزا علی خان زند از ریاست اجرای عدلیه برکنار شدند، که این اقدام انحلال کمپانی نامیده شد^{۲۶۱}.

در روز ۱۶ اسفند همان سال در تعقیب انحلال تشکیلات قضایی در مرکز، عدلیه ایالات و ولایات نیز منحل شد. او برای تسهیل امور یک محکمه صلح نامحدود و یک صلح محدود و دو شعبه استنطاق در تهران تشکیل شد و بیست و یک هزار پرونده معوقه مورد توجه و مذاقه قرار گرفت^{۲۶۲}.

ب - تشکیلات جدید عدلیه

در روز پنجم اردیبهشت ۱۳۰۶ عدلیه جدید افتتاح شد. داور اصلاحات تشکیلات عدلیه را بدین شرح تشریح کرد:

«۱. در سابق تعدد قضات در محاکمه لازم بود، در تشکیلات جدید قضات به طور انفرادی هستند (یعنی اصل وحدت قاضی جایگزین تعدد قضات شده است).

۲. شعبات تمیز که دو شعبه بود، در تشکیلات جدید چهار شعبه شده است.

۳. شعب استیناف و شعب بدایت دو قسمت شده: استیناف و بدایت سیار، استیناف و بدایت ثابت. در تهران استیناف چهار شعبه دارد: دو شعبه ثابت و دو شعبه سیار. بدایت هفت شعبه است: چهار شعبه ثابت و یک شعبه سیار.

۴. در تشکیلات جدید مرکز قسمتی اضافه شده به نام اتاق اصلاح، و بدین منظور که کلیه دعاوی ابتدا به اتاق اصلاح ارجاع می شود، اگر قاضی اصلاح موفق به صلح دادن شد که مرافعه ختم می شود و الا به محاکم مربوط رجوع داده خواهد شد.

۵. صلحیه های محدود یا صلح محدود بلدیه هشت شعبه است. صلحیه های نواحی ۹ شعبه است. حدنصاب صلحیه های نواحی برای قبول مرافعه تالیست تومان و حدنصاب برای قبول در صلحیه های محدود تا چهارصد تومان است.

۶. در تشکیلات سابق کلیه محاکم، اعم از بدایت و استیناف دارای یک دفترخانه بیشتر نبود. اما در این تشکیلات هر شعبه دارای یک دفتر است. در سابق دایره ای به اسم دایره اجرا وجود داشت که کلیه احکام اعم از تمیز و استیناف و بدایت و صلحیه ها، برای اجرا به آنجا می آمد و آن دایره مسئول اجرای احکام بود ولی در تشکیلات جدید هر شعبه یک مدیر اجرا دارد که اجرایات شعبه با اوست.

۷. قبل از این چهار شعبه استیناف در چهار ولایت آذربایجان، خراسان، فارس و کرمان وجود داشت که در تشکیلات جدید شعبات همدان و اصفهان به آنها اضافه شده است.

۸. در تشکیلات سابق در ولایات ۱۱ حوزه بدایت بود، به این ترتیب: رشت، همدان، اصفهان، بارفروش، کرمانشاه، عراق، تبریز، مشهد، شیراز، خوزستان و کرمان. لیکن در تشکیلات فعلی حوزه های بدایت ولایات ۳۵ شعبه است به این ترتیب: رشت، قزوین،

قم، اصفهان، کاشان، عراق، کرمانشاه، زنجان، گروس، بارفروش، ساری، بروجرد، سمنان، شیراز، شاهرورد، ملایر، نیشابور، خوی، ناصری، گلپایگان، کردستان، استرآباد، اردبیل، یزد، تربت حیدریه، قوچان، مراغه، بوشهر، سبزوار، کرمان، مشهد، تبریز، همدان، اورمیه و بیرجند.

۹. در ولایات اداره ثبت اسناد اکنون در رشت و اصفهان دایر است. قبل از انحلال فقط رشت اداره ثبت اسناد داشته است»^{۲۶۳}.

آنچه داور در مقایسه سازمان دادگستری جدید با دادگستری قدیم ذکر کرده غالباً تغییرات شکلی است، اما هدف اصلی تعطیلی دادگستری هیچ یک از موارد فوق نبود. دادگستری برای این امر تعطیل شد که دادگستری جدید راه بهانه دولت‌های خارجی را برای الغای کاپیتولاسیون بندد این امر اگرچه رسماً عنوان نمی‌شد، اما در خلال بعضی از مذاکرات مشهود است^{۲۶۴} و برای این امر به نظر داور سه امر محوری لازم بود:

۱. انتخاب قضات جدید از میان تحصیل کرده‌های جدید و به تدریج کوتاه کردن دست روحانیان از دادگستری^{۲۶۵}. این امر در انتخاب قضات جدید کاملاً مشهود است، و چون اخراج قضات قدیمی موجب جنجال و هیاهو می‌شد، داور ترجیح داد با تعطیلی دادگستری این کار را انجام دهد و عملاً در دادگستری جدید قضاتی که دعوت به کار نشدند از کار برکنار شدند.

۲. تحدید محاکم شرع. محاکم شرع که تأسیس آن به زمان صفویه باز می‌گشت^{۲۶۶}، به موجب ماده ۱ از کتاب دوم قانون اصول تشکیلات عدلیه قانوناً رسمیت یافته بود و تا زمان داور رواج داشت، که وظیفه آنها رسیدگی به دعاوی مدنی و نیز تنظیم اسناد رسمی و امور حبسی بود. یکی از اهداف مهم تعطیلی دادگستری تعطیلی محاکم شرع بود. زیرا اولاً محاکم شرع به قانون آیین دادرسی پایبند نبود، ثانیاً مستند حکم آنان فتاوی فقهی بود و ثالثاً بیشتر آنها خارج از دادگستری بود. با وجود این محاکم، تشکیل دادگستری دنیاپسند عملاً ممکن نبود؛ بنابراین علی‌اکبر خان داور در اقدامی متهورانه و مخاطره‌آمیز در تشکیلات جدید محاکم شرع را محدود کرد به محاکم شرع رسمی که حکام آن مستخدم دولت و موظف به رعایت قوانین دولتی بودند^{۲۶۷}. افزون بر این صلاحیت آن محاکم را در حد دعاوی نکاح و طلاق تقلیل داد، تا بالأخره در سال

۱۳۱۰ش طبق ماده ۲۲ قانون محاکم شرع، تمام قوانین مربوط به قضاوت شرعی منسوخ شد و به جای آن قانون محاکم شرع مصوب ۱۲ خرداد ۱۳۰۸ جایگزین گشت.

۳. تصویب قوانین حقوقی ماهوی. یکی از ایرادهای دادگستری قبل از اصلاح، فقدان قانون مدنی بود، که قضات در محاکم شرع عملاً به استناد فتاوی و نظرات فقهی رأی صادر می کردند. این امر مهم ترین نقیصه دادگستری بود که با تدوین شتابزده جلد اول قانون مدنی همان گونه که گفتیم صورت پذیرفت. قانونی که هرگز به تصویب مجلس نرسید و تا امروز مورد اجراست. با وضع این قانون قضات عدلیه جدید عملاً موظف شدند که بر مبنای آن حکم صادر کنند.^{۲۶۸} بدین طریق باب ورود فتوی و نظرات فقها در دادگستری مسدود شد و به عبارت دیگر قضاوت عرفی جای قضاوت شرعی را گرفت.

۴. اصلاحات اداری

اصلاحات اداری دادگستری هر چند موارد متعددی را شامل می شود، بی شک دو مورد از همه مهم تر و مستقیماً مربوط به اهداف اصلی و اصلاحات است: یکی تأسیس دفاتر اسناد رسمی و دیگری تأسیس اداره ثبت.

الف - تأسیس دفاتر اسناد رسمی

در بهمن ۱۳۰۷ قانون دفاتر اسناد رسمی به تصویب رسید. هدف از تأسیس دفاتر اسناد رسمی چنان که از گفته داور پیداست، ایجاد سازمانی برای تنظیم اسناد رسمی با هدف اعتبار بخشیدن به اسناد رسمی بود، که بدون مراجعه به محاکم دادگستری، اسناد رسمی لازم الاجرا باشد^{۲۶۹} به عبارت حقوقی اعطای ارزش ذاتی به اسناد رسمی تا بدین طریق اولاً از ایجاد دعاوی کاسته شود و ثانیاً اسناد دارای نظم و نسق گردند و از تنظیم اسناد ناسخ و منسوخ جلوگیری شود. سازمان دفاتر اسناد رسمی از نظام حقوقی فرانسه اقتباس شد، اما سمت دفترباری در نظام حقوقی فرانسه نیست و این از ابداعات داور بود. دلیل آن هم این بود که داور بیش از چند نفر را با تحصیلات جدید برای تصدی سردفتری نیافت^{۲۷۰}. آنگاه که این مشکل را با رضا شاه در میان گذاشت

که ناچار است محاضر علما روحانی را تعطیل و تنظیم اسناد را منحصر به آن چند نفر کند، رضا شاه به او گفت: با این اقدام خود اولاً دکان آخوندها را می‌بندید و آنها به تکاپو علیه شما می‌افتند و این فعلاً صلاح نیست. ثانیاً این چند نفری را که به قول خودت یافته‌ای اولاً مثل محررین محاضر شرعیه عملاً وارد در امور معاملات نیستند، فردا گرفتار انتقادات شدید آنها می‌شوند. ثانیاً خودتان گفتید بیش از چند نفر را نیافتید سردفتر کنید، که در این صورت مردم را ناراضی می‌کنید که معاملاتشان فلج می‌شود و این صلاح نیست. من عقیده دارم همان محررین محاضر شرعی و حتی خود آن علمای صاحب محضر را با همان لباس روحانی دعوت کنید و دفتر اسناد رسمی را در اختیار آنها بگذارید تا هم وقتی دیدند مکانشان بسته نشد و نانشان تأمین است نه تنها کارشکنی نمی‌کنند بلکه تسلیم سیاست اداری شما می‌شوند... ضمناً برای اینکه آنها هم تحت نظر و کنترل خودتان باشند از این جوان‌ها و فکلی‌ها هم در هر یک از این دفاتر اسناد رسمی می‌گمارید و به آنها هم یک دفتر ثبت می‌دهید که همان سندی را که سردفتر خود ثبت می‌کند او هم ثبت کند که کنترل آن باشد. به علاوه این جوان‌ها به تدریج از رموز تنظیم اسناد آگاه شده می‌توان بعداً هر یک از آنها را سردفتر کرد که کار مردم لنگ نشود.^{۲۷۱} با این طرح رضا شاه دفاتر اسناد رسمی در ایران دارای دو خصوصیت ممتاز از سایر کشورها گشت. اولاً در دفاتر اسناد رسمی شخصی به عنوان دفتریار تعریف گردید و وظایف وصول حقوق دولتی به او محول شد. ثانیاً اسناد در دو دفتر که یکی دفتر سردفتر و دیگری دفتر دفتریار بود ثبت می‌گردید که دفتر دفتریار در اصلاح قانون دفاتر اسناد رسمی در سال ۱۳۵۴ش حذف شد، و از آن به بعد اسناد فقط در دفتر سردفتر به ثبت می‌رسید.^{۲۷۲}

با تشکیل دفاتر اسناد رسمی و تحدید محاکم شرع دست روحانیت از عمده فعالیت‌های حقوقی و قضایی کوتاه شد.

ب - تأسیس اداره ثبت و ثبت عمومی املاک

اندیشه تأسیس سازمان ثبت به دوره ناصری باز می‌گردد^{۲۷۳} و ضرورت تأسیس آن حتی قبل از مشروطیت آشکار شده بود. پس از استقرار مشروطیت در دوره دوم تقنینیه

در ۲۱ اردیبهشت ۱۲۹۰ قانون ثبت اسناد در ۱۳۹ ماده تصویب شد و سپس، از آن تاریخ تا ۲۶ اسفند ۱۳۱۰ که کمیسیون قوانین عدلیه مجلس شورای ملی قانون ثبت اسناد و املاک را در ۱۴۲ ماده تصویب کرد، چندین قانون در زمینه ثبت اسناد و املاک به تصویب رسید و منسوخ گردید. قانون اخیر تا کنون قانون حاکم است اما اجزائی از آن اصلاح گردیده است.^{۲۷۴} هر چند ادارات ثبت از سال ۱۳۰۶ش به بعد تأسیس شد، ثبت عمومی املاک پس از تصویب قانون ۱۳۱۰ش عملاً در سراسر ایران شروع شد و املاک هر شهر و بخش و منطقه پلاک کوبی و شماره گذاری شد و اظهارنامه ثبت توزیع گشت. تأسیس سازمان ثبت گامی مهم در ادامه ایجاد ارزش ذاتی برای اسناد رسمی بود، و به راستی در جهت هدف ثبت گام برداشت که در ماده یک قانون ثبت ۱۳۰۶ش بدین نحو بیان گردیده بود:

«دوایر ثبت اسناد و املاک برای دو مقصود تشکیل می شود: اول ثبت املاک تا اینکه مالکیت مالکین و حقوق ذوی الحقوق نسبت به آنها رسماً تعیین و محفوظ گردد. دوم ثبت اسناد برای اینکه رسماً دارای اعتبار شود».

گام برداشت و به این هدف دست یافت هر چند که مورد سوءاستفاده هم واقع گردید.^{۲۷۵}

در سال ۱۳۱۵ش برای تربیت مهندسان مساح برای کارهای اداره کل ثبت، آموزشگاهی در اداره کل ثبت تأسیس شد و کسانی که دوره یک ساله تحصیلی در این آموزشگاه را طی می کردند موفق به گرفتن گواهی نامه رسمی می شدند و با سمت مهندس مساح ثبت استخدام می شدند.^{۲۷۶} بعدها در اجرای ماده یک قانون انتقال کارمندان ثبت اسناد به مرکز کلاس عالی ثبت که دوره آن دو سال بود در سال ۱۳۴۳ش نیز تشکیل شد، و چند دوره از آن فارغ التحصیل شدند.^{۲۷۷}

اشخاص مؤثر در دوره پهلوی اول

در این دوره افراد متعددی در تحول حقوق ایران نقش داشتند که نام بردن و معرفی یکایک آنان خارج از حوصله این گفتار است، باین همه باید دو شخص را از سایرین متمایز و ممتاز کرد، که به معرفی آنان می پردازیم.

۱. سید محمد فاطمی قمی

اهمیت وی به سبب تدوین قانون مدنی است. قطعاً انشای مواد یک الی ۹۵۵ قانون مدنی به قلم او است. ضرورت نگارش قانون مدنی از ابتدای مشروطیت وجود داشت و تشکیل کمیسیون‌های متعدد گواه این امر است، اما مقاومت و سرباز زدن روحانیان از تدوین مقررات شرعی توان تدوین قانون مدنی را از دولت‌های وقت ربوده بود. تدوین قانون مدنی نیاز به سواد فقهی کافی، حوصله، دقت و شهامت و شجاعتی داشت که روزگار همه اینها را در مرحوم سید محمد فاطمی قمی جمع کرده بود.

او که متولد ۱۲۵۲ش در شهر قم بود و در حوزه علمیه قم به درجه اجتهاد رسیده بود^{۲۷۸}، در تاریخ ۱۳۲۸ق به حکم حسن پیرنیا وزیر عدلیه وقت به ریاست شعبه دوم محکمه بدایت منصوب شد و به استخدام دادگستری درآمد. او به سمت‌های قضایی دیگر از جمله محکمه استیناف، محکمه تمیز، عضویت در شورای عالی ثبت و کمیسیون ترفیع قضات نیز رسید و سرانجام در بیست و هشتم آرمرداد ماه ۱۳۲۴ بدرود حیات گفت.

در تدوین قانون مدنی هرچند اطلاعات کاملی در دست نیست، مسلماً نگارش مواد به عهده مرحوم سید محمد فاطمی بوده است^{۲۷۹}. آنچه مرحوم فاطمی تهیه کرد به تصویب کمیسیون تهیه و تدوین قانون مدنی رسید و پس از تدوین آن نمایندگان مجتهدی وقت با اندکی تغییر تمام مواد را تأیید و تنفیذ کردند^{۲۸۰}.

علاوه بر اینها مرحوم فاطمی که بر اهمیت موضوع واقف بود مواد قانون مدنی را به نزد آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری مؤسس حوزه علمیه قم برد، و نظر ایشان را جویا شد، که ایشان نیز مواد تهیه شده را تأیید کرد^{۲۸۱}. بدین طریق تدوین مهم‌ترین قانون ایران به دست این بزرگ‌مرد انجام شد که بعدها به توصیه محمدعلی فروغی، نخست‌وزیر وقت، به پاس این خدمت عصای مرصع به وی اهدا گردید.

۲. علی‌اکبر خان داور

معمار دادگستری نوین در ایران، در سال ۱۲۶۴ش در تهران متولد شد. پدرش از درباریان قاجاریه بود و با تقاضای وی مظفرالدین شاه اجازه داد داور در رشته پزشکی

در دارالفنون تحصیل کند. پس از چند سال از رشته پزشکی انصراف داد و به رشته علوم انسانی روی آورد و بالأخره از دارالفنون فارغ‌التحصیل شد. در سال ۱۲۸۸ ش به استخدام وزارت عدلیه درآمد^{۲۸۲} و پس از چند سال به عنوان سرپرست فرزندان یکی از بازرگانان آذربایجان راهی سوئیس شد و به مطالعه در رشته حقوق و علوم سیاسی و اقتصادی مشغول گردید. در اواخر خرداد ۱۳۰۰ به ایران بازگشت و پس از آشنایی با رضا شاه دوره مهم زندگی سیاسی داور شروع شد. داور در سمت رئیس کل معارف و نمایندگی مجلس در مجلس چهارم و پنجم حضور داشت و یکی از پایه‌های مثلث سیاسی به قدرت رسیدن پهلوی بود^{۲۸۳}.

داور در ۱۸ بهمن ۱۳۰۵ به وزارت عدلیه منصوب شد، و در مدت ۶ سال که وی وزیر عدلیه بود اغلب تأسیسات حقوقی جدید به دست وی بنا نهاده شد. با بنای عدلیه‌ای دنیا پسند و تصویب قانون، امکان لغو کاپیتولاسیون را فراهم آورد و سازمان‌های اداری دادگستری و نهادهای حقوقی جدید همگی به دست وی پایه‌گذاری شد. داور در ۲۰ بهمن ۱۳۱۵ خودکشی کرد^{۲۸۴}، در حالی که نام وی به عنوان معمار دادگستری نوین در تاریخ ایران جاودانه شد.

پی‌نوشت

دموکراسی نه از شریعت نشأت می‌گرفتند، نه نوآوری ملایان بودند. مشروطیت بر پایه نظریه حاکمیت مردم بنا گردیده بود. خواه آنرا به مأخذ فلسفه حقوق طبیعی توجیه نماییم و خواه تکیه‌گاهش را پیمان اجتماعی بدانیم - به وسیله قانون موضوعه عقلی متغیر انسانی به اجرا درمی‌آمد. چنین فلسفه سیاسی با بنیاد احکام شرعی منزل لایتغیر ربانی تعارض ذاتی داشت»

۷. دامغانی، ۵۸

۸. بیانی، ۲۷/۴

۹. همو، ۲۹/۴

۱۰. همو، ۲۶/۴

۱۱. همو، ۲۶/۴

۱۲. همو، ۲۸/۴

13. Conte de monte ferte

۱۴. این شعر در وصف کنت ظاهراً سروده ناصرالدین شاه است:

زنهار حذر کنید یاران ز پلیس

یک جو نرود به چرخ ایشان تلبیس

در کنده کنت دومونت فرت خواهد مرد

در چرخ اگر کند خلافتی برجیس

۱۵. دامغانی، ۱۸

۱۶. بیانی، ۳۲۷/۴؛ دامغانی، ۲۵

۱۷. بیانی، ۱۵۱/۴

۱۸. دامغانی، ۱۳۷-۱۵۰

۱۹. دامغانی، ۱۳۹

۲۰. امین، ۳۱۸

۱. آدمیت، *ایدئولوژی نهضت* ...، ۲۱؛ قاضی مرادی، ۹۳ به بعد، وی می‌نویسد: (ص ۹۳) «... مدرنیزاسیون از بالا در ایران راهی جز به بن‌بست ندارد. آن‌هم به یک دلیل قطعی که فقدان خود - اصلاحی در حکومت استبدادی است. همین فقدان خود - اصلاحی در حکومت قاجاریان بود که برنامه و مسیر نوسازی از پایین را برای جامعه ایران الزامی کرد. این برنامه بود که به نهضت مشروطیت ایران انجامید». اتحادیه در مقدمه کتاب *مجلس و نوسازی در ایران*، ص ۱۲ می‌نویسد: «نهضت مشروطیت در مسیر نوسازی ایران از اهمیت خاصی برخوردار است. این پدیده بیانگر شکست اقدامات اصلاحی نخبگان قاجار و شروع یک مرحله جدید در تاریخ ایران است»

۲. آدمیت، همانجا، وی می‌نویسد: «پیش از این معمولاً مسأله کمیابی نان و ارزاق... مردم را به ازدحام و شکایت علیه کارگزاران دولت وامی‌داشت. ستمگری حکام نیز به خودی خود مهم‌ترین عاملی بود که گاه به گاه عامه را برمی‌انگیزاند. اینک از اوان ۱۳۰۰ به بعد... برخی اعتراض‌های سیاسی هم نمایان می‌شوند... و مجموعاً گواهی می‌دهد بر پیش‌درآمد حرکت نسبتاً وسیع‌تر عمومی علیه نظام حکمران»

۳. نراقی، مقدمه بر *نخبگان سیاسی*...، ۱۸/۴؛ الگار، ۳۴۹

۴. نراقی، ۱۲

۵. قاضی مرادی، ۴۰

۶. آدمیت، *ایدئولوژی نهضت*، ۲۲۷، در این باره می‌نویسد: «به‌هر حال فکر آزادی و اصول مشروطگی و نظام

محروسه ایران عاجلاً دایر شود بر وجهی که میان هیچ‌یک از طبقات رعیت فرقی گذاشته نشود و در اجرای عدل و سیاسیات... ملاحظه اشخاص و طرفداری‌های بی‌وجه قطعاً و جداً ممنوع باشد»

۴۳. کسروی، همان، ۷۲

۴۴. تهرانی، ۱۵۴

۴۵. نک: طباطبایی، ۲۱-۲۳؛ کسروی، تاریخ مشروطه، ۸۶

۴۶. طباطبایی پس از ماجرای مهاجرت صغری در ملاقات با عین‌الدوله اظهار داشت: «کاری کنید... در تاریخ بنویسند بنیادگذار مجلس و عدالتخانه عین‌الدوله بوده و از تو این یادگار در ایران بماند» (کسروی، تاریخ مشروطه، ۷۶). وی همچنین در نامه به عین‌الدوله چنین نوشت: «... عهد ما برای این کار یعنی تأسیس مجلس بود و الا ما به الاشتراک نداشتیم» (طباطبایی، ۲۵-۲۷). در نامه به مظفرالدین شاه نیز طباطبایی تأکید می‌کند که سلطنت صحیح بی‌زوال با بودن مجلس است و مجلس و عدالتخانه را در واقع یکی قلمداد می‌کند آنجا که می‌نویسد: «در زاویه حضرت عبدالعظیم سی روز با کمال سختی گذرانیدیم تا دستخط همایونی در تأسیس مجلس مقصود صادر شد» (کسروی، همان، ۸۶)

۴۷. ملک‌زاده، ۲۹۴/۲-۳۰۰ اظهار می‌کند که در جریان تحصن در حضرت عبدالعظیم، سران نهضت از جمله طباطبایی، بهبهانی و ملک‌المکلمین بر اینکه خواست اصلی از حکومت می‌باید مشروطیت و مجلس شورا باشد به توافق رسیده بودند و به هنگام تنظیم فهرست درخواست‌هایشان از دولت، یک بند را به مطالبه مشروطیت اختصاص داده بودند اما عموم متحصنان از بیم آنکه مبدا این امر سرسختی و مخالفت دربار را برانگیزد به این عنوان که درخواست جدیدی است با آن مخالفت کردند و به صلاحدید آقایان علما این بند به درخواست عدالتخانه تغییر شکل داد. گفتنی است که الفاظی همچون مشروطه، جمهوری و آزادی و مساوات منفور سلطنت بودند (نک: ناظم الاسلام، ۳۱۰/۱)

۴۸. کسروی، همان، ۷۸

۴۹. آدمیت، ایدئولوژی نهضت، ۱۵۵

۲۱. آدمیت، امیر کبیر و ایران، ۳۱۳

۲۲. کسروی تاریخ مشروطه ...، ۸

۲۳. محبوبی اردکانی، ۱۳/۲، ۱۵

۲۴. مجموعه رساله‌های میرزا ملکم خان - رساله مدنیت - ص ۱۶۴

۲۵. دامغانی، ۶۹

۲۶. همو، ۶۷

۲۷. همو، ۷۱

۲۸. بامداد، ۴۹۱/۴

۲۹. ناظم‌الاسلام، ۱۷۹/۱

۳۰. همو، ۱۸۵/۱

۳۱. آدمیت، اندیشه ترقی و ...، ۱۷۲

۳۲. ناظم‌الاسلام، ۲۰۳/۱

۳۳. رحیمی، ۸۴

۳۴. همو، ۹۰

۳۵. ناظم‌الاسلام، ۱۸۸/۱

۳۶. دامغانی، ۲۴۳

۳۷. آدمیت، ایدئولوژی نهضت، ۱۷۲

۳۸. تقی‌زاده، ۳۳۱/۱

۳۹. آدمیت، همان، ۱۵۵

۴۰. ناظم‌الاسلام، ۲۹۶/۱-۲۹۸، نیز: دولت‌آبادی، ۲۲/۲ به بعد

۴۱. کسروی، تاریخ مشروطه، ۶۷، گفتنی است که راجع به طرح «عدالتخانه» افراد مختلف، سخنان پراکنده‌ای اظهار داشته‌اند؛ ناظم‌الاسلام معتقد است که طرح موضوع عدالتخانه از ابتدا جزء مطالبات بوده اما آقایان فراموش کرده بودند در سیاهه نخست آنرا بگنجانند حال آنکه دولت‌آبادی این موضوع را به ابتکار خود می‌داند و از طرفی در یادداشت‌های سید محمد طباطبایی، ص ۵۸ آمده است: «بنا شد مقاصد نوشته شود هر کسی چیزی خواست از قبیل رد مدرسه خان مروی که امام جمعه ضبط کرده بود و عزل عسگر گاری چی و امثال اینها. من نوشتم آنچه مقصود است مجلس عدالت است، قبول کردند و به شهر آمدیم»

۴۲. کسروی، همان، ۷۱، شاه در پاسخ عین‌الدوله نوشت:

«... قانون معدلت اسلامی... باید در تمام ممالک

تاریخ جامع ایران

۵۰. الگار، ۳۵۰
۵۱. مذاکرات مجلس اول، ۱۴ شوال ۱۳۲۵ به نقل از آدمیت، *ایدئولوژی نهضت*، ۲۲۶
۵۲. کسروی، *تاریخ مشروطه*، ۱۱۰-۱۱۱
۵۳. کسروی، همان، ۱۱۲-۱۳۲
۵۴. کسروی، همانجا
۵۵. تهرانی، ۱۸۸
۵۶. برای متن کامل فرمان مشروطیت نک: صفایی، *تاریخ مشروطیت به ...*، ۲۴۷، نیز: *ناظم الاسلام*، ۵۵۱/۱-۵۵۲
۵۷. کسروی، *تاریخ مشروطه*، ۱۲۰
۵۸. رحیمی، ۶۳
۵۹. کسروی، همانجا
۶۰. کسروی همانجا
۶۱. *ناظم الاسلام*، ۵۶۱/۱، به گزارش *ناظم الاسلام* در جلسه‌ای مرکب از معتبرین تجار و متحصنین و صدراعظم، «... صدراعظم می‌گفت شورای اسلامی باید باشد آقا سید حسین بروجردی گفت شورای ملی باید باشد صدراعظم گفت من شورای ملی نمی‌دهم آقا سید حسین گفت ما به قوه ملت شورای ملی را می‌گیریم»، نیز: صفایی، *تاریخ مشروطیت به ...*، ۲۵۲، ۲۵۳
۶۲. ظاهراً استدلال متحصنان و نمایندگان ایشان این بود که شاید برخی به اغراض شخصیه یکی از نمایندگان را تکفیر کنند و آنگاه بگویند کافر در مجلس اسلامی چه می‌کند و دیگر آنکه طایفه یهود و ارامنه و مجوس نیز باید در مجلس نماینده داشته باشند و لفظ اسلامی با ورود آنها سازگار نیست. نک: *ناظم الاسلام*، ۵۶۲/۱
۶۳. *ناظم الاسلام*، ۵۶۳/۱-۵۶۴
۶۴. نک: کسروی، *تاریخ مشروطه*، ۲۱۷-۲۲۱، تقی‌زاده، *مقالات*، ۲۷۹؛ گفتنی است تقی‌زاده در این باره ماجرای خواندنی را نقل کرده است. وی می‌گوید: «عاقبت شاه گفت من مشروطه را قبول ندارم و مشروعه می‌دهم و بدین‌وسیله اختلافی در خود مجلس ایجاد کرد و علما این پیشنهاد را قبول کردند و تقریباً کم مانده بود که حرف دولتیان پیش برود و آزادی‌طلبان مجلس هم در مقابل آخوندها عاجز شوند که از یک گوشه مجلس
- مشهدی باقر وکیل صنف بقال فریاد سختی برآورد به علما گفت آقایان قربان شما ما یقه‌چرکین‌های عوام این اصطلاحات عربی و اینها سرمان نمی‌شود ما جانی کنده و مشروطه گرفته‌ایم حالا شما می‌خواهید آنرا فدا کرده و از دست بدهید ما زیر بار نمی‌رویم. این فقره وکیل مؤمن و مقدس آقایان را عقب راند و لفظ مشروطه را نجات داد»
۶۵. کسروی، *تاریخ مشروطه*، ۲۲۴
۶۶. حائری، ۲۵۲
۶۷. در این مورد از تقی‌زاده و رضازاده شفق نام برده شده است. تقی‌زاده در این باره گفته است: «گفته شده که کلمه مشروطیت از لغت شارت فرنگی به معنی فرمان و قرارداد اخذ شده و در مشرق زمین هم لفظ مشروطیت و هم اصطلاح قانون اساسی و هم خود شکل حکومت معروف به این اسم به ایران از مملکت عثمانی آمده و از آنجا اقتباس شده است» (تقی‌زاده، ۲۵۹)
۶۸. حائری، ۲۵۲/۱
۶۹. همو، ۲۵۵، ۲۵۶
۷۰. برای ملاحظه قانون اساسی نک: *ناظم الاسلام*، ۳۶/۲-۴۵
۷۱. آدمیت، *ایدئولوژی نهضت*، ۳۸۵، قس: *کتاب آبی*، ۱۲ که می‌گوید: «و کلاً معجلاً به وضع قوانین پرداخته در تعدیل مالیه مملکت خیلی دقت داشتند. ولی قرار شد تا قانون اساسی نوشته نشود و به امضا نرسد به این‌گونه کارها اقدام نکنند. لهذا هیأتی معین شد که مواد قانون اساسی را وضع نماید این هیأت به مشورت جمعی که از طرف دولت معین شده بود قانون اساسی را ترتیب داده تسلیم مجلس کردند»
۷۲. تهرانی، ۳۲۷، ۳۲۸؛ نیز: آدمیت، همان، ۳۸۴
۷۳. تهرانی، ۳۲۹
۷۴. تهرانی، ۳۳۳؛ آدمیت، همانجا
۷۵. آدمیت، همانجا
۷۶. کسروی، *تاریخ مشروطه*، ۱۷۰
۷۷. باستانی پاریزی در مقدمه تاریخ ایران باستان نوشته حسن پیرنیا آورده است: «در باره کلمه «گویا»ی کسروی باید اضافه کنیم که این امر مسلم بوده است. مرحوم پیرنیا در تدوین قانون اساسی نه تنها دست داشته

- بلکه رکن اعظم شمرده می‌شده است»، باستانی پاریزی،
مقدمه بر ...، ۱۹
۷۸. مستوفی، ۱۶۶/۲
۷۹. مذاکرات دوره اول مجلس شورا، ۱۳؛ رحیمی، ۶۸
۸۰. تهرانی، ۳۳۴، ظاهراً نمایندگان کمیسیونی برای اصلاح قانون اساسی تشکیل دادند که صنیع‌الدوله، وثوق‌الدوله، حاج سید نصرالله، مخبرالملک، حاج امین‌الضرب و حاج معین بوشهری از معروفان آنها بودند
۸۱. کسروی، تاریخ مشروطه، ۱۸۲-۱۸۳؛ ناظم‌الاسلام، ۹/۲؛ براون، ۱۳۶
۸۲. مستوفی، ۱۶۶/۲
۸۳. مذاکرات دوره اول مجلس شورا، ص ۴۸
۸۴. دولت‌آبادی، ۹۶/۲؛ ناظم‌الاسلام، ۲۵/۲؛ تهرانی، ۳۲۸
۸۵. مذاکرات دوره اول مجلس شورا، ص ۵۴؛ ناظم‌الاسلام، ۳۲/۲
۸۶. ناظم‌الاسلام، ۳۳/۲؛ تهرانی، ۳۹۶-۳۹۸
۸۷. مذاکرات دوره اول مجلس شورا، ص ۶۳؛ آدمیت، ایدئولوژی نهضت، ۳۹۱؛ رحیمی، ۷۲
۸۸. آدمیت، همان، ۳۸۹-۳۹۰؛ رحیمی، ۷۵
۸۹. کسروی، تاریخ مشروطه، ۱۸۷
۹۰. آدمیت، همان، ۳۸۹؛ رحیمی، ۷۴
۹۱. رحیمی، ۷۵؛ مذاکرات دوره اول مجلس شورا، ۶۴؛ کتاب نازنجی، ۳۰
۹۲. راجع به موارد اختلاف با تفصیل بیشتر نک: مذاکرات دوره اول مجلس شورا، ۶۲-۶۸؛ آدمیت، همان، ۳۸۴-۳۹۲؛ رحیمی، ۷۱-۷۵
۹۳. هدایت، ۱۴۳؛ صادق، ۴۹
۹۴. کسروی، تاریخ مشروطه، ۱۸۷
۹۵. تهرانی، ۴۰۹-۴۱۰؛ ناظم‌الاسلام، ۵۷/۲
۹۶. دولت‌آبادی، ۹۷/۲؛ هدایت، ۱۴۳
۹۷. براون، ۱۳۸
۹۸. مذاکرات دوره اول مجلس شورا، ۸۴-۸۸؛ کسروی، تاریخ مشروطه، ۲۰۵؛ رحیمی، ۷۶-۷۷؛ برای اطلاع از متن کامل قانون اساسی ناظم‌الاسلام، ۳۶/۲-۴۵
۹۹. صالح، ۲۳؛ کسروی، تاریخ مشروطه، ۲۲۴
۱۰۰. مذاکرات دوره اول مجلس شورا، ۱۵۹-۱۶۰؛ فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت، ۴۰۸؛ تهرانی، ۴۶۲
۱۰۱. آدمیت، همان، ۱۵۹-۱۶۰
۱۰۲. همان، ۴۰۹
۱۰۳. رحیمی، ۷۹؛ صالح، ۲۳
۱۰۴. آدمیت، همانجا
۱۰۵. هدایت، ۱۴۵
۱۰۶. آدمیت، همانجا
۱۰۷. دولت‌آبادی، ۱۰۸-۱۰۹؛ تهرانی، ۵۶۸-۵۷۰، ۵۹۴-۵۹۷
۱۰۸. ناظم‌الاسلام، ۷۱/۲؛ کسروی، تاریخ مشروطه، ۳۸۱؛ براون، ۱۵۱؛ تفرشی حسینی، ۶۲، ۶۳
۱۰۹. کسروی، تاریخ مشروطه، ۲۸۶
۱۱۰. حائری، ۲۸۰
۱۱۱. همو، ۲۷۸
۱۱۲. مذاکرات دوره اول مجلس شورا، ۲۶۰؛ آدمیت، ایدئولوژی نهضت، ۴۱۲
۱۱۳. کسروی، تاریخ مشروطه، ۲۸۵، ۲۹۳
۱۱۴. همان، ۲۹۴
۱۱۵. همان، ۲۹۶ به بعد؛ ناظم‌الاسلام، ۸۲/۲؛ تهرانی، ۴۶۳ به بعد، ۶۰۴-۶۰۵
۱۱۶. کسروی، تاریخ مشروطه، ۳۱۶-۳۱۷؛ دولت‌آبادی، ۱۰۹/۲
۱۱۷. کسروی، همان، ۳۱۸
۱۱۸. کسروی، همان، ۳۷۰-۳۷۳؛ تهرانی، ۷۰۴، ۷۱۹
۱۱۹. کسروی، همان، ۳۵۹ به بعد؛ تفرشی حسینی، ۵۸، ۶۱-۶۳، ۶۷؛ تهرانی، ۷۰۲-۷۰۵، ۷۲۶
۱۲۰. دولت‌آبادی، ۱۵۱/۲؛ رحیمی، ۸۳
۱۲۱. کتاب نازنجی، ۴۳
۱۲۲. تقی‌زاده، ۲۷۹/۱
۱۲۳. کسروی، تاریخ مشروطه، ۱۲۲؛ مذاکرات دوره اول مجلس شورا، ۴؛ شجیعی، ۱۳۲/۴
۱۲۴. مذاکرات دوره اول مجلس شورای ملی، ۴؛ تهرانی، ۲۲۳
۱۲۵. کسروی، تاریخ مشروطه، ۱۲۳
۱۲۶. سائلی کرده ده، ۳۶-۳۷
۱۲۷. شجیعی، ۱۳۲/۴

تاریخ جامع ایران

۱۲۸. هدایت، ۱۴۱-۱۴۲؛ سائلی کرده ده، ۳۶-۳۹؛ بهار، ۶
۱۲۹. دولت‌آبادی، ۸۷/۲
۱۳۰. شجیعی، ۱۳۲؛ سائلی کرده ده، ۴۰-۴۱
۱۳۱. سائلی کرده ده، ۳۷؛ شجیعی، همانجا
۱۳۲. دولت‌آبادی، ۸۸/۲؛ در مورد نقش بهبهانی در این
مورد نک: دولت‌آبادی، ۸۸-۸۷/۲
۱۳۳. کسروی، تاریخ مشروطه، ۱۲۳
۱۳۴. اوین، ۲۲۰
۱۳۵. کسروی، همانجا؛ مذاکرات دوره اول مجلس شورای
ملی، ۴، ۹؛ شجیعی، ۱۳۴
۱۳۶. مذاکرات دوره اول مجلس شورای ملی، ۹
۱۳۷. هدایت، ۱۴۱، در ص ۱۴۲ هدایت شرحی از منتخبین
طبقات گوناگون را داده است
۱۳۸. دولت‌آبادی، ۸۹/۲
۱۳۹. بهار، ۶
۱۴۰. مذاکرات دوره اول مجلس شورای اسلامی، ۹
۱۴۱. شجیعی، ۱۳۷
۱۴۲. آدمیت، *ایدئولوژی نهضت*، ۳۵۹-۳۶۱
۱۴۳. آدمیت، همان، ۳۴۸-۳۴۹
۱۴۴. مذاکرات دوره اول مجلس شورای ملی، ۹؛ بهار، ۶
۱۴۵. نک: هدایت، ۱۴۲؛ مذاکرات دوره اول مجلس شورای
ملی، ۹؛ آدمیت، *ایدئولوژی نهضت*، ۳۴۷؛ بهار، همانجا
۱۴۶. بهار، ۷؛ هدایت، ۱۴۲؛ مذاکرات دوره اول مجلس
شورای ملی، ۹؛ شجیعی، ۱۳۶
۱۴۷. آدمیت، همان، ۳۴۷
۱۴۸. سائلی کرده ده، ۴۶-۴۷، ۵۶-۵۷؛ شجیعی، ۱۳۹
۱۴۹. مجید سائلی کرده ده، ۵۸ به بعد؛ شجیعی، ۱۳۹-
۱۴۲؛ صالح، ۲۶؛ برای ملاحظه هر سه قانون انتخاباتی
نک: مجموعه قوانین و مقررات چهار دوره اول تقنینیه،
۳۷ به بعد، ۲۶۱ به بعد، ۴۱۰ به بعد
۱۵۰. کسروی، *تاریخ مشروطه*، ۱۷۰؛ تهرانی، ۲۳۵؛
ناظم‌الاسلام، ۵۵۴/۱، ۵۵۵؛ نیز برای ملاحظه اسامی
وکلای نک: تهرانی، ۲۳۲-۲۳۴
۱۵۱. برای ملاحظه نظامنامه داخلی مجلس نک: ناظم
الاسلام، ۴۶/۲-۵۶؛ مجموعه قوانین چهار دوره اول
تقنینیه مجلس شورا، ۴۶-۶۳
۱۵۲. هدایت، ۱۴۲؛ مستوفی، ۱۶۶/۲؛ تهرانی، ۲۳۶-۲۳۷
۱۵۳. کسروی، *تاریخ مشروطه*، ۲۰۱-۲۱۱؛ قلفی، مجلس و
نوسازی در ایران، ۵۳، ۵۴
۱۵۴. آدمیت، *ایدئولوژی نهضت*، ۴۰۹
۱۵۵. آدمیت، همان، ۴۲۳ به بعد؛ قلفی، ۵۴-۵۵
۱۵۶. آدمیت، تحلیلی از وضعیت نمایندگان مجلس اول از
لحاظ گرایشات سیاسی و طبقاتی، میزان تحصیلات و
آگاهی‌های اجتماعی و بهره‌شان از افکار روشنفکری به
دست داده است (*ایدئولوژی نهضت*، ۳۵۹ به بعد)
۱۵۷. صالح، ۲۶؛ زرنگ، ۲۶۳/۱؛ تقی‌زاده، ۲۷۷/۱، ۳۴۴
۱۵۸. آدمیت، همان، ۴۳۳؛ قلفی، ۵۵
۱۵۹. آدمیت، همان، ۳۷۹؛ قلفی، ۵۴
۱۶۰. برای ملاحظه متن قوانین مذکور نک: مجموعه قوانین
و مقررات مجلس شورای ملی در چهار دوره تقنینیه،
۳۷۲ به بعد
۱۶۱. صالح، همانجا
۱۶۲. اتحادیه، مقدمه بر، ۱۳
۱۶۳. برای ملاحظه متن قوانین مذکور نک: مجموعه قوانین
و مقررات مجلس شورای ملی در چهار دوره تقنینیه،
۲۸۲ به بعد و جلد دوم (قوانین موقتی مصوب
کمیسیون عدلیه)، ص یک به بعد؛ قلفی، ۵۹
۱۶۴. صالح، ۲۷؛ زرنگ، ۲۶۳/۱
۱۶۵. صالح، ۲۷؛ زرنگ، ۲۶۳؛ قلفی، ۶۴؛ نیز برای ملاحظه
قوانین مصوب دوره سوم مجلس شورا نک: مجموعه
قوانین و مقررات مجلس شورای ملی در چهار دوره
تقنینیه، ۴۹۳ به بعد
۱۶۶. اتحادیه، مقدمه بر، ۱۳؛ قلفی، ۶۲
۱۶۷. صالح، ۲۷؛ زرنگ، ۲۶۴/۱؛ اتحادیه، مقدمه بر، ۱۴
۱۶۸. برای ملاحظه قوانین و مقررات دوره چهارم نک:
مجموعه قوانین و مقررات چهار دوره تقنینیه، ۳۰۵
به بعد، ۵۵۱ به بعد
۱۶۹. صالح، همانجا؛ زرنگ، همانجا
۱۷۰. تهرانی، ۱۰۲-۱۰۵؛ زرنگ، ۱۲۸/۱
۱۷۱. امین، ۴۰۵
۱۷۲. تهرانی، ۱۰۲-۱۰۵؛ امین، ۴۳۲ به بعد
۱۷۳. امین، ۴۱۶ به بعد

مطالب متفرقه مصوبه مجلس مقدس شورای ملی در چهار دوره تقنینیه به ضمیمه فرمان مشروطیت، قانون اساسی و متمم آن» طبع گردیده و قوانین موقتی مصوبه کمیسیون‌های پارلمانی نیز توسط همان چاپخانه منتشر گردیده است

۱۹۴. زرنگ، ۱۸۵-۱۸۰/۱

۱۹۵. مجله تعلیم و تربیت، شم ۱۰، س ۶، ۷۲۹ به بعد

۱۹۶. زرنگ، ۱۸۵/۱

۱۹۷. گلشایان، ۵۶

۱۹۸. زرنگ، ۱۹۰/۱-۱۹۲

۱۹۹. همو، ۱۸۸/۱-۱۹۰

۲۰۰. گلشایان، ۵۵/۱-۵۶

۲۰۱. همانجا

۲۰۲. به عنوان مثال توجه کنید به عبارات ذیل که فرزای است از یکی از لوایح منتشره توسط متحصنان در حضرت عبدالعظیم(ع) که به روزنامه شیخ فضل‌الله معروف بوده است: «امروز می‌بینیم که در مجلس شورا کتب قانونی پارلمنت فرنگ را آورده و در دایره احتیاج به قانون توسعه قائل شده‌اند، غافل از اینکه ملل اروپا شریعت مدونه نداشته‌اند مع‌هذا برای هر عنوان، نظامنامه نگاشته‌اند و در موقع اجراء گذاشته‌اند و ما اهل اسلام، شریعتی داریم آسمانی و جاودانی که از بس متین و صحیح و کامل و مستحکم است نسخ بر نمی‌دارد...» (شهواری، ۱۴۴)

۲۰۳. مذاکرات مجلس شورای ملی دوره چهارم، ۱۸۵

۲۰۴. باستانی‌پاریزی، تلاش آزادی، ۵۱۳-۵۱۷؛ امین، ۴۹۶-۴۹۷

۲۰۵. صدر، ۲۱۱-۲۱۳

۲۰۶. گلشایان، ۵۶-۵۷

۲۰۷. مجله تعلیم و تربیت، شم ۱۰، س ۶، ۷۲۹ به بعد

۲۰۸. تهرانی، ۶۹۰

۲۰۹. ناظم‌الاسلام، ۴۳۵/۱

۲۱۰. راجع به آدولف پرنی و خدمات وی نک: عامری، ۶۲-

۶۴

۲۱۱. گلشایان، ۶۷

۲۱۲. کسروی، قانون دادگری، ۵

۱۷۴. اصل ۷۱ متمم قانون اساسی مقرر می‌داشت: «دیوان عدالت عظمی و محاکم عدلیه مرجع رسمی تظلمات عمومی هستند و قضاوت در امور شرعیه با عدول مجتهدین جامع‌الشرایط است»

۱۷۵. کتاب دوم در محاضر شرعیه و حکام صلیحیه، باب اول تا سوم مواد اول تا چهل و شش، قابل ذکر است که قانون اصول تشکیلات عدلیه، نخست در بردارنده این مواد نبود و پس از ارائه مجلس و اعتراض نمایندگان به عدم ذکر محاکم شرع، به قانون افزوده گردید. (زرنگ، ۲۰۲/۱)

۱۷۶. روزنامه مجلس، شماره ۵۴، مورخه چهارشنبه ۱۶ ذیحجه ۱۳۳۷ به نقل از زرنگ، ۲۰۴/۱

۱۷۷. صدر، ۲۱۳-۲۱۴

۱۷۸. ذکاءالملک فروغی، مجله تعلیم و تربیت، شماره دهم، سال ششم، ۷۲۹ به بعد، به نقل از علی پاشا صالح، قوه مقننه و قوه قضائیه، ۱۷

۱۷۹. صدر، ۱۷۸ به بعد

۱۸۰. نک: مذاکرات دوره اول مجلس شورای ملی، ۱۴۴، ۲۰۶ به بعد، ۲۲۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۳۶-۳۳۹

۱۸۱. گلشایان، ۵۵

۱۸۲. گلشایان، ۵۹-۶۰

۱۸۳. صدر، ۱۷۴؛ زرنگ، ۱۵۹/۱-۱۶۰

۱۸۴. هدایت، ۲۱۳؛ کسروی، تاریخ مشروطه، ۲۳۲

۱۸۵. زرنگ، ۱۶۶/۱

۱۸۶. عدل، ۳۷۸

۱۸۷. زرنگ، ۱۶۸/۱-۱۶۹

۱۸۸. همو، ۱۶۹/۱-۱۷۱

۱۸۹. همو، ۱۷۳/۱-۱۷۴

۱۹۰. همو، ۱۷۵/۱-۱۷۶

۱۹۱. ناظم‌الاسلام، ۴۳۶/۱ به بعد؛ آدمیت، ایدئولوژی نهضت، ۱۵۷-۱۵۸

۱۹۲. در مورد مسیر افکار و فعالیت‌های میرزا ملکم خان در زمینه نوسازی نک: قاضی مرادی، ۲۴۹ به بعد

۱۹۳. این مجموعه بدون تاریخ توسط چاپخانه مجلس تحت عنوان «مجموعه قوانین، عهدنامه‌ها، کنترات‌ها، امتیازات خلاصه تصویبات مالی خلاصه تصمیمات و

تاریخ جامع ایران

۲۱۳. کسروی، همان، ۱۱-۱۲
۲۱۴. به عنوان مثال قانون اساسی فرانسه و نیز قانون مدنی و جزای این کشور در بسیاری از نقاط دنیا، حتی در میان کشورهای اروپایی و آمریکای شمالی نیز الگوبرداری گردید و در مواردی عین همان قوانین مورد استفاده قرار گرفت
۲۱۵. مذاکرات دوره اول مجلس شورا، ۲۶۰
۲۱۶. ناظم الاسلام، ۶۱/۱ «درباریان لابد شدند در شهرت دادن اکاذیب باطله و به دورغ عقاید فاسدی نسبت به سید جمال‌الدین می‌دادند. گاهی او را بایی و گاهی دهری و طبیعی معرفی می‌کردند و به لفظ سید جمال‌الدین قانونی، سید را می‌شناسانیدند و قانون را مرادف کفر می‌نمایانیدند و تا چهار سال قبل این لفظ قانون، فحش و سبب اتهام بود»
۲۱۷. زرنگ، ۳۷۱/۱-۳۷۲
۲۱۸. مبارکیان، ۱۶-۱۹؛ باستانی پاریزی، تلاش آزادی، ۷۹-۸۰؛ عامری، ۳۱ به بعد
۲۱۹. مبارکیان، ۱۸؛ دولت‌آبادی، ۲۶۹/۱
۲۲۰. مستوفی، ۶۹/۲
۲۲۱. امین، «یکصدمین سالگشت تأسیس مدرسه علوم سیاسی در ایران»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ش ۱۴۹-۱۵۰
۲۲۲. مبارکیان، همانجا؛ عامری، ۳۴-۳۵؛ باستانی پاریزی، تلاش آزادی، ۸۰
۲۲۳. عامری، همانجا
۲۲۴. مبارکیان، ۱۹-۲۱؛ باستانی پاریزی، تلاش آزادی، ۸۱-۸۰
۲۲۵. عامری، ۳۷؛ مبارکیان، ۲۲
۲۲۶. پهلوان، ۴۰۶-۴۱۲
۲۲۷. عامری، ۳۹
۲۲۸. عامری، همانجا؛ مبارکیان، ۲۳-۲۴، گفتنی است که آنچه مبارکیان راجع به پیشنهاد تأسیس مدرسه توسط آدلف پرنی مستشار فرانسوی عدلیه در ۱۲۹۲ق گفته و مدعی شده که پرنی در ۱۹۱۱م به استخدام عدلیه درآمد اما با شروع جنگ به فرانسه بازگشت و پس از جنگ به ایران مراجعت نمود (مبارکیان، ۲۳-۲۴، ۷۸-۷۷)
- (۷۹) با اظهارات گلشایبان (ص ۴۴) که معتقد است مسیو پرنی در ۱۲۹۷ق استخدام و به ایران آمده است، مطابقت ندارد
۲۲۹. گلشایبان، ۴۴
۲۳۰. عامری، همانجا؛ گلشایبان، همانجا
۲۳۱. گلشایبان، ۴۴-۴۵
۲۳۲. مبارکیان، ۲۶-۲۸
۲۳۳. گلشایبان، ۴۵
۲۳۴. عامری، ۳۹؛ پهلوان، ۳۵۸
۲۳۵. مبارکیان، ۴۹۲
۲۳۶. همانجا
۲۳۷. نائینی، «نقش رضاخان در تدوین قانون مدنی»، ۹۰۶-۹۰۷
۲۳۸. مبارکیان، ۴۹۶؛ نائینی، همان، ۹۱۲
۲۳۹. مبارکیان، ۴۹۵
۲۴۰. همانجا
۲۴۱. مبارکیان، ۴۹۷؛ نائینی، «نقش کمیسیونهای قانون مدنی...»، ۳۲۸
۲۴۲. مذاکرات مجلس ششم، ۴۳۴۲/۵-۴۳۴۳
۲۴۳. مذاکرات مجلس هفتم قانون‌گذاری، جلسات ۶۳-۵۸
۲۴۴. مشروح مذاکرات قانون مدنی، ۳۲
۲۴۵. مشروح مذاکرات قانون مدنی، ۲۶
۲۴۶. نائینی، «نقش رضاخان در تدوین قانون مدنی»، ۹۱۴
۲۴۷. شایگان، سراسر کتاب
۲۴۸. نائینی، همانجا
۲۴۹. امین، ۴۱۱
۲۵۰. همو، ۴۱۲
۲۵۱. نک: براون، ۷۲
۲۵۲. نک: کتاب آبی، ۶۹/۱ به بعد
۲۵۳. زرنگ، ۲۵۹/۱ به بعد
۲۵۴. به نقل از عاقلی، ۱۹۲
۲۵۵. روزنامه اطلاعات شماره ۴۸۵، ۱۹ اردیبهشت ۱۳۰۷
۲۵۶. عاقلی، ۱۹۲
۲۵۷. زرنگ، ۲۸۹/۱
۲۵۸. همانجا
۲۵۹. عاقلی، ۱۰۸

۲۶۰. مصاحبه داور با روزنامه ایران شماره ۲۳۲۶ سال یازدهم مورخ ۲۵ بهمن ۱۳۰۵
۲۶۱. روزنامه اطلاعات شماره ۱۴۷، مورخه ۱۹ بهمن ۱۳۰۵
۲۶۲. عاقلی، ۱۴۰
۲۶۳. عاقلی، ۱۴۱-۱۴۳
۲۶۴. همو، ۱۱۶
۲۶۵. همو، ۳۲۷
۲۶۶. محیط طباطبایی، ۷۳
۲۶۷. عاقلی، ۱۴۳
۲۶۸. همو، ۱۴۴
۲۶۹. همو، ۱۴۳
۲۷۰. اعظام قدسی، ۵۸
۲۷۱. جعفری لنگرودی، ۱۴/۱-۱۵
۲۷۲. قانون دفاتر اسناد رسمی، مصوب ۱۳۵۴
۲۷۳. امین‌الدوله، ۱۱۲
۲۷۴. زرنگ، ۳۸۱/۱
۲۷۵. نک: محبوبی اردکانی، ۱۷۴/۲ به بعد
۲۷۶. همو، ۱۷۳/۲
۲۷۷. همو، ۱۷۴/۲
۲۷۸. مبارکیان، ۹۶
۲۷۹. همو، ۴۹۲
۲۸۰. مبارکیان، ۴۹۷
۲۸۱. همو، ۴۹۷
۲۸۲. عاقلی، ۱۱-۱۴
۲۸۳. همو، ۴۸ به بعد
۲۸۴. همو، ۳۵۷

کتابشناسی:

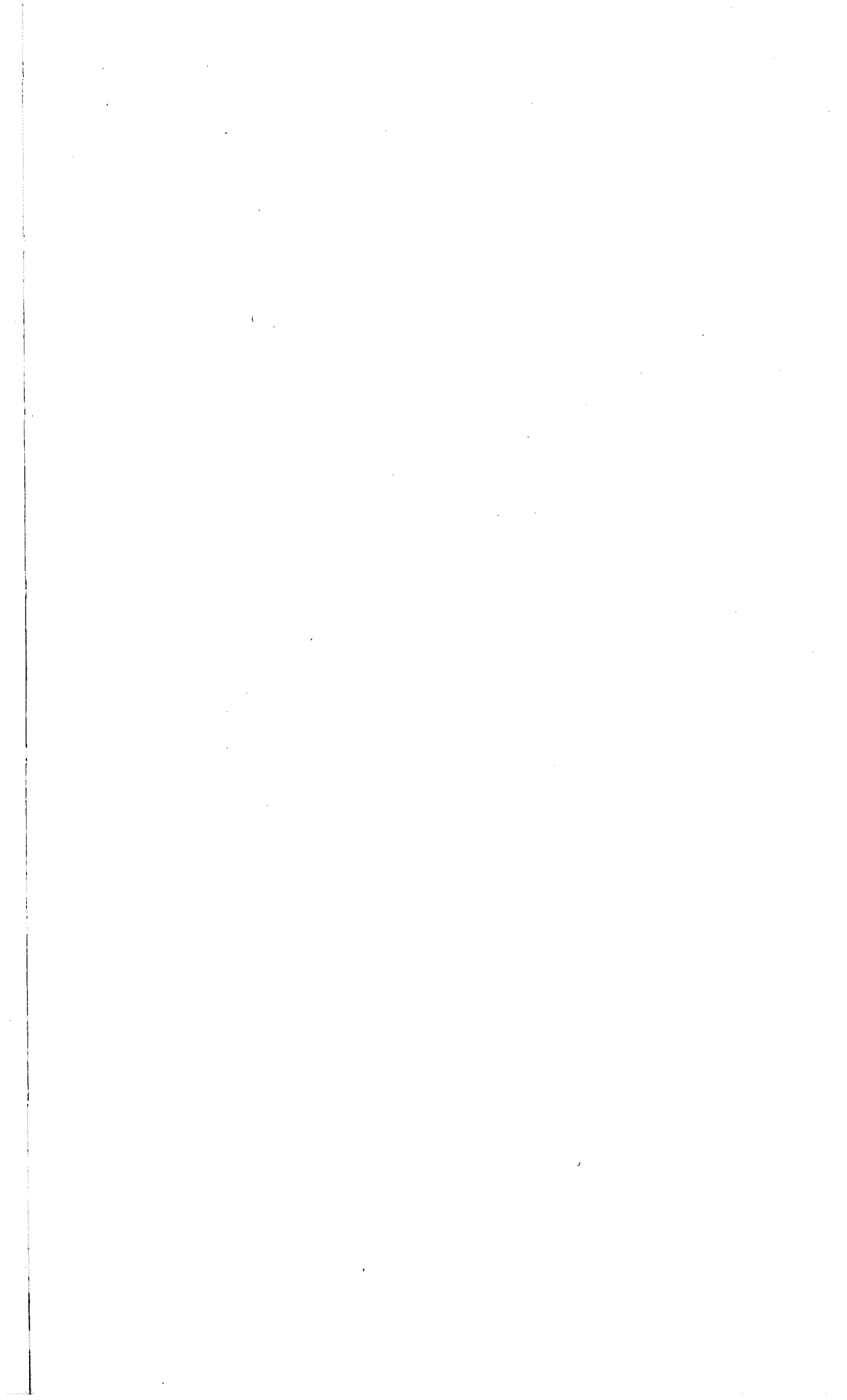
- آدمیت فریدون، امیرکبیر و ایران، تهران، ۱۳۵۴ش.
- همو، اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، تهران ۱۳۵۶ش.
- همو، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، ۱۳۵۵ش.
- اتحادیه (نظام مافی)، منصوره، مقدمه بر مجلس و نوسازی در ایران (نک: هم، قلفی).
- اسناد دوره اول مجلس شورای ملی، به کوشش مسعود کوهستانی نژاد، تهران، ۱۳۸۸ش.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن، صدرالتواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۵۷ش.
- اعظام قدسی (اعظام‌اله‌زاده)، حسن، خاطرات من یا روشن شدن تاریخ صد ساله، تهران، ۱۳۶۹ش.
- الگار، حامد، دین و دولت در ایران، نقش عالمان در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۹ش.
- امین، حسن، تاریخ حقوق ایران، تهران، ۱۳۸۶ش.
- امین‌الدوله، علی، خاطرات سیاسی، به کوشش حافظ فرمانفرمایان، تهران، ۱۳۵۵ش.
- انصاری، مهدی، شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت، تهران ۱۳۷۶ش.
- اوبن، اوژن، ایران امروز، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ش.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، تلاش آزادی محیط سیاسی و زندگانی مشیرالدوله پیرنیا، تهران، ۱۳۴۷ش.
- همو، مقدمه بر تاریخ ایران باستان حسن پیرنیا، تهران، ۱۳۴۷ش.
- بامداد مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۴۷ش.
- براون، ادوارد، تاریخ انقلاب ایران، ترجمه احمد پرده، تهران، ۱۳۳۸ش.
- بهار، محمدتقی، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، تهران، ۱۳۵۷ش.
- بیانی، خانابا، پنجاه سال تاریخ ناصری، تهران، ۱۳۷۵ش.

- پهلوان، چنگیز، مقدمه بر حقوق اساسی یا آداب مشروطیت دول (نک: هم، فروغی).
تفرشی حسینی، احمد، روزنامه اخبار مشروطیت و انقلاب ایران، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۱ش.
- تقی زاده، حسن، مقالات (تحقیقات و نوشته‌های تاریخی)، به کوشش ایرج افشار تهران، ۱۳۴۹ش.
تهرانی (کاتوزیان)، محمدعلی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، به کوشش ناصر کاتوزیان، تهران، ۱۳۷۹ش.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، حقوق ثبت، تهران، ۱۳۵۶ش.
حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران، تهران، ۱۳۶۰ش.
دامغانی، محمدتقی، صد سال پیش از این، مقدمه‌ای بر تاریخ حقوق جدید ایران، تهران، ۱۳۵۷ش.
دولت‌آبادی، یحیی، حیات یحیی، تهران، ۱۳۶۲ش.
راوندی، مرتضی، سیر قانون دادگستری در ایران، تهران، ۱۳۶۸ش.
رحیمی، مصطفی، قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی، تهران ۱۳۵۷ش.
روزنامه اطلاعات.
- زرنگ، محمد، تحول نظام قضایی ایران از مشروطه تا سقوط رضاشاه، تهران، ۱۳۸۱ش.
سائلی کرده ده، مجید، سیر تحول قوانین انتخاباتی مجلس در ایران، تهران، ۱۳۷۸ش.
شایگان، علی، حقوق مدنی ایران، تهران، ۱۳۲۴ش.
- شجاعی، زهرا، نخبگان سیاسی ایران از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ش.
شهوازی بختیاری، ستار، بازخوانی روزنامه شیخ فضل‌الله نوری، تهران، ۱۳۸۶ش.
صادق (مستشارالدوله)، صادق، یادداشت‌های تاریخی و اسناد سیاسی (خاطرات و اسناد)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش.
- صالح علی، پاشا، قوه مقننه و قوه قضائیه، نظری به تاریخ حقوق ایران و سازمانهای قضایی تا شهریور ۱۳۴۱، تهران، ۱۳۴۳ش.
- صدر، محسن، خاطرات صدرالشراف، تهران، ۱۳۶۴ش.
صفایی، ابراهیم، اسناد مشروطیت، تهران، ۱۳۸۱ش.
همو، تاریخ مشروطیت به روایت اسناد، تهران، ۱۳۸۱ش.
طباطبایی، محمد، یادداشتها، به کوشش حسن طباطبایی، تهران، ۱۳۸۲ش.

- عاملی، باقر، داور و عدلیه، تهران، ۱۳۶۹ش.
- عامری، هوشنگ، از رضاشاه تا محمدرضا پهلوی، تهران، ۱۳۸۸ش.
- عدل، مصطفی، حقوق اساسی یا اصول مشروطیت، تهران، ۱۳۲۷-۱۳۲۸ش.
- فروغی، محمدعلی، حقوق اساسی یا آداب مشروطیت دول، تهران، ۱۳۸۲ش.
- قاضی مرادی، حسن، نوسازی سیاسی در عصر مشروطه ایران، تهران ۱۳۸۴ش.
- قلفی، محمد وحید، مجلس و نوسازی در ایران، تهران، ۱۳۷۹ش.
- کتاب آبی (گزارشهای محرمانه وزارت امور خارجه)، تهران، ۱۳۶۲ش.
- کتاب نارنجی (گزارشهای سیاسی وزارت امور خارجه)، ترجمه حسین قاسمیان و دیگران، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۷ش.
- کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، ۱۳۴۶ش.
- همو، قانون دادگری، تهران، ۱۳۴۰ش.
- گلشایبان، عباسقلی، گذشته‌ها و اندیشه‌های زندگی یا خطرات من، تهران، ۱۳۷۷ش.
- مبارکیان، عباس، چهره‌ها در تاریخچه نظام آموزش عالی حقوق و عدلیه نوین، تهران، ۱۳۷۷ش.
- مجموعه قوانین عهدنامه کنترات‌ها، امتیازات خلاصه تصویبات مالی...، تهران، چاپخانه مجلس.
- محبوبی اردکانی، حسین، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، ۱۳۵۴ش.
- محیط بافی، هاشم و دیگران، مقدمات مشروطیت، تهران ۱۳۶۳ش.
- مذاکرات مجلس در دوره اول تقنینیه، تهران، کتابخانه ابن سینا.
- مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، تهران، انتشارات هریس.
- مکی، حسین، تاریخ بیست ساله ایران، تهران، ۱۳۵۷ش.
- ملک‌زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت، تهران، ۱۳۳۱ش.
- مهدوی، شیرین، زندگانی‌نامه حاج محمد حسن کمباز امین‌الضرب، ترجمه منصوره اتحادیه و فرحناز امیرخانی، تهران ۱۳۷۹ش.
- ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۷ش.
- نائینی، محمدرضا، مشروح مذاکرات قانون مدنی، ۱۳۸۶ش.
- همو، «نقش رضاخان در تدوین قانون مدنی»، پیام بهارستان، تهران، ۱۳۸۸ش، شم ۳.
- همو، «نقش کمیسیونهای مدنی در تنظیم مراد این قانون»، پیام بهارستان، تهران، ۱۳۸۸ش، شم ۵.

نراقی، احسان، مقدمه بر نخبگان سیاسی ایران از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی (نک: هم، شجیعی).

هدایت، مهدیقلی، *خاطرات و خطرات*، تهران، ۱۳۴۴ش.



نمایه

- آب چشم (بیماری)، ۶۷-۶۹
- آب مروارید (بیماری چشمی)، ۵۸-۶۱
- آجودان مخصوص، ۷۱۵
- آخرت، ۳۸۶، ۳۸۸، ۴۱۵، ۴۳۹، ۴۴۵، ۴۵۶، ۴۵۸
- ۴۶۷، ۴۷۰، ۵۰۴، ۶۱۰
- آخوند خراسانی، ۳۴۳، ۷۳۸
- آداب الشافعی و مناقبه، ۳۱۲
- آذربایجان، ۲۲۰، ۲۲۵-۲۲۶، ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۰۶-۳۰۷
- ۳۱۲، ۳۱۸-۳۱۹، ۳۲۷، ۳۴۲، ۳۴۴، ۴۷۷، ۴۸۰
- ۵۳۱، ۵۵۳، ۷۲۴
- آذربایجان، حوزه قرائی، ۲۲۵
- آراء الحکمة، ۱۶۲
- آستان قدس مشهد، ۵۸۳
- آسیای صغیر، ۴۶، ۲۴۷، ۳۱۸، ۶۲۴، ۶۲۹-۶۳۰
- آشوت هاراطونیان (دندانپزشک)، ۹۳-۹۵
- آشوری، سنگ نگاره، ۲
- آشوریان، ۲
- آقابزرگ تهرانی، ۶۲۸
- آقاجمال خوانساری، ۳۳۸
- آقاحسین بروجردی، ۳۴۴
- آقاحسین خوانساری، ۳۳۸
- آقارضا همدانی، ۳۴۳
- آقاضیاء عراقی، ۳۴۴
- آکله (نوعی زخم)، ۱۱۹
- آگوستین (فرقه)، ۵۲
- آل بویه / بویهیان، ۴۵، ۱۰۵، ۱۴۹، ۱۵۲، ۲۳۲، ۵۲۶-۵۲۷
- ۵۳۱-۵۳۲
- آل زیار، ۵۳۱-۵۳۲
- آل عمران (سوره)، ۲۲۹
- آل محمد (ص)، ۳۸۷
- آلمانها / آلمانیها، ۴۸-۵۰، ۷۸۰
- آلمانی (ترجمه)، ۴۱، ۶۰-۶۱
- آلمانی (زبان)، ۷۶۵
- آلی (تقسیم بندی بیماری)، ۶۶
- آماسیه، ۱۰۲
- آمل، ۲۲۱، ۳۱۱، ۳۱۴
- آناکساگوراس (فیلسوف)، ۳
- آنتونی شرلی، ۷۷۹
- آنتونی فوربز، ۱۵۹
- آنژلوس (داروشناس)، ۱۵۷

- آنکارا، ۴۲
 آیات الاحکام (از موضوعات فقه)، ۳۳۷
 الآيات المتشابهات، ۲۳۲-۲۳۳
 آية اللهی، محمدصادق، ۷۱۱
 آیین دادرسی، ۷۱۷
 آیین نامه دادرسی، ۷۱۷
 آیینة اسکندری، ۶۳
 ائمه (ع)، ۲۴۱، ۳۳۹
 الاباطیل، ۲۵۹
 اباقا خان، ۲۰، ۱۳۵
 ابان بن ابی عیاش، ۲۶۱، ۴۵۳
 الابانة عن مذهب اهل العدل بحجج من القرآن والعقل،
 ۲۳۲
 الابانة، ۵۵۹، ۶۱۷
 الابدال/الادوية، ۴۲، ۱۵۲
 ابراهام قراپت (داروساز)، ۱۶۰
 ابراهیم (پزشک شاگرد جورجیس)، ۴۰
 ابراهیم (پیامبر)، ۵۱۶
 ابراهیم ادهم، ۴۸۷، ۶۲۸
 ابراهیم بن ابی صالح ثقفی، ۳۸۱
 ابراهیم بن احمد فراء مروزی، ۲۱۲، ۲۴۰
 ابراهیم بن احمد قزوینی، ۲۳۷
 ابراهیم بن اسحاق انماطی نیشابوری، ۲۳۸
 ابراهیم بن اسحاق طوسی، ۲۱۱
 ابراهیم بن حجاج نیشابوری، ۵۱۹
 ابراهیم بن حصین، ۵۱۱
 ابراهیم بن حماد بن زید، ۴۰۸
 ابراهیم بن رستم اصبهانی، ۵۰۲
 ابراهیم بن رستم مروزی، ابوبکر، ۴۳، ۳۰۵، ۴۸۷-
 ۴۸۸، ۴۹۳، ۵۰۲-۵۰۳
 ابراهیم بن سری هروی، ۴۳۸
 ابراهیم بن سعید بن مهران رازی، ۳۹۴، ۴۰۸
 ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی اسلمی، ۴۰۹
 ابراهیم بن محمد بن سفیان نیشابوری، ۴۹۳، ۵۱۹
 ابراهیم بن محمد ثقفی، ۲۴۱
 ابراهیم بن محمد حموی جوینی، ۲۶۱
 ابراهیم بن محمد دینوری، ۲۹۸
 ابراهیم بن موسی فراء، ۲۵۲
 ابراهیم بن مهاجر، ۶۰۴
 ابراهیم بن میمون مروزی، ۳۰۵، ۳۹۲، ۴۸۲
 ابراهیم بن نصر سورینی، ۴۹۱
 ابراهیم بن هاشم قمی، ۲۶۱، ۳۲۰
 ابراهیم بن یوسف بلخی، ۴۵۰
 ابراهیم جوزجانی، ۴۱۶
 ابراهیم حربی مروزی، ۳۰۰، ۳۸۳
 ابراهیم مدکور، ۲۳
 ابراهیم نخعی، ۳۸۹
 ابراهیم نظام، ۴۷۵
 ابشیهی، ۱۸
 ابطال التأویل، ۶۱۶
 ابلیس، ۵۱۹
 ابن منده اصفهانی، ابوعبدالله محمد بن اسحاق، ۲۱۶،
 ۳۰۰، ۴۱۵، ۶۱۷
 ابن مهدی (پزشک)، ۱۵۶
 ابن ابی اصیبه، ۱۶، ۵۷، ۸۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۴۹
 ابن ابی الاشعث، ۲۳
 ابن ابی الحدید، ۳۸۶، ۶۲۱
 ابن ابی الطیب نیشابوری، ۲۴۸
 ابن ابی حاتم رازی، ۲۳۸، ۲۵۸، ۳۱۲، ۴۷۰، ۵۰۴،
 ۶۱۷
 ابن ابی ذئب، ۴۱۷
 ابن ابی رواد، ۴۱۰-۴۱۱، ۴۱۶
 ابن ابی عقیل عمانی، ۳۲۴
 ابن ابی علان معتزلی، قاضی، ۵۲۳
 ابن ابی عمر عدنی، ۵۰۵
 ابن ابی عمیر، ۳۲۱
 ابن ابی مریم، نک: فخرالدین نصر بن علی فارسی
 ابن ابی یعلی، ۳۰۰، ۴۶۴، ۴۶۸
 ابن اثال (پزشک)، ۳۷
 ابن اثیر جزری، ۲۲، ۶۱۲
 ابن ادريس حلی، ۳۳۳-۳۳۴
 ابن اشته، ۲۱۵

- ابن اکفانی، ۱۰
ابن البیان (داروساز)، ۱۴۸
ابن التلمیذ (داروساز)، ۱۴۸
ابن القف، ابوالفرج (پزشک و جراح)، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۶-۱۰۹
ابن المفسر، ۲۴۳
ابن الندیم، ۷، ۱۱، ۴۱، ۵۸، ۸۳، ۱۰۱، ۲۳۳، ۲۵۱، ۳۰۲، ۳۸۷، ۴۱۱، ۴۷۷، ۵۰۷، ۵۳۸، ۵۶۴، ۵۶۸
ابن بابویه، محمد بن علی، ۲۴۲، ۲۶۲، ۳۲۱-۳۲۳، ۳۲۶-۳۲۷، ۵۱۳
ابن بختیشوع، ۱۷
ابن براج طرابلسی، ۳۳۰
ابن بطریق، ۷-۸، ۱۶
ابن بطوطه، ۴۵، ۶۲۲
ابن بطله عکبری، ۴۲۵
ابن بلخی، ۴۶
ابن بیطار، ۱۵۶
ابن تیمیه، ۵۶۲-۵۶۳، ۵۷۴، ۶۲۰، ۶۲۵
ابن ثلجی، محمد بن شجاع، ۴۰۳-۴۰۴، ۴۳۳، ۴۶۹، ۴۹۳، ۴۹۸، ۵۴۷، ۵۸۳، ۵۸۵
ابن جریج، ۲۲۹، ۳۹۳، ۴۰۵، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۲۷
ابن جزری، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۲۶
ابن جلجل، ۳۷
ابن جماز، ۲۱۵
ابن جنید اسکافی، ۳۲۵
ابن جوزی، ۴۱۰، ۶۰۴
ابن حبان بستی، محمد، ۲۴۰، ۲۵۶، ۳۸۱، ۳۸۵، ۳۹۸-۳۹۹، ۴۰۶، ۴۱۶-۴۱۹، ۴۵۰، ۴۸۹، ۴۹۶، ۵۰۳، ۵۱۰، ۵۱۹
ابن حجر عسقلانی، ۴۳۹، ۵۰۰، ۶۲۷
ابن حزم اندلسی، ۵۲۰
ابن حمدان (پزشک)، ۱۰۵
ابن خالویه، ۲۰۸-۲۰۹
ابن خزیمه نیشابوری، ابوبکر، ۲۰۲، ۲۱۲، ۲۳۴، ۲۵۶، ۳۰۳، ۳۱۰، ۴۹۳، ۵۱۲، ۵۳۷-۵۳۸، ۵۶۱، ۶۱۴
ابن خلاد رامهرمزی، ۲۵۶
ابن داوود (پسر داوود ظاهری)، ۳۰۱
ابن درستویه، ۲۰۸
ابن راوندی، ۴۷۵، ۵۲۲
ابن زنجله، ۲۰۸
ابن زهر، ابومروان عبدالملک، ۱۷، ۱۰۵، ۱۳۹
ابن زهر، خاندان، ۱۰۵
ابن زهره (فقیه)، ۳۳۴
ابن سریج، ۳۱۰
ابن سلکویه، ۲۱۵
ابن سیرین، ۴۱۰
ابن سینا (کشتی)، ۵۱
ابن سینا، ۹، ۱۷، ۲۳-۲۴، ۶۰-۶۱، ۶۳، ۸۷-۸۸، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۷-۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۵۰، ۱۵۳-۱۵۵، ۲۴۵، ۵۹۷
ابن شاهین، ۴۳۶
ابن شرقی، ۴۶۳
ابن شهاب زهری، ۲۵۱، ۳۸۳، ۴۱۴، ۴۸۴
ابن شهر آشوب، ۴۷۲
ابن طاووس، ۳۸۷
ابن عباس (صحابی)، ۱۹۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۳۷۳-۳۷۵، ۴۰۶، ۴۱۶، ۴۲۰
ابن عدی گرگانی، ۲۵۷-۲۵۸، ۳۱۱، ۳۹۶، ۴۵۰
ابن عدیم، ۲۳۶
ابن عربی، ۲۴۶
ابن عساکر، ۴۳۹، ۵۶۳، ۵۶۵-۵۶۶، ۵۸۰-۵۸۲، ۶۱۲، ۶۱۷
ابن عکاشه (جراح)، ۱۰۵
ابن عمر (صحابی)، ۳۷۳-۳۷۴، ۵۸۵
ابن عیینه، ۲۳۳
ابن غلبون، ۲۰۷
ابن فتحان، ۲۲۰
ابن فرات سرخسی هروی، ۲۵۷
ابن فریغون، ۹
ابن قاضی بعلبک، ۱۰۵
ابن قتیبه دینوری، ابومحمد عبدالله بن مسلم، ۱۶، ۲۰۳، ۲۴۰، ۲۵۶، ۲۹۸، ۴۲۷، ۴۳۴، ۴۴۲، ۴۵۷-۴۵۸

- ۴۶۰
ابن قیسرانی، ۲۵۵، ۵۵۲
ابن قسیم جوزیه، ۵۶۲
ابن کثیر (قاری مکه)، ۱۹۶، ۲۱۰، ۲۱۹-۲۲۰،
ابن کلاب، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۸۶، ۵۰۷، ۵۱۸، ۵۵۹-۵۶۴،
۵۷۰، ۵۹۳، ۶۱۴-۶۱۵
ابن ماجه قزوینی، ۵۰۳
ابن مبارک، عبدالله بن مبارک حنظلی مروزی، ۱۹۸-
۱۹۹، ۲۱۰، ۲۳۷، ۲۵۰-۲۵۲، ۲۹۴-۲۹۶، ۳۰۴،
۳۸۱، ۳۸۵، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۱۱، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۲۱،
۴۲۳-۴۲۹، ۴۳۱، ۴۳۳-۴۳۴، ۴۳۸، ۴۵۰، ۴۵۲،
۴۸۱-۴۸۵، ۴۸۷-۴۸۸، ۴۹۴، ۴۹۶، ۴۹۸، ۵۰۳،
۵۵۸
ابن متویه، ابومحمد حسن بن احمد، ۵۲۹، ۵۴۵
ابن محیسن، ۲۰۷
ابن مسعود، ۱۹۸، ۳۷۴، ۳۷۶
ابن مغلس، ۳۰۲
ابن مفلح، ۴۷۰
ابن مقاتل، سلیمان بن بشر ازدی، ۳۸۷
ابن مقری اصفهانی، ۲۵۸
ابن ملاحمی، محمود بن محمد خوارزمی، ۵۴۳، ۶۲۲
ابن مندویه اصفهانی، ۴۵، ۵۹، ۹۷
ابن منذر نیشابوری، ۲۰۲، ۳۱۰
ابن منیر اسکندرانی، ۵۴۴
ابن مهران نیشابوری، ۲۰۲، ۲۰۴-۲۰۹، ۲۱۲-۲۱۴،
۲۱۶، ۲۲۳
ابن نفیس، ۸۸
ابن نوح، ۲۱۵
ابن ولید قمی، ۳۲۲
ابن ولید کنانی، ۴۶۴
الابنیه عن حقایق الادویه، ۵۹، ۸۷، ۱۴۹، ۱۵۲
ابو ابراهیم روح بن مستنیر رامیثنی، ۴۹۵
ابو احمد بن ابی مسلمه شاهد، ۵۲۳
ابو احمد حاکم، ۵۶۲
ابو احمد حسین بن محمد مروذی، ۲۱۰
ابو احمد عبدکی خراسانی، ۵۳۷
- ابو احمد عسکری، حسن بن عبدالله، ۲۵۹، ۵۲۳
ابو احمد عیاضی، نصر بن احمد، ۵۸۶، ۵۹۶-۵۹۷
ابو احمد محمد بن احمد بن ابی حامد سمرقندی، ۵۹۸
ابو اسحاق ابراهیم بن احمد مروزی، ۳۱۰
ابو اسحاق ابراهیم بن اسحاق طرزی، ۶۲۳
ابو اسحاق ابراهیم بن اسماعیل صفار بخاری، ۵۹۸
ابو اسحاق ابراهیم بن حسین بن دیزیل، ۴۶۶
ابو اسحاق ابراهیم بن سلیمان زیات، ۴۰۲، ۴۱۸
ابو اسحاق ابراهیم بن لقمان سوادی، ۵۵۳
ابو اسحاق ابراهیم بن محمد ابهری، ۲۹۸
ابو اسحاق ابراهیم بن محمد بخاری، ۵۸۳
ابو اسحاق ابراهیم بن محمد بن حیدر مؤذنی خوارزمی،
۶۲۳
ابو اسحاق ابراهیم بن محمد دهستانی، ۵۸۹
ابو اسحاق ابراهیم بن یعقوب جوزجانی، ۴۷۱
ابو اسحاق ابراهیم بن یوسف ماکیان، ۴۰۰، ۵۰۹،
۵۱۱
ابو اسحاق ابراهیم مروزی، ۳۱۱، ۳۱۳
ابو اسحاق ابراهیم مطهری، ۳۱۴
ابو اسحاق احمد بن محمد ثعلبی، ۲۴۷
ابو اسحاق اسفراینی، ابراهیم بن محمد، ۳۱۱، ۵۶۴،
۵۶۹، ۵۷۱-۵۷۳، ۵۸۰، ۵۹۸
ابو اسحاق اسماعیل بن سعید شالنجی، ۴۷۱
ابو اسحاق بن قریش مروزی، ۳۰۵
ابو اسحاق سبعی، ۳۸۳
ابو اسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۱۷،
۵۷۸-۵۷۹
ابو اسحاق همدانی، ۴۱۱
ابو البرکات حافظ الدین عبدالله بن احمد نسفی، ۶۲۳
ابو البرکات عبدالملک بن احمد شهرزوری، ۲۲۰
ابو البرکات محمد بن اسماعیل مشهدی، ۳۳۲
ابو الحارث احمد بن سعید عسکری، ۲۲۳
ابو الحسن احمد بن اسماعیل بستی، ۵۳۹
ابو الحسن احمد بن زبهراد سیرافی، ۵۲۵
ابو الحسن احمد بن سیار مروزی، ۳۱۰، ۳۸۵
ابو الحسن اردستانی، ۳۱۷

- ابوالحسن اسفندیانی، ۵۴۵
 ابوالحسن اشعری، ۲۳۳، ۴۴۴، ۴۷۹، ۵۱۸، ۵۲۱، ۵۴۶، ۵۵۹-۵۶۰، ۵۶۲-۵۶۳، ۵۶۵-۵۶۸، ۵۷۰-۵۷۱، ۵۷۳، ۵۷۷، ۵۸۳، ۵۷۸، ۵۹۲-۵۹۳، ۶۱۷
 ابوالحسن باهلی، علی بن احمد، ۴۹۲، ۵۶۸-۵۶۹
 ابوالحسن بردعی، احمد بن عمر، ۵۳۱-۵۳۲
 ابوالحسن بن الخباب بن سقطی، ۵۲۲-۵۲۳
 ابوالحسن بن جهضم همدانی، ۳۱۴
 ابوالحسن بن حیکوبه قزوینی، ۳۱۲
 ابوالحسن بن شنبوذ، ۲۱۵، ۲۱۸
 ابوالحسن بن شیره کاشانی، ۳۲۳
 ابوالحسن بیهقی، ۶۱۲
 ابوالحسن جرائی، ۱۰۴
 ابوالحسن دیوانی واسطی، ۲۲۵
 ابوالحسن زورهای، ۲۴۹
 ابوالحسن طالقانی، ۳۱۶
 ابوالحسن طبری، ۵۹-۶۰، ۶۴، ۸۷
 ابوالحسن عبدالجبار بن محمد بن ماک قزوینی، ۵۸۰
 ابوالحسن عبدالعزیز بن محمد طبری معروف به دمل، ۵۶۷
 ابوالحسن علی بن ابراهیم جرجانی، ۲۹۹
 ابوالحسن علی بن احمد واحدی نیشابوری، ۲۱۴، ۲۴۸، ۶۱۲
 ابوالحسن علی بن جعفر بن سعید (محمد) سعیدی رازی، ۲۰۷
 ابوالحسن علی بن حجر سعدی مروزی، ۲۳۴، ۴۳۴-۴۳۵، ۴۴۸، ۵۰۸، ۵۱۱
 ابوالحسن علی بن حسن تمیمی سمرقندی، ۵۱۹
 ابوالحسن علی بن حسن صندلی نیشابوری، ۵۳۴، ۵۷۸
 ابوالحسن علی بن حکیم سعدی، ۴۴۷، ۴۹۷-۴۹۹
 ابوالحسن علی بن سعید اصطخری، ۵۲۵
 ابوالحسن علی بن سعید رستغنی، ۵۹۵
 ابوالحسن علی بن عبدالعزیز جرجانی، ۵۳۵
 ابوالحسن علی بن عبدالملک طرسوسی، ۵۳۲
 ابوالحسن علی بن عثمان اوشی، ۵۹۸
 ابوالحسن علی بن عیسی صائغ، ۴۷۸
 ابوالحسن علی بن محمد بن ابراهیم قهندزی، ۲۰۹
 ابوالحسن علی بن محمد بن دلویه خانقاهی، ۶۰۳
 ابوالحسن علی بن محمد بن مهدی طبری، ۲۳۳، ۵۶۷
 ابوالحسن علی بن محمد پزدوی، ۵۹۷
 ابوالحسن علی بن محمد خزاعی، ۵۸۴
 ابوالحسن علی بن محمد عمرانی خوارزمی، ۵۴۴
 ابوالحسن علی بن محمد قهندزی، ۲۰۵
 ابوالحسن علی بن محمد لطائفی ریحانی، ۵۸۸
 ابوالحسن علی بن محمد ماشاده اصفهانی، ۵۸۱
 ابوالحسن علی بن موسی قمی نیشابوری، ۲۳۴
 ابوالحسن علی جاسبی، ۳۳۰
 ابوالحسن قدوری، ۳۱۶
 ابوالحسن کرمانی، ۵۲۶
 ابوالحسن محمد اردستانی، ۳۱۶
 ابوالحسن محمد بن ابراهیم طوسی، ۲۱۱
 ابوالحسن محمد بن احمد سجزی، ۲۱۴
 ابوالحسن محمد بن احمد فارسی، ۵۹۱
 ابوالحسن محمد بن اسلم طوسی، ۴۳۵، ۵۱۶
 ابوالحسن محمد بن حسن، ۴۶
 ابوالحسن محمد بن حسین آبری، ۳۱۳
 ابوالحسن محمد بن علی ماسرجسی، ۳۱۰
 ابوالحسن محمد بن قاسم صیدلانی فارسی، ۲۴۲
 ابوالحسن محمد بن عمرو نیشابوری ملقب به بیض، ۵۳۲
 ابوالحسن محمد بن محمد ناصحی گنابادی، ۵۷۵
 ابوالحسن محمد بن یعقوب طوسی، ۵۷۲
 ابوالحسن نصر بن شمیم مازنی، ۴۲۷
 ابوالحسن هیصمی، ۶۱۲
 ابوالحسین احمد بن فارس قزوینی، ۲۹۸
 ابوالحسین احمد بن محمد بروی جوری، ۵۸۷
 ابوالحسین احمد بن محمد سمنانی، ۵۸۹
 ابوالحسین اردبیلی، ۳۱۲
 ابوالحسین بن علی نیشابوری، ۵۳۲
 ابوالحسین بن نفاخ، ۱۰۴
 ابوالحسین بندار بن حسین شیرازی، ۵۶۸
 ابوالحسین صالحی، ۴۸۰، ۵۶۴

- ابوالحسین علی بن احمد قزوینی، ۲۱۸
 ابوالحسین محمد بن احمد زاهد، ۳۲۳
 ابوالحسین مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، ۲۵۳-
 ۲۵۴، ۴۵۰، ۴۵۳-۴۵۶، ۴۶۰، ۴۶۳
 ابوالحسین نصر بن عبدالعزیز بن احمد بن نوح
 شیرازی، ۲۰۶
 ابوالحسین نیشابوری معروف، قاضی الحرمین، ۳۰۵
 ابوالحکم دمشقی (پزشک)، ۳۷
 ابوالخطاب محمد بن محمود معروف به صدرالدین
 قاری، ۲۲۷-۲۲۸
 ابوالخیر جرائحی، ۱۰۴
 ابوالخیر مسیحی (جراح)، ۱۰۵
 ابوالزبیر، ۴۱۱
 ابوالسائب عتبه بن عبیدالله همدانی، ۳۱۲-۳۱۳
 ابوالشیخ عبدالله بن محمد اصفهانی، ۲۴۰، ۵۰۵، ۵۶۲
 ابوالصبح بن معمر، ۵۲۰
 ابوالصبح سمرقندی، ۵۲۰
 ابوالصفا خلیل بن ابی بکر مراغی، ۲۲۵
 ابوالصلت (جراح بیمارستان عضدی)، ۱۰۴
 ابوالصلت عبدالسلام بن صالح هروی، ۴۳۶-۴۳۷
 ابوالطیب سهل بن محمد صلوکی، ۵۶۷
 ابوالطیب طبری، ۳۱۶، ۳۲۹
 ابوالعالیه رفیع بن مهران، ۱۹۷، ۲۹۳
 ابوالعالیه ریاحی، ۲۲۹، ۳۷۴
 ابوالعباس احمد بن جعفر بن یعقوب فارسی اصطخری،
 ۴۷۲
 ابوالعباس احمد بن حسن اسفراینی، ۳۲۳
 ابوالعباس احمد بن علی قاضی ظاهران، ۳۳۴
 ابوالعباس احمد بن محمد شقانی حسنوی، ۵۷۳
 ابوالعباس احمد بن محمد عجلی، ۲۲۲
 ابوالعباس احمد بن محمد فیروزآبادی، ۲۲۷
 ابوالعباس احمد رویانی، ۳۱۴
 ابوالعباس القلانسی، احمد بن عبدالرحمان، ۵۶۲-۵۶۴،
 ۵۷۰، ۶۱۵
 ابوالعباس بن سریج، ۳۱۳
 ابوالعباس بن قاص طبری، ۳۱۱
 ابوالعباس حسن بن سعید شاذانی، ۲۲۲
 ابوالعباس سراج، ۵۴۶، ۶۱۶-۶۱۷
 ابوالعباس فضل بن شاذان رازی، ۲۰۳، ۲۱۷-۲۱۸،
 ۲۳۹، ۲۵۵، ۳۲۳، ۴۶۲، ۴۶۵
 ابوالعباس محمد بن اسحاق سراج، ۵۶۱
 ابوالعباس محمد بن یعقوب اصم، ۲۵۸، ۳۱۳
 ابوالعباس ولید بن ابان بن بونه اصفهانی، ۲۴۰
 ابوالعرب تمیمی، ۳۹۶
 ابوالعلاء حسن بن احمد عطار همدانی، ۲۰۵، ۲۰۷،
 ۲۱۹، ۲۲۱، ۳۰۱، ۵۷۵
 ابوالعلاء صاعد بن محمد استوایی، ۵۸۷
 ابوالفتح احمد بن محمد خلمی، ۵۸۸
 ابوالفتح بستی، ۶۰۷
 ابوالفتح حسینی، ۳۴۱
 ابوالفتح دماوندی، ۵۲۹
 ابوالفتح سهل بن احمد حاکم ارغیانی، ۵۷۵
 ابوالفتح محمد بن علی فقیه، ۵۷۵
 ابوالفتح منصور بن محمد بن مقدر اصفهانی، ۵۳۰
 ابوالفتح ناصر بن عبدالسید مطرزی، ۵۴۴
 ابوالفتوح اسفراینی، ۵۳۴
 ابوالفتوح رازی، ۲۴۸
 ابوالفتوح محمد بن الفضل بن معتمد اسفراینی، ۵۸۱
 ابوالفخر حامد بن علی بن حسنویه جاجانی، ۲۱۹
 ابوالفرج بن هندو، ۶۱، ۸۷
 ابوالفرج حمد بن علی همدانی، ۲۱۹
 ابوالفرج عبدالرحمان بن عمر اصفهانی معروف به رسته،
 ۴۶۴، ۴۶۶-۴۶۵
 ابوالفرج عبدالرحمان بن محمد میمی، ۶۰۳
 ابوالفرج فامی شیرازی، ۳۰۲
 ابوالفرج محمد بن طیب بغدادی، ۲۲۳
 ابوالفرج مظفر بن علی، ۳۲۸
 ابوالفضائل عبدالخالق بن عبدالحمید وبری، ۶۲۳
 ابوالفضل بلعمی، ۵۶۶
 ابوالفضل حاکم مروزی، ۳۰۵
 ابوالفضل خجندی، ۵۴۱
 ابوالفضل خزاعی، ۲۱۸، ۲۲۱

- ابوالقاسم علی بن محسن تنوخی، ۵۲۷
 ابوالقاسم علی بن محمد سمعانی، ۵۴۰
 ابوالقاسم علی بن محمد طبری، ۳۲۹
 ابوالقاسم عمر بن علی بن جناد دینوری، ۲۲۰
 ابوالقاسم فارس بن عیسی بغدادی، ۵۹۱
 ابوالقاسم لالکایی طبری، ۶۱۶، ۲۵۵
 ابوالقاسم محمد بن محمد شعری طوسی، ۵۷۵
 ابوالقاسم محمود بن حمزه تاج‌القراء کرمانی، ۲۱۴
 ابوالقاسم منصور بن اسماعیل صاعدی، ۵۷۸
 ابوالقاسم منصور بن محمد صاعدی نیشابوری، ۵۳۴
 ابوالقاسم میزوکی، ۵۳۴
 ابوالقاسم نضری قاضی بلخ، ۶۰۲
 ابوالقاسم هذلی مغربی، ۲۰۵، ۲۱۳
 ابوالقاسم یوسف بن احمد کجی، ۳۱۲
 ابوالقاسم یوسف بن علی هذلی، ۲۰۶
 ابوالکرم شهرزوری، ۲۰۵، ۲۰۷
 ابوالکرم مبارک بن حسن شهرزوری، ۲۲۰
 ابوالمحاسن جرجانی، ۳۳۴
 ابوالمحاسن حلبی، ۵۸-۵۹
 ابوالمحاسن عبدالواحد رویانی، ۳۱۴
 ابوالمظفر احمد بن محمد خوافی نیشابوری، ۵۷۶
 ابوالمظفر اسعد بن محمد کرابیسی نیشابوری، ۳۰۸
 ابوالمظفر شاهفور بن طاهر اسفراینی، ۲۴۵، ۵۷۵-۵۷۶
 ابوالمظفر عیسی بن ابی‌بکر حنفی، ۶۲۶
 ابوالمظفر محمد بن اسماعیل شجاعی، ۵۸۱
 ابوالمظفر منصور بن محمد سمعانی، ۲۵۹، ۳۱۶، ۵۴۰، ۵۷۵
 ابوالمعالی احمد پزدوی، ۵۹۸
 ابوالمعالی جعفر بن حیدر هروی، ۵۸۱
 ابوالمعالی عزیز بن عبدالملک جیلی، ۵۷۸
 ابوالمعالی فضل بن طاهر بن سهل حلبی، ۲۰۵
 ابوالمعز محمد قزوینی، ۲۲۸
 ابوالمعین نسفی مکحولی، میمون بن محمد، ۳۹۸، ۴۰۳، ۴۸۵، ۴۹۴، ۴۹۹-۵۰۰، ۵۶۱-۵۶۳، ۵۸۳
 ۵۸۸، ۵۹۶-۵۹۸، ۶۰۹
 ابوالمعین نسفی، محمد بن مکحول، ۵۸۳، ۵۸۵
- ابوالفضل خزیمه بن علی آخری دهستانی، ۵۴۴
 ابوالفضل رازی، عبدالرحمان بن احمد، ۲۰۴-۲۰۵
 ابوالفضل عباس بن حمزه نیشابوری، ۴۹۲
 ابوالفضل عباس بن شروین، ۵۴۵
 ابوالفضل عبدالرحمان بن احمد عجلی، ۲۱۸
 ابوالفضل عبدالله بن عبدان همدانی، ۳۱۵
 ابوالفضل کشی، ۵۴۱
 ابوالفضل محمد بن احمد ماهیانی مروزی، ۵۷۶
 ابوالفضل محمد بن علی سهلکی بسطامی، ۵۷۷
 ابوالفضل مطهری، ۵۴۲، ۵۹۸
 ابوالقاسم احمد بن حم صفار، ۵۸۸
 ابوالقاسم اسماعیل بن احمد صیرفی، ۵۷۳
 ابوالقاسم بلخی، ۲۳۲، ۲۳۴، ۳۰۴-۳۰۵، ۴۶۹، ۴۷۶-
 ۴۷۷، ۴۷۲، ۵۳۱-۵۳۳، ۵۳۵-۵۳۶، ۵۴۰-۵۴۱،
 ۵۴۷، ۵۵۳، ۵۵۹، ۵۹۵، ۶۰۷
 ابوالقاسم بن حبیب نیشابوری، ۲۳۶
 ابوالقاسم بن عبدالرحیم سلطان‌القرائی، ۲۲۷
 ابوالقاسم بیهقی، خواجه، ۶۰۸
 ابوالقاسم حسن بن محمد بن حبیب نیشابوری، ۲۴۳-
 ۲۴۴، ۶۰۸
 ابوالقاسم حکیم سمرقندی، ۳۹۸-۴۰۰، ۴۰۳، ۴۰۸،
 ۴۸۷-۴۸۸، ۴۹۱، ۴۹۵-۴۹۶، ۴۹۹، ۵۰۱-۵۰۲،
 ۵۸۸، ۵۹۰، ۵۹۲، ۵۹۶، ۶۰۰-۶۰۱
 ابوالقاسم خرقی، ۳۰۰
 ابوالقاسم سلطان‌القراء، ۲۲۷
 ابوالقاسم سیرافی، ۵۲۵
 ابوالقاسم صفار بلخی، ۳۹۸، ۴۰۳
 ابوالقاسم عبدالجبار بن علی اسکاف اسفراینی، ۵۷۳
 ابوالقاسم عبدالعزیز دارکی اصفهانی، ۳۱۳
 ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری، ۲۴۵، ۳۱۵،
 ۵۷۲، ۵۷۶، ۵۸۰-۵۸۱
 ابوالقاسم عبدالله بن محمد رازی، ۲۱۸
 ابوالقاسم عبدالله بن محمشاذ بن اسحاق نیشابوری،
 ۲۴۰
 ابوالقاسم علی بن احمد حبیبی، ۵۷۹
 ابوالقاسم علی بن احمد مازندرانی، ۳۳۲

- ابوبکر اعرج معروف به ابوشیخ، ۲۱۶
 ابوبکر اعین، ۴۳۴، ۴۴۴، ۴۵۳، ۴۶۳
 ابوبکر بخاری مشهور به «جمل عائشه»، ۵۴۱
 ابوبکر بردعی، ۵۵۹
 ابوبکر بن ابی شیبه، ۴۲۴
 ابوبکر بن ابی عاصم شیبانی، ۴۶۶
 ابوبکر بن اخشید، ۵۲۲، ۵۳۲
 ابوبکر بن اسد مؤدب طوسی، ۲۱۱
 ابوبکر بن اشته، ۲۳۵
 ابوبکر بن حرب تستری، ۵۲۳
 ابوبکر بن خصیب اصفهانی، ۳۱۲
 ابوبکر بن سعد، ۴۵
 ابوبکر بن صبیح جوزجانی، ۵۰۰-۵۰۱
 ابوبکر بن علویه ابهری، ۲۹۷-۲۹۸
 ابوبکر بن عیاش قاری، ۲۱۵، ۴۰۸
 ابوبکر بن فورک اصفهانی، ۲۳۳، ۵۶۶، ۵۶۸-۵۷۳،
 ۵۷۴-۵۷۵، ۵۷۸، ۵۸۰، ۵۹۸، ۶۰۹، ۶۱۵
 ابوبکر بن لال همدانی، ۲۵۵، ۳۱۲
 ابوبکر بن مجاهد، ۲۰۳-۲۰۴، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۹
 ابوبکر بن مردویه اصفهانی، ۲۴۰
 ابوبکر بن مقسم، ۲۰۸، ۲۱۸
 ابوبکر بن منجویه اصفهانی، ۲۵۸
 ابوبکر بن منذر نیشابوری، ۲۳۹، ۳۰۳
 ابوبکر بن هدایةالله کورانی، ۳۱۸
 ابوبکر بیهقی، احمد بن حسین، ۲۴۷، ۳۱۶، ۶۱۵
 ابوبکر جصاص رازی، ۵۲۷
 ابوبکر جعفر بن محمد فریابی، ۴۶۰
 ابوبکر جوزقی محدث نیشابوری، ۲۵۷
 ابوبکر حسن بن یعقوب نیشابوری، ۵۳۴
 ابوبکر حمد بن حامد اصفهانی، ۲۱۷
 ابوبکر خلیل، ۳۰۰
 ابوبکر خلیفه اول، ۴۶۴، ۴۶۷، ۴۷۲
 ابوبکر خوارزمی، ۵۵۴
 ابوبکر دینوری، ۲۴۳، ۵۳۰
 ابوبکر رازی، ۵۲۹
 ابوبکر صبغی، ۵۶۱، ۵۶۷
- ابوالمفاخر حسن بن ذی النون شغری، ۵۳۴
 ابوالمنهال مهلبی، ۲۳۵
 ابوالنجم محمد بن عبدالوهاب سمان، ۳۲۸
 ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی، ۳۱۵
 ابوالوازع راسبی، ۳۷۷
 ابوالوفا مهدی بن طرارا قائنی، ۲۱۳
 ابوالولید حسان بن محمد قرشی، ۶۱۷
 ابوالولید حسان بن محمد نیشابوری، ۳۱۰
 ابوالهذیل علاف، ۴۶۱، ۴۷۴-۴۷۸
 ابوالیسر پزدوی، محمد بن محمد، ۵۸۸، ۵۹۷-۵۹۸
 ابوالیمن مسعود بن محمد بخاری، ۵۴۲
 ابویوب سلیمان بن داوود نیشابوری، ۴۹۳
 ابوبرزه اسلمی، ۲۵۰
 ابوبکر احمد بن ابی عبدالله، ۵۹۶
 ابوبکر احمد بن حسن حیری حرشی، ۵۷۲، ۶۱۷
 ابوبکر احمد بن حسین بن سهل فارسی، ۳۱۳
 ابوبکر احمد بن حسین خزاعی، ۳۳۲
 ابوبکر احمد بن حسین نیشابوری، ۲۱۲
 ابوبکر احمد بن علی برزندی، ۵۳۱-۵۳۲
 ابوبکر احمد بن علی جصاص رازی، ۲۳۴، ۳۰۶، ۵۸۹
 ابوبکر احمد بن علی شیرازی، ۵۷۸
 ابوبکر احمد بن فضل باطرقانی، ۲۱۷
 ابوبکر احمد بن محمد (از شیوخ حاکم نیشابوری)،
 ۲۴۳
 ابوبکر احمد بن محمد اثرم، ۴۰۷
 ابوبکر احمد بن محمد بخاری، ۵۸۳
 ابوبکر احمد بن محمد برقانی، ۲۵۷
 ابوبکر احمد بن محمد بن ایوب فارسی نیشابوری،
 ۲۴۰
 ابوبکر احمد بن محمد بن حجاج مروذی، ۳۰۰، ۴۷۱
 ابوبکر احمد بن محمد فورکی، ۵۷۵
 ابوبکر احمد جصینی، ۳۰۵
 ابوبکر ادونی، ۵۶۶
 ابوبکر اسماعیلی، محمد بن اسماعیل، ۲۵۸، ۳۱۱،
 ۴۹۶، ۶۱۷
 ابوبکر اصم، ۴۷۵

- ابوبکر عبدالرحمان بن معروف سمرقندی، ۵۰۸
 ابوبکر عبدالله بن محمد بن هیصم، ۶۱۲
 ابوبکر عیاضی، ۵۹۶
 ابوبکر فارسی، ۵۲۴
 ابوبکر قاسم بن احمد صفار، ۵۷۶
 ابوبکر قفال مروزی، ۵۶۶، ۳۱۰
 ابوبکر محمد بن ابراهیم مقانعی، ۵۲۶
 ابوبکر محمد بن احمد اسکاف، ۵۸۸، ۳۰۴
 ابوبکر محمد بن احمد سرخسی، مشهور به
 شمس الائمه، ۵۸۸، ۳۰۸
 ابوبکر محمد بن اسحاق بن محمشاد، ۶۱۲-۶۱۳
 ابوبکر محمد بن اسحاق کاشانی، ۳۰۱
 ابوبکر محمد بن حسن قاضی، ۲۱۶
 ابوبکر محمد بن ضریر میدانی، ۵۸۶
 ابوبکر محمد بن عبدالرحمان ترمذی، ۵۸۴
 ابوبکر محمد بن عبدالله ابهری، ۲۹۷
 ابوبکر محمد بن عبدالله ادونی بخاری، ۵۶۷
 ابوبکر محمد بن عبدالله بن اشته، ۲۱۶
 ابوبکر محمد بن عبدالله روقی طوسی، ۵۷۶
 ابوبکر محمد بن عبدالله ناصحی، ۵۳۴
 ابوبکر محمد بن علی بن سهل مفسر مروزی، ۲۴۳
 ابوبکر محمد بن علی بن یعقوب تاجر، ۵۷۸
 ابوبکر محمد بن علی قفال چاچی، ۵۶۷
 ابوبکر محمد بن علی یزدی، ۲۱۷
 ابوبکر محمد بن فضل بلخی، ۵۸۷
 ابوبکر محمد بن مؤمن ابوبکر شیرازی، ۶۱۳
 ابوبکر محمد بن محمد طرازی، ۲۱۲
 ابوبکر محمد بن مسعود بن ابی الفوارس، ۲۱۸
 ابوبکر محمد بن موسی خوارزمی، ۵۸۶
 ابوبکر محمد بن یمان سمرقندی، ۵۸۳، ۵۸۵
 ابوبکر محمشاد بن احمد، ۶۱۳
 ابوبکر مروزی، ۴۳۳
 ابوبکر مکی بن جابار دینوری، ۲۹۹
 ابوبکر نصیر بن یحیی بلخی، ۴۰۲
 ابوبکر نقاش، ۲۱۸، ۲۴۸
 ابوبکر وراق ترمذی، ۵۹۰
 ابوبکر هذلی، ۳۸۵
 ابوبکر یوسف بن قاسم میانجی، ۳۱۲
 ابو ثور (فقیه)، ۳۲۱
 ابوجعفر احمد بن عمران لیموسکی، ۵۸۹
 ابوجعفر اسکافی، ۴۷۶
 ابوجعفر بن ابی علی، ۵۷۵
 ابوجعفر بن قبه رازی، ۳۲۴، ۵۲۷، ۵۳۷-۵۳۸
 ابوجعفر ترمذی، محمد بن احمد بن نصر، ۴۵۱
 ابوجعفر رازی، ۳۹۹، ۴۰۵
 ابوجعفر رجاء بن فورجه هروی، ۴۱۷
 ابوجعفر رضوان بن سلام بخاری، ۴۹۵
 ابوجعفر سمنانی، عبدالرحمان بن عمر، ۵۷۷
 ابوجعفر سمنانی، محمود بن احمد، ۵۷۷، ۵۸۹
 ابوجعفر سهکلام صیمری، ۵۲۳
 ابوجعفر طحاوی، ۴۸۸، ۵۵۹، ۶۰۱
 ابوجعفر عیسی بن ماهان، ۲۵۲
 ابوجعفر قاری مدینه، ۱۹۶
 ابوجعفر کامل بن احمد عزائمی مستملی، ۶۰۸
 ابوجعفر محمد بن ابراهیم گرگانی، ۳۱۱
 ابوجعفر محمد بن ابی مطیع، ۴۰۲
 ابوجعفر محمد بن احمد بن حامد بخاری، ۵۴۲
 ابوجعفر محمد بن احمد بیکندی، ۵۴۲
 ابوجعفر محمد بن سعید اصفهانی، ۲۱۵
 ابوجعفر محمد بن عبدالله معروف به ابهری اصغر،
 ۲۹۸
 ابوجعفر مدنی، ۲۰۹
 ابوجعفر مذكر ابزاری، محمد بن سلیمان، ۶۰۳
 ابوجعفر مهدی بن ابی حرب حسینی، ۳۲۹
 ابوجعفر هندوانی، ۵۸۴
 ابوحاتم بن حبان، ۶۱۵
 ابوحاتم خاموش، ۵۵۱
 ابوحاتم رازی، ۴۱۶، ۴۲۷، ۴۴۴، ۴۶۲، ۴۶۴-۴۶۶،
 ۴۶۸، ۴۸۸، ۵۰۳
 ابوحاتم رازی، محمد بن ادريس، ۲۳۸
 ابوحاتم سجستانی، ۲۰۲-۲۰۷، ۲۱۳-۲۱۴، ۲۱۶،
 ۲۲۰-۲۲۱

- ابوحاتم طبری، محمود بن حسن، ۵۷۸
 ابوحامد استوائی، احمد بن محمد دلویی، ۵۶۹، ۵۷۳
 ابوحامد اسفراینی، ۳۱۳، ۵۷۳
 ابوحامد اعشی، ۴۷۳
 ابوحامد غرناطی، ۱۹-۲۰
 ابوحامد محمد بن محمد بروی طوسی، ۵۷۶
 ابوحامد مرورودی، احمد بن بشر، ۳۱۳
 ابوحامد نجار، احمد بن محمد بن اسحاق، ۵۵۱
 ابوحامد هروی، احمد بن محمد بن شارک، ۲۴۰
 ابوججر عمرو بن رافع قزوینی، ۴۱۷
 ابوحریر عبدالله بن حسین، ۲۹۴، ۳۷۶، ۳۸۹
 ابوحفص اصفهانی، ۶۱۸
 ابوحفص بخاری، احمد بن حفص (ابوحفص کبیر)،
 ۴۸۶، ۴۹۴-۴۹۷، ۴۹۹
 ابوحفص زاذانی، عمر بن محمد، ۵۷۹
 ابوحفص طبری، عمر بن علی، ۲۲۱
 ابوحفص طوسی، عمر بن محمد، ۵۷۶
 ابوحفص عتکی، ۴۹۸
 ابوحفص غزنوی، عمر بن ابی بکر، ۵۸۸-۵۸۹
 ابوحفص قرمیسینی، ۵۲۶
 ابوحلیم استرآبادی، حاتم بن محمد حنیفی، ۵۳۴-
 ۵۳۴
 ابوحلیم حاتم بن محمد حنیفی استرآبادی، ۵۳۵
 ابوحمزه ثمالی، ۲۴۱
 ابوحنیفه دینوری، ۲۳۶
 ابوحنیفه صغیر، ابوجعفر محمد بن عبدالله بلخی،
 ۳۰۴
 ابوحنیفه نعمان بن ثابت، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۹۴، ۳۰۳-
 ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۵-۳۱۶، ۳۸۴-۳۸۵، ۳۸۸، ۳۹۰-
 ۳۹۵، ۳۹۸-۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۴-۴۰۵، ۴۰۷-۴۰۸،
 ۴۱۳-۴۱۶، ۴۱۹، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۲۸، ۴۵۰، ۴۵۲-
 ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۶۲، ۴۷۳، ۴۷۹-۴۸۲، ۴۸۴-۴۸۷،
 ۴۹۱، ۴۹۳-۴۹۴، ۴۹۶-۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۳-۵۰۴،
 ۵۱۰، ۵۱۹، ۵۵۴، ۵۵۷، ۵۶۰، ۵۷۰-۵۷۱، ۵۷۳،
 ۵۸۲-۵۸۳، ۵۸۷، ۵۸۹، ۵۹۰، ۶۰۰، ۶۰۸، ۶۲۳
 ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، ۱۶، ۵۲۵
 ابوخالد جواب بن عبدالله تیمی، ۴۱۶
 ابوخالد هیاج بن بسطام حنظلی تمیمی، ۴۱۳، ۴۱۷
 ابوخلده (متکلم)، ۴۷۵
 ابوداؤد سجستانی، سلیمان بن اشعث، ۲۰۳، ۲۵۴،
 ۳۰۰، ۴۳۹، ۴۵۰، ۴۶۷-۴۶۸
 ابوداؤد سلیمان بن مسلم مصاحفی، ۴۰۱
 ابوداؤد طیالسی، ۴۰۶، ۴۶۲
 ابوذر عبد بن احمد هروی، ۵۷۳
 ابوذر هروی، ۵۶۹
 ابوذر یزدی، اسعد بن حسین، ۲۱۷، ۲۲۴
 ابورجاء محمد بن حمدویه سنجی، ۲۳۸
 ابورشید علی بن عثمان بن محمد بن هیصم، ۶۱۲
 ابورشید نیشابوری، سعید بن محمد، ۵۲۲، ۵۲۷،
 ۵۲۹، ۵۳۳-۵۳۶، ۵۴۰، ۵۴۵
 ابوروح میهنی، ۶۱۲
 ابوروق عطیة بن حارث کوفی، ۲۳۰
 ابوریحان بیرونی، ۸۷، ۱۵۴-۱۵۵
 ابوزرعہ رازی، ۴۰۶، ۴۳۸، ۴۴۴، ۴۶۲، ۴۶۴-۴۶۵،
 ۵۰۳
 ابوزرعہ عبدالرحمان بن زنجله، ۲۹۸
 ابوزفر محمد بن علی، ۴۷۷
 ابوزکریا یحیی بن احمد زجاجی، ۵۳۴
 ابوزکریا یحیی بن عبدالوهاب بن منده، ۲۱۶
 ابوزکریا یحیی بن محمد ذهلی، ۴۹۲
 ابوزیاد الکلابی، ۱۲
 ابوزید احمد بن ابی بکر ضریر بغوی، ۲۰۵
 ابوزید بلخی، ۲۳۲، ۵۳۶
 ابوزید طفیل بن زید نسفی، ۵۸۲
 ابوزید عبیدالله بن عمر دبوسی، ۵۹۷
 ابوزید محمد بن احمد مروزی، ۳۱۰، ۵۶۶
 ابوسعید احمد بن ابراهیم شاماتی، ۲۱۳
 ابوسعید ادریسی، ۲۵۸
 ابوسعید اسماعیل بن احمد اسماعیلی، ۳۱۱
 ابوسعید اسماعیل بن احمد نیشابوری، ۵۷۶
 ابوسعید اسماعیل بن علی سمان، ۵۲۹
 ابوسعید سمان، ۵۲۹-۵۳۰

- ابوسعید سمعانی مروزی، ۲۵۸-۲۵۹
 ابوسعید عبدالله قشیری ملقب به ناصرالسنة، ۵۸۱
 ابوسعید محمد بن عبدالجبار جویمی، ۲۲۳
 ابوسعید واعظ خرگوشی، ۲۴۴
 ابوسعید یحیی بن منصور سلمی، ۲۳۴
 ابوسعید ابراهیم بن طهمان هروی، ۲۱۰، ۲۳۷، ۲۵۱
 ۳۹۲، ۳۹۴-۳۹۵، ۳۹۷، ۴۰۵، ۴۱۱-۴۱۸، ۴۲۱
 ۴۸۱، ۵۰۹
 ابوسعید ابوالخیر، ۲۴۶، ۳۱۵، ۵۸۰، ۶۱۳
 ابوسعید احمد بن محمد قزوینی، ۲۹۸
 ابوسعید اسعد بن ابی نصر میهنی، ۵۸۰
 ابوسعید اشرف بن محمد، ۳۰۵
 ابوسعید اشروسی، ۵۴۱
 ابوسعید ایلخان، ۶۲
 ابوسعید بردعی، احمد بن حسین اشروسی، ۳۰۶
 ۴۸۰، ۵۳۱
 ابوسعید بشر بن حسین، ۳۰۲
 ابوسعید بصری، ۵۲۵
 ابوسعید بن ابی شمس نیشابوری، ۲۱۳
 ابوسعید حسن بن حسین سبزواری، ۳۳۴
 ابوسعید حسن بن عبدالله بن مرزبان سیرافی، ۵۲۵
 ابوسعید حمدان بن سلیمان نیشابوری، ۳۲۳
 ابوسعید خلف بن ایوب بلخی، ۳۰۴، ۳۹۸-۳۹۹، ۴۰۱-
 ۴۰۹، ۴۰۳
 ابوسعید سلیمان بن داوود شرعی، ۴۹۵
 ابوسعید سیرافی، ۵۲۲
 ابوسعید عبدالرحمان بن الحسین نیشابوری، ۳۰۵
 ۵۷۵
 ابوسعید عبدالله بن محمد فلکی، ۵۴۰
 ابوسعید عبیدالله پسر جبرائیل، ۴۰
 ابوسعید عثمان بن سعید دارمی، ۴۰۴-۴۰۵، ۴۶۳
 ۴۶۸، ۴۷۳، ۵۰۰، ۵۱۲، ۵۵۸
 ابوسعید محمد بن لیث وراق سرخسی، ۲۱۲
 ابوسعید محمود بن ایوب تبریزی، ۲۲۵
 ابوسعید مسعود بن محمد جرجانی، ۵۳۵
 ابوسعید نیشابوری معروف به خرگوشی، ۴۵
 ابوسعید یحیی بن طاهر رازی نسفی، ۵۴۲
 ابوسلمه احمد بن محمد بن عبدالعزیز سنی، ۵۸۶
 ابوسلمه محمد بن محمد سمرقندی بخاری، ۵۹۷
 ابوسلیمان جوزجانی، ۴۰۲-۴۰۳، ۴۹۳-۴۹۴، ۴۹۷-
 ۵۰۱، ۵۰۳
 ابوسلیمان حماد بن مرزبان، ۳۰۵
 ابوسلیمان خطابی بستی، ۲۵۸-۲۵۹، ۶۱۷
 ابوسلیمان داوود ظاهری اصفهانی / داوود بن علی
 اصفهانی، ۲۳۴، ۳۰۱-۳۰۲، ۴۳۳، ۴۶۶، ۵۰۷
 ابوسلیمان موسی بن سلیمان جوزجانی، ۴۹۹
 ابوسلیمان موسی جوزجانی، ۳۰۴
 ابوسهل احمد بن محمد، ۵۸۴
 ابوسهل اسماعیل بن توبه ثقفی، ۵۰۳
 ابوسهل صلوکی، محمد بن سلیمان، ۳۱۰، ۳۱۲-
 ۳۱۳، ۵۶۶-۵۶۷
 ابوسهل عبدالکریم بن محمد جرجانی، ۴۱۶
 ابوسهل محمد بن اسماعیل سراج، ۵۳۴
 ابوسهل محمد بن عبدالله زجاجی نیشابوری، ۵۳۲
 ابوسهل نوبختی، ۳۲۴
 ابوشجاع احمد بن حسین اصفهانی، ۳۱۸
 ابوشجاع زاهر بن رستم اصفهانی، ۲۱۶
 ابوشکور محمد بن عبدالسید سالمی، ۵۹۷
 ابوشمر مرجی، ۴۸۰
 ابوصالح خلف بن یحیی، ۴۰۸
 ابوصالح سلمویه مروزی، ۴۰۶
 ابوطالب عبدالله بن صلت قمی، ۲۴۱
 ابوطالب یحیی بن علی استرآبادی، ۳۲۹
 ابوطاهر سلفی، ۲۵۸
 ابوطاهر عبدالحمید بن محمد بخاری، ۵۴۲
 ابوعاصم خشیش بن اصرم نسایی، ۳۷۷، ۴۳۹-۴۴۰
 ابوعاصم محمد عبادی، ۳۱۶
 ابوعاصم مروزی، ۵۳۹
 ابوعباد ثابت بن یحیی، ۳۹۳
 ابوعبدالرحمان احمد بن شعیب نسایی، ۲۳۸، ۲۵۴
 ۴۰۱، ۴۳۹، ۴۵۰، ۴۵۷
 ابوعبدالرحمان بن ابی لیث بخاری، ۴۹۸

- ابوعبداللہ عمری، ۵۸۳
 ابوعبداللہ فراوی، ۵۷۶
 ابوعبداللہ محمد بن ابراهیم بوشنجی، ۳۱۰
 ابوعبداللہ محمد بن احمد بن حفص حیری، ۳۱۰
 ابوعبداللہ محمد بن احمد تستری، ۲۹۹
 ابوعبداللہ محمد بن احمد کاتب خوارزمی، ۹، ۵۴۲
 ابوعبداللہ محمد بن اسلم بن مسلمہ ازدی، ۵۰۰
 ابوعبداللہ محمد بن جعفر (حفص) طالقانی، ۴۰۷
 ابوعبداللہ محمد بن حسن داماد، ۳۱۱
 ابوعبداللہ محمد بن حسن لرستانی، ۲۲۳
 ابوعبداللہ محمد بن حسین طبری، ۲۲۱
 ابوعبداللہ محمد بن خالد برقی، ۲۴۱
 ابوعبداللہ محمد بن خزیمہ قلانسی بلخی، ۳۰۵، ۵۱۸
 ابوعبداللہ محمد بن سلام بیکندی، ۴۳۰
 ابوعبداللہ محمد بن سلمہ بلخی، ۴۰۳
 ابوعبداللہ محمد بن عبدالرحمان زاهد، ۵۹۸
 ابوعبداللہ محمد بن عبدالرحیم تریکی مشهور به
 محمش، ۴۹۱
 ابوعبداللہ محمد بن عکاشه کرمانی، ۴۳۷-۴۳۹
 ابوعبداللہ محمد بن عمر صیمری، ۵۲۱-۵۲۲، ۵۳۶
 ابوعبداللہ محمد بن قاسم اصفهانی، ۵۶۸
 ابوعبداللہ محمد بن نصر مروزی، ۲۰۲، ۳۱۰، ۴۵۵
 ۴۵۶-۴۵۷، ۵۵۸
 ابوعبداللہ محمد بن یوسف خراسانی، ۲۱۳
 ابوعبداللہ محمش، ۴۹۱-۴۹۲
 ابوعبداللہ نصر بن علی فارسی، ۲۰۸
 ابوعبید جوزجانی، ۲۳
 ابوعبید قاسم بن سلام، ۲۰۱-۲۰۴، ۲۰۷-۲۰۹، ۲۱۱،
 ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۳۱، ۲۵۵، ۳۲۰-۳۲۱، ۴۲۹، ۴۶۴
 ابوعبید هروی، ۲۵۸
 ابوعبیده معمر بن مثنیٰ، ۱۲، ۱۶، ۸۳
 ابوعثمان احمد بن محمد حیری نیشابوری، ۲۳۷
 ابوعثمان اسماعیل بن عبدالرحمان صابونی، ۶۱۵
 ابوعثمان سلم بن حفص، ۳۹۵
 ابوعثمان شداد بن حکیم بلخی، ۳۹۹، ۴۰۲-۴۰۳،
 ۴۹۸
- ابوعبدالرحمان بن اسماعیل شروطی، ۵۶۷
 ابوعبدالرحمان بن عبیداللہ بخاری، ۴۹۶
 ابوعبدالرحمان سلمة بن شیبب نسایی نیشابوری،
 ۲۳۸
 ابوعبدالرحمان سلمی، محمد بن حسین، ۲۳۶-۲۳۷،
 ۶۱۷
 ابوعبدالرحمان صالح نیشابوری، ۵۳۲
 ابوعبدالرحمان عبداللہ بن ابی لیث بخاری، ۵۰۱
 ابوعبدالرحمان واعظ، ۵۳۳، ۵۳۷
 ابوعبداللہ احمد بن ابی شریح رازی، ۳۱۲
 ابوعبداللہ احمد بن بندار شعار، ۳۰۱
 ابوعبداللہ احمد بن محمد بن محمشاد، ۶۱۳
 ابوعبداللہ احمد بن نصر نیشابوری، ۲۱۰
 ابوعبداللہ بصری معروف به جعل، ۵۳۸
 ابوعبداللہ بن ابی حفص بخازی، ۴۹۴، ۴۹۶
 ابوعبداللہ بن خفیف شیرازی، ۳۱۳، ۵۶۸
 ابوعبداللہ بن زعفرانی، ۵۴۷-۵۴۹
 ابوعبداللہ بن قاسم بن پادشاه شافعی، ۵۶۸
 ابوعبداللہ بن مجاهد بصری، ۵۶۸
 ابوعبداللہ جرجانی، ۳۰۶
 ابوعبداللہ جریر بن عبدالحمید ضبی، ۲۱۷، ۲۵۲،
 ۲۹۴، ۲۹۶، ۴۲۴، ۴۳۰-۴۳۱، ۴۳۴، ۴۶۲، ۴۷۱
 ابوعبداللہ حسین بلویه سروسستانی، ۲۲۷
 ابوعبداللہ حسین بن احمد هروی، ۲۱۲
 ابوعبداللہ حسین بن جعفر مراغی، ۶۲۶
 ابوعبداللہ حسین بن حسن حلیمی، ۶۱۴
 ابوعبداللہ حسین بن خسرو بلخی، ۳۰۸
 ابوعبداللہ حسین بن علی صیمری، ۳۰۸
 ابوعبداللہ حسین بن علی طبری، ۵۷۸
 ابوعبداللہ حسین بن محمد طبری، ۵۷۸
 ابوعبداللہ حکم بن معبد خزاعی، ۵۰۵
 ابوعبداللہ حمویہ سیرافی، ۵۶۸
 ابوعبداللہ خطیب رازی، ۵۲۷
 ابوعبداللہ رزمازی سغدی، ۵۰۸
 ابوعبداللہ طاهر بن محمد حدادی، ۵۸۴
 ابوعبداللہ عبیداللہ بن عمرو پزدوی، ۳۹۴

- ابوعثمان عسال، ۵۲۶
 ابوعصمة سعد بن معاذ مروزی، ۴۹۳
 ابوعصمة عبدالواحد بن احمد قاضی، ۵۹۷
 ابوعصمه عصام بن یوسف بلخی، ۴۰۲، ۳۹۹
 ابوعصمه نوح بن ابی مریم مروزی، ۳۰۴، ۳۹۲، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۱۸، ۴۲۱، ۴۸۳-۴۸۶، ۴۸۸، ۴۹۳، ۴۹۹، ۵۰۲
 ابوعلی ابن زرعه، ۷
 ابوعلی احمد بن علی بن محمد، ۵۱۹
 ابوعلی احمد بن محمد اصفهانی، ۲۱۶
 ابوعلی اهوازی، ۲۰۷-۲۰۸، ۵۶۰، ۵۶۳
 ابوعلی بلخی، ۵۳۷
 ابوعلی بن ابی حریصه همدانی، ۵۸۰
 ابوعلی ثقفی، ۵۶۱
 ابوعلی جارود بن یزید، ۳۰۵، ۴۹۱
 ابوعلی جبایی، محمد بن عبدالوهاب، ۲۳۲، ۴۷۶-
 ۴۷۸، ۵۲۰-۵۲۴، ۵۳۶-۵۳۷
 ابوعلی حسن بن ابی الفضل شرمقانی، ۲۱۴
 ابوعلی حسن بن احمد بن عبدالغفار فسوی، ۵۲۵
 ابوعلی حسن بن احمد حداد، ۲۱۶
 ابوعلی حسن بن احمد فارسی، ۵۲۵
 ابوعلی حسن بن ایوب رمجاری، ۳۰۵
 ابوعلی حسن بن سلیمان بن فتی، ۵۷۹
 ابوعلی حسن بن علی اهوازی، ۲۲۳، ۶۱۷
 ابوعلی حسن بن علی جرجانی صوفی، ۵۸۵
 ابوعلی حسن بن قاسم طبری، ۳۱۱
 ابوعلی حسن بن محمد صوفی کرمانی، ۲۱۴
 ابوعلی حسین بن بندار مفسر استرآبادی، ۲۴۳
 ابوعلی حسین بن خضر بن دنیف فشیدیزجی، ۵۹۷
 ابوعلی حسین بن علی لامشی، ۵۸۶
 ابوعلی داوودی قاضی فیروزآباد، ۳۰۲
 ابوعلی دقاق رازی، ۳۰۶، ۵۸۰-۵۸۱
 ابوعلی دقاق نیشابوری، ۳۱۴
 ابوعلی رماح، ۳۸۸
 ابوعلی زاهر بن احمد سرخسی، ۵۶۷
 ابوعلی زجاج طبری، ۳۱۱
 ابوعلی طوسی، ۳۲۷، ۳۲۹-۳۳۰
 ابوعلی عبدالجبار طوسی، ۳۲۹
 ابوعلی عبدالرحمان بن محمد بن فضاله نیشابوری،
 ۵۳۴
 ابوعلی عمر بن میمون رماح، ۳۸۸
 ابوعلی عمرو بن فائد اسواری، ۴۷۴
 ابوعلی فارسی، ۲۰۹، ۲۲۱
 ابوعلی قتال نیشابوری، ۳۲۹
 ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، ۳۲۹
 ابوعلی محمد بن احمد فورکی، ۵۷۶
 ابوعلی محمد بن سمعان دینوری، ۲۲۰
 ابوعلی ناصر بن مهدی همدانی، ۲۱۹
 ابوعلی نیشابوری، ۲۵۶
 ابوعمر (بن) سعید باهلی، ۵۲۳، ۵۹۵
 ابوعمر حفص بن عبدالرحمان بلخی نیشابوری، ۴۱۵
 ابوعمر دوری، ۲۲۲
 ابوعمر فراهی، ۳۱۱
 ابوعمر محمد بن حسین بسطامی، ۵۷۷
 ابوعمر محمد بن عبدالوهاب قزوینی، ۵۰۳
 ابوعمران ابراهیم بن هانی گرگانی، ۳۱۱
 ابوعمران سیرافی، ۵۲۵
 ابوعمر بن علاء بصری، قاری بصره، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۱۰،
 ۲۲۰، ۲۲۲
 ابوعمر دانی، ۲۱۹
 ابوعمر و کاشانی، ۵۳۰
 ابوعمر و محمد بن یحیی خوری، ۵۸۷
 ابوعوانه یعقوب بن اسحاق نیشابوری، ۳۱۱
 ابوعون عصام بن حسین مروزی، ۴۰۷
 ابوعیسی جبرائیل (دوم) نواده جبرائیل (اول)، ۴۰
 ابوعیسی محمد بن عیسی ترمذی، ۲۰۳، ۲۵۴، ۲۹۶،
 ۴۰۱، ۴۰۷، ۴۴۸-۴۵۲، ۵۵۸، ۵۸۲
 ابوعیسی وراق، ۴۷۵
 ابوغسان مالک بن اسماعیل، ۴۴۶
 ابوغیاث اصرم بن غیاث نیشابوری، ۴۸۵
 ابولبابه میهنی، ۳۱۱
 ابولیت بخاری، عبیدالله بن سریق، ۴۹۶، ۵۰۱

- ابوليث سمرقندی، ۳۰۴، ۵۸۳-۵۸۶، ۶۰۱، ۶۲۳-۶۲۴
 ابوليث محمد بن عیسی اصطخری، ۲۲۲
 ابومالك تمیم بن علی فرینام بن زرعه رازی بلخی،
 ۵۸۴
 ابوماهر موسی بن سیار شیرازی، ۵۹-۶۰
 ابومجلز لاحق بن حمید سدوسی، ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۹۳
 ۳۷۳-۳۷۴، ۳۷۶
 ابومحمد بن عبدک گرگانی، ۲۳۳
 ابومحمد حرب بن اسماعیل سیرجانی، ۴۶۹-۴۷۰،
 ۵۵۸
 ابومحمد حسن بن احمد بن سمرقندی، ۵۹۸
 ابومحمد حسن بن محمد اعمش، ۳۸۱
 ابومحمد حسن بن محمد حذاء نیشابوری، ۳۲۳
 ابومحمد حسن بن محمد فقیه، ۵۳۰-۵۳۱
 ابومحمد خوارزمی، ۵۴۲
 ابومحمد راهب بن خالد اسدی، ۴۰۸
 ابومحمد رجاء بن مرجئ مروزی، ۴۳۵
 ابومحمد زعفرانی، ۵۵۱
 ابومحمد عبدالجبار بن محمد خواری، ۵۷۶
 ابومحمد عبدالرحمان بن حمد دونی، ۲۹۹
 ابومحمد عبدالله بن احمد جاولی، ۲۱۹
 ابومحمد عبدالله بن سعید لباد، ۵۲۹
 ابومحمد عبدالله بن سلمویه، ۴۹۲
 ابومحمد عبدالله بن عباس رامهرمزی، ۵۲۳
 ابومحمد عبدالله بن عبدالرحمان دارمی، ۲۳۰، ۴۳۵،
 ۴۴۷-۴۴۸، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۹۸
 ابومحمد عبدالله بن علی طبری، ۵۶۷
 ابومحمد عبدالله بن علی مغربی، ۵۷۶
 ابومحمد عبدالله بن عیسی بن ماهان تمیمی، ۲۱۷
 ابومحمد عبدالله بن محمد بن ابی‌علان، ۵۲۳
 ابومحمد عبدالله بن محمد بن لبان، ۵۷۹
 ابومحمد عبدالله بن محمد بیتوشی، ۳۱۸
 ابومحمد عبدالله بن محمد سجزی، ۵۱۹، ۵۸۲
 ابومحمد عبدالله بن محمد عبدان مروزی، ۳۱۰
 ابومحمد عبدالله بن یوسف جوینی؛ ۵۷۳
 ابومحمد عبدالواحد بن احمد زهری، ۵۶۷
 ابومحمد عبدالوهاب بن محمد فامی، ۵۲۵
 ابومحمد عمیر بن علی عمیری، ۵۲۷
 ابومحمد قاسم بن حسین خوارزمی، ۶۲۲
 ابومحمد لقمان بن حکیم بن فضل ابن خلف فرغانی،
 ۵۸۴
 ابومحمد یحیی علوی نیشابوری، ۳۲۴
 ابومحمد یوسف بن ریاح معدل، ۵۲۴
 ابومسعود احمد بن فرات رازی، ۲۳۸، ۴۶۴
 ابومسعود سهل بن عثمان بن فارس عسکری، ۲۳۸
 ابومسعود عبدالرحمان بن محمد عسکری، ۴۷۶
 ابومسلم ابراهیم بن عبدالله کجی، ۴۷۱
 ابومسلم اصفهانی، ۲۱۶، ۲۴۵، ۳۸۶، ۵۲۷
 ابومسلم خراسانی، ۴۲۱، ۴۸۲
 ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی، ۵۲۶
 ابومسلم محمد بن علی بن مهرایزد اصفهانی، ۵۳۰
 ابومصعب زهری، ۲۹۷
 ابومطیع بلخی، حکم بن عبدالله، ۲۵۲، ۳۰۳، ۳۸۱،
 ۳۸۸، ۳۹۲-۳۹۷، ۳۹۹-۴۰۲، ۴۰۵-۴۰۶، ۴۰۸-
 ۴۰۹، ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۸۲، ۴۸۵، ۵۰۳
 ۵۸۴-۵۸۵، ۵۸۸
 ابومطیع مکحول بن فضل نسفی، ۵۸۳
 ابومعاذ بلخی، خالد بن سلیمان، ۳۰۴، ۴۸۵، ۴۹۸،
 ۵۰۳
 ابومعاذ فضل بن خالد مروزی، ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۳۵
 ابومعاویه ضریر، ۴۰۴
 ابومعشر طبری، عبدالکریم بن عبدالصمد، ۲۰۶، ۲۰۸،
 ۲۲۱، ۲۴۷
 ابومعمر مفضل بن اسماعیل اسماعیلی، ۳۱۴
 ابومقاتل سمرقندی، حفص بن سلم، ۳۹۴-۳۹۷، ۴۰۵-
 ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۳-۴۱۴، ۴۲۱، ۴۳۰، ۴۹۸
 ۵۰۰، ۵۰۲
 ابومنذر نصیر بن یوسف نحوی، ۲۱۷
 ابومنصور احمد بن ابی‌طالب طبرسی، ۳۲۹
 ابومنصور اسحاق بن احمد بن روجک قزوینی، ۵۷۹-
 ۵۸۰
 ابومنصور سعد بن علی اسدآبادی، ۳۱۵

- ابومنصور سمرقندی، ۵۳۶
 ابومنصور صرام نیشابوری، ۲۳۳، ۳۲۴
 ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، ۳۸۲، ۵۱۴، ۵۱۷، ۵۴۷، ۵۴۹، ۵۵۱، ۵۶۰، ۵۷۲-۵۷۳، ۵۷۵، ۶۰۳-۶۰۶
 ابومنصور ماتریدی، محمد بن محمد، ۳۹۴، ۴۹۵، ۵۰۰-۵۰۱، ۵۱۸، ۵۲۳، ۵۴۱، ۵۶۲، ۵۸۳، ۵۸۶، ۵۸۸، ۵۹۲-۵۹۸، ۶۰۰-۶۰۱، ۶۱۴، ۶۲۱-۶۲۴
 ابومنصور محمد بن حسن ایوبی، ۵۷۲
 ابومنصور محمد بن عبدالجبار سمعانی، ۵۴۰
 ابومنصور محمد بن عبدالله بن حمشاد، ۵۶۷
 ابومنصور محمود بن احمد بن ماشاذه، ۵۸۲
 ابومنصور نصر بن بکر مهران، ۲۱۳
 ابوموسی اشعری، ۳۷، ۳۷۸
 ابوموسی عمران بن ادريس اشتیخنی، ۴۹۵
 ابوموسی عمران مسنانی، ۵۸۲
 ابوموسی مردار، ۴۷۵
 ابونصر احمد بن ابی‌المؤید محمودی، ۵۹۸
 ابونصر احمد بن عباس عیاضی، ۵۰۱
 ابونصر احمد بن محمد بن سعید نسفی، ۵۴۱
 ابونصر بن نیشابوری، ۵۳۲
 ابونصر عبدالرحمان بن احمد صابونی، ۶۱۸
 ابونصر عبدالرحیم قشیری، ۵۸۱
 ابونصر عبدالله بن حسین نیشابوری، ۲۱۳
 ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی، ۲۳۷
 ابونصر عبیدالله بن سعید سجزی، ۶۱۷
 ابونصر عدنان العین زربی، ۱۰۵
 ابونصر عیاضی، ۵۹۳، ۵۹۶
 ابونصر فتح بن محمد لؤلؤی، ۴۹۲
 ابونصر قشیری نیشابوری، ۳۱۷
 ابونصر کلابادی، ۲۵۸
 ابونصر کوازی، ۵۶۸
 ابونصر محمد بن محمد بن سهل خراسانی، ۵۳۸
 ابونصر محمد بن منصور کندری، ۵۳۹
 ابونصر محمد بن هبةالله شیرازی، ۲۲۷
 ابونصر مروزی، ۵۳۹
 ابونصر منصور بن احمد عراقی، ۲۰۶، ۲۱۳
 ابونصیر منصور بن عبدالحمید باوردی، ۳۸۴
 ابونصر کنانه بن جبلة سلمی، ۴۱۶-۴۱۸
 ابونعیم اصفهانی، ۲۱۵-۲۱۶، ۲۵۷-۲۵۸، ۴۱۰، ۵۸۱-۵۸۲، ۶۱۵
 ابونعیم شجاع بن ابی‌نصر بلخی، ۲۱۰
 ابونعیم عمر بن صبیح، ۳۷۶، ۳۸۸-۳۹۰، ۴۲۳، ۴۳۲
 ابوهاشم جبایی، ۴۷۶، ۴۷۸، ۵۲۱-۵۲۳، ۵۲۵، ۵۲۹
 ۵۳۳، ۵۳۶، ۵۳۸، ۵۴۷
 ابوهیره (صحابی)، ۴۰۴، ۴۶۹
 ابوهشام اصرم بن حوشب، ۵۰۲
 ابوهلال عسکریف، ۲۳۶
 ابوهیثم خالد بن مهران، ۳۹۶
 ابوهیثم عتیه بن خیثمه، ۳۰۵
 ابویحیی جرجانی، ۴۰۵، ۴۶۱
 ابویحیی زکریا بن داوود خفاف، ۲۳۹
 ابویحیی زکریا بن یحیی لؤلؤی بلخی، ۳۹۴، ۴۰۱
 ابویزید محمد بن یحیی مروزی، ۴۳۴
 ابویعقوب ابار، یوسف بن علی، ۴۹۷-۴۹۹، ۵۰۸
 ابویعقوب اسحاق بن ابراهیم مروزی، ۲۱۱، ۳۹۴
 ابویعقوب اسحاق بن احمد رازی، ۲۹۷
 ابویعقوب اسحاق بن محمشاد، ۶۰۳-۶۰۴
 ابویعلی بن فراء، ۳۰۱
 ابویعلی حنبلی، ۶۱۶
 ابویعلی سلار دیلمی، ۳۲۷-۳۲۸، ۳۳۰-۳۳۱
 ابویعلی معلی بن منصور رازی، ۳۰۶، ۴۰۷، ۴۹۷
 ابویوسف عبدالسلام بن محمد قزوینی، ۲۴۵، ۳۰۴، ۳۹۳، ۳۹۸-۴۰۰، ۴۰۴، ۴۰۷، ۵۳۰
 ابویوسف یعقوب بن سفیان بسوی، ۲۳۹، ۴۷۲-۴۷۳، ۴۸۱، ۴۸۵، ۴۹۷، ۵۰۳
 ابویونس احمد بن نصر عتکی، ۴۹۸-۵۰۱
 ابهر، ۲۹۷، ۲۹۹
 ابهل (دارو)، ۱۵۵
 ابهل (نوعی سرو کوهی)، ۸۷
 اَبی بن کعب، ۱۹۸، ۳۷۴
 ابیورد، ۲۱۳، ۳۱۱، ۵۳۹

- ۳۱۱، احمد بن حسین فارسی،
 ۳۹۸، ۳۰۰-۲۹۹، ۲۹۷-۲۹۶، ۲۳۴، احمد بن حنبل،
 ۴۰۳، ۴۰۶، ۴۰۹-۴۱۰، ۴۱۲، ۴۲۶، ۴۳۰-۴۳۱،
 ۴۳۴-۴۳۵، ۴۳۷، ۴۴۱، ۴۴۸، ۴۵۱، ۴۵۳،
 ۴۵۹-۴۷۲، ۵۰۵، ۵۵۸-۵۵۶، ۵۸۲، ۶۱۶
 احمد بن خضرویه بلخی، ۵۸۷
 احمد بن دورقی، ۵۰۵
 احمد بن زهیر بن حرب، ۲۲۲
 احمد بن سعید دارمی، ۴۵۲
 احمد بن سعید رازی، ۴۳۶
 احمد بن سهل مروزی، ۵۳۶
 احمد بن سیار، ۲۵۸، ۳۱۰
 احمد بن صباح نهشلی رازی معروف به ابن ابی سریج،
 ۴۶۱، ۴۶۴
 احمد بن عبدالله بن خانبه کرخی، ۳۲۰
 احمد بن عبدالله بن سیف سیستانی، ۳۱۱
 احمد بن عبدالله جوینی، ۴۱۹، ۵۱۰-۵۱۱، ۵۱۶
 احمد بن عبدالله خجستانی، ۴۹۲
 احمد بن عبدان شیرازی، ۴۷۲
 احمد بن عصمه صفار، ۳۰۴
 احمد بن علی اسدآبادی، ۲۲۰
 احمد بن علی سمنانی، ۵۵۱
 احمد بن علی مهرجانی، ۲۳۳
 احمد بن عمر جملانی، ۲۲۸
 احمد بن عمران استرآبادی، ۳۰۶
 احمد بن عیسی حمال مروزی، ۴۲۸
 احمد بن فارس قزوینی، ۲۳۶
 احمد بن فضل باطرقانی، ۲۱۵
 احمد بن محمد برقی، ۲۶۲، ۳۲۱
 احمد بن محمد بزوی، ۲۱۹
 احمد بن محمد بن حمدون سرخسی، ۲۱۲
 احمد بن محمد بن خالد برقی، ۲۴۱
 احمد بن محمد بن دؤل، ۲۴۲
 احمد بن محمد بن رزا (ذری) واعظ، ۵۳۰
 احمد بن محمد بن رستم طبری، ۲۱۷، ۲۲۰
 احمد بن محمد بن عبدالصمد رازی، ۲۱۸
 ایشین، ۵۱۱
 اثابکان فارس، ۴۵
 اتازونی، ۷۸۰
 اتحادیه (فرقه)، ۶۲۷
 اتحادیه انجمن‌های صلیب سرخ و هلال احمر اتحاد
 شوروی، ۵۵
 اتریش، ۱۶۰
 اثبات صفات الرب، ۴۵۹، ۶۱۴
 اثبات عذاب القبر، ۶۱۵
 اثبات الواجب الجدید، ۶۲۵
 اثبات الواجب القدیم، ۶۲۵
 ائمه (داروی چشم)، ۸۲
 اثنا عشری، ۶۳۱
 اجتهاد، ۲۰۱
 اجزاء الحیوان، ۳-۵، ۷
 اجماع، ۳۲۰، ۳۲۴، ۳۳۳، ۳۳۵، ۴۲۸، ۴۳۳، ۵۶۰،
 ۶۱۵
 اجوبة المسائل النجارية، ۵۵۲
 احداث الزمان، ۵۰۱
 احسن التقاسیم، ۵۳۲، ۵۴۶، ۵۴۹، ۵۵۳، ۵۶۲، ۵۷۱
 الاحکام الشرعیة، ۳۲۷
 احکام القرآن، ۲۳۴، ۳۰۶، ۳۱۸، ۴۰۱، ۴۳۵
 احمد احسایی، ۶۳۱
 احمد بن ابراهیم میدانی، ۶۰۴
 احمد بن ابی‌الاشعث، ۱۵۲
 احمد بن ابی‌عمر اندرابی، ۲۰۷
 احمد بن ابی‌عمر اندرابی، ۲۱۳
 احمد بن اسحاق جوزجانی، ۳۰۴
 احمد بن اسماعیل بن جبریل مقری، ۲۱۲
 احمد بن جبیر انطاکی، ۲۰۳، ۲۱۱
 احمد بن جعفر اصطخری، ۵۵۶
 احمد بن حرب نیشابوری، ۴۸۸-۴۹۳، ۵۰۹، ۵۱۹،
 ۵۳۱، ۵۸۶
 احمد بن حسن ترمذی، ۴۷۱
 احمد بن حسن فراهانی، ۳۳۶
 احمد بن حسن فلکی طوسی، ۲۴۴

- احمد بن محمد بن عبدالعزيز نسفى، ۵۴۲
 احمد بن محمد بن عثمان رازى، ۲۱۸
 احمد بن محمد بن عيسى اشعري، ۳۲۱-۳۲۲
 احمد بن محمد بن فاذشاه، ۵۳۰
 احمد بن محمد بن محمود غزنوى، ۵۸۸
 احمد بن محمد طبرى، ابوالحسن، نك: ابوالحسن
 طبرى
 احمد بن محمد نوشجانى، ۲۲۲
 احمد بن محمد هاشم جلفرى، ۲۳۸
 احمد بن مروان دينورى، ۲۹۸
 احمد بن مسرور خباز، ۲۲۰
 احمد بن مضى، ۵۰۰
 احمد بن منيع بغوى، ۴۲۴
 احمد بن منيع مرووذى، ۲۱۰
 احمد بن مهران ابوبكر اصفهانى، ۲۱۶
 احمد بن مهران، ابوبكر تبريزى، ۳۱۲
 احمد بن يحيى سوسى، ۲۲۲
 احمد بن يحيى، ابوبكر متكلم، ۵۶۱
 احمد بن يزيد حلوانى، ۲۱۷
 احمد بهبهانى، ۷۸۲
 احمد پسر بن قتيبه، ۲۹۸
 احمد جام زنده پيل، ۶۰۴، ۶۱۳
 احمد شاه، ۷۷۴
 احمد فرهاد، دكتر، ۹۴
 احمد كسروى، ۶۳۲، ۷۲۷، ۷۳۳، ۷۳۵، ۷۳۸، ۷۴۴
 ۷۶۶-۷۶۷
 احمد لُر، ۶۳۰
 احمد نراقى، ۳۴۲-۳۴۳
 احمد نصيف جنابى، ۲۰۷
 احياء علوم الدين، ۵۸۹، ۶۱۸، ۶۲۵
 اخبار اصبهان ابونعيم اصفهانى، ۲۵۹
 اخبار القرآن، ۵۰۱
 اخبارى، فقيهان، ۳۴۱
 اخباريه/ اخباريان (از فقها)، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۹-۳۴۲
 اخباريه، نك: اصحاب حديث
 اختلاف القراء الثمانية، ۲۰۹
 اختلاف اهل الصلاة، ۴۵۱
 الاختلاف فى اللفظ و الرد على الجهمية والمشبهة،
 ۴۵۸-۴۵۹
 اختلاف القراء الثمانية، ۲۰۷
 اختيار ادوية علل العين، ۵۸
 اختيار ادوية العين، ۱۵۰
 اختيار الادوية المجربة، ۱۵۰
 اختيارات بديعى، ۹۰، ۱۵۷
 اختيارات قطب شاهى، ۱۵۸
 اخشيدبان، ۵۲۲
 اخلاص (سوره)، ۲۳۷
 الاخلاط، ۳۸
 اخوان الصفا، ۱۵، ۸۴
 اخومحسن، ۴۷۷
 اخوينى بخارى، ابوبكر ربيع، ۸۷، ۱۱۳، ۱۳۷، ۱۵۲
 اداره تلگراف هند و اروپايى، ۴۹، ۵۴، ۱۶۱
 اداره ثبت، ۷۱۹، ۷۸۴-۷۸۶
 اداره كل صحيه، ۵۰
 اداره مدعى العموم، ۷۶۱
 ادب الاملاء والاستملاء، ۲۵۹
 ادب القاضى، ۳۱۱
 ادلة معتقد ابى حنيفة فى ابوى الرسول (ص)، ۶۲۴
 ادوية مفردة و مركبة امراض عين، ۶۳
 الادوية القلبية، ۱۵۴
 الادوية المسهلة، ۱۴۹
 الادوية المفردة، ۱۵۰، ۱۵۲
 الادوية المفردة اللطيف، ۱۵۰
 الادوية الموجودة بكل مكان، ۱۵۲
 اديان ايرانى، ۴۷۴-۴۷۵
 اديان غير اسلامى، ۴۴۰
 اديان هندى، ۴۷۴-۴۷۵
 اراسيستراتوس، ۳، ۱۰۳
 اراك، ۵۴
 اران، ۵۳۱، ۵۵۳
 الاربعون از ضياء الدين ابوبكر هروى، ۲۶۱
 الاربعون فى مناقب امير المؤمنين (ع)، ۲۶۱

- اربعین نووی، ۲۶۰
 الاربعین، ۴۸۹
 ارجاء (مذهب کلامی)، ۲۳۷، ۳۷۵-۳۷۶، ۳۷۹، ۳۸۶، ۳۹۰، ۳۹۲-۳۹۴، ۳۹۷، ۳۹۹-۴۰۰، ۴۰۹-۴۱۳، ۴۱۵-۴۱۶، ۴۱۸-۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۵، ۴۲۹، ۴۳۵-۴۳۶، ۴۳۶، ۴۷۴، ۴۷۹-۴۸۵، ۴۸۷-۴۹۰، ۵۰۲، ۵۱۰، ۵۵۴، ۵۵۷، ۵۶۰، ۵۹۰، ۵۹۴، ۶۰۰-۶۰۱
 ارجان (شهر)، ۵۲۴-۵۲۵
 ارجان فارس، ۴۷۶، ۵۶۸
 اردبیل، ۵۳۱، ۷۸۴
 اردشیر بابکان، ۳۵
 اردشیر جی، ۷۶۹
 اردوی زرین، ۶۲۲
 ارزاق، دکتر، ۵۴
 ارسطاطالیس، نک: ارسطو
 ارسطو، ۳-۹، ۱۲-۱۴، ۱۶-۱۷، ۲۳-۲۴
 ارسطوطالیس، نک: ارسطو
 ارسلان بساسیری، ۱۰۵
 ارشاد القاری و تحفة القراء، ۲۲۷
 الارشاد امام الحرمین جوینی، ۵۷۴، ۵۷۶
 ارشادالمهتدی، ۵۹۵
 ارمنستان، ۴۷۷
 ارمنیه، ۵۳۱، ۵۵۲
 ارنب دریایی (دارو)، ۱۵۲
 آرنند برند (دارو)، ۱۵۷
 اروپا، ۹۲، ۱۰۴، ۱۴۵، ۷۱۲-۷۱۳، ۷۲۳
 اروپایی، پزشک، ۱۶۰
 اروپایی، دول، ۱۴۵، ۱۶۰
 اروپاییان، ۱۱، ۱۶۳
 ازاحة العلة، ۳۳۰
 ازارقه، ۳۷۶
 ازبک خان، ۶۲۲
 ازبک، سلسله‌ها، ۶۲۱
 ازبکان، ۳۰۹، ۶۲۰
 ازد (قبیله)، ۳۷۶، ۳۸۳
 الازمان والابدان، ۴۰
 اسئلة القرآن المجید و اجوبتها، ۶۲۵
 الاسئلة والاجوبة، ۵۹۵
 اساس التقدیس، ۶۱۰
 اساس الصحة و شفاء الاسقام، ۹۱
 اسامة بن منقذ، ۸۳، ۱۲۲
 الاسباب والعلامات، ۸۹
 اسباب الادوية، ۱۶۱
 اسباب النزول، ۶۱۲
 اسپانیا، ۷۸۰
 استنومیلیت (بیماری)، ۱۳۰
 استانبول، ۵۹۸، ۶۲۳
 استبداد صغیر، ۷۴۹
 الاستبصار، ۲۶۲، ۳۲۶
 استپانیان، دکتر، ۹۳
 استخر (مکان)، ۲۲۲
 استرآباد، ۴۹، ۵۳۱، ۶۲۶-۶۲۷، ۷۸۴
 استستقاء زقی (بیماری)، ۱۳۶
 استسقاء (بیماری)، ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۳۶، ۱۴۳
 الاستقصا والابرارم فی علاج الجراحات والاورام، ۱۰۱
 استوا (مکان)، ۳۱۱
 استواء (اصطلاح کلامی)، ۳۸۶، ۴۲۹، ۴۳۳، ۴۵۸، ۴۶۳-۴۶۴، ۴۶۶-۴۶۷، ۵۶۳، ۵۶۷، ۵۷۰، ۵۷۳، ۵۷۵، ۶۰۶، ۶۰۹، ۶۱۵
 اسحاق بن ابراهیم سرخسی، ۲۱۰
 اسحاق بن ابراهیم فریابی، ۲۳۸
 اسحاق بن ابی اسعد طرماحی، ۶۱۲
 اسحاق بن اسماعیل باب کسی سمرقندی، ۴۰۷
 اسحاق بن اسماعیل طالقانی، ۴۱۷
 اسحاق بن حسن زنجانی، ۳۰۹
 اسحاق بن حنین، ۵۸، ۱۵۰
 اسحاق بن راهویه/ ابن راهویه، ۲۳۷، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۹۶-۲۹۷، ۳۰۰، ۳۸۱، ۳۸۹، ۴۲۸-۴۳۵، ۴۳۷-۴۳۸، ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۴۶-۴۴۸، ۴۵۰-۴۵۳، ۴۵۵، ۴۵۷-۴۶۱، ۴۶۳-۴۶۵، ۴۶۷-۴۶۸، ۴۷۰، ۴۷۳، ۴۷۷، ۴۸۹، ۵۵۸، ۶۱۷
 اسحاق بن عباس عدوی، ۴۳۴

- اسحاق بن منصور کوسج مروزی، ۲۹۶، ۴۷۱
 اسحاقیه، ۲۹۶، ۴۳۰، ۴۵۱-۴۵۲، ۴۵۷-۴۵۸، ۴۶۰، ۵۵۸، ۶۰۳، ۶۱۳
 اسد بن جانی (پزشک)، ۳۸
 اسد بن عمرو بجلی، ۴۸۷، ۴۹۷، ۵۰۳
 اسد بن نوح سامانی، ۳۹۸
 اسدالله شوشتری کاظمی، ۳۴۲
 اسرارالموالید، ۴۱
 اسراییل بن یونس سبعی، ۳۹۸، ۴۱۷
 اسطاث (مترجم)، ۸
 اسفراین، ۳۱۱، ۳۱۴، ۵۷۱-۵۷۳
 اسکات، پزشک اداره تلگراف، ۴۹
 اسکاندیناوی، ۷۸۰
 اسکندر بهادر خان، ۶۳
 اسکندرانی، طب، ۱۰۳
 اسکندریه، ۲۲۸
 اسلام سنی، ۲۴۹
 اسلام شیعی، ۲۴۹
 اسماء عقاقیر الهند، ۴۱
 الاسماء والصفات، ۶۱۵
 الاسماء، ۳۸۷
 اسماعیل بن ابراهیم بن احمد شیبانی، ۶۲۳
 اسماعیل بن ابراهیم بن کبوس شیرازی، ۳۸۲
 اسماعیل بن ابراهیم قراب سرخسی، ۳۱۶
 اسماعیل بن احمد بن اسید ثقفی، ۲۳۸
 اسماعیل بن احمد بن محفوظ بستی، ۵۳۸
 اسماعیل بن جعفر، ۲۱۵
 اسماعیل بن حسین غازی بیهقی، ۳۰۶
 اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفه، ۴۹۳
 اسماعیل بن علیه، ۴۰۰، ۴۳۱، ۴۹۸
 اسماعیل بن محمد اصفهانی، ۲۴۷
 اسماعیل بن یزید بن مردانیه قطان، ۲۳۸
 اسماعیل سامانی، ۴۸۶، ۵۹۰
 اسماعیلیه، ۳۸۲، ۴۷۷، ۵۲۵، ۵۳۹
 الاستان، ۸۳
 اسواریه، ۴۷۴
 اسهال سوداوی (بیماری)، ۱۵۵
 اسيلم (وریدی در دست انسان)، ۱۱۸
 الاشارة (در قرانات)، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۱۳
 اشاعره، ۲۳۳، ۲۴۵، ۳۸۸، ۴۵۹، ۴۷۹، ۵۳۰، ۵۳۴
 ۵۴۲، ۵۵۴، ۵۶۱-۵۶۲، ۵۶۴-۵۶۵، ۵۷۰-۵۷۱
 ۵۷۴، ۵۷۷، ۵۷۹-۵۸۲، ۵۹۲، ۵۹۴، ۵۹۸-۵۹۹
 ۶۰۱، ۶۰۴، ۶۱۲، ۶۱۵-۶۱۶
 الاشباه والنظائر ابن نجیم، ۳۸۶، ۷۷۹
 اشتامپ اتریشی، دکتر، ۹۳
 اشترغان (دارو)، ۱۵۷
 اشرفالدین صاعد آبی، ۳۲۸
 اشعریه، ۵۶۲
 اشنویه، ۵۸۰
 اصحاب اختیار، ۲۰۲، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۴، ۳۰۳
 اصحاب بدع، ۴۰۳
 اصحاب تنزیه، ۳۹۱
 اصحاب حدیث، ۱۹۶، ۲۰۳، ۲۳۰-۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۶-
 ۲۳۷، ۲۴۲-۲۴۳، ۲۴۷، ۲۵۲-۲۵۴، ۲۶۲، ۲۹۴-
 ۲۹۹، ۳۰۱-۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۱۰-۳۱۱، ۳۱۳-
 ۳۱۵، ۳۱۹-۳۲۴، ۳۲۶-۳۲۷، ۳۳۱-۳۳۲، ۳۳۸،
 ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۸۱-۳۸۲، ۳۸۴-۳۸۶، ۳۸۸-۳۹۳،
 ۳۹۵، ۳۹۷-۴۰۲، ۴۰۷-۴۰۸، ۴۱۰-۴۱۳، ۴۱۵-
 ۴۱۷، ۴۳۱، ۴۳۴-۴۴۳، ۴۴۵-۴۴۷، ۴۴۹-۴۵۱،
 ۴۵۳-۴۵۵، ۴۵۸-۴۷۲، ۴۷۷، ۴۷۹-۴۸۰، ۴۸۵-
 ۴۸۷، ۴۸۹-۴۹۱، ۴۹۸-۵۰۱، ۵۰۱-۵۱۰، ۵۱۲، ۵۱۴،
 ۵۱۶-۵۱۹، ۵۲۶، ۵۳۱-۵۳۲، ۵۳۸، ۵۴۰-۵۴۱،
 ۵۴۶-۵۴۷، ۵۵۲، ۵۵۶-۵۶۲، ۵۶۴-۵۶۷، ۵۷۲-
 ۵۷۴، ۵۸۲-۵۸۷، ۵۸۹، ۶۰۹، ۶۱۱، ۶۱۴-۶۱۷،
 اصحاب رأی، ۲۵۴، ۲۹۵، ۲۹۸، ۳۸۲، ۴۰۶
 اصحاب عدل و توحید، ۵۴۲
 اصرم بن غیاث نیشابوری، ۴۲۱
 اصطخری، ابراهیم، ۵۲۴-۵۲۵
 اصفهان، ۴۵، ۵۱، ۵۳-۵۴، ۸۱، ۱۰۶، ۱۵۸، ۱۹۶،
 ۲۱۰، ۲۱۴-۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۲-۲۲۴، ۲۳۸، ۲۴۰-
 ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۵۲، ۲۵۷-۲۵۸، ۲۶۱، ۳۰۰-۳۰۱،
 ۳۰۶-۳۰۷، ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۳۷، ۳۴۴، ۴۰۸

- ۴۰۹، ۴۳۴، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۶۶، ۵۰۲، ۵۰۵، ۵۲۶-
 ۵۲۷، ۵۲۹-۵۳۰، ۵۳۷، ۵۳۹، ۵۴۳، ۵۶۶، ۵۷۹،
 ۵۸۱، ۶۱۵، ۶۳۱، ۷۲۳، ۷۸۳-۷۸۴
- اصلاح غلط‌المحدثین، ۲۵۹
 اصلاح الادویة المسهلة، ۱۴۹
 اصل السنة و اعتقاد الدین، ۶۱۷
 اصمعی، ۱۲، ۱۶
 اصول فقه، ۱۱، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۷-۳۱۹، ۳۲۴،
 ۳۲۶-۳۳۴، ۳۳۵، ۳۴۱، ۳۴۳
 اصول فقه، ۳۱۹
 الاصول فی التوحید، ۵۹۷
 اصول لغت، ۲۰۱
 الاصول الاصلیة، ۳۴۰
 الاصول الخمسة، ۵۲۳
 اصول الدین، ۵۷۸، ۵۹۷
 اصول الفقه، ۳۰۸
 اصولیه (از فقه)، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۳۱، ۳۳۷-۳۳۹، ۳۴۱-
 ۳۴۴
 اضافه اختیارات، ۱۵۷
 اعتبار امر مختومه، ۷۲۱
 اعتقاد ائمة الحدیث، ۶۱۷
 اعتقاد اهل السنة والجماعة، ۵۸۰، ۵۶۰
 الاعتقاد فی اعتقاد اهل السنة والجماعة، ۵۸۷
 الاعتقاد والهدایة الی سبیل الرشاد، ۶۱۵
 الاعتقاد، ۵۰۰، ۶۱۵
 اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین، ۵۷۹
 اعتماد السلطنه، ۹۲
 اعجاز القرآن، ۵۳۳، ۶۱۰
 اعرجی، سید عمیدالدین، ۳۳۵
 اعلام النبوة، ۴۵۹، ۴۶۸
 اعمش قاری کوفه، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۹
 الاغراض الطبیه، ۶۲
 الافادة والاعتبار، ۱۶
 افتخار الاطباء، میرزا علی نقی خان، ۱۶۲
 افتخار الدین جابر بن محمد کائی خوارزمی، ۶۲۲
 افجهای، سید محمدرضا، ۷۷۴
- افدرا (گیاه)، ۱۴۶
 افدرین، ۱۴۶
 افشاریان، ۱۵۷، ۱۵۹
 افشین اشروسنی، ۱۴۹
 افضلیت (نظریه کلامی)، ۴۳۹
 افعال العباد، ۶۲۵
 افغانستان، ۳۰۹
 افغان‌ها، ۳۴۱
 افلاطون، ۱۳
 اقرابادین شاپور بن سهل جندی‌شاپوری، ۱۴۹
 اقرابادین کبیر، ۴۲
 اقسام علوم اوائل، ۹
 اقفہسی، ۱۸
 اقیانوس اطلس، ۲۴، ۳۴
 اقیانوس هند، ۲۴، ۴۷
 آگال (گونه‌ای دارو)، ۱۰۸
 اکتساب العباد، ۵۵۲
 اکحال (نام عمومی داروهای چشم)، ۸۱
 اکمل الدین یوسف شروانی، ۳۰۹
 امارات النبوة، ۴۷۱
 امالی شیخ مفید، ۲۶۲
 امام باقر (ع)، ۲۹۴، ۳۸۷
 امام جمعه تهران، ۷۷۵
 امام جمعه خویی، ۷۷۵
 امام خمینی، ۳۴۴
 امام رضا (ع)، ۴۳۶-۴۳۷، ۴۶۰، ۴۹۰
 امام صادق (ع)، ۲۹۴، ۳۸۷، ۴۱۴
 امام علی (ع)، ۲۶۱، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۸۶، ۳۹۱، ۳۹۶،
 ۴۱۴-۴۱۵، ۴۳۶، ۴۵۵، ۴۵۷، ۴۶۷، ۴۷۰، ۴۷۲،
 ۴۷۴، ۴۷۶، ۵۱۷، ۵۲۹، ۵۳۸، ۵۵۸، ۶۱۰، ۶۳۰
 امام فخر رازی، ۲۴۵
 امام کاظم (ع)، ۳۱۹
 امام الحرمین جوینی، عبدالملک بن عبدالله، ۳۱۷،
 ۳۹۹، ۵۳۴، ۵۷۳-۵۷۶، ۵۷۸، ۵۸۱، ۵۸۷، ۵۸۹
 امام‌الدین عبدالرحیم، ۲۲۴
 امامت، ۳۸۶-۳۸۷، ۳۹۱، ۴۴۹، ۴۶۱، ۴۶۷، ۴۷۶

- ۵۱۷، ۵۲۳، ۵۳۸، ۶۰۸
 امامیه (مذهب)، ۲۲۵، ۲۳۳، ۲۴۱-۲۴۲، ۲۴۵-۲۴۹،
 ۲۶۱-۲۶۳، ۲۹۴-۲۹۵، ۳۰۸-۳۰۹، ۳۱۸-۳۲۷،
 ۳۲۹-۳۳۰، ۳۳۲-۳۳۸، ۳۴۰-۳۴۱، ۳۴۳، ۳۸۴،
 ۳۸۷، ۳۹۱، ۴۰۸، ۴۵۰، ۴۵۳، ۴۶۴، ۵۲۷، ۵۲۹،
 ۵۳۹، ۵۵۶، ۵۵۸-۵۵۹، ۵۹۵، ۶۲۰، ۶۳۱، ۷۷۷-
 ۷۷۸
 امامیه، محافل کلامی، ۲۳۳
 امان‌الله بن مهابت خان، ۱۵۸
 امانیه تهران، ۵۱
 الامتاع والمؤانسه، ۱۶
 امر به معروف، ۳۷۶، ۳۹۳، ۳۹۷، ۴۵۵، ۴۸۲، ۵۸۶،
 ۵۹۴، ۶۱۶
 امراض العین، ۵۹
 امریکا، ۹۳
 املا، مجلس درس، ۵۴۱
 اموی، حکومت، ۳۷۷
 اموی، خلفا، ۱۴۹
 اموی، عصر، ۳۷
 امویان، دستگاه، ۳۷، ۸۴
 امویان، روزگار، ۱۴۹
 امیر بهادر جنگ، ۷۴۴
 امیرکبیر میرزا تقی خان، ۷۱۲، ۷۲۱
 امیلینا استوارت، ۵۳-۵۴
 امین، خلیفه عباسی، ۳۹
 امین الدوله بن التلمیذ، ۹۷-۹۸
 امین الدوله، میرزا علی خان، ۷۱۹-۷۲۰
 امین‌السلطان، ۷۱۹، ۷۲۱، ۷۶۹
 امین‌الضرب، محمدحسین، ۷۳۶
 امین‌الملک، ۷۱۵
 آنبویه/ نایزه (ابزار جراحی)، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۲۹، ۱۳۲،
 ۱۳۶، ۱۳۹
 انتشار و تنگی حدقه (بیماری چشمی)، ۵۸-۵۹، ۶۱
 الانتصار، ۵۷۵
 الانتصاف، ۵۴۴
 انجمن تبریز، ۷۵۸
 انجمن مبلغان مسیحی لندن، ۵۳، ۱۶۱
 انجمن نسوان، ۷۴۸
 انجمن‌های ایالتی و ولایتی، ۷۴۹، ۷۵۸
 انجیل، ۴۵۸
 انحلال الفرد (بیماری)، ۶۶
 اندرابی، ۲۰۲، ۲۰۴-۲۰۵
 اندرس (محقق)، ۷
 اندرو جوکز (پزشک)، ۹۲
 اندلس، ۳۴، ۷۳، ۲۳۸، ۲۵۹، ۵۸۴
 اندونزی، ۵۸۳
 اندیشه کلامی، ۳۷۳
 انس بن مالک، ۳۷۳
 الانساب سمعانی، ۴۹۰
 انستیتو سرطان شناسی، ۵۱
 انصاری شیرازی، علی بن حسین، ۹۰، ۱۵۷
 انطاکی (پزشک)، ۷۳، ۷۶، ۱۳۷
 انفس و آفاق، ۶۲۸
 انقلاب ایران، ۳۴۴
 انقلاب صنعتی اروپا، ۷۱۱
 انقلاب مشروطه، ۷۱۳-۷۱۴، ۷۲۵، ۷۴۲، ۷۷۲
 انگلیس/ انگلستان، ۴۸-۵۰، ۵۳، ۷۱۲، ۷۲۲، ۷۲۴،
 ۷۳۷
 انگلیسی (زبان)، ۷۲۳
 انگلیسیان، ۵۰، ۱۶۰
 الانوارالاعمال الابرار، ۳۱۸
 انوارالتنزیل، ۲۴۸
 اوائل الادله، ۵۳۶
 اورام (بیماری چشمی)، ۵۸
 اورمزد، ۱۴۶
 اورمیه، ۵۱-۵۲، ۵۴-۵۵، ۷۸۴
 اوریناسیوس/ اوریباسیوس، ۱۰۰
 اوزاعی (فقیه)، ۲۹۵، ۴۱۴، ۴۲۲، ۴۲۶، ۵۵۶-۵۵۷
 اوزاعیه (مذهب فقهی)، ۲۹۷
 اوزن اوین، سفیر فرانسه، ۷۴۴
 اوستایی، کتب دینی، ۱۴۶
 اهرن‌القس، ۳۷، ۱۰۰

۲۰۹، ۲۱۵-۲۱۲، ۲۱۹-۲۲۰، ۲۲۲-۲۲۳،
 ۲۲۷-۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۱،
 ۲۴۶، ۲۴۹-۲۵۱، ۲۵۴-۲۵۷، ۲۵۹-۲۶۳،
 ۲۹۳-۳۰۳، ۳۰۶-۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۳-۳۲۱،
 ۳۲۴-۳۲۷، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۴-۳۳۸، ۳۴۰-
 ۳۴۴، ۳۷۳-۳۷۶، ۳۸۱-۳۸۲، ۳۹۰، ۳۹۲،
 ۴۰۵، ۴۰۷-۴۰۹، ۴۱۶، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۲۵-
 ۴۲۷، ۴۲۹-۴۳۰، ۴۳۴، ۴۳۷، ۴۴۷، ۴۵۳،
 ۴۶۱، ۴۶۴، ۴۶۶-۴۶۸، ۴۷۰-۴۷۱، ۴۷۳-
 ۴۸۰، ۵۰۲، ۵۰۷-۵۰۸، ۵۱۰، ۵۲۰، ۵۲۸،
 ۵۳۱، ۵۳۳، ۵۳۶-۵۳۸، ۵۴۴-۵۴۵، ۵۴۸،
 ۵۵۰، ۵۵۳، ۵۶۱، ۵۶۴-۵۶۶، ۵۶۸-۵۷۰،
 ۵۷۲، ۵۷۷-۵۷۸، ۵۸۰، ۵۸۹، ۶۱۵، ۶۱۸،
 ۶۲۰-۶۲۲، ۶۲۴، ۶۲۶-۶۳۱، ۷۱۱-۷۲۰،
 ۷۲۲-۷۲۷، ۷۳۱، ۷۳۷، ۷۴۱-۷۴۲، ۷۴۴-
 ۷۴۵، ۷۴۹-۷۵۰، ۷۵۴-۷۵۷، ۷۵۹، ۷۶۶-
 ۷۶۸، ۷۷۰-۷۷۳، ۷۷۷-۷۷۹

بنادر، ۴۸

بیمارستان‌ها، ۴۳-۴۴، ۴۶-۴۷، ۵۰-۵۱

تاریخ پزشکی، ۳۴، ۳۹، ۹۰

تاریخ دندانپزشکی، ۸۴

حماسه ملی، ۳

حوزه تمدنی، ۶

دندانپزشکی، ۹۰

دولت، ۴۹-۵۱، ۵۴-۵۵، ۱۴۵-۱۴۶

سنت پزشکی، ۸۴

شهرها، ۴۸، ۵۰، ۵۵، ۱۶۳، ۱۹۶، ۲۲۸

ایران باستان، ۲، ۶

ایران پس از اسلام، ۸۳

ایران درستبذ (سرکرده پزشکان ایرانی)، ۳۶

ایران عصر اسلامی، ۵۵

ایران عصر صفوی، ۱۴۵

ایرانی، داروسازان، ۱۵۱

ایرانی، داروها، ۱۵۱، ۱۵۵

ایرانیان، ۲، ۸، ۳۵-۳۴، ۵۰، ۸۴، ۹۰، ۹۲، ۱۳۸، ۱۴۷،

۱۵۰، ۱۶۳، ۱۹۵-۱۹۶، ۱۹۹-۲۰۵، ۲۰۸، ۲۳۲

اهریمن، ۲-۳، ۳۴

اهل آتش، ۳۹۰

اهل اختیار (مذهب فقهی)، ۳۰۲

اهل بدع و اهواء، ۵۵۸

اهل بیت (ع)، ۲۹۴، ۳۷۴، ۴۱۴، ۴۴۹، ۴۸۸-۴۸۹،

۵۳۰، ۶۱۳، ۶۲۵

اهل تشبیه، ۴۳۳

اهل حق، ۶۳۱

اهل سنت و جماعت، ۲۵۷، ۳۰۴-۳۰۵، ۳۰۷، ۳۷۴،

۳۹۱، ۳۹۴، ۳۹۸-۳۹۹، ۴۰۴-۴۰۵، ۴۰۸، ۴۱۹،

۴۴۲، ۴۶۸، ۴۷۹-۴۸۱، ۴۸۳، ۴۸۶-۴۸۸، ۴۹۴،

۵۰۵-۵۰۷، ۵۲۱، ۵۳۷، ۵۴۱، ۵۵۴، ۵۵۶-۵۶۰،

۵۶۲، ۵۶۴-۵۶۵، ۵۷۰، ۵۷۳، ۵۸۲-۵۸۴، ۵۸۶،

۵۸۸-۵۹۰، ۵۹۲-۵۹۳، ۵۹۹-۶۰۰، ۶۰۲، ۶۰۷،

۶۰۹، ۶۱۴-۶۱۵

اهل سنت، ۲۳۲، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۷، ۲۶۱-۲۶۲، ۲۹۴-

۲۹۵، ۳۰۱، ۳۰۴-۳۰۵، ۳۰۷-۳۰۸، ۳۱۷، ۳۱۹-

۳۲۱، ۳۲۶، ۳۳۴، ۳۷۴، ۳۸۷، ۳۹۱، ۳۹۴، ۳۹۸-

۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۱-۴۱۲، ۴۱۵، ۴۱۹، ۴۲۱-۴۲۲،

۴۲۵-۴۲۶، ۴۳۶، ۴۳۸-۴۳۹، ۴۴۲، ۴۴۶، ۴۴۹-

۴۵۰، ۴۵۹، ۴۶۱، ۴۶۵، ۴۶۸، ۴۷۹-۴۸۱، ۴۸۳،

۴۸۵-۴۸۳، ۵۰۳-۵۰۵، ۵۱۰-۵۱۶، ۵۱۸-۵۲۱، ۵۲۴،

۵۲۹، ۵۳۱، ۵۳۷، ۵۴۱-۵۴۲، ۵۴۴-۵۴۵، ۵۴۸،

۵۵۰، ۵۵۴، ۵۵۶-۵۶۰، ۵۶۲-۵۶۵، ۵۶۸، ۵۷۰،

۵۷۳، ۵۷۵، ۵۷۷، ۵۸۲-۵۹۰، ۵۹۲-۵۹۳، ۵۹۹-

۶۰۲، ۶۰۷-۶۱۰، ۶۱۲، ۶۱۴-۶۱۵، ۶۲۰-۶۲۲،

۶۲۶

الاهواء از ابن مبارک، ۴۲۵

اهواز، ۲۱۸، ۲۲۲-۲۲۳، ۲۴۱، ۳۲۱، ۳۷۴، ۴۷۸،

۵۲۴-۵۲۲

اهورامزدا، ۲-۳

ایتالیا، ۷۱۶، ۷۸۰

الایجاز شیخ طوسی، ۳۳۳

ایران، ۱، ۳۳-۳۶، ۴۳-۴۴، ۴۷-۵۵، ۶۲-۶۳، ۶۵،

۷۰-۷۱، ۸۳، ۹۰، ۹۲-۹۳، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۳،

۱۵۶، ۱۵۸-۱۶۳، ۱۹۵-۱۹۸، ۲۰۱-۲۰۷،

- ۲۶۱، ۳۰۳، ۳۷۶، ۴۱۰، ۴۷۶، ۴۷۸، ۵۶۵، ۶۲۰
 ۷۱۲، ۷۴۹، ۷۸۰
 الايضاح (در قرائات)، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۱۳
 الايضاح فضل بن شاذان، ۴۰۵
 ایلبرگ، پزشکی سفارت آلمان، ۴۹
 ایلخانان، دوره، ۱۵۴-۱۵۵، ۲۲۵، ۲۴۵، ۳۰۸
 الايمان و معالمه، ۴۲۹
 ایمان، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۸۰، ۳۸۶، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۳، ۳۹۶، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۲۹، ۴۳۳، ۴۳۵-۴۳۷، ۴۳۹، ۴۴۵، ۴۴۸-۴۵۲، ۴۵۴-۴۵۷، ۴۶۰، ۴۶۲-۴۶۵، ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۷۹، ۴۸۶-۴۸۷، ۴۹۰، ۴۹۷، ۵۱۳، ۵۱۵-۵۱۷، ۵۵۴، ۵۶۱، ۵۸۵، ۵۸۹، ۵۹۱-۵۹۲، ۵۹۴، ۶۰۰-۶۰۱، ۶۰۶، ۶۱۱، ۶۱۳-۶۱۴، ۶۱۶
 الايمان، ۶۱۷
 ایوب بن حسن، ۴۹۱-۴۹۲
 ایوب زاهد، ۴۹۰-۴۹۳، ۵۱۹، ۵۸۶
 ایوب سختیانی، ۳۹۵، ۴۱۴، ۵۰۶
 ایوبیان، ۱۰۵
 باباریحا (مکان)، ۵۱۳
 بابک خرم‌دین، ۱۴۹
 بابویه بن سعد قمی، ۳۳۲
 بابویه، خاندان، ۳۳۲
 بابیه، ۶۳۱-۶۳۲
 بادامک (دارو)، ۱۵۷
 بارزد (دارو)، ۱۵۷
 البارسلان سلجوقی، ۵۳۹
 بارفروش، ۷۸۳-۷۸۴
 بازار ارامنه اصفهان، ۱۵۸
 بازار اصفهان، ۱۶۱
 باسلیقون کبیر (دارو)، ۶۸، ۸۲
 باطنیان، ۲۳۲
 باقر خان شیرازی (داروساز)، ۱۶۱
 باقر کاشی خرده‌ای، ۶۳۱
 باقلانی، قاضی ابوبکر، ۵۶۸-۵۶۹، ۵۷۳-۵۷۴، ۵۷۹-
 ۵۸۰، ۵۹۸
- بالکان، ۷۳۷
 بانک ملی، ۷۸۱
 الباه، ۳۹
 بایزید بسطامی، ۴۸۷
 بایزید، ۲۴۶
 بایقراء سلطان حسین، ۱۳۰
 بتریه/ بتری (از فرق شیعه)، ۳۸۷
 بشور چشمی (بیماری چشمی)، ۵۸
 بحار الانوار، ۲۶۳، ۳۴۰
 البحث عن التأویلات، ۲۳۲
 بحر الجواهر، ۹۰
 بحر الحقائق، ۲۴۶
 بحر الکلام، ۵۹۷
 بحرانی، سید هاشم، ۲۴۹
 بخارا، ۲۵۳، ۳۰۵-۳۰۶، ۴۰۷-۴۰۸، ۴۲۳، ۴۳۵، ۴۸۶، ۴۹۴-۴۹۸، ۵۰۱، ۵۴۲، ۵۴۶، ۵۶۶، ۵۸۴، ۵۸۸-۵۸۹، ۵۹۱، ۵۹۶، ۵۹۷-۵۹۸، ۶۲۱-۶۲۳
 بخاری جعفری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، ۲۵۳-
 ۲۵۴، ۲۹۶، ۴۰۸، ۴۱۶، ۴۳۰، ۴۳۲، ۴۳۴-۴۳۵، ۴۴۰-۴۴۸، ۴۶۵، ۴۸۹، ۴۹۵-۴۹۶، ۵۱۶
 بختیشوع پسر جبرائیل، ۳۹-۴۰، ۸۳، ۱۴۹
 بختیشوع پسر جرجیس بن جبرائیل، ۳۷، ۳۹
 بختیشوع پسر یوحنا، ۴۰
 بختیشوع، خاندان، ۴۰، ۶۰، ۱۰۴
 بخیه (پزشکی)، ۷۰، ۹۶، ۱۱۲، ۱۱۶-۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۴۲، ۱۴۴
 بدء الامالی، ۵۹۸
 بدائع الصنائع، ۵۹۹
 البداية صابونی، ۵۹۹
 البداية من الكفاية فی الهدایة، ۵۹۹
 بدایع الاکوان فی منافع الحيوان، ۲۲
 البدیع (در قرائات)، ۲۰۸
 بذر البنج (تخم شاهدانه)، ۸۸
 البر والصلة، ۴۲۵
 برء الساعة، ۹۲

- برائت (اصل فقهی)، ۳۳۹
 برد (بیماری چشمی)، ۶۹، ۷۷
 بردعه، ۵۳۱
 برزند، ۵۳۱
 برزویه طبیب، ۳۶
 برقانی، ۲۴۳
 برلین، ۴۱، ۲۰۶
 برمکیان، ۴۱
 بروجرده، ۷۸۴
 بروکلمان، ۲۵۴
 بروگمان، ۸
 البرهان از سید هاشم بحرانی، ۲۴۹
 البرهان در اصول فقه، ۳۱۷
 البرهان فی مشکلات القرآن، ۵۷۸
 برهان‌الدین عبیدلی فرغانی، ۶۲۵
 برهان‌الدین محمد بن محمد حمدانی، ۳۲۹
 برهان‌الدین مسعود بن محمد یلواج، ۶۲۲
 البرهان‌السدید، ۲۳۳
 بریده بن حصیب اسلمی، ۲۵۰
 بریده بن حصیب، ۲۰۹
 البزدره، نک: بیزره
 بزنی (فقیه)، ۳۲۱
 البستان، ۵۰۱
 بستان‌المبتدی، ۲۲۳
 بسطام بن سابور زیات، ۲۶۱
 بسفایج (دارو)، ۶۸
 البسمله، ۶۱۲
 بسیط مفرد (تقسیم بندی بیماری)، ۶۶
 بشار بن قیراط بلخی، ۳۹۲
 بشاره المصطفی، ۲۶۳، ۳۲۹
 بشر بن ابی‌الازهر، ۳۰۵
 بشر بن محمد سختیانی، ۴۱۸
 بشر مریسی، ۴۰۴-۴۰۵، ۴۳۷، ۴۶۲، ۴۶۹، ۴۹۹
 ۵۵۸-۵۵۷، ۵۰۴
 بشیر بن حامد تبریزی، ۲۴۶
 البصر والبصیرة، ۶۰
- بصره (از قرائات سبعة)، ۱۹۵
 بصره، ۴۸، ۱۹۵-۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۳۲،
 ۲۳۶، ۳۲۴، ۳۷۴-۳۷۵، ۳۸۳-۳۸۴، ۳۹۵، ۳۹۸،
 ۴۰۹-۴۱۰، ۴۱۶، ۴۳۸، ۴۶۰، ۴۶۷، ۴۷۳-۴۷۴،
 ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۸۰، ۵۰۷، ۵۲۰-۵۲۴، ۵۲۸، ۵۳۶،
 ۵۳۸، ۵۴۰، ۵۴۶، ۵۶۲، ۵۷۱، ۵۸۳، ۷۵۵، ۷۸۲
 بصره، بیمارستان، ۴۸
 بطلمیوس، ۱۳
 بغداد، ۳۷-۴۲، ۵۶، ۵۹، ۶۵، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۴۹،
 ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۰-۲۱۲، ۲۱۵-۲۱۶، ۲۱۹-۲۲۲،
 ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۶-۲۳۸، ۲۴۶،
 ۲۴۸، ۲۶۲، ۲۹۶، ۳۰۰-۳۰۴، ۳۰۸-۳۰۹، ۳۱۲-
 ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۴-۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۶،
 ۳۸۳، ۳۸۶، ۳۹۷، ۴۰۵-۴۰۷، ۴۲۹، ۴۳۴-۴۳۵،
 ۴۴۴، ۴۵۰-۴۵۱، ۴۵۵، ۴۵۷، ۴۶۰، ۴۷۱، ۴۷۴،
 ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۸۰، ۴۹۳-۴۹۴، ۴۹۷-۴۹۹، ۵۲۱-
 ۵۲۳، ۵۲۵، ۵۲۸، ۵۳۱-۵۳۸، ۵۴۰، ۵۴۲، ۵۴۵،
 ۵۴۷، ۵۴۹، ۵۷۱، ۵۷۳، ۵۷۶-۵۸۲، ۵۹۱، ۶۱۶-
 ۶۱۷، ۶۲۱، ۶۳۰
 بغداد، بیمارستان، ۴۱
 بغیة‌المرتاح، ۲۶۱
 بقراط، ۳۶، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۰۳-۱۰۴
 بقره (سوره)، ۲۲۹
 بکتاش ولی، ۶۲۹
 بکتاشیه، ۶۳۰
 بکر بن خنیس، ۴۱۶
 بکر بن عبدالله مزنی، ۴۱۷
 بکیر بن جعفر قاضی جرجانی، ۴۲۸
 بکیر بن شهاب کوفی، ۴۱۶
 بکیر بن مسمار دامغانی، ۴۱۶، ۴۲۱
 بل (پزشک)، ۱۶۰
 بلاد ترک، ۵۶۴
 بلانش ویلسون استند، دکتر، ۵۳
 بلخ، ۱۹۷-۱۹۹، ۲۵۲، ۲۹۴، ۳۰۳-۳۰۴، ۳۰۶-۳۰۷،
 ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۷۷، ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۷-۳۹۰، ۳۹۲-
 ۳۹۳، ۳۹۵-۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۸، ۴۲۷، ۴۳۰، ۴۷۷

۴۲۰، ۴۴۰، ۴۴۵، ۴۴۹، ۴۵۴-۴۵۵، ۴۶۵، ۴۶۷،

۴۸۶، ۴۹۰، ۵۱۶، ۵۳۷، ۵۹۰، ۶۰۰، ۶۲۹، ۶۳۹

بهشمیه، ۵۲۱

بهلول بن علاء، ۳۹۲

بیان عقیده‌الاصول، ۵۸۶

بیان وهم المعتزلة، ۵۴۱، ۵۹۵

البيان، ۴۷۲

بیان‌الاتفاق بین‌السنة و اصول اهل‌العراق، ۵۸۷

بیان‌الاعتقاد، ۵۹۸

بیان‌الانفرادات، ۳۳۳

بیاهسه، ۳۷۶

بیت‌الادویه (داروخانه)، ۱۴۸

بیت‌المقدس، ۲۱۱، ۲۲۶، ۵۱۳، ۶۱۳

بیرجند، ۷۸۴

بیزانس، ۳۹، ۴۲

بیزانس، امپراتور، ۳۵

بیزره (در موضوع علم دامپزشکی)، ۱۰-۱۱، ۲۴

بیطره (در موضوع علم دامپزشکی)، ۹-۱۱، ۲۴

بیلقان، ۵۳۱

بیمارستان اتابکی شیراز، ۴۶

بیمارستان اصفهان، ۵۴، ۵۹، ۹۷

بیمارستان انگلیسی، ۵۰

بیمارستان بازرگانان، ۵۱

بیمارستان بوعلی سینا، ۵۰

بیمارستان حضرت فاطمه، ۵۵

بیمارستان دولتی، نک: مریضخانه دولتی

بیمارستان سینا، نک: بیمارستان بوعلی سینا

بیمارستان شاهرضا، ۵۰

بیمارستان شاهنشاهی، نک: مریضخانه دولتی

بیمارستان شفا، ۵۱

بیمارستان شوروی، ۵۵

بیمارستان شیر و خورشید سرخ ایران، ۵۱

بیمارستان صاحبی یزد، ۴۵

بیمارستان فارابی، ۵۱

بیمارستان قاهره، ۱۰۵

بیمارستان قزوین، ۱۵۷

۴۸۰، ۴۸۲، ۴۸۴-۴۸۵، ۴۹۹، ۵۰۸-۵۰۹، ۵۱۱

۵۳۵-۵۳۷، ۵۸۴، ۵۸۶-۵۸۸، ۶۰۲

بلژیک، ۷۱۳، ۷۳۷، ۷۸۰

بلعم باعور، ۵۰۴

بلوچ (قوم)، ۳۰۹

بلوچستان، ۱۴۶

بندر انزلی، ۷۲۳

بندر ترکمن، ۳۰۹

بندر سیراف، ۵۲۴

بندر عباس، ۱۶۳

بندر مهربان، ۵۲۴

بندھش، ۲-۳

بنگاه پاستور ایران، ۵۰

بنی‌امیه، ۳۷۸، ۳۹۰

بنی‌باینجور، ۴۰۲

بنیتا اشتراوس، ۴۱

بنی‌راسب (قبیله)، ۳۷۶

بنی‌ریاح (قبیله)، ۱۹۷

بنی‌عباس، ۳۷۸، ۳۹۰

بنی‌نزار، ۵۱۰

بنی‌هاشم (خاندان پیامبر)، ۴۰۸

بواسیر/باسور (بیماری)، ۱۰۲، ۱۳۱، ۱۴۲-۱۴۳

بودایی، آیین، ۳۷۷

بوداییان، ۳۷۷، ۳۸۰، ۴۷۵

بوذرجمهری، خیابان، ۴۷

بوزورث، ۶۰۲

بوشهر، ۴۸، ۵۰، ۱۶۰، ۷۸۴

بویهیان عراق و فارس، ۴۰

بهاء‌الدوله حسینی، ۹۱

بهاء‌الدین عاملی معروف به شیخ بهایی، ۲۴۹، ۳۳۸،

۳۴۰

بهائیه، ۶۳۲

بهبهانی، سید محمد (از رجال مشروطه)، ۷۲۸، ۷۳۹،

۷۷۵

البهجة فی‌القراءات‌السبع، ۲۲۲

بهشت، ۳۸۰، ۳۸۵، ۳۹۰، ۳۹۳، ۴۰۱، ۴۱۲، ۴۱۵،

تاریخ جامع ایران

- بیمارستان کمپانی هند شرقی، ۱۵۹-۱۶۰
بیمارستان مظفری شیراز، ۴۵
بیمارستان مفرح، ۵۱
بیمارستان منصورى قاهره، ۱۰۷
بیمارستان میسیونری اصفهان، ۵۳
بیمارستان ناصری قاهره، ۱۰۵
بیمارستان نجات، ۵۱
بیمارستان نوری دمشق، ۱۰۵، ۱۰۷
بیمارستان وزیرى، ۵۰
بین‌النهرین، ۳۵، ۸۴
بیهق، ۳۳۱، ۵۳۸، ۶۰۸
پارگی قرنیه (بیماری چشمی)، ۷۰
پاریس، ۹۲
پاکتچی، احمد، ۱۹۵، ۲۹۳، ۳۷۳
پالوده (دارو)، ۱۵۸
پاولوس ایگنیایی (بولس الاجانیطی)، ۶۴، ۹۸، ۱۰۴
پرتهالی‌ها، ۵۲
پرني، آدولف، ۷۶۶، ۷۷۰
پروفر (محقق)، ۶۰
پزشکی، منابع، ۸۳، ۱۰۹، ۱۲۹، ۱۴۸
پزشکی‌نامه، ۱۶۳
پشاق شماهی، ۱۵۴
پلا (محقق)، ۱۲-۱۳
پوشنگ (مکان)، ۴۱۷
پولاک (پزشک)، ۴۹، ۱۴۵، ۱۶۰
پهلوی (زبان)، ۳۶، ۴۱، ۴۷۵
پهلوی اول، دوره، ۷۱۵، ۷۲۵، ۷۵۷، ۷۷۲
پهلوی دوم، محمد رضا شاه، ۷۱۴
پهلوی، منابع، ۳۶
پیامبر اسلام (ص)، ۱۲، ۲۰۰، ۳۷۴، ۳۹۷، ۴۰۴،
۴۳۶، ۴۳۹، ۴۶۷، ۴۸۷، ۵۱۷، ۵۱۹، ۵۵۱، ۵۵۴-
۵۵۶، ۵۸۵، ۵۹۰، ۶۰۶، ۶۱۰، ۶۲۸
پیرنیا، خاندان، ۷۶۸
تئودوروس مسیحی (پزشک)، ۳۶
تابعین صحابه/تابعان، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۱۷، ۲۱۹،
۲۲۹-۲۳۱، ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۵۰-۲۵۲، ۲۹۳، ۳۷۳،
- ۳۷۵-۳۷۶، ۴۰۹-۴۱۱، ۴۲۰-۴۲۱، ۴۲۳، ۴۳۲-
۴۳۳، ۴۴۷، ۵۵۵-۵۵۷، ۵۶۰
تاج‌الدین ابوسعید بن یحیی کاشی، ۳۳۶
تاج‌الدین حسن سرانشنوی، ۳۳۶
تاج‌الدین سبکی، ۶۲۴
تاج‌الدین علی آبی، شریف، ۳۲۸
تاج‌الدین محمود بن بدر رازی، ۳۳۶
تاج‌الدین منتهی، ۳۲۸
تاج‌الشریعة غالی بن ابراهیم غزنوی، ۵۸۸
تاریخ استرآباد ابوسعید ادیسی، ۲۵۸
تاریخ جرجان حمزة بن یوسف سهمی، ۲۵۹، ۴۷۱
تاریخ دمشق، ۴۳۹
تاریخ طبیعی پلینی، ۱۹
تاریخ فقه، ۲۹۳، ۳۰۲، ۳۱۹، ۳۳۳
تاریخ مرو، ۲۵۸
تاریخ‌نیشابور، ۲۵۸، ۳۹۵
تأسیس القواعد، ۶۲۳
تالش، ۳۱۹
تاورنیه (سیاح)، ۱۳۸
تأویل مختلف‌الحديث، ۲۴۰، ۲۵۶، ۴۵۸-۴۵۹
تأویل مشکل القرآن، ۲۴۱، ۴۵۹
تأویلات القرآن ماتریدی، ۵۹۸
تأویلات اهل السنة، ۵۹۵
التأویلات، ۲۴۶
تایباد، ۳۰۹
تبت، ۱۴۶
تبریز، ۴۶، ۵۱، ۵۳-۵۵، ۱۵۶، ۱۶۰، ۲۲۰، ۲۲۵-۲۲۷،
۲۴۸، ۳۱۵، ۳۲۷، ۳۴۴، ۶۲۶-۶۲۸، ۷۳۰، ۷۳۴،
۷۴۰، ۷۸۳-۷۸۴
التبصرة، ۳۱۷
تبصرة لادلة نسفی، ۴۹۵، ۵۹۷
تبصرة العوام، ۵۱۳
التبیان طوسی، ۲۴۸
تبیین کذب‌المفتري، ۶۱۷
تجربيدالاعتقاد خواجه نصیر‌الدین، ۶۲۴-۶۲۵
تجسیم (نظریه کلامی)، ۵۱۴، ۵۱۷، ۶۰۸-۶۰۹

- تجوید قرآن، ۲۲۸
تحریم تنباکو، ۳۴۴
تحفة الالباب و نخبة الاعجاب، ۱۹
تحفة العجایب و طرفة الغرایب، ۲۲
تحفة الغرائب، ۱۹
تحفة المؤمنین، ۱۵۹
تحفة المتكلمین فی الرد علی الفلاسفة، ۵۴۳
تحفة المحمدیه، ۲۲۷
تحفه حكيم مؤمن، ۱۵۹
تدبیر الابدان، ۴۰
التذكرة فی احكام الجواهر والاعراض، ۵۴۵
تذكرة الكحالیین، ۶۱، ۶۳، ۱۰۱
التذكرة، ۳۹
تذكرة صیدیه، ۱۸
تراپوتیک (اصطلاح پزشکی)، ۱۶۲
تراپوتیک و داروسازی طبی، ۱۵۸
تربت حیدریه، ۷۸۴
تربد (دارو)، ۶۸
تربیع خلفا (نظریه کلامی)، ۴۶۱، ۴۷۲
ترك المرء فی القرآن، ۲۳۷، ۴۶۰
ترکمان چای، معاهده، ۷۷۹-۷۸۰
ترکی (زبان)، ۹۲، ۱۰۱-۱۰۲
تركيب الادوية المسهلة و اصلاحها، ۴۲
تركيب الادوية، ۶۴، ۹۸، ۱۵۲
ترکیه عثمانی، ۷۳۱
ترمذ، ۴۶، ۳۷۷، ۳۸۱-۳۸۳، ۳۹۰، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۴۸، ۴۸۹، ۴۸۵، ۴۵۱
ترنج (دارو)، ۱۵۱
تریاق (دارو)، ۱۵۸
الترياق، ۱۵۰
تریاق الاسنان (دارو)، ۸۹
تریاق الطین (دارو)، ۱۵۸
تسنن، ۶۲۰
تشریح (شاخه‌ای از پزشکی)، ۳-۴، ۶، ۲۳، ۵۵، ۵۷-
۵۸، ۶۰-۶۱، ۶۳-۶۵، ۸۳، ۸۵، ۸۸، ۹۲-۹۳، ۹۶،
۹۹-۹۸، ۱۰۲-۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۳۷
- تشریح سایی وقر، ۹۲
تشریح، ۹۱
تشیع، ۲۴۹، ۳۳۲، ۳۷۶، ۴۳۶، ۴۴۶، ۴۷۲، ۵۲۷،
۵۲۹-۵۳۰، ۵۳۴، ۵۴۲، ۵۷۷، ۶۱۶، ۶۲۰
تصحیفات المحدثین، ۲۵۹
التصريف لمن عجز عن التألیف، ۶۴، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۴
تصفیه القلوب، ۶۱۲
تصوف، ۲۳۷، ۲۴۷، ۴۲۵، ۵۶۶، ۵۷۶-۵۷۷، ۵۸۱،
۵۸۹، ۵۹۱، ۶۰۱، ۶۰۴، ۶۱۱، ۶۱۸، ۶۲۰، ۶۳۱
التعرف لمذهب اهل التصوف، ۵۹۱-۵۹۲
تعریف امراض العین، ۵۸
تعطیل (اصطلاح کلامی)، ۳۷۹
تعظیم قدر الصلاة، ۴۵۶
تعقد سرخرگی (بیماری)، ۱۲۶
تفاسیر جامع، ۲۴۷-۲۴۸
تفاسیر مآثور، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۴۷-۲۴۸
تفاسیر محدثانه، ۲۳۷
تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، ۶۲۵
تفسیر (علم)، ۱۹۸
تفسیر آیات الاحکام، ۳۳۷
تفسیر ابن جریج، ۲۲۹
تفسیر المیزان، ۲۵۰
تفسیر بغوی، ۲۴۷
تفسیر بیضاوی، ۲۴۹
تفسیر جزء عم، ۲۴۱
تفسیر خمس مائة آیه من القرآن، ۲۳۴
تفسیر خواجه عبدالله انصاری، ۲۴۵-۲۴۶
تفسیر رشیدی، ۲۴۵
تفسیر شاهی، ۳۴۰
تفسیر صالحی، ۴۰۶
تفسیر طبری، ۲۳۹-۲۴۰، ۲۴۴
تفسیر قرآن، ۲۲۹-۲۵۰، ۳۷۵-۳۷۶، ۳۷۹، ۳۸۳-
۳۸۸، ۴۰۶، ۴۱۱، ۴۲۰-۴۲۱، ۴۴۵، ۴۵۰، ۴۵۸
۴۶۴، ۴۶۸، ۴۷۳ تا ۵۰۰ را نگاه کردم
تفسیر قطبشاهی، ۳۴۱
تفسیر کبیر ابوالمظفر شاهفور اسفراینی، ۲۴۵

- تفسیر کبیر ابومسلم اصفهانی، ۲۴۵
تفسیر کبیر ابویوسف عبدالسلام بن محمد قزوینی،
۲۴۵
تفسیر کبیر عبدالله بن یوسف جوینی، ۲۴۵
تفسیر کلبی، ۲۳۱
تفسیر مسند فضائل الرباط، ۵۰۱
تفسیر مقاتل بن حبان بلخی، ۲۳۰
تفسیر نگاری، ۲۳۲-۲۳۳
تفسیر یزید بن عمرو نحوی، ۲۳۰
تفسیر القرآن العظیم، ۲۳۹
تفسیر القرآن، ۲۳۷-۲۳۸، ۲۴۱
التفسیر الکبیر، ۲۳۷، ۲۳۹
تفاسیم علل العین، ۵۸
التقرب فی التفسیر، ۲۳۶
تقوی، سید نصرالله، ۷۷۰، ۷۷۳-۷۷۴، ۷۷۴
تقویم الادویة فیما استخار من الاعشاب والاعذیة، ۱۵۰
تقی زاده، ۷۲۷، ۷۳۴، ۷۳۶، ۷۴۰
تکثیر الطعام والشراب، ۴۶۰
التکسب، ۴۸۹
تکفیر (اصطلاح کلامی)، ۳۸۰، ۳۹۱، ۴۳۹، ۴۵۶،
۴۸۶، ۵۲۱-۵۲۲، ۵۷۷، ۶۰۳
تکملة السعادات، ۳۳۴
تکملة اختیارات بدیعی، ۱۵۷
تکمید (کمپرس کردن دندان)، ۸۹
التلخیص (در قرائات)، ۲۰۸، ۲۲۱، ۳۱۱
التلخیص والتلخیص، ۲۳۳
تلخیص الادلة لقواعد التوحید، ۵۹۸
تلخیص الدلائل، ۵۷۲
التمهید فی بیان التوحید، ۵۹۷
التمهید لقواعد التوحید، ۵۹۸
تمیم (قبیله)، ۳۷۸
تناسخ، ۶۳۱
التنبیه فی علوم القرآن، ۲۳۶، ۲۴۳-۲۴۴
التنبیه والرد، ۴۳۹
تنبیه الامة، ۳۴۴
التنزیل و ترتیبه، ۲۴۴
تنزیه القرآن عن المطاعن، ۲۳۲، ۵۲۷
تنسوخ نامه ایلخانی، ۱۵۵
التواصل الی حفظ التناسل، ۴۰
توبه، ۲۱۹، ۳۷۶، ۴۶۳، ۵۳۸
توپ بستن مجلس، ۷۴۹
توته (بیماری چشمی)، ۷۰
توتیا (داروی چشم)، ۸۲
التوحید، ۴۴۶، ۵۱۳، ۵۹۵، ۶۱۴، ۶۱۷، ۶۲۵
التوحیدیة، ۶۲۸
تورات، ۴۴۶
تورنس، دکتر، ۵۲
التوشیح در شرح الهدایة مرغیانی، ۳۰۸
توماس (از اعضاء میسیون انگلیسی)، ۵۴
تونیه، ۶۱۳
التهدیب در فقه، ۳۰۵
تهذیب الاحکام، ۲۶۲، ۳۲۶
تهذیب الکلام، ۶۲۵
تهذیب المنطق، ۶۲۵
تهذیب النظر، ۳۱۱
تهران، ۵۱، ۵۳-۵۵، ۱۶۳، ۳۴۴، ۷۲۹-۷۳۰، ۷۴۰،
۷۸۸
تهماسپ صفوی، ۲۴۹
تهمورث، ۳
تیسر از قبله (اصطلاح فقهی)، ۳۳۵
تیزاب فاروقی (دارو)، ۱۲۹
تیماردار (عنوان متولی بیمارستان)، ۴۳
تیمور گورکانی، ۴۶، ۶۲۷
تیمورتاش، ۷۵۷
تیموری، امرا، ۶۳۰
تیموریان، دوره، ۸۹، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۵۵
تیموریة قاهره (کتابخانه)، ۱۵۰
ثابت بن قره، ۶۱، ۷۲، ۱۰۴
ثبت املاک، ۷۱۸
ثغور شام، ۲۰۲-۲۰۳، ۲۱۱، ۲۲۶، ۲۴۰، ۴۲۸-۴۲۹،
۵۱۲
ثنویه، ۴۷۵

- ثوریه (مذهب فقهی)، ۲۹۷، ۲۹۹
 جابر جعفی، ۲۴۱
 جاحظ، ۶، ۸، ۱۲-۱۵، ۱۷، ۲۳، ۴۷۶
 جارالله زمخشری، ۶۲۲
 جالی (گونه‌ای دارو)، ۱۰۸
 جالینوس، ۶، ۱۳، ۲۳، ۳۶، ۶۴، ۶۸، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۳-
 ۱۰۴، ۱۳۷، ۱۵۰
 الجامع (در قرائات)، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۹
 الجامع ابن‌ولید قمی، ۳۲۲
 جامع ترمذی، ۴۴۸-۴۵۰
 جامع عباسی، ۳۴۰
 جامع محمد بن اسلم طوسی، ۲۵۵
 جامع مرو، ۳۸۳
 الجامع والمختصر فی الرد علی اهل الاعتزال والقدر،
 ۵۷۱
 جامع البیان، ۲۳۹
 جامع التأویل، ۲۳۲، ۲۳۶
 جامع الخلاف والوفاق، ۳۳۴
 الجامع الصحیح المختصر فی امور رسول‌الله (ص) و
 سننه وایامه، ۲۰۳، ۲۵۳-۲۵۴، ۲۵۷-۲۵۸،
 ۲۶۰، ۴۴۰، ۴۴۸، ۵۵۸، ۶۱۵
 جامع‌العلوم، ۹، ۲۳۲
 الجامع‌الکبیر شبیبانی، ۳۰۸
 الجامع‌الکبیر علامه، ۵۹۸
 جامع‌المفردات، ۱۵۶
 جامع‌المقاصد، ۳۳۸
 جامع‌الوقوف، ۲۱۸
 جان فرایر (پزشک کمپانی هند شرقی)، ۴۸، ۱۵۸
 جان مک نیل (پزشک)، ۹۲
 جانورشناسی، ۱، ۳-۴، ۶-۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۸، ۲۰، ۲۳-
 ۲۴، ۱۴۸
 جاودان‌نامه، ۶۲۸-۶۲۹
 جاویدان کبیر، ۶۲۸
 جبا (شهر)، ۴۷۸
 جبال، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۳۸-۲۳۹، ۲۹۸-۲۹۹، ۳۰۸،
 ۳۱۲، ۳۱۵، ۴۳۴، ۴۳۷، ۴۶۴-۴۶۶، ۴۷۰، ۵۰۲
- ۵۲۲، ۵۲۶-۵۲۸، ۵۳۰، ۵۳۸-۵۳۹، ۵۴۳
 ۵۵۰-۵۵۱، ۵۵۳، ۵۶۲، ۵۶۸، ۵۷۸-۵۷۹، ۵۸۹
 جباییه، ۵۲۱
 جبر (نظریه کلامی)، ۳۷۹، ۳۹۳، ۴۲۷، ۴۶۰، ۵۶۴
 ۵۹۱، ۵۹۴، ۶۱۱
 جبر و اختیار (از مباحث کلام)، ۳۹۳، ۴۶۰، ۵۹۱،
 ۵۹۴
 جبرائیل (اول) پسر بختیشوع، ۳۹، ۴۱-۴۲، ۸۳، ۱۰۴
 جبرائیل بن عبیدالله بن بختیشوع، ۶۰
 جبریه، ۲۳۲، ۳۷۹
 جبرئیل (فرشته)، ۳۷۴
 جبل عامل (لبنان)، ۳۳۷-۳۳۸
 جدوار (پادزهر گیاهی)، ۱۵۸
 جدیع بن علی، ۳۸۳، ۳۸۶
 جدیع کرمانی، ۴۲۲
 جذامخانه مشهد، ۵۳
 جراحی و کحالی، رساله، ۶۳
 جراحی، ۳۴، ۴۳-۴۴، ۵۵-۵۶، ۵۸، ۶۳-۶۵، ۶۷-۷۱،
 ۷۴-۷۳، ۷۶-۷۷، ۷۹-۸۰، ۸۲، ۸۹-۹۱، ۹۴-
 ۱۰۷، ۱۰۹-۱۲۰، ۱۲۲-۱۲۳، ۱۲۶-۱۳۰، ۱۳۲-
 ۱۳۴، ۱۳۶-۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۶-۱۶۰
 الجراحیة الخانیة، ۱۰۱
 جرالده، مستر (پزشک)، ۱۶۰
 جرب (بیماری چشمی)، ۵۸
 جَرَب پلک (بیماری چشمی)، ۶۶
 جرجانی، سید اسماعیل، ۶۲، ۸۸-۸۹، ۱۲۵، ۱۲۸،
 ۱۳۷، ۱۵۵
 جرجانی، علی بن محمد بن علی مشهور به میر سید
 شریف، ۶۲۵
 جرجیس بن جبرائیل (پزشک)، ۳۷
 جرجیس / جورجیس پسر بختیشوع، ۳۸، ۴۰-۴۲
 جریر بن عبدالحمید رازی، ۱۹۹، ۴۲۶
 جریریه (مذهب فقهی)، ۳۰۳
 جزء لایتجزأ (نظریه)، ۴۷۵
 جزاء‌الاعمال، ۴۳۸
 جزایری، سید نعمت‌الله، ۳۴۰

- جزیره، ۲۰۲
 جزیره لاوان، ۳۱۹
 جعد بن درهم، ۳۷۷، ۳۷۹، ۴۷۳-۴۷۴
 جعفر برمکی، ۳۹
 جعفر بن احمد شاماتی نیشابوری، ۳۱۰
 جعفر بن حرب همدانی، ۲۳۲، ۴۷۶
 جعفر بن محمد دوریستی، ۳۲۷-۳۲۸
 جعفر بن محمد زعفرانی، ۲۴۳
 جعفر بن محمد فریابی، ۲۳۸، ۲۹۸
 جعفر دوریستی، ۳۳۰
 جعفر صادق (ع)، ۳۱۹، ۴۱۳، ۵۷۳، ۶۲۷
 جغت (ابزار جراحی)، ۱۱۲
 جغت (ابزار دندانپزشکی)، ۹۱
 جلال بن امین طیب کازرونی، ۱۵۷
 جلال‌الدین امرودهی، ۱۵۸
 جلال‌الدین پسر رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۴۶
 جلال‌الدین محمد بن اسعد دوانی، ۶۲۵
 جلفا (در اصفهان)، ۵۳
 جلیدی، بیماری (چشمی)، ۶۱، ۶۶
 جمال‌الدین ابوالفتوح بن بلکو آوی، ۳۳۶
 جمال‌الدین ابوالفتوح رازی، ۳۳۰
 جمال‌الدین اسدآبادی، ۷۱۲-۷۱۳
 جمال‌الدین بن ابی‌الحوافر، ۱۸، ۲۲-۲۳
 جمال‌الدین بن خلیفه آرمی، ۳۲۹
 جمال‌الدین دشتکی هروی، ۲۶۱
 جمال‌الدین محمد قاشی، ۳۳۶
 جمال‌الدین واعظ، ۷۲۸، ۷۷۵
 جمع بین‌الصالحین، ۲۵۷
 جمعة بن عبدالله بلخی، ۴۳۰، ۴۸۹-۴۹۰
 جمل اصول‌الدین، ۵۹۷
 الجمل، ۳۳۳
 جمهوری اسلامی ایران، ۳۴۴
 جندی‌شاپور (شهر)، ۳۷، ۳۹-۴۲، ۵۶، ۸۴، ۱۴۷، ۱۴۹، ۵۲۳
 جندی‌شاپور، بیمارستان و مدرسه، ۳۳-۳۹، ۴۱-۴۳، ۱۴۹، ۱۰۴
 جندی‌شاپوریان، ۳۷-۳۸، ۵۶، ۸۳، ۱۰۴، ۱۴۷
 جنگ جهانی اول، ۴۹، ۵۴، ۷۵۰
 جنگ صفین، ۳۷۶، ۴۱۴، ۴۶۶
 جنگ نهروان، ۳۷۷
 جنگ‌های ایران و روسیه، ۳۴۲، ۷۱۲
 جنید بغدادی، ۲۴۶، ۵۹۱
 جنیدی، ۳۲۵
 جواب ابی‌محمد الحسن بن‌الحسین النوبختی، ۳۲۵
 جواب التستریین، ۵۲۳
 جواب الجرجانیین، ۵۶۵
 جواب الخراسانیة، ۵۶۵
 جواب السیرافیین، ۵۶۵
 جواب‌المسائل‌لاصفهانیة، ۵۴۳
 جواب اهل خراسان، ۴۷۶
 جواب مسائل وردت من اصفهان، ۶۲۰
 جوابات ابی‌الحسن النیسابوری، ۳۲۵
 جوابات الرامهرمزیین، ۵۶۵
 جوابات الشرقیین فی فروع‌الدین، ۳۲۵
 جوابات القرآن، ۲۳۳
 جوابات اهل‌الدینور، ۳۲۵
 جوابات اهل طبرستان، ۳۲۵
 جوابات‌اهل‌فارس، ۵۶۵
 الجوابات فی القرآن، ۲۳۲، ۳۸۴
 جواهر‌التفسیر، ۲۴۷
 جواهر‌الحکمة، ۹۲
 جواهر‌القرآن فی‌التجوید، ۲۲۷
 جورجس، نک: جرجیس پسر بختیشوع
 جورقانی همدانی، ۲۵۹
 جوزجان، ۲۹۶، ۳۷۸
 جوزوف کوچران، دکتر، ۵۲
 جوهریه، ۱۶۱
 جویبار (در حومه هرات)، ۵۱۰
 جویبر بن سعید بلخی، ۲۲۹
 جویین، ۳۱۴
 جوینی، شمس‌الدین، ۲۰

- جوینی، نصیرالدین یوسف بن اسماعیل معروف به
ابن کُتبی، ۱۵۶-۱۵۷
الجهاد، ۴۲۵
جهان اسلام، ۳۷-۳۸، ۴۳، ۵۶، ۶۰، ۹۷، ۱۰۵، ۱۴۵،
۱۴۷، ۱۹۸-۱۹۹، ۲۰۱، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۶-۲۳۷،
۲۴۲، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۵۸-۲۵۹، ۲۹۵، ۳۸۰،
۴۲۵، ۴۴۰-۴۴۱، ۴۴۸، ۴۷۶، ۴۹۹، ۵۵۵-۵۵۶،
۵۶۵، ۵۹۲، ۶۱۹-۶۲۱
جهانشاه قراقویونلو، ۶۲۸
جهرم، ۵۲۴
جهم بن صفوان ترمذی، ۳۷۶-۳۸۶، ۳۸۸-۳۸۹، ۳۹۳،
۴۰۵، ۴۱۵، ۴۲۰-۴۲۱، ۴۲۸، ۴۳۲-۴۳۳، ۴۴۰،
۴۷۴، ۴۸۱-۴۸۲، ۴۸۴، ۵۰۴
جهمی (منسوب به جهمیة)، ۳۰۴، ۳۸۱-۳۸۲، ۳۸۵،
۳۹۱، ۳۹۷، ۴۰۶، ۴۱۱، ۴۱۵، ۴۲۰-۴۲۱، ۴۲۶،
۴۲۸، ۴۳۳، ۴۳۶، ۴۷۰، ۴۸۲، ۴۸۴، ۵۰۴
الجهمیة المرچفة، ۴۰۹
جهمیة، ۳۷۵، ۳۸۱-۳۸۲، ۳۹۳، ۴۰۶، ۴۱۲، ۴۲۰-
۴۲۱، ۴۲۴-۴۲۶، ۴۲۸-۴۲۹، ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۴۵،
۴۴۹-۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۶۲، ۴۶۴-۴۶۵،
۴۶۷، ۴۶۹-۴۷۰، ۴۷۵، ۴۷۹، ۴۸۴، ۴۹۱، ۵۱۶،
۵۴۲، ۵۴۸، ۵۵۶، ۵۵۸، ۵۹۰
جهنم، ۳۷۶، ۴۲۰، ۴۴۹، ۴۶۵، ۴۸۶
جیحون، ۳۷۷، ۴۴۶
جیرفت، ۲۹۷
چاپ، صنعت، ۷۱۲
چاچ، ۴۰۷، ۴۳۵، ۴۸۵، ۵۶۶
چاناکیا/ شاناق (پزشک)، ۴۱
چسبندگی (التصاق) پلک (بیماری)، ۷۱
چشم پزشکی، ۴۳، ۵۱، ۵۵-۵۹، ۶۱-۶۳، ۶۵، ۹۰،
۹۸، ۱۰۱، ۱۰۶
چغانیان، ۴۰۵، ۴۸۵
چهار شربت (دارو)، ۱۵۸
چین، ۳۴
حاج زین عطار، نک: انصاری شیرازی
حاج سید محمد ساعت فروش، ۷۴۵
حاج سید نصرالله، ۷۷۴
حاج محمدباقر صابون بز، ۷۴۵
حاجی خلیفه، ۷، ۱۰، ۱۸، ۳۷۸، ۵۹۱
حارة (گونه‌ای دارو)، ۱۰۷
حارث بن اسد محاسبی، ۵۰۷، ۵۶۳، ۶۱۵
حارث بن سریج، ۳۷۸، ۳۸۳، ۴۲۱
حارث بن کلدی (پزشک)، ۳۷
حارث وراق خراسانی، ۴۷۷
حاشیه بر شرح الاسباب و العلامات، ۹۱
حافظ شیرازی، ۲۲۸
حافظ الصحة (دارو)، ۱۵۸
حاکم ابواحمد نیشابوری، ۲۱۲، ۲۵۶، ۲۵۸-۲۵۹
حاکم ابوعبدالله نیشابوری، ۲۵۹
حاکم چشمی، ۵۴۵
الحاکم خلیفه فاطمی، ۱۰۵
حاکم نیشابوری، ۳۹۵، ۳۹۸، ۴۱۳، ۴۳۶، ۴۶۷، ۴۸۸،
۵۰۲، ۵۰۹، ۵۱۱-۵۱۲، ۵۳۲، ۵۷۰، ۵۸۳، ۶۰۳-
۶۰۴
حاوی صغیر، نک: الحاوی فی علم التداوی
الحاوی فی علم التداوی، ۶۲، ۸۹
الحاوی فی علوم القرآن، ۲۳۵
الحاوی، ۳۸، ۵۸، ۸۴-۸۵، ۱۰۰، ۱۴۸
حب ایارج و قوقایا (دارو)، ۶۸
حب الایارج (دارو)، ۸۶
حب الشفا (دارو)، ۱۵۸
حبان بن موسی مروزی، ۴۲۴
حبس البول (بیماری)، ۱۳۷
حب الذراع (وریدی در دست انسان)، ۱۱۸
حبیب پسر ابوالعالیه، ۴۱۳
حبیبی مظاهری، مسعود، ۷۱۱
حبیش بن اعسم (چشم پزشکی)، ۵۸، ۶۴، ۹۸، ۱۰۴
حتلیت (انغوزه)، ۶۸، ۸۶-۸۷، ۸۹-۹۰
حجاج بن یوسف، ۲۶۱، ۳۷۴-۳۷۵، ۳۹۶
حجّاز، ۳۷، ۲۰۰، ۲۱۰، ۲۲۹، ۲۵۳، ۲۹۳، ۲۹۵،
۳۷۴، ۳۸۸، ۳۹۲، ۳۹۷، ۴۰۰، ۴۰۵-۴۰۶، ۴۰۸-
۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۳-۴۱۴، ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۳۱

- ۴۳۵، ۴۳۸-۴۳۹، ۴۴۷، ۴۵۳، ۴۶۰، ۴۶۲، ۴۷۱،
 ۴۸۷، ۴۹۷، ۵۱۰، ۵۶۶، ۵۷۳-۵۷۴، ۶۲۷
 حجازیان، ۲۵۱، ۴۰۹
 حجامت (رساله)، ۴۰
 حجامت، ۸۱، ۸۶، ۸۸-۸۹، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۴۳
 الحجة فی القراءات السبع، ۲۰۸
 حجة القراءات، ۲۰۹
 حدائق شیخ یوسف بحرانی، ۳۴۱
 الحدود والاحکام/الفقهية، ۳۰۹
 حدیث منزلت، ۳۸۷
 حدیث، ۶، ۱۷، ۱۹۵-۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۴-۲۰۵، ۲۳۶،
 ۲۴۰-۲۴۱، ۲۵۰-۲۵۷، ۲۵۹-۲۶۳، ۲۹۵، ۳۲۰-
 ۳۲۱، ۳۴۰، ۳۷۷، ۳۸۱، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۹۵، ۳۹۷-
 ۴۰۰، ۴۰۶، ۴۰۹-۴۱۷، ۴۱۹-۴۲۴، ۴۲۹-۴۳۵،
 ۴۳۸-۴۴۰، ۴۴۲-۴۴۳، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۳،
 ۴۵۹، ۴۶۴-۴۶۵، ۴۶۸، ۴۸۴-۴۸۵، ۴۹۷-۴۹۸،
 ۵۰۳، ۵۰۶، ۵۰۹-۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۹، ۵۵۲، ۵۸۵،
 ۵۹۰، ۶۱۴، ۶۲۹-۶۳۰
 حدیث شناسی، ۲۵۶
 حدیقة الحقیقة، ۵۸۹
 حرب بن اسماعیل کرمانی، ۳۰۰
 حرکت جانوران، ۳-۴، ۷
 حرم حضرت عبدالعظیم (ع)، ۷۴۰
 الحروف و القراءات، ۲۰۳
 الحروف السبعة فی الکلام، ۶۲۶
 حروفیه، ۶۲۶-۶۳۰
 حریر بن عثمان رحبی حمصی، ۵۰۰
 حریر سجستانی، ۲۹۴
 حزین لاهیجی، ۱۸
 حسبه، دیوان، ۶۴، ۹۹-۱۰۰
 حسبه، کارگزاران، ۶۵، ۹۸-۹۹
 حسکا بن بابویه ملقب به شمس الاسلام، ۳۳۱
 حسن اشیب، ۲۹۴
 حسن بصری، ۱۹۸-۱۹۹، ۲۰۹، ۲۲۲، ۲۲۹-۲۳۰،
 ۳۸۹، ۴۲۱، ۴۷۳-۴۷۴، ۵۵۷
 حسن بن ابی بکر حنفی نیشابوری، ۵۷۸
 حسن بن ابی طالب آبی، ۳۳۵
 حسن بن احمد اصطخری، ۳۱۲
 حسن بن احمد بن فتحان شهرزوری، ۲۲۰
 حسن بن اسحاق رازی، ۳۲۸
 حسن بن حسین شیعی سبزواری، ۳۳۶
 حسن بن حمویه استرآبادی، ۴۳۴
 حسن بن زیاد لؤلؤی، ۴۰۴
 حسن بن شعیب رازی، ۲۱۸
 حسن بن علی جوهری، ۳۲۹
 حسن بن عیسی بن ماسرجس نیشابوری، ۴۲۸
 حسن بن محبوب، ۳۸۴
 حسن بن محمد بن حنفیه، ۴۸۲
 حسن بن محمد رازی، ۲۱۸
 حسن رضایی، دکتر، ۹۴
 حسن ستوده تهرانی، ۷۷۰
 حسنین (ع)، ۵۲۳
 حسین (یا حسن) بن محمد اصفهانی زعفرانی، ۲۴۰
 حسین بن ابی الحسن کاشانی، ۳۳۶
 حسین بن حامد تبریزی، ۲۲۶
 حسین بن سعید اهوازی، ۲۴۱، ۳۲۱
 حسین بن عبدالصمد عاملی، ۳۳۸
 حسین بن عبدالله نیشابوری، ۴۰۴
 حسین بن عبیدالله غضائری، ۳۲۳
 حسین بن عقیل خراسانی، ۲۲۹
 حسین بن علی بن مهران رازی، ۲۱۸
 حسین بن علی رازی قزوینی، ۱۹۶
 حسین بن کوران (متکلم)، ۵۰۷
 حسین بن محمد بن خسرو بلخی، ۵۴۰
 حسین بن محمد قلانسی سلماسی، ۲۲۰
 حسین بن مسعود بغوی، ۲۴۷، ۲۵۷
 حسین بن منصور حلاج، ۲۳۸
 حسین بن واقد مروزی، ۱۹۷، ۲۳۷، ۲۵۰، ۲۹۴-۲۹۵،
 ۴۱۸، ۴۲۳-۴۲۴، ۴۸۸
 حسین کرابیسی، ۴۴۲-۴۴۳، ۴۶۸، ۵۰۷
 حسین نجار، ابو عبدالله حسین بن محمد، ۴۷۸-۴۷۹،
 ۵۴۸

- حسینعلی نوری مشهور به بهاءالله، ۶۳۲
 حسینی کاشانی، میر مجدالدین محمد، ۱۵۸
 الحشائش، ۱۵۰
 حشری تبریزی، ۳۲۷
 حشویه، ۴۳۴، ۴۵۹، ۴۶۱، ۴۶۵، ۴۹۱
 حفص (از قراء)، ۲۱۰
 حفص بن سالم، ۴۷۷
 حفص بن سلیمان قاری، ۴۰۶
 حفص بن عبدالرحمان بن فروخ، ۳۰۵
 حفص بن مقاتل سمرقندی، ۴۹۹
 حفظ الاسنان واللثة، ۸۴
 حفظ الصحة (بهداشت)، ۸۴
 حفظ الصحة، ۹۲
 حقائق التفسیر، ۲۳۶
 حقائقیه، ۶۰۳
 حقوق، علم، ۷۱۱
 الحقیق النافع (پزشک و جراح)، ۹۸، ۱۰۵
 حقیقی (از حروفیه)، ۶۲۸
 حکم دمشقی (پزشک)، ۳۷
 حکمت متعالیه، ۲۴۹
 الحکمة، ۴۸۹
 حکمة الاشراف، ۲۴۵
 حکیم ترمذی، ۴۰۷
 حکیم سید محمدحسین شیرازی، ۹۱
 حکیم شاه هروی، ۳۰۹
 حکیم محمد (پزشک عصر صفوی)، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۱۱،
 ۱۲۶
 حکیم محمدباقر فرزند عمادالدین شیرازی، ۶۳
 حکیم محمدهاشم معروف به علوی خان، ۹۱
 حکیم میسری، ۸۶
 حکیمالملک گیلانی، ۱۵۸
 حکیمباشی (منصب)، ۶۵، ۱۰۰
 حلب، ۱۵۱، ۲۲۶، ۵۴۲، ۶۲۹
 حلقه (مجلس علمی)، ۱۹۷-۱۹۸
 حلول و اتحاد، ۶۲۷
 حلولیه، ۶۲۶
 حله، ۳۳۳، ۳۳۵-۳۳۶
 حله، مکتب، ۱۹۶، ۲۲۴، ۳۳۵، ۳۳۹
 حلیة الاولیاء، ۶۱۵
 حلیة القراء، ۲۱۹
 حماد بن ابی حنیفه، ۴۰۴، ۴۰۶
 حماد بن ابی سلیمان، ۳۹۰
 حماد بن هناد بوشنجی، ۴۵۲
 حماد بن یحیی ابیح، ۴۰۹
 حماقیه، ۶۱۳
 حمدان بن اسحاق خراسانی، ۳۲۳
 حمدانی، خاندان، ۳۲۹
 حمدون بن ابی سهل، ۲۱۱
 حمدون قصار، ۲۹۹
 حمزة بن عبیدالله ابهری، ۲۹۸
 حمزة بن یوسف سهمی، ۲۵۸-۲۵۹
 حمزه از قراء سبع، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۱۰، ۲۱۴،
 ۲۱۷
 حمص، ۲۹۴
 حمصی رازی، سدیدالدین محمود، ۳۲۷-۳۲۸، ۳۳۳-
 ۳۳۴
 الحمیات المشجر، ۴۲
 حمید بن سعید بن بختیار، ۴۷۵، ۵۴۵
 حمید رمحویه، ۳۱۱
 حمیدی، ۴۶۲
 حنابله/ حنبلی (مذهب فقهی)، ۲۹۶-۲۹۷، ۲۹۹-
 ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۷، ۳۱۲، ۳۱۷، ۴۳۰، ۴۳۲،
 ۴۴۷، ۴۵۱، ۴۵۹-۴۶۰، ۴۶۲-۴۶۵، ۴۶۶-۴۶۸،
 ۴۷۱، ۴۹۳، ۵۳۴، ۵۵۸، ۵۷۶، ۵۸۱، ۵۹۲، ۶۱۶
 حنفی (مذهب)، ۲۳۴، ۲۵۷، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۳-
 ۳۰۹، ۳۱۳-۳۱۸، ۳۷۴، ۳۸۱-۳۸۲، ۳۸۸، ۳۹۰-
 ۳۹۲، ۳۹۴-۳۹۶، ۳۹۸-۴۰۹، ۴۱۱-۴۱۴، ۴۱۷-
 ۴۲۳، ۴۲۵-۴۲۶، ۴۳۰، ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۴۶-۴۴۷،
 ۴۵۰-۴۵۲، ۴۶۲، ۴۶۵، ۴۶۹، ۴۷۱-۴۷۳، ۴۷۷-
 ۵۰۵، ۵۰۸-۵۱۰، ۵۱۵، ۵۱۷، ۵۲۷، ۵۳۱-۵۳۲،
 ۵۳۴-۵۴۱، ۵۴۷، ۵۵۰، ۵۵۴، ۵۵۹-۵۶۰، ۵۶۵-
 ۵۶۶، ۵۷۵، ۵۷۷، ۵۸۲-۶۰۲، ۶۰۷، ۶۰۹، ۶۱۳

- خاوران، ۳۱۱
 خبر واحد، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۳۳
 ختنه، ۱۱۶
 خجند، ۴۹۷-۴۹۸
 خراجیه، رساله، ۳۳۹
 خراسان، ۱۹۶، ۱۹۸-۱۹۹، ۲۰۱-۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۶،
 ۲۰۹-۲۱۵، ۲۲۳-۲۲۴، ۲۲۹-۲۳۲، ۲۳۴-۲۳۵،
 ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۴۵-۲۴۷، ۲۵۰-۲۵۳، ۲۵۵،
 ۲۵۷-۲۵۹، ۲۶۱-۲۶۲، ۲۹۴-۲۹۶، ۳۰۱-۳۰۳،
 ۳۱۱-۳۱۳، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۲۵-۳۳۴، ۳۳۶-
 ۳۳۷، ۳۳۷-۳۷۳، ۳۸۱-۳۸۳، ۳۸۵-۳۸۸، ۳۹۰-۳۹۲،
 ۳۹۴-۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۴-۴۰۵، ۴۰۹، ۴۱۱-۴۲۵،
 ۴۲۷-۴۳۲، ۴۳۴-۴۴۰، ۴۴۲، ۴۴۶-۴۴۸، ۴۵۱،
 ۴۵۳، ۴۵۵-۴۵۷، ۴۶۳، ۴۶۵-۴۷۱، ۴۷۶-۴۷۷،
 ۴۸۰-۴۸۵، ۴۸۷، ۴۹۰، ۴۹۲-۴۹۳، ۴۹۵، ۴۹۹،
 ۵۰۲، ۵۰۷، ۵۰۹-۵۱۲، ۵۱۸، ۵۲۴، ۵۲۸-۵۳۳،
 ۵۳۵-۵۴۰، ۵۴۳، ۵۴۵-۵۴۶، ۵۵۴، ۵۵۸، ۵۶۱-
 ۵۶۲، ۵۶۶، ۵۶۹-۵۷۵، ۵۷۷-۵۷۸، ۵۸۰-۵۸۱،
 ۵۸۶-۵۸۷، ۵۹۱، ۶۰۰-۶۰۲، ۶۱۳، ۶۱۵-۶۱۷،
 ۶۲۰، ۷۸۳
- خراسان، حوزه تفسیری، ۲۳۱
 خراسان، حوزه قرائی، ۲۰۹
 خراسانیان، ۲۰۱، ۲۱۱-۲۱۲، ۲۳۰، ۳۱۳، ۳۲۵،
 ۳۸۳، ۳۹۸-۳۹۹، ۴۳۴، ۴۶۳، ۵۱۳
 خریق (گیاهی سمی)، ۸۷
 خرتنگ (مکان)، ۲۵۳
 خرفستران (جانوران اهریمنی)، ۲-۳
 خریدةالعجایب و فريدةالغرایب، ۱۹
 خزاعی، ابوالفضل محمد بن جعفر، ۲۰۶
 خزانه، ۷۱۵
 خزر، ۷۲۳
 خسرو انوشیروان، ۳۵-۳۷
 خسروشاه (مکان)، ۳۲۷
 خشکنجبین (دارو)، ۱۵۷
 خصائص علی(ع)، ۴۵۷
 خضر (پیامبر)، ۴۴۶
- ۶۲۲-۶۲۴، ۶۲۶، ۷۷۹
 حنفيان اهل سنت، ۲۵۷، ۳۰۴-۳۰۵، ۳۰۷، ۳۷۴،
 ۳۹۱، ۳۹۴-۴۰۴، ۴۰۵-۴۱۲، ۴۱۹، ۴۲۲، ۴۲۶،
 ۴۴۶، ۴۸۰-۴۸۱، ۴۸۶-۴۹۴، ۴۹۶، ۴۹۹، ۵۰۲-
 ۵۰۳، ۵۰۸، ۵۳۱، ۵۴۱، ۵۵۴، ۵۵۹، ۵۸۲-۵۸۴،
 ۵۸۶-۵۹۰، ۵۹۲-۵۹۳، ۶۰۰، ۶۰۲
 حنفيان عدل گرا، ۳۰۷، ۳۸۱-۳۸۲، ۳۸۸، ۳۹۴-۳۹۶،
 ۴۰۲، ۴۰۵، ۴۰۸-۴۰۹، ۴۵۰، ۴۶۹، ۴۷۸-۴۸۲،
 ۴۸۴، ۴۹۱، ۴۹۹، ۵۰۴، ۵۰۹، ۵۵۴، ۵۹۰
 حنفي ستیزی، ۲۵۳
 حنین بن اسحاق، ۳۸-۳۹، ۵۸-۵۶، ۶۲، ۶۴-۶۵، ۷۵،
 ۸۳-۸۴، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۵۰
 حوزه علمیه قم، ۳۴۴، ۷۸۸
 حیاةالحيوان، ۶، ۱۷-۱۸
 حیاتی کاشانی، ۶۳۱
 حیدر آملی، سید، ۲۴۶، ۶۲۶
 حیدر، دکتر (دندان ساز)، ۹۴
 حیدرآباد دکن، ۶۲۳
 حیدرة بن عمر زنده رودی، ۳۰۱
 حیره (مکان)، ۱۵۰
 الحيوان ابن ابی الاشعث، ۲۳
 الحيوان ارسطو، ۷، ۱۶، ۲۳
 الحيوان جاحظ، ۶، ۱۲-۱۶
 خارجه بن مصعب سرخسی، ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۵۱، ۳۸۵،
 ۳۹۲، ۳۹۵، ۳۹۸-۳۹۹، ۴۱۴-۴۱۵، ۴۱۷، ۴۲۴،
 ۴۸۸
 خارجی گری (نوعی مرام انقلابی منسوب به خوارج)،
 ۳۷۶، ۳۸۰
 خازن (داروخانه دار)، ۱۴۸، ۱۵۶
 الخاص الى علم الخواص، ۴۰
 خالد العسلی، ۳۷۹
 خالد بن صبیح، ۳۰۵
 خالد بن هیاج، ۴۱۳
 خان ابی سلمه (مکان)، ۴۳۴، ۴۴۶
 خانقاه بوشنجی، ۵۷۰
 خانقاههای کرامیه، ۶۰۲

- خط المصاحف، ۲۱۴
خطبه ششقیه، ۵۲۳
خطیب بغدادی، ۴۹۹، ۴۱۳
خطیب سمرقندی، ۴۵
خلاصه التجارب، ۶۳، ۹۰، ۱۵۸
الخلاف شیخ طوسی، ۳۲۶
خلخال، ۳۱۹
خلف بزار، ۲۱۱، ۲۱۳
خلف بن محمد خیام بخاری، ۴۰۷
خلق اعمال، ۴۸۶
خلق افعال العباد، ۴۳۲، ۴۴۱، ۴۴۳-۴۴۴
خلق قرآن (نظریه کلامی)، ۳۷۹، ۳۹۱، ۴۰۰-۴۰۱، ۴۰۳-۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۹، ۴۲۵-۴۲۶، ۴۲۸-۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۶، ۴۴۱-۴۴۳، ۴۵۲، ۴۵۸، ۴۶۲-۴۶۳، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۷۸، ۴۸۶، ۴۹۴، ۴۹۶، ۴۹۸، ۵۰۴، ۵۰۷-۵۴۶، ۵۵۰، ۵۵۲، ۵۵۷، ۵۶۱، ۵۶۳
خلق الافلاک، ۵۶۴
خلیج فارس، ۴۷-۴۸، ۵۱، ۷۴۸
خلیل بن احمد سجزی، قاضی، ۵۸۳
خلیل بن احمد مشهور به ابن جنک، ۳۰۵
خلیل بن سنان خجندی، ۴۸۵، ۵۳۷
خلیل بن غازی قزوینی، ۳۴۰
خلیل خلیلی، ۳۹۶، ۳۹۸، ۴۰۹، ۵۰۳
خلیل سجزی، ۵۸۴
خنزیره/ خنازیر (نوعی دمل، پزشکی)، ۱۲۷-۱۲۸
خواجه حافظ شیرازی، ۶۱۹
خواجه عبدالله انصاری، ۲۴۵-۲۴۶، ۳۰۱، ۴۹۳، ۵۹۲، ۶۱۷
خواجه عضدالدین (از حروفیه)، ۶۳۰
خواجه علاءالدین هندو، ۱۵۶
خواجه علی شطرنجی، ۲۲۶
خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۵، ۱۵۵، ۳۳۴، ۶۲۰، ۶۲۴-۶۲۵
خواجه نظام الملک طوسی، ۴۵، ۳۱۶-۳۱۶، ۳۲۷، ۵۳۹، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۱
خوارج، ۳۷۶-۳۸۰، ۴۲۹، ۴۴۹، ۴۶۰، ۴۶۶-۴۶۷، ۵۱۷، ۵۵۹، ۵۹۰
خوارزم، ۲۱۹، ۲۴۵، ۴۲۴، ۵۳۰، ۵۴۰-۵۴۵، ۶۲۲
خوارزمشاهیان، ۳۰۷، ۵۴۴
خوارزمیان، ۵۳۰
الخواص مجرب المنافع، ۴۰
خواص الحيوان، ۱۸
خواف، ۳۰۹
خوانساری، سید احمد، ۳۴۴
خواهران نیکوکار (مسیون فرانوی)، ۵۴
خوجان (مکان)، ۳۱۱
خوزستان، ۲۲۱-۲۲۲، ۲۲۸، ۲۵۲، ۲۶۱، ۲۹۸-۳۰۰، ۳۰۶-۳۰۷، ۳۳۶، ۳۴۲، ۳۸۳، ۴۷۶-۴۷۸، ۵۲۰-۵۲۰
۵۲۴، ۷۸۳
خوف و رجا، ۳۹۶، ۴۲۵، ۵۹۰
خوی، ۷۸۴
خویی، سید ابوالقاسم، ۳۴۴
خیابان لاله‌زار، ۷۱۶
خیزران مادر هادی عباسی، ۳۹
خیوه، ۶۲۱
دادگستری، ۷۱۴، ۷۲۳، ۷۲۷-۷۲۸، ۷۴۱-۷۴۲، ۷۵۳-۷۵۴، ۷۵۶-۷۵۷، ۷۶۲-۷۶۳، ۷۷۰، ۷۷۲-۷۷۳، ۷۷۳
دارالشفای بیمارستان در مشهد، ۴۹
دارالفنون، ۹۲-۹۳، ۱۴۵، ۱۶۰-۱۶۱، ۱۶۳، ۷۲۳، ۷۷۰، ۷۸۹
دارالکتب قاهره، ۲۰۵، ۲۰۸
دارقطنی، ۴۱۸-۴۱۹، ۴۵۰، ۴۵۳، ۴۵۹، ۴۶۳
داروخانه، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۵۳، ۱۴۸، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۳
داروساز/ داروسازان، ۳۳، ۳۸، ۱۰۶، ۱۴۷-۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۸-۱۶۰، ۱۶۱-۱۶۳
داروسازی، ۳۳، ۳۸، ۱۴۶، ۱۴۸-۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۹-۱۶۳
داروشناسی، ۳۳-۳۴، ۳۸، ۴۱، ۵۶، ۶۸، ۹۰، ۹۶، ۱۰۰، ۱۴۶-۱۵۲، ۱۵۴-۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۲
داروفروشی، ۱۶۰
داریوش اول، ۱۰۳

- دامغان، ۶۲۳
 دانشکده پزشکی، ۵۱، ۱۴۵
 دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۷۷۰
 دانشکده طب دانشگاه تهران، ۹۴
 دانشگاه اصفهان، ۹۴
 دانشگاه پرینستون، ۶۱۰، ۶۲۳
 دانشگاه تهران، ۵۱، ۵۵، ۹۴، ۷۷۲
 دانشگاه شیراز، ۹۴
 دانشگاه مشهد، ۹۴
 دانشنامه اثر حکیم میسری، ۸۶
 دانیال بن ابراهیم تبریزی، ۲۲۰
 داوود بن ابی فرات کندی، ۱۹۷
 داوود بن ابی هند، ۲۳۰، ۴۱۳
 داوود بن حسین نسفی، ۵۸۲
 داوود بن حنین، ۵۸
 داوود بن زبرقان رقاشی، ۴۰۹
 داوود بن سلیمان غازی قزوینی، ۴۳۷
 داوود بن محبر، ۴۱۳، ۴۳۸
 الدر المنثور، ۲۳۹
 دراویش بکتاشی، ۶۳۰
 درة التنزیل و غرة التأویل، ۲۴۵
 الدرر فی اصول الدین، ۵۹۵
 الدرر فی التفسیر، ۲۴۷
 دروازه نجاریه (در نسف)، ۵۵۳
 درویش خسرو نقطوی، ۶۳۱
 دریانوردان یونانی، ۲۴
 دزفول، ۳۴۳
 دشت ترکان، ۷۲۳
 دشت مغان، ۳۱۹
 الدعاء، ۴۸۹
 دعلج بن احمد سجزی، ۳۰۳
 دعویدار قمی، خاندان، ۳۲۸
 دخل العین، ۴۲، ۵۶-۵۷
 دفاتر اسناد رسمی، ۷۸۵-۷۸۶
 دفتر تنظیمات (کتابچه غیبی)، ۷۱۹-۷۲۰
 دقائق العلاج، ۱۶۲
 دلائل القبلة، ۳۱۱
 دلائل النبوة، ۴۵۹-۴۶۰
 دمشق (از قرائات سبعة)، ۱۹۵
 دمشق، ۳۷، ۱۰۵، ۱۰۷، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۲۱
 ۲۲۳، ۲۲۵-۲۲۶، ۲۲۸، ۳۱۲، ۳۸۴
 دمه (بیماری چشمی)، ۷۱
 دمل پلک (بیماری چشمی)، ۷۲
 دموکدس (پزشک)، ۱۰۳
 دموکریتنوس (دیمقراط)، ۳، ۷، ۱۳
 الدمیانی (از اشاعره)، ۵۶۸
 دمیری، ۶، ۱۷-۱۸
 دندان پزشکی، ۸۳-۸۴، ۹۰، ۹۲-۹۵، ۱۱۳
 دوربینی (بیماری چشمی)، ۶۱
 دورق (شهر)، ۵۲۳
 دوریست (طرشت)، ۳۲۷-۳۲۸
 دوریستی، خاندان، ۳۲۸
 دوره اول تقنینیه، ۷۶۲
 دوره دوم تقنینیه، ۷۸۶
 دوزخ، ۳۸۰، ۳۸۵، ۳۹۳، ۴۰۱، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۴۰
 ۴۴۵، ۴۵۴-۴۵۵، ۴۶۷، ۶۰۰، ۶۲۹، ۶۳۱
 دوفوسا، مسیو، ۷۷۰
 دول كاملة الوداد، ۷۸۰-۷۸۱
 دولاپوز، مسیو، ۷۷۰
 دولت آبادی، ۷۴۴
 دهشتک (پزشک)، ۴۱-۴۲
 دیابیطا، ۳۸
 الديانة، ۵۸۸
 دیسکوریدوس، ۲۳
 دیلم، ۲۶۱، ۳۰۶
 دینکرد، ۳۴
 دینور، ۲۱۸-۲۲۰، ۲۴۰، ۲۵۲، ۲۹۸-۲۹۹، ۳۰۱
 ۳۱۲، ۴۵۷، ۴۶۰
 دیوان تمیز، ۷۴۲، ۷۵۸-۷۵۹، ۷۶۱، ۷۸۸
 دیوان الاصول، ۵۲۹، ۵۳۳، ۵۳۵
 دیوانخانه عدلیه، ۷۱۷
 دیوسکوریدس (پزشک)، ۱۵۰

- دیوکلس کاروستوسی، ۳
ذاریات (سوره)، ۲۳۷
ذخیره المعاد، ۳۳۹
ذخیره خوارزمشاهی، ۱۵۵، ۶۲
ذخیره کامله، ۱۰۲، ۱۰۶
الذریعة سید مرتضی، ۳۲۹، ۳۳۳
ذکاء الملک فروغی، محمدعلی، ۷۵۶، ۷۶۲، ۷۶۴-۷۶۵، ۷۸۸، ۷۷۳، ۷۷۰-۷۶۹
ذکر الصالحین، ۵۰۱
ذم الکلام و اهله، ۶۱۷
ذوالنون مصری، ۴۸۷
ذهبی، ۳۷۷، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۳۹، ۴۴۴، ۴۴۸، ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۵۹، ۴۷۲، ۴۸۴، ۵۰۴، ۵۰۹، ۵۱۶
رؤیت خدا (نظریه کلامی)، ۳۸۸، ۴۱۵، ۴۲۷، ۴۳۶، ۴۴۵، ۴۴۹، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۸۶، ۵۲۲، ۵۵۴، ۵۵۲
رئیس الاطبا (منصب)، ۶۵، ۹۹-۱۰۰، ۱۰۵
رائد السمطین، ۲۶۱
الرائع فی الشرائع، ۳۳۳
رابع (گونه‌های دارو)، ۱۰۹
رازی (قراء منسوب به ری)، ۱۹۸
رازی، محمد بن زکریا، ۲۳، ۳۸، ۴۴، ۵۸، ۶۱، ۶۴-۶۵، ۶۸، ۷۸، ۸۲، ۸۴-۸۵، ۹۲، ۹۹-۱۰۱، ۱۰۴، ۱۱۶-۱۱۷، ۱۲۵، ۱۳۵، ۱۴۹-۱۵۱، ۵۳۷
رازیان (اهالی ری)، ۵۵۲
راسبی، خاندان، ۳۷۷
راغب اصفهانی، ۵۳۰
رافائل دومان، ۴۶، ۱۰۶
رافضه، ۵۵۸
رامهرمز، ۴۷۸، ۵۲۳
راوند (دارو)، ۱۵۱
راه رفتن جانوران، ۳-۴
راهویته (مذهب فقهی)، ۲۹۶-۲۹۷، ۴۳۰
رباط جوبق، ۵۴۱
رباط العین (نوعی دمل)، ۱۲۴
ربع رشیدی، بیمارستان، ۴۶، ۹۷، ۱۵۶
ربیع بن احمد اخوینی، ابوبکر، ۵۹
ربیع بن انس، ۲۵۱، ۴۲۴
ربیع بن خثیم، ۱۹۷، ۲۹۳، ۳۷۶
ربیع بن زیاد حارثی، ۲۵۰
ربیعیه (قبیله)، ۳۷۸
رتق (بیماری)، ۱۴۰
رجاء بن ابراهیم، ۴۱۸
رجاء بن مرجئ مروزی، ۴۲۸
رجال نجاشی، ۲۶۲
رد الاصول الخمسة، ۵۹۵
رد اوائل الادلة، ۵۹۵
الرد علی اهل الاهواء، ۴۹۵-۴۹۶
الرد علی اهل البدع والاهواء، ۵۸۲
الرد علی اهل الکلام، ۶۱۷
الرد علی بشر المریسی، ۴۶۸
الرد علی حنین فی کتابه فی الفرق بین الفذا والدواء المسهل، ۴۲
الرد علی من یقول بخلق القرآن، ۴۵۹
رد علی وعید الفساق، ۵۹۵
الرد علی الباطنیة، ۵۲۵
الرد علی الجهمیة، ۴۳۶، ۴۶۸، ۶۱۷
الرد علی القائلین بوحدة الوجود، ۶۲۴
الرد علی القدریة، ۵۷۵
الرد علی الکرامیة، ۵۸۳
الرد علی اللفظیة، ۴۹۶
الرد علی المرجئة، ۴۰۵
الرد علی المعتزلة، ۵۲۶
رد کتاب الامامة، ۵۹۵
رد التهذیب فی الجدل، ۵۹۵
رسائل اخوان الصفا، ۱۵
رسائل بن سینا، ۲۴۵
الرسالة اثر شافعی، ۳۲۴، ۳۸۴
الرسالة القوامیة، ۵۷۵
رسالة الی اهل زبید، ۶۱۷
رسالة الی اهل طبرستان و جیلان فی خلق الروح والنور، ۶۲۰

- رسالة في اثبات الاستواء والفوقية، ٥٧٣
رسالة في اصول السنة والجماعة، ٤٣٧
الرسالة في اعتقاد اهل السنة اصحاب الحديث والائمة،
٦١٥
رسالة في فضل ابي بكر، ٦١٠
رسالة في العقائد، ٦٢٣
رسالة مقنعة مختصرة في اول الواجبات، ٣٣٥
رسالة التجلي على الطور، ٦٢٩
رسالة السنة، ٤٧٠
الرسالة القشيرية، ٥٨٠
رسالة المعرفة والايمان، ٥٨٦
الرسالة الناصرية، ٦٢٢
الرسالة النظامية، ٥٧٤
رساله الى المتقلدين علاج المرضى به بيمارستان
اصبهان، ٩٧
رساله در زكات، ٣٤١
رسالة اتابكيه، ٦٣
رسم مصحف، ٢٠١-٢٠٠
رشت، ٥١، ٥٣، ٥٥، ٧٨٣
رشتي، سيد كاظم، ٦٣١
رشيد وطواط، ٢٢
رشيدالدين بن شهر آشوب، ٣٢٩
رشيدالدين على بن خليفه، ١٠٥، ١٠٧
رشيدالدين فضل الله همداني، ١٥٦، ٢٤٥
رشيدالدين ميبدي، ٢٤٦
رضا شاه، پهلوي اول، ٧١٥، ٧٢٦، ٧٤٨، ٧٥٢، ٧٨٥-
٧٨٦
رضي الدين رجب بن محمد مشهور به حافظ رجب
برسي، ٦٢٦
رضي الدين عبدالملك قمي، ٣٣٦
رضي الدين محمد بن محمد سرخسي، ٣٠٨
رفيع الدين محمد نايني، ٣٣٨
ركن الاسلام ابوالفضل محمد بن جعفر خزاعي، ٢٢١
ركن الاسلام محمد بن ابي بكر مشهور به امامزاده بخاري،
٥٩٩-٥٩٨
ركن الدولة بويه، ٥٩، ٨٧
رمد (بيماري چشمي)، ٥٨-٥٩، ٦١، ٧٢
رمد گرم (بيماري)، ١١٩
رمله فلسطين، ٥١٣
روافض، ٤٦٢
رودان (شهر)، ٥٢٥
روزبهان بقلي، ٢٤٦
روزكوري (بيماري چشمي)، ٦٢
روسختج (دارو)، ٧٦
روس ها، ٤٨-٤٩، ٥٤
روسيه، ٧١٢، ٧٢٢، ٧٥٠، ٧٧٩-٧٨٠
روض الجنان، ٢٤٨
الروضة الطبية، ٤٠
روضة المتقين، ٢٦٣، ٣٤٠
روضة المتكلمين، ٥٨٨
الروضة في الفقه، ٣٣٢
رونق القلوب، ٦٠٤
رويان، ٣١٤
رويتر، امتياز، ٧٢٣
الرها (قوم)، ٣٥
ري (شهر)، ٤٠، ٤٤، ٥١، ٨١، ١٩٦-١٩٨، ٢٠٣-٢٠٤،
٢٠٩، ٢١٧-٢١٨، ٢٢٢، ٢٢٩، ٢٣١-٢٣٢، ٢٣٦،
٢٣٨، ٢٤٣، ٢٥٠-٢٥٢، ٢٥٩، ٢٦١-٢٦٢، ٢٩٣-
٢٩٤، ٢٩٧-٢٩٨، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٥-٣٠٦، ٣٠٨،
٣١٢، ٣٢٦-٣٢٨، ٣٣٠، ٣٣٢-٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٧،
٣٧٥-٣٧٦، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٨، ٤٠٧-٤٠٩، ٤١٨،
٤٢٤، ٤٢٦، ٤٣١، ٤٣٤، ٤٣٧، ٤٤٤، ٤٤٦-٤٤٦،
٤٦٤-٤٦٦، ٤٧١، ٤٧٩-٤٨٠، ٥٠٣-٥٠٤، ٥٢٦-
٥٣١، ٥٣٣، ٥٣٥، ٥٣٨-٥٣٩، ٥٤٢، ٥٤٥-٥٥٤،
٥٦٢، ٥٧٠، ٥٧٩، ٥٨٩، ٧٥٢
رياسة الجرائحيه (منصب)، ١٠٧
رياسة الطب (منصب)، ١٠٧
رياسة الكحالين (منصب)، ١٠٧
رياضة اللسان في اعراب القرآن و معانيه، ٢٣٥
رياضة المبتدى وبصيرة المستهدى، ٥٦٧
رياضيات، ٨
زاد المسافر، ٥٧٩

- زاهر بن احمد سرخسی، ۲۱۲، ۳۱۱، ۵۶۶
 زبده/الاحکام، ۳۰۸
 زبده/البیان در آیات الاحکام، ۳۳۸
 زبیب (دارو)، ۶۸
 زبیر بن عدی یامی، ۲۹۳
 زبیر، ۳۸۶
 زراره (محدث)، ۳۲۲
 زرقه (ابزار جراحی)، ۱۱۲
 زراوند (دارو)، ۱۵۱
 زراوند زربناد (پادزهر گیاهی)، ۱۵۸
 زردشت، ۱۴۶
 زردشتیان، ۴۷۴-۴۷۵، ۶۰۳
 زرنج/ زرنج سیستان، ۴۵، ۵۱۰
 زرین دخت (دارو)، ۱۵۱
 زرین دست، نک: محمد بن منصور جرجانی
 زرینیه، ۶۱۳
 زعفرانی (موسس فرقه زعفرانیه)، ۵۴۶-۵۵۰، ۶۱۶
 زعفرانیه، ۵۴۵-۵۴۶، ۵۴۸-۵۵۲
 زکریا بن احمد بلخی، ۳۱۳
 زکریا بن دلویه زاهد، ۴۹۲
 زکریا طیفوری، ۴۲
 زمخشری، محمود بن عمر، ۲۴۸، ۵۴۳-۵۴۴
 زنداقه، ۱۳، ۳۷۹، ۳۸۸، ۴۳۲، ۴۵۲، ۴۶۵
 زنجان، ۳۱۵، ۷۸۴
 زند، ۸۳
 زندقه، ۵۳۶
 زندیان، ۱۵۷
 زندیق، ۴۲۵، ۵۸۳، ۶۱۶
 زندیه، عصر، ۹۱، ۱۵۹
 الزوائد والفوائد، ۵۹۵
 زهاد اهل رجاء، ۳۷۵، ۳۸۹
 زهاد، ۴۱۲، ۴۱۷، ۴۸۹، ۵۸۹، ۶۱۵
 الزهد، ۴۲۵، ۴۸۹
 الزهرا (مکان)، ۱۰۴
 زهراوی، ابوالقاسم، ۶۴، ۸۳، ۹۱، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۴-
 ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۲۲-۱۲۳، ۱۲۷-۱۲۹
- زهیر بن احمد زهرانی، ۲۱۵
 زیاریان، ۵۳۲
 زید بن ثابت، ۳۷۴
 زید بن علی (ع)، ۳۷۸
 زید بن محمد، ۵۲۷
 زیدیه/ زیدیه، ۲۹۵، ۳۰۷، ۳۸۷، ۳۹۰-۳۹۱، ۵۲۷
 ۵۳۹
 زین الاخبار گردیزی، ۳۸۰
 زین الدین علی مطارآبادی، ۳۳۶
 زینة/القراء فی القرائة، ۲۲۷
 ژاندارک، مدرسه، ۵۴
 ژرژ لویی بوفون، ۱
 ژرژ، دکتر، ۱۶۱
 سؤالات ابومحمد رامهرمزی، ۵۳۸
 سادات اخوی، سید نصرالله، ۷۳۶
 سادات علوی، ۵۳۸
 ساری، ۵۱، ۳۱۴، ۷۸۴
 ساعور (عنوان متولی بیمارستان)، ۴۳
 سالم بن عبدالله بن عمر، ۴۰۹
 سامانیان، ۱۵۲، ۳۰۷، ۴۸۰، ۴۸۶، ۵۳۱-۵۳۳، ۵۳۶
 ۵۴۱-۵۴۲، ۵۶۰
 ساوه، ۲۱۸
 سبزواری، ۷۸۴
 السبعة، ۲۱۹
 سبیل (بیماری چشمی)، ۵۸، ۷۳، ۷۶
 سبلان (متکلم)، ۵۰۷
 سپیده (بیماری چشمی)، ۷۳
 ستان المهدی، ۲۰۵
 سجادی، صادق، ۳۳
 سجستان، ۲۹۴، ۴۶۶
 سده (بیماری چشمی)، ۶۶
 السدید بن رقیقه، ۱۰۵
 سدیدالدین خوافی، ۳۳۵
 سدیدالدین شاذان بن جبریل قمی، ۳۳۰
 سدیدالدین محمد بن محمد بن ابی بکر، ۵۹۹
 السر، ۵۱۳

- سراج‌الدین ارموی، ۳۱۸
 سراج‌الدین عمر بن اسحاق غزنوی، ۳۰۸
 سراج‌الدین عمر بن الوردی، ۱۹
 سرالمستبان افهسی، ۱۸
 سرجیس رأس‌العینی، ۳۶، ۴۲
 سرخس، ۲۱۰، ۲۱۲-۲۱۳، ۳۱۱، ۳۱۴، ۴۵۲
 سردسیر (الصرود)، ۵۲۴
 سردشت، ۳۱۸
 سرطان (بیماری چشمی)، ۵۸
 سرمه (داروی چشم)، ۸۱
 سری سقطی، ۲۴۶
 سریانی (داروسازان)، ۱۵۱
 سریانی (داروها)، ۱۵۱، ۱۵۵-۱۵۶
 سریانی (زبان)، ۷، ۳۶، ۳۸، ۴۰
 سریانی، اصطلاحات طبی، ۵۷
 سربج بن یونس مروزی، ۲۳۸، ۲۵۵
 سزگین، ۲۵۴، ۴۴۶
 سسروتا، ۴۱
 سعتر (آویشن)، ۸۷
 سعد بن عبدالله اشعری، ۳۲۱-۳۲۲
 سعدالدوله، میرزا جواد خان، ۷۳۶-۷۳۷، ۷۴۸، ۷۶۵
 سعفه (نوعی جوش، پزشکی)، ۱۳۰
 سعوط (اصطلاح دارویی)، ۱۵۸
 سعید بن ایاس جریری، ۵۰۶
 سعید بن جبیر، ۱۹۷-۱۹۸، ۲۲۹، ۲۵۰، ۲۹۳، ۳۷۵
 سعید بن جنح بخاری، ۳۸۱
 سعید بن رحمه اصبحی، ۴۲۸
 سعید بن سالم قداح خراسانی، ۳۹۷
 سعید بن سعید شیرازی معروف به سعیدالدین مقری،
 ۲۲۸
 سعید بن عبد فریابی مقیم سرخس، ۴۱۷
 سعید بن منصور خراسانی، ۲۳۸، ۲۵۵
 سعید جریری، ۴۱۳
 سفارت روسیه، ۷۴۱
 سفیان بن عیینه، ۳۸۵، ۴۰۰، ۴۱۰، ۴۱۷-۴۱۸، ۴۳۱
 ۴۳۴، ۴۵۰، ۴۶۲، ۴۷۱، ۴۹۷-۴۹۸، ۵۰۳، ۵۱۰
 ۵۵۸
 سفیان ثوری، ۲۳۷، ۲۴۶، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۹۳، ۳۹۵
 ۳۹۹، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۱۸، ۴۲۲-۴۲۳، ۴۲۶، ۴۸۵
 ۴۸۷، ۴۹۶، ۵۵۶، ۶۱۰
 سفیانیه، نک: ثوریه
 سفیر عثمانی، ۷۲۷
 سقراط، ۳
 سقطفروش، سید مهدی، ۷۴۵
 سکتہ (بیماری)، ۱۱۹
 سکنجبین (دارو)، ۱۵۸
 السکین الشوکی (ابزار جراحی)، ۱۳۱
 سلام بن حارث هروی، ۴۱۷
 سلام بن مطیع بلخی، ۴۸۰
 سلجوقی، دولت، ۵۳۹
 سلجوقی، سلاطین، ۵۳۹
 سلجوقیان، ۴۵، ۶۲، ۳۰۷، ۳۱۵-۳۱۷، ۵۳۹، ۵۷۹
 سلطان محمد اصفهانی، ۶۲۹
 سلطان محمود غزنوی، ۵۲۹، ۵۳۳، ۵۳۸، ۵۷۰، ۵۸۷-
 ۵۸۸، ۶۰۲، ۶۰۹، ۶۱۳
 السلطان‌المبین فی اصول‌الدین، ۵۹۹
 سلعه، نوعی کیست (پزشکی)، ۷۷-۷۹، ۱۲۳، ۱۲۵-
 ۱۳۰، ۱۲۷
 سلف (اصطلاح کلامی فقهی)، ۲۴۷، ۳۹۱، ۴۲۱، ۴۶۹
 ۴۷۲، ۴۷۴-۴۷۵، ۴۷۷، ۴۸۶، ۵۸۸
 ۶۰۹، ۶۱۵، ۶۲۰
 سلف‌گرایان، ۵۷۴، ۶۲۰
 سلفی (اندیشه کلامی)، ۴۷۲، ۴۹۵، ۵۴۹
 سلفیه، ۴۸۵
 سلم بن سالم بلخی، ۳۹۷
 سلمان بن ناصر انصاری نیشابوری، ۲۴۶، ۵۷۶
 سلمة بن بشیر نیشابوری، ۳۹۴
 سلوک/ملوک، ۶۲۵
 سلیم بن ایوب رازی، ۲۴۸، ۳۱۷، ۶۱۵
 سلیم بن قیس هلالی، ۲۶۱
 سلیم بن منصور، ۵۵۷

- سلیمان بن احمد طبرانی، ۵۲۶
 سلیمان بن بریده، ۲۹۳
 سلیمان بن حرب، ۴۶۸، ۴۶۲
 سلیمان بن خوجه ابراهیم نقشبندی قندوزی، ۳۰۹
 سلیمان بن طرخان تیمی، ۵۰۶
 سلیمان بن محمد بن فضیل بلخی، ۴۰۷
 سلیمان بن مقاتل، ۳۸۷
 سماک بن حرب، ۴۱۱
 سمرقند، ۲۴۲، ۲۵۳، ۳۰۵-۳۰۶، ۳۷۳-۳۷۴، ۳۷۷، ۳۸۹، ۳۹۲، ۳۹۵، ۴۳۵، ۴۴۷، ۴۵۰، ۴۵۵، ۴۷۶، ۴۸۵-۴۸۶، ۴۹۵-۵۰۱، ۵۰۳، ۵۰۸، ۵۱۱-۵۱۲، ۵۱۹، ۵۴۱، ۵۶۱-۵۶۲، ۵۶۴، ۵۸۳، ۵۸۶-۵۸۷، ۵۹۳
 سمرقندی، نجیب‌الدین محمد بن علی (پزشک)، ۶۲، ۱۵۵
 سمعانی، خاندان، ۵۴۰
 سمعانی، عبدالکریم، ۳۷۷، ۴۹۱، ۴۹۵، ۵۴۸-۵۴۹، ۵۵۱
 سمنان، ۲۲۸، ۷۸۴
 سمنیه، ۳۷۷، ۳۸۰، ۴۷۵
 السموم اثر چاناکیا، ۴۱
 السموم شاناق هندی، ۱۴۹
 السموم و علاجها، ۴۲
 سنان بن ثابت، ۴۰، ۶۵، ۹۹
 سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، ۵۸۹
 سن پترزبورگ، ۷۶۸
 السنة و الجماعة، ۴۳۰، ۵۳۷
 السنة و مجانبه اهل البدع، ۴۷۲
 سنت و مدرنیسم، ۷۱۴
 السنة، ۴۵۵، ۴۶۶، ۵۰۵
 سنج، ۳۱۴
 سند (مکان)، ۲۹۶، ۳۰۲
 سندروس، ۹۰
 سنسکریت (زبان)، ۳۶، ۴۱
 سنگ کلیه (بیماری)، ۱۰۲، ۱۳۷-۱۳۸
 سنگ مثانه (بیماری)، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۳-۱۱۴، ۱۱۶
- ۱۳۷-۱۳۹
 سنگ مغنسیا (داروی چشم)، ۸۲
 سنن ابن ماجه، ۲۵۵
 سنن ابوداود سجستانی، ۲۰۳، ۲۵۵، ۲۵۸، ۴۶۷
 سنن التحذیث، ۲۵۹
 سنن ترمذی، ۲۵۵، ۴۰۷، ۴۴۸
 سنن دارمی، ۲۵۵، ۴۴۷، ۴۹۸، ۵۰۱، ۵۵۶، ۵۵۸
 السنن فی الفقه، ۲۵۱
 سنن نبوی، ۲۵۳
 السنن نسائی، ۴۵۷
 السنن و المسند کبیر، ۲۵۲
 السنن الکبری، ۳۱۶
 سنندج، ۳۱۸
 سنید مصیصی، ۴۲۶
 سوئدی، مستشاران، ۷۵۰
 سوئیس، ۷۸۰، ۷۸۹
 السواد الاعظم، ۴۸۷، ۵۸۴، ۵۹۰، ۵۹۶-۵۹۷، ۶۰۰-۶۰۱
 سوداوی (نوعی زخم)، ۱۱۹
 سورة بن مبارک خراسانی، ۲۱۹
 سورمیه، ۶۱۳
 سوریه، ۶۰
 سوق العروس، ۲۰۶
 سهروردیه، ۳۱۵
 سهل اهوازی معروف به کوسج (پزشک)، ۴۱، ۵۹
 سهل بن زنگله رازی، ۲۵۵
 سهل بن زنجویه رازی، ۲۵۲
 سهل بن عبدالله تستری، ۲۳۶، ۵۵۹
 سهل بن عبدالله مروزی، ۴۲۴
 سهیل بن ابی حزم قطیعی بصری، ۴۱۶
 سید ابوالحسن اصفهانی، ۳۴۴
 سید حبیب‌الله، ۷۷۴
 سید زین‌الدین علی سرایشنوی، ۳۳۶
 سید شرفشاه زیاره افسسی، ۳۳۲
 سید ضیاء، ۷۷۳-۷۷۴
 سید محمد یزدی، ۷۷۴

- سید مرتضی، ۳۲۴-۳۲۷، ۳۳۳، ۵۹۷
 سیدنی رینکر، ۱۶۲
 سیده خاتون، ۵۲۸
 سیرجان، ۵۲۶
 سیریل الگود (محقق)، ۳۵، ۸۴
 سیستان و بلوچستان (استان)، ۳۰۹
 سیستان، ۲۱۴، ۲۶۱، ۳۰۵، ۳۱۴، ۳۸۹، ۴۶۷-۴۶۸، ۵۱۰-۵۱۱، ۵۴۰
 سیفالدوله حمدانی، ۵۳۲
 السیف المشهور فی شرح عقیده ابی منصور، ۶۲۴
 سیوطی، ۲۳۸-۲۴۰
 شاپور اول، ۳۵
 شاپور بن سهل (بزشک)، ۳۸، ۴۲
 شاپور دوم، ۳۵-۳۶
 شاخ کرگدن (دارو، پادزهر حیوانی)، ۱۵۸
 شاطبیه، ۲۲۳
 شافعی / شافعیه (مذهب)، ۲۳۵، ۲۴۳، ۲۵۸، ۲۹۶-
 ۲۹۸، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۹-۳۱۹، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۹،
 ۴۳۰، ۴۴۷، ۴۵۵، ۴۵۹، ۴۶۴، ۴۶۸، ۵۱۹، ۵۲۵،
 ۵۲۸، ۵۳۲، ۵۳۵، ۵۳۸-۵۳۹، ۵۶۵-۵۶۸، ۵۷۲-
 ۵۷۳، ۵۷۵-۵۷۶، ۵۷۷-۵۸۰، ۵۸۲، ۵۹۳، ۶۰۱،
 ۶۰۸، ۶۱۳
 شافعیان، ۳۱۱-۳۱۴، ۳۱۶-۳۱۵، ۴۵۵، ۴۵۹، ۴۶۸،
 ۵۶۷، ۵۷۲، ۵۹۳، ۶۰۱، ۶۱۳
 الشافی فی علم القرآن، ۲۳۵
 الشافی، ۵۲۹
 شام، ۱۰۵-۱۰۷، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۱۹، ۲۲۳-۲۲۵،
 ۲۲۷-۲۲۸، ۲۵۳، ۲۶۰، ۲۹۵-۲۹۶، ۳۱۸، ۴۰۶،
 ۴۳۹، ۴۴۷، ۵۱۲-۵۱۳، ۵۵۶، ۵۹۳، ۶۲۴، ۶۲۹
 الشامل، ۲۰۵، ۲۱۳، ۵۷۴
 الشاناق فی السموم والتریاق، ۴۱
 شاه سلیمان اول، ۲۴۹
 شاه عباس اول، ۶۳، ۲۴۹، ۶۳۱
 شاه نعمت‌الله ولی، ۲۴۶
 شاه‌آباد شمیران، ۵۱
 شاهرخ تیموری، ۶۳۰
 شاهرورد، ۷۸۴
 شاهنامه فردوسی، ۳
 شایگان، سید علی، ۷۷۰
 شب کوری (بیماری چشمی)، ۶۱-۶۲
 شبلی، ۲۴۶
 شبویه بن عبدالعزیز، ۳۸۱
 شتره (بیماری چشمی)، ۵۸، ۶۷، ۷۴
 شجاع بن ابی نصر بلخی، ۱۹۹
 شجاع بن مخلد فلاس بغوی، ۲۳۸
 شداد بن حکیم، ۳۹۸، ۴۸۵
 الشرائع، ۳۲۲
 شرایخانه (داروخانه)، ۱۴۷-۱۴۸
 شرابدار (داروخانه‌چی)، ۱۵۶
 شرایع محقق، ۳۳۶
 شربت اطفال (دارو)، ۱۵۸
 شرح اعتقاد اهل السنة، ۶۱۷
 شرح الاسباب و العلامات، ۶۲
 شرح العقائد العسویه، ۶۲۵
 شرح الفقه الاکبر، ۵۸۶، ۵۹۵، ۵۹۷، ۶۰۰، ۶۲۳-۶۲۴
 شرح طوابع بیضاوی، ۶۲۶
 شرح کافی، ۲۶۳
 شرح من لایحضره الفقیه، ۲۶۳
 شرح مواقف ایجی، ۶۲۵
 شرح موجز قانون، ۹۱
 شرح الاسباب و العلامات، ۸۹
 شرح الاسماء الحسنی، ۵۸۹
 شرح الاصول الخمسة، ۵۴۵
 شرح الاعتقاد، ۵۷۱
 شرح التجرید، ۶۲۵
 شرح الزیادات در فقه، ۳۰۸
 شرح الغایة، ۲۰۹
 الشرح الکبیر، ۳۱۸
 شرح المقاصد، ۶۲۵
 شرعة الاسلام، ۵۹۹
 شرف‌الدین تبریزی، ۲۲۵
 شرف‌الدین حسین علی علوی طوسی، ۳۳۶

- شرف‌الدین درگزینی همدانی، ۲۶۱
 شرف‌الدین صابونچی اوغلو، ۱۰۱-۱۰۲
 شرف‌الدین علی شیفتکی، ۳۳۷
 شرکت تلگراف هند - اروپایی، ۴۸
 شرکت نفت ایران و انگلیس، ۵۰
 شرناق (بیماری چشمی)، ۷۴-۷۵
 شریف مرتضی، ۵۲۹، ۵۳۴
 شعار اصحاب‌الحديث، ۲۵۹، ۵۶۲
 شعاع‌السلطنه، ۷۴۴
 شعبه بن حجاج، ۳۹۹، ۴۱۷-۴۱۸، ۴۳۹
 شعبی، ۴۲۰
 شعبیه (بیماری چشمی)، ۷۵
 شفا، ۲۳
 شفایی، مظفر بن محمد حسینی، ۱۵۷
 شفیع کدکنی، ۶۰۴
 شقاق (بیماری)، ۱۰۲
 شقردیون (دارو)، ۱۵۵
 شکسته‌بندی، ۴۳، ۹۸
 شکند گمانیک وزار، ۴۷۵
 شلیمر (پزشک)، ۴۹
 شمائل ترمذی، ۲۶۰
 شمر بن حمدویه هروی، ۲۵۵
 شمس‌الدین دمشقی، ۱۹
 شمس‌الدین رازی، ۲۶۰
 شمس‌الدین سلمانی اصفهانی، ۳۱۸
 شمس‌الدین عبدالرحمان بن محمد اصفهانی، ۲۲۴
 شمس‌الدین محمد آوی، ۳۳۶
 شمس‌الدین محمد بن اشرف سمرقندی، ۶۲۳
 شمس‌الدین محمد بن عطاءالله رازی، ۲۶۰
 شمس‌الدین محمد بن یوسف زرنندی، ۲۶۱
 شمس‌الدین محمود اصفهانی، ۶۲۵
 شورای عالی معارف، ۹۳
 شورمین، ۵۱۱
 شورین آلمانی (استاد دارالفنون)، ۱۶۳
 شوش (شهر)، ۲۲۲
 شوشتر، ۲۲۲-۲۲۳، ۲۲۸، ۵۲۳
 شهاب‌الدین ابومحمد (کحال و جراح)، ۱۰۵
 شهاب‌الدین عمر سهروردی، ۲۴۵، ۳۱۵
 شهر بن حوشب، ۱۹۷، ۴۲۰
 شهرزور، ۲۱۹-۲۲۰
 شهرستانه، ۳۱۱
 شهریار سلامت (دندانپزشک)، ۹۳
 شهید اول، ۳۳۶، ۳۳۸
 شهید ثانی، ۳۳۵
 شیاف / سرمه تر (داروی چشم)، ۸۲
 شیخ السدید ابومنصور عبدالله القاضی، ۱۰۵
 شیخ صدوق، نک: محمد بن علی بن بابویه
 شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، ۲۴۸، ۲۶۱-
 ۲۶۲، ۳۲۵-۳۳۴، ۴۵۰
 شیخ عبدالکریم حائری یزدی، ۳۴۴
 شیخ عبدالله مازندرانی، ۷۳۸
 شیخ فضل‌الله نوری، ۳۴۳، ۷۳۸-۷۴۰
 شیخ محمد فضولی، ۶۳۰
 شیخ محمد مردوخ، ۳۱۸
 شیخ مرتضی انصاری، ۳۴۳
 شیخ مفید، ۲۶۲، ۳۲۳-۳۲۸، ۳۳۱، ۳۸۷، ۵۷۱، ۵۷۷
 شیخ یوسف بحرانی، ۳۴۱
 شیخ‌الشریعه اصفهانی، ۳۴۳
 شیخ‌الطائفه، نک: شیخ طوسی
 شیخیه، ۶۳۱-۶۳۲
 شیر و خورشید سرخ، سازمان، ۵۱
 شیراز، ۴۵، ۵۱، ۵۳، ۲۰۷، ۲۱۷، ۲۲۱-۲۲۲، ۲۲۷-
 ۲۲۸، ۲۶۱، ۳۰۲، ۳۱۳، ۵۲۴-۵۲۵، ۵۶۸-۵۷۰
 ۷۸۴-۷۸۳
 شیراز، حوزه قرائت، ۲۲۷-۲۲۸
 شیرازی، سید علی محمد، ۶۳۱
 شیعه، ۱۹۶، ۲۲۸، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۶۱-۲۶۳، ۳۱۷،
 ۳۲۶، ۳۴۱، ۳۸۷، ۴۰۰، ۴۱۵، ۴۳۶، ۴۴۶، ۴۵۳،
 ۴۷۶، ۵۲۹، ۵۴۴، ۵۹۰، ۶۲۰-۶۲۱، ۶۲۶-۶۲۹،
 ۶۳۱، ۷۱۳، ۷۲۴، ۷۷۷، ۷۷۹
 شیعیان، ۲۶۲، ۳۷۴، ۴۷۲، ۵۲۹، ۶۲۰-۶۲۱
 صائن‌الدین بن ترکه، ۶۳۰

- صائن‌الدین عبدالعزیز نیشابوری، ۳۲۹
 صابرالدین ابونصر محمد بن احمد مؤذن، ۲۲۴
 صاحب المنطق، نک: ارسطو
 صاحب بن سلم بلخی، ۳۹۸، ۴۰۲
 صاحب بن عباد، ۴۰، ۲۳۲، ۲۳۴، ۵۲۳، ۵۲۶-۵۲۸، ۵۳۳
 ۵۴۹-۵۵۰، ۵۶۹، ۵۷۱، ۶۱۸
 صاحب‌دیوان، خواجه شمس‌الدین محمد، ۴۵
 الصافی، ۲۴۹
 صالح بن احمد همدانی، ۲۵۹
 صالح بن زیاد رستبی، ۲۲۲
 صالح بن عبدالله ترمذی، ۴۹۰
 صالح بن محمد ترمذی، ۴۰۲، ۴۰۶-۴۰۷، ۴۵۰
 صالح پسر احمد بن حنبل، ۳۰۰
 صالحیه (از محلات ربع رشیدی)، ۴۶
 صباحیه، ۵۲۰
 صحابه / صحابیان، ۶، ۱۹۷-۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۱۹، ۲۲۹-۲۳۰، ۲۳۶، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۹۳، ۳۷۳-۳۷۴، ۳۸۴، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۶، ۴۰۴، ۴۰۹، ۴۱۲، ۴۱۴-۴۱۵، ۴۱۵، ۴۲۰، ۴۳۹، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۵، ۴۶۵، ۴۶۹، ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۹۰، ۵۱۷، ۵۲۰، ۵۵۵-۵۵۶، ۵۶۰
 صحاح سته، ۲۰۳، ۲۵۲، ۲۵۴-۲۵۵، ۲۵۷، ۴۴۰، ۴۴۸، ۴۵۷، ۴۶۷
 صحیح ابن خزیمه، ۴۱۰
 صحیح مسلم، ۲۵۴، ۲۵۷-۲۵۸، ۲۶۰، ۴۵۳-۴۵۵، ۴۹۳، ۵۵۸
 صحیة کل (وزارت بهداشتی)، ۹۳
 الصداغ و غلله و اوجاعه، ۴۲
 صدرالدین تبریزی، ۲۲۶
 صدرالدین شیرازی، ۲۴۹
 صدرالدین همدانی، ۳۴۱
 صدغ (بیماری)، ۱۳۱
 صدقه کوفی، ۳۸۵
 صدیق حضرت، ۷۳۶-۷۳۷، ۷۶۵
 الصراط‌المستقیم، ۳۳۲
 صرع (بیماری)، ۱۱۹، ۱۵۱
 صریح‌السنة، ۵۵۹، ۶۱۶
 صفات سمعی، ۵۶۳
 الصفات، ۴۲۹، ۶۱۷
 صفاتیه، ۵۰۵
 صفاق (پرده‌ای در شکم)، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۹-۱۳۰، ۱۳۴-۱۳۶، ۱۴۰-۱۴۲
 صفة‌البخور، ۳۹
 صفة‌المنافق، ۴۶۰
 صفریه، ۳۷۶
 صفوان بن یحیی، ۳۲۱
 صفوی، دولت، ۲۴۴، ۳۰۹، ۳۳۸، ۳۴۱، ۶۲۰
 صفوی، شاهان، ۳۳۷
 صفویان، ۴۶، ۴۸، ۹۰، ۱۵۷، ۳۰۹، ۳۳۷
 صفویه، ۲۲۷، ۲۴۹، ۳۱۷، ۳۳۷-۳۳۸، ۳۴۱، ۶۲۶
 ۷۸۴
 صفویه، عصر، ۶۳، ۶۷، ۱۰۲-۱۰۳، ۱۰۶، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۳۸، ۱۵۹، ۱۹۶، ۲۶۳، ۳۰۸، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۱
 ۶۲۱
 صفی‌الدین بلخی، ۳۹۲، ۴۰۲، ۴۹۴
 صلات و صوم، ۳۴۱
 صلاح‌الدین ایوبی، ۱۰۶-۱۰۷، ۲۲۱
 صلیبی، جنگ‌ها، ۱۰۶
 صنارة (ابزار جراحی)، ۱۱۲
 صوفیه ملامتی، ۲۹۹
 صوفیه، ۲۲۸، ۲۳۶-۲۳۷، ۲۴۶، ۲۹۹، ۳۱۵-۳۱۳، ۴۱۰، ۴۱۷، ۴۸۷، ۴۸۹، ۵۷۱، ۵۸۰-۵۸۱، ۵۸۹، ۵۹۰-۵۹۱، ۶۰۳، ۶۱۵، ۶۲۹
 صهیونی (پزشک)، ۴۵
 صیدلة (داروشناسی)، ۱۵۱
 صیدنانی / صیدلانی (داروساز)، ۱۴۷
 صیدنه (داروسازی)، ۱۵۴
 صیدنه ابوریحان بیرونی، ۱۵۴
 صیمره، ۳۱۲، ۵۲۱-۵۲۳
 ضحاک بن مزاحم، ۱۹۸-۱۹۹، ۲۰۹، ۲۲۹-۲۳۰، ۲۹۴، ۳۷۵، ۳۸۳، ۳۸۸، ۴۰۹، ۴۲۰-۴۲۱
 ضرار بن عمرو، ۴۶۱، ۴۷۵

- ضارویه، ۵۵۳
ضماد (اصطلاح دارویی)، ۱۵۸
ضیاءالدین ابوبکر هروی، ۲۶۱
ضیاءالدین خالد شهرزوری، ۶۲۴
ضیاءالدین علی گرگانی، ۳۳۷
ضیاءالدین محمد بن یوسف آملی، ۲۲۱
طاخک (دارو)، ۱۵۷
طاش کوپری زاده، ۱۰
طالب بن علی حسینی ابهری، شریف، ۳۲۹
طالقان، ۳۷۸، ۳۹۳
طالوت بن محمد قاضی ری، ۶۱۲
طاهر بن عبدالله (از طاهریان)، ۴۰۲، ۵۱۲
طاهریان، ۴۰۲
طب العین، ۶۰
الطب الملكي، ۶۰، ۶۴، ۸۶
الطب المنصوری، ۸۵، ۱۰۰
طب ایرانی، ۳۷-۳۵
طب بقراطی، ۳۵
طب جالینوسی، ۱۰۳
طب داراشکوهی، ۱۵۸
طب قدیم، ۱۴۵-۱۴۷، ۱۶۳
طب هندی، ۳۵
طب یوسفی، ۹۰
طب یونانی، ۳۵، ۱۰۳
طباطبایی، سید محمد، ۷۲۸-۷۲۹
طبایع الحيوان، ۳-۵، ۷
طبایع الحيوان و خواصها و منافع اعضائها، ۲۲، ۴۰
طبرانی (محدث)، ۲۵۸، ۵۰۴-۵۰۵، ۵۲۶
طبرستان، ۲۲۰-۲۲۱، ۲۹۴، ۳۰۰-۳۰۱، ۳۰۶، ۳۱۱
۳۱۴، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۱-۳۳۲، ۳۳۶، ۵۶۶-۵۶۷، ۵۸۹، ۵۷۸
طبقات الفقهاء الشافعية، ۳۱۶
طبقات القراء، ۲۱۵، ۲۱۷
طبیعیات کوچک، ۴
طرائقیه، ۶۰۳، ۶۱۳
طرخما طیقون (داروی چشم)، ۸۱
ظرفه (بیماری چشمی)، ۵۸-۵۹، ۷۵
الطريقة الرضوية، ۳۰۸
ظفرل بن ارسلان بن ظفرل، ابوطالب، ۲۰
ظفرل بیک سلجوقی، ۵۳۹
طلحة بن خلف سامری، ۲۱۸
طلحه، ۳۸۶
طوالع الانوار بیضاوی، ۶۲۵
طوس، ۱۹۷، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۵۲، ۲۹۳، ۳۱۱، ۳۱۴
۳۲۳، ۳۷۶، ۵۳۹، ۵۷۵-۵۷۶
طوسی، محمد بن محمود بن احمد، ۲۰
طولوزان (پزشک)، ۹۲، ۱۴۵، ۱۶۱
ظاهری / ظاهریه (مذهب)، ۲۳۴، ۳۰۱-۳۰۲، ۴۶۶، ۵۰۷
ظفره / ناخنه (بیماری چشمی)، ۵۸-۵۹، ۶۱، ۷۶
ظهیرالدین داوود بن محمد قنوجی، ۲۲۴
عابدیه، ۶۱۳
العادیات (سوره)، ۲۴۱
عاصم (از قراء سبع)، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۱۷
۲۲۲، ۴۰۶
عاصم بن رجاء شامی، ۴۱۶
عاصم بن زمزم حنفی بلخی، ۴۰۲، ۴۰۷
عاصم بن عبدالرحمان خزاعی، ۵۰۰
عاقرقرا (ریشه ترخون بیابانی)، ۸۵، ۸۸، ۹۰
العالم والمتعلم، ۳۰۴، ۳۹۵-۳۹۶، ۴۰۳، ۵۷۰، ۶۰۱
عالمان امامی، ۲۴۱، ۳۳۷، ۳۴۰، ۴۰۵، ۴۰۸
عایشه همسر پیامبر، ۵۴۱
عباد بن سلیمان صیمری، ۴۷۶
عباد بن عباد شامی، ۴۴۸
عباد بن عوام کلابی، ۴۰۹
عباد بن یعقوب رواجنی، ۴۵۰
العبادات، ۳۳۲
عبادان (آبادان)، ۵۲۳
عباس بن سعید جوهری، ۴۱
عباس بن فضل رازی، ۲۱۸
عباس بن مصعب، ۴۲۷
عباس بن ولید اصفهانی، ۲۱۵

- عباس بن یزید بحرانی، ۲۳۹
 عباس میرزا نایب السلطنه، ۱۶۰، ۷۱۲
 عباسقلی خان مترجم الممالک، ۷۶۹
 عباسقلی قریب، ۱۶۳
 عباسقلی گلشایبان، ۷۷۰
 عباسی، خلافت، ۳۳
 عباسی، خلفا، ۱۴۹
 عباسیان، ۳۸۳
 عبد بن احمد ابوذر هروی، ۲۹۹
 عبد بن حمید کشی، ۵۰۱
 عبد علی حویزی، ۲۴۹
 عبدالجبار بن عبدالله رازی، ۳۲۷، ۳۳۰
 عبدالجلیل بن عیسی رازی، ۳۲۸
 عبدالحسین میرزا فرمانفرما، ۷۶۵
 عبدالحمید بن عیسی تبریزی خسروشاهی، ۶۲۵
 عبدالخالق بن ابراهیم، ۴۱۸
 عبدالخالق بن منصور نیشابوری، ۴۰۱
 عبدالرحمان بن ابان رازی، ۴۱۷
 عبدالرحمان بن ابی بکره، ۲۹۳
 عبدالرحمان بن احمد جصاص، ۶۱۲
 عبدالرحمان بن حسن کاشانی، ۳۲۳
 عبدالرحمان بن حسین حنفی، ۴۱۷
 عبدالرحمان بن رجاء یزدیغری، ۴۹۰-۴۹۲
 عبدالرحمان بن سمره، ۲۵۰
 عبدالرحمان بن عبدالله نواده ابوبکر بن محمشاد، ۶۱۳
 عبدالرحمان بن محمد بن ابی حاتم رازی، ۲۳۹
 عبدالرحمان بن محمد بن زنجله، ۲۰۹
 عبدالرحمان بن محمد بن سلم رازی، ۲۳۹
 عبدالرحمان بن مهدی، ۴۱۱، ۴۱۴، ۴۳۱، ۴۶۲
 عبدالرحمان جامی، ۲۴۶
 عبدالرحمان گُرد، عبدالرحمان بن عبدالغفار، ۲۲۵-
 ۲۲۶
 عبدالرحیم بن ابی القاسم سلطان القراء تبریزی، ۲۲۷
 عبدالرحیم بن عبدالکریم قشیری، ۲۴۶
 عبدالرزاق (محدث)، ۲۳۹
 عبدالرزاق صنعانی، ۴۳۸-۴۳۹
 عبدالسلام بن محمد بن هیصم، ۵۲۹، ۶۱۱-۶۱۲
 عبدالصمد بن عباس، ۲۱۸
 عبدالصمد بن منصور بن نعمان، ۶۱۲
 عبدالصمد نهشلی، عبدالصمد بن حامد، ۲۲۶
 عبدالعزيز بن ابی رواد، ۳۹۵، ۴۰۹-۴۱۰
 عبدالعزيز بن احمد اصفهانی خرمزی، ۳۰۲
 عبدالعزيز بن خالد بن جرول ترمذی، ۴۸۵
 عبدالعزيز بن علی اشنهیی، ۵۸۰
 عبدالعزيز بن محمد بن منصور شیرازی، ۲۲۲
 عبدالعزيز بن محمود گنابادی، ۳۰۱
 عبدالعزيز ترمذی، ۴۸۵
 عبدالعزيز غلام خلال، ۳۰۰
 عبدالعظیم خان گرکانی قریب، ۷۶۹
 عبدالغافر فارسی، ۲۵۸، ۵۴۲، ۵۸۱، ۶۰۸
 عبدالقادر بن محمد سعید مردوخ، ۳۱۸
 عبدالقادر رهاوی، ۲۳۴
 عبدالقادر قرشی، ۵۸۳، ۵۹۱
 عبدالقادر گیلانی، سید، ۱۵۸، ۳۰۱
 عبدالکافی مقری، ۲۱۳
 عبدالکریم بن احمد چالوسی، ۳۱۴
 عبدالکریم بن رکن الدین مرندی، ۲۲۶
 عبدالکریم بن موسی یزدوی، ۵۹۶، ۶۰۹
 عبدالکریم جرجانی، ۳۰۶
 عبدالکریم رافعی قزوینی، ۳۱۸
 عبداللطیف بغدادی، ۱۶
 عبداللطیف بن عبدالملک، ۲۲۵
 عبدالله بن احمد بن حنبل، ۵۸۲
 عبدالله بن احمد بن شبویه مروزی، ۴۵۲
 عبدالله بن احمد زینبی، شریف، ۳۲۹
 عبدالله بن احمد طابرائی، ۲۳۴
 عبدالله بن اسحاق انماطی متکلم، ۵۲۳، ۵۶۱
 عبدالله بن بابویه قمی، ۴۰۸
 عبدالله بن بحر بن طیفور، ۲۴۱
 عبدالله بن بریده، ۲۵۰-۲۵۱، ۲۹۳، ۴۲۳
 عبدالله بن بهرام دارمی، ۴۲۸
 عبدالله بن جعفر حمیری، ۲۶۱، ۳۲۰

- عبدالله بن حسن (از شاگردان ابوحنیفه)، ۴۹۷
عبدالله بن حسن عقیف کازرونی، ۳۰۹
عبدالله بن حمدویه، ۳۲۰
عبدالله بن طاهر (از طاهریان)، ۳۸۱، ۴۰۲، ۴۳۳، ۴۳۶، ۴۷۷، ۴۹۰
عبدالله بن عبدالعزيز مؤدب، ۲۱۶
عبدالله بن عبدالله رازی، ۲۹۳
عبدالله بن عمر بیضاوی، ۲۴۸
عبدالله بن عمرو بن عاص، ۴۶۹
عبدالله بن عمرو بن میمون، ۴۱۸
عبدالله بن عون، ۴۱۰، ۴۱۳-۴۱۴
عبدالله بن عیسی بن ماهان رازی، ۱۹۹، ۴۲۸
عبدالله بن مالک بن سلیمان هروی، ۴۱۸، ۵۰۹، ۵۱۱
عبدالله بن مالک هروی، ۵۱۹
عبدالله بن محمد ابوالقاسم عطار، ۲۱۶
عبدالله بن محمد بن جعفر قزوینی، ۳۱۲
عبدالله بن محمد بن سلام، ۴۳۴
عبدالله بن محمد بن سلیم، ۴۰۷
عبدالله بن محمد بن عبدالعزيز بغوی، ۴۷۱
عبدالله بن محمد بن عقیل باوردی، ۵۳۹
عبدالله بن محمد بن لبان، ۲۱۶
عبدالله بن محمد بن وهب دینوری، ۲۴۰
عبدالله بن محمد بن هیصم، ۶۱۲
عبدالله بن محمد قیراطی نیشابوری، ۵۱۹
عبدالله بن محمد معروف به ابوبکر قباب، ۲۱۶
عبدالله بن مسلم بن قتیبه، ۲۴۰
عبدالله بن میمون قداح، ۴۷۷
عبدالله بن ولید بن مهران مدائنی رازی، ۳۹۴، ۴۰۸
عبدالله بن وهب راسبی، ۳۷۷
عبدالله بن یوسف جوینی، ۲۴۵
عبدالله خان ازبک، ۶۲۱
عبدالله شحاته، ۳۸۶
عبدالله شوشتری، ۳۴۱
عبدالله طیفوری (پزشک)، ۳۹
عبدالله مستوفی، ۷۳۳-۷۳۴، ۷۶۹-۷۷۰
عبدالمؤمن بن خالد مروزی، ۱۹۷
عبدالمجید بن ابیرواد، ۴۱۱، ۵۰۵
عبدالمجید نساج تبریزی، ۲۲۶
عبدالمحسن تبریزی، ۲۲۶
عبدالمعین بن بکاء بلخی، ۳۰۹
عبدالواحد بن احمد، ۲۹۸
عبدالواحد بن حسین صیمری، ۳۱۲
عبدالواحد بن علی بن حسین رازی، ۵۵۱
عبدالوهاب بن علی بن نصر، ۲۹۸
عبدوس بن محمد بن مالک نیشابوری، ۴۷۱
عبری (زبان)، ۶۰، ۱۰۵
عبید بن سلیمان باهلی مروزی، ۲۲۹
عبیدالله بن جبریل بن بختیشوع، ۲۲
عبیدالله بن موسی حسینی رازی، شریف، ۳۳۲
عتاب بن زیاد مروزی، ۴۲۸
عتیق بن محمد حرشی، ۵۱۱
عتیق بن محمد نیشابوری، ۵۰۸
عثمان بتی، ۳۹۱
عثمان بن حمید دربی، ۳۹۲
عثمان بن خالد طویل، ۴۷۷
عثمان بن دحیه، ۳۷۴
عثمان بن عطاء، ۴۱۶
عثمان بن عفان سیستانی، ۵۱۱
عثمان بن محمد بن شاه شرف هروی، ۲۲۴
عثمان بن محمد بن هیصم، ۶۱۱
عثمان خلیفه سوم، ۳۸۶، ۳۹۱، ۴۱۴، ۴۶۷، ۴۷۲
عثمانی، حکومت، ۶۲۱
عثمانی، دولت، ۹۰، ۱۴۵، ۲۴۹، ۷۲۲، ۷۶۶
عثمانی، قلمرو، ۶۳، ۱۴۵، ۳۰۹
عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات، ۱۹-۲۰، ۱۵۶
عجایب نامه، ۲۰
عجلی، ۴۳۶
عدالتخانه، ۷۲۷-۷۲۹
العدة (در اصول فقه)، ۳۲۶، ۳۲۹
عدسه یا تحجر (بیماری چشمی)، ۷۷
عدلیه، ۷۲۲، ۷۲۴، ۷۲۷، ۷۴۲، ۷۴۹-۷۷۵، ۷۸۰-۷۸۳، ۷۸۵، ۷۸۷، ۷۸۹

- عدلیه فرانسه، ۷۶۶
 عذاب قبر، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۷۸، ۴۸۶، ۵۱۷
 عذاب القبر، ۵۱۳-۵۱۵، ۵۱۷، ۶۱۱
 عرائس البیان، ۲۴۶
 عراق، ۴۰، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۲-۲۰۵، ۲۰۸، ۲۱۰-۲۱۳،
 ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۲۱-۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۹-۲۳۰، ۲۳۲،
 ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۴۲-۲۴۳، ۲۵۰-۲۵۱، ۲۵۳، ۲۶۱-
 ۲۶۲، ۲۹۴-۲۹۵، ۲۹۷-۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۶،
 ۳۱۳، ۳۱۸، ۳۲۶-۳۲۷، ۳۳۱-۳۳۲، ۳۳۵، ۳۳۸،
 ۳۷۴-۳۷۵، ۳۷۷، ۳۸۰-۳۸۳، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۲،
 ۳۹۷-۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۳-۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۳-
 ۴۱۴، ۴۱۶-۴۱۸، ۴۲۰-۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۶، ۴۳۰-
 ۴۳۱، ۴۳۵، ۴۳۸-۴۳۹، ۴۴۷، ۴۵۳، ۴۶۱-۴۶۲،
 ۴۶۴-۴۶۷، ۴۶۹-۴۷۱، ۴۷۳-۴۷۴، ۴۷۶، ۴۷۸،
 ۴۸۲-۴۸۳، ۴۸۷، ۴۹۴، ۴۹۶-۴۹۹، ۵۰۶-۵۰۷،
 ۵۱۰، ۵۲۱، ۵۳۴، ۵۳۸، ۵۴۷، ۵۵۸، ۵۶۵-۵۶۶،
 ۵۶۹، ۵۷۱، ۵۷۳-۵۷۴، ۵۷۹، ۵۸۳، ۵۹۳، ۶۲۰،
 ۶۲۲، ۶۲۷، ۷۸۳-۷۸۴
 عراقیان، ۲۲۲، ۲۳۰، ۳۱۳، ۳۲۵، ۳۸۴، ۴۱۰، ۴۷۴،
 ۵۹۱
 عرایس الجواهر و نفایس الاطایب، ۱۵۶
 عربستان، ۶۲۴
 عربی (ادب)، ۱۱-۱۲، ۱۶-۱۷
 عربی (ترجمه)، ۱۶، ۴۱
 عربی (داروها)، ۱۵۵-۱۵۶
 عربی (زبان)، ۶-۷، ۱۶، ۲۰، ۳۴، ۳۶-۳۸، ۴۱، ۶۰،
 ۹۰، ۱۵۲، ۱۵۵-۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۹۹، ۲۰۲،
 ۲۰۷، ۲۳۵، ۲۴۷، ۳۳۰-۳۳۱، ۳۳۵، ۵۰۷، ۶۲۸،
 ۷۳۱، ۷۶۵-۷۶۶
 عربی (سنت روایی)، ۱۶
 عربی (شعر)، ۶-۷، ۱۲-۱۳، ۱۵
 عربی (متون)، ۳۶
 عربی، سرزمین‌ها، ۴۵۵، ۴۶۶، ۴۶۸، ۴۷۲
 عرش‌نامه، ۶۲۸
 عرق‌النساء (بیماری)، ۱۱۹
 عروة الوثقی، ۳۴۳
 عزالدوله عموی اسامة بن منقذ، ۸۳، ۱۲۲
 عزالدین بن ابی‌المعالی رازی، ۲۱۸
 عزالدین عبدالعزیز نیشابوری، ۳۳۶
 عزالدین عبداللطیف فرشته‌اوغلو، ۶۲۹
 عزالدین یوسف اردبیلی، ۳۱۸
 عسرالبول (بیماری)، ۱۳۹
 عسکر مکرّم، ۲۲۲، ۴۷۶-۴۷۸، ۵۲۰-۵۲۳
 العشر مقالات فی العین، ۵۶-۵۷، ۶۲، ۶۴، ۹۸، ۱۰۱،
 ۱۵۰
 عشره مبشره، ۴۴۹، ۵۹۰، ۶۰۱
 عصام بن طلیق طفاوی، ۴۰۹
 عصام بن وضاح سرخسی، ۲۱۰
 عصام بن یوسف بلخی، ۳۰۴، ۳۹۸-۳۹۹، ۴۰۲، ۴۱۴،
 ۴۹۱
 عصام‌الدین ابراهیم بن عربشاه اسفراینی، ۶۲۵-۶۲۶
 عصب‌العین (رساله)، ۴۰، ۶۰
 عصمت انبیا، ۵۸۴، ۶۰۶، ۶۲۳
 عصمة بن نوح صیرفی، ۴۹۹
 عصمة الانبیاء، ۵۷۹
 عضدالدوله دیلمی، ۴۰، ۴۵، ۵۹-۶۰، ۱۰۶، ۵۶۹
 عضدالدین ایچی، قاضی عبدالرحمان بن احمد، ۵۷۸،
 ۶۲۴-۶۲۵
 عضدی، بیمارستان، ۴۰، ۴۵، ۵۹، ۹۷، ۱۰۴، ۱۰۷
 عطاء بن ابی‌ریاح، ۲۲۹، ۲۹۴، ۳۸۳، ۴۰۹
 عطاء بن ابی‌مسلم خراسانی، ۲۲۹، ۲۹۴
 عطاء بن علی بن محمد جوزجانی، ۶۲۳
 عطار نیشابوری، ۴۸۷
 عطار/ عطاران، ۹۳، ۱۴۵، ۱۵۸، ۱۶۳
 عطویه، ۳۷۶
 العقائد صابونی، ۵۹۹
 العقائد النسفیة، ۵۹۸، ۶۲۶
 عفار (داروی مفرد)، ۱۵۴
 العقد الجوهری فی الفرق بین کسب‌الماتریدی والاشعری،
 ۶۲۴
 العقود طوسی، ۳۳۳
 عقود الجواهر، ۶۱۲

- عقودالعقائد، ۵۹۹
 عقیده ابی‌اللیث، ۵۸۶، ۶۰۱
 عقیده احمد، ۴۷۰-۴۷۱
 العقیده، ۴۴۶، ۵۶۸، ۵۷۸، ۵۹۵
 العقیده‌الاصفهانیه، ۶۲۵
 عقیده طحاوی، ۴۸۸، ۵۸۵، ۶۰۰-۶۰۱، ۶۲۳
 عقیده‌نامه، ۴۸۶
 عقیده ابوليث، ۵۸۵
 عکاشه (جراح)، ۱۳۸
 عکرمه مولای ابن‌عباس، ۱۹۷-۱۹۸، ۲۰۹، ۲۲۹-
 ۲۳۰، ۲۳۰، ۴۲۰
 علاءالدوله سمنانی، ۲۴۶، ۳۱۵
 علاءالدین ابوبکر بن مسعود کاسانی، ۵۹۹
 علاءالدین اشرف بن احمد حسنی تبریزی، ۲۲۵
 علاءالدین علی بن محمد بسطامی معروف به مصنفک،
 ۳۰۹
 علاءالدین فتح‌الله قمی کاشانی، ۳۳۶
 علاءالدین هندی جراح، ۱۳۰
 علاج امراض العين بالحدید، ۵۶، ۵۸، ۱۰۱
 علامات‌الاجبار، ۵۰۱
 علامه حلی، ۳۳۵، ۳۳۸
 علامه نائینی، ۷۳۸
 علباء بن احمر یشکری، ۱۹۷-۱۹۹، ۲۰۹
 علل‌الحدیث، ۲۵۸
 علم حکمة‌العین، ۶۲
 علم کحالی، ۶۳
 علویان، ۵۲۷
 علی اسواری، ۴۷۴، ۴۷۶
 علی افضل قاطع (پزشک)، ۱۵۷
 علی بابا عالم فیروزکوهی، ۷۷۵
 علی بن ابراهیم قمی، ۲۴۲، ۳۲۰، ۳۲۲
 علی بن ابراهیم نباتی مروزی، ۴۲۴
 علی بن ابی‌طالب سیلقی، شریف، ۳۲۹
 علی بن ازهر رازی، ۵۰۳
 علی بن اسحاق حنظلی سمرقندی، ۴۹۷-۴۹۹، ۵۱۱،
 ۵۰۸، ۵۸۳
- علی بن اسحاق خراسانی، ۴۲۸
 علی بن اسحاق دارکانی، ۴۲۴، ۴۲۸
 علی بن بابویه قمی، ۲۴۲، ۳۲۲
 علی بن جعفر سعیدی رازی، ۲۰۹، ۲۲۱
 علی بن جهم بن صفوان، ۳۸۰
 علی بن حبیب بلخی، ۳۹۴
 علی بن حسن بن شقیق، ۴۲۹، ۴۵۲
 علی بن حسن صندلی نیشابوری، ۲۴۵
 علی بن حسین بن جنید، ۲۹۸
 علی بن حسین بن واقد، ۴۳۵
 علی بن حسین طوسی، ۳۳۶
 علی بن حسین کازرونی، ۲۲۲
 علی بن حسین مروزی، ۴۱۸
 علی بن خشرم مروزی، ۴۵۲
 علی بن ربن طبری، ۵۸، ۶۷، ۷۲، ۸۴، ۱۰۲، ۱۰۶،
 ۱۵۱
 علی بن زید بیهقی، ۳۲۹
 علی بن زبیرک قمی، ۳۳۲
 علی بن سعید کاشانی، ۳۲۳
 علی بن سلطان محمد هروی مشهور به ملا علی قاری،
 ۶۲۴
 علی بن عباس اهوازی، معروف به المجوسی، ۶۰، ۶۴،
 ۶۷، ۷۲، ۸۳، ۸۶، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۲۳، ۱۲۶،
 ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۷
 علی بن عبدالصمد سبزواری، ۳۳۲
 علی بن عبدالعزیز بغوی خراسانی، ۲۱۱
 علی بن عبدالعزیز جرجانی، ۲۳۵
 علی بن عبدالله بن محمد بن هیصم هروی، ۶۱۲
 علی بن عبدالله وکیل هوسمی، ۳۳۲
 علی بن عیسی الکحال، ۵۶، ۶۱، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۱۰
 علی بن عیسی بن ماهان، ۳۸۱، ۴۰۰، ۴۸۵
 علی بن قدامه نجار نسفی، ۵۵۳
 علی بن محمد بغدادی، ۳۰۲
 علی بن محمد بن سحنون بن حمشاد نیشابوری، ۲۴۰
 علی بن محمد بن عبدالله فارسی، ۲۱۳
 علی بن محمد بن عمر مالکی، ۲۹۸

- عمر بن ابی‌الحسین سمرقندی، ۶۰۴
عمر بن حفص، ۳۹۵
عمر بن خطاب، ۳۷۴
عمر بن عبدالعزیز (از احفاد ابن هیصم)، ۶۱۲
عمر بن عبدالعزیز، ۳۷، ۱۴۹، ۳۹۷، ۴۲۰-۴۲۱
عمر بن میمون رماح بلخی، ۴۲۱
عمر بن هارون بلخی، ۱۹۹، ۲۱۰، ۴۲۷، ۴۳۰-۴۳۱
عمر خلیفه دوم، ۴۷۲
عمران بن حصین، ۳۷۳
عمران بن یونس سوسی، ۲۲۲
عمرو بن دینار، ۴۱۱، ۴۳۳
عمرو بن عاص، ۳۷۸
عمرو بن عاصم مروزی، ۵۹۰
عمرو بن عبید، ۳۸۵، ۳۹۵، ۴۷۳-۴۷۴
عمرو بن کرکرة، ۱۲
عمرو لیث صفاری، ۴۵، ۴۶۸
عموریه (شهر)، ۴۲
عمیدالملک کندری، ۳۱۶
عنکبوتیه (بیماری چشمی)، ۶۱
عوالی مالک، ۳۱۷
عوف بن ابی جمیله، ۳۹۸
عون بن ابی شداد، ۳۹۵
عیال‌الله، ۴۸۹
عیسی (پیامبر)، ۵۹۵
عیسی بن شهلایا (پزشک)، ۳۷، ۴۰
عیسی بن صبیح بن ابی فاطمه، ۴۱۷
عیسی بن صهاربخت (چهاربخت) جندی‌شاپور (پزشک)،
۱۴۹
عیسی بن عبدک بن حماد فرزامیثنی، ۵۰۰
عیسی بن علی، ۲۲
عیسی بن عمر، ۲۱۰
عیسی بن ماسه، ۴۵
عیسی بن موسی غنجار، ۳۸۹
عیسی پسر چهاربخت (پزشک)، ۴۱
عیسی خان علی آبادی، ۷۷۴
عیسی علی آبادی، ۷۷۳
- علی بن محمد بن نیزک طوسی، ۲۱۱
علی بن محمد تنوخی، قاضی، ۵۲۲
علی بن محمد خبازی، ابوالحسن، ۲۱۲-۲۱۳
علی بن محمد خزاز قمی، ۳۲۷
علی بن محمد زنجی، ۲۱۴
علی بن محمد طرازی، ۲۱۲-۲۱۳، ۳۰۰
علی بن محمد قتیبی، ۳۲۰
علی بن مدینی، ۴۶۲
علی بن مقاتل رازی، ۴۰۸
علی بن موسی قمی، ۳۰۵، ۴۸۰
علی بن مهزیار اهوازی، ۳۲۱
علی بن مهزیار دورقی، ۲۴۱
علی بن نصیر رازی، ۲۱۷
علی طالقانی، ۵۳۰
علی‌اکبر داور، ۷۷۱-۷۷۲، ۷۷۴-۷۷۵، ۷۸۱-۷۸۵،
۷۸۸-۷۸۹
علی‌اکبر دهخدا، ۷۷۰
علی‌اکبر سیاسی، ۷۷۰
علیشاه مرندی، ۲۲۵
عمادالدوله (از وزرای ناصرالدین شاه)، ۷۱۵
عمادالدین ابوالمحماد محمود بن حمد فاریابی، ۵۸۹
عمادالدین بن حمزه طوسی، ۳۳۰، ۳۳۳
عمادالدین حسن بن علی طبری، ۳۳۵
عمادالدین طبری، ۲۶۳، ۳۳۳
عمادالدین کیا هراسی، ۳۱۸
عمادالدین محمد طبری، ۳۲۹
عمادالدین محمود شیرازی، ۹۱
عمادالدین نسیمی، ۶۲۹
عمار بن علی موصلی (چشم‌پزشک)، ۵۶، ۶۰-۶۱،
۱۰۱، ۱۰۵
عمار بن یزید مفسر، ۲۴۳
عمارت امین لشکر، ۷۱۹
عمارت بهارستان، ۷۴۷
العمدة فی (صناعة) الجراحة، ۱۰۱، ۱۰۶
العمدة فی اصول‌الدین، ۶۲۳
العمدة، ۳۳۵

- عيسى غنجان، ۴۲۱، ۴۹۸
 عين زغر (مكان)، ۵۱۳
 العين، ۶۲
 عين الدوله، ۷۲۷، ۷۶۱، ۷۶۶
 عيون الاخبار، ۱۶
 عيون المسائل والجوابات، ۵۳۷
 غازان خان، ۴۶
 غالب بن زن آور سمرقندی، ۴۹۹
 الغاية (در قرائات)، ۲۰۴-۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۳-۲۱۴، ۲۲۳
 غاية الاختصار (در قرائات)، ۲۰۷، ۲۱۹، ۳۱۸
 غاية المبتدى، ۲۱۷
 غاية المرام، ۳۳۶
 غَرَب (بیماری چشمی)، ۶۶، ۷۷
 الغرة المنيفة، ۳۰۸
 غرستان، ۵۱۱، ۵۱۸
 غريب الحديث ابوسليمان خطابی بستی، ۲۵۵، ۲۵۸
 الغريبين ابو عبید هروی، ۲۵۸
 غزال، ۲۱۵
 غزالي، ابو حامد محمد، ۲۴۸، ۳۱۵، ۳۱۷، ۵۷۶، ۶۱۸-۶۲۰
 غزنوی، دوره، ۱۵۴
 غزنوی، دولت، ۵۳۹، ۶۰۸
 غزنوی، قلمرو، ۵۳۳
 غزنویان، ۱۵۴، ۳۰۷، ۶۰۲-۶۰۳
 غزنه، ۲۱۴، ۳۰۷، ۵۸۸
 غزنین، ۲۱۳، ۵۳۹
 غسان بن سليمان هروی، ۴۱۸
 غسل جمعه، ۳۲۳
 غضائری، ۴۵۰
 غفیر بن جریر نسفی، ۴۴۵
 الغنية عن الكلام واهله، ۶۱۷
 الغنية فی اصول الدين، ۵۷۵
 غور (مكان)، ۵۱۸
 غياث الدين محمد سبزواری اصفهانی، ۹۰
 غيائية و لطايف رشيدية، ۸۹
 فارابی، ۹
 فارس بن عمرو فيروز نخجیری، ۴۰۷
 فارس، ۲۲۱-۲۲۲، ۲۲۷، ۲۳۹، ۲۴۶، ۲۶۱، ۲۹۶-۲۹۷
 ۲۹۷، ۳۰۱-۳۰۲، ۳۰۶-۳۰۷، ۳۱۲-۳۱۳، ۳۱۸-۳۱۹
 ۳۱۹، ۳۲۵، ۳۳۶، ۴۷۰، ۴۷۲، ۴۷۵-۴۷۶، ۵۲۴-۵۲۵
 ۵۲۵، ۵۶۸، ۵۷۲، ۵۷۷-۵۷۸، ۷۸۳
 فارس، حوزة قرائی، ۲۲۷
 فارسی (زبان)، ۲۱، ۳۶، ۶۰
 فارسی، اصطلاحات طبی، ۵۷
 فارماکولوژی (داروشناسی)، ۱۶۲
 فاسق (اصطلاح کلامی)، ۳۷۶، ۳۸۵، ۴۱۵، ۴۷۳
 فاضل ایروانی، ۲۲۷
 فاطمی قمی، سید محمد، ۷۷۳
 فاطمیان (سلسله)، ۱۰۵
 الفاظ الادويه، ۱۵۸
 فالک کوش ملچارسکی (پزشک)، ۹۳، ۹۵
 فان اس، یوزف، ۳۷۹، ۶۰۸، ۶۲۴
 فانک، دکتر، ۵۳
 الفتاوى السراجية، ۳۰۸
 فتاوى النوازل، ۳۰۴
 فتح تهران، ۷۱۹
 فتح العزيز، ۳۱۸
 فتح الله کاشانی، ۲۴۹
 فتح المنان (تفسیر العلامی)، ۲۴۵
 فتحعلی آخوندزاده، ۷۲۲
 فتحعلی شاه قاجار، ۴۶-۴۷، ۴۹، ۹۲، ۳۴۲
 فتق (بیماری)، ۱۴۱-۱۴۲
 فتنه ترکمانیه، ۵۷۲
 فخرالدوله بویه، ۵۲۷-۵۲۸
 فخرالدين ابوالحسين طاهر بن عرب اصفهانی، ۲۲۴
 فخرالدين ابوبکر، امیر، ۴۵
 فخرالدين احمد بن محمود شیرازی، ۲۲۸
 فخرالدين رازی، ۹، ۳۱۸، ۳۲۸، ۵۴۴، ۵۵۲، ۵۷۹، ۵۹۹، ۶۱۰، ۶۱۲، ۶۲۵-۶۲۶
 فخرالدين نصر بن علی فارسی، ۲۲۲
 فرائد شیخ انصاری، ۳۴۳
 فرات بن ابراهیم کوفی، ۲۴۱

- فراموشخانه، ۷۲۴
فرانسوی، پزشکان، ۱۶۱
فرانسوی، مستشاران، ۷۵۰
فرانسه (زبان)، ۶۰-۶۱، ۷۲۳، ۷۶۵
فرانسه، ۱۵۷، ۷۱۲-۷۱۳، ۷۲۳، ۷۳۱، ۷۳۷، ۷۶۶، ۷۷۰
فرانش، مسیو، ۷۷۰
فراوه، ۳۱۱
فرج‌الله عباچی تبریزی، ۲۲۷
فرخ خان امین‌الدوله، ۹۲
فردوس‌الحکمة، ۵۸، ۱۴۸، ۱۵۱
فردوسی، ۳۵
فرزادی (متکلم معتزلی)، ۵۴۵
فرس‌نامه (گونه از کتاب‌های دامپزشکی)، ۲۴
فرغانه، ۵۸۶، ۵۹۸
الفرق بین الفرق، ۵۷۳، ۶۰۴
فرق کلامی، ۳۷۳
الفرق والتیمیز والتوبة، ۵۰۰
فرقة ناجیه، ۵۷۳
فرمان مشروطیت، ۷۲۵-۷۲۷، ۷۳۲
فرنگستان، ۷۶۱
الفروق، ۳۰۸
فرهنگ طبی، ۱۶۱
فریدون آدمیت، ۷۳۷
فریم، دکتر، ۵۳
فسا، ۲۰۸، ۲۲۱، ۴۷۲، ۵۲۴-۵۲۵
فصد (درمان پزشکی)، ۶۷-۶۸، ۷۰-۷۳، ۷۵، ۷۷، ۸۰
۸۱، ۸۵-۸۶، ۸۹، ۹۶، ۹۹، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۴
۱۱۶-۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۴۴
فصول اثر بقراط، ۱۰۰-۱۰۱
الفصول در اصول، ۳۰۶، ۳۴۲
فصول الخطاب، ۵۳۷
فضائح ابن کرام، ۵۷۶
فضائل ابی الحسن الاشعری، ۵۷۷
فضائل بلخ، ۵۸۴
فضائل محمد بن کرام، ۶۰۳
فضائل المصیبة، ۵۰۱
فضائل عاشوراء، ۵۰۱
فضل المنعم، ۲۶۰
فضل بن حسن طبرسی، ۲۰۹، ۲۴۸، ۳۳۳
فضل بن ربیع، ۵۶
فضل بن شاذان نیشابوری، ۲۴۲، ۳۲۰، ۴۰۵، ۴۹۰
فضل بن عبیدالله یشکری هروی، ۴۱۷، ۴۱۹
فضل بن غانم خزاعی، ۴۷۱
فضل بن موسی سینانی، ۴۳۱
فضل الاعتزال، ۵۲۷
فضل‌الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، ۳۰۹، ۶۲۵
فضل‌الله بن محمد قمی، ۳۳۶
فضل‌الله نعیمی حروفی، ۶۲۶-۶۳۰
فضیل بن عیاض، ۴۸۷
فقه اصحاب حدیث، ۲۹۴-۲۹۵، ۳۰۲، ۳۲۳، ۳۳۱
فقه امامیه، ۲۹۴، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۳۰، ۳۳۳، ۳۳۶-۳۳۸
۳۴۱، ۳۴۱-۳۴۸، ۷۷۷-۷۷۸
فقه حنفی، ۳۰۴، ۳۰۸، ۵۴۰، ۵۹۳، ۷۷۹
فقه شافعی، ۳۱۰، ۳۱۲-۳۱۴، ۳۱۷-۳۱۸، ۵۲۸
فقه شاه‌ی حسین بن عبدالحق اردبیلی، ۳۴۰
فقه شاه‌ی عبدالعلی خادم جابلقی، ۳۴۰
فقه مالکی، ۲۹۷، ۲۹۹
فقه محمدی، ۳۱۹
فقه، ۲۰۱-۲۰۲، ۲۲۶، ۲۳۴، ۲۴۸، ۲۹۳، ۲۳۴، ۲۴۸
۲۹۵، ۳۰۶، ۳۰۸-۳۱۳، ۳۱۷-۳۲۴، ۳۲۶-۳۲۷
۳۲۹-۳۴۴، ۳۹۰، ۳۹۲، ۴۰۰، ۴۰۶، ۴۴۰، ۴۴۷
۴۵۶، ۴۶۸، ۴۷۹، ۵۲۵، ۵۲۸، ۵۳۲، ۵۳۴، ۵۳۶
۵۴۰، ۵۵۰، ۵۶۶، ۵۷۴، ۵۷۷، ۵۷۹-۵۸۰، ۵۸۸-۵۹۱
۵۹۳، ۶۰۷-۶۰۸، ۶۱۶، ۶۱۸، ۷۲۴، ۷۶۸
۷۷۱، ۷۷۷-۷۷۹
الفقه‌الابسط، ۳۹۴، ۶۲۳
الفقه‌الاکبر، ۳۹۴، ۴۰۳، ۴۸۷، ۴۸۲، ۵۸۴-۵۸۵، ۵۸۸
۶۰۰-۶۰۲، ۶۲۳
فقه‌القرآن، ۳۳۳، ۳۳۷
فقهی، محافل، ۲۳۳، ۳۲۸، ۳۳۴
فلاسفه، ۶، ۲۴۵، ۵۱۴، ۵۴۳، ۶۰۶، ۶۰۹

- فلسطین، ۴۲۹، ۵۱۳
فلسفه یونانی، ۴۷۴-۴۷۵
فلسفه، ۴۵، ۳۸۲، ۴۷۴-۴۷۵، ۴۷۷، ۵۲۵، ۵۲۹
فلسفه اشراق، ۲۴۵
فلسفه مشاء، ۲۴۵
الفوائد المدنیة، ۳۳۹
فوربز (پزشک)، ۴۸
فورسپس (ابزار جراحی)، ۱۴۱
فورش مقری، ۱۹۸، ۲۱۱
فوکاتی (استاد دارالفنون)، ۱۶۰
الفهرست بن الندیم، ۴۱۱
فهرست طوسی، ۲۶۲
فهمی کاشانی، ۶۳۱
فی اصلاح اللثة و الاسنان، رساله، ۸۴
فی ترکیب طبقات العین، رساله، ۵۹
فی تشریح الحيوان الحی، رساله، ۶
فی تشریح الحيوان المیت، رساله، ۶
فی علاج انتشار العین، رساله، ۵۹
فی کون الحيوان، ۳-۵، ۷-۸
فی التوحید، ۵۳۳
فی الجراحات والمرامهم، رساله، ۶۴، ۹۸
فی السواک والسنونات، رساله، ۸۴
فیثاغوری، ۱۴۶
فیروزآباد فارس، ۴۶، ۳۰۲
فیروزآبادی، حاج سید رضا، ۵۱
فیروزنوش (دارو)، ۱۵۴
فیزبولوژی، ۴، ۱۰، ۱۷، ۹۳، ۱۰۲
فیض کاشانی، ۲۴۹
فیفالدین محمد بن حسین شوهانی، ۳۳۱
فیل گلو، نوعی کیست (پزشکی)، ۱۲۶
فیلسوفان، ۳، ۲۴، ۵۱۴
فیما لا یلصق مما یقطع من البدن وین صغر، ۱۰۱
فیما یتحتاج الیه الطیب من علم النجوم (رساله)، ۴۰
قائم آل محمد، ۶۲۸
قائم مقام فراهانی، ۷۱۲
قابض (گونه‌ای دارو)، ۱۰۹
قائطیر (ابزار جراحی)، ۱۱۳، ۱۳۹
قاجار، ۴۶، ۹۰، ۷۱۳، ۷۲۵-۷۲۶، ۷۵۲-۷۵۳، ۷۵۷
قاجار، دوره، ۹۲، ۱۴۵، ۷۴۷
قاجار، روزگار، ۹۲، ۱۶۰، ۷۱۴
قاجاریه، ۱۶۰، ۷۵۲
القادر بالله، خلیفه عباسی، ۵۳۸
قاریان، ۱۹۶، ۱۹۸-۲۰۲، ۲۰۴-۲۰۷، ۲۰۹-۲۱۱،
۲۱۳-۲۱۸، ۲۲۰-۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۷-۲۲۸
قاسم انوار، ۶۳۰
قاسم بن زریق بلخی، ۳۹۴، ۴۰۲
قاسم بن عباس، ۲۱۸
قاسم بن قاسم سلامی، ۵۶۷
قاسم بن محمد بن ابی بکر، ۴۰۹
قاضی ابوالفضل طیبی، ۲۵۸
قاضی ابوبشر جرجانی، ۵۳۵
قاضی ابویوسف، ۵۵۷
قاضی اسماعیل، ۲۹۷
قاضی صاعد، ۶۱۳
قاضی عبدالجبار بن احمد همدانی، ۲۳۲، ۵۲۶، ۵۲۸-
۵۲۹، ۵۳۳، ۵۴۵، ۵۵۰-۵۵۱، ۶۰۷
قاضی عبدالوهاب نجاری، ۵۵۱
قاضی عمادالدین حسن استرآبادی، ۳۲۹
قاضی یزدی، ۳۴۱
قاضی القضاتی (منصب)، ۵۲۸
قاطاجانس، ۶۴، ۹۸
قاطعة اللجاج، ۳۳۸
قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۷۱۸
قانون اساسی، ۷۱۴، ۷۲۰، ۷۲۶-۷۲۷، ۷۳۱-۷۴۲،
۷۴۸-۷۵۰، ۷۵۲-۷۵۴، ۷۵۶-۷۵۷، ۷۶۰-۷۶۱،
۷۶۳-۷۶۵، ۷۶۷
قانون استخدام حکام محاکم عدلیه، ۷۵۱
قانون استخدام کشوری، ۷۵۱
قانون اصول تشکیلات عدلیه، ۷۵۰، ۷۵۴، ۷۵۷-۷۵۹،
۷۶۱، ۷۶۳، ۷۸۴
قانون اصول محاکمات حقوقی، ۷۵۵
قانون بلدیه، ۷۴۹

- قانون تجدید اختیارات کمیسیون پارلمانی عدلیه، ۷۵۱
 قانون راجع به نظارت مطبوعات، ۷۵۱
 قانون شورای عالی معارف، ۷۵۱
 قانون مدنی فرانسه، ۷۷۴-۷۷۶-۷۷۹
 قانون مدنی، ۷۶۴-۷۶۵، ۷۷۳-۷۸۰، ۷۸۵، ۷۸۸
 قانون هیأت منصفه موقتی، ۷۵۱
القانون، ۶۰-۶۱، ۶۴، ۸۷-۸۸، ۱۰۱، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۷
 قانون، روزنامه، ۷۶۱
 قاهره، ۵۷، ۱۰۵، ۱۰۷، ۲۰۶، ۲۲۸، ۶۲۳
 قتاده بن دعامة (از تابعین بصری)، ۲۲۹-۲۳۰، ۳۸۹، ۴۱۱، ۵۵۶
 قتلغ ترکان خاتون (ملکه قراختایی کرمان)، ۴۶
 قتیبه بن سعید نیشابوری، ۴۰۰، ۴۴۸، ۴۶۲، ۵۵۷
 قتیبه بن مهران آزادانی، ۲۱۰، ۲۱۴-۲۱۵
 قدر (نظریه کلامی)، ۳۷۹-۳۸۰، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۸، ۴۱۹، ۴۳۹، ۴۵۴، ۵۰۶، ۵۱۷، ۵۲۴، ۵۴۰، ۵۵۲
 قدریان، ۵۳۳
 قدیره، ۳۸۴، ۴۱۲، ۴۳۷، ۴۴۳، ۴۴۹، ۴۵۸، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۸۳، ۵۰۶، ۵۳۳
 قدیم/النهاية، ۳۳۰
 قرآن، ۲، ۶، ۱۴، ۱۷، ۲۱، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۱۳، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۱-۲۳۲، ۲۳۴-۲۳۶، ۲۵۰، ۲۶۰، ۳۸۳، ۳۸۷، ۳۹۱، ۳۹۳، ۴۰۳-۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۵، ۴۱۹، ۴۲۵-۴۲۹، ۴۳۲-۴۳۳، ۴۳۵-۴۳۶، ۴۳۹-۴۴۵، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۵۲-۴۵۳، ۴۵۵، ۴۵۷-۴۵۸، ۴۶۰، ۴۶۳، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۶۹-۴۷۰، ۴۷۸، ۴۸۳، ۴۸۵-۴۸۶، ۴۹۳-۴۹۴، ۴۹۶، ۴۹۸-۴۹۹، ۵۰۴، ۵۰۷، ۵۳۰، ۵۳۴، ۵۴۴، ۵۴۶-۵۵۲، ۵۵۴-۵۵۷، ۵۵۷، ۵۶۱، ۵۶۳، ۵۷۸-۵۷۹، ۵۸۷، ۵۸۹، ۵۹۵، ۶۰۱، ۶۱۳، ۶۱۵-۶۱۶، ۶۲۶-۶۲۷، ۷۳۹
 قراء خراسانی، ۱۹۸
 قراء عشر، ۲۰۹
قراءات القراء المعروفین، ۲۰۷
 قرائات ثمان، ۲۰۶-۲۰۷، ۲۰۹، ۲۲۱
 قرائات سبع، ۱۹۵-۱۹۶، ۲۰۳-۲۰۸، ۲۱۲، ۲۲۳-۲۲۴، ۲۲۸
- قراآت شاذ، ۱۹۷
 قرائات عشر، ۲۰۴-۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۱-۲۱۳، ۲۱۷، ۲۱۹-۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۸
القراءات، ۲۰۳، ۲۱۷
 قرائت/قراآت، علم (قرآن)، ۱۹۵-۲۲۸، ۲۳۱، ۲۴۸، ۳۰۳، ۴۰۶
 قراباذین (داروهای مرکب)، ۱۵۲-۱۵۳، ۱۵۷
 قراباذین جلالی، ۱۵۷-۱۵۸
 قراباذین شفایی، ۱۵۷
 قراباذین قادری، ۱۵۸
 قراباذین محمد هاشم، ۱۵۷
القراباذین الصغیر، ۱۵۲
القراباذین الکبیر، ۱۵۲
 قراخانیان، ۵۴۲
 قرامطه، ۵۹۵
 قرآن/القرآن و الفرقان، ۲۳۷
 قرحه (دارو)، ۷۷
 قرطبه، ۱۰۴
 قریش (بزشک)، ۳۹
 قریش (قبیله)، ۳۹۱، ۴۰۸
 قریه انبار، ۳۹۰
 قزوین، ۲۱۸، ۲۳۹، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۶-۳۰۷، ۳۱۲، ۳۲۸-۳۲۹، ۴۰۹، ۴۱۷، ۵۰۳، ۵۲۷، ۵۵۳، ۵۷۹، ۵۸۱، ۶۳۱، ۷۲۳، ۷۸۳
 قزوینی رازی، رشیدالدین عبدالجلیل بن مسعود، ۳۲۳، ۳۲۸، ۳۳۱-۳۳۳، ۵۵۲، ۵۵۴، ۵۷۹
 قزوینی، ۱۷-۱۸، ۲۱
 قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود، ۲۰، ۱۵۶
 قشم، جزیره، ۲۹۹
 قصص الانبیاء، ۲۶۳
 قصص القرآن، ۶۱۲
 قضا (منصب)، ۲۹۳، ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۱۴، ۳۸۱، ۳۹۳، ۴۰۸، ۴۱۶-۴۱۷، ۴۸۴، ۵۰۲، ۵۲۷
 قطب راوندی، ۲۶۳
 قطب‌الدین سعید بن هبة‌الله راوندی، ۳۳۲-۳۳۳
 قطب‌الدین شیرازی، ۴۵، ۶۲، ۲۴۵

- ۴۸۳ قطب‌الدین کیندری بیهقی، ۳۳۱
قیام تنباکو، ۷۱۲ قطب‌الدین محمد رازی حکیم، ۳۳۵
قیامت، ۴۲۷، ۴۳۶، ۴۵۳، ۴۶۹، ۶۳۱ قطب‌الدین محمد قراختایی، ۴۶
قیساریه فلسطین، ۴۲۹ قفال چاچی، ۵۶۶
کابل، ۴۲۱، ۴۷۳ قفطی، ۷، ۳۶، ۱۰۵، ۱۵۰
کاپف (محقق)، ۱۶ قلاسیه، ۵۶۲
کاپیتولاسیون، ۷۷۹ قلقشندی، ۱۰۶
کاتب خوارزمی، ۳۸۸ قلندری، حنیف، ۱
کاداستره، ۷۱۸ قم، ۲۴۱-۲۴۲، ۲۶۱-۲۶۲، ۳۲۰-۳۲۲، ۳۲۶-۳۲۷، ۳۳۰-۳۳۲
کار، دکتر، ۵۳ ۷۸۴، ۴۷۸، ۳۴۴، ۳۳۲-۳۳۰
کارل لینه، ۱ قما‌دین (بزار جراحی)، ۱۱۴
کازرون، ۱۹۶، ۲۲۲ قما‌دین (نوعی نشتر)، ۷۰-۷۱، ۷۴، ۸۰، ۱۱۴
کاش، دکتر، ۵۴ قمی، سید علی، ۷۷۳
کاشان، ۲۲۴، ۳۲۳، ۳۲۷-۳۲۸، ۳۳۶، ۶۳۱، ۷۸۴ القند نسفی، ۵۱۲
کاشانی، ابوالقاسم عبدالله (پزشک)، ۱۵۶ القند، ۵۹۸
کاشف‌الغطا، شیخ جعفر، ۳۴۳ قنطوریون (دارو)، ۶۸
کاظم بن محمد رشتی (پزشک)، ۹۲ قواعد علامه حلی، ۳۳۸
الكافی (در طب)، ۴۰، ۵۸ قوام‌الدین ابوالمحمد حماد بن ابراهیم صفار، ۵۹۸
الكافی حاکم شهید، ۳۰۸ قوام‌الدین عبدالله بن محمود بن فقیه، ۲۲۴
الكافی فی صنعة الطب، ۱۰۵ قوام‌الدین عبدالله بن محمود شیرازی، ۲۲۷
الكافی کلینی، ۲۶۲، ۳۲۲، ۳۲۶ قوام‌السنه اصفهانی، ۲۵۸
کافی‌الدین عبدالله بن عبدالرحمان تبریزی، ۲۲۵ قوانین‌الاصول، ۳۴۲
کالبدشناسی، ۹۴، ۹۶، ۱۰۲ قوچان، ۷۸۴
الكامل (در قرائات)، ۲۰۶، ۲۱۳ قوشجی، ۶۲۵
کامل بن مسعود، ۴۹۸ قولنج (بیماری)، ۱۵۴
کامل بهایی، ۳۳۵ قومس (دارو)، ۱۵۱
کامل مصطفی شیبی، ۶۲۶ قومس (مکان)، ۳۰۶، ۴۱۶، ۵۷۲، ۵۷۷-۵۷۸، ۵۸۹
کامل‌الصناعة‌الطبية، ۶۰، ۸۶، ۹۶، ۱۰۰، ۱۵۷ قوه قضاییه، ۷۲۶، ۷۳۶، ۷۴۱، ۷۵۲، ۷۵۷
کاوی (گونه‌ای دارو)، ۱۰۸ قوی‌الادویة‌المفرده، ۴۱، ۱۴۹
کبرویه، ۳۱۵ قوی‌الاطعمه و منافعها و مضارها، ۴۲
کبیره (اصطلاح کلامی)، ۳۸۰، ۴۵۴، ۴۷۳، ۴۸۶ قوی‌العقاقیر و منافعها و مضارها، ۱۴۹
کتاب اسد و الذئب، ۱۵ قوه مجریه، ۷۳۶، ۷۵۶
کتاب‌الایلی، ۱۱-۱۲، ۱۵ قوه مقننه، ۷۶۲
کتاب‌الارجانیین، ۵۶۵ قیاس (در فقه)، ۳۲۰، ۳۲۴-۳۲۵
کتاب‌الاعتصام، ۵۸۳ قیاس مستنبط‌العله، ۳۲۰
کتاب‌الایمان، ۴۰۱، ۴۴۹، ۴۵۵، ۴۸۱- قیام به سیف (اصطلاح)، ۳۸۰، ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۸۱-

- کتاب البغال، ۱۵
کتاب التفسیر، ۴۱۱، ۶۱۰
کتاب الجدل و آداب اهل و تسهیل الله، ۵۳۶
کتاب الحصی فی الکلی والمثانه، ۱۰۱
کتاب الحمام، ۱۲
کتاب الحیات، ۱۲
کتاب الرؤیة، ۵۶۴
کتاب السنة والجماعة، ۵۵۷، ۵۵۹
کتاب السنن فی الفقه، ۴۱۱
کتاب الطبریین، ۵۶۵
کتاب العقاب، ۱۲
کتاب العقل، ۴۱۳، ۴۳۸
کتاب العیدین، ۴۱۱
کتاب الفتن، ۴۴۹
کتاب الفنون، ۶۱۰
کتاب القدر، ۴۶۰، ۴۶۸، ۵۷۵
کتاب المناقب، ۴۱۱
کتاب زبده، ۳۴۰
کتاب علی اصحاب الحدیث فی التشبیه، ۴۶۱
کتاب فی اصول الدین علی مذهب الامام ابی حنیفة، ۶۰۱
کتاب فی معانی قول النبی (ص) انزل القرآن علی سبعة احرف، ۲۰۵
کتاب فی وعید الفساق، ۵۳۶
کتاب مقدس، ۲
کتاب نارنجی، ۷۴۱
کتاب نفس، ۴
کتاب الحشرات، ۱۱
کتاب الخیل، ۱۱-۱۲
کتاب الوحوش، ۱۱-۱۲
کتابچه تکالیف وزرای سته، ۷۱۵
کتابچه قانون کنت، ۷۱۶
کتابخانه اسعد افندی، ۶۲۳
کتابخانه خدیویه، ۶۲۳
کتابخانه سلطان القرائی تبریز، ۲۲۷
کتابخانه آستان قدس رضوی، ۶۰۸
کتابخانه اسعد افندی، ۵۸۶، ۵۹۹
کتابخانه انجمن سلطنتی آسیایی بنگال، ۲۰۷
کتابخانه بادلیان آکسفورد، ۵۸۲
کتابخانه بارودی بیروت، ۲۰۵
کتابخانه برلین، ۲۲، ۳۹۴
کتابخانه تیمور پاشا، ۵۷
کتابخانه حسینیة رباط، ۱۰۱
کتابخانه دانشگاه استانبول، ۲۰۷
کتابخانه ظاهریه دمشق، ۳۹۱، ۶۱۵
کتابخانه عاطف افندی، ۲۳۳
کتابخانه فیض الله استانبول، ۲۳۳
کتابخانه مجلس سنا، ۷۱۶
کتابخانه مراد ملا، ۵۷۰
کتابخانه نور عثمانیه استانبول، ۲۰۶-۲۰۷
کتیفات (جراح)، ۱۰۵
کثیر بن زیاد برسانی، ۳۸۸
کحال حموی (چشم پزشکی)، ۶۶
کرامیه، ۲۹۵، ۳۱۶، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۳۵، ۴۸۸، ۴۹۲، ۴۹۸، ۵۰۸-۵۰۹، ۵۱۶-۵۲۰، ۵۲۸، ۵۴۲، ۵۶۶
۵۷۰-۵۷۱، ۵۷۶، ۵۹۵، ۶۰۲-۶۱۱، ۶۱۳
کردستان، ۳۱۸، ۷۸۴
کرمان، ۴۶، ۵۱، ۵۳، ۲۱۳-۲۱۴، ۲۶۱، ۲۹۷، ۳۱۴، ۴۶۶، ۴۶۹-۴۷۰، ۵۲۵-۵۲۶، ۵۷۶، ۷۸۳-۷۸۴
کرمانشاه، ۵۳، ۵۲۶، ۷۸۳، ۷۸۴
کروتون در جزیره ساموس، ۱۰۳
کروک (محقق)، ۱۶
کریستن سن، ۳۵
کریم خان زند، ۴۸، ۱۵۹
کریم الدین عبدالکریم مرندی، ۲۲۵
کریم الدین فضل الله بن احمد کازرونی، ۲۲۸
کسای قاری کوفه، ۱۹۶، ۲۰۳، ۲۱۴-۲۱۵، ۲۱۷، ۲۲۰-۲۱۹
کسب (نظریه اشعری)، ۵۶۴
کسکری، یعقوب بن زکریا الکشکری، ۸۵، ۱۵۲
کش (مکان)، ۴۰۸
الکشاف زمخشری، ۲۴۷-۲۴۹، ۵۴۳-۵۴۴، ۶۲۲

- کشانیه (مکان)، ۵۶۴
 الکشف عن وجوه القراءات السبع، ۲۰۹
 الکشف والبيان، ۲۴۷
 كشف الاسرار و عدة الابرار، ۲۴۶
 كشف الالتباس، ۳۳۶
 كشف الرموز، ۳۳۵
 کشمیر، ۱۴۶
 کشی (مؤلف رجال)، ۳۲۰
 الكفاية في العبادات، ۳۲۷
 الكفاية في الهداية صابونی، ۵۹۹
 كفاية الاحكام، ۳۳۹
 كفاية الاصول، ۳۴۳
 كلاباد (در بخارا)، ۵۹۱، ۶۲۲
 كلابادی، ابوبكر محمد بن ابی اسحاق ابراهيم بخاری،
 ۳۷۴، ۵۹۰-۵۹۲
 كلابيه، ۳۸۸، ۵۰۷، ۵۴۲، ۵۵۹، ۵۶۱-۵۶۲، ۶۱۶
 كلابيب (ابزار جراحی)، ۱۱۳، ۱۱۹
 كلام اشعري، ۳۱۲، ۵۰۶-۵۰۷، ۵۲۱، ۵۳۴، ۵۶۰،
 ۵۶۷-۵۶۸، ۵۷۲-۵۷۴، ۵۷۶-۵۷۸، ۵۸۰، ۵۹۳
 ۵۹۸-۶۰۱، ۶۲۴
 كلام امامی، ۲۳۳
 كلام في الفروق بين الامراض، ۵۹
 كلام ماتريدي، ۴۹۵، ۵۰۰، ۵۹۳، ۵۹۷-۵۹۹، ۶۰۱،
 ۶۲۲، ۶۲۴
 كلام مسيحي، ۴۷۴
 كلام معتزلي، ۴۷۴، ۵۲۸-۵۲۹، ۵۳۳، ۵۶۴-۵۶۵،
 ۵۹۴، ۶۲۱-۶۲۲
 كلام يهودي، ۴۷۴
 كلام، علم، ۲۳۱-۲۳۳، ۲۴۸
 كلبتين / كلاب (ابزار كشیدن دندان)، ۸۵، ۸۸، ۹۱،
 ۹۴، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۳۸، ۱۴۰
 كلبی (از قراء)، ۱۹۸، ۵۱۱
 كلمان هوار، ۶۲۹
 كلمة الله دختر فضل الله حروفی، ۶۲۷-۶۲۸
 كليله و دمنه، ۳۶
 كمداد (اصطلاح دارویی)، ۱۵۸
 كمال الدين بن عمر تبریزی، ۲۲۶
 كمال الدين حسن استرآبادی، ۳۳۷
 كمال الدين عبدالرزاق كاشی، ۲۴۶
 كمال الدين محمد آبی، ۳۳۵
 كمال الدين محمد بن عبدالصمد، ۲۲۶
 كمال الدين مرتضى مرعشی، شريف، ۳۲۸
 كمپانی هند شرقی، ۴۸، ۹۲، ۱۶۰
 كمپرس (اصطلاح دارویی)، ۱۵۸
 كُنَّاش (داروشناسی)، ۳۶، ۳۸
 كُنَّاش ابوالحسن طبری، ۸۷
 كُنَّاش پاولوس ایگنیایی، ۶۴، ۹۸
 كُنَّاش جرجیس بن بختیشوع، ۱۴۹
 كُنَّاش صغير، ۴۰
 كُنَّاش في الطب، ۱۵۲
 كُنَّاش مختصر، ۳۹
 كُنَّاش يعقوب كسكری، ۸۵
 كنانی، خاندان، ۳۷۴
 كنت دومونت فرت، ۷۱۶-۷۱۷
 كندر (شهرک)، ۵۳۹
 كنز الدقائق نسفی، ۳۰۹
 كنز المقرئين، ۲۱۹
 الكواكب الدراری، ۲۶۰
 كوثری اردبیلی، ۶۳۱
 كوچك و بزرگ بینی (بیماری چشمی)، ۶۱
 كورت ليندنبلات آلمانی، ۷۸۱
 كوشانی، ۵۶۴
 كوفه (از قرائات سبعة)، ۱۹۵، ۲۱۱، ۲۱۵
 كوفه، ۱۹۶-۱۹۷، ۱۹۹، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۴۱، ۲۵۲،
 ۲۶۱، ۲۹۳-۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۲۰، ۳۷۵، ۳۷۷،
 ۳۷۹، ۳۸۴، ۳۹۰، ۳۹۵، ۴۰۵، ۴۰۸، ۴۱۳، ۴۱۶،
 ۴۴۶، ۴۸۲، ۶۱۰
 كوڪ، دكتر، ۵۳
 كوينگ (مترجم)، ۶۰
 كيموس (از بیماری های چشمی)، ۶۷
 كيميا، ۱۴۸
 كيمياء الشفاء، ۹۲

- گاردان، ژنرال فرانسوی، ۴۹
 گاورس (دارو)، ۸۹
 گرانت، دکتر، ۵۲
 گرد المکایا (دارو)، ۸۱
 گرگ تپه، ۷۲۳
 گرگان، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۲۱، ۲۳۵، ۲۵۲، ۲۵۷-۲۵۹، ۲۶۱، ۳۰۰، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۶، ۳۹۲، ۴۰۹، ۴۱۶، ۴۲۸، ۴۳۴، ۴۷۰-۴۷۱، ۵۳۳، ۵۳۵، ۵۵۳، ۵۶۷، ۵۸۹، ۶۲۷
 گرمسیر (الجروم) در فارس، ۵۲۴
 گرمین، ۴۹۸
 گروس، ۷۸۴
 گل ارمنی (پادزهر معدنی)، ۱۵۸
 گلپایگان، ۷۸۴
 گلشایبان، ۷۶۳
 گمبرون، بندر، ۴۸، ۱۵۹
 گنبد کاووس، ۳۰۹
 گنج بادآورد، ۱۵۸
 گود شفره، کلینیک، ۵۳
 گوستاد لوکونت، ۱۶۳
 گیاه پزشکی، ۱۴۶
 گیاه‌شناسی، ۱۴۸
 گیلان، ۳۰۱، ۳۱۴، ۳۱۹، ۵۷۸، ۶۲۹-۶۳۰، اللؤلؤیات، ۵۸۲
 لادری گری، ۵۴۷
 لاتاری، امتیاز، ۷۲۴
 لارستان، ۳۱۹
 لاقط السبیل (از جراحان)، ۷۳
 لالکایی، ۲۴۳، ۵۶۰
 لامحوس ططوس (دارو)، ۱۵۱
 لب‌الفرائد، ۳۴۱
 لبنان، ۳۳۸
 لدیباچ، ۳۲۱
 لدین علی سرباشنوی، ۳۳۶
 لرستان، ۹۵، ۲۱۹، ۳۱۵
 لسان شمس معروف به لسان‌الحکما (پزشک)، ۵۰
 لسوئر، مسیو، ۷۷۰
 لطائف‌الاشارات ابوالقاسم قشیری، ۲۴۵
 لعوق (اصطلاح دارویی)، ۱۵۸
 لغوی الغویان، ۲۳۵-۲۳۶
 لفظیه (نظریه)، ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۵۲، ۴۷۰
 لقمان‌الدوله (پزشک)، ۴۹-۵۰
 لقمان‌الملک (پزشک)، ۵۰
 اللمع فی‌التصوف، ۲۳۷
 اللمع، ۳۱۷
 لندن، ۷۱۴
 لنینگراد، ۵۷
 لوکنت (محقق)، ۴۵۹
 لولب (ابزار جراحی)، ۱۱۳
 لوپس شیخو، ۶۰
 لهستان، ۹۳
 لیث بن سعد، ۵۰۳
 لیم، دکتر، ۵۳
 مؤتمن‌الملک، میرزا حسین خان، ۷۳۳، ۷۴۴، ۷۶۵، ۷۶۹
 مؤفق‌الدین حسن آبی، شریف، ۳۲۸
 مؤفق‌الدین حسین بن ابی‌الفتح بکرآبادی، ۳۳۱، ۳۳۳
 مؤفق‌الدین حمزة بن عبدالله طوسی، ۳۲۹
 مؤیدالدوله بویه، ۵۲۶، ۵۲۸، ۵۶۹
 مؤیدالسلطنه، ۷۳۴
 ما الفارق اوالفروق، ۸۵
 ما لایسع‌الطیب جله، ۱۵۶
 ما یلصق من الجراحات و این کبر، ۱۰۱
 المائتین، ۶۱۵
 مال‌الفارق او الفرق، ۵۹
 مابعد‌الطبیعه، ۸
 ماترید (از محلات سمرقند)، ۵۹۳
 ماتریدی، متکلمان، ۴۹۵، ۵۸۴-۵۸۵، ۵۹۰، ۵۹۷، ۵۹۹، ۶۰۹
 ماتریدی، ۵۸۲، ۵۸۸، ۵۹۲-۵۹۳
 مادلونگ، ۶۲۴
 ماردین، ۲۲۵

- ماری برد (مبلغ مذهبی)، ۵۳، ۱۶۱
 ماسویه جندی‌شاپوری (چشم پزشکی)، ۳۷، ۴۱، ۵۵،
 ۱۴۹، ۸۴
 ماسویه اصغر، ۸۴
 ماسویه خوزی، ۴۱
 مالک بن انس، ۲۹۵، ۲۹۸، ۳۱۷، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۹۳،
 ۳۹۵، ۴۱۷-۴۱۸، ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۵۰، ۴۶۰، ۴۸۵،
 ۴۸۷، ۵۰۳، ۵۵۸
 مالک بن دینار، ۴۱۷
 مالک بن سلیمان هروی، ۴۱۳، ۴۱۷-۴۱۸
 مالکی / مالکیه (مذهب فقهی)، ۲۹۶-۲۹۹، ۵۶۵، ۵۷۴
 مالیخولیا (بیماری)، ۱۱۹، ۱۵۵
 مأمون بن احمد سلمی، ۴۲۰، ۵۱۹
 مأمون، خلیفه عباسی، ۳۹-۴۱، ۳۹۳، ۴۰۱، ۴۳۷
 مأمونیه، ۶۱۳
 مانویه، ۴۷۵
 مانی، ۳۵
 ماوراءالنهر، ۲۵۲، ۲۵۹، ۳۰۵-۳۰۹، ۳۱۸، ۳۲۰،
 ۳۷۴-۳۷۷، ۳۸۰، ۳۹۴-۳۹۶، ۴۰۱، ۴۰۴-
 ۴۰۷، ۴۲۸، ۴۳۰، ۴۳۴-۴۳۵، ۴۳۷، ۴۴۲، ۴۴۶،
 ۴۴۸-۴۴۹، ۴۸۰-۴۸۲، ۴۸۵-۴۸۷، ۴۹۴، ۵۱۱،
 ۵۱۹، ۵۳۲، ۵۳۶-۵۳۷، ۵۴۱-۵۴۲، ۵۴۶، ۵۵۳-
 ۵۵۴، ۵۶۶-۵۶۷، ۵۷۷، ۵۸۲-۵۸۳، ۵۸۶-۵۸۹،
 ۵۹۱-۵۹۳، ۵۹۵، ۵۹۷-۵۹۸، ۶۲۲-۶۲۳
 ماه پروین (پادزهر گیاهی)، ۱۵۸
 ماهایانا بودا، ۳۸۰
 مایرهوف (محقق)، ۵۷-۵۸، ۱۰۴
 مایرهوف، ۶۰-۶۱
 المبانی در علوم قرآنی، ۶۱۱
 میرد (ابزار دندانپزشکی)، ۹۱
 مبرد (گونه‌ای دارو)، ۱۰۹
 المبسوط در فقه حنفی، ۳۰۸
 المبسوط، ۲۰۵، ۲۱۳
 مبیض (ابزار جراحی)، ۱۱۴
 مبوله (ابزار جراحی)، ۱۱۳
 متشابه‌القرآن ابن شهر آشوب سروی، ۲۴۵
 متشابه‌القرآن جعفر بن حرب، ۲۳۲
 متشابه‌القرآن قاضی عبدالجبار، ۵۲۷
 متشابه‌القرآن، ۲۳۲، ۲۴۵
 متکلمان معتزلی، ۲۳۲، ۳۰۷، ۴۳۳، ۵۳۰، ۵۵۱،
 ۵۵۹، ۶۰۷، ۶۱۶
 متکلمان، ۲۳۲-۲۳۳، ۲۴۰-۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۶،
 ۳۲۴-۳۳۱، ۳۳۳، ۳۷۵-۳۷۶، ۳۸۲، ۳۹۰، ۴۱۲،
 ۴۲۹، ۴۳۳، ۴۴۲، ۴۴۴-۴۴۵، ۴۴۹، ۴۵۸، ۴۶۸-
 ۴۶۹، ۴۷۴-۴۷۵، ۴۷۷، ۴۸۰-۴۸۳، ۴۸۶، ۴۹۵،
 ۵۰۵-۵۰۷، ۵۱۴، ۵۱۷-۵۱۸، ۵۲۱-۵۲۲، ۵۲۸-
 ۵۳۱، ۵۴۱، ۵۴۳، ۵۵۰-۵۵۱، ۵۵۳، ۵۵۹-۵۶۴،
 ۵۶۹، ۵۷۲، ۵۷۴-۵۷۶، ۵۷۸-۵۸۰، ۵۸۴، ۵۸۶،
 ۵۹۰، ۵۹۳-۵۹۸، ۶۰۴-۶۰۸، ۶۱۴-۶۱۶، ۶۲۲،
 ۶۲۴-۶۲۵
 المتوکل، خلیفه عباسی، ۴۲
 مثالب ابن ابی بشر، ۶۱۷
 مثالب ابی بشر، ۵۶۰
 منقب (ابزار جراحی)، ۱۱۴
 مجاهد (محدث و مفسر)، ۲۲۹، ۳۸۳، ۴۰۶، ۴۲۰-۴۲۱
 المجتبی فی الاصول، ۶۲۲
 مجدالدین اسماعیل بن محمد تستری، ۲۲۸
 مجدالدین بن شرف‌الدین اصفهانی، ۳۳۶
 مجدالدین عبدالمجید بن عمر بن قدوه، ۶۱۲
 مجرد (ابزار جراحی)، ۱۱۴
 مجرد (ابزار دندانپزشکی)، ۹۱
 مجرد مقالات ابی الحسن الاشعری، ۵۷۱
 مجره (ابزار جراحی)، ۱۳۸
 مجس (ابزار جراحی)، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۲
 مجلة الاحکام، ۷۷۹
 مجلس تجارت، ۷۱۸
 مجلس حفظ الصحه، ۴۷، ۵۰
 مجلس سنا، ۷۳۵-۷۳۶
 مجلس شورای دولتی، ۷۲۰
 مجلس شورای ملی، ۷۱۹-۷۲۲، ۷۲۶-۷۳۰، ۷۳۲-
 ۷۵۲، ۷۵۶، ۷۶۲-۷۶۵، ۷۶۷، ۷۷۰، ۷۷۳، ۷۷۵-
 ۷۷۶، ۷۸۱-۷۸۲، ۷۸۵، ۷۸۷-۷۸۹

- مجلس قانون گذاری، ۷۲۰
 مجلس وکلای تجار، ۷۱۸
 مجمع البحرین، ۲۶۰
 مجمع البیان، ۲۰۹، ۲۴۸، ۳۲۹
 مجمع الجوامع، ۹۱
 مجمع العلوم فی الکلام، ۵۹۸
 مجمع الفائده و البرهان، ۳۳۸
 مجمل التواریخ والقصص، ۳۸
 المجموع من المحيط بالتکلیف، ۵۴۵
 مجموعه حکیم الملک، ۱۵۸
 مجموعه رسائل حروفیه، ۶۲۹
 مجموعه یهودا در دانشگاه پرینستون، ۶۱۲
 مجوس، ۴۷۵
 مَجَوَّف (گونه‌ای دارو)، ۱۰۸
 محارب بن دثار، ۳۹۱
 المحاسن، ۲۳۶، ۲۶۲
 محاضر شرع، ۷۶۰
 محاضر شرعیة طهران، ۷۵۲
 محاکم اختصاصی، ۷۵۹
 محاکم صلح، ۷۵۸
 محاکم صلحیه، ۷۵۹
 محاکم عرفی، ۷۶۰
 محاکم عمومی، ۷۵۸
 محبت‌نامه، ۶۲۸
 محتسب، ۶۵، ۹۹، ۱۴۸
 محتشم السلطنه، ۷۳۴، ۷۴۴
 مِحْمَمَه (ابزار جراحی)، ۱۱۵
 المحدث الفاصل، ۲۵۶
 محدثان مرجئی، ۳۹۵، ۴۰۵، ۴۰۹، ۴۱۳-۴۱۴، ۴۱۶-
 ۴۲۲، ۴۸۲، ۴۸۸، ۵۰۵، ۵۰۸-۵۰۹، ۵۱۹
 المحرر رافعی، ۳۱۸
 مُحْرِق (گونه‌ای دارو)، ۱۰۸
 محسن سیاح، دکتر، ۹۳-۹۴
 محسن صدرا لاشراف، ۷۶۴، ۷۷۵
 محسن فیض کاشانی، ۳۴۰
 محش (ابزار جراحی)، ۱۳۲
 محشرنامه، ۶۲۹
 المحصول، ۳۱۸
 محقق حلی، ۳۳۵
 محقق کرکی، ۳۳۷-۳۳۹
 محقق الدوله، ۷۳۷، ۷۶۵
 محکمه ابتدایی، ۷۵۸، ۷۶۱
 محکمه استیناف، ۷۵۹، ۷۶۱، ۷۸۸
 محکمه انتظامی قضا، ۷۶۰
 محکمه تجارت، ۷۲۲، ۷۵۷، ۷۵۹
 محکمه جنایی، ۷۵۷-۷۶۰
 محکمه نظامی، ۷۶۰
 محلّاتی، میرزا کاظم مشهور به شیمی (داروساز)،
 ۱۶۰-۱۶۱، ۱۶۳
 مُحَلَّل (گونه‌ای دارو)، ۱۰۸
 محمد اخباری استرآبادی، ۳۴۲
 محمد باقر خوانساری، ۳۳۵
 محمد بن ابان بن وزیر، ۲۳۸
 محمد بن ابراهیم بن یحیی الانصاری الکتبی، نک:
 رشید وطواط
 محمد بن ابراهیم بوشنجی، ۲۹۹
 محمد بن ابراهیم جویباری هروی، ۴۱۷-۴۱۸
 محمد بن ابی الحسن قفال خوارزمی، ۵۴۲
 محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر رازی، ۶۲۵
 محمد بن احمد ازهری، ۲۳۶
 محمد بن احمد اشنانی کسایی، ۲۱۶
 محمد بن احمد بن ابراهیم عسال اصفهانی، ۲۳۹
 محمد بن احمد بن حفص بخاری مشهور به ابو حفص
 صغیر، ۴۹۶
 محمد بن احمد بن شهریار، ۲۲۶
 محمد بن احمد بن عبدالوهاب بن بهرام، ۲۱۶
 محمد بن احمد بن علی شیرازی، ۲۲۷
 محمد بن احمد بن محمد بن جهم مروزی، ۲۹۹
 محمد بن احمد بن یحیی اشعری قمی، ۲۶۲
 محمد بن احمد شارزوری، ۲۲۰
 محمد بن احمد قفال چاچی، ۵۷۷
 محمد بن ادریس شافعی (فقیه)، ۲۵۸، ۲۹۵، ۲۹۸،

- محمد بن خالد اصفهانی، ۲۱۵
 محمد بن خزیمه قلاس، ۵۹۰
 محمد بن خلف بن مرزبان، ۲۳۵
 محمد بن رمیح ترمذی، ۴۰۷
 محمد بن زکریا نسفی، ۵۴۱
 محمد بن زید واسطی، ۵۲۲
 محمد بن سعید بن زنجیه نیشابوری، ۴۷۷
 محمد بن سلام بلخی، ۴۰۳
 محمد بن سلمه، ۳۹۹، ۴۸۵، ۵۸۸
 محمد بن سهل بن عامر بجلي، ۴۳۷
 محمد بن سیرین، ۳۸۳
 محمد بن شجاع بلخی، ۲۱۱
 محمد بن شجاع بن ثلجی، ۴۰۴، ۴۵۰، ۵۸۴
 محمد بن صباح دولابی، ۲۵۵
 محمد بن طاهر (از طاهریان)، ۵۱۲
 محمد بن طاهر بن قیسرانی، ۳۰۲
 محمد بن طیفور سجانندی غزنوی، ۲۰۹، ۲۱۴
 محمد بن عاصم اصفهانی، ۳۱۲
 محمد بن عبدالجبار اسکاف اسفراینی، ۵۷۳
 محمد بن عبدالرحمان نسوی، ۲۴۵
 محمد بن عبدالرحمان نیشابوری، ۲۱۰
 محمد بن عبدالکریم تبریزی، ۲۲۵
 محمد بن عبدالکریم شهرستانی، ۳۸۰، ۳۸۶، ۵۱۴
 ۵۱۶، ۵۵۲، ۵۷۶، ۵۹۳، ۶۰۷، ۶۰۹-۶۱۰
 محمد بن عبدالله برمکی هروی، ۳۰۱
 محمد بن عبدالله بن ابی عمر نقاش طوسی، ۲۱۱
 محمد بن عبدالله بن رجاء سوسی، ۲۹۹
 محمد بن عبدالله بن ملک اصفهانی، ۵۲۷
 محمد بن عبدالله خطیب اسکافی، ۲۴۵
 محمد بن عبدالله ملا مسکین هروی، ۳۰۹
 محمد بن عبدالله هروی، ۲۳۵
 محمد بن عبدالوهاب منانی بلخی، ۴۷۷
 محمد بن عبدیل رازی، ۲۱۸
 محمد بن عکاشه کرمانی، ۴۲۸-۴۲۹
 محمد بن علی بحرانی، ۳۴۱
 محمد بن علی بن حیدر قاری کاشانی، ۲۲۵، ۳۳۶
- ۳۰۳، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۸۵، ۴۳۰، ۴۴۷، ۴۵۱، ۴۵۵
 ۴۶۸، ۵۱۹، ۵۹۳
 محمد بن ازهر جوزجانی، ۴۰۰، ۴۱۵، ۵۰۹، ۵۱۱
 محمد بن ازهر سجزی، ۳۹۸
 محمد بن اسحاق بن ابراهیم مروزی، ۲۱۱
 محمد بن اسحاق بن اسماعیل نیشابوری، ۵۱۹
 محمد بن اسحاق زوزنی، ۵۷۶
 محمد بن اسعد حفده طوسی، ۳۱۵
 محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری، ۳۲۰
 محمد بن اسماعیل عسکری، ۴۷۶
 محمد بن اورمه قمی، ۲۴۱
 محمد بن ایوب بن ضریس رازی، ۵۸۲
 محمد بن ایوب طبری، ۱۹
 محمد بن بحر ابومسلم اصفهانی، ۲۳۲
 محمد بن بحر رهنی، ۲۳۳، ۲۳۶
 محمد بن بندار جرجانی، ۴۳۴
 محمد بن تمیم فاریابی، ۴۱۹، ۵۰۹، ۵۱۱
 محمد بن جریر طبری، ۲۲۰، ۲۳۰، ۲۳۹، ۲۴۴
 ۳۰۳، ۵۵۹، ۶۱۶
 محمد بن حاتم بن میمون مروزی، ۴۷۱
 محمد بن حاتم سمین مروزی، ۲۳۸
 محمد بن حبیب اندرابی، ۴۷۰، ۵۵۷
 محمد بن حسن اصفهانی مشهور به فاضل هندی،
 ۳۳۸
 محمد بن حسن بردعی، ۴۳۴
 محمد بن حسن بن بابویه، ۳۳۱
 محمد بن حسن بن نحلہ تنابیری، ۲۲۳
 محمد بن حسن بن ولید قمی، ۲۴۲، ۲۶۲
 محمد بن حسن شیبانی، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۹۸، ۴۰۷-
 ۴۰۸، ۴۷۱، ۴۸۱، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۹۱، ۴۹۴، ۴۹۷
 ۴۹۹، ۵۰۳
 محمد بن حسن واعظ، ۲۳۶
 محمد بن حسن وراق قزوینی، ۲۹۷
 محمد بن حمویه جوینی، ۲۴۶
 محمد بن حمید بن حیان، ۲۵۲
 محمد بن حمید رازی، ۴۱۷

محمد بن منصور جرجانی، ابوروح (معروف به
 زرین دست)، ۶۲، ۶۶، ۷۸-۷۹، ۱۰۳
 محمد بن موسی بلخی، ۴۱۷
 محمد بن موسی دوریستی، ۳۲۸
 محمد بن مهران جمال، ۲۵۲، ۵۶۲
 محمد بن میسر صاغانی، ۴۰۵-۴۰۶
 محمد بن میمون سکری، ۲۵۱، ۴۲۴
 محمد بن نصیر رازی، ۲۱۷
 محمد بن ولی ازمیری، ۶۲۴
 محمد بن هادی حسنی، شریف، ۳۲۹
 محمد بن هارون طبری، ۲۲۱
 محمد بن هیصم، ۶۰۲، ۶۰۷-۶۱۳
 محمد بن یحیی ذهلی نیشابوری، ۴۴۱، ۴۴۴، ۴۵۱-
 ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۶۲، ۴۶۵، ۴۷۳، ۴۹۱، ۴۹۵، ۵۳۱

۶۱۷

محمد بن یزید بکری جوزجانی، ۳۹۴
 محمد بن یزید بن ماجه قزوینی، ابوعبدالله، ۲۳۹، ۲۵۴
 محمد بن یعقوب کلینی، ۲۶۲، ۳۲۲، ۵۵۸
 محمد بن یعلی زنبور، ۳۸۹
 محمد بن یمان سمرقندی، ۵۰۰
 محمد بن یوسف فریابی، ۲۳۷-۲۳۸، ۴۲۹، ۴۳۸

۴۴۷

محمد بن یوسف کرمانی، ۲۶۰
 محمد بن یوسف هروی، ۹۰
 محمد بن یونس سرخسی، ۴۷۰، ۵۵۷-۵۵۸
 محمد بن جریر طبری، ۲۰۲-۲۰۳
 محمد حسینی نوربخش، بهاءالدوله، ۶۳، ۶۷، ۹۰
 ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۲۳، ۱۳۴-۱۳۶، ۱۵۸
 محمد خان عثمانی، ۶۲۹
 محمد زمان تبریزی، ۲۲۷
 محمد زمان تنکابنی، ۱۵۹
 محمد شاه قاجار، ۱۶۰، ۷۲۲
 محمد شریف آملی، ۶۳۱
 محمد عبده بروجردی، ۷۷۳
 محمد کاظم عصار، ۷۷۵
 محمد کرمانشاهی معروف به کفری (پزشک)، ۱۴۵

محمد بن علی دامغانی، ۵۷۷
 محمد بن علی سجزی زنبیلی، ۲۱۴
 محمد بن علی صیرفی قرشی، ۲۴۱
 محمد بن علی مروزی، ۴۸۹
 محمد بن علی نقاش اصفهانی، ۳۰۰
 محمد بن عمر واقدی، ۵۵۷
 محمد بن عمران جرجانی، ۴۰۷
 محمد بن عیسی اصفهانی، ۲۰۲، ۲۱۶-۲۱۷، ۵۰۲
 محمد بن عیسی برغوث، ۴۷۸
 محمد بن عیسی بن ابراهیم تیمی، ۲۱۵
 محمد بن عیسی جلودی، ۲۹۹
 محمد بن فرج القربلیانی الفهری، ۱۰۱
 محمد بن فضل بن احنف، ۵۸۴
 محمد بن فضل رواس بلخی معروف به امیرک، ۲۳۲

۵۸۸

محمد بن قاسم اصفهانی، ۳۱۲
 محمد بن قاسم بلخی، ۳۹۴
 محمد بن قاسم بن فادشاه، ۳۱۲
 محمد بن قدامة بن سیار بلخی، ۴۰۷
 محمد بن کرام بن عراق سجزی، ابوعبدالله، ۴۱۸-
 ۴۲۰، ۴۳۵-۴۳۶، ۴۶۸، ۴۸۹، ۴۹۲، ۴۹۸، ۵۰۸-
 ۵۲۰، ۶۰۲-۶۱۱

۶۱۱-۶۰۲، ۵۲۰

محمد بن مؤمن شیرازی، ۲۳۸-۲۳۹
 محمد بن محمد بن ابراهیم، ۲۱۲، ۳۲۳
 محمد بن محمد بن سلام، ۳۰۴
 محمد بن محمد بن عرب، ۶۲
 محمد بن محمد بن مخلص قمی، ۳۳۶
 محمد بن محمود بن ابی بکر طوسی، ۲۰۵، ۲۱۱
 محمد بن محمود شروانی، ۱۰۱
 محمد بن محمود طوسی، ۲۲۳
 محمد بن محمود همدانی، ۲۰
 محمد بن مروان سدی کوفی، ۴۰۶
 محمد بن مسعود عیاشی، ۲۴۲، ۳۲۰
 محمد بن مسلم بن واره رازی، ۴۶۵
 محمد بن مقاتل رازی، ۳۰۶، ۳۹۴، ۴۰۸-۴۰۹
 محمد بن مقاتل مروزی، ۳۹۸، ۴۲۸

- محمد مؤمن پسر محمد زمان تنکابنی، ۱۵۹
محمد وکیع، ۳۸۱
محمد هاشم معروف به سید علوی خان، ۱۵۷-۱۵۸
محمد اکبر ارزانی، ۱۵۸
محمد امین استرآبادی، ۳۳۸-۳۳۹
محمد باقر چشم‌پزشک، ۶۳
محمد باقر حجة الاسلام شفتی، ۳۴۲
محمد باقر سبزواری، ۳۳۹
محمد باقر مجلسی، ۲۶۳، ۳۴۰
محمد باقر وحید بهبهانی، ۳۴۱-۳۴۲
محمد تقی اصفهانی، ۳۴۲
محمد تقی مجلسی، ۲۶۳، ۳۴۰
محمد تقی معروف به میرزا بابا شیرازی، ۱۶۱
محمد حسن آشتیانی، ۳۴۳
محمد حسن خان اعتماد السلطنه، ۷۱۸
محمد حسین اصفهانی مشهور به کمپانی، ۳۴۲، ۳۴۴
محمد حسین سلطان‌القرآء تبریزی، ۲۲۷
محمد حسین طباطبایی تبریزی، ۲۵۰
محمد حسین عقیلی خراسانی، ۱۵۹
محمد طاهر قمی، ۳۴۰
محمد علی بهبهانی، ۳۴۲
محمد علی تهرانی (کاتوزیان)، ۷۲۸-۷۲۹، ۷۵۲، ۷۶۵
محمد علی خان شروانی، ۹۲
محمد علی شاه، ۷۳۰، ۷۳۴-۷۳۵، ۷۳۸، ۷۴۱، ۷۴۶، ۷۴۹-۷۵۰، ۷۶۳، ۷۶۹
محمد کاظم خراسانی ملقب به آخوند، ۳۴۳
محمد کاظم یزدی، ۳۴۳
محمد کریم خان کرمانی، ۱۶۲
محمد مؤمن حسینی، ۱۴۶
محمد مظاهر صدیق حضرت، ۷۶۹
محمود بن الیاس شیرازی (پزشک)، ۴۶
محمود بن حمزة بن نصر کرمانی، ۲۰۵
محمود بن محمد سمرقندی، ۲۲۵
محمود بن محمد علوی تبریزی، ۲۲۷
محمود پسیخانی گیلانی، ۶۳۰
محمود سلطان‌القرآء تبریزی، ۲۲۷
محمود سیاسی، دکتر، ۹۴
محمود ضبی، ابومضر محمود بن جریر، ۵۳۰، ۵۴۳
المحن ابوالعرب تمیمی، ۳۹۶
محنه (در عقیده خلق قرآن)، ۴۲۷، ۴۵۳، ۴۶۳، ۴۷۱
المحیط بالتکلیف، ۵۴۵
المحیط الاعظم، ۲۴۶
المحیط الرضوی، ۳۰۸
محبی‌الدین حسین بن مظفر حمدانی، ۳۲۸، ۳۳۰
محبی‌الدین محمد بردعی، ۳۰۹
مخبر الدوله، ۷۶۵
مخبر السلطنه هدایت، ۹۲، ۷۳۷، ۷۴۴-۷۴۵، ۷۶۵
مخبر الملک، ۷۶۵
مختصر المختصر، ۲۵۶
مختصر تهذیب الجدل، ۵۳۶
مختصر طب یوسفی، ۶۳
مختصر طحاوی، ۳۰۸
مختصر المحرر، ۳۱۸
المختصر النافع، ۳۳۵
مخدعه (ابزار جراحی)، ۱۱۵
مخزن الادویة، ۱۵۹
مُخَسَّن (گونه‌ای دارو)، ۱۰۸
مخفیات الرموز فی الطب، ۴۰
المدخل فی التفسیر، ۲۴۳
مدر (دسته‌ای از داروها)، ۱۵۳
مدرس صادقی، جعفر، ۲۰
مدرس، سید حسن، ۷۶۰، ۷۶۴
مدرسه سپهسالار، ۴۷، ۱۶۱، نیز نک: مدرسه ناصری
مدرسه سیاسی، ۷۳۷
مدرسه طب، ۹۳، ۱۴۵
مدرسه عالی پلی‌تکنیک پاریس، ۷۲۳
مدرسه عالی تجارت، ۷۷۰
مدرسه عالی حقوق، ۷۷۰
مدرسه عالی دندان‌سازی تهران، ۹۳
مدرسه علوم سیاسی، ۷۶۸-۷۷۲
مدرسه ناصری، ۴۴، ۴۷
مدرسه نظام، ۷۴۷

- مدرسه نظامیه، ۵۲۵
 مدس (ابزار جراحی)، ۱۱۵
 مدفع (ابزار جراحی)، ۱۱۵
 مدمل (گونه‌ای دارو)، ۱۰۹
 مدینه (از قرائات سبعة)، ۱۹۵، ۲۱۰
 مدینه، ۱۹۷، ۲۱۵، ۲۵۱، ۲۹۵، ۳۸۴، ۳۹۶، ۴۸۲، ۴۸۴
 مذاهب فقهی، ۲۹۳، ۲۹۵
 مذهب اشعری، ۳۸۲، ۵۲۱، ۵۶۱، ۵۶۵-۵۶۷، ۵۶۹-
 ۵۷۱، ۵۷۳-۵۷۴، ۵۷۷-۵۸۱، ۵۹۲، ۵۹۷، ۶۱۵، ۶۲۶
 مذهب اعتزال، ۳۷۴، ۴۰۳، ۴۷۶-۴۷۸، ۴۸۰، ۵۰۲، ۵۲۱-
 ۵۳۳، ۵۳۵-۵۴۹، ۵۵۳، ۵۶۷، ۵۷۱، ۶۲۲
 مذهب جعفری، ۳۱۹، ۶۲۱
 مرآة الصحة، ۹۰
 مرآة العقول، ۲۶۳
 مراد نفرشی، ۳۴۱
 المراسم، ۳۲۷
 مراغه، ۷۸۴
 مرتضی قلی خان صنیع الدوله، ۷۴۴، ۷۶۵
 مرجئة الخوارج، ۳۸۰
 مرجئة المعتزلة، ۴۷۷، ۴۸۰
 مرجئه عدل گرا، ۳۹۰
 مرجئه/ مرجئی (مذهب کلامی)، ۳۰۷، ۳۷۴-۳۷۶، ۳۸۶،
 ۳۹۰-۳۹۲، ۳۹۵-۳۹۸، ۴۰۲، ۴۰۴-۴۰۶، ۴۰۹-۴۱۱،
 ۴۱۳، ۴۱۶-۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۷-۴۲۹، ۴۳۷، ۴۴۵،
 ۴۴۹، ۴۵۴-۴۵۶، ۴۶۰، ۴۶۶-۴۶۷، ۴۸۹، ۵۱۵، ۶۱۱
 مرجئه اولی، ۳۹۱
 مرجئه خالص (اصطلاح)، ۳۸۶
 مرجی آباد (مکان)، ۵۳۶
 مرّخی (گونه‌ای دارو)، ۱۰۸
 مردان فرخ، ۴۷۵
 مرشد اثر شروانی، ۱۰۱
 مرکب (دسته‌ای از داروها)، ۵۷، ۶۷-۶۸، ۷۰-۷۲،
- ۸۰-۸۱، ۸۶، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۴۷-۱۴۸، ۱۵۱-
 ۱۵۹، ۱۶۱-۱۶۳
 مرل، مسیو، ۷۶۹-۷۷۰
 مرو، ۴۵، ۱۹۷-۱۹۸، ۲۱۳، ۲۳۷-۲۳۸، ۲۴۸، ۲۵۱-
 ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۹۳-۲۹۵، ۳۱۴، ۳۱۴-۳۱۵، ۳۱۷-۳۱۸،
 ۳۱۸-۳۱۹، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۹، ۴۱۸، ۴۲۰-۴۲۱، ۴۲۳-
 ۴۲۵، ۴۲۵-۴۲۷، ۴۲۸-۴۲۹، ۴۳۴-۴۳۵، ۴۴۶، ۴۵۲،
 ۴۶۰، ۴۷۷، ۴۸۱، ۴۸۳-۴۸۴، ۴۸۶، ۴۸۸، ۴۹۳-۴۹۴،
 ۴۹۶-۴۹۷، ۵۰۲، ۵۳۰، ۵۴۰، ۵۴۴، ۵۶۱، ۵۶۶-
 ۵۶۷
 مروان بن حکم، ۳۷
 مرورود، ۳۱۴، ۳۷۸، ۴۷۱، ۴۷۵
 مری اسمیت، دکتر، ۵۲
 مریضخانه، خیابان، ۴۹
 مریضخانه دولتی، ۴۹، ۹۳، ۱۵۸
 مریضخانه یونیورسیتی انگلستان، ۱۶۲
 مریوان، ۳۱۸
 مزدایی (آیین)، ۴۷۵
 مزنی (فقیه)، ۳۱۰
 المسائل (در طب)، ۸۴، ۱۵۰
 مسائل احمد و اسحاق، ۴۷۱
 المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، ۵۳۳
 المسائل فی الطب للمتعلّمین، ۶۴، ۹۸
 مسائل احمد، ۴۶۷، ۴۶۹-۴۷۱
 المسائل الجرجانیه، ۳۲۵
 مسائل النجندی فی ما خالف فیها ابا علی، ۵۳۷
 مسائل الخلاف (در فقه)، ۲۹۹
 مسائل الخلاف فی اصول الفرق، ۳۰۸
 مسائل الخلافیات بین الاشعری و الماتریدی، ۶۲۴
 المسائل الدیلمیه، ۳۲۵
 المسائل الدینوریه، ۳۲۵
 المسائل الرازیه، ۳۲۵
 المسائل السروییه، ۳۲۵
 المسائل الطبرییه، ۳۲۵
 المسائل الطوسییه، ۳۲۵

- المسائل العسكرية، ۴۷۶، ۵۲۱
المسائل العشر، ۵۹۶
المسائل الكمالية، ۳۳۵
المسائل المازندرانية، ۳۲۵
المسائل الواردة عن ابي عبدالله محمد بن عبدالرحمان
الفارسي، ۳۲۵
مسائل عبدالله بن سلام، ۵۱۰
مسألة في المسح على الخفين وردت من خراسان، ۳۲۵
المسائل في العين، ۵۷
مسبار (ابزار جراحی)، ۱۱۵
المستثبت، ۵۳۷
المستخرج (از كتب حديث)، ۲۵۷
المستدرک على الصحيحين، ۲۵۶، ۴۱۰، ۴۳۶
مستدرک، ۵۴۸-۵۵۲
المسترشد بالله خليفه عباسي، ۵۸۲
المسترشد في الامامة، ۵۳۶
المستصفي در اصول فقه، ۳۱۷
المستطرف، ۱۸
المستعين، خليفه عباسي، ۳۹
مستملی بخاری، ابوابراهيم، ۴۹۸، ۵۹۲
مستند الشیعة، ۳۴۲
مسجد طغرل، ۵۵۴
مسجد عقيل، ۵۷۲
مسدد بن مسرهد، ۵۵۸
مسعر بن کدام، ۳۹۵، ۴۰۵، ۴۱۳
مسعود بن اسد خلاطی، ۲۲۵-۲۲۶
مسعود بن عبدالواحد بن خسرو قهرمانی، ۵۸۰
مسعود بن عمر بن عبدالعزيز دري، ۶۱۲
مسعود بن كامل صكاك سمرقندی، ۵۰۰
مسعود بن يزيد قطان اصفهانی، ۵۰۲
مسعود صوابی بیهقی، امام، ۳۲۸-۳۲۹، ۳۳۳
مسعودی (مورخ)، ۸، ۴۰
مسند ابي حنیفه، ۲۵۷، ۳۱۳، ۵۴۰
مسند اسحاق بن راهويه، ۲۵۲
المسند عبدالله بن مبارك، ۲۵۱، ۴۲۵
مسند الشافعی، ۲۵۸، ۳۱۳
- مسنن ارسلان، نك: هيئت
مسسهل (دارو)، ۷۹، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۲۶، ۱۴۴، ۱۵۳،
۱۵۷-۱۵۸
مسیحیان، ۳۵، ۱۵۵، ۴۲۶، ۴۵۲، ۶۰۳
مشارك انوار اليقين، ۶۲۶
مشارك الانوار صفاني، ۲۶۰
مشايخ بلخ (مكتب فقهی)، ۳۰۴
مشبهه، ۳۸۸، ۴۵۹، ۴۶۵، ۵۴۲، ۵۸۷
مشرکات الوصية، ۴۸۸
المشجر، ۵۹
مشداخ (ابزار جراحی)، ۱۱۵
مشرط (ابزار جراحی)، ۱۱۶
مشروطه، عصر، ۷۲۷
مشروطيت، ۳۴۳، ۷۱۳-۷۱۵، ۷۱۹، ۷۲۵-۷۲۷،
۷۲۹-۷۳۲، ۷۳۷-۷۳۸، ۷۴۲-۷۴۳، ۷۴۵-۷۴۶،
۷۴۸-۷۵۰، ۷۵۲-۷۵۴، ۷۵۶، ۷۵۹، ۷۶۱-۷۶۵،
۷۸۱، ۷۸۶، ۷۸۸
مشعب (ابزار جراحی)، ۱۱۶
مشكاة المصابيح، ۲۶۰
مشكلات التفاسير، ۲۴۵
مشكلات الغاية، ۲۰۵
مشكل الحديث، ۲۳۳، ۵۷۱
مشكل القرآن، ۲۳۳
مشهد، ۴۹-۵۱، ۵۳، ۵۵، ۳۳۱، ۳۴۴، ۷۸۳-۷۸۴
مشهدی باقر بقال، ۷۴۵
المشيخة، ۴۱۲
مشيرالدوله سپهسالار اعظم، ميرزا حسين خان، ۴۴،
۴۷، ۴۹، ۱۶۱، ۷۱۲، ۷۱۹، ۷۲۲-۷۲۴، ۷۳۱،
۷۶۶
مشيرالدوله نائینی، ۷۳۳، ۷۴۷، ۷۶۸-۷۶۹
مشيرالملك پيرنيا، ميرزا حسن خان، ۷۳۳-۷۳۴،
۷۴۴-۷۴۵، ۷۵۴-۷۵۵، ۷۵۷، ۷۶۲-۷۶۵، ۷۶۸-
۷۷۰، ۷۷۲، ۷۸۱
مصايب السنة، ۲۵۷، ۲۶۰
مصباح الزاهر (در قرائات)، ۲۰۷، ۲۲۰
مصحف عثمانی، ۱۹۸

- مصر، ۱۶، ۹۹، ۱۰۷، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۲۲-۲۲۵، ۲۲۸،
 ۲۳۸، ۲۵۳، ۲۶۰، ۳۰۲، ۳۱۰-۳۱۲، ۴۴۰، ۴۸۰،
 ۴۸۷، ۵۸۶، ۵۹۸، ۶۲۹
- مصطفی بن ابراهیم تبریزی، ۲۲۷
 مصطفی عدل، ۷۷۵
 مصعب بن خارجه، ۴۱۴
 مصعب بن سلام تمیمی، ۴۰۸
 مصلح‌الدین محمد لاری، ۶۲۶
 المصنف ابن‌ابی‌شبیبه، ۲۵۳
 المصنف عبدالرزاق، ۲۵۳
 مضر (قبیله)، ۳۷۸
 مطالع‌الانوار، ۳۴۲
 المطعم والمشرب، ۳۹
 مطلب‌السؤال، ۹۲
- مظفر بن عبدالرحمان، نک: ابن‌قاضی بعلبک
 مظفرالدین شاه، ۴۹، ۷۲۵، ۷۳۳-۷۳۵، ۷۴۴، ۷۴۹،
 ۷۶۱، ۷۶۷-۷۶۹، ۷۷۳، ۷۸۸
- معارض‌السؤال، ۳۳۷
 المعارف فی شرح‌الصحائف، ۵۸۶، ۶۲۳
 المعالجات البقراطیه، ۵۹-۶۰، ۶۴، ۸۷
 المعالم امام فخر رازی، ۳۳۵
 معالم‌التنزیل، ۲۴۷
 معالم‌الدین، ۵۸۳
 المعانی، ۲۳۵
 معانی‌القرآن، ۲۳۳، ۲۳۵-۲۳۶، ۲۴۰
 معاویه بن حماد کرمانی، ۴۳۸
 معاویه بن ابوسفیان، ۳۷، ۴۱۵، ۴۶۹، ۵۱۷
 معبد جهنی، ۳۷۴، ۴۷۳
 معتزله بصره، ۴۷۸، ۴۸۰
- معتزله، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۷، ۳۲۴، ۳۸۲،
 ۳۹۳، ۳۹۵، ۴۰۴، ۴۲۵، ۴۲۹، ۴۳۳، ۴۶۵-۴۶۷،
 ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۷۳-۴۸۰، ۴۹۹، ۵۰۴-۵۰۵، ۵۱۷،
 ۵۲۰-۵۳۳، ۵۳۵-۵۴۵، ۵۴۷-۵۴۸، ۵۵۰-۵۵۴،
 ۵۵۸-۵۵۹، ۵۷۱، ۵۷۴-۵۷۵، ۵۷۹، ۵۸۷، ۵۹۰،
 ۵۹۶-۵۹۸، ۶۰۶، ۶۱۱، ۶۱۶، ۶۱۸، ۶۲۲،
 ۶۲۶
- معتزله، تفسیرنگاری، ۲۳۲
 معتزلی، محافل، ۳۸۲، ۴۷۷-۴۷۸، ۵۲۶-۵۲۹، ۵۳۱،
 ۵۳۴-۵۳۶، ۵۳۹-۵۴۱، ۵۴۳
 معتزلیان، ۳۰۴، ۴۷۷-۴۷۸، ۵۲۵-۵۲۷، ۵۲۹، ۵۳۲،
 ۵۳۸-۵۴۰، ۵۴۳-۵۴۴، ۵۵۰-۵۵۳، ۶۰۷
 معتزله خوارزم، ۵۴۴
 معتزله ری، ۵۳۳
 معتزله نجاریه، ۵۵۱
 المعتمد بن ملاحمی، ۵۴۳
 معتمدالاطباء، میرزا علی دکتر، ۹۲
 معتمدالدوله، ۷۱۷، ۷۲۳
 المعجزات، ۴۶۰
 معجم‌الشیوخ، ۲۵۸-۲۵۹
 المعجم‌الصغیر، ۲۵۸
 المعده، ۴۲
 المعراج، ۵۹۷
 معرفة علوم‌الحديث، ۲۵۹
 معرفة محنة‌الکحالیین، ۴۲، ۵۷
 المعرفة و التاريخ، ۴۷۲
 المعرفة، ۴۷۲
 معنن (گونه‌ای دارو)، ۱۰۸، ۱۲۵
 معمر بن راشد، ۳۹۸
 معین بن محمود رهقی، ۳۳۶
 معین‌الدین امیرکا مصدری، ۳۲۹
 المعنی خبازی، ۳۰۸
 المعنی قاضی عبدالجبار، ۵۲۷
 مغول، حمله، ۱۹۶-۱۹۷، ۲۱۸-۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۷،
 ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۵۹-۲۶۰، ۲۶۳، ۲۹۹، ۵۴۴-۵۴۵،
 ۶۱۸-۶۱۹، ۶۲۲
 مغولان، ۸۹، ۱۵۵، ۲۴۷، ۲۵۹، ۵۴۴، ۶۱۹، ۶۲۲
 مغیث بن بدیل سرخسی، ۱۹۹، ۲۱۰، ۴۱۴
 مفاتیح‌الجنان، ۵۹۹
 مفاتیح‌الشرايع، ۳۴۰
 مفاتیح‌العلوم، ۵۴۲
 مفاتیح‌الغیب امام فخر رازی، ۲۴۵، ۵۷۹
 مفاتیح‌القلوب، ۶۳۱

- مفتاح الادویة ناصری، ۱۶۱
 مفتاح الحیاة، ۶۲۹
 مفتاح الخواص، ۱۶۱
 مفتاح الطب و منهاج الطلاب، ۸۷، ۶۱
 مَفَجِّج (گونه‌ای دارو)، ۱۰۹
 مفرح، حاج ابوالقاسم، ۵۱
 مفردات (دسته‌ای از داروها)، ۵۷، ۶۲، ۶۷، ۸۱، ۹۰، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۴۷-۱۴۸، ۱۵۰-۱۵۶، ۱۵۸-۱۶۳
 مفردات طب، ۱۶۰
 مفلح بن حسن صیمری، ۲۶۳، ۳۳۶
 مقابس الانوار، ۳۴۲
 مقاتل بن حیان بلخی، ۲۳۱، ۲۳۴، ۳۷۵، ۳۸۸-۳۹۰، ۳۹۴-۳۹۵، ۴۱۶، ۴۲۰-۴۲۳، ۴۲۶، ۴۳۳، ۴۵۲، ۴۵۸، ۴۶۳، ۴۸۴، ۴۴۹
 مقاتل بن سلیمان بلخی، ابوالحسن، ۱۹۸، ۲۳۰-۲۳۲، ۲۳۴، ۳۷۵، ۳۸۳-۳۸۶، ۳۸۸-۳۸۹، ۴۱۵، ۴۲۰-۴۲۳، ۴۲۸، ۴۳۲، ۴۸۴
 مقاتل بن فضل یمانی، ۴۰۶
 مقاتلیه، ۳۸۸
 مقاصد الطالبین، ۶۲۵
 المقالات، ۵۳۷، ۵۹۵، ۶۱۰
 مقالات الاسلامیین، ۵۴۶
 مقالة فی العین، ۳۹
 المقالة الامینیة فی الادویة الییمارستانیة، ۹۸
 مقالة فی الحصی و علاجه، ۱۰۵
 مقبض (گونه‌ای دارو)، ۱۰۹
 المقتدر بالله، خلیفه عباسی، ۶۵، ۹۹
 مقتل سعید بن جبیر (متن)، ۳۹۶
 مقدس اردبیلی، ۳۳۸-۳۳۹، ۳۴۱
 مقدسی، ۲۰۲، ۲۲۰، ۲۹۶-۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۵-
 ۳۰۶، ۳۱۴، ۳۸۲، ۴۷۹، ۵۲۳، ۵۲۵، ۵۳۲-۵۳۳، ۵۴۶-۵۵۳، ۵۶۲، ۵۷۱، ۶۱۰
 مقدمات علم القرآن، ۲۳۳، ۲۳۶
 المقدمة الجزریة، ۲۲۷
 مقرب الدین مسعود، امیر، ۴۵
 مقرب (گونه‌ای دارو)، ۱۰۸
 مقریزی، ۳۸۲، ۵۵۲
 مقص (ابزار جراحی)، ۱۱۶
 المقنع، ۳۲۳، ۵۷۲
 المکاسب شیخ انصاری، ۳۴۳
 مکتب اشعری، ۴۴۲
 مکتب شیخ طوسی، ۳۲۷-۳۳۳
 مکتب وحید، ۳۴۲
 مکران، ۲۹۷
 المکواه العدسیه (ابزار دندانپزشکی)، ۹۱
 مکه (از قرائات سبعة)، ۱۹۵
 مکه، ۱۹۷، ۲۰۸، ۲۱۰-۲۱۱، ۲۱۶، ۲۱۸-۲۲۲، ۲۳۰، ۲۹۴، ۳۰۳، ۳۸۴، ۳۹۵، ۳۹۷، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۶، ۵۰۵، ۵۷۴
 ملا حسینقلی همدانی، ۳۴۳
 ملا علی قاری هروی، ۳۰۹
 ملا محمدطاهر قمی، ۳۴۱
 ملایر، ۷۸۴
 ملتحمه، بیماری (چشمی)، ۶۱-۶۲، ۶۶
 ملچارسکی، دکتر، ۹۳
 ملطی، ۴۳۹
 ملکشاه سلجوقی، ۶۲
 ملکم خان ناظم الدوله، ۷۱۴-۷۱۵، ۷۱۹-۷۲۰، ۷۲۲-
 ۷۲۴، ۷۲۴، ۷۶۱
 ملل و نحل (عنوان منابع فرقه‌نگاری)، ۳۸۶
 الملل والنحل، ۵۷۷
 ممتاز الدوله، ۷۶۵
 من لا یحضره الفقیه، ۲۶۲-۲۶۳، ۳۲۱-۳۲۳، ۳۲۶
 مناسک حج، ۳۴۱
 المناسک، ۳۳۲، ۴۸۹
 مناظرة الشیعی والمرجی، ۴۰۵
 منافع اعضاء الحيوان، ۷
 منافع افضلیه، ۱۵۷
 منافع التي تستفاد من اعضاء الحيوان، ۲۲
 منافع الاطعمة والاشربة والعقاقیر، ۱۵۱
 مناقب ابن شهر آشوب، ۳۲۹

- منقب بكتاش ولی، ۶۲۹
 مناقب الاطبا، ۴۰
 مناقب الامام ابی حنیفة، ۳۰۸
 مناقب الشافعی، ۳۱۳، ۳۱۶
 مناهج الفکر و مباحث العبر، ۲۲
 منبیت (گونه‌ای دارو)، ۱۰۷-۱۰۸
 منتجب‌الدین ابویوسف همدانی، ۲۲۵
 منتجب‌الدین رازی، ۳۳۰، ۳۳۲
 المنتخب فی علاج امراض العین، ۶۰-۶۱
 المنتخب فی الامم العین و مداواتها بالادویة والحدید،
 ۱۰۱، ۱۰۵
 المنتقی، ۲۱۷
 المنتقی فی القراءات الشواز، ۲۰۸
 المنتقی، ۵۸۸
 منتگمری وات، ۶۲۳
 منتهی بن ابی زید کیابکی، شریف، ۳۲۹
 المنتهی، ۲۰۶، ۲۲۱
 منذریه (مذهب فقهی)، ۲۹۷، ۳۰۳
 منزلة بین المنزلتین، ۴۷۳
 منشار (ابزار جراحی)، ۱۱۶
 منصور بن حسن کازرونی، ۲۶۰
 منصور بن طلحة بن طاهر، ۴۷۷
 منصور بن عمار خراسانی، ۴۶۲، ۵۵۷
 منصور بن محمد بن سندی، ۲۱۶
 منصور بن یحیی طوسی، ۵۳۲، ۵۳۷
 منصور طوسی، ۵۳۳
 منصور عراقی (مقری)، ۲۰۴
 المنصور قلاوون، ۱۰۶-۱۰۷
 منصور، خلیفه عباسی، ۳۷، ۳۸۶
 منصور السلطنه عدل، ۷۵۹، ۷۶۹-۷۷۰، ۷۷۳-۷۷۴،
 ۷۸۲
 منضج (گونه‌ای دارو)، ۱۰۸
 مناقش (ابزار جراحی)، ۸۰، ۱۱۹
 المنقذ من التقليد، ۳۳۴
 المنقذ من الضلال، ۳۳۴، ۶۱۸
 منکوبرس، ۵۹۲
 منکه (پزشک)، ۱۴۹
 منگو قآن، ۶۲۲
 منوچهر ستوده، ۲۰
 منهج اهل السنة، ۵۷۵
 المنهاج فی شعب الایمان، ۶۱۵
 منهاج الوصول، ۳۱۸
 المنهج (یا الفصیح) فی العبادات، ۳۳۵
 منهج الصادقین، ۲۴۹
 منیر بن صخر راسبی، ۳۷۷
 مواعظ ابن کرام، ۵۱۳
 المواقف عضدالدین ایجی، ۵۷۸، ۶۲۵
 المواقیت، ۳۱۱
 مواهب علیه، ۲۴۷
 موجز ابن فهد، ۳۳۶
 الموجز، ۲۰۷، ۲۱۳، ۳۰۸
 الموجز البیمارستانی، ۹۸
 مورد (پادزهر گیاهی)، ۱۵۸
 موزة بریتانیا، ۲۰۸، ۵۹۷، ۶۰۸
 مَوْسَخ (گونه‌ای دارو)، ۱۰۸
 موسی (پیامبر)، ۴۷۰، ۴۸۴، ۵۹۴
 موسی اسواری، ۴۷۴
 موسی بن عبدالرحمان بن مهدی، ۵۰۵
 موسی بن میمون، ۱۰۱
 موسی بن نصر رازی، ۴۰۷-۴۰۸
 موسی بن نصیر رازی، ۳۰۶
 موسی خان (پزشک)، ۵۰
 موسیو رکبرن فرانسوی، ۱۶۳
 موصل، ۱۵۲، ۲۹۴
 الموضح (در قرائات)، ۲۰۷-۲۰۸، ۲۲۲
 الموطأ مالک، ۲۵۳، ۲۵۵
 الموفق پسر المتوکل عباسی، ۴۰
 موفق‌الدین علی هروی، ابومنصور، ۵۹، ۸۷، ۱۴۹، ۱۵۲
 مولانا جلال‌الدین بلخی، ۶۱۹
 مولی حسین واعظ کاشفی، ۲۴۷
 مولی علی فارسی هروی، ۲۶۰
 مولی محمد رستم‌داری، ۶۲۱

- مولی مسکین هروی، ۲۴۶
 مولیون فرانسوی (استاد دارالفنون)، ۱۶۳
 مونویمار (دارو)، ۷۲
 مها سوا (دارو)، ۱۵۱
 مهاجرت صغری، ۷۲۷
 مهاجریه، ۶۱۳
 مهت (ابزار جراحی)، ۱۱۴
 مهتر شرابخانه، ۱۴۷-۱۴۸
 مهدی عباسی، ۳۹
 مهدی موعود، ۶۳۱-۶۳۲
 مهدی نراقی، ۳۴۲
 المذهب در فقه، ۳۱۷
 مذهب‌الدین الدخوار، ۱۰۵
 مهمان‌نامه بخارا، ۶۲۵
 میتوخ (مترجم آلمانی)، ۶۰
 میر سید محمد فاطمی قمی، ۷۷۰، ۷۷۴، ۷۷۷، ۷۷۹، ۷۸۸
 میر مخدوم نیشابوری، ۶۳۰
 میرابوالفتح حسینی، ۳۴۰
 میرانشاه پسر امیر تیمور، ۶۲۸
 میرداماد، ۲۴۹
 میرداماد، محمدباقر استرآبادی، ۳۳۸
 میرزا آقاخان نوری، ۹۲، ۷۲۳
 میرزا آقاسی، ۷۲۲
 میرزا ابوالحسن خان دکتر، ۹۲-۹۳، ۱۵۸
 میرزا ابوالقاسم قمی، ۳۴۲
 میرزا احمد تنکابنی (پزشک)، ۹۲
 میرزا احمد خان، ۷۷۴
 میرزا بابا افشار، ۱۶۰
 میرزا جواد خان عامری، ۷۷۰
 میرزا حبیب‌الله رشتی، ۳۴۳
 میرزا حسن بجنوردی، ۳۴۴
 میرزا حسن پسر حکیم قآنی (داروساز)، ۱۶۱
 میرزا حیدرعلی کاشانی (داروساز)، ۱۶۱
 میرزا شیروانی، ۳۴۱
 میرزا علی خان زند، ۷۸۲
 میرزا کاظم خان، ۷۸۲
 میرزا محمد خان علایی (پزشک)، ۵۰
 میرزا محمدحسین نایینی، ۳۴۴
 میرزا نبی قزوینی، ۷۲۲
 میرزا نصیرالدین حکیم، ۹۱، ۱۵۹
 میرزای محمدتقی شیرازی، ۳۴۴
 میرفتاح مراغی، ۳۴۲
 میسری کوردیا، بیمارستان، ۵۲
 میسیون آمریکایی، ۵۲-۵۳
 میسیون ادونتیست‌های روز هفتم، ۵۴
 میسیون ارتدکس روسیه، ۵۴
 میسیون انگلیسی، ۵۲-۵۳
 میسیون پرتغالی‌ها، ۵۲
 میسیون روسی، ۵۲
 میسیون فرانسوی، ۵۲، ۵۴
 میسیونری، بیمارستان‌ها، ۴۸
 میکاییل برادرزاده دهشتک، ۴۲
 میکاییل بن حنیفه بدخکتی، ۴۰۷
 میکاییل پسر ماسویه، ۴۱-۴۲
 نادر شاه افشار، ۱۵۹، ۶۲۱
 ناسور (نوعی زخم)، ۱۱۹، ۱۴۳
 ناسور (ناصور) کیسه اشکی، ۵۹
 الناصر لدین‌الله، خلیفه عباسی، ۱۳۸
 ناصرالدوله سبکتگین، ۶۰۲-۶۰۳
 ناصرالدوله سیمجور، ۵۷۰
 ناصرالدین بیضاوی، ۳۱۸
 ناصرالدین شاه قاجار، ۴۷، ۴۹، ۹۲، ۷۱۴-۷۱۷، ۷۲۰
 ناصرالدین عبدالله بن عمر بیضاوی، ۶۲۵
 ناصرالدین محمد بن حمدان حمدانی، ۳۲۹
 ناصرالملک، ۷۵۰
 ناصر خسرو، ۵۲۵
 ناصری (شهر)، ۷۸۴
 ناصری، دوره، ۹۲، ۷۱۲، ۷۱۹، ۷۲۱-۷۲۲، ۷۵۳
 ناصریه، خیابان، ۱۶۳
 نافع مدنی، قاری مدینه، ۱۹۶، ۱۹۹-۲۰۰، ۲۱۰
 نافع مولای بن عمر، ۴۰۹

- ۷۱۹ نایب السلطنه،
 نایزه، نک: أنبویه
 نبذة فی الطب، ۴۰
 نجاریه، ۴۶۵، ۴۷۸-۴۷۹، ۵۲۰، ۵۲۶، ۵۴۲، ۵۴۵-۵۴۶
 ۵۵۳-۵۴۷، ۵۴۶
 نجف، ۳۴۳-۳۴۴، ۶۲۷، ۷۳۹
 نجف، علماء، ۷۱۳
 نجم (سوره)، ۲۳۷
 نجم (محقق)، ۱۶
 نجم‌الدین ابوحفص عمر بن محمد نسفی، ۵۹۸
 نجم‌الدین رازی معروف به دایه، ۲۴۶
 نجم‌الدین عبدالله بن جعفر دوریستی، ۳۲۸
 نجم‌الدین علی بن محمد بن محمد قمی سبزواری،
 ۳۳۴
 نجم‌الدین کبری، ۲۴۶، ۳۱۵
 نجم‌الدین محمود بن الیاس شیرازی، ۶۲، ۸۹
 نجم‌الدین محمود بن عبدالله سمنانی، ۲۲۸
 نجم‌الدین مختار بن محمود زاهدی غزینی، ۶۲۲
 نجم‌الدین منگوبرس بن یلنقلج ترکی، ۶۲۳
 نجوم، ۸، ۴۵
 نجیب‌الدین سمرقندی، ۸۹
 نجیب‌الدین عبدالله بن قطب بیهقی، ۲۲۴
 نحوی / نحویان، ۱۱، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۳۵، ۵۳۱
 نخبة الاصول محمد بن علی بحرانی، ۳۴۱
 نخبة الدهر فی عجایب البر والبحر، ۱۹
 نزدیک‌بینی (بیماری چشمی)، ۶۱
 نزل السائرین، ۲۶۱
 نسا (شهر)، ۲۱۳، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۹۰
 نسطوری، پزشکان، ۳۶
 نسطوریان (مسیحیان نسطوری)، ۳۵
 نسف، ۵۴۱-۵۴۲، ۵۴۶، ۵۵۳، ۵۸۶، ۵۹۸
 نسیان (متکلم)، ۵۰۷
 نصایح الرهبان فی الادویة المركبة، ۴۰، ۱۵۰
 نصر اول سامانی، ۲۱۱، ۲۱۸
 نصر بن سیار، ۳۷۸، ۳۸۳، ۴۲۱
 نصر بن صباح بلخی، ۳۲۰
 نصر بن عبدالعزیز شیرازی، ۲۰۹
 نصر بن عبدالملک عتکی سمرقندی، ۳۹۲
 نصر بن علی جهضمی، ۵۰۵
 نصر، سید ولی‌الله، ۷۶۹
 نصرة مذاهب الزیدیه، ۵۲۷
 نصرت‌الدوله فیروز، ۷۷۰
 نصرویه سیلکی، ۱۹۸، ۲۱۰
 نصیر بن یحیی، ۳۰۴، ۴۰۳، ۵۸۸
 نصیرالدین بن حمزه طوسی، ۳۳۱
 نصیرالدین علی قاشی، ۳۳۶
 نصر بن حارث (پزشک)، ۳۷
 نصر بن شمیل، ۲۳۵، ۴۰۱، ۴۲۹، ۴۳۱، ۴۳۵، ۴۳۸،
 ۴۴۷
 نصر بن کنانه، ۴۱۷
 نصر بن محمد مروزی، ۳۰۴، ۴۸۴
 نظام (متکلم معتزلی)، ۱۳، ۴۷۶
 نظام‌الحکما (پزشک)، ۱۶۱
 نظام‌الدین قزوینی، ۶۲
 نظام‌الدین ناصر حمدانی، ۳۲۹
 نظامنامه انتخابات مجلس شورا، ۷۳۲، ۷۴۳
 نظامنامه داخلی مجلس، ۷۴۹
 نظامنامه عدلیه، ۷۶۶
 نعمت‌الله بن محمود نخجوانی، ۲۴۷
 نعمت‌اللهیه، ۲۴۶
 النعوت، ۴۵۷
 نفت سفید (پادزهر معدنی)، ۱۵۸
 نفت سیاه (پادزهر معدنی)، ۱۵۸
 نفیس بن عوض کرمانی، برهان‌الدین، ۶۲، ۶۶، ۸۹،
 ۱۰۳، ۱۲۸
 نفیس طبیب، نک: نفیس بن عوض کرمانی
 نفیس‌الدین بن زبیر، قاضی، ۱۰۵
 نفیسی، علی‌اکبر خان ناظم‌الاطبا، ۴۹، ۱۴۵، ۱۶۳
 نفرس دموی (بیماری)، ۱۱۹
 نقشبندیه، ۲۴۶
 نقض اثر قزوینی رازی، ۴۰۴، ۵۷۹
 نقض المستثبت، ۵۳۷

- نقض المعالم، ۳۳۵
نقطویه، ۶۳۰-۶۳۲
نلیگان، پزشک سفارت انگلستان، ۴۹
نماز جمعه، ۳۴۱
نمازی، حاج محمد حسین، ۵۱، ۵۳
نوادر معلی بن منصور رازی، ۳۰۶
نوادر هاشم بن عیدالله، ۳۰۶
نوادرالتفسیر، ۲۳۱
نوادرالحکمة، ۲۶۲
نوازل (آراء فقهی حنفی)، ۳۰۴، ۳۰۶
نوبندگان فارس (مکان)، ۲۶۱، ۳۲۵
نوح سامانی، ۵۹۰، ۶۰۱
نورالثقلین، ۲۴۹
نورالدین صابونی، احمد بن محمود، ۵۷۹، ۵۹۹
نورالدین عبدالله شیرازی، ۱۵۸
نورالعیون، ۵۹، ۶۲
النوراللامع والبرهان الساطع، ۶۲۳
نورالله بن محمد رفیع شروانی، ۳۰۹
نوز بلژیکی، ۷۴۷
نومنامه، ۶۲۸
نهایند، ۲۱۹، ۲۸۲
النهاية شیخ طوسی، ۳۳۰-۳۳۱، ۳۳۳
النهاية فی الاصلاح، ۵۳۶
نهاية الاقدام، ۵۷۷
نهج الارشاد، ۶۱۲
نهج البلاغه، ۲۶۳، ۶۲۱
نهج الفرقان، ۳۳۵
نهشل بن سعید وردانی نیشابوری، ۲۳۰
نهی از منکر، ۳۹۳، ۳۹۷، ۴۵۵، ۵۸۶، ۵۹۴، ۶۱۶
نیرالدوله، حاکم تهران، ۷۴۵
نیشابور، ۴۵، ۱۹۶، ۲۰۶، ۲۱۱-۲۱۴، ۲۳۶-۲۳۷
۲۳۹، ۲۴۴، ۲۵۱-۲۵۲، ۲۵۸، ۲۹۹، ۳۰۵، ۳۰۷
۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۴-۳۱۵، ۳۲۳، ۳۲۹، ۳۳۱-۳۳۲
۳۸۱، ۳۹۵، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۲، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۴
۴۱۷-۴۱۹، ۴۲۳، ۴۲۹، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۴۰، ۴۵۱-
۴۵۵، ۴۵۷، ۴۶۱-۴۶۳، ۴۷۱، ۴۷۷، ۴۸۴-۴۸۵
- ۴۸۸-۴۹۳، ۵۱۰-۵۱۲، ۵۱۸-۵۲۰، ۵۳۱-۵۳۵
۵۳۷-۵۳۸، ۵۴۶، ۵۶۱، ۵۶۶-۵۶۷، ۵۷۰-۵۷۸
۵۸۰، ۵۸۳، ۵۸۶-۵۸۷، ۶۰۲-۶۰۴، ۶۰۷-۶۰۸
۶۱۱-۶۱۴، ۶۱۶، ۷۸۴
نیکتین (کنسول روسیه تزاری)، ۵۴
الوائق، خلیفه عباسی، ۳۹
واجبات نماز، ۳۴۱
واحدیه، ۶۱۳
واریس (بیماری)، ۱۴۴
واسط، ۴۰۹
واصل بن عطا، ۳۷۷، ۴۷۳-۴۷۶
الواضح، ۲۴۰، ۴۸۷
واعظ بلخی، ۵۸۴
الوافی فیض کاشانی، ۲۶۳
وافیه تونی، ۳۴۱
والمفتاح، ۳۱۱
الوجیز (در قرائات)، ۲۰۸، ۲۲۳
الوجیز در فقه، ۳۰۸
الوجیز غزالی، ۳۱۸
وردینج (بیماری چشمی)، ۵۸، ۸۱
ورکان (متکلم)، ۵۰۷
ورم النخسی، ۳۹
ورید ابطی (در دست انسان)، ۱۱۸
ورید اکحل (در دست انسان)، ۱۱۸
ورید باسلیق (در دست انسان)، ۱۱۸
ورید قیفال (در دست انسان)، ۱۱۸
وزارت امور خارجه، ۷۲۳
وزارت بهداری، ۵۱
وزارت مالیه، ۷۵۱
وزارت معارف، ۹۳
وست منیستر، بیمارستان، ۵۲
الوسیط، ۳۰۸، ۳۱۷
الوسيلة، ۳۳۰
وسيلة الخادم، ۶۲۵
الوصية، ۴۸۶، ۴۸۸، ۵۹۰
وعید (اصطلاح کلامی)، ۳۷۶، ۴۶۶، ۴۷۳، ۴۷۹-۴۸۰

- ۵۵۲
 وقفنامه ربع رشیدی، ۴۶
 وکیع بن جراح، ۴۳۱، ۵۱۰
 ولاء (پیوند قبیله‌ای)، ۳۸۳، ۳۸۹
 الولاية، ۶۱۶
 ولفسون، ۴۷۴، ۴۸۶
 ولکانیزاتور (دستگاهی برای دندان‌سازی)، ۹۳
 ولی‌الدین تبریزی، ۲۶۰
 ونیدی‌د، ۳۴-۳۵
 ونسینک، ۳۹۴
 ویرانی ابدال، ۶۲۹
 ویلیام مک نیل (پزشک)، ۱۶۰
 هادی، خلیفه عباسی، ۳۹
 هارگریوز، دکتر، ۵۴
 هارون الرشید، خلیفه عباسی، ۸، ۱۲، ۳۹، ۴۱، ۳۹۷
 ۴۷۱، ۴۷۵
 هاشم بن خالد تستری، ۲۹۹
 هاشم بن زین‌العابدین خوانساری، ۲۲۸
 هاشم بن ولید هروی، ۴۱۷
 هاشم تبریزی، ۲۲۵
 هبة‌الله بن احمد بن معلی ترکستانی، ۶۲۳
 هبة‌الله بن حسن لالکایی، ۶۱۷
 هبة‌الله بن لیث، ۲۲۳
 هبة‌الله بن یحیی شیرازی، ۲۲۲
 هجویری، ۴۸۷، ۵۸۵
 هخامنشی، شاهان، ۱۰۳
 الهدایة مرغینانی، ۳۰۹
 الهدایة، ۲۰۵، ۳۲۳
 هدایة‌المتعلمین، ۶۰، ۸۷، ۱۵۲
 هدایة‌المسترشدین، ۳۴۲
 هدایت‌نامه، ۶۲۹
 هذیل بن حبیب دندان‌ی، ۳۸۴
 هرات، ۱۱۱، ۱۳۰، ۱۵۵، ۲۲۴، ۲۳۴-۲۳۶، ۲۵۲،
 ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۱۱، ۳۱۴-۳۱۵، ۴۱۱، ۴۱۳،
 ۴۱۶-۴۱۷، ۴۱۹، ۴۶۸، ۴۹۸، ۵۰۹-۵۱۲، ۵۱۸-
 ۵۱۹، ۶۱۲-۶۱۳، ۶۳۰
 هربرت (سیاح انگلیسی)، ۱۵۸
 هرمز، ۵۲
 هرمزگان، ۲۹۹، ۳۱۹
 هروفیلوس / قولیوس، ۱۰۰، ۱۰۳
 هشام بن حکم، ۲۴۱-۲۴۲، ۳۲۰-۳۲۱، ۳۲۴-۳۲۵
 هشام بن سالم جوالیقی، ۳۲۱
 هشام بن عبدالملک، ۲۹۴، ۳۷۹
 هشام بن عبیدالله رازی، ۲۳۱، ۳۰۶، ۳۹۴، ۴۰۸،
 ۴۱۷، ۵۰۳-۵۰۴
 هشام بن عروه، ۳۹۵-۳۹۶، ۴۰۵
 هشام دستوایی، ۴۱۳
 هشام فوطی، ۴۷۶
 هلند، ۷۸۰
 همدان، ۴۶، ۵۳، ۱۵۶، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۵۲،
 ۲۶۱، ۲۹۶-۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۳۳
 ۵۲۸، ۷۸۳-۷۸۴
 همدان، حوزه قرائی، ۲۱۹، ۲۲۴
 هند، شبه‌قاره، ۳۵-۳۶، ۶۳، ۹۰، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۵۶-
 ۱۵۹، ۴۷۵، ۶۲۱، ۶۲۴
 هندوستان، ۴۸
 هندی (داروها)، ۱۵۱، ۱۵۵-۱۵۶
 هندی (زبان)، ۱۵۷
 هوپ، کلینیک، ۵۳
 هوم (گیاه)، ۱۴۶
 هوم‌المجوس (گیاه)، ۱۴۶
 هیأت منصفه، ۷۴۲
 هیپنت / هیدنه / هیپنت (دندانپزشکی در دوره ناصری)،
 ۹۲، ۹۵
 هیرشبرگ (مترجم آلمانی)، ۵۹-۶۰
 هیصم بن محمد عبدالعزیز، ۶۱۲
 هیصمیه / هیاصمه، ۶۰۷، ۶۱۱-۶۱۳
 یاقوت‌التأویل، ۲۴۸
 یحیی برمکی، ۳۹، ۴۱
 یحیی بن ابراهیم سلماسی، ۳۱۷
 یحیی بن ابی‌بکیر، ۴۱۷
 یحیی بن اسماعیل حرابی، ۴۹۳

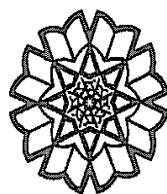
- یحیی بن اکثم، ۲۹۶
یحیی بن بشر ارجانی، ۴۷۶
یحیی بن زکریا بن ورده نیشابوری، ۲۱۰
یحیی بن زهیر، ۴۴۷
یحیی بن سراپیون، ۳۹
یحیی بن سعید ابیوردی، ۴۷۷
یحیی بن سعید قطان، ۴۱۰، ۴۳۱، ۴۶۲، ۴۷۱
یحیی بن صبیح نیشابوری، ۱۹۸-۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۹-
۲۱۲
یحیی بن محمد عنبری، ۲۳۶
یحیی بن محمد کرمانی، ۲۶۰
یحیی بن معاذ رازی، ۵۱۳
یحیی بن معین، ۴۰۶، ۴۱۶، ۴۲۴، ۴۳۳، ۴۸۸
یحیی بن منصور قاضی، ۵۶۱
یحیی بن نصر بن حاجب، ۴۱۴
یحیی بن یحیی نیشابوری ملقب به یحیی شکاک،
۴۲۹، ۴۳۱، ۴۳۸، ۴۵۵، ۴۶۳
یحیی بن یسار، ۳۹۳
یحیی بن یعمر لیثی، ۱۹۷، ۲۵۰، ۲۹۳، ۳۷۴، ۴۲۳
یحیی پسر ماسویه (پزشک)، ۳۹
یحیی نحوی، ۷-۸
یرقان، ۱۵۳
یزد، ۵۱، ۵۳، ۲۱۷، ۲۲۴، ۳۰۷، ۷۸۴
یزد، حوزه قرائت، ۲۱۷، ۲۲۴
یزدی، سید محمد کاظم، ۳۴۳، ۷۳۸
یزید بن خالد زندولانی، ۲۱۵
یزید بن معاویه، ۵۹۴
یسنا، ۱۴۶
یشتها، ۱۴۶
یعقوب افندی سید علی زاده، ۵۹۹
یعقوب بن ابراهیم بختیاری هویزی، ۲۲۸
یعقوب حضرمی، ۲۰۹
یعقوب قاری بصره، ۱۹۶
یما (شیوه مداوای پزشکی)، ۸۳
یمانیان (گروه)، ۳۷۸
یمن، ۲۵۳، ۳۰۳، ۴۳۹
ینابیع الموده، ۳۰۹
یوحنا بن سراپیون، ۱۰۰
یوحنا بن ماسویه، ابوزکریا، ۴۱-۴۲، ۵۶-۵۷، ۸۳-
۸۴، ۱۰۴، ۱۴۹
یوحنا پسر بختیشوع، ۴۰، ۱۵۰
یوسف بن ابی علی سقلاطونی، ۵۳۴
یوسف بن حسن شیرازی، ۳۰۹
یوسف بن خالد سمتی، ۳۸۴، ۳۹۱
یوسف بن محمد بن یوسف هروی، ۶۳، ۹۰
یوسف بن موسی قطان رازی، ۲۳۸
یوسف خان مستشارالدوله، ۷۲۲، ۷۲۴-۷۲۵، ۷۳۶،
۷۶۱
یوشع بخت (مطران فارس)، ۴۷۵
یوم و لیلته، ۳۲۷
یونان، ۱۰۳
یونان، فرهنگ پزشکی، ۱۰۳
یونانی، آثار، ۶-۷
یونانی، اصطلاحات طبی، ۵۷
یونانی، پزشکان، ۴۲، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۰۳
یونانی، داروسازان، ۱۵۱
یونانی، داروها، ۱۵۱، ۱۵۵-۱۵۶
یونانی، زبان، ۳۶، ۴۰
یونانی، منابع، ۴۱
یونانی، میراث، ۶
یونانیان، ۱۳
یونس بن احمد و فراوندی، ۲۳۵
یونس بن حبیب بن عبدالقاهر عجلی، ۲۱۵
یونس بن عبدالرحمان، ۳۱۹-۳۲۰
یونس بن عبید، ۳۸۹، ۴۱۳
یوهان شلیمر، ۱۶۱
یهودیان، ۱۵۸، ۴۲۶، ۴۴۶، ۴۵۲، ۶۰۳



The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia (CGIE) is an academic research institute set up in Tehran, Esfand 1362/ March 1984 with a view to producing several encyclopaedias: Islamic, general as well as specialized.

First Published
Tehran, 2014



*Address: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia,
Kashanak, Niyavaran, Tehran.*

P. O. Box: 19575/197.

Tel: 0098 21 22297626 . Fax: 0098 21 22297663.

E-mail: centre@cgie.org.ir

www.cgie.org.ir

THE
COMPREHENSIVE
HISTORY OF
IRAN

W. W. ROSTK
NEW YORK