



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

یادنامه طبری

به مناسبت بزرگداشت یکم هزار و یکصدمین سالگرد ولادت

شیخ المورخین ابو جعفر محمد بن جریر طبری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

یادنامه طبری

نویسنده:

ابوجعفر محمدبن جریر الطبری

ناشر چاپی:

وزارت فرهنگ و آموزش عالی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۲۲	یادنامه طبری
۲۲	مشخصات کتاب
۲۲	فهرست مطالب
۲۳	پیامها
۲۳	اشاره
۲۳	پیام ریاست محترم جمهوری اسلامی ایران جناب حجة الاسلام و المسلمین علی اکبر هاشمی رفسنجانی
۲۴	مقدمه دبیرخانه
۲۵	پیشگفتار [مسئول سمینار دکتر محمد حسن شجاعی فرد]
۲۷	بخش اول زندگینامه و آثار
۲۷	اشاره
۲۷	مدخلی بر احوال و آثار طبری همراه با متن «جامع البیان عن تأویل آی القرآن»
۲۸	اشاره
۲۸	طبری: سفرها و کوچهایش برای فراگیری علم
۲۹	او کیست؟
۲۹	در ری:
۲۹	در نخستین رحله به بغداد:
۳۰	بازگشت دوباره به بغداد:
۳۰	در راه سفر به مصر:
۳۱	قناعت و مناعت طبری
۳۲	طبری، دانشمندی کوشا و نستوه و پرکار:
۳۲	طبری و حنابله
۳۳	چرا طبری از آمل به بغداد بازگشت؟

- طبری و تأسیس مذهب یا تجدید و بازسازی دین ۳۴
- پیروان مذهب جریری و مساعی آنها در نشر این مذهب و دفاع از آن ۳۵
- مسأله عدم صحت انتساب کتاب «بشارة المصطفی» به طبری ۳۶
- تضلع طبری در قرائت و تلاوت و تجوید و تفسیر و سایر علوم قرآنی ۳۶
- الف. قرائت و تلاوت: ۳۷
- ب. تفسیر و سایر علوم قرآنی و اسلامی: ۳۷
- طبری و کتاب تفسیرش جامع البیان عن تأویل آی القرآن ۳۹
- در جستجوی نام و عنوان این تفسیر ۳۹
- ستایش علما و مفسران از جامع البیان طبری و کارایی او در تفسیر ۴۰
- نگاهی بر پاره‌ای از مقدمه و متن تفسیر طبری ۴۴
- موضع ناستوار طبری در برابر مسأله وجود معزبات در قرآن کریم ۴۵
- اشاره ۴۵
- الف. استشهاد به آیه‌های قرآن: ۴۵
- ب. ملازمه میان سبک و اسلوب قرآن و تک واژه‌های آن: ۴۶
- پ. تأویل ناروای طبری درباره گفتار پیشینیان: ۴۶
- ت. تجسمهای طبری در استدلال یا اطنابی ممل و مبتنی بر احتمال: ۴۷
- خرده‌گیریهایی بر طبری در رابطه با انکار وجود معزبات در قرآن ۴۸
- الف. نخست طبری با دستاویز آیاتی که قرآن کریم را «عربی» معرفی می‌کند وجود هرگونه واژه‌های معزب را در قرآن قاطعانه مورد انکار قر ۴۸
- اشاره ۴۸
- طرفداران وجود معزبات در قرآن کریم ۵۰
- ب. بطلان ملازمه میان سبک و اسلوب زبان و تک‌واژه‌های آن ۵۲
- ج. تأویل ناروای طبری درباره گفتار پیشینیان ۵۲
- د. اطنابی که طبری در سراسر تفسیر خود بدان دچار آمده است ۵۳
- اشتباهی تاریخی که به لغزش دیگران بارور گشت ۵۴

۵۶	یادداشتها
۶۰	نکاتی از سرگذشت و آثار و شیوه تاریخنگاری طبری [دکتر سید محمد دامادی]
۶۰	اشاره
۶۰	الف- مقدمه
۶۲	ب- طبری، مظهر اوصاف و کمالات اسلامی
۶۳	ج- طبری در قلمرو زندگانی فردی
۶۳	د- طبری در رهگذر زندگانی اجتماعی
۶۴	ه- سبک و شیوه حاکم بر آثار طبری
۶۴	و- روش طبری در تفسیر
۶۵	ز- تاریخ‌نگاری طبری
۶۸	یادداشتها
۷۰	برگزیده مراجع و منابع
۷۱	بخش دوم فقه و تفسیر
۷۱	اشاره
۷۱	[ادب نقد] آیت الله عبد الله جوادی آملی حوزه علمیه قم
۷۱	مقدمه
۷۳	فصل یکم: سیره تفسیر طبری
۷۳	فصل دوم: معرفت خدای سبحان در تفسیر طبری
۷۶	فصل سوم: معرفت وحی و رسالت در تفسیر طبری
۸۲	فصل چهارم: معرفت امامت در تفسیر طبری
۸۹	فصل پنجم: معرفت مسائل فقهی در تفسیر طبری
۹۸	یادداشتها
۱۰۱	آغاز وحی و بعثت پیامبر (ص) در تاریخ و تفسیر طبری (بررسی و نقد) [حجۀ الاسلام و المسلمین علی دوانی]
۱۰۱	اشاره

- ۱۰۱ پیشگفتار
- ۱۰۲ تاریخ و تفسیر طبری
- ۱۰۳ احادیث آغاز وحی در تاریخ و تفسیر طبری
- ۱۰۳ حدیث اول
- ۱۰۳ اشاره
- ۱۰۴ بررسی و نقد حدیث به وسیله علامه شرف الدین عاملی
- ۱۰۵ نقد حدیث از دید ما
- ۱۰۶ حدیث دوم
- ۱۰۶ اشاره
- ۱۰۶ نقد حدیث
- ۱۰۷ حدیث سوم
- ۱۰۷ اشاره
- ۱۰۸ نقد حدیث
- ۱۰۹ حدیث چهارم
- ۱۰۹ اشاره
- ۱۱۰ نقد حدیث
- ۱۱۰ حدیث پنجم
- ۱۱۰ اشاره
- ۱۱۰ نقد حدیث
- ۱۱۱ حدیث ششم
- ۱۱۱ اشاره
- ۱۱۱ نقد حدیث
- ۱۱۱ حدیث هفتم
- ۱۱۲ اشاره

۱۱۲	نقد حدیث
۱۱۲	حدیث هشتم
۱۱۲	اشاره
۱۱۳	نقد حدیث
۱۱۳	حدیث نهم
۱۱۳	اشاره
۱۱۴	نقد حدیث
۱۱۴	حدیث دهم در تفسیر طبری، به نقل بلعمی
۱۱۴	اشاره
۱۱۵	نقد حدیث
۱۱۶	احادیث آغاز وحی در منابع دیگر
۱۱۶	اشاره
۱۱۷	بررسی و نقد آنها
۱۱۸	انعکاس احادیث آغاز وحی و بعثت پیامبر (ص) در اندیشه‌های خود و بیگانه
۱۲۰	واقعیت آغاز وحی و بعثت پیامبر (ص) در منابع شیعه امامیه
۱۲۰	امیر المؤمنین (ع) و مسئله آغاز وحی
۱۲۱	گفتار پیشوای دهم امام هادی علیه السلام
۱۲۱	اشاره
۱۲۲	توضیح مطلب
۱۲۳	امام صادق (ع) و آغاز وحی
۱۲۳	آغاز وحی در حدیث ابن عباس به روایت شیعه
۱۲۳	اشاره
۱۲۳	توضیح
۱۲۶	پایان بحث و نتیجه‌گیری

- ۱۲۸ کدام سوره برای نخستین بار نازل شد؟
- ۱۲۹ آیا بسم الله جزء قرآن است یا پیغمبر افزوده است؟
- ۱۳۱ بسم الله را باید به جهر یا اخفات خواند، یا حذف کرد؟
- ۱۳۲ نتیجه بحث
- ۱۳۳ یادداشتهای
- ۱۳۵ آیات احکام از تفسیر طبری [سید حمد طبیبیان]
- ۱۳۵ اشاره
- ۱۴۰ آیات و احکام به ترتیب توالی سور و آیات قرآنی:
- ۱۴۱ آیات احکام به ترتیب الفبایی:
- ۱۴۴ یادداشتهای
- ۱۴۴ تفسیر طبری در نقد و بررسی [دکتر محمد فاضلی]
- ۱۴۴ اشاره
- ۱۶۰ یادداشتهای
- ۱۶۴ روش تفسیری طبری [علیرضا میرزا محمد]
- ۱۶۴ اشاره
- ۱۶۵ بحث در نخستین تفسیر مدون
- ۱۶۵ درآمدی بر شناخت تفسیر طبری
- ۱۶۷ تفسیر طبری از دیدگاه دانشوران
- ۱۶۹ شیوه طبری در تفسیر
- ۱۷۱ مختصات تفسیر طبری
- ۱۷۱ اشاره
- ۱۷۳ الف- بعد قرآنی
- ۱۷۶ ب: بعد روایی
- ۱۷۷ نقد و تحلیل

- ۱۸۰ یادداشتها
- ۱۸۷ منابع تحقیق
- ۱۸۸ ترجمه آیات تفسیر طبری ۱ و ابو الفتوح رازی [دکتر محمد ناصح]
- ۱۸۸ اشاره
- ۱۹۷ مواد مشترک در هر دو اثر:
- ۱۹۷ موارد اختلاف در هر دو اثر:
- ۱۹۹ یادداشتها
- ۱۹۹ طبری و ابو الفتوح [دکتر محمد جعفر یاحقی]
- ۱۹۹ اشاره
- ۲۰۳ الف: مباحث لغوی
- ۲۰۳ ب: مسائل نحوی
- ۲۰۴ ج: مباحث فقهی
- ۲۰۵ د: قصص و تاریخ
- ۲۰۶ یادداشتها
- ۲۰۷ بخش سوم تاریخ و اسطوره
- ۲۰۷ اشاره
- ۲۰۷ مکتب تاریخنگاری طبری [دکتر صادق آئینه‌وند]
- ۲۰۷ اشاره
- ۲۰۸ منابع طبری در تدوین تاریخ:
- ۲۱۰ روش تألیف
- ۲۱۳ نقاط قوت و ضعف طبری:
- ۲۱۳ امتیازات تاریخنگاری طبری
- ۲۱۳ ایرادهایی که بر او گرفته‌اند
- ۲۱۴ مقبولیت کار او در نزد مورخان

- ۲۱۴ یادداشتهای
- ۲۱۵ کتاب‌شناسی «منابع مقاله» بر حسب الفبایی نام مؤلف
- ۲۱۶ اسطوره در تاریخ [امینو امیر قاسمی]
- ۲۱۶ اشاره
- ۲۱۹ یادداشتهای
- ۲۱۹ کتابهای مورد استفاده در تهیه مقاله:
- ۲۱۹ دوره اساطیری ایران در تاریخ طبری [دکتر علی بلوکباشی]
- ۲۱۹ اشاره
- ۲۲۳ طبری: نگارش تاریخ برپایه اسطوره
- ۲۲۵ زمینه اجتماعی اسطوره‌ها
- ۲۲۶ خاستگاه اسطوره‌ها
- ۲۲۷ طبری: نگرشها و برداشتهای
- ۲۲۷ اسطوره: واهی یا واقعی بودن
- ۲۲۹ طبری: روش تاریخ‌نویسی
- ۲۳۰ منابع فارسی
- ۲۳۰ الف- کتابها
- ۲۳۰ ب- مقالات
- ۲۳۱ نقش تاریخ در تفسیر طبری [دکتر مهدی تدین]
- ۲۳۱ اشاره
- ۲۴۲ یادداشتهای:
- ۲۴۳ جایگاه طبری در تاریخ‌نگاری اسلامی [دکتر ناصر تکمیل همایون]
- ۲۴۳ اشاره
- ۲۴۳ مدخل
- ۲۴۴ باب یکم زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی تاریخ‌نگاری اسلامی

۲۴۴	مقدمه
۲۴۴	اشاره
۲۴۵	۱- تعلق تاریخ به سرگذشت یک قوم و نژاد
۲۴۵	۲- شکل‌یابی تاریخ در ارتباط با حکومت
۲۴۵	۳- سلطه باورهای ارزشی- اجتماعی
۲۴۵	۴- نقضهای فرهنگی و علمی
۲۴۶	۱- تاریخنگاری در تمدن اسلامی و ادوار آن
۲۴۷	۲- شکل‌گیریهای آغازین
۲۴۷	اشاره
۲۴۷	الف- ریشه‌های عربی
۲۴۸	ب- منابع یهود و نصارا
۲۴۸	ج- نفوذ فرهنگی ایران
۲۴۹	۳- نظام‌یابی تاریخی
۲۴۹	۴- متقدمان راهگشا
۲۵۰	نتیجه‌گیری
۲۵۰	باب دوم زندگینامه علمی و فرهنگی طبری
۲۵۱	مقدمه
۲۵۱	۱- خاستگاه و کوششها
۲۵۱	الف- تولد و آموزشهای آغازین
۲۵۲	ب- اقامت در بین‌النهرین
۲۵۳	ج- عزیمت به سرزمین مصر
۲۵۳	د- یاد وطن و دیدار یاران
۲۵۳	ه- بازگشت به بغداد و درگذشت
۲۵۴	۲- آثار و تألیفات (کتاب و رسائل گوناگون)

- ۲۵۴ اشاره
- ۲۵۴ الف- در حدیث
- ۲۵۴ ب- در فقه و امور شرعی
- ۲۵۴ ج- در اخلاق
- ۲۵۵ د- در بیان مذاهب و رد و نقد
- ۲۵۵ ه- در علوم قرآنی
- ۲۵۵ و- در سیره بزرگان دین و طبقات
- ۲۵۵ ز- در اعتقادات شخصی
- ۲۵۵ ح- چند کتاب دیگر
- ۲۵۵ ط- کتاب معتبر تاریخی
- ۲۵۵ نتیجه‌گیری
- ۲۵۶ باب سوم تاریخنگاری طبری
- ۲۵۶ مقدمه
- ۲۵۶ ۱- داده‌های کتاب‌شناسی
- ۲۵۶ الف- نسخه‌ها
- ۲۵۷ ب- آشنایی
- ۲۵۸ ج- تاریخ طبری در جامعه ایرانی
- ۲۵۸ ۲- تبویب کتاب
- ۲۵۸ اشاره
- ۲۵۸ کتاب اول (عصر پیش از اسلام)
- ۲۵۹ کتاب دوم (عصر رسول الله «ص»)
- ۲۵۹ کتاب سوم (عصر خلفای راشدین)
- ۲۵۹ کتاب چهارم (عصر بنی امیه)
- ۲۵۹ کتاب پنجم (عصر بنی عباس)

- ۲۵۹ ۳- منابع و مأخذ تاریخ طبری
- ۲۶۳ ۴- موضوعگیریه‌های گوناگون
- ۲۶۶ نتیجه‌گیری
- ۲۶۷ باب چهارم تاریخنگاری بعد از طبری
- ۲۶۷ مقدمه
- ۲۶۹ ۱- طبری در مسیر تاریخنگاری اسلامی (عربی- فارسی)
- ۲۶۹ اشاره
- ۲۶۹ الف- تاریخنگاری عربی
- ۲۷۰ ب- تاریخنگاری فارسی
- ۲۷۰ ۲- نظر مورخان پس از طبری
- ۲۷۰ اشاره
- ۲۷۱ الف- ابن اثیر (جنبه توصیفی- شرق اسلامی)
- ۲۷۲ ب- ابن خلدون (جنبه تحلیلی- غرب اسلامی)
- ۲۷۳ ۳- تاریخ در روند «علمی شدن»
- ۲۷۵ نتیجه‌گیری
- ۲۷۶ حاصل سخن
- ۲۷۸ یادداشته‌ها
- ۲۸۸ تاریخنگاری و مذهب ظاهری [دکتر سید محمد مهدی جعفری]
- ۲۸۸ اشاره
- ۲۹۰ مرجئه و معتزله
- ۲۹۰ جریان فرهنگ و اندیشه تشیع
- ۲۹۳ دوره دوم عباسیان و حاکمیت اهل حدیث
- ۲۹۴ قیامها و انقلابها و تضعیف و تجزیه کشور
- ۲۹۵ اوضاع اجتماعی و اقتصادی این دوره

- ۲۹۶ اوضاع فرهنگی و مذهبی دوره دوم عباسی
- ۳۰۱ یادداشتها
- ۳۰۱ منابع مورد استفاده:
- ۳۰۲ طبری و سلفی‌گری [سید ابراهیم سید علوی]
- ۳۰۲ اشاره
- ۳۰۵ رؤیت خداوند
- ۳۰۵ نسبت دادن دست به خداوند
- ۳۰۵ نزول بر آسمان دنیا
- ۳۰۶ افعال عباد
- ۳۰۷ استواء بر عرش
- ۳۰۸ یادداشتها
- ۳۰۹ ری در زمان طبری [پروانه نیک‌طبع]
- ۳۰۹ اشاره
- ۳۱۵ منابع
- ۳۱۶ بخش چهارم زبان و ادب
- ۳۱۶ اشاره
- ۳۱۶ ترجمه تاریخ طبری [استاد ملک الشعراى بهار]
- ۳۲۳ نسخه خطی ترجمه تاریخ طبری نگهداشته در ونیز [پروفسور آنجلو میکله پیه مونتسه]
- ۳۲۳ اشاره
- ۳۲۶ یادداشتها
- ۳۲۷ برخی نکات دستوری و واژگانی در ترجمه تفسیر طبری [فریدون تقی‌زاده طوسی]
- ۳۲۸ اشاره
- ۳۲۸ قدمت نثر ترجمه تفسیر طبری
- ۳۲۹ شیوه نثر تفسیر

- ۳۳۰ شیوه جمع بستن کلمات فارسی و عربی
- ۳۳۱ کیفیت اسم نکره
- ۳۳۱ اسم مصدر و حاصل مصدر
- ۳۳۱ ضمیر
- ۳۳۳ صفت
- ۳۳۳ عدد (صفات عددی)
- ۳۳۴ فعل
- ۳۳۷ تکرار
- ۳۳۸ ترتیب قرار گرفتن ارکان جمله
- ۳۳۸ مفعول صریح (بی‌واسطه)
- ۳۳۹ قید و حروف
- ۳۴۰ استفهام
- ۳۴۱ معانی برخی از حروف
- ۳۴۲ حذف، ابدال، ادغام، تخفیف، کتابت
- ۳۴۵ یادداشتهای منابع
- ۳۴۵ زبان ترجمه در ترجمه تفسیر طبری [دکتر محمد جاوید صباغیان]
- ۳۴۵ اشاره
- ۳۴۸ تفسیر حروف مقطوع قرآن:
- ۳۵۴ یادداشت‌ها
- ۳۵۵ ترجمه تفسیر طبری و تأثیر آن در حفظ و گسترش زبان فارسی [دکتر عزیز الله جوینی]
- ۳۵۸ ردپای باورهای عامیانه در ترجمه تفسیر طبری ۱ (نکته‌هایی غیرقرآنی از ترجمه تفسیر طبری) [رحمان چهاراویماق]
- ۳۵۸ اشاره
- ۳۵۸ مقدمه:
- ۳۵۹ فهرست مطالب

- بخش اول: (باورهای عامیانه اجتماعی و مذهبی) ۳۵۹
- بخش دوم: (دید غیرعلمی و اسطوره‌ای نسبت به جهان هستی و خلقت) ۳۶۰
- بخش سوم: (ساختن منشأ مذهبی برای آداب و رسوم ملی و اجتماعی) ۳۶۰
- بخش چهارم: (منشأسازی برای شعائر و آیینهای مذهبی) ۳۶۰
- بخش پنجم: (منشأسازی برای پدیده‌های اجتماعی) ۳۶۰
- بخش ششم: (منشأسازی برای پدیده‌های طبیعی) ۳۶۱
- بخش هفتم: ردپای افسانه در تفسیر آیات بخش اول: باورهای عامیانه اجتماعی و مذهبی ۳۶۱
- بخش دوم: دید غیرعلمی و اسطوره‌ای نسبت به جهان هستی و خلقت ۳۶۴
- بخش سوم: ساختن منشأ مذهبی برای آداب و رسوم ملی و اجتماعی ۳۶۵
- بخش چهارم: منشأسازی بر شعائر و آیینهای مذهبی ۳۶۶
- بخش پنجم: منشأسازی برای پدیده‌های اجتماعی ۳۶۷
- بخش ششم: منشأسازی برای پدیده‌های طبیعی ۳۶۸
- بخش هفتم: ردپای افسانه در تفسیر آیات ۳۷۰
- یادداشتها ۳۷۱
- بررسی ادبی ترجمه تفسیر طبری [دکتر اسماعیل حاکمی] ۳۷۱
- اشاره ۳۷۱
- الف- ویژگیهای لفظی ۳۷۲
- اشاره ۳۷۲
- برخی از ویژگیهای دستوری و املائی کتاب: ۳۷۶
- ب- ویژگیهای معنوی کتاب به اختصار ۳۷۷
- فهرست منابع مورد استفاده: ۳۷۷
- سبک نثر تاریخ بلعمی [دکتر مهدی درخشان] ۳۷۸
- اشاره ۳۷۸
- تفصیل و اطناب ۳۸۰

- ۳۸۰ ایجاز و کوتاهی جمله‌ها
- ۳۸۰ سادگی و روانی کلام
- ۳۸۱ دور بودن از مختصات نثر عربی
- ۳۸۱ جمع بستن کلمات عربی به شیوه پارسی
- ۳۸۲ الفاظ و عبارات مترادف
- ۳۸۲ «ت» کشیده بجای «ة» گرد
- ۳۸۲ مصدر فارسی بجای مصدر عربی
- ۳۸۳ مصدر مرخم و مصدر جعلی
- ۳۸۳ آمدندش - دیدنش
- ۳۸۳ مستقبل محقق الوقوع
- ۳۸۴ تکرار افعال
- ۳۸۴ حذف افعال
- ۳۸۵ اولی‌تر و حق‌تر
- ۳۸۵ هست و است
- ۳۸۵ یکی بجای یاء وحدت
- ۳۸۶ ولیکن
- ۳۸۶ چون - چرا
- ۳۸۶ چنانچه - چنانکه
- ۳۸۶ آنچه که
- ۳۸۶ اگر - یا
- ۳۸۶ با - ب
- ۳۸۷ این و آن برای تعریف
- ۳۸۷ راء زاید
- ۳۸۷ الکا و قوشچی

- کاف تحقیر و تحبیب ۳۸۷
- باء تأکید و سایر پیشاوندها ۳۸۷
- سایر مختصات و نکته‌ها ۳۸۸
- برخی از مآخذ و یادداشتها ۳۸۸
- طبری و فردوسی: تاریخ و حماسه‌سرایی [جووانی درمه] ۳۸۹
- تاریخ طبری از دیدگاه بلعمی [دکتر برات زنجانی] ۳۹۱
- اشاره ۳۹۱
- اختلاف در معانی و تفسیر بعضی از آیات ۳۹۲
- اصحاب الایکه ۳۹۲
- موسی و فرعون ۳۹۳
- موسی و طور ۳۹۳
- پیغامبری خواستن موسی برای هفتاد تن ۳۹۳
- موسی و خضر ۳۹۳
- ابراهیم و پادشاه مصر ۳۹۴
- بل فعله کبیرهم ۳۹۴
- ابراهیم و دیدن ستاره ۳۹۵
- دیو و سلیمان ۳۹۵
- یاران کهف ۳۹۵
- ترتیب وقایع تاریخی ۳۹۵
- حدیث ایوب و حدیث یوسف و حدیث شعیب ۳۹۵
- دیانوس و اصحاب کهف ۳۹۶
- اختصارگویی ۳۹۶
- مائده آسمانی ۳۹۶
- مورچه و سلیمان ۳۹۷

- ذو القرنین ۳۹۷
- به نعمت رسیدن قوم بنی اسرائیل ۳۹۷
- حکایت کشته ۳۹۸
- احسن القصص ۳۹۸
- سخنی که با عقل سازگار نیست ۳۹۸
- خبر منکرگونه ۳۹۹
- قصه عزیر ۳۹۹
- سنت ختنه ۳۹۹
- توجیهات ۳۹۹
- چرا یوسف از شرابدار حاجت خواست؟ ۴۰۰
- چرا جادوان بخدا ایمان آوردند؟ ۴۰۱
- چرا قباد دستور داد مملکت را مساحت کنند و به نسبت مساحت خراج نهند؟ ۴۰۱
- محمد بن جریر طبری به ذکر وقایع تاریخی و به اختصارگویی توجه داشته ۴۰۲
- محمد بن محمد بلعمی که اختصارگویی را نمی‌پسندد گاهی خود به اختصار پرداخته است ۴۰۲
- نسخه‌نویسان و تاریخ طبری ۴۰۳
- مآخذ و مدارک ۴۰۳
- نکته‌های بلاغی در تفسیر طبری [دکتر محمد علوی مقدم] ۴۰۵
- اشاره ۴۰۵
- مآخذ و منابع و مشخصات آنها ۴۲۶
- ترجمه تفسیر طبری [دکتر مهدی محقق] ۴۲۹
- اشاره ۴۲۹
- مشخصات مآخذ این مقاله ۴۳۷
- یادداشتها ۴۳۷
- درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان ۴۳۹

یادنامه طبری

مشخصات کتاب

سرشناسه : سمینار بین‌المللی طبری (۱۳۶۸: بابلسر)
 عنوان و نام پدیدآور : یادنامه طبری: شیخ المورخین ابو جعفر محمد بن جریر طبری
 مشخصات نشر : [تهران]: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مرکز تحقیقات علمی کشور، معاونت پژوهشی، ۱۳۶۹.
 مشخصات ظاهری : ۷۵۳ ص. نمونه
 شابک : بها: ۳۵۰۰ ریال
 وضعیت فهرست نویسی : فهرست نویسی قبلی
 یادداشت : کتابنامه
 موضوع : طبری، محمد بن جریر، ۲۲۴؟ - ۳۱۰ق. — کنگره‌ها
 موضوع : طبری، محمد بن جریر، ۲۲۴؟ - ۳۱۰ق. — نقد و تفسیر
 شناسه افزوده : ایران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات
 شناسه افزوده : ایران. وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مرکز تحقیقات علمی کشور
 رده بندی کنگره : BP۹۲/۸ / ط ۲ س ۱۳۶۸۸
 رده بندی دیویی : ۲۹۷/۱۹۲۴
 شماره کتابشناسی ملی : ۶۹-۲۵۹۶

فهرست مطالب

پیامها پیام ریاست محترم جمهوری اسلامی ایران ۹
 مقدمه دبیرخانه ۱۳
 پیشگفتار مسؤول سمینار ۱۷
 بخش اول: زندگینامه و آثار مدخلی بر احوال و آثار طبری (دکتر سید محمد باقر حجتی) ۲۷
 نکاتی از سرگذشت و آثار و شیوه تاریخنگاری طبری (دکتر سید محمد دامادی) ۸۳
 بخش دوم: فقه و تفسیر ادب نقد (آیت الله عبد الله جوادی آملی) ۱۰۳
 آغاز وحی و بعثت پیامبر (ص) در تاریخ و تفسیر طبری
 (حجة الاسلام و المسلمین علی دوانی) ۱۵۵
 آیات احکام در تفسیر طبری (سید حمید طیبیان) ۲۰۹
 تفسیر طبری در نقد و بررسی (دکتر محمد فاضلی) ۲۲۷
 روش تفسیری طبری (علیرضا میرزا محمد) ۲۶۱
 ترجمه آیات تفسیر طبری و ابو الفتوح رازی (دکتر محمد ناصح) ۲۹۹
 طبری و ابو الفتوح (دکتر محمد جعفر یاحقی) ۳۱۹

یادنامه طبری، ص: ۶

بخش سوم: تاریخ و اسطوره مکتب تاریخنگاری طبری (دکتر صادق آئینه‌وند) ۳۳۵

اسطوره در تاریخ (مینو امیر قاسمی) ۳۵۵

دوره اساطیری ایران در تاریخ طبری (دکتر علی بلوکباشی) ۳۶۳

نقش تاریخ در تفسیر طبری (دکتر مهدی تدین) ۳۸۵

جایگاه طبری در تاریخنگاری اسلامی (دکتر ناصر تکمیل همایون) ۴۰۷

تاریخنگاری و مذهب ظاهری (دکتر سید محمد مهدی جعفری) ۴۷۷

طبری و سلفی‌گری (حجة الاسلام و المسلمین سید ابراهیم سید علوی) ۵۰۱

ری در زمان طبری (پروانه نیک طبع) ۵۱۵

بخش چهارم: زبان و ادب ترجمه تاریخ طبری (استاد ملک الشعراى بهار) ۵۳۱

نسخه خطی ترجمه تاریخ طبری نگهداشته در ونیز

(پروفسور آنجلو میکله پیه مونتسه) ۵۴۵

برخی نکات دستوری و واژگانی در ترجمه تفسیر طبری (فریدون تقی زاده طوسی) ۵۵۹

زبان ترجمه در «ترجمه تفسیر طبری» (دکتر محمد جاوید صباغیان) ۵۸۵

ترجمه تفسیر طبری و تأثیر آن در حفظ و گسترش زبان فارسی (دکتر عزیز الله جوینی) ۶۰۱

رد پای باورهای عامیانه در تفسیر طبری (رحمان چهاراویماق) ۶۰۹

بررسی ادبی ترجمه تفسیر طبری (دکتر اسماعیل حاکمی) ۶۳۱

سبک نثر تاریخ بلعمی (دکتر مهدی درخشان) ۶۴۵

طبری و فردوسی: تاریخ و حماسه‌سرایی (دکتر جوانی درمه) ۶۶۵

تاریخ طبری از دیدگاه بلعمی (دکتر برات زنجانی) ۶۷۱

نکته‌های بلاغی در تفسیر طبری (دکتر محمد علوی مقدم) ۶۹۵

ترجمه تفسیر طبری (دکتر مهدی محقق) ۷۳۵

یادنامه طبری، ص: ۷

پیامها

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۹

پیام ریاست محترم جمهوری اسلامی ایران جناب حجة الاسلام و المسلمین علی اکبر هاشمی رفسنجانی

یادنامه طبری، ص: ۱۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* برگزاری سمینار بین المللی طبری به منظور بزرگداشت یکی از چهره‌های تاریخی، علمی و ادبی ابو جعفر محمد بن جریر که در تفسیر، تاریخ و فقه و دیگر علوم در عصر خود سرآمد بود و از ائمه زمان خود به شمار می‌رفت و در اغلب

علوم زمان خود دارای آثار و تألیفات است، از جمله شایسته‌ترین اقداماتی است که در عرصه تاریخ و ادبیات اسلام و ایران انجام می‌گیرد.

تجلیل طبری تجلیل یک مورخ نیست؛ تجلیل علم و حکمت و اخلاق و فرهنگ اسلامی ایرانی است، که در زمان شکوفایی خود طبریها، ابو ریحانها، زکریای رازیها، بو علی سیناها و صدها فیلسوف و دانشمند طراز اول در زمانی که مغرب زمین در تاریکی قرون وسطی غرق بود به جهان علم و دانش تقدیم نمود. اینجانب از برگزارکنندگان و دست‌اندرکاران این مجمع تاریخی، علمی، تحقیقی و دینی تشکر نموده و این ابتکار بزرگ را ارج می‌گذارد.

جمهوری اسلامی ایران از بدو پیروزی انقلاب کوشیده است که با گسترش و تعمیق فرهنگ اصیل قرآنی در سطح جامعه رهنمود و فرامین قرآن را برای تشکیل نظام اسلامی به کار گیرد و جامعه را براساس تعالیم قرآن بسازد، و بزرگداشت طبری را - یکی از مفسرین کتاب آسمانی - تجلیل از فرهنگ قرآنی می‌داند. امیدوارم این سمینار بتواند به شناخت

یادنامه طبری، ص: ۱۲

اخبار طبری و شناسایی هر چه بیشتر فرهنگ غنی اسلامی ایران کمک نماید.

موفقیت و پیروزی کلیه شرکت کنندگان در این سمینار را از درگاه ایزد تعالی خواهانم.

اکبر هاشمی رفسنجانی ۶۸ / ۶ / ۲۲

یادنامه طبری، ص: ۱۳

مقدمه دبیرخانه

یادنامه طبری، ص: ۱۵

به منظور بزرگداشت یک‌هزار و یکصدمین سالگرد درگذشت شیخ المورخین ابو جعفر محمد بن جریر طبری و در راستای اهداف مرکز علمی و فرهنگی ملل متحد (یونسکو) برای قدردانی از دانشمندان و مفاخر عالم بشریت در دهه اخیر که آن را «دهه معرفی مشاهیر جهان» نامگذاری کرده است، این سمینار از طرف معاونت پژوهشی وزارت فرهنگ و آموزش عالی و با همکاری دانشگاه مازندران برگزار گردید.

یکی از افتخارات انقلاب اسلامی نگرش بر دستاوردهای فرهنگی در تاریخ پرشکوه علمی ایران اسلامی است که همواره باعث اشاعه فرهنگ انسان‌ساز اسلامی در بین ملل جهان بوده است. شیخ المورخین طبری، در حقیقت، یکی از این میراث‌های گرانقدر است که ما را بر آن داشت که سمیناری بین المللی جهت گرامیداشت مقام علمی ایشان ترتیب دهیم. در این سمینار تعداد نسبتاً زیادی مقاله دریافت نمودیم که متأسفانه به دلیل کمی وقت فقط هجده نفر از اساتید داخلی و خارجی موفق به ارائه مقالات خود شدند. البته سمینار موفق گردید که خلاصه مقالات و کتابشناسی طبری را که به وسیله هیأت محترم علمی دبیرخانه سمینار تا آن زمان دریافت شده بود، پس از تأیید و ترجمه خلاصه مقالات، به سه زبان عربی و فارسی و انگلیسی

یادنامه طبری، ص: ۱۶

در اختیار شرکت کنندگان قرار دهد.

سمینار طبق برنامه تنظیم شده از روز ۲۲ لغایت ۲۴ شهریور ماه ۱۳۶۸ در آمفی تئاتر بانک ملی بابلسر برگزار گردید.

دبیرخانه سمینار خود را موظف می‌داند از زحمات بی دریغ دانشگاه مازندران بالاخص معاونت محترم پژوهشی و اساتید و کارکنان آن دانشگاه و اعضای هیأت علمی و اجرایی سمینار که مجدداً در جهت هر چه بهتر برگزار شدن آن ما را یاری نمودند قدردانی نماید.

همچنین از کلیه افرادی که در تهیه خلاصه مقالات، کتابشناسی و مجموعه مقالات، دبیرخانه را در ویراستاری، گردآوری، نمونه‌خوانی، حروفچینی، چاپ و صحافی یاری نموده‌اند قدردانی می‌گردد.

در خاتمه متذکر می‌گردد که به دلیل رسالت و کمک به اشاعه نشر مبانی فکری از طرف سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، امر چاپ و توزیع مجموعه مقالات به سازمان فوق الذکر سپرده شد که از مساعدت مسؤولان محترم آن سازمان تشکر و قدردانی می‌گردد.

دبیرخانه سمینار بین‌المللی طبری تیر ۱۳۶۹ / ذیحجه ۱۴۱۰ / جولای ۱۹۹۰

یادنامه طبری، ص: ۱۷

دکتر محمد حسن شجاعی فرد مسؤول سمینار

پیشگفتار [مسؤول سمینار دکتر محمد حسن شجاعی فرد]

یادنامه طبری، ص: ۱۹

در آغاز، به نمایندگی از طرف کلیه همکاران و برگزارکنندگان، تشریف‌فرمایی همه دانشمندان و دانش‌پژوهان، خصوصاً نماینده محترم مقام معظم رهبری، وزیر محترم فرهنگ و آموزش عالی، اساتید محترم حوزه و دانشگاه، ائمه جمعه، میهمانان محترمی که از کشورهای دور با تحمل زحمات فراوان به جمهوری اسلامی ایران تشریف آوردند، همچنین مقامات محترم کشوری و لشکری، مقامات محترم استان مازندران و سایر میهمانان عزیز را به سمینار بین‌المللی طبری صمیمانه خوشامد و خیر مقدم عرض می‌نمایم.

ما در حالی این سمینار را برگزار می‌کنیم که بیش از چند ماه از رحلت بزرگ اندیشمند قرن، قائد و رهبر عظیم الشان انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی (قدس سزه الشریف) نمی‌گذرد و امت اسلامی ما هنوز داغدار این ثلمه عظیم است؛ فقدان رهبری که امت ما را بیدار کرد و با انقلاب اسلامی عظیم خود، خونی تازه در رگهای مستضعفان جهان دمید و هم او بود که در اکثر پیامها و سخنان خود

یادنامه طبری، ص: ۲۰

اهمیت علم و دانش و احترام به علما و دانشمندان را به ما آموخت.

روانش شاد و روحش با اجداد طاهرش محشور باد.

وزارت فرهنگ و آموزش عالی در راستای تجلیل از مقام علما و دانشمندان که سرلوحه حرکت‌های فرهنگی بعد از انقلاب اسلامی بوده و همزمان با دهه بزرگداشت یونسکو است، این سمینار را به منظور بزرگداشت یک‌هزار و یکصدمین سال وفات مورخ، مفسر و فقیه بزرگ ایرانی محمد بن جریر طبری برگزار می‌کند. ممکن این سؤال در اذهان بعضی از حضار محترم ایجاد شده باشد که درست است طبری در عالم اسلام از شهرت خاصی برخوردار است اما هستند کسانی که شاید از هر نظر از طبری برتر و بالاتر باشند و چرا سمینار در بزرگداشت آنان برگزار نمی‌گردد. جواب آنکه، اولاً این‌گونه سمینارها که به منظور بزرگداشت دانشمندان و پژوهشگران برگزار می‌گردد معمولاً با یک مناسبت تقویمی همراه است که امسال مصادف با یک‌هزار و یکصدمین سالگرد وفات طبری است؛ ثانیاً با وجود همه کاستیها کدام دانشمند را با قدرت و عظمت علمی طبری می‌شناسید که در همه زمینه‌ها به این وسعت فعالیت داشته و توانسته باشد شهرت جهانی مشابه وی کسب کرده باشد.

میهمانان گرامی! شما به کشوری تشریف آورده‌اید که مدتها مهد تمدن بوده و در گذشته نقشی عظیم در توسعه دانش بشری داشته است. ایرانیان نه تنها در ارتباط با فرهنگ و کشور خود فعالیت زیاد داشته‌اند بلکه در برخورد با فرهنگ بیگانگان نیز موضعی پویا و فعال داشته‌اند، از جمله اولین کتابهای صرف و نحو عربی توسط ایرانیان تهیه و تنظیم گردیده است. شاید ایرانی بودن نویسندگان

کتابهای معتبر و معروف شیعه اهمیت زیادی نداشته باشد، اما ایرانی بودن همه نویسندگان کتب معروف و معتبر اهل تسنن (صحاح سته) حضار محترم را به اهمیت نقش ایرانیان در بسط

یادنامه طبری، ص: ۲۱

علم و دانش در گذشته آشنا سازد.

همان‌طور که در خلاصه مقالات آمده است برای این سمینار مقالات زیادی رسیده است که بخشی از آن توسط هیأت داوران پذیرفته شده و خلاصه همه آنها در خلاصه مقالات آمده است؛ اما به علت محدود بودن وقت فقط تعدادی از آنها در برنامه سمینار ارائه خواهد شد. امید است بزودی مجموعه مقالات که حاوی همه مقالات است چاپ شود و در اختیار علاقه‌مندان قرار گیرد.

ابو جعفر محمد بن جریر طبری نیز یکی از ایرانیانی است که مسلماً در دوران خود از نبوغ فوق العاده‌ای برخوردار بوده است. وی در قرن سوم هجری قمری (سال ۲۲۴) در آمل چشم به جهان گشود. در هفت سالگی قرآن را از بر کرد و کمی پس از آن کتابت حدیث را آغاز نمود. طبری پس از فراگرفتن مقدمات علوم از آمل به ری رفت و پس از آن به بصره که در آن زمان یکی از مراکز بزرگ علمی عراق بود شتافت و در همین شهر بود که طبری توانست پایه‌های دانش خود را محکم نماید. پس از چندی از بصره به بغداد و سپس به شام و بیروت رفت و سرانجام به مصر کوچیده، در آنجا از محضر اساتید بزرگ وقت بهره گرفت. وی که خود از فقها بود، پس از سالها تحقیق و تفحص در مذاهب فقهی سرانجام از مذهب چهارگانه اهل سنت دست برداشته و خود پایه مذهب طبری را گذاشت.

طبری که مردی بلندقامت و استخوانی بود در سال ۳۱۰ هجری در بغداد درگذشت. اگرچه از طبری آثار زیادی باقی مانده است اما ارزشمندترین اثر وی کتاب تاریخ الرسل و الملوک است که به تاریخ طبری مشهور است. در تفسیر کتاب مشهور او جامع البیان است که به تفسیر طبری شهرت دارد.

اما طبری با همه شهرتی که در تفسیر و فقه داشته است، آنچه که چهره موفق و مشهوری از او ساخته، تاریخ اوست چرا که

یادنامه طبری، ص: ۲۲

مثلا مذهب طبری وی که حاصلی از نظرات فقهی طبری بود خیلی زود پس از مرگ او از میان رفت.

طبری در تاریخ موفقیت بزرگی به دست آورد و با همه خرده‌ای که ممکن است بر کار وی گرفته شود کاری بس بزرگ انجام داده است. شاید آنچه که نقادان بر آن اصرار دارند، وقایع‌نگاری وی است و این همان است که او از ابتدا در مقدمه کتاب تاریخ خواننده را از آن بر حذر داشته است؛ چرا که خود او می‌گوید: اگر خوانندگان به برخی داستانها و قصه‌ها برخورد کردند که با عقل سازگار نیست بر من خرده نگیرند زیرا من در روایات استنباط عقلی نمی‌کنم و آنچه را که شنیده‌ام در کتاب آورده‌ام.

اگرچه این خود جای بحث دارد اما باید به زمان مراجعه کرد و همه شرایط، حتی سبک نگارش تاریخ و تفسیر و غیره، را مورد بررسی قرار داد؛ آنگاه به قضاوت نشست. چه، در آن زمان خیلی از مسائل که اینک پس از یازده قرن کاملاً آشکار شده است بر همه پوشیده بود. و چه کسی می‌توانسته جسارت کند و کلماتی از آنچه را شنیده است، انکار کند؟ این جرأت به تدریج در روایان حدیث و اخبار قوت گرفت، ولی به هر حال، آیا بهتر نیست به جای پرداختن به دیروز و امروز از هم اینک به فکر فردا باشیم؟ ما در زمانی زندگی می‌کنیم که رسانه‌های گروهی که یکی از مهمترین عوامل استعمار و استثمار جدید هستند و محکمترین سند تاریخی نیز خواهند بود، دست‌اندرکار تلقین فریبه‌ها و وارونه جلوه دادن حقایق و واقعیات تاریخی‌اند و آینده را به طور کامل از حقیقتها بی‌خبر خواهند گذاشت.

در اینجا دیگر از تقوای مشابه طبری هم خبری نیست که در ابتدا بگوید من هر چه شنیده‌ام نوشته‌ام. بلکه، برعکس، اینان حتی در خیالبافیها نیز تبلیغ واقعی بودن می‌نمایند. اگر تا دیروز مورخان خود فروخته پادشاهان ظلم و جور را حکامی عادل جلوه می‌دادند،

یادنامه طبری، ص: ۲۳

بودند مورخانی آزادیخواه که در کتب خود اندکی از ظلم آنها را ثبت می‌کردند و بالاخره به دست مردم می‌افتاد و مردم از جمع نوشتارها برداشت لازم را می‌کردند. اما امروز که به بگین، این تروریست بین‌المللی، و سادات، این خائن به جهان اسلام، جایزه صلح می‌دهند، فردا چه کسی است که جنایتکار بودن آنان را باور کند؟

امروز امریکا که خود بزرگترین تروریست دولتی جهان است و بی‌محابا به هر اقدام جنایتکارانه‌ای از قبیل فاجعه هیروشیما، ویتنام و سقوط هواپیمای مسافربری در خلیج فارس دست می‌زند و یا با ارتش مجهز خود به یک کشور مستقل هجوم می‌برد، در تمام رسانه‌ها به عنوان یک کشور آزادیخواه و دمکرات معرفی می‌شود و کسانی که برای آزادی و استقلال خود به پا خاسته‌اند تروریست معرفی می‌گردند؛ کشوری که نمایندگان کنگره‌اش رسماً تقاضای مداخله در امور یک کشور و حتی سقوط یک نظام کاملاً مردمی را می‌نمایند، طرفدار صلح معرفی می‌گردند، آن هم درست چند هفته پس از شرکت چند میلیونی مردم در مراسم مختلف تشییع رهبر فقید آن نظام یا انتخابات ریاست جمهوری که صرفاً بیانگر حمایت مردم از نظام حاکم بود.

این طرفداران صلح به تبلیغ صلح فقط در زمین اکتفا نمی‌کنند بلکه چند روز قبل به هنگام پرواز سفینه‌ای که قرار بود از زمین به سیاره‌ای دور پرواز نماید، پیام صلح به بیش از ۵۴ زبان رایج دنیا تهیه کردند و در اختیار فضانوردان قرار دادند تا اگر در آنجا با موجودات زنده‌ای برخورد کردند پیام صلح و دوستی را به آنان برسانند. جالب اینکه همزمان با پرواز این سفینه سیاهپوستان امریکا در خیابانهای واشنگتن علیه تبعیض نژادی به تظاهرات پرداخته بودند.

امید است که در این دوران پراهمیت تاریخ جهان که

یادنامه طبری، ص: ۲۴

ملت‌های مستضعف در سایه انقلاب شکوهمند اسلامی ایران بیدار شده و به صورت موج توفنده‌ای در مقابل استکبار جهانی درآمده‌اند، مورخان و اندیشمندان و پژوهشگران بیش از پیش احساس مسؤولیت کنند و حقایق را به رشته تحریر درآورند که، در این مورد، ایجاد ارتباط بین دانش پژوهان و مورخان و محققان کشورهای مختلف ضروری می‌نماید.

امید است این سمینار بتواند راهگشای این ارتباط ضروری جهان امروز باشد و با توجه به مقالات ارائه شده بتوانیم به نتیجه مطلوبی در این زمینه دست یابیم.

در خاتمه باید اذعان نمود که این سمینار در شهری برگزار می‌شود که بزرگترین هتل مجهز به سیستم تهویه آن بیست اتاق بیشتر ندارد و امکانات خدماتی بسیار اندکی دارد؛ لذا از هر گونه مشکلاتی که در رابطه با کمبود جا و یا سایر خدمات پیش آمده یا می‌آید پوزش خواسته، امیدواریم آن را به بزرگواری خود ببخشند.

والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته

یادنامه طبری، ص: ۲۵

بخش اول زندگینامه و آثار

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۲۷

دکتر محمد باقر حجّتی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

مدخلی بر احوال و آثار طبری همراه با متن «جامع البیان عن تأویل آی القرآن»

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۲۹

(الحمد لله الذي انزل إلى عبده الذكر لنبيين للناس م نزل إليهم).

و الصلوة و السلام على صفوة انبيائه و رسله محمّد المبعوث إلى كافة الناس و هو حريص عليهم. و على آله الهداة الذين كشفوا الاستار و الحجب عن حدود الحقائق للذين كانت مستورة لديهم.

در علوم قرآنی، به‌ویژه در تفسیر، بهترین و پرمحتواترین کتبی که تدوین شده غالباً از مدوّنان مردمی است که ریشه و نسبت و پیوند خونی با ایرانیان دارند. باید دید کتابهای تفسیری را که از این پس به عنوان نمونه یاد می‌شود، چه مردمی از کدام سرزمین تألیف کردند؟

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن- تفسير ابن جرير: از محمد بن جرير طبری (متوفای ۳۱۰ قمری) از مردم آمل مازندران.

- الكشف و البيان في تفسير القرآن: ثعلبی نیشابوری (متوفای ۴۲۷ قمری).

- التبيان الجامع لعلوم القرآن: شيخ الطائفة ابو جعفر محمد بن حسن طوسی (متوفای ۴۶۰ قمری).

یادنامه طبری، ص: ۳۰

- لطائف الإشارات في حقائق العبارات: ابو القاسم قشیری (متوفای ۴۶۵ قمری).

- البسيط، و الوسيط، و الوجيز: واحدی نیشابوری (متوفای ۴۶۸ قمری).

- لباب التفاسير: تاج القراء کرمانی (متوفای ۵۰۰ قمری).

- جواهر القرآن: ابو حامد محمد غزالی طوسی (متوفای ۵۰۵ قمری).

- معالم التنزيل: فراء بغوی (متوفای ۵۱۶ قمری).

- التيسير في التفسير: ابو حفص سمرقندی (متوفای ۵۳۷ قمری).

- الكشاف: جار الله زمخشری (متوفای ۵۳۸ یا ۵۴۸ قمری).

- مجمع البيان: ابو علی طبرسی (متوفای ۵۴۸ یا ۵۵۲ قمری).

- مفاتيح الغيب: امام فخر رازی (متوفای ۶۰۶ قمری).

- انوار التنزيل: قاضي ناصر الدين بيضاوي فارسي (متوفای ۶۹۰ یا ۶۹۱ قمری).

- غرائب القرآن و رغائب الفرقان: نظام الدين قمی نیشابوری (متوفای ۷۲۸ قمری).

- تأويل الآيات: عبد الرزاق كاشاني (متوفای ۷۳۰ یا ۷۳۵ قمری).

- الميزان في تفسير القرآن: علامه سيد محمد حسين طباطبائي تبريزي (متوفای ۱۳۶۰ شمسی).

به اضافه دهها تفسیر نخبه دیگر که دانشمندان هوشمند و پرکار این سرزمین به دنیای اسلام تقدیم کردند.

دانشمندان این دیار، نه تنها در تفسیر، بلکه در سایر علوم دیگر از قبیل قرائت و صرف و نحو و حدیث و جز آنها از شخصیت‌های کم‌نظیر و دارای مدوّناتی بی‌همتا هستند و کافی است یادآور شویم شمار زیادی از قراء سبعة و نویسندگان جوامع حدیثی فریقین و مؤلفان بهترین کتب نحو و دستور زبان عربی از مردم منطقه‌ای هستند که باور ما را نسبت به فرموده رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مورد تأیید قرار می‌دهد.

یادنامه طبری، ص: ۳۱

او کیست؟

او ابو جعفر محمد بن جریر بن یزید بن کثیر بن غالب طبری آملی ۱ (۲۲۴ یا ۲۲۵ - ۳۱۰ قمری) است که در آمل زاده شد و خود در مورد دوران خردسالی خویش می‌گوید:

- قرآن کریم را در حالی که هفت ساله بودم حفظ کردم.

- در هشت سالگی بود که برای مردم نماز گزاردم.

- و حدیث را در زمانی که نه سال داشتم نگاهشتم.

- و به خاطر رؤیایی که سراغ پدرم آمد از دوران خردسالی به تحصیلم اهتمام زیادی مبذول می‌داشت. ۳

پدر طبری در آمل صاحب زمین کشاورزی وسیعی بود و از اینکه فرزند باهوش خود را در آغاز نوجوانی برای تحصیل علم از خود دور سازد و راه را فراسوی او برای سفر و رحله علمی بگشاید، رنج عاطفی را بر خود هموار ساخت؛ و طبری هنوز به دوازده سالگی نرسیده بود که از آمل به سوی ری و نواحی آن کوچ کرد و از محضر اساتید این منطقه بهره‌هایی علمی دریافت کرد. ری نقطه آغاز رحله‌های علمی طبری بود و او - چنانکه خواهیم دید - کوچی را در پیش گرفت که مرزهای آن تا منتهای منطقه‌های شرق تا غرب بلاد اسلامی را دربرمی‌گرفت.

در ری:

هدف طبری از سفر به سوی ری اخذ حدیث از محمد بن حمید رازی و مثنی بن ابراهیم ابلی بود، و چنانکه خواهیم دید، طبری حدیث را به روایت او در ری نگاهش و کتاب المبتدأ را از احمد بن حماد دولابی کتابت نمود و مغازی محمد بن اسحاق را از سلمه بن فضل فراگرفت و آن را اساس و یکی از مصادر کتاب تاریخ خود قرار داد. آنگاه به ابن حمید رازی ۴ پیوست. طبری خود می‌گوید: نزد محمد بن حمید رازی حدیث می‌نگاشتیم. هر شب چند بار به سوی ما یادنامه طبری، ص: ۳۲

می‌آمد و از آن مقدار که می‌نوشتیم سؤال می‌کرد و آن را بر ما می‌خواند و ما نیز نزد احمد بن حماد دولابی می‌رفتیم [و نزد او نیز درس داشتیم]. وی در یکی از روستاهای ری بسر می‌برد که از آنجا تا ری یک قطعه ۵ راه بود. پس از درس، مانند دیوانه‌ها می‌دویدیم تا نزد محمد بن حمید بازگشته و به مجلس درس او بپیوندیم. ۶

در نخستین رحله به بغداد:

در محافل علمی از احمد بن حنبل و مراتب علمی او سخن می‌رفت.

همین امر موجب شد طبری از ری عازم بغداد شود و حدیث را از او اخذ و روایت کند؛ اما اندکی قبل از وصول به بغداد از خبر درگذشت احمد آگاه شد؛ ولی چون نمی‌خواست دست خالی از این سفر بازگردد، به «واسط» نزد سایر شیوخ و اساتید، سماع حدیث کرد که عبارتند از: محمد بن موسی حرشی، عماد بن موسی القزاز (یا قزار)، محمد بن عبد الأعلى صنعانی، بشر بن معاذ، و محمد بن بشار معروف به «بندار».

طبری - همان گونه که قبلاً اشاره رفت - جوال و کثیر التّطواف ۷ بود و در یکجا برای تحصیل علم چندان درنگ نمی‌نمود، و در جستجوی استادان چیره‌دستی بسر می‌برد که عواید علمی فزونتر و مطمئن‌تری عاید او سازند، لذا واسط را که یکی از نواحی بغداد

- بود به سوی کوفه پشت سر گذاشت و در آنجا:
- نزد هناد بن سری و اسماعیل بن موسی حدیث را کتابت کرد.
 - و از محضر سلیمان بن خلاد طلحی قراءات را آموخت.
 - و سرانجام توفیق یافت محمد بن علاء همدانی معروف به «ابی کریب» را دیدار کرده، از او سماع حدیث نماید.

بازگشت دوباره به بغداد:

طبری این بار در بغداد به درس و مطالعه علوم قرآنی سرگرم شد و مدتی را در محضر احمد بن یوسف تغلبی مقرئ تلمذ کرد، آنگاه به فقه شافعی گرایش یادنامه طبری، ص: ۳۳

یافت. در این زمان حسن بن محمد صباح و ابو سعید استخری، از اساتید فقه شافعی، در بغداد بسر می‌بردند و طبری مکتب شافعی را به عنوان مذهب خویش برگزید و سالهایی چند بر اساس آن فتوی می‌داد.

در راه سفر به مصر:

در مسیر سفر به مصر، طبری بر فراز جبال و تپه‌های شامات و سواحل و مرزهای آن گذر و اقامت کرد و اقامت او به‌ویژه در بیروت ایامی چند به درازا انجامید؛ چون در آنجا عباس بن ولید بیروتی مقرئ را دیدار کرد و در جامع (و مسجد) آن هفت شب را در حضور او به سر برد و قرآن را به روایت قراء شام بر وی تلاوت و ختم کرد. ۸

طبری رحله و سفر خود را تا «فسطاط» مصر دنبال کرد و در ۲۵۳ قمری- در اوایل حکومت احمد بن طولون- بدانجا رسید و نخستین دانشمندی را که در این نقطه دیدار کرد ابو الحسن سراج مصری بود که ادیبی آگاه به فنون متفرع ادب عربی به شمار می‌رفت و دانشمندی را که بر فسطاط درمی‌آمدند دیدار می‌کرد و پذیرای آنان می‌شد.

مدت اقامت طبری در مصر به طول انجامید و در اثنای آن در سال ۲۵۶ قمری به شام سفر کرد و آنگاه به مصر بازگشت و فقه شافعی را از ربیع بن سلیمان مرادی و اسماعیل بن ابراهیم مزنی و فرزندان عبدالحکم یعنی محمد بن عبد الله و برادرش عبد الرحمان و فقه مالکی را از شاگردان عبد الله بن وهب فرا گرفت، و در مصر محضر یونس بن عبد الاعلی استاد اقراء آن دیار را درک نمود و قرائت حمزه و ورش را از وی دریافت کرد.

سرانجام طبری به بغداد رفت و یک بار سفری به طبرستان داشت که به دنبال آن برای همیشه به بغداد بازگشت و از آن پس از آنجا بیرون نیامد. ره آورد این سفرها روایات و یادداشتها و تجربیات و قرائت کتب فراوان و مصاحبت با بزرگان علم و استفاضه از محضر آنان بود.

طبری از این پس بغداد را به منزله آخرین موطن و اقامتگاه خویش برگزید

یادنامه طبری، ص: ۳۴

و ترجیح داد که اختصاصاً سرگرم تدریس و تألیف گردد و از هر کاری جز ایندو روی گرداند. از این روی، بقیه عمر خود را- جز دو سفر به زادبوم خویش یعنی طبرستان که یکی از آنها در سال ۲۹۰ قمری روی داد- در بغداد سپری ساخت. ۹

طبری سرانجام خانه‌ای در «رحبه یعقوب» در بغداد بنا کرد و اوقات شبانه‌روزی خود را برنامه‌ریزی نمود و فرصتهای یومیه خویش را در عبادت و قرائت و املاء و تألیف تقسیم و تنظیم نمود و عاقبت در شامگاه روز یکشنبه دو روز مانده از شوال سال ۳۱۰ از دنیا

رفت و در روز دوشنبه هنگام چاشت روز پس از درگذشتش در خانه‌اش به خاک سپرده شد و بر جنازه او جمعیتی که شمار آنها را جز خدا نمی‌داند گرد آمدند و ماهها بر گور او نماز می‌خواندند. به هنگام مرگ، با اینکه حدود هشتاد و هشت سال از عمر او می‌گذشت موهای سیاه در سر و صورتش فراوان دیده می‌شد. ۱۰

فناعت و مناعت طبری

چنانکه قبلا اشارت رفت هزینه زندگانی طبری از سوی پدرش، به هر شهر و دیاری که برای تحصیل علم می‌رفت، تأمین می‌شد و خود می‌گوید: مدتی بود که وصول آن به تأخیر افتاد و در نتیجه ناگزیر شدم دو آستین جامه‌ام را بفروشم ۱۱ [و از رهگذر آن نیازم را برآورده سازم]. این جریان و رویدادهای دیگری که در زندگانی طبری جلب نظر می‌کند مناعت طبع او را نشان می‌دهد. اشعار زیر که طبری آن را ضمن حادثه‌ای سرود همین امر را تأیید می‌کند، آنجا که مخلد بن جعفر دقاق می‌گفت محمد بن جریر این اشعار را برای ما برخواند:

إذا عسرت لم يعلم رفیقی و أستغنی فاستغنی صدیقی

حیائی حافظ لی ماء وجهی و رفقی فی مطالبتی صدیقی

و لو آتی سمحت ببذل وجهی لکننت إلی الغنی سهل الطریق ی - به گاهی که در عسرت و نداری بسر می‌برم، رفیق و همدم من از آن آگاهی ندارد.

یادنامه طبری، ص: ۳۵

استغناء و بی‌نیازی را در پیش می‌گیرم تا دوست و ندیم من بی‌نیازی را پیشه خود سازد.

- حیا و آزر من نگاهبان آبرویم می‌باشد، و رفق و مدارایم در درخواستم دوست وفا دارم به شمار است.

- و هرگاه از رهگذر بذل و اعطای چهره‌ام دست و دل باز باشم باید بگویم در سوی بی‌نیازی راه همواری را در پیش گرفته بودم.

حوادث جالب و شگفت‌انگیزی که از این پس ملاحظه می‌کنید ترجمانی گویا برای این اشعار در مورد طبری است:

یکی از دوستانش به او گفت: آیا برای تأدیب و تربیت یکی از فرزندان وزیر یعنی ابو الحسن عبید الله بن یحیی بن خاقان آمادگی داری؟ پاسخ داد: آری. آن مرد رفت و جریان امر را سر و سامان داد و به سوی طبری بازگشت و پس از آنکه جامه [فاخری] را به او عاریت داد تا در بر کند، او را نزد وزیر آورد.

وقتی وزیر او را دید وی را نزدیک خود خواند و در بالای مجلس خود نشاند و ده دینار ماهانه برای او مقرر کرد و با او قرار گذاشت که هیچ‌گونه تعویق و مسامحه‌ای را در نظم تحصیلات و گفتگوی علمی و ادای نماز در اوقات مناسب و غذا خوردن در وقت خود نسبت به فرزندش روا ندارد ... وزیر، طبری را وارد اتاقی ساخت که باید فرزندش را در آن تربیت کند. کودک وارد اتاق شد. وقتی در مقابل طبری نشست نوکر با لوحی، شادباش گویان، بر این جایگاه درآمد و هر کنیزکی که در کاخ وزیر خدمت می‌کردند با سینه‌های درهم و دینار بر طبری وارد شده، آن را به وی اهدا کردند؛ اما طبری همه آنها را برگرداند و گفت: با من قراری منعقد گشته است و این هدیه‌ها از آن من نیست و جز آنچه با من شرط و قرار گذاشته شد، چیزی را دریافت نمی‌کنم. کنیزکان این جریان را برای وزیر گزارش کردند. وزیر بر طبری درآمد و گفت: ای ابا جعفر! این کنیزکان خواستند محبت و احسان خود را درباره تو مبذول دارند، اما تو با رد احسانشان آنان را اندوهگین ساختی؟ طبری گفت: جز آنچه با تو در مورد آن به توافق رسیدیم چیزی نمی‌خواهم. ۱۲

المکتفی بالله، خلیفه عباسی برای تألیف کتابی در وقف [و ابتداء]

یادنامه طبری، ص: ۳۶

طبری را فراخواند؛ کتابی که اقوال و آراء علما در مسأله وقف در آن به هم نزدیک و نظر آنان درباره آن متحد و مصون از اختلاف باشد. وقتی طبری چنین کتابی را تألیف و املاء کرد، موجب شگفتی خلیفه گشت. پس، دستور داد جایزه بزرگی برای این کار به او پردازند؛ اما طبری این جایزه را نپذیرفت. به او گفتند: آن که نزد خلیفه بار می‌یابد سزا است بدون انعام و جایزه و یا برآورده شدن حاجت و نیازی از پیشگاه او باز نگردد. طبری گفت: اما بر آوردن حاجت، من از خلیفه می‌خواهم که همکاران پلیسها و پاسبانان را وادارد تا از ورود فقرا و خواهندگان به ایوان مسجد تا انقضای خطبه نماز جمعه جلوگیری کنند. ۱۳

فرغانی می‌گفت: محمد [بن جریر طبری] از سرزنش هیچ ملامتگر، علی‌رغم آزار و رنج شدیدی که بر او وارد می‌شد، تحت تأثیر قرار نمی‌گرفت و متانت و آرامش و شهامت خویش را از دست نمی‌نهاد و اهل دین و دانش منکر حلم و زهد و بی‌اعتنایی او به دنیا و قناعتش به سهمی از ماترک پدرش که در طبرستان [یعنی آمل] برای او به ارث گذارد، نبوده‌اند. ۱۴

المکتفی بالله پس از آنکه طبری کتاب وقف و ابتداء را نگاشت هزار دینار به سوی او فرستاد؛ اما طبری آن را برگرداند. به او گفتند: آن را به تهیدستان صدقه کن. قبول نکرد و گفت: شما نسبت به اموال خود سزاوارتر هستید تا آن را به چه کسانی به عنوان صدقه پردازید. ۱۵

طبری، دانشمندی کوشا و نستوه و پرکار:

همان‌طور که معروف است طبری به یاران و شاگردان خود گفت: آیا برای املائی تفسیر قرآن آمادگی دارید تا آن را بنگارید؟ سؤال کردند تا چه مقدار؟ طبری گفت: در سی هزار برگ. گفتند: این کاری است که قبل از پایان گرفتن آن عمری باقی نمی‌ماند [بلکه عمرها از رهگذر آن به پایان می‌رسد، ولی این کار خاتمه نمی‌پذیرد]. لذا طبری تفسیر را در سه هزار برگ به طور فشرده املاء کرد. آنگاه گفت: آیا برای املائی تاریخ جهان از آدم ابو البشر تا زمان معاصر ما آماده‌اید؟ گفتند: تا چه اندازه؟ طبری همان مقدار سی هزار برگ را پیشنهاد کرد.

یادنامه طبری، ص: ۳۷

آنان همان پاسخ [یأس آمیز و نومیدانه] را عرضه داشتند. طبری گفت: «أنا لله، ماتت الهمتم» (همتها مرده و از کار افتاده است). ۱۶

گویند: طبری مدت چهار سال متوالیا هر روز چهل برگ مطلب علمی می‌نوشت. ۱۷

شاگرد او، فرغانی، می‌گفت: تلامذه طبری مدت عمر او را از زمان بلوغ تا هنگام مرگش محاسبه کردند و تألیفاتش را بر این مدت از نظر شمار روزها تقسیم نمودند و سرانجام به این نتیجه رسیدند که او در هر روز چهارده برگ مطلب می‌نگاشت. ۱۸

طبری و حنبله

همان‌گونه که قبلا اشاره کردیم طبری به عزم دیدار از احمد بن حنبل و تلمذ در محضر درس او عازم بغداد شد، اما اندکی قبل از ورود او به بغداد احمد بن حنبل از دنیا رفت؛ به رغم آن [شاید طبری با مطالعه در آثار احمد بن حنبل به این نتیجه رسید] که او محدثی بیش نبوده و از نظر فقهی، آراء او فاقد ارزش و اعتبار است [و گویا انتقادات او از احمد بن حنبل موجب گشت] در بغداد مورد دشمنی و آزار حنبلیها قرار گیرد ۱۹؛ بخصوص - چنانکه خواهیم دید- طبری خود مذهبی را در کنار مذهب احمد بن حنبل و مذاهب دیگر اهل سنت بنیاد کرده بود.

حسیک حافظ می‌گفت: امام الائمه ابن خزیمه از من پرسید: آیا از ابن جریر چیزی کتابت کرده و گفته‌هایی از او نگاشته‌ای؟ گفتم: نه. گفت: چرا؟

پاسخ دادم که ابن جریر میان مردم ظاهر نمی‌شد [و دسترسی به او امکان‌پذیر نبود] و حنبلیها از ورود هر کسی بر ابن جریر ممانعت

می‌کردند. ابن خزیمه گفت: حنابله چه بد رفتاری را درباره ابن جریر در پیش گرفتند. ۲۰
 ابو بکر بن بالویه می‌گفت: از امام الائمه ابن خزیمه شنیدم که می‌گفت:
 بر روی زمین هیچ کسی را عالمتر از محمد بن جریر نمی‌شناسم؛ حنبلیها بر او ستم راندند. ۲۱
 یادنامه طبری، ص: ۳۸

چرا طبری از آمل به بغداد بازگشت؟

ابن عساکر می‌گوید: وقتی که برای طبری گزارش کردند ابو بکر بن ابی داود سجستانی [که از سوی پدر به عنوان دروغگوی حرفه‌ای معرفی شده بود] در مقام تکذیب حدیث غدیر خم برآمده است، کتاب الفضائل را نگاشت و در آن به ذکر فضایل ابی بکر و عمر و عثمان و علی [علیه السلام] پرداخت و در مقام اثبات صحت حدیث غدیر به احتجاج و استدلال روی آورد و با ذکر فضایل امیر المؤمنین آن را به پایان برد. اما یاقوت می‌گوید: عباسیان از او درخواست کردند در فضایل خلفای عباسی مطالبی بنویسد. طبری نخست دیباچه نیکویی آورد و مقداری از آن را املاء کرد و قبل از مرگ خود همه آن را از کتاب الفضائل جدا ساخت. ولی از ابی بکر بن کامل نقل کرده‌اند: انگیزه تألیف کتاب الفضائل این بود که طبری از بغداد به طبرستان بازگشته بود، دید تشیع در آنجا رواج یافته و مردم در مقام سب و دشنام [خلفا و] صحابه فرو گزار نمی‌کنند و مطاعن آنان در میان مردم طبرستان رو به انتشار نهاده است؛ لذا کتاب فضایل ابی بکر و عمر را نوشت تا آنجا که ترسید مردم طبرستان به او آسیب رسانند؛ به همین جهت از طبرستان بیرون رفت ۲۲ [و به بغداد بازگشت].

بسیاری از جغرافی دانان اسلامی یادآور شده‌اند که همزمان با طبری، تشیع و ولای اهل بیت (علیهم السلام) به وضع بسیار جالب و چشمگیری بر محیط طبرستان حاکم بود و جریانی که شاگرد طبری یعنی عبد العزیز بن محمد طبری درباره استادش نقل می‌کند مؤید همین حقیقت است. شاگرد طبری می‌گفت:

تنی چند از یاران ما چنین گزارش کردند که نزد طبری مرد پیر و سالخورده‌ای را دیدند که طبری [با ورود او] از جای برخاست و گرمی‌اش داشت. آنگاه ابو جعفر [طبری] گفت: این مرد که به من پیوست از کسانی است که حقوق فراوانی بر من دارد، بدین شرح که من بر طبرستان درآمدم آن هم در زمانی که سب و دشنام به ابی بکر و عمر در آنجا رایج و معمول بود. از من خواستند تا فضایل آنها را تدریس و املاء کنم و من بدین کار پرداختم. برای سلطان و فرمانروای شهر
 یادنامه طبری، ص: ۳۹

[آمل] چنین کاری ناخوش آیند بود و لذا وقتی فهمید من فضایل آن دو را املاء کرده‌ام پیغام فرستاد و دستور احضار مرا صادر کرد؛ اما این مرد پیر و سالخورده به سرعت با پیام خویش مرا مطلع ساخت که در صدد دستگیری تو هستند. من شهر [آمل] را ترک گفتم [و از آنجا گریختم] و کسی متوجه این امر نشد؛ اما این مرد به دست آنها افتاد و به خاطر من او را هزار [تازیان] زدند. ۲۳
 در اینجا باید یادآوری کرد که وضع کتاب الفضائل دچار ابهام است و انگیزه‌های نگارش آن چندان معلوم نیست و با وجود اینکه همگی جز ابی بکر بن کامل گفته‌اند عامل اصلی تدوین کتاب الفضائل تکذیب حدیث غدیر خم بوده است، پس چرا این کتاب را در ذکر فضایل ابی بکر و عمر و عثمان و علی [علیه السلام] ساخت؟ و اساساً کتاب احادیث غدیر خم چه رابطه‌ای با کتاب الفضائل دارد؟ آیا دو کتاب است یا یک کتاب؟ آیا دو نظریه و رأی است یا یک رأی؟
 آیا طبری گرفتار تهافت در رأی بوده است؟!

چرا که یاقوت حموی می‌گوید: یکی از علمای بغداد در مقام تکذیب حدیث غدیر خم به گفتار دم زد و گفت علی بن ابی طالب هنگامی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در غدیر خم بودند در یمن بسر می‌برد. این تکذیب به اطلاع ابو جعفر

[طبری] رسید؛ لذا [کتابی نگاشت و یا املاء نمود] که در آن به سخن در فضایل علی بن ابی طالب [علیه السلام] آغاز کرد و طرق حدیث غدیر خم را در آن یاد آور شد. ابن کثیر می‌گوید من کتابی از طبری دیدم که احادیث غدیر خم را در آن گرد آورده و در دو مجلد تنظیم شده بود. ۲۴

سخن فرغانی نیز این گفتار اخیر یاقوت را تأیید می‌کند. وی می‌گوید:

«... وقتی خبر تکذیب حدیث غدیر خم از سوی ابن ابی داود [دروغ‌پرداز] به طبری رسید، دست‌اندرکار نگارش کتاب الفضائل شد و در تصحیح حدیث آن سخن گفت. فرغانی می‌گوید: مجلدی از طرق حدیث ابن جریر را دیدم، و در برابر آن و نیز کثرت این طرق دچار بهت و حیرت گشتم. ۲۵

آیا کتاب الفضائل با توجه به مطالب یاد شده همان کتاب احادیث غدیر خم است یا طبری دو کتاب به نام الفضائل نگاشته و یا یکی از آنها از او

یادنامه طبری، ص: ۴۰

نیست، و یا هر دو از اوست اما گرفتار دوگانگی در رأی و یا تأویل حدیث غدیر شده است؟ این مطلب جای بسی تأمل دارد و باید محققان پرده از روی اسرار آن با مطالعه آثار و افکار و آراء طبری بردارند.

طبری و تأسیس مذهب یا تجدید و بازسازی دین

طبری در قبال مذاهب اربعه اهل سنت مکتبی را به عنوان شاخه‌ای دیگر و یا مذهب پنجم تأسیس کرد که پیروانی به نام «جریریه» برای خود یافت. ۲۶ در تأیید این مطلب نمونه‌هایی از گفته‌های دانشمندان را درباره مذهب‌سازی طبری می‌آوریم که در پاره‌ای از آنها به همین نکته تصریح شده و در پاره‌ای دیگر بدان اشارت رفته است مبنی بر اینکه او دارای مذهب خاصی در فقه بوده است: خطیب بغدادی از ابی بکر [بن بالویه یا ابن کامل] آورده است که می‌گفت:

«طبری یکی از علمای پیشرو و رهبران دینی بود. او به خاطر فضل و معرفتش طبق نظر خود حکم می‌کرد و به رأی شخصی خوش متکی بود». و نیز همو گفته است: «طبری را در اصول و فروع فقه و کتب و آثار فراوانی است و او را گزینشی است از آراء فقها و متفرد در مسائلی است که از او به جای مانده است». ۲۷

اگرچه طبری در کتاب اختلاف علماء الأمصار اقوال فقها یعنی مالک و اوزاعی و ثوری و شافعی و ابو حنیفه و ابو یوسف و محمد بن حسن شیبانی و ابراهیم ابن خالد را آورده اما نظر شخصی خود را در آن یاد نکرده است. ۲۸ بلکه در مورد رأی خاص فقهی خود کتاب اللطیف را ساخت. ۲۹

اما درباره کتاب اللطیف یا لطیف القول فی احکام شرایع الاسلام- که الخفیف فشرده‌ای از آن است- یاقوت حموی گفته است: «این کتاب که سراسر فراورده مذهب فقهی و آراء شخصی طبری در فقه و پایگاه اتکاء و استناد اصحاب و پیروان اوست از نفیس‌ترین کتابهای طبری و بلکه نفیس‌ترین کتب فقها، و برترین امهات مذاهب و استوارترین آثار مدون به یادنامه طبری، ص: ۴۱

شمار است، و ابو بکر بن رامیک می‌گفت: در هیچ مذهب و مکتبی از مذاهب فقهی کتابی بهتر و مرغوب‌تر از آن نوشته نشده است. این کتاب بر کتاب اختلاف علماء الأمصار به خاطر سه باب فقهی فزونی دارد و این سه باب عبارتند از: کتاب اللباس، کتاب امهات الأولاد، و کتاب الشرب. و طبری این کتاب را به خاطر باریک‌اندیشی و کثرت اظهارنظرهای شخصی و ... استدلال‌ات و تعلیلات فراوان و چشمگیر، اللطیف نامیده و این نامگذاری از آنجا ریشه نمی‌گیرد که کتاب یاد شده کم حجم و کوچک بوده است [بلکه این کتاب، حجیم و از نظر کمیت به سان کیفیت آن جالب توجه است].»

ابو احمد عباس بن حسن عزیزی از طبری خواست که کتاب فشرده‌ای در احکام فقهی برای او بنگارد. طبری کتاب اللطیف را برای او تلخیص نمود و آن را الخفیف نامید. ۳۰

پیروان مذهب جریری و مساعی آنها در نشر این مذهب و دفاع از آن

چنانکه که قبلاً اشاره کردیم طبری همه مذاهب، به‌ویژه مذهب شافعی، را مورد مطالعه و بررسی قرارداد و سرانجام مذهب شافعی را برای خود برگزید. او ده سال در بغداد طبق مذهب شافعی فتوی می‌داد؛ سپس مسائل فقهی را به احصاء و استقصاء گرفت و گره مباحث و موضوعات پیچیده فقهی را از هم گشود و آنها را روشن و یکطرفه ساخت و به امعان نظر و دقت عمیق در آنها پرداخت. نتیجه این کاوشها و استنباطها به انتخاب و یا تأسیس مذهبی در فقه سربرآورد که تنها خود طبری آنها را اظهار کرده و از آنها در کتابهای مبسوط و یا مختصر خود یاد نموده و سرانجام کتاب لطیف القول را به هم رسانده است که آن را بر هشتاد و سه باب تنظیم نمود و این کتاب را به عنوان خلاصه و عصاره نظریات شخصی خویش در فقه و احکام شرایع اسلام مقرر کرد و آنها را مستدل ساخت.

طبری در کتاب البسیط درباره علمای بلاد اسلامی و مراتب علمی آنها گفتگو کرده و ابواب فقهی را به‌طور مبسوط و گسترده گزارش نموده است. در

یادنامه طبری، ص: ۴۲

کتاب اختلاف الفقهاء یا اختلاف علماء الأمصار اقوال و آراء فقهای چون مالک بن انس، ابو حنیفه، شافعی، سفیان ثوری، اوزاعی، ابو یوسف، محمد بن حسن شیبانی و ابراهیم بن خالد کلبی را یاد کرده و به مناقشه درباره آنها پرداخته و میان ادله و براهین آنها به مقایسه و ارزیابی نشسته و رأیی که از نگاه او حق و صواب می‌نمود انتخاب کرده است. ۳۱ اما همان‌طور که قبلاً یاد کردیم، برای احمد بن حنبل از نظر فقهی ارزش و اعتباری قائل نبود؛ لذا نظریات او را در کتاب اخیر نیاورده است و شاید همین بی‌اعتناییها و یا انتقادات از احمد بن حنبل باعث شد که حنبلیها نسبت به او بی‌مهری کنند و او را در بغداد دچار حصر و مضیقه سازند.

بسیاری از علما به مذهب فقهی طبری گرایش یافتند و ابن الندیم فن هفتم از مقاله ششم کتاب خود را به طبری و اصحاب و پیروان او اختصاص داده و پس از آنکه تاریخچه کوتاهی از زندگانی و اساتید و آثار او یاد می‌کند، می‌گوید:

«از اصحاب و یاران و پیروان طبری که به فقه او گرایش داشتند عبارت‌اند از:

- علی بن عبد العزیز بن محمد دولابی که این کتابها از اوست: الردّ علی بن المغلس، فی بسم الله الرحمن الرحیم، القراءات، اصول الکلام، افعال النبّی صلی الله علیه [و آله] و سلم، التبصیر، رساله الی نصر القشوری، رساله الی علی بن عیسی، رساله الی بربر الحزمی، المسأله فی افتراض الاماء، الأصول الأكبر، الأصول الأصغر، الأصول الأوسط، عبارة الرؤیا، اثبات الرساله، رساله کذبتما و ...

- ابو بکر محمد بن احمد بن محمد بن ابی الثلج کاتب.

- ابو القاسم ... بن العراد که نویسنده کتاب الاستقصاء در فقه و رساله‌های کوچک دیگری است.

- ابو الحسن احمد بن یحیی بن علی بن یحیی بن ابی منصور، منجم متکلم که کتابهای المدخل الی مذهب الطبری و نصره مذهب و الاجماع فی الفقه علی مذهب ابی جعفر از او است.

- ابو الحسن دقیقی حلوانی طبری که کتابهای الشروط و الرد علی المخالفین را تدوین کرد.

یادنامه طبری، ص: ۴۳

- ابو الحسین بن یونس که دانشمندی در علم کلام بوده و در این باره کتابهایی تألیف کرده و نیز او را کتابهایی است در فقه که از جمله آنها کتاب الاجماع فی الفقه می‌باشد.

- قاضی ابو بکر بن احمد بن کامل بن خلف (۲۶۰-۳۵۰ قمری) قاضی کوفه که او را کتابهایی بر اساس مکتب و مذهب فقهی طبری است و از جمله آنهاست: کتابهای جامع الفقه، الشروط، الحيض و الوقوف. همچنین کتابی در شرح احوال طبری دارد. او نخست پیرو مذهب طبری بود، آنگاه در موضوعات مختلفی با او به مخالفت برخاست و خود در این موضوعات نظریه‌ای مستقل اظهار کرد.

- ابو اسحاق ابراهیم بن حبيب سقطی طبری، از مردم بصره. او کتابی در تاریخ دارد که آن را به کتاب تاریخ الامم و الملوك ابی جعفر طبری پیوسته و ضمن آن راجع به طبری و اصحاب و پیروان او مطالب فراوانی در آن آورده است. او راست کتابهای الرساله و جامع الفقه.

- عبد العزيز محمد طبری که کتابی در تاریخ زندگانی استادش طبری نوشته و بسیاری از مطالب آن را یاقوت نقل کرده است.

- ابن اذنوبی؟

- ابن حداد؟

- ابو الفرج معافی بن زکریا نهروانی قاضی، از مردم نهروان که در دفاع از مذهب جریری و حفظ و از بر بودن کتب او منحصر به فرد و یگانه عصر خود بوده و با این حال در علوم متنوعی دست داشته و از متضلعین و متخصصین علوم مختلف بوده و در آنها مشار با لبنان و بسیار باهوش و دارای حافظه‌ای خوش و سرعت انتقال و حاضر جواب بوده است. او کتاب الخفیف طبری را شرح کرده، و کتابهایی تألیف نموده که از جمله آنهاست: التحرير و المنقر در اصول فقه، الحدود و العقود در اصول فقه، المرشد در فقه، شرح کتاب المرشد در فقه، المحاضر و السجلات، الشافی فی مسح الرجلین، الشروط، اجوبه الجامع الکبیر لمحمد بن الحسن [الشیبانی]، الرد علی الکرخی فی مسائل، الرد علی ابی یحیی البلخی فی افتراض الإمام، الرد علی داود بن علی، رساله یادنامه طبری، ص: ۴۴

إلی العنبری القاضی فی مسألة الوصایا، تأویل القرآن، الرساله فی ... و او عمرو، القراءات، المحاوره فی العریبه، شرح کتاب الحزمی و رساله عمر. می‌گویند معافی را پنجاه و اندی رساله و کتاب در فقه و کلام و نحو و جز آنها بوده و از بهترین کتابهای او کتاب الجلیس و الأنیس است که فضایی فراوان و اخبار و گزارشهایی نیکو و دل‌پسند و فوایدی دیگر در آن آورده است.

- ابو مسلم کجی را به ابو جعفر طبری در فقه منتسب می‌دارند و او را «جریری» برمی‌شمارند، در حالی که با طبری همسن بوده است. این مطلب را همان ابو الفرج معافی یاد کرده است. ۳۲

اما باید یاد آور شد: به رغم آنکه مذهب جریری پیروان سرسخت و مدافعانی دانشمند برای خود یافت، عاقبت متروک گشت ۳۳ و به دست فراموشی سپرده شد. به هر صورت، طبری به گواهی همه محققان، مذهب ویژه فقهی خود را در کنار مذاهب اربعه اهل سنت بنیاد کرد که سرانجام به مرور زمان پیروان خود را از دست داد.

مسئله عدم صحت انتساب کتاب «بشارة المصطفى» به طبری

سزا است قبل از ارزیابی و نقد طبری در مورد علوم قرآنی یادآور شویم که بعضی کتاب بشارة المصطفى را اشتباها به محمد بن جریر طبری منسوب داشتند؛ در حالی که این کتاب از آن ابو جعفر محمد بن علی بن مسلم طبری آملی (متولد ۵۵۳ قمری) است. این کتاب درباره مقام و منزلت تشیع و درجات شیعه و کرامات اولیاء در هفده جزء تألیف شده چنانکه شیخ حرّ عاملی در «امل الآمل» بدان تصریح کرده است. ۳۴

یادنامه طبری، ص: ۴۵

الف. قرائت و تلاوت:

قبلا دیدیم که طبری از محضر اساتید برجسته‌ای در قرائت استفاضه کرد، از آن جمله: احمد بن یوسف تغلبی مقرئ در بغداد، و عباس بن ولید بیروتی مقرئ در بیروت، و یونس بن عبد‌الأعلی در مصر که قرائت حمزه و ورش را از محضر او اخذ کرد و خود شخصا قرائتی را اختیار نمود که در قراءات مشهور به چشم نمی‌خورد ۳۵، چنانکه در فقه و تفسیر، آرائی منحصر به خود داشته و در آنها متفرد بوده است و کتاب الفصل بین القراءات، یا القراءات و التنزیل ۳۶ را نگاشت و در آن اختلاف قراء در حروف قرآن را یاد کرده و اسماء قراء را در حروف قرآن از هم جدا ساخته و قراء مکه و مدینه و بصره و شام را مستقلا در آن آورده و هر قرائتی را جداگانه گزارش نموده و وجه و تأویل هر قرائت را متذکر شده، آنگاه از لابلای آنها قرائتی ویژه را برای خود انتخاب و اختیار نموده است. بعلاوه، علل انتخاب و دلیل برهان صحت آن را نیز آورده و در این کار از مهارت و کارآیی خویش در تفسیر و قواعد عربی و آشنایی به کلام عرب مدد گرفته است. این قرائت منتخب و مختار طبری همان قرائتی است که به عنوان مکتب و روش و مذهب ویژه او به شمار است و باید یادآور شد که طبری قبل از اقدام به چنین انتخاب و اختیاری، همه قراءات را نزد اساتید فن فراگرفته بود؛ یعنی اساتید قرائت را در بغداد و کوفه و شام و مصر درک کرده بود.

طبری علاوه بر کاردانی در قراءات و تبیح و مهارت در این فن، از نظر تلاوت و ترتیل قرآن نیز کم‌نظیر و یا بی‌نظیر بوده است: ابو القاسم ازهری می‌گفت: ابو الحسن زرقویه از ابو علی طوماری برای ما نقل کرد که می‌گفت: «من در ماه رمضان، شبها برای اینکه ابی بکر بن مجاهد به مسجد برود و «صلوة تراویح» را در آنجا برگزار کند، چراغدار او بودم. در یکی از شبهای دهه آخر ماه رمضان ابن مجاهد از سرای خود بیرون آمد و به جای اینکه وارد مسجدش شود، از کنار مسجد گذر کرد و بر آن درنیامد. آن شب من همراه او

یادنامه طبری، ص: ۴۶

بودم. او همین‌گونه به راه خود ادامه داد تا به آخر بازاری رسید که «سوق العطش» نام داشت و در کنار مسجد محمد بن جریر [طبری] ایستاد. در آن لحظه طبری سوره «الرحمن» را در مسجد تلاوت می‌کرد. ابن مجاهد مدتی طولانی به قرائت محمد بن جریر گوش سپرد؛ آنگاه برگشت [و به سوی مسجد خود به راه افتاد].

ابو علی طوماری می‌گوید: من به ابن مجاهد گفتم استاد! مردمی را که در انتظار رفتن تو به مسجد هستند رها کردی و آمدی به آوای قرائت قرآن این مرد گوش کنی؟! ابن مجاهد گفت: دست از این سخن بردار! فکر نمی‌کنم خداوند بشری را خلق کرده باشد که بتواند قرآن را بدین‌گونه نیکو [که محمد بن جریر] می‌خواند قرائت کند». ۳۷

کتاب وقف و ابتداء یا الوقف - که قبلا آن را گزارش کردیم و طبری آن را با مهارت خاصی که شرح آن گذشت به امر المکتفی بالله تألیف کرد - یکی از قراین و شواهد تضرع طبری در قرائت است که نباید آن را در چنان عصری دست کم گرفت؛ چراکه او توانست وقوفی را، علی‌رغم وجود اختلافات علمای قرائت در مورد آن، در این کتاب مطرح سازد که مجمع علیها و رهیده از هرگونه خلاف باشد. ۳۸

شاگرد او عبد‌العزیز بن محمد طبری می‌گفت: به خاطر حلاوت و دلچسب بودن تجوید و تلاوت طبری، افراد دور و نزدیک آهنگ او می‌کردند تا به قرائت و تجوید او گوش فرا دهند. ۳۹

ب. تفسیر و سایر علوم قرآنی و اسلامی:

اما در مورد تفسیر و سایر علوم قرآنی کتاب جامع البیان عن تأویل آی القرآن، برای اثبات این حقیقت ما را از هرگونه شواهد و ادله دیگر بی‌نیاز می‌سازد و خود به تنهایی برای تأیید این مطلب که طبری در همه علوم قرآنی دانشمندی متبحر و متخصص بوده، بسنده است. علاوه بر این، محققان و دانشمندان بزرگ - چنانکه در بحث از کتاب تفسیر او خواهیم دید - او و کتاب تفسیرش را به گونه‌ای عجیب ستوده‌اند.

یادنامه طبری، ص: ۴۷

طبری نه تنها در تفسیر مورد ستایش دانشمندان متقدم و متأخر بوده بلکه راجع به او در تمام علومی که بدانها شناخته شده بود به مدح و ثنایش زبان گشودند.

خطیب بغدادی از ابی بکر [بن کامل یا ابن بالویه] آورده که درباره طبری می‌گفت:

كان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، و كان حافظاً لكتاب الله، عارفاً بالقراءات، بصيراً بالمعاني، فقيهاً في أحكام القرآن ...

تحقیقا طبری در جامعیت نسبت به علوم [اسلامی] در میان معاصرانش بی‌همتا، و نیز حافظ قرآن، آشنا به قراءات، بصیر و بینا نسبت به معانی، فقیه در احکام قرآن، دانا به سنن و طرق آن، آگاه نسبت به طرق صحیح و سقیم، آشنا به ناسخ و منسوخ، عارف به اقوال صحابه و تابعین و پیشینیانشان، عالم به مسائل حلال و حرام، آگاه به ایام و اخبار مردم ... بوده است ۴۰

عبد العزیز طبری درباره او گفته است:

كان كالقارئ الذي لا يعرف إلا القرآن، و كالمحدث الذي لا يعرف إلا الحديث، و كالفقيه الذي لا يعرف إلا الفقه، و كالتحوي الذي لا يعرف إلا النحو، و كالحاسب الذي لا يعرف إلا الحساب، و كان عالماً بالعبادات، جامعاً للعلوم، و إذا جمعت بين كتبه و كتب غيره وجدت لكتبه فضلاً على غيرها. ۴۱

طبری به سان یک فرد کارآمد در قرائت بود که جز قرائت قرآن با فنّ دیگری آشنایی به هم نرسانده، و مانند محدثی بود که صرفاً در حدیث تخصص داشت، و چون فقیهی بود که دارای تخصص در فقهت بوده، و همچون یک نحوی متضلعی بود که فقط در نحو مهارت به دست آورده، و همانند عالم حاذق در حساب بود که تنها در علم حساب آشنایی عمیق داشته است. وی دانای به عبادات و جامع علوم و دانشها بوده است و اگر کتابهای او را در کنار کتابهای دیگران قرار دهی [و به ارزیابی آنها پردازی] برای کتابها و آثار او مزیت و برتری نسبت به کتابهای دیگران را [به خوبی] می‌یابی.

و چنانکه خواهیم دید ابن سبکی در طبقات الشافعیه و دانشمندان دیگر در کتابهای خود نه تنها در ستایش از شخصیت علمی و معنوی طبری به هیچ وجه دریغ نکرده‌اند بلکه فزون از حد معمول وی را در جهات مختلف ستوده‌اند.

ثعلب درباره طبری می‌گفت او دارای رأی درست و نیکو و روشی خوش

یادنامه طبری، ص: ۴۸

و زیبا بوده و هیچ شبی را بدون قرائت و تلاوت قرآن پشت سر نمی‌گذاشت ... و در تألیفاتش آهنگ آن نداشت که از سوی حاکم یا سلطانی نیازهای مادی خود را برآورده سازد و یا به دولتمردان تقرب جوید ... [طبری] در شرافت نفس و کمال عفت، نظافت در لباس و اندام، معاشرت دلچسب و شیرین، تفقد از دوستان و نیکرفتاری با آنان، حاشیه‌گوییهای آمیخته به طنز و مزاح ظریف و رقت و لطافت تعبیر در منتهای درجه قرار داشت. ۴۲

پاره‌ای از دانشمندان که در ترجمه احوال و افکار و آثار و گفتارهای طبری مستقلاً اثری تألیف کرده‌اند عبارتند از:

- قفطی که در إنباء الرواه می‌گوید کتابی در سیره طبری به نام التحریر فی اخبار محمد بن جریر نگاشته که کتابی است ممتع؛ اما این کتاب مانند پاره‌ای از کتب دیگر او از میان رفته است. ۴۳

- ابو بکر بن کامل که داستانش و گزارشهای مربوط به طبری را مستقلاً در کتابی آورده است.
- عبد العزیز بن محمد طبری که او نیز چنین اثری دارد و یاقوت در ترجمه احوال طبری در کتاب معجم الأدباء از این دو کتاب بهره فراوان - بیش از همه مصادر دیگر - برده است. ۴۴
- ابو الحسن احمد بن یحیی بن علی بن یحیی بن ابی منصور منجم که کتاب المدخل إلى مذهب الطبری و نصره مذهب را تألیف کرده است. ۴۵
- و ...

نویسندگان دیگر نیز در لابلاهای کتابهای خود گزارشهای مفصلی درباره طبری دارند که معروف تر از همه آنها کتاب معجم الأدباء یاقوت و تاریخ بغداد خطیب بغدادی و جز آنها است.

یادنامه طبری، ص: ۴۹

طبری و کتاب تفسیرش جامع البیان عن تأویل آی القرآن

در جستجوی نام و عنوان این تفسیر

تا آنجا که نگارنده به تفحص و تصفح کتاب تفسیر طبری پرداخت، دیده نشد که طبری در این کتاب آن را با نام جامع البیان عن تأویل آی القرآن و یا جامع البیان با پسوند و پیوست دیگری از قبیل «فی تفسیر القرآن»، «فی تأویل آی القرآن»، و «فی تأویل القرآن» معرفی کرده باشد؛ یعنی در کتاب تفسیر نامی برای آن ذکر نمی کند.

طبری در کتاب تاریخ الأمم و الملوک یا تاریخ الطبری طبع دار المعارف (در مجلد اول، صفحه ۹۸) عنوان و نام جامع البیان عن تأویل آی القرآن را برای کتاب تفسیرش یاد می کند و می گوید:

... و قيل أقوال في ذلك قد حكينا منها جملا في كتابنا المسمى جامع البیان عن تأویل آی القرآن فكرهنا إطلاع الكتاب بذكر هذا في هذا الموضع.

بنابراین، باید گفت نام و عنوان کامل و صحیح کتاب تفسیر طبری جامع البیان عن تأویل آی القرآن است و لذا دانشمندان مقدم و نویسندگان پیشین، شاید از آن رو که تاریخ الامم و الملوک طبری را در این قسمت ندیده اند و یا کتاب تفسیر او را با انتساب به نام مؤلفش یاد کرده اند، از طبری تفسیری به نام جامع البیان ... یاد نمی کنند بلکه از این کتاب با عنوانهای «تفسیر ابن جریر»، «تفسیر محمد بن جریر»، «تفسیر الطبری» و امثال آنها نام می برند. حتی چلبی در کشف الظنون در حرف «جیم» از تفسیر طبری با نام جامع البیان ... گزارشی ندارد، بلکه در حرف تاء ذیل عنوان «تفسیر ابن جریر» این کتاب را می شناساند. ۴۶ اسماعیل پاشا نام نادرستی از تفسیر طبری ذکر کرده، گزارش کوتاهی درباره آن می نویسد. وی از تفسیر طبری با تعبیر جامع البیان فی تأویل القرآن نام می برد.

۴۷

یادنامه طبری، ص: ۵۰

اکثر نویسندگان ترجمه احوال طبری کتاب تفسیر او را به نام خود وی اضافه کرده و آن را بدو منتسب داشته و بدین صورت از آن یاد می کنند:

«تفسیر الطبری»، «تفسیر محمد بن جریر»، «تفسیر ابن جریر». و با آنکه نام کامل کتابهای دیگر او را می نویسند لکن در گزارش این مطلب که او را تفسیری است می گویند: «له کتاب فی التفسیر»، «کتاب التفسیر»، «کتاب ابن جریر فی التفسیر» و امثال آنها، و عنوان جامع البیان را ذکر نمی کنند. ۴۸

در دیباچه تفسیر طبری عباراتی دیده می‌شود که شاید بعداً طبری عنوان جامع البیان عن تأویل آی القرآن را از لابلائی آن استخراج کرده و در کتاب تاریخ الامم و الملوک این عنوان را در خور کتاب تفسیرش یافته و آن را متذکر گردیده است؛ چرا که او در همین دیباچه می‌گوید:

«و نحن فی شرح «تأویله» و «بیان» ما فیه من معانیه، «مستوعبا» لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه، و «جامعا» ... و انّ أوّل ما نبده به «الإبانة» عن الأسباب التي البدایة بها أولى ... و ذلك «البیان عما فی آی القرآن» عن المعانی التي من قبلها ...» ۴۹

علاوه بر این، در تفسیر طبری - چه در مقدمه و چه در اصل تفسیر - در اکثر قریب به تمام موارد، عنوان «البیان» در مواضعی اندک و یا عنوان «بیان» در اکثر مواضع و نیز واژه «تأویل» به کار رفته است:

- القول فی البیان عن اتفاق معانی آی القرآن.

- بیان کون فصاحة القرآن معجزة. ۵۰

- بیان کون الله لا یخاطب بما لا نفهمه. ۵۱

...

- بیان ان إحدى الكلمتين من الرحمن الرحيم لا تغنی عن الأخری من جهة الأثر. ۵۲

- بیان فساد من زعم أن العرب لا تعرف الرحمن. ۵۳

- القول فی تأویل اسماء القرآن و سورة و آیه. ۵۴

- القول فی تأویل الإستعاذه، تأویل قوله: أعوذ ... ۵۵

یادنامه طبری، ص: ۵۱

- القول فی تأویل قوله: العالمین. ۵۶

و سرانجام در تفسیر سوره‌های آخر قرآن:

- بیان الدلیل العقلی علی الواحدانیة.

- القول فی تأویل قوله جل ثناءه و تقدست أسماءه: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ... ۵۷

با توجه به مطالب مذکور، این تفسیر شایسته احراز عنوان جامع البیان عن تأویل آی القرآن بوده و طبری نیز حق این کتاب را در تاریخ الأمم و الملوک، از رهگذار اعطای چنین عنوانی به آن، ادا کرده است.

تفسیر طبری به نام جامع البیان فی تفسیر القرآن به صورت دوره کامل سی جزء در دوازده مجلد در مطبعه امیریه بولاق مصر به سال ۱۳۲۹ قمری به طبع رسیده و همین چاپ در سال ۱۴۰۰ قمری از طریق افست به وسیله دار المعارف تجدید شده است.

همچنین پانزده جزء آن با تحقیق محمود شاکر و احمد شاکر با تصحیح انتقادی به وسیله دار المعارف مصر طبع و منتشر گردیده و ناتمام مانده است.

در مصر نیز سی جزء در دوازده مجلد در ۱۳۷۳ قمری تحت اشراف احمد سعد علی به طبع رسیده است.

ستایش علما و مفسران از جامع البیان طبری و کار آبی او در تفسیر

* ابن الندیم:

... و کتاب فی التفسیر لم یعمل احسن منه. ۵۸

طبری را کتابی است در تفسیر که بهتر از آن تاکنون ساخته نشده است.

* ابو حامد احمد بن ابی طاهر اسفراینی فقیه:

لو سافر رجل إلى الصّين حتى يحصل له كتاب تفسير محمّد بن جریر لم یکن ذلك كثيرا. ۵۹
هرگاه کسی سفر به چین را در پیش گیرد تا به کتاب تفسیر محمد بن جریر دست یابد رنج
یادنامه طبری، ص: ۵۲

سفر او را نباید فراوان تلقی کرد [زیرا برای دستیابی به گنجینه بسیار گرانقدری چون تفسیر طبری انجام می‌گیرد و باید این رنج را
برای چنان گنجی ناچیز شمرد].

* ابو بکر احمد بن علی خطیب بغدادی:

ثعالبی در دیباچه تفسیر خود الجواهر الحسان در کیفیت نگارش تفسیرش می‌گوید: من در این کتاب مطالب مهم تفسیر ابن عطیه
[یعنی] المحرز الوجیز را آوردم و سخنان سودمند دانشمندان را که در تفاسیر خود یاد کردند بر آن افزودم.

شمار این تفاسیر به صد تألیف بالغ است ... آنچه از تفسیر طبری نقل کردم با استفاده از اختصار شیخ ابی عبد الله احمد لخمی
نحوی است که تفسیر طبری را تلخیص کرده زیرا وی از رهگذر این تلخیص به تهذیب و تنقیح تفسیر طبری عنایت داشته و بدان
اهتمام ورزیده است. و ابو بکر بن خطیب در ستایش خوش خویش نسبت به طبری و تفسیر او سخنان بلندی آورده و تفسیر او را
ستوده و در مدح آن تا منتهای درجه دم زده است. ۶۰

ستایش ابو بکر بن خطیب از طبری و کتابهای او به اینجا می‌رسد که می‌گوید:

... و له الكتاب المشهور فی تاریخ الامم و الملوك و کتاب فی التفسیر لم یصنّف احد مثله. ۶۱

او را کتابی است مشهور در تاریخ ملتها و حکمرانان و پادشاهان و کتابی در تفسیر که هیچ کسی مانند آن را تألیف نکرده است.
* ابن خلکان:

وی درباره طبری می‌گوید:

کان إماما فی تفسیر القرآن. ۶۲

طبری پیشوای مقتدا برای مفسران در تفسیر قرآن بوده است.

* ابو بکر محمد بن اسحاق (ابن خزیمه):

محمد بن عبد الله نیشابوری حافظ می‌گفت: از ابی بکر بن بالویه شنیدم که می‌گفت: ابو بکر محمد بن اسحاق (ابن خزیمه) به من
گفت: برای من گزارش رسید که تو تفسیر را از محمد بن جریر نگاشتی؟ پاسخ دادم: آری، من تفسیر او را
یادنامه طبری، ص: ۵۳

با املائی وی نوشتم. ابن خزیمه گفت: تمام آن را نوشته‌ای؟ گفتم: آری.

گفت: در چه سالی؟ گفتم از سال ۸۳ [۲۸۳] تا سال ۹۰ [۲۹۰]. ابو بکر بن بالویه گفت: این تفسیر را خزیمه به عاریت از من گرفت
و پس از چند سال آن را به [من] بازگرداند ۶۳؛ آنگاه گفت:

نظرت فیه من أوله إلى آخره، و ما اعلم علی ادیم الارض اعلم من محمّد بن جریر، و لقد ظلمته الحنابلة. ۶۴

من در این تفسیر از آغاز تا انجامش نگریستم [و سراسر آن را مطالعه کردم، و پس از مطالعه به این نتیجه رسیدم که باید بگویم:] بر
روی زمین هیچ کسی را [در تفسیر] داناتر و آگاه‌تر از طبری نمی‌شناسم، و تحقیقا پیروان احمد بن حنبل بر او ستم راندند.
* قفطی:

او نیز به عظمت و غنای تفسیر طبری، از نظر کثرت فواید و نکات سودمند آن، زبان گشوده است و در این باره چنین می‌گوید:

لم یر أكبر من تفسیر الطّبری و لا اکثر فوائد. ۶۵

[تاکنون تفسیری] عظیم‌تر و مهم‌تر، و از لحاظ نکات سودمند، غنی‌تر و سرشارتر از تفسیر طبری دیده نشده است.

* بدر الدین زرکشی:

زرکشی در مسأله رجوع به اقوال تابعان و گزارش طبقات مفسران می‌نویسد:

ثم إنَّ مُحَمَّدَ بنِ جریرِ الطَّبْرِيِّ جمع على النَّاسِ أَشْتَاتِ التَّفاسیرِ و قَرَبَ البعیدِ و کَذَلِکَ عبدُ الرَّحْمَنِ بنِ اَبی حاتمِ الرَّازِی. ۶۶
آنگاه محمد بن جریر طبری پراکنده‌های تفاسیر را بر مردم فراهم آورد و آنچه را که بعید و به دور از دسترس [یا مشکل و پیچیده] بود نزدیک و سهل التناول ساخت و عبد الرحمان بن ابی حاتم رازی نیز بدین سان [در تفسیر خود] عمل کرده است.

* نووی:

نووی در کتاب تهذیب الأسماء و اللغات راجع به تفسیر طبری گویای سخنی همانند مقال خطیب بغدادی است. او نیز می‌نویسد:

کتاب ابن جریر فی التفسیر لم یصنّف احد مثله. ۶۷

یادنامه طبری، ص: ۵۴

کتاب ابن جریر در تفسیر [کتابی است که تاکنون] احدی مانند آن را تألیف نکرده است.

* یاقوت حموی:

یاقوت به گونه‌ای گسترده تفسیر طبری را توصیف می‌کند و در پایان این توصیف و گزارش مبسوط می‌گوید: «طبری از کتب تفسیری که تألیف و تدوین شده است از ابن عباس پنج طریق، از سعید بن جبیر دو طریق، از مجاهد بن جبیر سه طریق، از حسن بصری سه طریق، از عکرمه سه طریق، از ضحاک بن مزاحم دو طریق، و از عبد الله بن مسعود یک طریق را آورده است. و همچنین تفسیر عبد الرحمان زید بن اسلم و تفسیر ابن جریح و تفسیر مقاتل بن حبان را در تفسیر خود یاد کرده است...». آنگاه می‌گوید:

... و فیه من المَسْنَدِ حسب حاجته الیه، و لم یتعرّض لتفسیر غیر موثوق به، فأنّه لم یدخل فی کتابه شیئا عن کتاب مُحَمَّد بن السائب الکلبیّ، و لا مقاتل بن سلیمان، و لا مُحَمَّد بن عمر الواقدی؛ لأنّهم عنده اظنّاء، و الله اعلم. و کان اذا رجع الی التاریخ و السیر و اخبار العرب حکى عن مُحَمَّد بن السائب الکلبیّ و عن ابنه هشام، و عن مُحَمَّد بن عمر الواقدی و غیرهم فیما یفتقر الیه و لا یؤخذ الّا عنهم.

۶۸

طبری در تفسیر خود از حدیث مسند همان اندازه که مورد نیاز بوده آورده و از هیچ تفسیری که مورد اعتماد و معتبر نبوده چیزی در کتاب تفسیر خود متعرض نشده است؛ زیرا طبری در کتاب تفسیر خود هیچ مطلبی را از کتاب محمد بن سائب کلبی و مقاتل بن سلیمان و محمد بن عمر واقدی یاد نکرده است، چون اینان از نظر او متهم و مظنون‌اند، و خدا بهتر می‌داند. اما طبری آنگاه که به تاریخ و سیره‌ها و اخبار عرب رجوع می‌کند از محمد بن سائب کلبی و پسر او هشام و از محمد بن عمر واقدی و دیگران، در مواردی که بدانها نیاز است و اخذ آن فقط از طریق آنها امکان دارد، مطالبی را بازگو می‌کند.

سخن در این است که آیا احتیاج می‌تواند مجوز نقل دروغ و بازگو ساختن وقایع تاریخی از دروغ‌گویان و متهمان به کذب باشد؟! مگر اینکه بگوییم. طبری تا می‌توانست از کسانی که به تشیع منسوب بوده‌اند - اگرچه موثق و راستگو به شمار می‌رفتند - مطلبی را چه در تفسیر و چه در تفسیر و چه در تاریخ نقل نمی‌کرد؛ زیرا اینان که، به قول حموی، طبری از نقل تفسیرشان در تفسیر خود

دریغ می‌ورزید پیرو

یادنامه طبری، ص: ۵۵

مکتب اهل بیت (علیهم السلام) اند و از محدّثان شیعه به شمار می‌روند. ۶۹

* شیخ الاسلام! ابن تیمیه:

او که با نوآوریهای سخیف خود در عقاید و فروع دین بعدها بهانه و دست‌آویزی در اختیار بازیخورده استعمار، یعنی محمد بن عبد الوهاب، قرار داد تفسیر طبری را درست‌ترین کتابهای تفسیری برشمرده، می‌گوید:

و اما التفاسیر الّتی فی ایدی الناس فاصحّھا تفسیر محمّد بن جریر الطّبری، فانّه یذکر مقالات السّلف بالاسانید الثّابته، و لیس فیہ بدعه، و لا ینقل عن المتّهمین کمقاتل بن بکیر ۷۰ و الکلبیّ. ۷۱

اما تفاسیری که در دست مردم است درست‌ترین آنها تفسیر محمد بن جریر طبری است؛ زیرا او گفته‌های بزرگان گذشته را با اسانید ثابت و استوار یاد می‌کند. و در این تفسیر بدعت و نوآوریهای مخالف شرع وجود ندارد و طبری در آن از افراد متهم [به کذب] مانند مقاتل بن سلیمان و [محمد بن سائب] کلبی نقل نمی‌کند.

* جلال الدین عبد الرحمان سیوطی:

سیوطی در نوع هشتماد کتاب خود طی مناسباتی در چند نوبت تفسیر طبری را می‌ستاید و پس از آنکه از تفاسیر مفسرانی که پس از صحابه و تابعان به تفسیر قرآن پرداختند نام می‌برد، می‌گوید:

و بعدهم ابن جریر، و کتابه اجلّ التفاسیر و اعظمها. ۷۲

پس از این مفسران [یعنی سفیان بن عیینه، و وکیع بن جراح، و ... و ابی بکر بن ابی شیبه و دیگران]، ابن جریر طبری قرار دارد و کتاب [تفسیر] او شکوهمندترین و مهمترین تفاسیر به شمار است.

آنگاه سیوطی از مفسرانی سخن به میان می‌آورد که پس از طبری جای دارند، نظیر ابن ابی حاتم، ابن ماجه، حاکم، ابن مردویه، ابو الشیخ بن حبان و ابن منذر؛ سپس می‌گوید: «همه این تفاسیرها به صحابه و تابعان و اتباع تابعان مستند است، و در تفاسیر آنان نباید جز تفسیر صحابه و تابعان و اتباع تابعان مطلب دیگری را جستجو کرد به استثنای تفسیر طبری». سیوطی در استثنایی بودن تفسیر طبری چنین استدلال می‌کند:

فانّه یتعرّض لتوجیه الأقوال، و ترجیح بعضها علی بعض، و الاعراب و الاستنباط،

یادنامه طبری، ص: ۵۶

فهو یفوقها بذلک. ۷۳

زیرا طبری در تفسیر خود متعرّض توجیه آراء و ترجیح پاره‌ای از آنها بر پاره‌ای و اعراب (دستور زبان عربی) و استنباط می‌گردد. بنابراین، تفسیر طبری بر تفاسیر دیگر به خاطر همین جهات فزونی و برتری دارد.

* نولدکه:

نولدکه در سال ۱۸۶۰ میلادی، پس از آنکه بر پاره‌ای از اجزاء تفسیر طبری دست یافت، نوشت:

«اگر سراسر این کتاب در دسترس ما قرار می‌گرفت از همه تفاسیر متأخر بی‌نیاز می‌شدیم؛ اما متأسفانه ظاهراً دوره کامل این تفسیر از میان رفته است؟! این تفسیر مانند تاریخ بزرگ او به صورت مرجعی درمی‌آمد که آبشخور آن فروکش نکرده و خشک نمی‌شد و متأخران اطلاعات خود را در تاریخ از رهگذر آن [یعنی تاریخ طبری] به دست آوردند.» ۷۴

* محمد حسین ذهبی:

ذهبی که گاه در نقل اقوال دیگران و نیز معرفی پاره‌ای از تفاسیر گرفتار اشتباه‌های غیر قابل اغماض است می‌گوید: «آنچه طبری در کتاب تفسیر خود از اقوال و آراء مفسران پیشین فراهم آورده و مطالبی از مکتبهای تفسیری ابن عباس و ابن مسعود و علی بن ابی طالب [علیه السلام] و ابی بن کعب برای ما بازگو ساخته و از فراورده‌های ابن جریح و سدی و ابن اسحاق و دیگران بهره برده است، این تفسیر را به صورت بزرگترین و مهمترین کتبی در آورده که به عنوان تفسیر به مآثور تألیف شده‌اند؛ چنانکه مطالبی که در قواعد زبان عربی و توجیحات لغوی و استنباطات در نواحی و جوانب متعدد و ترجیح پاره‌ای از آراء بر پاره‌ای دیگر که در این کتاب- یعنی تفسیر ابن جریر- آمده است، نقطه تحولی در تفسیر و نیز هسته اولیه و بذر نخستین پدید آمدن تفسیر به رأی به شمار می‌رود، چندان که می‌توان این تفسیر را یکی از مظاهر روح علمی حاکم بر عصری دانست که طبری در آن زندگانی می‌کرد». آنگاه

می گوید:

و فی الحق ان شخصیه ابن جریر الادبیه و العلمیه جعلت تفسیره مرجعا مهمّا من مراجع التفسیر بالزوایه، فترجیحاته المختلفه تقوم علی نظرات ادبیه و لغویّه و علمیه

یادنامه طبری، ص: ۵۷

قیمه فوق ما جمع فيه من الروایات الاثریه المتکاثره. ۷۵

در واقع، شخصیت ادبی و علمی ابن جریر تفسیرش را مرجع با ارزشی از مراجع تفسیر روائی قرار داده است. ترجیحات مختلف او بر پایه نظریات با ارزش ادبی و علمی مبتنی است علاوه بر آنکه در این کتاب روایات منقول فراوانی را فراهم آورده است.

ذهبی سپس می گوید: اجمالا بهترین سخنی که این کتاب [یعنی تفسیر طبری] از رهگذر آن توصیف شده بیانی است که داودی از ابی محمد عبد الله بن احمد فرغانی از کتاب تاریخ او نقل کرده است.

* فرغانی:

فرغانی در مقام توصیف تفسیر طبری گفته است:

فتم من کتبه کتاب تفسیر القرآن، و جوده، و بین فيه أحكامه، و ناسخه و منسوخه، و مشکله و غریبه، و معانیه، و اختلاف اهل التأویل و العلماء فی أحكامه و تأویله و الصّحیح لدیه من ذلك، و اعراب حروفه، و الکلام علی الملحدین فيه، و القصص، و اخبار الامیه و القیامه، و غیر ذلك ممّا حواه من الحکم و العجائب کلمه کلمه، و آیه آیه من الاستعاذه الی ابی جاد. فلو ادّعی [ادعی] عالم ان یصنّف منه عشره کتب کلّ کتاب منها یحتوی علی علم مفرد و عجب مستفیض لفعّل. ۷۶

از میان کتابهای طبری تفسیر او کامل شد [یا آن را کامل ساخت] و آن را خوش و مرغوب پرداخت و در آن احکام قرآن، ناسخ و منسوخ، مشکل و غریب، معانی قرآن، و اختلاف اهل تفسیر و علما را در احکام و تفسیر و نیز رأی صحیح را از دیدگاه خود بیان کرده و راجع به قواعد عربی سخنان قرآن را گزارش نموده و درباره کسانی که در مورد قرآن دچار الحاد و انکار شدند و داستانها و گزارشهای مربوط به امتها و قیامت و جز آنها از سخنان سرشار از حکمتها و شگفتیها را کلمه به کلمه و آیه به آیه از استعاذه تا «ابی جاد» (محاسبات ابجدی) مطرح ساخته است. پس هرگاه دانشمندی مدعی شود که از درون این کتاب می تواند ده کتاب پردازد که هر یک حاوی دانشی مستقل و جداگانه و کتابی شگفت و سرشار باشد، می تواند به انجام چنین کاری توفیق یابد.

ما آن مجال و فرصتی که بتوانیم طی آن طبری را در ترازوی سنجش قرار دهیم و با محک نقد، شخصیت علمی او را ارزیابی کنیم در اختیار نداریم؛ به ویژه که مطالعه آثار مکشوف و یا احیانا ناشناخته او زمانی به ظرفیت یک عمر را طلب می کند تا در فهم و درک آثارش توفیق یابیم. بخصوص که این بی بضاعت را

یادنامه طبری، ص: ۵۸

نرسد که بر دانشمندی خرده گیرد که نمی از یم آثارش را حس نکرده و بر گستره اطلاعات و معلومات سرشارش نگاهی نافذ ندوخته است.

ما در این وجیزه بر گوشه‌هایی از کتاب عظیم و سترگ تفسیرش نیم نگاهی داریم که دانشمندانی فرزانه می باید آن را از گزارشی کامل تر برخوردار سازند.

نگاهی بر باره‌ای از مقدمه و متن تفسیر طبری

قبلا- یادآور می شویم که خرده گیران بر تفسیر طبری- با توجه به بررسیهای ناچیز نگارنده- شمار فراوانی را نمی پردازند و علی الظاهر افرادی معدود به نقد این کتاب پرداختند که برخی از آنها به صورت کلی- و نه موضعی- نگاههای انتقادآمیزی بر این تفسیر

داشته‌اند که پاره‌ای از آنها را نمی‌توان یک انتقاد مربوط به محتوای جامع البیان تلقی کرد. از آن جمله یکی شیخ طوسی (رضوان الله تعالی علیه) است. این دانشمند بزرگ طی گزارش انگیزه خود در تدوین تفسیر التبیان الجامع لعلوم القرآن می‌نویسد:

... فوجدت من شرع فی تفسیر القرآن من علماء الامم بین مطیل فی جمعه لمعانیه و استیعاب ما قیل فی فونه کالطبری و غیره ... ۷۷

دیدم دانشمندان اسلامی که به تفسیر قرآن پرداختند عده‌ای با فراهم آوردن همه معانی قرآن و استیعاب و فراگیر بودن سخنشان نسبت به تمام فنون قرآن و تفسیر مربوط به آن کتابشان را گرفتار اطاله ساختند و گفتارشان را به درازا کشاندند، مانند طبری و دیگران ...

در این بیان می‌بینیم که مرحوم شیخ طوسی از طبری فقط از آن جهت در مورد جامع البیان انتقاد می‌کند که او گزارشهای تفسیری خود را طولانی و ملال‌آور برگزار کرده است؛ اما شیخ طوسی از جهات دیگر از کتاب او خرده نمی‌گیرد و باید گفت دست کم راجع به این جهات در مقدمه تفسیر خود سکوت کرده است.

یادنامه طبری، ص: ۵۹

موضع ناستوار طبری در برابر مسأله وجود معرّبات در قرآن کریم

اشاره

موضوع دیگری که سزا است در رابطه با آن از طبری در تفسیرش خرده گرفت مسأله وجود «معرّبات» در قرآن کریم است. طبری در مقدمه جامع البیان تحت عنوان «القول فی البیان عن الأحراف الّتی أتفقت فیها ألفاظ العرب و ألفاظ غیرها من بعض أجناس الاعم» سخنی دارد مبنی بر اینکه اساساً واژه‌ای غیر عربی در قرآن وجود ندارد، و برای چنین ادعایی مقدمه‌ای نسبتاً ناستوار و تکلف‌آمیز تمهید می‌کند و در این مقدمه بیانی دارد که مضمون آن این است:

الف. استشهاد به آیه‌های قرآن:

خداوند متعال والاتر از آن است که خطاب و سخنی را به میان آورد و یا رسول و فرستاده‌ای را گسیل دارد که آن خطاب و سخن و یا ارسال آن رسول، برای مردمی که مخاطب آن سخن هستند و آن رسول به سوی آنها گسیل شده است، بی‌فایده باشد و خدا برتر از آن است که کاری اینچنین و بی‌فایده از او سرزند و به همین جهت در قرآن فرموده است:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ. ۷۸

و ما هیچ پیامبری در میان قومی نفرستادیم مگر آنکه به زبان همان قوم سخن بگوید.

و یا به پیامبر خود می‌فرماید:

وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ. ۷۹

ما قرآن را بر تو نازل نکردیم مگر از آن رو که برای آنها مسائل مورد اختلاف را روشن سازی. در این قرآن هدایت و رحمتی است برای کسانی که ایمان می‌آورند.

بنابراین، امکان ندارد کسی از رهگذر قرآنی هدایت شود که نسبت به بیان و گفتار آن فاقد علم و آشنایی باشد. در نتیجه، هر رسولی که خدا او را به سوی مردم گسیل می‌دارد به زبان همان مردم با آنها پیام الهی را در میان می‌گذارد؛ چنانکه این قاعده در

مورد همه رسولان الهی مورد عمل بوده و کتابی که خداوند بر پیامبر ما نازل کرد به زبان محمد صلی الله علیه و آله و سلم است و زبان او نیز عربی بوده و خدا نیز در قرآن کریم گویای همین مطلب است:

یادنامه طبری، ص: ۶۰

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. ۸۰

ما قرآن را به زبان عربی فرو فرستادیم تا شاید خرد خود را در آن به کار گیرید و بیندیشید.

و نیز فرموده است:

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ. ۸۱

قرآن از سوی پروردگار جهانیان به تدریج فرو فرستاده شد و روح الامین آن را بر قلب تو فرود آورد تا با زبان عربی روشن مردم را به عذاب الهی هشدار دهی.

پس باید معانی سخن خدا موافق معانی سخن عرب و ظاهر آن متناسب با ظاهر کلام آنها بوده باشد، اما با این تفاوت که قرآن می باید برخوردار از فضیلت و مزیتی نسبت به سایر سخنها و بیانهها باشد. ۸۲

ب. ملازمه میان سبک و اسلوب قرآن و تک واژه‌های آن:

طبری در همین مبحث یادآور می‌شود که چون سبک و اسلوب قرآن کریم عربی است باید تک واژه‌های آن نیز عربی باشد. او قبلاً برای اثبات این مطلب روایاتی را به عنوان دستاویز سؤال و اشکال مطرح می‌کند که ضمن آنها می‌بینیم واژه‌هایی از قبیل «کفلین»، «ناشئه»، «اوبی»، و «قسوره» ۸۳ حبشی معرفی شده‌اند.

قریش گفتند: چرا قرآن بر مردی عجمی و عربی نازل نشد؟ خداوند متعال در پاسخ آنها فرمود:

لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً. ۸۴

می‌گفتند: چرا آیاتش از رهگذر تفصیل بیان نشد؟ کتابی به زبان عجمی و پیامبری عرب. بگو: این کتاب برای کسانی که ایمان آورده‌اند مایه هدایت و شفا است.

طبق روایت اخیر، خداوند پس از نزول این آیه در قرآن از هر لغت و زبان واژه‌ای را آورده که از جمله «حِجَارَةٌ مِنْ سِجِّيلٍ»* است، و سعید بن جبیر گفته است «سجیل» فارسی است که از «سنگ» و «گل» تعریف شده است و طبق حدیث ابی میسره و دیگران در قرآن از هر زبان لغت و یا لغاتی وجود دارد. ۸۵

یادنامه طبری، ص: ۶۱

پ. تأویل ناروای طبری درباره گفتار بیشینان:

و بالاخره، طبری پس از بازگو ساختن این روایات که حاکی از وجود لغات غیر عربی، یعنی معربات، در قرآن کریم است می‌کوشد با طرحی نه چندان مطمئن، و بلکه غیر مستند، بدانها پاسخ دهد که هر محقق دقیقی از قبول چنان طرحی گریزان است. طبری بدین گونه برای اثبات عدم وجود معربات در قرآن کریم پاسخ می‌دهد که فشرده آن این است:

کسانی که با یاد کردن این روایات می‌خواهند وجود معربات یعنی واژه‌های غیر عربی را در قرآن اظهار کنند سخنان با ادعای ما مبنی بر عدم وجود معربات در قرآن کریم منافاتی ندارد و گفتار آنها از ادعای ما بیرون نیست! زیرا مدعیان وجود معربات در قرآن

نمی‌گویند امثال واژه‌هایی که آنها را روایات به عنوان لغات حبشی خاطر نشان ساخته‌اند، قبل از نزول قرآن عربها با آنها سروکار و آشنایی نداشتند و بدانها تکلم نمی‌کردند، تا بگوییم برخلاف ادعای ما سخن گفته‌اند. فقط اینان گفته‌اند این لغت به زبان حبشی معنی‌اش چنین است، یا فلاّن لغت به زبان عجمی دارای چنان معانی است. ولی منکر آن نیستند که [به اصطلاح، ترادف لغات و هماهنگی چند زبان از لحاظ ضبط و گویش و نیز معنی در قرآن کریم وجود دارد، و در قرآن کریم] کلمات و واژه‌هایی دیده می‌شود که همه نژادهای و امتهای - که به زبانهای گوناگون تکلم می‌کنند - در گفتاری با پاره‌ای از این واژه‌ها متفق هستند ... و معنی این سخن، که در قرآن از هر زبان [لغت و یا لغاتی] وجود دارد، با ادعای ما مبنی بر عدم وجود لغات غیر عربی در قرآن ناسازگار نیست و خدا بهتر می‌داند که در قرآن کریم از هر زبان لغت و یا لغاتی وجود دارد که عرب و غیر عرب متفقا با آنها گفتگو می‌کنند [و وجود این لغات در قرآن کریم نشان می‌دهد که ترادف و هماهنگی‌هایی در ضبط لغات و معانی آنها در زبانهای ملتهای مختلف دیده می‌شود و فارس و عرب، و حبشی و عرب با همان الفاظ و معانی با هم گفتگو می‌کنند]. ۸۶

یادنامه طبری، ص: ۶۲

ت. تجسمهای طبری در استدلال یا اطنابی ممل و مبتنی بر احتمال:

طبری در این مورد سخن را سخت به درازا می‌کشاند و می‌کوشد به هر طریقی و با استمداد از هرگونه احتمالی مطلبی را به صورت قطع و یقین اثبات کند که دلیلهای آن با آمیزه‌های احتمال و رنگهایی از تردید، فرم یافته است. وی می‌گوید:

«اگر کسی درباره لغات یاد شده که از نظر لفظ و معنی با زبان فارسی و عربی و یا با زبانهای دیگر متفق و متحدند، آرائی - که از این پس بازگو می‌سازیم - بر سبیل احتمال مطرح سازد که:

- همه این لغات فارسی است نه عربی و یا همه آنها عربی است نه فارسی،

- بعضی از این لغات عربی و بعضی دیگر فارسی است،

- ریشه برخی از این لغات را باید نزد عرب‌زبانان جستجو کرد، چرا که لغات مزبور در اصل عربی بوده و در میان عجمها نفوذ کرده و در نتیجه بدان تکلم می‌کردند،

- ریشه و اصل پاره‌ای از این لغات را باید نزد فارسی‌زبانان یافت که در میان عربها راه یافت و آنها را معرب ساختند،

آری، اگر کسی چنین آراء و احتمالاتی را اظهار نماید باید گفت او طالب جهل و نادانی است؛ زیرا نه عرب را می‌توان منشأ نفوذ این لغات در میان عجمها دانست و نه عجم را می‌توان اساس راه یافتن لغات مذکور در میان عربها تلقی کرد، چون استعمال این لغات با یک نحوه تلفظ و یک معنی در هر دو طایفه موجود بوده است ...

و اگر کسی ادعا کند که یکی از این دو طایفه (عرب و عجم) منشأ نفوذ لغات در طایفه دیگر هستند باید گفت چنین کسی مدعی مطلبی شده که نمی‌توان، جز از رهگذر خبر و دلیلی که یقین آور و زداینده شک و احتمال است، به حقیقت صحت آن دست یافت.

یادنامه طبری، ص: ۶۳

سخن درست این است که درباره این گونه لغات قرآن این تعبیر را به کار بریم: عربی عجمی، و حبشی عربی هستند؛ زیرا هر یک از دو طایفه آنها را در بیان و گفتگوهای خود همان گونه به کار می‌برند که طایفه دیگر، و نسبت دادن این لغات به هر یک از این دو طایفه همان گونه است که ما درباره «درهم»، «دینار»، «دوآه»، و «قلم» یاد کردیم، مبنی بر اینکه لغات مزبور واژه‌هایی هستند که فارسی‌زبانان و تازیان از نظر تلفظ و استفاده معنی از آنها همسانند و، در نتیجه، می‌توان لغات مذکور را به هر دو طایفه نسبت داد و از آن هر دو طایفه برشمرد ... [و نباید این گفتار را تهافت آمیز تلقی کرد و اثبات انتساب این لغات به هر یک از این دو طایفه،

انتساب آن را به طایفه دیگر نفی نمی‌کند] و این مطلب به‌سان آن نیست که کسی بگوید «فلانی ایستاده است» و ایستاده بودن او نشسته بودنش را قطعاً نفی می‌کند و مآلاً ایندو اثباتاً با هم سازگار نیستند، بلکه این مطلب بدان گونه است که کسی بگوید «فلانی ایستاده و در حال سخن گفتن است». پیداست که گوینده این سخن نمی‌خواهد با اثبات قیام برای فلانی تکلم و سخن گفتن را از او نفی کند؛ چون اثبات هر دو حالت برای یک فرد در یک زمان و اجتماع آندو برای او امکان‌پذیر است، و عبارت «فلانی ایستاده و در حال سخن گفتن است» را می‌توان صادق و مطابق با واقع دانست.

و بدینسان است ادعای ما درباره لغات مذکور مبنی بر اینکه محال نیست پاره‌ای از آنها عربی عجمی و یا حبشی عربی باشند؛ چون در میان هر دو طایفه با یک گونه تلفظ و معنی به کار می‌روند...» ۸۷

آنگاه طبری- به نظر نگارنده- در اینجا بیش از حد نیاز در جهت نظریه خود کلام را به اطناب می‌کشاند و نظایر و امثالی برای بیان خود یاد می‌کند و سپس می‌گوید:

«خدا بهتر می‌داند در قرآن از هر زبان لغاتی آمده که تلفظ عرب و غیر عرب در رابطه با آنها همسان است و همانند یکدیگر به آنها تکلم کرده، معانی همسانی را از آنها استفاده می‌کنند و روا نیست ما بپنداریم فردی که دارای فطرتی سلیم و معترف به کتاب خدا است و قرآن را قرائت کرده و حدود آن را بازشناخته

یادنامه طبری، ص: ۶۴

بر آن است که:

- بخشی از لغات قرآن فارسی است نه عربی،

- شماری دیگر نبطی است نه عربی،

- پاره‌ای از آن عربی است نه فارسی،

- و قسمتی از آن حبشی است نه عربی؛

با وجود اینکه او می‌داند خداوند متعال در قرآن کریم خاطر نشان کرده که کتاب آسمانی مسلمین را «قرآن عربی» مقرر و معرفی نموده است...» ۸۸

سرانجام، طبری با تکرار سخن و اطنابی فرساینده خود را به رنج می‌اندازد تا هر شبهه‌ای را که شائبه ورود واژه‌های دخیل و غیر عربی در قرآن کریم از رهگذر آن به هم می‌رسد برطرف سازد و با اطمینانی که- با توجه به ادله‌اش- سزا نبود در اعتقادش فراهم آید وجود الفاظ غیر عربی و کلمات دخیله، و به عبارت دیگر، معرّبات را در قرآن کریم قاطعانه مورد انکار قرار می‌دهد.

خرده‌گیری‌هایی بر طبری در رابطه با انکار وجود معرّبات در قرآن

الف. نخست طبری با دستاویز آیاتی که قرآن کریم را «عربی» معرفی می‌کند وجود هر گونه واژه‌های معرّب را در قرآن قاطعانه مورد انکار قرار می‌دهد،

اشاره

که باید گفت چنین استشهاد و استدلالی وافی به مقصود او نیست؛ زیرا هیچ کسی نمی‌تواند مبادلات لغوی را در میان ملتها مورد انکار قرار دهد و قهراً از طریق شد آمد ملتها در سرزمینهای یکدیگر عربها نیز واژه‌هایی را دریافت و، در مقابل، واژه‌هایی را صادر کردند؛ به‌ویژه که عربها قبل از اسلام تقریباً ملتی عقب افتاده و منزوی به شمار می‌رفتند و با فنون و صنایع و فراورده‌های علمی و

صنعتی آشنایی نداشتند و با سفرها و رحله‌هایی که به سوی سرزمینهای متمدن آن روزگار در پیش می‌گرفتند، از رهگذر مبادلات تجاری، صنایع آنان را با همان اصطلاح و نام و طرزکار و استفاده از آن با خود به دیار خویش می‌آوردند و لغاتی را نیز از خود در اختیار آنها قرار می‌دادند و خلاصه، از طریق مبادلات تجاری و روابط دیگر، قهرا داد و ستد لغوی نیز انجام می‌گرفت. هر زبانی در میان هر ملتی خصوصیات و

یادنامه طبری، ص: ۶۵

ویژگیهای خود را حفظ می‌کرد و خواه و ناخواه پاره‌ای از لغات دیگران را نیز پذیرا بود، چنانکه این مطلب بر هیچ محققى در زبان‌شناسی مخفی نیست.

زبان عربی با ورود شماری از لغات، ولو در حدّ چشمگیر، عربیت خود را از دست نداد؛ چنانکه زبانهای مختلف جهان، از زبانهای بیگانه لغات بسیاری را پذیرفته‌اند و با این حال، عنوان آن زبان با نفوذ این لغات در آن دگرگونی نیافت. برای مثال، زبان فارسی از دیرباز تاکنون لغات فراوانی از زبان عربی و آذری و حتی اروپایی را در خود راه داده است تا آنجا که می‌توان گفت حتی در پاره‌ای از موارد نیمی از لغات این زبان را واژه‌های بیگانه تشکیل می‌دهد اما آن را زبان فارسی می‌نامند. بنابراین، وجود شماری از لغات بیگانه و معرّب- هر چند متعدد ولی اندک- در زبان عربی سمت و عنوان این زبان را که عربیت است از میان نمی‌برد، و قرآنی که در آن تعدادی از لغات غیر اصیل در زبان عربی راه یافته- و روایات نیز طبق گواهی طبری آن را تأیید می‌کنند- چون عناصر مهم لسان قرآن و عمده واژه‌های آن و نیز سبک و اسلوب آن عربی است، سمت و عنوان عربیت خود را از رهگذر نفوذ این گونه لغات از دست نمی‌دهد و شایسته آن است که به «عربی» توصیف شود و وجود این نوع لغات در آن مانع عربی بودنش نیست.

علاوه بر این، باید توجه داشت لغاتی که در قرآن کریم به عنوان «معرّبات» معرفی شده‌اند لغاتی نیستند که همزمان با نزول قرآن تازه از راه رسیده باشند، بلکه سالها و حتی احیانا قرن‌ها این لغات در میان عربها متداول بوده و به صورت واژه‌های بومی عربی درآمده است که جهل به تلفظ و معنی آنها را باید به مثابه جهل به لغت عربی خالص تلقی کرد.

طرفداران نظریه وجود لغات غیر عربی در قرآن عبارتند از: محمد بن ادریس شافعی، ابو عبیده، قاضی ابو بکر بن طیب در کتاب التقریب خود، ابو الحسین بن فارس لغوی (ابن فارس) و دیگران که طبری نیز در زمره آنها به شمار می‌رود. شاید طبری از شافعی در کتاب الرساله‌اش در باب «البیان الخامس» و

یادنامه طبری، ص: ۶۶

نیز ابی عبیده اثر پذیرفته است؛ چرا که:

شافعی در همان باب کتاب یاد شده می‌گوید:

وقد تكلم في العلم من لو امسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الامساك اولی به [و اقرب من السّلامه له]. فقال قائل منهم: ان في القرآن عربیّا و اعجمیّا، و القرآن يدلّ علی انه ليس في كتاب الله شیء الا بلسان العرب و وجد قائل هذا القول من قبل ذلك منه تقلیدا له و تركا للمسأله عن حجّته و مسأله غیره ممّن خالفه، و بالتقلید اغفل من اغفل منهم، و الله يغفر لنا و لهم. ۸۹

در علم و دانش دینی کسانی زبان به سخن گشودند که اگر از پاره‌ای سخنان خودداری می‌ورزیدند این امساك و خودداری نسبت به آنها سزاتر می‌نمود، و برای مصونیت آنها مناسب‌تر به نظر می‌رسید. یکی از آنان می‌گفت: «در قرآن واژه عربی و عجمی وجود دارد». در حالی که خود قرآن به این حقیقت رهنمون است که در کتاب خدا چیزی جز به زبان عرب نیست. و قائل این سخن [که در قرآن واژه‌های غیر عربی وجود دارد] عبارت از کسی است که این سخن را از روی تقلید پذیرا شد و درباره این مسأله و مسائل دیگر از پی دلیل نرفت. با تقلید است که بی‌خبران از این دسته دانشمندان به غفلت و بی‌خبری دچار آمدند! خدا ما و آنها را مورد

آمزش قرار دهد.

ابو عبیده- آن گونه که ابن فارس از او نقل کرده است- می گوید:

أَمَّا أَنْزَلَ الْقُرْآنَ بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مَبِينٍ؛ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ فِيهِ غَيْرَ الْعَرَبِيَّةِ فَقَدْ اعْظَمَ الْقَوْلَ، وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ كَذَا بِالْبَطْنِيَّةِ فَقَدْ اكْبَرُ الْقَوْلَ. وَ ذَلِكَ أَنَّ الْقُرْآنَ لَوْ كَانَ فِيهِ مِنْ غَيْرِ لُغَةِ الْعَرَبِ شَيْءٌ لَتَوَهَّمَتْهُمُ أَنَّ الْعَرَبَ أَمَّا عَجَزَتْ عَنِ الْإِتْيَانِ بِمِثْلِهِ، لِأَنَّهُ أَتَى بِلُغَاتٍ لَا يَعْرِفُونَهَا، وَ فِي ذَلِكَ مَا فِيهِ. وَ إِنْ كَانَ كَذَلِكَ فَلَا وَجْهَ يَقُولُ مَنْ يَجِيزُ الْقِرَاءَةَ فِي الصَّلَاةِ بِالْفَارْسِيَّةِ، لِأَنَّهَا تَرْجُمُهُ غَيْرَ مُعْجَزَةٍ. وَ إِذَا جَازَ ذَلِكَ لِحَاجَتِ الصَّلَاةِ بِكُتُبِ التَّفْسِيرِ، وَ هَذَا لَا يَقُولُ بِهِ أَحَدٌ. ۹۰

قرآن به زبان عربی روشن و عاری از ابهام نازل شده است. بنابراین، اگر کسی تصور کند در قرآن [واژه‌هایی] غیر عربی وجود دارد گستاخی کرده و گفتار سنگین و نه درخور واقع بر زبان رانده است، و اگر کسی بر این پندار باشد که فلان کلمه در قرآن به زبان نبطی است سخن را در گستاخی به نهایت رسانده است، به این دلیل که اگر در قرآن از زبان غیر عرب واژه‌ای وجود می‌داشت این توهم احياناً برای کسی پدید می‌آمد که عرب از آن‌رو از آوردن سخنی به مانند قرآن احساس ناتوانی کرد چون قرآن همراه خود لغاتی را حمل می‌کرد که عربها را بدانها آشنایی نبوده است. پیدا است که این نتیجه

یادنامه طبری، ص: ۶۷

نادرست است و اگر این نتیجه درست می‌بود، یعنی قبول می‌کردیم ناتوانی عرب در هم‌آوردی با قرآن معلول عدم آشنایی آنها با لغاتی بود که در قرآن وجود داشت و آنان با آنها مأنوس و آشنا نبودند، برای نظریه کسی که قرائت قرآنی را در نماز به زبان فارسی تجویز می‌کند وجه معقولی متصور نبود؛ زیرا قرائت حمد یا سوره در نماز به زبان فارسی ترجمه‌ای فاقد اعجاز به شمار می‌رود و اگر چنین کاری در نماز روا باشد، باید قرائت نماز با تعابیر موجود در کتب تفسیر نیز جایز باشد، اما می‌دانیم که احدی قائل به چنین رأیی نیست.

گفتار شافعی از آن جهت مردود است که طبق بیان گذشته وجود پاره‌ای از لغات دخیله در قرآن، آن را از عربیت خارج نمی‌سازد و تفصیل این بیان گذشت.

سخن ابو عبیده به مراتب از سخنی شافعی سست‌تر است؛ زیرا ابو عبیده حتماً تصور می‌کرد که معرّبات قرآن همزمان با نزول آن تعریب شده‌اند. در صورتی نتیجه و تالی فاسدی را که ابو عبیده یاد می‌کند می‌توانیم بپذیریم که بگوییم عربها در زمان نزول قرآن با این لغات و کلمات دخیله آشنایی نداشتند و این لغات همراه نزول قرآن تازه از راه رسیده بودند! در حالی که می‌دانیم سالها و قرن‌ها عربها پیش از نزول قرآن کریم با این لغات و مفاهیم آنها در دوران جاهلیت سروکار داشتند و آنها را در اشعار و دواوین و محاورات روزمره خود به کار می‌بردند. علاوه بر این، طبق نظر ابی عبیده باید اعجاز قرآن کریم را در تک واژه‌های آن جستجو کرد. در حالی که این نظریه را همه دانشمندان مردود می‌دانند.

ضمناً جای یادآوری است که ابو عبیده از کسانی است که از وی نقل شده قرائت نماز به زبان فارسی صحیح است؛ اما صحیح این است که او از این نظریه بازگشته بود.

طرفداران وجود معرّبات در قرآن کریم

بزرگانی از قدما- که پاره‌ای از آنها از صحابه و تابعان به شمارند از قبیل ابن عباس و عکرمه- و جمع فراوانی از اعظام و قرآن‌شناسان صریحاً یادآور شده‌اند که در قرآن لغات و واژه‌هایی آمده که اصل و ریشه در زبان عربی ندارند بلکه

یادنامه طبری، ص: ۶۸

از راه ارتباط عربها با دیگر ملت‌ها، در زبان آنها راه یافته است. نمونه‌هایی که از این پس ملاحظه می‌کنید از کلماتی است که در

قرآن کریم آمده و عربها همزمان با نزول قرآن با آنها مأنوس بوده‌اند و دانشمندان از زمان ابن عباس تاکنون صریحا آنها را واژه‌هایی بیگانه از زبان عربی معرفی کرده‌اند، به این شرح:

۱. به زبانی سریانی:

در این زبان «الطور» به معنای کوه است.

۲. به زبان عربی:

در این زبان کلمه «هدنا» در «اَنَا هَدْنَا الْيَكَّ» به معنی «تینا» (به سوی تو باز گشتیم)، «طه» به معنی «یا رجل» (ای مرد)، و «الیم» به معنی «مؤلم» (درد آور) است.

۳. به زبان رومی:

در این زبان کلمه‌های «قسط و قسطاس» به معنی عدل و «رقیم» به معنی لوح است.

۴. به زبان فارسی:

در این زبان «سجّل» به معنی کتاب و نامه و نوشتار، «استبرق» به معنی ستبر، و «سجیل» به معنی سنگ و گل آمده است.

۵. به زبان اهل مغرب:

در این زبان «مهل» به معنی درد روغن، «یصهر» به معنی پخته می‌شود، «اناه» در «ناظرین اناه» به معنی پخته شدن آن، و «أب» به معنی گیاه خشک بریده شده (حشیش) است.

۶. به زبان هندی:

در این زبان «سندس» به معنی پوشش و پارچه نازک است.

۷. به زبان یونانی:

در این زبان «السری» به معنی نهر کوچک است.

۸. به زبان حبشی:

در این زبان «مشکوة» به معنی سوراخ ناگدازه‌ای که چراغ بر وی نهند ۹۱

یادنامه طبری، ص: ۶۹

و یا شیشه چراغ، «الدّرّی» به معنی مزیی و روشنایی آفرین، «ناشئه» - که ابن عباس گفته است «نشأ» - یعنی از شب برخاست، «کفلین» به معنی دو چندان، و «قسورة» به معنی شیر است.

۹. به زبان نبطی:

در این زبان «سینین» به معنی خوش و نیکو است.

۱۰. به زبان قبطی (مصری کهن):

در این زبان «الآخرة» در «الملمة الآخرة» به معنی «اولی» (ملت و امت پیشین) است - و قبطیها «الآخرة» را بر «الأولی» و «الأولی» را بر «الآخرة» اطلاق می‌کردند - «وراء» در «وراءهم ملک» به معنی پیش‌رو، «الیم» به معنی دریا، و «بطائنها» به معنی ظواهر و رویه‌های آن است. ۹۲

اینها نمونه‌هایی چند از لغاتی است که به عنوان معرّبات قرآن کریم در مصادر مختلف معرفی شده‌اند و میان دانشمندان بزرگ در دخیل بودن آنها نسبت به زبان عربی کمترین اختلافی وجود ندارد. اما طبری بدون اینکه سند تاریخی برای اثبات نظریه خود ارائه کند این گونه نمونه‌های منسوب به زبانهای دیگر را مصادیق توارد لغوی برشمرده که عرب و فارس و حبشی و یونانی و رومی و هندی و قبطی و نبطی در تکلم به آنها و استفاده معانی متوافق از آنها ناخودآگاه از دیرباز به توافق رسیده بودند، و اصالت این لغات

در عربیت کاملاً محفوظ است.

سخن ابن عطیه در این مقام شایسته ذکر است. او می‌گوید:

«... بلکه عربهای عاربه و تازیانی که از خلوص در عربیت از نظر زبان برخوردار بودند، عربی که قرآن کریم به زبان آنها نازل شده اخیانا از طریق تجارتها انس و آشنایی نسبت به زبانهای دیگر به هم رساندند، عربها با رحله‌های قریش و کوچشهای مسافران از قبیل سفر ابی عمرو به شام، سفر عمر بن خطاب، سفر عمرو بن عاص و عماره بن ولید به سرزمین حبشه و سفر اعشی به حیره و مصاحبت و گفتگوی او با نصاری- با توجه به اینکه اعشی به عنوان یک حجت و الگو در زبان عربی به شمار می‌رود- این رحله‌ها و سفرها مجرای برای آشنایی عرب به زبانهای دیگر و داد و ستد لغات بوده است. عربها به سراسر این واژه‌های بیگانه یادنامه طبری، ص: ۷۰»

وارداتی دلبستگی یافتند و پاره‌ای از آنها را با کاستن بعضی از حروف دگرگون ساختند و سنگینی عجمه را از آنها ستردند و آنها را در اشعار و محاورات و گفتگوهای خود به کار بردند تا به سان لغات فصیح عربی درآمدند [و با زبان عربی خویشاوندی یافتند] و عربها از رهگذر آنها بیان و گزارش خود را ارائه می‌کردند، و قرآن کریم بر اساس این حد نازل شد. اگر یک عرب نسبت به این گونه لغات در ناآشنایی بسر می‌برد به منزله جهل و ناآگاهی صریح او نسبت به لغاتی محسوب می‌شد که در زبان دیگران وجود داشت. سخن درست درباره این گونه لغات این است که آنها در اصل عجمی و بیگانه از زبان عربی بودند، اما عربها آنها را به کار بردند و به صورت معرب و دارای رنگ و بوی عربی درآوردند.

بنابراین، لغات یاد شده، با توجه به تعریب آنها واژه‌هایی عربی محسوب می‌شوند. «۹۳»

علی‌هذا استشهاد طبری در مورد اصالت لغات مزبور در عربیت به آیه‌هایی که قرآن را «عربی» توصیف می‌کند استشهادی سست و مردود می‌نماید که به نظر نگارنده امثال او را سزا نبود اینچنین فتور و سستی را در آراء خویش پذیرا باشند.

ب. بطلان ملازمه میان سبک و اسلوب زبان و تک‌واژه‌های آن

طبری کوشیده با تمهید مقدماتی میان سبک و اسلوب قرآن و الفاظ و واژگان آن پیوندی از لحاظ عربیت برقرار سازد. ولی ما قبلاً اشارتی داشتیم که سبک و اسلوب هیچ زبانی، با نفوذ پاره‌ای از لغات بیگانه در آن، حیثیت و عنوان خود را از دست نمی‌دهد و ممکن است سخنی دارای سیما و شکل خاصی بوده و به عنوان یک زبان صاحب عنوان و نام به شمار آید و، در عین حال، شماری از واژه‌های بیگانه در آن راه یابند و رنگ آن زبان را به خود بگیرند. سیما و شکل زبان قرآن سیمایی اصیل در عربیت است و این امر مانع از آن نیست که اندکی از بسیار، لغات بیگانه در آن وجود داشته باشد.

یادنامه طبری، ص: ۷۱»

ج. تأویل ناروای طبری درباره گفتار پیشینیان

نمی‌دانیم طبری از کجا استفاده کرده که صریح آراء پیشینیان را- مبنی بر اینکه گفته‌اند لغاتی آنچنان دارای اصل و اساسی بیگانه است- تأویل و توجیه نموده و بگوید منظور آنها ترادف و تصادف است. به نظر نگارنده بعید می‌نماید این دانشمندان که امثوله تاریخ اسلام به شمار می‌روند نصوصی را بدین سان آسان و آمیخته با تکلف توجیه کنند.

همان ابن عطیه در مقام خرده‌گیری از طبری می‌گوید: «نظریه طبری مبنی بر اینکه هر دو زبان [یعنی عربی و فارسی یا عربی و رومی

یا ...] در مورد این گونه الفاظ [از لحاظ تلفظ و استفاده معانی از آنها] هماهنگ می‌باشد نظریه‌ای به دور از حقیقت است، بلکه یکی از این دو زبان اصل و دیگری غالباً فرع است. گرچه ما موارد لغات را پذیرا هستیم منتها این موارد و توافق، اتفاقی و دارای موارد بسیار نادر است [نه آنکه بتوان قاعده توارد را در مورد این همه واژه تعمیم داد]. ۹۴

د. اطنابی که طبری در سراسر تفسیر خود بدان دچار آمده است

چنانکه می‌دانیم طبری قبل از نگارش تاریخ الأمم و الملوک تفسیر جامع البیان را تألیف کرد و در خود تفسیر برای آن عنوانی را مشخصی نکرد بلکه از آن رو که پاره‌ای از دانشمندان در کتاب تفسیرش نام و عنوانی نیافتند از آن با تعبیر «تفسیر ابن جریر» و امثال آن یاد کردند، و یا به جای نام صحیح آن که در کتاب تاریخ الأمم و الملوک به عنوان جامع البیان عن تأویل آی القرآن آمده است، به غلط، نام جامع البیان فی علوم القرآن یا فی تفسیر القرآن را بر آن نهادند. ابو بکر بن کامل، یکی از شاگردان طبری، آغاز کار تفسیر را به سال ۲۷۰ قمری می‌پیوندد؛ اما شاگرد دیگر او، یعنی ابو بکر بن بالویه، می‌گوید:

«استاد ما طبری تفسیر را میان سالهای ۲۸۳ تا ۲۹۰ قمری - یعنی حدود هفت سال - بر ما املاء کرد». ولی به نظر می‌رسد شروع به املائی تفسیر از سوی طبری یادنامه طبری، ص: ۷۲

به سال ۲۷۰ قمری مربوط می‌شود و در نسخه چاپی صریحاً یاد شده است که قرائت سراسر تفسیر جامع البیان بر طبری در سال ۳۰۵ قمری به انجام رسید؛ اما به یقین، املائی تفسیر قبل از املائی تاریخ تمام شد، زیرا طبری بسط مقال را در تاریخ خود به تفسیرش ارجاع می‌دهد. ۹۵

باری، همان گونه که از پیش اشارت داشتیم طبری به شاگردانش پیشنهاد املائی تفسیری طی سی هزار برگ یعنی حدود شصت هزار صفحه را در میان گذاشت؛ ولی بر عمر شاگردانش رحم آورد و آن را به سه هزار برگ یعنی حدود شش هزار صفحه، و به عبارت دیگر، به یک دهم پیشنهاد نخست تقلیل داد و بر حسب تاریخی که آغاز کار تفسیر را در سال ۲۷۰ قمری و پایان آن را از نظر املاء و قرائت در ۳۰۵ یا ۳۰۶ قمری مشخص می‌کند، باید گفت طبری حدود سی و پنج سال سرگرم املاء و قرائت این تفسیر بوده که سخت جالب و حیرت‌آور است و روی هم رفته باید بیش از این بررسیهایی به عمل آید.

اما آنچه نمی‌توان در آن تردید کرد حجم موجود تفسیر طبری است که به علت گستردگی و اطناب سخن تا حدی از نظر مطالعه و بهره‌وری مهجور مانده و تنها به عنوان یک مرجع در کار تفسیر و تدوین آن همواره مورد مراجعه بوده و هست؛ اما می‌توان یادآور شد که همه مطالب آن با چنان حجمی چندان کارساز نیست و مکرراتی با بسط و تفصیل در آن دیده می‌شود که ممکن بود آن را با ارجاع به گذشته فشرده‌تر سازد.

در مورد نفی معرّبات در قرآن، اگر کسی با تأمل بخش مربوط به آن را مورد مطالعه و بررسی قرار دهد، این نکته را تا حدی دقیق باز می‌یابد و می‌تواند آن را به عنوان نمونه کارهای طبری در تفسیرش یک ملاک تلقی نماید؛ ملاکی که جوانب مربوط به آن، یعنی اطناب و تکرار، در سراسر جامع البیان منعکس است.

طبری حتی احتمال را در این مبحث مبنای یک نظریه قاطع قرار می‌دهد و آن را در چهره قطع و یقین ترسیم می‌کند و با اینکه در مورد لغاتی که علما آن را به منزله «معرّبات» قلمداد کرده‌اند می‌گوید: «نه عرب و نه عجم را می‌توان منشأ نفوذ این لغات در یکدیگر بدانیم» و نتیجه می‌گیرد که از باب «توارد

یادنامه طبری، ص: ۷۳

لغات» واژه‌های یاد شده «عربی عجمی، و حبشی عربی، و ...» هستند و می‌افزاید که: «باید برای یافتن منشأ نفوذ این لغات در زبانها از پی دلیلی کاوید که قطع آخرین باشد و هاله‌های شک و شبهه را از آن بسترده»، معذکک نه تنها از نظر سرگذشت لغات و بحثهای به اصطلاح «فیلولوژی و اتیمولوژی» هیچ‌گونه دلیل و حجت و برهانی را ارائه نمی‌کند، حتی دستش از شواهد احتمالی توارد لغات نیز تهی است و هیچ‌گونه دستاویزی جز اطناب و تکرار معانی در اختیار ندارد؛ ولی علی‌رغم آن، سخنان بدون دلیل و شاهد او سر از یک امر قطعی بر می‌آورد که در قرآن هیچ لغتی وجود ندارد که حتی در ریشه‌های دوردستش از فضا و حیطة عربیت بیرون باشد. و شاید طبری از آن‌رو که می‌دید برای فهم لغات قرآن به معاجم و فرهنگهای لغوی بیگانه نیازی نیست، درصدد انکار لغات غیر عربی در قرآن برآمد.

اشباهای تاریخی که به لغزش دیگران بارور گشت

قبلا با کمال تواضع اعتراف خود را بر عجز و ناتوانی برای جولان، حتی بر زاویه‌ای از سمات و خصوصیات شخصیت و آثار او، به مطالعه‌کنندگان عزیز تقدیم داشتیم و با اینکه جسارت ورزیدم و گوشه‌ای از یک بخش از مقدمه مبسوط تفسیر او را آماج انتقاد ضعیف خویش قرار دادم و به سوی آن با بنانی لرزان نشان رفتم، اکنون با بیانی قاصر و خامه‌ای فاتر قصد یکی دیگر از زوایای تفسیرش را می‌کنم و در این راه عصاکشم یادداشت یکی از نویسندگان معاصر بوده است.

این مطلب مربوط به آیه ۱۱۴ سوره بقره است که خداوند متعال می‌فرماید:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ.

کیست ستمکارتر از کسی که مانع از ذکر نام خدا در مساجد و پرستشگاهها می‌شود و در ویرانی آنها می‌کوشد؟ آنان را نشاید جز در حالی که بیمناک‌اند بر آنها درآیند. برای آنها در دنیا خواری و ذلت و در آخرت عذابی بزرگ در پیش است.

یادنامه طبری، ص: ۷۴

درباره سبب نزول این آیه اختلاف نظر وجود دارد:

۱. گویند اینان عبارت از رومیان بودند که برای جنگ به بیت المقدس روی آوردند و مساعی خود را در تخریب و ویرانسازی آن به کار گرفتند، تا زمان عمر که خداوند مسلمین را بر رومیان پیروز ساخت و آنها با ترس و بیم بر آن در می‌آمدند.
۲. حسن و قتاده گفته‌اند منظور آیه بختنصر است که بیت المقدس را به ویرانی کشاند و نصاری نیز به او در ویرانسازی بیت المقدس مدد رساندند.

۳. از امام صادق علیه السلام روایت شده که آیه متوجه قریش است، آنگاه که مانع از ورود رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به مکه و مسجد الحرام شدند. رأی بلخی و رمانی و جبایی نیز همین است.

۴. اما طبری نظریه اخیر را تضعیف کرده و گفته است مشرکان در مکه به تخریب مسجد الحرام نپرداختند. مرحوم طبرسی این تضعیف را از آن‌رو مردود اعلام می‌کند که آبادانی مساجد به اقامه نماز در آنها به هم می‌رسد و ویرانی آنها وقتی پدید می‌آید که مردم را از اقامه نماز در آنها بازدارند، چنانکه روایت نیز مؤید همین مقال است ...

طبری- با توجه ما به سخن طبرسی ۹۶- به تضعیفی روی آورده که ضعف مقال او را وانمود می‌سازد و ویرانی در مساجد را عبارت از ویرانی ظاهری تلقی کرده که روایات خلاف آن را ثابت می‌کند.

طبری علاوه بر این در مورد آیه مذکور دچار لغزشی شده که موجب لغزیدن دیگران نیز گشته و بسیاری از دانشمندان علوم قرآنی

را بیراهه سوق داده است؛ زیرا مثلاً- می‌بینیم که واحدی نیشابوری، با استناد به رأی قتاده و ارزیابی طبری در مورد این آراء، گفته است: «آیه مورد بحث درباره بختنصر و اصحاب و یاران او نازل شده است. اینان با یهودیان به نبرد برخاستند و بیت المقدس را به ویرانی کشاندند و نصاری و رومیان نیز در این ویرانسازی او را یاری کردند». ۹۷

واحدی اتحاد نصاری با بختنصر را در تخریب بیت المقدس در کتاب خود یاد می‌کند، حال آنکه واقعه بختنصر در ۶۳۳ سال قبل از میلاد مسیح

یادنامه طبری، ص: ۷۵

علیه السلام روی داد و در آن زمان وجود نصاری قابل تصور نیست تا چه رسد به آنکه یار و مددکار بختنصر در تخریب بیت المقدس باشند.

از واحدی به خاطر اشتباهش به چند دلیل می‌توان چشم پوشید: اولاً او از تاریخ‌نگاران نبوده است؛ ثانیاً او در مقام انتخاب رأی قتاده بر نیامده بلکه نظریه او را بدون هیچ‌گونه یادداشتی بازگو کرده است. حتی می‌توان برای واحدی توجیهی ارائه کرد که بگوییم منظور او از بختنصر، آدرینال رومی بوده که یهودیان از او به عنوان بختنصر دوم یاد می‌کنند که ۱۳۰ سال بعد از میلاد مسیح بر خرابه‌ها و تپه‌های اورشلیم شهری بنا کرد و حمامها در آن ساخت و این شهر را آراست و پیکره‌ای برای مشتری بر خرابه‌های پیکره سلیمان بنا نمود و ورود یهودیان را به این شهر تحریم کرد و مجازات ورود آنها را اعدام مقرر نمود ۹۸، ولی نگفته‌اند که این شخص در صدد تخریب بیت المقدس برآمد.

به راستی اگر بتوان این بهانه و عذر و توجیه را در مورد واحدی رواداشت آیا می‌توان برای ابن جریر طبری نیز عذر و بهانه‌ای تصور کرد؟ ابن جریر مورخ که فقط به بازگو ساختن واقعه بختنصر بسنده نکرده بلکه این نظریه نادرست را از میان همه اقوالی که یاد کرده- طبق معمول و روش خویش- گزین نموده و گفته است:

و اولی التاویلات الّتی ذکرتها بتأویل الآیة قول من قال: عنی اللّٰه (عزّ و جلّ) بقوله: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ...» النصاری، و ذلك أنّهم هم الذّٰین سعوا فی خراب بیت المقدس و أعانوا بختنصر علی ذلك و منعوا بنی اسرائیل من الصّلوٰة فیہ بعد منصرف بختنصر عنهم الی بلاده؟! ۹۹

بهترین تأویلاتی را که در مورد تفسیر آیه مورد بحث یاد کردیم عبارت از سخن کسی است که گفته است: خداوند (عز و جل) در گفتار خود یعنی آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ...» نصاری را اراده کرده است، به این دلیل که آنان در تخریب بیت المقدس کوشش خود را به کار گرفتند و به بختنصر در ویرانسازی آن مدد رساندند و یهودیان را از ادای نماز در آن- پس از بازگشت بختنصر از میان آنها به سوی سرزمینهایش- منع می‌کردند!

در واقع، طبری می‌گوید نصاری حدود هفت قرن پیش از میلاد مسیح

یادنامه طبری، ص: ۷۶

در صدد تخریب بیت المقدس برآمدند و با بختنصر در این هدف به همیاری برخاستند؟! اصلاً تصور وجود نصاری در چنین دوره‌ای می‌تواند معقول باشد؟!

مرحوم میرزا ابو الحسن شعرانی رضوان الله تعالی علیه به این اشتباه و لغزش فاحش تاریخی که مستند به قتاده و حسن بصری است و مآلاً- ما می‌گوییم طبری را لغزانده و طبری نیز به نوبه خود دیگران را به لغزندگی از متن حقیقت واداشته است، اشارتی دارد و می‌گوید: «بر کسی که به اخبار و تاریخ آشنایی دارد پنهان نیست که بختنصر [قرنها] قبل از تولد عیسی علیه السلام می‌زیسته است و این رومیان بودند که با مردم بیت المقدس در دورانی که گرفتار شرک بودند، پس از هشتصد سال از واقعه بختنصر، به نبرد برخاستند و بیت المقدس را ویران ساختند و [این شهر] تا دوران خلافت عمر در ویرانی بسر می‌برد». ۱۰۰

می‌توانیم چنین لغزش آشکار و امثال آن را از طبری به عنوان «ان الجواد قد یکبو» بپذیریم. مجدداً یادآوری می‌شود که برای این ضعیف آنچنان فرصت و مجالی وجود نداشت که در عرصه بسیار پهناور تفسیر طبری حتی سیری گذرا داشته باشیم. شاید اگر فرصت و مجالی در میان می‌بود با نگرش انتقادآمیز بتوان خرده‌های فراوان دیگری از این تفسیر عظیم بیرون کشید. یادنامه طبری، ص: ۷۷

یادداشتها

- (۱) تاریخ بغداد، ۲/ ۱۶۷؛ الاعلام زرکلی، ۶/ ۶۹؛ مقدمه تاریخ الأمم و الملوک طبری، ۱/ ۵.
- (۲) ابو بکر بن کامل شاگرد طبری از وی علت تردید در تاریخ تولد او را پرسید، طبری گفت: مردم شهر ما به وسیله حوادث، تاریخ را ضبط می‌کنند نه بر حسب سال، و تاریخ مرا با حادثه‌ای مشخص ساختند که برخی آن را در سال ۲۲۴ قمری، و برخی دیگر در سال ۲۲۵ قمری مشخص می‌نمایند (معجم الادباء، ۱۸/ ۴۸).
- (۳) معجم الادباء، ۱۸/ ۴۹.
- (۴) ابو عبد الله محمد بن حمید بن حیان تمیمی رازی (متوفای ۲۴۸ قمری) از مردم ری و حافظ حدیث که از بغداد دیداری داشت و بسیاری از محدثان از قبیل احمد بن حنبل و ابن ماجه و ترمذی از او سماع حدیث کردند (رک: تهذیب التهذیب، ۹/ ۱۳۷؛ تاریخ بغداد، ۲/ ۲۵۹؛ میزان الاعتدال، ۳/ ۴۹؛ شذرات الذهب، ۲/ ۱۸؛ تذکره الحفاظ، ۲/ ۶۷- نقل از الاعلام زرکلی، ۶/ ۱۱۰ و ۱۱۱.
- (۵) قطعه به معنی «پاره زمین جدا کرده در بخش» (رک: فرهنگ نفیسی، ۴/ ۲۶۸۲).
- (۶) معجم الادباء، ۱۸/ ۴۹؛ مناهج فی التفسیر، ۲/ ۳۰۲.
- (۷) بنگرید به ترجمه احوال طبری در پایان جامع البیان، ۳۰/ ۲۳۴.
- (۸) مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، ۱/ ۸.
- (۹) بنگرید به: مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، ۱/ ۹؛ دائرة المعارف فارسی ۲/ ۱۶۱۵؛ ترجمه احوال طبری در پایان جامع البیان، ۳۰/ ۲۳۴؛ مناهج فی التفسیر، ۴/ ۳۰۴.
- (۱۰) تاریخ بغداد، ۲/ ۱۶۶. و نیز بنگرید به مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، ۱/ ۱۰؛ ترجمه احوال طبری در پایان جامع البیان، ۳۰/ ۲۳۵.
- (۱۱) همان مراجع به ترتیب ۲/ ۱۶۵، ۱/ ۱۳ و ۱۴؛ ۳۰/ ۲۳۵.
- (۱۲) تاریخ ابن عساکر، ۸/ ۳۵۶؛ مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، ۱/ ۱۰.
- (۱۳) مقدمه تاریخ الأمم و الملوک؛ ترجمه احوال طبری در پایان جامع البیان، ۳۰/ ۲۳۴.
- (۱۴) ترجمه احوال طبری در پایان جامع البیان، ۳۰/ ۲۳۴.
- (۱۵) تاریخ ابن عساکر، ۸/ ۳۴۸؛ مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، ۱/ ۱۷.
- (۱۶) تاریخ بغداد، ۲/ ۱۶۳؛ ترجمه احوال طبری در پایان جامع البیان، ۳۰/ ۲۳۴؛ مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، ۱/ ۲۲ و ۲۳.
- (۱۷) ترجمه احوال طبری در پایان جامع البیان، ۳۰/ ۲۳۴.
- (۱۸) همان مرجع و صفحه.

- (۱۹) دائرة المعارف فارسی، ۱۶۱۵/۲.
- (۲۰) ترجمه احوال طبری در پایان جامع البیان، ۲۳۴/۳۰.
- (۲۱) ترجمه احوال طبری در پایان جامع البیان، ۲۳۴/۳۰؛ تاریخ بغداد، ۱۶۳/۱.
- (۲۲) مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، ۱۸/۱.
- (۲۳) مناهج فی التفسیر، ۳۰۱.
- (۲۴) مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، ۱۵/۱.
- (۲۵) ترجمه احوال طبری در پایان جامع البیان، ۲۳۵/۳۰.
- (۲۶) دائرة المعارف فارسی، ۱۶۱۵/۲.
- (۲۷) تاریخ بغداد، ۱۶۱/۱.
- (۲۸) تاریخ بغداد، ۱۶۳/۲. نیز بنگرید به ترجمه احوال طبری در پایان جامع البیان، ۲۳۴/۳۰.
- (۲۹) این کتاب را «کایرن» منتشر ساخت و در دو چاپخانه ترقی و الموسوعات در ۱۹۰۲ از روی نسخه دار الکتب شماره ۶۴۵ (فقد) به طبع رسید، و «شاخت» نیز بخشی از آن را که در لیدن چاپ شد، منتشر کرد (بنگرید به مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، ۱۵/۱).
- (۳۰) مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، ۱۹/۱.
- (۳۱) معجم الادباء، ۱۸/۶۲-۶۵؛ مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، ۱۱/۱.
- (۳۲) الفهرست، طبع افست دار المعرفة، بیروت، ص ۳۲۶-۳۲۹. نیز بنگرید به مناهج فی التفسیر، ۳۱۶-۳۱۸.
- (۳۳) دائرة المعارف فارسی، ۱۶۱۵/۲.
- (۳۴) الذریعة، علامه تهرانی، ۱۱۷/۳؛ مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، ۲۰/۱.
- (۳۵) مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، ۱۸/۸ و ۱۳. یادنامه طبری ۷۸ یادداشتها ص: ۷۷
- (۳۶) ابن الندیم از این کتاب به عنوان «القراءات» یاد کرده است (بنگرید به الفهرست، ۳۲۷). و در مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، (ص ۱۷) از این کتاب با عنوان «الجامع فی القراءات» یاد شده است و نویسنده مقدمه مذکور می گوید: چلبی گفته که در این کتاب بیست و اندی قرائت گزارش شده است (کشف الظنون، ۵۷۶) و ابو علی حسن بن علی اهوازی مقرئ، در کتاب الاقناع گفته است: در این کتاب یازده قرائت آمده است.
- (۳۷) تاریخ بغداد، ۱۶۳/۱. نیز بنگرید به مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، ۱۳/۱.
- (۳۸) مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، ۱۴/۱ و ۲۰.
- (۳۹) مناهج فی التفسیر، ۳۰۵.
- (۴۰) معجم الادباء، ۱۸/۶۱؛ تاریخ بغداد، ۱۶۳/۲.
- (۴۱) مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، ۱۰/۱ و ۱۱.
- (۴۲) همان، ۱۴/۱.
- (۴۳) همان جلد و صفحه.
- یادنامه طبری، ص: ۷۹
- (۴۴) مقدمه تاریخ الأمم و الملوک، ۱۴/۱.

- (۴۵) الفهرست ابن الندیم، ۳۲۸.
- (۴۶) كشف الظنون، ۴۷۳.
- (۴۷) ایضاح المکنون، ۱ / ۳۵۱.
- (۴۸) به عنوان مثال بنگرید به: الفهرست ابن الندیم، ۳۲۷؛ تاریخ بغداد خطیب، ۲ / ۱۶۳؛ الجواهر الحسان ثعالبی، ۱ / ۳؛ احکام القرآن ابن العربی، ۱ / ۱؛ الجامع لأحكام القرآن قرطبی، ۱ / ۳۷؛ الاتقان سیوطی، ۴ / ۲۴۴ و اکثر مصادر دیگر.
- (۴۹) جامع البیان، ۱ / ۳ و ۴.
- (۵۰) همان، ۱ / ۴.
- (۵۱) همان، ۱ / ۵.
- (۵۲) همان، ۱ / ۶.
- (۵۳) همان، ۱ / ۴۲.
- (۵۴) همان، ۱ / ۳۲.
- (۵۵) همان، ۱ / ۳۲.
- (۵۶) همان، ۱ / ۴۸.
- (۵۷) همان، ۳۰ / ۲۲۹.
- (۵۸) الفهرست، ۳۲۷.
- (۵۹) تاریخ بغداد، ۱۶۳. نیز بنگرید به: مقدمه تاریخ الأمم و الملوك، ۱ / ۱۳.
- (۶۰) الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن ثعالبی، ۱ / ۳.
- (۶۱) تاریخ بغداد، ۲ / ۱۶۳؛ تذکره الحفاظ، ۲ / ۷۱۲؛ قصه التفسیر، ص ۵۵؛ ترجمه احوال طبری در پایان جامع البیان، ۳۰ / ۳۳۴. نووی نیز در کتاب تهذیب خود دارای همین مقال بوده و گفته است: «کتاب ابن جریر فی التفسیر لم یصنّف احد مثله» (رک: الاتقان، ۴ / ۲۴۴).
- (۶۲) نقل از مناهج فی التفسیر، ۳۱۰.
- (۶۳) تاریخ بغداد، ۲ / ۱۶۳.
- (۶۴) تاریخ بغداد، ۲ / ۱۶۴؛ مناهج فی التفسیر، ۳۱۰؛ ترجمه احوال طبری در پایان جامع البیان، ۳۰ / ۳۳۴.
- (۶۵) نقل از مناهج فی التفسیر، ۳۱۱.
- (۶۶) البرهان، ۲ / ۱۵۹.
- (۶۷) الاتقان، ۴ / ۲۴۴. دکتر محمد حسین ذهبی در بازگو ساختن سخن نووی از کتاب الاتقان دچار اشتباه فاحشی شده و گفته است: «اجمع الامه علی انه لم یصنّف مثل تفسیر الطبری» و این سخن را به عنوان نقل از الاتقان (۲ / ۱۹۰) یاد کرده است؛ در حالی که خود سیوطی می گوید:
- «اجمع العلماء المعبرون علی انه یؤلّف فی التفسیر مثله» و در گفتار نووی سخن از اجماع به میان نیامده است، بلکه او می گوید:
- «کتاب ابن جریر فی التفسیر لم یصنّف احد مثله» (بنگرید به یادنامه طبری، ص: ۸۰).
- الاتقان، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم و مقایسه کنید با التفسیر و المفسرون، ۱ / ۲۰۸).

- (۶۸) معجم الادباء، ۱۸ / ۶۴ و ۶۵.
- (۶۹) بنگرید به: سه مقاله در تاریخ تفسیر ونحو، ص ۶۴ و ۶۵. و: مروری بر سیره‌نویسی، یادنامه کنگره جهانی حضرت رضا (علیه السلام) هر دو از نگارنده.
- (۷۰) ضبط صحیح آن، مقاتل بن سلیمان بن بشیر ازدی است.
- (۷۱)
- (۷۲) الإیتقان، ۴ / ۲۴۲.
- (۷۳) الإیتقان، ۴ / ۲۴۲.
- (۷۴) المذاهب الإسلامیة فی التفسیر، ص ۸۵.
- (۷۵) التفسیر و المفسرون، ۱ / ۲۲۲.
- (۷۶) طبقات المفسرین داودی، ۲۳۱.
- (۷۷) التبیان، ۱ / ۱.
- (۷۸) ابراهیم / ۴.
- (۷۹) نحل / ۶۴.
- (۸۰) یوسف / ۲.
- (۸۱) شعراء / ۱۹۱-۱۹۴.
- (۸۲) بنگرید به جامع البیان، ۱ / ۵ و ۶.
- (۸۳) در جامع البیان (۱ / ۶) آمده که قسوره حبشی است و در فارسی به آن «شار» می‌گویند، پیدا است که کلمه «شیر» را درباره آن به کار می‌برند.
- (۸۴) فصلت / ۴۴.
- (۸۵) جامع البیان، ۱ / ۶ و ۷.
- (۸۶) همان، ۱ / ۷.
- (۸۷) همان، ۱ / ۷ و ۸.
- (۸۸) همان، ۱ / ۸ و ۹.
- (۸۹) الرسالة، تحقیق احمد شاکر، طبع مصطفی البابی الجلیبی، ط ۱۹۴۰ م، ص ۴۱.
- (۹۰) بنگرید به البرهان فی علوم القرآن زرکشی، ۱ / ۲۸۷ و ۲۸۸.
- (۹۱) فرهنگ نفیسی، ۵ / ۳۳۴۴.
- (۹۲) رجوع کنید به کتاب نگارنده: ابن عباس و مکانته فی التفسیر و رأیه فی المعربات القرآنیة. نیز رک: البرهان فی علوم القرآن زرکشی، ۱ / ۲۸۸ و ۲۸۹؛ الإیتقان سیوطی، ۲ / ۱۲۵-۱۴۳؛ سه مقاله در تاریخ تفسیر و نحو، ۱۰۶-۱۰۸؛ المهذب فی ما وقع فی القرآن من المعرب سیوطی؛ مقدمتان فی علوم القرآن، ۷۷.
- (۹۳) مقدمتان فی علوم القرآن، ۲۷۷.
- (۹۴) همان، ۲۷۷ و ۲۷۸.
- یادنامه طبری، ص: ۸۱

(۹۵) مناہج فی التفسیر، ۳۱۰.

(۹۶) مجمع البیان، ۱/ ۱۸۹.

(۹۷) اسباب النزول، ۲۴.

(۹۸) تفسیر القرآن الحکیم «المنار»، ۱/ ۴۳۱.

(۹۹) جامع البیان، ۱/ ۳۹۷ و ۳۹۸.

(۱۰۰) هامش مجمع البیان، ۱/ ۱۸۹.

یادنامه طبری، ص: ۸۳

دکتر سید محمد دامادی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

نکاتی از سرگذشت و آثار و شیوه تاریخنگاری طبری [دکتر سید محمد دامادی]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۸۵

الف- مقدمه

ایرانیان، با پذیرش دین مبین اسلام و قبول شریعت محمدی (ص) ۱ زبان عربی را برای فهم معانی کتاب و سنت و رفع حوایج و انجام مقاصد دیگر فراگرفتند. سرگرمی قوم عرب را به جنگ و غنیمت و شیفتگی به حکومت و دستیابی به جاه و ریاست، فرصتی شمردند و در اندک زمان، فرمانروایی علمی و ادبی را بدست آوردند و توجه عرب را در آموختن قواعد زبانی که خود بدان سخن می گفت و در تعلم احکام و مسائل آیینی که ناشر و مروج آن بود به خود معطوف گردانیدند.

برخلاف بسیاری از دیگر اقوام و ملل که در عنصر عربی مستهلک گردیدند، ملت ایران، پیروی از آیین اسلام را با محفوظ داشتن آداب و رسوم ایرانی همراه ساخت و استفاده از زبان عربی را بهانه ترک و فراموشی زبان مادری قرار نداد. و دانشوران این آب و خاک، از یک طرف، ریاست علمی، ادبی و مذهبی را ویژه خویش ساختند و از سوی دیگر، زبان عربی را که زبان فرهنگی در آن روزگار بشمار می رفت، به منظور بیان افکار و عواطف و اظهار آراء و عقاید خود به کار گرفتند و به یاری فضل و دانش، جهان اسلامی را تحت تأثیر نفوذ ادبی و استیلای علمی و سیطره اخلاقی و معنوی خویش قرار

یادنامه طبری، ص: ۸۶

دادند. به گونه‌یی که در تمدن ترکیبی اسلامی، نبوغ عنصر ایرانی بانفوذ به متن و سرشت این فرهنگ و تمدن نقش اساسی را در ساختار فکری مسلمانان، از آن خویش ساخت و خلاقیت و نوآوری در همه رشته‌های علوم و معارف اسلامی و ظهور محققان و مؤلفان و مصنفان، معارفی آن چنان متنوع و ارجمند بوجود آورد که احصاء همه آن آثار، در سیری اجمالی بیگمان میسر نیست. هر چند نام افرادی مانند فارابی، طبری، رازی، ابن سینا، ابو ریحان، غزالی و ختیم شهرتی جهانی دارد و آراء آنها قبول عام و صبغه احترام همگانی یافته است.

اهمیتی که دانشوران ایرانی برای زبان تازی و تعلیم و تعلم آن قایل بوده، آن را به منظور القاء افکار علمی و مقاصد فرهنگی بکار می گرفتند- علاوه بر آن که رفته رفته اکثر ایرانیان به اسلام گراییده و در عقاید و آراء خویش پایداری و استقامت از خود نشان می دادند- بر دلایل عمده ذیل مبتنی بود:

نخست آن که قرآن کریم و سنت - که اساس اسلام بر آن استوار است - به زبان تازی بود.

دوم این که زبان تازی بواسطه وسعت قلمرو کاربرد و شمول عامّ دینی و بکارگیری در مقاصد اعتقادی و سیاسی و اجتماعی و توانایی بیان موضوعات علمی و ادبی، نضج و کمال فرهنگی و گسترش واژگانی یافته، آمادگی آن برای القاء هرگونه معنی و مقصود - خاصه معانی علمی - از پارسی - که هنوز مراحل جنینی و نوباوگی را می گذرانید - بیشتر بود.

سوم آن که در عالم اسلام و در میان مسلمانان زبان عربی، رسمی و همگانی بود و از این رهگذر وسیله انتقال دانش و فرهنگ و عامل انتشار افکار و اندیشه‌های ایرانیان و نفوذ و رسوخ فرهنگی آنان در میان سایر ملت‌های مسلمان و در نتیجه حامل تمدن و فرهنگ ایرانی و موجب اشاعه و گسترش آن به دیگر قلمروهای جغرافیایی بشمار می آمد. چنان که نام «ابن مقفع» [۱۰۶-۱۴۲ ق] مترجم کلیله و دمنه و صاحب آثاری از قبیل «ادب الکبیر» و «ادب الصغیر» و «أبو جعفر محمد بن جریر طبری [۲۲۵-۳۱۰ ق] - صاحب تاریخ و تفسیر معروف - که از وی سخن خواهیم گفت و أبو حنیفه احمد بن داوود دینوری صاحب «أخبار الطوال» و دیگر آثار، خاصه کتاب «النبات» که از

یادنامه طبری، ص: ۸۷

لحاظ تاریخ گیاه‌شناسی، اهمیتی ویژه دارد و «ابو الفرج علی بن الحسین اصفهانی» [۲۸۴-۳۵۶ ق] صاحب کتاب «الآغانی» و «نویختی» از متکلمان بزرگ شیعه در قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری صاحب «فرق الشیعه» و «ابو الفتح محمد بن عبد الکریم ابن احمد شهرستانی، صاحب «الملل و النحل»

می تواند شاخصهای معتبر در فرهنگ اسلامی به زبان عربی باشد که در مقیاس فرهنگ جهانی نیز از اعتبار و شهرت برخوردار است.

بدین ملاحظات، دانستن زبان عربی برای ایرانیان مقدمه کسب علم و ادب و مهارت یافتن در آن، نشانه دانشوری و سرفرازی در میان دانشمندان اسلام و از اهمیتی ویژه برخوردار بود و یادگیری قواعد زبان عربی و فراگیری و حفظ قرآن کریم و احادیث مأثور و تعلّم احکام و قوانین مذهبی از لوازم کار نویسندگان و شاعران عهد اسلامی بشمار می آمد و تأثیر فراگیر این تعلیمات بویژه در آثار فرهنگی نخستین قرون اسلامی لااقل تا گیرودار حمله شوم مغول، بر آگاهان به مسائل ادب و فرهنگ ایران، آنچنان آشکار و بدیهی است که شاید به اقامه دلیل و یا ارائه برهان نیازی نباشد.

از برکت رواج اصول تعلیمات اسلامی تعصبات جاهلی منسوخ گردید و دیانت و تقوی، مایه تفاضل اشخاص بشمار آمد. دانش و پارسایی بساط افکار طبقاتی و برتریهای قراردادی و عشیره‌ای را متزلزل کرد، برخورد فرهنگ‌ها و تمدن‌ها در میان ملل اسلامی را میسر گردانید و فرزندان طبقات فرودین جوامع را به عرصه تمدن و ایفای نقش سازنده فراخواند.

همزمان با ظهور اسلام، همچنان که اوضاع اجتماعی قوم عرب بناگهان دگرگون گردید و قوم عرب از تاریکی روزگار جاهلی به مدنیّت اسلامی متحوّل شد، ادبیات عربی نیز از حیث درونمایه و معنی با سرعتی کم نظیر متبدل و به سبکی بدیع تغییر کسوت داد و آفاق جدید اندیشه‌ای نوآیین و بی سابقه از قبیل دعوت به توحید اسلامی و اخوت ایمانی برای نخستین بار مطرح گردید.

رشد خرد و صدق قول و فعل مسلمانان - که از استقبال عامّ و قبول خاطر همگان نیز برخوردار بود - حاصل إلهام الهی بر قلوب صاف و عقول پاک و همت والای مؤمنان، و حسن توفیق آنها دستاورد ایثار و خدمت و انقطاع از مخلوق و استغراق رحمت و صفای

یادنامه طبری، ص: ۸۸

معاملت آنها با خالق بود که در جهاد نفس و مبارزه با هوی و شیطان ۲ به التزام اوامر الهی کمر بر بسته، به منظور حفظ حدود شریعت، صدق در احوال و ادب در مقامات و قیام به حکم ساعات ایام و مداومت لیالی بر اوراد و اذکار را همواره مراعات کرده ۳

علم به حالات عبد و طلب علم اخلاص و معرفت به آفات نفسانی و شناخت مکاید دشمن نفس همخانه را پیوسته منظور نظر داشتند. در نتیجه از کذب و مجادله به اظهار فضیلت تنقیص دیگران یکسره خودداری ورزیده، از حجاب ظلمت شهوت انتقام و کسر قلوب پرهیز داشته، حرّیت محض را تنها در خروج از فرمانبرداری شهوت و هوی و سرکوب آن دو به صبر و بندگی محض و خفت بدن، به مدد عبادت و تهجد می‌دانستند و از این همه، صفای قلب و نفاذ بصیرت را مفتاح سعادت دنیا و آخرت می‌شمردند.

ب- طبری، مظهر اوصاف و کمالات اسلامی

از جمله مصادیق بارز ویژگی‌های معنوی و اوصاف اخلاقی یاد شده، «امام ابی جعفر محمّد بن جریر بن زید بن کثیر بن غالب الطبری» است که در فاصله سالهای [۲۲۵-۳۱۰ ق] می‌زیسته است.

وی پس از حضور در پیشگاه استادان زمان در زادگاه خود و شهرهای مهم و معتبر آن روزگار چون ری و بغداد و دیدار عالمان بصره و کوفه و مصر و شام به منظور بهره‌وری علمی از استادان علوم گوناگون، از بزرگترین مردان دین و دانش در عصر خویش گردیده است و آن‌چنان مقام شامخ علمی را احراز کرده است که او را با اوصاف «امام مفسّرین» و «مرجع و شیخ المورّخین» ستوده‌اند. و «ابن خلّکان» از وی به عنوان «صاحب التفسیر الکبیر و التاریخ الشهیر» نام برده ۴ و «یاقوت» در «معجم الادباء» و «سمعانی» در «أنساب» از قول «أبو بکر محمد بن اسحاق بن خزیمه» درباره‌اش نوشته‌اند: «بر پهنه زمین، دانشوری داناتر از ابن جریر نمی‌شناسم.» ۵

طبری بر علوم و فنون معمول در روزگار خود، استیلا یافته و در زمینه‌های تفسیر، فقه، حدیث و بویژه تاریخ سرآمد بوده است. یادآور می‌شویم که طبری در ایران قرن سوم هجری که بکلی متفاوت از ایران پیش از اسلام و با جوّ فرهنگی و سیاسی دگرگون و متمایزی است و فرهنگ تازه‌یی پدید

یادنامه طبری، ص: ۸۹

آمده که هرچند ایرانیان در تکوین آن سهمی عمده و نقشی سازنده داشته‌اند امّا جوهر و درونمایه آن بکلی غیر ایرانی است، زندگانی کرده و در شهرهای مختلف اسلامی، به تحصیل و تدریس و تحقیق و تألیف پرداخته است.

در عهد وی، مردم ایران به فراگیری و حفظ قرآن کریم و حدیث نبوی و یادگیری زبان عربی مشغولند. دانشمندان بار سفرهای دراز بر بسته‌اند با این امید که هر جا شیخ و یا محدّثی یابند از وی استماع حدیث کرده و در کتابت آرند. هرچند عامّه مردم به زبان فارسی سخن می‌رانند، امّا ضرورتی برای بررسی صرفی و نحوی و لغوی آن نمی‌یابند ولی بازار مناقشات دینی و مجادلات کلامی و بحث در یجوز و لایجوز مسائل فقهی بسیار داغ و نزاع «ابو بکر خوارزمی» (در گذشته در ۲۸۳ ق) و «بدیع الزّمان همدانی» (۳۵۸-۳۹۸ ق)، در مجالس متعدّدی که در نیشابور برپا گردیده و عمده مباحث درباره لغات نامأنوس و مهجور عربی است ۶ و یا حضور در مجالس وعظ و ارشاد، مشتریان پروپاقرص و خریداران بسیار دارد.

در خور ذکر است که هرچند عاملان و حاملان فرهنگ اخیر، ایرانی هستند، امّا عناصر بنیادی و اصیل این فرهنگ، عربی، یونانی و هندی است و استیلای فرهنگ عربی- آرام آرام با برتری نظامی- سیاسی ترکان آسیای مرکزی همراه می‌گردد.

درباره طبری بسیار گفته و نوشته‌اند: ۷ علاوه بر آن که وی قرآن را از حفظ داشته، با آگاهی به دقایق قرآن کریم، خود به ابداع شیوه قرائت پرداخته و به موجب آن قرآن کریم را تلاوت می‌کرده و برخی از شاگردانش نیز بدان شیوه، به خواندن قرآن می‌پرداختند.

در زمینه فقه، به وجوه اختلاف عقاید پیروان مذاهب و فرق آگاه بود و خود شیوه و سیره‌ای خاص داشت.

در قلمرو حدیث، از نظر وقوف به متون حدیث و احوال رجال و سلسله اسناد آن، در شمار پیشوایان بشمار بود و در تفسیر قرآن به

اقوال و آراء صحابه و تابعان و طرق روایت آن تا وصول به سرچشمه نقل از صحابه آگاه بود. به زبان و ادب و صرف و نحو عربی، خاصه روش نحویان کوفی، آشنایی داشت و «ثعلب» ۸ پیشوای آنها را دیده، نحو و دیوان شعر تازیان را نزد او خوانده، شواهدی را که در تفسیر و تاریخ و دیگر آثار خود بدانها استناد جسته، از شعر شاعران استخراج کرده است. یادنامه طبری، ص: ۹۰

در مقوله علم کلام، وی با شیوه طرح و یا ردّ متکلمان مسلمان و نیز عقاید پیروان مذاهب و ملل و نحل آگاه و با فروع فلسفه قدیم از قبیل منطق، حساب، جبر و مقابله و طبّ آشنایی دارد. بر فرهنگ زمان خویش، یعنی آنچه از فرهنگ و تمدن اقوام یونانی، هندی، ایرانی و دیگر سرزمین‌ها از عهد عباسی تا روزگار زندگانی او بوجود آمده بود، استیلا و معرفتی بی‌مانند و درخور ستایش دارد. به گونه‌ای که هرگاه او را یکی از نمونه‌های بارز شخصیت‌های عظیم و دانشوران بزرگ براساس باورداشتهای اسلامی در سده‌های سوم و چهارم هجری - که عصر رونق و شکوفایی و ازدهار علم و معرفت است - بشمار آوریم، راه اغراق نیموده‌ایم.

ج - طبری در قلمرو زندگانی فردی

در قلمرو زندگانی شخصی، نکته مشخصی که بیش از هر چیز دیگر، در احوال طبری آشکار است فقر و تنگدستی بوده است. «خطیب بغدادی» جلوه‌ی شوم از سیمای کربه فقر را که بر زندگانی طبری سایه افکن بوده و در مصر برایش پیش آمده است، در «تاریخ بغداد» (۲/ ۱۶۴ و ۱۶۵) آورده است.

د - طبری در رهگذر زندگانی اجتماعی

نکته شایان توجه این است که هرچند در روزگار حیات طبری علوم اسلامی به مرتبتی بلند رسیده، قواعد اساسی علم فقه پایه‌گذاری گردیده، کتب صحاح در حدیث تألیف شده و مفردات لغت عربی از افواه عرب جمع‌آوری و تدوین گردیده و کتب سیره و غزوات و فتوحات اسلامی شیرازه تألیف گرفته و وجوه اختلاف عالمان نحو در کوفه و بصره مشخص و معین گردیده، با این همه، حسن اعتقاد طبری به خاندان عصمت و طهارت، ظاهراً او را در رهگذر اتهام قرار داده ۹ و از این جهت بایستی در آن روزگار بسیار با احتیاط راه می‌سپرده است و عجب نیست که با وجود حمایت مرکز خلافت اسلامی از آیین تسنن - در آن عهد - هیچ‌گونه سخن و یا ردّپایی که دلالت بر مخالفت وی با یادنامه طبری، ص: ۹۱

مذهب رایج باشد در آثار وی دیده نمی‌شود و وی در طول اقامت در بغداد و زندگانی در میان پیروان عقاید در روزگار بسط مزاحمت و تعصب، همواره با احتیاط و عاقبت‌نگری می‌زیسته است. با این اوصاف، در بغداد طلب حنبلی نزد وی رفته، عقیده‌اش را درباره «احمد بن حنبل» و نیز «جلوس خدا بر عرش» (ظاهر آیه الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) پرسیدند، طبری پاسخ داد: احمد، اشتباهاتش بسیار است ... اما حدیث «جلوس بر عرش» محال است. و آنگاه این شعر را برخواند:

سبحان من لیس له انیس و لا له فی عرشه جلیس خداوندی که یار و همدمی ندارد و نه در عرش او را همنشینی است، منزّه است.

حنابله و اصحاب حدیث بدو یورش برده، از روی غضب دوات بارانش کردند. ۱۰

طبری از میان آن گروه نادان برخاسته، به خانه‌اش داخل گردید. غوغای عوام آسایش را از وی سلب کرده بود تا آن‌که با دخالت شحنه و شرطه بغداد و حضور یک شبانه‌روزی وی [نازوک] مردم از در خانه او دور شدند و سنگها از در خانه‌اش برداشته شد، و هر چند جان وی از چنگال عوام خلاصی یافت، اما ستم حنابله در حقّ طبری و محدودیت ورود و خروج از خانه او همچنان تداوم و

استمرار داشت و آنگاه که به سال ۳۱۰ ق درگذشت - به تحریک حنبلیان - عامه گرد آمدند و مانع دفن او در روز شدند و از این رو شبانه در خانه‌اش مدفون گردید.

علت دشمنی حنابله با طبری آن بود که وی کتابی متضمن آراء گوناگون فقها تدوین کرده بود اما از «أحمد بن حنبل» در آن نامی نبرده بود و چون سبب آن را پرسیدند گفت: «وی فقیه نبود، محدث بود.» علاوه می‌کنم که حنبلیان جز در دورانه‌های متأخر و حدود سال ۵۰۰ عنوان فقیه نیافتند. ۱۱

از سوی دیگر از اینکه درباره طبری نوشته‌اند: «پس از مرگش (به سال ۳۱۰ ه. ق) تا چند ماه مردم شب و روز بر گور او نماز می‌گزاردند»، حسن سلوک وی در زمان زندگانی با طبقات مردم آشکار می‌شود. ۱۲

ه- سبک و شیوه حاکم بر آثار طبری

طبری، در شیوه تألیف و تصنیف، عالمی صاحب عقیده و دارای استقلال رأی و در یادنامه طبری، ص: ۹۲

نوع خود بیمانند بوده است، که ظهور آراء وی در زمینه‌های تفسیر و تاریخ و یا حدیث و فقه، ستایش دانشوران در رشته‌های مذکور را برانگیخته و نه تنها مسلمانان بلکه پژوهشگران سایر ملل و نحل نیز آراء علمی او در قلمروهای یاد شده را وقع گذارده و آن را به عنوان سند متقن انگاشته و بدان استناد کرده‌اند.

سبک انشاء طبری در تفسیر و تاریخ از نوعی هماهنگی و وحدت برخوردار است. وی با بهره‌مندی از صحت قریحه و دقت فهم در کتاب و سنت و آشنایی با تاریخ اسلام بر تحریر مطالب و بیان موضوعات و مسائل، تواناست.

و- روش طبری در تفسیر

نام تفسیر وی بنابر آنچه «یاقوت» در ترجمه احوال او یاد می‌کند، «جامع البیان عن تأویل آی القرآن» است. ۱۳ روزگار طبری، عصری بود که متن و اسناد علوم مربوط به روایت و اخبار رجال حدیث، ضبط و تدوین گردید و طرق گوناگون ثبت و ضبط آن پایه‌گذاری شد و احوال راویان، نقد و بررسی و جمع‌آوری گردید. محض مثال از آثاری که «یحیی بن معین» و شاگردش «محمد بن اسماعیل بخاری» و شاگرد وی «مسلم بن حجاج القشیری» نوشته‌اند، می‌توان نام برد.

در این عهد، مسلمانان در تفسیر قرآن، احتیاطی بلیغ داشتند. به گونه‌ای که بدون إحراز شرایط لازم، تفسیر قرآن را جایز نمی‌شمردند. در این زمینه آورده‌اند که «سمرقندی» از عمر نقل می‌کند که «آیه‌ای در دست مردی، قرآنی دید کنار هر تفسیرش را نوشته. قیچی خواست و آن را برید.» ۱۴

«سیوطی» نیز درباره «إصمعی» گوید: «وی قرآن تفسیر نمی‌کرد. و حتی لغتی که مشتقات آن در قرآن آمده - از باب پرهیز - معنی و تفسیر نمی‌کرد. حدیث نیز معنی نمی‌نمود.» ۱۵

شاید ظریف‌ترین روایت در بیان شدت احتیاط در تفسیر قرآن، از خود طبری باشد که می‌نویسد: «روزی شعبی ۱۶ بر سدی ۱۷ گذشت که داشت قرآن تفسیر می‌کرد. گفت:

«اگر با نشیمنت، دنبک می‌زدی، بهتر از این بود.» ۱۸

با وجود این قبیل احتیاطها، طبری به نقل نمونه‌هایی از صحابه بویژه «ابن عباس»

یادنامه طبری، ص: ۹۳

پرداخته است که قرآن را به طرزی شایسته تفسیر می‌کردند. اما نقدی که وی از تفسیر می‌کند دلالت بر وجود یک گروه مخالف

بسیار نیرومند دارد. هر چند وی به نقل روایتی نیز از پیغامبر (ص) پرداخته است که مبین تحذیر بر تفسیر قرآن به رأی است: «هر که قرآن را به رأی خویش، تفسیر نماید خود را برای آتش جهنم آماده سازد.» و بدین لحاظ هر گونه تفسیر باید مستند به حدیثی از پیامبر باشد و اکتفا به نظر شخصی جز در مورد شرح و بیان لغوی الفاظ، جایز نیست. ۱۹

با این همه طبری در کتاب تفسیر خویش، دلایل بسیار آورده است که مفسّر می‌تواند با مهارت و استادی، مطالبی بیاورد که جای آن در تفسیر نیست. ۲۰

در تفسیر قرآن کریم، روش طبری آنست که نخست آیه و یا آیاتی از قرآن را آورده، آنگاه به ذکر مشهورترین اقوال که از صحابه یا تابعان از پیشینیان امت در تفسیر آن آمده پرداخته، سپس به بیان روایت و یا روایاتی که در اعتبار در پایگاهی پایتتر است، دست یازدیده، آنگاه به ذکر روایات و اخبار معتبری براساس ملاحظه قدمت روایت و معیار تاریخی و میزان قوت و ضعف قول رجال حدیث اقدام نموده است. چنان که از مشهورترین مفسران صحابه و تابعان آنها مانند «ابن عباس» به پنج واسطه، و از «سعید بن جبیر» به دو واسطه و از مجاهد به سه واسطه یا بیشتر به نقل روایت پرداخته است. در مواردی از «قتاده بن دعامة» و «حسن بصری» و «عکرمه» هر یک به سه واسطه و از «عبد الله بن مسعود» با یک واسطه، نقل روایت کرده و از ذکر روایات نامعتبر خودداری ورزیده است. و بنابر این ملاحظات است که تفسیر طبری از لحاظ غنای درونمایه در میان مسلمانان زبانزد و ضرب المثل بشمار آمده است، چنان که «سیوطی» می‌گوید:

«تفسیر طبری کتابی است که به گفته علما نه پیش و نه پس از آن، ماندش تألیف نگردیده است. زیرا طبری روایت را با درایت در آن جمع آورده است.» وی در «الإتقان فی علوم القرآن» پس از برشمردن نام بسیاری از مفسران پیش از طبری، می‌افزاید:

«هر گاه بررسی کدام یک از تفاسیر، به خواننده سبیل رشاد را می‌نماید و او را به استناد بدان وادار می‌سازد؟ خواهیم گفت: تفسیر امام ابو جعفر بن جریر الطبری که به عقیده اجماع عالمان معتبر، مانند آن تألیف نگردیده است.» و با عبارت «... کتابه أجلّ التفاسیر و أعظمها» آن را ستوده است. ۲۱ «نوی» نیز در «تهذیب» می‌نویسد: «هیچ یادنامه طبری، ص: ۹۴»

کس مانند ابن جریر در تفسیر، تصنیفی نپرداخته است. ۲۲

ز- تاریخ نگاری طبری

شاید بتوان گفت که غلبه جنبه‌های اعتقادی، محرک طبری در تدوین تاریخ عمومی او بوده است. او در کتاب تاریخ خود به نام «تاریخ الرسل و الملوك» ۲۳ و «تاریخ الأمم و الملوك» ۲۴ و عنوان «تاریخ الكبير» را یافته و سرشار از ملاحظات فقیهانه است، پیوسته بر آن سر است تا از شرع، دفاع کند و با بدعت و ضلالت به نبرد پردازد. از اینرو از واقعات و مطالبی که چهره روزگار مورد بررسی و درخور یادداشت او را زشت و آحیانا سیاه می‌سازد با احتیاط تام، صرف نظر می‌کند و از آنها با خاموشی و سکوت می‌گذرد. مقایسه اجمالی مطالب تاریخ طبری با دنباله «عرب بن سعد قرطبی» بر تاریخ طبری که اخبار عباسیان را تا سال سیصد و بیستم و کشته شدن مقتدر و خلافت القاهر امتداد بخشیده و بسی بی‌پرده و آشکارتر سخن رانده است صحت حکم فوق را تأیید می‌کند.

روش طبری در نگارش تاریخ، اعمال شیوه محدثان است. یعنی سند هر واقعه‌ای را می‌گوید تا به تسلسل به صاحب اصلی برسد. در اغلب موارد از اظهار نظر شخصی خودداری می‌ورزد و هر گاه مطالبی را از کتابی اقتباس کرده نام کتاب را بصراحت می‌آورد و یا مطلب را به مؤلفان پیش از خود نسبت می‌دهد. هر چند با این کار راه را بر نقّادان، باز و مجال را بر خرده‌گیران فراهم می‌سازد اما نباید از یاد برد که در عرف مورّخان آن ایام نقد رویدادها مطرح نبوده و چنین کاری برای مورّخ از اولویت و اهمیت امروزی

برخوردار نبوده است.

طبری در مقدمه کتاب خود می‌نویسد: «اعتماد من در آنچه ذکر نموده، به رشته تحریر درآورده‌ام، اخبار یا روایاتی است که به روایان آن نسبت می‌دهم و جز در برخی از موارد از تطبیق آن با حجج عقلی و پژوهش‌های شخصی خودداری ورزیده‌ام. زیرا احاطه بر احوال گذشتگان و یا اخبار معاصران، جز از طریق نقل روایت مقدور نبوده و نیست و امکان تحقیق آنها به نیروی خرد و ملکه استنباط میسر نیست.» ۲۵

درخور تذکر است که رعایت اصل امانت و دقت تام در ضبط و نقل مطالب، به طبری منحصر نیست. بلکه شیوه مختار اغلب مورخان قدیم بوده است که نهایت یادنامه طبری، ص: ۹۵

اهمیت را برای صحت ضبط و دقت روایت قایل بوده‌اند. «ابن خلکان» در «وفیات الاعیان» ذیل بیان احوال «ابن دهران نحوی بغدادی» آورده است که سمعانی در ترجمه احوال ابن دهران نحوی معروف می‌نویسد:

«از ابن عساکر» دمشقی شنیدم که خود از «ابن دهران» شنیده است که وی در عالم خواب، خطاب به دوستی که به او (ابن دهران) بدهکار بوده و از پرداخت بدهی، تن می‌زده است، گفته است:

أيتها الماطل دینی املی و تماطل؟

عَلَمَ النَّفْسِ فَإِنَّ قَانِعَ مَنْكَ بباطل ای که در پرداخت بدهی، ممالطه (امروز و فردا کردن و به تأخیر افکندن) می‌کنی آیا داری و نمی‌دهی و به دفع الوقت می‌گذرانی.

مرا به دروغی که حالی دلی خوش کند خوشدل ساز زیرا من به وعده دروغ هم خرسندم.

«سمعانی» گفته است: خواستم شعر را ثبت کنم. با خود گفتم بهتر است از خود «ابن دهران» بپرسم و بدون واسطه به ضبط شعر بپردازم. داستان را برای ابن دهران نقل کرده، از او پرسیدم: شما این شعر را در خواب سروده‌اید؟ گفت: یادم نیست. اما هم «ابن عساکر» ثقة است و هم شما موثوق هستید. خواهش می‌کنم شعر را بازگوئید تا آن را بنویسم. چون گفتم، آن را یادداشت کرد و در برابر آن چنین نوشت: «أخبرني السمعاني عن ابن عساکر عني». «ابن خلکان» پس از نقل این داستان، از احتیاط در نقل و روایت، ابراز شگفتی می‌کند و می‌افزاید: «ابن دهران به دو واسطه از خودش نقل کرد و هذا غریب فی الروایة.» ۲۶

تاریخ طبری، گنجینه‌ای سرشار از آداب و رسوم اقوام و ملل نیز هست و از لحاظ بررسی اوضاع اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در عهد اسلامی از منابع مهم و شایان مطالعه علاقه‌مندان به مسائل تحقیقی می‌تواند باشد. برای مثال: اشاراتی را که وی به چگونگی اخذ «فرمانروایان عرب، به پیروی از ایرانیان نوروز را مبدأ خراج قرار دادند.

با این تفاوت که ایرانیان قدیم هر چهار سال یکبار یک روز را کیسه می‌کردند. اما بعد از اسلام، این رسم برافتاد و نتیجه آن شد که پس از مدتی، وقت مالیات‌گیری به

یادنامه طبری، ص: ۹۶

فصلی افتاد که هنوز محصول نرسیده بود تا آن که متوکل، روزی موقع گشت و شکار در صحرا، کشتی نارس و درو ناشده دید و چون دستور شروع مالیات‌گیری داده بود پرسید مردم [نادرویده] از کجا خراج می‌دهند؟ پاسخ دادند این رسم ایرانیان بوده که در ایام نوروز شروع مالیات را اعلام می‌کردند. متوکل تصمیم گرفت نوروز را به حزیران [– اواخر خرداد] بیندازد تا کیسه‌های عقب‌افتاده، جبران شده باشد و در این مورد به همه ولایات، بخشنامه فرستاد. با قتل متوکل، برنامه مذکور انجام نیافت، تا آنکه معتضد به خلافت نشست و مانند متوکل، مسأله را مورد توجه قرار داد. اما نوروز را به یازده حزیران انداخت و اساس کار محاسبه مالیات را بر ماه‌های رومی قرار داد که کیسه روی ماه باشد و نه به شیوه ایرانیان در سال. در مجموع در یکصد و بیست سال، یک

ماه کسر می‌شد و بدین‌گونه سال قمری به مناسبت‌های مذهبی و سال شمسی به ضرورت مالیاتی در کنار هم و با هم باقی ماند و اختلاف و آشفتگی‌هایی در حساب‌های دولتی پدید آورد، چنان‌که مالیات گردآوری شده در اوایل یک سال، اسما جزو سال قبل محسوب می‌شد. چون نمی‌دانستند فی‌المثل سال قمری را سیزده ماه محسوب دارند و به اندازه تفاوت سال قمری و شمسی، مبلغ دریافتی نقصان می‌یافت و لذا مابه‌التفاوت سالی ده یا یازده روز را نگه می‌داشتند تا یک سال کامل شود و به حساب آورند و هر سی و دو سال شمسی برابر با سی و سه سال قمری ... تا آن‌که خلیفه، سال ۲۵۰ مالیاتی را بر ۲۵۱ قمری، منطبق کرد و قرار شد از آن پس، مبنی بر این باشد.» ۲۷

هدف طبری از نگارش تاریخ، عرضه تاریخ جهان از آغاز آفرینش تا زمان وی بوده است. از دیدگاه طبری، سیر وقایع و رویدادهای تاریخ جهان از مبدأ معینی آغاز شده و به وقایع زمان حیات او منتهی گردیده است. از نظر او تاریخ در حکم جریان واحدی است که در آن هر یک از اقوام، نقش ویژه خویش را بازی کرده‌اند و عنایت الهی با ارسال رسل و انزال کتب و راهنمایی این دو، همه مردم را در رودخانه‌ای که نام آن تاریخ است به سوی مقصدی معلوم که روز رستاخیز است رهسپار می‌سازد. طبری تاریخ اسلام را از آن‌رو می‌نویسد که سراسر دنیای متمدن را فرا گرفته و فرهنگ‌های ایران و روم و پیروان ادیان گوناگون از مسیحی و بودایی و زرتشتی و ... در برابر آن زانو زده‌اند

یادنامه طبری، ص: ۹۷

و پدیده‌ای از آمیزش فرهنگ و تمدن‌های قدیم با مبانی فرهنگ اسلامی بوجود آمده است که ظهور ظرفیتها و طریقه‌های جدید در ادب و حکمت و سیاست و مملکت‌داری و آداب و معیشت و فرهنگ و عمران و سایر مظاهر بیشتر معنوی و کمتر مادی زندگانی بشری را به همراه داشته و شکوفایی اندیشه‌ها و باروری استعدادها و ظهور تواناییهای امت اسلامی را به ارمغان آورده است. از مطالعه اطلاعات متنوعی که در تاریخ طبری فراهم آمده است و نشانه دقت نظر و احاطه خاص نویسنده آن در بیان مسائل است، علاوه بر بیان وقایع تاریخ جهان، به سرگذشت اقوام و ملت‌ها از آغاز تا عصر نویسنده اشاره کرده و طی آن به تاریخ اجتماعی، آداب و رسوم، نهضت‌های مذهبی و سیاسی و اوضاع ادبی و علمی اقوام گذشته، طرد اللباب و به صورت دلالت پرداخته است. از نظر طبری، تاریخ درس عبرت و دبستان انواع معرفت است. برای مثال پس از بیان سرگذشت خسرو پرویز درباره رفتار او در واپسین ایام زندگانش، می‌نویسد:

«خسرو پرویز، مردم را حقیر می‌شمرد و آنچه را که یک پادشاه خردمند کامیاب، نباید کوچک بشمارد، بی‌قدر و ناچیز می‌دانست. و کار طغیان و تمرد و عصیان او بر خداوند به جایی رسید که به «زادان فرخ» زندانبان یکی از زندان‌های خود، فرمان داد تمامی افرادی را که در بند هستند، به قتل برساند. چون شمرند، معلوم گردید که تعدادشان به سی و شش هزار تن می‌رسید. ولی «زادان فرخ» در اجرای این امر شتاب نمود و برای هر یک از آنها عذر و مجوزی بیان داشت.

باری خسرو پرویز، دشمنی و خصومت مردم کشور را بدون سبب و موجب معقولی علیه خود برانگیخت و یکی از عواملی که باعث بیزاری خلق از وی گشت، این بود که افراد را به دیده حقارت می‌نگریست و شأن بزرگان ادب را پست می‌نمود.

امر دیگری که باعث تنفر و بدبینی مردم نسبت به او گردید، این بود که «فرخان زاد» مرد فرومایه‌ای را که فرزند «سمی» بود، بر آنان مسلط کرد. موجب دیگر این بود که بی‌محابا فرمان به قتل زندانیان صادر نمود. کار زشت دیگرش این بود که به کشتن گروهی که از طرف هرقل امپراتور روم سوی وی آمده بودند تصمیم گرفت.» ۲۸

یادآور می‌شویم که مسلمانان وقتی «تاریخی» اندیشیدند که در جنگ و ستیز-

یادنامه طبری، ص: ۹۸

بر اقوام مجاور- به صلح یا به زینهار- غلبه کردند و مانند هر فاتحی، آن پیروزی را نتیجه سعی و کوشش خود و یا به عبارتی حاصل

اراده و اختیار خود دانستند. و از این رهگذر به اندیشه تدوین تاریخ خود افتادند. طبری نیز از این قاعده برکنار نیست و تاریخ ایران، جزئی از سیر وقایع و رویدادهای تاریخ عمومی جهان بشمار می‌رود. و پیداست که در تدوین و نگارش این فصل از تاریخ خود از اساطیر پیش از اسلام و روایات ایرانی و خدای‌نامه‌های فراهم آمده در دوره ساسانی بهره‌مند گردیده است. اما تاریخ دوره اسلامی از منظر طبری، تاریخ حکومت اسلامی است و از این رو رویدادها و وقایع تاریخی را به ترتیب سالهای هجری بیان داشته و بخش عمده مباحث آن را به شرح زندگانی پیامبر اسلام (ص) و تاریخ خلفای راشدین و بنی امیه و بنی عباس پرداخته و رویدادهای دوران عباسیان را تا سال سیصد و دو شرح داده و وعده نموده است که هرگاه از دیوان قضا خط امانی یابد وقایع سالهای بعد را نیز بر آن بیفزاید اما قراین چنین می‌نماید که کارشکنی حنابله [پیروان ابو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل مروزی، در گذشته در ۲۴۱ هـ- و صاحب کتاب معروف مسند که حاوی افزون بر چهل هزار حدیث است] و تعصب جاهلانه آنها در الزام طبری به خانه‌نشینی، به قول مرحوم ابو القاسم پاینده نویسنده توانا و مترجم چیره‌دست تاریخ طبری اشتر راهوار طبع صبور این مرد پرکار چنان خفته که هرگز هوای استمرار تلاش نکرده و تا سال سیصد و ده که زنده بوده است چیزی بر متن نیفزوده است. ۲۹

یادداشتها

- (۱)- اِنِّي بَعَثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ/ مقاصد الحسنه ص ۱۰۹ شماره ۲۱۴- زهر الآداب ج ۱ ص ۱۷۵.
- (۲)- غزالی، احیاء علوم الدین ج ۳ ص ۲۸ و ۱۴۷: سلاح الشیطان الهوی و الشهوات و ذلک کاف للعالمین و «فی تفسیر الاستعاذه» در مجله فرهنگ شماره ۲ و ۳ صص ۲۹۳-۳۰۶ از نگارنده.
- (۳)- «شرح بر مقامات اربعین» یا «مبانی سیر و سلوک عرفانی» صص ۲۴۹ و ۲۵۰، از انتشارات دانشگاه تهران.
- (۴)- ابن خلکان، وفيات الاعیان ج ۳ ص ۳۳۲ شماره ۵۴۲.
- (۵)- یاقوت الحموی، معجم الادباء. لازم به یادآوری است که «ابو بکر بن کامل» و «عبد العزیز بن محمّد الطبری» فرزند طبری هر کدام کتابی مفرد و مستقل در احوال طبری نوشته‌اند و اکثر مطالب یاقوت در احوال محمّد بن جریر از آثار آن دو برگرفته شده است.

یادنامه طبری، ص: ۹۹

- (۶)- شرح بر مقامات اربعین صص یازده تا نوزده مقدمه.
- (۷)- ارشاد الاریب إلی مغرّفه الادیب (۱۸- ۴۰- ۹۴) طبع فرید رفاعی، تاریخ بغداد (۳: ۱۶۲- ۱۶۸).
- (۸)- ابو العیّاس احمد بن یحیی [۲۰۰- ۲۹۱ هـ. ق] نحوی و لغوی عرب که بیشتر عمر را در بغداد گذراند. از شانزده سالگی به تحصیل زبان عربی پرداخت و به مقامی شامخ رسید و پیشوای کوفین در نحو و لغت گردید. مدّت سیزده سال- سمت تعلیم به پسر محمّد بن عبد الله بن طاهر بغداد را برعهده داشت. ابن الانباری، از شاگردان او بود. از آثارش کتاب الفصیح، قواعد الشعر است.
- (۹)- از جمله می‌نویسد: علی‌رغم سرکوب شدیدی که متوکل علیه شیعیان اعمال کرد، می‌بینیم که بسیار نیرومند بودند. چنان که معتصد خلیفه به سال ۲۸۴ هـ- تصمیم گرفت که دستور دهد معاویه را بر منبرها لعن کنند. و در این باب فرمانی نوشت که منتشر باقی است. وزیر او را از بلوای عامّ بیم داد. معتصد گفت: شمشیر در میانشان می‌نهم. وزیر پاسخ داد: آنگاه با این طالبیان چه خواهی کرد که از هر سو خروج می‌کنند و مردم به سبب دوستی خاندان پیغمبر هواخواهشان هستند؟ این فرمان تو ستایش و پذیرشی از ایشان خواهد بود و چون خلق بشنوند، بیشتر طرفداریشان خواهند کرد. (طبری ۳/ ۲۱۶۴- ۲۲۷۸) در قره‌بی دیگر می‌نویسد: «پس از

- آن که در سال ۲۳۶ به حکم متوکل بنای قبر و ساختمان‌های مجاورش را بکلی تخریب و تسطیح و حتی زراعت کرده بودند. (طبری ۱۴۰۷/۳)
- (۱۰) - معجم الادباء ۶/ ۴۳۶.
- (۱۱) - المنتظم، حوادث سال ۳۱۰ (به نقل از ثابت بن سنان) - ابن اثیر ۸/ ۵۸ (به نقل از ابن مسکویه): *Wustenfled, AGGW*, Nr. ۸۰, ۳۷. اختلاف الفقهاء تألیف محمد بن جریر طبری، چاپ Kern مصر ۱۳۲۰ ص ۱۴.
- (۱۲) - ۸۰, Nr. ۳۷, *Wustenfled, AGGW*. ابو المحاسن، وفات یکی از فقهای پیرو طبری را در سال ۴۱۰ ذکر کرده است [چاپ کالیفورنیا ص ۱۲۶] به نوشته کندی، یکی از مؤلفات قاضی خصیبه [متوفاً ۳۴۷] کتابی در ردّ طبری بوده است. (ملحق القضاء، کندی، ص ۵۷۷) همچنین نگاه شود به طبقات سبکی ۲/ ۱۳۹ به بعد.
- (۱۳) - ارشاد الاریب إلی معرفة الادیب (۱۸: ۴۴).
- (۱۴) - بستان العارفین ص ۷۴-۵.
- (۱۵) - سیوطی، المزهر ۲/ ۲۰۴؛ ۶۳۰. ۵. ۷۲. *Goldziher, SWA, bd*.
- (۱۶) - شعبی، ابو عمر و عامر بن شراحیل شعبی از اهل کوفه و از بزرگان تابعان و فقهای آنان بود. وی از یکصد و پنج تن از اصحاب حضرت رسول (ص) روایت کرده است. وی به سال ۲۰ ه. ق و به روایتی به سال ۳۱ ه. ق به دنیا آمد و به سال ۱۰۹ یا ۱۰۵ یا ۱۰۴ ه. درگذشت.
- (۱۷) - اسماعیل بن عبد الرحمان ابن ابی ذؤیب السّیدی الأعور - پدرش عبد الرحمان از کبار و عظماء کوفه بشمار می‌رفته است. بدان جهت که سدی در سده مسجد کوفه نشسته، روی بندها و سرافکندهای زنان می‌فروخت، چنین لقب یافته است. وی به سال ۱۲۷ ه. ق در گذشته است. [معجم الادباء ج ۷ ص ۱۳-۱۶].
- (۱۸) - تفسیر طبری ۱/ ۳۰ چاپ مصر - مطبعة المیمنیة.
- (۱۹) - تفسیر طبری ۱/ ۲۶-۳۰.
- (۲۰) - تفسیر طبری ۱/ ۵۸ (در بحث «قدر»).
- یادنامه طبری، ص: ۱۰۰
-
- (۲۱) و
- (۲۲) - الاتقان فی علوم القرآن ج ۲ ص ۱۶۰ طبعه الیمتیة سنه ۱۳۱۷ ه. ق.
- (۲۳) - معجم الادباء ۱۸: ۶۸.
- (۲۴) - تاریخ بغداد: ۲: ۱۶۳ - کشف الظنون ص ۲۹۷.
- (۲۵) - تاریخ طبری صص ۷ و ۸ جزء اول تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم الطبعه الثانیة، دار المعارف مصر. ۱۳۸ ق - ۱۹۶۰ م.
- (۲۶) - وفيات الاعیان، چاپ فرهاد میرزا ج ۱ صص ۲۲۴-۲۲۵ و چاپ محمد محیی الدین عبد الحمید جزء دوم [از شش مجلد] ص ۱۲۶ به شماره ۲۵۱.
- (۲۷) - طبری ۳/ ۲۱۴۳ [علاوه بر طبری - این مطلب را در خطط مقریزی ۱/ ۲۷۵-۷ و آثار الباقیه صص ۳۱-۳ در مسائل صابی چاپ لبنان ص ۲۱۳-۵ نیز می‌توان ملاحظه کرد].
- (۲۸) - تاریخ الرسل و الملوک ترجمه صادق نشأت ص ۲۳۴.

(۲۹)- دنباله تاریخ طبری، عریب بن سعد قرطبی، ترجمه ابو القاسم پاینده، مقدمه ص ۱۱ شماره ۱۲۵- انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴ ش. ه.

ب:

برگزیده مراجع و منابع

- ۱- الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، مصر، طبعه المیمتیه، ۱۳۱۷ ه. ق.
- ۲- احوال و آثار محمد بن جریر طبری، تهران، علی اکبر شهابی، ۱۳۳۵ شمسی.
- ۳- احیاء علوم الدین، غزالی چاپ بدوی طبانة.
- ۴- ارمغانی برای زرین کوب- مقاله فردوسی و طبری، مجموعه مقالات اهدایی به مناسبت بزرگداشت دکتر زرین کوب، ۱۳۵۴ شمسی از انتشارات اداره کل فرهنگ و هنر لرستان.
- ۵- تاریخ بغداد، للحافظ ابی بکر احمد بن علی الخطیب البغدادی متوفی ۴۶۳ ه- طبع اول مکتبه الخانجی بالقاهره و المکتبه العربیه بیغداد/ ۱۳۴۹ ه. ق- ۱۹۳۱ م.
- ۶- تاریخ الطبری- تاریخ الرسل و الملوک- تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، چاپ مصر ۱۳۸۷ ه- ۱۹۶۷ م.
- ۷- ترجمه تاریخ طبری به قلم ابو القاسم پاینده- از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۸- ترجمه بخش ایران تاریخ طبری از آغاز تا سال ۳۱ ه- از صادق نشأت، یادنامه طبری، ص: ۱۰۱ تهران/ ۱۳۵۱/ بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۹- جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر الطبری)- الطبعة الثانیة/ ۱۳۷۳ ه- ۱۹۵۴ م (مصر).
- ۱۰- الحضارة الاسلامیه فی القرن الرابع الهجرى او عصر النهضة فی الاسلام- نقله الی العربیه محمد عبد الهادی ابو ریده- تألیف آدم متر/ ۱۹۶۷ م- ۱۳۸۷ ه- طبع چهارم.
- ۱۱- زهر الآداب و ثمر الأبواب لابی اسحاق ابراهیم بن علی الحصر القیروانی المتوفی فی عام ۴۵۳ من الهجرة مفصل و مضبوط و مشروح بقلم المرحوم الدكتور زکی المبارک- حقه، زاد فی تفصیله و ضبطه و شرحه محمد محیی الدین عبد الحمید در چهار جزء ۱۳۵۳ ه. ق- ۱۹۵۳ م.
- ۱۲- مقاصد الحسنه فی بیان کثیر من الاحادیث المشتهره فی الألسنه تألیف شمس الدین أبی الخیر محمد بن عبد الرحمن السحاوی متوفی ۹۰۲ ه با تصحیح و تعليق و حواشی عبد الله محمد الصديق و مقدمه و ترجمه مؤلف از عبد الوهاب عبد اللطيف، مصر ۱۳۷۵ ه. ق- ۱۹۵۶ م.
- ۱۳- شرح بر مقامات اربعین یا مبانی سیر و سلوک عرفانی تألیف دکتر سید محمد دامادی- از انتشارات دانشگاه تهران- شماره ۱۹۷۹ انتشارات- سال ۱۳۶۷ ه. ش.
- ۱۴- فی اللطائف المستنبطه من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، مجله فرهنگ شماره ۲ و ۳ ص ۲۹۳-۳۰۶- تهران ۱۳۶۷ شمسی.
- ۱۵- كشف الظنون.
- ۱۶- معجم الادباء یا کتاب ارشاد الاریب الی معرفه الادیب تألیف شهاب الدین ابو عبد الله یاقوت بن عبد الله الرومی الحموی المولد البغدادی الدار هندیة- مصر ۱۹۲۴-۱۹۲۷ میلادی و چاپ احمد فرید رفاعی ۱۳۵۵ ه. ق- ۱۹۳۶ میلادی.
- ۱۷- وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان- از ابی العباس شمس الدین احمد بن محمد بن ابی بکر بن خلکان المولود فی سنه ۶۰۸ و

المتوفی فی سنه ۶۸۱ من الهجرة - حقه و علق حواشیه و صنع فهارسه محمد محیی الدین عبد الحمید ۱۳۶۷ هـ - ۱۹۴۸ م - طبع اول
 قاهره در شش مجله و نیز چاپ فرهاد میرزا - تهران.
 یادنامه طبری، ص: ۱۰۳

بخش دوم فقه و تفسیر

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۱۰۵

[ادب نقد] آیت الله عبد الله جوادی آملی حوزه علمیه قم

مقدمه

نقد و بررسی مطالب هر کتاب غیر از تحقیق پیرامون آراء شخصی مؤلف آن است.
 زیرا برای اظهار نظر درباره مضمون هر نوشته‌ای صرف ظهور لفظی و رعایت قواعد محاوره و قوانین ادبی آن کافی است، لیکن
 داوری در زمینه عقائد قلبی مؤلف آن، گذشته از توقف بر امور یاد شده مبتنی بر شرائط دیگری نیز هست مانند:
 - استناد اصل نوشته به آن مؤلف یقینی باشد.
 - تمام آنچه در آن کتاب آمده بدون تحریف و تغییر، نوشته همان مؤلف باشد.
 - مقصود مؤلف صرف جمع‌آوری و گردآوری اقوال بدون تضمین صدق و کذب یا تعهد حق و باطل آنها نبوده بلکه منظور وی
 بیان واقع و فتوی حق و نقل صدق باشد.
 - مؤلف در بیان واقع آزاد بوده و از گزند تقیه و آسیب ترس مصون بوده باشد.
 - آنچه در آن نوشتار آمده آخرین اثر و رأی نهائی مؤلف آن بوده و فتوی پایانی او باشد.
 برخی از مؤلفان در آغاز تألیف خود به وثاقت و اعتماد خویش بر همه مضامین آن کتاب خبر می‌دهند، همانند سخنانی که ابن
 بابویه قمی «قده» در آغاز من لا یحضره الفقیه گفته است و بعضی از مؤلفان دیگر منظور خود را صرف جمع‌آوری اخبار و آراء یاد
 می‌کنند و خود را از تمیز صواب و ناصواب آن معاف می‌دارند و آن را به پژوهشگران محقق می‌سپارند مانند علامه مجلسی «قده»
 در بحار الانوار. دیگر آنکه نقاط قوت یک
 یادنامه طبری، ص: ۱۰۶

مؤلف و ابتکارهای فکری او هنگام بررسی آثار علمی آن مؤلف ملحوظ شده و خصوصیت عصر وی و قدمت روزگار او منقول
 نشود، چه بسا اگر همان مؤلف حافظه وافر و نبوغ بالغ و ذکاء سرشار خود، در عصر ناقدان می‌زیست زمانه خویش را بهتر
 می‌شناخت و به معاصران خود خدمت علمی عمیق ارائه می‌داد، و اگر ناقدان تأثیر وی در زمان او بسر می‌بردند چه بسا که از وضع
 موجود کنونی خود بی‌خبر و از لغزشهای فکری آن عصر مصون نمی‌ماندند. زیرا بسیاری از بدیهیات زمان متأخر جزء مسائل نظری
 عصر متقدم بوده است و همچنین بسیاری از مبادی روشن عصر لاحق جزء مسائل دشوار زمان سابق بشمار می‌آید، و از این رهگذر
 حق قدمت متقدمان روشن خواهد شد زیرا آنان با پیمودن راه صعب العبور و تحمیل تلخی خطاء خیلی از نظری‌ها را بدیهی و
 بسیاری از مسائل را مبادی قرار داده‌اند تا نه تنها در پیرامون آنها بحث نشود بلکه از آنها به عنوان مبادی و مقدمات حل شده
 استمداد شود تا در پرتو آنها مسائل نظری دیگر استنباط گردد.

به عنوان نمونه می‌توان جریان ذیل را یادآور شد: مرحوم کلینی در کتاب توحید کافی باب «کون و مکان» چنین نقل می‌کند: زراره می‌گوید: به حضرت امام باقر (ع) عرض کردم: آیا خداوند بود و چیزی نبود؟ فرمود: آری خداوند بود و چیزی وجود نداشت. من گفتم: پس خداوند در کجا بود؟ زراره گفت: در این حال حضرت امام باقر (ع) به جایی تکیه داده بود بلافاصله بطور مستقیم نشست و فرمود: ای زراره مطلب محالی را در میان آوردی و از مکان پرسیدی در حالی که اصلاً مکان برای خدای سبحان که منزّه از هر نقص و مبرّی از هر نیاز است مستحیل می‌باشد.

از این نقل روشن می‌شود که جریان بی‌نیازی خدای سبحان از مکان که در عصر ما جزء اصول حلّ شده و مسلّم است و پایه حلّ بسیاری از مسائل نظری قرار گرفته، در گذشته دور برای فقیه ناموری همانند «زراره»، جزء مسائل حلّ نشده بشمار می‌آمد، و اگر «زراره» در زمان ما بسر می‌برد خود از مدرّسان نامدار اینگونه معارف می‌شد؛ بنابراین با در نظر گرفتن عصر تألیف تندی و شدت انتقاد کاهش می‌یابد، و گام ناقدان از نقد اصل مطلب به جرح و قرح مؤلف آن تعدی نمی‌کند. سوم: حرمت قدمت قدماء تنها در سبق زمانی آنان نیست. بلکه حق تعلیم و تربیت آنها همچنان محفوظ است، لیکن اینگونه از حقوق هرگز مانع نقد دوستانه و جرح عادلانه آثار آنها نخواهد بود و گر نه آنان به

یادنامه طبری، ص: ۱۰۷

بررسی آراء علمای پیشین مبادرت نمی‌کردند و با نقد و نقب به تکمیل آنها نمی‌پرداختند، بلکه عدم تعرض نظرات آنان نوعی اعراض اعتراض‌آمیز خواهد بود، بنابراین تکریم آنها در نقل و نقد افکارشان نهفته است و با پذیرش اصلی که در شرح حکمه الاشراق سهروردی به آن اشارت رفته است (که نیل به معارف الهی وقف هیچ عصر و مصر و نسل نبوده بلکه همگان را به آن راه است و درب آن به روی عموم نسل‌ها باز است) کوشش ناقدان بصیر بیشتر می‌شود.

با توجه به این پیشگفتار کوتاه پیرامون ادب نقد، بحثی درباره برخی از آراء تفسیری ابو جعفر محمد بن جریر طبری آملی (۳۱۰-۲۲۴ ق) به عرض محققان شرکت‌کننده در سمینار بین‌المللی طبری می‌رسد.

اهمیت قرآن کریم را گذشته از خود قرآن و امامان معصوم (علیهم السلام) که همتای آنند علماء راسخین نیز که نایبان راستین رهبران معصوم هستند بیان نموده‌اند، چنانکه حضرت امام خمینی (قدّس الله روحه الشریف) در خطبه وصیتنامه سیاسی- الهی خویش چنین مرقوم فرموده‌اند.

الحمد لله و سبحانک، اللهم صلّ علی محمّد و آله مظاهر جمالک و جلالک و خزائن اسرار کتابک الذی تجلّی فیہ الاحدیّه بجمیع اسمائک حتی المستأثر منها الذی لا یعلمه غیرک.

وقتی بحث درباره ذات حق و همچنین اوصاف ذاتی حق بنا شد که احدی را به آن حرم امن بار نیست، و سخن در تجلّی و ظهور فعلی خدای سبحان باشد، انسان کامل توان نیل به کنه همه تجلّیهای فعلی خدا را دارد، و چون به مقام فنای در توحید واصل شد حجاب غیریت رخت برمی‌بندد و آنچه را اغیار نمی‌دانند، او می‌بیند، و حدیث شریف قرب نوافل که در تمام جوامع مهمّ روایی علمای گرانسنگ تشیع و تسنن آمده است پرده پندار منزّهان صرف را می‌درد و بهانه را کدان بی‌سلوک را از کف ساکنان دل‌بسته خاک گرفته و شوق سالکان کوی دلدار را مشتعل نموده تا بجائی برسند که با علم حق کتاب او را بیابند نه با دانش خلق، و با دیده حق و سامعه حق جمال او و کلام وی را بنگرند و بشنوند، و سرانجام با زبان حق اسرار آیات را بازگو کنند. و این کار، میسور مفسّری با روش روایی همچون طبری نیست، بلکه مقدر مفسّری جامع‌بین ثقلین و حکیمی عارف و عارفی حکیم چون علّامه طباطبائی و امام خمینی (قدّس الله

یادنامه طبری، ص: ۱۰۸

اسرارهما) خواهد بود، چنانکه در این نقد گذرا روشن خواهد شد و عصاره آن در طی فصول آینده بیان می‌شود.

فصل یکم: سیره تفسیر طبری

روش طبری در تفسیر، عبارت است از:

- ۱- نقل آراء صاحب نظران.
- ۲- نقل ادله هر یک از آنها.
- ۳- انتخاب یکی از آنها یا ارائه رأی جدید و استدلال بر آن به تقویت دلیل یکی از ادله گذشتگان یا طرح تازه‌ای در مقام استنباط. و چون طبری از حافظه سرشار و اطلاع گسترده برخوردار بود در این امور توفیق خوبی حاصل نمود و در جمع احادیث و جرح و تعدیل آنها و ترجیح سندی یا ادبی بعضی بر بعضی دیگر از سعی بلیغ دریغ نمی کرد. لیکن محور قابل قبول او همانا روایت بوده است آن هم با استنباط اهل روایت نه استظهار اهل درایت، که هرگز مخصّص یا مقید لثبی متصل یا منفصل را از نظر دور نمی دارند و همواره عقل و شرع را دو پیک ارزشمند الهی یکی از درون و دیگری از بیرون می دانند.
- طبری در ترجیح برخی از آراء یا در ابداع رأی جدید از متن آیات قرآن استفاده نموده و در این باره چنین می گوید: کتاب الله یصدّق بعضه بعضا، لیکن در شناخت آیات محکم از متشابه و ارجاع متشابه به محکم و حلّ اعضال و اشکال آن در پرتو محکم، راه صواب را طی نکرده است، بطوری که گاهی محکم را به متشابه ارجاع داده و در این اصل و فرع شناسی، زمام کار را بدست حدیث سپرده است در حالی که اعتبار حدیث خواه دارای معارض باشد و خواه نباشد بعد از عرضه بر قرآن کریم بوده و حجّیت آن پس از احراز عدم تباین و مخالفت با قرآن خواهد بود. بنابراین تفسیر طبری همانا تفسیر بمأثور و اجتهاد در محور نقل و اعتماد وافر بر حدیث است گرچه منشأ آن یک صحابی باشد نه معصوم.
- خطر عزل عقل و جمود بر نقل، ره آوردی غیر قابل قبول دارد. عقل همانطوری که در فهمیدن معانی الفاظ خواه منطوق و خواه مفهوم و در درک مفاهیم آنها خواه موافق و خواه

یادنامه طبری، ص: ۱۰۹

مخالف، مستمع خوبی است، در اقامه دلیل در قلمرو معارف عقلی نیز ناطق خوبی به شمار می رود و هرگز نباید از نطق عقل غفلت کرد و او را فقط در حدّ استماع نگهداشت و گرنه همان محذوری لازم می آید که طبری به آن مبتلا شده چنانکه معلوم می شود، طبری نه تنها بحثهای عرفانی در ذیل آیه‌ای نظیر هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ندارد بلکه بحثهای برهانی متقن، در ذیل آیه‌ای مانند «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» ارائه نمی دهد.

فصل دوم: معرفت خدای سبحان در تفسیر طبری

شناخت خدای سبحان و اوصاف آن از قبیل توحید ذاتی و وصفی و فعلی، یا توسط وحی و شهود مصون از گزند وهم و محفوظ از آسیب وسوسه و تلبیس شیطان است یا به برهان عقلی است که از علوم متعارفه تشکیل شده و از انواع خلط و مغالطه مصون مانده است و به نظر ما جمع هر دو راه ممکن بلکه کامل خواهد بود.

قرآن کریم هماهنگی وحی و عقل و ضرورت استناد به آنها را چنین بیان می کند:

«قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ، أَرُونِي مَا ذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ، أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ أَتُنُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا، أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» ۱. یعنی اگر چیزی معبود شد باید سمت ربوبیت را داشته باشد تا در سایه پرورش تکوینی اش شایسته پرستش تشریحی باشد، و اگر چیزی دارای سمت ربوبیت بود حتما باید دارای صفت خالقیت هم باشد و چیزی را خلق کرده باشد خواه بطور استقلال، خواه بنحو اشتراک. هان ای بت پرستان، اعلام دارید که معبودان دروغین شما چه کرده اند، آیا چیزی را در

زمین آفریده‌اند، یا در آفرینش آسمانها شرکت دارند، برای اثبات خالقیت آنها دلیل اقامه کنید، یا از وحی سماوی که به صورت کتاب الهی بر پیامبران نازل می‌شود سندی ارائه دهید، یا از علم ماثور و مقبول عقل شاهدهی اقامه نمائید.

محمد بن جریر طبری در تفسیر این کریمه، حجیت عقل را تلویحا یادآور شده چنین می‌گوید: *فَأَنَّ الدَّعْوَى إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهَا حُجَّةٌ لَمْ تَغْنِ عَنِ الْمَدْعَى شَيْئًا* ۲.

اکنون باید دید که حرمت برهان عقلی از دیدگاه طبری چه اندازه است تا روشن گردد که نحوه تصدیق آیات قرآن نسبت به یکدیگر و همچنین کیفیت انسجام و یادنامه طبری، ص: ۱۱۰

هماهنگی در مقایسه با هم و کیفیت پیوند قرآن با حدیث از نظر طبری چگونه است. مفاد آشکار آیه *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ* ۳، بیان برخی از اوصاف سلبی خدای سبحانست به این معنا که وی منزّه از رؤیت با چشم ظاهری است خواه در دنیا و خواه در آخرت، خواه در بیداری و خواه در خواب. و لسان این آیه از هرگونه تخصیص، تقیید و مانند آن اباء داشته و همچنان به اتقان خود باقی است و جهت این دو قضیه که یکی سالبه و دیگری موجه است ضرورت ازلی است، یعنی لا تدرکه الابصار بالضرورة الازلیة و هو یدرک الابصار بالضرورة الازلیة.

طبری در ذیل این کریمه چند قول نقل می‌کند:

۱- ادراک غیر از رؤیت بصری است چه اینکه در آیه *إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْقُ قَالَ آمَنْتُ* ۴، ادراک هست ولی رؤیت نیست. و در آیه *فَلَمَّا تَرَاءَ الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ* ۵، رؤیت بصری هست و ادراک نیست زیرا خداوند وعده داد:

... *لَا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا تَخْشَى* ۶. و چون ادراک، غیر از دیدن با چشم است و آنچه در این آیه نفی شده همانا ادراک است و نه رؤیت، پس معنای آیه چنین است: «چشمها نمی‌توانند خدا را ادراک (یعنی احاطه) نمایند». و این منافات ندارد که بتوانند او را ببینند؛ چه اینکه مؤمنان و نیز بهشتیان در قیامت او را با چشم می‌بینند. و همانطوری که اصل علم به خدا ممکن و احاطه به آن محال است، اصل دیدن خدا ممکن و احاطه بصری به وی غیر ممکن است. و خداوند در قرآن از رؤیت عده‌ای در قیامت خبر داد:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ۷ و پیامبر اکرم (ص) نیز از آن گزارش داد که مؤمنان خداوند را در قیامت می‌بینند همانطور که ماه در شب بدر دیده می‌شود و همچنانکه آفتاب را بدون ابر می‌بینید و چون کتاب خدا مصون از تعارض است بلکه بعضی آیات او بعضی دیگر را تصدیق می‌کند و هیچکدام از این دو قول خداوند و پیامبر گرامی (ص) ناسخ یکدیگر نیستند، پس نتیجه جمع آیات و اخبار این خواهد بود که: گرچه خداوند در دنیا اصلا دیده نمی‌شود ولی در آخرت بدون احاطه دیده خواهد شد.

۲- ادراک در این آیه به معنای رؤیت بصری است و مفاد آن اینست: هرگز خداوند با چشم دیده نمی‌شود، نه در دنیا و نه در آخرت و هر کس بگوید پیامبر اکرم (ص) پروردگار خود را دیده است همانا دروغ گفته است و کسی که بگوید احدی یادنامه طبری، ص: ۱۱۱

خدای خویش را دید افترائی بس بزرگ به خداوند نسبت داده است که نادیدنی را دیدنی معرفی نمود، و آنچه از آیه *وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* ۸ اراده شده است هرگز به معنای نظر بصری نیست بلکه به معنای انتظار رحمت پروردگار است.

گروهی از قائلان به این قول اخبار رؤیت خدا را مجعول دانسته و دیدن وی را عقلا محال دانسته‌اند زیرا رؤیت بصری، مستلزم تجسم مرئی است چنانکه شنیدن با سمع ظاهر و بوئیدن با شامه بدنی مایه جسمیت مسموع و مشموم خواهد بود.

۳- ادراک در این آیه به معنای رؤیت بصری است نه به معنای احاطه، و چون در آیه دیگر سخن از نظر به سوی خدا بمیان آمده و نظر نیز به مرئی تعلق می‌گیرد و نه نامرئی و از جهت دیگر هیچگونه ناسازگاری و تعارضی بین آیات قرآن وجود ندارد، لذا باید از اطلاق یا عموم آیه نفی ادراک که شامل دنیا و آخرت می‌شود به توسط آیه نظر به سوی خدا که مخصوص قیامت است رفع ید

کرد و گفت: خداوند در دنیا دیده نمی‌شود ولی در آخرت دیده خواهد شد.

۴- ادراک در این آیه به معنای دیدن با چشم است ولی باید از عموم آن صرف نظر کرد و گفت: منظور آنست که فقط ظالمان هرگز خدا را نمی‌بینند چه در دنیا و چه در آخرت. اما مؤمنان و اولیاء الهی او را می‌بینند.

۵- ادراک در این آیه به معنای رؤیت بصری است و عموم آن همچنان محفوظ است. یعنی هیچکس چه کافر چه مؤمن در هیچ نشأه، چه دنیا چه آخرت خداوند را با چشم نمی‌بیند. لیکن خدای سبحان برای اولیای خود در قیامت حسّ ششمی خلق می‌کند که غیر از حواس پنجگانه آنهاست و ایشان با آن حسّ ششم خدا را می‌بینند.

قائلان به این قول چنین استدلال کرده‌اند: اگر خداوند در قیامت در اثر قوت باصره قابل دیدن باشد در دنیا هم مرئی خواهد شد ولو بطور ضعیف زیرا حقیقت نیروی احساس در دنیا و آخرت طبق فرض یکی است و تفاوت این دو عالم در قوت و ضعف آنست. پس اصل رؤیت باید در دنیا و آخرت حاصل گردد و تفاوت آنها در شدت و ضعف باشد. ۹

طبری بعد از نقل اقوال یاد شده چنین می‌گوید: نزد ما صواب همانست که اخبار متظاهره پیامبر اکرم (ص) بر آن دلالت دارد که: شما خداوند را در قیامت می‌بینید همانطوری که ماه را در شب بدر و آفتاب بی‌ابر را می‌بینید، مؤمنان خدا را می‌بینند و یادنامه طبری، ص: ۱۱۲

کافران از آن محبوب‌اند چنانکه خداوند فرمود: *كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ*. آنگاه دلیل عقلی قائلان به امتناع رؤیت خدا را چنین نقض می‌کند: همانطوری که هر فاعل و مدبّری یا مماسّ فعل و تدبیر خود است یا از آن جداست، ولی خداوند در حالی که فاعل و مدبّر است، نه با فعل خود تماسّ دارد و نه از آن متباین است (زیرا این امور از خواص اجسام است) پس خداوند نمی‌شود که مرئی باشد و در عین حال در احکام جسمیت با سایر مرئی‌ها شریک نباشد.

و همچنین هر فاعل و مدبّری دارای رنگ و مانند آن است در حالی که خداوند با اینکه فاعل و مدبّر است هیچگونه رنگی ندارد. پس می‌توان درباره رؤیت وی نیز چنین گفت که: مستلزم هیچیک از اوصاف مشترک بین مرئی‌ها نیست که همانند نداشته باشد.

سپس می‌افزاید: منکران رؤیت خدا مسائلی دارند که در آنها تلبیس راه یافته و مقصود ما کشف تمویه‌های آنانست تا کسی که در کتاب ما می‌نگرد بداند که آنها به چیزی غیر از آنچه شیطان برایشان مشتبه کرده رجوع نمی‌کنند و در آراء خویش به آیه قرآن یا

حدیث صحیح یا سقیم اصلاً مراجعه نمی‌نمایند، فهم فی الظلمات یخبطون و فی العمیاء یترددون، نعوذ باللّٰه من الحیره و الظلمه. ۱۰

همین معنا را که امکان رؤیت خداوند در قیامت باشد در ذیل آیه ۲۳ سوره القیامه، مجدداً بازگو کرده و چنین می‌گوید: اولی

القولین فی ذلک عندنا بالصواب انّ معنی ذلک، تنظر الی خالقها و بذلک جاء الاثر عن رسول الله (ص) ۱۱ چه اینکه در ذیل آیه

۱۴۳ از سوره اعراف: *رَبِّ ارْنِي اَنْظُرُ اِلَيْكَ* .. مطالبی دارد که خلاصه آنها اینست:

۱- منظور از نظر در این آیه رؤیت بصری است.

۲- رؤیت در دنیا برای کسی حاصل نمی‌شود مگر آنکه با مرگ وی همراه باشد.

۳- رؤیت بصری در آخرت برای مؤمنان حاصل می‌شود.

۴- توبه حضرت موسی (ع) در این بود که خداوند در دنیا دیده نمی‌شود نه آنکه اصلاً دیده نشود. ۱۲

اکنون نقدی گذرا بر گوشه‌ای از آراء طبری را ارائه می‌دهیم:

۱- عقل که هم ناطقی نیرومند است در معارف عقلی و هم مستمعی قوی در

یادنامه طبری، ص: ۱۱۳

مفاهیم نقلی است، در تبیین آراء وی دخالت چندانی ندارد و گرنه هرگز محکم متشابه نمی‌شد و متشابه محکم نمی‌گشت و آیه لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ محکوم آیه وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ نمی‌شد.

- ۲- ادراک معنای جامعی دارد که در هر چیزی مناسب همان چیز است ادراک غرق در آیه: ... أَدْرَكَهُ الْعُرْقُ، به معنای فرو بردن است و ادراک بصر در آیه لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ همانا دیدنست که بطور مطلق نفی شد.
- ۳- گرچه سیاق آیه نظر به سوی پروردگار، راجع به تقسیم چهره‌ها در قیامت است لیکن به استناد همین آیه، نفی ادراک بصری و شواهد نقلی فراوان دیگر که از اهل بیت عصمت و رسالت- علیهم السلام- رسیده است و به اعتماد برهان متین عقلی، می‌توان گفت که: منظور همان چهره جان است که برابر آیه کریمه فَأَقَمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ۱۳ خواهد بود و معنای آن لقاء الله با دل است نه دیدن وی با چشم.
- ۴- استدلال به احادیث رؤیت بصری اگر اصل آنها مجهول نباشد و اگر مراد از آنها به قول طبری دیدن با چشم باشد و نه شهود قلبی که سخنان معصومین (ع) آن را تأیید می‌کند، نشانه حدیث‌گرایی در تشخیص اصلی‌ترین معارف دینی است و علامت حمل قرآن و عرض آن بر حدیث است در حالی که وظیفه ما عکس است (مگر در مورد تقیید و تخصیص و مانند آن بعد از تبیین خطوط اصیل و محوری قرآن) و باید قرآن ترازی سنجش صحت و سقم همه احادیث باشد، تا چیزی مبائن او جعل نگردد.
- ۵- نقض و معارضه برهان عقلی قائلان به امتناع رؤیت بصری به دو نمونه فاعل مدبّر که همواره یا تماس جسمانی با فعل و تدبیر خود دارد یا انفصال مادی از آن و همچنین همواره دارای رنگ و مانند آنست در حالی که خداوند فاعل و مدبّر است که نه به فصل و وصل جسمانی متصف است و نه به رنگ و بو و ... موصوف می‌گردد ناشی از جهل به مؤدای برهان عقلی است چه اینکه هیچ قاعده کلی بر این مطلب اقامه نشده است که هر فاعل و مدبّر باید اینچنین باشد؛ بلکه فاعل و مدبّر طبیعی قانون خاص خود را دارد و فاعل و مدبّر ماوراء طبیعی نیز قانون مخصوص خود را داراست؛ چه اینکه مولی الموحّدین علی بن ابیطالب (ع) فرمود: صانع لا بجارحه ۱۴، ... فاعل لا باضطراب آله ۱۵.
- یادنامه طبری، ص: ۱۱۴
- ۶- معرفت موسی کلیم (ع) را بر معیار فهم خود سنجید و توبه آن حضرت را نسبت به چیزی قرار داد که به گمان وی همه اشاعره آن را می‌دانند که خداوند در دنیا دیده نمی‌شود و حضرت موسی (ع) بعد از اصابت صاعقه و مدهوشی، وقتی بهوش آمد فهمید که خداوند را فقط در آخرت می‌توان دید.
- طبری اینگونه تفکر تجسّمی را در ذیل آیه ۱۰ سوره فتح نمایان می‌کند؛ زیرا درباره، يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ، دو وجه ذکر می‌کند: یکی آنکه دست خدا بالای دست آنهاست چون آنان در هنگام بیعت با پیامبر (ص) با خداوند بیعت می‌کردند و دیگر آنکه منظور از دست، قدرت باشد نه عضوی خاص؛ یعنی قدرت خدا در یاری پیامبر (ص) فوق یاری آنهاست و هیچکدام از دو وجه را بر دیگری ترجیح نمی‌دهد؛ با اینکه شیوه طبری این است که اگر به نظر او برخی آراء بر برخی رجحان داشته باشند، اظهار نظر می‌کند و وجه رجحان را بیان می‌دارد. گرچه معیار ترجیح در مورد گوناگون مختلف است، گاهی ظاهر قرآن مدلول حدیث و گاهی نکته ادبی مسبب رجحان قرار می‌گیرد.
- ۷- مهمترین معیار ارزیابی او در معارف دینی، صرف حدیث است و حدیث غیر معصوم را همانند خبر معصوم می‌پندارد و بسیاری از احادیث که مایه ترجیح اجتهادی اوست اخباری است که از برخی از صحابه نقل شده است در حالی که هرگز سخن صحابی میزان سنجش آراء و اقوال موجود در محلّ بحث نخواهد بود مخصوصاً در مسائل غیر تعبّدی که ظنون را به آنها راه نیست و کاری از مظنه و گمان حاصل نمی‌شود. نشانه حدیث‌مداری طبری آن است که در ذیل آیات المعارف کمی وارد شده است، او بحث بسیار کوتاهی دارد مانند آیه: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا و نظایر آن که اثری از تحقیقهای عقلی در ذیل این گونه آیات بجز اشاره گذرا یافت نمی‌شود.

انسان کامل از آنجهت که به مرحله تجرد تام عقلی نائل آمده و از تقید به مرتبه وهم و خیال رهایی یافت، هم از گزند توهم و تخیل خام از درون مصون است و هم از آسیب وسوسه ابلیس از بیرون. و حقائق غیب و شهود بدون سهو و نسیان و خطاء مشهود او قرار می‌گیرد و نیل به آن مقام والا مقدر همگان نیست و کسی که سابقه وثیت دارد و یا

یادنامه طبری، ص: ۱۱۵

سابقه ستم و تعدی در او موجود است توفیق رهیابی به مقام انسان کامل را ندارد و سعادت نیل به درجه رسالت و رهبری دینی جامعه را نخواهد داشت: ... لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ۱۶، اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ. ۱۷

اکنون باید دید طبری وحی و رسالت را چگونه ترسیم می‌کند و راه نفوذ وهم و خیال و وسوسه را به مقام امن وحی چگونه باز می‌دارد و صحنه نزول وحی را چطور مورد تهاجم شیطان می‌داند، و خلاصه، سابقه برخی از انبیاء را با وثیت به چه حال تبیین می‌نماید.

در ذیل آیه: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ، فَيَنْسِيخُ اللَّهُ مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۱۸ چنین نقل می‌کند: پیامبر اکرم (ص) در یکی از محافل پرجمعیت قریش نشسته بود و آرزو می‌کرد چیزی از جانب خدا بر او نازل نشود که مایه تنفر و رنجش آنان گردد. در اینحال، سوره وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَى، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى، ۱۹ نازل شد و پیامبر (ص) آن را قرائت نمود.

وقتی به آیه أَوْفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى ۲۰ رسید، شیطان دو کلمه (تلك الغرائقة العلی، و ان شفاعتهن لترجی) را بر او القاء کرد و پیامبر (ص) آنها را خواند سپس سوره را پایان رسانید و در آخر سوره سجده کرد و همه حاضران نیز سجده کردند و ولید بن مغیره که در اثر سالمندی توان سجده را نداشت، خاک را به پیشانی خود رساند و بر آن سجده نمود. و همگان به آنچه پیامبر (ص) تکلم کرد خوشحال شدند و گفتند ...

آلهه ما برای ما نزد خدا شفاعت می‌نمایند ...

بهمین مضمون نقلهای فراوانی دارد، سپس می‌گوید: این سهو پیامبر (ص) سانحه سنگینی برای آن حضرت تلقی شد و خداوند برای تسلیت وی آیه وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ ...

را نازل فرمود.

خلاصه آنچه از طبری در این زمینه استفاده می‌شود این است:

۱- امکان سهو پیامبر در متن پیامی که از خدا دریافت می‌نماید، قهرا امکان سهو در مسائل دیگر اعم از عبادت و غیر آن بلامانع خواهد بود، گرچه نمی‌توان از سهو در مسائل دیگر امکان سهو در اصل پیام الهی را اثبات کرد.

۲- سهو در اصل پیام الهی، اختصاص به بعضی از انبیاء ندارد بلکه هیچ پیامبری بدون سهو در متن پیام الهی نخواهد بود، زیرا آیه یاد شده بمنظور تسلیت پیامبر اکرم

یادنامه طبری، ص: ۱۱۶

اسلام (ص) نازل شده تا برساند که همه پیامبران به سانحه سهو مبتلا بوده‌اند.

۳- نه تنها سهو در اصل پیام ممکن است بلکه به فعلیت رسیده و در قصه غرانیق، نیز واقع شده است.

۴- منشأ سهو مزبور القاء شیطان بود و شیطان را در حریم اصل وحی راه نفوذ هست که می‌تواند در آن تصرف نماید.

۵- گرچه شیطان در حریم وحی نفوذ دارد و چیزی را برخلاف گفته خدا القاء می‌کند لیکن خداوند آن کلام سهوی و القاء شیطانی را نسخ می‌نماید و آیات واقعی خود را حاکم و نافذ می‌سازد.

۶- صیانت قرآن از تحریف گرچه حدوثاً با پدیده سهو و القاء شیطانی منافات ندارد لیکن به گمان طبری فقط بقاء با آن تنافی دارد زیرا هرگونه القاء شیطانی نسخ می‌شود و وحی ناب می‌ماند پس نمی‌توان به استناد حفظ قرآن از تحریف مانع اصلی سهو یا القاء شیطانی شد.

۷- اشتمال صدر سوره والنجم بر اینکه پیامبر اکرم (ص) هرگز براساس هوی سخن نمی‌گوید بلکه غیر از وحی چیزی نخواهد گفت و همچنین اشتمال وسط آن سوره بر اینکه فرشته بدون اذن خدا حق شفاعت ندارد و شفاعت فرشتگان سودی ندارد چه رسد به شفاعت بت‌های دروغین، بگمان طبری این نکات منافاتی با قصه غرائق ندارد، زیرا جریان شفاعت بت‌ها کلام سهوی و القاء شیطانی بود که با نزول آیات منافی آن، نسخ می‌شود.

۸- قصه غرائق که صدر و ذیل آن ناهماهنگ و متهافت است نزد طبری بدون تنافی و قابل قبول است و سرّ تهافت آن اینست که سوره و النجم چنانکه گفته‌اند یکجا نازل شده و کلامی که یکجا نازل شده چگونه مشتمل بر تناقض است با اینکه متکلم آن کلام داعیه هماهنگی کامل سراسر کتاب خود را داشته و از این رهگذر تحدی هم نموده است: «افلا-یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها»، «لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا». در پایان قصه غرائق آمده است که صنایدید شرک و سران الحاد به مضمون سوره و النجم راضی شدند و همراه پیامبر اکرم (ص) سجده کردند.

ممکن است کسی تهافت اثبات شفاعت بت‌ها و سلب آن را چنین توجیه کند که

یادنامه طبری، ص: ۱۱۷

اثبات آن با سهو و القاء شیطانی بود و سلب آن با وحی و نسخ الهی و تحکیم آیات خدا انجام شد؛ لیکن با نفی صریح شفاعت بت‌ها و با اشتمال سوره بر تجهیل مشرکان و اندک دانستن دانش آنها و جاهل بودن آنان از جهان غیب و آخرت، چگونه مشرکان راضی به مضمون آن سوره شدند و همگان سجده کردند و پیر سالمندی که توان وضع پیشانی بر خاک را نداشت خاک را بر پیشانی نهاد و با اینوضع بر آن سجده کردند.

۱۰- نقل چنین داستان موهون و موهومی به استناد سخن غیر معصوم نزد طبری موجه است ۲۱ البته با این شیوه، چهره نورانی صاحب لواء عصمت و پرچم صیانت از هرگونه خطاء و سهو و نسیان، مشوه و مسخ می‌گردد.

قرآن کریم، هم وحی را از گزند هرگونه تحریف و دستیابی شیطان مصون می‌داند و هم پیامبر اکرم (ص) را در همه مراحل وحی مانند تلقی و ضبط و نیز از آسیب سهو و صدمه نسیان و القاء شیطانی محفوظ می‌شمارد.

درباره صیانت وحی از آسیب هرگونه تحریف اجنبی و نفوذ ابلیسی چنین می‌فرماید:

وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا، ۲۲ سخن فرشتگان اینست: ما هرگز بدون فرمان پروردگار تو نازل نمی‌شویم آنچه قبل از ما بوده و به عنوان علل عالیه و مبادی فائقه ما محسوب می‌شوند در اختیار خداست؛ همچنین و آنچه بعد از ما بوده و به عنوان معالیل و لواحق وجودی ما بشمار می‌آیند نیز در اختیار اوست؛ پس تمام شؤون ما اعم از مبادی متقدم و آثار متأخر و مقومهای درونی با اراده خداوند اداره می‌شود و خداوند هم منزّه از نسیان است، بنابراین هیچگونه راهی برای نفوذ غیر خدا نیست و خدا هم مبرای از هرگونه سهو خواهد بود؛ و سائر آیاتی که درباره حفظ قرآن نازل شده است همین مطلب را تأیید می‌نماید.

درباره عصمت پیامبر اکرم (ص) از گزند گراف گوئی یا فزونی و کاستی در تلقی یا حفظ یا املاء وحی چنین می‌فرماید: إِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ. ۲۳

یعنی در مقام دریافت اصل وحی، تو آن را از نزد خدای حکیم علیم تلقی می‌نمائی و در نزد خدا، جائی برای نفوذ غیر خدا نخواهد بود چه اینکه کریمه نزل به الرُّوحِ الْأَمِينِ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ۲۴، وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ ۲۵ صیانت مقام دریافت

وحی را تأیید می‌کند.

یادنامه طبری، ص: ۱۱۸

و درباره عصمت در مقام ضبط و نگهداری وحی فرموده است: سُنْفَرْتُكَ فَلَا تَنْسَى ۲۶ و راجع به عصمت در مرتبه انشاء و املاء و ابلاغ می‌فرماید: مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۲۷ پیامبر اکرم (ص) همانطور که در مقام ابلاغ پیام الهی، معصوم از هوی و مصون از هوس است و هر چه می‌گوید همانا وحی الهی است، در مقام مأموریت هم مبرای از کتمان و منزه از ضنّت است: و ما هو علی الغیب بضنین یعنی نبی اکرم (ص) مصون از کتمان پیام است که ضنّت و بخل بورزد و برخی از پیامها را به مردم نرساند، پس آن حضرت (ص) در همه شئون سلب و اثبات که به پیام الهی برمی‌گردد معصوم است.

و همانطوری که جهات سه‌گانه فرشتگان یعنی (قبل) و (بعد) و (مع) آنان معصوم است جهات سه‌گانه پیامبر اکرم (ص) نیز مصون خواهد بود؛ اما آنچه به قوام وجودی آن حضرت برمی‌گردد اعم از تلقی و ضبط و انشاء مشروحا بیان شد؛ و اما آنچه به قبل و بعد راجع به آن حضرت است چنین می‌فرماید: عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا لِيُعَلِّمَ أَنْ قَدْ أبلغوا رسالات ربهم و أحاط بما لديهم و أخصى كل شيء عدداً. ۲۸ یعنی وحی الهی بدون دخالت هیچ بیگانه‌ای به سمع جامعه می‌رسد از آن به بعد هر کس نجات یافت روی بیینه است و هر کس به هلاکت رسید بعد از بیینه خواهد بود، ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حي عن بينة.

بینش خاصی که طبری و همفکرانش درباره نبوت عامه داشته و دارند نه سابقه و وثیت را منافی نیل بمقام نبوت می‌دانند و نه لاحقه سهو و القاء شیطانی را مابین مقام منبع رسالت می‌یابند؛ لذا در ذیل آیه: فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا، قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ۲۹، حدیثی از ابن عباس به این مضمون نقل می‌کند: هنگامی که ابراهیم (ع) ستاره را دید گفت: این پروردگار من است و او را پرستش نمود و وقتی غروب کرد گفت: من آفل‌ها و غروب‌کننده‌ها را دوست ندارم، و هنگامی که ماه را طالع دید گفت: این پروردگار من است و او را عبادت کرد؛ و وقتی ماه غروب نمود، گفت: اگر پروردگار من مرا هدایت نکند هر آینه از گمراهان خواهم بود و آنگاه که آفتاب را طالع یافت، گفت: این پروردگار من است و این بزرگتر است و او را پرستید؛ و

یادنامه طبری، ص: ۱۱۹

وقتی که غروب کرد گفت: ای قوم من آنچه شما شرک می‌ورزید من از آن بیزارم ...

آنگاه سخن گروهی را که به زعم او اهل روایت نیستند (و برهان عقلی را ملحوظ می‌دارند) چنین نقل می‌کند:

۱- روا نیست کسی که به پیامبری مبعوث می‌شود مقداری از دوران بلوغ سنی خود را در کفر گذرانده باشد.

۲- آنچه خداوند درباره حضرت ابراهیم (ع) حکایت نمود نشانه جهل آن پیامبر گرامی به امتناع ربوبیت ستاره و ماه و آفتاب نبود.

۳- آنچه در این زمینه حکایت شد یا بر وجه انکار و عیب بر پرستش اصنام است زیرا وقتی کواکب سپهری صلاحیت ربوبیت را نداشته‌اند، بتهای تراشیده زمینی یقیناً صالح پرورش‌تکوینی نخواهند بود و یا بر وجه معارضه به باطل است چنانکه در مناظره‌ها رائج است و یا بر وجه استفهام انکاری و توییح یا مانند آن است.

سپس اصل برهان عقلی در مسأله را رسا ندانسته است و هیچکدام از وجوه یاد شده را لازم تلقی نکرده و چنین گفته است: از گزارش خداوند درباره ابراهیم هنگامی که ماه غروب کرد (اگر پروردگار من هدایت‌کننده من از گروه گمراهان خواهم بود) می‌توان استدلال کرد که همه این اقوال یاد شده خطا و باطل است، و صواب همانا اعتراف به خدا و اعراض از ماسوی آن می‌باشد.

۳۰

توهم سابقه و وثیت برای پیامبران گرچه یک لحظه باشد نه تنها با برهان عقلی درباره نبوت عامه سازگار نیست، بلکه با ظواهر آیاتی که در این زمینه نازل شده است، نیز هماهنگ نمی‌باشد؛ زیرا قبل از جریان مشاهده کواکب و فرض ربوبیت آنها و ابطال آن، دو

آیه قرار دارد که هر کدام مشاهده بینش توحیدی حضرت ابراهیم (ع) است:

۱- وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَأُ أَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ. ۳۱

۲- وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونُ مِنَ الْمُتَوَقِّينَ. ۳۲

زیرا برابر آیه اول، حضرت ابراهیم (ع)، آزر را توییح و بت پرستی را ضلالت و قوم آزر را مانند خود او در گمراهی واضح می‌داند، پس چگونه خودش در بطلان بت پرستی شک دارد و لحظه‌ای را به پرستش اصنام سماوی به سر می‌برد، و برابر آیه دوم، خداوند یادنامه طبری، ص: ۱۲۰

بطور مستمر که از تعبیر مضارع استفاده می‌شود ملکوت آسمانها و زمین را نشان حضرت ابراهیم (ع) می‌داد، کسی که باطن عالم ملک و درون آن را می‌بیند و این دیدن با ارائه الهی حاصل می‌شود، چگونه در تردید بسر می‌برد و غیر خدا را می‌پرستد؟ چه اینکه در پایان قصه دیدن کواکب و احتجاج با قوم، شاهد دیگری وجود دارد که گواه صادق توحید ناب حضرت خلیل (ع) است و آن شاهد عبارت از اینست: وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ. ۳۳ زیرا مفاد این آیه آنست که احتجاج یاد شده [که افول ستارگان با ربوبیت آنها سازگار نیست و خداوند آنستکه محبوب دلها و مجذوب قلبها باشد و هیچکدام از اجرام سپهری صالح محبوبیت نبوده و لایق ربوبیت نمی‌باشند] از طرف خداوند به حضرت ابراهیم (ع) تعلیم و الهام یا وحی شد، از این رهگذر که قصه مشاهده کواکب، محفوف به بیان عنایت‌های خاص الهی است [خواه به صورت ارائه مستمر ملکوت که قبل از آن یاد شد؛ و خواه به صورت اعطاء حجت و تعلیم برهان که بعد از آن ذکر شده است] می‌توان استنباط کرد که آن قصه فقط جنبه فرض و مانند آن را داراست نه آنکه جنبه پذیرش و پرستش بت‌های آسمانی را داشته باشد.

نظر طبری را پیرامون نبوت عامه و اینکه آیا انبیاء معصوم هستند یا نه و اینکه صرف تکلیف آنان به احکام و تحذیر آنها از حرام و گناه و ترغیب آنان به حلال و ثواب مستلزم ارتکاب آنان نسبت به معاصی نخواهد بود، می‌توان از متشابهاتی که با نزاهت انبیاء از ذنوب توافق صریح ندارد جستجو نمود. وی در ذیل آیه: وَ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَ لَمْ يُعْقَبْ، یا موسی لا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلْ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ۳۴، چنین می‌گوید: «... نزد من (یعنی خدای سبحان) پیامبرانی که آنها را به نبوت اختصاص دادم نمی‌ترسند مگر کسی از آنها که ستم کرده و کاری را بطوری که مأذون نبود انجام داده باشد ... و آنچه دیگران در معنای آیه یاد شده گفته‌اند ناصواب است و صواب همانست که حسن بصری و ابن جریر گفته‌اند و آن اینکه: کلمه، اَلَا مَنْ ظَلَمَ، استثناء صحیح از جمله، لا يخاف لَدَيَّ المرسلون، است و حسن بصری معنای این سخن خدا با موسی را چنین بیان کرد که: «من تو را ترساندم چون تو آدم کشتی.» ۳۵ زیرا مبنای اعتقاد طبری در نبوت‌شناسی آنست که

یادنامه طبری، ص: ۱۲۱

رسالت با معصیت جمع می‌شود و عصمت از عصیان لازم نیست آیه دوم سوره فتح را طوری تفسیر می‌کند که نه با عقل سازگار است و نه با سیاق آیات تناسب دارد، و خلاصه نظر ایشان درباره آیه لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ، وَ يَتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا اینست: ما فتح را نصیب تو کردیم تا تو شکر و حمد خدا را به جای آوری و تسبیح و استغفار کنی تا با این کارها خداوند گناه قبل از پیروزی و بعد از آن را بامرزد. دستور تسبیح و استغفار که وسیله آمرزش گناهست گرچه در این آیه نیست ولی در سوره إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ وَ رَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا آمده است چه اینکه پیامبر اکرم (ص) خود فرمود: من هر روز یکصد بار استغفار و توبه می‌نمایم، و اگر مراد آیه همین نباشد که ما گفتیم نه برای آیه قرآن معنای معقولی خواهد بود و نه برای حدیث مزبور، چون استغفار، عبارت از این است که بنده‌ای از پروردگارش درخواست کند که گناه او را ببخشد و اگر گناهی در کار نباشد طلب آمرزش دیگر معنا ندارد. زیرا محال است گفته شود: خدایا گناهی که نکرده‌ام بپارمزد. (۳۶)

با این شیوه روشن می‌شود که طبری چگونه این سنخ آیات را با هم جمع کرده و چگونه آیات سوره نصر را شاهد آیه سوره فتح قرار داده است و نیز معلوم می‌شود که چگونه دستور تسیح و استغفار را از آن استنباط کرده و گناه پیامبر اکرم (ص) را (العیاذ باللّه) تثبیت کرده است؛ و هم استدلال عقلی او در توجیه معنای استغفار روشن می‌شود که تنها مفاد آن بگمان وی طلب آموزش از گناه معروف و مصطلح است به طوری که ذنب عارفان و گناه و الهان و خطاء فانیان و سیئه صالحان واصل را همچون گناه جاهلان و ... می‌پندارد.

و با همان مبنای یاد شده که گناه با رسالت سازگار است و عصمت در رسولان ضرورت ندارد و ابلیس در آنها نفوذ دارد و آنان از آسیب و سوسه شیطان در امان نبوده و از خطر سهو و نسیان مصون نیستند، در کمال سهولت آیه و إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ، وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ۳۷ را چنین تفسیر می‌کند: خداوند به پیامبر اکرم (ص) فرمود: در مجلس مشرکان که آیات الهی را استهزاء می‌کنند حاضر مشو و اگر شیطان این فرمان الهی

یادنامه طبری، ص: ۱۲۲

را از یاد تو برد و سپس تو آن را به یادآوری برخیز و با آنها مجالست نکن ... ۳۸ با اینکه توجه به آیه، وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ، إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا ۳۹ کاملاً- روشن می‌کند که نهی در آیه قبلی، ناظر به مردم است نه پیامبر اکرم (ص) زیرا در این آیه آمده است که قبلاً بر شما نهی از حضور در مجلس استهزاء به آیات الهی نازل شده است در حالی که در سراسر قرآن کریم هیچ آیه‌ای غیر از آیه قبلی در این زمینه نازل نشده است، لذا معلوم می‌شود که مراد از آیه قبلی همان نهی مردم از شرکت در محفل سخریه قرآن و دین است و این مردم هستند که ممکن است مورد نفوذ ابلیس قرار گرفته و نهی را فراموش کنند نه پیامبر (ص) و بدین ترتیب طبری این دو آیه را هماهنگی نکرد تا روشن شود که گرچه ظاهر خطاب آیه اول متوجه پیامبر اکرم (ص) است ولی حقیقت آن متوجه امت است نه پیامبر گرامی (ص).

اما نکته قابل تذکر اینکه همانطور که علم حصولی بر دو قسم بدیهی و نظری است و هر نظری به بدیهی مستند است و همه بدیهی‌ها به اولی بالذات که همان اصل استحاله تناقض است منتهی خواهد بود و اولییت آن ایجاب می‌کند که استدلال‌پذیر نباشد و شک در آن یا قطع به بطلان آن نشانه صدق و حق بودن وی خواهد بود زیرا- شک- با (لا شک) جمع نمی‌شود چه اینکه قطع با عدم قطع جمع نمی‌گردد. علم شهودی نیز دو قسم است بین و مبین و هر کشف مبین به شهود بین مستند بوده و همه شهودهای بین به کشف بین بالذات که همان وحی معصوم است منتهی خواهند بود، و در کشف بین بالذات هیچگونه احتمال خلاف راه ندارد، چنانکه در علم حصولی اولی بالذات نیز هیچ احتمال خلاف رخنه ندارد. لذا بسیاری از انبیاء (ع) صریحاً گفته‌اند: اَنِّي عَلَى بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّي. هنگام نزول وحی و نیل مقام منیع نبوت، هیچ تردیدی برای وجود مبارک پیامبر اکرم (ص) متصور نبود تا برای رفع آن، قصیه را با حضرت خدیجه در میان بگذارد، و خدیجه آن حضرت (ص) را به نزد ورقه بن نوفل برد یا گزارش حال آن وجود نورانی را به سمع ورقه برساند، و با رهنمود ورقه، نبی گرامی (ص) به مقام شامخ نبوت آگاه شده سپس به آن ایمان بیاورد و به رسالت خویش تصدیق کند تا لازمه این پندار منسوج و سست باشد و آن اینکه، ثبوت اصل دین به ارشاد یک غیر مسلمان حاصل گردیده.

لیکن

یادنامه طبری، ص: ۱۲۳

طبری در ذیل بخش اول سوره اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ داستان رفتن خدیجه و همچنین بردن نبی اکرم (ص) نزد ورقه را نقل می‌کند و احراز و اثبات اصل نبوت را با راهنمایی ورقه تثبیت می‌کند آری آنچنان نبوتی که با تردید همراه باشد و در تشخیص آن با خدیجه

مشورت شود و با دست ورقه بن نوفل حل شود، هم با انجام گناه می‌سازد و هم با نفوذ ابلیس جمع می‌شود و هم با افسانه غرانیق در می‌سازد و ...

فصل چهارم: معرفت امامت در تفسیر طبری

کامل‌ترین شناخت هر چیزی همانا معرفت همان چیز است به مقومهای وجودی او. اگر چیزی دارای علت وجودی باشد شناخت وی از راه علت وجودیش کامل‌ترین معرفتهای ممکن درباره اوست، و اگر دارای علت وجودی نباشد، مهمترین راه شناخت وی همان معرفت نحوه هستی خود اوست. بنابراین برای شناخت امام باید اصل امامت را شناخت، چه اینکه برای معرفت پیامبر باید به اصل رسالت آگاه شد، و برای شناخت خداوند لازم است معنای الوهیت به مقدار میسور روشن شود، چنانکه مرحوم کلینی از امام صادق (ع) چنین نقل کرده است: اعرفا الله بالله و الرسول بالرسالة و اولوا الامر بالمعروف و ...

و چون امامت‌شناسی فرع نبوت‌شناسی است و نبوت‌شناسی فرع خداشناسی است، مبانی گوناگون در خداشناسی، مایه اختلاف مبنی در شناخت پیامبر شده، و تعدد مبانی در پیامبرشناسی سبب بروز اختلاف در امام‌شناسی نیز شده است. آنچه از طبری در فصل خداشناسی آمده است زمینه تفکر خاصّ وی را درباره پیامبرشناسی فراهم نموده چه اینکه پیامبرشناسی خاصّ وی زمینه شناخت مخصوص او به امام را فراهم کرده است، زیرا کسی که عصمت پیامبر برای او حلّ نشده معصوم بودن جانشین وی را نخواهد پذیرفت، چون نائب از منوب عنه افضل نیست.

امامت از آن جهت که همه شئون نبوت را داراست (غیر از وحی تشریحی) همه شرائط آن را داراست، یعنی اگر عصمت از عصیان و مصونیت از نسیان و سهو، شرط رسالت و وصف لازم پیامبر است، همین شرط، شرط معتبر در امامت و وصف لازم امام هم خواهد بود، و اگر افضلیت از دیگران نیز صفت رسول خداست، جانشین وی نیز باید یادنامه طبری، ص: ۱۲۴

همین صفت را داشته باشد، و اگر اعطاء اصل مقام نبوت در اختیار خداست و رسالت امری است انتصابی نه انتخابی، بخشودن اصل مقام امامت نیز در قلمرو اختیار خاص الهی است و امامت، امری است انتصابی نه انتخابی. و اگر تعیین شخص معین به عنوان امام نیز یا به اعجاز اوست و یا به نصّ معصوم دیگر که هر دو اماره نصب الهی است.

غرض آنکه، امامت در بسیاری از امور همتای نبوت است لذا دارای همان شرائط و اوصاف بوده و همان احکام مقام نبوت و اثبات نبوت را دارا می‌باشد. همانطوری که نبوت عامه را می‌توان با برهان اثبات کرد ولی نبوت خاصه را نمی‌توان با دلیل عقلی ثابت نمود، و البته امامت عامه و امامت خاصه نیز اینچنین‌اند.

و همانطوری که با علم شهودی می‌توان نبوت خاصه پیامبر مخصوص را مشاهده کرد، با کشف شهودی نیز می‌توان امامت خاصه امام مخصوص را مشاهده نمود.

برای اثبات امامت عامه همان برهان حکمت که درباره نبوت عامه جاری است کافی می‌باشد. گروهی از متکلمان به قاعده لطف درباره نبوت عامه استدلال نموده‌اند، ولی درباره امامت عامه به آن استدلال نکرده‌اند، چون امامت را فعل مردم می‌دانند نه فعل خدا و قاعده لطف برای اثبات ضرورت فعل خداست نه وجوب تکلیفی مردم، و این گروه چون امامت را جزء فروع دین شمرده‌اند و آن را در ردیف سائر احکام فقهی و فرعی درآورده‌اند و موضوع مسأله آنان فعل مکلف است نه فعل خدا، لذا از استدلال برای اثبات آن به قاعده لطف معذورند. لیکن کسانی که امامت را چون نبوت، فعل خداوند می‌دانند نه فعل مردم، برای اثبات آن فقط به برهان عقلی استدلال می‌کنند، گرچه حدّوسط در برهان عقلی همواره یکسان نیست، زیرا غالب متکلمان امامیه که تفکر فلسفی نیز دارند

به برهان حکمت استدلال کرده و حدّ وسط دلیل آنها حکمت خداست؛ و برخی از آنان به دلیل قاعده لطف تمسّک می‌جویند. بهرحال تذکّر این نکته لازم است که تناسب بین دلیل و مدعاّ ایجاب می‌نماید که هرگز کسی که امامت را جزء اصول دین بشمار می‌آورد نه جزء فروع، برای اثبات آن مسأله کلامی استدلال فقهی نکند بلکه فقط از راه دلیل کلامی آن را تثبیت نماید. لیکن برخی از متکلمان گرانقدر ما دلیل فقهی را در کنار دلیل کلامی ذکر کرده و آن را همانند دلیل کلامی برای اثبات امامت عامّه سودمند دانسته‌اند.

یادنامه طبری، ص: ۱۲۵

ابو اسحاق نوبختی در یاقوت بعد از اقامه دلیل عقلی بر ضرورت امامت عامه از راه قاعده لطف چنین می‌گوید: اما دلیل سمعی بر وجوب امامت عامه آنست که ما مأمور شدیم به اجراء حدود مانند بریدن دست دزد (سوره مائده آیه ۴۱) و مسئول اجراء و متولّی اقامه حدّ سرقت همه مردم نیستند بلکه سرپرست آن فقط زعیّم مردم و امام امت است.

پس ما مأموریم به چیزی که بدون نصب امام حاصل نخواهد شد، و امر بهر چیز هرآینه امر به چیزی است که آن مأمور به بدون آن چیز حاصل نخواهد شد، بنابراین نصب امام واجب است. ۴۰

نتیجه این استدلال بر فرض تمامیت آن، همانا ثبوت یک حکم فرعی و فقهی است که وجوب نصب امام بر مردم باشد نه یک حکم اصلی و کلامی که وجوب نصب امام باشد از خداوند [چنانکه امامیه می‌گویند] و وجوب نصب او باشد بر خداوند [چنانکه معتزله می‌پندارند]. و مرحوم علامه حلّی در شرح یاقوت نیز به این نکته یاد شده عنایت فرموده و نقدی بر متن ایراد نکرده است. ۴۱

قاعده عقلی بیانگر ربط ضروری محمول قضیه با موضوع آنست، زیرا محمول مسأله عقلی از لوازم ضروری موضوع آن بوده لذا قابل اقامه برهان عقلی است و هیچگونه تخصیص یا تقییدی را نمی‌پذیرد، و هرگونه استثنائی نقیض آن محسوب می‌گردد، برخلاف قاعده نقلی که با هرگونه تخصیص یا تقییدی سازگار می‌باشد و هنگام برخورد با مخصصی یا مقید، جمع دلالتی دارد.

قاعده لطف دلالت دارد بر اینکه هر چه انسان را به کمال نزدیک می‌کند و او را از هلاک می‌رهاند و مایه تقرّب او به بهشت و تبعّد وی از دوزخ است، صدور آن از خداوند لازم است و این اصل کلی است و قابل استثناء نمی‌باشد. لیکن طبری در تفسیرش ذیل آیه ... وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ۴۲ چنین می‌گوید: از این گزارش خداوند معلوم می‌شود که آنچه اهل تفویض می‌پندارند خطا است زیرا آنان منکر این موضوع هستند که خداوند دارای لطف خاص است، و هر که را بخواهد از آن برخوردار می‌کند تا او به توفیق الهی هدایت یابد و منقاد حق شود و به سوی او برگردد و اهتداء و ایمان را بر ضلالت و کفر برگزیند، و خداوند خبر داد که توان آن را دارد که همگان را هدایت نماید، و از اینکه برخی از انسانها توفیق هدایت بهره آنها نشد

یادنامه طبری، ص: ۱۲۶

با اینکه افاضه این فیض به آنان مقدور خداوند بوده و می‌باشد، دلیل روشنی است بر اینکه همه اسباب هدایت را خداوند قادر بر آن در اختیارشان نگذاشت تا آنها به وسیله این اسباب خاص هدایت شوند. ۴۳

در اینجا تذکر چند نکته سودمند است:

۱- خداوند بر اساس هدایت تشریحی، خواهان هدایت همگان بوده است؛ لذا عموم مردم را در طی اعصار و قرون تا قیامت راهنمایی نموده است و آیاتی از قبیل ... هُدًى لِلنَّاسِ*، لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا، ذِكْرٍ لِلْبَشَرِ و ... دلیل واضح هدایت عمومی خداست.

۲- هدایت تشریحی عالم برابر با حکمت و نیز مطابق با قاعده لطف است و هیچ استثنائی ندارد.

۳- خداوند دارای هدایت تکوینی خاص است که آن را پاداش کسانی قرار می‌دهد که با هدایت تشریحی و حسن اختیار خویش مقداری از راه را با جهاد و اجتهاد پیموده‌اند و آیاتی از قبیل، يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ*، اِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا، مَنْ يُؤْمِن بِاللّٰهِ يَهْدِ قَلْبَهُ، الَّذِيْنَ جَاهَدُوا فَاِنَّا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا، يَهْدِيْ اِلَيْهِ مَنْ اَنَابَ و ... سند آشکار این گونه از هدایت‌های خاص است.

۴- اضلال خداوند فقط جنبه کیفری دارد و هرگز خدای سبحان کسی را به اضلال ابتدائی گمراه نکرده و نخواهد کرد و آیاتی از قبیل وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ، ناظر به آنست.

۵- مضمون آیه یاد شده یعنی ... وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى ... و همچنین آیه وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ۴۴ آنست که اگر خداوند بخواهد براساس قدرت مطلقه خویش همگان را به پذیرش حق مجبور نماید می‌تواند و عموم مردم روی زمین در طول تاریخ مؤمن خواهند بود و هیچکس کافر نخواهد شد، لیکن خداوند همه را در پذیرش دین آزاد آفرید تا در پرتو آزادی خویش به کمال مطلوب نائل آیند.

۶- ایمان براساس هراس و اجبار، نشانه کمال نیست و با هدف اصلی بعثت پیامبران که شکوفا نمودن استعدادها در پرتو حسن انتخاب جوامع بشری است سازگاری نمی‌باشد، بنابراین اجبار مردم به ایمان آوردن صلاح جامعه نیست و اگر خداوند آن را یادنامه طبری، ص: ۱۲۷

ترک کرده برای اینست که کمال نبوده و نسبت به نظام عمومی جهان صلاح نمی‌باشد.

۷- طبری از اینگونه آیات یاد شده استنباطی دیگر دارد و آن اینکه ایمان آوردن مردم متوقف بر اسباب فراوانست و خداوند برخی از آن اسباب را در اختیار گروه خاصی قرار نمی‌دهد که اگر قرار دهد کار خیر بوده و برای آنها هم مصلحت می‌باشد.

۸- چون استنباط طبری از اینگونه آیات مطلبی است که در بند ۷ به آن اشاره شده گرچه مطلب وی مطابق با سائر آیات نیست ولی می‌توان این معنی را به ایشان اسناد داد که وی قاعده لطف را قبول ندارد یعنی هر چیزی که مایه کمال انسان باشد و او را به سعادت نزدیک کند و از دوزخ دور نماید صدورش از خداوند لازم نیست زیرا ایمان همگان بگمان وی خیر است مع ذلک خداوند سبحان اسباب آن را برای همه فراهم نکرده است، و چون قاعده لطف عقلی است نه نقلی لذا قابل تخصیص یا تقیید نیست و هرگونه استثنائی در آن نشانه نقض و وهن و عدم اعتبار آن قاعده است.

۹- بنابراین ممکن است امامت که یکی از اسباب هدایت مردم است و در پذیرش جامعه معاصر با امام سهمی دارد از خداوند صادر نشود و کسی را به عنوان امام نصب نفرماید، پس دلیل عقلی بر ضرورت امامت عامه اقامه نخواهد شد، زیرا قاعده لطف بزعم طبری معتبر نیست. گرچه مبنای این تفویض باطل می‌باشد و خداوند قدرت آن را دارد و کارها را واگذار نکرده است.

۱۰- البته ممکن است طبری در کتابهای کلامی خود به اینگونه از تالی فاسدها مبتته شده و عمومیت قاعده لطف را تحکیم کرده باشد لیکن بنابر برداشتهای خاص تفسیری وی، نمی‌توان او را قائل به حجیت قاعده لطف دانست، بنابراین مسأله امامت نزد وی یک قضیه کلامی نبوده بلکه همانند سایر احکام جزئی از مسائل فقهی و فرعی بشمار می‌رود، زیرا گرچه ممکن است کسی قاعده لطف را تام بدانند مع ذلک امامت را یک مسأله فرعی و فقهی تلقی کند چون آن را انتخابی می‌داند نه انتصابی و کار مردم می‌پندارد نه کار خداوند. لیکن ممکن نیست کسی قاعده لطف را تمام نداند مع ذلک، امامت عامه را یک مسأله کلامی بشمارد.

۱۱- ممکن است کسی قاعده لطف را تمام نداند و چیزی را نه بر خداوند و نه از

یادنامه طبری، ص: ۱۲۸

خداوند ضروری تلقی نکند مع ذلک نصب راهنمای غیبی یعنی پیامبر را مسأله اصلی بدانند نه فرعی و فقهی زیرا تعیین آن به عهده خداست نه خلق لیکن خداوند مسئول آن نخواهد بود، لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ ۴۵ ولی این برداشت همان تفکر اشاعره است که اصلاً با استدلال همراه نیست، یعنی نمی‌توان بر ضرورت آن، برهان اقامه کرد، و از صاحبان اینگونه تفکر، چیزی درباره امامت عامه نقل نشده گذشته از آنکه سیره عملی آنها درباره خلفاء بر انتخابی بودن رهبری در اسلام است نه انتصابی بودن آن.

۱۲- تفاوت نبوت عامه و امامت عامه در مکتب اشاعره که قائل به تحسین و تقبیح عقلی نیست آنست که نبوت را کار خدا می‌دانند و امامت را کار خلق و در بحث نبوت، برهان بر امکان بعث اقامه می‌نمایند نه بر ضرورت آن، و چهره مناظره آنان متوجه براهمه

است که منکر امکان بعث‌اند ۴۶ نه متوجه معتزله که قائل به ضرورت آن می‌باشند، زیرا محاوره آنان با اهل اعتزال در اصل مسأله حسن و قبح و قاعده لطف است نه خصوص امکان بعث انبیاء، گرچه این بحث نیز یکی از مصادیق آن اصل جامع خواهد بود.

طبری گرچه در ذیل آیات ۱۲ و ۵۴ سوره انعام که مضمون آنها تثبیت ضروری رحمت بر خداست، و منشأ این حکم ضروری نیز خود خداوند است: *كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ، بَحْثِ كَلَامِي دَر خُور تُوْجِه نَكْرَدِه اِسْت لِيَكُنْ دَر ذِيْل آيَه رُسُلًا مُبَشِّرِيْنَ وَ مُنْذِرِيْنَ، لِيَنَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَي اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعِيْدَ الرُّسُوْلِ وَ كَانَ اللّٰهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا ۴۷* پذیرفته است که اگر بعثت انبیاء نمی‌بود حجت ملحدان این بود که چرا راهنما نفرستادی تا ما با پیروی او از خواری و ذلت رهایی یابیم، لَوْ لَا اَرْسَلْتَ اِلَيْنَا رَسُوْلًا فَتُنَبِّحَ اَيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ اَنْ نَّذِلَّ وَ نَخْزِي، پس معلوم می‌شود راه احتجاج باز است و مسیر حسن و قبح عقلی مسدود نیست و آیه، لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُوْنَ برای تعطیل عقل از استدلال نازل نشده چنانکه اشاعره می‌پندارند، و از اینجهت می‌توان طبری را حامی تفکر عقلی دانست [لیکن نه حمایتی که همه حقوق عقل مبرهن تأمین گردد چنانکه گذشت]. زیرا وی در ذیل آیه: لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُوْنَ که مهمترین محور بحث اشاعره و جبریه‌هاست سخنی نگفته است که اساس عقل را منهدم کند و بساط جبر را بگستراند و انسان را از اختیار معزول دارد و مانند آن.

یادنامه طبری، ص: ۱۲۹

آری در بسیاری از موارد مکتب تفویض، اهل اعتزال را مردود دانسته و قدرت خداوند را در مرحله بقاء همانند مرتبه حدوث مؤثر می‌داند و چیزی را خارج از قلمرو و قدرت حق نمی‌داند و کارهای هیچ ممکنی را به خود او واگذار شده تلقی نمی‌کند، و در ذیل آیه *اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ ۴۸* و همچنین در ذیل آیه *رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعِيْدًا اِذْ هَدَيْتَنَا ۴۹* سخن اهل قدر و تفویض را در هر جایی به مناسبت همان مورد و در مورد مضمون همان آیه رد می‌کند چه اینکه در ذیل آیه *فَاللّٰهُمَّا فُجُوْرَهَا وَ تَقْوَاهَا* که عده‌ای آنرا به جعل و نهادن فجور و تقوی تفسیر کرده‌اند که مطابق جبر است. طبری آن را به همان معنای الهام و تعلیم هر دو خصلت در هر انسان تفسیر نموده که با اختیار مناسب می‌باشد. بهر تقدیر مسأله جبر و تفویض و امر بین الامرین فرصت فسیحی را می‌طلبد و فصل جداگانه‌ای را طلب می‌کند که نه آن فرصت در حوصله این رساله است و نه آن فصل در این مقاله می‌گنجد لیکن می‌توان یافت که اثبات امامت عاقله با روش کلامی در تفسیر طبری آسان نیست. زیرا نه بحث مبسوطی پیرامون امامت عاقله در ذیل آیه‌های مناسب آن مانند *لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِيْنَ ۵۰* مطرح نموده و نه گفتار مقبولی در ذیل آیه‌های مناسب با امامت خاصه ارائه داده است، چون در ذیل آیه *اَطِيعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيعُوا الرُّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ... ۵۱* چنین گفته است: ... اطاعت از رسول (ص) همانا پیروی امر و نهی او در زمان حیات وی و اطاعت از سنت آن حضرت بعد از ارتحال وی است، و مضمون آیه یاد شده تعمیم پیروی آن حضرت بوده و اختصاص به زمان حیات و مانند آن ندارد، و منظور از اولی الامر فرمانروایان سیاسی هستند نه اهل علم و فقه و نه خصوص بعضی از افراد که به خلافت ظاهری در صدر اسلام رسیده‌اند، چون احادیث صحیح از رسول خدا (ص) رسیده است که از ائمه و والیان جامعه در اموری که به صلاح مسلمین است اطاعت شود آنگاه از ابو هریره نقل می‌کند که پیامبر (ص) فرمود: بعد از من والیانی سرپرستی امور شما را بعهد می‌گیرند، والی خوب و صالح بخوبی و صلاح عمل می‌کند و والی بد و طالح به فجور رفتار می‌نماید، شما هر آنچه موافق حق است بشنوید و پیروی کنید و پشت سر آنان نماز بگذارید، اگر به نیکی رفتار کردند به سود شما و آنهاست و اگر به بدی عمل نمودند به سود شما و زیان آنان خواهد بود، و از پیامبر (ص) رسیده است:

مسلمان باید از والی خود پیروی کند چه بخواهد و چه نخواهد مگر آنکه به معصیت امر

یادنامه طبری، ص: ۱۳۰

شود که در اینحال اطاعت او روا نیست. از این گفتار معلوم می‌شود که رهبری فاسق صحیح است گرچه اطاعت وی در خصوص دستور معصیت لازم نیست، پس عدل والی لازم نخواهد بود چه رسد به عصمت او [در والیهای بالاصاله]. در ذیل آیه *اِنَّمَا وُئِيْكُم*

اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ۵۲، ولایت را بمعنای نصرت تفسیر کرده است نه زعامت و سرپرستی؛ در حالی که ظاهر کریمه حصر است و ولایت بمعنای یاری مانند ولایت بمعنای دوستی منحصر در خدا و پیامبر و ...

نیست بلکه همه مؤمنان نسبت به یکدیگر اینطور هستند: الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ... و در تفسیر، وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ ... چنین گفته است: برخی برآند که منظور خصوص علی بن ابیطالب است و بعضی برآند که مقصود همه مؤمنین است لیکن علی بن ابیطالب در حال رکوع نماز به سائل انگشتر خود را صدقه داد و مفاد آیه اختصاصی به علی بن ابیطالب ندارد بلکه آن حضرت یکی از مصادیق مؤمنان موصوف در آیه است. طبری در این خلال به ذکر آراء گوناگون اکتفاء کرد و هیچکدام از آن را ترجیح نداد ۵۳. در ذیل آیه یا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ۵۴، چنین می‌گوید: منظور ابلاغ یهودان و ترسایان است که قصه آنان در این سوره یعنی مائده آمده است. پس طرف ابلاغ خصوص اهل کتاب‌اند و موضوع ابلاغ افشاگری و سرزنش و پرده‌برداری از خبث سریره آنان و مانند آن است و اصلاً درباره اینکه طرف ابلاغ عموم مردم‌اند و موضوع ابلاغ، ولایت علی بن ابیطالب است سخنی بمیان نیاورد ۵۵.

در ذیل آیه الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۵۶، چنین می‌گوید: بهترین قول در معنای آیه اینست: اكمال دین و اتمام نعمت همانا پیروزی اسلام در حجاز و بیرون کردن مشرکان از مسجد الحرام و احساس استقلال و امتیت مسلمین در حج بی آنکه با مشرکین اختلاط داشته باشند و از آنها احساس ناامنی نمایند.

و چون برخی از فرائض و احکام بعد از نزول این آیه نازل شده پس منظور کمال احکام نیست بلکه کمال سیاسی اسلام و استقلال مسلمین است و اصلاً درباره ولایت علی بن ابیطالب و اینکه رهبری معصوم مایه کمال همه جانبه اسلام و تمامیت نعمت یادنامه طبری، ص: ۱۳۱

خواهد بود سخنی بمیان نیاورده است. ۵۷ طبری نه تنها در آیات مربوط به امامت عامه و امامت خاصه بحثی مقبول ارائه نمی‌دهد بلکه در تفسیر آیه‌های مربوط به عصمت اهل بیت (ع) و فضیلت‌های خاص آنان سخنی شایسته پذیرش ندارد؛ مثلاً در ذیل آیه إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ۵۸ چنین می‌گوید: در اینکه مقصود اهل بیت کیست اختلاف است، بعضی گفته‌اند: منظور حضرت رسول (ص) و علی بن ابیطالب و فاطمه و حسن و حسین (ع) است و بهمین منظور شانزده حدیث نقل می‌کند که بخشی از آنها ناظر به نزول شأن آیه تطهیر است و بعضی از آنها ناظر به عمل پیامبر اکرم (ص) بعد از نزول آنست که آن حضرت (ص) شش ماه بعد در آن هر وقت برای اداء نماز از منزل خارج می‌شد به خانه فاطمه می‌گذشت و می‌فرمود: الصَّلَاةُ أَهْلَ الْبَيْتِ. سپس آیه تطهیر را قرائت می‌کرد، و بعضی از آن احادیث شانزده گانه ناظر به تعمیم آیه تطهیر نسبت به سائر معصومین بوده و اینکه آیه مزبور اختصاصی به آن پنج نور مقدس ندارد و آن حدیث چهاردهمی است که طبری در تفسیر خود آورده است، که حضرت سجاد، به مرد شامی فرمود: آیا در سوره احزاب آیه إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ ... را قرائت کرده‌ای؟

گفت: آری مگر شما همانهاستید، امام سجاد (ع) فرمود: آری. خلاصه آنکه جریان حدیث کساء و گفتار ام سلمه و ... در تفسیر او آمده است آنگاه طبری می‌گوید: دیگران گفته‌اند منظور اهل بیت همسران رسول اکرم‌اند و برای این قول فقط یک حدیث نقل می‌کند و آن یک حدیث اینست که ...: علقمه گفت که روش عکرمه این بود که در بازار ندا می‌داد که آیه تطهیر درباره زنان پیامبر (ص) نازل شده است. در اینجا طبری هیچ اظهارنظری نمی‌کند ۵۹، هر چند که نشانه‌های رجحان قول اول، مسلم است، آیا تفسیر موجود، مدسوس است یا مفسر در حال تقیه بسر می‌برد یا تعمدی در کار بود؟ گرچه طبری در ذیل آیه لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ گفته است که مطهرون، اختصاصی به فرشته‌ها و انبیاء و رسولان ندارد بلکه هر مطهر از ذنوب را شامل می‌شود، لیکن نتوانست با استمداد از آیه تطهیر و براساس اینکه کتاب خدا یکدیگر را تصدیق می‌کنند اعلام دارد که حقیقت قرآن نزد اهل بیت طهارت

است، زیرا در آیه تطهیر به نتیجه روشنی نرسیده است، گذشته از آنکه انتقال ذهنی از لا یَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ به آیه تطهیر کار آسانی نیست. در ذیل آیه فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَیادنامه طبری، ص: ۱۳۲

نِسَاءَكُمْ وَانْفُسَنَا وَانْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِّلُ فَجَعَلَ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ۶۰ چند روایت در تعیین اعضاء شرکت کننده در مباحله نقل کرد که آنان عبارت‌اند از حضرت علی و فاطمه و حسن و حسین که در صحابت و معیت پیامبر اکرم (ص) برای ابتهال آماده شده‌اند و ضمناً می‌گوید: ابن عمیر از جریر چنین آورده است که جریر به مغیره گفت: مردم در حدیث نجران نقل می‌کنند که علی (ع) با آنان بود مغیره گفت: لیکن شعبی نام علی را در اعضاء مباحله نیاورده است. من نمی‌دانم که این نیاوردن نام علی در میان اعضاء مباحله برای آن بوده که حضرت علی عضویت نداشت یا او حضور داشت ولی شعبی اموی در اثر سوء نظر نام او را حذف کرده است.

آنگاه طبری بدون ترجیح قول اول می‌گذرد ۶۱ هر چند که براساس حدیث‌شناسی و داوری فن حدیث ادله قول اول راجح و مقدم است. البته بحث پیرامون انفسنا و اینکه چطور نفس حضرت علی (ع) همتای نفس رسول اکرم (ص) بوده و آن حضرت به منزله جان پیامبر گرامی است در تفسیر طبری اصلاً مطرح نیست، و اگر وحدت روحی وصی و نبی روشن گردد مجالی برای بیگانه نخواهد بود.

«خلاصه آنکه از طبری سخنی در تفسیر آیات امامت عامه و خاصه نرسیده است که نشان دهد که در نزد او امامت یک مسأله اصلی و کلامی است نه فرعی و فقهی، و تعیین امام با نصب خداست نه با انتخاب خلق هر چند که می‌توان جریان کلامی بودن مسأله امامت را و اینکه تعیین آن با نصب الهی است نه با انتخاب مردم از بعض آیات قرآن استنباط نمود مانند اِنِّی جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ۶۲.. زیرا گرچه هر موجود ممکن در حدوث و بقاء نیازمند خداوند است و گرچه ربوبیت مطلقه الهی همه شئون موجودهای امکانی را اداره می‌کند و در اینجهت فرقی بین خیر و شر و ضار و نافع نیست مگر در بالذات و بالعرض که خارج از بحث کنونی است، لیکن خلافت مشروع و رهبری درست فقط با دستور خدا صورت پذیر است و با جعل الهی یافت می‌شود و بدون قرارداد و تعیین خداوند حاصل نخواهد شد گرچه کسانی که انتظار آن را دارند فرشتگان آسمانی باشند، و از اسناد جعل خلافت به خدا معلوم می‌شود که تعیین جانشینان الهی فقط با نصب خداست: وَ اِذِ ابْتَلٰی اِبْرٰهٖمَ رَبُّهُ بِكَلِمٰتٍ فَاَتَمَّهِنَّ قَالَ اِنِّی جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ قَالَ لَا یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِیْنَ. ۶۳

یادنامه طبری، ص: ۱۳۳

همانطوری که از اسناد جعل امامت به خدا نشانه انتصابی بودن مقام امامت استظهار می‌شود، از عرض حاجت حضرت خلیل (ع) نیز معلوم می‌گردد که تعیین امام و بخشودن منصب امامت، انتصابی است نه انتخابی و گرنه خود حضرت ابراهیم آن را برای همه ذریه خود قرار می‌داد، چه اینکه از تعبیر لاینال معلوم می‌شود که، مقام امامت، عهد الهی است نه عهد مردمی، و این عهد خدائی نصیب ظالم نخواهد شد. و مراد از کلمه ظالم کسی است که قبل از مقام امامت ستم کرده باشد و فعلاً ظالم نباشد، زیرا همانطوری که سؤال حضرت خلیل (ع) شامل ظالم بالفعل نمی‌شود جواب خدا نیز کسی را که سابقه ظلم داشته است و اکنون ظالم نیست از خلافت محروم می‌داند. وَ جَعَلْنَاهُمْ اُمَّةً یَهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا وَ اَوْحٰیْنَ اِلَیْهِمْ فَعَلَّ الْخَیْرٰتِ وَ اِقَامَ الصَّلٰةِ وَ اٰتٰءَ الزَّكٰةِ وَ كَانُوْا لَنَا عٰبِدِیْنَ ۶۴ یعنی پیامبران ابراهیمی بمانند اسحاق و یعقوب را که همگان از صالحین‌اند امامان مردم قرار دادیم که به امر ما هدایت می‌نمایند، خواه امر ملکوتی که از آیه اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَیْئًا اَنْ یَقُوْلَ لَهُ كُنْ فَیَكُوْنُ ۶۵ و مانند آن استفاده می‌شود، خواه امر تشریحی و فرمان نشأه تکلیف که از سائر آیات رهبری استنباط می‌گردد، و در این آیه همانطوری که فرستادن وحی فعل و ایحاء کارهای خیر بخداوند نسبت داده شده، جعل امامت و رهبری نیز به آن حضرت منسوب شده است. یا داوُدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِیْفَةً فِی الْاَرْضِ ۶۶ در

این آیه نیز خلافت تشریحی حضرت داود بخداوند استناد یافته و معلوم می‌شود که رهبری آن پیامبر معصوم با نصب الهی بوده است. وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا ۖ ۶۷ یعنی برخی از بنی اسرائیل را که شایسته مقام رهبری بودند به مقام امامت رسانده و آنان را امام مردم قرار دادیم که به فرمان ما مردم را هدایت می‌کنند و سبب این صلاحیت، صبر و استقامت آنها در مسائل دینی بود زیرا صلاحیت درونی را فقط خداوند می‌داند لذا نصب پیشوایان اصلی به عهده اوست اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ۖ ۶۸ چه بسا افرادی که به ظاهر صالح‌اند و به باطن طالح، و اَثَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسِلَخْ مِنْهَا فَأَتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ۖ ۶۹ و اجْعَلْ لِي وَزِيْرًا مِّنْ أَهْلِى هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي. ۱۷۰ اگر تعیین خلیفه و امام مخصوص خداوند نمی‌بود و دیگران هم می‌توانستند خلیفه و امام تعیین نمایند، حضرت موسی کلیم (ع) نصب آن را از خدای سبحان مسألت نمی‌کرد و خداوند هم به عنوان اعلام اجابت خواسته او نمی‌فرمود این خواسته مرا همانند سائر حاجتهای تو انجام دادم و

یادنامه طبری، ص: ۱۳۴

تو آنها را دریافت کردی.

نکته قابل ذکر اینکه در اینجا معلوم می‌شود تعیین حضرت علی بن ابیطالب برای خلافت و امامت فقط در اختیار خداوند بود و احدی حق نصب او را نداشت و حضرت رسول اکرم (ص) منادی این پیام و پیک این ابلاغ بوده است و تعبیرهایی مانند: من کنت مولاه فهذا علی مولاه و ... جنبه ابلاغ نصب الهی را دارد نه آنکه خود پیامبر اکرم (ص) حضرت علی را نصب کرده باشد و قَالُوا لَوْ لَا نَزَلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقُرَیَّتَيْنِ عَظِيمٍ، أَمْ هُمْ یَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسِمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِشَتَهُمْ فِى الْحَیَاةِ الدُّنْیَا وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّیَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِیًّا وَ رَحْمَتُ رَبِّكَ خَیْرٌ مِّمَّا یَجْمَعُونَ. ۷۱

گروهی می‌پنداشتند که فرستاده خداوند باید فرشته باشد نه بشر و بر فرض صلاحیت بشر برای سمت رسالت خدائی، باید بشری آن را بعهده بگیرد که از لحاظ ثروت و اقتدار قومی برتر از دیگران باشد لذا گفتند: چرا این قرآن بر یکی از دو مردی که در قریه مکه یا طائف بسر می‌برد نازل نشد؟ ۷۲

خداوند در رد آنها می‌فرماید: تقسیم رحمت خداوند بدست آنان نیست تا پیشنهاد دهند که رحمت خاصه رسالت نصیب فلان یا بهمان گردد چه اینکه تقسیم رحمت عامه هم در اختیار آنها نیست.

تقسیم رزق مادی و ظاهری و با صلاحدید خداست چه رسد به اعطای رزق معنوی و باطنی مانند نبوت ۷۳، و همانطور که رزق مادی با تفاوت توزیع می‌شود تا افراد جامعه یکدیگر را با تسخیر متقابل [نه تسخیر یک‌جانبه] مسخر نمایند و نظام زندگی آنها تأمین شود، رزق معنوی نیز با اختلاف تقسیم می‌شود تا برخی امام و بعضی مأموم و هر کدام معین و معاون نسبی دیگری باشد تا نظام دینی آنان تأمین شود.

غرض آنکه خداوند، توزیع منصبهای الهی را در اختیار خود قرار داده است نه در اختیار دیگران؛ آری تمام تفاوت‌های فکری در اینست که آیا امامت همتای نبوت است تا از شئون الهی بشمار آمده و در اختیار خداوند باشد یا همسان سائر مناصب بشری است تا مشمول و اَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ شود و انتخاب امام در اختیار مردم باشد؟ آنانکه امامت را چون نبوت، امر خدا می‌دانند قائل به انتصابی بودن امام هستند و آنها که امامت را امر مردم می‌دانند نه امر خدا، جریان امامت را یکی از مصادیق و اَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ یادنامه طبری، ص: ۱۳۵

می‌پندارند و آنرا انتخابی می‌دانند. نظر فرقه ناجیه امامیه بر آنست که امامت امر خداست نه امر خلق و آن را انتصابی می‌دانند نه انتخابی.

تذکر مهم آنکه ۱- گرچه امامت معصومان، انتصابی و موهبت خاص الهی بشمار می‌آید و خداوند جعل آن را به خود نسبت داده است، لیکن رهبری زمامداران ظالم را خداوند به عنوان کیفر تعذیبی بخود منسوب کرده است و چنین می‌فرماید: وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً

يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصِرُونَ ۷۴ ما فراعنه را امامانی قرار دادیم که مردم را به آتش دعوت می‌کنند و در قیامت از نصرت برخوردار نخواهند بود، گرچه در دنیا یکدیگر را یاری می‌دادند. ۷۵ این جعل امامت ظالمان همانند اضلال فاسقان فقط جنبه کیفری دارد. ۲- همانطوری که خلافت هارون با نصب الهی بود نه انتخاب موسی کلیم (ع) چه رسد به انتخاب مردم- زیرا خلافت و امامت امر خداست نه امر خلق- خلافت و امامت حضرت علی بن ابیطالب چنانکه قبلاً گفتم نیز انتصابی است نه انتخابی؛ خواه انتخاب پیامبر (ص) و خواه انتخاب مردم، و این همتائی و همسانی را می‌توان از حدیث منزلت که بهمین منظور صادر شده است استنباط نمود: *أما منزلة علي مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي*.

ظاهر این حدیث معنای شرکت امام معصوم (ع) در حقیقت وحی و قرآن منهای نبوت و وحی تشریحی را کاملاً توجیه می‌نماید و اگر به اهل بیت عصمت (ع) گفته می‌شود که آنان شریک قرآنند برای اینست که حقیقت آنها یک نور است و حضرت علی (ع) نسبت به پیامبر (ص) به منزله هارون نسبت به موسی است و هارون شریک وحی موسی کلیم بود، *وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي*. ۷۶ پس حضرت علی (ع) شریک امر نبی اکرم (ص) است چنانکه خطبه قاصعه آن را تأیید می‌کند: *أرى نور الوحي والرسالة واشم ريح النبوة ...* ۷۷ البته مقام منیع نبوت و حرم امن رسالت خاص نبی اکرم (ص) بوده و احدی در آن سهیم نبوده و نیست، چه اینکه نصاب رسالت به پایان رسیده و هیچکسی بعد از ارتحال نبی اکرم (ص) به آن نخواهد رسید، ولی مقام ولایت که از کمالات تکوینی روحی انسان کامل است و جزء منصبهای تشریحی به شمار نمی‌رود همچنان به انتظار سالکان صالح بوده و هرگز منقطع نخواهد شد. آری، امامت تشریحی همچون نبوت و رسالت حدّ خاص داشته و بوجود مبارک حضرت مهدی موجود موعود (ع) ختم شده است

یادنامه طبری، ص: ۱۳۶

که وی خاتم الاولیاء و خاتم الاوصیاء و خاتم الائمه (ع) است.

و همانطوری که حضرت علی بن ابیطالب (ع) در آغاز وحی یابی پیامبر اکرم (ص) از نور وحی و رسالت آگاه بود و کلام پیک الهی که بر نبی اکرم (ص) نازل می‌شد برای او معلوم بود در پایان عمر مبارک حضرت رسول (ص) که فرشتگان نازل می‌شدند تا جریان وصیت را تسلیم پیامبر (ص) کنند، امیر المؤمنین آگاه شد چه اینکه فرمود: ... *اسمع الحديث ولا اری شیئا* ۷۸.. سپس نبی اکرم (ص) آنچه را از پیک وحی دریافت کرد به حضرت علی (ع) اعطاء کرد و فرمود: ... *خذما آتاک الله بقوة ..* در هنگام ارتحال خود به امام و وصی بعد از خود آنچه را که من به تو گفتم، بگو. ۷۹

فصل پنجم: معرفت مسائل فقهی در تفسیر طبری

بررسی دقیق مباحث فقهی را باید از کتابهای فنّ فقه یا آیات الاحکام انتظار داشت، و نمی‌توان دقائق آن را در فنّ تفسیر جستجو کرد، لیکن خطوط کلی فقه در نظر یک فقیه را نمی‌توان از مطالعه نوشتار تفسیری وی استنباط نمود. البته نظر نهائی را باید از آخرین نوشته مؤلف بدست آورد چنانکه در پیشگفتار این گفتار گذشت. آنچه در این فصل می‌آید نمادی کوتاه از طرز تفکر فقهی طبری در تفسیر اوست.

فرع یکم: صورتی که شستن آن در وضو لازم است، عبارتست از تمام مقداری که از رستگاه موی سر تا چانه از لحاظ طول و تمام آنچه بین دو گوش قرار دارد [بگمان طبری] از لحاظ عرض، و شستن باطن دهن و بینی و چشم و نیز زیر موهای چانه و دو گونه لازم نیست، زیرا دو چشم جزء صورت است و شستن آنها به اجماع علماء واجب است ولی شستن زیر پلکها به اجماع آنها واجب نیست. و این اتفاق در اثر آگاه نمودن پیامبر اکرم (ص) است که امت خود را بر آن واقف کرد، و چون رساندن آب وضو به داخل دهن و بینی و به زیر موهای چانه و گونه‌ها و آبخور مانند رساندن آب به زیر پلکها دشوار است لذا شستن آنها در وضو واجب

نیست، براساس قیاس این امور یاد شده بر زیر پلکها، و اگر از برخی صحابه نقل شده که باطن دهن و بینی و زیر موهای چانه و صورت را می‌شستند برای وجوب شستن آنها نبود بلکه خواستند ایثار کرده و یکی از دو امر دشوار را برگزینند و اگر کسی خیال وجوب کند از منہاج فقهاء که قیاس است غفلت نموده است که شیء محل اختلاف به یادنامه طبری، ص: ۱۳۷

محل اتفاق قیاس می‌شود، و از هیچ صحابی نقل نشده که بگوید اگر کسی با وضو نماز گزارد ولی در هنگام وضو زیر موهای چانه و گونه‌ها را نشست یا مضمضه و استنشاق نکرد، نماز خود را اعاده نماید، معلوم می‌شود آنان که زیر موهای صورت و باطن دهن و بینی را می‌شستند، افضل را رعایت می‌کردند نه آنکه شستن آنها واجب بوده است. از اینجا چند مطلب روشن می‌شود:

- ۱- استدلال به اجماع و حجیت آن از نظر طبری.
 - ۲- استدلال به قیاس و اینکه استناد به قیاس، منہاج رسمی آنان بوده است.
 - ۳- عدم وجوب غسل زیر پلکها و ریشه و باطن دهن و بینی و هر چه مانند آنهاست که رساندن آب به آنجا دشوار است.
 - ۴- مضمضه و استنشاق واجب نیست.
 - ۵- شستن موارد یاد شده گرچه واجب نیست ولی مستحب است.
 - ۶- فرقی بین مضمضه و استنشاق نیست و هر دو مستحب‌اند. زیرا طبری بعد از نقل این گمان که استنشاق واجب است [چون از رسول اکرم (ص) رسیده است: هر کدام از شما هنگام وضو استنثار کنید، که استنثار همان استنشاق است] چنین گفته است: قیام اجماعی که حجّت است بر عدم وجوب استنشاق بطوری که اگر کسی قبل از نماز آن را ترک کرده باید نماز خود را اعاده نماید، یعنی عدم وجوب آن اتفاقی است ما را از گفتار زائد بی‌نیاز می‌کند.
- فرع دوم: شستن دست تا آرنج در وضو واجب است، اما آرنج محل اختلاف است که واجب است یا نه و منشأ اختلاف آن اینست که کلمه (الی) در آیه، إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ۸۰.. به معنای حدّ و نهایت است و گاهی حدّ، داخل در محدود است و حکم آن را دارد و گاهی خارج از محدود است و حکم آن را ندارد مانند: أْتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ۸۱ و نظر طبری بر اینست که چون (الی) به معنی نهایت و حدّ است و گاهی حدّ، داخل در محدود است و گاهی خارج از آن، کسی نمی‌تواند حکم کند به اینکه در آیه وضو حدّ، داخل در محدود است مگر آنکه حق تبیین قرآن و حکم را داشته و نتوان از حکم او مخالفت کرد و در اینجا کسی که نتوان با او مخالفت کرد نگفت به اینکه آرنج داخل در محدودی است که شستن آن واجب باشد.

یادنامه طبری، ص: ۱۳۸

نکته قابل ذکر اینکه:

- ۱- روایات اهل بیت عصمت (ع) که، ادری بما فی البیت، هستند به منظور بیان کیفیت وضو رسیده و آرنج را داخل در محدود دانسته و شستن آن را واجب می‌دانند.
- ۲- ظاهر استنباط طبری آنست که در اقلّ و اکثر ارتباطی قائل به برائت است نه احتیاط.
- ۳- ظاهر آیه وضو، تحدید مغسول است نه غسل یعنی دست تا آرنج باید شسته شود نه تحدید غسل به عبارتی شستن باید تا آرنج باشد.

بنابراین کیفیت شستن در آیه بیان نشده و ظاهر آیه این نیست که دست را از پائین به بالا بشوئید بلکه کیفیت آن به ارتکاز عرف ارجاع شده است که ارتکاز بر شستن از بالا به پائین است و روایتهای بیائیه وضو همین کیفیت عرفی را تأیید می‌نماید.

۴- شستن آرنج نزد طبری مستحب است که استحباب آن را از عموم یا اطلاق حدیث امتی الغر المحجلون من آثار الوضوء ... استفاده کرده است. ۸۲

فرع سوم: گرچه درباره مسح سر عده‌ای برآند که مسح آن به مقدار کمتر از سه انگشت کافی نیست، لیکن طبری مسمای مسح را مجزی می‌داند زیرا تحدیدی از طرف شارع نشده است؛ پس صرف صدق آن کافی است و درباره مسح صورت با خاک در تیمم هر اندازه که اجماع بر آنست مسح آن واجب است چون حجت قائم است و زائد بر آن لازم نیست زیرا، عام در عموم خود حجت است مادامیکه مخصص نیامده است.

از اینجا طرز تفکر اصولی طبری روشن می‌شود از قبیل:

۱- تمسک به اجماع.

۲- تمسک به عالم بعد از فحص از مخصص.

۳- اجراء اصل براءت در اقل و اکثر ارتباطی و مانند آن. ۸۳

فرع چهارم: درباره شستن یا مسح پا در وضو اختلاف است و منشاء آن اختلاف قرائت کلمه و ارجلکم الی الکعبین است. گروهی از راویان آنرا به نصب خواندند که معطوف بر وجوهکم باشد و حکم آن مانند صورت و دست همانا شستن است نه مسح کشیدن و تقدیم و تأخیری در آیه راه می‌یابد زیرا نتیجه این خواهد شد: ... فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۸۴. و احادیث یادنامه طبری، ص: ۱۳۹

متعددی نیز این قرائت و نیز حکم شستن پاها را تأیید می‌کند. گروهی دیگر از قارئان، آنرا به جرّ خوانده‌اند که معطوف بر کلمه رؤوس باشد و حکم پا مانند حکم سر فقط مسح کشیدن باشد، و احادیث متعددی این قرائت و نیز حکم مسح پاها را تأیید می‌نماید.

طبری ضمن توجیه هر کدام از این دو قرائت و تحسین آنها در پایان می‌گوید: قرائت جرّ خوش‌آیندتر است زیرا:

۱- مسح پا با آب وضو توسط دست چون مرورلان آن را دربردارد پس واجد خصوصیت غسل و شستن است و چون مرور دست بر آن را همراه دارد دارای خصوصیت مسح خواهد بود؛ ولی شستن پا با گذاشتن آن در آب مثلاً چون مرور دست را به‌مراه ندارد فاقد خصوصیت دست کشیدن است.

۲- در صورت جرّ فاصله معطوف و معطوف علیه کم است و در صورت نصب، فاصله زیاد خواهد بود و بیگانه بین آنها حاجب می‌شود. ۸۵

فرع پنجم: نماز مسافر، شکسته است خواه همراه با خوف از تهاجم دشمن باشد خواه نباشد و این تعمیم از مجموع کتاب و سنت استفاده می‌شود ولی طبری ذیل آیه، وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عِدُوًّا مُّبِينًا ۸۶ آراء گوناگونی را نقل می‌کند که منظور از قصر نماز، کم کردن عدد آنست بطوری که چهار رکعت به دو رکعت کوتاه گردد، و به رأی عده‌ای به یک رکعت منتهی شود و بنظر گروهی دیگر، مراد قصر عدد و کوتاه کردن شمار آن نیست بلکه منظور کم نمودن حدود آنست یعنی بجای رکوع و سجود مثلاً اشاره بسر شود سپس می‌گوید: شایسته‌ترین اقوال سخن کسی است که گفت مقصود از قصر همانا قصر حدود نماز است نه عدد آن نظیر آیه فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَدْكُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ۸۷ که منظور ترک قیام و رکوع و سجود و مانند آنست در حال ناامنی و هنگام برطرف شدن ترس و ظهور ایمنی، همه حدود نماز محفوظ خواهد بود و دلیل این اولویت و ترجیح را جمله فاذا اطمأننتم می‌داند که در آیه بعد قرارداد و چنین استدلال می‌کند که در حالت آرامش و اطمینان چیزی بر عدد نماز افزوده نمی‌شود

بلکه فقط حدود آن محفوظ می ماند پس آنچه در حال هراس ساقط می شود عدد نماز نیست بلکه حدود آن است.

یادنامه طبری، ص: ۱۴۰

فرع ششم: ازدواج از جهت دوام و انقطاع به دو قسم نکاح دائم و نکاح متعه که همان نکاح منقطع است منقسم می شود. که هر دو قسم آن در زمان پیامبر اکرم (ص) معمول و مشروع بوده است لیکن طبری در ذیل آیه ... فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ۸۸ .. بعد از نقل دو قول یکی آنکه منظور آیه نکاح دائم همراه با جماع و دیگر، نکاح متعه و منقطع است و بعد از نقل احادیث متعدد برای هر یک از دو قول مزبور چنین می گوید:

شایسته ترین و نزدیک ترین قول به صواب سخن کسی است که آیه را به نکاح دائم همراه با مجامعه تفسیر کرده است، چون حجت قائم شده است که متعه زنها حرام است. تنها نکاح دائم یا ملک یمین حلال است ... و چون در جای دیگر مدلل ساختیم که متعه و نکاح انقطاعی حرام است نیازی به تکرار نیست. ۸۹

در اینجا حکایتی نغز و ظریف را در این باب ذکر می کنیم: یحیی بن اکثم قاضی از شیخی که در بصره نکاح متعه و عقد انقطاعی انجام می داد پرسید: مشروعیت متعه را از که آموختی و چه شخصی حلال بودن آن را گواهی داد؟ گفت: از عمر بن خطاب آموختم و او گواه مشروعیت متعه است! یحیی گفت: چگونه عمر گواه مشروعیت آنست در حالی که او سخت گیرترین افراد نسبت به متعه بود؟ آن پیرمرد بصری گفت: خبر صحیح چنین رسید که عمر بر فراز منبر رفت و گفت: خداوند و پیامبر او هر دو متعه را حلال کرده اند و من آنها را حرام می نمایم و مرتکب آنها را نیز عقاب می کنم. ما شهادت و روایت او را از رسول اکرم (ص) قبول می نمایم، و تحریمی که از نزد خود آورده است نمی پذیریم. ۹۰ مرحوم علامه مجلسی در مرآت العقول از این قصه چنین یاد می کند: و ما احسن ما وجدته فی بعض کتب الجمهور ۹۱ ..

فرع هفتم: حج از جهت اشتمال بر احکام گوناگون به سه قسم منقسم است: حج افراد، حج قران و حج تمتع، چه اینکه عمره نیز به دو قسم منقسم است: عمره مفرده و عمره تمتع. عمره تمتع جزء حج تمتع بوده که باید قبل از آن انجام شود و هر دو یعنی عمره و حج که جمعا یک عبادت محسوب می شوند به نام حج تمتع باید در ماههای حج یعنی شوال و ذی القعدة و ذی الحجة واقع شوند ولی عمره مفرده را در تمام ایام سال می توان بجا آورد و جزء حج نیست بلکه عبادتی مستقل به شمار می آید.

مشروعیت حج تمتع را می توان از جمله ... فَإِذَا أُمِيتُمْ فَمَنْ تَمَعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ

یادنامه طبری، ص: ۱۴۱

مِنْ الْهَدْيِ ۹۲ .. استنباط کرد زیرا خصوصیت آن و اینکه بر چه گروهی واجب است از جمله ذلک لمن یکن اهله حاضری المسجد الحرام، استفاده می شود و هدی در حج تمتع جزء مناسک و وظائف اصلی آن است نه بعنوان جزاء و کفاره و مانند آن که در حال احصار واقع می شود. طبری گرچه جمله اول را بر حج تمتع تطبیق نداده و آن را دلیل مشروعیت تمتع ندانسته است و بر معنای دیگر حمل کرده و اصل تمتع مصطلح را متعرض نشده است لیکن در ذیل جمله دوم بعد از نقل چند قول پیرامون تحدید محل گروهی که تمتع بر آنها لازم است، مشروعیت اصل حج تمتع را پذیرفته است و آن را مانند سائر اقسام حج واجب مستقل دانسته است. و شرط وجوب آن نیز عبارت از آنست که بین محل اقامت و زندگی شخص تا مسجد الحرام به مقدار مسافت قصر نماز فاصله باشد زیرا کسی که از وطن خود به مقدار مسافت معهود خارج نشده شاهد و حاضر است نه غائب و کسی که مسافر است غائب است و حاضر نیست. ۹۳

نکته مهم آنکه پذیرش مشروعیت اصل حج تمتع معهود و قبول استمرار و عدم منسوخیت آن خاص مذهب امامیه اثنا عشریه نیست، زیرا عده‌ای از فقهای اهل سنت نیز آن را قبول دارند و مشروعیت آن را مستمر می شمارند، و آنچه مورد اختلاف است اینست که آیا عدول از حج افراد به حج تمتع مشروع است یا نه. مرحوم محقق در معتبر چنین می گوید: علمای ما گفته اند کسی که با حج

افراد داخل مکه شود می‌تواند حج خود را فسخ کند و به عمره تمتع تبدیل نماید... اما کسی که با حج قران داخل مکه شود نمی‌تواند به عمره تمتع عدول نماید و فقهای اهل سنت پنداشته‌اند که عدول از حج افراد به تمتع فسخ شده است. دلیل ما روایتی است که همگان آن را نقل کرده‌اند که رسول اکرم (ص) به اصحاب خود دستور داد کسانی که قربانی همراه نیاورده‌اند [حج قران] حج خود را به عمره تمتع تبدیل نمایند و چون خود آن حضرت قربانی را به همراه حمل کرد و حج او قران بود نه افراد لذا بعمره تمتع عدول نکرد...

دلیل فقهای اهل سنت ادعای نسخ است که به عمر منسوب است و نمی‌توان چیزی را که به تواتر از پیامبر (ص) رسیده است به رأی یک نفر ترک کرد... و ابو بصیر از حضرت امام صادق (ع) نقل کرد که آن حضرت فرمود: گروهی از اهل بصره حکم حج را از من پرسیدند و من آنچه را خود پیامبر (ص) انجام داد و آنچه را به دیگران دستور داد یادنامه طبری، ص: ۱۴۲

برای آنها بازگو کردم آنها گفتند: عمر حج افراد بجا آورد و عدول نکرد من گفتم: این چیز است که رأی عمر به آن تعلق گرفت و رأی عمر همتای کار پیامبر (ص) نخواهد بود. ۹۴

آنچه از مرحوم شهید ثانی در شرح لمعه استفاده می‌شود این است: متعه‌ای که عمر آن را انکار کرد همان عدول از حج افراد به عمره تمتع است. شهید اول در متن لمعه می‌فرماید: کسی که حج افراد مستحبی را آغاز کرد می‌تواند به عمره تمتع عدول نماید. و شهید ثانی در شرح آن می‌فرماید: این همان متعه است که دومی (خلیفه دوم) انکار کرد. ۹۵

جمال الدین سیوری در کنز العرفان چنین فرموده است: حج تمتع گاهی ابتدائی است مانند آنکه کسی اول به عمره محرم شود و بعد از انجام مناسک آن به حج احرام ببندد و در مشروعیت این حج تمتع نزاعی نیست، و گاهی با عدول از حج افراد به حج تمتع است و این عدول به تمتع را همه فقهای عامه منع کرده‌اند و گروهی از فقهای امامیه آن را تجویز کرده‌اند، چه در مستحب و چه در واجب معین و گروهی از آنها فقط در حج افراد مندوب و نیز واجب غیر معین اجازه داده و در واجب معین منع کرده‌اند و روایت مسأله را بر همین وجه حمل نموده‌اند تا بین دو دلیل منع از عدول و تجویز آن جمع شود و این بهتر است.

کلام اوست که: فائده: این همان متعه‌ای است که عمر منع کرد و گفت: متعتان کانتا علی عهد رسول الله (ص) و انا احرمهما و اعاقب علیها ۹۶.. ابن رشد نیز همین تمتع را مورد انکار عمر می‌شمارد. ۹۷

تذکر: ۱- اگر اصل حج تمتع مشروع نبود هرگز آنها در عدول از افراد به آن بحث نمی‌کردند، زیرا عدول از مشروع به منسوخ همانا ابطال اصل عمل است و آنچه به زعم فقهای عامه منسوخ است عدول از افراد به تمتع است نه اصل حج تمتع برای نائیان از مکه.

۲- در حرمت بدعت و شناعة تشریح رعیت در قبال خدای سبحان و رسول معصوم (ص) فرقی بین انکار اصل حج تمتع یا منع عدول از افراد به آن در مورد جواز عدول نیست گرچه انکار اصل حج تمتع قبیح‌تر از منع عدول از حج افراد به آن در مورد یادنامه طبری، ص: ۱۴۳

جواز عدول است.

مرحوم علامه امینی (قده) بر آنست که آنچه مورد انکار و بدعت قرار گرفته اصل حج تمتع است نه عدول از افراد به آن، چنانکه از تنصیص خود عمر بخوبی برمی‌آید و از نصوص دیگر نیز استفاده می‌شود، لیکن گروهی برای توجیه کار عمر، سخنانی تراشیده‌اند که نه با صریح گفتار وی هماهنگ است و نه با آراء دیگران که شاهد قصه یا ناقل آن بوده‌اند موافق است مانند:

۱- متعه‌ای که عمر نهی کرد نسخ حج به عمره تمتع است.

۲- متعه مختص به صحابه‌ای بود که با پیامبر اکرم (ص) احرام بستند.

۳- مردی از صحابه پیش عمر آمده و گواهی داد که از نبی اکرم (ص) در حال بیماری منتهی به ارتحال آن حضرت (ص) شنیده است که از عمره قبل از حج نهی فرموده‌اند ... مرحوم امینی همه این وجوه را ردّ نموده است. ۹۸

توضیح لازم اینکه توجیه‌های یاد شده یکسان نیست، زیرا برخی از آنها بیانگر کاری است که عمر با رأی خود انجام داده است مانند توجیه اول، و بعضی از آنها برای اینست که اصل بدعت را انکار کند و ثابت نماید که عمر با رأی خود کاری انجام نداد بلکه کاری را که از نبی اکرم (ص) دستور آن رسید اجراء نمود.

بهر تقدیر بدعتی نهاد که با وحی سماوی مخالف بود و شگفت آنکه برخی علمای عامه ۹۹، ابداع وی را اجتهادی همتای اجتهاد معصوم (ص) می‌دانند، غافل از آنکه معصوم (ص) با کشف قطعی سخن می‌گوید نه با اجتهاد ظنی مخصوصا پیامبر اکرم (ص) آنهم با تصریح به اینکه هم‌اکنون جبرئیل نازل شده و دستور عدول را ابلاغ کرده است.

فرع هشتم: انفال در نظام اقتصاد اسلامی حکمی خاص دارد زیرا نه مال اشخاص معین است نظیر اموال خصوصی، و نه مال جامعه و امت اسلامی است، نظیر آنچه در حال جنگ و پیروزی بر کافران به عنوان زمین معمور و آباد در اختیار مردم قرار می‌گیرد. بلکه از آن حکومت اسلام و مقام ولایت امر مسلمین است که باید در راه مصالح اسلام و جامعه مسلمانان صرف شود و بعد از ارتحال ولی امر مسلمین به ورثه او منتقل نمی‌شود بلکه در اختیار مقام ولایت قرار می‌گیرد که ولی بعدی متولی آن خواهد شد.

یادنامه طبری، ص: ۱۴۴

طبری در ذیل آیه *يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* ۱۰۰ گذشته از مطالب تفسیری چند مسأله فقهی را مطرح نموده که عصاره آنها اینست:

۱- انفال گرچه به غنائم و به ره آورد سرایا و به آنچه بدون قتال از مشرکین به مسلمین می‌رسد و نیز به خمس تفسیر شده است لیکن نظر طبری اینست انفال آن اموال زائدی را گویند که امام مسلمین به بعض لشکر یا همه آنها می‌دهد که به حفظ نظام اسلامی راغب تر شوند؛ و این اموال گاهی با قهر و جنگ به دست می‌آید و گاهی بدون قهر و نبرد حاصل می‌شود.

۱- و مهمترین دلیل وی برای پذیرش این رأی همانا تبیین لغوی کلمه نفل است که به معنای زائد است، پس مقدار زائد بر سهمیه سپاهیان را انفال می‌نامند.

۲- درباره منسوخ بودن آیه انفال و عدم منسوخیت آن، که بین مفسران اختلاف است، رأی طبری آنست که آیه انفال با آیه خمس منسوخ نشده است، زیرا دلیلی بر نسخ آن وجود ندارد و موضوع آن از موضوع خمس جداست، لذا حکم آنها هم از یکدیگر متمایز است؛ و هیچ دلیل قرآنی و روایی در بین نیست که نسخ آن را اثبات کند.

۳- همه انفال از آن رسول اکرم (ص) است و اختیار صرف آنها نیز بدست آن حضرت است. و ذکر کلمه مبارکه الله برای بیان حکم فقهی نیست، چنانکه در ذیل آیه خمس به آن تصریح شده است بلکه برای تیمن و تبرک است؛ زیرا شکی نیست که دنیا و آخرت مال خداست. در اینجا نظر طبری مانند نظر سائر فقهای اهل سنت است و آن اینکه ذکر نام خداوند فقط برای تبرک است نه توزیع سهم.

۴- گرچه برخی برآنند که حکم انفال خاص پیامبر (ص) است و بعد از ارتحال آن حضرت منتفی است و برای احدی نیست ولی رأی طبری نیز آنست که امامان امت اسلامی می‌توانند به پیامبر اکرم (ص) تأسی نموده و در مورد صلاح مسلمین تفیل نمایند. ۱۰۱

فرع نهم: آنچه از روایات امامیه استفاده می‌شود اینست که آیه *وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عِبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ*، ۱۰۲

یادنامه طبری، ص: ۱۴۵

شامل هرگونه درآمد حلال نیز خواهد شد و اختصاصی به غنیمتهای جنگی ندارد و طبری ضمن جدا کردن معنای غنیمت از فئ که گروهی هر دو را به یک معنا تفسیر کرده‌اند و آیه مزبور را که در سوره انفال است ناسخ آیه سوره حشر پنداشتند چنین می‌گوید:

۱- غنیمت مالی است که با پیروزی و قهر و قتال نصیب مسلمین شود و فئ مالی است که بدون جنگ بلکه با صلح از مشرکین به مسلمانان برسد، گرچه از لحاظ لغت مالی که با شمشیر به مسلمین برمی‌گردد فئ خوانده می‌شود لیکن معنای فقهی آن برابر سوره حشر همانست که بدون جنگ حاصل شود. ۲- آیه مزبور که در سوره انفال ناسخ آیه سوره حشر نیست چنانکه در تفسیر آن سوره خواهد آمد.

۳- و کلمه مِنْ شَيْءٍ که در آیه محل بحث قرار دارد، ناظر به تعمیم خصوص غنیمت جنگی است که شامل نخ و سوزن هم می‌شود نه تعمیم مثلاً هرگونه درآمد کسی.

۴- کلمه مبارکه که الله برای تبرک ذکر شده است نه برای تسدیس سهام زیرا اگر اختلافی در رقم تسهیم آن وجود داشته باشد فقط در اینست که آیا خمس را به پنج سهم تقسیم می‌کنند یا چهار سهم و زائد بر آن یعنی شش سهم قائل شناخته شده ندارد؛ و آنچه ابو العالیه گفته است که خمس بر شش سهم قسمت می‌شود برخلاف اجماع است.

۵- عده‌ای که گفته‌اند رسول خدا سهمی ندارد و خمس به چهار سهم تقسیم می‌شود که آغاز آن ذی القربی است نه، الله و نه رسول الله، سخن آنها ناصوابست زیرا سهم رسول خدا به ذی القربی می‌رسد، معلوم می‌شود رسول خدا دارای سهم است که به ذی القربی می‌رسد.

۶- درباره ذی القربی اختلاف است، عده‌ای بر آنند که منظور از ذی القربی فقط بنی هاشم است، عده دیگر همه قریش را ذی القربی می‌پندارند و گروهی نیز سهم ذی القربی را مال رسول خدا دانسته و آنرا بعد از وی در اختیار ولی امر مسلمین می‌دانند و شخص یا صنف خاصی را به عنوان ذی القربی نمی‌شناسند، و گروه دیگر سهم ذی القربی را نه مختص بنی هاشم می‌شمرند و نه به همه قریش تعمیم می‌دهند بلکه آن را به بنی هاشم و بنی مطلب اختصاص می‌دهند.

و بهترین قول همانست که مراد از ذی القربی، بنی هاشم و بنی مطلب است. زیرا بنی مطلب حلیف و هم‌بیمان بنی هاشم بودند و حلیف هر قومی از آن قوم محسوب

یادنامه طبری، ص: ۱۴۶

می‌شود و خبری هم که دلالت می‌کند بر اینکه بنی هاشم و بنی مطلب بیک منزله‌اند صحیح است.

نکته قابل ذکر اینکه طبری ضمن نقل ادله قول اول که اختصاص عنوان ذی القربی به بنی هاشم باشد روایت ابن دیلمی از حضرت علی بن الحسین (ع) را چنین بیان می‌کند:

علی بن الحسین (ع) به مردی از اهل شام گفت: آیا در سوره انفال آیه وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَاللِّرَسُولِ .. را خوانده‌ای مرد شامی گفت: آری، مگر شما همانها هستید؟ فرمود: آری. مع ذلك طبری قول شافعی را که چهارمین رأی در مسأله بود پذیرفت. البته آن خبر امام سجاد (ع)، مفید حصر نیست و با خبری که به زعم طبری صحیح است منافات ندارد، زیرا بنی هاشم یقیناً مشمول آیه هستند.

۷- درباره سهم رسول الله (ص) و سهم ذی القربی بعد از ارتحال رسول اکرم (ص) اختلاف است؛ عده بر آنند که این دو سهم در راه اسلام و مسلمین صرف می‌شود و گروهی نیز می‌گویند سهم رسول خدا (ص) و سهم ذی القربی به ولی امر مسلمین می‌رسد و در ضمن استدلال بر این قول، از حضرت علی (ع) نقل شده است که فرمود: امام، ولایت سهم خدا و سهم رسول را بعهده دارد [سهم ذی القربی در زمان حیات رسول اکرم (ص) در اختیار رسول بود و بعد از ارتحال وی به امام مسلمین می‌رسد] و گروه سوم می‌پندارند که سهم پیامبر به خمس برمی‌گردد و خمس به سه سهم تقسیم می‌شود: یتیم و مسکین و ابن سبیل، و گروه چهارم

می‌گویند: تمام خمس مال نزدیکان رسول خداست. اما بهترین قول نزد ما اینست که سهم رسول خدا (ص) به خمس برمی‌گردد و خمس به چهار سهم تقسیم می‌شود: سهم ذی القربی و ایتم و مساکین و ابن سبیل. ۱۰۳

نکته قابل ذکر آنکه: در بعضی از روایات امامیه آمده است که رسول اکرم (ص) صفوه غنیمت را می‌گرفت [چون از انفال بود] سپس بقیه را به پنج سهم تقسیم می‌کرد و یک سهم آن را می‌گرفت و چهار سهم را بین رزمندگان و مقاتلان توزیع می‌نمود و آنگاه آن یک سهم را که به عنوان خمس اخذ کرده بود به پنج سهم تقسیم می‌نمود و یک سهم از این پنج سهم را که مال خداوند بود بخود اختصاص می‌داد و چهار سهم دیگر را به ذی القربی و ایتم و مساکین و ابن سبیل اعطاء می‌نمود. لذا برخی از علماء شیعه (صاحب مدارک) گرایشی به توزیع خمس به پنج سهم داشتند نه شش سهم لیکن این یادنامه طبری، ص: ۱۴۷

حدیث بر آن مدعا دلالت ندارد زیرا اولاً- حکایت فعل رسول خدا دلیل بر اصل جواز تکلیفی است نه وجوب آن، چه رسد به وجوب وضعی تا دلالت کند به اینکه اصل تسهیم به پنج سهم است نه بیشتر. ثانیاً آنچه در این حدیث حذف شده است سهم رسول است نه سهم خدا، در حالی که سهم رسول را همگان می‌پذیرند و سهم خدا را عده‌ای نفی کرده و ذکر کلمه الله را یا به عنوان تبرک می‌دانند و یا برای تفهیم عبادی بودن خمس می‌پندارند.

ثالثاً ممکن است رسول اکرم (ص) از سهم خود صرف نظر کرده باشد تا سهام دیگران وافر شود و این امتنانی از طرف آنحضرت (ص) محسوب خواهد شد و هرگز کاشف از عدم سهم رسول اکرم (ص) نمی‌باشد. رابعاً بر فرض دلالت این حدیث بر تخمیس سهام نه تسدیس آن چون مخالف روایت مستفیض و معتبری است که بر تسدیس سهام دلالت دارند و از طرفی مخالف با ظاهر قرآن کریم است که رسول گرامی را صاحب سهم شمرده و مجموع سهام را شش سهم می‌داند ۱۰۴ نه پنج- چنانکه مخالف اجماع خواهد بود بنابراین حدیث مزبوره مسند قول به تخمیس نبوده و نمی‌توان به آن استدلال کرد. توضیح آنکه ظاهر حدیث یاد شده، دو مطلب را دربردارد که برخی از جوابهای گذشته با آن سازگار نیست گرچه در تمامیت بعضی جواب دیگر سخنی نیست، و آن دو مطلب این است:

- کان رسول الله (ص) اذا اتاه المغنم اخذ صفوه و... ظاهر این تعبیر نشانه استمرار و استقرار سیره آن حضرت است که بنوبه خود کاشف از یک حکم شرعی است و آن تخمیس است نه تسدیس، گرچه محتمل است همواره آن حضرت (ص) از سهم خود صرف نظر کرده باشد، لیکن ظهور آن در تخمیس فی الجمله قابل انکار نیست.

در ذیل حدیث آمده است: و كذلك الامام يأخذ كما اخذ رسول الله (ص). ظاهر این تعبیر که به منظور بیان حکم فقهی است نه صرف نقل قول معصوم آن است که امام باید خمس را تخمیس کند نه بیش از آن، ولی مهم آنست که این حدیث مشتمل بر سقوط سهم رسول است نه سهم خدا، گذشته از آنکه مخالف اجماع و نصوص مستفیض نیز هست.

فرع دهم: نکاح محارم نسبی یا رضاعی یا سببی حرام است و گاهی نکاح غیر آنها یادنامه طبری، ص: ۱۴۸

نیز حرام شمرده می‌شود ولی جمعا نه عینا. یکی از زنهایی که نکاح او حرام است مادر زن است و دیگری دختر زن به نام ربیبه است و آیه ۲۳ سوره نساء ضمن برشمردن محرمهای نسبی و رضاعی به محرمهای سببی اشاره می‌کند و درباره دو صنف یاد شده یعنی مادرزن و دختر زن [ربیبه] چنین می‌فرماید: وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ... ۱۰۵

مسأله اول که حرمت مادرزن باشد در اطلاق و اشتراط آن اختلاف شده است که آیا حرمت وی مطلق است به شرط دخول مشروط نیست؟ به این معنی که صرف عقد با دختر موجب حرمت مادر او می‌گردد گرچه با معقود علیها دخول حاصل نشود و یا حرمت

وی مشروط به دخول است؟

منشا اختلاف دو چیز است: یکی اینکه آیا کلمه مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ قید هر دو است یعنی هم مادرزن و هم دخترزن (ربیبه) یا قید خصوص دخترزن (ربیبه) است. بنابر اینکه قید هر دو باشد حرمت مادرزن همانند حرمت دخترزن مشروط به دخول است و مطلق نیست و اگر قید خصوص دخترزن (ربیبه) باشد حرمت مادرزن مطلق است و حرمت دخترزن (ربیبه) مشروط شمرده می‌شود. و دیگری ورود بعضی روایتهای معتبر است که حکم مادرزن و دخترزن را همسان می‌داند یعنی اگر با زنی ازدواج شد و دخول حاصل نشد هم می‌توان با مادر او بعد از جدایی با وی ازدواج کرد و هم می‌توان با دختر او بعد از افتراق ازدواج نمود. ۱۰۶ آنانکه حرمت مادرزن را مطلق می‌دانند و دخول با زن را شرط حرمت نکاح با مادر او نمی‌دانند از آیه چنین استنباط می‌کنند که قید دَخَلْتُمْ بِهِنَّ به جمله اخیر برمی‌گردد نه به هر دو جمله، زیرا تقیید دومی قطعی است و تقیید اولی مشکوک است و با تَمَسُّكْ به اصالت اطلاق در جمله اول احتمال تقیید او زائل می‌شود، گذشته از آنکه در خصوص مقام محذوری وجود دارد که مانع انعقاد ظهور تقیید در هر دو جمله است و آن محذور عبارت از این است که کلمه مِنْ نِسَائِكُمُ بنابر اینکه قید جمله اول باشد بیانیته خواهد بود و اگر قید جمله دوم باشد ابتدائیه به شمار می‌رود. و استعمال کلمه (من) در یک جمله به دو معنا اگر ممکن باشد خلاف ظاهر خواهد بود.

و اما درباره روایتهای معتبر که حرمت مادرزن را همتای حرمت دخترزن (ربیبه)

یادنامه طبری، ص: ۱۴۹

مشروط می‌داند چون حلّ آن برای برخی از فقها، در بعضی احوال و نوشتارها دشوار بود مردّد ۱۰۷ شدند و برخی نیز به صعوبت آن اعتراف نموده و تفصیل آن را به کتابهای فقهی ارجاع داده‌اند ۱۱۱، لیکن حلّ آن با توجه به ضعف دلالت روایتهای یاد شده و تمامیت نصوص دیگر که حرمت مادرزن را مطلق می‌دانند، آسان است، چنانکه محقق نامدار فقه امامیه مرحوم صاحب جواهر فرموده است: فحیث لا ریب فی المسأله. ۱۰۹

طبری ۱۱۰ ضمن نقل اختلاف پیشینیان و اینکه گروهی از آنان حرمت مادرزن را مطلق ندانسته و آن را مشروط به دخول با زن شمرده‌اند، صریحا قول به اطلاق حرمت را ترجیح داده و از اجماع نیز استمداد جسته است. و ضعف خبری که از پیامبر اکرم (ص) درباره اطلاق حرمت مادرزن رسیده مضر ندانسته چون اجماع را کافی می‌دید، و به روایتهای دیگر اعتماد و اعتنا نکرد. مسأله دوم که حرمت دخترزن باشد، در اشتراط او به دخول زن تردیدی نیست چون آیه مزبور هم با منطوق و هم با مفهوم خود اشتراط آنرا بیان نمود و طبری مشروط بودن آن را پذیرفت ۱۰۸، چون ظاهر آیه و ظاهر حدیث و اجماع علماء بر آنست. تذکر: ۱- ربیبه یعنی ربوبه چون دختر زن در تحت تربیت شوهر مادرش قرار می‌گیرد آن شوهر را ربیب بمعنای فاعل و آن دختر را ربیبه بمعنای مفعول می‌گویند و سرّ تعبیر از دختر زن به ربیبه ارشاد شوهر به وظیفه اخلاقی و اجتماعی اوست. ۲- عنوان ربیبه موضوعیت ندارد بلکه بطور مشیر به دختر زن است خواه آن دختر زن تحت تربیت شوهر مادر باشد یا نه. ۳- عنوان (فی حجور کم) همانطوری که در کتابهای فریقین آمده بصورت قید غالبی است نه احترازی. ۴- دختر زن (ربیبه) بر شوهر مادر حرام خواه شوهر فعلی خواه شوهر قبلی؛ یعنی اگر زنی دارای دختر بود و از شوهر خود جدا شد و شوهر جدید گرفت دختر او بر شوهر دوم او حرام است و اگر از شوهر دوم دختر پیدا کرد آن دختر بر شوهر اول نیز حرام خواهد بود چون اطلاق آیه هر دو صنف را شامل می‌شود و عنوان ربیبه با (فی حجور کم) موضوعیت ندارد. گرچه انتظار می‌رفت در فصول دیگر مباحث متعددی که در تفسیر طبری مطرح می‌شود ولی ما کُلّ ما یتمنی المرء یدرکه. در پایان باید توجه نمود که مقام والای جناب طبری با همه نقدها همچنان محفوظ است. چه بسا اگر در عصر ما می‌زیست طور دیگری فکر می‌کرد.

یادنامه طبری، ص: ۱۵۰

یادداشتها

- (۱) - سوره احقاف آیه ۴.
 - (۲) - تفسیر طبری، ج ۲۶ ط ۴ - ۲ ط مصر.
 - (۳) - سوره انعام، ۱۰۳.
 - (۴) - یونس، ۹۰.
 - (۵) - سوره شعراء، آیه ۶۱.
 - (۶) - سوره طه، آیه ۷۷.
 - (۷) - سوره قیامت، آیه ۲۳ - ۲۲.
 - (۸) - سوره قیامت آیه ۲۳ - ۲۲.
 - (۹) - تفسیر طبری ط مصر، ج ۷، ص ۳۰۲ - ۲۹۹.
 - (۱۰) - تفسیر طبری ج ۷، ص ۳۰۴ - ۳۰۳ ط مصر.
 - (۱۱) - تفسیر طبری ج ۲۹، ص ۱۹۳ ط مصر.
 - (۱۲) - تفسیر طبری، ج ۹، ص ۵۶ - ۴۹.
 - (۱۳) - سوره روم، آیه ۳۰.
 - (۱۴) - نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹.
 - (۱۵) - نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶.
 - (۱۶) - سوره بقره، آیه ۱۲۴.
 - (۱۷) - سوره انعام، آیه ۱۲۴.
 - (۱۸) - سوره حج، آیه ۵۲.
 - (۱۹) - سوره النجم، آیه ۲ و ۱.
 - (۲۰) - سوره النجم، آیه ۲۰ و ۱۹.
 - (۲۱) - تفسیر طبری، ج ۱۷، ص ۱۸۶ - ۱۹۰، ط مصر.
 - (۲۲) - سوره مریم، آیه ۶۴.
 - (۲۳) - سوره نمل، آیه ۶.
 - (۲۴) - سوره شعراء، آیه ۱۹۴.
 - (۲۵) - سوره اسراء، آیه ۱۰۵.
 - (۲۶) - سوره اعلی، آیه ۶.
 - (۲۷) - سوره والنجم، آیه ۳ - ۴.
 - (۲۸) - سوره جن، آیه ۲۸ - ۲۶.
 - (۲۹) - سوره انعام آیه ۷۶.
- یادنامه طبری، ص: ۱۵۱

- (۳۰) - تفسیر طبری، ج ۷، ص ۲۵۰-۲۴۸، ط مصر.
(۳۱) و
- (۳۲) - سوره انعام، آیه ۷۵-۷۴.
(۳۳) - سوره انعام، آیه ۸۳.
(۳۴) - سوره نمل، آیه ۱۱ و ۱۰.
(۳۵) - تفسیر طبری، ج ۸۹، ص ۱۳۷-۱۳۶، ط مصر.
(۳۷) - سوره انعام، آیه ۶۸.
(۳۸) - تفسیر طبری، ج ۷، ص ۲۲۸.
(۳۹) - سوره نساء آیه ۱۴۰.
(۴۰) و
- (۴۱) - شرح یاقوت، مقصد پانزدهم در امامت ص ۲۰۳-۲۰۲.
(۴۲) - سوره انعام، آیه ۳۵.
(۴۳) - تفسیر طبری، ج ۷، ص ۱۸۵.
(۴۴) - سوره یونس، آیه ۹۹.
(۴۵) - سوره انبیاء، آیه ۲۳. یادنامه طبری ۱۵۱ یادداشتها ص : ۱۵۰
(۴۶) - شرح مواقف قاضی عضد ایجی مبحث نبوت.
(۴۷) - سوره نساء، آیه ۱۶۵.
(۴۸) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۷۰ (سوره حمد).
(۴۹) - تفسیر طبری، ج ۳، ص ۱۸۷ (سوره آل عمران آیه ۸).
(۵۰) - سوره بقره، آیه ۱۲۴.
(۵۱) - سوره نساء، آیه ۵۹.
(۵۲) - سوره مائده، آیه ۵۵.
(۵۳) - تفسیر طبری، ج ۶، ص ۲۸۸.
(۵۴) - سوره مائده، آیه ۶۷.
(۵۵) - تفسیر طبری، ج ۶، ص ۳۰۹-۳۰۷.
(۵۶) - سوره مائده، آیه ۳.
(۵۷) - تفسیر طبری، ج ۶، ص ۸۰.
(۵۸) - سوره احزاب، آیه ۳۳.
(۵۹) - تفسیر طبری، ج ۲۲، ص ۸-۶.
(۶۰) - سوره آل عمران، آیه ۶۱.
(۶۱) - تفسیر طبری، ج ۳، ص ۳۰۱-۲۹۹.
(۶۲) - سوره بقره، آیه ۳۰.

(۶۳) - سوره بقره، آیه ۱۲۴.

(۶۴) - سوره انبیاء، آیه ۷۳.

یادنامه طبری، ص: ۱۵۲

(۶۵) - سوره یس، آیه ۸۲.

(۶۶) - سوره ص، آیه ۲۶.

(۶۷) - سوره سجده، آیه ۲۴.

(۶۸) - سوره انعام، آیه ۱۲۴.

(۶۹) - سوره اعراف، آیه ۱۷۵.

(۷۰) - سوره طه، آیات ۳۱ - ۲۹.

(۷۱) - سوره زخرف آیه ۳۲ - ۳۱.

(۷۲) - تفسیر طبری، ج ۲۵، ص ۶۵.

(۷۳) - لوامع الحقائق مرحوم حکیم احمد آشتیانی، ص ۹-۸، مبحث امامت.

(۷۴) - سوره قصص، آیه ۴۱.

(۷۵) - تفسیر طبری، ج ۲۰، ص ۷۹.

(۷۶) - سوره طه، آیه ۳۲.

(۷۷) - نهج البلاغه خطبه ۱۹۲.

(۷۸) - بحار، ج ۲۲، ص ۴۷۸.

(۷۹) - همان مصدر ص ۴۷۹.

(۸۰) - سوره مائده، آیه ۶.

(۸۱) - سوره بقره، آیه ۱۸۷.

(۸۲) - تفسیر طبری، ج ۶، ص ۱۲۴.

(۸۳) - تفسیر طبری، ج ۶، ص ۱۲۵.

(۸۴) - سوره مائده، آیه ۶.

(۸۵) - ج ۶، ص ۱۳۰.

(۸۶) - سوره نساء، آیه ۱۰۱.

(۸۷) - سوره بقره، آیه ۲۳۹.

(۸۸) - سوره نساء، آیه ۲۴.

(۸۹) - تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۳ - ۱۱.

(۹۰) - جوارح ۳۰، ص ۱۴۸، الغدیر ج ۶، ص ۲۱۲ نق از محاضرات راغب ج ۲، ۹۴.

(۹۱) - ج ۲۰، ص ۲۲۷.

(۹۲) - سوره بقره، یه ۱۹۶، ط مصر.

(۹۳) - تفسیر طبری، ج ۲، ص ۲۵۶ - ۲۰۷.

(۹۴)- ط قدیم، ص ۳۴۰ و ط جدید، ج ۲ ص ۷۹۸-۷۹۷.

(۹۵)- مسأله یکم بعد از فصل دوم در انواع حج.

(۹۶)- کشف العرفان، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹۰.

یادنامه طبری، ص: ۱۵۳

(۹۷)- بدایة المجتهد، ج ۱، ص ۲۲۲.

(۹۸)- الغدير ج ۶، ص ۲۲۰-۲۱۳.

(۹۹)- شرح قوشچی بر تجرید ذیل مباحث مربوط به خلیفه دوم.

(۱۰۰)- سوره انفال، آیه ۱.

(۱۰۱)- تفسیر طبری، ج ۹، ص ۱۷۷-۱۷۰.

(۱۰۲)- سوره انفال، آیه ۴۱.

(۱۰۳)- تفسیر طبری، ج ۱۰، ص ۸-۱، ط مصر.

(۱۰۴)- جواهر، ج ۱۶، ص ۸۹-۹۰.

(۱۰۵)- سوره نساء، آیه ۲۳.

(۱۰۶)- وسائل الشیعه، کتاب نکاح باب ۲۰ از ابواب مصاهره.

(۱۰۷)- علامه در مختلف.

(۱۰۸)- مقدّس اردبیل در زبده البیان، ص ۵۲۶.

(۱۰۹)- جواهر، ج ۲۹، ص ۵۴.

(۱۱۰)- تفسیر طبری، ج ۴، ص ۳۲۳-۳۲۰.

(۱۱۱) و ۱۱۲- بدایة المجتهد، ابن رشد، ج ۲ ص ۳۳.

یادنامه طبری، ص: ۱۵۵

حجة الاسلام و المسلمین علی دوانی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

آغاز وحی و بعثت پیامبر (ص) در تاریخ و تفسیر طبری (بررسی و نقد) [حجة الاسلام و المسلمین علی دوانی]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۱۵۷

پیشگفتار

نویسنده این سطور در سال ۱۳۴۷ شمسی مطابق ۱۳۸۸ قمری به مناسبت آغاز پانزدهمین قرن بعثت حضرت ختمی مرتبت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، کتابی منتشر ساخت به نام شعاع وحی بر فراز کوه حرا ۱. در این کتاب، ما احادیث آغاز وحی و بعثت پیامبر (ص) را در منابع مهم پیشین فریقین (شیعه و سنی) مورد بحث و بررسی قرار دادیم و دیدیم که متأسفانه قسمت عمده آن، بل همگی مغشوش و از لحاظ متن و سند مخدوش است. متن آنها با هم متناقض و تقریباً همگی مرسل و غیر قابل اعتماد و

استناد می‌باشد.

منطوق بیشتر آنها مبتذل و ناهنجار، و با بدیهی‌ترین اصول اعتقادی ما مسلمانان ناهماهنگ است. معهذا در همه منابع معتبر ما از حدیث و تاریخ و تفسیر آمده و طی چهارده قرن گذشته تاریخ اسلام نیز با کمال تأسف تلقی به قبول شده است. پیشینیان ما روی حسن ظنی که به سلف صالحین داشته‌اند و به منظور حفظ احادیث پیامبر (ص)، به خود جرئت بحث و فحص لازم، حتی سطحی را پیرامون آنها نداده و همان‌طور نقل کرده و گذشته‌اند!

این احادیث به ترتیب زمان در سیره ابن هشام در گذشته (۲۱۴ هـ)، طبقات محمد ابن سعد واقدی (۲۰۳)، مسند احمد حنبل (۲۴۱)، صحیح بخاری (۲۵۶)، صحیح مسلم یادنامه طبری، ص: ۱۵۸

نیشابوری (۲۶۱)، صحیح ترمذی (۲۷۹)، صحیح نسائی (۳۰۳) و تاریخ و تفسیر طبری (۳۱۰) کم و بیش نقل شده است. طبری ۹ حدیث آن که تقریباً قسمت عمده احادیث آغاز وحی از دید عامه را تشکیل می‌دهد، در تاریخ، و چهار حدیث از این نه حدیث را در تفسیرش آورده است.

گفتنی است که همین احادیث در منابع حدیث و تفسیر شیعه امامیه مانند تفسیر ابو الفتوح رازی، مجمع البیان طبرسی، مناقب ابن شهر آشوب و غیره نیز راه یافته و جمعا مسئله آغاز وحی در تمامی متون معتبر اسلامی، به نحو نامطلوب و طرز آشفته‌ای، مطرح شده و مورد افاده و استفاده قرار گرفته است.

از بیست سال پیش که ما پیرامون این احادیث کار کرده‌ایم، بیشترین کتب معتبر فریقین را بررسی نموده و نکات لازم را جهت بحث بیشتر و انتشار کتابی بزرگتر جمع‌آوری نموده‌ایم، ولی هنوز توفیق انتشار چاپ پنجم کتاب را نیافته‌ایم.

ما در آن زمان نوشتیم کشفی تازه در مسئله آغاز وحی و بعثت پیامبر (ص) نموده‌ایم و آن را به صورت «حقیقی که پس از چهارده قرن منتشر می‌شود» ارائه دادیم، ولی جز گروهی از اهل علم توجه چندانی به آن نشد. زیرا مسئله پیچیده و کاملاً فنی بود.

در این نوشتار، از فرصتی که «سمینار بین‌المللی طبری» پیش آورده، استفاده کرده و ده حدیث آغاز وحی و بعثت پیامبر (ص) را از تاریخ و تفسیر طبری ترجمه نموده یا آورده و به بررسی و نقد آنها پرداخته‌ایم. زیرا دیده‌ایم که انتشار این احادیث در آثار طبری موجب شده که بیگانگان راجع به آغاز وحی و بعثت پیغمبر خاتم (ص) به انحراف کشیده شوند، و دستاویزی جهت تضعیف اسلام و پیامبر و قرآن پیدا کنند.

ما این نوشتار را که با شتاب و در فرصتی کوتاه نگاشته‌ایم، به کنگره طبری تقدیم داشته، و از دانشمندان شرکت‌کننده انتظار داریم، با سعه صدر به آن نگرسته و چنانچه ایرادی داشتند، نویسنده را مرهون لطف خود قرار دهند تا حقیقت چنانکه باید آشکار شود. تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

یادنامه طبری، ص: ۱۵۹

تاریخ و تفسیر طبری

در میان آثار علمی ابو جعفر محمد بن جریر طبری آملی مازندرانی (۲۲۴-۲۲۵-۳۱۰) فقیه و محدث و مفسر و مورخ مشهور اسلامی، ما با دو کتاب از مشهورترین آثار او کار داریم و این دو تاریخ کبیر او به نام الامم و الملوک و تفسیر کبیر او موسوم به جامع البیان فی تفسیر القرآن است.

مسعودی مورخ نامی (م. ۳۴۶) در مصر، در مقدمه کتاب گرانقدرش مروج الذهب ضمن ذکر مآخذ خود می‌نویسد: «و اما تاریخ ابو جعفر محمد بن جریر، از همه تاریخها برتر و بر همه کتب تصنیف شده در تاریخ فزونی دارد. طبری در این تاریخ، انواع اخبار را

گرد آورده، و در بردارنده فنون آثار و مشتمل بر اصناف علوم است. تاریخ طبری کتابی است که فواید آن بسیار است و چرا چنین نباشد، حال آن که مؤلف آن فقیه عصر و عابد زمان خود بوده است و علوم فقهای شهرها و کشورها و حاملان سنن و آثار به او منتهی گشت. ۲

خطیب بغدادی (م. ۴۶۳) در «تاریخ بغداد» می‌نویسد: «طبری در شناخت تاریخ گذشتگان و ایام و اخبار آنها استاد بود. او راست کتاب «الامم و الملوک» و کتاب تفسیر که هیچکس مانند آن را تصنیف نکرده است.» ۳

قاضی القضاة ابن خلکان شافعی (م. ۶۸۱ ق) می‌نویسد: «طبری در نقل خود موثق، و تاریخ او صحیح‌ترین تواریخ و متقن‌ترین آنهاست.» ۴

تاریخ طبری برحسب احادیثی تنظیم شده که در هر مورد، خود آنها را با اسناد خویش روایت می‌کند و جز اندکی که در آنها عقل و نظر را به کار برده، به گفته خود در مقدمه کتاب، بقیه همان نقلیات با روایات خود اوست یا نوشته‌های دیگران که به طور مستقیم یا با یک واسطه، طبری آنها را در تاریخ خود آورده است، مانند احادیث سیف ابن عمر تمیمی و غیره.

تاریخ طبری توسط ابو علی محمد بن محمد بلعمی وزیر منصور بن نوح سامانی (م. ۳۸۲ یا ۳۸۶ هـ)، با حذف اسناد و مکررات آنها تلخیص و به فارسی شیوا ترجمه شده و یادنامه طبری، ص: ۱۶۰

اخیرا انتشار یافته است. همچنین به زبان ترکی ترجمه و چاپ و منتشر شده و در ۱۸۶۷ تا ۱۸۷۴ میلادی، زوتنبرگ ترجمه فارسی آن از سوی بلعمی را به فرانسه برگردانده و در چهار مجلد در پاریس چاپ شده است. همین چاپ فرانسوی آن است که خاورشناسان را با طبری و تاریخ او به منزله قدیم‌ترین و معتبرترین و مهم‌ترین تاریخ مفصل اسلام، آشنا ساخت و از روی آن به قضاوت پیرامون اسلام و پیغمبر و قرآن پرداخته و اظهار نظر کرده‌اند. از جمله احادیث آغاز وحی و بعثت پیامبر در تاریخ طبری است که هم اکنون در صدد تجزیه و تحلیل و نقد و نقض آن هستیم.

تفسیر طبری به نام جامع البیان فی تفسیر القرآن نیز در سال ۱۳۷۳ در ۳۰ جلد چاپ و منتشر شده، و ترجمه فارسی آن توسط بلعمی که باز تلخیصی از آنست در هفت مجلد به سال ۱۳۴۴ شمسی در تهران انتشار یافته است. خطیب بغدادی می‌گوید: «طبری حافظ کتاب الله و استاد قرائتها و بصیر به معانی قرآنی بود. وقتی محمد بن اسحاق بن خزیمه نیشابوری (همعصر طبری) تفسیر او را از آغاز تا انجام خواند، گفت: «من در روی زمین داناتر از محمد بن جریر سراغ ندارم.» و احمد بن ابی طاهر اسفراینی گفته است: اگر مردی به چین سفر کند که تفسیر محمد بن جریر طبری را به دست آورد، جای دوری نرفته است.» ۵

اینک ما احادیث آغاز وحی و بعثت پیامبر را از تاریخ طبری و تفسیر او که جمعا ده حدیث است، می‌آوریم و یکایک آنها را که نمونه بقیه احادیث بعثت در منابع دیگر، قبل و بعد از طبری است، می‌آوریم و به بررسی و نقد آنها می‌پردازیم.

احادیث آغاز وحی در تاریخ و تفسیر طبری

حدیث اول

اشاره

طبری به سند خود از عروه بن زبیر از (خاله‌اش) عایشه همسر پیغمبر (ص) روایت می‌کند که عایشه گفت: «نخستین بار که به رسول‌خدا وحی شد، رؤیای صادقه و مانند صبح صادق روشن بود. سپس پیغمبر میل به گوشه‌گیری پیدا کرد. به همین جهت به غار

حرا می‌رفت، و شبهای متعددی را در آنجا به عبادت می‌پرداخت. آنگاه به خانواده‌اش سر می‌زد، و برای مدتی دیگر زاد و توشه فراهم می‌آورد، تا این که به حق برخورد (نمود) و (جبرئیل) به نزد او آمد، و گفت: ای محمد! تو پیغمبر خدایی! یادنامه طبری، ص: ۱۶۱

(پیغمبر گفت:) همان‌طور که ایستاده بودم، به زانو در آمدم، سپس در حالی که تمام بدنم به لرزه آمده بود به نزد خدیجه آمدم و گفتم: مرا بپوشانید، مرا بپوشانید، تا این که بیم و هراس (ناشی از این برخورد) از من برطرف شد. آنگاه (بار دیگر جبرئیل) آمد و گفت: ای محمد! تو رسول خدایی! (از این خطاب چنان سراسیمه شدم) که تصمیم گرفتم خود را از بلندی کوه به زیر افکنم، ولی همان موقع باز کسی به نظرم رسید که می‌گفت: ای محمد! من جبرئیل هستم و تو هم پیغمبر خدایی.

سپس گفت: بخوان! گفتم چه بخوانم؟ سه بار مرا گرفت و فشرد چنانکه (بار آخر) از هوش رفتم و توانم را از دست دادم. آنگاه گفت: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ.

من هم خواندم و آمدم نزد خدیجه و به وی گفتم من از سرنوشت خویش هراسانم، و ماجرا را برای او نقل کردم. خدیجه گفت: بشارت باد که به خدا قسم، خدا تو را هرگز خوار نمی‌گرداند. به خدا تو صله رحم می‌کنی، و راستگو هستی، و امانت‌دار می‌باشی، و مشکلات را تحمل می‌کنی، و مهمان‌نوازی، و مصائب را بر خود هموار می‌نمایی. آنگاه خدیجه مرا با خود به نزد ورقه بن نوفل برد و به او گفت: بشنو برادرزاده‌ات چه می‌گوید. ورقه گفت: چه اتفاقی افتاده است؟ من هم به وی خبر دادم. ورقه گفت:

این همان ناموس است که بر موسی بن عمران نازل شده است. کاش من در آن موقع بودم که قوم تو تو را از این شهر بیرون می‌کنند.

من پرسیدم: آیا آنها مرا بیرون می‌کنند؟ ورقه گفت: آری، هر مردی که دعوتی مانند دعوت تو برای قوم بیاورد چنین سرنوشتی خواهد داشت. اگر من در آن روز باشم به یاریت می‌شتابم.» ۶

بررسی و نقد حدیث به وسیله علامه شرف الدین عاملی

این حدیث را علامه فقید سید عبدالحسین شرف الدین عاملی (م. ۱۳۷۷ ق) از علمای مجاهد نامدار شیعه امامیه در لبنان، در کتاب پربار النص و الاجتهاد که از سوی نویسنده این سطور ترجمه شده است، آورده و خود به رد و نقض آن پرداخته و بکلی از درجه اعتبار

یادنامه طبری، ص: ۱۶۲

ساقط دانسته است. البته وی از تاریخ طبری نام نبرده، ولی حدیث همانست که طبری با اندکی تغییر آورده است.

وی می‌نویسد: «بخاری و دیگران در کتب حدیث خود نوشته‌اند که عایشه گفت:

... ۷ می‌بینید که این حدیث صریحا می‌گوید: پیغمبر (ص) العیاذ باللّه بعد از آن همه ماجرا هنوز در امر نبوت و فرشته وحی بعد از آن که بر وی فرود آمده، و درباره قرآن بعد از نزول آن، شک و تردید دارد. و از بیم و هراسی که پیدا کرده بود نیاز به همسرش داشت که او را تقویت کند، و محتاج ورقه بن نوفل غمگین نابینای جاهلی نصرانی بود که قدم او را راسخ کند و دلش را از اضطراب و پریشانی درآورد و او را از آینده‌اش خبر دهد که قوم را به راه می‌آورد! در صورتی که همه اینها از محالات به شمار می‌رود و نسبت آن به رسول خدا عقلا ممنوع است.

ما درباره این که فرشته وحی پیغمبر را گرفت و دو بار (سه بار) فشرد تا خودش را بگیرد و دلش را تکان داده و بر مشاعرش بیم دهد، دقت نمودیم، و علتی که شایسته ذات حق و فرشتگان الهی و پیغمبران او باشد، در این کارها نیافتیم، بخصوص که اینها همگی برای خاتم انبیاء نقل شده است!! چون درباره سایر انبیاء نقل نشده که در آغاز وحی چنین صحنه‌هایی داشته‌اند! چنانکه بعضی از شارحان این حدیث از صحیح بخاری، متذکر شده‌اند. ۸

ما بر این گفتگویی که میان فرشته وحی و پیغمبر به مقتضای این حدیث سخیف جریان یافته است، واقف شدیم و دیدیم پیغمبر جواب می‌دهد که نمی‌توانم بخوانم! در صورتی که مقصود فرشته این است آنچه را او تلاوت می‌کند بخواند، ولی پیغمبر این‌طور فهمید که می‌گوید چیزی را بخواند که نمی‌تواند بخواند! گویی - العیاذ باللّه - پیغمبر تصور کرده فرشته او را تکلیف به چیزی می‌کند که مقدورش نیست، و همه اینها نیز از ساحت قدس پیغمبر به دور و محال است!

تردید نیست که محتوای این حدیث ضلالت و گمراهی است. آیا شایسته پیغمبر است که از خطاب فرشته سر درنیورد؟ یا شایسته است که فرشته از ادای چیزی که خداوند وحی کرده است، ناتوان باشد؟ بنابراین حدیث از لحاظ متن و سند مردود است. کافی است که خواننده بداند

یادنامه طبری، ص: ۱۶۳

حدیث هم مرسل و بدون سند است! به دلیل این که عایشه در این حدیث از اموری خبر می‌دهد که چند سال قبل از ولادت او روی داده است. زیرا عایشه حداقل چهار سال بعد از بعثت متولد شده است. بنابراین عایشه چه خبری از آغاز وحی داشت، و او کجا هنگام نزول وحی در غار حرا در کنار پیغمبر بود؟ اگر بگویند امکان دارد عایشه، حدیث خود را به خود پیغمبر مستند کند، یا از کسی شنیده باشد که در آغاز وحی شاهد بوده است، می‌گوییم مانعی ندارد، ولی این حدیث نمی‌تواند به این صورت درست باشد و قابل اعتماد نیست. زیرا چنانکه اشاره کردیم حدیث «مرسل» است، یعنی بدون سند می‌باشد. شخصی که احتمالاً عایشه از او روایت کرده است هم شناخته نشده، و عدالت وی برای ما محرز نیست. ۹

نقد حدیث از دید ما

گذشته از نقد مرحوم شرف الدین عاملی، حدیث نخست طبری ایرادهای دیگری هم دارد که ذیلاً به آنها اشاره می‌کنیم. این حدیث قبل از طبری در سیره ابن هشام (م. ۲۱۸ ق) و صحیح بخاری (م. ۲۵۶ ق) و صحیح مسلم نیشابوری (۲۶۱)، و صحیح ترمذی (۲۷۹)، و صحیح نسایی (م. ۳۰۳ ق) هم آمده است، ولی طبری آن را با سند خود روایت کرده است، و اینک موارد ایراد ما:

۱. حدیث سقطها و کمبودهایی در متن دارد که ما در میان دو ابرو آورده‌ایم، به عبارت دیگر حدیث تا حدی نامفهوم است.
۲. ما به غار حرا سر زده‌ایم. آنجا جایی نیست که بتوان در آن به سر برد. حتی جا برای خوابیدن و استراحت یک نفر ندارد، و فقط می‌توان در آن نشست و دراز کشید. از این گذشته اصولاً چرا باید پیغمبری که می‌خواهد دنیای خواب‌آلود را تکان دهد کارش را از غار آغاز کند؟ ۲

تعبیر غار حرا فقط در حدیث عایشه آمده است. در سایر احادیث نخستین حرا دارد که می‌توان گفت پیغمبر نیز مانند عبدالمطلب در دامنه کوه حرا چادر می‌زده و در آنجا به عبادت می‌پرداخته، آن هم چند روزی، نه یک ماه.

۳. خدا که می‌داند پیغمبر مکتب نرفته و درس نخوانده، این چه تکلیفی است که

یادنامه طبری، ص: ۱۶۴

جبرئیل به او می‌کند؟

آیا از نظر علمی و عقلی فشار دادن کسی، باعث می‌شود که او قدرت خواندن و نوشتن پیدا کند؟! با این که مرحوم شرف الدین حدیث را از درجه اعتبار انداخته است، ولی حل مطلب که ماجرای واقعی بعثت چه بوده و جبرئیل چگونه نازل شد و معنی اقرار چیست، ناگفته مانده است، که بحمد الله ما آن را حل کرده‌ایم و در پایان بحث اشاره به آن خواهیم کرد.

حدیث دوم

اشاره

به سند خود از عبد الله بن شداد که وی گفت: «جبرئیل آمد به نزد محمد و گفت: ای محمد! بخوان! پیغمبر با اندوه گفت: چه بخوانم؟ جبرئیل گفت: ای محمد بخوان! پیغمبر با اندوه گفت: چه بخوانم؟ جبرئیل (سومین بار) گفت: ای محمد! بخوان! پیغمبر گفت: آخر چه بخوانم؟! جبرئیل گفت: اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اَقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.

پیغمبر آمد نزد خدیجه و گفت: ای خدیجه گمان می‌کنم اتفاق سویی برایم روی داده (جنون گرفته‌ام). خدیجه گفت: نه به خدا چنین نیست. خدا تو را مبتلا به جنون نمی‌کند، چون تو هرگز کار زشتی انجام نداده‌ای.

خدیجه آمد پیش ورقه بن نوفل و ماجرا را به او خبر داد. ورقه گفت: اگر راست بگویی، همسرت پیغمبر است و از امتش سختیها خواهد دید. اگر من آن زمان را درک کنم به او ایمان می‌آورم.

عبد الله بن شداد گفت: پس از آن مدتی جبرئیل بر پیغمبر نازل نشد. خدیجه گفت: چنین می‌بینم که خدایت بر تو خشم کرده است. به دنبال آن سوره والضحی نازل شد. ۱۰

نقد حدیث

۱. عبد الله بن شداد لثی به گفته ابن حجر عسقلانی در «تقریب» در زمان پیغمبر

یادنامه طبری، ص: ۱۶۵

متولد شده و به سال ۸۱ ق یا بعد از آن در کوفه به قتل رسیده است. ۱۱ علیهذا او دیرتر از عایشه تولد یافته، پس او چه اطلاعی از آغاز وحی و نزول جبرئیل داشته است؟ حدیث او نیز مرسل است و مورد اعتماد نمی‌باشد.

۲. همان ایرادی که به حدیث عایشه داشتیم در اینجا نیز وارد است. به این معنی که تکلیف کسی که خواندن و نوشتن را نیاموخته، به خواندن، کاری نامعقول و غیر معمول است، تا چه رسد به امر خدا و به وسیله جبرئیل امین.

این «بخوان» جبرئیل و «چه بخوانم» پیغمبر اگر منظور خواندن طوماری و نوشته‌ای بوده، که در حدیث نیست، و اگر تکرار جمله‌هایی بوده که جبرئیل می‌گفته است، که هنوز چیزی نگفته بود، و چنانچه منظور تکرار اقرار با اسم ربک الذی خلق تا ما لم یعلم یعنی پنج آیه کوتاه بوده است، که کاری نداشته، آن هم برای مردی خردمند همچون محمد بن عبد الله (ص) در سن چهل سالگی. در حقیقت بچه خردسال هم می‌توانسته آنها را تکرار کند تا چه رسد به بزرگمردی چون او.

۳. چرا باید پیغمبر اندوهگین شود؟ لابد از این که مکتب نرفته و درس نخوانده است، که گفتیم معلوم نیست منظور چه بوده، و در

این صورت ایراد بر جبرئیل وارد است، که با این تکلیف مالایطاق باعث غم و اندوه محمد بن عبد الله (ص) شده است.

۴. پناه بردن پیغمبر به خدیجه و رفتن خدیجه به نزد ورقه و خبر دادن ورقه به کسی که باید خبرهای غیبی را او به مردم بدهد، همان ایرادی را دارد که مرحوم شرف الدین یادآور شده است.

۵. انقطاع وحی و نزول سوره والضحی، مطابق نقل اکثر احادیث، مربوط به ایراد مشرکین مکه و طعنه آنها به پیغمبر بوده است، نه گفتار حضرت خدیجه با آن عقل و فهم و درایت.

حدیث سوم

اشاره

به سند خود از عبد الله بن زبیر به عبید بن عمیر بن قتاده لثی گفت: ای عبید! بما بگو که آغاز وحی رسیدن به پیغمبر و آمدن جبرئیل چگونه بوده است؟ عبید گفت: پیغمبر هر ساله یک ماه در «حرا» بسر می برد. این عادت نیکی بود که قریش در جاهلیت معمول

یادنامه طبری، ص: ۱۶۶

می داشت، چنانکه ابو طالب گفته است: وراق لیرقا فی حراء و نازل. پیغمبر نیز هر ساله یک ماه را در حرا به سر می برد و مستمندان را که نزد وی می رفتند اطعام می کرد.

هنگامی که پیغمبر اعتکاف خود را در ماه رمضان در حرا به سر می آورد قبل از آن که به خانه برود، می آمد و هفت بار یا بیشتر کعبه را طواف می کرد، سپس به خانه اش می رفت. تا این که سال بعثت فرارسید که در ماه رمضان آن پیغمبر مبعوث شد، طبق معمول هر ساله، در حالی که خانواده اش هم با او بود به حرا آمد. چون شب بعثت فرارسید، جبرئیل به امر خداوند بر او نازل شد. پیغمبر گفت: در آن وقت من در پارچه‌ای از دیبا که نوشته‌ای در آن بود، خوابیده بودم. جبرئیل گفت: بخوان! من گفتم: چه بخوانم.

جبرئیل مرا گرفت و چنان فشرده که پنداشتم مردم، سپس مرا رها کرد و گفت: بخوان! من گفتم چه بخوانم؟ این را به خاطر آن گفتم که مبادا باز مرا بگیرد و فشار دهد. جبرئیل گفت: اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ تا ما لم يعلم. من هم خواندم. جبرئیل رفت و من هم از خواب برخاستم، گویی نوشته‌ای در قلب من نوشته شده است. هیچکس نزد من از شاعر و مجنون منفورتر نبود، به طوری که نمی توانستم آنها را ببینم. در آن موقع گفتم برای من چیزی گرانتر از این نیست که اگر این خبر را به قریش بدهم، مرا شاعر یا دیوانه بنامند.

پس چه بهتر که خود را از بلندی کوه به زیر افکنم و آسوده شوم.

برخاستم که خود را از کوه به پایین پرت کنم. وقتی به وسط کوه رسیدم، صدایی از آسمان شنیدم که می گفت: ای محمد! تو پیغمبر خدایی، و من هم جبرئیل هستم.

همین که سر بلند کردم جبرئیل را در صورت مردی دیدم که پاهایش را در افق آسمان نهاده و می گوید: ای محمد! تو پیغمبر خدایی و من جبرئیل هستم. من هم ایستادم و به او نگاه کردم. همین معنی مرا از فکری که داشتم بازداشت. نه جلو می رفتم و نه به عقب برمی گشتم و فقط محو تماشای جبرئیل بودم که تمام افقهای آسمانها را فرو گرفته بود، به طوری که به هر طرف نگاه می کردم او را می دیدم. من همچنان ایستاده بودم، نه جلو می رفتم و نه به عقب برمی گشتم، تا آنکه خدیجه فرستادگان خود را در پی من فرستاد، و آنها به مکه آمدند و مرا ندیدند و به نزد خدیجه برگشتند، و من در آن مدت همچنان ایستاده بودم. تا این که جبرئیل از نظرم

رفت و من هم به نزد خانواده‌ام برگشتم و با

یادنامه طبری، ص: ۱۶۷

ملاطفت نشستم روی ران او.

خدیجه گفت: ای ابو القاسم، تو کجا بودی؟ به خدا من فرستادگانم را در پی تو فرستادم و آنها به مکه رفتند (و تو را ندیدند) و بسوی من باز گشتند. من گفتم می‌دانی که چیزی نزد من از شاعر و دیوانه منفورتر نیست (می‌ترسم مرا شاعر بخوانند و دیوانه بدانند). خدیجه گفت پناه به خدا می‌برم که شاعر یا دیوانه شده باشی. خدا هم تو را با راستگویی و امانت‌داری و حسن خلق و صله رحم که داری، به چنین وضعی مبتلا نخواهد کرد. نه پسر عمو! شاید چیزی دیده‌ای (و چنین حال پریشانی پیدا کرده‌ای). گفتم: آری، پس آنچه را دیده بودم برای خدیجه نقل کردم. خدیجه گفت:

پسر عمو! به تو مژده می‌دهم، و استوار باش که به آن خدایی که جان خدیجه در دست اوست، من امیدوارم تو پیغمبر این امت باشی. سپس خدیجه برخاست و رفت نزد ورقه بن نوفل بن اسد که پسر عموی او بود. ورقه نصرانی شده بود و کتابها خوانده و از اهل تورات و انجیل (یهود و نصارا) اخباری شنیده بود. خدیجه آنچه را دیده و شنیده بود به ورقه خبر داد. ورقه گفت: قدّوس، قدّوس، به خدایی که جان ورقه در دست اوست، اگر به من راست بگویی، ناموس اکبر، و منظورش از ناموس جبرئیل علیه السلام بود، که بر موسی نازل می‌شد بر وی نازل شده و او پیغمبر این امت است. به او بگو استوار باشد.

خدیجه برگشت نزد پیغمبر (ص) و آنچه ورقه گفته بود به وی خبر داد. پیغمبر خوشحال شد و قسمتی از ناراحتیش برطرف گردید. پیغمبر مدت اقامت یکماهه‌اش در حرا به پایان رسید. طبق معمول وارد مکه شد و نخست به طواف کعبه پرداخت. در آن حال ورقه او را ملاقات کرد و گفت: برادرزاده! آنچه را دیده‌ای و شنیده‌ای به من خبر ده! پیغمبر هم به او خبر داد.

ورقه گفت: به خدایی که جان ورقه در دست اوست تو پیغمبر این امت هستی و ناموس اکبر که بر موسی نازل می‌شد، به سوی تو آمده است. از این به بعد قوم تو را تکذیب می‌کنند و آزار می‌دهند و از مکه بیرون می‌کنند، و تو با آنها پیکار خواهی کرد. اگر من آن زمان را درک کنم، خدا را چنانکه خود می‌داند، یاری خواهم کرد. سپس جلو آمد و فرق سر پیغمبر را بوسید. آنگاه پیغمبر به منزلش بازگشت و از گفته ورقه استوار گشت و ناراحتی که

یادنامه طبری، ص: ۱۶۸

داشت تا حدی برطرف شد.» ۱۲

نقد حدیث

۱. عبید بن عمیر بن قتاده لثی در زمان پیغمبر متولد شده و داستان‌سرای اهل مکه و قصه‌گوی آنها بوده و پیش از عبد الله عمر از دنیا رفته است. ۱۳ عبد الله عمر هم اندکی بعد از بعثت متولد شده و در سال ۷۳ هـ در گذشته است. ۱۴ بنابراین اگر عبید در زمان بعثت هم متولد شده باشد، کودک بیش نبوده است. آیا در میان آن همه رجال صدر اول اسلام کسی نبوده که از ماجرای بعثت پیغمبر خبر دهد تا عبد الله زیر متوسل به داستان‌سرای مکه و قصه‌گوی آنها نشود؟!

۲. حدیث مرسل است، و مثلاً نمی‌گوید از پیغمبر شنیدم، که گفتیم عبید چنین لیاقتی هم نداشته است. پس از درجه اعتبار ساقط است، آن هم از کسی مانند عبید قصه گو!

۳. در این قصه، عبید می‌گوید: پیغمبر خانواده خود را همراه برد، و در پارچه‌ای از دیبا خوابیده بود که نوشته‌ای در آن بوده است، یعنی چه؟ بردن خانواده به حرا چرا؟ بنا بود پیغمبر تنها باشد و مشغول عبادت شود و از خلق فاصله بگیرد! نوشته چه بوده؟ آیا

جبرئیل خواست پیغمبر از روی آن نوشته که در پارچه بوده بخواند؟!

۴. از کوه حرا تا مکه آن زمان حدود ۵ کیلومتر راه بوده، رفتن از کوه حرا تا مکه و برگشتن از آنجا پس از جستجوی پیغمبر و نیافتن او حداقل ۵ ساعت وقت داشته، آیا در این مدت پیغمبر همچنان در سر جای خود ایستاده و مات و مبهوت بوده است؟

۵. باز فشار جبرئیل تا جایی که پیغمبر وحشت می‌کند و تسلیم می‌شود و از ترس می‌خواند!

۶. معلوم می‌شود این بگومگوها در خواب بوده، و حال که پیغمبر بیدار شده آنچه را در خواب خوانده بود در دلش نقش بسته است. درست برخلاف سایر روایات که می‌گویند جبرئیل در بیداری بر پیغمبر نازل شد و صحبتی از نوشته نبوده است.

۷. مگر قریش شاعر را با آن همه احترامی که برای شعرا قایل بودند، هم‌ردیف دیوانگان می‌دانسته است؟ چرا پیغمبر این همه از شعرا نفرت داشته باشد، مگر خودش

یادنامه طبری، ص: ۱۶۹

بعدها شاعری مثل حسان بن ثابت نداشت؟

۸. از بیم آن‌که قریش در صورت اعلام نبوتش او را شاعر یا مجنون بخوانند، چنان سراسیمه و پریشان بوده که می‌خواست خود را از بلندی کوه به زیر افکند و آسوده شود.

۹. کسی که تازه پیغمبر خاتم شده است، نمی‌داند چه اتفاقی افتاده، تا این‌که همسرش باید از پسر عموی نصرانی شده خود و پیر فرتوت ورقه بن نوفل که تورات و انجیل می‌خوانده سؤال کند و ورقه پیغمبر را تا حدی از اضطراب و ناراحتی درآورد و خبرهای غیبی بدهد تا پیغمبر آنچه را اتفاق افتاده باور کند و در کارش استوار باشد.

۱۰. اصولاً تعبیر «قدوس، قدوس» و «ناموس اکبر» یک تعبیر معمول عرب نبوده، و معلوم نیست معنی آن چیست.

۱۱. ظواهر امر نشان می‌دهد که عبد الله زیر در زمان خلافتش در مکه مجلس گرفته و برای پیشرفت کارش، گاهی خود و زمانی برادرش عروه بن زبیر، ماجرای آغاز وحی را مطرح می‌کنند یا از قصه گوی مکه می‌پرسند تا به وسیله عمه خود حضرت خدیجه و پسر عموی خویش ورقه بن نوفل اعتباری کسب کنند. بسیاری از روایات آل زبیر در همین راستا بوده است. مانند آن همه روایات عبد الله بن عباس که در زمان خلافت اولاد او (بنی عباس) شیوع یافته است!

حدیث چهارم

اشاره

طبری به سند خود از اسماعیل بن ابی حکیم مولی آل زبیر، از حضرت خدیجه همسر پیغمبر روایت می‌کند که گفت: «از خدیجه برای ما روایت شده است که به پیامبر گفت: پسر عمو! می‌توانی وقتی این‌که با تو سخن گفت نزد تو آمد به من خبر دهی؟ پیغمبر فرمود: آری. خدیجه گفت: پس همین که آمد مرا آگاه کن. چون بار دیگر جبرئیل آمد، پیغمبر فرمود: ای خدیجه! این جبرئیل است.

خدیجه گفت: پسر عمو! برخیز و بنشین روی ران چپ من! پیغمبر برخاست و نشست روی ران چپ خدیجه! خدیجه پرسید: او را می‌بینی؟ فرمود: آری. خدیجه گفت: اکنون برخیز و بنشین روی ران راست من! پیغمبر برخاست و نشست روی ران راست خدیجه. خدیجه پرسید: او را می‌بینی؟ پیغمبر فرمود: آری.

یادنامه طبری، ص: ۱۷۰

خدیدجه گفت: جای خود را عوض کن و بنشین در دامن من! پیغمبر هم برخاست و نشست در دامن خدیدجه. خدیدجه پرسید: او را می‌بینی؟ فرمود: آری. خدیدجه سر خود را برهنه کرد و روسری از سر برداشت و بعد همان‌طور که پیغمبر در دامن او نشسته بود، پرسید: باز هم او را می‌بینی؟ پیغمبر فرمود: نه!!

در اینجا خدیدجه گفت: پسر عمو! دل قوی دار و مژده باد. به خدا قسم این که نزد تو می‌آید فرشته است و شیطان نیست.» ۱۱۵!!!

نقد حدیث

۱. واقعا انسان نمی‌داند چگونه احادیث مربوط به مهمترین واقعه تاریخ اسلام را تلقی و تحلیل کند، زیرا باز هم می‌بینیم آغاز وحی و بعثت پیغمبر در خاندان زبیر مطرح می‌شود، و این بار از مولای آل زبیر و حتما در زمان حکومت عبد الله بن زبیر! موضوعی با آن اهمیت باید بدین گونه سطحی و مبتذل از غلام آل زبیر نقل شود.
۲. پیغمبر خاتم در خانه پریشان است و نمی‌داند چه اتفاقی رخ داده و همسر وی برای این که او را از آن اضطراب و نگرانی درآورد، به داد او می‌رسد و با طرح نقشه‌ای، یقین پیدا می‌کند که آنچه همسرش دیده است درست است و او فرشته بوده، نه شیطان که پیغمبر می‌پنداشته است!
۳. راوی دروغ‌پرداز متوجه نبوده و مورخانی هم که آن را نقل کرده و تلقی به قبول نموده‌اند، توجه نداشته‌اند فرشته مذکر و مؤنث ندارد که خدیدجه از آنها رو بگیرد و سرش را بپوشاند و این صحنه مسخره را با شناخت آنها پدید آورد، آن هم در آغاز وحی و شانزده سال پیش از وجوب حجاب در اسلام.
۴. اصولا یک فرد مسلمان نمی‌باید پیغمبر خود را طوری بشناسد که مرتکب کاری با این ابتدال شود، و خدیدجه هم زنی نبوده که آن را برای این و آن نقل کند؟

حدیث پنجم

اشاره

«محمد بن حمید رازی، از سلمه، از محمد بن اسحاق روایت می‌کند که این حدیث را برای عبد الله بن حسن روایت کردم، و او گفت: از مادرم فاطمه دختر حسین شنیدم که یادنامه طبری، ص: ۱۷۱

این حدیث را از خدیدجه روایت می‌کرد، ولی من شنیدم که می‌گفت: خدیدجه پیغمبر را بین خود و پیراهن خویش قرار داد، و در آن موقع بود که جبرئیل ناپدید شد، و خدیدجه به پیغمبر گفت: این فرشته است و شیطان نیست.» ۱۶

نقد حدیث

۱. عبد الله بن حسن همان عبد الله محض پسر حسن مثنی فرزند امام حسن مجتبی (ع) است. مادر او فاطمه دختر امام حسین علیه السلام است و روایت او از خدیدجه مرسل و قابل اعتماد نیست.

۲. قصه‌گویان برای این که روایت را از آن صورت مبتذل درآورند، تا حدی آن را تصحیح کرده‌اند که نه، پیغمبر چنان نکرده و خدیجه او را میان خود و پیراهنش قرار داد، که معلوم نیست یعنی چه و برای پیغمبر چه فرقی داشته است.
۳. باز همان اشکال که فرشته چنین نیازی نداشته و خدیجه از کجا می‌دانسته که باید از او ملاحظه داشته باشد، وارد است.
۴. اصولاً مردم جاهلیت فرشته را دختران خدا می‌دانستند و می‌گفتند خدا پسر ندارد. **أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى** (آیه ۲۱ سوره نجم)، **وَجَعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ** (آیه ۵۷ سوره نحل)، **أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ، وَلَكُمْ الْبُنُونَ؟** (آیه ۳۹ سوره طور). آیا عبد الله بن حسن و فاطمه دختر امام حسین این را نمی‌دانستند؟!

حدیث ششم

اشاره

طبری به سند خود از یحیی بن ابی کثیر روایت می‌کند که گفت: «از ابو سلمه پرسیدم: نخستین آیات قرآن که نازل شد کدام بود؟ ابو سلمه گفت: یا ایها المدثر بود. گفتم می‌گویند: اقرأ باسم ربك بود؟ ابو سلمه گفت: از جابر بن عبد الله - انصاری - پرسیدم: نخستین بار چه آیاتی نازل شد؟ جابر گفت: یا ایها المدثر. من گفتم: اقرأ باسم ربك نبود؟ جابر گفت: من خبری به تو دادم که پیغمبر برای ما نقل کرد و گفت: در حرا به سر می‌بردم، وقتی مدت آن منقضی شد، همین که به وسط راه رسیدم، شنیدم کسی مرا صدا می‌زند. به راست و چپ و پشت سر و پیش روی خود نگریستم و چیزی ندیدم. چون یادنامه طبری، ص: ۱۷۲

سر برداشتم دیدم جبرئیل در میان آسمان و زمین بر تختی نشسته است. از مشاهده او سخت به وحشت افتادم. پس آمدم نزد خدیجه و گفتم: مرا بپوشانید، آنها هم مرا پوشاندند و آب سردی برویم پاشیدند. در این وقت خدا این آیات را بر من نازل کرد: «یا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ». این حدیث از ابو کریب از وکیع، از علی بن مبارک، یعنی طریقی دیگر هم پس از این، روایت شده است. ۱۷

نقد حدیث

۱. اگر دیدن جبرئیل بدین گونه در بار اول بوده که با روایات دیگر منافات دارد. زیرا جبرئیل در کوه حرا نازل شد، نه در میان راه.
۲. چه لزومی داشته جبرئیل روی تخت بنشیند و در میان آسمان و زمین و فقط خود را به پیغمبر نشان دهد و چیزی هم نگوید و باعث وحشت سخت پیغمبر آینده شود. به طوری که لرزه و تب بر اندامش عارض شود و نیاز به پوشاندن و ریختن آب سرد بر بدنش باشد.
۳. آن بار جبرئیل چیزی نگفت، ولی بعد خدا سوره مدثر را نازل می‌کند.
۴. چنانچه نزول سوره مدثر بار دوم بوده است، چرا جبرئیل خود را به صورت عادی نشان ندهد و باعث وحشت پیغمبر شود؟ می‌بینید که حدیث مغشوش و در حقیقت بی‌سروته است.

حدیث هفتم

اشاره

«حدیث کرده‌اند برای من از هشام بن محمد که گفت: نخستین بار که جبرئیل بر پیغمبر وارد شد، شب شنبه و شب یکشنبه (لیله السبت و لیله الاحد) بود، آنگاه در شب دوشنبه با اعلام رسالت آن حضرت آمد و به وی وضو و نماز تعلیم داد و هم اَقْرَأَ بِسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ را به وی آموخت. پیغمبر (ص) در روز دوشنبه، روزی که به وی وحی شد، چهل ساله بود.» ۱۸ یادنامه طبری، ص: ۱۷۳

نقد حدیث

۱. هشام بن محمد بن سائب کلبی مورخ مشهور است (م. ۲۰۴ ق)، و حدیث مرسل است.
۲. باید دید جبرئیل نخستین بار در هر دو شب شنبه و یکشنبه بر پیغمبر وارد شد؟
۳. در همه روایات می‌گوید اول آیات سوره اقرأ در بار اول به حضرت تعلیم داده شد و در این حدیث بار دوم است.
۴. تعلیم وضو و نماز مطابق بیشتر احادیث پس از بار اول و آغاز وحی و بعثت بوده، و در این حدیث قبل و در همان بار اول است و در حقیقت مخالف مشهور است.

حدیث هشتم

اشاره

طبری به سند خود از عمر بن عروه بن زبیر نقل می‌کند که گفت: شنیدم عروه بن زبیر (پدر راوی) از ابوذر غفاری روایت می‌نمود که: «گفتم: یا رسول الله! چگونه نخستین بار دانستی که پیغمبر هستی، و یقین به آن پیدا کردی؟ پیغمبر فرمود: ای ابوذر! دو فرشته در حالی که من در یکی از نقاط زمین هموار مکه بودم، به سوی من آمدند. یکی از آنها به زمین آمد و دیگری در بین آسمان و زمین بود.

یکی از آن دو فرشته به دیگری گفت: این همانست؟ فرشته دیگر گفت: آری این همانست. گفت: او را با یک مرد وزن کن! مرا با یک مرد وزن کردند، رجحان پیدا کردم. گفت: او را با ده مرد وزن کن. مرا با ده مرد وزن کردند، بر آنها رجحان یافتم.

سپس گفت: با یکصد مرد وزن کن، مرا با یکصد مرد وزن کردند، بر آنها رجحان پیدا کردم. آنگاه گفت: او را با هزار مرد وزن کن. با هزار مرد وزن کردند، بر همگی رجحان پیدا کردم. پیوسته مرا با تراز وزن می‌کردند و فزونی می‌یافتم، تا این که یکی از آنها به دیگر گفت: اگر او را با امتش وزن می‌کردی، بر تمامی آنها رجحان پیدا می‌کرد.

در اینجا یکی از آن دو فرشته گفت شکمش را بشکاف، شکم را شکافتند، گفت:

دلش را بیرون بیاور، یا این که گفت: دلش را بشکاف و طعمه شیطان و خون بسته را از

یادنامه طبری، ص: ۱۷۴

آن بیرون آور. آن را بیرون آورد و به دور افکند. سپس یکی به دیگری گفت: شکمش را مانند ظرف شستشو کن و قلبش را مانند ظرف بشوی.

آنگاه کاردی به شکل صورت گربه را خواست و به درون دلم فرو برد. سپس یکی از آنها گفت: شکمش را بدوز. و به دنبال آن هر دو شکم را دوختند و مهر نبوت را در بین کتفم قرار دادند. آن دو فقط متصدی کار بودند و من خودم کار را به چشم خود می‌دیدم.» ۱۹

نقد حدیث

۱. باز راوی حدیث پدر و پسر از آل زبیر است، ولی این بار مسند و از صحابی معروف ابوذر غفاری!
 ۲. تا حالا آل زبیر می‌گفتند: آغاز وحی بر فراز کوه حرا انجام گرفته و رسماً به وسیله جبرئیل بوده، و در این حدیث، در یکی از نقاط هموار مکه و در برخورد با دو فرشته.
 ۳. اگر برخورد پیغمبر با این دو فرشته پس از اعلام رسالت بوده است، دیگر تردید وی در این که پیغمبر خدا شده است، بی‌مورد است. و چنانچه بار دوم بوده معلوم می‌شود پیغمبر هنوز یقین نداشته که نزول جبرئیل و گفتگوی با او از جانب خدا و برای امر نبوت او بوده است و در این بار یقین پیدا کرد.
 ۴. تعبیر «این همان است»، و آوردن ترازو و کشیدن پیغمبر آن هم به آن کیفیت و از یک مرد تا هزار مرد، امری است مبتذل و ناخوشایند و خرافه بودن آن بخوبی روشن است.
 ۵. خوب، بار اول در یک کفه ترازو پیغمبر بوده و در کفه دیگر یک مرد. مگر کفه دیگر ترازو چقدر گنجایش داشته تا هزار مرد را جای دهد؟
 ۶. این مطلب را با این وضع برای یقین یافتن پیغمبر معمول داشتند یا آگاهی مردم؟ اگر برای پیغمبر بوده، مگر راهی برای تفهیم اعلام رسالت پیغمبر به آن حضرت نبوده که مجبور شوند ترازو بیاورند و او را بکشند تا سنگینی وی نسبت به هزار مرد برایش روشن شود؟ مگر وزن بدن تأثیری در حقانیت نبوت او و عدم آن دارد؟ راستی که چه کار مسخره‌ای.
- یادنامه طبری، ص: ۱۷۵

۷. شکافتن و «شق بطن» پیغمبر را عموم محدثین و مورخین در پنج سالگی پیغمبر و میان قبیله بنی سعد روایت کرده‌اند نه در آغاز وحی.
۸. شکافتن شکم پیغمبر و بیرون آوردن دل او و شستشوی دل و شکم حضرت و تکه گوشتی و لخته خونی که طعمه شیطان بوده یعنی چه، مگر در شکم هر کس چیزی برای شیطان است که اگر با جراحی آن را درآورند، دیگر شیطان با او کاری ندارد؟ چقدر جای تأسف دارد که ما پیغمبر خاتم را بدین گونه به جهان معرفی می‌کنیم، و از وقاحت و قباح آن هم بی‌خبریم!

حدیث نهم

اشاره

به سند خود از محمد بن شهاب زهری روایت می‌کند که گفت: «مدتی بر پیغمبر وحی نیامد. پیغمبر از این پیشامد سخت اندوهگین شد، به طوری که هر روز به فراز کوه‌ها می‌رفت تا خود را از آن به زیر افکند. همین که به بالای کوه می‌رسید، جبرئیل آشکار می‌شد و می‌گفت: تو پیغمبر خدایی، و همین موجب می‌شد که اضطرابش فرونشیند و آرامش خود را بازیابد. پیغمبر خود موضوع

را نقل می‌کرد و می‌گفت: روزی در حالی که راه می‌رفتم، همان فرشته را که در حرا بر من نازل می‌شد، دیدم که در میان آسمان و زمین روی تختی نشسته است؛ از دیدن وی سخت به هراس افتادم.

آنگاه آمدم به نزد خدیجه و گفتم: مرا پوشانید، مرا پوشانیدند. و در آن حال خداوند سوره مدثر را نازل کرد: **يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبِّكَ فَكَبِيرٌ، وَثِيَابِكَ فَطَهِّرْ.** زهری گفت: نخستین چیزی که بر پیغمبر نازل شد **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ تَا مَا لَمْ يَعْلَم** بوده. زهری در حدیث دیگری که تقریباً همین مضمون را دارد از ابو سلمه از جابر بن عبد الله انصاری هم روایت کرده است. ۲۰

نقد حدیث

۱. حدیث مرسل است، چون محمد بن شهاب زهری در سال ۱۲۴ ق در گذشته، و پیداست که پس از رحلت پیغمبر متولد شده است.

۲. باز هم هراس و اضطراب پیغمبر که بر اثر دیر رسیدن وحی، می‌خواسته خود را از

یادنامه طبری، ص: ۱۷۶

کوه به زیر اندازد! ولی چون جبرئیل را دیده و گفته است تو پیغمبر خدایی و من هم جبرئیل‌ام، آرام گرفته است. ولی این اشکال پیش می‌آید که ممکن است این وضع دلهره پیغمبر مدتها طول کشیده باشد، و منحصر به این مورد نبوده است.

۳. باز هم تخت‌نشینی جبرئیل، یعنی آمدن وی با تشریفاتی درباری و طاغوتی.

۴. نیز بیم و هراس پیغمبر پس از دیدن مجدد جبرئیل در بار سوم و تب کردن حضرت و پناه بردن به خدیجه!

۵. یا ایها المدثر و یا ایها المزمّل به صورت عادی بوده چنانکه در پایان بحث اشاره خواهیم کرد.

حدیث دهم در تفسیر طبری، به نقل بلعمی

اشاره

تفسیر طبری به سال ۱۳۷۳ ه/ ۱۹۵۴ م در ۳۰ جلد بزرگ رحلی در مصر برای دومین بار چاپ و منتشر شده است. ما از این چاپ سخن می‌گوئیم.

طبری در تفسیر سوره علق یا اقرأ، نخست حدیث عروه بن زبیر از عایشه را به تفصیل نقل می‌کند، سپس حدیث عبد الله بن شداد، و پس از آن حدیث عبید بن عمیر که اولین سوره نازل اقرأ بود، و از آن پس حدیث ابو موسی اشعری و عطاء بن یسار و مجاهد را نیز که اولین سوره اقرأ بود، می‌آورد، همین. و در حقیقت چیز مهمی در تفسیر اقرأ ندارد.

بلعمی در ترجمه تفسیر طبری، از چند حدیث طبری در تفسیر سوره اقرأ گزیده‌ای را آورده است که گفتیم همان نیز به فرانسه ترجمه شده، و در اختیار غربیان قرار گرفته است. برای رعایت اختصار همان را بعنوان حدیث دهم طبری می‌آوریم، تا خود نماینده و دورنمای بقیه مطالب باشد و بدانیم نتیجه گیریهای غلط مغرضان و بی‌طرفان بیگانه هم از کجا سرچشمه گرفته است:

«ترجمه سوره اقرأ- و این سوره به مکه فرود آمده است، و اول سورتی که از آسمان آمد این سوره آمد

و اندر آن وقت که جبرئیل علیه السلام هر زمانی خویشتن را به پیغامبر علیه السلام نمودی و آنگه ناپدید شدی و با او هیچ سخن نگفتی. و پیغمبر علیه السلام از این جهت نخست اندوهگین بودی.

یادنامه طبری، ص: ۱۷۷

و روزی خدیجه رضی الله عنها ازو پرسید که: چه بوده است ترا یا محمد که چنین اندوهگن باشی؟ پیغمبر علیه السلام گفت که: من همی ترسم که مگر دیوانه خواهم شد، از بهر آن که چون تنها می‌باشم از هر سوی آواز همی شنوم که: السلام علیک یا محمد! و من هر چند نگاه همی کنم هیچ خلق را می‌بینم و هر زمانی چشم من بر چیزی افتد که سر او بر آسمان باشد و پای او بر زمین بود و خویشن را به من نماید و باز پنهان شود و ناپدید گردد.

و خدیجه رضی الله عنها زنی عاقله بود، او را گفت که: یا محمد! تو از این هیچ اندوه مدار که تو دیوانه نگردی که دیو را بر تو ظفر نباشد.

اکنون هر آن وقتی که تو آن را بینی مرا آگاه کن. و چون زمانی برآمد، گفت: یا خدیجه آن چیز آمد. و خدیجه هم آنگه سر و موی خویش برهنه کرد و گفت که: یا محمد! اکنون می‌بینی؟ گفت: نه. خدیجه گفت که: یا محمد! اندوه مدار که آن فرشته است که خویشن را به تو می‌نماید، که اگر دیو بودی، چون موی برهنه کردمی او نگریختی.

و پیامبر علیه السلام را بر کوه حرا جایگاهی بود که آنجا رفتی و بنشستی. و دیگر روز بر کوه شد بدان مقام گاه خویش، و جبرئیل علیه السلام بیامد و خود را بدو نمود و گفت که: یا محمد! مترس و هیچ اندوه مدار که من جبریل ام و تو رسول خدای عزّ و جلّ ای، و من پیغام حق تعالی سوی تو آورم. پس گفت: یا محمد! اقرأ باسم ربک - الی قوله ما لم یعلم. و جبریل علیه السلام او را اندر آموخت، و پیغمبر علیه السلام به خانه باز آمد و مر خدیجه را گفت که: آن جبریل علیه السلام بود و خویشن را بر من پیدا کرد و این سوره مرا اندر آموخت.

پس این خبر جبریل علیه السلام در جمله مکه فاش شد. و ابو جهل چون این خبر بشنید برخاست و با تنی چند به بطحای مکه رفت و بر راه پیغمبر علیه السلام بنشست، و چون پیغمبر علیه السلام بدانجا رسید اندرو آویختند و به عاقبت سر او بشکستند و او را بسیاری بزدند. پس جماعتی از یاران پیغمبر رسیدند و او را از دست ایشان بازستدند، و پیغمبر علیه السلام به خانه

یادنامه طبری، ص: ۱۷۸

باز رفت بس (کتک) خورده و سرشکسته» ۲۱.

نقد حدیث

۱. می‌بینید با این که بلعمی سعی کرده گزیده‌ای از چند حدیث مربوط به بعثت را ترجمه کند که قابل ملاحظه باشد، مع الوصف، باز جمله‌هایی مانند «من همی ترسم که دیوانه خواهم شد» از پیغمبر در جواب خدیجه همسرش که او را دل‌داری می‌داد، و سخن خدیجه که «یا محمد! تو از این هیچ اندوه مدار که تو دیوانه نگردی که دیو را بر تو ظفر نباشد» آورده است. نعوذ باللّٰه معلوم نیست اگر خدیجه نبود بر سر پیغمبر که تازه به بالاترین مقام عالی انسانی رسیده و باید جهانیان را از دلهره و اضطراب نجات دهد، چه می‌آمد؟!

۲. پیغمبر از دیدن جبرئیل وحشت کرده و جبرئیل به او می‌گوید: «یا محمد! مترس و هیچ اندوه مدار که من جبرئیل ام». چرا باید خدا پیک خود را با قیافه و هیئتی بفرستد که نیرومندترین مرد قریش از وی بترسد و این خاطره ترس و وحشت برخورد نخستین همیشه در ذهن پیغمبر بماند؟ درست بعکس آنچه انتظار می‌رفت که پیک وحی با هیئتی نیکو و شادی‌بخش ظاهر شود و پیغمبر از آن خاطره‌ای خوش داشته باشد.

۳. چه لزومی داشته که پیغمبر فرشته‌ای ببیند که «سر او در آسمان و پای او در زمین باشد»، آن هم در حالی که خود را با این

کیفیت بنماید و پنهان شود و ناپدید گردد؟

هر توجیهی بکنیم باز جای سؤال دارد.

۴. باز همان نقشه خدیجه برای نجات پیغمبر از حالت اضطراب و بلا تکلیفی، و موی برهنه کردن خدیجه و فرار جبرئیل که در عقیده آن روز قریش دختر خدا بوده، نه مرد که از خدیجه شرم کند و ناپدید شود.

۵. عموم مورخین نوشته‌اند ابو جهل و سایر مشرکان مکه سه سال بعد از بعثت از راز پیغمبر شدن حضرت آگاه شدند، نه این که همان روز اول سر راه پیغمبر را گرفتند، و چون خبر بعثت او در تمامی مکه فاش شده بود در بطحای مکه، یعنی همین نقطه مسجد الحرام است که خانه ابو جهل هم در آنجا بوده، به پیشواز پیغمبر که هنوز لب به سخن نگشوده و چیزی نگفته، بروند و در وی آویزند و سر او را بشکنند، تا عاقبت

یادنامه طبری، ص: ۱۷۹

جماعتی از یاران او که هنوز کسی اطلاع نداشته او پیغمبر شده، او را از دست ایشان بازستانند.

احادیث آغاز وحی در منابع دیگر

اشاره

در اینجا برای تکمیل بحث بی‌تناسب نیست که احادیث دیگر را از غیر طبری هم بیاوریم، سپس، انعکاس آنها را در اذهان و اندیشه‌های خودی و بیگانه بررسی نموده، و آنگاه واقعیت آن را بیان داریم. چنانکه اشاره نمودیم ده حدیث گذشته منقول از طبری در سیره ابن هشام و طبقات ابن سعد و صحیح بخاری و غیره هم آمده است. در اینجا احادیثی می‌آید که تازه است:

۱. عبد الله بن عباس از پیغمبر (ص) روایت می‌کند که به خدیجه فرمود: «من نوری می‌بینم و صدایی می‌شنوم و می‌ترسم مبتلا به جنون شده باشم. خدیجه گفت: ای پسر عبد الله! خدا نمی‌گذارد تو دیوانه شوی!! سپس خدیجه آمد نزد ورقه و موضوع را به او خبر داد. ورقه گفت اگر او (پیغمبر) راست بگوید! کسی که او را صدا زده فرشته‌ای است مانند فرشته‌ای که بر موسی نازل شد. اگر او از جانب خدا برانگیخته شده باشد و من زنده باشم از وی پشتیبانی خواهم کرد و به یاریش قیام می‌کنم و به وی ایمان می‌آورم.»

۲۲

۲. ابو میسره و بریده روایت می‌کنند «که هر گاه پیغمبر بیرون می‌رفت، صدایی می‌شنید که می‌گفت: ای محمد! حضرت می‌آمد نزد خدیجه و می‌گفت: ای خدیجه! می‌ترسم خللی در عقلم راه یافته باشد!! چون هر وقت تنها می‌مانم صدایی می‌شنوم و نوری را می‌بینم.» ۲۳

۳. عکرمه از عبد الله بن عباس روایت می‌کند که گفت: «در یکی از روزها که پیغمبر در اجیاد نزدیک صفا بود، فرشته‌ای را دید که در افق نقطه دوری از آسمان، در حالی که یک پای خود را روی پای دیگر نهاده بود، آشکار شد و فریاد زد که ای محمد! من جبرئیل هستم، ای محمد! من جبرئیل هستم.»

پیغمبر از این برخورد و دیدار ناگهانی دچار بیم و هراس شد. پیغمبر هر بار که این صدا را می‌شنید سر به زیر می‌انداخت، ولی چون بار دیگر سر برمی‌داشت، فرشته را در

یادنامه طبری، ص: ۱۸۰

جای خود می‌دید. پس به سرعت به خانه آمد و ماجرا را برای همسرش خدیجه نقل کرد و گفت: ای خدیجه! من چیزی را مانند این بتها و کسی را مانند این جادوگران دشمن نمی‌دارم، ولی اکنون از آن بیم دارم که خود جادوگر شده باشم!!!

خدیجه گفت: نه، چنین نیست، این سخنان را بر زبان نیاور. خداوند هرگز با تو چنین نخواهد کرد، زیرا تو پیوند خویشی را رعایت می‌کنی و...» ۲۴

۴. ابن شهر آشوب مازندرانی (م. ۵۸۸ ق) از علمای بزرگ شیعه در مناقب می‌نویسد: «روایت شده که جبرئیل قطعه پارچه دیبایی که در آن خطی نوشته بود، در آورد و گفت: بخوان! (پیغمبر گفت:) من گفتم: چگونه بخوانم با این که نمی‌توانم بخوانم؟ تا سه بار، و در نوبت چهارم گفت: اقرأ باسم ربك تا ما لم يعلم. آنگاه جبرئیل و میکائیل در حالی که با هر کدام هفتاد هزار فرشته بود، فرود آمدند و تختی آوردند و تاجی بر سر محمد (ص) گذاردند و لوای حمد را به دستش دادند، و (جبرئیل) گفت: بنشین روی این تخت و خدا را سپاس گوی!

سپس از تخت فرود آمد و به سوی خدیجه روی آورد. در آن موقع همه چیز در برابر او فروتنی می‌کردند و به زبان فصیح می‌گفتند: السلام علیک یا نبی الله! همین که وارد خانه شد، خانه نورانی گردید. خدیجه گفت: این نور چیست؟ پیغمبر گفت: این نور نبوت است. ای خدیجه بگو لا اله الا الله، محمد رسول الله! خدیجه گفت: من از مدتها پیش این را می‌دانستم. سپس خدیجه اسلام آورد.

پیغمبر فرمود: ای خدیجه! من در خود احساس سرما می‌کنم. خدیجه هم چیزی به روی او افکند و حضرت به خواب رفت. در آن هنگام ندا آمد که: «یا أَيُّهَا الْمَدَنِيُّ، قُمْ فَأَنْذِرْ...».

پیغمبر هم برخاست و انگشت در گوش خود نهاد و گفت: الله اکبر، الله اکبر، و هر موجودی این تکبیر را می‌شنید، با پیغمبر می‌خواند.» ۲۵

بررسی و نقد آنها

۱. حدیث اول از ابن عباس تنها حدیث مسند در زمینه آغاز وحی و بعثت پیغمبر است. ولی باید دانست که ابن عباس مطابق نوشته ابن حجر در تقریب سه سال قبل از

یادنامه طبری، ص: ۱۸۱

هجرت متولد شده و در موقع بعثت پیغمبر متولد نشده بود، تا چه رسد که موضوع را گواه باشد. خدیجه را هم ندیده است که از وی نقل کند. مضمون حدیث کذب آن را ثابت می‌کند. چون باز سخن از بیم و هراس پیغمبر از ابتلا به جنون و دلداری خدیجه و رفتن نزد ورقه و تردید ورقه از این که اگر پیغمبر راست بگوید، پیغمبر است و گرنه، نه!

۲. ابو میسره در حدیث دوم، نامش عمرو بن شرحبیل است و به گفته ابن حجر در ۶۳ ق در گذشته و مسلماً در موقع نزول وحی کسی نبوده تا شاهد واقعه باشد.

بریده، یعنی بریده بن الحصبی اسلمی نیز به گفته ابن حجر در ۶۳ ق از دنیا رفته و او نیز حکم ابو میسره را دارد، بنابراین حدیث مرسل است. باز پناه بردن پیغمبر به خدیجه و ترس از این که خللی در عقلش (نعوذ بالله) راه یافته باشد.

۳. عکرمه بن عبد الله بربری غلام عبد الله بن عباس بوده و به گفته ابن حجر در ۱۰۷ ق یا بعد از آن وفات یافته و از تابعین یعنی شاگردان صحابه به شمار می‌رود. در این حدیث به جای کوه حرا یا دامنه آن یا میان راه، واقعه در شهر مکه و میان کوه اجیاد و صفا اتفاق افتاده است. فرار از دیدن جبرئیل و پناه بردن پیغمبر خدا به خدیجه همسرش و بیم از آن که مبادا ساحر و جادوگر شده باشد (به جای پیغمبری!!!) و دلداری خدیجه که نه، این حرفها را نزن! تازگی دارد. باز هم حدیث مرسل است و استنادی به پیغمبر ندارد.

۴. در میان ۱۴ حدیث مشهور آغاز وحی، این حدیث از عالمی شیعی است، ولی حدیث مرسل است، (و روی). بخوان، و نمی‌توانم

بخوانم، تا سه بار و بار چهارم (که البته بدون گرفتن و فشار دادن است) خواند که اقراراً باسم ربک، و آوردن پارچه دیا، و نوشته برای کسی که درس نخوانده و می‌گوید نمی‌توانم بخوانم، و آوردن تخت و تاج که خواسته‌اند داستان را به طرز پادشاهان ایران بسازند، و نشستن پیغمبر به روی تخت، اینها قابل بحث، و برخلاف ظواهر امر نبوت خاتم انبیاست.

ولی قسمتهای بعدی حدیث معقول و متناسب با حال و وضع پیغمبر با خدیجه قبل از بعثت می‌باشد. گویا این قسمت حدیث با صدر آن به هم مخلوط شده است، و در هر صورت، حدیث مرسل است و قابل استناد نیست.

یادنامه طبری، ص: ۱۸۲

انعکاس احادیث آغاز وحی و بعثت پیامبر (ص) در اندیشه‌های خود و بیگانه

اکنون بینیم انتشار این گونه احادیث در منابع اسلامی اعم از کتب حدیث و تاریخ و تفسیر، و بخصوص تاریخ و تفسیر ابو جعفر محمد بن جریر طبری، چه انعکاسی در اندیشه‌های خودی و بیگانه داشته است و آنان چه برداشتهایی از آنها کرده‌اند و چگونه به انحراف کشیده شده‌اند.

از اندیشمندان خودی فقط چهار نفر را نام می‌بریم و گفتار آنها را بعنوان مشت نمونه خروار می‌آوریم، و اینان:

۱. مطهر بن طاهر مقدسی (م. ۵۰۷ ق) در کتاب البدء و التاریخ، آنجا که از مبعث و نزول وحی سخن می‌گوید، از مورخان و محدثان نقل می‌کند که: «در آغاز کار پیغمبر (ص) خوابهایی می‌دید و صداهایی می‌شنید که تخیلاتی برای او پیش می‌آورد و بر اثر آن به وحشت می‌افتاد». سپس حدیث عایشه (نخستین حدیث تاریخ طبری) را به مثابه معتبرترین اسناد نقل می‌کند و احادیثی دیگر که قبلاً مسطور گشت.

۲. یکی از علمای معاصر و مقیم تهران ۲۶ کتابی که سلسله دروس ایشان بوده است، در ۷۵۵ صفحه به نام «افق وحی» تألیف و منتشر نموده و «حادثه وحی» را «ام الحوادث» نامیده و می‌نویسند: «احادیث آن طبق اصول حدیث خاصه و عامه» است، و احادیث آن را به ترتیب از سیره ابن هشام، طبقات ابن سعد، مسند احمد حنبل، صحیح بخاری و سایر صحاح، و مخصوصاً تاریخ طبری، جمعاً نه حدیث را آورده و در آغاز کتاب تحت عنوان مسئله مشکله وحی نوشته‌اند: «در این دروس مسئله وحی را که عقده همه عقول و عقیده جمیع اهل ایمان و اعتقاد همه فحول و ذوی العقول است» از مصادر شیعه و سنی آورده که: «اهلیت دانانترند، و اهل مکه دانانترند به کوهها و پیچ و خم کوههای مکه».

در این که مسئله وحی عقده همه عقول و ذوی العقول بوده است، شکی نیست، ولی سخن در این است که در این کتاب و نظر ایشان، مسئله وحی به هیچ وجه حل نشده، و ایشان نیز همان احادیث مربوطه در کتب عامه را که از آنها به خاصه هم رسیده است،

یادنامه طبری، ص: ۱۸۳

آورده و بدون نقد و نقض، آنها را مورد بحث و بررسی و توجیهاات غیر قابل قبول قرار داده‌اند. زیرا بر اثر حسن ظن به گذشتگان و این که در سیره ابن هشام و طبقات ابن سعد، و مخصوصاً تاریخ طبری، یا همانها در مجمع البیان طبرسی، و روض الجنان ابو الفتوح رازی و غیره نقل شده، اجازه نقد و تخطئه آنها را به خود نداده‌اند. مرحوم کمره‌ای «ما اقرأ» را مانند بسیاری دیگر نافیه گرفته و ترجمه می‌کنند که: «یعنی من قرائت نمی‌کنم، یعنی نمی‌دانم. باز گفت «ما اقرأ» یعنی من قرائت نمی‌دانم.»

۳. دکتر علی شریعتی جامعه‌شناس و اسلام‌شناس مشهور، که در سالهای پیش از پیروزی انقلاب اسلامی موجی جدید در افکار جوانان انقلابی پدید آورد و با تحلیل احادیث اسلامی و وقایع تاریخی، طرفدارانی فراوان یافت و آثار او به زبانهای عربی و خارجی هم چاپ و در سطح وسیعی از جهان منتشر شده است، در این باره می‌نویسد:

«اولین پیامی که بر مردی وارد شد تا به جامعه‌ای ابلاغ شود، «بشنو» نیست، «بخوان» است، که اگر اسمع بود پیامبر امی آسوده بود.

می‌گفت: می‌شنوم. اما اقرار است. پیامی است به صورت سروش که شنیدنی باشد، بل آیاتی است بر حریر نوشته (؟) که در برابر چشمانش گرفته می‌شود و می‌گوید: بخوان! می‌گوید: نمی‌توانم بخوانم. گلویش را آن قدر می‌فشارد که احساس مرگ می‌کند و رهایش می‌کند، و می‌گوید: بخوان! باز می‌گوید نمی‌توانم. دوباره فشار و احساس مرگ و فرمان بخوان، تا در سومین بار توان خواندن می‌یابد و می‌خواند!!» ۲۷

۴. پرفسور خورشید احمد استاد دانشگاه لاهور پاکستان در کتاب اسلام و غرب می‌نویسد: «دکتر بوکت در کتاب «مقایسه ادیان» درباره وحی و طریق نزول آن بر پیغمبر می‌گوید: «اگر این داستان را جعل و تصنع، یعنی ساختگی ندانیم، می‌توانیم حدس بزنیم که ناشی از اضطراب و هیجان و تشنجات عصبی و وحشتی است که برای اشخاص عصبی روی می‌دهد.» ۲۸

***: جان دیون پورت، نویسنده منصف انگلیسی که سخت از شخصیت پیغمبر اسلام دفاع کرده است، راجع به لحظه نزول وحی بر پیغمبر می‌نویسد: «تحقیق درباره خصوصیات واقعی ادوار جذبه محمد، و ابراز نظر قاطع در این که آیا رؤیا بوده است، یادنامه طبری، ص: ۱۸۴

کاشف از تفکر عمیق یا عشق‌هایی ناشی از تحریکات روحی یا جسمی امری مشکل است.» ۲۹

***: جرجی زیدان نویسنده مسیحی عرب در تاریخ تمدن اسلام با عنوان «دعوت اسلامی» می‌نویسد: «خدیجه، هموزاده‌ای به نام ورقه بن نوفل داشت. ورقه کتابهای بسیار خوانده و با یهود و نصارا معاشرت داشت و مردم مکه او را به دانشمندی شناخته، در علوم دین و غیب‌گویی ممتاز و برجسته می‌دانستند. خدیجه نزد ورقه رفت و آنچه را که از پیغمبر شنیده بود به وی بازگو کرد. پیغمبر با اطمینان خاطر (!) به مکه بازگشت!» ۳۰

مونتگمری وات اسلام‌شناس معاصر انگلیسی در کتاب «محمد، پیامبر و سیاستمدار» می‌نویسد: «برای فردی که در قرن هفتم (میلادی) در شهر دورافتاده‌ای مانند مکه زندگی می‌کرد، پیدا شدن این ایمان که از جانب خدا به پیامبری مبعوث شده است، شگفت‌انگیز است (؟!) پس جای تعجب نیست اگر می‌شنویم که محمد را ترس و شبهه فراگرفت (!) ... ترس دیگر او، ترس از جنون بود. زیرا عرب در آن زمان معتقد بودند که این گونه اشخاص در تصرف ارواح یا جن هستند.

عده‌ای از مردم مکه الهامات محمد را این گونه تعبیر می‌کردند و خود او نیز گاهی دچار این تردید می‌شد که آیا حق با مردم است یا خیر! ...

می‌گویند که روزهای نخست و دریافت نخستین وحی، زن او خدیجه و پسر عم زانش ورقه، او را تشویق کردند به این که قبول کند که به پیامبری برگزیده شده است (!) ... با این همه، شهادت یک مسیحی به این که طرز نزول وحی برای محمد، شباهت کامل به طرز نزول وحی برای موسی دارد، محمد را در عقیده خود تقویت کرده است.» ۳۱

«از کتابهای اروپایی که با تکیه به روایات جعلی نخستین وحی، در این مورد سخن گفته‌اند، می‌توان کتاب اسلام و عرب نوشته پرفسور روم لاندو، خاورشناس انگلیسی، و کتاب تاریخ ملل و دول اسلامی نوشته پرفسور کارل بروکلمان استاد زبانهای سامی در دانشگاه برسل و استاد علوم شرقی دانشگاه هاله را نام برد.

استفاده از چنین روایاتی منحصر به خاورشناسان انگلیسی، (وات و دیگران)

یادنامه طبری، ص: ۱۸۵

نیست. دیگران در گذشته و حال نیز بر این راه رفته‌اند و چنانکه در گذشته مشاهده شده، اینان به طور معمول در جستجوی نقاط ضعفی در اسلام و پیامبر و سایر مقدسات اسلام هستند و متأسفانه آرزوی خویش را در پاره‌ای از روایات مکتب خلفا می‌یابند، و البته بدون هیچ تردیدی به این گونه کتب که در رأس آنها تاریخ طبری و سیره ابن هشام و صحیح بخاری است، استناد می‌کنند.» ۳۲

لابد می‌گویند آری ما از روی همین روایات شما درباره آغاز وحی و بعثت پیغمبرتان قضاوت می‌کنیم، که می‌گویم آری، به شما

چندان ایرادی نیست، زیرا شما بیگانه‌اید و مأخذتان هم تاریخ و تفسیر طبری و سیره ابن هشام و طبقات ابن سعد و صحیح بخاری و غیره بوده است، ولی آیا شما به منابع و مأخذ شیعه امامیه هم سر زده‌اید؟

ایراد عمده‌ای که به شما خارجیا وارد است، همین است که پنداشته‌اید اسلام یعنی اهل تسنن!

هر چند گفتیم که متأسفانه بیشتر روایات آغاز وحی از منابع اهل تسنن با همان اسناد به منابع شیعه هم سرایت کرده است، ولی باز مراجعه به برخی از منابع شیعه، قضیه را چنان روشن می‌کند که جای ایرادی نمی‌ماند، ولو باز هم واقعه مهم بعثت پیامبر در حاله‌ای از ابهام قرار دارد و مسلم است که ایادی نفوذی یهود و نصارا و مسلمان‌نماهای بی‌تقوا و دروغگو و قصه‌پردازان حرفه‌ای در آن دست کاری کرده و عمده روایات آن را که مبدأ ظهور اسلام آخرین دین الهی بوده است، مورد دستبرد و تحریف قرار داده‌اند.

واقعیت آغاز وحی و بعثت پیامبر (ص) در منابع شیعه امامیه

با این که احادیث گذشته منقول از منابع عامه کم و بیش هم در منابع شیعه امامیه مانند تفسیر ابو الفتوح رازی و تفسیر مجمع البیان طبرسی و سایر تفاسیر و کتب حدیث شیعه هم راه یافته و همان ایرادها را دارد، با این حال در خلال کتب حدیث و تفسیر ما احادیث و اظهارنظرهایی از دانشمندان ما هست که محذورات گذشته احادیث نقل شده از طبری و غیره را برطرف می‌کند.

به طوری که اشاره نمودیم، تردید نیست که بدخواهان اسلام از روز نخست

یادنامه طبری، ص: ۱۸۶

خواسته‌اند با جعل این گونه احادیث ناهنجار، آب را از سرچشمه گل آلود کنند، تا اصل پیامبری خاتم انبیاء را زیر سؤال ببرند و سر آب را به صورت سرابی درآورند و از این راه به منظور پلید خود برسند، که تاکنون هم رسیده‌اند.

اینک اجمالی از حل واقعیت بعثت و آغاز نزول وحی الهی بر حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله در منابع شیعه امامیه و پیروان مکتب اهل بیت عصمت و طهارت و ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین.

امیر المؤمنین (ع) و مسئله آغاز وحی

امیر المؤمنین علی علیه السلام که از شش سالگی در دامن تربیت پیغمبر پسر عموی خویش پرورش یافته بود و هنگام نزول وحی به سن ۹ یا ده سالگی در خانه پیغمبر و خدیجه بسر می‌برد و به تصدیق عموم دانشمندان اسلام، نزدیکترین فرد مسلمان به پیغمبر بود، در نهج البلاغه می‌فرماید: «ای مردم! شما از مقام و منزلت من نسبت به پیغمبر به واسطه خویشی و نزدیکی و منزلت خاصی که با او داشته‌ام، آگاهی دارید. پیغمبر مرا در زمان کودکی در دامن خود پرورش داد و نوزادی بودم که به سینه‌اش می‌چسبانید و در بسترش می‌خوابانید و در آغوش او جای داشتم و بوی عرق مبارکش را استشمام می‌کردم.

از لحظه‌ای که پیغمبر (ص) را از شیر گرفتند، خداوند بزرگترین فرشته از فرشتگان خود را قرین و انیس او نمود تا او را با مکارم اخلاق و صفات پسندیده، شب و روز راه برد. من پیوسته در کنار پیغمبر (ص) بودم. هر روز از صفات ممتازش دانشی به من می‌آموخت و سفارش می‌کرد که در کارها به وی اقتدا کنم. او هر ساله مدتی را در حرا بسر می‌برد. در آن مدت من او را می‌دیدم و جز من کسی او را نمی‌دید.

در آن ایام خانه‌ای در مکه نبود که غیر از پیغمبر و خدیجه و من آثار مسلمانی را در آن به پا دارد. من نور وحی و رسالت را می‌دیدم و بوی خوش نبوت را استشمام می‌کردم.

من صدای ناله شیطان را به هنگام نزول وحی بر پیغمبر (ص) می‌شنیدم. پرسیدم یا رسول الله! این صدای ناله چیست؟ فرمود: این شیطان است که از عبادت خداوند مأیوس شده است. (یا علی) تو می‌شنوی آنچه را من می‌شنوم و می‌بینی آنچه را من می‌بینم، با

این فرق که تو پیغمبر نیستی، ولی وزیر و مددکار من هستی و پیوسته بر خیر و نیکی

یادنامه طبری، ص: ۱۸۷

استواری.» ۳۳

آیا این ایراد به عالم اسلام وارد نیست که چرا از روز نخست ماجرای وحی را از امیر المؤمنین (ع) که تا این حد به پیغمبر و آغاز وحی و نبوت پیغمبر نزدیک بوده است، نپرسیده‌اند، تا واقع مطلب را چنانکه بوده است، بیان دارد و از قصه گوی مکّه و آل زبیر و عایشه همسر پیغمبر که در آن زمان نبوده‌اند و از پیغمبر هم نشنیده‌اند، نقل کنند؟ مالکم کیف تحکمون؟!

گفتار پیشوای دهم امام هادی علیه السلام

اشاره

امام هادی پیشوای دهم ما از ائمه معصومین (ع) می‌فرماید: «هنگامی که محمد صلی الله علیه و آله و سلم تجارت شام را ترک گفت و آنچه را خداوند از آن راه به وی روزی کرده بود به مردم مستمند بخشید، هر روز به کوه حرا می‌رفت و از فراز آن به آثار رحمت پروردگار می‌نگریست و شگفتی‌های رحمت و بدایع حکمت الهی را مورد مطالعه قرار می‌داد. به اطراف آسمانها نظر می‌دوخت و کرانه‌های زمین و دریاها و دره‌ها و دشتهای بیابانها را از نظر می‌گذرانید و از مشاهده آن همه آثار قدرت و رحمت الهی درس عبرت می‌آموخت. از آنچه می‌دید به یاد عظمت خدای آفریننده می‌افتاد، آنگاه با روشنی خاصی به عبادت خداوند اشتغال می‌ورزید. چون به سن چهل سالگی رسید و خداوند به دل وی نظر نمود، دل او را بهترین و روشنترین و خاضع‌ترین دلها یافت. پس فرمان داد که درهای آسمانها گشوده گردد. محمد صلی الله علیه و آله از آنجا به آسمانها نگاه می‌کرد.

سپس به فرشتگان امر کرد فرود آیند، آنها نیز فرود آمدند، و محمد (ص) آنها را می‌نگریست، و خدا مرحمت و توجه مخصوص خود را از اعماق آسمانها به سر محمد و چهره او معطوف داشت.

در آن لحظه محمد (ص) به جبرئیل که در هاله‌ای از نور قرار داشت نظر دوخت.

جبرئیل به سوی او آمد و بازوی او را گرفت و سخت تکان داد و گفت: بخوان! گفت:

چه بخوانم؟ جبرئیل گفت: ای محمد! اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ. (نام خدایت را به

یادنامه طبری، ص: ۱۸۸

زبان جاری کن که جهان را بیافرید. خدایی که انسان را از ماده‌ای پست آفرید. نام خدایی را ببر که بزرگ است؛ خدایی که با قلم دانش آموخت و به انسان چیزهایی یاد داد که نمی‌دانست). جبرئیل، پیک وحی الهی، رسالت خود را به انجام رسانید و به آسمانها بالا رفت. محمد (ص) نیز از کوه فرود آمد. از مشاهده عظمت جلال خداوندی و آنچه به وسیله پیک وحی دیده بود، که نشانه شکوه بارگاه کبریایی حق بود، بیهوش شد و دچار تب گردید.

از این که مبادا قریش و مردم مکّه نبوت او را تکذیب کنند و به جنون و تماس با شیطان نسبت دهند سخت هراسان بود. او از روز نخست خردمندترین بندگان خدا و بزرگترین آنها بود. هیچ چیز مانند شیطان و کارهای دیوانگان و سخنان آنها را زشت نمی‌دانست.

در این هنگام خداوند اراده کرد به وی نیروی بیشتری عطا کند و به دلش قدرت بخشد. بدین منظور کوهها و صخره‌ها و سنگلاخها را به سخن آورد، به طوری که به هر کدام که می‌رسید، ادای احترام می‌کردند و می‌گفتند: السلام علیک یا حبیب الله، السلام

علیک یا ولی الله، السلام علیک یا رسول الله!

ای حبیب خدا مزده باد که خداوند تو را از همه مخلوقات، آنها که پیش از تو بوده‌اند و آنها که بعدها می‌آیند، برتر و زیباتر و پرشکوه‌تر و گرامی‌تر گردانیده است.

از این که مبادا قریش تو را به جنون نسبت دهند، هراسی به دل راه مده، زیرا بزرگ کسی است که خداوند جهان به وی بزرگی بخشد و گرامی بدارد. بنابراین از تکذیب قریش و سرکشان عرب ناراحت مباش که عنقریب خدایت تو را به عالی‌ترین مقام خواهد رسانید و بالاترین درجه را به تو خواهد داد.

پس از آن نیز پیروان به وسیله جانشین تو علی بن ابیطالب از نعمت وصول به دین حق برخوردار خواهند شد و شادمان می‌گردند. دانشهای تو، توسط شهرستان حکمت و دانشت علی بن ابیطالب در میان بندگان و شهرها و کشورها منتشر می‌گردد. به زودی دیدگانت به وجود دخترت فاطمه روشن می‌شود و از وی و همسرش علی، حسن و حسین که هر دو سروران بهشتیان خواهند بود، پدید می‌آیند. دوستان تو و برادرت علی پاداش بزرگی خواهند یافت. لوای حمد را به

یادنامه طبری، ص: ۱۸۹

دست تو می‌دهند، و تو آن را به برادرت علی می‌سپاری. پرچمی که در سرای دیگر، همه پیغمبران و صدیقان و شهیدان به زیر آن گرد می‌آیند و علی تا درون بهشت پر نعمت فرمانده آنها خواهد بود، در دست تست.

من گفتم: خداوندا! این علی بن ابیطالب که او را به من وعده می‌دهی کیست؟ ۳۴ آیا او پسر عموی من است؟ ندا رسید ای محمد! آری. این علی بن ابیطالب برگزیده من است که به وسیله او این دین را پایدار می‌گردانم و بعد از تو بر همه پیروان برتری خواهد داشت. ۳۵

توضیح مطلب

می‌بینید که در این حدیث جالب منقول از امام هادی (ع)، نواده خاتم (ص) (شهید در سال ۲۵۴ ق به امر متوکل عباسی) هیچ‌یک از محذورات ده حدیث منقول از تاریخ و تفسیر طبری و سایر منابع را ندارد و کاملاً با معتقدات اسلامی فریقین شیعه و سنی هم‌آهنگ است. فقط مسئله بیهوش شدن پیغمبر و عارضه تب حضرت است که پیداست و طبیعی است که عظمت جلال خداوندی، چنین وضعی را برای بزرگترین انسان روی زمین فراهم می‌آورد؛ همان‌طور که پیغمبر و ائمه اهلبیت هنگامی که در پیشگاه الهی به نماز می‌ایستادند، بندهای دوش آنها می‌لرزید، که خاصیت احساس انسان حقیر در مقابل عظمت پروردگار جهانیان است.

بیم و هراس پیغمبر از این که در صورت آشکار ساختن دعوت خویش، کفار قریش که عناصری خودخواه و رفاه‌طلب بودند، او را تکذیب کنند و به جنون یا تماس با شیطان منسوبش دارند، هم کاملاً قابل توجیه است. این معنی غیر از احساس پیغمبر به دیوانه شدن پس از رسیدن به مقام نبوت است، که نمی‌دانست کسی که با وی برخورد نمود، بیک وحی یا شیطان یا چیزی دیگر بوده است!

می‌بینید که در این حدیث جبرئیل چنانکه انتظار می‌رود «در هاله‌ای از نور قرار دارد» و سه بار به پیغمبر نمی‌گوید بخوان! که پیغمبر هم بگوید: چه بخوانم، یا نمی‌توانم بخوانم، مکتب نرفته‌ام و درس نخوانده و از این قبیل برخوردها. جبرئیل سه بار پیغمبر را نگرفت و نیفشرد که بار سوم از شدت فشار یا از بیم عصبانیت جبرئیل که مبادا

یادنامه طبری، ص: ۱۹۰

باز هم او را بگیرد و بفشارد، خواهی نخواهی خواند! ۳۶

امام صادق (ع) و آغاز وحی

علی بن ابراهیم قمی (زنده در سال ۳۰۷ ق) دانشمند پیشین شیعه امامیه، چنانکه خود در مقدمه تفسیرش می‌گوید تفسیر خود را براساس احادیث امام باقر و امام صادق علیهما السلام تألیف کرده است. احادیث حضرت باقر را با روایت ابو الجارود ثبت نموده و احادیث حضرت صادق را به روایت خودش، آنچه به عنوان «قال» در تفسیرش نوشته است، می‌نگارد.

علی بن ابراهیم می‌نویسد: «چون سی و هفت سال از عمر پیغمبر (ص) گذشت، در خواب می‌دید کسی نزد وی می‌آید و می‌گوید: ای پیغمبر خدا! ولی پیغمبر اعتنا نمی‌کرد. چون مدتی گذشت، روزی در بین کوهها (کوههای مکه) گوسفندانی از ابو طالب را می‌چرانید. در آنجا نظرش به شخصی افتاد که می‌گفت: ای پیغمبر خدا!! پیغمبر گفت: تو کیستی؟ گفت: من جبرئیل هستم. خدا مرا فرستاده است تا تو را پیغمبر گرداند.

پیغمبر هم موضوع را به خدیجه خبر داد، و خدیجه گفت: ای محمد! امیدوارم چنین باشد. روز دیگر جبرئیل بر پیغمبر نازل شد و آبی از آسمان آورد و وضو گرفتن و رکوع و سجود را به او آموخت. هنگامی که چهل سال پیغمبر تمام شد، جبرئیل نحوه نماز گزاردن را به وی آموخت.» ۳۷

آغاز وحی در حدیث ابن عباس به روایت شیعه

اشاره

سید هاشم بحرانی (م. ۱۳۰۷ ق) در تفسیر بزرگش که فقط تفسیر به روایت شیعه و سنی است، روایت می‌کند که: «نخستین باری که به پیغمبر وحی شد رؤیای صادقه بود. هر خوابی که پیغمبر می‌دید مانند صبح صادق بود. پس از آن که با خدیجه ازدواج کرد و به سن چهل سالگی رسید، روزی به سوی «کوه حرا» رفت. جبرئیل بر او بانگ زد، ولی خود را نشان نداد.

پیغمبر بیهوش شد. مشرکان او را به نزد خدیجه بردند و گفتند: ای خدیجه! با

یادنامه طبری، ص: ۱۹۱

دیوانه‌ای ازدواج کردی؟ خدیجه از تختی که روی آن نشسته بود (سریر عربی) به زیر آمد، و همسرش را در آغوش گرفت، و سرش را به سینه چسبانید، و دیدگانش را بوسید، و گفت: با پیامبر مرسل ازدواج کرده‌ام!

همین که پیغمبر به هوش آمد، خدیجه گفت: پدر و مادرم به قربانت ای پیغمبر خدا چه اتفاق افتاده و تو را چه می‌شود؟ پیغمبر فرمود: جز خیر چیزی به من نرسیده است.

صدایی شنیدم که مرا هراسان کرد و تصور می‌کنم جبرئیل بود.

خدیجه مسرور شد. چون روز دیگر پیغمبر به همان نقطه رفت که روز قبل رفته بود، جبرئیل را در بهترین صورت و با بهترین بوی خوش دید. جبرئیل گفت: ای محمد! خدایت به تو سلام می‌رساند و با بزرگواری و احترام یاد می‌کند و می‌گوید: تو پیغمبر من بر جن و انس هستی. پس همه مردم را دعوت کن که مرا پرستش کنند و بگویند: لا اله الا الله، محمد رسول الله، علی ولی الله. سپس اشاره به زمین کرد و از آن آب جوشید و پیغمبر وضو گرفت و سوره «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» را به وی ابلاغ کرد و به سوی آسمان بالا رفت. آنگاه پیغمبر از کوه حرا به زیر آمد. از کنار هر سنگ و کلوخ و درختی که گذشت گفتند: السلام علیک یا

رسول الله! سپس پیغمبر آمد به نزد خدیجه و موضوع را به وی خبر داد، و خدیجه نیز شاد شد.» ۳۸

توضیح

به طوری که ملاحظه می‌شود در این حدیث هیچ‌یک از موانع اخلاقی و سخنانی که منافی با مقام نبوت است، در میان نیست و پیغمبر به طور ساده و به طریق معتدل به مقام نبوت می‌رسد.

این حدیث نیز نظیر حدیث منقول از امام هادی است. جبرئیل در بهترین شکل و با بهترین بوی خوش می‌آید، نه با قیافه وحشتناک که پیغمبر بترسد و نقش بر زمین گردد!

فقط موضوع بیهوش شدن پیغمبر است که دور نیست تحت تأثیر سایر روایات در اینجا هم آمده است. دیگر نه پیغمبر می‌خواست خود را از کوه به زیر افکند (آنهم بعد از دیدن جبرئیل و ابلاغ رسالت) و نه شک کرد که جبرئیل بوده یا شیطان، به طوری که خدیجه برود نزد پسر عمویش و از او استمداد جوید، و نه سایر ایرادهای احادیث سابق.

یادنامه طبری، ص: ۱۹۲

تاکنون آنچه گفتیم بحث پیرامون احادیث وحی و آثار طبری و سایر منابع عامه و شیعه امامیه و بررسی و نقد و نقض و ابرام آنها بود. ولی در مسئله آغاز وحی و بعثت پیغمبر (ص) یک نکته اساسی است که طی چهارده قرن گذشته تاریخ اسلام، متأسفانه مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است.

حتی علامه فقید سید شرف الدین عاملی که گفتیم برای نخستین بار مهمترین حدیث آن را مورد نقد و بررسی قرار داده بود (تا آنجا که من دیده‌ام) ولی باز در حل خواست جبرئیل از پیغمبر با تلاوت «اقْرَأْ»، چیزی نگفته بود که منظور از اقرأ چیست و آن بگومگو بر سر چه چیزی بوده است؟

نه تنها او، بل در هزار و چهارصد سالی که از ماجرای بعثت می‌گذرد، نه مفسرین و نه محدثین و نه مورخین اسلامی، هیچکس در این باره بحثی نکرده و اظهارنظری ننموده‌اند (باز هم تا آنجا که از بیست سال پیش تاکنون من اطلاع دارم).

آری، محدثین و مفسرین گاهی هنگام بحث از «بسم الله الرحمن الرحيم» روایتی نقل کرده‌اند، یا موقع تفسیر سوره «اقْرَأْ» اشاراتی داشته‌اند ولی خود هم متوجه نبوده‌اند که بطور قطع موضوع چه بوده است و جبرئیل با گفتن «اقْرَأْ» از پیغمبر چه چیزی را خواست اصولاً معنی «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» چیست؟!

در پیشگفتار اشاره نمودم که حل این مطلب را (اگر اشتباه نکرده باشم) خداوند به اینجانب ارزانی داشته و من نیز بیست سال پیش به اجمال طی رساله‌ای تحت عنوان شعاع وحی بر فراز کوه حرا آن را منتشر ساختم و در بعضی از محافل دینی و جامعه اهل منبر هم انعکاس یافت، ولی نه بحث ما در آن رساله جامع و کامل بود و نه اهل علم، درست متوجه شدند موضوع چیست؟!

اینک در اینجا با صراحت می‌گوییم ما این را به عنوان کشفی جدید در مطالعه قرآن مجید و تفاسیر و تواریخ اسلامی در این کنگره اظهار می‌داریم و به عنوان ارمغانی تقدیم دانشمندان مجلس می‌کنیم و انتظار داریم پیرامون آن که مطلبی کاملاً تازه و ابتکاری است و کسی تاکنون و قبل از ما آن را مورد بحث و بررسی قرار نداده است، دقت و تحقیق نمایند تا اگر ما به اشتباه رفته‌ایم ما را از اشتباه درآورند و بگویند پس معنی «اقْرَأْ» چیست؟

یادنامه طبری، ص: ۱۹۳

ما مدتها در این اندیشه بودیم که معنی «اقْرَأْ» چیست؟ آیا چیزی را آوردند و به پیغمبر گفتند آن را بخواند، که اولاً چیزی نیاوردند، جز در یک حدیث که می‌گوید پارچه دیبایی آوردند و جبرئیل گفت: بخوان! و مترجمان این آیه می‌نویسند: گفت «بخوان به نام خدایت». ثانیاً خدایی که می‌داند پیغمبرش درس نخوانده و مکتب نرفته، و مطلب هم بقدری در میان مسلمین مسلم بوده است که سعدی می‌گوید:

یتیمی که ناخوانده اجد درست کتب‌خانه هفت ملت بشست و حافظ می‌سراید:

نگار من که به مکتب نرفت و خط نوشت به غمزه مسئله آموز صد مدرس شد آیا تکلیف مالایطاق نیست که از وی بخواهند با

این که نمی‌توانی بخوانی، از رو بخوان؟

و چون پیغمبر سه بار پرسد: چه را بخوانم، یا نمی‌توانم بخوانم (در بعضی از روایات)، این چه اصراری است که جبرئیل دارد و می‌گوید با این که نمی‌توانی بخوانی باید بخوانی؟! و خلاصه حل قضیه را در این می‌داند که سه بار پیغمبر را بگیرد و چنان بفشارد که بتواند بخواند!!!

علامه قسطلانی (م. ۹۲۳ ق) در شرح صحیح بخاری می‌نویسد: «این سه بار گرفتن و فشار دادن و رها کردن را بعضی از علما از خصایص پیغمبر خاتم شمرده‌اند! چون درباره دیگری از انبیاء نقل نشده است.» ۳۹
ولی چرا باید آدم شعر بگوید که در قافیه‌اش گیر کند؟ ابا چنین نیست، و نه عقل و نه علم نمی‌پذیرد که با فشار دادن، ولو توسط جبرئیل و امر خدا باشد، کسی می‌تواند بخواند. چون کاری نادرست و غیر مورد نیاز بوده که بگوییم مانند اژدها شدن عصای موسی و انفجار صخره و آبتن شدن مریم دوشیزه و سارای پیر، معجزه است.

خواندن و نوشتن، راهی دارد که باید هر کس باشد آن را طی کند. آری خداوند تمامی پیغمبرانش، و به اعتقاد ما، ائمه معصومین را یکجا و بدون دیدن استاد و رفتن به مکتب دانش آموخت و خواندن و نوشتن تعلیم داد، ولی بنا به مصالحی از پیغمبر اسلام نخواست که بخواند و بنویسد. مبادا بگویند قرآن مجید را که در مدت بیست و سه سال بیابی می‌آورد، ساخته و پرداخته و نوشته خود اوست؛ چون سایر کتابهای آسمانی در چنین مدت طولانی و با آن کیفیت و در میان چنان مردمی، نازل نشده بود که سابقه یادنامه طبری، ص: ۱۹۴

داشته باشد.

أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ يَعْنِي بِكُؤْمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

ما دیدیم در میان اقوالی که مفسران راجع به باء «بسم الله» آورده‌اند، یکی هم بای زاید است که ابو عبیده و دیگران گفته‌اند، مانند کاف در «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و «لا» در «لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ» و غیره. از اینجا متوجه شدیم که جبرئیل با خواندن «أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ» از پیغمبر خواست نام خدایش را قرائت کند و آن را به زبان جاری سازد؛ چون آغاز کار است و او باید کار خود را با گفتن نام خدا آغاز کند. ولی چون پیغمبر نمی‌دانست این نام خدا را چگونه بخواند، پرسید: چه بخوانم (ما اقرأ) و «ما» هم استفهامیه است، نه نافی، که نمی‌توانم بخوانم، و بعضی آن را به صورت «ما انا بقراء» یا «لست بقراء» برگردانده‌اند.

در حقیقت همان‌طور که در احادیث است و بعدها هم خود پیغمبر به تقلید از خداوند و سفارش جبرئیل، از امتش خواست که هر کاری می‌کنند آن را با «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»* آغاز نمایند، خدا همین را در «أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» از پیغمبر در اولین برخورد با جبرئیل پیک وحی، خواسته است! و چون بار دوم جبرئیل گفت:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»* و در بار اول هم این «بِسْمِ اللَّهِ»* قبل از «أَقْرَأُ» بوده است، پیغمبر متوجه شد و نام خدا را به زبان جاری کرد و گفت: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»*.

بقیه پنج آیه را با وحی که به معنی «صدای آهسته» است با خواندن جبرئیل فراگرفت و همان‌دم در سینه‌اش نقش بست و دیگر نیازی نبود هر جمله که جبرئیل می‌خواند تکرار کند تا از حفظ نماید، بخصوص که پنج آیه کوتاه چیزی نبوده که مرد عرب فصیح و سخنور چهل ساله‌ای مانند محمد بن عبد الله نتواند بخاطر بسپارد و باید با جبرئیل بخواند تا فراموش نکند!

در حقیقت جبرئیل از پیغمبر خواست بگوید: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*. نه تنها هم‌اکنون و آغاز پیغمبری و به منزله سرفصل نخستین سوره قرآنی و وحی آسمانی که تا بیست و سه سال پیوسته بر او نازل خواهد شد؛ بل از این پس هم در تمامی کارهای بزرگ و کوچک قبل از هر چیز بسم الله بگو.

یادنامه طبری، ص: ۱۹۵

ما دیده‌ایم که این «کشف بزرگ ما» در لابلاهی تفاسیر و کتب حدیث فریقین، جرقه‌ای از آن هست، ولی کسی متوجه آن نشده و به عنوان قولی نقل کرده، یا گفته و گذشته‌اند و توجهی به راز آن نداشته‌اند. اینک به شش مورد آن در منابع شیعه و سنی اشاره می‌کنیم، سپس در یک جمع‌بندی از آن نتیجه می‌گیریم.

در تفسیر علی بن ابراهیم (قدیمترین تفسیر شیعه امامیه) که هر جا بگوید «قال» منظور سخن امام صادق علیه السلام است، پس از آن که از امام باقر (ع) روایت می‌کند که فرمود: «جبرئیل گفت: نام خدایت را بخوان (أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ)، می‌گوید امام صادق فرمود: یعنی بگو: بسم الله الرحمن الرحيم!» ۴۰

ثقه الاسلام کلینی (م ۳۲۹ ق) در کتاب «کافی» از امام صادق (ع) روایت می‌کند که فرمود: «نخستین چیزی که بر پیغمبر (ص) نازل شد: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، و آخر آن إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ بود.» ۴۱
شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) در «شرح اعتقادات صدوق» می‌نویسد: «وحی به معنی صدای آهسته است. وحی یا به وسیله جبرئیل هنگامی که نازل می‌شد به پیغمبر می‌رسید، یا بدون واسطه سروش غیبی به گوشش می‌سرود. (نزل به الروح الامین علی قلبک). پیغمبر خود فرمود: جبرئیل آن را در دلم دمید. (ان روح القدس نفث فی روعی).»

لاهیجی در تفسیر خود می‌نویسد: «ابو عیبه در «أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ» گفته است:

«باء» در «اسم رَبِّكَ» زائده است، یعنی بخوان اسم پروردگار خود را، و می‌تواند به این معنی باشد که بخوان حالکونی که ابتداکننده باشی به اسم پروردگار خود. یعنی ابتدا کننده باشی به بسم الله الرحمن الرحيم. مؤید این است آنچه که علی بن ابراهیم روایت کرده که: قوله باسم ربك، قال الامام (الصادق): بسم الله الرحمن الرحيم.» ۴۲

ولی چنانکه گفتیم اگر بای زائده باشد معنی آن این است که: نام خدایت را بخوان، یعنی بگو: بسم الله الرحمن الرحيم. نه بخوان و ابتدا کن به بسم الله. گفتار امام (صادق) در تفسیر علی بن ابراهیم نیز همانست که ما می‌گوییم. زیرا نوشته‌ای نبوده که بخواد قبل از خواندن آن، بسم الله بگوید. این سه تن از علمای شیعه امامیه هستند. از دانشمندان عامه نیز به این سه تن بنگرید:

قسطلانی در شرح صحیح بخاری از طیبی ۴۳ نقل می‌کند که: «أقرأ، یعنی آغاز کن

یادنامه طبری، ص: ۱۹۶

به نام خدا، یعنی بگو بسم الله الرحمن الرحيم، و این دلیل است که بسم الله در آغاز هر خواندنی مأمور به است.»

شهاب الدین سید محمود آلوسی از واحدی (م ۴۶۸ ق) نقل می‌کند که وی از عکرمه و حسن بصری روایت نموده که گفتند: «نخستین چیزی که از قرآن نازل شده بسم الله الرحمن الرحيم، و نخستین سوره هم اقرأ بوده است.» و می‌نویسد: «ابن جریر (طبری) و غیره از طریق ضحاک از ابن عباس روایت کرده‌اند که نخستین چیزی که جبرئیل نازل کرد این بود که گفت: یا محمد! بگو: اعوذ بالله من الشيطان الرجيم، سپس بگو: بسم الله الرحمن الرحيم.» ۴۴

بانوی دانشمند معاصر دکتر عایشه بنت الشاطی در تفسیر خود به نام التفسیر البياني للقرآن الكريم ذیل سوره اقرأ، حدیث عایشه راجع به آغاز وحی را از تفسیر طبری نقل می‌کند، سپس می‌گوید: «طبری چون معنی «أقرأ» روشن بوده، نیازی به تأویل آن نداشته است. زیرا «أقرأ» از نظر عربیت همان تلاوت است، نه احتمال غیر مألوف دیگر.» ۴۵

پایان بحث و نتیجه‌گیری

از مجموعه آنچه از آغاز تا پایان این نوشتار آمده است، این طور نتیجه‌گیری می‌کنیم که: پیغمبر اکرم از آغاز ولادت تا هنگام بعثت در سن چهل سالگی، تحت مراقبت یکی از بزرگترین فرشتگان الهی (روح القدس) قرار داشته است. از سن ۳۷ سالگی گاه‌گاه صداهایی می‌شنیده که به وی مژده نبوت می‌دادند، ولی شخص گوینده را نمی‌دیده، تا این که در چهل سالگی هنگامی که در

بلندی کوه حرا بود، جبرئیل بر وی نازل شد و گفت: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، تا ما لَمْ يَعْلَمْ. یعنی شش آیه اول سوره اقرأ را به او آموخت. پیغمبر چون آغاز کار بود، از این که جبرئیل گفت نام خدایت را بخوان، متوجه نشد که نام خدا را چگونه و با چه ترکیبی بخواند. لذا گفت: چه را بخوانم؟ جبرئیل تکرار کرد که: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ.

پیغمبر متوجه شد که باید نام خدایی که او و جهانیان را آفریده است، باید در ترکیب «بسم الله الرحمن الرحيم» بخواند. پیغمبر گفت: بسم الله الرحمن الرحيم! پس اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، یعنی بگو: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ!! نه بخوان به نام خدایت. زیرا یادنامه طبری، ص: ۱۹۷

نوشته‌ای نبوده که از او بخوانند قبل از خواندن، نام خدا را ببرد. تکرار پنج آیه اول سوره اقرأ هم چیزی نبوده که پیغمبر آنها را با نام خدا بخواند و لزومی به خواندن آنها هم نبوده است. چون گفتیم وحی به معنی صدای آهسته است. از آغاز تا پایان نزول قرآن هم رسم چنین بوده که جبرئیل آهسته و مؤدب فرمان الهی را می‌خوانده و پیغمبر آرام از وی می‌شنیده و همان‌دم در لوح دلش جای می‌گرفته و نقش می‌بسته است. عمده مطلب و منظور ما در این نوشتار اثبات این مطلب است.

به عبارت روشنتر خداوند به وسیله جبرئیل اینجا از پیغمبر می‌خواهد چون آغاز پیغمبری اوست و تازه وحی الهی بر او نازل می‌شود، قبل از هر چیز «بسم الله الرحمن الرحيم» را که سرآغاز سوره و آن ۵ آیه بوده است، به منزله شعار دین او و به منظور استمداد از نیروی لایزال الهی و اتکاء به ذات مقدس او، بگوید. این که می‌بینیم پیغمبر به ما مسلمانان دستور داده است که هر کار مهمی را آغاز می‌کنید قبل از آن بسم الله الرحمن الرحيم بگویید، از همین جا و آغاز وحی الهی به او در گفتن بسم الله الرحمن الرحيم سرچشمه گرفته است.

بنابراین، مجموع آیات نازل در آغاز نزول وحی، شش آیه بوده که بسم الله نخستین آنهاست، نه پنج آیه بدون بسم الله! سپس جبرئیل امین گفت: از این لحظه تو پیغمبر خدا و رهبر خلق هستی. پیغمبر هم با نیروئی که از برخورد با پیک وحی الهی و ارتباط با خدای مقتدر عالم پیدا کرده بود، با قدمهای محکم و ایمان راسخ به خانه آمد و بعثت خود را به علی علیه السلام و خدیجه رضی الله عنها اطلاع داد. در آن حال نوری مخصوص و بوی بسیار خوشی از وجود عزیز پیغمبر دیده و استشمام می‌شد، و چون خدیجه پرسید، پیغمبر گفت این نور نبوت و بوی بهشتی است که از برخورد با امین وحی الهی پیدا کرده است. خدیجه گفت: آقا، من مدت‌ها منتظر چنین روزی بودم. در حقیقت گفت:

خیلی هم دیر شده، و اگر تو رهبر خلق نباشی که باشد؟! به قول یکی از دانشمندان منصف بیگانه، اگر هیچ دلیلی برای عظمت پیغمبر اسلام جز این نباشد که همسرش نخستین کسی است که به او ایمان می‌آورد، کافی است چون اگر مردی توانست ادعای بزرگ خود را به زنش بقبولاند، خود دلیل بر راستی و درستی و لیاقت ذاتی اوست، که همسرش در او سراغ داشته و دعوی او را در همان لحظه اول می‌پذیرد.

یادنامه طبری، ص: ۱۹۸

علی علیه السلام نخستین کسی بود که به وی ایمان آورد. چون خود در نهج البلاغه می‌گوید: «انا اول من آمن». یعنی حتی پیش از خدیجه ایمان آورده است. علی علیه السلام در آن موقع نه ساله یا ده ساله بود.

دومین یا سومین باری که جبرئیل نازل شد موقعی بود که پیغمبر به‌طور معمول روزانه خوابیده بود. جبرئیل نازل شد و او را صدا زد که: «يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ».

یعنی ای کسی که خفته‌ای! برخیز که دنیا و ملت عرب در خواب است؛ خواب غفلت و دوری از خدا و مکارم اخلاقی و آداب انسانی. برخیز که دیگر خواب نخواهی داشت.

حتی شبها نیز نباید جز اندکی بخوابی (یا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا). چون جهانیان در خواب‌اند و تو باید بیدار باشی. به قول مفسر بزرگ شیعه امین الدین طبرسی: «دَثْرُونِي، دَثْرُونِي، و زَمْلُونِي، زَمْلُونِي». مرا بپوشانید، مرا بپوشانید، درست نیست، و از هر نظر مردود است. زیرا خداوند با علایم روشن به پیغمبر وحی می‌فرستد که او یقین پیدا کند آنچه به او رسیده، از جانب خداوند است. پس از وحی نیز نیازی به چیزی ندارد که او را تقویت کند و دچار بیم و هراس هم نمی‌شود و مضطرب نمی‌گردد. ۴۶

دومین بار، یا سومین بار (به اختلاف روایات) جبرئیل نازل شد و آبی آورد و طریقه وضو گرفتن و نماز گزاردن را به پیغمبر آموخت. پیغمبر هم وضو گرفت و به نماز ایستاد و دستور داد علی (ع) در صف جلو و خدیجه پشت سر او به نماز بایستند. نماز نخستین هم نماز جماعت بود. سپس زید بن حارثه غلام بچه آزادشده پیغمبر و خدیجه، و پس از وی جعفر بن ابیطالب هم مسلمان شدند و با همان سنین کمی که داشتند با علی علیه السّلام در صف جلو به نماز ایستادند و با خدیجه که در پشت سر آنها قرار داشت، تا سه سال، تنها نمازگزاران خانه پیغمبر بودند. تا آنکه دعوت پیغمبر خدا آشکار شد و همگی متوجه شدند سه سال است که محمد بن عبد الله به مقام نبوت رسیده، ولی او از بیم عکس العمل نامطلوب قوم، آن را کتمان داشته است.

***: این بود واقعیت بعثت و آغاز نزول وحی به طور اجمال. حال اشخاص خودی و

یادنامه طبری، ص: ۱۹۹

بیگانه بینند آیا در پیغمبری خاتم انبیاء اشکالی هست؟ آنچه آنها تاکنون خوانده و شنیده‌اند، با این توضیحات و شرحی که در این نوشتار آمده است، همگی بی‌اساس و برخلاف مبانی عقیدتی اسلامی است. پس مجموع ده حدیث منقول در تاریخ و تفسیر طبری، از دید یک مسلمان معتقد به اسلام و نبوت خاتم انبیاء صلی الله علیه و آله و سلم، مردود و غیر قابل قبول است و به هیچ وجه نمی‌توان به آنها استناد جست.

کدام سوره برای نخستین بار نازل شد؟

بحث ما راجع به «آغاز وحی و بعثت پیامبر در تاریخ و تفسیر طبری» و حل واقع مطلب (تا آنجا که ما دسترسی به احادیث گویای واقع پیدا کرده‌ایم) و پیامد آن، به انجام رسید. ولی نظر به این که تحقیق ما پیرامون «أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ» که گفتیم، یعنی بگو: بسم الله الرحمن الرحيم، نیز سؤال‌الاتی را مطرح می‌کند و آیاتی از قرآن مجید هم در این باره داریم و علما و فقها و مفسران از دیرزمان پیرامون آنها سخن گفته‌اند، مثلاً راجع به این که نخستین سوره قرآنی «أَقْرَأُ» بوده یا «مدثر» یا سوره «حمد» بحثها نموده‌اند و هرکسی با دید خود تفسیرها نموده و اظهارنظرها کرده‌اند که شاید به نظر آید با تحقیقات ما منافات داشته باشد، لذا این بحث را هم به عنوان مکمل آنچه تاکنون گفته‌ایم، می‌آوریم:

حسین بن خالد از حضرت امام رضا علیه السّلام روایت می‌کند که فرمود: «از پدرم شنیدم که از پدرش حدیث می‌کرد که فرمود: نخستین سوره که نازل شد: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ و آخر آن إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ بود.» ۴۷

سید رشید رضا در «تفسیر المنار» نوشته است:

زمخشری (م. ۵۳۸ ق) در «کشاف» می‌نویسد: «ابن عباس و مجاهد گفته‌اند اولین سوره‌ای که نازل شد، اقرأ بوده، ولی اکثر مفسران معتقدند فاتحه الكتاب نخستین سوره منزله می‌باشد.»

سیوطی و ابن حجر گفته‌اند: «بیشتر دانشمندان بزرگ تفسیر، «أَقْرَأُ» را نخستین سوره منزله می‌دانند، و این که زمخشری نزول «فاتحه الكتاب» را به اکثر دانشمندان نسبت داده است، جز عده‌ای که از کم هم کمتر هستند، کسی نگفته است.»

یادنامه طبری، ص: ۲۰۰

بیهقی (م. ۴۵۸ ق) می‌گوید: «محمّل است که سوره کامل فاتحه، بعد از نزول اوایل اقرأ باشد.» ۴۸

در خلال بحثهای گذشته هم راجع به این موضوع اشاراتی بود، و ما در اینجا به همین اندازه اکتفا می‌کنیم.

آیا بسم الله جزء قرآن است یا پیغمبر افزوده است؟

شیخ صدوق (م. ۳۸۱ ق) از امام حسن عسکری علیه السّلام روایت می‌کند که آن حضرت از پدرش تا امیر المؤمنین علیه السلام روایت نموده که به آن حضرت عرض شد: آیا بسم الله الرحمن الرحیم از آیات فاتحه کتاب است؟ علی (ع) فرمود: آری، پیغمبر صلی الله علیه و آله آن را (در نمازها) می‌خواند، و می‌فرمود: فاتحه کتاب «سبع المثانی» است. ۴۹

نیز شیخ صدوق به سند خود از امام رضا (ع) روایت می‌کند که آن حضرت با سلسله سند از پدرانش تا امیر المؤمنین علیهم السلام روایت نموده که فرمود: بسم الله الرحمن الرحیم آیه‌ای از فاتحه کتاب است، و فاتحه کتاب با بسم الله هفت آیه است. از پیغمبر (ص) شنیدم که می‌گفت: خداوند عزّ و جلّ به من فرمود: ای محمد! ما به تو سبع المثانی دادیم. «لَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي». (سوره حجر آیه ۸۷).

خداوند بر پیغمبر منت نهاد به فاتحه کتاب، و این را در مقابل قرآن عظیم قرار داد.

فاتحه کتاب شریفترین چیزی است که در کنوز عرش است. خداوند آن را اختصاص به محمد (ص) داد و در این خصوص هیچ یک از انبیاء را شریک نگردانید، مگر سلیمان را که درباره او فرموده است: «إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ، وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ». (نحل ۲۹، ۳۰)

عیاشی سمرقندی معاصر ثقة الاسلام کلینی (م. ۳۲۹ ق) از امام صادق (ع) روایت می‌کند که: «در تفسیر «لَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمِ» فرمود: سبع المثانی سوره حمد است که هفت آیه است، و از جمله آیات آن بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ است، و علت این که مثانی (یعنی دوبار) خوانده شده این است که سوره حمد دوبار در هر نمازی خوانده می‌شود.» ۵۰

سید محمد رشید رضا دانشمند مشهور در تفسیر «المنار» می‌نویسد: «مهمترین دلیل

یادنامه طبری، ص: ۲۰۱

اثبات این که بسم الله الرحمن الرحیم یکی از آیات سوره فاتحه است، نوشتن آن در اول قرآن است که از روز نخست تاکنون در دسترس مسلمانان بوده است و امت اسلام آن را پذیرفته و معمول داشته‌اند، و به قول علامه عضدی: «خط حجت علمی است.» ۵۱

راجع به این که آیا بسم الله جزء همه سوره‌هاست، یا فقط جزء سوره حمد است، سید رشید رضا در آغاز تفسیر سوره حمد می‌نویسد: «کلیه مسلمانان اتفاق نظر دارند که بسم الله جزء قرآن است، و جزء سوره نمل است.

علمای سلف از اهل مکه چه فقها و چه قراء آنها از جمله ابن کثیر، و اهل کوفه و از جمله ایشان عاصم و کسائی از قراء، و برخی از صحابه و تابعین از اهل مدینه، و شافعی در رأی جدیدش و پیروان او، و (سفیان) ثوری و احمد (حنبل) در یکی از دو قولش، و امامیه عقیده دارند که بسم الله یکی از آیات هر سوره است.

و از علمای صحابه علی (علیه السلام) و ابن عباس و عبد الله بن عمر و ابو هریره، و از علمای تابعین سعید بن جبیر و عطا و زهری و عبد الله بن مبارک هم روایت شده است.

دلیل متقن آنها هم اینست که صحابه و بعد از آنها اجماع دارند که از روز نخست در آغاز هر سوره مصحف، جزء سوره برائت بسم الله بوده است، و از طرفی هم امر شده که قرآن را از هر چیزی که از آن نیست، پیراسته گردانند.

شیخ محمد عبده معتقد بود که سوره فاتحه به طور مطلق، نخستین آیات منزله بوده است، حتماً اقرأ را هم استثنا نکرده است. زیرا فاتحه مشتمل بر اجمالی از همه آنچه در قرآن است. ۵۲

رشید رضا در پایان این تحقیقات می‌گوید: «نزول آیات اوایل سوره اقرأ منافات با این نظریه ندارد. زیرا آنها مقدمه اجمالی وحی

بوده است.» ۵۳

آلوسی در آغاز تفسیر سوره حمد ضمن بحث پیرامون بسم الله می‌نویسد: «راجع به این که بسم الله جزء یک سوره قرآنی است یا نیست، جمعی از دانشمندان کتابهایی در این خصوص تصنیف کرده‌اند، و درباره این که در غیر سوره نمل، آیا بسم الله جزء قرآن است، پنج قول است:

۱. این که اصولاً یک آیه از هر سوره است.

۲. غیر از سوره براءت آیه‌ای از هر سوره است.

یادنامه طبری، ص: ۲۰۲

۳. فقط آیه‌ای از فاتحه‌الکتاب است، لا غیر.

۴. قسمتی از آیه اول سوره فاتحه است.

۵. آیه خاصی است برای بیان سوره‌ها به عنوان تیمن، و فاصله بین سوره‌ها.» ۵۴

سپس می‌گوید: «ابن عباس و عبد الله بن مبارک و اهل مکه مانند ابن کثیر و اهل کوفه همچون عاصم و کسائی و غیرهما غیر از حمزه (از قراء) و غالب اصحاب شافعی و امامیه، قول دوم را انتخاب کرده‌اند (که غیر از سوره براءت جزء همه سوره‌هاست). بعضی از علمای شافعی، و حمزه منسوب به احمد حنبل قول سوم را پذیرفته‌اند (که فقط جزء فاتحه‌الکتاب است لا غیر). اهل مدینه و از جمله مالک و اهل شام که روزاعی از آنهاست و اهل بصره مانند ابو عمرو و یعقوب، قول پنجم را برگزیده‌اند. مشهور مذهب ما (شافعی) نیز همین است.» ۵۵

دکتر ابراهیم بسیونی معاصر در کتاب البسمله می‌نویسد: «می‌بینیم که بسم الله در آغاز هر سوره‌ای غیر از سوره براءت است و در نظر بعضی (از علمای عامه) وجود آن در آغاز سوره‌ها برای اثبات قرآنی بودن آن کافی است، بخصوص اگر در اوایل سوره‌هایی غیر از فاتحه باشد که به طور قطع کافی است. آنها که می‌گویند یکی از آیات قرآنی است، استدلال به حدیث ابو هریره می‌کنند که گفت: وقتی الحمد می‌خوانید، بسم الله الرحمن الرحیم بگویند که مادر قرآن و مادر کتاب و سبع المثانی است.» ابن خزیمه از ام سلمه روایت می‌کند که گفت: پیغمبر بسم الله را در آغاز سوره حمد در نماز و غیر نماز به عنوان یک آیه قرآنی می‌خواند.

بعضی از علما برای قرآنی بودن آن استدلال نموده‌اند که اگر پیشینیان آن را جزء قرآن نمی‌دانستند، آن را در آغاز قرآن نمی‌آوردند، همان‌طور که «آمین» را در آخر حمد قرار نداده‌اند.

سندهای ضعیفی هم هست که این بحث را دامنه‌دارتر می‌سازد، از جمله این که دار قطفی از عبد الله عمر روایت می‌کند که گفت: پیغمبر فرمود: وقتی جبرئیل برای من وحی می‌آورد، نخستین چیزی که به من القا می‌نمود بسم الله الرحمن الرحیم بود.

ابو عبیده گفته است: در حدیثی که سند آن را از حفظ ندارم از عبد الله بن عباس روایت شده است که گفت: بسم الله الرحمن الرحیم آیه‌ای از کتاب خداست که شیطان

یادنامه طبری، ص: ۲۰۳

آن را سرقت کرده است.

ولی این حدیث مردود است. زیرا برخلاف آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» است. بنابراین شیطان که غیر مطهر است قدرت ندارد که به قرآن نزدیک شود.

دیگر این که قرآن محفوظ است (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِی لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ) ۵۶ به طوری که کافی است چیزی از آن به سرقت برود، آن هم آیه‌ای که موقع تلاوت آن شناخته می‌شود. اگر این کار ممکن بود چرا از اول سوره فاتحه به سرقت رفته و در بقیه سوره‌ها

سرق‌ت نشده است.

اعتقاد به قرآنیت بسم الله، عقیده قراء مکه و کوفه است. اما شافعی گفته است فقط در فاتحة الكتاب آیه قرآن است، و در سایر سوره‌ها تردید کرده است.

گروه دیگر عقیده ندارند که جزء قرآن باشد و می‌گویند آیه نیست، نه از فاتحه و نه غیر فاتحه، و گفته‌اند این که در آغاز قرآن است یا برای تبرک است، یا برای اینست که سوره‌ها را از هم جدا کند.

از صحابه روایت شده که ما پایان سوره را نمی‌دانستیم تا این که بسم الله نازل شد.

این روایت را ابو داود روایت کرده است.

مکی بن ابی طالب عقیده دارد که ترتیب آیات و سوره‌ها و گذاشتن بسم الله در اوایل سوره‌ها از پیغمبر صلوات الله علیه است و چون مأمور نبود که در آغاز سوره برائت بیاورد، آن را بدون بسم الله قرار داد.

عقیده به قرآنی نبودن بسم الله از قراء مدینه و بصره و شام و فقها آنجاست، همچنین نظر ابو حنیفه و اصحاب وی و مالک و اصحاب اوست.

بسم الله را باید به جهر یا اخفات خواند، یا حذف کرد؟

شیعه امامیه «بسم الله الرحمن الرحيم» را بدون اختلاف نظر، در نمازها به جهر می‌خوانند، چون آن را یکی از آیات قرآنی می‌دانند و می‌گویند یکی از هفت آیه سوره حمد است، که نام دیگرش «سبع المثانی» است، و همان لفظ هفت «سبع» بهترین گواه است.

اگر ما سوره اقرأ (شش آیه آغاز آن) را نخستین سوره قرآنی بدانیم، با تحقیق ما که

یادنامه طبری، ص: ۲۰۴

اجمال آن مسطور گشت، همین وجوب خواندن بسم الله در نمازها در آغاز سوره‌ها نیز دلیل دیگری است که سوره اقرأ بسم الله داشته است، ولی مفسرین عامه و خاصه متوجه نشده‌اند و به جای اینکه بگویند در آغاز وحی شش آیه سوره اقرأ نازل شده، از بسم الله تا ما لم يعلم، می‌گویند: پنج آیه بوده از اقرأ تا ما لم يعلم، و تاکنون کسی نگفته است، پس بسم الله سوره اقرأ از کجا آمد؟ آیا می‌شود در آغاز سوره حمد و دیگر سوره‌ها باشد و در آغاز نخستین سوره نباشد؟! آیا پیغمبر ما، جبرئیل یا صحابه آن را افزوده که در این صورت جزء وی و قرآن نمی‌باشد و نباید وارد قرآن شود.

به نظر ما اختلاف شیعه و سنی راجع به خواندن بسم الله به جهر یا اخفات یا حذف آن، از همین جا سرچشمه گرفته است. زیرا درست تحقیق نشده که آیا نخستین سوره قرآنی بسم الله داشته است یا نه؟ که گفتیم داشته است و معنی اقرأ باسم ربك هم این است که ای پیغمبر! همین بسم الله را که نام خداست و در آغاز سوره است برای تیمن و تبرک بخوان! بنابراین بسم الله در آغاز سوره اقرأ و حمد بوده و در آغاز تمام سوره‌های دیگر، و این بزرگترین شعار قرآنی و اسلامی است و حذف آن، یا خواندن آن به اخفات هیچ مورد ندارد.

خواندن بسم الله به جهر در نمازها و قرائت قرآن به قدری در میان جامعه شیعه امامیه رایج و مسلم بوده که محدث مشهور ابن عقده (م. ۳۳۳) به گفته نجاشی در ترجمه وی، کتابی به نام «الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم» داشته است.

امام محمد باقر (ع) می‌فرماید: «پیغمبر (در نمازها) بسم الله را بلند می‌خواند و صدایش را با خواندن آن بلند می‌کرد. وقتی مشرکین آن را شنیدند، رو برگردانیدند و پا به فرار گذاشتند. خدا هم این آیه را نازل کرد: وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَخِذَهُ وَلَوْ أَعْلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا» ۵۷

سلیمان جعفری از امام رضا (ع) پرسید کدام آیه بزرگترین آیه در کتاب خداست؟

فرمود: بسم الله الرحمن الرحيم. ۵۸

به علی علیه السلام خبر رسید که مردمی بسم الله را از قرائت حذف می‌کنند، فرمود:

«بسم الله آیه‌ای از کتاب الله است که شیطان از یاد آنها برده است.» ۵۹

امام محمد باقر (ع) می‌فرماید: «گرامی‌ترین آیه در کتاب خدا بسم الله الرحمن

یادنامه طبری، ص: ۲۰۵

الرحيم را سرقت کردند.» ۶۰

خالد بن مختار می‌گوید: از امام باقر (ع) شنیدم که فرمود: «بزرگترین آیه کتاب خدا را نادیده گرفتند و پنداشتند که اگر آن را

آشکار سازند، بدعت است و آن آیه بسم الله الرحمن الرحيم است.» ۶۱

امیر المؤمنین (ع) در زمان خلافتش فرمود: «مردم را مجبور کردم که بسم الله الرحمن الرحيم را بلند بخوانند.» ۶۲

امام صادق (ع) می‌فرماید: «خدا کتابی از آسمان نازل نکرد، جز این که در آغاز آن بسم الله الرحمن الرحيم بود. آخر هر سوره هم

با نزول بسم الله الرحمن الرحيم در آغاز سوره دیگری، شناخته می‌شد.» ۶۳

نتیجه بحث

دیدیم که ائمه اهل بیت و علمای شیعه بدون اختلاف نظر همگی بسم الله را یکی از آیات قرآنی می‌دانستند. بهترین دلیل آنها این

بود که سوره حمد با بسم الله هفت آیه است و معنی سبع المثانی نیز همین است.

ما هم با تحقیقات خود گفتیم که اصولاً «أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّيكَ» یعنی پیغمبر قبل از «أَقْرَأُ» که بسم الله الرحمن الرحيم است، همین را که

نام خدای تست بخوان. پس نخستین سوره هم بسم الله داشته است و جبرئیل از پیغمبر خواسته بود (به امر خدا) که نخستین و

زیباترین و پربرترین آیات قرآنی یعنی بسم الله الرحمن الرحيم را بخواند.

حدیث ابو هریره هم در اینجا کاملاً درست است و مؤید نظریه ما و احادیث اهل بیت است. علمایی که گفته‌اند وجود آن از آغاز

نگارش آیات قرآن در زمان پیغمبر تاکنون در اول سوره‌ها هم دلیل بر قرآنی بودن است، سخنی متقن و منطقی است و به قول

علامه عضد الدین ایجی، خط هم حجت علمی است!

جای بسی تعجب است که حدیثی با این روشنی و مهمی را که عبد الله عمر می‌گوید پیغمبر فرمود: وقتی جبرئیل برای من وحی

می‌آورد، نخستین چیزی که به من القا می‌کرد بسم الله الرحمن الرحيم بود، دارای اسناد ضعیف می‌دانند! راستی اگر این حدیث

معتبر نباشد، حدیث معتبر و اسناد قوی کدام است؟!

یادنامه طبری، ص: ۲۰۶

حدیث ابو عیبده هم که سند آن را از حفظ نداشته (؟) مؤید گفتار ماست، البته با جزئی فرقی که دارد، و آن این که در احادیث ما

می‌گوید شیطان آن را از یاد آنها برده است، نه اینکه شیطان سرقت کرده باشد.

امیر المؤمنین همین که به خلافت می‌رسد، مردم را مجبور می‌کند بسم الله را در نمازها به جهر بخوانند. راستی این معنی از باب

مدینه علم پیغمبر چه را می‌رساند؟

می‌رساند که بسم الله نخستین آیه قرآنی بوده که در آغاز پنج آیه سوره اقرأ برای نخستین بار بر پیغمبر خاتم نازل شده، و خدا

توسط جبرئیل از وی خواسته بود بگوید: بسم الله الرحمن الرحيم. سپس سوره حمد هم که خدا آن را سبع المثانی دانسته، یعنی

هفت آیه که دوبار در هر نماز خوانده می‌شود، یکی از آنها بسم الله آن است، و طبق روایات معتبر و نظر محققان مفسرین هر سوره

قرآن هم با سرفصل بسم الله الرحمن الرحيم آغاز می‌شده است، پس این بسم الله را که شعار مسلمانی و اولین آیه قرآنی است و در

آغاز سوره حمد هم بوده است، باید در همه نمازها بلند خواند. حال چرا به روایت بعضی از صحابه و بر اساس اقوالی نادرست، باید آن را یا آهسته خواند یا بکلی حذف کرد، ما که نفهمیدیم چرا؟! ما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ!!

یادداشتها

- (۱) این کتاب تاکنون چهار بار چاپ و منتشر شده است.
 - (۲) مروج الذهب، ج ۲ ص ۱۵، چاپ دوم به سال ۱۳۷۷ هـ.
 - (۳) تاریخ بغداد، چاپ دار الکتب العلمیه بیروت، ج ۲ ص ۱۶۲.
 - (۴) وفيات الاعیان، ج ۳، ص ۳۳۲، چاپ اول به سال ۱۳۶۷ هـ.
 - (۵) تاریخ بغداد، ج ۲ ص ۱۶۳.
 - (۶) تاریخ طبری، ج ۲ ص ۴۷.
 - (۷) باب آغاز وحی، جزء اول صحیح بخاری، و تفسیر سوره اقرأ جزء سوم، و در باب ایمان صحیح مسلم، و در تفسیر سوره مزبور صحیح ترمذی و نسائی هم آمده است.
 - (۸) ارشاد الساری، جزء اول ص ۱۷۱.
 - (۹) اجتهاد در مقابل نص، ترجمه «النص و الاجتهاد» ص ۴۱۲.
 - (۱۰) تاریخ طبری، ج ۲ ص ۴۸.
- یادنامه طبری، ص: ۲۰۷

- (۱۱) تقریب التهذیب، چاپ دوم، ج ۱ ص ۴۲۲.
- (۱۲) تاریخ طبری، ج ۲ ص ۵۰.
- (۱۳) تقریب ابن حجر، ج ۱ ص ۵۴۴.
- (۱۴) تقریب ابن حجر، ج ص ۴۳۵.
- (۱۵) تاریخ طبری، ج ۲ ص ۵.
- (۱۶) تاریخ طبری، ج ۲ ص ۵۰.
- (۱۷) تاریخ طبری، ج ۲ ص ۵۱.
- (۱۸) تاریخ طبری، ج ۲ ص ۵۱.
- (۱۹) تاریخ طبری، ج ۲ ص ۵۲.
- (۲۰) تاریخ طبری، ج ۲ ص ۵۲.
- (۲۱) ترجمه تفسیر طبری، بقلم بلعمی، جلد هفتم ص ۲۰۳۳ تا ۲۰۳۵.
- (۲۲) مسند احمد حنبل، ج ۲۱ ص ۲۷۰.
- (۲۳) مناقب ابن شهر آشوب، چاپ قم، ج ۱ ص ۴۴.
- (۲۴) طبقات محمد بن سعد واقدی، چاپ بیروت سال ۱۳۷۶ ق، ج ۲ ص ۱۹۴.
- (۲۵) مناقب ابن شهر آشوب، چاپ قم، ج ۱ ص ۴۶.

- (۲۶) آیت الله مرحوم حاج میرزا خلیل کمره‌ای، فقیه و حکیم و دانشمند بزرگ.
- (۲۷) تاریخ ادیان، دکتر علی شریعتی، ص ۲۲۴.
- (۲۸) اسلام و غرب، ترجمه مرحوم سید غلامرضا سعیدی، ص ۴۳.
- (۲۹) عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن، ترجمه مرحوم سید غلامرضا سعیدی، ص ۱۵.
- (۳۰) تاریخ تمدن اسلام، ترجمه فارسی، ص ۲۱. درباره ورقه در یکی از همین احادیث می‌گوید نصرانی شده بود، و کتبی را نوشته بود.
- (۳۱) ترجمه فارسی، ص ۲۶ تا ۲۷.
- (۳۲) نقش ائمه در احیاء دین، علامه سید مرتضی عسکری، ص ۳۴۸ تا ۳۴۹.
- (۳۳) نهج البلاغه، خطبه قاصعه، خطبه ۱۹۲.
- (۳۴) امیر المؤمنین علی علیه السلام در آن موقع نه ساله، یا ده ساله یا دوازده ساله بوده است.
- (۳۵) بحار الانوار علامه مجلسی متوفی به سال (۱۱۱۰)، چاپ جدید ج ۱۸ ص ۲۰۵، و ج ۱۷ ص ۳۰۹.
- (۳۶) نویسنده این سطور در سال ۱۳۵۱ شمسی، برای نخستین بار این حدیث شریف جالب را در کتاب «شعاع وحی بر فراز کوه حرا»، و در سال ۱۳۶۱ در کتاب «تاریخ اسلام»، وارد بحث آغاز وحی و بعثت پیغمبر کردم.
- ندیده‌ام که قبل از ما کسی در زبان فارسی و عربی در بحث بعثت از آن که در بحار الانوار علامه مجلسی است استفاده کرده باشد.
- (۳۷) مناقب آل ابیطالب، چاپ قم، ج ۱ ص ۴۴.
- یادنامه طبری، ص: ۲۰۸

-
- (۳۸) تفسیر برهان، چاپ دوم، ج ۴، سوره اقرأ.
- (۳۹) شرح صحیح بخاری قسطلانی، ج ۱ ص ۶۳.
- (۴۰) تفسیر علی بن ابراهیم، ذیل سوره مبارکه اقرأ.
- (۴۱) کافی، چاپ چهارم، ج ۲ ص ۶۲۸. علامه مجلسی در «مرآت العقول» می‌نویسد: شاید منظور این باشد که بعد از ادا جاء یک سوره کامل نازل نشد. بنابراین منافات ندارد که بعد از آن هم آیاتی نازل شده باشد.
- (۴۲) تفسیر لاهیجی، جلد آخر، سوره اقرأ.
- (۴۳) حسن بن محمد طیبی متوفی به سال ۷۴۳ مؤلف شرح کشاف زمخشری است.
- (۴۴) تفسیر روح المعانی، ج ۳۰ ص ۱۷۹.
- (۴۵) التفسیر البیانی، ج ۲ ذیل سوره اقرأ.
- (۴۶) مجمع البیان، ج ۹ ص ۳۸۴. یادنامه طبری ۲۰۸ یادداشتها ص: ۲۰۶
- (۴۷) عیون اخبار الرضا، ج ۲ ص ۶.
- (۴۸) تفسیر المنار، ج ۱ ص ۳۵.
- (۴۹) عیون اخبار الرضا (ع)، چاپ قم، ج ۲ ص ۳۰۱.
- (۵۰) تفسیر عیاشی، ج ۱ ص ۱۹.
- (۵۱) تفسیر المنار، ج ۱ ص ۸۴.
- (۵۲) تفسیر المنار، ج ۱ ص ۴۴.

(۵۳) تفسیر المنار، ج ۱ ص ۳۵.

(۵۴) و

(۵۵). روح المعانی، ج ۱ ص ۳۷.

(۵۶) سوره بروج، آیه ۲۲.

(۵۷) تفسیر عیاشی، ج ۱ ص ۲۰.

(۵۸) تفسیر عیاشی، ج ۱ ص ۲۱.

(۵۹) تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۲۱.

(۶۰) تفسیر عیاشی، ج ۱ ص ۱۹.

(۶۱) تفسیر عیاشی، ج ۱ ص ۲۱.

(۶۲) روضه کافی، چاپ اسلامی، ج ۱ ص ۸۱.

(۶۳) تفسیر عیاشی، ج ۱ ص ۱۹.

یادنامه طبری، ص: ۲۰۹

سید حمد طیبیان مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

آیات احکام از تفسیر طبری [سید حمد طیبیان]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۲۱۱

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ۱

تراز حکمت یونان جز این چه شد حاصل که شبه کردی در محکمت قرآنی اجله مفسران و فقهای امامیه و مذاهب چهارگانه تسنن به اجماع، بالغ بر پانصد آیه ۳ از آیات شریفه قرآن کریم را آیات احکام دانسته‌اند و در تبیین و تفسیر این آیات، کتب ارزنده‌ای مستند بر احادیث رسول الله (ص) و ائمه اطهار (ع) و روایات و اقوالیل محدثان و فقهاء عظام و جمهور مشایخ تشیع و تسنن به حلیه تألیف آراسته‌اند ۴ که اولین آنها احکام القرآن ابو نصر محمد بن السائب الکلبی متوفی به سال ۱۴۶ ق است.

مقصود از آیات احکام آیاتی است که از آنها احکام شرعیه مستنبط می‌شود ۵ و بدین لحاظ برخی از محققان گفته‌اند آیات احکام ۳۵۹ آیت است که بر ۵۰۰ حکم از احکام فقهیه دلالت می‌کند.

آیات احکام در تفسیر طبری به وسیله این مفسّر کبیر مورد بحث و بررسی و استدلال قرار گرفته است و حق در این است که به فضل خدای تعالی در فرصتهای مناسب، کلیه آیات احکام، از این تفسیر بزرگ استخراج و فصول فقهی و بحثهای مفصل مندرج در آن به‌طور جداگانه ترجمه و تحقیق و بررسی شده، به صورت کتابی مستقل در اختیار دانش پژوهان قرار گیرد؛ و ضرورت این امر بدین سبب است که در واقع محمد بن جریر طبری ۶ نخستین مفسّر اهل تسنن است که به تدوین تفسیری مفصل و مشروح و جامع الجهات به نام جامع البیان فی تفسیر القرآن ۷ پرداخته است و هو بسبق حائر تفضیلا.

یادنامه طبری، ص: ۲۱۲

اما در این مقال به سبب گستردگی مطالب آیات احکام، و بحث و فحص مفصل مفسران در مستنبطات فقهی، به منظور «هذا غیض من فیض»، فقط به ذکر آیات احکام، اشاره خواهد رفت و در واقع طرح مجمل استخراج آیات احکام و زیربنای همان تحقیق

گسترده‌ای که ذکر آن آمد، مطرح خواهد شد. *إن شاء الله*.

نکته قابل ذکر اینکه در این مقال از روش کتاب مستطاب کنز العرفان فی فقه القرآن ۸ و از آن پس از کتاب تفسیر شاهی، در استخراج آیات احکام تأسی شده است لیکن در ترتیب و تبویب فصول فقهی آیات احکام، به منظور سهولت در دستیابی، روش الفبایی مورد استفاده قرار گرفته است.

روش کار چنین است که در برابر هر موضوعی ابتدا نام و شماره سوره، آنگاه شماره آیه مربوط به آن، سپس شماره آن جزو و صفحه از تفسیر طبری که آیه مورد نظر در آن مندرج است، آورده می‌شود؛ فی المثل زیر موضوع «ارث» آمده است: نساء (۴) آیه ۳۳، ۳۲/۵ و این بدین معناست که یکی از آیات مربوط به ارث در سوره نساء آیه ۳۳، واقع در جزو ۵، صفحه ۳۲ از تفسیر طبری است.

همچنین آیات مربوط به موضوعاتی که دارای دو لفظ است مانند: «ارث، میراث»، زیر لفظ مشهور و رایج فقهی آنها آمده، آنگاه لفظ دیگر به همان لفظ مشهور ارجاع داده شده است.

کلیه موضوعات آیات احکام بنابر الفاظ عربی آنها ترتیب یافته است و اگر موضوعی دارای دو لفظ عربی و فارسی است مانند: «صلوة. نماز» لفظ فارسی آن نیز گرفته، به لفظ عربی آن ارجاع داده شده است.

برای افاده و استفاده هر چه تمامتر دو فهرست از آیات احکام به‌طور جداگانه یکی مبتنی بر ترتیب قرآنی و دیگری مبتنی بر ترتیب الفبایی تهیه شده است تا به هر نحوی که دانش‌پژوهان ارجمند اراده فرمایند بتوانند به منظور خود راه یابند. اباحه- مطاعم و مشارب. ابضاع- عقود. اجاره- عقود. اذان- صلوة. ارتداد- جهاد، نکاح.

ارث: ده آیه دارد: نساء (۴) آیه ۳۳، ۳۲/۵؛ احزاب (۳۳) آیه ۶، ۷۶/۲۱؛ نساء (۴) آیه ۷، ۱۷۶/۴ و آیه ۱۰-۱۲، ۱۸۴/۴ و آیه ۱۷۶، ۱۷۶/۶؛ مریم (۱۹) آیه ۵-۶، ۳۶/۱۶؛ نساء (۴) آیه ۸، ۱۷۶/۴.

یادنامه طبری، ص: ۲۱۳

ازدواج- نکاح؛ استباق- عقود؛ استمتاع- نکاح؛ استنجا- طهارت؛ استنشاق- طهارت؛ استیفاء مالک- عقود، جنایات؛ اطعمه و اشربه- مطاعم و مشارب؛ اعتاق- عتق؛ اقامه- صلوة؛ اقتتال- جهاد؛ اقرار- عقود؛ اقراض- دین و توابعه؛ التقاط- لقطه، عقود؛ امانت- دین و توابعه.

امر به معروف و نهی از منکر: سه آیه دارد: آل عمران (۳) آیه ۱۱۰، ۲۹/۴ و آیه ۱۰۴، ۲۶/۴؛ حج (۲۲) آیه ۴۱، ۱۷/۱۲۶.

انفال- خمس. ایداع- عقود. ایلاء- فراق. باده‌گساری- طهارت، مطاعم و مشارب. برده‌داری- عتق. بلوغ- نکاح.

بیع: دوازده آیه دارد: نساء (۴) آیه ۲۹، ۲۰/۵؛ بقره (۲) آیه ۲۷۵، ۶۷/۳ و آیه ۲۷۸-۲۷۹، ۷۰/۳؛ آل عمران (۳) آیه ۱۳۰، ۵۸/۴؛ مطففین (۸۳) آیه ۱-۳، ۵۷/۳۰؛ بقره (۲) آیه ۲۶۷، ۵۴/۳؛ اعراف (۷) آیه ۱۹۹، ۱۰۴/۹؛ ص (۳۸) آیه ۲۳، ۹۱/۲۳؛ نساء (۴) آیه ۱۴۱، ۱۴۱/۵.

پیمان- نذر و عهد و یمین؛ تداین- دین و توابعه؛ ترکه- ارث؛ تسابق- عقود؛ تعدد زوجات- نکاح؛ تعصیب- ارث؛ تمتع- حج؛ توکیل- دین و توابعه؛ تیمم- طهارت؛ جرم- جنایات؛ جعله- دین و توابعه؛ جماعت- صلوة؛ جنابت- طهارت.

جنایات: ده آیه دارد: مائده (۵) آیه ۳۲، ۱۶۹/۶؛ بقره (۲) آیه ۱۸۳، ۷۵/۲ و آیه ۱۷۹، ۶۰/۲؛ بنی اسرائیل (۱۷) آیه ۳۳، ۵۸/۱۵؛ نساء (۴) آیه ۹۲-۹۳، ۱۲۸/۵-۱۳۶؛ مائده (۵) آیه ۴۵، ۱۶۷/۶؛ حم عسق (۴۲) آیه ۴-۵، ۶/۲۵ و آیه ۴۰، ۲۴/۲۵؛ مؤمنین (۲۳) آیه ۱۲، ۱۸/۶.

جهاد: الف) وجوب جهاد: یازده آیه دارد: بقره (۲) آیه ۲۱۶، ۲/۱۰۰؛ حج (۲۲) آیه ۷۸، ۱۷/۱۴۲؛ بقره (۲) آیه ۱۹۰، ۲/۱۱۰ و آیه ۱۹۴، ۱۱۴/۲؛ نساء (۴) آیه ۷۵، ۵/۱۰۶ و آیه ۷۱، ۵/۱۰۴ و آیه ۷۴، ۵/۱۰۶؛ توبه (۹) آیه ۱۲۰-۱۲۱، ۱۱/۴۶؛ نساء (۴) آیه ۹۵،

۵/۱۴۴؛ توبه (۹) آیه ۹۱، ۱۰/۱۴۵.

(ب) کیفیت قتال: شانزده آیه دارد: بقره (۲) آیه ۲۱۶، ۲/۲۰۰ و آیه ۱۹۱، ۲/۱۱۱؛ توبه (۹) آیه ۱۲۳، ۱۱/۴۸؛ انفال (۸) آیه ۵، ۹/۱۲۱ و آیه ۶۵، ۱۰/۲۷؛

یادنامه طبری، ص: ۲۱۴

تحریم (۶۶) آیه ۹، ۲۸/۱۰۹؛ توبه (۹) آیه ۲۹، ۱۰/۷۷؛ محمد (ص) (۴۷) آیه ۴، ۲۶/۲۶؛ انفال (۸) آیه ۶۷، ۱۰/۳۰ و آیه ۵۷، ۱۰/۱۸؛ نساء (۴) آیه ۹۴، ۵/۱۳۹؛ انفال (۸) آیه ۷، ۹/۱۲۳ و آیه ۶۱، ۱۰/۲۳؛ ممتحنه (۶۰) آیه ۱۰-۱۲، ۲۸/۴۴-۵۰.

(پ) انواع جهاد: هفت آیه دارد: حجرات (۴۹) آیه ۹، ۲۶/۸۰؛ انفال (۸) آیه ۶۰، ۱۰/۲۱؛ مائده (۵) آیه ۵۴، ۶/۱۸۲ و آیه ۳۵، ۶/۱۴۶؛ نحل (۱۶) آیه ۱۲۵، ۱۴/۱۳۰ و آیه ۱۰۶، ۱۴/۱۲۱؛ انفال (۸) آیه ۳۸، ۹/۱۶۱.

حج: الف) وجوب حج: پنج آیه دارد: آل عمران (۳) آیه ۹۶-۹۷، ۴/۶-۸؛ حج (۲۲) آیه ۲۷-۲۹، ۱۷/۱۰۶.

(ب) افعال حج: دوازده آیه دارد: بقره (۲) آیه ۱۹۶-۱۹۷، ۲/۱۲۰-۱۵۰ و آیه ۱۹۸، ۲/۱۶۴ و آیه ۱۹۹، ۲/۱۶۹ و آیه ۲۰۰-۲۰۲، ۲/۱۷۲-۱۷۵ و آیه ۱۲۵، ۱/۴۱۹ و آیه ۵۸، ۲/۲۶؛ حج (۲۲) آیه ۳۶، ۷/۱۱۷؛ فتح (۴۸) آیه ۲۸، ۲۶/۶۷-۶۸؛ بقره (۲) آیه ۲۰۳، ۲/۱۷۶.

(پ) احکام حج: ده آیه دارد: مائده (۵) آیه ۹۴-۹۷، ۷/۲۶-۴۹ و آیه ۲، ۶/۳۶؛ حج (۲۲) آیه ۳۰، ۱۷/۱۱۱ و آیه ۲۵، ۱۷/۱۰۲؛ بقره (۲) آیه ۱۲۶-۱۲۸، ۱/۴۲۵.

حجاب- نکاح؛ حجر، حجور- نکاح.

حدود: الف) حد زنا: چهار آیه دارد: نساء (۴) آیه ۱۵-۱۶، ۴/۱۹۷-۱۹۹؛ نور (۲۴) آیه ۲، ۱۸/۵۲؛ مائده (۵) آیه ۴۱، ۶/۱۴۹.

(ب) حد قذف: سه آیه دارد: نور (۲۴) آیه ۴-۵، ۱۸/۵۹-۶۰ و ۲۳، ۱۸/۸۲.

(پ) حد سرقت: دو آیه دارد: مائده (۵) آیه ۳۸-۳۹، ۹/۱۴۸-۱۴۹.

(ت) حد محاربه: دو آیه دارد: مائده (۵) آیه ۳۳-۳۴، ۶/۱۳۲-۱۴۲.

حمل- نکاح؛ حیض- طهارت؛ ختنه- طهارت؛ خلع و مبارات- فراق؛ خمر- طهارت؛ مطاعم و مشارب.

خمس: سه آیه دارد: انفال (۸) آیه ۴۱، ۱۰/۲؛ بنی اسرائیل (۱۷) آیه ۲۶، ۱۵/۵۲؛ انفال (۸) آیه ۱، ۹/۱۱۴.

یادنامه طبری، ص: ۲۱۵

خرید و فروش- بیع.

دین و توابعه: هفت آیه دارد: بقره (۲) آیه ۲۸۲، ۳/۷۶ و آیه ۲۸۰، ۳/۷۲ و آیه ۲۴۵، ۲/۳۷۰ و آیه ۲۸۳، ۳/۹۲؛ یوسف (۱۲) آیه ۷۲، ۱۳/۱۳؛ نساء (۴) آیه ۱۱۴، ۵/۱۷۷؛ کهف (۱۸) آیه ۱۹، ۱۵/۱۴۲.

دیه- جنایات؛ ذباحت- مطاعم و مشارب؛ ربا- بیع؛ ربیبه، ربائب- نکاح، فرزندخواندگی؛ رضاع- نکاح؛ رمایه- عقود؛ روزه- صوم؛ رهن- دین و توابعه.

زکوة: الف) وجوب زکوة: چهار آیه دارد: بقره (۲) آیه ۱۷۷، ۲/۵۵؛ فصلت (۴۱) آیه ۷، ۲۴/۶۰؛ توبه (۹) آیه ۳۴، ۱۰/۸۲؛ ذاریات (۵۱) آیه ۱۹، ۲۶/۱۲۱.

(ب) گرفتن زکوة: شش آیه دارد: توبه (۹) آیه ۱۰۳-۱۰۴، ۱۱/۱۳-۱۴؛ بقره (۲) آیه ۲۶۷، ۳/۵۴؛ روم (۳۰) آیه ۳۹، ۲۱/۲۹؛ توبه (۹) آیه ۶۰، ۱۰/۱۰۹؛ بقره (۲) آیه ۲۷۱، ۳/۶۱.

(پ) احکام اخراج زکوة: هفت آیه دارد: بقره (۲) آیه ۲۷۲-۲۷۳، ۳/۶۳-۶۴ و آیه ۲۱۵، ۲/۱۹۹ و آیه ۲۱۹، ۲/۲۰۸ و آیه ۲۶۴، ۳/۴۳؛ اعلیٰ (۸۷) آیه ۱۴-۱۵، ۳۰/۹۹.

زنا- حدود، نکاح. سبق- عقود. ستر عورت- صلوة. سجده تلاوت- صلوة. سرقت- حدود. سفهاء- وصیت. سکنی- وصیت. سوگند- نذر و عهد و یمین. شراب- خمر. شرکت- عقود. شفعه- عقود. شهادت- قضاء و شهادت. صداق- نکاح. صدقات- نکاح. صدقه- وصیت. صلح- دین و توباعه.

صلوة: الف) مطلق نماز: چهار آیه دارد: نساء (۴) آیه ۱۰۳، ۱۶۶/۵؛ بقره (۲) آیه ۲۳۸، ۳۴۲/۲؛ طه (۲۰) آیه ۱۳۲، ۱۶۹/۱۶؛ مؤمنین (۱۳) آیه ۱، ۲/۱۸.

ب) نمازهای پنجگانه: شش آیه دارد: بنی اسرائیل (۱۷) آیه ۷۸-۷۹، ۹۵-۹۰/۵؛ هود (۱۱) آیه ۱۱۴، ۷۶/۱۲؛ روم (۳۰) آیه ۱۷، ۲۱/۲۰؛ طه (۲۰) آیه ۱۳۰، ۱۶۷/۱۶؛ ق (۵۰) آیه ۳۹، ۱۱۲/۲۶.

پ) قبله: هشت آیه دارد: بقره (۲) آیه ۱۴۲-۱۴۵، ۲/۲-۱۵ و آیه ۱۴۹-۱۵۰.

یادنامه طبری، ص: ۲۱۶

۱۹/۲ و آیه ۱۱۵، ۱/۳۹۹؛ مائده (۵) آیه ۹۷، ۷/۴۹.

ت) در مقدمات نماز: سیزده آیه دارد: اعراف (۷) آیه ۲۶، ۸/۱۰۸ و آیه ۳۱، ۸/۱۱۸؛ مائده (۵) آیه ۳، ۶/۴۴؛ نحل (۱۶) آیه ۵، ۱۴/۵۴ و آیه ۸۰-۸۱، ۱۴/۱۰۳-۱۰۴؛ بقره (۲) آیه ۱۱۴، ۱/۳۹۶؛ توبه (۹) آیه ۱۸، ۱۰/۶۶؛ اعراف (۷) آیه ۲۹، ۸/۱۱۴؛ یونس (۱۰) آیه ۸۷، ۱۱/۱۰۶؛ توبه (۹) آیه ۱۰۷-۱۰۸، ۱۱/۱۷-۲۰؛ مائده (۵) آیه ۵۸، ۶/۱۸۸.

ث) مقارنات نماز: هشت آیه دارد: بقره (۲) آیه ۲۳۸، ۲/۳۴۲؛ بنی اسرائیل (۱۷) آیه ۱۱۱، ۱۵/۱۲۵؛ مزمل (۷۳) آیه ۲۰، ۲۹/۸۷؛ حج (۲۲) آیه ۷۷، ۱۷/۱۴۲؛ جن (۷۲) آیه ۱۸، ۲۹/۷۳؛ واقعه (۵۶) آیه ۹۶، ۲۷/۱۲۳؛ بنی اسرائیل (۱۷) آیه ۱۱۰، ۱۵/۱۲۱؛ احزاب (۳۳) آیه ۵۶، ۲۲/۳۱.

ج) مستحبات نماز: ۱۱ آیه دارد: بقره (۲) آیه ۲۳۸، ۲/۳۴۲؛ کوثر (۱۰۸) آیه ۲، ۳۰/۲۰۷؛ مؤمنین (۲۳) آیه ۱، ۱۸/۲؛ نحل (۱۶) آیه ۹۸، ۱۴/۱۱۶؛ مزمل (۷۳) آیه ۲-۸، ۲۹/۷۸-۸۳.

چ) احکام نماز: هفت آیه دارد: نساء (۴) آیه ۸۶، ۵/۱۱۹؛ انعام (۶) آیه ۱۶۲، ۸/۸۲؛ مائده (۵) آیه ۵۵، ۶/۱۸۶؛ طه (۲۰) آیه ۱۴، ۱۶/۱۱۲؛ فرقان (۲۵) آیه ۶۲، ۱۹/۲۰؛ توبه (۹) آیه ۵، ۱۰/۵۵؛ بقره (۲) آیه ۲۱، ۱/۱۲۴.

ح) نمازهای واجب غیر از نمازهای پنجگانه: یازده آیه دارد: جمعه (۶۲) آیه ۹-۱۱، ۲۸/۶۴؛ کوثر (۱۰۸) آیه ۲، ۳۰/۲۰۷؛ توبه (۹) آیه ۸۴، ۱۰/۱۴۱؛ نساء (۴) آیه ۱۰۱-۱۰۳، ۵/۱۵۴-۱۶۶؛ بقره (۲) آیه ۴۳، ۱/۲۰۳؛ اعراف (۷) آیه ۲۰۴، ۹/۱۱۰؛ سجده (۳۲) آیه ۱۵، ۲۱/۶۲.

صوم: پنج آیه دارد: بقره (۲) آیه ۱۸۳-۱۸۷، ۱/۷۵-۹۴.

صید- مطاعم و مشارب. ضمان- دین و توباعه. طلاق- فراق.

طهارت: پانزده آیه دارد: مائده (۵) آیه ۶، ۶/۷۱؛ نساء (۴) آیه ۴۳، ۵/۶۱؛ البینه (۹۸) آیه ۵، ۳۰/۱۷۰؛ واقعه (۵۶) آیه ۷۷-۷۹، ۲۷/۱۱۷؛ توبه (۹) آیه ۱۰۸، ۱۱/۲۰-۲۲؛ فرقان (۲۵) آیه ۴۸، ۱۹/۱۴؛ انفال (۸) آیه ۱۱، ۹/۱۲۹؛ بقره (۲) آیه ۲۲۲، ۲/۲۲۴؛ توبه (۹) آیه ۲۸، ۱۰/۷۴؛ مائده (۵) آیه ۹۰، ۷/۲۱؛ مدثر (۷۴) آیه

یادنامه طبری، ص: ۲۱۷

۴-۵، ۲۹/۹۰؛ بقره (۲) آیه ۱۲۴، ۱/۴۱۴.

ظهار- طلاق. عاریه- عقود.

عتق: دو آیه دارد: احزاب (۳۳) آیه ۳۷، ۲۲/۱۰؛ نور (۲۴) آیه ۳۲، ۱۸/۹۸.

عده- فراق. عقد منقطع- متعه، نکاح.

عقود: یازده آیه دارد: مائده (۵) آیه ۱، ۶/۳۱؛ قصص (۲۸) آیه ۲۶، ۲۰/۳۹؛ انفال (۸) آیه ۶۹، ۱۲/۳۴؛ جمعه (۶۲) آیه ۱۰، ۲۸/۶۶-۶۷؛ یوسف (۲۲) آیه ۶۲، ۱۳/۷؛ نساء (۴) آیه ۵۸، ۵/۹۱؛ مائده (۵) آیه ۲، ۶/۴۳؛ یوسف (۱۲) آیه ۱۷، ۱۲/۹۶؛ بقره (۲) آیه ۱۸۵، ۲/۹۱؛ بقره (۲) آیه ۱۹۴، ۲/۱۱۴-۱۱۶؛ الملک (۶۷) آیه ۱۰، ۲۹/۴.

عره- حج. عول- ارث. عهد- نذر و عهد و یمین. غسل- طهارت.
غنیمت- خمس.

فراق: الف) طلاق: ده آیه دارد: طلاق (۶۵) آیه ۱-۲، ۲۸/۸۳؛ بقره (۲۰) آیه ۲۲۷، ۲/۲۵۶؛ طلاق (۶۵) آیه ۴، ۲۸/۹۱؛ احزاب (۳۳) آیه ۴۹، ۲۲/۱۴؛ بقره (۲) آیه ۲۳۴، ۲/۳۱۶ و آیه ۲۲۹-۲۳۲، ۲/۲۷۶-۲۹۶.

ب) خلع و مبارات: دو آیه دارد: بقره (۲) آیه ۲۲۹، ۲/۲۷۶؛ نساء (۴) آیه ۱۹، ۴/۱۸۱.

پ) ظهار: چهار آیه دارد: مجادله (۵۸) آیه ۱-۴، ۲۸/۲-۸.

ت) ایلاء: دو آیه دارد: بقره (۲) آیه ۲۲۶-۲۲۷، ۲/۲۴۹-۲۵۶.

ث) لعان: چهار آیه دارد: نور (۲۴) آیه ۶-۹، ۱۸/۶۴.

فرزندخواندگی- نکاح. فیئ- خمس. قبله- صلوة. قتال- جهاد.

قذف- حدود. قرض- دین و توابعه. قصاص- جنایات.

قضاء و شهادت: سی و یک آیه دارد: ص (۲۸) آیه ۲۶، ۲۳/۹۷؛ مائده (۵) آیه ۴۷-۴۸، ۶/۱۷۱-۱۷۳؛ نساء (۴) آیه ۶۵، ۵/۱۰۰؛ مائده (۵) آیه ۴۴-۴۵، ۶/۱۶۳-۱۷۱؛ نساء (۴) آیه ۵۶، ۵/۹۰ و آیه ۱۰۵، ۵/۱۶۹؛ مائده (۵) آیه ۴۲، ۶/۱۵۱؛ انبیاء (۲۱) آیه ۷۸، ۱۷/۳۷؛ بقره (۲) آیه ۱۸۸، ۲/۱۰۶؛ نساء (۴) آیه ۶۰، ۵/۹۶؛ ص (۳۸) آیه ۲۰، ۲۳/۸۶؛ نور (۲۴) آیه ۴۸، ۱۸/۱۲۰؛ حجرات (۴۹)

یادنامه طبری، ص: ۲۱۸

آیه ۶، ۲۶/۷۸؛ نساء (۴) آیه ۱۳۵، ۵/۲۰۶؛ مائده (۵) آیه ۸، ۶/۹۱؛ انعام (۶) آیه ۱۵۲، ۸/۶۲؛ حجرات (۴۹) آیه ۹، ۲۶/۸۰؛ نساء (۴) آیه ۵۹، ۵/۹۳؛ بقره (۲) آیه ۱۸۱، ۲/۷۱ و آیه ۲۸۲-۲۸۳، ۳/۷۶-۹۲؛ معارج (۷۰) آیه ۳۳، ۲۹/۵۳؛ فرقان (۲۵) آیه ۷۲، ۱۹/۳۱؛ نحل (۱۶) آیه ۹۰، ۱۴/۱۰۸؛ بقره (۲) آیه ۸۳، ۱/۳۱۲؛ مائده (۵) آیه ۲، ۶/۴۳؛ احزاب (۳۳) آیه ۷۰، ۲۲/۳۷؛ بقره (۲) آیه ۱۴۰، ۱/۴۴۶؛ نور (۲۴) آیه ۴، ۱۸/۵۹.

کلالة- ارث. گناه- جنایات. گواهی- قضاء و شهادت. لباس- صلوة. لعان- فراق. لقطه- عقود. لواط- نکاح. مباحات- مطاعم و مشارب. مبارات- فراق. متعه- نکاح. محاربه- حدود. محرمات- مطاعم و مشارب. مزاجت- نکاح. مسجد- صلوة. مسح- طهارت. مضاربه- عقود. مضمضه- طهارت.

مطاعم و مشارب: الف) اباحه: سه آیه دارد: بقره (۲) آیه ۲۹، ۱/۱۴۵ و آیه ۱۶۸، ۲/۴۵ و آیه ۱۷۲، ۲/۴۹.

ب) محرمات: سه آیه دارد: مائده (۵) آیه ۳، ۶/۴۴؛ انعام (۶) آیه ۱۴۵، ۸/۵۱؛ بقره (۲) آیه ۲۱۹، ۲/۲۰۸.

پ) مباحات: ده آیه دارد: مائده (۵) آیه ۴-۵، ۶/۵۷-۶۴؛ فاطر (۳۵) آیه ۱۲، ۲۲/۸۱؛ نحل (۱۶) آیه ۶۸-۶۹، ۱۴/۹۳؛ مائده (۵) آیه ۹۳، ۷/۲۴ و آیه ۹۰، ۷/۲۱؛ آل عمران (۳) آیه ۹۳، ۴/۲؛ انعام (۶) آیه ۱۴۶، ۸/۵۳ و آیه ۱۱۹، ۸/۹.

مقاتله- جهاد. مکاتبه- عتق.

مکاسب: الف) صحت اکتساب: ده آیه دارد: حجر (۱۵) آیه ۱۹-۲۱، ۱۴/۱۱-۱۳؛ اعراف (۷) آیه ۱۰، ۸/۹۳؛ بقره (۲) آیه ۱۶۸، ۲/۴۵؛ طه (۲۰) آیه ۸۱، ۱۶/۱۴۴؛ ق (۵۰) آیه ۹-۱۱، ۲۶/۹۶؛ ملک (۶۷) آیه ۱۵، ۲۹/۵.

ب) عدم صحت بعض اکتساب: شش آیه دارد: یوسف (۱۲) آیه ۵۵، ۱۳/۴؛ مائده (۵) آیه ۴۲، ۶/۱۰۱؛ نور (۲۴) آیه ۳۳، ۱۸/۹۸؛ مائده (۵) آیه ۹۰-۹۱، ۷/۲۱؛ نور (۲۴) آیه ۶۰، ۱۸/۱۲۶.

ملامسه- طهارت. مهر- نکاح. میراث- ارث. نجاست- طهارت.

یادنامه طبری، ص: ۲۱۹

نحله- نکاح.

نذر و عهد و یمین: هشت آیه دارد: بقره (۲) آیه ۲۷۰، ۳/۶۱؛ دهر (۷۶) آیه ۷، ۲۹/۱۲۹؛ بنی اسرائیل (۱۷) آیه ۳۴، ۱۵/۶۰؛ انعام (۶) آیه ۱۵۲، ۸/۶۲؛ نحل (۱۶) آیه ۹۱، ۱۴/۱۰۹؛ بقره (۲) آیه ۲۲۴-۲۲۵، ۲/۲۳۷-۲۴۰. مائده (۵) آیه ۸۹، ۷/۱۰.

نکاح: الف) احکام و اقسام نکاح: یازده آیه دارد: نور (۲۴) آیه ۳۲-۳۳، ۱۸/۹۸؛ نساء (۴) آیه ۳، ۴/۱۵۵؛ مؤمنین (۲۳) آیه ۵-۷، ۱۸/۴؛ معارج (۷۰) آیه ۲۹-۳۱، ۲۹/۵۲؛ نساء (۴) آیه ۲۴-۲۵، ۵/۲-۱۰.

ب) زنانی که نکاح آنان جایز نیست: چهار آیه دارد: نساء (۴) آیه ۲۲-۲۴، ۴/۲۱۷-۲۱۹ و ۵/۲؛ بقره (۲) آیه ۲۲۱، ۲/۲۲۱.

پ) مهر: دوازده آیه دارد: نساء (۴) آیه ۴، ۴/۱۶۱ و آیه ۲۰-۲۱، ۴/۲۱۴؛ بقره (۲) آیه ۲۳۶-۲۳۷، ۲/۳۲۷-۳۳۳؛ نساء (۴) آیه ۳۴-۳۵، ۵/۳۷ و آیه ۱۲۸-۱۲۹، ۵/۱۹۶-۲۰۱؛ طلاق (۶۵) آیه ۶-۸، ۸/۹۳.

ت) احکام متعلق به نکاح: نه آیه دارد: نور (۲۴) آیه ۳۱-۳۳، ۱۸/۹۲-۹۸ و آیه ۵۹-۶۰، ۱۸/۱۲۳-۱۲۶؛ حجرات (۴۹) آیه ۱۳، ۲۶/۸۸؛ بقره (۲) آیه ۲۲۳، ۲/۲۳۱ و آیه ۲۳۳، ۲/۳۰۱ و آیه ۲۳۵، ۲/۳۲۰.

ث) احکام متعلقه به نکاح پیغمبر: نه آیه دارد: احزاب (۳۳) آیه ۲۸، ۲۱/۹۹ و آیه ۳۰-۳۱، ۲۱/۱۰۱ و ۲/۲۲ و آیه ۵۰-۵۳، ۲۲/۱۵-۲۱ و آیه ۳۷، ۲۲/۱۰.

نماز- صلوة. نیت- طهارت. ودیعه- عقود.

وصیت: ده آیه دارد: بقره (۲) آیه ۱۸۰، ۲/۶۸؛ نساء (۴) آیه ۱۲، ۴/۱۹۱؛ بقره (۲) آیه ۲۶۰، ۳/۳۲؛ مائده (۵) آیه ۱۰۶، ۷/۶۵؛ نساء (۴) آیه ۶، ۴/۱۶۸ و آیه ۲، ۴/۱۵۳ و آیه ۹، ۴/۱۸۱ و آیه ۵، ۴/۱۶۴؛ نحل (۱۶) آیه ۷۵، ۱۴/۹۹؛ مزمل (۷۳) آیه ۲۰، ۲۹/۸۷.

وضو- طهارت. وطی- نکاح. وقف- وصیت. وکالت- دین و توابعه.

هبه- وصیت. یتامی (یتیمان)- وصیت. یمین- نذر و عهد و یمین.

یادنامه طبری، ص: ۲۲۰

آیات و احکام به ترتیب توالی سور و آیات قرآنی:

بقره (۲) آیات ۲۱ [صلوة]، ۲۹ [مطاعم]، ۴۳ [صلوة]، ۸۱ و ۸۳ [قضا]، ۱۱۴-۱۱۵ [صلوة]، ۱۲۴ [طهارت]، ۱۲۵-۱۲۸ [حج]، ۱۴۰ [قضا]، ۱۴۲-۱۴۵ و ۱۴۹-۱۵۰ [صلوة]، ۱۵۸ [حج]، ۱۶۸ [مطاعم. مکاسب]، ۱۷۲ [مطاعم]، ۱۷۶-۱۷۷ [زکوة]، ۱۷۹ [جنایات]، ۱۸۰ [وصیت]، ۱۸۳ [جنایات]، ۱۸۷-۱۸۳ [صوم]، ۱۸۵ [عقود]، ۱۸۸ [قضا]، ۱۹۰-۱۹۱ و ۱۹۴ [جهاد]، ۱۹۴ [عقود]، ۱۹۶-۲۰۳ [حج]، ۲۱۵ [زکوة]، ۲۱۶ [جهاد]، ۲۱۹ [مطاعم]، ۲۱۹ [زکوة]، ۲۲۱ [نکاح]، ۲۲۲ [طهارت]، ۲۲۳ [نکاح]، ۲۲۴-۲۲۵ [نذر]، ۲۲۶-۲۲۷ و ۲۲۹-۲۳۲ [فراق]، ۲۳۳ [نکاح]، ۲۳۴ [فراق]، ۲۳۵-۲۳۷ [نکاح]، ۲۳۸ [صلوة]، ۲۴۵ [دین]، ۲۶۰ [وصیت]، ۲۶۴ و ۲۶۷ [زکوة]، ۲۶۷ [بیع]، ۲۷۰ [نذر]، ۲۷۱ و ۳۷۳ [زکوة]، ۲۷۵ و ۲۷۸-۲۷۹ [بیع]، ۲۸۰ و ۲۸۲ [دین]، ۲۸۲-۲۸۳ [قضا]، ۲۸۳ [دین]، ۴۳۲ [فراق]. آل عمران (۳) آیات ۹۳ [مطاعم]، ۹۶-۹۷ [حج]، ۱۰۴ و ۱۱۰ [امر به معروف]، ۱۳۰ [بیع]، نساء (۴) آیات ۳-۴ [نکاح]، ۵-۶ [وصیت]، ۷-۸ [ارث]، ۹ [وصیت]، ۱۱-۱۲ [ارث]، ۱۲ [وصیت]، ۱۵-۱۶ [حدود]، ۱۹ [فراق]، ۲۰-۲۵ [نکاح]، ۲۹ [بیع]، ۳۳ [ارث]، ۳۴-۳۵ [نکاح]، ۴۳ [طهارت]، ۵۶ [قضا]، ۵۸ [عقود]، ۵۹-۶۰ و ۶۵ [قضا]، ۷۱ و ۷۴-۷۵ [جهاد]، ۸۶ [صلوة]، ۹۴-۹۵ [جهاد]، ۱۰۱-۱۰۳ [صلوة]، ۱۰۵ [قضا]، ۱۱۴ [دین]، ۱۲۸-۱۲۹ [نکاح]، ۱۳۵ [قضا]، ۱۴۱ [بیع]، ۱۷۶ [ارث]. مائده (۵) آیات ۱

[عقود]، ۲ [حج. عقود. قضا]، ۳ [صلوة]، ۳-۵ [مطاعم]، ۶ [طهارت]، ۸ [قضا]، ۳۲ [جنایات]، ۳۳-۳۴ [حدود]، ۳۵ [جهاد]، ۳۸-۳۹ و ۴۱ [حدود]، ۴۲ [قضا. مکاسب]، ۴۴-۴۵ [قضا]، ۴۵ [جنایات]، ۴۷-۴۸ [قضا]، ۵۴ [جهاد]، ۵۵ و ۵۸ [صلوة]، ۸۹ [نذر]، ۹۰ [طهارت، مطاعم]، ۹۰-۹۱ [مکاسب]، ۹۳ [مطاعم]، ۹۴-۹۷ [حج]، ۹۷ [صلوة]، ۱۰۶ [وصیت]. انعام (۶) آیات ۱۱۹ و ۱۴۵-۱۴۶ [مطاعم]، ۱۵۲ [قضا. نذر]، ۱۶۲ [صلوة]. اعراف (۷) آیات ۱۰ [مکاسب]، ۲۶ و ۲۹ و ۳۱ [صلوة]، ۱۹۹ [بیع]، ۲۰۴

یادنامه طبری، ص: ۲۲۱

[صلوة]. انفال (۸) آیات ۵ و ۷ [جهاد]، ۸ [خمس]، ۱۱ [طهارت]، ۳۸ [جهاد]، ۴۱ [خمس]، ۵۷ و ۶۰-۶۱ و ۶۵ و ۶۷ [جهاد]، ۶۹ [عقود]. توبه (۹) آیات ۵ و ۱۸ [صلوة]، ۲۸ [طهارت]، ۲۹ [جهاد]، ۳۴ و ۶۰ [زکوة]، ۸۴ [صلوة]، ۹۱ [جهاد]، ۱۰۳-۱۰۴ [زکوة]، ۱۰۷-۱۰۸ [صلوة]، ۱۰۸ [طهارت]، ۱۲۰-۱۲۱ و ۱۲۳ [جهاد].

یونس (۱۰) آیه ۸۷ [صلوة]. هود (۱۱) آیه ۱۱۴ [صلوة]. یوسف (۱۲) آیات ۱۷ [عقود]، ۵۵ [مکاسب]، ۶۲ [عقود]، ۷۲ [دین]. حجر (۱۵) آیات ۱۹-۲۱ [مکاسب].

نحل (۱۶) آیات ۵ [صلوة]، ۶۸-۶۹ [مطاعم]، ۷۵ [وصیت]، ۸۰-۸۱ [صلوة]، ۹۰ [قضا]، ۹۱ [نذر]، ۹۸ [صلوة]، ۱۰۶ و ۱۲۵ [جهاد]. بنی اسرائیل یا اسراء (۱۷) آیات ۲۶ [خمس]، ۳۳ [جنایات]، ۳۴ [نذر]، ۷۸-۷۹ و ۱۱۰-۱۱۱ [صلوة]. کهف (۱۸) آیه ۹۱ [دین]. طه (۲۰) آیات ۱۴ [صلوة]، ۸۱ [مکاسب]، ۱۳۰ و ۱۳۲ [صلوة]. مریم (۱۹) آیات ۵-۶ [ارث]، ۷۸-۷۹ و ۱۱۰-۱۱۱ [صلوة]. کهف (۱۸) آیه ۹۱ [دین]. طه (۲۰) آیات ۲۵ و ۲۷-۳۰ و ۳۶ [حج]، ۴۱ [امر به معروف]، ۷۷ [صلوة]، ۷۸ [جهاد]. مؤمنین (۲۳) آیات ۱ [صلوة]، ۵-۷ [نکاح]، ۱۲ [جنایات]. نور (۲۴) آیات ۲ و ۴-۵ [حدود]، ۴ [قضا]، ۶-۹ [فراق]، ۲۳ [حدود]، ۳۱-۳۳ [نکاح]، ۳۲ [عتق]، ۳۳ [مکاسب]، ۴۸ [قضا]، ۵۹-۶۰ [نکاح]، ۶۰ [مکاسب]. فرقان (۲۵) آیات ۴۸ [طهارت]، ۶۲ [صلوة]، ۷۲ [قضا]. قصص (۲۸) آیه ۲۶ [عقود]. روم (۳۰) آیات ۱۷ [صلوة]، ۳۹ [زکوة]. سجده (۳۲) آیه ۱۵ [صلوة]. احزاب (۳۳) آیات ۶ [ارث]، ۲۸ و ۳۰-۳۱ و ۳۷ [نکاح]، ۳۷ [عتق]، ۴۹ [فراق]، ۵۰-۵۳ [نکاح]، ۵۶ [صلوة]، ۷۰ [قضا]. فاطر یا ملائکه (۳۵) آیه ۱۲ [مطاعم]، ص (۳۸) آیات ۲۰ [قضا]، ۲۳ [بیع]، ۲۶ [قضا]. فصلت یا سجده (۴۱) آیه ۷ [زکوة]. حم عسق یا شوری (۴۲) آیات ۴-۵ و ۴۰ [جنایات]. محمد (ص) (۴۷) آیه ۴ [جهاد]. فتح (۴۸) آیه ۲۸ [حج]. حجرات (۴۹) آیات ۶ [قضا]، ۹ [جهاد]، ۹ [قضا]، ۱۳ [نکاح]. ق (۵۰) آیات ۹-۱۱ [مکاسب]، ۳۹ [صلوة]. ذاریات (۵۱) آیه ۱۹ [زکوة]. واقعه (۵۶) آیات ۷۷-۷۹ [طهارت]، ۹۶ [صلوة]. مجادله (۵۸) آیات ۱-۴ [فراق]. ممتحنه (۶۰) آیات ۱۰-۱۲ [جهاد]. جمعه (۶۲) آیات ۱۰ [عقود]، ۹-۱۱ [صلوة]. طلاق (۶۵) آیات ۱-۲ و ۴ [فراق]، ۶-۷ [نکاح]. تحریم (۶۶) آیه ۹ [جهاد]. ملک یا تبارک (۶۷) آیات ۱۰ [عقود]، ۱۵ [مکاسب]. معارج (۷۰) آیات

یادنامه طبری، ص: ۲۲۲

۲۹-۳۱ [نکاح]، ۳۳ [قضا]. جن (۷۲) آیه ۱۸ [صلوة]. مزمل (۷۳) آیات ۲-۸ و ۲۰ [صلوة]، ۲۰ [وصیت]. مدثر (۷۴) آیات ۴-۵ [طهارت]، ۵ [نکاح]. دهر (۷۶) آیه ۷ [نذر]. مطففین (۸۳) آیات ۱-۳ [بیع]. اعلیٰ (۸۷) آیات ۱۴-۱۵ [زکوة]. بینه (۹۸) آیه ۵ [طهارت]. کوثر (۱۰۸) آیه ۲ [صلوة].

آیات احکام به ترتیب الفبایی:

الف) أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدٌ / أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةٌ / ادْعُ إِلَى سَبِيلِ / أَسِيْكُونَهُنَّ مِنْ / أَمِ الصَّلَاةِ لِدُلُوكِ / إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ* / إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ / إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ / أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ* / أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ* / إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ* / إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ / إِنَّ اللَّهَ وَ مَلَائِكَتُهُ / إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ / إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ / إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ / إِنَّ تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ / إِنَّ الصَّافَا وَ الْمَرْوَةَ / إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ / إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا* / إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ / وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ / إِنَّ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ / إِنَّ لَكُمْ فِي النَّهَارِ / إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ / إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ / إِنَّمَا

شِقَاقٍ / وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ / وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ* / وَ أَنْ طَائِفَتَانِ / وَ أَنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ / وَ الْأَنْعَامَ خَلَقَهَا / وَ أَنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ / وَ أَنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ / وَ أَنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ / وَ أَنْ كَانَ رَجُلٌ / وَ أَنْ كَبِحُوا أَلْيَامِي / وَ أَنْ كُنْتُمْ عَلَى سَيْفٍ / وَ أَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ / وَ أَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا* / وَ أَنْي خِفْتُ الْمَوَالِي / وَ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ / وَ أَوْفُوا بَعْهَدٍ / وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ* / وَ الْبَيْدَنَ جَعَلْنَاهَا / وَ بَعِثَ اللَّهُ أَوْفُوا / وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ / وَ ثِيَابَكَ فَطَهَّرْ / وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ / وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ / وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا* / وَ الْخَامِسَةَ أَنْ غَضِبَ

یادنامه طبری، ص: ۲۲۴

وَ الْخَامِسَةَ أَنْ لَعْنَتْ / وَ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ / وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ / وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ / وَ سَبَّحَ بِحَمْدِ* / وَ شَدَدْنَا مُلْكَهُ / وَ شَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ* / وَ عَلَى الَّذِينَ هَادُوا* / وَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ / وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ* / وَ قَالَ لِفَتْيَانِهِ / وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ* / وَ قُلِ لِلْمُؤْمِنَاتِ / وَ الْقَوَاعِدِ مِنَ النِّسَاءِ / وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا / وَ قَوْمُوا لِلَّهِ / وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا / وَ كَيْفَ تَأْخُذُونَهُ / وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ / وَ لَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً / وَ لَا تَجْهَرُوا بِصِيَلاتِكُمْ / وَ لَا- تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا / وَ لَا تُصَلِّ عَلَى / وَ لَا تُقْتُلُوا النَّفْسَ* / وَ لَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ / وَ لَا تُكْرَهُوا قِتْيَانَكُمْ / وَ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ / وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ / وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ / وَ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَزَّضْتُمْ / وَ لَا يَأْتِ الشُّهَدَاءُ / وَ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ / وَ لَا يُنْفِقُونَ نَفْسَهُ / وَ اللَّاتِي يَأْتِينَ / وَ اللَّاتِي يَنْسِينَ / وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ / وَ الَّذِينَ يَأْتِيَانَهَا / وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا* / وَ الَّذِينَ- يَشْهَدُونَ / وَ الَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَاتِهِمْ / وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ* / وَ الَّذِينَ يَبْتَغُونَ / وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ / وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ / وَ الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ / وَ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ / وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ* / وَ لَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ / وَ لِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي / وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ / وَ لَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ / وَ لَمَنِ انْتَصَرَ / وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ / وَ لَمَنِ تَشَاءُ تَطِيعُوا أَنْ تَعِدُّوا / وَ لَمَنِ يَجْعَلِ اللَّهُ / وَ لِيُخْشَ الَّذِينَ / وَ لِيُشْفِيَ الَّذِينَ / وَ لَمَنِ آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ / وَ مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى / وَ مَا أَمْرُوا إِلَّا* / وَ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفْسَةٍ / وَ مَا تَقَدَّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ* / وَ مَا تَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ* / وَ مَا جَعَلْنَا الْقَبْلَةَ / وَ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا / وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ* / وَ مَا لَكُمْ إِلَّا تَأْكُلُوا / وَ مَا لَكُمْ إِلَّا- تُقَاتِلُونَ / وَ مَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ / وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ / وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ / وَ مَنِ أَظْلَمَ مِمَّنْ كَتَبَ / وَ مَنِ أَظْلَمَ مِمَّنْ مَنَعَ / وَ مِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ* / وَ مَنْ لَمْ يَجِدْ فَصَةَ يَوْمٍ* / وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ / وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ / وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ / وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا / وَ مَنْ لَمْ يَشِطَّعْ مِنْكُمْ طَوْلًا / وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا / وَ النَّخْلَ بِاسْقَاتٍ / وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ / وَ وَيَلُّ لِلْمُشْرِكِينَ / وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ* / وَ

یادنامه طبری، ص: ۲۲۵

يَخَافُونَ يَوْمًا / وَ يَذَرُوا عَنْهَا الْعَذَابَ / وَ يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ / وَ يَنْزِلُ عَلَيْكُمْ / وَ يَلُّ لِلْمُطَفِّينَ .

ه) هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ / هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا .

ی) یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ابْتَغُوا / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ذَرُوا / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ* / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمْ / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكَعُوا / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا* / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا* / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اخْدُوا / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةً / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ* / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا* / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَلُّوا / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْلُونَكُمْ / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ تَأْذِنُكُمْ / یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَزِدْ / یا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ / یا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا / یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ / یا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا / یا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ / یا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمْ / یا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا / یا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ* / یا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضْ / یا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكُمْ / یا بَنِي آدَمَ خُذُوا / یا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا / دَاوُدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ / یا نِسَاءَ النَّبِيِّ* يَرْثِي وَ يَرِثُ / يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ / يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ / يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْخُمْرِ / يَسْتَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ /

يَسْئَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ / يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ* / يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي / الْيَوْمِ أَحَلَّ لَكُمْ.

یادداشتها

(۱) او است خدایی که فرو فرستاد بر تو کتاب که از آنها آیات استوار و تمام است و که آنها معظم قرآن و مایه دین داران و علم جویان است. سوره ۳ (آل عمران) آیه ۷. ص ۱۲۲ تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید، امام احمد میبدی، نگارش حبیب الله آموزگار، تهران، چاپ اقبال، ۱۳۵۲.

(۲) ص ۷۹۹، دیوان حکیم قآنی شیرازی، تصحیح محمّد جعفر محبوب، تهران، امیر کبیر، ۱۳۳۶. و لغتنامه دهخدا زیر کلمه محکّمات.

(۳) شیخ فخر الدین احمد بن عبد الله متّوج بحرانی با توجه بدین عقیده در باب آیات احکام کتابی تألیف کرد و آن را «النهاية في تفسير خمسمائة آية» نام نهاد. ص ۴۰۲، ج ۲۴، الذریعه آغابزرگ تهرانی، چاپ مجلس،

یادنامه طبری، ص: ۲۲۶

۱۳۲۷ هـ، ۲۵ جلد.

(۴) شیخ آغابزرگ تهرانی، در کتاب الذریعه، ج ۱، ص ۴۰-۴۴ در این باره به ۲۹ کتاب از مصنّفات علماء امامیه اشاره کرده است. (۵) ص ۶ و ۷، ج ۱، تفسیر شاهی، سید امیر ابو الفتح جرجانی، تبریز، چاپ شفق، ۱۳۸۰ هـ. ق، ۲ جلد.

(۶) ابو جعفر محمّد بن جریر طبری در اواخر سال ۲۲۴ یا اوایل ۲۲۵ در آمل طبرستان به دنیا آمد، وی مورّخ و مفسّر و فقیه بود. مهمترین آثار او کتاب تاریخ الرسل و الملوک، معروف به تاریخ طبری و جامع البیان فی تفسیر القرآن است. طبری به سال ۳۱۰ در بغداد در گذشت. ص ۱۶۱۵، ج ۲، دائرة المعارف فارسی، غلامرضا مصاحب، تهران، مؤسسه انتشارات فرانکلین، ۱۳۵۶.

(۷) جامع البیان فی تفسیر القرآن، ابو جعفر محمّد بن جریر طبری، بیروت، چاپ افست، ۱۳۹۲ هـ- ۱۹۷۲ م، ۳۰ جزء، ۱۲ مجلد.

(۸) کنز العرفان جمال الدین مقداد بن عبد الله سیوری، تهران، چاپخانه حیدری، ۱۳۴۳ هـ ش، ۲ جلد.

یادنامه طبری، ص: ۲۲۷

دکتر محمد فاضلی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی

تفسیر طبری در نقد و بررسی [دکتر محمد فاضلی]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۲۲۹

بی‌شک شهرت و معروفیت امروز ابو جعفر محمّد بن جریر طبری، مدیون دو اثر عظیم وی یعنی جامع البیان عن تأویل القرآن و تاریخ الامم و الملوک است که هر کدام در فن خود از جهاتی بی‌نظیر یا کم‌نظیر است. این دو اثر بزرگ اگرچه در مراحل آغازی فن تفسیر و تاریخ نوشته و تدوین شده‌اند- مراحل‌ی که ابتدای راه و شروع کار است و هر نوع نقص و خللی منتظر- ولی هر یک از آنها از چنان پختگی و جامعیت برخوردار است که مولودی تکامل یافته در اوان ولادت و طفولیت می‌نماید. از این روی ما اگر طبری را پدر و بنیانگذار علم تفسیر و تاریخ مدوّن بنامیم ۱، سخنی به گراف نگفته‌ایم و چنانچه او را در قلّه این دو فن قرار دهیم و

گستراننده سفره «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ» ۲ این دو علم به حساب آوریم، از حقیقت دور نشده و راه مبالغه را نپیموده‌ایم. قدما از اهمیت کارهای طبری و مقام شامخ علمی وی بخوبی آگاه بودند و با عبارتهای مختلف آنها را مورد تحسین و تمجید قرار می‌دادند. ابن خزیمه ۳ (۲۲۲-۳۳۱ هـ) در حق وی گوید:

ما أعلم على أديم الأرض أعلم من محمد بن جرير. ۴

خطیب بغدادی، ابو بکر احمد بن علی (۴۶۳ ق) هم از وی چنین یاد می‌کند:

و كان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، و كان حافظا لكتاب ...، عارفا بالقراءات، بصيرا بالمعاني، فقيها في أحكام القرآن، عالما

یادنامه طبری، ص: ۲۳۰

بالسنن و طرقها و صحيحها و سقيمها، ناسخها و منسوخها، عارفا بأقوال الصحابة و التابعين، و من بعدهم من الخالفين في الأحكام، و مسائل الحلال و الحرام، عارفا بأيام الناس و أخبارهم. و له الكتاب المشهور في تاريخ الأمم و الملوك، و كتاب في التفسير لم يصنف احد مثله. ۵

و علامه ابو حامد اسفرائینی ۶ (ف ۴۰۶ هـ) تفسیر طبری را چنین می‌ستاید: لو سافر رجل الى الصّين في تحصيل تفسير ابن جرير لم يكن كثيرا». ۷

جلال الدین سیوطی (۸۴۹-۹۱۱ ق) نیز پس از آنکه تفسیر طبری را در میان دیگر تفاسیر، معتبر و معتمد علمای بزرگ معرفی می‌نماید، از نووی (۶۳۱-۶۷۶ هـ) چنین نقل می‌کند: «كتاب ابن جرير في التفسير لم يصنف أحد مثله». ۸

از آنجا که غرض نویسنده این مقاله پرداختن به ستایش و تحسین قدما از طبری و کارهای وی نیست و راهی دیگر در پیش است، به همین مقدار بسنده می‌کند و اعتقاد دارد که: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ». (سوره ق، آیه ۵) همان‌طور که از عنوان مقاله برمی‌آید، نگارندها بر آن است تا بحث خود را به تفسیر طبری اختصاص دهد و گوشه‌هایی از آن را مورد نقد و بررسی قرار دهد.

الف) نخستین مسئله‌ای که در کتاب «جامع البيان عن تأويل القرآن» پیش از دیگر مسائل به نظر می‌آید، آن است که تفسیر و تأویل آیات مبتنی بر خود قرآن و اخبار و روایات و قول مأثور از اهل تأویل یعنی صحابه و تابعین است. طبری در این مقطع از کار در ادامه تفسیر آیات قرآن به منظور تحکیم و تأیید آن، پس از ذکر عباراتی از قبیل «و بنحو الذي قلنا قال أهل التأويل» انبوهی از اخبار و روایات را با ذکر سند از طبقات اول و دوم مفسرین ارائه می‌دهد. در صورتی که در تفسیر آیات از جانب اهل تأویل اختلافی موجود باشد، آن را به حال خود رها نمی‌کند، بلکه بر مثال ناقدی زبردست به جرح و تعدیل روایات متناقض و نقد و بررسی تأویلهای متخالف می‌پردازد و نظر خویش را با قاطعیت هر چه تمامتر اعلام می‌دارد. طبری اگرچه در جمع روایتها و ذکر اسناد شیوه کارش را در فن تاریخ تداعی می‌بخشد، اما با تجزیه و تحلیل اسناد و روایتها در فن تفسیر و تأیید یا تضعیف آنها، و همچنین بیان رأی خود در تفسیر آیات، از شیوه نگارش کتاب «تاریخ الامم و الملوك» فاصله می‌گیرد و اسلوب کارش را در زمینه تفسیر قرآن بر بنیانی

یادنامه طبری، ص: ۲۳۱

استوارتر می‌نهد. طبری در این نقد و داوری بین تأویلهای مختلف از معیارهای گوناگونی بهره می‌گیرد که در ذیل به موارد و نمونه‌هایی از آنها اشارت می‌رود:

۱. سیاق آیات و پیوستگی آنها. طبری در ذیل آیه «كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنْتُمْ بِمُتَشَابِهَاتٍ» ۹ چنین می‌آورد:

اهل تأول و تفسیر در معنی و مراد از «هذا الذی رزقنا من قبل» اختلاف کرده‌اند: برخی گفته‌اند یعنی در دنیا پیش از بهشت. برخی دیگر گفته‌اند:

یعنی در خود بهشت قبلا- از آن متنعم بوده‌اند. زیرا میوه‌های بهشت به علت مشابهت زیاد در رنگ و طعم، و به جهت آن که هر گاه یکی از آنها چیده شود دیگری چون اولی به جایش می‌روید، تشخیص آنها از یکدیگر دشوار باشد.

و دیگر گروه گفته‌اند: خوردنیهای بهشت اگرچه در رنگ با هم یکسان باشند ولی در طعم و مزه با هم مختلف‌اند، از این روی بهشتیان هر بار که با برخی از خوردنیهای متشابه در ظاهر روبرو می‌شوند پندارند قبلا در بهشت از آنها متنعم شده‌اند. ۱۰

آن‌گاه طبری در پایان این تأویلهای مختلف، با استفاده از معیار فوق به تأیید و تضعیف آنها برمی‌خیزد و یادآور می‌شود که ظاهر و سیاق آیه نظر گروه اول را- یعنی پیش از بهشت در دنیا- تأیید می‌کند. زیرا عبارت «كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا» تعمیم زمانی را می‌رساند و اختصاص به زمان و وقت خاصی ندارد و گفتار بهشتیان را به هنگام بهره‌وری از نخستین رزق در بهشت نیز دربرمی‌گیرد، و تردیدی نیست که بهشتیان در این مرحله نسبت به خوردنیهای بهشت تجربه و سابقه ذهنی ندارند، و بر زبان آوردن عبارت «هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ» به معنی قبلت در بهشت دور از واقع و حقیقت می‌نماید. ۱۱

باز در ذیل آیه «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.» ۱۲

یادآور می‌شود که اهل تأویل در تفسیر و بیان مراد از «لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» اختلاف کرده‌اند. برخی گفته‌اند مراد اختلاف در کیش و دین است چون یهودیت و مسیحیت و مجوسیت و غیر اینها. و برخی دیگر گفته‌اند مراد اختلاف در رزق و بهره‌وری آن است که یکی فقیر است و آن دیگری غنی.

یادنامه طبری، ص: ۲۳۲

و دیگر گروه گفته‌اند: اختلاف در غفران و رحمت مراد است. ۱۳

سپس طبری به نقد و داوری می‌پردازد و با استفاده از معیار مذکور و حفظ ارتباط بین اول و آخر آیات، یادآور می‌شود که نزدیکترین سخن به صواب «اختلاف در کیش و دین» است. زیرا پایانی آیات یعنی «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ...» دلیل روشنی است بر اینکه اختلافی که در آیه پیشین بدان اشارت رفته، ناپسند و مذموم و مستوجب دوزخ است؛ و چنانچه اختلاف در رزق و روزی و مال و ثروت مورد نظر، پایانی آیات غیر از عقاب و عذاب مختلفین بود. ۱۴

۲. دومین معیار طبری در نقد و داوری بین اقوال مختلف در تفسیر آیات «اجماع علما و اهل تأویل یا اکثریت آنها» است. او در بسیاری از موارد از این معیار بهره می‌گیرد و تأویلهایی را که در جهت هماهنگی با اجماع اهل تأویل نیست، بشدت مردود می‌داند.

طبری در ذیل آیه «وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا» ۱۵ متذکر می‌شود که اهل تأویل در بیان مراد از تشابه و معنی «مُتَشَابِهًا» نظرهای متفاوتی ابراز داشته‌اند: برخی مورد تشابه را در برگزیدگی بدون نقص دانسته‌اند، و برخی این تشابه را در ظاهر رنگ می‌دانند، و دسته دیگر مورد تشابه را در رنگ و طعم ملحوظ می‌دارند؛ و گروهی هم این تشابه را به تشابه بین میوه‌های بهشت و دنیا در رنگ با اختلاف در طعم، تفسیر می‌کنند؛ و دیگر گروه تشابه میوه‌های بهشت و دوزخ را به تشابه در اسم آنها نسبت می‌دهند. ۱۶

آن‌گاه طبری پس از ترجیح نظر کسانی که تشابه را به تشابه میوه‌های بهشت و دنیا در رنگ توأم با اختلاف طعم تفسیر می‌کنند، یادآور می‌شود که برخی از «اهل عربیت» ۱۷ بر آنند که معنی آیه مورد نظر تشابه در «فضل» و برتری است. سپس طبری با تکیه بر معیار «اجماع علمای تأویل» این نظر را شدیداً رد می‌کند و چنین می‌گوید: «و لیس هذا نستجیز التشاغل بالدلالة علی فساد، لخروجه عن قول جمیع علماء اهل التأویل. و حسب قول- بخروجه عن قول جمیع أهل العلم- دلالة علی خطئه.» ۱۸

با وجود پافشاری طبری بر رد نظر به اصطلاح خودش «اهل عربیت» نگارنده معتقد است که می‌توان این نظر را با رأی نخستین گروه

اهل تأویل پیوند داد، مگر اینکه «فضل» در بیان طبری به معنی چیزی دیگر غیر از مزیت و برتری باشد که بعید یادنامه طبری، ص: ۲۳۳ می‌نماید.

۳. سومین معیار، «شیوه معمول بیان عرب و استعمال معروف کلام آنها» است.

طبری در بسیاری از موارد تأویل برخی از علما را با استفاده از مخالفت با شیوه معمول و رایج بیان عرب، مردود می‌داند. از جمله، وی در ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا» ۱۹ یادآور می‌شود که اهل تأویل در معنی «أن نطمس وجوها» اختلاف کرده‌اند: برخی آن را به معنی محو آثار صورت و همسان شدن آن با پشت سر تفسیر کرده‌اند، و برخی دیگر «طمس وجوه» را به معنی طمس بصر و کور کردن می‌گیرند و گروهی هم گفته‌اند: «طمس وجوه» گمراه شدن و کور گشتن از حق است، و دسته دیگر بر این باورند که «طمس وجوه» به معنی از بین بردن دیار و منازل می‌باشد، و جمعی هم «طمس وجوه» را به معنی پوشاندن صورت به مو چون صورت بوزینگان می‌دانند. ۲۰ آن‌گاه طبری پس از ترجیح تأویل نخستین که مراد از آن تغییر جهت صورت و پشت سر است، به ردّ و تضعیف دیگر وجوه تأویل می‌پردازد و از معیارهای مختلف بهره می‌گیرد، از آن جمله در ردّ وجه چهارم متذکر می‌شود که دور از شیوه معمول زبان عرب است و روا نباشد سخن خداوند را بر آن حمل کرد: «ذَلِكَ أَنَّ الْمَعْرُوفَ مِنَ الْوَجْهِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ الَّتِي هِيَ خِلَافُ الْأَقْفَاءِ، وَ كِتَابٌ ... يُوَجِّهُ تَأْوِيلَهُ إِلَى الْأَغْلَبِ فِي كَلَامٍ مِنْ نَزْلِ بِلْسَانِهِ، حَتَّى يَدُلَّ عَلَىٰ أَنَّهُ مَعْنَىٰ بِغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْوَجْهِ الَّتِي ذَكَرْتُ - دَلِيلٌ يَجِبُ التَّسْلِيمَ لَهُ». ۲۱

۴. معیار چهارم در تعمیم بخشیدن معانی و پرهیز از تقييد و تخصيص بدون حجت است. طبری در ذیل آیه «لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ، وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ، وَالْوَالِدِ وَمَا وَلَدَ» ۲۲ یادآور می‌شود که اهل تأویل در مراد از «والد و ما ولد» اختلاف نظر دارند: برخی گفته‌اند مراد از آن هر پدر و فرزند است، و برخی دیگر معتقدند مراد از آن آدم و فرزندان وی می‌باشد، و گروهی هم آن را به ابراهیم و فرزندش تفسیر کرده‌اند. ۲۳ آن‌گاه طبری به نقد این اقوال می‌پردازد و با استفاده از معیار فوق به ترجیح تأویل اول روی می‌آورد و چنین می‌گوید:

و الصَّوَابُ مِنَ الْقَوْلِ فِي ذَلِكَ مَا قَالَهُ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ ... أَقْسَمَ بِكُلِّ وَالِدٍ وَ وَلَدِهِ،
یادنامه طبری، ص: ۲۳۴

لأن ... عم كل والد و ما ولد، و غير جائز أن يخص ذلك إلا بحجة يجب التسليم لها من خبر او عقل. و لا خبر بخصوص ذلك، و لا برهان يجب التسليم له بخصوصه، فهو على عمومه كما عم. ۲۴

تمسك به «تعميم بخشیدن معانی و پرهیز از تقييد و تخصيص»، گاهی باعث می‌شود که طبری در میان آراء مختلف هیچکدام را به علت محدودیت برنگزیند، بلکه خود نظر و تأویلی کلی تر پیشنهاد نماید، از جمله او در ذیل آیه «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَ مُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ» ۲۵ متذکر می‌شود که اهل تأویل در معنی «مستقر و مستودع» اختلاف نظر دارند:

برخی «مستقر» را رحم مادر و «مستودع» را قبر دانسته‌اند و برخی دیگر «مستودع» را صلب پدر و «مستقر» را بطن مادر و خاک و یا پشت زمین تفسیر کرده‌اند.

و جمعی هم «مستقر» را زمین و «مستودع» را آخرت و نزد خدا می‌دانند، گروهی دیگر «مستقر» را مادران و «مستودع» را پدران می‌بینند. و بالأخره دسته‌ای نیز گفته‌اند:

«مستقر» در قبر و «مستودع» در دنیا مراد است. ۲۶

از آنجا که هر کدام از این تأویلات تفسیر و تخصیصی با خود دارد، طبری هیچ کدام از آنها را نمی‌پسندد و یادآور می‌شود که بهترین تأویل آن است که مفهوم «مستقرّ و مستودع» عام و گسترده تلقی شود و شامل همه معانی گفته شده باشد، زیرا آدمی «مستقرّ و مستودع» را به هر کدام از معانی پیشین داراست؛ بنابراین هر یک از تأویلهای سابق داخل در مفهوم گسترده آنهاست و به تنهایی مراد نیست، مگر اینکه دلیلی قاطع وجود داشته باشد. ۲۷

طبری در همه جا از تفسیرش، روی تمسک به معیار تعمیم پافشاری می‌کند و بارها عباراتی از این قبیل را تکرار می‌نماید: «إِنَّ مَا جَاءَ فِي آيِ الْكِتَابِ عَامًا فِي مَعْنَى وَالْوَجِبُ الْحَكْمُ بِهِ عَلَى عُمُومِهِ حَتَّى يَخْصَهُ مَا يَجِبُ التَّسْلِيمُ لَهُ، فَإِذَا خَصَّ مِنْهُ شَيْءٌ كَانَ مَا خَصَّ مِنْهُ خَارِجًا مِنْ ظَاهِرِهِ، وَحُكْمُ سَائِرِهِ عَلَى الْعُمُومِ». ۲۸

۵. دیگر معیار وجود خبر صحیح از رسول خدا (ص) در جهت یکی از تأویلهای مختلف است. از آن جمله طبری در ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» ۲۹ یادآور می‌شود که اهل علم در معنی یادنامه طبری، ص: ۲۳۵

تراضی در تجارت اختلاف نظر دارند: برخی گفته‌اند مراد از تراضی در تجارت، حصول و ادامه رضایت هر یک از طرفین معامله است تا زمانی که مجلس بیع را ترک می‌کنند؛ و جمعی دیگر برآنند که مراد از تراضی در تجارت حصول رضایت طرفین به وقت عقد معامله است و بس، و ادامه آن پس از انعقاد بیع ضرورت ندارد اعم از اینکه طرفین همدیگر را ترک کنند یا خیر. ۳۰ آن‌گاه طبری به نقد این تأویلهای می‌پردازد و اولی را به علت هماهنگی با خبر صحیح از رسول خدا (ص) که می‌فرماید: «الْبَيْعَانُ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرَقَا، أَوْ يَكُونَ بَيْعَ خِيَارٍ» ترجیح می‌دهد. ۳۱

۶. معیار دیگر را در نقد تأویلهای مختلف می‌توان «معیار تاریخی» نامید که مبتنی بر الهام گرفتن از رویدادهای تاریخی و تمسک جستن بدانها برای گزینش تأویلی مناسب است. از جمله موارد تمسک بدین معیار، طبری در ذیل آیه «وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ» ۳۲ یادآور می‌شود که اهل تأویل در تفسیر این آیه اختلاف نظر دارند:

برخی برآنند که مورد آیه هم‌پیمانانی است که نسبت و قرابتی با هم نداشتند بلکه از راه حلف و قسم و به کارگیری عباراتی چون: «دمی دمک، و هدمی هدمک، و ترثنی و أرثک» به هم می‌پیوستند و از همدیگر ارث می‌بردند. اما نصیب مترتب بر این پیمان در دوره اسلامی یاری و همکاری و خیرخواهی است و بس؛ و جمعی بر این باورند که مورد آیه کسانی است از مهاجرین و انصار که رسول خدا (ص) بین آنان اخوت و برادری برقرار ساخت تا آنجا که از همدیگر ارث می‌بردند، ولی بعداً حکم نصیب مترتب بر این اخوت تغییر کرد.

و گروهی هم معتقدند مورد آیه کسانی است که در عصر جاهلی اولاً دیگران را به فرزندى خویش پذیرفته و آنان را در گرفتن میراث شرکت داده بودند؛ ولی اسلام به جای شرکت آنان در اخذ میراث به وصیت به وقت مرگ در حق ایشان سفارش می‌کند. ۳۳

آن‌گاه طبری به ترجیح تأویل کسانی که معتقدند مورد آیه هم‌پیمانانی است که از راه حلف و عهد و میثاق در کنار هم جمع شده‌اند می‌پردازد و آن را درست‌ترین تأویل به حساب می‌آورد. وی در این مورد از تاریخ عرب و شیوه معمول و متداول بین آنها بهره

یادنامه طبری، ص: ۲۳۶

می‌گیرد و به تأیید تأویلی و تضعیف دیگری می‌پردازد و متذکر می‌شود که همه آگاهان به تاریخ و ایام و اخبار عرب می‌دانند که همبستگی و پیوند مبتنی بر قسم و عهد و میثاق، در میان همان هم‌پیمانان است نه دیگران، و برقرار ساختن اخوت در بین مهاجر و انصار از جانب رسول خدا (ص) و همچنین مسئله «به فرزندى کسی را پذیرفتن» هیچ کدام از این دو بر مبنای قسم و عهد و میثاق

بنابراین، اقتضای حکمت الهی آن است که وعید و تهدید خداوند متوجه اعمال و حرکاتی شود که از آنان سر زده و در ابتدای خبر بدان اشارت رفته، نه اینکه تهدید و بیم یادنامه طبری، ص: ۲۳۸

دادن به افعال و اعمالی باز گردد که از آن ذکری به میان نیامده است. شیوه معمول قرآن در سایر موارد نیز همین است که وعد وعید پایانی آیات در ارتباط با سرآغاز آنها آمده است.

دیگر دلیل در جهت تضعیف قرائت دوم و ترجیح و تأیید قرائت نخست، آیه «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ، وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» ۴۱ است که مشابه آیه مورد بحث است. چنانچه قرائت تشدید ذال و ضم حرف مضارع در آیه پیش موّجه و درست بود، قرائت «لمکذوبون» در آیه دوم هم مورد توجه قرار می‌گرفت؛ در حالی اجماع مسلمانان بر آن است که صواب در سوره منافقین «لکاذبون» می‌باشد. ۴۲

۳. سومین معیار، هماهنگی با قواعد و شیوه معروف زبان عرب است. از جمله تمسک به این معیار سخن طبری در موارد زیر است: او در ذیل آیه «وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا: رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا، وَتَبَّتْ أَعْدَامُنَا وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» ۴۳ آورده است که قرائت برگزیده در «ما كان قولهم» نصب است نه رفع، بدان سبب که مجموعه «أن» وصله‌اش همیشه معرفه است.

و از این روی صلاحیت بهتری برای اسم «كان» دارد تا دیگر اسمهایی که باری معرفه و دیگر بار نکرده‌اند. ۴۴ دیگر مورد، طبری ذیل آیه «وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسِيقُكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ» ۴۵ متذکر می‌شود که در قرائت «نُسِيقُكُمْ» اختلاف وجود دارد، گروهی آن را با ضمّ نون به معنی نوشانیدن دایم تلفظ کرده‌اند، و دیگر گروه آن را با فتح حرف مضارع خوانده‌اند. ۴۶

طبری آن‌گاه درباره این دو قرائت اظهار نظر می‌کند و صحبت هر دوی آنها را مورد تأیید قرار می‌دهد، ولی به قرائت اول بیشتر علاقه نشان می‌دهد بدان سبب که استعمال غالب نزد عربها در شرب دائم، واژه «أسقى» است نه «سقى» و مشروب ساختن خداوند انسان را از بطون انعام هم جنبه دائمی دارد نه موقت. ۴۷

۴. چهارمین معیار، هماهنگی قرائت با تفسیر اهل تأویل است. طبری در جهت استفاده از این معیار، ذیل آیه «فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ» ۴۸ یادآور می‌شود که برخی کلمات را مرفوع و آدم را منصوب خوانده‌اند، بدین معنی که کلمات آدم را پذیرفته و گرفته است. این قرائت اگرچه از نظر شیوه بیان عرب اشکالی ندارد- زیرا هر آنچه یادنامه طبری، ص: ۲۳۹

شخص بگیرد و به استقبالش برود آن هم در حقیقت شخص را می‌گیرد و به استقبالش می‌رود- اما از نظر- یعنی طبری- جز قرائت رفع «آدم» روا نباشد، بدان سبب که علمای سلف و خلف از اهل تأویل و قرآن‌دانان برآنند که فعل تلقی متوجه آدم است به عنوان فاعل نه کلمات، و این آدم است که کلماتی را از پروردگارش الهام می‌گیرد نه عکس آن. ۴۹

۵. پنجمین معیار، هماهنگی قرائت با رسم الخط قرآن است. از موارد استفاده از این معیار در جهت ترجیح یکی از قرائتها، طبری ذیل آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ» ۵۰ یادآور می‌شود که قاریان در قرائت «ظُلَلٍ» اختلاف کرده‌اند:

برخی آن را «فِي ظُلَلٍ» و برخی دیگر «فِي ظلال» خوانده‌اند، و مفرد هر دو «ظَلَمَةٌ» ۵۱ است که به «فعل» و «فعال» جمع بسته می‌شود. ۵۲

سپس طبری چنانکه عادت وی است، به جرح و تعدیل این قرائتها می‌پردازد؛ و بنا به مرجحات و معییری که از جمله آن هماهنگی با شکل نوشتاری قرآن است، قرائت اول را ترجیح می‌دهد.

نصّ عبارت طبری در این مورد چنین است: «الواجب فی کلّ ما اتفقت معانیه و اختلفت فی قراءته القراء و لم یکن علی احدی القراءتین دلالة تنفصل بها من الأخری غیر اختلاف خط المصحف، فالذی ینبغی أن تؤثر قراءته منها ما وافق رسم المصحف». ۵۳

۶. ششمین معیار، سهولت لفظی و تناسب معنوی یکی از قرائتهاست. از جمله بهره‌گیریها طبری در نقد قرائتها از معیار فوق، می‌توان موارد زیر را برشمرد:

در ذیل آیه «یَوْمَئِذٍ یُودُّ الذِّینَ کَفَرُوا وَ عَصَوْا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ» ۵۴ آمده است که قاریان در قرائت «لَوْ تُسَوَّىٰ» اختلاف کرده‌اند:

برخی آن را «لَوْ تُسَوَّىٰ» با فتح تاء و تشدید سین و واو، و گروهی دیگر «لو تسوی» با فتح حرف مضارع و تشدید واو، و جمعی هم «لو تسوی» مجهول و با تشدید واو تلفظ کرده‌اند. ۵۵

آن‌گاه طبری به جرح و تعدیل این قرائتها می‌پردازد و متذکر می‌گردد که هر سه یادنامه طبری، ص: ۲۴۰

قرائت از نظر معنی شبیه هم هستند و به یکدیگر نزدیک‌اند، و به هر کدام از آنها کلام خدا خوانده شود اشکالی ندارد. ولی با وجود این مشابهت معنوی، پسندیده‌ترین قرائت در میان آنها به عقیده من - یعنی طبری - قرائت دوم است. سپس طبری در تأیید نظر خود مرجحاتی را ارائه می‌کند که از جمله آن سهولت لفظی است. او در این مورد چنین می‌گوید: «علی أن الامروان کان کذلک

فاعجب القراءه إلی فی ذلک «لو تسوی» بفتح التاء و تخفیف السین، کراهیه الجمع بین تشدیدین فی حرف واحد». ۵۶

دیگر مورد، طبری در ذیل آیه «وَهُوَ الَّذِی أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ» ۵۷ می‌آورد که قاریان در قرائت «فَمُسْتَقَرٌّ» اختلاف کرده‌اند: برخی آن را با فتح قاف و گروهی دیگر با کسر آن تلفظ کرده‌اند. آن‌گاه طبری در نقد این قرائتها از معیار اثتلاف معنوی بهره می‌گیرد و یادآور می‌شود که بهترین قرائتها در «مستقر» فتح قاف است، زیرا در این صورت کلمه «مستقر» با «مستودع» تناسب معنوی پیدا می‌کند چون هر دو مجهول‌اند و فاعل آنها در حقیقت خداوند است. ۵۸

آنچه گفته آمد، معیارهایی بود که طبری در نقد و بررسی قرائتها غالباً بدانها تمسک می‌جوید؛ اما در پاره‌ای از موارد وی برخلاف شیوه معمول خویش به نقد قرائتها نمی‌پردازد، و در تقویت یا تضعیف آنها سخنی از جانب خود نمی‌گوید، و درباره صواب یا اولویت یکی از آنها اظهار نظر نمی‌کند. عمل طبری در این گونه موارد نشان می‌دهد که شخص وی درباره قرائتهاً مختلف رأیی خاص ندارد و همه آنها را یکسان و یکسو می‌بیند، هر چند ممکن است سایرین بین آنها فرق قائل شوند. نمونه کار طبری در این زمینه آیه «وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى» ۵۹ است. او در ذیل این آیه متذکر می‌شود که عبد الله ابن مسعود و ابو الدرداء آن را «وَالذَّكَرُ وَالْأُنثَى» قرائت کرده‌اند. ۶۰ در دنباله بیان این اختلافات در قرائت آیه، از طبری ناقد خبری نیست و از رأی وی اثری در میان نه. ولی چنانچه این قرائتها را در تفاسیر دیگری بررسی نمایم، در برخی از آنها چون مجمع البیان از قرائت ابن مسعود و ابی الدرداء به منزله قرائت شاذ یاد شده، و بر اثر اشتباه چاپی متأسفانه در نسخه‌های مختلف این قرائت «وَالذَّكَرَ وَالْأُنثَى» آمده است. ۶۱ دلیل این اشتباه، گذشته از آنکه با نقل طبری تطبیق نمی‌کند، با گفته ابن جنی نیز که قرائت ابن مسعود و ابی الدرداء را شاهد بر قرائتی سومی یعنی «وَمَا خَلَقَ، الذَّكَرَ وَالْأُنثَى»

یادنامه طبری، ص: ۲۴۱

می‌گیرد و مجمع البیان آن را با عنوان «الحجّه» آورده است، مطابقت ندارد.

پ) مسئله سوم که در تفسیر طبری جلب توجه می‌کند و شایسته بحث و بررسی است، پرداختن به مباحث دقیق لغوی زبان عرب و صرف و نحو آن می‌باشد. کار طبری در این زمینه نیز با اهمیت و شکوهمند است، زیرا خواننده با رموز و ظرایف لغوی، و نکته‌بینیها و نکته‌سنجیهای دقیق ادب عربی روبرو می‌شود که دستیابی بر آنها در نوشته‌های دیگران متعذر یا متعسر است.

مباحث فوق را به اختصار در سه بخش مورد بررسی قرار می‌دهیم و نمونه‌هایی نیز ارائه می‌شود: بخش اول. قدرت و تسلط طبری در زبان و لغت عرب. طبری در این زمینه طیب زبردستی است که به رموز و راز ملک بدن محیط است و آشنا به مصیر هر نبض و نوای هر ضربان، و سلیمان ملک لغت است و آگاه به بیان و زبان هر کلمه و دانا به اسرار آن. ژرف‌نگریهایش خواننده را به تعجب می‌اندازد و پژوهنده را به تحسین. از جمله موارد این قدرت و تسلط در زبان عرب، طبری در ذیل آیه «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسِّرَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسَّيخَلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ، وَ لَيَمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ، وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» ۶۲، «لَيُبَدِّلَنَّهُمْ» را به معنی تغییر حالت آنان از خوف و وحشت به امن و آرامش تفسیر می‌کند. آن‌گاه با استفاده از وسعت اطلاع خود به فرق دقیق «تبدیل» و «ابدال» می‌پردازد و یادآور می‌شود که عربها عبارت «قد بدل فلان» را برای تغییر در حالت نه در شخص به کار می‌گیرند، بدین معنی که به جای شخص مذکور دیگری نیامده بلکه حالت وی تغییر یافته است. اما هرگاه بخواهند نشان دهند که تغییر در عین شخص صورت گرفته و به جای آن دیگری نشسته است از عبارت «أبدلته» استفاده می‌کنند، چنانکه گویند: «أبدل هذا الثوب» هرگاه به جای آن دیگری نشانند. ۶۳

باز در زمینه بیان رموز زبان و لغت عرب، می‌توان به سؤال و جوابی که طبری در ذیل آیات «وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ، الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» ۶۴ مطرح می‌کند اشاره کرد. او در پاسخ این سؤال: که چگونه ممکن است کسانی که خداوند آنان را به خشوع وصف می‌کند در لقای وی شک نمایند و حال آنکه شک به کفر می‌انجامد، متذکر می‌شود که عربها گاهی هم یادنامه طبری، ص: ۲۴۲

یقین و هم شک را «ظن» می‌گویند چنانکه هم «ظلمت» و هم «ضیاء» را «سدفه» و «مغیث» و «مستغیث» را هر دو «صارخ» می‌نامند. سپس به شعر درید بن صمه در به کارگیری «ظن» در معنی یقین استدلال می‌کند: فقلت لهم ظنوا بألفی مدجج سراتهم فی الفارسی المسرد ۶۵ آری، طبری با استفاده از وسعت اطلاع لغوی خود، جواب نیکویی داده است؛ اما نگارنده معتقد است به جنبه بلاغی آن یعنی انتخاب واژه «ظن» برای ایفای معنی یقین توجه نشده، ای کاش طبری در ژرف‌نگریهای لغوی خود بلاغت را نیز بدان می‌آمیخت.

بخش دوم. نقادی و ارزیابی لغوی طبری است. کسانی که با دقت تفسیر طبری را مورد بررسی قرار دهند در کنار آنکه او را مفسری بزرگ، حدیث‌دانی برجسته، قرائت‌شناسی کم‌نظیر و لغوی توانا می‌بینند، او را ناقدی زبردست در زمینه‌های مختلف نیز می‌یابند. از جمله نقدهای لغوی طبری در ذیل آیه «وَ إِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نَسِيْتُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ» ۶۶ آمده است که کسائی می‌گفت: عربها عبارت «أسقیناهم نهرا و أسقیناهم لبنا» را هنگامی به کار می‌برند که از آن قصد نوشانیدن و سیراب کردن مداوم و همیشگی کنند، و در غیر این صورت آن را بدون همزه چون «سقیناهم، فنحن نسقیهم» تلفظ نمایند؛ این سخن هر چند در اصل ارزشمند و گرانبهاست، اما طبری آن را بدان‌گونه که کسائی مدعی است قبول ندارد، بلکه فرق یاد شده را مبتنی بر استعمال غالب می‌داند نه همیشگی. او در نقد سخن کسائی به این شعر لبید که ابری را وصف می‌کند تمسک می‌جوید:

سقی قومی بنی نجد و أسقی نمیرا و القبائل من هلال لبید در این بیت هر دو لغت را در یک معنی به کار برده است. ۶۷ دیگر مورد در این زمینه می‌توان به سخنان وی در ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَ قُولُوا انظُرْنَا وَ اسْمِعُوا» ۶۸ اشاره کرد. طبری عبارت «راعنا» را که متعلق نهی در آیه است مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و آن را با دو واژه «کرم» و «عبد» مقایسه می‌کند که رسول خدا از به کارگیری آنها نهی فرموده و چنین گفته است: «لا تقولوا للعنب الكرم و لكن قولوا لحبله، و لا تقولوا عبدی و لكن قولوا فتای». سپس او در پی تشریح جهات نهی در این کلمات برمی‌آید و متذکر می‌شود که هر کدام از واژه‌ها یادنامه طبری، ص: ۲۴۳

تداعی بخش و متضمن مفهومی جنسی است که ناپسند و مذموم که باشد، یعنی «کرم» یادآور اتصاف به وصف بخشنده‌گی، و «عبدی» الهام بخش انتساب عبودیت به غیر خدا، و «راعنا» هم موهم مشارکت دیگران با رسول خدا در محافظت و مراقبتی است که از پیامبر انتظار می‌رود. از این روی شایسته است در میان کلمات مترادف آن یکی گزیده آید که الهام بخش مفاهیم نامتناسب نباشد، و نهی خدا و رسول وی درباره پاره‌ای از تعبیرات به همین دلیل است. ۶۹

چنانکه ملاحظه می‌شود طبری با طرح این سخنان یکی از معیارهای نقد کلمات یعنی «خلو از ایهام مفهوم نامتناسب و مذموم» به دست می‌دهد.

بخش سوم. طرح مباحث صرفی و نحوی است. طبری در توجیه طرح مسائل اعرابی یادآور می‌شود بدان جهت به آن می‌پردازد که با تأویل آیات ارتباط مستقیم پیدا می‌کند و گرنه هدف وی در کتاب مباحث صرفی و نحوی نیست. ۷۰

طرح مسائل فوق، گذشته از آنچه خود طبری بیان می‌کند، از جهاتی دیگر نیز درخور توجه است؛ زیرا این بزرگ‌مرد در این مورد هم ظرایف و دقایقی را به دست می‌دهد که در کام اهلش شیرین‌تر از شکر باشد؛ و از سوی دیگر اختلاف دو مکتب بصره و کوفه را پیش می‌کشد و به نقد و ارزیابی آنها می‌پردازد. طبری در این باره در کنار کوفیان می‌ایستد و غالباً در جهت تأیید و ترجیح نظر آنان پا می‌فشارد تا جایی که تعصب در حق نحویان کوفه را به ذهن می‌آورد. شاید امری طبیعی باشد طبری را در کنار نحویان کوفه ببینیم، زیرا مکتب کوفیان در نحو مبتنی بر نقل و روایت است نه توجیهات منطقی و عقلی چنانکه بصریان بر آن تکیه دارند، و طبری هم در مسائل علمی خود به دنبال اخبار و روایات است و تمسک بدانها، شیوه کار وی در دو اثر بزرگش تاریخ و تفسیر ما را در این زمینه بس باشد.

از جمله طرح مسائل اعرابی، او در ذیل آیه «وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّشِيقُكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ» ۷۱ یادآور می‌شود که برخی از نحویین کوفی در توجیه ضمیر مذکر «بُطُونِهِ» که به «انعام» برمی‌گردد گفته است بدان جهت است که «انعام» در حکم «نعم» است، مانند سخن شاعر:

إذا رأيت أنجما من الأسد جبهته أو الخرات والكتد

یادنامه طبری، ص: ۲۴۴ بال سهیل فی الفضیخ ففسدو طاب ألبان اللقاح فبرد در بیت اخیر فاعل «فبرد» به «ألبان» به اعتبار «لبن» برمی‌گردد. دیگر از نحویان کوفه بر این باور است آوردن ضمیر مذکر «بطونه» با توجه به این نکته است که «انعام» در حکم «ما ذکر» می‌باشد، وی در این مورد به ابیاتی استدلال می‌کند که از جمله آنها بیت زیرین است:

إِنَّ السَّيَّاحَةَ وَالْمَرْوَةَ ضَمَّنَا قَبْرًا بَمْرٍ وَعَلَى الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ ۷۲ سپس طبری از بصریان یاد می‌کند و یادآوری می‌کند که برخی از آنان در توجیه ضمیر «بطونه» گفته‌اند: ناظر به معنی «انعام» است که بعضی از آنها مراد باشد، زیرا همه «انعام» شیره نیستند.

آن‌گاه طبری از در نقد و ارزیابی این اقوال برمی‌آید و با توجه به شیوه خویش یعنی پیروی از روایت و مسموع کلام عرب نظر کوفیان را بدینگونه: «و القولان الأولان أصح مخرجا علی کلام العرب من هذا لقول الثالث» ۷۳ ترجیح می‌دهد.

دیگر نمونه از طرح مباحث اعراب، می‌توان به ذیل آیه «لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ» ۷۴ اشاره کرد. طبری به اختلاف نحویان و ارزیابی نظر آنان به شرح زیر می‌پردازد:

برخی از بصریان، بر این باور است که تقدیر آیه چنین باشد: «لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا نَجْوَى مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ» گویا در مآل بازگشت «من» به ضمیر «هم» است.

آن‌گاه طبری رأی فوق را این‌طور نقد می‌کند: «و ذلك خطأ عند أهل العربية لأن لا تعطف على الهاء والميم - هم - في مثل هذا الموضع، من أجل أنه لم ينله جحد» ۷۵.

به نظر می‌رسد طبری در ارزیابی عقیده بصریان تا حدودی شتاب نشان داده است، زیرا بصریان مستقیماً نه «من» را «مستثنی» به

حساب می‌آورند و نه «هم» را «مستثنی منه» بنابراین تسری جحد و نفی یا عدم تسری آنها به «هم» مطرح نیست.

حقیقت نظر بصریان در این مورد آن است که مضافی در اول «من» در تقدیر است و آن مضاف «مستثنی» از مضاف ضمیر «هم» باشد، تردیدی نیست «مستثنی منه» در این صورت در حوزه نفی و جحد قرار دارد. اما نظر کوفیان در این مورد مختلف است: برخی «من» را مستثنای متصل و در موضع جرّ و «نجوی» را به معنی نجواکنندگان و

یادنامه طبری، ص: ۲۴۵

مستثنی منه می‌گیرند، و گروهی «من» را در موضع نصب و مستثنای منقطع و «نجوی» را به معنی مصدری و مستثنی منه می‌دانند. احتمال رفع در این صورت نیز روا باشد، چنانکه شاعر گوید:

و بلدة لیس بها أنیس إلیا الیعافیرو إلیا العیس ۷۶ طبری در میان این اقوال طرفدار نظر دوم است و آن را ترجیح می‌دهد. او چنین می‌گوید: «و اولی الأقوال بالصّواب فی ذلک ان تجعل «من» فی موضع خفض، بالردّ علی «النجوی» و تکون «النجوی» بمعنی المتناجین، خرّج مخرج «السکری» و «الجرحی» و «المرضی». و ذلک ان ذلک أظهر معانیه». ۷۷

باز در زمینه مسائل ظریف اعرابی و تعصّب در حق مکتب کوفه می‌توان به ذیل آیه «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الذِّی اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ» ۷۸ رجوع کرد.

فراء، از برجستگان نحو کوفه معتقد است غرض از تمثیل فوق تصویر کردار و رفتار منافقان است نه شخص آنان، و از این روی اشکالی در ناهماهنگی بین مشبه و مشبه‌به در جمع و افراد پیش نمی‌آید، چنانکه در جای دیگر خداوند می‌فرماید: «تَدْوُرُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ». ۷۹ اما در صورتیکه غرض تصویر و تشبیه خود افراد باشد مانند «كَانَهُمْ حُشْبٌ مَسِينَةٌ» ۸۰ هماهنگی و مطابقت لازم است. ۸۱

طبری با عنایت به رأی این نحوی کوفی معروف و همسویی با وی، تقدیر آیه را «مثل استضاء المنافقین بما أظهوره من الإقرار باللّه و بمحمد (ص) قولاً، و هم مکذّبون اعتقاداً، کمثل استضاء الموقد ناراً» می‌داند که تشبیه متوجه اعمال و افعال منافقین شده است؛ آن‌گاه طبری به رأی بصریان با عنوان «و قد زعم بعض اهل العربیة» اشاره می‌کند که آنان «الذی» را در معنی «الذین» می‌دانند بمانند آیه «وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» ۸۲ و گفته شاعر:

فإن الذی حانت بفلج دماؤهم هم القوم کلّ القوم یا أمّ خالد سپس در پی نقد و بررسی وجوه یاد شده برمی‌آید و وجه اول را مرجح می‌داند و به تضعیف رأی بصریان می‌پردازد و می‌گوید: آنکه «الذی» را در آیه مورد بحث با «الذی» در آیه سوره «الزمر» و همچنین شعر فوق مقایسه می‌کند، در اشتباه است؛ زیرا

یادنامه طبری، ص: ۲۴۶

در این دو مورد دلیلی بر معنی جمعی «الذی» وجود دارد و در آیه سوره «البقره» چنین دلیلی موجود نیست. ۸۳

باز می‌بینیم طبری در تضعیف بصریان شتاب می‌کند، زیرا می‌توان از طرف بصریان استدلال کرد عبارت «ذهب الله بنورهم» دلیلی است بر اراده معنی جمعی از «الذی».

ناگفته نماند طبری عبارت «ذهب الله بنورهم» را مربوط به بیان حال منافقین می‌داند و ضمیر «بنورهم» را با ضمیر «مثلهم» منطبق می‌بیند، ۸۴ و جواب «لما» در این صورت «خمدت و انطفأت» محذوف است.

ت) مسئله چهارم در تفسیر طبری است که حائز اهمیت است، آراء فقهی وی می‌باشد. طبری به علّت وسعت اطلاع و معلومات متنوعش در هر یک از این مسائل، بزرگان و متخصصان بنام در آن فنون را به یاد می‌آورد. او در اخبار و روایات محدّثین بزرگ، در علم قرائت قاریان و قرآن‌دانان زبردست، در لغت و وجوه اعراب أصمعی و سیبویه و کسائی و در استنباط مسائل فقهی پیشوایان مکاتب آن را تداعی می‌بخشد. از جمله آراء فقهی طبری که در ذیل آیات مربوط بدان اشارت رفته است، می‌توان موارد زیر را

برشمرد:

۱. در عبادات. آراء فقهی طبری در مسائلی که به عبادات مربوط می‌شود و در ذیل آیات مربوطه در «جامع البیان» بدان اشارت رفته، زیاد است و در این مقاله نمی‌گنجد، از این روی به ذکر نمونه اکتفا می‌شود.

طبری در ذیل آیه «وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» ۸۵ در مورد روزه در سفر متذکر می‌گردد که اهل علم در آن اختلاف کرده‌اند: گروهی افطار و فسخ روزه را حکمی قاطع می‌دانند و گروهی دیگر آن را رخصت می‌بینند. بنابراین روزه مسافر در ماه رمضان در نزد گروه دوم جایز است و رافع تکلیف، ولی در نزد گروه اول بی‌فایده و بی‌نتیجه. آن‌گاه طبری پس از اشاره به مستمسکهای هر دو گروه نظر دسته دوم را به دلایل زیر ترجیح می‌دهد:

اول اینکه حکم آیه در مورد مریض و مسافر یکسان است و حال آنکه همگی متفق‌اند که روزه مریض در ماه رمضان رافع تکلیف است و ساقطکننده قضا، پس حکم

یادنامه طبری، ص: ۲۴۷

و گزینش و مسافر نیز باید چنین باشد.

دوم آنکه دنباله آیه یعنی «بُرِيدُ اللَّهِ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» حاکی از آن است که روزه مسافر در ماه رمضان مکفی و مجزی باشد، و گرنه کدام عسر بالاتر از آن که دوباره وی مجبور به روزه‌داری شود.

سوم آنکه آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...» ۸۶ و «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» ۸۷ دلالت بر آن دارند که فریضه روزه متوجه همه مؤمنان است، مقیم یا مسافر، و زمان آن ماه رمضان باشد. اما قسمت دیگر آن «وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ...» رخصت و تسهیلی است از جانب پروردگار به هنگام عسرت.

چهارم روایات و اخبار متعدد در دست است که رسول خدا (ص) در پاسخ سؤال از روزه مسافر در ماه رمضان، مردم را آزاد گذاشته است. گذشته از آن افرادی بودند صائم‌الدهر، مانند حمزه اسلمی صحابه رسول خدا (ص) و عروه بن زبیر که در طول سال در سفر و حضر و به وقت تندرستی و بیماری روزه‌دار بودند.

سپس طبری در مورد حدیث معروف «لیس من البرّ الصّیام فی السفر» یادآور می‌شود که مورد آن شدت عسر و رنج است که شخص از عهده روزه‌داری برنیاید. ۸۸

۲. دیگر از آراء فقهی طبری که به نمونه‌ای از آن اشارت می‌رود در باب اطعمه و اشربه است. نگارنده در این قسمت هم در پی آن نیست که همه آراء طبری را در این زمینه استقصا کند و مورد بررسی قرار دهد، زیرا نه مقام آن را می‌طلبد و نه ضرورتی در میان است، از این روی به ذکر یک مورد بسنده می‌شود:

طبری در ذیل آیه «وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لَتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» ۸۹ یادآور می‌شود که اهل علم در مورد اکل لحم خیل اختلاف کرده‌اند: برخی آن را حرام دانسته و به غرض از انعام آن به بنی آدم که همان سواری و زینت است تمسک جسته‌اند، و برخی دیگر با تحریم آن مخالف‌اند.

آن‌گاه در این زمینه به بیان رأی خود می‌پردازد و یادآور می‌شود که سخن صواب در این مورد نفی تحریم است، زیرا چنانچه عبارت «لترکبوها و زینة» در آیه، دلیلی بر انحصار استفاده از خیل در سواری و زینت باشد، شایسته است در آیه «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ» ۹۰ عبارت «فِيهَا دِفْءٌ...» را حجتی بر انحصار استفاده

یادنامه طبری، ص: ۲۴۸

از «أنعام» در غیر از سواری بدانیم. اجماع اهل علم بر جواز استفاده از «أنعام» در غیر از حوزه دَف- پوشاک- و منافع و اکل که سواری باشد حجتی قاطع است بر اینکه استفاده از خیل در غیر از حوزه سواری و زینت مانعی ندارد، مگر اینکه در خارج از آیه

دلیلی بر تحریم اکل لحم آن وجود داشته باشد چنانکه در مورد حمیر و بغال وجود دارد. ۹۱

۳. از دیگر موارد آرای فقهی طبری، می‌توان از «معاملات» یاد کرد. وی در این زمینه نیز، ذیل آیات مربوط، آرای فقهی خود را توأم با حجت و دلیل ابراز می‌دارد. از آن جمله در ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ، وَ لِيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ، وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ» ۹۲ یادآور می‌شود: خداوند در این آیه متداینین را هر دو به ضبط و ثبت معامله به وسیله نوشتار امر می‌کند، و همچنین فرمان می‌دهد تا نویسنده‌ای دادگر عهده‌دار این کار شود و از نوشتن آن امتناع نوزد.

بنابراین هم متداینین و هم کاتبی که نامزد کتابت معامله است، همگی مکلف‌اند تا فرمان الهی را گردن نهند. دلیل این مطلب آن است که امر و فرمان خدا فرض لازم الاجراست مگر اینکه حجتی در میان باشد و آن را بر ارشاد و ندب حمل کند. از آنجا که در این خصوص همچنین حجتی در میان نیست، فرمان ضبط و ثبت معامله واجب‌الاطاعه است و تخطی از آن موجب عصیان و گناه. ۹۳

۵. دیگر مسئله در تفسیری که باز حایز اهمیت است و نمی‌توان از آن گذشت، آرا و نظریه‌های وی در غیر از مسائل پیشین می‌باشد که در رأس آن آرای کلامی اوست.

طبری به هر مناسبتی که پیش می‌آید از طرح مسائل کلامی روی‌گردان نیست و مخالفین خود را چون «قدریه» به باد انتقاد می‌گیرد و در جهت ردّ نظر آنان و اثبات عقیده خود پای می‌فشارد.

در ذیل آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» می‌گوید: درخواست معونت بر عبادت بندگان از پروردگار، گویاترین دلیل در ردّ نظریه گروه قدریه است که هر نوع تکلیف از جانب خداوند را بدون اعطای معونت بر فعل و ترک آن محال می‌دانند. چنانچه گفته آنان درست آید درخواست معونت در انجام طاعت معنی ندارد، زیرا با وجود تکلیف اعطای معونت حاصل است؛ اعم از اینکه بنده آن را از پروردگارش بخواهد یا نخواهد. ۹۴

یادنامه طبری، ص: ۲۴۹

طبری، در دیگر رأی کلامی خود یعنی اعتقاد به صحت تکلیف مالایطاق، در موردی که مسئله محال فی نفس الامر نباشد، ذیل آیه «حَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ» ۹۵ یادآور می‌شود که این آیه بارزترین دلیل در جهت ردّ سخن منکرین «تکلیف مالایطاق» است، زیرا با وجود اینکه خداوند بر قلب و گوش کافران مهر زده تکلیف را از آنان برنگرفته و آنان را در عصیان و تمرد معذور نداشته، بلکه ایشان را به عذاب سخت بر اثر خلاف و نافرمانی خبر داده است. ۹۶

از جمله آرای کلامی دیگر طبری می‌توان اعتقاد وی را به رؤیت بصری پروردگار ۹۷، معراج جسمی ۹۸، و «میزان» که همان میزان معروف بین مردم است ۹۹، برشمرد.

باز در رابطه با آرای کلامی به نظر می‌رسد طبری معتقد به حشر حیوانات چون انسان باشد، زیرا او در ذیل آیه «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» ۱۰۰ می‌نویسد: اهل تأویل در معنی حشر در این آیه اختلاف کرده‌اند: برخی آن را به معنی مرگ، و برخی آن را به معنی جمع برای اجرای مجازات در روز رستاخیز دانسته‌اند. آن‌گاه طبری «حشر» را به علت عدم وجود مخصص عام می‌گیرد که شامل هم معنی «فنا» و هم معنی «جمع» اجرای مجازات» می‌باشد. ۱۰۱

و ذیل «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» ۱۰۲ نیز می‌نویسد: برخی «حُشِرَتْ» را به معنی «ماتت» و برخی به معنی «اختلطت» و برخی دیگر به معنی «جمعت» دانسته‌اند.

سپس خود می‌افزاید: «و اولی الأقوال فی ذلك بالصواب قول من قال: معنی حشرت جمعت فأحیت. لان المعروف من کلام العرب

فی معنی الحشر الجمع، و منه قول الله و الطیر محشوره...» ۱۰۳

گویا طبری در این مورد با علامه طباطبائی همسو است آنجا که در ذیل آیه سوره تکویر می‌نویسد: ظاهر آیه که در سیاق وصف روز رستاخیز آمده است، نشان می‌دهد که وحوش چون انسان محشورند. ۱۰۴

از مسائل فوق که بگذریم، طبری را در تفسیرش می‌بینیم که با متصوفه قشری میانه خوبی ندارد و آنان را به جهل و نادانی نسبت می‌دهد. او در ذیل آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

یادنامه طبری، ص: ۲۵۰

لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» ۱۰۵ یادآور می‌شود که این آیه حجتی است در جهت تکذیب جاهلان متصوفه که منکر کسب روزی از راه تجارت و صنعت هستند. ۱۰۶

آنچه از ابتدای این مقاله تاکنون گفته آمد گوشه‌هایی بود در بیان ویژگیهای تفسیر «جامع البیان» و ارزش و اهمیت مطالبی که طبری بدان پرداخته است. چنین گفتاری می‌تواند قدمی در راه شناخت این تفسیر عظیم به حساب آید و گامی در جهت آشنایی با مقام شامخ علمی خود طبری. از آنجا که مبدا در این گفتار متهم به طرفداری کورکورانه از طبری شوم و به افراط و مبالغه در حق وی، و از سوی دیگر اعتقاد دارم که «الکمال لله وحده» و به قول بشار «کفی المرء نبلا أن تعدّ معایبه» بر آنم تا مواردی چند درباره کار طبری - که به نظر نگارنده چنانچه این عالم بزرگوار از آن مبرّا بود، کارش از آنچه هست زیباتر می‌نمود - بطور اختصار یادآوری نمایم، شاید در این موارد نیز حق با طبری باشد و من اشتباه کنم، نمی‌دانم.

* از جمله این موارد گاهی طبری چنان در دام و گرداب اخبار و روایات قرار می‌گیرد که توسل به هر راه ممکن دیگر را از یاد می‌برد و متمسک به هر دستاویز و رهگشایی به خارج از این روایات را فراموش می‌کند. در این جاست که از طبری ناقد و نکته‌سنج خبری نیست، و از طبریایی که هر گاه روایات را با روح و سیاق آیات هماهنگ نمی‌دید، آن را مردود می‌شمرد و چنین می‌گفت: «فأما ما ذكر عن مجاهد في ذلك فقول لا معنى له» و یا «فبين اذا وجه فساد ما قاله مجاهد» ۱۰۷ نشانی نه؛ و از طبری متمسک به عقل و منطق در برابر روایات نادرست، بدینگونه: «و اما الأقوال الأخر فدعاوى معان باطله لا دلالة عليها من خبر ولا عقل ولا هي موجودة في التنزيل» ۱۰۸ بانگی در میان نیست

برای نمونه طبری ذیل آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ. فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَهُ لَّهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا، فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» ۱۰۹ انبوهی از روایات و اخبار نقل کرده است مبتنی بر اینکه مراد از «نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» و زوج وی، آدم و حواست که پس از ترک بهشت در زمین به وقت به دنیا آمدن

یادنامه طبری، ص: ۲۵۱

نوزادشان باز در دام و سوسه ابلیس گرفتار آمدند و فرزند خود را به توصیه شیطان به نام «عبد الحارث» نام نهادند که «حارث» از اسماء ابلیس بود. و از این راه آدم و حوا ابلیس را در اطاعت از فرمان وی و نحوه نامگذاری انباز خدا قرار دادند. آنچه در این مورد

بدیع می‌نماید همنوایی طبری با این روایات است که گویا به دیده قبول بدانها می‌نگرد و به دفاع از آنها هم برمی‌خیزد. ۱۱۰
امّا چنانچه مسئله را در دیگر تفسیرهای مهم و معروف بررسی کنیم، می‌بینیم آنها آیات را به گونه‌هایی دیگر تفسیر می‌کنند که غالباً مراد از «نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» و «زوج» وی «آدم» و «حوا» نیست؛ و یا اینکه «آدم» و «حوا» به همراه ذریه‌شان مورد نظر است، و مفسرین هم در ردّ تأویلهای مبتنی بر اخباری که بدان اشارت رفت سخنان گوناگونی ابراز داشته‌اند.

شیخ طوسی پس اشاره به تفسیرهای مختلف آیه، متذکر می‌شود: اخباری که در این خصوص ارائه گردیده شایسته توجه نیست، زیرا خبر و حدیث مبتنی بر دلایل عقلی است و چنانچه به دلیل عقلی ثابت شود که انبیاء معصومان خبر مخالف را باطل اعلام

می‌کنیم. آن‌گاه وی از راه نقد سند آن اخبار، و نیز از راه تمسک به سیاق آیات، روایات ادعا شده در این زمینه را مردود می‌شمارد. ۱۱۱ و فخر رازی هم یادآور می‌شود که تأویل «نَفْسٍ وَاحِدَةً» به آدم و داستان ابلیس در این زمینه مطلبی فاسد و بی‌اساس است.

سپس وی دلایل متعددی را در ردّ تفسیر فوق می‌آورد و در پایان اضافه می‌کند: «فثبت أن هذا القول فاسد يجب على العاقل المسلم ان لا يلتفت اليه» ۱۱۲ و بیضاوی نیز پس از اشاره به روایات آمده در زمینه آیه فوق و ذکر قصه ابلیس، بر آن است که چنین روایات و داستانی شایسته شأن پیامبران نیست. ۱۱۳

علامه طباطبائی هم پس از اشاره به تأویلات مبتنی بر اخبار آمده در این زمینه، یادآور می‌شود که حاشا آدم برگزیده خدا به اطاعت غیر پروردگارش روی آورد، در حالی که خداوند سبحان تصریح فرموده است که وی را برگزیده و هدایت فرموده: «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى» ۱۱۴. علامه، روایات و قصه فوق را ساختگی و مخالف قرآن می‌داند که به هیچ‌وجه نتوان آن ۱۱۵ را پذیرفت.

*: دیگر مورد در زمینه نقد کار طبری آن است که وی پس از بیان تأویلهای مختلف

یادنامه طبری، ص: ۲۵۲

ترجیح رأی درست، گاهی به دفاع از وجه ضعیفی که ظاهراً پذیرفتنی نیست، برمی‌خیزد و بدین وسیله از عظمت و شکوه رأی درست و داوری خود می‌کاهد. از آن جمله او در ذیل آیه «وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدُ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا» ۱۱۶ یادآور می‌شود که اهل تأویل در بیان مراد از «مقام محمود» اختلاف کرده‌اند: اکثر اهل علم آن را مقام شفاعت می‌دانند، و برخی نیز آن را نشان دادن پیامبر بر تخت در کنار خدا تفسیر می‌کنند. از مجاهد در بیان مراد از «مقام محمود» چنین روایت شده: «يجلسه معه على عرشه». ۱۱۷

آن‌گاه طبری رأی نخست را با تمسک به اخبار صحیح از رسول خدا در این زمینه ترجیح می‌دهد. سپس وی به دنبال ذکر روایتهای متعدد در جهت ترجیح و تأویل رأی اول می‌افزاید: هر چند در تأویل «مقام محمود» صحیح همان بود که بدان اشارت رفت، ولی گفته مجاهد هم، از جهت نقل و عقل نادرست نمی‌نماید و صحت آن تهدید نمی‌شود.

وی عدم تهدید جهت نقل را آن می‌داند که خبری مبنی بر محال بودن گفته مجاهد در دست نیست، و در جهت عقل وی به مسائل و مطالبی متوسل می‌شود که به اعتقاد نگارنده ضعف آن کمتر از جهت نقل نیست. ۱۱۸

واحدی ۱۱۹ (۴۶۸ ه) تفسیر مجاهد و امثال وی چون ابن مسعود را زشت و ناپسند می‌داند که نصّ قرآن خط بطلان بر آن می‌کشد. ۱۲۰ سخن مجاهد را در زمینه «تأویل مقام محمود» می‌توان به دلایل زیر مردود دانست:

اول اینکه «بعث» از نظر معنی ضد «اجلاس» است. «بعث الله المیت من قبره» به معنی برپای داشتن آن است. بنابراین تفسیر «بعث» به «اجلاس» تفسیر ضد به ضد است که درست نیست.

دوم آنکه در آیه «مقام محمود» آمده نه «مقعد محمود» و مقام جای ایستادن است نه نشستن.

سوم آنکه چنانچه خداوند بدینگونه که گفته آید در کنار رسولش نشیند، محدود و متناهی خواهد بود؛ و هر که چنین باشد حادث است.

چهارم آنکه در این نشست چندان تشریف و بزرگداشتی برای رسول خدا (ص) وجود ندارد، زیرا گروهی ساده‌اندیش بر این باورند که هر روز خداوند به دیدار اهل

یادنامه طبری، ص: ۲۵۳

بهشت می‌رود و با آنان می‌نشیند و از حالشان جويا می‌شود. بنابراین چه مزیتی برای رسول وی در این نشست باقی خواهد ماند؟ پنجم متبادر از فعل «بعث» گسیل داشتن در انجام و اصلاح امر مهم است، نه نشستن شخص مبعوث با گسیل دارنده در جا و مکانی.

* مورد سوم در نقد کار طبری شتاب‌زدگی وی در ردّ آراء نحویین بصره است، چنانکه قبلاً بدان اشارت رفت.
* مورد چهارم مطلبی است که در ذیل آیه «وَأَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنُّوا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيُكَانُّ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» ۱۲۲ آمده و به‌طور اختصار بدان اشاره می‌شود:

طبری یادآور می‌شود که در معنی «ویکان» اختلاف است: «قتاده» آن را به «ألم ترأته» یا «أولا ترى أنه» تفسیر می‌کند، و برخی از سخن‌شناسان و دانایان بصره- که ظاهراً مراد خلیل و سیبویه است- نیز آن را چون قتاده تفسیر کرده و در جهت صحت این تأویل به ابیات زیر تمسک جسته‌اند

سألناني الطلاق أن رأثاني قلّ مالي، قد جئتماني ينكر

و یکان من یلن له نشب یحن سبب، و من یفتقر یعیش عیش ضرّ سپس وی به تأویل و معنی نحویان کوفی نیز اشاره می‌کند که مأخوذ از کتاب معانی القرآن فراء است. ۱۲۳ برخی از این نحویان «ویکان» را کلمه تقریر و مرادف «أما ترى» می‌دانند، و برخی دیگر آن را مرکب از دو کلمه: یکی «ویک» است که در اصل «ویلک» است و دیگر «أنه» که وابسته به فعلی مضمّر از ماده علم و ظن باشد می‌گیرد؛ و برخی نیز آن را مرکب می‌داند و مرادف با «وی اما ترى» که «وی» تعجب را می‌رساند و «کان» معنی علم و ظن را. آن‌گاه طبری چنانکه عادت و شیوه وی است به جرح و تعدیل این تأویلات می‌پردازد و تأویل نخست را که از قتاده و سخن‌شناسان بصری است، به دلایلی که از جمله آن پذیرفتن بساطت و عدم ترکیب «ویکان» است ترجیح می‌دهد. ۱۲۴ سخن طبری از جهاتی مختلف قابل تأمل و نقد است: اول آنکه قتاده سخنی در مورد بساطت و عدم ترکیب کلمه «ویکان» نگفته است، و حتی متبادر از عبارت «ألم تر» و «أولا ترى» آن است که کلمه مرکب باشد و بر اثر کثرت استعمال آن را به

یادنامه طبری، ص: ۲۵۴

صورت یک کلمه نوشته‌اند.

دوم آنکه «ویکان» در اعتقاد سخن‌شناسان بصری- خلیل و سیبویه- که همسو با قتاده هستند مرکب است. سیبویه در این مورد چنین می‌گوید «و سألت الخلیل عن قوله «و یکانّه لا یفلح» و عن قوله «و یکان ...» فزعم أنها مفصولة من كأنّ. و المعنى على أنّ القوم تنبهوا فتكلموا على قدر علمهم أو تبهوا فقیل لهم: أما يشبه أن يكون ذا عندكم هكذا، و الله أعلم. و أما المفسرون فقالوا ألم أنّ ... و قال القرشي: سألناني ...» ۱۲۵

سوم آنکه غرض از استشهاد به ابیات مورد بحث دو چیز است: یکی ترکیب «ویکان» و جدا بودن دو جزء آن از همدیگر است، زیرا در صحاح می‌خوانیم: «تقول: وی کان، و وی کانّ. قال الخلیل: هی مفصولة، تقول «وی» ثم تبدئ فتقول «کان» قال الشاعر: وی کان ...» ۱۲۶ چنانکه ملاحظه می‌شود، «صحاح» استشهاد به شعر مورد نظر را در خدمت ترکیب «ویکان» و انفصال اجزاء آن از همدیگر می‌گیرد، از این روی طرز نگارش «ویکان» در سخن شاعر در صحاح به صورت دو کلمه آمده است.

و غرض دوم، همسویی معنوی «وی کان» در کلام شاعر با سخن خلیل و سیبویه است. اعلم شتتیری در ذیل بیت مورد نظر چنین می‌نویسد: الشاهد فی قوله «و یکان» و هی عند الخلیل و سیبویه مرکبة من «وی» و معناها التنبیه مع «کان» و معناها «ألم تر» و «على ذلك تأولها المفسرون». ۱۲۷

از آنچه گفته آمد می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. «ویکان» در اعتقاد خلیل و سیبویه مرکب از دو کلمه جداگانه است.
۲. سخن خلیل و سیبویه همسو با سخن مفسران در تأویل و تحلیل «ویکان» است.
۳. استشهاد در جهت تأیید نظر خلیل و مفسران است.

بدیهی است چنان نتایجی با سخن طبری در ذیل آیه ۸۲ سوره القصص منطبق نیست.

یادنامه طبری، ص: ۲۵۵

یادداشتها

- (۱) محمد حسین الذهبی، التفسیر و المفسرون ۱/ ۲۰۶، انتشارات «دار الکتب الحدیثه» قاهره، سال ۱۳۸۱ هـ.
- (۲) الزخرف، ۷۱.
- (۳) ابن خزیمه محمد بن اسحاق ملقب به امام الائمه، فقیه و مجتهد و حدیث‌دان و دارای بیش از ۱۴۰ تألیف، تولد و وفاتش در نیشابور رخ داده است.
- (۴) خطیب بغدادی: تاریخ بغداد ۲/ ۱۶۴ نشر «المکتبه السلفیه» مدینه منوره.
- (۵) تاریخ بغداد ۲/ ۱۶۳.
- (۶) احمد بن طاهر، فقیه شافعی مذهب است که ریاست دین و دنیا در بغداد بدو منتهی می‌شد و بیش از سیصد فقیه در جلسه درس وی حضور می‌یافتند (دهخدا).
- (۷) ابو عبد الله شمس الدین محمد ذهبی: تذکره الحفاظ ۲/ ۷۱۲ نشر دار احیاء التراث العربی.
- (۸) جلال الدین سیوطی: الاتقان فی علوم القرآن ۴/ ۲۴۴ به تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، از انتشارات رضی.
- (۹) البقره، ۲۵.
- (۱۰) محمد بن جریر طبری: «جامع البیان عن تأویل القرآن» ۱/ ۶-۳۸۵ به تحقیق محمود محمد شاکر و احمد محمد شاکر طبع دار المعارف مصر.
- (۱۱) همان ماخذ ۱/ ۸-۳۸۷.
- (۱۲) هود، ۱۱۸، ۱۱۹.
- (۱۳) جامع البیان ۱۲/ ۵-۸۶.
- (۱۴) همان ماخذ ۱۲/ ۸۶.
- (۱۵) البقره، ۲۵.
- (۱۶) جامع البیان ۱/
- (۱۷) طبری این عبارت را غالباً در باره نحویان بصره به کار می‌گیرد.
- (۱۸) جامع البیان ۱/ ۳۹۴.
- (۱۹) النساء، ۴۸.
- (۲۰) جامع البیان ۵/ ۷۸-۷۷، طبع دار المعرفه، بیروت.
- (۲۱) همان ماخذ ۵/ ۷۹. در زمینه معیار سوم باز می‌توان به ذیل آیه «کَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا...» (البقره/ ۱۵۱) طبع محمود شاکر ۱/ ۲۰۹-۲۰۸ مراجعه کرد.
- یادنامه طبری، ص: ۲۵۶
- (۲۲) البلد، ۴-۲.

- (۲۳) جامع البیان ۳۰/۱۲۵ طبع دار المعرفه
- (۲۴) همان مأخذ، همان صفحه.
- (۲۵) الأنعام، ۹۹.
- (۲۶) جامع البیان ۷/۱۹۳.
- (۲۷) همان مأخذ، همان صفحه.
- (۲۸) جامع البیان ۶/۸۰.
- (۲۹) النساء، ۲۹.
- (۳۰) جامع التأویل ۵/۲۲.
- (۳۱) همان مأخذ ۵/۲۳.
- (۳۲) النساء، ۳۳.
- (۳۳) جامع البیان ۵/۳۵-۳۳.
- (۳۴) جامع البیان ۵/۳۵.
- (۳۵) آل عمران/ ۵۱-۵۰.
- (۳۶) جامع البیان ۶/۴۴۲ طبع دار المعارف.
- (۳۷) همان مأخذ، همان صفحه. در این زمینه باز می‌توان به ذیل آیه «أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا...» البقره/ ۲۸۲ ص ۶-۶۲ مراجعه کرد.
- (۳۸) البقره/ ۱۱.
- (۳۹) جامع البیان ۱/۹۶ طبع بیروت.
- (۴۰) البقره/ ۱۱-۹.
- (۴۱) المنافقون/ ۲.
- (۴۲) جامع البیان ۱/۹۶.
- (۴۳) آل عمران/ ۱۴۸.
- (۴۴) جامع البیان ۷/۲۷۴ طبع دار المعارف، در مورد هماهنگی با قواعد زبان عرب به ذیل آیه «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ...» * ۵/۸-۲۸۷ نیز مراجعه شود.
- (۴۵) النحل/ ۶۶.
- (۴۶) جامع البیان ۱۴/۸۸ طبع بیروت.
- (۴۷) همان مأخذ ۱۴/۸۹.
- (۴۸) البقره/ ۳۸.
- (۴۹) جامع البیان ۱/۵۴۲ طبع بیروت.
- (۵۰) البقره/ ۲۱۱.
- (۵۱) ظلّة: ابری که سایه می‌گستراند، پدیده‌های نخستین ابر (مفردات راغب، لسان العرب).
یادنامه طبری، ص: ۲۵۷

(۵۲) جامع البیان ۴/۲۰۹ طبع دار المعارف. به ذیل آیه «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» ۸/۲۲ نیز مراجعه شود.

- (۵۳) همان مأخذ ۴ / ۲۱۰.
- (۵۴) النساء / ۴۳.
- (۵۵) جامع البيان ۸ / ۳۷۱.
- (۵۶) جامع البيان ۸ / ۳۷۲، دار المعارف.
- (۵۷) الانعام / ۹۹.
- (۵۸) جامع البيان ۱۱ / ۱۹۲.
- (۵۹) الليل / ۴.
- (۶۰) جامع البيان ۳۰ / ۱۳۹.
- (۶۱) ابو علی فضل بن حسن طبرسی. مجمع البيان فی تفسیر القرآن، ۵ / ۵۰۰ قسمت ایران ۱۴۰۳ هـ - ق. در زمینه مطلب مجمع البيان رجوع شود به مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره اول و دوم سال نوزدهم بهار و تابستان ۱۳۶۵، محمد فاضلی: در حاشیه دو تفسیر معروف قرآن.
- (۶۲) النور / ۵۵.
- (۶۳) جامع البيان ۱۸ / ۱۲۲.
- (۶۴) البقره / ۴۵ و ۴۶.
- (۶۵) جامع البيان ۲ / ۱۸.
- (۶۶) النحل / ۶۶.
- (۶۷) جامع البيان ۱۴ / ۸۹.
- (۶۸) البقره / ۱۰۵.
- (۶۹) جامع البيان ۱ / ۳۷۵.
- (۷۰) جامع البيان ۱ / ۶۱.
- (۷۱) النحل / ۶۶.
- (۷۲) جامع البيان ۱۴ / ۸۹.
- (۷۳) همان مأخذ، همان صفحه.
- (۷۴) النساء / ۱۱۴.
- (۷۵) جامع البيان ۹ / ۲۰۱ دار المعارف.
- (۷۶) یعافیر: جمع یعفور به معنی آهو بچه. عیس: جمع أعیس و عیساء به معنی بچه گاو وحشی.
- (۷۷) جامع البيان ۹ / ۲۰۴.
- (۷۸) البقره / ۱۷.
- (۷۹) الأحزاب / ۱۹.
- (۸۰) المنافقون / ۴.
- یادنامه طبری، ص: ۲۵۸

- (۸۲) الزمر / ۳۳.
- (۸۳) جامع البیان ۱ / ۳۲۱ - ۳۲۰.
- (۸۴) جامع البیان ۱ / ۳۲۸.
- (۸۵) البقره / ۱۸۵.
- (۸۶) البقره / ۱۸۳.
- (۸۷) همان سوره / ۱۸۵.
- (۸۸) جامع البیان ۱ / ۹۱ - ۸۷. در باب آراء فقهی طبری در عبادات می‌توان رجوع کرد به همان مأخذ ۵ / ۶۷ و ۵ / ۶۹ - ۷۲ و ۶ / ۸۳ - ۷۴.
- (۸۹) النحل / ۸.
- (۹۰) همان سوره / ۵.
- (۹۱) جامع البیان ۱۴ / ۵۸ - ۵۷.
- (۹۲) البقره / ۲۸۲.
- (۹۳) جامع البیان ۶ / ۵۳ دار المعارف. در زمینه استنباطات فقهی طبری می‌توان به ذیل آیات «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...» المائده / ۶ و «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ» النساء / ۴۳، و «فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ» همان سوره همان آیه، رجوع شود.
- (۹۴) جامع البیان ۱ / ۱۶۳ - ۱۶۲.
- (۹۵) البقره / ۷.
- (۹۶) جامع البیان / ۱ / ۲۶۲.
- (۹۷) همان مأخذ ۲۹ / ۱۱۹ طبع بیروت و ۷ / ۲۰۲.
- (۹۸) همان مأخذ ۱۵ / ۱۴ - ۱۳.
- (۹۹) همان مأخذ ۸ / ۹۷.
- (۱۰۰) الانعام / ۳۸.
- (۱۰۱) جامع البیان ۷ / ۱۲۰.
- (۱۰۲) التکویر / ۵.
- (۱۰۳) همان مأخذ ۳۰ / ۴۳.
- (۱۰۴) علامه طباطبائی: المیزان ۲۰ / ۲۱۴ افسست ایران.
- (۱۰۵) النساء / ۲۹.
- (۱۰۶) جامع البیان ۵ / ۲۱.
- (۱۰۷) جامع البیان ۱۵ / ۹۶.
- (۱۰۸) همان مأخذ ۳۰ / ۱۶۷.
- یادنامه طبری، ص: ۲۵۹
-
- (۱۰۹) الاعراف / ۱۹۰.
- (۱۱۰) جامع البیان ۹ / ۹۹ - ۹۷.

(۱۱۱) شیخ الطائفه محمد بن الحسن الطوسی: التبیان فی تفسیر القرآن ۵/ ۵۵ طبع دار احیاء، بیروت.

(۱۱۲) فخر رازی ابو عبد الله محمد بن عمر: التفسیر الکبیر ۱۵/ ۸۸-۸۶.

(۱۱۳) ابو سعید عبد الله بن عمر: انوار التنزیل و اسرار التاویل ۳/ ۳۸ طبع مکتبه اسلامیه، بیروت.

(۱۱۴) طه/ ۱۲۲.

(۱۱۵) المیزان ۹/ ۳۷۷. در زمینه رد اخبار و روایات مورد بحث به المیزان ۹/ ۵۲۲-۵۱۶ طبع بیروت مراجعه شود.

(۱۱۶) الاسراء/ ۷۹.

(۱۱۷) جامع البیان ۱۵/ ۹۸.

(۱۱۸) همان مأخذ ۱۵/ ۱۰۰-۹۹.

(۱۱۹) علی بن احمد امام علمای تأویل، مفسر و دانا در ادب عرب، بازرگان‌زاده و برآمده در اصل از شهر ساوه که وفاتش در نیشابور به سال ۴۶۸ ه اتفاق افتاده است. «اعلام زرکلی».

(۱۲۰) تفسیر کبیر ۲۱/ ۳۲.

(۱۲۱) تفسیر کبیر ۲۱/ ۳۲.

(۱۲۲) القصص/ ۸۲.

(۱۲۳) معانی القرآن ۲/ ۳۱۲.

(۱۲۴) جامع البیان ۲۰/ ۷۷-۷۸.

(۱۲۵) الکتاب ۱/ ۳۳۸ افسست ایران، انتشارات «ادب الحوزه».

(۱۲۶) اسماعیل بن حماد الجوهری ماده. «وی».

(۱۲۷) الکتاب ۱/ ۳۳۸.

یادنامه طبری، ص: ۲۶۱

علیرضا میرزا محمد مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

روش تفسیری طبری [علیرضا میرزا محمد]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۲۶۳

تفسیر در لغت به معنای کشف و ایضاح و تبیین است که هر چند مصدر ثلاثی مزید از باب تفعیل است، اما همان معنی مجرّد را تأکید و تقریر می‌کند؛ و در اصطلاح علمی را گویند که حقیقت معانی و مفاهیم آیات قرآن کریم را بیان کند و مضمون و مقصود و مدلول آنها را روشن و آشکار گردانند. بنابراین، بحث درباره مفردات و ترکیبات و تعبیرات قرآنی و معانی آنها و نیز ترتیب و اسباب نزول آیات و تمییز آیات مکی و مدنی، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مبین، مقدّم و مؤخّر، منقطع و معطوف، حلال و حرام، امر و نهی، وعد و وعید و نظایر آنها از یکدیگر و شرح و تبیین اشارات و مبهمات و مجازات و تشبیهات و تمثیلات و استعارات و بیان شأن نزول آیات و تفصیل کنایات و تعریضات و توضیح ملاحم و مغازی و قصص و حکایات و مواردی از این قبیل، کلا- در قلمرو علم تفسیر جای دارد؛ چنانکه صاحب مناهل العرفان پس از بیان سه تعریف اصطلاحی از تفسیر، سومین تعریف را حدّ وسط بین دو تعریف دیگر دانسته و چنین آورده است: «التفسیر علم یبحث فیه عن کیفیة

النَّطْق بِالْفَاظِ الْقُرْآنِ وَ مَدْلُولَاتِهَا، وَ أَحْكَامِهَا الْإِفْرَادِيَّةُ وَ التَّرْكِيبِيَّةُ، وَ مَعَانِيهَا الَّتِي تَحْمِلُ عَلَيْهَا حَالُ التَّرْكِيبِ، وَ غَيْرَ ذَلِكَ كَمَعْرِفَةِ النِّسْخِ وَ سَبَبِ النُّزُولِ وَ مَا بِهِ تَوْضِيحُ الْمَقَامِ كَالْقِصَّةِ وَ الْمَثَلِ» ۲.

یادنامه طبری، ص: ۲۶۴

بحث در نخستین تفسیر مدوّن

هر چند که سده سوّم هجری، عصر تدوین آثاری در تفسیر بشمار آمده و از مفسّران طبقه چهارم به عنوان مصنّفان تفسیر یاد شده است، امّا درباره اولین تفسیر مدوّن نظریاتی بحث‌انگیز ابراز شده است. بنابر بعض روایات، نخستین کسی که در تفسیر قرآن تصنیفی دارد، ابن عباس است ۳ که نسخه‌ای از تفسیر او در کتابخانه سلطنتی مصر وجود دارد ۴، ولی قدر مسلم آن است که این تفسیر به دست شخص ابن عباس تدوین نیافته و به روایت از وی فراهم آمده است؛ زیرا جرجی زیدان پس از بیان این مطلب که نسخی از تفسیر منسوب به ابن عباس را در کتابخانه مصر یافته است، اضافه می‌کند که از مقدمه آن می‌توان پی برد که تدوین چنین تفسیری به روایت از ابن عباس صورت گرفته و این امر هرگز در زمان حیات او به تحقق نپیوسته است ۵؛ چنانکه ابن ندیم ضمن برشمردن کتب تفسیر قدما در الفهرست، از کتاب ابن عباس نام برده و گفته است که مجاهد آنرا روایت کرده است و حمید بن قیس و ورقاء و عیسی بن میمون نیز به روایت این کتاب از مجاهد پرداخته‌اند ۶. برخی نیز بر این عقیده بوده‌اند که تا پایان قرن اوّل هجری تفسیر قرآن بطور شفاهی نقل می‌شد و نخستین کسی که به تدوین تفسیر اقدام کرد، مجاهد- در گذشته به سال ۱۰۴ هجری- بود ۷. البته، تفسیر مجاهد فعلا موجود نیست و چه بسا منظور از آن، تفسیر منسوب به ابن عباس بوده باشد که مجاهد روایتش کرده است ۸. با این وصف، معلوم می‌شود که ابن عباس، نخستین مصنّف در تفسیر قرآن نبوده است.

حال باید دید که طبق نظر جرجی زیدان، آیا واقعا در قرن اول هجری تفسیر مدوّنی وجود نداشته و در تدوین تفسیر، مجاهد گوی سبقت را از دیگران ربوده است؟ ای کاش جرجی زیدان با دقت بیشتر فهرست ابن ندیم را از نظر می‌گذراند تا تفسیر سعید بن جبیر ۹ را- که قریب ده سال زودتر از مجاهد در گذشته است- بیابد. بنابراین، سعید بن جبیر (م ۹۴ یا ۹۵) نه تنها از نظر زمانی بر مجاهد مقدم بوده، بلکه کتابش- برخلاف رأی جرجی زیدان- حاکی از آن است که در سده اوّل هجری تفسیر مدوّنی وجود داشته است؛ مضافا بر اینکه قتاده او را داناترین تابعین در تفسیر معرفی کرده است ۱۰. از این رو، تفسیر سعید بن جبیر را باید نخستین تصنیف در تفسیر قرآن دانست؛ چنانکه علامه

یادنامه طبری، ص: ۲۶۵

سید حسن صدر پس از تحقیق و تتبع لازم کسی را نیافته است که قبل از سعید بن جبیر، کتابی در تفسیر قرآن تدوین کرده باشد.

در آمدی بر شناخت تفسیر طبری

به‌رحال، تا اواخر قرن سوّم و اوایل قرن چهارم هجری، همان دوره‌ای که مفسّران طبقه چهارم در آن می‌زیسته‌اند، کتابهای متعدّدی در تفسیر تصنیف یافت که ابن ندیم به ضبط تعدادی از آنها در فهرست خود پرداخته است ۱۲. این تفاسیر صرفا جنبه روائی داشته و بعضا مشتمل بر بخشی از قرآن بوده‌اند، که از بیشتر آنها جز نامی در کتب رجال و تراجم احوال و منابع کتابشناسی چیزی برجای نمانده است. از میان این تفاسیر، برخی به جهاتی قدر و منزلتی خاص یافته‌اند که در رأس همه آنها تفسیر طبری، موسوم به جامع البیان عن تأویل آی القرآن قرار دارد. البته، از تفاسیر مقدم بر تفسیر طبری، برخی چون تفسیر سدّی (۱۲۷ م) و تفسیر مقاتل بن سلیمان (۱۵۰ م) معروف بوده‌اند ۱۳ و از معاصران طبری، فرات بن ابراهیم کوفی و علی بن ابراهیم قمی نیز در فن تفسیر شهرت

داشته و جزو مصنفان تفسیر قرآن بشمار آمده‌اند. فرات کوفی تا پایان قرن سوم هجری زنده بوده و به احتمال قوی اوایل قرن چهارم را نیز درک کرده است. وی با کوتاه کردن بسیاری از اسناد و نقل روایات تفسیری از صد و اندی از مشایخ حدیثی خود که از بیشتر آنها در کتب رجال ذکری نرفته است، تفسیر خود را در مظان ضعف و اشکال قرار داده است؛ با این وصف، به گفته علامه مجلسی کسی متعرض مدح و قدح فرات نگشته است.

نسخه‌های فراوانی از تفسیر فرات در تبریز و کاظمین و نجف وجود دارد ۱۴. علی بن ابراهیم قمی نیز تا سال ۱۵۳۰۷- و به قولی تا قبل از سال ۱۶۳۲۹ هجری- حیات داشته و مانند فرات به مجرّد نقل در تفسیر اکتفا کرده است. با اینکه وی اکثراً به نقل حدیث از امام صادق (ع) پرداخته ولی بسیاری از روایاتش محل نقد و نظر است. این تفسیر یک‌بار به سال ۱۳۱۳ ه. در ایران به چاپ سنگی رسیده و بار دیگر به انضمام تفسیر عسکری در سال ۱۳۱۵ ه. به زیور طبع آراسته شده است. ۱۷

اکنون با شناخت دو نمونه از مشهورترین تفاسیر قرن سوم هجری که مؤلفان آنها از دانشمندان سرشناس معاصر با طبری بوده‌اند، ناگزیر از بحثی اجمالی پیرامون وجود یادنامه طبری، ص: ۲۶۶

امتیاز تفسیر طبری بر اینگونه تفاسیر خواهیم بود. این وجوه تحت پنج عنوان و به ترتیب اهمیت بدین قرار است:

الف: جامعیت علمی. طبری گذشته از جنبه فراگیر روایی، با تبّحّر در فنون ادبی و اجتهاد در مبانی فقهی و کلامی و قدرت تشخیص و استنباط علمی در سراسر تفسیر، عنداللزوم به طرح مباحث قرآنی، لغوی، نحوی، تاریخی، فقهی و غیره پرداخته و به گفته سیوطی روایت و درایت را در آن جمع کرده است. ۱۸

ب: اولیت اسلوبی. تفسیر طبری نخستین تفسیری است که از روشی بدیع و اسلوبی متین برخوردار بوده است، زیرا طبری روایات مختصّ به هر آیه را با نظم و نسقی خاص دسته‌بندی کرده و از میان اقوال مختلف قول مرجّح را با اقامه دلیل برگزیده است.

ج: فضل تقدّم. جامع البیان کهن‌ترین تفسیر مدوّن جامعی است که به دست ما رسیده و حتّی بسیاری از روایات تفسیری مفسّران پیشین در آن فراهم آمده است.

د: شمول قرآنی. این تفسیر همانند برخی از تفاسیر مفسّران قبل از طبری یا معاصر وی منحصر به بخشی از قرآن نیست، بلکه بر تمام آیات و سوره‌ها تا انتهای کلام الله مجید اشتمال دارد و هیچگونه اثری از حذف و تشّت و نقصان در متن آن بچشم نمی‌خورد.

ه: مصونیت زمانی. خوشبختانه نسخه‌های تفسیر طبری در طول قریب به یازده قرن از گزند حوادث مصون و محفوظ مانده و به جهت اهمیت خاصّ آن، حتّی در دسترس معاصران طبری قرار داشته است. عبد‌العزیز بن محمّد طبری که تا سال ۱۹۳۱۰ هجری در قید حیات بوده و مدّتی در محضر طبری استماع تفسیر کرده است، نسخه‌ای از تفسیر او را در بغداد دیده که مشتمل بر چهار هزار ورقه بود ۲۰. یاقوت حموی نیز بیان داشته که جزئی از همین تفسیر را به خط فرغانی (۳۶۲ م) یافته است. ۲۱

بنابراین، اگرچه علم تفسیر با گذشت سه قرن توسعه و کمالی چشمگیر یافت و از مجرّد نقل به مشافهه نیز به قید کتابت درآمد و مصنّفاتی ارزنده در تفسیر پدید گشت، اما همچنان در حدّ روایی باقی بود تا در سال ۲۷۰ ه. ق ۲۲، ابن جریر طبری به تألیف تفسیر کبیر توفیق یافت که گذشته از طرح مباحث روایی، برای نخستین بار، استادانه جمیع علوم قرآنی را در آن مورد مذاقّه قرار داد و با استفاده از این علوم، هم کتاب تفسیر خود را

یادنامه طبری، ص: ۲۶۷

کمال بخشید و هم فصلی نوین در تاریخ علم تفسیر گشود.

به هر حال، تفسیر طبری، معروف به تفسیر کبیر، یکی از ارزنده‌ترین آثار علمی قرآن‌شناس و تاریخ‌نگار مشهور قرن سوم هجری، ابو جعفر محمّد بن جریر طبری است که به سال ۲۲۴ هجری دیده به دنیا گشود و پس از هشتاد و شش سال زندگانی همراه با

تلاشی پیگیر در حوزه علمی- فرهنگی اسلام به سال ۳۱۰ هجری چشم از جهان فرو بست. هر چند مجموعه آثار ارزشمند این بزرگمرد تاریخ علم در اسلام، گویاترین سند افتخار و استوارترین پشتوانه شخصیت برجسته او در خدمت به پویایی فرهنگ و تمدن اسلامی و علوم و معارف قرآنی است، اما تفسیر کبیرش، بی‌شک از وزین‌ترین این آثار بشمار آمده است؛ چنانکه به همین سبب، طبری را «پدر تفسیر» ۲۳ خوانده‌اند.

تفسیر طبری در زمانی کوتاه آنچنان اهمیت و اعتبار یافت و صیت آن در اقطار اسلامی پیچید که نه تنها به عنوان بزرگترین کتاب تفسیر تا عهد مؤلف شناخته شد، بلکه در زمان سلطنت نوح بن منصور سامانی (۳۵۰-۳۶۶ ه. ق) در صدر نیمه دوم قرن چهارم هجری، یعنی قریب نیم قرن پس از وفات طبری، به قلم جمعی از دانشمندان ماوراء النهر از عربی به نثر روان فارسی ترجمه گردید. نحوه انجام مراحل مختلف این ترجمه، از آغاز تصمیم‌گیری تا حصول نتیجه، به تفصیل در مقدمه ترجمه تفسیر طبری آمده است. ۲۴ این تفسیر به فرانسه و لاتین نیز ترجمه شده ۲۵ و به دست عده‌ای از علما تلخیص یافته است.

ابو بکر بن الاخشید (۳۲۶ م) از جمله این علما بود ۲۶ که کتابی مختصر از تفسیر ابن جریر فراهم آورد و آن را «اختصار تفسیر الطبری» نام نهاد. ۲۷

تفسیر کبیر طبری تاکنون چند بار به طبع رسیده است. نخستین بار به سال ۱۳۲۱ ه. ق در چاپخانه میمته مصر چاپ شد و بار دیگر به سال ۱۳۲۳ ه. ق در مطبعه بولاق به زیور طبع آراسته گردید، اما از آنجا که متن مصحح تفسیر در این دو چاپ مبتنی بر دو نسخه خطی موجود در کتابخانه مصر به شماره‌های ۴۲ و ۴۳ بود که اشتباهات و تحریفات فراوان در آنها وجود داشت، ضرورت طبعی منقح از تفسیر کاملاً احساس می‌شد. به همین سبب با تهیه نسخ خطی دیگر، تصحیح مجدد تفسیر زیر نظر جمعی از دانشمندان آغاز شد و در طول چهار سال از ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۷ ه. پس از طی مراحل مختلف، چاپ آن به پایان آمد ۲۸. این طبع از دو مزیت دیگر برخوردار است، یکی آنکه

یادنامه طبری، ص: ۲۶۸

تعلیقاتی سودمند بر تفسیر، خصوصاً در ایضاح نام سرایندگان اشعار مجهول القائل و بیان منابع اصلی شواهد شعری نگارش یافته و دیگر اینکه در آغاز هر جلد فهرسی از آیات و موضوعات و قوافی ترتیب داده شده است. این مزایا به انضمام خاتمه تفسیر طبری، به قلم استاد مصطفی سقا امتیاز این چاپ را بر چاپهای قبلی مسلم می‌دارد.

تفسیر طبری از دیدگاه دانشوران

برخی از محققان علوم اسلامی و متخصصان معارف قرآنی که خود از اساطین فرهنگ و دانش بوده‌اند، تفسیر کبیر طبری را نفیس‌ترین اثر علمی وی دانسته و درباره آن چنین اظهار نظر کرده‌اند:

ابن خزیمه (م ۳۱۱) فقیه و محدث شافعی که او را امام الأئمه خوانده‌اند، پس از مطالعه دقیق تفسیر طبری و پی بردن به اهمیت و ارزش آن گفته است:

«تفسیر را از آغاز تا انجام بدقت نگرستم و دریافتم که کسی داناتر و فاضل‌تر از محمد بن جریر در روی زمین نیست» ۲۹.

ابن کامل (م ۳۵۰) که از پیروان طبری بود و در علوم قرآنی، فقه، حدیث، ادبیات و تاریخ تبخر داشت، درباره تفسیر طبری چنین اظهار نظر کرده است:

«این تفسیر با شهرتی روزافزون و آوازه‌ای بلند به شرق و غرب عالم اسلام راه یافت و چون مورد امعان نظر دانشمندان آن زمان قرار گرفت، بالاتفاق آن را برترین تفسیر شمردند» ۳۰.

ابن ندیم (م ۳۸۵) ادیب و کاتب معروف گفته است:

«ابن جریر را تفسیری است که بهتر از آن را نمی‌توان یافت» ۳۱.

ابو حامد اسفراینی (م ۴۰۶) یکی از فقیهان سرشناس اسلام در وصف تفسیر طبری بیان داشته است:

«اگر کسی برای دست یافتن به کتاب تفسیر محمد بن جریر تا چین سفر کند، کار چندان بزرگی نکرده است ۳۲. خدای تعالی بر من به ادامه مطالعه آن و فایده بردن از آن منت نهاده است، و من امیدوارم که به اختصار و تهذیب آن توفیق یابم تا به آسانی برای هر کس قابل استفاده باشد». ۳۳

یادنامه طبری، ص: ۲۶۹

خطیب بغدادی (م ۴۶۳) محدث، مورخ و اصولی بنام از تفسیر طبری چنین یاد کرده است:

«طبری را کتابی در تفسیر است که کسی همانند آن را تصنیف نکرده است». ۳۴

نووی (م ۶۷۷) فقیه و محدث معروف در کتاب خود آورده است:

«کتاب ابن جریر در تفسیر چنان است که کسی همانندش را تألیف نکرده است». ۳۵

ابن تیمیه (م ۷۲۸) از بزرگان علم حدیث و فقه و تفسیر، که به شیخ الاسلام معروف بود، در اهمیت و اعتبار تفسیر طبری چنین نظر داده است:

«تفسیر محمد بن جریر طبری را از صحیح‌ترین تفاسیر باید دانست که در دسترس مردم است، زیرا گفتار پیشینیان را با اسانید ثابت

ذکر می‌کند، در تفسیرش بدعتی وجود ندارد، و نیز به نقل روایت از راویان متهم به کذب نمی‌پردازد». ۳۶

سیوطی (م ۹۱۱) فقیه و محدث و ادیب و مورخ و مفسر مشهور که بیش از ده اثر علمی در علوم قرآنی از خود بر جای گذاشته و دو تفسیر به نامهای «الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور» و «تفسیر الجلالین» را نیز تصنیف کرده است، در چند مورد به توصیف تفسیر طبری پرداخته و گفته است:

«تفسیر ابن جریر طبری از عظیم‌ترین و برترین تفاسیر است و ابن عطیه از آن بسیار نقل می‌کند ۳۷. ابن جریر اقوال را بررسی و توجیه نموده و بر یکدیگر ترجیح می‌دهد و از اعراب و نتیجه‌گیری از آنها نیز بحث می‌کند، و از این جهت بر دیگر مفسران برتری دارد.

اگر بگوییم به کدامین تفسیر ارشاد می‌کنی و بیننده را بر اعتماد بر آن امر می‌نمایی، می‌گوییم: تفسیر امام ابو جعفر بن جریر طبری که علمای معتبر اجماع کرده‌اند که در تفسیر مانند آن تألیف نشده است ۳۸، زیرا طبری روایت و درایت را توأماً در آن فراهم آورده است. ۳۹

جرجی زیدان (م ۱۳۳۲) تاریخ‌نویس، روزنامه‌نگار و زبان‌دان معروف عرب راجع به تفسیر طبری در کتاب تاریخ آداب اللغه العربیه آورده است:

«در عصر عباسی دوم، علم تفسیر رشد و کمال یافت و در آن، تفسیر کبیر ابو جعفر ابن جریر طبری پدید گشت که در آن اقوال صحابه و تابعین فراهم آمده بود. وجه امتیاز

یادنامه طبری، ص: ۲۷۰

تفسیر طبری را باید در ترجیح بعض اقوال دانست که مؤلف به تبیین آن پرداخته است.

این تفسیر از بزرگترین تفاسیر است و در مقام قیاس با تفاسیر پیشین قدر و منزلتی بسزا دارد». ۴۰

طبری خود در چگونگی اقدام به نگارش و تدوین این اثر نفیس چنین گفته است:

«سه سال قبل از آنکه دست به کار تألیف تفسیر شوم با خدای تعالی استخاره کردم و از او در تحقق آرمان خویش مدد خواستم.

آنگاه به تدوین تفسیر پرداختم و خدا نیز مرا در انجام آن یاری فرمود». ۴۱

طبری گذشته از تفسیر، در تاریخ و فقه و حدیث و قرائت و نحو و لغت و عروض نیز استادی متبحر بود و آثار علمی ارزنده‌ای از خود برجای نهاد که هر یک از آنها شهرت و اعتباری خاص یافت. این مرد بزرگ نه تنها در مقام علم و فرهنگ و ادب شخصیتی برجسته و ممتاز بود، بلکه از سجایای اخلاقی و کمالات روحی و معنوی نیز حظی وافر داشت. وی در عین برخورداری کامل از زهد و ورع و تقوی همواره به تدریس و تصنیف و قرائت قرآن می‌پرداخت و بدینگونه عمر با برکت هشتاد و شش ساله خویش را در تهذیب نفس و خدمت به خلق و اشاعه فرهنگ و تفکر اسلامی سپری ساخت؛ چنانکه عبد‌العزیز ابن محمد طبری گفته است:

«کان ابو جعفر من الفضل و العلم و الذكاء و الحفظ علی ما یجهله أحد عرفه لجمعه من علوم الاسلام ما لم نعلمه اجتمع لأحد من هذه الأئمة، و لا ظهر من كتب المصنفین، و انتشر من كتب المؤلفین ما انتشر له، و كان راجحاً فی علوم القرآن و القراءات و علم التاريخ من الرسل و الخلفاء و الملوك و اختلاف الفقهاء مع الروایة، كذلك علی ما فی كتابه البسيط و التهذیب و احكام القراءات من غیر تعویل علی المناولات و الاجازات و لا علی ما قیل فی الأقوال، بل یذكر ذلك بالأسانید المشهوره، و قد بان فضله فی علم اللغه و النحو علی ما ذكره فی كتاب التفسیر و كتاب التهذیب مخبراً عن حاله فيه. و قد كان له قدم فی علم الجدل يدل علی ذلك مناقضاته فی كتبه علی المعارضین لمعانی ما أتى به، و كان فيه من الزهد و الورع و الخشوع و الأمانة و تصفیة الاعمال و صدق التیة و حقائق الافعال ما دلّ علیه كتابه فی آداب النفوس، و كان یحفظ من الشعر للجاهلیة و الاسلام ما لا یجهله الا جاهل به». ۴۲

ابن درید (م ۳۲۱) نیز که خود ادیبی بنام است، ضمن قصیده‌ای در رثاء طبری، از یادنامه طبری، ص: ۲۷۱

او به بزرگی یاد کرده و وی را پرچم افراشته دین و پیشوای مسلمین خوانده است:

انّ المتیة لم تتلف به رجلا بل أتلفت علما للدين منصوبا ۴۳ همانا مرگ یک مرد معمولی را فراچنگ نیاورده، بلکه شخصیتی را از میان برداشته است که دین را پرچمی افراشته بود.

شیوه طبری در تفسیر

طبری تفسیر جامع خود را با دیباچه‌ای شیوا و مزین به نثری مسجع و بدیع در حمد و ستایش خدای تعالی و نعت و منقبت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و عترت پاک و ارجمندش آغاز کرده و در آن به شرح پاره‌ای از اختصاصات ادبی و ارزشهای معنوی کلام الله مجید از فصاحت و بلاغت و اعجاز و وعظ و ارشاد و هدایت پرداخته و سرانجام، در تفسیر و تبیین آیات کتاب مبین و اعتصام و تمسک بدین جبل الله متین از آستان با عظمت ربوبی طلب توفیق نموده است. آنگاه مقدمه‌ای مبسوط در مباحث مربوط به تفسیر ایراد کرده و با بحث در مقولاتی از قبیل انواع و اقسام تأویل، شرایط جواز و منع تفسیر، کیفیت اتفاق معانی و خصوصیات لسانی و سبک بیانی قرآن، وجه امتیاز کلام خالق از مخلوق، اسلوب فنی زبان عربی، کاربرد واژگان دخیل در کتاب وحی و تنزیل، نزول قرآن به هفت حرف، وجوه درک و شناخت صحیح کلام الله، نهی از تفسیر به رأی مبتنی بر احادیث و اخبار، تحریض به تحصیل علوم قرآنی، ردّ و طرد نظر منکران تفسیر، یاد کرد برخی از مفسران موثق و ناموثق پیشین، و بیان اسامی قرآن و معانی لفظ سوره و آیه سخن را به پایان برده است.

طبری پس از نگارش این مقدمه جامع و مطول، تفسیر قرآن را به روشی خاص آغاز می‌کند و با هماهنگی مطلوبی در روش، تفسیر را تا آخرین سوره ادامه می‌دهد. وی ابتدا آیه یا آیاتی از قرآن را با عنوان «القول فی تأویل قوله تعالی» مطرح کرده نظر خود را در ایضاح مفهوم و مدلول کلام الله بیان می‌دارد و در این مقطع، سخن خود را غالباً با جمله «یقول تعالی ذکره» و بعضاً با جملاتی از قبیل «یقول عز ذکره، یقول جل ثناؤه، یعنی بذلك جل ثناؤه، یعنی جل ثناؤه بقوله، یعنی تعالی ذکره بقوله، و معنی ذلك، و قال ابو جعفر» شروع می‌کند ۴۴. البته، در بسیاری موارد با بحث در وجوه قرائت الفاظ یا اعراب

یادنامه طبری، ص: ۲۷۲

و اشتقاق لغات یا شأن نزول آیه یا مسائل فقهی و نظایر آنها به تفسیر می‌پردازد و در تفسیر برخی از آیات بر حسب ضرورت به طرح تلیقی بعضی از این مباحث اهتمام می‌ورزد و در مباحث لغوی نیز غالباً شواهدی از شعر شعرای عرب می‌آورد. گاهی در این مقطع، تفسیر را به اختصار برگزار می‌کند و در برخی موارد هم به مجرد طرح اختلاف نظر اهل تأویل یا اختلاف رأی قراء و نحوین و یا بحث لغوی اکتفا می‌کند ۴۵. پس از این مرحله، با نقل و ضبط اقوال صحابه و تابعین تفسیر را پی می‌گیرد و در تفسیر هر آیه روایات متعددی را بیان می‌دارد که از جهت قوت و وثاقت متفاوت درجه‌بندی می‌کند و اگر در تفسیر، اختلاف نظری میان اهل تأویل یا قراء وجود داشته باشد، روایات مربوط به هر آیه را با هماهنگی مفهومی خاص دسته‌بندی و ذکر می‌کند و هر مجموعه روایات متحد المعنی را از مجموعه دیگر با عنوان «ذکر من قال ذلک» مجزا می‌گرداند. سرانجام پس از بررسی و توجیه اقوال، یا قول مرجح را که موافق با رأی خود اوست، برمی‌گزیند؛ یا با اقامه دلیل بر طرد و ردّ اقوال مختلف، نظر صائب خویش را مستقلاً بیان می‌دارد و یا به جهت اتحاد معنوی اقوال و روایات و مطابقت آنها با رأی وی، بدون هیچ اظهار نظری بحث را پایان می‌دهد و در مقام توجیه و ترجیح و استنباط جملائی از قبیل «و الصواب من القول فی ذلک عندنا؛ و اول ما ذکرنا من الاقوال؛ و الّمدی هو اولی عندی بتأویل آلیه؛ و الحقّ فی ذلک عندی؛ و هذا القول اولی القولین فی ذلک بالصواب؛ و القول فی ذلک عندی» را بکار می‌برد. ۴۶

قبل از پرداختن به مختصات تفسیر طبری و بیان ابعاد مختلف آن، باید دیدگاه طبری را در حوزه تفسیر مورد امعان نظر قرارداد و دید که وی تفسیر خود را بر چه اساسی استوار کرده است. طبری با توجه به جنبه مفهومی قرآن، به تقسیم‌بندی آیات پرداخته و بدین شرح اظهار نظر نموده است:

۱- آنچه که موقوف به بیان رسول اکرم (ص) است، و بر وجه امر و نهی، واجب و مستحب، ارشاد، حقوق و حدود، میزان فرائض و احکام مشابه آنها اشتمال دارد و جز با تأویل آن حضرت فهمیده نمی‌شود.

۲- آنچه که جز خدای تعالی تأویلش را نمی‌داند، مانند حوادث آینده، زمان وقوع قیامت، نفخ صور، نزول عیسی بن مریم (ع)، طلوع خورشید از مغرب و نظایر آنها. یادنامه طبری ۲۷۳ شیوه طبری در تفسیر ص: ۲۷۱

یادنامه طبری، ص: ۲۷۳

۳- آنچه که هر دانشمند متبحر در زبان عربی تفسیرش را می‌داند. این وجه مستلزم آشنایی کافی با ادبیات عرب از جمله قواعد مربوط به اعراب و لغت است. ۴۷

ظاهراً چنین بنظر می‌رسد که آیه شریفه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَنْجٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» ۴۸ مبنای تقسیم‌بندی طبری، خصوصاً در وجه اول و دوم بوده باشد، هر چند که وی در تأیید نظر خود به نقل روایتی از ابن عباس و رسول اکرم (ص) پرداخته و چنین بیان داشته است:

قال ابن عباس: «التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، و تفسير لا يعذر أحد بجهالته، و تفسير يعلمه العلماء، و تفسير لا يعلمه إلا الله».

عن عبد الله بن عباس، أن رسول الله (ص) قال: «أنزل القرآن على أربعة أحرف:

حلال، و حرام لا يعذر أحد بالجهالة به، و تفسير يفسيّر العرب، و تفسير تفسيّر العلماء، و متشابه لا يعلمه إلا الله، و من ادّعى علمه سوى الله، فهو كاذب» ۴۹.

با اینکه طبری روایت اخیر را به عنوان تأییدیه‌ای بر نظر خویش آورده، ولی آن را ضعیف الاسناد و محلّ نظر و قابل تأمل دانسته است.

طبری در کتاب تفسیر خود، روایاتی از مشهورترین مفسران صحابه و تابعین به طرق مختلف و بدینگونه نقل و ضبط کرده است: از ابن عباس پنج طریق، از سعید بن جبیر دو طریق، از مجاهد بن جبیر سه طریق یا بیشتر در برخی موارد، از قتاده بن دعامه سه طریق، از حسن بصری سه طریق، از عکرمه سه طریق، از ضحاک بن مزاحم دو طریق، و از عبد الله ابن مسعود یک طریق. همچنین از تفسیر عبد الرحمن بن زید بن اسلم و تفسیر ابن جریج و تفسیر مقاتل بن حیان و از تفاسیری دیگر نام برده و از کتاب محمد بن سائب کلبی و مقاتل بن سلیمان و محمد بن عمر واقدی که از نظر وی غیر قابل اعتماد بوده‌اند، جز در مقولات مربوط به تاریخ و سیرتها و اخبار عرب روایتی نقل نکرده است ۵۰؛ چنانکه در مقدمه تفسیر، از ابن عباس و مجاهد و سعید بن جبیر به عنوان مفسران موثق یاد کرده و ضحاک و ابو صالح باذان و کلبی و سدّی را غیر موثق دانسته است. ۵۱

همانطور که پیداست، طبری تفسیر خود را «جامع البیان عن تأویل آی القرآن» نام

یادنامه طبری، ص: ۲۷۴

نهاده و بدون استثنا در آغاز تفسیر هر بخشی از آیات قرآن کریم عنوان «القول فی تأویل قوله تعالی» را بکار برده است. در جامع البیان بودن این تفسیر تردیدی نیست، زیرا مشتمل است بر مباحث قرآنی، لغوی، نحوی، تاریخی، فقهی، روایی و غیره، به انضمام توجهات مختلف و معارف متنوع و ترجیح اقوال بر یکدیگر؛ امّا نکته قابل توجه این است که تأویل از دیدگاه طبری به معنای تفسیر بوده است؛ چنانکه ابو عبید و عده‌ای دیگر این دو لفظ را به یک معنی و مترادف یکدیگر دانسته‌اند. ۵۲ از این گذشته، برای تأویل معانی مختلفی بیان شده که از آنجمله است: ترجیح دادن یکی از معانی محتمل غیر قطعی؛ تشخیص دادن یکی از معانی محتمل لفظی، با دلیل و از طریق استنباط ۵۳؛ و موارد مشابه دیگر. این دو تعریف هر چند که با سیاق تفسیر طبری سازگار است، لیکن - به انضمام تعاریف دیگری که از تأویل بعمل آمده - از متفرعات قول ابو عبید و مترادف با تفسیر است و با مفهوم تأویل مطابقت ندارد، زیرا به گفته علامه طباطبائی، تأویل از نوع مفاهیم لفظیه نیست، بلکه از امور خارجیه‌ای است که نسبتش به معارف و مقاصد تبیین شده نسبت ممثل به مثال و باطن به ظاهر باشد. ۵۴ بنابراین لفظ تأویل در جامع البیان طبری معنایی جز تفسیر نمی‌تواند داشته باشد.

مختصات تفسیر طبری

اشاره

از آنجا که طبری با تزلّج و تبخّری اعجاب‌آور در معارف قرآنی و فنون علمی - ادبی به تفسیر قرآن اهتمام ورزیده و در تفسیر از مباحث مربوط به بسیاری از این علوم و فنون سخن به میان آورده است، لازم می‌آید که در شناخت مختصات و ممیزات تفسیر طبری همه جوانب آن مورد امعان نظر قرار گیرد، امّا قبل از ورود بدین بحث ناگزیر از بیان مقدمه‌ای کوتاه در جامعیت علمی طبری و وسعت معلومات وی در علوم قرآنی خواهیم بود. در میان دانشوران بزرگ و مشهور ایران و اسلام کمتر کسی را می‌توان یافت که از نظر نبوغ علمی و تخصّص در انواع علوم و فنون و کثرت مصنّفات همانند طبری بوده باشد. وی ابتدا در طبرستان و سپس در مراکز معتبر علمی عصر خود به کسب دانش پرداخت و بدین منظور به شهرهای ری، بغداد، واسط، بصره و کوفه سفر کرد و دوباره جهت تکمیل معلومات خویش به بغداد بازگشت. آنگاه از بغداد به مصر و فسطاط و شام

یادنامه طبری، ص: ۲۷۵

رفت و با استفاده از محضر درس اساتید آن بلاد بر معلومات خویش افزود و بار دیگر آهنگ سفر مصر کرد. پس از مراجعت به مصر فضل و تبخّر او در علوم قرآنی و فقه و حدیث و لغت و نحو و شعر آشکار شد و در طول اقامت خود در آن دیار همچنان

سرگرم مطالعه و مباحثه و تحقیق و تتبع بود تا پس از چندی به بغداد و از آنجا به طبرستان آمد.

این نخستین سفر طبری به موطن اصلی خود، طبرستان بود و همو یکبار دیگر به طبرستان سفر کرد که مدتی کوتاه در آن سامان ماند و آنگاه برای آخرین بار عازم بغداد شد و تا پایان عمر در آنجا رحل اقامت افکند ۵۵. طبری در این سفرها از دانشمندان بنام هر دیار بهره علمی فراوان گرفت و با بسیاری از علما به مذاکره و مباحثه پرداخت و پس از عمری تحقیق و تتبع آثار علمی وزین و گرانقدری را تصنیف کرد. وی گذشته از علوم قرآنی و معارف اسلامی و ادبیات عربی در منطق و حساب و جبر و مقابله و طب نیز مهارت کافی داشت ۵۶. درباره میزان توان علمی و تخصص طبری در یکایک علوم که فرا گرفته بود، چنین گفته‌اند:

«طبری در علم قرائت آنچنان تبخّر داشت که گویی جز شناخت قرآن با هیچ علمی آشنایی ندارد و چونان محدّثی بود که پنداری جز حدیث چیزی دیگر نمی‌شناسد و همچون فقیهی بود که انگار غیر از فقه هیچ نمی‌داند و با وجود تسلّع در نحو چنان می‌نمود که از دیگر علوم مطلع نیست و ریاضی‌دانی را می‌مانست که جز در علم حساب تبخّری ندارد» ۵۷.

هر چند که طبری از وسعت معلومات در علوم و فنون مختلف برخوردار بوده است، اما از این سخن می‌توان به عمق تخصص وی در هر یک از مقولات علمی پی برد؛ چنانکه ابن خلکان گوید:

«طبری در فنون علمی بسیاری از جمله تفسیر و حدیث و فقه و تاریخ و جز اینها استادی برجسته و پیشرو بود و مصنّفات گرانقدری در علوم عدیده از خود برجای نهاد که بر وسعت علم و کثرت فضل او دلالت دارد. وی مجتهدی بنام و برجسته بود که هرگز به تقلید از کسی نپرداخت. ابو الفرج معافی بن زکریاء نهروانی، معروف به ابن طرار از پیروان مذهب او بوده است» ۵۸.

طبری علاوه بر وسعت معلومات و عمق در تخصص و دقّت نظر کافی در مسائل

یادنامه طبری، ص: ۲۷۶

علمی، از کثرت مصنّفات در علوم گوناگون نیز برخوردار بود، آنسان که موجب شگفتی اهل فصل گردیده است و در این باره نوشته‌اند که ابن جریر در طیّ مدّت چهل سال هر روز چهل ورق می‌نوشت ۵۹ و به گفته فرغانی، جمعی از شاگردان طبری مدّت حیات استاد را از او ان بلوغ تا زمان وفات - که هشتاد و شش ساله بود - محاسبه کردند، آنگاه شماره اوراق مصنّفاتش را بر روزهای حیاتش تقسیم نمودند و در نتیجه، به هر روزی چهارده ورق رسید؛ و این توفیق، چیزی است که جز با عنایت آفریدگار بر هیچ آفریده‌ای فراهم نمی‌آید. ۶۰

طبری با جدّیت بسیار و همّت بلند و نبوغ علمی سرشار و اخلاق نیک، آنچنان در رشد و ارتقاء منش علمی و عملی خویش کوشید و وجود خود را به زیور فضایل علمی و کمالات معنوی آراست که به جامعیتی چشمگیر و بی‌نظیر در مقام علم و عمل دست یافت و با تألیف آثاری ارجمند در زمره اساطین بزرگ علم و فرهنگ اسلام درآمد. وی با چنین جامعیت علمی، خصوصاً در علوم قرآنی دست به تصنیف تفسیر زد و به عنوان مفسّری توانمند و برجسته، مجموع علوم قرآنی را که یک مفسّر جامع الاطراف باید بداند، استادانه در تفسیر بکار گرفت. دانشمندان اسلامی احاطه کامل و تسلّط کافی بر این علوم را شرط اصلی در جواز تفسیر قرآن قلمداد کرده و آنها را عبارت از لغت، نحو، تصریف، اشتقاق، معانی، بیان، بدیع، علم قرائت، اصول دین، اصول فقه، اسباب نزول و قصص، ناسخ و منسوخ، فقه، احادیثی که مجمل و مبهم را بیان می‌کند، و علم موهبت دانسته‌اند ۶۱؛ چنانکه ضمن حدیثی از امام صادق (ع) در این معنی آمده است:

«و اعلموا رحکم الله اّنه. من لم يعرف من کتاب الله - عزّ و جلّ - الناسخ من المنسوخ و الخاصّ من العام و المحکم من المتشابه و الرخص من العزائم و المکی و المدنی و اسباب التنزیل، و المبهم من القرآن فی الفاظه المنقطعة و المؤلّفة، و ما فیہ من علم القضاء و القدر و التقدیم و التأخیر و المبین و العمیق و الظاهر و الباطن و الابتداء و الانتهاء، و السؤل و الجواب و القطع و الوصل و المستثنی منه و الجاری فیہ، و الصّفه لما قبل ممّا یدلّ علی ما بعد ... فلیس بعالم فی القرآن و لا هو من اهله» ۶۲.

بعضی از دانشمندان، گذشته از علوم فوق الذکر، رعایت اموری دیگر را بر مفسران لازم دانسته‌اند که به نوعی تحت شمول برخی از آن علوم قرار می‌گیرند. ۶۳
یادنامه طبری، ص: ۲۷۷

حال که میزان جامعیت طبری در علوم متنوع تا حدی روشن شد و نیز احاطه و تسلط وی بر دانشهایی که نیاز بدانها در حوزه تفسیر قرآن قطعی و مسلم است، معلوم گشت، به بحث در مختصات و ممیزات تفسیر کبیر از دیدگاه قرآنی و روایی که از شمولی چشمگیر برخوردار است، می‌پردازیم؛ هر چند که در این تفسیر از مباحثی دیگر در زمینه‌های فقهی، کلامی، اصولی و تاریخی نیز سخن رفته است که بطور جداگانه درخور بحث و بررسی است.

الف - بعد قرآنی

در بعد قرآنی تفسیر طبری غالباً از مباحث مربوط به تفسیر و معنی آیه، وجوه قراءات، اعراب الفاظ، ناسخ و منسوخ، اشتقاق و معانی لغات، وجه تسمیه الفاظ، واژگان دخیل در قرآن، فروق لغوی و نظایر آنها سخن رفته و در پاره‌ای موارد نیز صرفاً به بیان معنای آیه در حد لزوم اکتفا شده است ۶۴. طبری در این بعد، به بحث در تبیین مفهوم و مدلول آیه می‌پردازد و در این راستا به طرح مباحث مربوط به لغت، نحو و قراءات اهتمام می‌ورزد که البته، این مباحث نسبت به مقوله اصلی تفسیر، جنبه فرعی و مقدماتی دارند. آنگاه در هر یک از مباحث فرعی، عنداللزوم شواهدی شعری از شعرای عرب جاهلی و اسلامی را مطرح می‌کند و تا دست یافتن به نتیجه، بحث را ادامه می‌دهد. وی در این مقطع از بیان مطالب غیر مفید و مباحث غیر لازم اجتناب می‌کند و تفسیر به رأی را هرگز جایز نمی‌شمرد. گاهی هم در تفسیر آیه، مستقیماً وارد بحث روایی می‌شود و از اظهار نظر در معنی آیه صرفنظر می‌کند ۶۵. وی هنگامی که با طرح مباحث لغوی یا نحوی و بیان وجوه قرائت، می‌کوشد که مدلول و منطوق آیه را روشن گرداند، بعضاً آراء اهل لغت و نحوین و قراء را عرضه می‌دارد و سپس آنها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و نهایتاً در یک موازنه نظری با پشتوانه‌ای علمی، یا قول مرجح را برمی‌گزیند و یا استنباط خود را اظهار می‌دارد.

این شیوه در خصوص مسائلی از قبیل نسخ و اسباب نزول و موارد دیگر در تفسیر طبری نیز بکار رفته است. همچنین، طبری به منظور عدم تکرار و اطاله کلام گاهی تفسیر آیه‌ای را به آیه‌ای دیگر ارجاع می‌دهد ۶۶ و گاهی نیز با اشاره‌ای کوتاه از کنار مطلب می‌گذرد و از بحث تفصیلی خودداری می‌ورزد. ۶۷
یادنامه طبری، ص: ۲۷۸

در تفسیر طبری، ذیل بسیاری از آیات، از قراءات مختلف سخن رفته و پس از نقد و بررسی در هر مورد، قول اصح و مرجح انتخاب و بیان شده است، که قطعاً از مجموعه آنها کتابی متقن در علم قرائت فراهم می‌آید. علت اهتمام و عنایت طبری به قراءات گوناگون و توجیه آنها در تفسیر این است که وی خود از بزرگان علم قرائت بوده و همانطور که گفته‌اند کتابی عظیم در قراءات تدوین کرده است که بالغ بر هجده جلد بوده و همه قراءات مشهور و نادر در آن گرد آمده است. ۶۸ طبری در حوزه مباحث مربوط به قرائت، قول برخی از قراء و مفسران، مانند ابن عباس را مورد اعتماد می‌داند و مشکلات قرائت را از طریق بحث لغوی حل و فصل می‌کند. ۶۹ در ترجیح یکی از قراءات نیز معنی را دخالت می‌دهد و انطباق آن را با قواعد نحوی لازم می‌شمرد و هماهنگی بین قرائت و سخن فصیح را از نظر دور نمی‌دارد و بعضاً به اشعار شعرای عرب استشهاد می‌کند. دقت و موشکافی طبری در علم قرائت قرآن نشانه تخصص و تبخر کافی او در علوم قرآنی است؛ چنانکه وی را حافظ قرآن و آشنا به قراءات مختلف دانسته‌اند ۷۰ و هیچکس را عالم‌تر از او در قرائت قرآن نیافته‌اند. ۷۱ طبری در بحثهای مختص به قرائت، از قراء - آنگاه که به نقل نظریاتشان می‌پردازد - یا مشخصاً نام می‌برد، مانند حسن بصری، عاصم، یحیی بن وثاب، اعمش، کسائی و دیگران؛ یا بطور عام با الفاظی چون «قراء» و «قراء

الامصار» یاد می‌کند؛ و یا با انتساب به بلادی چون حجاز، مکه، مدینه، عراق، بصره و کوفه سخن می‌گوید. ۷۲ گاهی هم در بیان وجوه قراءات الفاظ به «کتاب القراءات» خود اشاره می‌کند و بحث تفصیلی از مقوله را بدان ارجاع می‌دهد. ۷۳ به‌طور کلی، طبری قراءاتی را که بر آراء قراء بزرگ و معتبر استوار نبوده باشد، مردود می‌شمرد و تنها رأیی را می‌پذیرد که قراء بر آن اتفاق نظر داشته باشند؛ چنانکه کلمه ریح در آیه «وَلَسِيْلِيْمَانَ الرَّيْحِ عَاصِفَةً...» ۷۴ را با دو قرائت آورده است: یکی به فتح حاء که متفق علیه قراء مشهور است و دیگری به ضم حاء که با نظر عبد الرحمن اعرج مطابقت دارد؛ آنگاه قرائت نخست را جایز و قرائت اعرج را غیر مجاز دانسته است. ۷۵

شیوه طبری در مباحث نحوی تفسیر جامع البیان چنان است که اقوال نحوین کوفه و بصره را درباره اعراب پاره‌ای از الفاظ قرآن بیان می‌دارد و پس از نقد و توجیه آنها قول مرجح را مشخص می‌کند و با اقامه دلیل بر آن صححه می‌گذارد. البته، وی با توجه به تأثر از

یادنامه طبری، ص: ۲۷۹

مذهب نحوین کوفه که در روش قراء نیز آشکار بود، غالباً قول کوفیین و بعضاً نظر بصریین را موجه و مرجح می‌شمرد و در عین حال، قرآن را به عنوان شاخص و میزانی صحیح در نحو می‌دانست، زیرا کتاب خدا در نظر او حجتی بوده است بر اثبات قواعد نحوی، خواه قرائت متواتر باشد یا نادر؛ بدین منظور، در بسیاری از موارد نحوی از قرآن دلیل آورده و بر این باور بوده است که چون کلام الله مجید از جهت سندیت و نقل قوی‌تر و صحیح‌تر از کلام عرب است، احتجاج بدان در نحو و لغت همواره ثابت و برقرار خواهد بود. قراء (م ۲۰۷) و ابو عبیده (م ۲۰۹) در مسائل نحوی و لغوی تفسیر مورد اعتماد طبری بوده‌اند و از این رو، کتاب معانی القرآن قراء و مجاز القرآن ابو عبیده دو مرجع عمده وی در این خصوص بوده‌اند. ۷۶ تأثر طبری از قراء بدان پایه بود که ابیات مجهول القائل را به اعتبار نقل او بیان می‌داشت و کلام منظوم و منثور ادبای عرب را که از او شنیده بود، به عنوان شاهد مثال در تفسیر می‌آورد. البته، اعتماد طبری به اقوال این دو نحوی سرشناس، مانع از آن نبود که نظریات اجتهادی خود را در نحو اظهار نکند، هر چند که با رأی آنان مخالف بوده باشد، و این امر، ناشی از آزاداندیشی او و تقییدش به رعایت اصول علمی به دور از هرگونه تعصب و تقلید کورکورانه بوده است، زیرا فضل طبری با توجه به مطالبی که در تفسیر آورده، کاملاً آشکار و مشهود است، همانطور که ادیب و نحوی معروف، ابو العباس مبرد او را از اساتید برجسته در نحو دانسته است. ۷۷ از این گذشته، تفسیر کبیر وی با چنین خصوصیت نحوی، هنگامی شهرت یافت که ثعلب و مبرد از مشاهیر علم نحو در قید حیات بودند و در همان زمان نحوین بزرگی چون ابو جعفر رستمی، ابو حسن بن کیسان، مفضل بن سلمه، جعد، ابو اسحاق زجاج و دیگران نیز وجود داشتند. ۷۸ لازم به یادآوری است که طبری در نقل قول از قراء به سه طریق عمل کرده است: یا صریحاً به سخن وی استناد جسته، ۷۹ یا گفتارش را بدون ذکر نامش آورده، ۸۰ و یا فکر او را در قالب عبارتی از خود بیان داشته است. ۸۱ گاهی هم با نظر قراء مخالفت کرده و سپس رأی خود را بیان داشته است. ۸۲ وی در مباحث نحوی بعضاً شواهدی از شعر شاعران عرب می‌آورد و جز قراء و ابو عبیده، به قول نحوینی چون یونس بن حبيب الضبی ۸۳ و دیگران مشخصاً استناد می‌جوید و غالباً به‌طور عام و نامشخص با الفاظی از قبیل «قال نحویو الکوفه، اما نحویو البصره و اهل العربیه» ۸۴ نظریات مختلف در مباحث نحوی را

یادنامه طبری، ص: ۲۸۰

بیان می‌دارد. بنابراین، وسعت مقولات نحوی تفسیر طبری به حدی است که اگر به جمع و تدوین آنها برحسب ترتیب قرآنی اهتمام شود، بی‌تردید کتابی وزین در اعراب قرآن پدید خواهد آمد.

تفسیر طبری از نظر ادبی و لغوی دارای خصایصی است که کلاً مباحث متنوع در لغت و مسائل مربوط به بلاغت و شواهد منظوم و منثور در موضوعات مختلف را دربر می‌گیرد. طبری به منظور ایضاح و تبیین معنی و مفهوم آیه، مشکلات لغوی و ادبی را مورد

مدافقه قرار داده و در رفع ابهام و اشکال از هیچ کوششی فروگذار نکرده است. بیان پاره‌ای از عناوین مورد بحث، تا حدی مبین میزان اهتمام و تسلط وی در این مقوله است، که اشتقاق کلمه، مفرد جموع، جمع مفردات، وجوه معانی لغات، فروق لغوی، وجه تسمیه الفاظ، معربات، مخارج حروف، ادغام و ابدال، ایجاز و اختصار، استعاره و کنایه، تشبیه و تلمیح و خطاب از جمله آنهاست؛ مضافاً بر اینکه در مباحث لغوی به لغات و لهجات مختلف، از قبیل لغت اهل تهامه، جودی و قریش و یمنی اشاره کرده است. ۸۵

وی نیز در بحثهای مختلف، شواهدی از نثر و شعر عربی آورده است. فی المثل، در نثر به نقل عباراتی از عیسی بن عمر نحوی، یونس نحوی و کسائی پرداخته ۸۶ و گاهی هم جملاتی از ادبای عرب را بدون ذکر نام گوینده آنها بیان داشته است. ۸۷ اما شواهد شعری در تفسیر طبری طیفی گسترده دارد، بدین معنی که کاربرد آنها از نظر کیفی و کمی قابل ملاحظه و درخور توجه است، و به تعبیر دیگر، هم از اشعار عربی در مباحث علمی گوناگون به عنوان شاهد مثال استفاده شده و هم ابیات کثیری از شعرای نامدار و غیر نامی عرب جاهلی و اسلامی مورد استشهاد قرار گرفته است.

بنابراین، کثرت کاربرد اشعار در موضوعات متنوع مورد بحث در تفسیر، گویای تضلع و تبحر بسیار طبری در فنون شعر و ادب عربی بوده است، چنانکه ابو الحسن علی بن سراج مصری (م ۳۰۸) از علمای بزرگ مصر پس از ملاقات با طبری وی را در علوم مختلف، از جمله شعر و ادب دانشمندی زبردست و توانا یافته و مورد تجلیل و تبجیل قرار داده است ۸۸، و ادیب و لغوی معروف، ابو العباس ثعلب (م ۲۹۱) نیز به فضل تقدّم وی در فراگرفتن فنون شعری اشاره کرده و گفته است: «قبل از آنکه مردم برای تحصیل شعر و ادب به من روی آورند، ابو جعفر طبری شعر شاعران عرب را نزد من می‌خواند» ۸۹

یادنامه طبری، ص: ۲۸۱

خلاصه، همانطور که از تتبعات شعری طبری در تفسیر برمی‌آید، می‌توان به تسلط اعجاب‌انگیز وی در ادبیات عربی پی برد و از قدرت شگفت‌آورش در حفظ اشعار شعرای عهد جاهلیت و اسلام بخوبی آگاه شد. کاربرد شواهد شعری تفسیر طبری در موضوعات مختلف قابل توجه و اعتناست که ذکر نمونه‌هایی از آنها در هر موضوع لازم به نظر می‌رسد. این نمونه‌ها با ذکر نشانی آنها در تفسیر به شرح ذیل است:

۱- تفسیر. در تبیین معنی الفاظ آیات به شعر شعری چون لید بن ربیعۃ (۱/ ۶۲، ۱۰۸)، نابغه بنی ذبیان (۱/ ۶۲، ۲۳۴، ۳۶۳) فرزدق بن غالب (۱/ ۶۲، ۲۸۹)، طرفه ابن العبد (۱/ ۷۳)، جریر بن عطیة الخطفی (۱/ ۷۳، ۲۷۰، ۲۹۰، ۳۶۳)، ابو ذؤیب هذلی (۱/ ۷۳)، اعشی بن ثعلبه (۱/ ۳۱۶)، عمرو بن معدیکرب زبیدی (۱/ ۱۲۳)، ذو الزمۃ (۱/ ۱۲۳)، کمیت بن زید اسدی (۱/ ۱۷۹)، کعب بن زهیر (۱/ ۱۷۹)، طرماح بن حکیم (۱/ ۱۹۱)، عجاج (۱/ ۲۲۷، ۳۲۴)، رؤبه بن العجاج (۱/ ۲۲۷، ۳۵۶)، اخطل (۱/ ۲۵۴)، درید بن الصمه (۱/ ۲۶۲)، عمیره بن طارق (۱/ ۲۶۲)، عیاس بن مرداس (۱/ ۳۱۷)، قطامی (۱/ ۳۱۷)، ابو النجم عجلی (۱/ ۳۵۶) و مهلهل (۱/ ۴۰۹) استشهاد شده است.

۲- قرائت. در بیان وجوه قراءات مختلف به ابیاتی از درید بن زید بن نهد (۹/ ۱۷)، حمید (۹/ ۵۴)، امرؤ القیس بن عابس کندی (۹/ ۱۰۰)، ابن قیس الرقیات (۹/ ۱۰۰)، ذو الأصبغ العدوانی (۹/ ۱۰۰)، توبه بن الحمیر (۳/ ۵۲)، زهیر (۳/ ۲۸۱)، امیة بن ابی الصلت (۵/ ۴۶)، احوص (۶/ ۶۵) و دیگران استناد شده است.

۳- نحو. در ایضاح اعراب کلمات قرآنی از شاعرانی مانند لید بن ربیعۃ (۱/ ۶۷)، ابو زبید طائی (۹/ ۶۷)، جریر بن عطیة (۴/ ۳۷)، عجاج (۴/ ۳۷)، حمید بن ثور هلالی (۴/ ۴۹)، تمیم بن ابی بن مقبل (۴/ ۲۳۷)، صخر بن عمرو بن شرید سلمی (۴/ ۲۳۷)، کمیت بن زید اسدی (۴/ ۲۳۸)، قطامی (۴/ ۲۴۴)، نابغه ذبیانی (۵/ ۲۷۷) و ضابئی بن الحارث البرجمی (۱۶/ ۱۸۱) شاهد مثال آورده شده است.

۴- لغت. در مباحث لغوی تفسیر طبری به ذکر شواهدی از اشعار برج بن مسهر طائی (۱/ ۵۸)، عدی بن زید عبادی (۱/ ۷۱)، علقمة

بن عبده (۱/۱۴۸)، حسان بن ثابت (۱/۱۶۳)، جریر بن عطیه (۱/۱۸۵)، اسود بن یعفر (۱/۱۹۵)، امیه بن ابی الصلت

یادنامه طبری، ص: ۲۸۲

(۱/۱۹۸)، لیبید بن ابی ربیع (۱/۱۹۸)، نابغه بنی ذبیان (۱/۱۹۸)، عبد بنی الحسحاس (۱/۱۹۸)، زهیر بن ابی سلمی (۱/۳۷۶)،
خفاف بن ندبه (۱/۳۹۷)، طرفه بن العبد (۱/۴۰۶)، ابو الاسود دلی (۱/۴۴۲) و شاعران دیگر پرداخته شده است.

۵- تاریخ. در مسائل تاریخی شواهدی شعری از حادثه بن بدر (۶/۲۲۱)، معبد ابن ابی معبد خزاعی (۴/۱۷۹، ۱۸۱) آدم (۶/۱۹۰)،
حطم بن هند بکری (۶/۵۸) و جز آنان نقل شده است.

ناگفته نماند که طبری در بسیاری از موضوعات فوق‌الذکر به شعر شاعران عرب استشهاد کرده ولی از قائل آنها نامی نبرده است.
۹۰ همچنین در آوردن شاهد مثال، غالباً به یک بیت و بعضاً به دو یا چند بیت اکتفا کرده و در پاره‌ای موارد نیز به درج مصرع‌های
پرداخته است. ۹۱ نگرش انتقادی طبری در شعر چندان درخور توجه است که در برخی موارد، پس از آوردن شاهد مثالی مجهول
القائل، نام سراینده را مشخص می‌سازد و در مواردی که شعری را محرف می‌یابد، بلافاصله به تصحیح و اصلاح آن می‌پردازد. ۹۲

ب: بعد روایی

این بعد، که گسترده‌ترین ابعاد تفسیر طبری است، دارای خصایص و ویژگی‌های چشمگیری است که اهم آنها توجیه اقوال صحابه و
تابعین در تفسیر آیات بینات و تبیین قول مرجح پس از موازنه‌ای منطقی بین روایات است. طبری از آنجا که حافظ و محدثی
توانمند بوده، در بسیاری از موارد، با دقت در مفهوم اخبار و بررسی آنها، استنباط خود را به عنوان قول مرجح بیان کرده و به اقامه
دلیل و ذکر شواهد نیز اهتمام ورزیده است.

طبری هر چند که در پاره‌ای موارد از اطناب ممل که فایده‌ای بر آن مترتب نیست، پرهیز می‌کند، امّا گاهی در معانی الفاظی از
قرآن، روایات متعددی را مورد بررسی قرار می‌دهد که چندان ضروری به نظر نمی‌رسد؛ بویژه که در نهایت، نظر مشخصی را هم
ارائه نمی‌دهد. ۹۳ روش وی در اسناد بدینگونه است که غالباً با الفاظی چون «حدّثنی، حدّثنا و حدّث عن...» ۹۴ مستقیماً به نقل
روایات از مشایخ و اساتید خود می‌پردازد و در مواردی معدود با نکاتی از قبیل «أخبرنی و أخبرنا» ۹۵ تسامحاً روایات خود را ذکر
می‌کند که احتمال می‌رود نقل اینگونه روایات به طریق اجازه از بعض اساتیدش صورت

یادنامه طبری، ص: ۲۸۳

گرفته باشد، نه به طریق سماع مستقیم. دیدگاه کلی طبری درباره اسناد اخبار و روایات مبتنی بر نقد و جرح آنها نیست، زیرا وی
ظاهراً اقدام بدین عمل را جزو وظایف مربوط به حوزه تفسیر نمی‌داند و چه بسا به همین سبب با اغماض از کنار آن می‌گذرد. البته،
گاهی به ندرت در قبال اسناد، موضع ناقدی آگاه را اتخاذ می‌کند و به جرح و تعدیل بعض افراد سلسله روایات اهتمام می‌ورزد و
نیز نظر خود را صریحاً درباره اخبار غیر موثق بیان می‌دارد. ۹۶ همچنین وی تفسیر به رأی را هرگز جایز نمی‌شمرد و بر ضرورت
رجوع به روایات صحیح منقول از صحابه و تابعین تأکید فراوان دارد ۹۷ و اجماع صحابه و تابعین را در تصویب یا تخطئه قولی
کاملاً می‌پذیرد. ۹۸ بنابراین، بعید به نظر نمی‌رسد که همین اعتماد و اطمینان بیش از اندازه به اقوال صحابه و تابعین سبب بروز
اشکالاتی در حیطة روایی تفسیر شده باشد. به هر تقدیر، جامعیت و گستردگی تفسیر طبری در بعد روایی از احاطه کم‌نظیر طبری به
علم حدیث، بویژه در حیطة تفسیر، حکایت دارد، چنانکه گفته‌اند وی از ابن حمید بیش از صد هزار حدیث نوشته و از ابو کریب
بیش از صد هزار حدیث شنیده است. ۹۹ این دو تن از مشایخ بزرگ طبری در تفسیر و حدیث بوده‌اند و نیز از شواهد و قراین
موجود در تفسیر می‌توان دریافت که جمع کثیری از محدّثان و مفسّران بر وی سمت استادی داشته‌اند که نام تعدادی از معاریفشان
بدین شرح است:

۱- ابو جریج ۲- ابو الاشعث ۳- احمد بن حمّاد دولابی ۴- احمد بن منیع البغوی ۵- اسحاق بن ابی اسرائیل ۶- اسماعیل بن موسی الفزاری ۷- بشر بن معاذ العقدی ۸- حسن بن قرعه ۹- زبیر بن بکار ۱۰- سلیمان بن عبد الجبار ۱۱- عباد بن یعقوب ۱۲- عباس بن ولید بن یزید ۱۳- عبد الاعلی بن واصل ۱۴- عبد الله بن سعید الاشج، ابو سعید ۱۵- عبید الله بن اسماعیل الهباری ۱۶- عمران بن موسی القزّاز ۱۷- عمرو بن علی الفلاس ۱۸- معلی بن ابراهیم ابلی ۱۹- محمّد بن ابی العلاء الهمذانی، ابو کریب ۲۰- محمّد بن بشّار بندار ۲۱- محمد بن حمید الرازی ۲۲- محمد بن عبد الاعلی صنعانی ۲۳- محمّد بن عبد الملک بن ابی الشوارب الاموی ۲۴- محمد بن مثنی الزمن، ابو موسی ۲۵- محمد بن موسی الحرشی ۲۶- ولید بن شجاع السکونی، ابو همام ۲۷- هناد بن سرّی تمیمی ۲۸- یعقوب بن ابراهیم دورقی ۲۹- یونس بن عبد الاعلی. ۱۰۰

یادنامه طبری، ص: ۲۸۴

طبری در بعد روائی تفسیر از مباحث مربوط به شأن نزول آیات، وجوه معانی الفاظ قرآن براساس روایات، قصص انبیاء، وقایع صدر اسلام و نظیر آنها سخن به میان آورده و بحث در هر مقوله را به روال معمول به پایان برده است؛ منتهی، این مباحث به دلایلی از اشکال و ابهام مصون نمانده است، زیرا از یکسو حیطة بحث، روائی است که حداقل احتمال هرگونه ضعف و نقص و جعل و تحریفی در آن می‌رود و از سوی دیگر، موضوعات این عناوین غالباً به تاریخ مربوط می‌شود که بی‌تردید، با توجه به بحثهای پیشین، نمی‌توان در این مقطع دسّ و وضع خرافات و مفتريات را دخیل ندانست و نقش اساطیر و افسانه‌های باستانی و اسرائیلیات را نادیده انگاشت.

نقد و تحلیل

در اینجا ناگزیر از بیان پاره‌ای از ضعفها و اشکالات و کاستی‌های تفسیر طبری خواهیم بود که به موجب آنها متأسفانه تا حدی ارزش و اعتبار تفسیر تنزل یافته و قدر و منزلت آن نقصان پذیرفته است. البته، این اشکالات همانطور که پیداست، غالباً به بعد روائی تفسیر کبیر مربوط می‌شود و در ابعاد دیگر کمتر به چشم می‌خورد، که اهم آنها بدین شرح است:

۱- نقل روایت از راویان ضعیف الاسناد. طبری هر چند که در تفسیر به قصر و حذف اسانید نپرداخته و راه تحقیق و تتبع در آنها را بر مفسران و محدثان باز گذارده است، اما اخباری ضعیف الاسناد را نقل کرده و از ضعف آنها سخنی به میان نیاورده است. وی علت عدم اهتمام به جرح و تعدیل رجال اسناد را روشن بودن احوال ایشان برای مردمان آن روزگار دانسته و بر این باور بوده است که مردم خود با شناخت لازم می‌توانسته‌اند به قبول یا رد اخبار حکم کنند. شیخ محمد عبد العظیم زرقانی در این باره گوید:

«و لا یکفی الاعتماد علی ذکر السند فی کتاب کبیر کتفسیر ابن جریر، فقد یدکر ابن جریر او و غیره اشیاء غیر صحیحه، و یسوق اسانیدها ثم لایبیین المجروح من رجال السند و لا المعدل فیهم؛ و عذرہ فی ذلك أن أحوال الرجال کانت معروفه لأهل ذلك الزمان فیستطیعون أن یحکموا فی ضوء هذا المعرفة بقبول الخبر أو برده». ۱۰۱

یادنامه طبری، ص: ۲۸۵

طریق روایات در تفسیر طبری به گونه‌ای است که بعضاً علمای علوم قرآنی بر آن خرده گرفته و به ضعف و انقطاع برخی از آنها اشاره کرده‌اند، چنانکه سیوطی صریحاً در این باره گفته است:

«طریق ضحاک از ابن عباس منقطع است، زیرا که ضحاک او را درک نکرده، و چون روایت بشر بن عماره از ابی روق از او به آن منضم شود ضعیف خواهد بود از جهت ضعف بشر؛ و ابن جریر و ابن ابی حاتم از این نسخه بسیار آورده‌اند». ۱۰۲

نمونه این طریق در تفسیر طبری راجع به معنای «من» بدینگونه آمده است:

«و حدّث عن المنجاب بن الحارث، قال: حدّثنا بشر بن عماره، عن ابی روق، عن الضحاک، عن ابن عباس فی قوله (المن) قال:

المنّ: الَّذی یسقط من السماء علی الشجر، فتأكله النَّاسُ». ۱۰۳

سیوطی طریقی دیگر را مورد انتقاد قرار داده و چنین بیان داشته است:

«و از طریق عوفی از ابن عبّاس، ابن جریر و ابن ابی حاتم بسیار آورده‌اند، عوفی ضعیف است ولی واهی نیست، و گاهی ترمذی احادیثی از او را حسن می‌شمرد». ۱۰۴

خلیلی نیز در ارشاد، از روش روایت ابو صالح از معاویة بن صالح، از علی بن ابی طلحه، از ابن عبّاس یاد کرده و گفته است: «حفاظ اجماع کرده‌اند بر اینکه ابن ابی طلحه آن را از ابن عبّاس نشنیده است». ۱۰۵

گفتار خلیلی بر انقطاع رجال اسناد دلالت دارد و ابن جریر از این طریق روایات فراوانی را در تفسیر خود آورده ۱۰۶ و گاهی بر نادرست بودن خبر علی بن ابی طلحه از ابن عبّاس نیز تصریح کرده است. ۱۰۷

یکی از طرق روایت که در تفسیر طبری کاربردی بسیار دارد، طریق اسباط از سدی از ابو مالک و از ابو صالح از ابن عبّاس، و از مرّه از ابن مسعود، و از جمعی از صحابه است ۱۰۸ که غالباً با حذف تعدادی از رجال اسناد به صورت «حدّثنی موسی بن هارون، قال: حدّثنا عمرو، قال: حدّثنا اسباط عن السدی ...» ضبط شده است. ۱۰۹ البتّه، تفسیر سدی که طبری آنرا به طریق مزبور روایت کرده است، به تنهایی مورد اعتماد مفسّران بوده، اما به روایت اسباط توثیق و تأیید قطعی نیافته است، زیرا به گفته سیوطی اسباط مورد اتفاق نیست، ۱۱۰ و نیز مفسّری چون ابن ابی حاتم (م ۳۲۷) که به نقل صحیح‌ترین یادنامه طبری، ص: ۲۸۶

روایات التزام داشت، روایتی از این طریق در تفسیر خود نیاورده است. این امر به انضمام شواهدی دیگر، تأییدی است مجدّد بر اینکه طریق روایتی مورد بحث غیر قابل ایراد نیست؛ چنانکه درباره روایت از تفسیر سدی گفته‌اند:

«ابن ابی حاتم چیزی از آن نیاورده چونکه ملتزم شده که صحیح‌ترین روایات را بیاورد و حاکم در چند مورد از مستدرک خود از آن روایت کرده و آنها را صحیح شمرده است، ولی فقط از طریق مرّه از ابن مسعود، و چند تن از صحابه، نه از طریق اول، و ابن کثیر گفته: سدی با این اسناد چیزهای غریبی روایت می‌کند». ۱۱۱

در تفسیر طبری مواردی دیگر از طرق روایات مشاهده می‌شود که سیوطی آنها را محل اشکال و ایراد دانسته، ولی از ابن جریر نام نبرده است. این موارد به شرح ذیل است:

الف: روایت جویر از ضحاک از ابن عبّاس. ۱۱۲ این طریق در مباحث روائی تفسیر بکار رفته و بر اساس آن اخبار و روایاتی در تبیین معنی آیات آورده شده است، در حالیکه سیوطی بر آن ایراد گرفته و چنین اظهار داشته است:

«این تفسیرهای طولانی که به ابن عبّاس نسبت داده‌اند، پسندیده نیست، و در راویان آنها مجهولهایی دیده می‌شود، مانند تفسیر جویر از ضحاک از ابن عبّاس». ۱۱۳

لازم به ذکر است که سیوطی در جایی دیگر روایت جویر از ضحاک را شدید الضعف و متروک دانسته و اشتباهات بیان داشته است که ابن جریر و ابن ابی حاتم از این طریق چیزی نیاورده‌اند ۱۱۴، و حال آنکه گفتیم طبری این طریق را در تفسیر خود آورده است.

ب: روایت شبل از ابی نجیح از مجاهد. ۱۱۵ این طریق هر چند که مورد اشکال دانشمندان علوم قرآنی واقع نشده، ولی از تأیید کامل هم برخوردار نبوده است؛ چنانکه سیوطی با تردید بدان نگرسته و گفته است: «تفسیر شبل بن عبّاد مکی از ابن نجیح از مجاهد از ابن عبّاس نزدیک به صحت است». ۱۱۶ البتّه، طبری در مواردی معدود از این طریق استفاده کرده است.

ج: روایت کلبی از ابو صالح از ابن عباس. ۱۱۷ این طریق نیز از نظر مفسّران و متخصّصان علوم قرآنی ضعیف شمرده شده و مورد ایراد واقع گردیده است، چنانکه

یادنامه طبری، ص: ۲۸۷

سیوطی بیان داشته است: «سست‌ترین طریقه‌ها به ابن عباس، طریق کلبی از ابو صالح از ابن عباس است، و هرگاه روایت محمّد بن مروان سدّی صغیر هم به آن منضم شود، سلسله دروغ خواهد بود». ۱۱۸

اینها مواردی از طرق روایت از رویان ضعیف الاسناد بود که طبری خود به ضعف بعضی از روات در طرق مزبور اشاره کرده و کسانی چون ضحاک و ابو صالح باذان و کلبی و سدّی را غیر قابل اعتماد دانسته است ۱۱۹؛ مع الوصف، همانطور که ملاحظه شد، در خیلی موارد به نقل روایت از آنان پرداخته و به عدم وثاقتشان توجهی روا نداشته است، که این امر از وجود تناقضاتی آشکار در بعد روایی تفسیر طبری حکایت دارد.

۲- قصر اسانید روایات. طبری از آنجا که روایات منقول از صحابه و تابعین را در حکم احادیث مرفوع به رسول اکرم (ص) می‌داند، اخباری که در مباحث روایی می‌آورد، از نظر رجال اسناد غالباً به یکی از صحابه یا تابعین ختم می‌شود و کمتر روایتی را می‌توان یافت که سلسله روایتش به شخص پیامبر منتهی گردد. ۱۲۰ همچنین، با اینکه شیوه طبری در نقل روایات کلاً مبتنی بر ذکر رجال سند بوده، ولی گاهی هم یک یا چند تن از رجال سند حذف گردیده است که نمونه‌های ذیل در این باره قابل ملاحظه است:

«حدثنا ابو کریب، قال: حدثنا ابن ادریس، عن اصحاب التفسیر، قالوا: ...».

«حدّثنی یعقوب بن ابراهیم، قال: حدّثنا هشیم، قال: أخبرنا حجاج عمّن حدّثه، عن مجاهد، قال: ...».

«حدّثنا محمد بن سنان القزّاز، قال: حدّثنا ابو عاصم، عن شریک، عن رجل، عن عکرمه، عن ابن عباس، قال: ...».

«حدّثنا احمد بن اسحاق، قال: حدّثنا ابو احمد، قال: حدّثنا سفیان، عن رجل، عن مجاهد ...».

«حدّثنی المثنی، قال: حدّثنا اسحاق، قال: حدّثنی یحیی بن سعید، عمّن ذکره، عن عکرمه، قال: ...».

«حدّثنی المثنی، قال: حدّثنا الحجاج، قال: حدّثنا ابو عوانه، عن المغیره، عن اصحابه، عن ابراهیم، قال: ...».

یادنامه طبری، ص: ۲۸۸

«حدّثنا ابن بشار، قال: حدّثنا عفان بن مسلم، قال: حدّثنا همام، عن قتاده، أنّه سئل عن الشفع و الوتر، فقال: أخبرنی عمران بن عصام الضّبعی، عن شیخ من أهل البصره، عن عمران بن حصین، عن النّبی (ص)، قال: ...» ۱۲۱

بنابراین، الفاظ «اصحاب التفسیر، من حدّثه، رجل، من ذکره، اصحابه، شیخ من اهل البصره»، حاکی از وجود نقص و ابهام و انقطاع در سلسله روات است که در اصطلاح علم حدیث، اینگونه روایات را منقطع خوانند. ۱۲۲

۳- نقل و ضبط اسرائیلیات و اخبار خرافی و افتراونی. یکی از وجوه قابل ایراد تفسیر طبری اشتغال آن بر اسرائیلیات و مسیحیّات و مجوسّیاتی است که مسلمین در موضوعات قصص انبیاء، حوادث تاریخی، خلقت جهان، ملاحم، امور غیب و نظیر آنها از اهل کتاب روایت کرده‌اند. این روایات از روایانی چون کعب الاحبار، وهب بن متبه، عبد الله بن سلام، ابن جریج، ابن عباس، ابو هریره، ابن عمر، محمّد بن قیس، مجاهد، محمد بن کعب قرظی، ضحاک، ابو صالح، سدّی، سعید بن مسیب، ابن زید، محمد بن اسحاق و دیگران روایت شده است ۱۲۳؛ خصوصاً ابن اسحاق که در این راستا اخبار فراوانی از وهب بن متبه به صورت منقطع نقل کرده و سلسله روات آنها در تفسیر طبری بدینگونه ضبط گردیده است:

«حدّثنا ابن حمید، قال: حدّثنا سلمه، عن محمد بن اسحاق، عن بعض اهل العلم، عن وهب بن متبه، قال: ...» ۱۲۴

قابل توجه است که از چهار راوی مزبور در صدر این روات، به نامهای کعب الاحبار، وهب بن متبه، عبد الله بن سلام و ابن جریج به عنوان منابع اصلی روایات اسرائیلی می‌توان یاد کرد که کعب و وهب و عبد الله یهودی الاصل بوده‌اند و ابن جریج نیز ریشه در نصرانیت داشته است. ۱۲۵ البتّه، در صد منقولات طبری از کعب الاحبار و عبد الله بن سلام نسبت به وهب بن متبه و ابن جریج در تفسیر کمتر است، ولی کعب و وهب بیش از عبد الله و ابن جریج مورد ظنّ و طعن دانشمندان علوم قرآنی و بزرگان علم حدیث

بوده‌اند؛ چنانکه سید محمد رشید رضا مصری، کعب الاحبار و وهب بن متبه را قهرمانان اسرائیلیات و منابع خرافات معرفی کرده است و محمود ابو ریّه نیز ابو هریره را در جعل و وضع حدیث، متأثر از آنان دانسته است. ۱۲۶ همچنین طبری به واسطه محمد بن یادنامه طبری، ص: ۲۸۹

اسحاق از مردی مسیحی الاصل، به نام ابو عتاب اخباری کثیر نقل می‌کند که محل نقد و نظر است؛ آنگاه به معرفی اجمالی او بدینگونه می‌پردازد:

«حدّثنا ابن حمید، قال: حدّثنا سلمه، عن ابن اسحاق، عن ابی عتاب رجل من أهل تغلب، كان نصرانیا عمرا من دهره، ثمّ أسلم بعد، فقرأ القرآن، و فقه فی الدین؛ و كان فیما ذکر أنّه كان نصرانیا أربعین سنه، ثمّ عمّر فی الاسلام أربعین سنه، قال...». ۱۲۷

از مقایسه این سند با سلسله روایت فوق الذکر که به جای یکی از افرادش، ترکیب مبهم «بعض اهل علم» آمده است، می‌توان دریافت که منظور از «بعض اهل علم»، ابو عتاب نصرانی الاصل است.

دیگر مواردی که در تفسیر طبری قابل نقد و بررسی است، اجمالا عبارتند از: طرح بحثهای روائی غیر مفید که طبری خود گاهی به پاره‌ای از آنها اشاره کرده است؛ نقل روایات مشابه از جهت لفظ و معنی که موجب اطاله کلام شده است؛ عدم عنایت به مسائل و لائمی که متفق علیه فریقین است؛ و بیان مطالب و اخباری تعصّب‌آمیز که چندان معقول و منطقی بنظر نمی‌رسد. البته، این تفسیر از امتیازاتی نیز برخوردار است که از تبخّر و تزلّع طبری در فنون مختلف، بویژه علوم قرآنی حکایت دارد و در آغاز بحث مفصّلا از آنها سخن به میان آمد.

یادداشتها

(۱) - نثر طوبی - میرزا ابو الحسن شعرانی و محمد قریب، ج ۲، ص ۲۵۹. کلمه تفسیر تنها یکبار در قرآن کریم بکار رفته است، آنجا که خدای تعالی فرماید: «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا». سوره فرقان (۲۵)، آیه ۳۳.

(۲) - مناهل العرفان فی علوم القرآن - شیخ محمد عبد العظیم زرقانی، ج ۱، ص ۴۷۲. دو تعریف دیگری که وی از تفسیر بدست داده است، عبارتند از:

الف: «التفسیر علم یبحث فیہ عن القرآن الکریم من حیث دلالتہ علی مراد اللہ تعالی بقدر الطاقه البشریة».

ب: «التفسیر علم یبحث فیہ عن احوال الکتاب العزیز من جهة نزوله و سنده و أدائه و ألفاظه و معانیها المتعلقة بالألفاظ و المتعلقة بالأحكام». همان مأخذ، ص ۴۷۱.

(۳) - تاریخ ادبیات ایران - دکتر ذبیح الله صفا، ج ۱، ص ۷۰.

(۴) - مفسران شیعه - دکتر محمد شفیع، ص ۴۶.

(۵) - تاریخ آداب اللغه العربیة - جرجی زیدان، ج ۱، ص ۲۴۵.

یادنامه طبری، ص: ۲۹۰

(۶) - الفهرست - ابن ندیم، با تصحیح و مقدمه رضا تجدد، ص ۳۶.

(۷) - تاریخ التمدن الاسلامی - جرجی زیدان، ج ۲، ص ۷۱ و تاریخ آداب اللغه العربیة، ج ۱، ص ۲۴۴.

(۸) - تاریخ آداب اللغه العربیة، ج ۱، ص ۲۴۵.

(۹) - الفهرست - ابن ندیم، ص ۳۷.

- (۱۰) - مناهل العرفان، ج ۱، ص ۴۸۸ و الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۵۹۶.
- (۱۱) - تأسیس الشیعۀ، ص ۳۲۲.
- (۱۲) - الفهرست - ابن ندیم، ص ۳۶-۳۷. نیز رجوع کنید به: الذریعۀ الی تصانیف الشیعۀ، ج ۴، ص ۲۳۹-۳۲۲.
- (۱۳) - الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۵۹۴.
- (۱۴) - الذریعۀ الی تصانیف الشیعۀ، ج ۴، ص ۲۹۸، ۲۹۹. نیز رجوع کنید به: روضات الجنّات - میرزا محمّد باقر خوانساری، ج ۵، ص ۳۵۴.
- (۱۵) - الکنی و الالقاب - محدّث قمی، ج ۳، ص ۸۴ و الذریعۀ الی تصانیف الشیعۀ، ج ۴، ص ۳۰۲.
- (۱۶) - معجم المؤلّفین - عمر رضا کخّال، ج ۷، ص ۹.
- (۱۷) - الذریعۀ الی تصانیف الشیعۀ، ج ۴، ص ۳۰۲.
- (۱۸) - طبقات المفسّرين - جلال الدین سیوطی، ص ۳۰.
- (۱۹) - معجم المؤلّفین، ج ۵، ص ۲۵۸.
- (۲۰) - معجم الادباء - یاقوت حموی، ج ۱۸، ص ۶۵.
- (۲۱) - همان مأخذ، ص ۴۴.
- (۲۲) - همان مأخذ، ص ۶۲. فرغانی، عبد الله بن احمد بن جعفر (ابو محمد)، مورّخ و محدّث بوده و از ابن جریر و دیگران روایت حدیث کرده است. کتاب «التاریخ المذیل علی تاریخ محمّد بن جریر الطبری» از مؤلّفات اوست.
- معجم المؤلّفین، ج ۶، ص ۲۲، ۲۳.
- (۲۳) - التفسیر و المفسّرون - محمّد حسین الذهبی، ج ۱، ص ۲۰۶.
- (۲۴) - رجوع کنید به: ترجمه تفسیر طبری، تصحیح حبیب یغمائی، ج ۱، ص ۵-۷. تاریخ دوران سلطنت نوح بن منصور سامانی مأخوذ است از: فرهنگ معین، ج ۶، ص ۲۰۳۱.
- (۲۵) - مفسّران شیعه، ص ۸۳.
- (۲۶) - الفهرست - ابن ندیم، ص ۲۹۲.
- (۲۷) - ریحانة الادب، ج ۷، ص ۳۷۶.
- (۲۸) - رجوع کنید به: تفسیر طبری، ج ۱، ص ۵ و ۶ از کلمۀ الناشر و ج ۳۰، ص ۳۸۸، ۳۸۹.
- (۲۹) - تاریخ بغداد - خطیب بغدادی، ج ۲، ص ۱۶۴ و معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۴۲-۴۳ و شذرات الذهب، ج ۲، ص ۲۶۰ و الکنی و الالقاب، ج ۱، ص ۲۴۲ و التفسیر و المفسّرون، ج ۱، ص ۲۰۸. برای اطلاع از شرح حال ابن خزیمه بنگرید به: ریحانة الادب، ج ۷، ص ۴۹۹ و معجم المؤلّفین، ج ۹، ص ۳۹-۴۰.
- (۳۰) - معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۶۲. در احوال و آثار ابن کامل رجوع کنید به: فهرست ابن ندیم، ص ۳۵، ۲۹۲ و معجم المؤلّفین، ج ۲، ص ۵۲ و طبقات المفسّرين - شمس الدین داودی، ج ۱، ص ۶۳-۶۵ و بغیة الوعاء - سیوطی، یادنامه طبری، ص: ۲۹۱
- ص ۱۵۳-۱۵۴.

- (۳۱) - الفهرست - ابن ندیم، ص ۲۹۲. در وصف حال ابن ندیم بنگرید به: الکنی و الالقاب، ج ۱، ص ۶۴۰ و ریحانة الادب، ج ۸، ص ۲۵۲-۲۵۳.

(۳۲)- تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۱۶۳ و معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۴۲ و شذرات الذهب، ج ۲، ص ۲۶۰ و مناهل العرفان، ج ۱، ص ۴۹۷. منظور ابو حامد از عبارت مزبور این است که در قبال عظمت و ارزش تفسیر طبری، پیمودن راهی طولانی تا چین و تحمّل مشقّت در این راه، کار مهمّی نیست. شرح حال اسفرائینی را در «الکنی و الالقاب»، ج ۲، ص ۲۵-۲۶ و معجم المؤلفین، ج ۲، ص ۶۵ می‌توان از نظر گذراند.

(۳۳)- طبقات المفسّرين - سیوطی، ص ۳۱.

(۳۴)- تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۱۶۳. در احوال خطیب بغدادی بنگرید به: معجم المؤلفین، ج ۲، ص ۱ و الکنی و الالقاب، ج ۲، ص ۲۰۷-۲۱۴.

(۳۵)- مناهل العرفان، ج ۱، ص ۴۹۷. در احوال نووی بنگرید به: معجم المؤلفین، ج ۱۳، ص ۲۰۲.

(۳۶)- فتاوی ابن تیمیّه، ج ۲، ص ۱۹۲- به نقل از کتاب «التفسیر و المفسّرون»، ج ۱، ص ۲۰۸. در احوال ابن تیمیه بنگرید به: معجم المؤلفین، ج ۱، ص ۲۶ و ریحانه الادب، ج ۷، ص ۴۳۲-۴۳۴.

(۳۷)- الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۵۶۴.

(۳۸)- همان مأخذ، ص ۵۹۷، ۵۹۹. در احوال سیوطی بنگرید به: ریحانه الادب، ج ۳، ص ۱۴۸-۱۵۱ و معجم المؤلفین، ج ۵، ص ۱۲۸.

(۳۹)- طبقات المفسّرين - سیوطی، ص ۳۰.

(۴۰)- تاریخ آداب اللّغة العربیّه، ج ۲، ص ۲۴۸. در احوال جرجی زیدان بنگرید به: معجم المؤلفین، ج ۳، ص ۱۲۵.

(۴۱)- معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۶۲.

(۴۲)- همان مأخذ، ص ۵۹-۶۰.

(۴۳)- تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۱۶۷.

(۴۴)- به ترتیب بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۱۵، ص ۲۶۳؛ ج ۴، ص ۱۷۵؛ ج ۳، ص ۲۸۱؛ ج ۵، ص ۲۰۳؛ ج ۲۹، ص ۱۳۹؛ ج ۱، ص ۳۴۴، ۱۸۲.

(۴۵)- به ترتیب بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۳۰، ص ۶۳؛ ج ۲۹، ص ۶۹، ۷۵. ج ۱، ص ۱۴۸.

(۴۶)- به ترتیب بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۱، ص ۵۴۳، ۱۸۹، ۱۱۲؛ ج ۱۸، ص ۸۱؛ ج ۱۹، ص ۶. نیز برای اطلاع از نمونه‌های مشابه دیگر رجوع کنید به همین مأخذ: ج ۱، ص ۱۰۷، ۱۳۳، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۶۰، ۳۹۵، ۴۲۰، ۵۴۵، ۵۷۳؛ ج ۱۸، ص ۴۱، ۱۲۷، ۱۴۱؛ ج ۲۷، ص ۱۲۸؛ ج ۲۹، ص ۷۴، ۱۴۷، ۱۵۷.

(۴۷)- تفسیر طبری، ج ۱، ص ۳۳، ۴۱. در وجوه تفسیر نظریاتی دیگر نیز بیان شده است که از جمله آنهاست نظر ابن النقیب و ابو حیّان و زرکشی. بنگرید به: الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۵۷۶-۵۷۸. به عقیده نگارنده، نظر مفسّر بزرگ، علامه طباطبائی از دقیق‌ترین و کامل‌ترین نظریاتی است که تاکنون ابراز شده است. رجوع کنید به: قرآن در اسلام، ص ۷۴-۸۸.

(۴۸)- سوره آل عمران (۳)، آیه ۷.

یادنامه طبری، ص: ۲۹۲

(۴۹)- تفسیر طبری، ج ۱، ص ۳۴. زرکشی در کتاب البرهان راجع به روایت ابن عباس در وجوه تفسیر قرآن مفصّلاً بحث کرده و به توضیح آنها پرداخته است. رجوع کنید به: الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۵۷۴-۵۷۶.

(۵۰)- معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۶۴، ۶۵.

- (۵۱) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۴۰ - ۴۱.
- (۵۲) - الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۵۴۹.
- (۵۳) - المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۴۶. نیز رجوع کنید به: الاتقان، ج ۲، ص ۵۴۹ - ۵۵۲.
- (۵۴) - همان مأخذ، ج ۳، ص ۶۳ - ۶۴ و ص ۴۶ - ۴۷.
- (۵۵) - رجوع کنید به معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۴۹ - ۵۳، ۵۵، ۵۶. طبری در سال ۲۵۳ ه. به فسطاط مصر و در سال ۲۵۶ ه. دوباره به مصر درآمد و سفر دوم وی به طبرستان نیز در سال ۲۹۰ ه. اتفاق افتاد. همین مأخذ، ص ۵۲، ۵۳، ۵۶.
- (۵۶) - معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۶۱.
- (۵۷) - همان مأخذ.
- (۵۸) - وفيات الاعیان، ج ۳، ص ۳۳۲.
- (۵۹) - طبقات المفسرین - سیوطی، ص ۳۱ و طبقات المفسرین - شمس الدین محمد داودی، ج ۲، ص ۱۰۹.
- (۶۰) - معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۴۴.
- (۶۱) - الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۵۷۰ - ۵۷۲. نیز رجوع کنید به: تفسیر شیخ ابو الفتوح رازی، ج ۱، ص ۱، ۲؛ تفسیر القرآن الکریم - سید عبد الله شبّر، ج ۱، ص ۲۱ - ۳۱؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۷۷؛ التفسیر الکاشف - محمد جواد مغنیه، ج ۱، ص ۹؛ و مناهل العرفان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۵۱۹.
- (۶۲) - مستدرک سفینه البحار، ج ۸، ص ۱۹۸ - ۱۹۹.
- (۶۳) - رجوع کنید به: نفائس الفنون فی عرائس العیون، ج ۱، ص ۳۷۰ - ۳۷۲ و مناهل العرفان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۵۲۰ - ۵۲۲.
- (۶۴) - بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۹: ص ۲۲، آیه ۱۱۹؛ ص ۴۷، آیه ۱۴۱؛ ص ۵۶، آیه ۱۴۴، ص ۶۹، آیه ۱۵۱ و ج ۱۱: ص ۱۱۴، آیه ۳۲، ۳۳؛ ص ۱۲۱، آیه ۴۸، ۴۹؛ ص ۱۲۲، آیه ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳.
- (۶۵) - برای نمونه به تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۸۶ رجوع کنید.
- (۶۶) - به عنوان مثال، بحث در مسئله فیئ سوره انفال به سوره حشر موکول شده است. تفسیر طبری، ج ۱۰، ص ۲.
- (۶۷) - فی المثل، از آنجا که طبری راجع به واژه «خشیه» در مباحث قبلی به تفصیل سخن گفته است، اعاده مطلب را روا ندانسته و این چنین بیان داشته است: «و قد دللنا فیما مضی علی معنی الخشیة، و أنّها الرهبه و المخافه، فکرهنا إعادة ذلك فی هذا الموضوع». تفسیر طبری، ج ۱، ص ۳۶۵.
- (۶۸) - معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۴۵.
- (۶۹) - بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۳، ص ۱۵۲ - راجع به قرائت کلمه «کتبه» در آیه ۲۸۵ از سوره بقره.
- (۷۰) - تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۱۶۳.
- (۷۱) - معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۶۶.
- یادنامه طبری، ص: ۲۹۳

- (۷۲) - بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۱۰، ص ۸۹ (حسن بصری)؛ ج ۱۰، ص ۱۱۳ و ج ۱۶، ص ۹۴ (عاصم)؛ ج ۶، ص ۶۴ (یحیی بن وثاب و اعمش)؛ ج ۳۰، ص ۱۶ (کسانی)؛ ج ۱، ص ۲۷۹، ۳۱۳ (قراء)؛ ج ۱۶، ص ۸۱ و ج ۲۹، ص ۱۸۰ (قراء الامصار)؛ ج ۳، ص ۱۵۲ و ج ۹، ص ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۳۴، ۱۹۱، ۲۰۶ و ج ۱۰، ص ۱۰، ۸۹، ۱۱۳ و ج ۱۱، ص ۴، ۵ و ج ۱۶، ص ۶۷ (قراء منتسب به بلاد).

- (۷۳) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۶۵.
- (۷۴) - سوره انبیاء (۲۱)، آیه ۸۱.
- (۷۵) - تفسیر طبری، ج ۱۷، ص ۵۶.
- (۷۶) - بنگرید به تفسیر طبری، ج ۲۹، ص ۱۷۹. نام فزّاء، یحیی بن زیاد و نام ابو عبیده، معمر بن مثنی است و شرح احوال و آثارشان به ترتیب در بغیة الوعاء، ص ۴۱۱ و ۳۹۵؛ ریحانة الادب، ج ۴، ص ۳۱۴-۳۱۶ و ج ۷، ص ۱۹۴-۱۹۵ و معجم المؤلفین، ج ۱۳، ص ۱۹۸ و ج ۱۲، ص ۳۰۹-۳۱۰ آمده است.
- (۷۷) - معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۶۰.
- (۷۸) - همان مأخذ، ص ۶۲. نیز در همین صفحه از ابو عمر زاهد نقل کرده‌اند که گفت: «تفسیر طبری را از ابتدا تا انتها بررسی کردم و در آن حتّی کلمه‌ای اشتباه در نحو و لغت نیافتم».
- (۷۹) - تفسیر طبری، ج ۲۹، ص ۱۰۶، ۲۲۴، با این جملات: «و كان الفزّاء يقول ...» و «قال الفزّاء ...».
- (۸۰) - تفسیر طبری، ج ۳۰، ص ۱۰۹. با توجه به جملاتی که در پاورقی آمده عبارت «قال: و إن لم یکن التسنیم اسما للماء، فالعین نکره، و التسنیم معرفه، و إن کان اسما للماء فالعین نکره» از فزّاء است که طبری از وی به عنوان قائل آن نام نبرده است. نیز با مراجعه به همین مأخذ، ج ۲۹، ص ۱۷۶ و مقایسه بین متن و حاشیه، نمونه‌ای دیگر از این مقوله را می‌توان از نظر گذراند.
- (۸۱) - تفسیر طبری، ج ۳۰، ص ۱۶، ۳۷۳. از مقایسه متن با پاورقی در این صفحات می‌توان دریافت که طبری در بیان مطلب به کلام فزّاء نظر داشته است.
- (۸۲) - همان مأخذ، ج ۲۹، ص ۱۸۱.
- (۸۳) - همان مأخذ، ج ۹، ص ۶۷.
- (۸۴) - بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۶۳. نیز مشابه این الفاظ در ج ۱، ص ۳۹۶، ۵۵۹ و ج ۱۶، ص ۴۵ و ج ۱۸، ص ۵۲ آمده است.
- (۸۵) - رجوع کنید به تفسیر طبری، ج ۳، ص ۲۵۱، ۲۸۰ و ج ۵، ص ۱۸۸ و ج ۳۰، ص ۱۶.
- (۸۶) - بنگرید به تفسیر طبری، ج ۱، ص ۴۸۶ و ج ۹، ص ۱۵۳، ۷۱.
- (۸۷) - بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۱، ص ۴۲۳ و ج ۴، ص ۲۴۳ و ج ۱۶، ص ۱۵۱ و ج ۲۹، ص ۲۸.
- (۸۸) - معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۵۳.
- (۸۹) - همان مأخذ، ص ۶۰. در همین صفحه از عبد العزیز بن محمد طبری راجع به کثرت اشعاری که طبری در حافظه داشت، چنین نقل شده است: «و كان یحفظ من الشعر للجاهلیة و الاسلام ما لایجهله الا جاهل به».
- (۹۰) - بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۳۱، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۶۰، ۱۶۷، ۱۹۱، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۶۳، ۳۰۰ و بسیاری موارد دیگر. البتّه در پاره‌ای موارد به جای لفظ «قال الشاعر»، جمله «قال الراجز یا و منه قول الراجز» بکار رفته است که می‌توان نمونه‌هایی از این مورد را در همین یادنامه طبری، ص: ۲۹۴
- مأخذ، ج ۱، ص ۷۴، ۱۰۸، ۲۶۵، ۳۳۷، ۳۶۱، ۴۲۲ ملاحظه کرد.

- (۹۱) - بنگرید به تفسیر طبری، بدین ترتیب: ۱- شواهد تک بیتی: ج ۱، ص ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۱۳۱، ۱۴۵ و صفحات بسیار دیگر. ۲- شواهد دو بیتی: ج ۱، ص ۴۸، ۶۱، ۷۳، ۳۱۶. ۳- شواهد چند بیتی: ج ۴، ص ۱۷۹ و ج ۶، ص ۵۸. ۴- مصراع: ج ۱،

ص ۶۳، ۸۱، ۸۲، ۹۰، ۱۱۰، ۱۹۶، ۱۹۷، ۳۶۱، ۴۲۳.

(۹۲) - بنگرید به تفسیر طبری، ج ۱، ص ۳۴۳ و ج ۴، ص ۱۸۱ و پاورقی آن.

(۹۳) - بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۶ در معنای «من و سلوی» و ص ۲۳۱-۲۳۳ درباره «شجره»، همان درختی که آدم و حواء از نزدیک شدن بدان منع شدند. طبری پس از نقل روایات متعدد در معنای این کلمه، سرانجام هر یک از معانی را جایز شمرده و اذعان داشته است که با دانستن معنای این کلمه دانش کسی افزایش نمی‌آید و با ندانستن مفهوم آن زبانی متوجه کسی نمی‌شود. همین مأخذ، ص ۲۳۳. نیز در این خصوص، روایات مربوط به اسامی کواکبی که حضرت یوسف (ع) در خواب دیده است، قابل ملاحظه است. همین مأخذ، ج ۱۲، ص ۱۵۱، ۱۵۲.

(۹۴) - این الفاظ در اکثر صفحات تفسیر طبری وجود دارد؛ مع الوصف به چند نمونه اشاره می‌شود: ج ۵، ص ۱۱۹، ۲۴۰، ۲۸۴ و ج ۲۹، ص ۱۷۷، ۱۸۸.

(۹۵) - بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۱۸، ص ۷۱، ۱۳۰.

(۹۶) - رجوع کنید به: تفسیر طبری، ج ۲، ص ۱۵۵ با این جمله: «أخشی أن يكون هذا الشيخ غلطاً»؛ ج ۱۰، ص ۶۳ با این عبارت: «و أخشی أن يكون هذا الخبر و هما من ناقله في الأجل...»؛ و ج ۱۶، ص ۱۵ با این کلام: «و أمّا ذكر عن عكرمه في ذلك، فإنّ الذي نقل ذلك عن أيوب هارون، و في نقله نظر، و لا نعرف ذلك عن أيوب من رواية ثقات أصحابه».

(۹۷) - بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۱، ص ۳۳۲ با این عبارت: «و هذا القول الذي قاله مجاهد قول لظاهر ما دلّ عليه كتاب الله مخالف...»؛ ج ۲، ص ۴۷۴ با این بیان: «و هذا الذي ذكر عن الضحّاك لا معنى له في هذا الموضع...»؛ و ج ۱۲، ص ۲۳۳ بدینگونه: «و كان بعض من لا- علم له بأقوال السلف من أهل التأويل ممّن يفسّر القرآن برأيه على مذهب كلام العرب، يوجّه معنى قوله... و ذلك تأويل يكفى من الشهادة على خطئه خلافه قول جميع أهل العلم من الصحابة و التابعين...».

(۹۸) - تفسیر طبری، ج ۲، ص ۴۷۲ و ج ۱۲، ص ۲۳۳.

(۹۹) - معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۵۰، ۵۲.

(۱۰۰) - الفهرست - ابن ندیم، ص ۲۹۱ و تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۱۶۲ و معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۴۱، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۶۶ و طبقات المفسّرين - داودی، ج ۲، ص ۱۰۷.

(۱۰۱) - مناهل العرفان، ج ۱، ص ۴۹۵. زرقانی همین مطلب را در قالب عبارتی کوتاه‌تر نیز چنین بیان داشته است: «و من مزایاه أنّه حرّر الاسانید و قرّب البعید؛ و جمع ما لم یجمعه غیره، غیر أنّه قد یسوق اخبارا بالاسانید غیر صحیحه ثمّ لا یتبّه علی عدم صحّتها و قلنا إنّ عذره فی ذلك هو ذکر السند فی زمن توافر الناس فيه علی معرفة حال السند من غیر توقّف علی تنبیه منه». همین مأخذ، ص ۴۹۷.

(۱۰۲) - الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۵۹۵.

(۱۰۳) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۹۵. نیز بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۱، ص ۳۹۳، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۱۲ و ج ۱۵،

یادنامه طبری، ص: ۲۹۵

ص ۴۸.

(۱۰۴) - الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۵۹۵.

(۱۰۵) - همان مأخذ، ص ۵۹۳.

(۱۰۶) - بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۴۲، ۴۰۶ و ج ۹، ص ۱۹۹ و ج ۱۵، ص ۲۱ و ج ۲۷، ص ۱۳۹ و ج ۲۹، ص ۳، ۵، ۶،

۲۱، ۲۶، ۳۴، ۳۸، ۴۵، ۵۵، ۶۰، ۶۵، ۷۱ و ج ۳۰، ص ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۶۲.

(۱۰۷) - تفسیر طبری، ج ۲۹، ص ۱۵۹ با این عبارت: «وروی عن ابن عباس فی ذلك، ما حدّثنی علی، قال:

حدثنا ابو صالح، قال: حدّثنی معاویه، عن علی، عن ابن عباس، فی قوله (لَوْاحَةٌ لِلْبَشْرِ) یقول: معرّضه، و أخشی أن یكون خبر علی بن ابی طلحه، عن ابن عباس هذا غلطاً، و أن یكون موضع معرّضه: معیّره، لكن صحّف فیہ». لازم به تذکر است که منظور از معاویه و علی، معاویه بن صالح و علی بن ابی طلحه است که طبری به اختصار از آنان نام برده است. صورت کامل این سلسله روایات را می‌توان در صفحه ۱۴۲ از جلد اول تفسیر طبری ملاحظه کرد.

(۱۰۸) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۱۲، ۲۳۰، ۲۳۵.

(۱۰۹) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۳۸۴. نیز بنگرید به همین مأخذ، ج ۱، ص ۳۸۵، ۳۸۷، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۱۱، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۲۳،

۴۵۲، ۴۵۷، ۴۶۱، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۸، ۴۷۹، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۳۸، ۵۷۱ و ج ۹، ص ۱۴۵ و ج ۱۵، ص ۳۲.

(۱۱۰) - الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۵۹۴.

(۱۱۱) - همان مأخذ.

(۱۱۲) - رجوع کنید به: تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۱۲، ۴۰۴، ۴۷۷ و ج ۹، ص ۱۶۹، ۱۹۱، ۲۰۱، ۲۰۷ و ج ۲۹، ص ۶۴ و ج ۳۰، ص

۱۸۱.

(۱۱۳) - الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۵۹۳.

(۱۱۴) - همان مأخذ، ص ۵۹۵.

(۱۱۵) - بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۶۱، ۴۷۳، ۴۷۷، ۴۷۹، ۴۹۸ و ج ۹، ص ۲۰۷ و ج ۱۱، ص ۱۵۵، ۱۶۵.

(۱۱۶) - الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۵۹۳.

(۱۱۷) - تفسیر طبری، ج ۹، ص ۱۸۴.

(۱۱۸) - الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۵۹۴.

(۱۱۹) - تفسیر طبری، ج ۱، ص ۴۰، ۴۱.

(۱۲۰) - به عنوان نمونه بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۹۹ و ج ۲۷، ص ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۴۳ و ج ۳۰، ص ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۹، ۱۳۱.

(۱۲۱) - تفسیر طبری، ج ۲۹، ص ۲۶، ۳۲ و ج ۱، ص ۲۲۷، ۳۳۳، ۵۰۷ و ج ۱۰، ص ۳ و ج ۳۰، ص ۱۷۲

(۱۲۲) - نفائس الفنون فی عرائس العیون، ج ۱، ص ۳۹۸ و الفیة السیوطی فی علم الحدیث، ص ۲۴-۲۵.

(۱۲۳) - به عنوان نمونه، به ترتیب بنگرید به: تفسیر طبری، ج ۱، ص ۴۵۶ (کعب الاحبار)؛ ج ۱، ص ۲۳۵ (وهب بن متبه)؛ ج ۱۹،

ص ۱۵۵ (ابن جریج)؛ ج ۱، ص ۲۳۷ (ابن عباس)؛ ج ۱، ص ۲۴۰ (ابو هریره)؛ ج ۱، ص ۴۵۸ (ابن عمر)؛ ج ۱، ص ۲۳۷ (محمد بن

قیس)؛ ج ۱، ص ۴۵۸ (مجاهد)؛ ج ۱۹، ص ۱۶۹ (محمد بن

یادنامه طبری، ص: ۲۹۶

کعب قرظی)؛ ج ۱۹، ص ۱۵۶ (ضحاک)؛ ج ۱۹، ص ۱۶۹ (ابو صالح)؛ ج ۱، ص ۲۳۹ (سدی)؛ ج ۱، ص ۲۳۷ (سعید بن مسیب)؛ ج

۱۹، ص ۱۴۴ (ابن زید) و ج ۱، ص ۲۳۷ (محمد بن اسحاق).

(۱۲۴) - رجوع کنید به: تفسیر طبری، ج ۱۹، ص ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸.

(۱۲۵) - رجوع کنید به: ابو هریره، ص ۲۶۹ و التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۵، ۱۹۸.

(۱۲۶) - ابو هریره، ص ۲۶۲، ۲۶۹.

(۱۲۷)- تفسیر طبری، ج ۱۵، ص ۴۲.

منابع تحقیق

- ابو هریره: محمد ابو ربه، چاپ سوم، دار المعارف، مصر ۱۹۶۹ م.
- الاتقان فی علوم القرآن: جلال الدین عبد الرحمن سیوطی، تصحیح محمد ابو الفضل ابراهیم، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، چاپ اول، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۶۳ ش.
- الفیة السیوطی فی علم الحدیث: جلال الدین عبد الرحمن سیوطی، به تصحیح و شرح احمد محمد شاکر، دار المعرفة، بیروت، ۱۳۵۳ ق- ۱۹۳۴ (تاریخ تصحیح).
- بغیة الوعاء فی طبقات اللغویین و النحاة: سیوطی، دار المعرفة، بیروت.
- تاریخ آداب اللغة العربیة: جرجی زیدان، با تعلیقات دکتر شوقی ضیف، دار الهلال، قاهره ۱۹۵۷ م.
- تاریخ ادبیات در ایران: دکتر ذبیح الله صفا، چاپ چهارم، کتابفروشی ابن سینا، تهران ۱۳۴۲ ش.
- تاریخ بغداد: حافظ ابو بکر احمد بن علی خطیب بغدادی، تصحیح محمد سعید العرفی، دار الکتب العربی، بیروت.
- تاریخ التمدن الاسلامی: جرجی زیدان، چاپ دوم، دار مکتبه الحیاء، بیروت، [بی تا].
- تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام: سید حسن صدر، منشورات الاعلمی، تهران.
- ترجمه تفسیر طبری: به تصحیح و اهتمام حبیب یغمائی، چاپ دوم، انتشارات توس، تهران ۱۳۵۶ ش.
- یادنامه طبری، ص: ۲۹۷
- تفسیر طبری- جامع البیان عن تأویل آی القرآن
- تفسیر شیخ ابو الفتوح رازی [یا] روح الجنان و روح الجنان (به انضمام نثر طوبی): به تصحیح میرزا ابو الحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامیة، تهران ۱۳۹۸ ق.
- تفسیر القرآن الکریم: سید عبد الله شبر، به اهتمام دکتر حامد حفنی داود، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۹۷ ق- ۱۹۷۷ م.
- التفسیر الکاشف: محمد جواد مغتبه، چاپ سوم، دار العلم للملایین، بیروت ۱۹۸۱ م.
- التفسیر و المفسرون: محمد حسین الذهبی، چاپ اول، دار الکتب الحدیثه، قاهره ۱۳۸۱ ه- ۱۹۶۱ م.
- جامع البیان عن تفسیر آی القرآن [یا] تفسیر طبری: ابو جعفر محمد بن جریر طبری، چاپ دوم، شرکه مکتبه و مطبعة مصطفی البابی الحلبی و اولاده، مصر ۱۳۷۳ ق- ۱۹۵۴ م.
- الذریعة الی تصانیف الشیعة: شیخ آقا بزرگ تهرانی، چاپ سوم، دار الاضواء، بیروت ۱۴۰۳ ق- ۱۹۸۳ م.
- روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات: میرزا محمد باقر موسوی خوانساری اصفهانی، مکتبه اسماعیلیان، قم ۱۳۹۰-۱۳۹۲ ق.
- ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة و اللقب: میرزا محمد علی مدرس، چاپ دوم، کتابفروشی ختام، تبریز ۱۳۴۹ ش.
- شذرات الذهب فی أخبار من ذهب: ابو الفلاح عبد الحی بن العماد الحنبلی، چاپ اول، مکتبه القدسی، قاهره ۱۳۵۰ ق.
- طبقات المفسرین: جلال الدین عبد الرحمن سیوطی، تصحیح A.Meursinge، کتابفروشی اسدی، تهران ۱۹۶۰ م.
- طبقات المفسرین: شمس الدین محمد بن علی بن احمد داودی، به تحقیق علی محمد عمر، چاپ اول، مکتبه وهبه، قاهره ۱۳۹۲

ق- ۱۹۷۲ م.

- فرهنگ فارسی: دکتر محمد معین، چاپ چهارم، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۶۰ ش.

یادنامه طبری، ص: ۲۹۸

- الفهرست: ابن ندیم، تحقیق رضا تجدد، مکتبه الاسدی و مکتبه الجعفری التبریزی، تهران ۱۳۵۰ ش (تاریخ مقدمه).

- قرآن در اسلام: سید محمد حسین طباطبائی، انتشارات طلوع، مشهد، [بی تا].

- القرآن الکریم: ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، زیر نظر دکتر حسین الهی قمشه‌ای، به خط حامد الآمدی، چاپ اول، بنیاد نشر و ترویج قرآن، تهران ۱۳۶۳ ش.

- الکنی و الالقاب: شیخ عباس قمی، با مقدمه محمد هادی امینی، چاپ چهارم، مکتبه الصدر، تهران ۱۳۹۷ ق.

- مستدرک سفینه البحار: شیخ علی نمازی شاهرودی، مؤسسه البعثه، تهران ۱۴۰۴-۱۴۰۹ ق.

- معجم الادباء [یا] ارشاد الاریب الی معرفه الادیب: یاقوت حموی، دار المأمون، [بی تا].

- معجم المؤلفین: عمر رضا کحاله، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۷۶ ق- ۱۹۵۷ م (تاریخ مقدمه).

- مفسران شیعه: دکتر محمد شفیعی، چاپ اول، انتشارات دانشگاه شیراز، شیراز ۱۳۴۹ ش.

- مناهل العرفان فی علوم القرآن: محمد عبد العظیم زرقانی، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۶۲ ق- ۱۹۴۳ م.

- المیزان فی تفسیر القرآن: سید محمد حسین طباطبائی، چاپ دوم، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت ۱۳۹۰-۱۳۹۴ ق- ۱۹۷۰-۱۹۷۴ م.

- نثر طوبی [یا] دائرة المعارف لغات قرآن مجید: میرزا ابو الحسن شعرانی و محمد قریب، کتابفروشی اسلامیته، تهران ۱۳۵۳ ش- ۱۳۹۶ ق.

- نفائس الفنون فی عرائس العیون: شمس الدین محمد بن محمود آملی، با مقدمه و تصحیح و پاورقی میرزا ابو الحسن شعرانی، چاپ اول، کتابفروشی اسلامیته، تهران ۱۳۷۷-۱۳۷۹ ق.

- وفيات الاعیان و أبناء الزمان: ابو العباس شمس الدین احمد بن محمد بن ابی بکر بن خلکان، به تحقیق و تعلیق محمد محیی الدین عبد الحمید، چاپ اول، مکتبه النهضه المصریة، مصر ۱۳۶۷ ق- ۱۹۴۸ م.

یادنامه طبری، ص: ۲۹۹

دکتر محمد ناصح دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی

ترجمه آیات تفسیر طبری ۱ و ابو الفتوح رازی [دکتر محمد ناصح]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۳۰۱

یکی از فضیلت‌های زبان فارسی نسبت به دیگر زبانها این است که در پناه کلام خدا و سخن وحی از هرگونه نابودی و تعرضی در طی روزگار مصون و برکنار مانده است و در عین حال این صفت و شأن و شوکت را داشته است که بتواند در نخستین سده‌های نشر اسلام کلام حق تعالی و سخن وحی را به جان بپذیرد و همچنین در مواردی چند خود واسطه انتقال و ابلاغ مفاهیم آسمانی به مردم دیگر جهان گردد.

انبوه قرآنهاى مترجم فارسی و تفاسیری که به زبان فارسی درآمده است، از جهت کمیت و کیفیت، مایه بسی افتخار و مباهات

است. اکثر کتابخانه‌های ایران و از جمله کتابخانه معظم آستان قدس رضوی، از این جهت گنجینه‌ای گرانبها و بی‌نظیر است. اشاره به قرآنهاى مترجم فارسی و تفاسیری که در این مورد به زبان پارسی درآمده است، محلّ بحث مفصّلی است، امّا آنچه خواستم عرض کنم، پرداختن به گوشه‌ای است محدود و اشاره‌ای مختصر و مجمل به متنی گرانقدر و نفیس از ترجمه قرآن کریم که ضمن تفسیر ارجمند روض الجنان و روح الجنان مشهور به تفسیر ابو الفتوح رازی، آمده است و همچنین مقایسه ضمنی آن با ترجمه تفسیر طبری؛ هم به اعتبار قدمت و کهنگی متن و هم به لحاظ اصالت و جزالت و محکمی و استواری و نجابتی که این دو اثر نفیس دارند.

یادنامه طبری، ص: ۳۰۲

مبنای کار بنده در این مورد، تطبیق و مقایسه آن بخش از ترجمه تفسیر روض الجنان و روح الجنان است که به عنوان مجلّات ۱۶ و ۱۷ به وسیله همکار عالم و دانشمند دکتر یاحقی و بنده ناچیز تصحیح شده است. ۲

در تصحیح این دو جلد از مجلّات بیستگانه تفسیر ابو الفتوح - که به دلیل کهنگی نسخه، نخستین مجلّاتی بود که مقدّم بر دیگر مجلّات تصحیح و چاپ شد - اساس کار مصحّحان نسخه‌ای بوده است نفیس و کهن از تفسیر یاد شده که از آیه ۴۹ سوره احزاب (۳۴) آغاز می‌شود و تا آخر سوره فتح (۴۸) ادامه دارد. این نسخه به شماره ۱۳۳۶ در کتابخانه آستان قدس رضوی محفوظ است. ۳ و در تاریخ ربیع الاول ۵۵۶ ق به دست کاتبی آگاه و امین به نام حیدر بن محمد بن اسماعیل بن سلیمان ابراهیم اردلانی نیشابوری کتابت شده و از جهت اتقان، اعتبار و اصالت، کهنترین بخش از مجموعه نسخه‌های تفسیر ابو الفتوح است که تاکنون شناخته شده است. مصحّحان این دو جلد از تفسیر ابو الفتوح، به شرح این نسخه و ویژگی‌های آن در مقدمه جلد شانزدهم پرداخته‌اند؛ پس پرداختن به وجوه مختلف این نسخه و نقد و نظر در باب آن در حال حاضر ضرورتی ندارد. امّا آنچه در این حال و مقام اهمیت دارد، ذکر چگونگی ترجمه آیات قرآنی این تفسیر است و بیان استحکام و درستی و اعتبار و استواری و شیوایی مطالب و قوت و احاطه مترجم در نقل معادل‌های تازی به زبان فارسی، و مقایسه ترجمه آیات این بخش از قرآن کریم با ترجمه پراج تفسیر طبری. توضیح مطلب اینکه ترجمه آیات این قسمت از تفسیر ابو الفتوح با هیچکدام از نسخه بدلها - که مربوط به نسخ دیگر تفسیر ابو الفتوح است در قرون بعدی - چندان هماهنگی و همخوانی ندارد، تا آنجا که در تصحیح این دو مجلّد مصحّحان کمتر مجال آن را داشته‌اند که از نسخه بدلها چیزی که مفید فایده‌ای باشد بیاورند؛ و یا مثلاً به موردی از نسخه بدلها برخوردند که متن اساس کارشان را مورد تأمل قرار دهد و احیاناً انتخاب ایشان را در ترجیح کلمه‌ای بر کلمه‌ای دیگر - سواى آنچه در نسخه اساس آمده است - دگرگون سازد، و عجب اینکه همین قسمت از تفسیر ابو الفتوح، از جهاتی با ترجمه تفسیر طبری کاملاً قابل انطباق و مقایسه و سنجش است.

بیان این نکته می‌نمایاند که مترجمی دانشمند و فقیه و فارسی‌دان و آگاه به زبان تازی و فارسی چون ابو الفتوح رازی، توانسته است با ذوق سلیم و قوت طبع و احاطه بر کلام، به

یادنامه طبری، ص: ۳۰۳

همان شیوه و اسلوب و انسجامی قرآن مجید را به پارسی برگرداند که جمعی از علمای ماوراء النهر به ترجمه تفسیر طبری توفیق یافته‌اند.

سنجش ترجمه آیات قرآنی در این دو اثر مهم، نه تنها از جهت مقایسه اسلوب ترجمه حائز اهمیت است، بلکه از حیث انتخاب نوع کلمات و حروف نیز کمال اهمیت را داراست. در این جنبه خاص از ترجمه است که دو نکته دیگر مطرح است: یکی ملاحظه تحفّظ و امانت‌داری مترجم در نقل مطلب، و دیگر ملاحظه روح و طبیعت دو زبان، یعنی آنچه مایه اصلی انتقال معنی است از زبانی به زبان دیگر. در مقایسه بین این دو ترجمه نکاتی دیگر نیز مطرح است بدین شرح:

۱. در ترجمه آیات تفسیر ابو الفتوح و مقایسه آن با ترجمه تفسیر طبری، به این نکته واقف می‌شویم که در هر دو متن حدّ و مرز کلمات و ترکیبات معین و مشخص است؛ بدین معنی که در هر دو اثر مرز کلمات و ترکیبات و حروف و ضمائر کاملاً مراعات شده؛ و مترجمان کمتر به توضیح لغوی و تفسیر مطلب و اشاراتی که در هر آیه مطرح است. پرداخته‌اند. به عبارت دیگر: ترجمه کلمه به کلمه در هر دو مصداق پیدا می‌کند.

نمونه‌های زیر دال بر این معنی است:

سوره احزاب (۳۳) ترجمه آیه ۶۰:

واگر نه باز شوند منافقان و آنان کسها که اندر دلهاشان بیماری است، و ارجاف کنندگان اندر مدینه، بر گماریم ترا بر ایشان، پس نه همسایگی کنند ترا اندر آن مگر اندکی.

(ترجمه تفسیر طبری، ۵/ ۱۴۳۳)

اگر باز نه‌ایستند منافقان و آنان که در دلهاشان بیماری است و ارجاف‌افکنندگان در مدینه، بی‌غالبیم تو را بر ایشان، آنگه همسایگی نکنند با تو در آن‌جا الاّ اندک.

(روض الجنان، ۱۶/ ۱۷)

آیه ۶۸ (ای خداوند ما بده ایشان را دو چندان از عذاب و نفرین کن ایشان را نفرینی بسیار.

(ترجمه تفسیر طبری، ۵/ ۱۴۳۴)

خدای ما بده ایشان را دو چندان از عذاب، و لعنت کن ایشان را لعنتی بسیار.

(روض الجنان ۱۶/ ۱۸)

یادنامه طبری، ص: ۳۰۴

آیه ۷۰ ای آنکسها که بگرویدید، بترسید از خدای و بگواید گفتاری صواب.

(ترجمه تفسیر طبری ۵/ ۱۴۳۴)

ای آنان که گرویده‌ای، بترسی از خدای و بگویی گفتنی درست.

(روض الجنان ۱۶/ ۱۸)

سوره سبأ (۳۴) آیه ۱۲ که بکن زرها تمام و بینداز اندر بافتن و بکنید نیکیهها که من بدانچه همی کنید بینام.

(ترجمه تفسیر طبری ۵/ ۱۴۵۳)

که بکن زرها تمام و اندازه نگاه‌دار در پیوستن، بکنی کار نیکو که من به آنچه می‌کنی بینام.

(روض الجنان ۱۶/ ۳۳)

آیه ۲۰ و بدرستی که راست بکرد بر ایشان ابلیس گمان، خویش متابعت کردند او را مگر گروهی از گرویدگان.

(ترجمه تفسیر طبری ۵/ ۱۴۵۵)

راست کرد بر ایشان ابلیس گمانش، پی او گرفتند مگر گروهی از گرویدگان.

(روض الجنان ۱۶/ ۵۶)

آیه ۳۵ و گفتند: ما بیشتریم بخواستها و فرزندان، و ما نباشیم عذاب کردگان.

و گفتند: ما بیشتریم به خواستها و فرزندان، و نیستیم ما عذاب کردگان.

۲. در هر دو ترجمه مشابهت‌هایی از لحاظ انتخاب الفاظ دیده می‌شود که دال بر وحدت ترجمه و یکدستی بیان و اتخاذ شیوه و

اسلوب واحد است. نمونه‌های زیر مبین این معنی است:

سوره فاطر / ملائکه (۳۵) آیه ۱۴ اگر خواهد ببرد شما را و بیارد خلقی نو.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۶ / ۱۴۹۰)

اگر خواهد ببرد شما را و بیارد خلقی نو را.

(روض الجنان ۱۶ / ۹۱)

یادنامه طبری، ص: ۳۰۵

آیه ۱۷ و نیست آن بر خدای عزّ و جلّ دشخوار.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۶ / ۱۴۹۰)

و نیست این بر خدای دشخوار

(روض الجنان ۱۶ / ۹۱)

آیه ۲۱ و نه سایه و نه گرما

(ترجمه تفسیر طبری ۱۶ / ۱۴۹۰)

و نه سایه و نه گرما

(روض الجنان ۱۶ / ۱۰۲)

آیه ۴۴ و نمی‌روند اندر زمین بنگرند که چگونه بود سرانجام آنکسها که از پیش ایشان بودند، و بودند سخت‌تر از ایشان بقوّت، و نیست خدای را عاجزکننده هیچ چیزی اندر آسمانها و نه اندر زمین که او هست دانا و توانا.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۶ / ۱۴۹۴)

نمی‌روند در زمین تابنگرند که چون بود انجام آنان که پیش ایشان بودند سخت‌تر از ایشان بقوّت، و نبود خدای که عاجز کند او را چیزی در آسمانها و نه در زمین، او بوده است دانا و توانا.

(روض الجنان ۱۶ / ۱۲۰)

سوره یس (۳۶) آیه ۹ و کردیم از پیش ایشان سدّی و از پس ایشان سدّی، و پوشانیدیم شان، و ایشان نه می‌بینند.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۶ / ۱۴۹۵)

و کردیم از پیش ایشان سدّی و از پس ایشان سدّی، چشم ایشان پوشیده کردیم، ایشان نمی‌بینند.

(روض الجنان ۱۶ / ۱۳۰)

آیه ۲۷ بدانچه بیمارزید مرا خدای من، و کرد مرا از گرامی کردگان.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۶ / ۱۴۹۷)

به آنچه بیمارزید مرا خدای من، و کرد مرا از جمله گرامیان.

(روض الجنان ۱۶ / ۱۳۲)

یادنامه طبری، ص: ۳۰۶

سوره صافات (۳۷) آیه ۴ که خدای شما یکی است.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۶ / ۱۵۱۶)

که خدای شما یکی است.

(روض الجنان ۱۶ / ۱۷۳)

آیه ۵ خداوند آسمانها و زمین و آنچه اندر میان آن هر دو است، و خدای مشرقها.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۵۱۶/۶)

خدای آسمان و زمین و آنچه در میان آن است، و خدای مشرقها.

(روض الجنان ۱۷۳/۱۶)

آیه ۳۴ ما چنین کنیم بگناهکاران.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۵۱۸/۶)

ما چنین کنیم با گناهکاران.

(روض الجنان ۱۷۵/۱۶)

آیه ۱۱۲ و بشارت دادیم او را به اسحق پیغمبری از نیکان.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۵۲۳/۶)

مژده دادیم او را به اسحاق پیغمبری از نیکان.

(روض الجنان ۱۹۵/۱۶)

آیه ۱۱۶ و نصرت دادم ایشان را، و بودند ایشان غلبه کنندگان.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۵۲۳/۶)

و یاری کردیم ایشان را، بودند ایشان غلبه کنندگان.

(روض الجنان ۱۹۶/۱۶)

یادنامه طبری، ص: ۳۰۷

سوره مؤمن (۴۰) آیه ۴۹ و گفتند آنکسها که اندر آتش اند مر دربانان دوزخ را که بخوانید خدای شما را تا سبک کند از ما روزی از عذاب.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۵۹۴/۶)

و گفتند آنان که در دوزخ بودند خازنان دوزخ را: بخوانی خدایتان را تا سبک کند از ما روزی از عذاب.

(روض الجنان ۲۵/۱۷)

آیه ۵۷ آفریدن آسمانها و زمین بزرگتر از آفریدن مردمان و لکن بیشتر مردمان نه دانند.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۵۹۵/۶)

آفریدن آسمانها و زمین مهمتر از آفریدن مردمان و لکن بیشتر مردمان ندانند.

(روض الجنان ۳۷/۱۷)

آیه ۸۳ و چون آمد بدیشان پیغامبران بحجّتهای پیدا شاد شدند بدانچه نزدیک ایشان بود از دانشی، و اندر رسید بدیشان آنچه بودند بدان افسوس همی کردند.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۵۹۸/۶)

چون آمد به ایشان پیغامبر ایشان به حجّتها، شاد شدند به آنچه نزد ایشان بود از دانشی، و برسید به ایشان آنچه آنان افسوس می داشتند.

(روض الجنان ۴۸/۱۷)

سوره زخرف (۴۳) آیه ۹ و اگر پرسی ایشان را کی آفرید آسمانها و زمین گویند آفرید ایشان را بی همتای دانا.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۶۵۶/۶)

و اگر پرسى ایشان را که آفرید آسمانها و زمین؟ گویند: بیافرید آن را خدای قوی دانا.

(روض الجنان ۱۷/ ۱۴۸)

آیه ۶۲ و نه گرداناد شما را دیو که او شما را دشمنی است هویدا.

(ترجمه تفسیر طبری ۶/ ۱۶۶۲)

و بنگرداندا شما را دیو که او شما را دشمنی است هویدا.

(روض الجنان ۱۶/ ۱۶۴)

یادنامه طبری، ص: ۳۰۸

با توجه به نمونه‌های بالا، چنین استنباط می‌شود که در پاره‌ای موارد ترجمه کاملاً یکی است، و این تشابه در صورت کلمات و کمیت حروف نیز گهگاه صادق است.

بدیهی است نسبت این تشابه گاه در حد اختلاف یک حرف یا صورت یک کلمه متغیر می‌شود. اما آنچه مسلم است این نکته می‌باشد که تناسبی معقول و تشابهی منطقی بین دو ترجمه هست. در دیگر آیات این تشابه در درجه‌ای نازلتر از این مقدار است تا آنجا که دو ترجمه نسبت به هم کمتر تجانسی دارند.

۲. در پاره‌ای موارد اختلافی بین دو ترجمه مشاهده می‌شود. وجوه این اختلاف ممکن است به جهاتی چند بوده باشد، از آن جمله است طرز جمله‌بندی و بیان مطلب و همچنین انتخاب معادل فارسی برای کلمه تازی، یا آن که توضیح مترجم در موردی که بیشتر جای تفسیر دارد و نه معنی، و سرانجام احتمال ضبط حکم و انتخاب قرائتی از قرائت خاص است که ترجمه را دگرگون می‌کند. نمونه‌های زیر مبین این معنی است:

سوره یس (۳۶) آیه ۱۰ و همسانست بر ایشان که آگاه کنی شان و اگر نه آگاه کنی شان نه گردند.

(ترجمه تفسیر طبری ۶/ ۱۴۹۶)

راست است بر ایشان اگر بترسانی ایشان را و اگر ترسانیشان ایمان نیارند.

(روض الجنان ۱۶/ ۱۳۰)

آیه ۶۷ و اگر خواهیم از حال مردمی بگردانیدیمی بر جایهای ایشان، نه توانستند گذشتن و نه باز آمدن.

(ترجمه تفسیر طبری ۶/ ۱۵۰۱)

و اگر ما خواهیم بگردانیم صورت ایشان بر جای خود نتوانند گذشتن و باز نیایند.

(روض الجنان ۱۶/ ۱۶۴)

سوره صافات (۳۷) آیه ۲۵ چیست شما را که نه باز دارید از خویشتن.

(ترجمه تفسیر طبری ۶/ ۱۵۱۸)

چه بود شما را که یاری نمی کنی یکدیگر را.

(روض الجنان ۱۶/ ۱۷۴)

یادنامه طبری، ص: ۳۰۹

آیه ۳۶ و می گویند ما دست بازدارند گانیم خدایان ما را مر قافیه گویی و شعر گویی را دیوانه‌ای را.

(ترجمه تفسیر طبری ۶/ ۱۵۱۸)

و می گفتند: ما رها کنیم خدایان خود را برای شاعری دیوانه.

(روض الجنان ۱۶/ ۱۷۵)

آیه ۶۲ آیا آن بهتر بجای یا درختی ناخوش و گنده.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۶ / ۱۵۲۰)

این بهتر است به روزی یا درخت زقوم.

(روض الجنان ۱۶ / ۱۹۲)

سوره زمر (۳۹) آیه ۱ فرورستادن نامه از خدای بی‌همتای درست کار و درست گفتار.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۶ / ۱۵۶۸)

فرستادن کتاب از خدای قوی محکم کار.

(روض الجنان ۱۶ / ۲۹۵)

آیه ۵۰ بدرستی که گفتند آنکسها که از پیش ایشان نه سود کرد از ایشان بدانچه بودند و می‌کردند.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۶ / ۱۵۷۶)

گفتند این کلمه آنان که از پیش ایشان بودند:

نگزیرانید از ایشان آنچه کرده بودند.

(روض الجنان ۱۶ / ۳۳۰)

آیه ۶۷ و نه اندازه کردند خدای را سزای اندازه او، و زمین جمله در قبضه قدرت اوست روز قیامه و آسمانها در پیچیده به راست او،

پاک است او و برتر است از آنچه می‌انباز گیرند.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۶ / ۱۵۷۸)

و تعظیم نکردند خدای را حقّ عظمت او، زمین جمله در قبضه قدرت او باشد روز قیامت و آسمانها پیخته به دست راست او، منزّه

است او و بزرگوار از آنچه با او انباز گیرند.

(روض الجنان ۱۶ / ۳۳۲)

یادنامه طبری، ص: ۳۱۰

سوره مؤمن (۴۰) آیه ۲ فرورستادیم نامه، یعنی قرآن را از خدای بی‌همتای دانا.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۶ / ۱۵۸۷)

فرود آمدن کتاب از خدای غالب دانا.

(روض الجنان ۱۷ / ۲)

آیه ۱۵ برداشته پایگاهها و درجاتها خداوند عرش بفرستد جبریل را از فرمان او بر آنک خواهد از بندگان او تا بیم کند روز بهم

رسیدن.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۶ / ۱۵۸۹)

بردارنده درجات است خداوند عرش، برافگند وحی از فرمان خود بر آن که خواهد از بندگانش تا بترساند از روز قیامت.

(روض الجنان ۱۷ / ۴)

آیه ۳۹ ای گروه بدرستی که این زندگانی این جهان برخوردار نیست، و بدرستی که آن جهان آنست خانه قرارگاه و آرامش.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۶ / ۱۵۹۳)

ای قوم این زندگانی سرای دنیا متاعی است، و سرای بازپسین است که سرای آرام است.

(روض الجنان ۱۷ / ۲۴)

سوره محمد (۴۷) آیه ۴ و چون برسید بدان کسها که کافر شدند [باید زد] گردنها، تا چون سست کرده باشید سخت کنید بندها را، [یا منت باید نهادن، یعنی آزاد باید کردن سپس آن یا باز یابد فروختن] تا بنهند گروه حرب سلاحهای آن، و آن، اگر خواهد خدای عز و جل داد خواهد از ایشان، ولکن بیازماید برخی از شما برخی، و آنکسها که کشته شوند اندر راه خدای، خدای عز و جل نه گم کند کردار ایشان.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۶ / ۱۶۹۲)

چون هستی آنان را که کافر بودند زدن گردنها تا آنکه که بسیار بکشی از ایشان، استوار کنی بند را یا منت نهی پس از آن و یا فدا کنی تا فرونهد کارزار سلاحهایش آن و اگر خواهد خدای کینه بکشد از ایشان ولکن تا بیازماید بهری را به بهری و آنان که کارزار کنند در ره خدای، باطل نکند کارهای ایشان.

(روض الجنان ۱۷ / ۲۸۸)

یادنامه طبری، ص: ۳۱۱

سوره فتح (۴۸) آیه ۲۹ محمد پیغامبر خدای است و آنکسها که با وی اند- یعنی ابا بکر- سختند بر کفار- یعنی عمر، مهربانان میان یکدیگر- یعنی عثمان، بینی ایشان را رکوع کنندگان و سجود کنندگان- یعنی علی. همی جویند افزونی از خدای و خشنودی، زیفهای ایشان اندر رویهای ایشان از نشان سجده کردن است، و اینست صفت ایشان اندر توریت. و مثل ایشان اندر انجیل، چون کشتی است- یعنی محمّد- که بیرون آرد شاخ خویش- یعنی ابو بکر- بنیرو گردانید او را- یعنی عمر- سطر گشت، یعنی عثمان، راست بایستاد بر ساقهای خویش- یعنی علی، خوش آید کشاورز آنرا، تا بخشم آرد یا اندوه گین گرداند بایشان ناگرویدگان. وعده کرد خدای آنکسها را بگرویدند و بکردند نیکبها از ایشان آمرزش و مزدی بزرگ.

(ترجمه تفسیر طبری ۱۶ / ۱۷۱۴)

محمّد رسول خدای است و آنان که با او اند سختانند بر کافران رحیمانند در میان ایشان، یعنی ایشان را رکوع کننده سجده کننده می جویند فضلی از خدای و خشنودی، سیما و سلامت ایشان در رویهای ایشان است از اثر سجده، این مثل ایشان است در توریت. و مثل ایشان در انجیل چون کشتی که بیرون آرد شاخش قوی کند آن را بهتر شود راست بایستد بر ساقهایش بعجب آرد برزگران را بخشم آرد به ایشان کافران را، وعده داد خدای آنان را که ایمان آوردند و کارهای نیک کردند از ایشان آمرزش و مزدی بزرگ.

(روض الجنان ۱۷ / ۳۴۹)

در این مقایسه که بیشتر وجوه اختلاف دو ترجمه مورد نظر است، نمی توان شک کرد که ابو الفتح رازی در برگرداندن آیات قرآنی جاری کمتر تحت تأثیر ترجمه آیات آثاری از نوع ترجمه تفسیر طبری و مشابه آن بوده است. بنابراین صاحب روض الجنان و روح الجنان در ترجمه آیات قرآنی از استقلالی نسبی در کارش برخوردار بوده و به پیروی از سبک عصر و زمانه اش، صورتی خاص از ترجمه را برگزیده است. از این رو، اگر در ترجمه آیات قرآنی تفسیر روض الجنان و روح الجنان نسبت به ترجمه تفسیر طبری افزونیها و کاستیهایی دیده می شود، علت اصلی به پسند مترجم و انتخاب او در گزینش کلمات مربوط می شود. این معنی در مقابله و مقایسه یکایک کلمات و ترکیبات فارسی دو اثر نیز

یادنامه طبری، ص: ۳۱۲

مشاهده می شود. برای توجیه این منظور، نگارنده، ترجمه ده آیه از این دو اثر را- از آیه ۱۰ تا ۱۹ سوره مؤمن (۴۰)- برحسب تصادف انتخاب کرد تا از لحاظ کمی نسبت درصد کلمات مشترک یا مورد اختلاف را دریابد؛ نیز میزان کلمات تازی و فارسی را در هر دو اثر بسنجد. ملاک ابتدایی در انتخاب این ده آیه بود که مثلاً مجموعه کلمات آیات از حدود ۱۰۰ کلمه تجاوز نکند. بدین گمان و تخمین البته معتقدم که احصای بنده با اندکی مسامحه همراه است، چرا که شمارش کلمات نمودار یک تجزیه منطقی

نمی‌باشد.

با توجه به آیات منتخب زیر که از دو کتاب مورد نظر بعینه نقل می‌شود:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسِكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ.

که آن کسها که کافر شدند، آواز دهندشان دشمنی خدای عزّ و جلّ بزرگتر از دشمنی شما تنهای شما را چون بخواندتان سوی گرویدن کافر شدید.

آنان که کافر شدند، ندا کنند ایشان را، دشمنی خدای بزرگتر است از دشمنی شما با خود، چون می‌خوانند شما را با ایمان کافر می‌شوی.

قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخِيَّتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ.

و گویند: بار خداوند ما بمیرانیدی ما را دوبار و زنده گردانیدی ما را دوبار مگر آمدیم ما به گناهان، هست ما را سوی بیرون شدن هیچ راهی؟

گویند: خدای ما میرانیدی ما را دوبار و زنده کردی ما را دوبار، اقرار دادیم به گناه خود، هست به بیرون شدن هیچ راهی؟
ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ.

آن بانست بدان که چون بخواندنتان آن به آن است که چون بخواندند

یادنامه طبری، ص: ۳۱۳

به خدای یگانه کافر شدید، و اگر انباز گیرید بدو بگرویدید، داوری خدایراست بر بالاترین و بزرگوار.

خدای را یکی کافر شدی و اگر همباز گفتند با او بگرویدی، حکم خدایراست بزرگوار بزرگ.

هُوَ الَّذِي يُرِيكُم آيَاتِهِ وَيُنَزِّل لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ.

و اوست آنک بنمود شما را آیتهای او، و فروفرستاد شما را از آسمان روزی، و نه پند گیرد مگر آنکس که باز گردد.

اوست که نماید شما را آیات خود و فرومی‌آرد برای شما از آسمان روزی و اندیشه نکند الا آن کس که تائب باشد.

فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ.

بخوانید خدای را به اخلاص او راست دین و گر دشوار دارند کافران.

بخوانی خدای را خالص کرده او را طاعت و اگرچه کاره کافران.

رَفِيعِ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ.

برداشته پایگاهها و درجاتها خداوند عرش بفرستد جبریل را از فرمان او بر آنک خواهد از بندگان او تا بیم کند روز به هم رسیدن.

بردارنده درجات است خداوند عرش، برفکند وحی از فرمان خود بر آن که خواهد از بندگانش، تا بترساند از روز قیامت.

يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ.

آن روز که ایشان بیرون آیندگان باشند، نه پنهان شود بر خدای از ایشان چیزی، کی راست پادشاهی آن روز؟ خدای عزّ و جلّ را

خدای یگانه شکننده کامها و غلبه کننده.

آن روز که ایشان بیرون [آیند] پوشیده نماند بر خدای از ایشان چیزی، کراست پادشاهی امروز؟ خدای که یکی است و قهرکننده

بندگان است.

یادنامه طبری، ص: ۳۱۴

الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ.

امروز پاداش دهد هر تنی را بدانچه کرده است، و نیست هیچ ظلم و ستم امروز، که خدای عزّ و جلّ زودشمار است.

امروز پاداشت دهند هر نفس را به آنچه کرده باشد، ظلم نیست امروز، که خدای زودشمار است.

وَ أَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَزْفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطْمِينٍ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ.

و بیم کن ایشان را روز نزدیکی چون دلها نزدیک گلوگاه باشد خشم کنان؛ نیست ستمکاران را هیچ دل‌سوزی و نه خواهشگری که فرمان برند او را.

بترسان ایشان را روز قیامت، آنکه که دلها به نزدیک گلوها باشد فروبرندگان، نباشد ظالمان را از خویشی و نه شفاعت‌خواهی که اجابتش کنند.

يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ.

می‌داند خیانت چشمها و آنچه بپوشد دلها.

داند خیانت چشمها و آنچه نهان دارد دلها.

وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.

و خدای عز و جل بگزارد به حق و راستی، و آنکسها که نگرارد به چیزی خدای شنوا و بیناست.

و خدای حکم کند به حق و آنان که می‌خوانند آن را که فرود اوست حکم نکند به چیزی خدای شنوا و بینا [ست].

نتیجه آنکه، در ترجمه تفسیر طبری حدود ۱۷۰ کلمه و در تفسیر روض الجنان و روح الجنان حدود ۱۶۰ کلمه فارسی در مقابل ۱۰۰ کلمه قرآنی نهاده شده است. در ترجمه تفسیر طبری حدود ۱۷ کلمه و در تفسیر روض الجنان و روح الجنان حدود ۲۴ کلمه در متن ترجمه شده به صورت عربی است. نسبت کلمات عربی در اولی حدود ۱۰٪ و در دومی در حد ۱۵٪ می‌باشد. صورت تنظیم‌یافته زیر هم نمودار این معنی است، و مبین احصای کلمات و ترکیبات و عبارات از جهت اشتراک و افتراق مواردی که در این دو اثر هست:

یادنامه طبری، ص: ۳۱۵

مواد مشترک در هر دو اثر:

کافر شدند؛ دشمنی خدای؛ بزرگتر؛ دشمنیها؛ بخوانندتان/ می‌خوانند؛ کافر شدید/ کافر می‌شوی؛ گویند؛ میرانیدی؛ ما را؛ دوبار؛ زنده کردی/ زنده گردانیدی؛ ما را؛ دوبار؛ بیرون شدن؛ هیچ راهی؛ که چون بخوانندتان؛ کافر شدید/ کافر شدی؛ انباز گیرید/ همباز گفتید؛ بگرویدید/ بگرویدی؛ خدای راست؛ اوست؛ شما را؛ آیتهای او/ آیات خود؛ از آسمانها روزی؛ بخوانید/ بخوانی؛ خدای را؛ باخلاص/ خالص بکرده؛ کافران؛ درجاتها/ درجات؛ خداوند عرش؛ از فرمان او/ از فرمان خود؛ بر آن که خواهد؛ از بندگان/ از بندگانش؛ آن روز که ایشان؛ بیرون آیندگان/ بیرون آیند؛ بر خدای از ایشان چیزی؛ کی راست پادشاهی آن روز/ کراست پادشاهی امروز؛ امروز پاداش دهد/ امروز پاداشت دهند؛ بدانچه کرده است/ به آنچه کرده باشد؛ زودشمار است؛ ایشان را؛ دلها نزدیک گلوگاه باشد/ دلها بنزدیک گلوها باشد؛ داند/ می‌داند؛ خیانت چشمها؛ و آنچه بپوشد دلها/ و آنچه نهان دارد دلها.

نتیجه حاصل از این شمارش آنکه، حدود ۴۶ مورد در هر دو متن مشترک است. با توجه به اینکه عمدی در انتخاب این آیات نبوده است، می‌توان به قیاس همین نتیجه را در دیگر آیات قرآنی و ترجمه فارسی شده آن تعمیم داد.

مواد اختلاف در هر دو اثر:

آنکسها/ آنان که؛ آواز دهند؛ ندا کنند؛ تنهای شما را/ شما با خود؛ سوی گرویدگان/ شما را با ایمان؛ بار خداوند ما/ خدای ما؛ مقر آمدم/ اقرار دادیم؛ بگناهان خود/ به گناه خود؛ آن تانست «*»/ آن به آن است؛ بخدای یگانه/ خدای را یکی؛ داوری/ حکم؛ بالاترین/ بزرگوار؛ آنک بنمود/ که نماید؛ فروفرستاد/ فرومی‌آرد؛ و نه پند گیرد/ و اندیشه نکند؛ مگر/ الا؛ باز گردد/ تایب باشد؛

دین / طاعت؛ و گر دشوار دارند / و اگر کاره باشند؛ برداشته پایگاهها / بردارنده درجات؛ بفرستد جبریل را / برافکند وحی؛ تا بیم کند روز بهم رسیدن / تا بترساند از روز قیامت؛ نه پنهان شود / پوشیده نماند؛ شکننده

*. کذا در ترجمه تفسیر طبری، شاید که کلمه به صورت: «بانست / به آن است» بوده باشد.

یادنامه طبری، ص: ۳۱۶

کامها و غلبه کننده / قهر کننده بندگان است؛ هر تنی را / هر نفسی را؛ و نیست هیچ ظلم و ستم امروز / ظلم نیست امروز - بیم کن / بترسان؛ روز نزدیکی / روز قیامت؛ خشم کنان / فروبرندگان؛ نیست ستم کاران / نباشد ظالمان را؛ هیچ دلسوزی / از خویش؛ خواهش گری / شفاعت خواهی؛ فرمان برند او را / اجابتش کنند.

در ملاحظه موارد فوق این نکته حاصل می شود که ۳۲ مورد در متن واحد، از جنبه صوری و شکل کلمات و ترکیبات و تعابیر محل اختلاف است.

با توجه به ملاحظات فوق - موارد مشترک و اختلاف - نتیجه آن می شود که حدود ۶۰٪ مواد این دو تفسیر از جهت زبان فارسی با هم تناسب و مشابهتی صوری و لفظی دارند، و حدود ۴۰٪ محل اختلاف است و افتراق.

اینک با التفات به این سنجشها و مقایسه‌ها، دو نکته قابل تأمل است و ملهم حدس و قیاس:

نخست آنکه صاحب روض الجنان و روح الجنان با ترجمه تفسیر طبری و احتمالاً - تفسیر طبری - جامع البیان فی تفسیر القرآن - مأنوس بوده و این اثر بزرگ و معتبر را در مراحل مختلف تألیف روض الجنان و روح الجنان پیش چشم داشته است و به سبک و اسلوب ترجمه تفسیر طبری در ترجمه آیات قرآنی نظر داشته است. قوت این حدس تا بدانجاست که نظر مصححان تفسیر ابو الفتوح را - چنان که ذکر شد - در مقابله نسخه‌های مختلف تفسیر ابو الفتوح و مقایسه ضمنی آن با ترجمه تفسیر طبری به خود جلب نمود، چندان که گویی می توان با توجه به ترجمه تفسیر طبری، بخشهایی از ترجمه تفسیر ابو الفتوح را تصحیح کرد، یا کلمه مبهم و مخدوشی را به قیاس نسخه ترجمه تفسیر طبری تصحیح کرد.

نکته دیگر آن که، ترجمه آیات روض الجنان و روح الجنان، با توجه به شباهتی که با ترجمه تفسیر طبری دارد، تحت تأثیر لهجه دری و زبان خراسانی است. احتمال قریب به یقین آن است که ابو الفتوح رازی با لهجه مردم خراسان - و بویژه نیشابور - از طریق آثاری چون ترجمه تفسیر طبری و آثار مشابه آن - از جمله قرآنها مترجم فارسی کهن - آشنا بوده، و از سر عمد اسلوب و زبان و طرز ترجمه این آثار را برگزیده و این شیوه و طرز بیان و روش را بر دیگر ترجمه‌ها مروج دانسته است؛ و به هر حال، ابو الفتوح رازی از عمده کسانی است که در انتقال زبان فارسی و لهجه مردم ماوراء النهر به شرق خراسان و

یادنامه طبری، ص: ۳۱۷

از جمله نواحی ری مؤثر بوده است. اگر ترجمه آیاتی از تفسیر ابو الفتوح را به عنوان مثال با ترجمه قرآن ری ۴ بسنجیم، با توجه به اینکه هر دو اثر محصول یک زمان و یک مکان هست - یعنی سرزمین ری - در خواهیم یافت که وجوه اختلاف نسبت به ترجمه تفسیر طبری از حد متعارف بیرون است.

از طرف دیگر مقایسه و سنجش این بخش از ترجمه تفسیر طبری و ترجمه آیات قرآنی تفسیر روض الجنان، با ترجمه قرآن مترجم شماره ۴ آستان قدس رضوی ۵، که مترجم آن خراسانی بوده - با توجه به نظریات مرحوم دکتر رجایی در این ابواب - نشانگر آن است که صاحبان این آثار سلیقه واحدی را در ترجمه آیات قرآنی اعمال داشته‌اند. همین نکته حاکی از آن است که برای مردم ایران و عامه فارسی‌زبانان، سبک و اسلوب ترجمه تفسیر طبری، و به قیاس با آن ترجمه آیات تفسیر روض الجنان و روح الجنان، ملاکی است معتبر در درک و فهم معانی قرآنی و شناخت معادلهای فارسی در برابر واژگان تازی.

یادداشتها

- (۱) به قلم جمعی از نویسندگان و علمای قرن چهارم هجری، ترجمه تفسیر طبری، تصحیح حبیب یغمایی، ۷ ج، انتشارات توس، تهران ۱۳۵۶، ج ۵ و ۶.
- (۲) حسین بن علی بن محمد بن احمد الخزاعی النیشابوری، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، «مشهور به تفسیر ابو الفتوح رازی»، تصحیح دکتر محمد جعفر یاحقی - دکتر محمد مهدی ناصح، ج ۱۷، انتشارات بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ج ۱۶، بهمن ماه سال ۱۳۶۵، اردیبهشت ماه ۱۳۶۶.
- (۳) علی اردلان مجران، فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، انتشارات آستان قدس «۱۲»، چاپ دوم، مشهد ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۵۰۷.
- (۴) ترجمه قرآن ری، به اهتمام دکتر محمد جعفر یاحقی، انتشارات بنیاد فرهنگی رواقی، تهران ۱۳۶۳.
- (۵) متنی پارسی از قرن چهارم هجری، «معرفی قرآن خطی مترجم شماره ۴» آستان قدس رضوی، به کوشش دکتر احمد علی رجائی، انتشارات سازمان امور فرهنگی و کتابخانه‌های آستان قدس رضوی، بی تا.
- یادنامه طبری، ص: ۳۱۹
- دکتر محمد جعفر یاحقی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی

طبری و ابو الفتوح [دکتر محمد جعفر یاحقی]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۳۲۱

دانش تفسیر در نخستین سالهای سده چهارم هجری با نام محمد بن جریر طبری آملی نامبردار است و در دهه‌های نخستین سده ششم هجری با نام حسین بن علی بن محمد بن احمد الخزاعی النیشابوری مشهور به ابو الفتوح رازی. طبری در واپسین سالهای قرن سوم هجری تفسیر عظیم خود مشهور به جامع البیان فی تفسیر القرآن را در بغداد به عربی می‌نوشت بر مشرب عامه؛ و ابو الفتوح در نخستین سالهای قرن ششم هجری کتاب خود موسوم به روض الجنان و روح الجنان را در ری به پارسی دری فراهم می‌آورد بر مذاق خاصه.

دویست سال فاصله زمانی که میان این دو مفسر کبیر قرآن کریم وجود دارد هم توانست مذهب حقه جعفری را به آن درجه از پیشرفت و گستردگی در میان پارسی‌زبانان مسلمان برساند که خود را به داشتن تفسیری به زبان مادری خویش نیازمند بینند، و هم زبان نوپای فارسی را قادر ساخت که به چنان کمال و پویندگی و وسعتی دست یابد تا بتواند انواع مفاهیم فقهی، کلامی، فلسفی، تاریخی، ادبی و ... را که در این تفسیر عزیز مطرح شده، به بهترین وجهی برتابد.

از هفت سال پیش که به مناسبتی میمون نظرم به تفسیر گرانقدر روض الجنان جلب شد و به یاری هم‌قدم پاک‌باخته‌ام دکتر محمد مهدی ناصح به گردآوری نسخه‌ها و

یادنامه طبری، ص: ۳۲۲

تدارک تصحیحی جدید از آن پرداختیم، تا امروز بارها وجود این دو تفسیر عزیز در این دو مقطع تاریخی خاص، آغاز و انجام قرون طلایی تمدن اسلامی را برایم به نظر آورده است.

از روزی هم که دستنویسهای چند گانه نخستین جلد از مجلّات بیستگانه تفسیر رازی یعنی جلد شانزدهم آن را روی میز اتاق کارمان در دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد به منظور مقایسه پهن کردیم تا امروز که قریب سیزده جلد آن مقابله شده است، همواره تفسیر جامع البیان طبری دوشادوش تبیان شیخ طوسی و گاهی بیشتر از آن گره‌گشای مشکلات نسخه‌های ناخوانا و بدخط و بعید العهدی بوده است که از گوشه و کنار کتابخانه‌های جهان گرد آورده‌ایم و تقریباً هیچ کدام از آنها در سه چاپ قبلی تفسیر ابو الفتوح مورد استفاده مصححان فاضل قرار نگرفته بوده است.

ابتدا میزان تأثیر تفسیر طبری در ابو الفتوح برای من روشن نبود؛ پژوهشهای پیشینان هم- تا آنجا که اطلاع داریم- یا بکلی به این سمت معطوف نشده بود و یا کاملاً از روی بی‌حوصلگی مثلاً اظهار نظر کرده بودند: «در این که ترجمه تفسیر طبری در زمان حیات شیخ شهرت کامل داشته و در دسترس طالبان آن بوده تردیدی نیست. نسخه عربی تفسیر هم که از آثار نفیس و ذی‌قیمت قرن مزبور [چهارم] است نظر به اعتبار و اهمیتی که از لحاظ روایت و درایت دارد و بخصوص از جهت روایت مورد استناد علمای فرق مختلفه می‌باشد و در همه زمانها مورد مراجعه و استناد قرار می‌گرفت، در زمان حیات شیخ در دسترس عموم علاقه‌مندان قرار داشت و بعید نیست که یکی از مآخذ شیخ ابو الفتوح رازی بوده باشد. شیخ در اثناء تفسیر در پنج مورد به مناسبت از این عالم بزرگ اسلامی نام می‌برد» ۱، و حال آن که اینک بر ما مسلم شده است که ابو الفتوح اصل تفسیر طبری را پیش رو داشته و از آن بسیار سود برده است، و علاوه بر استفاده‌های موضعی و غیر مستقیم، افزون از پنجاه بار به تصریح به نام وی اشاره کرده است.

در این که پیشینان ما، بویژه پیشگامان دانشها و معارف اسلامی برای تدوین و تألیف آثار بزرگ و پر حجم از متد و روش شناخته‌ای سود می‌برده‌اند، تقریباً تردیدی نیست؛ آنچه ناروشن است کیفیت و شیوه کار است که آن هم عمده به این مسأله مربوط می‌شود که قدما متدولوژی مضبوط و مدوئی از خود به یادگار نگذاشته‌اند و در خلال کار

یادنامه طبری، ص: ۳۲۳

هم از روش و طرز عمل خود پرده بر نمی‌داشته‌اند، و تا این امر روشن نشود جای این تعجب همواره باقی خواهد بود که با آن عدم امکانات، چگونه به این همه توفیق و دقت علمی دست می‌یافته‌اند.

جامعیت و عظمت تفسیر کبیر طبری از یک طرف، و دقت علمی و انصاف ابو الفتوح از طرف دیگر، موجب آمده است که با وجود اختلاف مذهب و مشرب فقهی، هیچ‌گاه شیخ از این کتاب غافل نماند و در موردهای متعدّد، حتی آنجا که مسائل کلامی ظریف و مورد اختلاف فرق و مذاهب در پیش است، از نقل آراء طبری- و اگر لازم شد نقد آنها- تن نزند. البتّه باید انصاف داد که وسعت مشرب و پرهیز ابرام‌آمیز طبری از تعصبات رایج آن زمان، که وی را تا حدّ طرد از تسنّن و حتی انتساب به تشیع مورد ملامت قرار داده ۲، بیشتر از هر مفسر عامّه دیگر او را به دایره علاقه و آشنایی شیعه نزدیک کرده است و سبب شده که افراد بی‌تعصبی از امامیه همچون شیخ ابو الفتوح رازی با گشاده‌دلی و گشاده‌رویی تمام آراء او را مورد استفاده قرار دهند.

هم‌اکنون موارد متعدّدی، از تصریح به نام و نشان گرفته تا استفاده تلویحی و نقل به مضمون بدون ذکر نام- که نزد پیشینان در فرهنگ اسلامی معمول بوده است- پیش روی من است و مسلم می‌دارد که شیخ هم در تفسیر کبیر طبری غوری داشته و بسیاری از نکات اساسی آن را حفظ بوده و هم در حین تألیف تفسیر خود عند الاقتضاء با دقت بیشتری بدان رجوع می‌کرده است. و بنده بر سر آنم که درین مجال کوتاه به راههای استفاده و شیوه‌های بهره‌گیری شیخ ابو الفتوح رازی از اصل جامع البیان فی تفسیر القرآن اثر محمد بن جریر طبری اشاره‌ای بکنم.

از یک جهت کلی باید گفت که ابو الفتوح به دو گونه غیر مستقیم و مستقیم از تفسیر طبری بهره برده است، به این معنی که یا بدون ذکر نام- و ای چه بسا که اتّفاقی و چنان که رسم قدما بوده است- مطلبی را از آن اقتباس کرده و یا به طور مستقیم و با غرض و هدفی معین و با تصریح نام موضوعی را بعین یا نزدیک به عین اصل نقل می‌کند.

پیدا کردن موارد نوع اول و اظهار نظر قطعی در کم و کیف آنها با توجه به حجم زیاد هر دو تفسیر مستلزم مطالعه‌ای عمیق و تطبیقی است که از حوصله ما و این مقال بیرون است. و چون به هنگام مقابله مجلدات پیشین ابو الفتوح به این امر توجه چندانی نداشتیم یادنامه طبری، ص: ۳۲۴

یادداشت‌هایی که بتواند ما را درین وادی به سرمنزلی برساند فراهم نیاورده‌ایم؛ همین قدر می‌توانم با اطمینان بگویم که دامنه این گونه استفاده‌ها هم مثل موارد دسته دوم متنوع و تقریباً در همه زمینه‌هاست، که از آن میان به جنبه استشهادهای لغوی آن اشاره‌ای می‌کنم.

کسانی که با کم و کیف این گونه تفسیرها آشنایی دارند می‌دانند که یکی از جهات بسیار مهم در شیوه کار پیشینان مباحث لغوی و روشن کردن جوانب مختلف یک کلمه از حیث: اشتقاق، صرف و نحو، بلاغت و دیگر ظرافتهای بیانی و زبانی است. به این معنی که یک کلمه از وجوه گوناگون محتاج فحوص و بحث و واری و جست‌وجوست و روش پیشینان چه در کتب لغت و اشتقاق و چه در کتب بلاغت و تفسیر بر این است که آراء و نظریات ادبی خود را به شواهد شعری مستند می‌کنند، برخی از تفسیرها مثل طبری و ابو الفتوح از این حیث نامبردارند. برای مثال در هر یک از مجلدات تفسیر ابو الفتوح صدها بیت شعر عربی برای تأکید در وجهی از وجوه از شعرای متقدم و صاحب‌نام به استشهاد آمده و از جهتی هم دشواری بزرگی پیش پای مصححان گذاشته است. پیدا کردن این شواهد در منابع دیگر و بویژه در دیوانهای مضبوط و منقحی که احتمالاً از برخی از آن شاعران به دست ما رسیده و مقایسه ضبطهای آنها با یکدیگر و سرانجام تشخیص ضبط اصح و اصلی (با توجه به این که به علت عدم آشنایی کاتبان و نسخه‌نویسان فارسی در قرون گذشته با زبان عربی به آنچه ضبط کرده‌اند نمی‌توان اعتماد کرد) بخشی از کاری است که در این مسیر باید صورت پذیرد.

بدیهی است ضرورت توجه به این شواهد و امثله در عرصه بارور فرهنگ و معارف اسلامی به گونه‌ای بوده است که برخی ازین شواهد شعری را به صورت قالبی و کلیشه‌ای برای موردی خاص زبانزد کرده است به نوعی که هر کس به هر دلیلی و با هر انگیزه‌ای در کتاب خود به طرح آن مطلب می‌پرداخته است به علت اشتها بلافاصله ذهنش به این شاهد مثال خاص متوجه می‌شده و آن را در صدر شواهد خود به طور قالبی تکرار می‌کرده است و همین امر سبب گردیده است که برخی به گردآوری این شواهد و امثله از خلال کتب اهتمامی نشان بدهند و چندین کتاب به نام شواهد و یا جامع الشواهد بی‌شرح و با شرح فراهم آورند. ممکن است برخی از شواهد مشترک در طبری و ابو الفتوح

یادنامه طبری، ص: ۳۲۵

- بویژه آنها که در منابع دیگر هم تکرار شده است- از این دست باشند و کمتر بتوان پنداشت که فی الواقع رونویسی یا اخذ و اقتباسی صورت گرفته است. اما مشترکات در زمینه شواهد شعری- چه آنها که جنبه صرف و نحو و لغت و اشتقاق دارند، چه آنها که گویای نکته‌ای بلاغی‌اند- به حدی است که نمی‌توان ادعا کرد که ابو الفتوح عنایت خاصی از این جهت به طبری نداشته است. بسیاری از شواهد مشترک هست که با جست‌وجوی فراوانی که به عمل آورده‌ایم تقریباً در کمتر کتابی- حتی کتاب لغتهای مفصل و پرشاهدی مثل لسان العرب- بدان برخورده‌ایم. همین امر و پاره‌ای مشابهتها در کیفیت ضبط شعر- حتی در حد جابه‌جا شدن مصرعها- و نیز کثرت شواهد مشترک به ما حکم می‌کند که ادعا کنیم یکی از عمده‌ترین تکیه‌گاههای تفسیر ابو الفتوح بویژه در قلمرو شواهد شعری الیابان فی تفسیر القرآن محمّد بن جریر بوده است. هم‌اکنون ما بیش از ۳/۴ از شواهد شعری تفسیر ابو الفتوح را که بالغ بر هزاران بیت می‌شود در فایل‌های جداگانه‌ای استخراج کرده و منابع و مآخذ آن را گرد آورده‌ایم و از آن میان سهم مشترکات شواهد ابو الفتوح به نظر می‌آید که با تفسیر طبری حتی از لسان العرب هم بیشتر است.

همین جا بد نیست به استفاده شایان دیگری که ما به هنگام تصحیح تفسیر ابو الفتوح از رهگذر این مشابهتها کردیم، اشاره کنم و

بگذرم که مجال سخن بسی تنگ می‌نماید.

آنها که به کار تصحیح نسخه‌های کهن فارسی و یا عربی جدی می‌نگرند و در عمل خود بدان دست می‌یازند نیک می‌دانند که به علل گوناگون و از آن جمله، به دلیل ماهیت خط فارسی و عربی از جهت شیوه نگارش و نقطه‌ها و دندانه‌ها و اتصال و انفصال حروف، دشواریهایی جدی در قراءت نسخه‌ها رخ می‌نماید و مصحح را به وادی سرگردانی و بلاتکلیفی می‌کشاند. گاهی آدمی درمی‌ماند که از میان ضبطهای مختلف که تقریباً همگی آنها هم باری خالی از معنایی نیستند کدام را برگزیند؛ این جاست که مقایسه متن فارسی با یک متن عربی مشابه برخی ازین مشکلات و سرگردانیها را از پیش برمی‌دارد. در همین مورد ما نحن فیه علاوه بر این که ضبط درست برخی اسامی مانند ابن محیصن (که در اغلب نسخه‌ها و چاپهای ابو الفتوح ابن محیص ضبط شده بود) و محمد بن السمیقع (که در برخی نسخه‌ها و چاپها به صورت محمد بن السمیقع بود) و یا

یادنامه طبری، ص: ۳۲۶

تشخیص این که «ابو عبیده» غیر از «ابو عبید» است و نباید این دو نام را مثل اغلب نسخه‌ها و چاپها به جای هم به کار برد، را به مدد تفسیر طبری و مشابتهای احتمالی آن با تفسیر ابو الفتوح دریافته‌ایم، گاهی به حل مشکلات دیگری از طریق این مشابته نایل آمده‌ایم که اهمیت موضوع را بیش از پیش خاطر نشان می‌کند. برای این که سخن بی دلیل نگفته باشیم به عنوان نمونه تنها به یک مورد اشاره‌ای می‌کنم و می‌گذرم.

ذیل آیه ۲۳۴ بقره (۲) یعنی آیه: وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا... در جلد سوم ابو الفتوح از چاپ بنیاد برابر با جلد دوم (ص ۲۵۲) از چاپ مرحوم شعرانی آمده است که: «ام سلمه روایت کند که: زنی بنزدیک پیغامبر - صلی الله علیه و آله - آمد و گفت: یا رسول الله! شوهر دخرم فرمان یافته است و او را چشم درد می‌کند و رنجور است، دستور باشی که سرمه در چشم کند؟ رسول علیه السلام گفت: یکی از شما روا می‌داشت که یک سال در خانه بنشیند و جامه کهنه پوشد و زینت رها کند و سرمه رها کند، آنگه بیرون آید و بشکی بسکی اندازد، یعنی که عدت شوهر بینداختم، اکنون چهار ماه و ده روز نمی‌تواند صبر کردن».

بحث بر سر عبارت «بشکی بسکی اندازد» است و عمده شکل «بسکی» که در نسخه‌ها و چاپها به صورت گوناگون ضبط شده بود. نسخه اساس و پنج تا از نسخه بدلها (مج، وز، آج، لب، فق): بسکی؛ مب؛ سکی؛ مر؛ بسنکی، ضبط کرده بودند، نسخه دب، هم اصلاً این کلمه را نداشت، چاپ مرحوم شعرانی (۲/ ۲۵۲) هم مثل اساس ما «بسکی» ضبط کرده بود. چون معنی عبارت «پشکی به سگی اندازد» ابتدا برای ما روشن نبود، باسانی نمی‌توانستیم صورت درست کلمه را برگزینیم؛ که اصل عربی روایت از قول پیامبر (ص) در تفسیر طبری (چاپ مصر، ج ۲، ص ۵۱۲) به این شرح به ما یاری کرد با این عبارت:

لقد كانت إحدا كنّ تكون في الجاهلية في شرّ أحلاسها، فتمكث في بيتها حولا. اذا توفّي عنها زوجها، فيمرّ عليها الكلب فترميد بالبعرة، افلا اربعة اشهر و عشرا.

چنان که ملاحظه می‌شود در اصل روایت تصریح شده است که این امر سنتی بوده است که از جاهلیت میان زنان عرب رواج داشته است. وقتی در چند صفحه بعد بار دیگر یادنامه طبری ۳۲۷ طبری و ابو الفتوح دکتر محمد جعفر یاحقی ص: ۳۱۹

یادنامه طبری، ص: ۳۲۷

به همین مطلب برخوردیم با این عبارت که: «چون یک سال تمام بنشستی و سال به سر آمدی او از خانه بیرون آمدی، و پشکی به سگی انداختی، اشارت به آن که حرمت شوهر مرده و عدت او از او بمنزلت این پشک است که به سگ انداخت در هوان و خواری»، مسأله کاملاً برای ما روشن شده بود و با اطمینان توانستیم ضبطی را که در همه نسخه‌ها و چاپها با آن به صورت مشکوک و مبهم برخورد شده بود، روشن کنیم.

جنبه دوم بحث حاضر به مواردی مربوط می‌شود که ابو الفتوح به تصریح و با ذکر نام «محمد بن جریر طبری» یا «ابن جریر طبری» به آراء وی در تفسیر اشاره می‌کند و عین یا چیزی نزدیک به عین عبارت طبری را می‌آورد و بسته به مورد با آن موافقت یا مخالفت می‌کند و یا به صرف نقل مطلب و بدون هیچ اظهارنظری از کنار آن می‌گذرد. براساس شواهد متعدد و مکرری که گرد آورده‌ایم این گونه اشاره‌ها را می‌توان در چند عنوان کلی دسته‌بندی کرد و برای هر کدام شاهد‌های متنوع ارائه داد:

الف: مباحث لغوی

تقریباً هیچ تفسیری - چه فارسی چه عربی - از پرداختن به اصل لغت قرآنی و معنی و ریشه و اشتقاق و ضبط و اعراب و ... آن بی‌نیاز نیست، زیرا لفظ فاخر و ادبی قرآن که محتمل‌ترین معانی و گسترده‌ترین وجوه بلاغی نیز هست بنفسه ارزش آن را دارد که از هر جهت مورد توجه مفسّر قرار گیرد و در این توجه آراء دیگران نیز مدنظر باشد. روش کار ابو الفتوح مثل بسیاری دیگر از مفسران، و از آن جمله خود طبری، این است که ابتدا تمام نکته‌های لغوی مربوط به هر واژه را مطرح می‌کند و در پرتو آن آگاهیها به کشف معانی و تفسیرهای گونه‌گون آن نایل می‌آید. این آگاهیها برای مفسّری کنجکاو مثل ابو الفتوح از طریق رجوع به آراء پیشینیان میسر می‌شود. شاید بتوان گفت که یکی از استنادهای محکم او در این گونه مباحث تفسیر طبری است. برای مثال ذیل آیه وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ (بقره ۳۴) در این باب که کلمه «ابلیس» مشتق است یا غیر مشتق، می‌نویسد: «محمد جریر گفت: مشتق است من ابلس اذا یشس، و وزن افعلیل است مانند از میل ...» (تفسیر ابو الفتوح رازی، با تصحیح و حواشی به قلم آقای حاج میرزا ابو الحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامیة، تهران ۱۳۵۶ ج ۱ ص ۱۳۸) بلافاصله به نقد نظر طبری می‌پردازد، به این عبارت که «و درست آن

یادنامه طبری، ص: ۳۲۸

است که مشتق نیست بل اعجمی لا ینصرف و سبب منع صرف او عجمیت است و علمیت». جای دیگر ذیل آیه ۲۰۸ سوره بقره (۲) به اختلاف قراء بر سر ضبط «سلم» اشاره می‌کند که «ابن کثیر و نافع و کسائی «سلم» خواندند به فتح «سین» و باقی به کسر «سین» و هما لغتان، و این دو لغت صحیح‌اند. اهل لغت در معنی اش خلاف کردند اخفش گفت «سلم» به کسر «سین» صلح باشد و به فتح «سین» استسلام باشد و انقیاد. ابن جریر گفت به فتح «سین» صلح باشد و ابو مسلم بر هر دو حمل کرد بر صلح و بر اسلام» (همان کتاب ۱۵۵/۲). جای دیگر درباره کلمه «حجّ» نظر طبری را بدین شرح نقل می‌کند «محمد جریر گفت حجّ کثرت اختلاف با جای بود» و ضمن تأیید نظر وی بعد از نقل بیتی می‌گوید «چون مردم را بسیار با خانه کعبه باید شد یک بار برای طواف زیارت و یک بار برای طواف عمره و یک بار برای طواف النساء و یک بار برای الوداع، آن را حجّ خوانند» (چاپ شعرانی ۱/۳۹۳) و از این قبیل است در مورد کلمه «موتوا» و معنی آن در آیه ۱۱۹ سوره آل عمران (۳) که نظر محمد جریر را که «تو بر ایشان نفرین کن به مرگ» است نمی‌پذیرد و با استناد به عرف و کلام عرب نظر خود را که «بمیرید» است ترجیح می‌دهد (رک: چاپ شعرانی ۳/۱۶۴).

چنانکه ملاحظه می‌شود گاهی ترجمه سخن طبری را به فارسی می‌آورد ولی بیشتر اوقات به اقتضای مطلب عین نظر او را بویژه اگر کوتاه باشد نقل می‌کند. در توضیح «لَوْ يُضِلُّونَكُمْ» از آیه ۶۹ سوره آل عمران (۳) آورده است: «محمد جریر گفت یهلکونکم، مراد به اضلال اهلاک است» و یا در مورد کلمه «شغف» در آیه ۳۰ سوره یوسف، «محمد بن جریر گفت: غمها، دل‌تنگ بکرد او را» (رک: روض الجنان و روح الجنان، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد ۱۳۶۷ ج ۱۱ ص ۶۱).

ب: مسائل نحوی

ملاحظات نحوی در هر دو تفسیر قابل توجه است و استنادهای ابو الفتوح به طبری توأم با احتیاط و اجتهاد علمی. به هنگام بحث از

مرجع ضمیر مکرر «ه» در عبارت «بِه قَبْلَ مَوْتِهِ» (سوره نساء آیه ۱۵۹)، می‌گوید: «حسن و قتاده و ربیع بن انس و ابو مالک و ابن زید گفتند: هر دو راجع است با عیسی ... جز که بر این قول آیه مخصوص باشد. و عطیه از عبد الله عباس؛ و محمد بن جریر در تفسیر اختیار این قول کرد» (شعرانی ۶۴/۴).

یادنامه طبری، ص: ۳۲۹

در مورد آیه «قَالُوا يَا حَسِيرَتْنَا عَلَى مَا فَرَطْنَا فِيهَا» (انعام، ۳۱) آورده است که «در ضمیر خلاف کردند که راجع با چیست. محمد بن جریر گفت راجع است با صفقه، و اگرچه ذکر صفقه نرفته است، چون ذکر خسران رفته است و ربیع و خسران در صفت باشد» (شعرانی، ۴/۴۱۲). در مورد آیه لَكِنَّ الرِّاسِيَّ حُونَ فِي الْعِلْمِ ... وَ الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ (نساء، ۱۶۲) بحث بر سر اعراب «مقیمین» است که چرا برخلاف بقیه معطوفها منصوب است.

برخی مقیمین را نه صفت راسخون، بلکه در محلّ جر و معطوف به «بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ» دانسته‌اند با تقدیر «بالمقیمین» و ابو الفتوح می‌گوید که: «بن محمد الجریر اختیار این قول کرد» (شعرانی، ۴/۷۰). یا در تفسیر آیه ۱۱۰ سوره آل عمران (۳) که «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» آورده است: «و محمد بن جریر گفت «کان» تامه است و معنی آن است که خلفتم و وجدتم خیر امه» (شعرانی، ۳/۱۵۰).

در همین بحثهای نحوی هم گاهی پای اختلاف نظر پیش می‌آید، مثل اعراب «إِلَّا أَذَى» در آیه ۱۱۱ سوره آل عمران که «محلّ او نصب است بر استثناء، و ابن جریر طبری و بلقاسم بلخی گفتند استثناء منقطع است برای آن که آن اذی ایشان را زیان ندارد، و اولیتر آن است که استثناء متصل باشد برای آن که «اذی» از جنس مضرت باشد و منقطع آن بود که مستثنی از جنس مستثنی منه نباشد چنان که ما بالدار من احد الا حمارا» (شعرانی، ۳/۱۵۲).

ج: مباحث فقهی

بخش عظیمی از مطالب تفسیری روض الجنان مربوط می‌شود به مباحث فقهی و شرعی. شیخ ابو الفتوح گاهی در ضمن تحلیل و تفسیر آیات با استناد به ادله شرعی و تکیه بر آیات و احادیث خود رأساً به اظهار نظر می‌پردازد و با مقایسه آراء پیشینیان از محدثان و مفسران به استنباطهای تازه فقهی می‌رسد. روی هم رفته این امتیاز تفسیر شیخ را از نظر فقاها و بیان مسائل دینی و فلسفه تشریح احکام در بین تفسیرهای فارسی مشخص می‌کند، تا آنجا که می‌توان با گردآوری و دسته‌بندی این گونه مباحث از خلال تفسیر مورد بحث، دفتری مبسوط فراهم آورد. این خصیصه در تفسیر جامع البیان طبری هم به وجه احسن دیده می‌شود و ابو الفتوح که کار او استقصا و تطبیق و استنباط است از این منبع گرانقدر نه تنها غافل نمانده، بلکه همواره از آن سود جسته است. در مسیر این یادنامه طبری، ص: ۳۳۰

بهره‌وری مواردی هست که عین نظر طبری را بدون هیچ‌گونه داوری نقل می‌کند، مثل مسأله مهر و متعه زنان ذیل آیه ۲۴۱ بقره که گوید: «و چون فراق از جهت زن باشد زن را نه مهر رسد و نه متعه، و این قول حسن بصری است و سعید بن جبیر و ابو العالیه و اختیار محمد بن جریر طبری». (شعرانی، ۲/۲۵۸). و یا آنجا که در ارتباط با آیه ۱۲۸ سوره بقره در مورد توبه آورده است که «محمد بن جریر گفت اصل توبه رجوع باشد من المکروه الی المحبوب» (شعرانی، ۱/۳۳۲). گاهی هم نظر طبری را به تصریح می‌آورد و ظاهراً مورد تأیید قرار می‌دهد، مثل توضیح «بِمَعْرُوفٍ» در آیه ۲۳۱ سوره بقره (شعرانی، ۲/۲۴۰).

بسیار طبیعی خواهد بود اگر بگویم که همیشه میان طبری و ابو الفتوح پیرامون مباحث فقهی توافق نیست، و حتی موارد اختلاف بمراتب از مواضع توافق بیشتر است.

این امر به طور کلی بازمی‌گردد به اختلاف مذهب دو مفسر که عمده‌ترین تفاوت‌هایش می‌تواند در عرصه احکام فقهی ظاهر گردد.

مواردی که ابو الفتوح به تصریح نظر طبری را نقل و سپس رد می‌کند کم نیست، و همین امر می‌نماید که مفسّر آگاه شیعی ما با وجود آن که در روزگار تزییقات عقیدتی بر ضدّ امامیه می‌زیسته از ردّ آراء مذهب مختار با همه خطرات احتمالی که برای او در پی داشته، ابایی نداشته است. برای نمونه به چند مورد از این اختلاف نظرها اشاره‌ای می‌کنم:

در تفسیر آیه ۲۸۱ سوره بقره در مورد نوشتن قرارداد بین دو نفر در موقع قرض گرفتن، می‌گوید: «مذهب اهل ظاهر آن است که بر وجوب است، و این اختیار محمّد جریر طبری است، و مذهب ما و دیگر فقها آن است که این بر سیل استحاب است» (شعرانی، ۲/ ۴۱۰). و یا در بحث از آیه ۱۸۰ از سوره بقره در مورد این که آیا وصیت واجب است یا نه، نظر می‌دهد که وصیت واجب نیست «و مذهب جمله فقها و عامه صحابه موافق مذهب ماست» اما در مورد واجب بودن، «و وجوب مذهب زهری است و ضحاک و داوود و محمّد جریر طبری» (شعرانی، ۲/ ۴۰). جای دیگر در تفسیر آیه ۳۳ سوره نساء (۴) در معنی «دخول» به اختلاف فقها اشاره می‌کند «بعضی گفتند: جماع است و این قول عبد الله عیّاس است و اختیار ابن جریر طبری. و عطا گفت و جماعتی مفسّران که لمس را همین حکم باشد، و این مذهب ماست» (شعرانی، ۳/ ۳۵۳). در مورد آیه

یادنامه طبری، ص: ۳۳۱

و الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ (مائده، ۵) می‌آورد «و اختیار محمّد بن جریر طبری آن است که مراد زنان آزادند از مؤمنان و از اهل کتاب و بنزدیک ما عقد نکاح نشاید بستن دوام بر اهل کتاب» (شعرانی، ۴/ ۱۱۸).

در تفسیر آیه أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا (مائده، ۳۳) گوید «... و ابو علی گفت و محمّد بن جریر طبری و از شافعی حکایت کرده‌اند که اگر مال ستانند مکابره، باید تا زنده بر دارش کنند» (شعرانی، ۴/ ۱۸۹). این قول با نظر ابو الفتوح انطباق ندارد برای آن که پیش از آن نظر خودش را به این عبارت گفته است که «... این مذهب ماست و روایت باقر و صادق علیهما السلام». ابو الفتوح گاهی تلویحا طبری را ظاهری مذهب و یا موافق مذهب اهل ظاهر قلمداد می‌کند با عباراتی از این قبیل که «و این مذهب اصحاب ظاهر و اختیار ابن جریر طبری است» (شعرانی، ۲/ ۴۱۸) یا «... مذهب اهل ظاهر آن است که بر وجوب است و این اختیار محمّد بن جریر طبری است و مذهب ما و دیگر فقها آن است که بر سیل استحاب است» (شعرانی، ۲/ ۴۱۰)؛ درحالی که می‌دانیم طبری در آغاز شافعی بود ولی پس از تحقیق در مذاهب مختلف، تکیه بر فکر و عقل و اجتهاد را مرجح دانست.

و شاید به این سبب بوده است که کسانی چون صاحب روضات الجنات از او به عنوان مفسّر شیعی یاد کرده‌اند. حقیقت این است که او مکتب فقهی مستقلی پدید آورد که بعد از او به «جریره» معروف شد و تقریبا نمی‌توان از همه حیث آن را با سایر مذاهب فقهی برابر دانست. ۳ خود ابو الفتوح هم در جای دیگر (شعرانی، ۴/ ۲۴۵) از طبری با عنوان «امام اصحاب الحدیث» یاد کرده است.

د: قصص و تاریخ

ابو الفتوح هم به غزوات پیامبر اسلام (ص) به مناسبت موقع و مقام اشاره می‌کند و هم به قصص و روایات مربوط به انبیای پیشین که در قرآن به تصریح یا اشاره از آنها نامی به میان آمده است. به علاوه بسیاری از داستانهای اساطیری امم سابق هم در این تفسیر نقل شده است که به احتمال زیاد شیخ آنها را از تفاسیر و منابع تاریخی مقدّم بر خود نقل کرده است اما به نظر می‌رسد که هم در گزینش منابع خود دقت و اهتمام داشته و هم ضمن ملاحظه جهات شرعی و اعتقادی به نقد و داوری در باب آنها پرداخته است.

برخی قصص و حکایات مندرج در تفسیر ابو الفتوح را دکتر عسکر حقوقی سالها پیش

یادنامه طبری، ص: ۳۳۲

استخراج کرده و در جلد سوم کتاب تحقیق در تفسیر ابو الفتوح رازی به چاپ رسانیده است.

طبری را «پدر تاریخ» گفته‌اند ۴، به حق می‌توان وی را «پدر تفسیر» هم به شمار آورد. به دلیل همین دو امتیاز طبری می‌تواند یکی

از منابع عمده و طرف توجّه ابو الفتوح باشد، که هست. راست است که در تفسیر طبری و بالتّیجه در ابو الفتوح هم ممکن است به اخباری بر بخوریم که مأخوذ از قصص اسرائیلی (اسرائیلیات) باشد به اسناد و از کسانی همچون کعب الاحبار، وهب بن متبه، ابن جریج و سدی؛ اما این هم گفتنی است که اینان با شیوه‌ای پسندیده در مستندات خود به دقت فرومی نگریسته و اغلب سره را از ناسره باز می‌نموده‌اند. و در این نقد و داوریهاست که هر کدام طبق معتقدات و اصول شرعی مذهب خود حکم می‌کرده‌اند. مقایسه جدی و همه‌جانبه قصص و روایات تاریخی ابو الفتوح و طبری، کار دیگری است و فرصتی بازتر می‌طلبد؛ اشاره به چند مورد در این جا کفایت می‌کند:

در مورد خوابی که حضرت یوسف دید ابو الفتوح بدین گونه قول طبری را بی‌طرفانه نقل می‌کند «بهری دگر گفتند: خواب راست بود و آن را حقیقتی بود و آنچه گفتند در خواب دیدند. محمد بن جریر الطبری گفت: خواب برعکس دیدند بدل کردند آن را، او خواب این بر خود بست و او خواب آن بر خود» (روض الجنان، چاپ بنیاد، ۱۱ / ۷۲). در مورد کشته شدن هابیل به دست قابیل، ذیل آیه ۳۰ سوره مائده (۵) می‌آورد که: «در قتل گاه او خلاف کردند، عبد الله عباس گفت: بر کوه نود بود و بعضی دیگر گفتند بنزدیک عقبه حری بود؛ و این قول محمد جریر است».

روی هم‌رفته به دلایلی چند، از جمله تفاوت زمان حیات و اختلاف مذهب، به نظر می‌رسد که ابو الفتوح به اسرائیلیات با دیدی منطقی‌تر می‌نگرد و آسان‌زیر بار خرافات و روایات نادلپسند نمی‌رود. در بحث از داستان سامری و گوساله (چاپ شعرانی، ۱ / ۱۸۹) زمانی که فرعون کودکان را می‌کشت و مردم از ترس کودکان خود را در غارها و گورها و شکاف سنگها پنهان می‌کردند، روایت طبری از ابن زید قریب به این مضمون است که جبرئیل در این کار بر اسپ می‌نشست که فرس الحیاء نام داشت، و این اسپ هر جا که پای می‌نهاد سبز می‌شد و سامری از جای سنب او خاک بر می‌داشت و معتقد

یادنامه طبری، ص: ۳۳۳

بود که اگر این خاک را بر جمادی زنند زنده شود. «پس او این خاک نگاه می‌داشت و هنگامی که بنی اسرائیل آن حلیها و طلاها را که از قبطیان گرفته و در خاک پنهان کرده بودند، در آتش انداختند، سامری بیامد و از آن خاک در آتش ریخت و گفت: گوساله‌ای شو. پس گوساله شد». ابو الفتوح این قول طبری را نمی‌پذیرد و دلیل می‌آورد که سامری خود زرگری استاد بود و از آن حلیها گوساله می‌ساخت.

باید به روان پاک خردوران و گرانیگانی چون طبری آملی و ابو الفتوح خزاعی نیشابوری که فرهنگ نامدار و کرامند اسلام و ایران را اعتلا بخشیدند و نکته‌های باریکتر از موی آن را به همکیشان و همزمانان خود شناسانده‌اند، درود فرستاد و برای کسانی که نام و یاد این نیکمردان را گرامی می‌دارند، توفیق و دعای خیر آرزو کرد.

یادداشتها

- (۱) عسکر حقوقی، تحقیق در تفسیر ابو الفتوح رازی، جلد اول، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۶، ص ۲۱۰.
- (۲) برای مثال حنابله او را کاملاً از خود طرد کرده بودند و حتی از آزار و اذیت او هم خودداری نداشتند و یا صاحب روضات الجنّات به دلایلی او را شیعی معرفی کرده است. رک: محمّد باقر موسوی الخوانساری، روضات الجنّات فی احوال العلماء و السادات، طبع سنگی، تهران ۱۳۰۶ ه. ق، ۴ / ۱۶۴.
- (۳) رک: احمد علی رجایی بخارایی، «بخشی باز یافته از کهن‌ترین ترجمه تفسیر طبری»، نامه آستان قدس، شماره مخصوص ص

(۴) محمد حسین الذهبی، التفسیر و المفسرون، قاهره ۱۳۸۱/ ۱۹۶۱، ۱/ ۲۰۵.

یادنامه طبری، ص: ۳۳۵

بخش سوم تاریخ و اسطوره

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۳۳۷

دکتر صادق آئینه‌وند دانشگاه تربیت مدرس

مکتب تاریخنگاری طبری [دکتر صادق آئینه‌وند]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۳۳۹

قبل از شروع، مناسب است در باب مباحثی که منجر به تکامل فرضیات تاریخی اسلامی و تحول آن از اخباری به تاریخی و پیدایش مکاتب تاریخی شد، مقدمه‌ای به اجمال گفته آید آنگاه در چهار مقوله، منابع، روش تألیف، نقاط قوت و ضعف و مقبولیت کار طبری در نزد مورخان اسلامی، به بحث پرداخته و مکتب تاریخنگاری او را پژوهش کنیم.

در فرهنگ تاریخنگاری اسلامی دو روش بیش از همه مورد اتفاق قرار گرفته است: نگارش تاریخ برحسب موضوعات؛ نگارش تاریخ برحسب حولیات. هر دسته از مورخان اسلامی که یکی از شیوه‌های فوق را برگزیده قطعاً برای دفاع و ترویج روش خود، استدلال کرده و به نکاتی اشاره و عنایت داشته‌اند.

ولی بهتر است، پیش از بیان نگرشهای تاریخی که خود زمینه‌ساز نگارشهای تاریخی هر مورخ است، به زمینه‌های موجود در قرون اولیه پیدایش مکاتب تاریخنگاری اسلامی که خود موجب این مکاتب است، اشاره‌ای بکنیم.

آنگاه که تاریخ از علم شریف حدیث بتدریج جدا می‌شد و مقدمات اولیه را برای کسب استقلال فراهم می‌آورد، ورود بینشها و نگرشهای عقلی یونانی و مباحث عمده‌ای

یادنامه طبری، ص: ۳۴۰

که فلاسفه و متکلمین درافکنده بودند، به گونه مشخص دو بینش را در تاریخنگاری اسلامی در پی آورد:

الف) عده‌ای که به «اخباریون» متکی به سنت و حدیث معروف‌اند و معتقدند که تاریخ هیچگاه نباید رسالت دینی خود را در طرح فرضیات، رها کند بلکه هر لحظه به عنوان علمی مفید باید مددساز علوم تفسیر و حدیث باشد.

ب) دسته دیگر بر آن بودند که تاریخ، سلسله تجاربی است که برای آیندگان سودمند است. و به عنوان ابزاری برای اندیشه و تدبیر و جزئی از علوم مادی باید بکار گرفته شود.

- باید درباره تأثیر فلسفه و علم کلام اسلامی در تاریخ نیز تأمل کنیم. فلاسفه و متکلمین ضمن ترتیب علوم و بویژه ضمن بحث از علوم عملی، تاریخ را در نظر می‌گرفتند و درباره علمی بودن تاریخ و ماهیت معلوماتی که به دست می‌دهد، داوری می‌کردند.

عقاید آنها در کار تاریخنگاران اسلامی تأثیر داشت. از این‌رو افکار تاریخی به موازات فلسفه اسلامی تکامل یافت ۱.

فلاسفه به پیروی از ارسطو، تاریخ را علم نمی‌شمردند و در طبقه‌بندی خود از علوم، از آن به منزله علم ذکر نمی‌کرد. ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخسی (Nicomachean Ethics) که بعداً مأخذ فلاسفه اسلامی برای طبقه‌بندی علوم قرار گرفت، علوم را به

سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. علوم نظری؛ ۲. علوم عملی؛ ۳. علوم مشر.

تاریخ چون با حوادث منفردی سروکار دارد که در زمان و مکان خاصی روی می‌دهد، درست نقطه مقابل علوم است، زیرا بر طبق فرضیه ارسطو درباره علوم، علم فقط در صورتی به دست می‌آید که یک تصدیق کلی حاصل شود و طبیعت و علل یک طبقه از اشیاء را توضیح دهد. تاریخ علم نظری نیست، زیرا موضوع آن متغیر است، سوابقی را تحقیق، گردآوری و طبقه‌بندی می‌کند؛ از این حیث نزدیکتر به یک فن یا علم خلّاقه است ۲.

از میان مورخان اسلامی، شاید سخاوی بیش از همه به تبع از سلف خود طبری به حدیث و میزان همبستگی و پیوستگی تاریخ بدان، پایبند باشد. او در کتاب الإعلان بالتویخ لمن ذمّ التّاریخ که در آن تعریضا ابن خلدون را که بر مورخان سنت و متکی به یادنامه طبری، ص: ۳۴۱

حدیث تاخت آورده است، به انتقاد می‌گیرد و چنین می‌گوید: «تاریخ فنی است که در آن از وقایع زمان و آنچه در عالم است، از حیث تعیین و توقیت، بحث می‌شود و موضوع آن انسان و زمان، و فایده آن معرفت عمومی به امور است. و از اجلّ فواید آن، آن است که تاریخ یکی از راههای شناسایی نسخ در دو خبر متعارض و متعذّر الجمع می‌باشد.» تا آنجا که می‌افزاید: «تاریخ فنی از فنون علم حدیث نبوی است ۳».

دیدگاه مقابل، یعنی نظر مورخان دسته دوم را می‌توان در تعریف موضوع علم تاریخ که ابن خلدون در مقدمه به دست می‌دهد، یافت:

«باید دانست که حقیقت تاریخ خبر دادن از اجتماع انسانی، یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود، همچون توحش و همزیستی، عصبیتها و انواع جهانگشاییهای بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر و آنچه از این اجتماع ایجاد می‌شود، مانند: تشکیل سلطنت و دولت و مراتب و درجات آن و آنچه بشر در پرتو کوشش و کار خویش به دست می‌آورد، چون پیشه‌ها و معاش و دانشها و هنرها و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه طبیعت این اجتماع روی می‌دهد ۴.

در ببحوحه اوج علوم عقلی عصر عباسی و در بازار داغ روشگرایی حاصل از ترجمه آثار یونان، معتزله نخستین کسانی بودند که به مکتب تاریخنگاری نقلی یا سنتی متکی به حدیث، حمله کردند.

آنها لزوم درک عقلانی و پی‌جویی طبیعت و علت اشیاء را تأکید می‌کردند، و از پذیرفتن اخباری که یگانه حجت برای درستی آنها، زنجیره راویانی بود که نامشان پیش از هر خبر ذکر می‌شد، خودداری می‌کردند و می‌گفتند: «همه امت ممکن است یک چیز دروغ را تصدیق کنند و امکان دارد که گروه بسیاری از مردم دروغ گویند ۵.» بنابه‌رأی اینها، یقین، می‌بایست بر دلایل عقلی مبتنی باشد نه روایت محض ۶. مشکل دیگر در روش نگارش تاریخ، ماهیت منابع نقل و رخدادهای تاریخی بود. دنبال کردن همه وقایع تاریخی از طریق یک زنجیره موثق تا زمان وقوع آنها، محال بود- خاصه وقایع پیش از اسلام- در آن صورت چه کسی می‌توانست برای این گونه وقایع حجت باشد ۷؟

با عنایت به آنچه بیان شد، و شرایط فکری و ذهنی مسلمین و طرفداران هر دسته که در جامعه آن روزگار کم نبودند، طبری کار بزرگ تاریخنگاری را با تکیه بر روش یادنامه طبری، ص: ۳۴۲

خاص خود که بعدها سرمشق اکثریت مورخان شد، آغاز کرد. اکنون به ذکر منابع کار و کیفیت تألیف و تصنیف طبری می‌پردازیم.

منابع طبری در تدوین تاریخ:

طبری بیشتر از آثار مکتوب نیمه‌اول قرن نخست تا نیمه‌اول قرن سوم (۵۰- ۲۵۰ ه) سود جسته است و از تألیفات معاصرینش بهره

برنگرفته است ۸. منابع کار طبری بر حسب موضوعات به شرح زیر است:

۱. در تاریخ پیامبران و فرستادگان الهی، کتب تفسیر و سیره ابن اسحاق و کتابهای وهب بن منبه.
۲. در تاریخ ایران، ترجمه کتب ایرانی به عربی بویژه کتابهای ابن مقفع و هشام کلبی و آنچه از معلومات و اطلاعات تدوین شده و اسناد حیره که به دست او رسیده است.
۳. در تاریخ روم. آنچه از کتابهای نصاری که به عربی نقل شده است.
۴. در تاریخ یهود، تکیه بر کتب و قصص تورات.
۵. در تاریخ عرب پیش از اسلام. از آنچه عبید بن شریه و محمد بن کعب قرظی و وهب بن منبه، و بویژه هشام کلبی و ابن اسحاق، نگاشته‌اند، سود برده است.
۶. در سیره نبوی، به تألیفات ابان بن عثمان و عروه بن زبیر و شرحبیل بن سعد و موسی بن عقبه و عاصم بن عمر و ابن شهاب زهری و ابن اسحاق، تکیه داشته است.
۷. در تدوین جنگهای ارتداد «حروب الردة» و فتوحات اسلامی از سیف بن عمر اسدی: * و مدائنی، بهره جسته است.
۸. در نگارش جنگهای جمل و صفین به نوشته‌های ابو مخنف و مدائنی و سیف بن عمر، اعتماد کرده است.
۹. تاریخ امویان را از عوانه بن حکم و ابو مخنف و مدائنی و واقدی و عمر بن شبه و هشام کلبی، گرفته است.
۱۰. در نگارش تاریخ عباسیان، از نوشته‌های احمد بن ابی خيثمه و احمد بن زهیر و مدائنی و عمر بن راشد و هیشم بن عدی و واقدی و ابن طیفور، استفاده کرده است ۹.

یادنامه طبری، ص: ۳۴۳

منابع طبری، بیشتر از عراق است، زیرا او بیشتر در عراق می‌زیست. باید افزود که بغداد به سبب حادثه آفرینی، نقش مهمی را در جهان اسلام بازی کرد، چه در عصر اموی کانون معارضه و مبارزه بود. سه تن از اخباریانی که طبری از آنها بهره جسته است، اینها هستند:

۱. ابو مخنف (متوفای ۱۵۷ ق)، او کوفی و شیعی است. گرچه اخبار مربوط به حجاز منقول از ابو مخنف، در نزد طبری اندک است و تنها به قضیه شورا و انقلاب مدینه اکتفا می‌شود، ولی در همین اندک، سخن‌گزنده و بی‌پروای ابو مخنف درباره امویها، پدیدار است.

۲. اخباری دیگری که طبری از او اقتباس کرده، یعنی عوانه بن حکم (متوفای ۱۴۷ ق)، چون هم‌پیمان کلبیهاست و یزید هم از بنی کلب است، جانب حال امویها را مرعی داشته است.

۳. اخباری عراقی سوم که طبری از او نقل تاریخ می‌کند، سیف بن عمر (متوفای ۲۰۰ ق) است که طبری بیشتر اخبار مربوط به انقلاب علیه عثمان را از او برمی‌گیرد. او از آنجا که به قبیله تمیم منسوب است و بیشتر سران نخستین خوارج از این قبیله بوده‌اند، نسبت به شیعه بی‌علاقه است، ولی چون به عقیده قرشی بودن خلافت پایبند است (موضع و نظر معاویه که در ۳۳ ق در مقابل عده‌ای از کوفیان که بر او وارد شده بودند، ارائه شد) و نیز مراعات موضع سلطه حاکم را مد نظر دارد، تقریباً جزء اخباری‌های موالی بنی امیه محسوب می‌شود ۱۰.

طبری آنچه را که از ابو مخنف، عمر بن شبه، سیف بن عمر و ابن طیفور و جز آنها نقل می‌کند، پس از گردآوری، دسته‌بندی می‌کند و گاهی هم به انتخاب دست می‌زند.

تاریخ طبری گرچه در اصل به اخبار تاریخی مربوط است، ولی خواننده آن با ثروت انبوهی از ادب مواجه می‌شود. او روایات گوناگون را در زبانی استوار و بلیغ و در متنی در نهایت استحکام گرد آورده است. وی در نگارش تاریخ عمومی خود از ابتدای

خلقت تا پایان زندگی‌اش، از نوشته‌های محمد بن اسحاق، عالم سیره و مغازی، بهره برد. و نیز به عبری‌ها، همانند وهب بن متبه، اعتماد کرد.

از سیره ابان عثمان و عاصم بن عمر بن قتاده و ابن شهاب زهری و غیر آن، سود یادنامه طبری، ص: ۳۴۴

گرفت. به همین ترتیب باید گفت که حضور او در عراق باعث شد تا از فرهنگ غنی آن سرزمین کاملاً استفاده کند ۱۱. وی از چهار تن، به نامهای، وهب بن متبه، کعب الأحبار، عبد الله سلّام، و محمد بن کعب قرظی، نقل تاریخ می‌کند و اخبار اهل کتاب و معظم اسرئیلیات را از اینها می‌گیرد. در تاریخ طبری، قطعاتی از تورات که در نهایت استحکام به عربی بلیغ ترجمه شده است، می‌یابیم. همین‌گونه قطعاتی از مزامیر و تلمود یافت می‌شود ۱۲.

طبری اخبار حجاز را از مکتب تاریخنگاری مدینه، که بیشتر در اواخر خلافت اموی پدیدار شد، و بنابر طبیعت خود غالباً به تدوین اخبار خلفای راشدین می‌پرداخت تا اموی، برگرفته است. در طلحه نامداران این مکتب باید از واقدی (متوفای ۲۰۶ ق) نام برد که یک تاریخنگار است تا اخباری. طبری اکثر اخبار معروف حجاز، همانند مقتل عثمان، انقلاب مدینه، و شورش ابن زبیر- که باید گفت طبری نسبت بدان اهتمام خاص دارد و بدان تعاطف می‌ورزد- را از او نقل می‌کند.

به رغم این همه می‌دانیم که واقدی، با اینکه به محیطی منسوب است که دشمن بنی امیه به شمار می‌رود، نسبت به مدیریت اجرایی آنان در حجاز، اولویت قایل شده و نام اکثر والیان و امیران حج را در تاریخ خود ذکر کرده است ۱۳. باید گفت طبری چه بخواهد و چه نخواهد، از جوّ متشنج به سود امویها، متأثر است، زیرا او کتاب خود را در نیمه دوم قرن سوم هجری می‌نگارد. وی بنابر فرهنگ متأثر از آن، و نیز به سبب دیدگاه فقهی سیاسی‌اش، همیشه جانب سلطه حاکم را داشته است. و این سلطه از نظر او، فرقی نمی‌کرده است که راشدین باشد یا اموی و یا عباسی.

اما، با این همه که برشمردیم، چون فقیهی صاحب مکتب بوده و از مذاهب و مکاتب فقهی منتسب به سلطه حاکم، مستقل بوده است، تقریباً از افراط و جانبداری ناپسند که آفت هر تاریخنگار شمرده می‌شود، برکنار مانده است.

روش تألیف

اندام تألیفی تاریخ طبری (تاریخ الرّسل و الملوک)، چنین است. این تاریخ دو بخش است: یادنامه طبری، ص: ۳۴۵

۱. پیش از اسلام، که از مباحثی نظیر ابتدای خلقت، هبوط آدم، و داستان هابیل و قابیل در آن سخن به میان می‌آید. پس از آن از پیامبران- درود خدا بر آنان باد- همانند، نوح (ع)، ابراهیم (ع)، لوط (ع)، اسماعیل (ع)، ایوب (ع)، شعیب (ع)، یعقوب (ع)، یوسف (ع)، موسی (ع)، الیاس (ع)، داود (ع)، سلیمان (ع)، هود (ع)، صالح (ع)، یونس (ع)، عیسی (ع)، و محمد (ص) سخن گفته است. آنگاه به نگارش تاریخ امتهای پرداخته و به ذکر تاریخ ایران، از آغاز یعنی ایام منوچهر تا خسرو پرویز روی آورده است. سپس واقعه ذی‌قار و یزدگرد بن شهریار را نقل می‌کند. از بنی اسرائیل یاد کرده و از شاهان روم، از آغاز مسیحیت سخن رانده است.

پس از آن به ذکر اخبار عاد، ثمود، طسم، جدیس و جرهم و شاهان یمن و پاره‌ای از مشاهیر عرب زبّاء پرداخته است. در آخر از نیاکان پیامبر گرامی- درود خدا بر او و بر خاندانش باد- به عنوان درآمدی بر عصر نبوت سخن رانده است. ولی در این بخش ترتیب سال را رعایت نکرده بلکه محور کار او براساس جایگاه تاریخی حوادث است.

۲. اسلام، در این بخش به مباحث تاریخ اسلام از عصر پیامبر گرامی تا ۳۰۲ هجری پرداخته است با تکیه بر «حوالیات». در مورد

حولیات و اینکه آیا طبری در تاریخنگاری اسلامی، در این کار پیشگام است یا نه نظریاتی ارائه شده است. قبل از پرداختن به ذکر آن نظریات، بد نیست که بدانیم طبری چه در این کار پیشگام باشد و چه نباشد، کار او به عنوان یک اثر نمونه و جامع و مدوّن، سرمشق کار کسانی واقع شد که بعدها بر این شیوه گام نهادند و آن را به عنوان یک روش، در تاریخنگاری برگزیدند.

روزنتال، با استناد به حجم فراوان کار طبری، و نیز اخباری که درباره استعمال تاریخنگاری حولیات از مورخین نخستین به ما رسیده است، ابتکار او را در این کار نفی می‌کند. باید دانست از کسانی که در این روش دست به تألیف زده‌اند، باید از:

۱. ابو عیسی بن المنجم (متوفای در ۲۷۹ ق) نام برد که پیش از طبری کتابی به نام، تاریخ سنی العالم نگاشته است. این کتاب همان‌گونه که از عنوانش برمی‌آید، باید براساس سالیانی که حوادث در آنها رخ داده است، تألیف شده باشد.

۲. محمد بن یزداد که بنا بر نقل ابن ندیم، کتابی در این شیوه تألیف کرده است.

این کتاب بعداً توسط فرزندش عبد الله تا ۳۰۰ هجری تکمیل شده است. از آنچه به دست

یادنامه طبری، ص: ۳۴۶

آمده، برمی‌آید که این کتاب نیز براساس روش حولیات نگارش یافته باشد. روزنتال، بر این عقیده است که تاریخ حمزه اصفهانی و تاریخ الیاس نصیبی، هر دو متضمن برگرفته‌هایی از تاریخ محمد بن موسی خوارزمی است که در نیمه اول قرن چهارم هجری می‌زیسته است. این امر خود مبین این است که کتاب خوارزمی برحسب سنین تألیف یافته است ۱۴.

از آنچه به دست می‌آید، ثابت می‌شود که طبری نخستین کسی نیست که در این زمینه تاریخ نوشته باشد، بلکه هیثم بن عدی (متوفای ۲۰۶ ق) کتابی در تاریخ براساس روش حولیات به نام، کتاب التاریخ علی السنین نوشته است. این امر خود می‌رساند که نگارش تاریخ براساس حولیات در نیمه دوم قرن دوم هجری، در عراق معروف بوده است.

نیز در الفهرست ابن ندیم آمده است که جعفر بن محمد بن الأزهري (متوفای ۲۷۶ ق) کتابی در تاریخ نوشته که براساس سنوات مرتب بوده است ۱۵.

پیشتر اشاره کردیم که روش نگارش کتب تاریخ عمومی در اسلام، بر دو دسته تقسیم می‌شود: ۱. براساس موضوعات؛ ۲. براساس حولیات. حولیات، تواریخی هستند که حوادث را براساس تسلسل سنوات پی می‌گیرند. نخستین کس که بر این شیوه نگاشت، هیثم بن عدی و پس از او طبری، مسکویه، ابن اثیر، ابن طقطقی، ابن عبری و ابو الفداء، بر این شیوه تاریخ نوشتند ۱۶.

طبری در تنظیم تاریخش، تسلسل حوادث را رعایت کرده و آن را برحسب وقوع، سال بعد از سال، از آغاز هجرت نبوی تا ۳۰۲ هجری تألیف کرده است. او در هر سال، حوادثی را که ارزش نقل داشته آورده است؛ ولی اگر حادثه طولانی بوده است، آن را برحسب سنواتی که واقعه در آن رخ داده ذکر کرده است، سپس در مکان مناسب به تفصیل از آن یاد کرده است.

او در گردآوری و تألیف روایات تاریخی، ابتدا و پس از تدوین، آن را به منبع اصلی اسناد می‌دهد. این منبع اصلی، گاهی شیخ موثق اوست، گاه عادل است که در واقعه شرکت داشته یا عالم بدان است؛ گاه کتابی است که آن را با سند متصل، قرائت و استماع کرده و اجازه روایت دارد، گاه گروهی از اهل بادیه‌اند، و گاه کسانی هستند که از شهرها و سرزمینهای دیگر آمده و مورد اعتماد اویند ۱۷.

یادنامه طبری، ص: ۳۴۷

ما امروز با عنایت به کتب اصول حدیث و منابعی که به دست ما رسیده است، می‌توانیم حقیقت این سخن را که طبری معلومات تاریخی خود را از کتبی به دست آورده است که در پاره‌ای از آنها اجازه روایت داشته و در پاره دیگر چنین اجازه‌ای نداشته است، دریابیم.

سلسله اسنادی که طبری در نقل آنها، اجازه روایت داشته، با عبارات: «حدّثنا»، «أخبرنا»، یا «کتب»، شروع می‌شود. ولی در کتبی که

طبری اجازه نقل روایت از آنها نداشته است، با عبارات زیر آغاز می‌شود: «قال»، «ذکر»، «روی»، و «حدّث» ۱۸.

روشی که طبری در تدوین تاریخ برمی‌گزیند، روش محدّثین است. و آن چنین است که حوادث تاریخی از طرق موجود روایت می‌شود و سند را ذکر کرده تا به صاحب اصلی می‌رساند. وی در اکثر مواضع، اظهار رأی و نظر نمی‌کند. این روشی است که طبری در بیشتر کتاب پیموده است. او از کتابهایی نقل می‌کند و گاه به نام کتاب نیز تصریح می‌کند و یا از مؤلفین بدون نام کتاب، نقل قول می‌کند. طبری چون بر طریقه اصحاب حدیث، تکیه بر سند دارد، حوادث تاریخی را با ذکر سند شروع می‌کند، و چون در مکتب تاریخنگاری او، روایت، مورد عنایت است و روایت، نیز نیازمند به ذکر کتب نیست، نام راوی جای کتاب را می‌گیرد. او در تاریخ خود حتی قصد تکمیل تفسیر هم دارد. اساس صحت روایت در نظر طبری اعتماد به روات از حیث عدالت، ضبط، و صحت سند است. و این همان شیوه‌ای است که طبری در کتاب خود آن را با امانت و دقت رعایت کرده است. او حتی در روش خود با انبوهی از روایات که گاه با عقل هم سازگار نیست، مواجه می‌شود، ولی هیچگاه دست به نقد پاره‌ای از مضامین آنها نمی‌زند. زیرا برای او، صرف صحیح بودن سند، کفایت می‌کند، گرچه با عقل و منطق سازگار نباشد. بیشتر این اخبار به انبیاء مربوط است و جزء اخبار دینی است و از غیبیات سخن می‌راند و عقل را در آن راهی نیست. وی برای بیان این قضیه در مقدمه تاریخش می‌آورد ۱۹:

«... و لیعلم الناظر فی کتابنا هذا أنّ اعتمادی فی کلّ ما أحضرت ذکره فیه مما شرطت أنّی راسمه فیه؛ إنّما هو علی ما رویت من الأخبار التي أنا ذاكرها فیه، و الآثار التي أنا مسندها إلى روايتها فیه، دون ما ادرك بحجج العقول، و أستنبط بفكر یادنامه طبری، ص: ۳۴۸

النفوس، إلا-اليسير القليل منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، و ما هو كائن من أنباء الحادّثين، غير واصل إلى من لم يشاهدهم و لم يدرك زمانهم؛ إلا بإخبار المخبرين، و نقل الناقلين، دون الإستخراج بالعقول، و الإستنباط بذكر النفوس. فما یکن کتابی هذا من خبر ذکرناه عن بعض الماضين ممّا یستنکره قارئه، أو یستشعنه سامعه، من أجل أنّه لم یعرف له وجهها فی الصّحّة. و لا معنی فی الحقیقه، فلیعلم أنّه لم یؤت فی ذلك من قبلنا. و إنّما اتی من قبل بعض ناقلیه إلینا؛ و أنا إنّما ادّینا ذلك نحو ما ادّی إلینا». ۲۰

«... آنکه در این کتاب می‌نگرد، باید بداند که اعتماد من در آنچه فراهم آورده‌ام، بر این شرط بوده است که تنها نگارنده باشم. آنچه آورده‌ام و از اخبار نقل کرده‌ام و از آثار برشمرده و به راویان استناد جسته‌ام، تنها نقل بوده است و عقل را در آن ره نداده‌ام. و نیز از استنباط رأی، جز در موارد اندک بهره نبرده‌ام.

آگاه شدن از حوادث گذشتگان و آنچه از اخبار که در بستر زمان جاری می‌شود، برای آنانکه، آنرا درک نکرده و یا ناظر نبوده‌اند، به دست نمی‌آید، مگر از طریق خبر دادن مخبران و نقل ناقلان. و در این راه نباید از عقل و استنباط ذهنی کمک گرفت. این کتاب که من فراهم آورده‌ام، از گذشتگان است، که ممکن است شنونده را به سبب آنکه در درستی آن شک دارد و آن را عاری از حقیقت می‌داند، خوش نیاید یا آن اخبار را ناپسند شمارد. خواننده باید بداند که این اخبار را ما برنساخته‌ایم، بلکه از طریق ناقلان به ما رسیده است. ما نیز آن را همان‌سان که به ما رسانده‌اند، در کتاب آوردیم.»

اتّخاذ این شیوه از سوی طبری، زمینه را برای نقد پژوهشگران تاریخی فراهم آورد، و گفته‌اند: «آوردن اخبار، بدون دقت و تفحص، کاری درخور یک مورخ بصیر نیست.»

اگر روش روایت خبر با ذکر سند- درحالی که رجال اسناد نزد علمای جرح و تعدیل مشهورند- متضمن صحت خبر و دقت در اخباری که در اسلام رخ داده است، باشد، ولی نمی‌تواند نسبت به اخبار پیش از اسلام تضمین صحت کند. بویژه که در این وادی اخبار واهی و داستانهایی بی‌ارزش، همانند اسرائیلیات و احادیث موضوعه، فراوان آمده است. و این امری است که مورد تأیید

محدّثان نیست. ۲۱.

همین امر کاوشگران تاریخ طبری را به دو دسته تقسیم کرده است که ما در بحث

یادنامه طبری، ص: ۳۴۹

بررسی نقاط قوت و ضعف طبری، بیان خواهیم کرد.

نقاط قوت و ضعف طبری:

نگاه طبری به تاریخ و روش او در نگارش تاریخ، متأثر از پژوهشها و فرهنگ اوست به مثابه محدثی فقیه. او در نگارش تاریخ خود بر دو اندیشه اساسی در تاریخ تکیه دارد: الف) وحدت رسالتهای آسمانی (انبیاء) از سویی؛ ب) اهتمام به آزموده‌های امت و اتصال آن به زمان از سوی دیگر. ارزش حادّه‌ها در نظر طبری به میزان قوت اسناد آن بستگی دارد. هر چه سند به حادثه نزدیکتر باشد، از اهمیت بیشتری برخوردار است. از این طریق، ما از خلال نوشته‌های او، به روایات تاریخی تازه‌ای دست می‌یابیم که تنها در کتاب او وجود دارد. روایات در مسیر نقل و دست به دست شدن، تحت تأثیر عوامل گوناگون، همانند حافظه، امیال شخصی، انگیزه‌ها و جز آن، دستخوش تغییر می‌شود.

از این رو نمی‌توان حتی پس از نقد و بررسی آنها، به طور جزم، حکم به سلامت و دقت در آنها کرد. چون پای «رأی» یا نظر شخصی غیر مصون از لغزش به میان آید- و این خود ابتدای اشتباه است- برای احتراز، بهتر است که تنها به ذکر روایات کسانی از مورخین که موثق‌اند، اکتفاء شود. مسؤولیت صحت آن هم به عهده خود آنهاست. طبری پیوسته از اظهار رأی و نظر خودداری کرده و بندرت اتفاق می‌افتد که روایتی را بر دیگری ترجیح دهد، بلکه پس از ذکر روایات مقبوله (از نظر خود او)، بی‌طرفی آشکار را برمی‌گزیند. نگاه طبری به تاریخ، به واقع، نگاه به بیان مشیت الهی است و تاریخ از دید او مخزن و یا امانتکده آزموده‌های امت‌هاست.

امتیازات تاریخنگاری طبری

از امتیازات این شیوه از نگارش، آن است که چون او می‌خواسته است، همانند سلف محدّث خود، همه روایات تاریخی اسلامی را یکجا در کتابش کنار هم بچیند، از این ره آورد خدمتی ارزنده به تاریخ اسلام کرده است. وی در بررسی کلیه مصادر و منابع سخت اهتمام داشته و ما بوضوح درمی‌یابیم که سیر تطور نگارش تاریخی عصر اول را به پایان آورده است ۲۲.

یادنامه طبری، ص: ۳۵۰

امتیازات عمده دیگر تاریخ‌نگاری طبری اینهاست: ۱. مواد تاریخی او نسبتاً از اعتبار و وثاقت بیشتر و بهتری برخوردار است؛ ۲. بیشتر به ذکر امور و شؤون سیاسی می‌پردازد نه فرهنگ و تمدن؛ ۳. درباره تاریخ ایران حقایقی آورده است که در هیچ متن معتبر عربی دیگری دیده نمی‌شود؛ ۴. در مورد تاریخ روم، با اینکه از نظر منبع فقیر بوده، دقت به کار برده است؛ ۵. از آوردن اخبار حوادث تاریخی خسته نمی‌شود، بلکه تا حدودی بیطرفی را رعایت کرده است؛ ۶. حوادث عصر خود را فرو گذاشته و بدان نپرداخته است. (چون اگر به نگارش این حوادث می‌پرداخت، بعداً مورد پیروی و نقل دیگران می‌شد و در مسخ وقایع و تحریف آن، مؤثر می‌افتاد).

ایرادهایی که بر او گرفته‌اند

ما این موارد را به طور خلاصه نقل می‌کنیم:

۱. اجتناب از نقد تاریخی و تکیه بی‌اندازه به روایت و خارج از حوادث تاریخی زیستن. همین امر باعث شد تا مورخانی همانند، ابن اثیر و ابن خلدون، بر او ایراد کنند.
 - او می‌توانست همانند محدثین به توثیق و جرح روایت پردازد. ولی این کار را نکرده و از کعب الأحبار و سیف بن عمر و دیگران که غیر موثق‌اند، بهره برده است.
 ۲. منابع را نقل نمی‌کند. مثلاً، وقتی از مدائنی نقل قول می‌کند، ما نمی‌دانیم از کدام یک از ۲۴۰ کتاب او نقل می‌کند.
 ۳. رشته حوادث تاریخی را با اتکاء به سال و بیان روایات متعدد و مختلف، از هم می‌گسلد و با ذکر اخبار معارض با خبر محور و اصلی، عملاً ارتباط و سیاق و وحدت تاریخی خود را از هم می‌پاشد.
 ۴. بین فترت تاریخی پیش و بعد از اسلام توازن موجود نیست.
 ۵. در نقل و قبول اسرائیلیات و اوهام و خرافات، خاصه در امور خلقت و داستان پیامبران عظام، بدون دقت زیاده‌روی می‌کند.
 ۶. تکیه بیش از حد او به اسناد گذشته، عملاً، او را از عنایت به عصر و زمان خود بازداشته و چهره عصر و حوادث آن در تاریخ او بی‌رنگ و مبهم است. او معتقد بود که: «التاریخ مستودع خبرات الأجيال السابقة فقط».
- یادنامه طبری، ص: ۳۵۱
۷. فهم و دریافت او از تاریخ جهان از اقران و پیشینیان تاریخنگار خود، همانند یعقوبی و ابن قتیبه کمتر است.
 ۸. توجه او بیشتر به امور سیاسی و مشکلات داخلی حکومت معطوف است. از این‌رو عنایتی به فتوح و ارتباط با دولتها و سرزمینهایی همانند اندلس، بیزانس، فرنگ و حالات داخلی آنها ندارد. ۲۳

مقبولیت کار او در نزد مورخان

طبری به عنوان شیخ المورخین و بنیانگذار مکتب سنتی تاریخنگاری بر شیوه حدیث، مورد استقبال مورخین پس از خود قرار گرفت. شاید بتوان گفت تنها مورخ اسلامی که بیش از دیگران مورد استقبال و تقلید مورخان پس از خود واقع شد، اوست. این ادعا را می‌توان از خلال گفتار مورخان بزرگی همانند مسعودی و ابن اثیر و ابن خلدون، دریافت.

مسعودی در مقدمه کتاب مروج الذهب و معدن الجواهر گوید: «... و اما تاریخ ابو جعفر طبری که بر کتب دیگر تاریخ برتری دارد و افزونتر از آنهاست، و جامع انواع خبرها و آثار و حاوی اقسام فنون و علوم می‌باشد. این کتاب دارای محسنات و فواید زیاد است و نفعش به تمام طالبان و پژوهندگان تاریخ و آثار گذشتگان می‌رسد. مؤلف این کتاب فقیه عصر و زاهد و پرهیزگار زمان خود بوده است و علوم فقهاء و دانشمندان شهرها و اخبار محققان سیر و آثار، به وی منتهی گردیده بوده است...»

نیز ابن اثیر جزیری در مقدمه کامل التواریخ خود نوشته است: «... و ابتدا کردم به تاریخ بزرگ تألیف امام ابو جعفر طبری، زیرا کتاب مذکور در نزد عموم محققان مورد اعتماد و در موارد اختلاف محل رجوع می‌باشد... و من از میان همگی مورخان به طبری اعتماد کردم، زیرا وی از روی حق و صواب در این فن پیشوا و از روی حقیقت و واقع جامع علوم و فنون می‌باشد... ۲۴» ابن خلدون، او را «مورخ و محدث امت» می‌نامد و به تیمور می‌گوید: «من به استناد قول طبری، با شما صحبت می‌کنم». ۲۵

یادنامه طبری، ص: ۳۵۲

- (۱) فلسفه تاریخ ابن خلدون، ص ۱۷۶.
 - (۲) همان منبع، ص ۱۷۷-۱۷۸.
 - (۳) علم تاریخ در اسلام، ص ۳۶-۳۷.
 - (۴) مقدمه ابن خلدون ج ۱، ص ۶۴.
 - (۵) رک: اصول الدین بغدادی و الملل و التّحل شهرستانی.
 - (۶) فلسفه تاریخ ابن خلدون، ص ۱۷۶-۱۷۷.
 - (۷) همان منبع، ص ۱۷۴.
 - (۸) تاریخ التّراث العربی، المجلد الأول، الجزء الثانی، ص ۱۶۰.
 - (۹) التاریخ العربی و المؤرخون، ج ۱، ص ۲۵۵.
 - (۱۰) الحجاز و الدولة الإسلامية، ص ۲۰-۲۱.
 - (۱۱) التاریخ و الجغرافیه فی العصور الإسلامية، ص ۳۹.
 - (۱۲) همان منبع، ص ۴۴-۴۵.
 - (۱۳) الحجاز و الدولة الإسلامية، ص ۲۱.
 - (۱۴) علم التاریخ عند المسلمین، ص ۱۰۲-۱۰۴.
 - (۱۵) التاریخ و المؤرخون العرب، ص ۸۷-۸۸.
 - (۱۶) مجله الفکر العربی، ج ۲۷، السنه الرابعه، ص ۱۴۳.
 - (۱۷) التاریخ و الجغرافیه فی العصور الإسلامية، ص ۴۰.
 - (۱۸) تاریخ التّراث العربی، ص ۱۶۰.
 - (۱۹) منهج النقد التاریخی، ص ۲۲۹-۲۳۰.
 - (۲۰) تاریخ الزّسل و الملوک، ج ۱، ص ۷-۸.
 - (۲۱) مقدمه محمد ابو الفضل ابراهیم بر تاریخ طبری، ص ۲۵.
 - (۲۲) علم التّاریخ عند العرب، ص ۵۶.
 - (۲۳) التاریخ العربی و المؤرخون، ج ۱، ص ۲۵۹-۲۶۱.
 - (۲۴) احوال و آثار محمد بن جریر طبری، ص ۴۷.
 - (۲۵) فلسفه تاریخ ابن خلدون، ص ۱۷۳.
- یادنامه طبری، ص: ۳۵۳

کتاب‌شناسی «منابع مقاله» بر حسب الفبایی نام مؤلف

۱. آئینه‌وند، صادق. علم تاریخ در اسلام تهران، اداره کل انتشارات و تبلیغات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۴.
۲. الدكتور ابراهیم بیضون الحجاز و الدولة الإسلامية بیروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۹۸۳.
۳. روزنتال، فرانتر علم التاریخ عند المسلمین ترجمه الدكتور صالح أحمد العلی، بغداد، ۱۹۶۳.
۴. شاکر مصطفی التاریخ العربی و المؤرخون بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۷۸.
۵. شهابی، علی اکبر احوال و آثار محمد بن جریر طبری تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳.

۶. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر تاریخ الطبری (تاریخ الرسل و الملوك) تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، مصر، دار المعارف، ۱۹۶۰.
۷. عبد الرحمن بن خلدون مقدمه ابن خلدون ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶.
۸. الدكتور عثمان موافی منهج النقد التاريخي، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، ۱۹۷۶.
۹. الدكتور عبد العزيز الدكتور علم التاريخ عند العرب بيروت، دار المشرق، ۱۹۸۳.
۱۰. الدكتور سيد عبد العزيز سالم التاريخ و المؤرخون العرب بيروت، دار النهضة العربية، ۱۹۸۱.
۱۱. محمد رضا كحالة التاريخ و الجغرافية في العصور الإسلامية دمشق، المطبعة التعاونية، ۱۹۷۲.
- یادنامه طبری، ص: ۳۵۴
۱۲. الفكر العربي، العدد السابع و العشرون، السنة الرابعة.
۱۳. فؤاد سزگین تاریخ التراث العربي نقله الى العربية، د. محمود فهمی حجازی، المملكة السعودية، وزارة التعليم العالي، جامعة محمد بن سعود، ۱۹۸۳.
۱۴. محسن مهدی فلسفه تاریخ ابن خلدون ترجمه مجید مسعودی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.
- یادنامه طبری، ص: ۳۵۵
- مینو امیر قاسمی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز

اسطوره در تاریخ [مینو امیر قاسمی]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۳۵۷

«خواننده این کتاب بداند که استناد ما بدانچه در این کتاب آورده‌ایم به روایات و اسنادی است که از دیگران به توالی به ما رسیده و من نیز خود از آنان روایت می‌کنم یا سند روایت را به ایشان می‌رسانم، نه آنکه در آوردن مطالب تاریخی استنباط عقلی شده باشد ... اگر شنوندگان اخبار این کتاب، به برخی از داستانها و قصه‌ها برخوردند که عقل وجود آنها را انکار کند نباید بر من خرده گیرند، زیرا ما آنها را چنانکه شنیده‌ایم در کتاب خود آورده‌ایم». ۱

(مقدمه ترجمه طبری)

آیا مورخی چون طبری هر آنچه را که شنیده است در صفحات تاریخ خود ثبت و ضبط کرده یا انتخابی در کار بوده است؟ بی‌تردید وی از میان شنیده‌هایش تنها برخی را برگزیده است؛ هرچند که در میان سخنانش بر عقلایی بودن برخی قلم بطلان می‌کشد.

پس آنچه که مورخ را به ثبت این شنیده‌های دور از عقل وامی‌دارد چیست؟

طبعاً واقعیت تاریخی با واقعیت فاقد اعتبار تاریخی، دو چیز متفاوت است. برخی از واقعیتها قابل ثبت در تاریخ هستند و بسیاری وزن تاریخی ندارند. جالب اینکه در این میان بعضی از مطالب - هرچند به اعتقاد نگارنده در زمانهای بسیار دور ریشه‌ای در واقعیت تاریخی دارند ولی در شکل ویژه‌ای که بعد پیدا می‌کنند - نه تاریخی هستند نه باری از واقعیت را با خود حمل می‌کنند. با اینهمه تاریخ آنها را با دو دست عزت می‌گیرد و بر سینه می‌فشارد. این سلسله مطالب همان اساطیری است که در طی قرون و اعصار در

یادنامه طبری، ص: ۳۵۸

تاریخ زندگی، اندیشه و کردار بشر نقش ویژه‌ای بازی کرده است و می‌کند و به این ترتیب مورخ را وامی‌دارد به اینکه آنها را در

غربال انتخاب خود حفظ کند.

حضور اسطوره در تاریخ اگرچه با تعاریف علمی امروزه از تاریخ موافق نیست، مؤید آن است که تاریخ مدون و غیر مدون بشر همواره آمیزه‌ای بوده است از واقعیت‌های تاریخی با اسطوره و افسانه. در طول تاریخ هرچه به عقب برمی‌گردیم این آمیختگی را قدرتمندتر می‌بینیم. آمیختگی اسطوره و واقعیت در تاریخ به قدری است که گاه به جرأت می‌توان گفت وزن اساطیر همسنگ واقعیات است. اسطوره آنچنان جایی برای خود باز می‌کند که معتبرترین و عقل‌گراترین مورخین نیز گرچه معترف به غیرعقلی بودن آنها شوند، باز نمی‌توانند آنها را نادیده بگیرند؛ چرا که اسطوره باور قلبی و مذهبی زمانه خود است و همانطور که قلب یک انسان قابل لمس است باور آن نیز در زمانه خود، قابل احترام، ارزشمند و ملموس می‌باشد. از اینجاست که مورخ این باورها را ناچار انتخاب می‌کند و همچون یک واقعیت به سلسله واقعیات تاریخی می‌پیوندد.

اساساً کار مورخ همیشه از ارزشی دوسویه یا دوگانه برخوردار است. مورخ از یک سو با گشودن باب گفتگو از گذشته، پرتوی نوین بر حوادث، اندیشه‌ها، باورها و عملکردها می‌افکند و اسرار پشت پرده گذشته را بر اکنونیان برملا می‌سازد. و از سوی دیگر براساس طرز نگرش خود به گذشته تاریخی در واقع آگاهانه یا عموماً ناآگاهانه طرز نگرش و جهان‌بینی عصر خود را آشکار می‌سازد. مورخ هرگز نگاهی خالی از ارزشهای زمان خود نسبت به گذشته ندارد به همین جهت هم هست که بسیاری از روایات یک مورخ در قرن‌های گذشته، که امروزه برای ما فاقد اعتبار عقلی است برای او و عصر او حائز اهمیت اجتماعی، اخلاقی و اعتقادی است کما اینکه بسیاری از باورهای امروزه ما نیز برای آیندگان اسطوره و افسانه خواهد بود. بعنوان مثال، هیچ مورخی امروزه کیومرث را بعنوان یک شخصیت تاریخی مورد بررسی و تحلیل قرار نمی‌دهد ولی مورخی چون طبری، با اینکه عقلش به وجود تاریخی کیومرث فتوی نمی‌دهد ولی دست و قلبش ناگزیر از پذیرش و ثبت وی در تاریخش هست چرا که کیومرث در زمان او هنوز معتبر است و بخشی از ارزشهای اعتقادی زمانه‌اش هنوز حول محور وجودی کیومرث با آب و رنگ اسلامی می‌چرخد.

یادنامه طبری، ص: ۳۵۹

امروزه دانشمندان رشته تاریخ تعاریف متعددی برای علم تاریخ بیان می‌کنند این تعاریف همگی زمینه‌ای خواهد بود برای مورخین آینده و تاریخهای گذشته را نمی‌توان صرفاً براساس این تعاریف مورد بررسی قرار داد. پس اگر با همان معیار سنجش تاریخهای قدیم به سراغشان برویم می‌بینیم که اسطوره به قدرت واقعیت خود را بر تاریخ تحمیل می‌کند زیرا اساساً در زمان حیات خود، واقعیتی سرسخت بوده است.

اسطوره واقعیت شیرین و ترسناک دوران کودکی بشریت است که نمی‌توان آن را از خاطره حیاتش پاک کرد. یکی از علل نفوذ قاطع اسطوره در تاریخ شکلی اعتقادی و مذهبی است که اسطوره در مقاطع مختلف تاریخ بشر به خود می‌گیرد و بواقع سند معتبری است از تاریخ اندیشه مذهبی بشر در دوران باستان. خدایان یونان باستان به همان قدرت از کوه المپ فرود می‌آیند و بر سرنوشت و زندگی انسانها حکم می‌رانند که شمشیر قیصر و آتش اسکندر، و سروش و مهر و سایر فرشتگان و خدایان بر گردونه همان واقعیتی سوارند که داریوش و کوروش. بهمین دلیل هم هست که حتی تاریخ در مقطعی از زمان، قدرت رد یا انکار یا وارد کردن عامل شک و تردید در مورد اسطوره را ندارد.

مورخ بزرگ ایرانی محمد بن جریر طبری نیز نتوانسته است شلاق سهمگین و باشکوه اسطوره را بر پیکر تاریخ خویش فرود نیاورد. اینکه عقل مورخ، خود آنرا پذیرفته است یا نه، دیگر اهمیتی ندارد. مهم آن است که این اسطوره‌ها دوشادوش واقعیت در صفحات تاریخ جای گزیده‌اند.

اسطوره در ادامه حیات تاریخی خود، زمانی که رو به زوال دارد و یا دوران پیری خود را با هزار مشقت به سر می‌برد، کماکان برای باوراندن خویش، خود را به قالب اعتقادات و ایمان روز درمی‌آورد.

با توجه به این امر، بررسی وزن اسطوره در تاریخ طبری خود مبحثی است متناسب با حجم یک کتاب که ما تنها گوشه چشمی داریم بر حضور چند شخصیت اساطیری ایران باستان در این تاریخ و بوضوح می‌بینیم که چگونه با اعتقادات زمانه خود را در آمیخته و خود را بر مورخ تحمیل کرده‌اند. همین تداوم حیات نشانگر آن است که تنها، پذیرفته شدگان قلمرو عقل، صاحب اعتبار نیستند بلکه حیات بشر مملو از واقعیاتی غیر مستند است که اغلب، واقعیات بزرگ تاریخی را باعث می‌شوند یا عوامل یادنامه طبری، ص: ۳۶۰

تغییردهنده‌ای می‌شوند در واقعیات تاریخی.

کیومرث در اوستا به عنوان نخستین بشر همراه با گاو اکداد **ekdad** در کنار رود وه‌دائیتی **vehdaiti** هستی می‌یابد و بمدت سه هزار سال می‌زید و از جای خود نمی‌جنبد تا اینکه بالاخره اهریمن در او نفوذ می‌کند و او را مرگ‌پذیر می‌سازد. پس از مرگ از نطفه او نخستین جفت انسانی نخست بصورت گیاه ریواس، سپس به شکل آدمی پا به عرصه وجود می‌گذارند. کیومرث در ادبیات حماسی و داستانی ایران، که اساسا در دوره اسلامی شکل مکتوب به خود می‌گیرد، طبیعتا نه بعنوان نخستین انسان بلکه بعنوان نخستین پادشاه روی زمین ظاهر می‌شود.

این نخستین انسان باورهای زردشتی، در ادامه حیات خود، در دوره‌های اسلامی به نخستین پادشاه بدل می‌گردد و چند قرن بعد ضمن اینکه قدرت اساطیری یعنی مذهبی خود را از دست داده ولی هنوز حیاتش به ممت مبدل نگشته است. در تاریخ طبری صاحب چنین شجره‌نامه‌ای می‌شود: «... و به خبر ایدون است که از پس آدم شیث بود خلیفت آدم پس [ایدونت که] انوش بن شیث [بود] پس قینان بن انوش و کیومرث او بود و نخستین پادشاه اندر جهان او بود.» ۲

طبری خطبه‌ای به تازی از زبان کیومرث نقل می‌کند و می‌گوید که: «این خطبه به تازی یافتم، ندانم که او به تازی گفت یا به پارسی و یا به سریانی.» ۳

تردید در تکلم کیومرث به یکی از سه زبان زنده زمان طبری، خود نشان‌دهنده آن است که هنوز در روزگار طبری، کیومرث، اسطوره نگشته است و افسانه کودکی بشر نیست بلکه یا پیامبری است همدریف ادریس، نوح و آدم یا پادشاهی است همپای دیگر پادشاهان واقعی جهان.

از طرفی دیگر طبری بنای شهر بلخ را با ریشه‌شناسی خاصی که برای نام شهر می‌دهد و نیز بنای شهرهایی دیگر را به کیومرث نسبت می‌دهد و جنگ با مرده با نام خدا و بوسيله آهن و نیز شکستن آنان از سلاح آهنینش با کیومرث آغاز می‌شود و همه اینها نشانگر آن است که کیومرث اساطیری امروز، در زمان طبری شخصیتی ملموس، قابل ذکر و همدریف با شخصیت‌های تاریخی دیگر است.

یادنامه طبری، ص: ۳۶۱

هوشنگ، پهلوان اوستایی، نخستین پادشاه هفت اقلیم، مسلط بر دیوان و جادوان و بدرهان و به روایت شاهنامه نوه کیومرث و دومین پادشاه ایران زمین، در کتاب طبری پسر مهایل خوانده می‌شود و او را مسلمان می‌نامد که مسجدها بنا می‌کند و نماز کردن می‌فرماید. ۴

وقتی شخصیتی از شخصیت‌های دینی، واقعی یا اساطیری ملتی مغلوب آب و رنگ و نقش مذهب غالب را بخود می‌گیرد به روشنی بیانگر این نکته است که در زمانی که این شخصیت چهره عوض می‌کند و بجای جامه زردشتی، ردای اسلامی بر دوشش می‌افکنند، هنوز نمرده است و هنوز کسی نمی‌تواند او را رد یا انکار کند تا حدی که مورخ که علی‌الاصول با واقعیات تاریخی سروکار دارد، ناگزیر از باز کردن جایی در تاریخ خویش برای چنان شخصیت‌هایی می‌شود.

طهمورث، یکی از نامداران نامی اوستا، ملقب به سلاح‌دار **Zenavand** در اوستا و دیوبند در شاهنامه که دیوان مقهور اویند در

تاریخ طبری پیرو دین ادريس و خداپرست معرفی می‌شود. ۵

و بالاخره شخصیت دیگر اساطیری ایران باستان یعنی جمشید که مورخ با آب و تابی کمتر، عنایتی کم‌رنگ‌تر و با تعصبی ضعیف‌تر از تعصب نسبت به کیومرث و هوشنگ‌گ چهره او را نقش می‌کند او را فرزند حضرت آدم معرفی می‌نماید که نه بوسیله «اهریمن»، بلکه بدست «ابلیس» فریفته می‌شود. ۶

و این چنین است که در دورانی، اسطوره نقش واقعی در تاریخی پیدا می‌کند و به بیانی درست‌تر اسطوره به نوعی، واقعیت زمان خویش می‌شود.

یادنامه طبری، ص: ۳۶۲

یادداشتها

(۱) - تاریخ بلعمی به تصحیح مرحوم محمد تقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، ص ۴۹.

(۲) - پیشین - ص ۱۱۳.

(۳) - پیشین - ص ۱۲۳.

(۴) - پیشین - ص ۱۲۸.

(۵) - پیشین - ص ۱۲۹.

(۶) - پیشین - ص ۱۳۱.

کتابهای مورد استفاده در تهیه مقاله:

۱- تاریخی بلعمی، ۲- حماسه‌سرایی در ایران: دکتر صفا ۳- اساطیر ایران: دکتر مهرداد بهار ۴- تاریخ چیست؟: ای. اچ. کار ۵- شاهنامه فردوسی.

یادنامه طبری، ص: ۳۶۳

دکتر علی بلوکباشی مرکز پژوهشهای تاریخی - اجتماعی

دوره اساطیری ایران در تاریخ طبری [دکتر علی بلوکباشی]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۳۶۵

سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا.

(البقره)

اسطوره یک شکل ادبی از نمودهای زیباشناسانه فرهنگ قومی مردم جامعه‌های ابتدائی کهن و امروز است. این نمود فرهنگی افزون بر ارزش ادبی، که ارزش صوری و ثانوی اسطوره است، ارزش مهم اجتماعی و قوم‌نگارانه تاریخی دارد. بسیاری اسطوره را برابر با افسانه، و به معنای داستان خیالی و واهی و نادرست انگاشته و به کار برده‌اند.

در فرهنگ و ادب اسلامی اسطوره صورتی از روایتهای افسانه‌ای آمیخته با دروغ و خرافه بشمار رفته است. در قرآن کریم چند بار

کلمه اساطیر، صورت جمع اسطوره، افزوده به کلمه اولین، یعنی به صورت «اساطیر الاولین» آمده است. مؤلف کتاب لسان التزیل، نوشته‌ای بازمانده از قرن چهارم یا پنجم هجری، اساطیر الاولین را به «افسانه‌های نبشته پیشینان» معنا کرده است. (ص ۲۶)

برخی از مفسران قرآن به استناد گفته دو تن از روایان صدر اول، الکلبی و مقاتل، اساطیر الاولین را در بعضی آیات اشاره‌ای به اساطیر ایرانی دانسته‌اند. در امثال قرآن به نقل از مفسرانی چون البغوی و بیضاوی آمده است که آیه ۶ از سوره لقمان که می‌گوید

یادنامه طبری، ص: ۳۶۶

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَتَيَحَّزَّهَا هُزُؤًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ» به عمل نصر بن حارث قریشی اشاره دارد. نصر بن حارث پسر خاله پیغمبر بود. او بازرگانی بود که با ایرانیان ارتباط داشت. هرگاه به حیره می‌رفت داستانهای پهلوانان ایران را می‌خرید و با خود به مکه می‌آورد و آنها را برای مردم قبیله‌اش نقل می‌کرد. خداوند این داستانها را سخنانی بیهوده و برای گمراهی مردم می‌خواند. همچنین بنا به روایت ابن هشام، نصر بن حارث برای تشویق مردم به شنیدن داستانهای ایرانی خود، و ترغیب آنان به دوری از قصص قرآن، کلمات الهی قرآن را که از زبان پیغمبر او بیان می‌شد اساطیر می‌خواند و می‌گفت: «وَاللَّهِ مَا مُحَمَّدٌ بِأَحْسَنَ حَدِيثٍ مَنَىٰ وَ مَا حَدِيثُهُ إِلَّا اسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» از این رو آیه ۱۵ از سوره القلم که می‌گوید «إِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» ناظر بر این گفته نصر بن حارث است. (حکمت، ۱۰-۱۱)

از حدود یک‌صد و پنجاه سال پیش نظریه‌ها و بحثهای تازه‌ای درباره اساطیر مطرح شده است. دانشمندان نحله‌های گوناگون مردم‌شناسی بر پایه بینشهای ویژه مکتبی خود اسطوره را به صورتهای متفاوت از هم تعریف و توجیه و تحلیل کرده‌اند. هیچ یک از این تعریفها و نظریه‌ها به تهائی نمی‌تواند کامل و درست و دقیق باشد. ولیکن آنچه که باید گفت این است که مردم‌شناسان از هر نحله و مکتبی که باشند اسطوره و متنهای اسطوره‌ای را، به قول دوندز، همچون «سنگواره‌های ادبی» بررسی و مطالعه نمی‌کنند، بلکه آنها را بیشتر بمشابه الفاظی دقیق، روشن و پویا از درک و دریافت بشر از جایگاه ما در برابر کائنات، خدایان و انسانهای هم‌نوع ما می‌انگارند و بررسی و تحلیل می‌کنند. Dundes, ۲۸۱) اینک برای روشن شدن بیشتر موضوع نمونه‌ای چند از چکیده نظرها و برداشتهای مردم‌شناختی چند تن از اندیشمندان بزرگ صاحب مکتب را درباره اساطیر در اینجا نقل می‌کنیم.

ماکس مولر (۱۸۲۳-۱۹۰۰)، بنیانگذار مکتب «دین‌شناسی تطبیقی»، اساطیر را فراورد دوره «بیماری زبان» می‌دانست و می‌گفت در این دوره که زبان فرایند آشفستگی و هرج و مرج را می‌گذراند، اسطوره‌ها، با دگرگونی در معانی و مفاهیم اصلی و واقعی شخصیتها و واقعه‌ها و خلط در آنها، پدید آمده‌اند. ماکس مولر و پیروان نظریه او شیوه درست شناخت اسطوره‌ها، و دریافت درست معنای آنها را از راه تحلیل و بررسی زبان اسطوره‌ها می‌پنداشتند. آنها میان زبان و اسطوره یک وحدت واقعی و ریشه مشترک قائل

یادنامه طبری، ص: ۳۶۷

بودند و اعتقاد داشتند که زبان از ماهیتی منسجم و منطقی برخوردار است و اسطوره از ماهیتی بظاهر نامنسجم و بی‌قاعده. این گروه اسطوره را یکی از جنبه‌های زبان، ولیکن جنبه منفی آن می‌دانستند. (نک. کاسیرر ۲۷-۲۸ و هیس ۱۲۰-۱۲۲)

جیمز فریزر (۱۸۵۴-۱۹۴۱)، نماینده مکتب تکاملی مردم‌شناسی کمبریج و نویسنده کتاب برجسته و مشهور شاخه زرین Golden Bough) معتقد بود که اسطوره‌ها تبیین‌کننده آئینهای ابتدائی هستند و در آغاز با آداب و مناسکی آمیخته بودند که بیشتر برای زیائنی و بارآوری زمین برگزار می‌شدند. مردم به هنگام انجام هر یک از آئینهای شعیره‌ای خود از اسطوره‌ای که آن آئین را تبیین و توجیه می‌کرد، استفاده می‌کردند. با گذشت زمان و دگرگون شدن شیوه زندگی اجتماعی و فرهنگی آنها، رفته‌رفته این گونه مناسک و شعایر منسوخ شدند، ولیکن اسطوره‌های توجیه‌کننده آنها در زبان و سنت شفاهی آنها بازماندند. (نک. Frazer)

برانیسلاو مالینفسکی (۱۸۸۴-۱۹۴۲)، پایه‌گذار مکتب کارکردگرائی، اسطوره را یک واقعیت زنده در جامعه‌های ابتدائی می‌داند و می‌گوید اسطوره در اجتماع با مردم همراه است و با آنها می‌زید. به نظر او اسطوره مانند داستانی که امروز ما در یک «نول»

می‌خوانیم، نیست و طبیعت و ماهیت یک قصه را هم ندارد. اسطوره به اعتقاد حاملان آن واقعیتی است که یک‌بار در دوران آغازین روی داده و تاکنون ادامه یافته تا بر جهان و انسان و سرنوشت انسان تأثیر بگذارد. اسطوره برای انسان ابتدائی (به تعبیر مالینفسکی، انسان وحشی) همان چیزی معنی می‌دهد که داستان مقدس آفرینش، و هبوط و رستگاری از راه قربانی شدن مسیح بر صلیب، برای یک مسیحی معتقد و متدین.

همان‌گونه که داستانهای مقدس ما در آئین و شعیره ما و در اخلاق ما زندگی می‌کنند، و بر ایمان ما نافذ و حکمفرمایند و رفتار ما را کنترل می‌کنند، همان‌گونه هم اسطوره‌ها در زندگی مردم ابتدائی نقش گذارند.

مالینفسکی اسطوره را یک رمز و نماد نمی‌داند، بلکه آن را بیانی مستقیم از موضوع و درونمایه خود می‌انگارد و می‌نویسد: اسطوره تبیینی برای فرونشاندن علاقه علمی نیست، بلکه احیای روایتی از یک واقعیت آغازین است که برای برآورده کردن خواسته‌های ژرف دینی، پویه‌های اخلاقی، قیده‌های اجتماعی، تأکیدها و حتی نیازمندیهای عملی نقل می‌شود. اسطوره در فرهنگ ابتدائی یک کارکرد لازم الاجرا

یادنامه طبری، ص: ۳۶۸

دارد. اسطوره باوری را بیان می‌کند، مدون می‌سازد و تعالی می‌بخشد. اسطوره نگهدارنده اخلاق است و آن را نیرو می‌بخشد. اسطوره شایستگی و بسندگی شعیره را تأیید می‌کند و احتوا بر قواعد عملی در هدایت انسان دارد. بنابراین اسطوره جزء لازم تمدن بشری است.

اسطوره یک قصه بیهوده نیست، بلکه یک نیروی سخت کوشنده و فعال است. اسطوره یک بیان روشنفکرانه یا یک تصور و تخیل هنرمندانه نیست، بلکه یک نمودار عملی از ایمان ابتدائی و خرد اخلاقی است. (Malinowski, ۱۰۱-۱۰۰)

کوتاه سخن این که مالینفسکی معتقد بود که اسطوره خصوصیتی جامعه‌شناختی برای باورداشتهای مردم صاحب اسطوره فراهم می‌آورد. از اینرو این مردم اسطوره را به عنوان پایه‌ای اصلی و غایی برای رفتارشان در جامعه یا آداب و رسومشان می‌نگرند.

مردم‌شناسان پیرو مکتب روانکاوی زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) معتقد بودند که اسطوره‌ها ریشه در پویشهای روان-جنسی بشر دارند. آنها می‌گفتند اسطوره رؤیائی جمعی و بازگوکننده نمادهای جنسی و معانی و مفاهیم تمثیلی است. گزرا روهایم (۱۸۹۱-۱۹۵۳)، مردم‌شناس و روانکاو مجار، اسطوره را بازتاب آرزوهای بربادرفته جمعی-قومی بشر می‌انگاشت و می‌گفت روایت این آرزوهای برآورده نشده، زبان به زبان از نسلی به نسلی دیگر انتقال یافته و جنبه کلی و عمومی یافته و به صورت اسطوره‌ها درآمده است. (نک. آریانپور، ۲۳۵)

میرچا الیاده (۱۹۰۷-۱۹۸۶) مردم‌شناس رومانیائی و متخصص دین‌شناسی و اسطوره و سمبل، اسطوره را داستان و سرگذشتی مینوی و حدیث واقعیتها می‌انگارد. او اساطیر را بیانگر اصل و پیدایش جهان و جانوران و گیاهان و انسان و همه «وقایع اولین و اصلی» جهان می‌داند که بر اثر این رخدادها «انسان شد آنچه امروز هست»، یعنی انسان موجودی شد «میرا، صاحب جنس، متشکل به هیئت اجتماع، مجبور به کار کردن برای زنده ماندن و زیستن و کار کردن برحسب بعضی قواعد». از اینرو اسطوره‌ها، به نظر الیاده، آشکارکننده «سرمشقه‌های نمونه‌وار همه آئینها و فعالیت‌های معنی‌دار آدمی» هستند و آدمیزادگان را در همه کارها از «تغذیه و زناشوئی گرفته تا کار و تربیت و هنر و فرزاندگی» راهنمایی می‌کنند. (الیاده، ۱۵ و ۱۷ و ۲۰)

الیاده با نقل این نظر از نویسنده کتاب پدیدارشناسی دین که «چنین انگاشته می‌شود که همه اعمال دینی توسط خدایان، یا قهرمانان مدنی یا نیاکان اسطوره‌ای بنیاد

یادنامه طبری، ص: ۳۶۹

نهاد شده است»، بسیار گذرا یادآوری می‌کند که میان مردم ابتدائی نه تنها آئینها و شعایرشان انگاره اسطوره‌ای دارند (نظری مشابه

با نظر جیمز فریزر) بلکه هریک از اعمال بشری هم که تکرار دقیقی از کنشی باشد که در زمان آغازین توسط ایزدی یا قهرمانی یا نیائی انجام شده باشد، اثربخشی و اعتبار می‌پذیرد. (Eliade, ۲۲)

تازه‌ترین تعریف و تحلیل اسطوره بر پایه بینش ساختگرایانه مکتب مردمشناس فرانسوی، کلودلوی- شتروس (۱۹۰۸-؟) شکل گرفته است. او عقیده و نظر خود را درباره اسطوره و ساخت و بافت و معنا و مفهوم آن در کتابهای متعدد خود بویژه کتاب اسطوره‌شناسی و مردمشناسی ساختی توضیح و ارائه کرده است.

لوی- شتروس اسطوره را مانند زبان، کالا و زن در نظامهای زبانی و اقتصادی و خویشاوندی، وجهی از وجههای ارتباطی میان افراد یک اجتماع یا قوم می‌داند. او می‌گوید عناصر ترکیب‌دهنده اسطوره، یعنی شخصیتها و اشیاء و واقعه‌های آن، به تنهایی و به خودی خود معنا نمی‌دهند، همان‌گونه که مثلا آواها و واجهای زبان خود به تنهایی معنایی ندارند. عناصر ترکیب‌دهنده اسطوره در پیوند با یکدیگر و در یک مجموعه کلی اعتبار و ارزش می‌یابند و مفهوم ویژه‌ای را القاء می‌کنند. به‌طور کلی اسطوره دارای یک صورت و یک ساخت است. صورت اسطوره ارزش صوری و ادبی آن را می‌نماید و ساخت اسطوره، که صورت نهفته روابط میان عناصر ترکیب‌دهنده آن است، ارزش معنایی و پیام واقعی آن را تعیین می‌کند. Kirk, ۴۲, (و بخصوص) ۶۰۲-۰۳۲, Levi-Strauss) لوی- شتروس اسطوره را به پلی بر روی شکاف میان دو جهان طبیعی و فرهنگی مانند می‌کند که انسان با گذر از آن از طبیعت به فرهنگ انتقال یافته است. او اسطوره‌ها را با سه اصل عمده در حیات اجتماعی بشر پیوند می‌دهد. این سه پدیده اصلی یکی پیدایش آتش و پخت‌وپز، دو دیگر بکارگیری روابط خویشاوندی و رقابتها، و سه دیگر استحاله و گردیدن و کمرنگ شدن فصلهاست. (Lewis, ۱۸۸)

در هر اسطوره عناصری از رخدادهای تاریخی، واقعیت‌های اجتماعی، نهادهای اقتصادی و نظامهای اعتقادی- آئینی با یکدیگر در آمیخته است. رمز استمرار و پایداری اسطوره‌ها در میان مردم نسلهای گوناگون و در دوره‌های پیاپی زندگی اجتماعی مردم وجود بنمایه‌های نیرومند فرهنگی- اجتماعی و دینی آنها است. این مجموعه آثار

یادنامه طبری، ص: ۳۷۰

فرهنگ قومی که در جامعه‌های ابتدائی دوران کهن و جهان امروز به صورت شفاهی و در جامعه‌های دارای خط و نوشته هم به صورت کتبی و هم شفاهی نگهداری شده است و می‌شود، مهمترین مدرک و سند معتبر در زمینه تاریخ اقوام باستانی و ابتدائی، و چگونگی زندگی اجتماعی و اقتصادی آنها، برای تاریخنگار یا مردمشناسی است که بخواهد در حوزه تاریخ زندگی این دسته از جامعه‌ها مطالعه و بررسی بکند.

مردم جامعه‌های ابتدائی اسطوره را متضمن اصول ایمانی و عقیدتی نیاکان خود، و گزارشی واقعی از رخدادهای می‌پندارند که در گذشته‌های دور اتفاق افتاده است.

اسطوره با برخورداری از چنین ماهیت معنوی و مقدس با زندگی مردم ابتدائی آمیخته و پاره‌ای از ارزش‌های دینی و اخلاقی، انتظامات اجتماعی، اعتقادات آئینی و جادویی آنها شده است. از اینرو در این جامعه‌ها اصولا اسطوره‌ها را به قصد آموزش افراد جامعه، و ساختن اعتقاد و باور آنها با واقعه‌های گذشته نقل می‌کنند و آنها را همچون وسیله‌ای نیرومند در پاسخ به جهل و شک و بی‌اعتقادی اعضای جامعه به کار می‌برند.

(بلوکباشی، ۲، ۲۰۶)

اسطوره و قصه در فرهنگ ایران ارتباط تنگاتنگ و نزدیکی با تاریخ دارد. در گذشته مردم ایران اسطوره‌ها را نوعی تاریخ می‌پنداشتند و آنها را به اعتبار ارزش تاریخیشان نگهداری و نقل می‌کردند. نویسندگان اوستا، کتاب دینی ایرانیان باستان زرتشتی، که بسیاری از اسطوره‌ها و افسانه‌های اقوام ایرانی را گرد آورده و در آن نوشته‌اند، آنها را از «وقایع تاریخی واقعی» مردم سرزمین

ایران می‌انگاشتند (صفا، ۳۰). آمیختگی افسانه و قصه نیز با تاریخ ما ایرانیان آنچنان است که «گاه بین روایات تاریخ یا قصه سر موئی بیش فاصله نیست». از همین رو «آنچه از احوال پیغمبران و اقوام گذشته از باب عبرت و تذکره» در قرآن آمده «قصص خوانده شده است»، ولیکن «در نزد عامه مسلمین از مقوله تاریخ بشمار» آمده است. (زرین کوب، ۲۸)

طبری: نگارش تاریخ برپایه اسطوره

سنت تاریخ‌نویسی برپایه اسطوره و قصه سابقه بسیار کهن دارد. بسیاری از تاریخ‌نگاران ایرانی و عرب در نوشتن تاریخ زندگی اقوام و ملل سرزمینهای مختلف جهان از قرنهای نخستین اسلامی به این چشمه زلال و جوشان ادبیات ارزشمند قومی به یادنامه طبری، ص: ۳۷۱

عنوان سندهای تاریخی توجه داشته‌اند. بخش آغازین تاریخ طبری براساس بعضی از همین روایات اسطوره‌ای و افسانه‌ای که از مجموعه ادبیات قومی مردم سرزمینهای گوناگون جهان گزیده شده تدوین یافته است. در این بخش از تاریخ طبری که به آفرینش جهان و جهانیان اختصاص دارد، روایتهای مربوط به خلقت انسان و نخستین انسان، پیدایش قومها و طایفه‌ها و خاندانها، چگونگی پدیداری سرزمینها و شهرها و پراکندگی مردم در آنها، فرمانروائی پادشاهان و سران قومها و ملتها، و گستره قدرت و نفوذ آنها در کشورها و میان مردم و بسیاری واقعه‌ها و چیزهای دیگر جمع‌آوری و درج شده است.

طبری تاریخ مردم سرزمین ایران را در دوران پیش از تاریخ بر مبنای اساطیری انتظام داده که منبع اصلی آنها متنهای پهلوی بوده است. ظاهراً خداینامه مهمترین منبع اطلاعاتی طبری در نوشتن این بخش از تاریخ ایران بشمار می‌رفته است. خداینامه مجموعه‌ای از گزارشهای اسطوره‌ای و تاریخی درباره سرزمین و مردم و شاهان دربار تیسفون بود که در اواخر دوره ساسانی به زبان پهلوی نوشته شد. طبری به اطلاعات این کتاب از راه ترجمه‌های عربی این متن، بویژه ترجمه عربی ابن مقفع به نام سیر ملوک الفرس، دست یافته بود. احتمالاً طبری از گزارشهای کتاب اوستا نیز، که احتوا بر فرهنگ و ادبیات غنی قومی - دینی مردم ایران در دوران کهن داشت، برای نوشتن این بخش از تاریخ خود بهره گرفته بوده است. دلیلهای چندی درباره استفاده طبری از گزارشها و روایتهای کهن اوستا ذکر شده است. یکی آوردن نامهایی چند از اشخاص اسطوره‌ای که در متون پهلوی نیامده (نک. کریستن سن، ۱۴۷-۱۴۹). دیگر کاربرد و ضبط قدیمی تر بعضی نامها و نزدیکتر بودن صورت نوشتاری آنها با ضبط اوستایی.

سه دیگر اصلیت و قدیمتر بودن بعضی روایتهای از روایتهای کتاب بندش، و تفاوت بعضی از آنها با روایتهای شاهنامه فردوسی، که مأخذ و منبع اصلی آنها خداینامه و منابع دیگر زبان پهلوی بوده است (بهار، ملک الشعراء، ۱۰۰-۱۰۱).

در گذشته میان مردم بسیاری از سرزمینهای جهان رسم بود که یک رخداد یا واقعه مهم را در دوره زندگی خود مبداء تاریخ قرار بدهند تا گذر زمان را با آن بسنجند. ایرانیان نیز مانند مردم دیگر جهان رخ داده‌های بزرگ طبیعی و اجتماعی، همچنین پادشاهی شاهان خود را یک واقعه مهم تاریخساز می‌شمردند و آن را مبداء تاریخ و سالشماری

یادنامه طبری، ص: ۳۷۲

دوره زندگی خود قرار می‌دادند. مثلاً- طوفان برفی که به اعتقاد ایرانیان در زمان پادشاهی جمشید، در هزاره هفتم از هزاره‌های دوازده گانه عمر جهان اتفاق افتاد، و به «طوفان جم» معروف است، مبداء تاریخ گرفته شده بود (بهر روز ۸۸). طبری نیز با توجه به این رسم، تاریخ اسطوره‌ای شاهان ایران را براساس پادشاهی شاهان تنظیم می‌کند، و چون «پارسیان مبداء تاریخ از شاهان خویش داشتند»، و در زمان او ایرانیان مبداء تاریخ خود را پادشاهی یزدگرد، آخرین شاه ساسانی گرفته بودند، او این وقایع را مبداء تاریخ قرار می‌دهد. (طبری، الف، ۱۳۴)

طبری تاریخ ایران دوره‌های اساطیری را از کیومرث (در اوستائی گیاه مرتن، یعنی زنده میرا) آغاز می‌کند. او کیومرث را به باور

پارسیان نخستین انسان و همان «آدم» یا «آدم ابو البشر» یاد می‌کند. کیومرث در متنهای بسیار کهن ایرانی، مانند «فروردین یشت»، قدیمی‌ترین یشت از یشتها، نمونه نخستین آفریده جاندار میرنده، یا آغاز خلقت «انسان نما» ست و هستی او پیش از آفرینش جهان انسانی بوده است. نخستین زوج انسان یعنی مشی و مشیانه، یا آدم و حوای ایرانی از صلب او پدید آمدند و خانواده بزرگ آریائی و قوم ایرانی از او پشت گرفتند. (نگاه کنید به کتاب یشتها، جلد دوم، صفحات ۴۲ و ۷۸)

در متنهای نسبتاً قدیم کیومرث «نخستین انسان»، و در متنهای جدید «نخستین شاه جهان» معرفی شده است. در تاریخهای دوره اسلامی تصور نخستین انسان بودن کیومرث اعتبار بیشتری می‌یابد. فردوسی او را نخستین پادشاه و پدیدآورنده تمدن، فرهنگ، قانون و داد در میان ایرانیان می‌شناساند. کریستن سن، دانشمند دانمارکی، با استناد به نظر مؤلفان «فروردین یشت»، سیزدهمین یشت از یشتها، می‌گوید همان‌گونه که سوشیانس (نام هریک از سه موعود دین زرتشتی) به جهان انسانی تعلق ندارد و «آخرین انسان نیست، بلکه یک قهرمان پایان جهان است»، کیومرث نیز «نخستین انسان نمی‌باشد»، بلکه او «نمونه اولیه انسان است که پیش از وجود بشر بوده است» (۴۳).

طبری از قول پارسیان می‌نویسد که کیومرث در سه هزار و یکصد و سی و هفت سال پیش از هجرت پیامبر اسلام شاهی آغاز کرده است (طبری الف، ۹). به نظری دیگر کیومرث در هزاره پنجم از دور جهان و حدود پنج هزار سال پیش از هزاره زرتشت بوده است (نک. بهروز).

یادنامه طبری، ص: ۳۷۳

پس از کیومرث شرح و وصف هوشنگ و پادشاهی او در تاریخ طبری می‌آید.

طبری معتقد بود که «هر قومی پدران و نسبها و مآثر خویش را بهتر از دیگران شناسند و در هر موضوع مورد گفتگو به اهل آن باید رجوع کرد». از این رو نسب هوشنگ را به روایت نسب‌شناسان پارسی با سه پشت به پدر بزرگش، کیومرث می‌رساند و او را جانشین کیومرث و نخستین شاه از پادشاهان پیشدادی و مالک هفت اقلیم روی زمین یاد می‌کند.

(طبری الف، ۹۹-۱۰۰). در تاریخ طبری جغرافیای جهان به هفت اقلیم یا کشور تقسیم می‌شود. تصور اقلیم هفتگانه احتمالاً یک تصور قدیم از ایرانیان باستان در دوره‌های پیش از مهاجرت آنان به سرزمین ایران است. به نظر مؤلف نخستین انسان و نخستین شهریار «در روایت طبری تصویر ایران باستان در مورد هفت کشور با نظریه یونانی در مورد هفت اقلیم تلفیق شده است» (کریستن سن، ۱۴۲-۱۴۳).

طبری مردم این هفت اقلیم را از نسل پنج زوج فرزندان سیامک و سیامی، پسر و دختر مشی و مشیانه (یا ماری و ماریانه) نخستین زوج زن و مرد یا پدر و مادر اولیه انسان می‌شمارد. در اسطوره‌های ایرانی که بازتابی از عقاید دینی ایرانیان باستان بوده، نخستین خلقت انسان به صورت زوج یا دوتائی، یعنی به صورت نر و ماده بوده است. از این رو مشی و مشیانه سرزنجیره زوجهای انسانی بعدی در زنجیره آفرینش آدمیزادگان بوده‌اند. قرآن کریم نیز در سوره الداریات، آیه ۴۹ به اراده خداوند در خلق دو نوع نر و ماده از هر چیز در جهان آفرینش اشاره دارد و می‌گوید «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ».

طبری می‌نویسد که مردم بابل، و خشکیها و دریاها در دسترس و نزدیک آن، از نسل افرواک و افری، اولین زوج از فرزندان سیامک و سیامی، و مردم شش اقلیم دیگر بیرون از دسترس، از نسل فرزندان دیگر آنها، یعنی دیس و دذی، بر اسب و بری، اوراش و اوراشی و اجرب بودند (طبری الف، ۹۹). بجز نام افرواک و افری، نام برادران و خواهران دیگر او در متون پهلوی نیامده است و طبری تنها کسی است که این نامها را یاد کرده است. در میان این زوجها هم فقط نام خواهر اجرب یا زن او نیامده است.

کریستن سن اعقاب مشی و مشیانه را بانیان نژادهای پراکنده در هفت اقلیم می‌داند و هر یک از آنها را «نام‌نژاد» eponym می‌انگارد که نامشان را به نسل قومی داده‌اند که از پس آنها پدید آمده‌اند. (۱۳۸)

یادنامه طبری، ص: ۳۷۴

پس از هوشنگ پیشداد، طبری به شرح پادشاهان اسطوره‌ای، به ترتیب پادشاهی طهمورث و جمشید و بیوراسب یا ضحاک و فریدون و فرزندان او و دیگران، می‌پردازد. در دوره پادشاهی هر یک نیز به واقعه‌های برجسته و مهمی که در آن دوره رخ داده است، اشاره می‌کند.

زمینه اجتماعی اسطوره‌ها

از ویژگی‌های برجسته اسطوره‌های تاریخساز ایرانی در تاریخ طبری زمینه اجتماعی آنهاست. این اسطوره‌ها سیر تحول اندیشه و رفتار انسانی را از نخستین مراحل ابتدائی تاریخ حیات بشر، و شکل گرفتن قومها و جامعه‌ها، و پراکندگی و استقرار آنها را در پهنه‌های جغرافیائی جهان بازگو می‌کند. در این اسطوره‌ها هر کدام از شخصیت‌های اسطوره‌ای یک قهرمان اجتماعی بشمار می‌روند که بنیانگذار نهادها و نظامی اقتصادی و اجتماعی در میان قوم و جامعه خود بوده‌اند. این قهرمانان برای مردمشان اندیشه‌هایی نو و قواعد و شیوه‌های تازه در کار و معیشت می‌آورند، و هنرها و فنون و مهارت‌های صنعتی لازم برای زندگی در آن زمان را به آنها می‌آموزند، و آنچه لازمه‌های مادی و رفاهی زندگی است برای آنها فراهم می‌کنند. رسالت این قهرمانان آشنا کردن مردم با طبیعت و سرشت پدیده‌های طبیعی و نشان دادن راه سلطه بر نیروهای طبیعی و استفاده از منابع ذخیره شده در طبیعت، و به‌طور کلی آماده کردن عرصه زندگی برای فعالیتهای اجتماعی و اقتصادی جماعات انسانی است. در این دوره طولانی از تاریخ اساطیری ایران، بنیاد نخستین ساختهای ابتدائی نهادهای اجتماعی و اقتصادی در اجتماعات ساکن در سرزمین ایران گذاشته می‌شود.

نهاد خانواده «پدر و مادر» Parental Family. و خانواده «زن و شوهری» Family Conjugal شکل می‌گیرد. ازدواجها براساس قاعده «درون همسری» endogamy، یعنی موصلت میان افراد همخون یا همگروه انجام می‌گیرد. پدر با دختر و برادر با خواهرزاده از یک شکم، ازدواج می‌کند. مثلاً- مشی و مشیانه پسر و دختر کیومرث با هم و دختران و پسران آن دو با یکدیگر (طبری الف، ۹۹، طبری ب، ۳۱)، و فریدون با کوشک دختر پسرش ایرج و بعد با فرکوشک دختر خود زناشویی می‌کند (طبری الف، ۲۸۷، طبری

یادنامه طبری، ص: ۳۷۵

ب، ۴۹). رسم «چندزنی» polygamy نیز در دوره‌ای از عصر اساطیری ایران از رسمهای معمول در جامعه بوده است. کیومرث با ۳۰ زن (در متتهای پهلوی و عربی ۳۰ زن داشتن کیومرث نیامده است) و فریدون با چند زن از دختران و نوادگان خود ازدواج می‌کنند (طبری الف، ۹۳ و ۲۸۷).

در این دوره مردم با فرهنگ فراهم کردن خوراک و پوشاک و مسکن آشنا می‌شوند. هوشنگ تهیه خوراک از گوشت گاو و گوسفند و حیوانهای دیگر بیابانی، و دوختن جامه و ساختن زیرانداز از پوست حیوانهای درنده را به مردم می‌آموزد (طبری ب، ۳۳). طهمورث بافتن جامه و فرش از پشم و موی حیوانها، و جم رشتن الیاف ابریشم و دیبا و پنبه و کتان و بافتن پارچه از آنها و رنگ کردن پارچه و بریدن پارچه و دوختن جامه را به مردمان می‌آموزد (طبری ب، ۳۵). هوشنگ مردم را به ساختن خانه با چوبهای بریده از درختان آشنا می‌کند و جم گروه اهریمنان را برای سنگبری از کوه و تراش مرمر و ساختن گچ و آهک برای بنای خانه و گرمابه و ساختمانهای دیگر به کار می‌گیرد (طبری الف، ۱۱۸، طبری ب، ۳۳ و ۳۶). رام کردن حیوانهای وحشی مانند اسب و خر و به زیر زین و پالان آوردن آنها و توجه به حفظ دام و به کار گرفتن سگان برای نگهبانی گله در زمان طهمورث، و دست‌آموز کردن ماکیان مانند کبوتر و مرغابی و رام کردن فیل و به دست آوردن استر از به جفت گذاشتن مادیان با خر نر در زمان

فریدون انجام می‌گیرد (طبری ب، ۳۵ و ۴۷).

در عصر پادشاهی این قهرمانان اساطیری بنیاد آبادیها و شهرهای بزرگ و کهن ایران، و شالوده حکومتها برای نگهداشت منافع مردم دامپرو و کشاورز ایران گذاشته می‌شود. کیومرث دماوند را در طبرستان، هوشنگ بابل را در سواد کوفه و شوش را در خوزستان و ری قدیم را، و طهمورث شهر شاپور را در فارس بنا می‌نهند، و بنیاد حکومتها را در آنها می‌گذارند. هوشنگ مردم را با کانه‌های آهن آشنا می‌کند و به آنها چگونگی استخراج آهن از کانه‌ها و ساختن ابزار و وسایل کار و صنعت از آهن را می‌آموزد. شیوه آبیاری مصنوعی و انداختن آب در آبیگرها را به مردم یکجانشین کشاورز یاد می‌دهد و آنها را به کشت و ورز و درو و جمع کردن خرمن غلات تشویق می‌کند. جم نیز کار

یادنامه طبری، ص: ۳۷۶

استخراج طلا- و نقره و فلزها و گوهرهای گرانبها و انواع ادویه و عطرها را از کوه و کان و دریا به گروه دیوان اهریمن می‌سپارد و مردم را به ساختن سلاحهائی مانند شمشیر و سپر و کلاه‌خود و جنگ‌افزارهای دیگر از آهن می‌گمارد. در زمان جم مردم به چهار گروه جنگاوران، روحانیان، دبیران، و صنعتگران و کشاورزان طبقه‌بندی می‌شوند و هر یک از طبقات چهارگانه به انجام کارهائی خاص خود فراخوانده می‌شوند. در همین زمان برای نخستین بار گروهی از مردم به خدمتگزاری پادشاهان برگزیده می‌شوند.

خاستگاه اسطوره‌ها

خاستگاه اساطیری که در تاریخ طبری آمده به دوره‌های فرهنگی گوناگون و نظامهای اجتماعی متفاوت اقوام هند و ایرانی بازمی‌گردد. این اساطیر دربرگیرنده کهنترین فرهنگ اقوام هند و ایرانی، از زمانی که این اقوام در آسیای مرکزی می‌زیستند و زبان و دین و آئینی مشترک داشتند، تا تازه‌ترین فرهنگ مردم ایرانی در عصر ساسانی می‌باشد. نشانه‌هایی از خاستگاه مشترک کهن‌ترین اسطوره‌ها در ادبیات ودایی و اوستایی دو قوم هند و ایرانی بازمانده است. ارانسکی در مقدمه فقه اللغه ایرانی قدیمترین بخشهای اوستا را مربوط به نیمه نخست هزاره دوم پیش از میلاد می‌داند. این بخش از اوستا «عصری از زندگی قبایل ایرانی زبان» را نشان می‌دهد که «در پهنه‌های آسیای مرکزی به دامپروری و صحراگردی» زندگی می‌گذراندند. اسطوره‌های این بخش از اوستا بیانگر «شیوه زندگی و عادات و رسوم و معتقدات دینی و اساطیری صحرائشینان دامپروور است. (۶۸) خاستگاه بعضی اسطوره‌ها نیز در نخستین اجتماعهای قوم ایرانی ساکن در سرزمین ایران است. زمان این اسطوره‌ها بازمی‌گردد به هنگامی که دسته‌ای از آریائیهای ساکن در آسیای مرکزی در سالهای میان ۱۴۰۰ و ۲۰۰۰ پیش از میلاد به سرزمینی که بعدها ایران نامیده شد مهاجرت کردند و پس از یک دوره جنگ و گریز با بومیان این سرزمین، سرانجام با آنها کنار آمدند و زمینه همزیستی با هم را در پهنه گسترده ایران فراهم کردند. بسیاری از اسطوره‌های اولیه این دوره که آمیخته‌ای از دو فرهنگ آریائی و بومی ایران بود در دوره زرتشت دگرگونی‌هایی، هم در صورت و هم در معنا، یافت و به شکل اساطیری آمیخته با فرهنگ دینی زرتشتی درآمد. بخشهای تازه‌تر اوستا هم به

یادنامه طبری، ص: ۳۷۷

اسطوره‌های عصر زرتشت و آموزشهای دینی زرتشتی اختصاص دارد. مؤلف فقه اللغه ایرانی این بخش از اوستا را به دوره دگرگونی شیوه زندگی مردم از صحراگردی و دامپروری به کشاورزی و دامپروری و اسکان آنها در ایران متعلق می‌داند (ارانسکی، ۶۸).

اساطیر کهن دوره زندگی اقوام ایرانی در آسیای مرکزی با اساطیر دوره آغازین زندگی آنها در سرزمین ایران درآمیخت و همراه با اسطوره‌ها و داستانهای دینی دوره زرتشتی و داستانهای پادشاهان و بزرگان که در دوره‌های هخامنشی و اشکانی و ساسانی پایه

حکومت‌های نیرومند و استواری را در ایران زمین نهاده بودند، روایت‌هایی را پدید آوردند که اساسی «تاریخی» و شکلی «داستانی» و روشی «اساطیری و دینی» داشتند. نمونه‌هایی از این گونه اساطیر و داستانهای اوستایی منشأ داستانهای ملی ایرانیان در دوره‌های بعد گردید. شمار بسیاری از آنها نیز که مبتنی بر «اصل تاریخی» بود «با گذشت روزگار و تسلسل روایات و گشتن در افواه از مجرای تاریخ منحرف شد و صورت داستان و قصه پیدا کرد» (صفا، ۲۶ و ۲۹).

طبری: نگرشها و برداشتها

طبری نوشتن تاریخ را با بینش علمی یک مسلمان مؤمن و آگاه و بی‌تعصب «برای ابراز اراده خداوند و نشان دادن وحی او» آغاز کرد (دوری، ۹۹). او تاریخ را مجموعه‌ای از واقعه‌ها می‌دانست که زمانی رخ داده و در همان زمان نیز از میان رفته است. به نظر او کسانی از رخدادهای تاریخی آگاهی دارند که در زمان وقوع آنها می‌زیسته، یا در آن واقعه‌ها نقش داشته، یا با چشم آنها را دیده‌اند. این گروه از بینندگان و گواهان و نقشه‌پردازان واقعه‌ها کسانی هستند که آگاهیها و دانسته‌های خود را با نقل سینه به سینه به ما می‌رسانند.

طبری به دانسته‌ها و اعتقادات مردم هر قوم و دینی احترام می‌گذاشت و روایت‌های آنها را به دید تحقیر و تکذیب نمی‌نگریست. او اسطوره‌ها و داستانها را تقریباً همان گونه که در گزارشهای راویان خوانده یا از نقلان و گویندگان شنیده بود، بی‌آنکه در آنها دست ببرد یا تغییری به دلخواه بدهد در تاریخ خود نقل می‌کرد. طبری روایت‌های گوناگونی

یادنامه طبری، ص: ۳۷۸

از بعضی اسطوره‌ها در تاریخ خود نقل می‌کرد. بعضی روایتها بسیار کوتاه است و احتمالاً مربوط به متن منبعی است که طبری از آنها استفاده کرده. طبری به درست یا نادرست بودن روایات کاری نداشته و آنها را تحلیل و ارزیابی نکرده است. او داوری درباره روایتها و پذیرفتن یا نپذیرفتن آنها را به خوانندگان کتابش واگذاشته است. او با این که بسیاری از اسطوره‌ها و روایت‌های خبری را با ملاک عقل سازگار نمی‌دیده باز آنها را بیهوده نیانگاشته و همه را به همان صورت که رایج بوده به عنوان مجموعه‌ای از میراث فرهنگی و تاریخی مردم بی‌هیچ گونه اظهارنظری آورده و صریحاً گفته است که «خبرهای گذشتگان که در کتابها هست و خواننده عجب داند یا شنونده نپذیرد و صحیح نداند، از من نیست، بلکه از ناقلان گفته‌ام و همچنان یاد کرده‌ام» (طبری الف، ۶).

اسطوره: واهی یا واقعی بودن

بعضی از مورخان و نویسندگان اسطوره‌ها را ساخته مردم نادان ابتدائی و مطالب آنها را دور از عقل و منطق و از عقاید واهی و خرافی دانسته‌اند. یعقوبی در تاریخ خصوصیات و رفتار و کرداری که ایرانیان درباره شاهان افسانه‌ای خود بیان می‌دارند، مانند عمر بسیار دراز برخی از شاهان، یا بی‌مرگی آدمیان، یا چند چشم و دهان یا صورتی از مس داشتن برخی، یا مار به دوش بودن ضحاک (اژدهاک)، به دلیل شگفت‌آمیز بودن و دور از واقعیت و عقل بودن «در شمار بازیها و یاوه‌گوئیهای بی‌حقیقت» می‌پندارد و مدعی است که «خردمندان و دانایان عجم و بزرگان و شاهزادگان و دهقانانشان و اهل علم و ادب این گونه مطالب را نگفته و صحیح ندانسته و از حقیقت برکنار شمرده‌اند». (یعقوبی، ۱۹۳)

در کتاب حماسه‌سرانی در ایران بعضی از اسطوره‌های کهن ایرانی مانند «داستان پیدائی جهان» و «حدیث هرمز و اهریمن» و «قصه گاو و کیومرث» و اسطوره‌هایی که خاستگاه نژادها و قومها را بیان می‌کنند، از «اساطیر محض»، یعنی افسانه‌های دروغ مبتنی بر «تصورات و اوهام» انگاشته شده است (صفا، ۲۹). نویسنده مقاله «مورخان اسلام» مطالب بخش نخست تاریخ طبری، یعنی داستانهای

آفرینش جهان و زمان و انسان در فرهنگهای پیش از اسلام را خرافی می‌پندارد و می‌نویسد این داستانها «مشحون

یادنامه طبری، ص: ۳۷۹

است از خرافاتی که براساس احادیث بنی اسرائیل و زرتشتیان» گردآوری و نوشته شده که در برابر نقد تاریخی ایستادگی و پاسخگوئی ندارد (هشترودی؟، ۴۹۶). مورخی دیگر همه داستانها و روایت‌های مربوط به روزگار عرب و رجال و آثار عرب پیش از اسلام و قوم ایرانی کهن را که در زبان مردم آن جامعه‌ها و سینه به سینه گردیده و در دوره اسلامی به صورت نوشته درآمده است از «اساطیر الاولین» و «داستانهای دیرین» می‌انگارد و برای آنها «ارزش تاریخی واقعی» نمی‌پذیرد (محیط طباطبائی، ۲-۳). در مقدمه کتاب پژوهشی در اساطیر ایران افسانه‌پردازها و اسطوره‌های آمیخته با «رفتارهای جادوگرانه و اعتقادات خرافی» را جدا از دین مزدیسنا و آئین گاهانی زرتشتیان و همه را مربوط به «عقاید و خرافه‌های پیش از عصر گاهان» شمرده است. نویسنده همین کتاب سود بررسی و «شناخت اساطیر، این مجموعه عقاید عامیانه و خرافی» را آگاهی از «تاریخ رشد تمدن و فرهنگ آن قوم» و بازیافت خاستگاه بعضی «آداب و عادات کهن» که هنوز در رفتار و عقاید امروزی ایرانیان بازمانده، می‌داند (مهرداد بهار، مقدمه، هفت و نه).

نویسنده مقاله «مورخان ایران در دوره اسلام» در بحثی دقیق درباره شناخت درست و ممکن بودن بعضی حوادث و روایتها، یا نادرست و محال بودن آنها از نظر عقل و منطق، به کسانی که اسطوره‌ها و افسانه‌های بعضی اقوام را، که از مجموعه عقاید و باورهای قومی و دینی آنها به هم آمده، واهی و خرافی می‌پندارند بدرستی پاسخ داده است. او به نحوه بینش و استدلال بعضی عقول مانند ابن اثیر انتقاد می‌کند و می‌نویسد چگونه است که بعضی اسطوره‌ها و افسانه‌های ایرانی مربوط به جمشید و هوشنگ و آرش و کیکاوس را که مردم ایران آنها را باور داشتند و واقعی می‌پنداشتند و در کتابهای خود نقل می‌کردند، دروغ و خرافه می‌پندارند و ایرانیان را به داشتن چنین اعتقادهایی و پذیرفتن آنها جاهل و نادان می‌شمارند، ولیکن معجزات و کرامات و داستانهای اعجاز‌آمیز انبیای بنی اسرائیل را درست و مسلم می‌دانند و بی‌گفتگو آنها را نقل می‌کنند.

در صورتی که از لحاظ محال عقلی بودن فرقی میان اسطوره‌های ایرانی و داستانهای شگفت‌آمیز بنی اسرائیل نیست و «در نزد عقل سحر سامری و معجزه موسی و ید بیضا یکسان است». بعد نتیجه می‌گیرد که معیار ابن اثیر، و البته همه کسانی که همچون او

یادنامه طبری، ص: ۳۸۰

می‌اندیشند، در نقل این روایات عقل نیست بلکه ایمان است. پس وقتی که معیار و ملاک داور دربار این گونه اسطوره‌ها و افسانه‌ها ایمان باشد «نباید به کسانی که از روی ایمان خاص خود مطالبی گفته‌اند» تاخت. سرانجام طبری را به سبب بینش و برداشتی که در «نقل معجزات انبیاء و مخاریق ساحران و افسانه‌های ملل» در تاریخش داشته و «به عقاید هر قوم و ملتی احترام» گذاشته و زبان طعن و ریشخند بر آنها نگشوده می‌ستاید و تحسین می‌کند (زریاب، ۱۷۶).

اگر این نظر عام مردم‌شناسان را بپذیریم که می‌گویند «اسطوره، قصه‌ای مقدس است»، پس باید این را هم قبول کنیم که اسطوره جوهر خاصش «دروغ بودن» نیست، بلکه «راست ریانی بودن» آن است برای کسانی که آن را باور دارند، و «افسانه» و «قصه پری بودن» آن است برای آنهایی که آن را باور ندارند.

ادموند لیچ، مردم‌شناس برجسته بریتانیایی، معتقد است که تمایز میان تاریخ و اسطوره و این که تاریخ راست است و اسطوره دروغ کاملاً قراردادی و خودخواهانه است.

تقریباً همه جامعه‌های انسانی مجموعه‌ای حدیث و روایت درباره گذشته خود دارند. این مجموعه‌ها هر یک همچون کتاب مقدس با داستانی از آفرینش آغاز می‌شوند. این داستان آفرینش الزاماً به تمام معنای اصطلاحی «اساطیری» است. ولیکن در پی داستانهای آفرینش حکایت‌هایی درباره بهره‌برداری کردن‌های قهرمانان فرهنگی (مانند حضرت داوود و حضرت سلیمان) می‌آیند که احتمالاً باید بنیادهایی در «تاریخ راستین» داشته باشند. این حکایتها به نوبه خود با گزارش رخدادهایی پیوند دارند که همه آنها را رخدادهایی

«کاملاً تاریخی» می‌پذیرند، به این دلیل که وقوع این رخدادها در بعضی منابع دیگر مستقلاً ضبط شده است. کتاب عهد جدید مسیحیان از یک نقطه نظر به مفهوم تاریخ است و از نقطه نظر دیگر اسطوره. آن کسی که در پی خط جدائی میان این دو زمینه تاریخی و اسطوره‌ای در عهد جدید (انجیل) باشد مردی ساده‌نگر خواهد بود. (Leach, ۵۴-۵۵)

طبری: روش تاریخ‌نویسی

به قول ابن خلدون طبری «از نامبرداران تاریخ و یکی از پیشوایان با دانش و فضیلت

یادنامه طبری، ص: ۳۸۱

تاریخ‌نویسی» بود (ابن خلدون، ۳). او مکتب تازه و نوینی در تاریخ‌نویسی اسلامی بنیاد نهاد. تاریخ او یک تاریخ توصیفی از مجموعه داده‌های فرهنگ شفاهی و کتبی اقوام و ملل گوناگون است. طبری در نوشتن تاریخ «روشی استقرائی و جامع» به کار برده و روایات را با «دقت و امانت و اتقان» بسیار فراوان گردآوری و نقل کرده است (ابراهیم، ۱۸). طبری در نقل روایت‌های اسطوره‌ای در پی یافتن ارتباط متقابل میان عناصر تشکیل‌دهنده ساخت این روایتها، و تعیین عاملهای مؤثر جغرافیائی، قومی و نژادی و دینی در شکل‌بندی آنها، یا بررسی و تحلیل رمزها و تمثیل‌های اسطوره‌ها نبوده است. او در تاریخ‌نویسی روشی تحقیقی-تحلیلی نداشته و روایات را یکجا و بی‌نظر انتقادی پذیرفته و نقل کرده است. نولدکه او را نه «اهل تحقیق» می‌داند و نه «اهل انتقاد تاریخی» به آن معنی که در نزد بعضی از دانشمندان ایران آن قرن معمول بوده است. (نولدکه، ۱۱)

به نظر اونس-پریچارد، مردم‌شناس صاحب مکتب بریتانیائی، تاریخ‌نویس در پژوهش‌های تاریخی و نوشتن تاریخ یک قوم و جامعه باید از یک نقش سه گانه برخوردار باشد. نخست گردآورنده‌ای با دانش و آگاه و امین در گردآوری اطلاعات و روایتها باشد. دوم همچون یک تاریخ‌نگار ورزیده با بینش علمی و تحلیلی مواد گردآوری شده را بررسی و اعتبار تاریخی آنها را ارزشیابی کند. سوم مانند یک مردم‌شناس اجتماعی با دیدگاهی جامعه‌شناختی به مواد جمع‌آوری شده بنگرد و وقایع و عناصر ترکیب‌دهنده آنها را تعبیر و تفسیر نماید (Evans-Pritchard, ۵۲). طبری در نوشتن بخش آغازین تاریخ خود نقش یک گردآورنده عالم و صدیق را در جمع‌آوری روایت‌های تاریخی و اسطوره‌ای بخوبی انجام داده است. او با احتیاط و امانت کامل علمی روایتها را به همان صورت و کیفیت اصلی نقل کرده است، ولیکن از عرصه سیاه‌سازی در زمینه تاریخ پا فراتر ننهاد و با مواد تاریخی برخوردی انتقادی همچون یک مورخ و جامعه‌شناس تحلیل‌گر نداشته است. به همین دلیل بعضی او را بجای مورخ، یک «راوی» خوانده‌اند که اخبار و روایتها را با شکل خام و ابتدایی از منابع گوناگون جمع‌آوری و دسته‌بندی و نقل کرده است (عبد الجلیل ۱۵۱). ویلیام مارسه او را دانشمندی «چابک دست» اما «تبل» خوانده و «تاریخش را به امعاء و احشای هیولائی تشبیه کرده است که طعمه‌های خود را دست ناخورده در میان خود حفظ

یادنامه طبری، ص: ۳۸۲

می‌کند» (همان، ۱۵۵).

مختصر این که طبری نخستین تاریخ‌نگاری بود که در آغاز تکوین و شکل‌گیری دانش تاریخ‌نگاری در اسلام با سعه صدر و برخورداری از خصوصیات برجسته یک عالم باایمان و بی‌تعصب به نوشتن آن بخش از تاریخ جامعه‌های دوران پیش از اسلام پرداخت که تا آن زمان کمتر مورخی این چنین به میراث فرهنگی اقوام ابتدائی نگریسته بود. او احتمالاً با آگاهی به این که انسان ابتدائی پیش از تاریخ نیز مانند انسان دوره تاریخی و اسلامی دارای فرهنگی منسجم و اندیشه‌ای منطقی، ولیکن متناسب با عصر و نظام جامعه خود بود، به گردآوری و نقل اسطوره‌ها و داستانهای بازمانده از آثار فرهنگ ایرانیان کهن دست یازید. ظاهراً او این روایتها را، که آکنده از نشانه و رمز و تمثیل و بیانگر معانی و مفاهیمی اجتماعی از زندگی مردم دوران اسطوره‌ای ایران است،

بمثابه داده‌هایی تاریخی می‌انگاشته که در تدوین تاریخ ایران پیش از اسلام به کار برده است.

منابع فارسی

الف - کتابها

- آریانپور، امیر حسین، فرویدیسم با اشاراتی به ادبیات و عرفان، امیر کبیر، ۱۳۵۷.
 - ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، جلد اول، ۱۳۵۹.
 - ارانسکی، ای. م.، مقدمه فقه اللغه ایرانی، ترجمه کریم کشاورز، پیام ۱۳۵۸.
 - الیاده، میرچا، چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، توس ۱۳۶۲.
 - بلو کباشی، علی، فرهنگ عامه، وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۵۶.
 - بهروز، ذبیح، تقویم و تاریخ در ایران، انجمن ایرانویچ، شماره ۱، ایران کوده، ۱۳۳۱.
 - بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، جلد ۱، توس ۱۳۶۲.
 - پورداد، ابراهیم، یشتها، جلد ۲، کتابخانه طهوری ۱۳۴۷.
 - حکمت، علی اصغر، امثال قرآن، تهران ۱۳۳۳.
- یادنامه طبری، ص: ۳۸۳
- زرین کوب، عبد الحسین، تاریخ در ترازو، امیر کبیر ۱۳۶۲.
 - صفا، ذبیح الله، حماسه‌سرانی در ایران، امیر کبیر ۱۳۶۳.
 - طبری، محمد بن جریر (الف)، تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابو القاسم پاینده، جلد ۱، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.
 - طبری، محمد بن جریر (ب)، تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه صادق نشأت، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱.
 - عبد الجلیل، ج. م.، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرتاش آذرنوش، امیر کبیر ۱۳۶۳.
 - کاسیرر، ارنست، افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، خوارزمی ۱۳۶۲.
 - کریستن سن، آرتور، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، نشر نو ۱۳۶۳.
 - نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب خوئی، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸.
 - هیس، ه. ر. تاریخ مردمشناسی، ترجمه ابو القاسم طاهری، ۱۳۳۹.
 - یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، جلد ۱، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
 - ؟، لسان التنزیل، به کوشش مهدی محقق، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵.

ب - مقالات

- ابراهیم، محمد ابو الفضل، «مقدمه بر تاریخ طبری»، در تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه صادق نشأت، ۱۳۵۱.
- بهار (ملک الشعراء)، محمد تقی، «محمد بن جریر الطبری»، در بهار و ادب فارسی، به کوشش محمد گلبن، ۱۳۵۱.
- دوری، عبد العزیز، «مکتب تاریخنگاری عراق در قرن سوم هجری»، در تاریخنگاری در اسلام، ترجمه یعقوب آژند، نشر گستره

۱۳۶۱.

- زریاب خوئی، عباس، «مورخان ایران در دوره اسلام»، در مجموعه مقالات

یادنامه طبری، ص: ۳۸۴

گوشه‌ای از سیمای تاریخ تحول علوم در ایران، وزارت علوم آموزش عالی، بی‌تاریخ. این مقاله زیر عنوان «مورخان ایران در عهد اسلامی» در مجموعه مقالات نویسنده به نام بزم آورد چاپ شده است. نک. بزم آورد، انتشارات علمی، صص ۵۳-۳۶، سال ۱۳۶۸.

- محیط طباطبائی، محمد، «تاریخ و زبان و ادبیات»، متن سخنرانی در نخستین کنگره تاریخ ایران، آبان ۱۳۴۷.

- هشترودی، محسن، «مورخان اسلام»، دانش، شماره ۹، آذر ۱۳۲۰.

()

یادنامه طبری، ص: ۳۸۵

دکتر مهدی تدین دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید چمران

نقش تاریخ در تفسیر طبری [دکتر مهدی تدین]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۳۸۷

درست در یکهزار و یکصد و هفتاد و شش سال پیش یعنی در سال ۲۲۴ هجری قمری کودکی در شهر آمل چشم به جهان گشود که در تقدیر الهی چنان مقرر شده بود که او نخستین مورخ بزرگ و مفسر قرآن در سرتاسر تاریخ اسلام گردد. نام و نسب و کنیه او براساس ضبط مورخان قابل اعتماد ابو جعفر محمد بن جریر بن یزید بن خالد طبری است. جزاینکه بعضی نام پدر جد او را «کثیر» یا «غالب» نوشته‌اند.

تقریباً قدیمترین مأخذی که در آن اطلاعات نسبتاً کاملی درباره طبری می‌توان یافت «الفهرست» ابن الندیم است که ۶۷ سال پس از درگذشت طبری یعنی در ۳۷۷ کتاب خود را نوشته است و در آن، ضمن بیان شرح احوال مختصری از طبری، فهرستی از تألیفات و نام بسیاری از شاگردان و پیروان معروف مذهب فقهی او را نیز بدست داده است. ۱

ابن الندیم گوید: بسیاری از آثار او را به خط خودش دیده است و درباره کتاب تاریخ او گوید: چند گونه منتخب و مختصر از آن کتاب توسط نویسندگان، پس از طبری تهیه شده و نام چند تن از نویسندگان آن منتخبات را که بیشتر، اسانید روایات را حذف کرده‌اند با ذکر مختصری از احوال بعضی از شاگردان او در فهرست خود آورده است.

یادنامه طبری، ص: ۳۸۸

طبری در جوانی شهر آمل را ترک گفته و برای تکمیل دانش پس از توقفهای کوتاه در ری و بعضی شهرهای دیگر به بغداد مرکز دانشمندان و کتابخانه‌های بزرگ و دار الخلافه آن روزگار سفر کرده، در آنجا تا آخر عمر اقامت نموده است و در آخرین ساعات روز شنبه ۲۶ شوال سال ۳۱۰ ق، پس از هشتاد و چهار سال زندگی پرتلاش و در عین حال افتخارآمیز جهان را بدرود گفته است. ۲

درباره شخصیت علمی و ویژگیهای اخلاقی و معنوی طبری سخن بسیار گفته‌اند اما مورخ بزرگ ابو الحسن علی بن علی بن الحسین بن علی المسعودی مؤلف مروج الذهب که آن را در ۳۳۶ به پایان رسانده است در مقدمه همین کتاب، پس از برشمردن بیش از هفتاد کتاب تاریخ و سیر و نام نویسندگان آنها، از طبری به عین عبارت چنین یاد می‌کند: و اما تاریخ ابی جعفر محمد بن جریر الطبری، الراهی علی المؤلفات و الزائد علی الکتب، فقد جمع انواع الاخبار و هوی فنون الآثار و اشتمل علی ضروب العلم و هو کتاب

تکثر فائده و تنفع عائدته و کیف لایکون کذلک و مؤلفه فقیه عصره و ناسک دهره و الیه انتهت علوم فقهاء الاعصار و حملة السیر و الاثار.

او در این بیان کوتاه عمده‌ترین ویژگیهای شخصیت طبری را گوشزد کرده است.

مسعودی پس از نام طبری و کتاب تاریخ او نام دهها تن از مورخان و نویسندگان سیر و اخبار را با ذکر مختصری از ویژگیهای هریک آورده است لیکن درباره کمتر کسی بدین مایه از توقیر و تعظیم سخن گفته است. ۳

ابن کثیر در تاریخ کامل درباره چگونگی درگذشت طبری گوید: چون وی چشم از جهان فروبست عوام الناس مانع از تشییع و دفن او در هنگام روز شدند و می‌گفتند که او رافضی یا ملحد است و این اعمال تعصب‌آمیز از ناحیه پیروان احمد بن حنبل و به تحریک آنها صورت می‌گرفت.

علت این دشمنی هم این بود که طبری کتابی در موضوع و بنام اختلاف الفقهاء نوشته و در آن از فقهای بزرگ و ائمه مذاهب فقهی و آراء ایشان نام برده و از احمد بن حنبل ذکری نکرده است و چون علت را از او جویا شده‌اند گفته است: احمد بن حنبل فقیه نبود، محدث بود. این سخن بر شاگردان و پیروان او گران آمد و به آزار و دشمنی با او برخاستند، و چون در آن زمان عده حنابله در بغداد زیاد بود هر چه خواستند درباره طبری گفتند و کردند.

یادنامه طبری، ص: ۳۸۹

این سختگیری حنابله نسبت به طبری را خبر دیگری نیز تأیید می‌کند: ابن اثیر گوید: ابو الحسین علی بن محمد رازی گفته است: هنگامیکه به خدمت امام ابو بکر بن خزیمه رسیدم اول چیزی که از من سؤال کرد این بود که: چیزی از محمد بن جریر نوشته‌ای؟ گفتم نه. گفت چرا؟ گفتم ملاقات او مشکل است حنابله مانع رفت و آمد به نزدیک او می‌شوند. گفت: بسیار بد کردی، کاش از هیچ کس چیزی نمی‌نوشتی و از ابو جعفر می‌نوشتی، و حسین بن علی تمیمی معروف به حسینک از فقهای معروف آن زمان نیز نظیر همین سخن را از ابن خزیمه نقل کرده است.

و این ابن خزیمه که از فقهاء معروف و استادان نامی عصر خویش و معاصر طبری است، خود درباره او گوید: من بر روی زمین عالم‌تر از طبری کسی را نمی‌شناسم، حنابله در حق او ستم کردند.

ابن کثیر از قول ابو محمد عبد الله بن احمد فرغانی گوید: طبری به راستی مصداق لایخافون لومه لائم بود و در راه علم و دفاع از حق هیچگاه برای خاطر دیگران از جاده مستقیم عدول نکرد، نه از کسی باک داشت نه به کسی طمع و همه سختی‌ها را در این راه از حاسدان و مدعیان نادان تحمّل کرد و از جاهلان که بگذریم همه اهل دین و تقوا به مراتب فضل، زهد، تقوا و قناعت او معترفند. وی در همه عمر با درآمدی اندک از قطعه زمینی در طبرستان که از پدر به ارث داشت زندگی کرد، و به صاحبان زر و زور تقرب ننمود.

درباره مذهب طبری نوشته‌اند که او ابتدا پیرو شافعی بوده، لیکن پس از اجتهاد و تکمیل فقاهاست از مذاهب فقهی متداول زمان روی برتافته، خود مذهب فقهی مستقلی را بنیاد گذاشته که در کنار مذاهب حنفی و شافعی و غیره به مذهب «جریری» معروف شده است و پیروان او را «جریریّه» گفته‌اند.

در کتب تراجم و احوال نام بسیاری از فقها و دانشمندان ذکر شده که پیرو مذهب طبری بوده‌اند. ابن الندیم نام گروهی از ایشان را در فهرست خود آورده و از معاریف معاصرین خود، معافی بن زکریای نهروانی را از پیروان مذهب طبری شمرده است و او را مردی دانشمند، خوش ذوق و باذکات معرفی کرده، از تألیفات او تعدادی را نام برده است و گوید: او خود به من گفت که بیش از پنجاه کتاب و رساله دارد، و من تعداد زیادی از آثار او را به خط او در اختیار دارم.

یادنامه طبری، ص: ۳۹۰

با آنکه در مذهب طبری چنانکه گفته شد نکته مبهمی وجود ندارد، برخی از صاحب‌نظران به استناد شواهدی، معتقد باطنی او را تشیع دانسته‌اند.

از جمله اینکه در زمان حیاتش او را به رفض متهم کرده‌اند و چنانکه قبلاً ذکر شد بهمین دلیل از دفن جسد او ممانعت کرده‌اند. دوم اینکه نویسنده معجم البلدان یاقوت حموی در کتاب ارشاد الاریب خود شعری حاکی از تشیع طبری از قول ابو بکر خوارزمی نقل کرده و پس از آن شاعر را دروغ زن خوانده است و آن شعر این است: ۴

بآمل مولدی و بنوجریرفاخوانی و یحکی المرء خاله

فها انا رافضی عن تراث و غیرى رافضی عن کلاله این ابو بکر خوارزمی را مورخان به اتفاق، خواهرزاده محمد بن جریر طبری دانسته‌اند و از شعرا و ادبای معروف قرن چهارم هجری است. او در این بیت مدعی شده که خود و همه خاندان طبری رافضی بوده‌اند و به حکم المرء یشبه خاله او نیز مانند خال خود طبری رافضی است. ۵

صاحب معجم البلدان او را در این ادعا دروغگو دانسته است و طبری را از نسبت رفض تبرئه کرده است. اما برای حل مشکل چنین ادعائی از جانب خوارزمی، به بررسی بیشتری نیاز است، نویسنده روضات الجنان مسأله را چنین حل کرده است که: در تاریخ اسلام دو تن بنام محمد بن جریر طبری بوده‌اند و هر دو مکنی به ابو جعفر یکی شیعه و دیگری که صاحب تفسیر و تاریخ است غیر شیعه و خوارزمی معروف خواهرزاده طبری شیعه بوده است و بدین ترتیب مشکل فاصله زمانی نسبتاً زیادی که بین طبری متوفی ۳۱۰ و خوارزمی متوفی ۳۸۳ یا ۳۹۰ وجود دارد نیز برطرف می‌شود. ۶

با توجه به این که در تاریخ موارد متعدد دیگری نیز بوده است که اهل بحث همین که در شناخت احوال رجال به بن بست رسیده‌اند فوراً یک تن را دو تن کرده‌اند شاید در وهله اول در مورد صحت فرضیه وجود دو طبری آن هم هر دو محمد بن جریر و هر دو مکنی به ابو جعفر دچار تردید شویم. اما برحسب اتفاق اگر در صحت موارد دیگر جای شکّی باشد در این مورد بخصوص ادعای مرحوم خوانساری عین حقیقت است و این مسأله در اسناد کهن نیز بخوبی مضبوط است.

نخستین کتابی که در آن نام هر دو تن را با ذکر آثار بطور مشخص ذکر کرده است

یادنامه طبری، ص: ۳۹۱

همان فهرست ابن ندیم است.

ابن ندیم است.

ابن ندیم در دو مورد از کتاب خود از شخصی بنام ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم طبری یاد کرده و از آثار و تألیفات او کتابهای، غریب القرآن، المقصور و الممدود، کتاب المذکر و المونث، کتاب صور الهمز، کتاب التصریف، کتاب النحو را نام برده و او را از علماء حوزه بصره از طبقه ابو علی بن زرعه و از اصحاب مازنی معرفی کرده است و از قول او در وجه تسمیه علم نحو آورده است که محمد بن جریر بن رستم گوید: نحو را از آن جهت نحو نامیده‌اند که وقتی امیر المؤمنین علی (ع) بخشی از آن علم را به ابو الاسود دؤلی تعلیم کرد ابو الاسود از ایشان اجازه خواست چیزی بدان نحو بنویسد، پس از آن هرچه بدان نحو نوشته شد نحو نامیدند. ۷

ابن ندیم نام این طبری را محمد بن جریر بن رستم یزدیار طبری آورده است.

گذشته از ابن ندیم در فهرست شیخ الطائفه ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسی از هر دو طبری یاد شده. یکی تحت عنوان، محمد بن جریر الطبری، ابو جعفر، صاحب التاریخ عامی المذهب له کتاب «غدیر خم» و شرح امره بصفته ... الخ دیگری با عنوان محمد ابن جریر بن رستم الطبری الاملی الکبیر، یکنی ابا جعفر، دین فاضل و لیس هو صاحب التاریخ فانه عامی المذهب و له کتب منها کتاب المسترشد. ۸

از این دو مأخذ گذشته، بهاء الدین محمد بن حسین بن اسفندیار کاتب صاحب تاریخ طبرستان معروف به ابن اسفندیار، به حکم اهل الدار ادری بما فی الدار در کتاب خود از دو همشهری بزرگوار چنین یاد می‌کند:

محمد بن جریر الطبری مؤلف کتاب ذیل المذیل و کتاب تفسیر القرآن و معانیه و کتاب التاریخ و مذهب او معتقد خلائق و اتفاق علما که مثل او در هیچ طایفه نبود ... الخ. ۹

و پس از ذکر چند تن دیگر از معاریف اهل دانش طبرستان آورده است:

محمد بن جریر بن رستم السّروی - فقیه و متکلم و صاحب حدیث و محقق در مذهب اهل بیت علیهم السلام مدت‌ها در خدمت امام علی بن موسی الرضا (ع) بوده و تصانیف او آنچه مشهورتر است، کتاب المسترشد و کتاب حذو النعل بالنعل است، اما با صدق وجود دو طبری بشرحی که گذشت و با توجه به آنچه از قول ابن ندیم و ابن اسفندیار ذکر شد، راه‌حل نویسنده روضات بهیچوجه درست در نمی‌آید زیرا اگر برای درست بودن

یادنامه طبری، ص: ۳۹۲

ادعای تشیع از جانب ابو بکر خوارزمی او را خواهرزاده ابن رستم طبری بدانیم فاصله زمانی بین آندو نزدیک به صد و هفتاد سال می‌شود که البته معقول نیست در صورتیکه مقصود وی این بود که فاصله را کمتر کند. و چنانکه ملاحظه شد این طبری شیعه ملازم حضرت رضا (ع) و از اصحاب مازنی بوده که از علمای بزرگ لغت و نحو و روایت بصره است و در نیمه دوم می‌زیسته و بنا بقول مورخین در اواخر عمر بصره را ترک گفته و به خراسان رفته و به مصاحبت مأمون خلیفه عباسی پیوسته است و وفات او را ۲۰۴ هجری نوشته‌اند. ۱۰

از سخن ابن اسفندیار که ابن رستم طبری را معاصر امام رضا دانسته است نیز چنین برمی‌آید که او به همراه مازنی از بصره به خراسان رفته و چون مهاجرت حضرت رضا (ع) به خراسان نیز در همین ایام بوده است او توفیق مصاحبت آن حضرت را یافته است. و چون در مورد ابو بکر خوارزمی و نسبت خواهرزاده بودنش با طبری کسی تردید نکرده است، تکذیب یاقوت حموی فقط به رافضی دانستن طبری مربوط می‌شود نه نسبت خویشاوندی و خواهرزادگی او با طبری.

ابو بکر خوارزمی را در کتابها غالباً با نسبت طبرخزی یاد کرده‌اند و در وجه تسمیه او گفته‌اند چون مادرش اهل طبرستان و خواهرزاده طبری بوده است و پدرش اهل خوارزم او را طبرخزی گفته‌اند.

این ابو بکر خوارزمی یکی از شعرای بزرگ و ادبای معروف قرن چهارم هجری و از مصاحبان صاحب بن عبّاد است و در اغلب کتب تاریخ و سیر شرح احوال او را ثبت کرده‌اند پایه و مایه این مرد در شعر و ادب براستی مصداق سخن خود اوست که گفت:

«و یحکی المرء خاله» ۱۱

ابن خلکان حکایت کوتاهی درباره او نقل کرده که از آن می‌توان بر وسعت معلومات و ذوق و هنر او واقف شد. وی گوید: وقتی صاحب بن عبّاد در ازجان (از شهرهای بزرگ خوزستان که اکنون اثری از آن نیست) بود، ابو بکر خوارزمی به قصد دیدار او به درگاه رفت و حاجب را گفت: به صاحب بگو یکی از ادبا بر درگاه است و اجازه ورود می‌خواهد. حاجب نزد صاحب عبّاد رفت و پیغام را رساند صاحب گفت: او را بگو که من خود را ملزم ساختم که هیچ ادیبی را بحضور نپذیرم مگر آن کس را که بیست هزار بیت از شعرای عرب در حفظ داشته باشد.

یادنامه طبری، ص: ۳۹۳

حاجب برگشت و سخن را باو گفت: خوارزمی به حاجب گفت از صاحب سؤال کن آیا این مقدار شعر از اشعار زنان شاعر باشد یا مردان؟ هنگامیکه حاجب این سخن را به صاحب رساند، صاحب گفت این مرد باید ابو بکر خوارزمی باشد، او را نزد خویش خواند و شناخت و بگرمی از او استقبال کرد. ۱۲

در اینجا ذکر این نکته نیز بی‌مورد نیست که حسن شهرت و معروفیت خواهرزاده طبری ابو بکر خوارزمی باعث شده است که مورخان و نویسندگان کتب رجال و تراجم، از ذکر احوال و آثار خوارزمی مؤلف کتاب ارزشمند مفاتیح العلوم غافل بمانند، و هیچ دلیل دیگری برای این بی‌لطفی در حق نویسنده‌ای دانشمند و کتابی پرارزش مانند مفاتیح العلوم جز تشابه اسمی و تداخل اخبار آن دو با یکدیگر نمی‌توان یافت و با آنکه اغلب محققان قدیم و جدید از کتاب مفاتیح العلوم از جهات گوناگون سود جستند، با این حال نه فقط در کتب قدیم بلکه در کتابهای تاریخ ادبیات محققان معاصر نیز این مرد بزرگ را به فراموشی سپرده‌اند و فعلا اطلاع ما از وی منحصر است به همان دو سه جمله‌ای که در مقدمه کتاب ذیقیمت خود آورده است و از آن می‌توان دانست که کتاب خود را در حدود ۳۷۰ هجری نوشته و به ابو الحسن عبید الله بن احمد بن حسین عتبی وزیر دانشمند نوح بن منصور سامانی تقدیم کرده است و عتبی از ۳۶۵ تا ۳۷۲ که سال قتل اوست در مقام وزارت بوده است. ۱۳

براین اساس، ابو بکر محمد بن عباس خوارزمی خواهرزاده طبری که سال وفات او را ۳۸۳ ه نوشته‌اند و ابو عبد الله محمد بن احمد خوارزمی نویسنده مفاتیح العلوم علاوه بر اشتراک در نام محمد و نسبت خوارزمی معاصر با هم نیز بوده‌اند و به ظن قوی این امر باعث غفلت محققان شده است و لازم است که درباره این دانشمند بزرگ تحقیق بیشتری صورت گیرد.

برای ایجاد تردید در ماهیت حقیقی مذهب طبری صاحب روضات الجنّات علاوه بر شعر خوارزمی و نسبت رفض از جانب حنابله موارد دیگری را نیز گوشزد می‌کند که از آن جمله یکی تألیف کتابی است در «غدير خم»، و طرق روایت آن، که شیخ طوسی هم از آن نام برده است. دوم اینکه او هیچیک از مذاهب معمول را نپذیرفته و به اجتهاد و مذهب خاص خود عمل می‌کرده است. سوم اینکه اهل آمل و طبرستان سابقه دیرین در تشیع دارند بویژه در عصر دیالمه آل بویه که بر مذهب شیعه بوده‌اند و آن را در سراسر قلمرو

یادنامه طبری، ص: ۳۹۴

خلافت عباسی بالاخص در طبرستان و دیلمان مذهب رسمی اعلام داشته‌اند و در این شرایط بعید است که طبری پیرو مذهب تشیع نبوده باشد.

حقیقت این است که اگر این شواهد که مرحوم خوانساری برشمرده است برای اثبات این دعوی باشد که طبری از ارادتمندان خاندان رسالت و دوستداران ائمه اهل بیت بوده است، کاملاً قابل قبول و درست است و طبری صد چندان است که گفته‌اند. لیکن اگر مقصود قرار دادن طبری در ردیف کلینی و ابن بابویه و شیخ طوسی با همان مذهب کلامی و فقهی خاص تشیع باشد، بهیچوجه درست نیست و از آثار و نوشته‌های او نیز با اندک تأملی خصوصیات مذهبی او را می‌توان دریافت.

علاوه بر این شیخ طوسی چه در فهرست چنانکه پیش از این ذکر شد و چه در مقدمه تفسیر تبیان او را شیعه ندانسته است. از شواهدی که نویسنده روضات ذکر کرد یکی سابقه دیرین تشیع مردم طبرستان و دیلمان و حکومت آل بویه در عصر مؤلف بود، که برای رفع ابهام و پیشگیری از اشتباه، تذکر این نکته لازم است که ورود سادات طالبی به طبرستان از سال ۲۵۰ ه آغاز می‌شود که حسن بن زید بن محمد بن اسمعیل بن حسن بن زید بن الحسن المجتبی به عنوان «داعی» به طبرستان رفته است و دیگر سادات، محمد بن زید معروف به داعی کبیر و الناصر الاطروش معروف به ناصر کبیر و حسن بن قاسم معروف به داعی صغیر تا سال ۳۱۵ سرگرم جنگ با حکام محلی و لشکریان خلفای بغداد و عمال ایشان بوده‌اند و تا سال وفات طبری یعنی ۳۱۰ نامی از دیالمه در کار نبوده و فرزندان بویه دلمی در دستگاه داعی صغیر نام آور شده‌اند و ظهور نام آنها در تواریخ مصادف است با سال درگذشت طبری یعنی ۳۱۰ ه ۱۴ و نویسنده روضات الجنّات در این مورد نیز اشتباه کرده است.

از شگفتیهای روزگار، یکی این است که قاضی نور الله شوشتری برخلاف آنچه از وی مشهور است، از شیعه بودن طبری سخت دفاع می‌کند و او را از علمای شافعی می‌داند.

علت این امر غیر عادی از جانب او بی‌مصلحتی هم نیست، چه او گوید: بعضی از جهال غیر شیعه در مقامی که علمای شیعه از تاریخ محمد بن جریر سخنی منافی مذهب

یادنامه طبری، ص: ۳۹۵

ایشان نقل کرده‌اند، در جواب گفته‌اند که محمد بن جریر شیعی است و سخن او بر ما حجت نمی‌شود و ندانسته‌اند که او شافعی است. ۱۵

اکنون می‌پردازیم به نقد آثار طبری و شیوه کار او در نوشتن تاریخ بویژه آن بخش که با آیات قرآنی سروکار دارد. اعم از آنکه در تفسیر آمده باشد، یا در تاریخ.

این مطلب بر کسی پوشیده نیست که منابع اصلی مورخین و مفسرین در اخبار مربوط به انبیاء (ع) و اقوام پیشین، بخصوص آنچه در قرآن کریم ذکری از آن به میان آمده است، روایات منقول از یهود و نصاری است و همان مطالبی است که در میان اهل تحقیق به اسرائیلیات شهرت دارد.

طبیعی است که بسیاری از این روایات و قصص ارزش تاریخی ندارد و بدون تحقیق و بررسی دقیق نمی‌توان به آنها استناد کرد. از آنجا که مسلمانان صدراول برای درک بسیاری از مطالب قرآن و اطلاع بیشتر از آنچه قرآن بدان اشاره کرده است، منبع و مأخذ دیگری در اختیار نداشته‌اند ناگزیر به روایت متداول بین اهل تورات و انجیل تن داده‌اند.

در عصر صحابه بیشتر اینگونه روایات از قول یهودیانی نقل می‌شد که به اسلام گرویده بودند، مانند کعب الاحبار و وهب بن منبه و عبد الله بن سلام و غیره، و در عصر تابعین که اسلام از شبه جزیره عربستان فراتر رفت و به نواحی شام و قلمرو روم شرقی و بلاد عراق و بین النهرین رسید و اهل ادیان و مذاهب مختلف این نواحی به اسلام گرویدند و یا بعنوان اهل ذمه با مسلمانان حشر و نشر یافتند، قصص و روایات و اخبار و اساطیر خود را مستقیم و غیر مستقیم با مطالب تاریخی قرآن پیوند دادند.

بسیاری از روایات را ملل تازه مسلمان برای حفظ آثار ملی خود و مشروعیت بخشیدن به معتقدات خویش بر ساختند، چنانکه ایرانیان ابراهیم را زردشت و سلیمان را جمشید کردند. و به گفته ابن خلدون مفسران و مورخان در اینگونه موارد نسبت به آنچه مضر به اعتقادات یا منشاء احکام نبود از خود تساهل و تسامح به خرج دادند و از نقل آنها باک نداشتند.

و به قول یکی از محققان غربی وضع مسلمانان اولیه در مواجهه با مسائل تاریخی و اخبار ملل گذشته، درست مانند سیاحان اروپائی است که در کنار اهرام مصر در وهله اول از اقوامی که در اطراف آن منطقه زیر چادرها و خیمه‌ها زندگی می‌کنند سؤال کنند

یادنامه طبری، ص: ۳۹۶

که این اهرام را برای چه ساخته‌اند؟ یا چه کسی ساخته است؟

مسئله ایشان در جواب او ساکت نمی‌مانند و چیزی از شنیده‌های خود می‌گویند اما بین آنچه ایشان می‌گویند تا حقیقت فرسنگها فاصله است. ۱۶

اکنون اگر ما چنین داوری کنیم که صحابه و تابعین نباید چیزی از کسی می‌پرسیدند، یا بگوئیم مورخان و مفسران نباید از قول اهل کتاب چیزی نقل می‌کردند، یا بگوئیم مفسران و مورخان ادوار بعد نمی‌بایست از قول صحابه و تابعین چیزی درباره اخبار اقوام و انبیاء سلف نقل می‌کردند، سخنی به گزاف گفته‌ایم، اما این سخن بدان معنی نیست که ما از نقد آثار مفسران و مورخان چون طبری تن زنیم، و از کشف نقاط ضعف نوشته‌های ایشان چشم‌پوشیم.

ابن خلدون نسبت به کار مورخان و مفسران یک ایراد اساسی دارد، که شاید همه ما در این مسأله با او هم عقیده باشیم. او می‌گوید مورخان حتی در مواردی که با اندک تفکری می‌توان صحیح را از سقیم و حق را از باطل تمیز داد سهل‌انگاری کرده‌اند.

بیشتر مورخان مشهور در مواردی که سخن از میزان اموال یا تعداد سپاهیان یا عدد نفوس اقوام و نظایر آن به میان آمده است، در

اوهام غوطه‌ور شده بجای بیان حقیقت راه مبالغه پیموده‌اند در صورتیکه براساس شواهد و مدارک می‌توانسته‌اند صحت و سقم اینگونه ارقام و اعداد را دریابند. ۱۷

از جمله، طبری در داستان موسی (ع) نوشته است تعداد سپاهیان موسی قبل از ورود به ارض مقدس در تیه بنی اسرائیل ششصد هزار تن بودند.

ابن خلدون بدنبال این مطلب دلائل و شواهد معقولی را برمی‌شمرد که براساس آن عدم صحت این رقم ثابت می‌شود. از جمله می‌گوید: چون چنین تعدادی از سپاه که حتما باید از مردان و جوانان قادر به حمل سلاح باشند مستلزم آنست که جمعیت آنان با زنان و کودکان و پیران چندین برابر این رقم باشد در حالیکه بنی اسرائیل در اوج قدرت ایشان در عصر سلیمان علیه السلام هم در حدی نبود که بتواند سپاهی با ششصد هزار مرد جنگی تشکیل دهد و می‌دانیم که در آن زمان امپراطوری ملوک فرس به مراتب از سرزمین فلسطین و شام وسیع‌تر بود و قلمرو بنی اسرائیل در حکم ایالتی از فارس بشمار می‌آمد، بطوریکه بخت نصر بدان حمله کرد و بیت المقدس را ویران ساخت و قوم بنی اسرائیل را تارومار ساخت، و عدد سپاهیان کسری در هنگام حمله مسلمانان، یادنامه طبری، ص: ۳۹۷

براساس روایات حاضران در جنگ، از یکصد و بیست هزار تن تجاوز نکرد و برحسب قول بعضی از ۶۰ هزار تن بیشتر نبود، و اگر بنی اسرائیل ۶۰۰ هزار مرد جنگی داشتند می‌بایست قلمرو حکومت ایشان چند برابر مملکت فارس باشد، حال آنکه هیچ مدرکی نشان نمی‌دهد که مرز قلمرو بنی اسرائیل از فلسطین و اطراف آن فراتر رفته باشد.

حال اگر مطالب دیگری را که بدنبال این مطلب در تاریخ طبری آمده است و ابن خلدون متعرض آن نشده، به رقم افسانه‌ای سپاه موسی اضافه کنیم سخن ابن خلدون را در مورد سهل‌انگاری و مبالغه مورخان آسان‌تر تصدیق خواهیم کرد.

در تفسیر و تاریخ طبری، موسی با همین سپاه ششصد هزار نفری به ارض مقدس نزدیک می‌شود، و مطابق با آیات بینات قرآن موسی قوم خود را به ورود به سرزمین مقدس فرمان می‌دهد و بنی اسرائیل در جواب می‌گویند: در آنجا قومی جبار هست و تو با خدای خود برو و با ایشان نبرد کن و ما همین جا می‌نشینیم هرگاه آنها را مغلوب ساختید ما داخل می‌شویم و برخلاف آنچه در قرآن آمده است موسی به حرف ایشان تن می‌دهد و یکنه به جنگ جباران می‌رود و در وهله اول با شخصی مواجه می‌شود که در طوفان نوح آب تا ناف او را بیشتر نگرفته، کوه بزرگی را از جای برداشته و بر سر گرفته بسوی موسی می‌آید، موسی با چهل گز قد و چهل گز جستن به بالا با چوب دستی بطول چهل گز ضربه‌ای به قوزک پای او می‌زند، و البته این ضربه موسی وقتی اثر می‌کند که قبلا مرغی با منقار، آن کوه را سوراخ کرده و حلقه‌وار بر گردن عوج بن عنق انداخته است، ۱۸ و ده‌ها افسانه نظیر آن که خواننده و شنیده‌اید.

درباره اصل این داستانها و ماهیت اساطیری آنها جای بحث نیست، چون همه می‌دانند و از کم و کیف آن اطلاع دارند. بحث بر سر این است که بدانیم تحت چه شرایطی طبری اینگونه روایات را بعنوان تفسیر در کتابهای تفسیر و تاریخ خود نقل می‌کند و بر ساده‌اندیشان نیز روشن شود که این مطالب در قرآن نیست. برای آنکه به منابع نقل اینگونه افسانه‌ها و ضعف اصلی کار، بهتر واقف شویم نمونه‌ای از نوع دیگر از قول ابن خلدون نقل می‌کنیم تا هم تأثیر یهود در اینگونه مسائل و هم اعتماد بی‌مورد مورخان و مفسران به روات روشن شود.

ابن خلدون گوید «طبری و ثعالبی و زمخشری هر سه در تفسیر سوره فجر درباره این آیات از کلام الله «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادِ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ» که در بیان حال قومی است

یادنامه طبری، ص: ۳۹۸

که در شهری می‌زیستند با بناها یا ستونهای استوار یا خود قومی نیرومند بودند و قدرت خویش را زوال‌ناپذیر می‌پنداشتند و در اثر

فساد و عصیان به عذاب الهی گرفتار شدند، و غرض از بیان آن عبرت و پند مردم است، مطالبی بدین شرح آورده‌اند. اولاً شهری ساخته‌اند بر سر ستونهای بلند با اوصاف عجیب و غریب که پادشاه آن عاد بن عوض بن ارم بوده و او دو پسر داشته به نامهای شدید و شداد که پس از مرگ او شدید جانشین پدر می‌شود و صاحب آن بهشت افسانه‌ای. برادر دیگر وقتی به قدرت می‌رسد تصمیم می‌گیرد که بهشتی همانند ارم بنا کند و پس از سیصد سال کار و تلاش آن بهشت را می‌سازد، همه ستونهای آن از طلا و نقره و یاقوت و زبرجد و غیره با جویبارها و نزهتگاههای زیبا بر سر ستونهای بلند، معلّق در هوا، سرانجام پس از اتمام بنا با قوم خود بسوی آن بهشت که در صحرای عدن ساخته شده حرکت می‌کند، پس از طی یک شبانه‌روز مسافت، صیحه‌ای آسمانی ایشان را فرومی‌گیرد و شداد و قومش را هلاک می‌کند.

پس از آن با ذکر اسانید از قول عبد الله بن قلابه که یکی از صحابه است روایت می‌کنند که او گفت: روزی بدنبال شتری می‌گشتم ناگاه خود را در بهشتی یافتم، چنین و چنان، از زر و سیم و جواهر آن هرچه می‌توانستم برداشتم و با خود آوردم. این خبر به معاویه رسید، او را احضار کرد و از او خواست قصه را شرح دهد. وقتی ماجرا را بهمان نحو برای معاویه گفت معاویه همان ساعت کعب الاحبار را احضار کرد و از او پرسید:

این چگونه جایی است؟ گفت این همان ارم ذات العماد است و بزودی مردی از مسلمانان بدان داخل می‌شود که گونه سرخ و موئی خرمائی دارد کوتاه‌قد است و بر روی ابرویش خالی دارد و بر گردنش نیز خالی دیگر، در طلب شتری می‌رود و به آنجا می‌رسد. در همین اثنا چشمش به عبد الله بن قلابه می‌افتد و می‌گوید: و الله این همان مرد است، (و من می‌گویم اگر این روایت راست باشد کعب الاحبار و قلابه قبلاتبانی کرده‌اند).

این قصه بهمین نحو به عنوان تفسیر آیه مزبور در آثار این سه مفسّر بزرگ آمده است.

در صورتیکه نه چنین شهری را تاکنون کسی دیده و نه از آن اثری برجای مانده است.

شگفت‌تر اینکه چنان وانمود می‌کنند که گوئی این بهشت افسانه‌ای بهمان صورت اول هنوز هم وجود دارد، در صورتیکه اگر می‌گفتند آن نیز مانند سایر بناهای اقوام پیشین

یادنامه طبری، ص: ۳۹۹

ویران شده است تا حدی پذیرفتنی بود.» ۱۹

اکنون بینم چه عاملی باعث شده است که مرد بزرگی همانند طبری اینگونه روایات را که خود نیز به صحت آن اعتقاد ندارد نقل می‌کند.

او خود در مقدمه تاریخ گفته است: خواننده این کتاب بداند که استناد ما در آنچه نقل می‌کنیم به روایات است که از دیگران بتوالی به ما رسیده است و من از اقوال دیگران روایت می‌کنم و سند روایت را به صاحبانش می‌رسانم و در آن استنباط عقلی نمی‌کنم.

اگر خوانندگان این کتاب به برخی از داستانها و قصه‌ها برخوردند که عقل وجود آنها را انکار کند نباید بر من خرده بگیرند زیرا آنها را چنانکه شنیده‌ام در این کتاب آورده‌ام. ۲۰

اما سؤال ما این است که طبری براساس چه نوع اعتقادی در تفسیر قرآن و تاریخ انبیاء به صرف نقل اکتفا کرده و عقل و استنباط را کنار گذاشته است؟

طبری در مقدمه تفسیر خود در متن عربی در این باره به تفصیل سخن گفته است. او نظریه عده زیادی از صحابه و تابعین را نقل کرده است که اصولاً با هرگونه اظهارنظری درباره معانی آیات کلام الله مخالف بوده‌اند و تعداد فراوانی روایت نقل کرده است حاکی از اینکه از فلان کس پرسیدند معنی فلان آیه چیست؟ در پاسخ گفت: من درباره قرآن چیزی نمی‌گویم. ذهب الذین کانوا

یعلمون فیم انزل القرآن، اتق الله.

پس از آن با استدلال و استناد به آیات و احادیث نظریه آنان را ابطال می‌کند و شواهدی ارائه می‌دهد تا ثابت کند صحابه (رض) قرآن را تفسیر می‌کرده‌اند و با یکدیگر درباره معانی آیات گفتگو می‌نموده‌اند و در بعضی موارد با یکدیگر اختلاف نظر داشته‌اند، و به رد اقوال کسانی می‌پردازد که در بحث از تفسیر گفته‌اند: ذهب الذین کانوا یعلمون فیم انزل القرآن، اتق الله. و ثابت می‌کند که تفسیر قرآن در کل امری جایز است و خلاف شرع نیست و عده‌ای از صحابه مانند علی (ع) و ابن عباس (رض) و دیگران مفسر قرآن بوده‌اند و البته مخالفین نیز به این زودی از میدان بدر نمی‌روند و به این ایرادات پاسخ می‌دهند.

- جواب ایشان این است که صحابه هرچه می‌گفتند از پیغمبر شنیده بودند و اگر در مورد آیه‌ای نیاز به تفسیر داشتند از پیغمبر سؤال می‌کردند و از پیش خود چیزی نمی‌گفتند.

پیغامبر فرموده است:

من قال فی القرآن برأیه فلیتبوء مقعده من النار.

یادنامه طبری، ص: ۴۰۰

و در جای دیگر فرمود: من قال فی القرآن برأیه فاصاب فقد اخطأ.

طبری این حدیث را از طرق مختلف روایت می‌کند و می‌کوشد تا ثابت کند که منظور این نیست که معانی قرآن را فقط از طریق نقل بررسی کنید بلکه منظور این است که قرآن را بدلبخواه خود تفسیر نکنید. ۲۱

طبری سرانجام در یک چنین فضائی که گروهی با تفسیر مخالفند و گروهی آنرا بشرط نقل از صحابه و احادیث نبوی جایز می‌دانند و بیش از آن را از مقوله تفسیر به رأی به شمار می‌آورند می‌خواهد برای نخستین بار تفسیر کاملی از قرآن فراهم آورد.

بهترین راهی که برای بیرون آمدن از بن‌بست انتخاب می‌کند آن است که همه روایات و احادیث و اقوال و اخباری که به سند صحیح البته بحسب ظاهر به دست او رسیده است، درباره هر آیه‌ای نقل کند و سرانجام یا از میان آنها یکی را انتخاب نماید یا از تلفیق آنچه از روایات قابل جمع است معنی و مقصود را استخراج نماید. و بر این اساس برای نخستین بار در تاریخ اسلام تفسیر کاملی مبتنی بر روایات از تمامی آیات قرآن تألیف می‌کند.

طبری در متن تفسیر هیچگاه نظر خود را با روایت درهم نمی‌آمیزد و صحت و سقم روایات را بعهد نمی‌گیرد بلکه کلیه روایات را بصورت مواد خام یکی پس از دیگری با سلسله اسناد نقل می‌کند و لغات و مقررات هر آیه را به کمک شواهد توضیح می‌دهد، پس از آن آنچه را خود درست می‌داند با احتیاط تمام در چند جمله اظهار می‌دارد.

و در مقام مقایسه، تفسیر طبری نسبت به تفاسیری که پیش از او نوشته شده و حتی نسبت به بسیاری از تفاسیری که پس از وی تألیف شده است، جامع‌ترین تفسیر است. و درباره روایات واضح البطلان و نقل آن در تفسیر و تاریخ نظریه طبری این است که همچنانکه مشکلات لغوی و بیانی و نحوی قرآن را با ابیات و امثال اعراب بدوی می‌توان حل کرد، بسیاری از اشارات و نکات تاریخی را نیز می‌توان به کمک همین روایات و قصص و افسانه‌های عامیانه روشن ساخت. چنین نیست که او عین روایات را بعنوان تفسیر قرآن تلقی کند.

شیوه کار و نظریه طبری در مورد تفسیر چنین است؛ اما این شیوه را در کتاب تاریخ بطور کامل رعایت نکرده، یا حداقل می‌توان گفت در تاریخ چنانکه باید روایت را از درایت جدا نساخته است. و بدین سبب روایات مجعول و دور از حقیقت از ارزش کار

یادنامه طبری، ص: ۴۰۱

بی‌نظیر او کاسته است.

شیخ طوسی در مقدمه تفسیر تبیان خود، به افراط طبری در نقل روایات اشاره کرده و آن را نقیصه کار او دانسته است و این در

حقیقت به شیوه روایت وی مربوط می‌شود که در بین علماء عامه متداول است.

البته از نظر شیخ طوسی، طبری و امثال او که به اصطلاح وی از اصحابنا نیستند و از عامه امت اسلام‌اند بعلت اعتماد به امثال معاویه و عمروعاص و کعب الاحبار و دیگران و عدم ارتباط با اهل بیت نبوت و اصحاب ایشان به این بیراهه‌ها افتاده‌اند و این مطلبی است فوق مسائلی که بعنوان نقیصه در تفاسیر گوشزد می‌کند و این مربوط به اصل مسأله مذهب، و شعار بایهم افتدیم است. او می‌گوید: آنچه مرا بنوشتن این تفسیر واداشت این بود که از اصحابنا کسی تاکنون تفسیر جامعی که همه قرآن و فنون مختلف آنرا شامل باشد ننوشته است.

از علمای امت بطور عامه نیز برخی صرفاً به ذکر منقولات اکتفا کرده‌اند و برخی به ذکر غرائب و نوادر پرداخته‌اند. طبری در نقل روایات افراط کرده است. برخی صرفاً به ذکر معانی آیات اقتصار کرده‌اند. کسانی مانند زجاج و فراء از نحوین سعی خود را صرف اعراب و تصریف و نکات نحوی کرده‌اند. بعضی مانند مفصل بن سلمه در لغت و اشتقاق داد سخن داده‌اند. بعضی چون ابو علی جبائی و متکلمان دیگر همت خود را صرف مسائل کلامی قرآن کرده‌اند. برخی نیز علوم قرآنی مانند فقه و اختلاف فقها و امثال آن را در تفسیر قرآن مطرح کرده‌اند مانند بلخی. و بهترین اسلوب، نسبتاً همان است که محمد بن بحر ابو مسلم اصفهانی و علی بن عیسی‌الرمانی پیش گرفته‌اند، هرچند که ایشان نیز به نقل بسیاری از مطالب پرداخته‌اند که در تفسیر نیازی به ذکر آنها نیست. ۲۲

یک نمونه از ذکر روایات زائد که طبری بدون بررسی نقل کرده است و نظایر آن در تفسیر او بسیار است و از آن می‌توان به ماهیت بسیاری از روایات پی برد، اینکه در تفسیر آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا» نزدیک به بیست روایت نقل می‌کند که مضمون همه آنها این است که آن گروه که در تخریب مسجد کوشیده‌اند و مؤمنان را از عبادت خدا منع کرده‌اند نصاری زمان بخت نصر بوده‌اند که او را در تخریب بیت المقدس یاری کردند و مؤمنان یهود را از عبادت محروم ساختند. مهمتر

یادنامه طبری، ص: ۴۰۲

اینکه این قول را بر دیگر اقوال در تفسیر آیه ترجیح می‌دهد، بدون اینکه توجه کند نصاری و عیسی علیه السلام حدود ۶۰۰ سال بعد از بخت نصر به جهان آمده‌اند، و این مطلب وضع بسیاری از روایان مورد استناد طبری را بخوبی روشن می‌کند. (۲۳)

اما موضوع ترجمه‌های فارسی از تفسیر طبری و تاریخ او.

بطور کلی آنچه تاکنون بنام ترجمه تفسیر طبری و ترجمه تاریخ طبری به زبان فارسی منتشر شده است با متن اصلی تفسیر و تاریخ طبری فرق فاحش دارد.

در مورد ترجمه تاریخ طبری توسط بلعمی و آنچه بدین نام و عنوان به زبان فارسی نوشته شده است اغلب محققان متأخر به بعضی از اختلافات موجود بین ترجمه و متن اشاراتی کرده‌اند، از جمله گفته‌اند که بلعمی در بسیاری موارد مطالبی را حذف یا اضافه کرده است.

محققانی که به چاپ و نشر اینگونه ترجمه‌ها پرداخته‌اند نیز در جای جای کتاب اینگونه تفاوتها را گوشزد نموده‌اند. و در بیشتر موارد اختلافات موجود را کار ناسخان بعد از بلعمی دانسته‌اند. ۲۴

با بررسی دقیق آنچه تاکنون بنام ترجمه تاریخ طبری یا تاریخ بلعمی بدست آمده معلوم می‌شود که تفاوت بین متن و ترجمه بحدی است که نمی‌توان نام کتاب را ترجمه تاریخ طبری دانست، لذا آن را تاریخ بلعمی نامیده‌اند. در این مطلب جای تأمل است و بررسی دقیق‌تری را نیاز دارد. ۲۵

مسأله این است که نمی‌توان این تفاوت فاحش را کار بلعمی دانست و از طرفی وضع نسخه‌های موجود چنان است که نمی‌توان

اختلافات نسخه‌ها را با متن عربی بگردن ناسخان انداخت. پس معمای این تفاوت‌های موجود بین ترجمه بلعمی و متن طبری را چگونه می‌توان گشود؟

اینکه گفتیم کار بلعمی نمی‌توان دانست بدان جهت است که بلعمی در اول کتاب گوید: ملک خراسان ابو صالح منصور بن نوح فرمان داد دستور خویش را ابو علی محمد بن محمد بن البلمعی که این تاریخ‌نامه را که از آن پسر جریر است پارسی گردان، هرچه نیکوتر چنانکه اندر وی نقصانی نباشد. ۲۶

از طرفی در مواردی از کتاب به نکاتی برمی‌خوریم که به نظر بلعمی نادرست و غیرمنطقی بوده است اما بلعمی بخود اجازه حذف آنرا نداده، چون ایجاد کم و کاست در یادنامه طبری، ص: ۴۰۳

مطلب متن موجب نقض تعهد و باعث نقصان است و او متعهد است که طبق فرمان پادشاه آنرا چنان ترجمه کند که اندر وی نقصانی نباشد.

بلعمی از جمله، در مبحث مربوط به چگونگی وفات موسی (ع) سه روایت افسانه‌مانند را ترجمه کرده، که یکی از دیگری نامعقولتر است و در آخر با لحنی حاکی از خشم گوید: و این هر سه حدیث خرافات است و نه از در آنست که اندرین کتاب روایت کنند و خداوندان عقل این حدیث‌ها نپذیرند. ۲۷

در هر موردی از کتاب که بلعمی خواسته است برای مزید فایده مطلبی از خود بنویسد خود آغاز و انجام آنرا مشخص کرده است و اگر مطلبی را خلاف واقع دانسته است، پس از ترجمه آن، جمله‌ای اظهار داشته است.

از جمله در اول کتاب گوید: «و ما خواستیم که تاریخ روزگار عالم آنچه هر کسی گفته است از اهل نجوم و غیره یاد کنیم اندرین کتاب ... و این در کتاب پسر جریر نیافتیم. و باز نمودیم تا هر که اندر وی نگرد زود اندر یابد».

بلعمی این فصل را در ضمن مقدمه خود بر کتاب گنجانده و پیش از آغاز ترجمه متن طبری آنرا درج کرده است و پس از اتمام این مقدمه گوید: «و امّا آن که محمد بن جریر گوید ما از پس این یاد کنیم انشاء الله تعالی». و باز هم برای محکم کاری و پیشگیری از آمیختن آن با متن گوید: «دیگر از قول محمد جریر که مصنف کتاب است». و ترجمه را آغاز می‌کند.

امّا از همان فصل اول کتاب حذف و اضافه‌ها و تفاوت مطالب ترجمه و متن آغاز می‌شود و تا پایان ادامه می‌یابد. اکنون با این تعهدی که بلعمی نشان می‌دهد و امانتی که از او انتظار می‌رود و از همه مهمتر التزام «عدم نقصان» او در برابر پادشاه چگونه می‌توان این حذف و اضافه‌ها و تحریفات را کار بلعمی دانست، پس کار کیست؟

اگر به نکاتی که ابن‌الندیم درباره طبری و آثار او بویژه تاریخ گفته است و قبلا در جای خود بدان اشاره شد یکبار دیگر توجه کنیم جواب این مسأله را خواهیم یافت.

ابن‌الندیم گوید من تاکنون چندین صورت از کتاب تاریخ طبری دیده‌ام که از روی آن ساخته‌اند و نیز برخی منتخبات و مختصرات او در بغداد است و این صورتهای گوناگون تاریخ طبری همه به عربی و در آن دیار فراهم آمده است. ۲۸

یادنامه طبری، ص: ۴۰۴

بنابراین چون تفاوت متن و ترجمه بیش از حد است و بلعمی نیز مرد بی‌شخصیت و نامتعهدی نبوده است و مطالبی در کتاب یافت می‌شود که به ناسخان نیز نمی‌توان نسبت داد چون در همه نسخ وجود دارد پس روشن می‌شود که ترجمه تاریخ طبری از روی یکی از صورتهای تحریف یافته آن کتاب توسط بلعمی فراهم آمده است، و آنچه از بغداد به خراسان رسیده یکی از همان نسخه‌های دستکاری شده بوده است.

در مورد تفسیر نیز وضع بر همین منوال بلکه به مراتب بدتر است، اما با همه اینها نباید ارزش ادبی و فوائد لغوی و هنری این آثار را

از نظر دور داشت، چه حتی صورتهای محزّف کتاب هم حاوی بسیاری از مایه‌های ادبی و شعری است بویژه در ادبیات تمثیلی فارسی منبع اصلی و اساسی، همین متون است که از برکت وجود امثال طبری برای ما بیادگار مانده است.

یادداشتها:

- (۱)- ابن الندیم، الفهرست، ترجمه رضا تجدد، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۶، ۴۲۴-۴۲۷. ابن اثیر، تاریخ الکامل، ذیل حوادث سنه ۳۱۰، چاپ مصر.
 - (۲)- ابن خلکان، وفيات الاعیان، بیروت، ۱۹۱-۱۹۲.
 - (۳)- مسعودی، مروج الذهب، چاپ دوم، تهران، ۱۹۷۰، ۱/ ۲۱-۱۰.
 - (۴)- خوانساری، روضات الجنات، قم، ۱۳۹۳ ق، ۷/ ۲۹۳-۳۹۵.
 - (۵)- ابن خلکان، همان مأخذ، ۴/ ۴۰۱. ابن اثیر، الکامل، ۷/ ۱۶۲.
 - (۶)- یاقوت حموی، ارشاد الاریب، نقل از روضات الجنات ۷/ ۲۹۴.
 - (۷)- الفهرست، ۷۰ و ۱۰۲.
 - (۸)- ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسی، الفهرست، چاپ افست، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۱، ۲۸۱.
 - (۹)- ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، کلاله خاور، ۱۲۲-۱۲۳ و ۱۳۰.
 - (۱۰)- وفيات الاعیان ۲/ ۲۹۱- ریحانة الادب ۵/ ۱۵۲.
 - (۱۱)- روضات الجنات ۷/ ۲۹۴-۲۹۵.
 - (۱۲)- ابن خلکان همان مأخذ، ۴۰۱ و ابن اثیر همان مأخذ، ۷/ ۱۶۲.
 - (۱۳)- خوارزمی، مفاتیح العلوم، مقدمه کتاب ص ۱ متن عربی- و ترجمه حسین خدیوچم- بنیاد فرهنگ ۱۳۴۷.
 - (۱۴)- ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات ایران، ج ۱ تهران، ۱۳۳۸، ۲۰۹-۲۱۴.
 - (۱۵)- قاضی نور الله شوشتری، مجالس المؤمنین، انتشارات اسلامیة تهران- ۱۳۵۴، ۱/ ۴۹۱.
- یادنامه طبری، ص: ۴۰۵

- (۱۶)- احمد مصطفی المراغی، تفسیر المراغی، قاهره، ۱۳۶۵ ه. ق، مقدمه کتاب.
- (۱۷)- ابن خلدون، مقدمه تاریخ، مکتبه المثنی بغداد، ۱۰-۱۴.
- (۱۸)- ترجمه تفسیر طبری، بکوشش حبیب یغمائی، تهران، ۱۳۳۹، ۱/ ۹۴-۹۰ و ترجمه تاریخ طبری، بکوشش محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳، چاپ دوم، ۴۹۶.
- (۱۹)- مقدمه ابن خلدون، ۱۴.
- (۲۰)- مقدمه ترجمه تاریخ طبری، به کوشش محمد پروین گنابادی، ۴۹.
- (۲۱)- محمد بن جریر طبری، تفسیر الطبری، دار المعارف عصر، الطبقة الثانية، مقدمه جلد اول.
- (۲۲)- شیخ طوسی، مقدمه تفسیر تیان.
- (۲۴)- ملک الشعراء بهار و محمد پروین گنابادی، ترجمه تاریخ طبری، در شماره ۱۸، مقدمه کتاب و دکتر محمد مشکور، مقدمه ترجمه طبری.

(۲۵) - ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات ایران، ۱/ ۶۱۹ و گنجینه سخن انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۸، ۱/ ۸۸.

(۲۶) - ترجمه تاریخ طبری، بکوشش محمد پروین گنابادی و تصحیح ملک الشعراء بهار، ۲.

(۲۷) - مأخذ پیش ص ۵۰۵.

(۲۸) - ابن الندیم، الفهرست، ترجمه رضا تجدد، ۴۲۵-۴۲۶.

یادنامه طبری، ص: ۴۰۷

دکتر ناصر تکمیل همایون مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

جایگاه طبری در تاریخنگاری اسلامی [دکتر ناصر تکمیل همایون]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۴۰۹

مدخل

ابو جعفر محمد بن جریر طبری، امام المورخین، یکی از چهره‌های درخشان تمدن و معارف اسلامی است که به حق نامش در جهان تاریخ و تاریخنگاری جاودانه مانده و اثر گرانبهای وی به نام اخبار الرسل و الملوک، روشنگر فصلهایی از زندگی گذشته انسان و سرمشق بسیاری از مورخان در قرنهای متمادی بوده است.

طبری ریشه در طبرستان و ری دارد، اما در بغداد نشو و نما یافته است. در این شهر تاریخی، پیش از وی، زمینه‌هایی فراهم بوده است که او و صدها پژوهشگر نکته‌یاب و تلاشگر دیگر را، در بسیاری رشته‌های علمی، پرورش داده است. شناخت این توانمندی فرهنگی در امر تاریخ‌نگاری، نخستین باب این گفتار است.

بدیهی است که حیات علمی طبری خود نیز ویژگی‌هایی دارد و وی به عنوان یک انسان مسلمان و ایرانی در بطن فرهنگ جدید و جهانگستر اسلامی با داشتن خصیصه‌های قومی و خاندانی و شخصی در موقعیت‌یابیهای اجتماعی و آموزشی، بالندگی و توانمندی یافته است. آشنایی به تحصیلات و تألیفات گرانبها و ماندگار او که «برآمد فرهنگی» هویت شخصی طبری و برخورد آن با کانونهای علمی رو به گسترش زمان او است باب دوم این بررسی را تشکیل می‌دهد.

ابو جعفر، در مجموعه فرهنگی عالم اسلام، بسان اکثر برآمدگان آن فرهنگ

یادنامه طبری، ص: ۴۱۰

تاریخی به عامیت علم و بعدها چندگانه، اما وحدت‌پذیر آن، آگاهی داشته و در هر زمینه چون فقه و تفسیر و حدیث و ادب و جز اینها طبع آزمایی کرده است اما آنچه در باب سوم این گفتار خواهد آمد، علم تاریخ یا به زبان دیگر مورخ بودن طبری است که با تحلیل کتاب تاریخ الرسل و الملوک، روش و محتوا و برداشت و منابع و موضعگیریهای آن در زمینه‌های گوناگون مورد پژوهش واقع شده است.

در باب چهارم، تاریخنگاری پس از طبری، و اثراتی که وی مستقیم و غیرمستقیم در مورخان مسلمان اعم از عربی‌نویسان، فارسی‌نویسان و ترکی‌نویسان، حتی اردونویسان در طی تاریخ یک‌هزار ساله باقی مانده است پرداخته شده و البته با تأکید بر دو تن از آنان، ابن اثیر و ابن خلدون که متعلق به دوره اول تاریخنگاری اسلامی هستند.

همچنین از تلاشهای مورخان سده‌های پس از طبری در پیدا کردن جایگاه علمی تاریخنگاری در سلسله مراتب علوم در عالم اسلام

سخن بمیان خواهد آمد. این پژوهش نسبتاً مفصل که هر باب از آن یا هر بندی از هر باب آن به بررسی جداگانه نیاز دارد، بر پایه کلیات اما متقن و مقبول محققان، استوار است و با حاصل سخن به پایان می‌رسد که اشاره‌ای مجدد به جایگاه علم تاریخ پیش از طبری است و نقشی که مؤلف تاریخ الرسل و الملوک در تاریخنگاری عالم اسلام داشته است. در این مقوله فزون بر دوره فترت تاریخنگاری اسلامی که با پاره شدن پیوندهای اجتماعی جوامع اسلامی و فروریختگی فرهنگ گسترده جهان اسلام به وجود آمد، سخن به زمانی می‌رسد که خودیابی‌ها و خودآیی‌های فرهنگی روشنگران مسلمان، عصر تاریخنگاری جدید را برپایه علم و روشهای عینی، پدید آورده که بی‌تردید با شناخت گذشته‌های فرهنگی در هر زمینه، از آن میان تاریخ و احوال مورخان می‌توان راه شکوفای آینده فرهنگی جامعه‌های مشرق زمین را فراهم آورد.

نگارنده در تهیه مطالب یاد شده از منابع تاریخی گذشته و بررسیهای بسیاری از محققان ایرانی و خارجی برخوردار بوده است که به اهم آنها، همزمان با نقل قول‌ها و نشانه‌ها و مطالبی خارج از متن اما روشنگرانه در زیرنویس، اشاره کرده که برای طالبان دقیق النظر و جویندگان نوپا و علاقمند، بی‌فایده نخواهد بود.

یادنامه طبری، ص: ۴۱۱

باب یکم زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی تاریخنگاری اسلامی

مقدمه

اشاره

از آغاز زندگی انسان، توجه به گذشته نیاکان و بزرگان خاندان و قوم و قبیله، همراه با توصیفها و گاه تحلیلهای افسانه‌ای و غالباً برون از زمان معین و حتی مکان مشخص، ذهن و تخیل افراد بشر را به خود مشغول داشته است، با پیدا شدن هنر کتابت، سومریان و آکادیان و آشوریان و بابلیان، نخستین اقوامی بودند که حوادث مهم و رویدادهای چشمگیر خود را در الواح و کتیبه‌ها، به صورت دعا و نیایش به درگاه خدایان، یا سرودها و آهنگهای شاعرانه و جز اینها با مبالغه‌ها و اغراق‌های فراوان نگاشتند و به تحقیق در این امر تحولها و تطورها پدید آمد تا پایه‌های نخستین علم تاریخ نهاده شد. ۱

به دنبال اقوام برشمرده، یهودیان با تدوین تورات و دیگر اسفار و مکتوبهای عهد عتیق و مسیحیان با تحریر اناجیل و روایات گوناگون عهد جدید، و در یونان باستان نگارش اسطوره‌ها و رویدادها و قانونها و در امپراتوری روم تدوین وقایع نامه‌های رزمی و سیاسی، و در سرزمین ایران، رواج نگارش خدای نامه، شهنامه، آیین نامه، کارنامه و سالنامه نویسی، و در جامعه‌های دیگر آسیایی، تنظیم خاطره‌ها و سرگذشت‌ها در ارتباط با زندگی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، هریک به شیوه‌ای در استحکام این رشته از معارف انسانی که نشان‌دهنده حرکتها و جریانها و فراز و نشیب‌های زندگی اقوام و ملتها است، کوششها به ظهور رسید و در رفع نقصها و کمبودهای آن مرارتها کشیده شد،

یادنامه طبری، ص: ۴۱۲

تا راه پیشرفت و تکامل این دانش انسانی هموار گردید. این امر فرهنگی تا زمان طلوع خورشید درخشان اسلام همچنان پویا و بردوام ماند و از بازتاب‌های و فرهنگی جامعه‌های گوناگون آن روزگاران صبغه‌ها پذیرفت و نیز در مسیر برخوردهای جهانی دگرگونیهای فراوان در آن پدید آمد بطوریکه نمی‌توان در این خط علمی نقصها و نارواییها و ناهنجاریها را در جمع مختص یک قوم و ملت و تاریخنگاران آن شمرد، به همان سان که پیشرفتها و درست‌اندیشیهای تاریخی را نیز نمی‌توان از آن یک قوم و ملت

دانست. ۲.

اما آنچه از آغاز تاریخنگاری باستان تا زمان بنیادبایی تاریخنگاری اسلامی بگونه جهش و تحول کم‌نظیر فرهنگی در جهان، را می‌توان به عنوان ممیزات کلی یاد کرد و شاید در مقام مقایسه با دوران اسلامی و یافتن جایگاه فرهنگی ابو جعفر محمد بن جریر طبری لازم باشد، از این قرار است:

۱- تعلق تاریخ به سرگذشت یک قوم و نژاد

در نتیجه:

- تمایلات قوم‌مدارانه در نگارش
- بیگانه دشمنی در تحلیل
- بیان احوال دیگر اقوام در پیوند با نیازهای قومی
- عینیت حیات جهانی در زندگی بسته قومی

۲- شکل‌یابی تاریخ در ارتباط با حکومت

در نتیجه:

- پیوند مورخان با کانونهای قدرت
- فزونی تحلیلهای اعتباری (- بایدها) در مسیر سیاست و سیاستگران
- دور ماندن از واقعیتها (- بوده‌ها) و آشنایی بر چگونگی آنها

۳- سلطه باورهای ارزشی - اجتماعی

در نتیجه:

یادنامه طبری، ص: ۴۱۳

- رواج توجیه مذهبی و عقیدتی

- نامشخص بودن مرزهای اسطوره‌ها و افسانه‌ها از تاریخ یادنامه طبری ۳۴۱۳ - سلطه باورهای ارزشی - اجتماعی ص: ۴۱۲
توسعه گرایشهای حماسی و قهرمان‌پرستی

۴- نقصهای فرهنگی و علمی

در نتیجه:

- نفوذ خرافات و تشریح امور ناممکن
- رونق انواع تعصبات و ناتوانیهای تحلیلی

- بیان خوارق و تحلیل لذت‌بخشانه
 - محدودیت خردمداری و خردگرایی تاریخی
 - دسترسی نداشتن به منابع و داده‌ها و عدم شناخت چگونگی رویدادها
 - آمیختگی شعر و ادب با نگارش عینی
- بر این بندها شاید بتوان مطالبی دیگر افزود و پاره‌ای از آنها را غیرمستقیم در روند تاریخنگاری مسلمانان بازیافت و چگونگی آنها را در سیر فرهنگی اسلام تبیین و تحلیل کرد. ۳

۱- تاریخنگاری در تمدن اسلامی و ادوار آن

یکی از دانشهای بشری که در پرتو ظهور اسلام توسعه و شکوفایی پیدا کرد، علم تاریخ به معنای گسترده آن است: در دوران برخورد های فرهنگی در عالم اسلام، بسیاری از دانشها و اندیشه‌ها چون علم طبیعت و پزشکی و نجوم و ریاضیات و جغرافیا، همچنین فلسفه و باورهای دینی و عقیدتی و جز اینها، رونق یافتند و فرزندگان عالم اسلام با در دسترس داشتن ترجمه آثار مهم یونانی و سریانی و ایرانی و هندی در تألیف کتابهای گرانها و ماندگار، سرآمد بسیاری از ملتهای روزگار شدند که این امر خود بعدها عامل توسعه و جهشهای علمی مغرب زمین و جهان گردید. اما راستی این است که در تاریخنگاری، مسلمانان خود مبتکر و مؤسس بوده‌اند و به زبان دیگر، علم تاریخ ثمره فرهنگ و پویایی آن در دیانت و باورهای است که ریشه در آموزشهای قرآنی دارد ۴. و در حرکتهای

یادنامه طبری، ص: ۴۱۴

تاریخی تحول و دگرگونی‌هایی یافته است که به چگونگی آن در همین باب، اشاره خواهد شد. بسیاری از محققان اروپایی و جدیداً پژوهشگران شرقی به اهمیت کارهای عظیم فرهنگی و تاریخنگاری اسلامی مورخان مسلمان توجه کرده‌اند و این امر که از یکصد سال پیش آغاز گردید، در بسیاری از آثار شرق‌شناسان و تاریخ‌شناسان اروپایی تا زمان حاضر بازتاب علمی یافته است. آنان و به تبع آنان یا مستقل از آنان، دانشمندان مشرق زمین نیز به این باور رسیده‌اند که این مسأله علمی در دوره‌های مختلف تاریخی تحول بنیادی پیدا کرده و دقیقتر آنکه در هر سده و نیم سده هم دارای دگرگونی‌هایی بوده است. ۶ بر روی هم تاریخ تاریخنگاری مسلمانان که بی‌تردید با کلیت فرهنگی جوامع و امت اسلامی در ارتباط است، به سه دوره ممتاز و مشخص تقسیم می‌گردد:

نخستین دوره از آغاز پیدایش اسلام تا ویرانگریهای تاتارها و مغولان و صلیبیان، که منجر به از میان رفتن وحدت نسبی عالم اسلام شد (- عصر شکوفایی).

دومین دوره روزگار آشفتگی تاریخی مسلمانان و فروریختگی فرهنگی آنان است که تا دوران معاصر یعنی اوجگیری سلطه طلبیهای دول استعماری ادامه داشت (- عصر فترت)

سومین دوره، یا زمان حاضر که کمابیش از زمان آشنایی با تمدن مغرب زمین، و رشد جنبشهای خودآگاهانه ملی و اسلامی و توسعه حرکتهای فرهنگی آغاز شده است (- عصر بازیابی)

روشن است که این نوشتار در ارتباط با نخستین دوره تاریخنگاری اسلامی و به‌طور دقیق، از آن زمان که مسلمانان در صحنه تاریخ انسان، نه تنها به گونه انسانهای تاریخ‌ساز، بلکه به عنوان فرزندگان تاریخنگار، موجودیت خود را اعلام داشته‌اند شکل یافته است. اما این دوره خود به چند مرحله و چند نوع و چند شیوه تاریخنگاری در چند زمان و چند حوزه منقسم است که هر بخش از آن به پژوهش جداگانه‌ای نیاز دارد.

نهضتی که در شرق اسلام به نام تاریخنگاری آغاز شد و حیات فرهنگی آن در حدود هفت قرن تداوم داشت تا در غرب اسلام فرزانه‌ای تاریخدان و زیرکی اندیشمند، به یادنامه طبری، ص: ۴۱۵

نام عبد الرحمن بن خلدون، پایان شکوهمندی آن را آشکار ساخت ۷، دارای چهره‌های برجسته‌ای است که ابو جعفر محمد بن جریر طبری یکی از نام‌آورترین آنهاست. وی از برخاستگان دوره یکم یا عصر شکوفایی تاریخنگاری اسلامی است لکن در سرتاسر دوره دوم تاریخنگاری مسلمانان که در پیوند با چند مورخ سترگ شکل یافته، تأثیر طبری همچنان پابرجاست و دوره سوم که زمان ارزیابی مجدد آثار گذشتگان و آموختن از آنان با کاربرد شیوه‌های جدید علمی است، باز هم بیش از همه وقت این مورخ بزرگ مسلمان و ایرانی، اهمیت فرهنگی خود را آشکار ساخته است.

۲- شکل‌گیریه‌ای آغازین

اشاره

پیشرفت اسلام و وحدت سیاسی و حکومتی حاصل از آن و ادغام و همجوشی نسبی فرهنگها و پاره‌فرهنگها در تمدن جدید، وضع و شرایطی را پیش آورد که سبب شد اندیشمندان جامعه وسیع اسلامی به گذشته اقوام و ملل این قلمرو کم‌نظیر تاریخی علاقه‌مندی نشان دهند و در شناخت آن کوشش نمایند. این موقعیت نوین اجتماعی-تاریخی و نیازهای فرهنگی برخاسته از آن، هماهنگ با زمینه‌های عقیدتی و ایمانی که در قرآن کریم و جوهر دیانت جدید وجود داشت، عاملهای بنیادی شتاب‌دهنده، امرهایی بود که باید شکل‌گیریه‌ای آغازین تاریخنگاری مسلمانان را در آنها جستجو کرد. در این مورد پژوهشهایی صورت گرفته که البته همه گاه یکسان نیستند و استنتاجها و استنباطهای چندگانه‌ای را دربردارند. آنچه بر پایه اسناد معتبر و تتبعات علمی نظر هر پژوهشگری را جلب می‌کند از این قرار است:

الف- ریشه‌های عربی

اعراب نسبت به گذشته، آثار و وقایع تاریخی خود علاقه‌مند بوده‌اند، شرح پاره‌ای جنگهای قبایل و تیره‌های ساکن در جزیره‌العرب را که به بهانه‌های کوچک برپا می‌گردید، به گونه‌هایی بیان می‌داشتند، که غالباً در آنها (-ایام العرب) بریدگی و بی‌زمانی موجود بوده است. به زبان دیگر داستانهایی شکل می‌یافتند که نه تنها فاقد «عنصر زمانی» بودند بلکه «استمرار تاریخی» را نیز نشان نمی‌دادند و بر روی هم در

یادنامه طبری، ص: ۴۱۶

آنها جنبه‌های ادبی پرتوان‌تر از شناخت عینی گذشته بود. از هنگامی که اعراب به فتوحات دست یازیدند، این نوع روایتها و نگارشها که سهم قبیله‌ها و تیره‌ها را گاه متعصبانه نشان می‌داد، رواج بیشتر یافتند.

اعراب به علت دلبستگی به تبار و نیاکان و «منزلت» یابیهای اجتماعی، در این امر به گونه دانشی نانویسا، دستی توانا داشته‌اند و عدد تبارشناسان آن قوم که در تبارشناسی نام‌آور شده‌اند، بسیار است. به تحقیق در این مورد نیز، تخیل و اسطوره‌گرایی و دور افتادن از واقعیتها، رخنه کرده است، اما با رونق مسلمانی، و عنایت به عینیتهای قومی، شخصیتی و تکلیفی (-اجتماعی) به مرور زمان تحولی

گسترده و ژرفایی قابل اعتماد زیر عنوانهای طبقات و رجال و تراجم احوال و تذکره و جز اینها، به وجود آمد. کتیبه‌های یمن و دیگر سنگ‌نگاریهای اعراب نیز توجه پاره‌ای از پژوهشگران ژرف‌اندیش را به نشان وابستگی اعراب به تاریخ جلب کرده است، اما فزونی حالت‌های تقدسی و مردمی این آثار بر جنبه‌های شناخت و راهنمایی، گمانزنی در این باب را کاهش می‌دهد به طوری که نمی‌توان از آنها هم‌سان ایام العرب و علم الانساب یاد کرد. ۸

ب- منابع یهود و نصارا

نفوذ و پراکندگی قوم یهود در شهرها و منطقه‌های تجارتنی عربستان و تماس و برخورد آنان با ساکنان این سرزمین، همچنین رواج دیانت نصارا خاصه فرقه نسطوری، در پاره‌ای منطقه‌های شمالی و نقش جهانی امپراتوری روم به عنوان مدافع مسیحیت و روابط آن با مصر و حبشه و وجود راه‌های بازرگانی از جنوب به شمال عربستان و مراودات و برخوردهای فکری حاصل از آن از زمانهای دور گروهی از اعراب حضری را با این دو دیانت و تاریخ و سرگذشت انبیای آنها آشنا کرده و ایشان را متأثر می‌ساخت و همین امر زمینه‌هایی را فراهم می‌آورد که پس از گسترش اسلام شناخت تاریخ دیانت‌های مذکور و پیامبران آنها که در قرآن هم به پاره‌ای از آنان اشاره شده، به نحوی دلپذیر و نظام‌یافته با برخورداری از منابع یهود و نصارا توسط سرگذشت‌نگاران مسلمان (گهگاه در ارتباط با دستگاه خلافت) به تحریر درآید. ۹

یادنامه طبری، ص: ۴۱۷

ج- نفوذ فرهنگی ایران

بحث از اینکه در ایران باستان ثبت و ضبط سرگذشتهای بزرگان و رویدادهای اجتماعی و سیاسی چگونه بوده است، فرصت دیگری را می‌طلبد، ممکن است سخن برتولد اشپولر (B. Spuler) که می‌گوید «تاریخننگاری ظاهرا در نظر ایرانیان در دوره پیش از اسلام اهمیت چندانی نداشته است» ۱۰ تا اندازه‌ای درست باشد اما در اینکه در نظام دیوانی هخامنشیان، فزون بر سنگ‌نوشته‌ها، دفترهای رسمی ضبط وقایع و بایگانی نامه‌ها و اعلانها و گزارشها وجود داشته، تردیدی وجود ندارد ۱۱ و در دوره‌های بعد بویژه عهد ساسانیان داستان‌سرایی و ذکر پاره‌ای از حوادث تاریخی هر چند به گونه گزارش کارهای قهرمانان و افراد برجسته، توسعه یافته و تا دوره اسلامی توسط گروه ممتاز «دهقانان» ادامه داشته و در تاریخنگاری مسلمانان اثر گذاشته است. بطوری که عبد الجلیل صاحب کتاب تاریخ ادبیات عرب می‌نویسد: «[در ادبیات عرب] تنها تأثیر بیگانه‌ای که ممکن است وجود داشته باشد آن است که از برخی کتابهای فارسی سرچشمه گرفته، زیرا مقداری از تواریخ خاندانهای شاهی ایران از همان آغاز ترجمه شده بودند و ممکن است در تدوین نخستین روایات تاریخی تازی تأثیر داشته باشند» ۱۲ این آثار شامل ترجمه‌های ابن مقفع (۱۴۰ ق/ ۷۵۷ م) در مقوله آئین‌نامه‌ها و خدای‌نامه‌ها و ترجمه بلاذری از عهد اردشیر و بسیاری اندرزنامه‌ها و شاهنامه‌ها، وسیله دیگران است که از پهلوی به زبان عربی درآوردند و هماهنگ با روایت‌های شفاهی در نوشتارهای تاریخی مسلمانان نفوذ کردند ۱۳. ناگفته نماند که بسیاری از داستانهای باستانی و پهلوانی ایران، توسط ایرانیان، از طریق یمن و نواحی غربی کشور، در جامعه عرب رخنه کرده بود، که نشانه‌های آن در حیات رسول اکرم (ص) نیز دیده شده، و بخشهای دیگر پس از فتوحات و توسعه اسلام مشهود گردیده است و مورخان بزرگ ایرانی چون بلاذری، طبری، دینوری و بیرونی و جز آنها، اخبار تاریخی این قوم را برای استفاده همگانی به زبان عربی در سرتاسر جهان اسلام انتشار داده‌اند و بتحقیق می‌توان باور داشت که اگر توانمندی فرهنگی تاریخنگاری در میان ایرانیان

وجود نداشت نخستین و برجسته‌ترین

یادنامه طبری، ص: ۴۱۸

تاریخنگاران جهان اسلام از میان این قوم پدید نمی‌آمدند. ۱۴

۳- نظام‌یابی تاریخی

با در نظر داشتن توجه و گرایشهای سنتی به گذشته و رویدادهای چشمگیر و نسبه‌ها و تبارها، که از همان روزهای نخستین حرکت‌های اسلامی وجود داشت، نظام‌یابی تاریخنگاری مسلمانان با همه تنوع و تطور آن، در موقعیت و شرایط اجتماعی و فرهنگی جامعه نوین و گسترده‌ای پدید آمد که در کثرت و چندگانگیهای عقیدتی، قومی و منطقه‌ای بسان اقیانوس پربار و موج، و علی‌الدوام در تغییر و تحول و نشیب و فراز هر آن گوهری را به ساحل نشانده که تاریخنگاری یکی از آنها است. به زبان دیگر تاریخ که بیانگر احوال جامعه است، از این نظر خود یکی از پدیدارهای فرهنگی جامعه به شمار می‌رود، و بتحقیق جدای از دیگر پدیدارهای فرهنگی نیست و بررسی علمی آن باید در کلیت جامعه‌ای صورت گیرد که اصل وحدت و تنوع یا یگانگی و هماهنگی و تساهل، هر چند نسبی و گاه مشروط، از جلوه‌های ممتاز آن بوده است.

سیره‌نویسی (- زندگینامه‌های پیامبر) و مغازی‌نویسی (- رزم‌نامه‌های پیامبر) از کوششهای نخستین پایه‌گذاران تاریخ اسلام در ثبت و ضبط وقایع به‌شمارند. به دنبال آنها فتوحات‌نگاری (- تنظیم فتحنامه، چه در دوره رسول اکرم و چه پس از وی)، تدوین خراجنامه‌ها (با همکاری اندیشه‌گران و دیوانیان ایرانی)، نگارش طبقات و رجال صدر اسلام (- زندگینامه‌های اصحاب پیامبر، محدثان، و قاریان و شاعران و کاتبان و جز آنها به ترتیبهای گوناگون)، مقاتل‌نویسی (- احوال شهیدان)، تهیه تراجم احوال و تذکره‌نگاری و به مرور ایام فراهم آوردن نوشتارهایی در حروب و فتن و چگونگی خطط و بلاد، همچنین احوال انبیای سلف، و فرق و ملل و نحل، و کوششهای علمی و فرهنگی گسترده در حدیث‌شناسی و حدیث‌نگاری و فقه و شریعت، همه در فضایی تحقق یافتند که هماهنگی آموزشهای قرآنی بعنوان منبع فیض اصلی، با انواع علوم، فلسفه، منطق، معارف و شناختهای دیگر انسانی، محدوده بزرگ فرهنگی اسلام و جامعه‌های گوناگون مسلمان را در مسیر رشد و بالندگی و ابتکار و زایش قرار می‌داد. ۱۵

یادنامه طبری، ص: ۴۱۹

۴- متقدمان راهگشا

عروه بن زبیر بن العوام (۹۳ ق) از فقیهان نامدار مدینه، ابان بن عثمان بن عفان (۸۶ ق) از تابعان و حاکمان مدینه، و وهب بن متبه (۱۱۰ ق) از ساکنان ایرانی یمن و تابعان، نخستین سیره‌نویسان عالم اسلام شناخته شده‌اند. آنان از آشنایان به گذشته (- الاخباری) بودند که در فن جدید قلمفرسایی کردند اما محمد بن اسحق ایرانی (۱۵۱ ق) صاحب السیره النبویه که «زودبار و کم‌وقت» دانسته شده ۱۶ آورتر از آنان گردیده است.

محمد بن عمر الواقدی (۲۰۷ ق/ ۸۱۲ م) صاحب المغازی النبویه و فتوح الشام با این که پاره‌ای از محققان بخشی از سخنانش را «جعلی» دانسته‌اند ۱۷ در مغازی‌نویسی و فتحنامه‌نگاری، و ابن السائب الکلبی (۲۰۶ ق) صاحب جمهره الانساب و بیوتات قریش و ملوک کنده در علم انساب شهرت فراوان یافته‌اند. محمد بن سعد الزهري (۲۳۰ ق) شاگرد و کاتب واقدی و صاحب طبقات الکبری، ابو الحسن علی بن محمد بصری مدائنی (۲۲۵ ق) و چند تن دیگر در طبقات معروف شده‌اند.

با اینکه دانشمندان یاد شده، و چند تن دیگر که در این دانشها طبع آزمایی کرده‌اند، در کارهای خود نظم و ترتیبی داشته‌اند، اما این

رشته‌های تاریخنگاری هنوز دارای اسلوبی نبود که بتوان به راحتی اخبار بلاد، وقایع خاص، شخصیت‌های مورد توجه، و حرکت‌های سیاسی را بازیافت. مدائنی و پس از او احمد بن یحیی البلاذری (۲۷۹ ق) که با احتمال زیاد ایرانی بودند، طبقه‌بندی مطالب تاریخی را آغاز کردند. احمد بن یعقوب معروف به یعقوبی اصفهانی (۲۷۸ ق) صاحب تاریخ یعقوبی و البلدان، و ابو حنیفه احمد بن داود دینوری (۲۸۲ ق) صاحب اخبار الطوال تاریخدانان متفکری بودند که پیش از طبری، در نگارش‌های تاریخی نظم و اسلوبی را (اعم از «موضوعات» و «حولیات») پایه نهادند و طبری به آن غنای بیشتری داد که پس از وی نیز قرن‌ها مورد توجه و پیروی مورخان قرار گرفت. ۱۸

یادنامه طبری، ص: ۴۲۰

نتیجه‌گیری

نهضت تاریخنگاری اسلامی از همان آغاز، در ارتباط با نیازهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه چندگانه و جوشان و تمدن‌ساز مسلمانان، برپایه پاره‌ای سابقه‌های نه‌چندان چشمگیر و نقش‌آفرین به وجود آمد و در مسیر علمی رشد و بالندگی و تدوین، از شنیده‌های سالخوردگان اقوام و ملل سرزمین‌های وسیع اسلام، [مسموعات] و دیدار از اماکن کهن و بناهای بازمانده گذشتگان از نظر مادی و حاضر بودن در میدانهای وقایع و رویدادها از نظر اجتماعی و سیاسی، با تحمل سختیهای سفر و تن و جان به بلا سپردن [مشهودات]، همچنین با خواندن نوشته‌هایی که از زمانهای قدیم به صورتهای گوناگون در زبانهای مختلف، باقی مانده بود [مکتوبات] و بررسی دقیق آنها برخورداری حاصل کرد. توانمندی معنوی این نهضت، برپایه امرهای قرآنی (آیه‌های تاریخی و شبه تاریخی) علاقه‌مندی به شناخت احوال ادیان و انبیای گذشته و دل‌بستگی خاص از توجهی که شخص رسول اکرم (ص) و صحابه بزرگوار آن حضرت بویژه علی ابن ابی طالب (ع) نسبت به تاریخ و احوال گذشتگان داشتند، حقانیت بیشتری یافت، بطوری که در همان دو قرن اول اسلامی، پایه‌های یک تاریخنگاری جدید و پربار نهاده شد.

توسعه اسلام حکومتی توسط خلیفگان اموی و عباسی، از یکسو معنویت دینی را از سیاست جدا کرد و حکومتگران را که برپایه نیازهای فراوان خود، به تاریخ و تاریخنگاری علاقه‌مندی نشان می‌دادند، بر آن داشت تا از طریق تهدید (- ایجاد ترس)، تطمیع و کتمان وقایع و ترویج فرقه‌گرایی، روش شوم و نابهنجار جعل و تحریف و قلب حقایق و واقعیتها را در میان پاره‌ای از تاریخنگاران از هر شعبه، و معتقدان و گروندگان هر مذهب، رسوخ دهند، اما از سوی دیگر به علت التقاط تمدنها، و نفوذ فرهنگهای یونانی و سریانی و ایرانی و هندی و ادیان و مذاهب شرقی و آسیایی، اصل تفکر و منطق و دفاع فرهنگی از باورهای اسلامی استحکام یافت و تاریخ نیز بسان نوعی معرفت و آگاهی در مسیری قرار گرفت که کمابیش و به مرور دیگر از آن فقط به عنوان اخبار و

یادنامه طبری، ص: ۴۲۱

قصص یاد نمی‌شد.

در آن روزگار هنوز «علمیت» و «عقلانیت» تاریخ در اذهان اندیشه‌گران مسلمان قطعیت نداشت، اما اصل «ضبط» وقایع و عنایت به «عدالت» پذیرفته بود. ۱۹ خوارزمی صاحب مفاتیح العلوم، (نگارش سالهای ۳۷۲-۳۶۷ ق) و اخوان الصفا در پاره‌ای از رسائل خود از اهمیت احوال گذشتگان و سلسله‌های حکومتی بحث کرده‌اند. با اینکه فارابی (۳۳۹ ق) و ابن سینا (۴۲۸ ق) در طبقه‌بندیهای علمی خود، از تاریخ و جایگاه آن سخن به میان نیاورده‌اند، اما بنظر می‌رسد که همزمان با حیات علمی طبری، حرکتی در این امر اندک اندک به وجود آمده بود ۲۰ که در جای خود از آن سخن به میان خواهد آمد.

مقدمه

مورخان، نگارندگان و شرح‌دهندگان اوضاع و احوال اجتماعی و انسانی زمانهای گذشته، و گاه زمان خود هستند، اما آنان خود پدیدارهای فرهنگی عصری به شمار می‌روند که در آن زیسته‌اند و به همین اعتبار فرهنگ عمومی جامعه و ارزشهای حاکم بر آن و شرایط تاریخی روزگار آنان، و ویژگیهای فردی، و خاندانی و اجتماعی پیوند یافته با زندگی‌شان، در برداشتها و تبیینهای آنان از جامعه و تاریخ و حرکت آن دخالت فراوان دارد. با اینکه روشهای علمی، شناخت وقایع درست و نادرست را آشکار می‌سازد، اما اینکه چه کسی، در چه شرایطی، و به چه شیوه‌ای و برای چه منظوری سخن گفته است، خود می‌تواند از مقدمات پژوهشهای تاریخی باشد و اگر اثر تاریخنگاران در پایگاه تاریخی زمان خود، قرار گیرد، و بر پایه ارزشهای فرهنگی (و اخلاقی)، روند علم و بینشهای تاریخنگرانه همان روزگار، بررسی شود، بسیاری از داوریه‌ها، و نسبتها و

یادنامه طبری، ص: ۴۲۲

تحسینها یا تقبیحهای جانبدار دگرگونی می‌یابند.

طبری یکی از این پدیدارهای تاریخی است که در جامعه اسلامی ظهور کرده است. در روزگار او نهضت‌های فرهنگی و علمی در سرتاسر عالم اسلام آغاز شده بود و پایه‌های تمدنی نهاده می‌شد که در دو قرن پس از آن، شکوفایی بی‌نظیرش توانی به وجود آورد که تا زمان حاضر حیات جامعه‌های مسلمان را تداوم داده است. این مورخ نامدار مسلمان، از جامعه ایران برخاست و با داشتن موقعیت کمابیش ممتاز اقتصادی، توانست برخورداریهایی لازم را از لحاظ تحصیل، مسافرت و تهیه وسایل تعلیم و آموزش، در تماس کانونهای فرهنگی روزگار خود، بدست آورد. از بزرگترین کتابخانه‌ها بهره جوید، در محضر بلندپایه‌ترین استادان تلمذ کند، با مشهورترین دانشمندان حشر و نشر، گفتگو و مباحثه داشته باشد و با داشتن عالیترین استعدادهای خداداد، در کسب دانشهای مورد علاقه خود، توفیق یابد، بخواند، بشنود، بفهمد و بنویسد، و مجموعه گرانبهایی از نوشتارهای دینی، اخلاقی، فکری و تاریخی به یادگار گذارد که هر یک از آنها، هر چند که انتقادهایی از لحاظ پایه و مایه تألیفی یا برداشتها و موضعگیریهای فکری و عقیدتی، بر آنها وارد شده است چون، سندی آموزنده و هدایت‌بخش، تا زمان حاضر پایدار مانده است.

۱- خاستگاه و کوشها

الف- تولد و آموزشهای آغازین

ابو جعفر محمد بن جریر بن یزید بن کثیر بن غالب در شهر آمل مازندران یا طبرستان (- تپورستان) که هنوز طاهریان بر آن حکومت داشتند، میان سالهای ۲۲۱-۲۲۵ ق زاده شد و به طبری شهرت یافت ۲۱ آنچه از تذکره احوال وی که توسط پسرش عبد العزیز و شاگردش ابو بکر بن کامل نقل شده و یاقوت حموی در معجم الادباء و سایر مورخان به نقل از یکدیگر در دوره‌های مختلف حکایت کرده‌اند، چنین حاصل می‌شود که ابو جعفر مقدمات دانش آموزی را در زادگاهش آغاز کرد و سپس در ری که یکی از مراکز علمی منطقه مرکزی ایران زمین بود به ادامه تحصیلات پرداخت. از خود وی به نقل از یاقوت در

یادنامه طبری، ص: ۴۲۳

معجم الادباء (ص ۴۹) آمده است: «در سن هفت سالگی قرآن را از بر کردم و به سن هشت سالگی با مردم نماز گزاردم و در سال نهم از عمرم به کتابت حدیث پرداختم». ۲۲

استادان طبری در ری متعدد بودند، ابو مقاتل به او فقه آموخت، سلمه بن فضل استاد او در مغازی ابن اسحاق بود. کتاب المبتدا را

در محضر احمد بن حماد دولابی فرا گرفت و خود شرح می‌دهد که چگونه چون دیوانگان با پای پیاده از ری به ده دولاب که اکنون یکی از محله‌های سنتی شهر تهران است، آمد و شد داشته است. محمد بن حمید رازی که از حافظان حدیث بود، یکی دیگر از استادان وی در دانشهای اسلامی خاصه در حدیث بوده است، همچنین از مثنی بن ابراهیم آملی باید نام برد که معارف دیگری را به طبری آموخته است.

پدر طبری از دنیا بهره داشت و از فرزند خود نیز راضی بود و به آینده او بسیار امیدوار ۲۳ خاصه اینکه خوابی دیده بود که طبری چنین نقل می‌کند:

«پدرم گفت به خواب دیدم در خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله نشسته‌ام و توبره‌ای پر از سنگ همراه دارم و سنگها را به پیشگاه حضرتش می‌افکنم. تعبیرگوی خواب به پدرم گفت: همانا پسرت به بزرگی در دین خود استوار می‌شود و از شریعت خود دفاع می‌نماید. لذا پدرم مصمم گردید که مرا از اوان کودکی در تحصیل علم مدد و یاری نماید.» ۲۴

طبری در همان آغاز جوانی، پایه‌های استواری در معارف اسلامی بدست آورد و با دانشهای رایج در شرق اسلام خاصه در ری، که خراسان و ماوراء النهر را به اقلیم پارس و بغداد و شام پیوند می‌داد و دامنه آن تا مصر و مغرب اسلامی و اندلس کشیده می‌شد، آشنایی یافت، که صیت صولت احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱ ق) که در اخبار و حدیث‌دانی همه مجامع دینی و مدارس علمی را فراگرفته بود، شوقی در دل ابو جعفر به وجود آمد به گونه‌ای که از ری دل برکند و راه بغداد در پیش گرفت.

ب- اقامت در بین النهرین

طبری زمانی به بغداد رسید که امام احمد بن حنبل از جهان رخت بر بسته بود، به همین دلیل، این جوینده دانش و فضیلت به سوی بصره عزیمت کرد تا از محضر مشایخ و

یادنامه طبری، ص: ۴۲۴

مدرسان آن دیار طرف بریندد. نام و نشان استادانی که در بصره به طبری آموزش داده‌اند، در تراجم آمده است، معروفترین آنان عبارتند: محمد بن موسی حرشی، عماد ابن موسی غزاز، محمد بن عبد اعلیٰ صنعانی، بشر بن معاذ و محمد بن بشار مشهور به «بندار». اما طبری از بصره نیز پس از مدتی بیرون رفت و خود را به کوفه رساند و در محضر استادان ساکن این شهر، چون هناد بن سری و اسماعیل بن موسی علم حدیث آموخت و در مجلس سلیمان بن خلاد طلجی علم قرائت فراگرفت. در همین شهر ابو کریب محمد بن علای همدانی عالم حدیث، که به خشونت طبع شهرت داشت، زندگی می‌کرد. طبری که در آموختن، تن به هر سختی می‌داد، خود گوید: «با اهل حدیث بر در خانه‌اش رفتم، از دریچه خانه سر در آورد و ما را بدید. اهل حدیث از او مسئلتها و درخواستها نمودند. به آنها گفت: کدام یک آنچه را من گفته‌ام به خاطر دارید؟ به یکدیگر نگاه کردند و به من گفتند: تو آنچه از روایات او نوشته‌ای بخاطر داری؟ گفتم: آری. گفتند: از این پرس. گفتم: «فلاں روز فلاں روایت را بما گفتی، و روز دیگر هم فلاں روایت را». ابو بکر بن کامل می‌گوید: ابو کریب همچنین جواب سؤالات خود را از او پی‌درپی می‌شنید تا به جایی که ابو جعفر در نظرش عظیم آمد و به او گفت: به منزل در آئی. بر او وارد گردید و قدر او را با وجود آنکه تازه جوان بود شناخت و به او حق صحبت خود را داد. از این رو مردم احادیث را از وی می‌شنیدند. آورده‌اند:

که او بیش از صد هزار حدیث از ابو کریب شنیده است.» ۲۵

طبری برای تکمیل معلومات خود و تعلیم آنچه آموخته بود، رحل اقامت در بغداد افکند. در محضر احمد بن یوسف تغلبی به آموختن علوم قرآنی پرداخت. همزمان به فقه شافعی و آموختن آن دلبستگی یافت و در حلقه درس حسن بن محمد صباح و ابو

سعید اصطخری که از مدرسان نامدار شافعی بودند شرکت کرد و به مرور پیرو این مذهب شد و بر پایه احکام آن فتوا داد.

ج - عزیمت به سرزمین مصر

این جوینده خستگی ناپذیر که می‌دانست هنوز چند تن دیگر از اصحاب امام شافعی و آگاهان به مذهب او به نامهای اسماعیل بن ابراهیم مزنی، ربیع بن سلیمان و یادنامه طبری، ص: ۴۲۵

محمد بن عبد الله بن حکم و برادرش عبد الرحمن، در مصر اقامت دارند، بار سفر بریست و برای کسب علم عازم وادی نیل گردید. پس از عبور از بیروت و آموختن تلاوت قرآن بر حسب قرائت شامیان در محضر عباس بن ولید (مدت هفت شب در مسجد جامع) در سنی بتحقیق کمتر از سی سالگی، وارد فسطاط مصر شد. ورود طبری را به مصر سال ۲۵۳ ق نوشته‌اند و ابو الحسن سراج مصری ادیب نامور آن روزگار، نخستین کسی است که طبری از محضرش برخوردار شده است. استاد از ابو جعفر جوان در فقه، حدیث، لغت، نحو، شعر و عروض خلیل بن احمد، پرسشها کرد، و چون او را مستعد و مطلع یافت، تعلیم او را پذیرفت. ۲۶ طبری چندین سال در مصر اقامت داشته و از محضر یونس بن عبد الاعلی صدفی در قرائت قرآن سودها جسته آنگاه، از مصر به شام رفت و چندی در آن دیار نیز به تعلیم و تعلم پرداخته تا سرانجام به بغداد بازآمده و در آنجا به مطالعه و تدریس و تصنیف روزگار گذراند.

د - یاد وطن و دیدار یاران

در سال ۲۹۰ ق، به سن ۶۵ سالگی در دوره پختگی و کمال برای دومین بار به یاد آمل، بسوی زادگاه خویش، عزم سفر کرد. اما در این شهر که بیش از ۴۵ سال از آن دور زیسته بود، جز دید و بازدید بزرگان و مشایخ آن دیار و بازماندگانی چند از خویشان و اقوام و بااحتمال سروسامان دادن به روستایی که از پدرش به ارث مانده بود، حرکت دیگری از او نوشته نشده است.

ه - بازگشت به بغداد و درگذشت

طبری پس از اقامت موقت به بغداد مراجعت کرد و در محله قنطره البردان سکونت گزید و طالبان و شیفتگان تاریخ و حدیث و تفسیر را آموزش فراوان داد. بسیاری از بزرگان و امیران مفتخر به آمیزش با او بودند، اما ابو جعفر، جز مطالعه و بحث و تألیف از هر کار و وظیفه‌ای دوری می‌جست. مال و منصب را طالب نبود، شاگردان خود را که گاه او را در ارتباط با دیوانیان خلیفگان می‌پسندیدند ملامت می‌کرد، از تربیت فرزندان

یادنامه طبری، ص: ۴۲۶

وزیران و صاحب مقامان طفره می‌رفت و اگر به حکم الهی تن به این خدمت می‌داد با تمام توان خود از پذیرفتن مزد و انعام و هدیه دوری می‌جست. با همان درآمد مستمری که طی سالیان دراز از پدر باقی مانده بود، و از آمل به بغداد می‌رسید، امرار معاش می‌کرد.

درویش بود، اما خرسند و سرشار از منزلت معنوی. در پاکی و پاکدامنی، نظافت و حفظ ظاهر، تقوی و فضیلت، دقت نظر و حافظه

فراوان، رعایت مسائل اخلاقی، خوشرویی و مهربانی و بلندنظری و قناعت او همه مورخان هماهنگی و اتفاق نظر دارند. طبری در واپسین سالهای عمر خود خانه‌ای در «رحبه یعقوب» بغداد بنا کرد و در همانجا عبادت و مطالعه و پژوهش و املاء و تصنیف و تألیف و تدریس می‌کرد و از آنجا بیرون نرفت تا اینکه به روز شنبه بیست و پنجم یا بیست و هشتم شوال سال ۳۱۰ ق درگذشت و چون حنبلیان نسبت به او کینه و عناد داشتند و امکان داشت در تشییع جنازه اخلاص کنند یا پس از دفن، به نبش قبر پردازند و معرکه‌ها برپا دارند، فردای وفات او را در همان خانه که معبد و مدرس او بود، به خاک سپردند. خطیب بغدادی عدد حاضران بیت طبری را در زمان دفن، به اندازه‌ای می‌داند که «کسی جز خداوند نمی‌دانست». مردم «چندین ماه شب و روز بر آرامگاهش نماز می‌گزاردند و گروه بسیاری از ارباب ادب و دیانت اشعاری در رثای او سرودند». ۲۷

۲- آثار و تألیفات (کتاب و رسائل گوناگون)

اشاره

ابو جعفر محمد بن جریر طبری یکی از پرکارترین و درازنویس‌ترین علمای اسلام است که همانند او بسیار اندک بوده‌اند ۲۸. اسناد موجود حکایت دارند که طبری «در مدت چهل سال از عمر خود هر روز چهل ورق می‌نوشت» ۲۹. یکی از شاگردان او به نام ابو محمد فرغانی صاحب کتاب صله‌التاریخ یا المذیل که ذیلی است بر کتاب استادش، نوشته است: «جمعی از شاگردان استاد [طبری] مدت زندگانی او را از هنگام بلوغ تا زمان مرگش یعنی هشتاد و شش سالگی، حساب کردند، پس از آن اوراق مصنفاتش را بر ایام زندگانش قسمت کردند، به هر روزی چهارده ورق رسید». ۳۰

فهرست عناوین کتب و رسائلی که طبری نوشته است با قید احتیاط به شرح زیر است:

یادنامه طبری، ص: ۴۲۷

الف- در حدیث

احادیث غدیر خم، تهذیب الآثار و تفصیل الثابت من الاخبار، حدیث الطیر، طرق الحدیث، عبارة الروایا، المسند المجرد.

ب- در فقه و امور شرعی

اختلاف علماء الامصار فی احکام شرایط الاسلام، بسیط القول فی احکام شرایع الاسلام، الخفیف فی الفقه، لطیف القول فی احکام شرایع الاسلام، کتاب الوقف، آداب المناسک (در حج).

ج- در اخلاق

آداب النفوس

د- در بیان مذاهب و رد و نقد

البصیر فی معالم الدین (مذاهب اهل بدعت)، الرد الحرقوصیه (نقد فرق)، الرد ذی الاسفار (نقد و رد دواوین علی اصفهانی)، الرد ابن عبد الحکم علی مالک.

ه- در علوم قرآنی

الجامع فی القراءات (قراءت قرآن)، جامع البیان عن تاویل آی القرآن (تفسیر قرآن).

و- در سیره بزرگان دین و طبقات

ذیل المذیل (سیره اصحاب پیامبر (ص) و تابعان و عالمان)، کتاب الفضائل (فضایل صحابه رسول (ص)، کتاب العدد و التنزیل

ز- در اعتقادات شخصی

صریح السنه.

یادنامه طبری، ص: ۴۲۸

ح- چند کتاب دیگر

مختصر الفرائض (به نقل از یاقوت و صفدی)، کتاب المسترشد (به نقل ابن الندیم)، ادب القاضی (به نقل صاحب ریحانه الادب)، تاریخ الرجال من الصحابه و التابعین (به نقل صاحب ریحانه الادب)، المحاضر و السجلات (به نقل صاحب ریحانه الادب)، دلائل النبوه (کسی آن را ندیده است).

ط- کتاب معتبر تاریخی

اخبار الرسل و الملوک

نتیجه گیری

ابو جعفر محمد بن جریر طبری در سرزمین طبرستان که تشیع در آن پایگاهی انقلابی و ریشه دار داشت، تولد یافت. مذهب نیاکان طبری هر چند به طور دقیق روشن نیست، اما تردید زیادی نمی توان داشت که وی در فضای این مذهب، پرورش یافته و برخوردار از اعتقاداتی بر پایه اشراق و عدالت بوده است. وی پس از آموزشهای نخستین خود در آمل، مقدمات علمی را در شهر تاریخی ری که در آغاز شکل گیری فرهنگی-اسلامی بود و از همان زمان نیز هواداران مذهب شیعه در آنجا برای خود مدارس و مساجد

داشتند ۳۱، به انجام رساند، موقعیت خانوادگی و ثروتمندی پدر، و شور و هیجان دانش‌اندوزی طبری را به قصد حدیث‌آموزی از امام حنبل به مرکز فرهنگ و دانش عالم اسلام، یعنی بغداد کشاند که البته به این خواسته نرسید، ولی متعلم جوان آمل و ری، در بغداد به صورت محقق و کتابخوان، پژوهشگر (با آرامش تمام در حضر) و جوینده (با سلامت نفس و بدن در سفر)، درآمد بسیار سفر کرد، با بسیاری از بزرگان به مباحثه و مناظره نشست و در تمام رشته‌های علمی زمان خود، به مقام والا رسید.

محدث و فقیه و مفسر و مدرس و اهل نظر و نقد و اجتهاد و رد گردید. هوش و

یادنامه طبری، ص: ۴۲۹

حافظه شگفت‌انگیزش بلندآوازی وی را فزون‌تر ساخت ۳۲. طبری به شهادت منابع و مآخذ معتبر تاریخی و ادبی، انسانی با صدق و صفا، فروتن و متخلق به اخلاق اسلامی و پایبند شریعت، دور از دستگاه حکومتیان، منزله از متعلقات قدرتمداران، و بی‌نیاز از آنچه اهل دنیا برای رسیدن به آن بسیاری از ارزشهای آدمی و مردمی را نادیده انگاشته‌اند ۳۳ و دارای بسیاری صفات دیگر انسانی و معنوی بوده و از خود آثار و تألیفاتی بیادگار نهاده است که بر روی هم پایه‌های دینی دارند. به دیگر سخن طبری مرد دیانت و اندیشه‌های مذهبی بوده که از طریق حدیث‌دانی و حدیث‌شناسی و حدیث‌نگاری، به منظور تبیین قرآن و دیانت، به نگارش کتاب تاریخ الرسل و الملوک پرداخته است و در این هنر آن چنان پیش رفته که منزلتی والا- یافته و به عنوان مورخی نامدار، شهرت جاودانه بدست آورده است.

باب سوم تاریخنگاری طبری

مقدمه

با شناخت زمینه‌های تاریخی و اجتماعی عصر طبری و پیش از او، و توجه به حیات علمی و فرهنگی آن فرزانه بزرگ اسلامی، معلوم می‌گردد که به چه شیوه و تحت چه شرایطی عالمی از خاستگاه دینی و قرآنی از مسیر حدیث‌شناسی و راه و روش علمی آن به نگارش تاریخ کشیده شده است. بتحقیق این امر در ارتباط با بررسی تمام آثار طبری از آن میان تفسیر مشهور او جامع البیان عن تأویل آی القرآن می‌تواند بطور دقیق روشن گردد و البته برای انجام چنین پژوهشی باید به این امر بنیادی توجه بیشتری معطوف شود.

آنچه در این باب مورد بررسی قرار گرفته است فقط کتاب تاریخی و معتبر او، اخبار الرسل و الملوک یا تاریخ الرسل و الملوک است که با نام تاریخ طبری نیز از آن یاد می‌شود. این کتاب خود دریایی است که تفحص و تحلیل همه فصول و زوایا و خفایای یادنامه طبری، ص: ۴۳۰

آن برآستی برای یک تن به تصدیق همه آشنایان، مقدور نیست، و از این رو نگارنده جهت تبیین کلیات تاریخنگاری این اثر، پس از اشاره‌هایی کتاب‌شناختی، و تبویب مطالب کتاب و همچنین تحلیل کوتاه منابع و مآخذ مورد استفاده طبری و ارائه موضع‌گیریهای گوناگون، سرانجام با ارزیابی نسبی آن کتاب گرانقدر و منزلت مؤلف آن به گونه‌ای علمی و بدور از هر نوع جانبداری، سخن را به پایان رسانده است.

۱- داده‌های کتاب‌شناسی

تاریخ الرسل و الملوک، از همان آغاز نگارش، بعثت اهمیت علمی کتاب و نیاز فرهنگی خلفای اسلام و ملوک و سلاطین و حاکمان و امیران، توسط کاتبان و نساخان، در سرتاسر جهان اسلامی بازنویسی شد، و در کتابخانه‌ها و دارالعلمهای معتبر آن روزگار، مورد استفاده اهل تحقیق و تتبع قرار گرفت. از قول ابن کثیر بیان شده که در میان دو میلیون جلد کتاب موجود در کتابخانه فاطمیان مصر، در حدود ۱۲۲۰ نسخه خطی تاریخ طبری وجود داشته است ۳۴. مقریزی بگونه‌ای دقیقتر می‌گوید «در کتابخانه العزیز بالله فاطمی تنها بیست دوره از تاریخ طبری وجود داشته که یکی از آنها به خط مؤلف است» ۳۵.

این نسخه‌ها و صدها کتاب دیگر از طبری به مرور به شرق و غرب جهان برده شد و بسیاری از آنها در جریان حوادث و وقایع ناگوار از میان رفت بطوری که در سال ۱۸۷۹ م. زمانی که خاورشناسان اروپایی خواستند نسخه‌ای منقح از تاریخ طبری انتشار دهند، به فراهم آوردن متن کامل توفیق نیافتند. ۳۶

با این همه، هم اکنون نسخه‌های بسیار از این اثر گرانبهای تاریخی شناخته شده و در کتابخانه‌های معتبر جهان نگهداری می‌شود که در بسیاری از فهرستهای انتشار یافته، نام و نشان آنها آمده است. ۳۷

ب- آشنایی

هنوز پنجاه سال از فوت طبری نگذشته بود که تاریخ الرسل و الملوک توسط ابو علی یادنامه طبری، ص: ۴۳۱

محمد بن محمد بلعمی، وزیر دانشمند منصور بن نوح سامانی، به سال ۳۵۲ ق، با تغییراتی اندک چون حذف نامهای راویان و گاه روایت‌های متعدد و انتخاب یک روایت مورد قبول، به زبان فارسی درآمد و در جامعه فرهنگی فارسی زبانان به دلایل متعدد، جایگاهی ویژه یافت ۳۸. تاریخ بلعمی (- ترجمه طبری) چندین بار به زبان ترکی ترجمه شده و مجامع علمی عثمانی و ترکی از آن استقبال کرده‌اند ۳۹. تاریخ بلعمی مجدداً از زبان فارسی به زبان عربی نیز برگردانده شده و به علت سهولت و اختصار مورد توجه فراوان قرار گرفته است. ۴۰

نخستین اروپایی که با طبری و آثار او آشنایی یافت، ارپنیوس Erpenius یا ۴۲۶۱-۴۸۵۱ (Thomas D'Erpe م)، مستشرق هلندی است. وی که به زبان عربی و معارف اسلامی علاقه‌مندی پیدا کرده بود، خلاصه تاریخ طبری ابن‌الآمد (جرجیس نصرانی معروف به مکین بن عمید متوفای ۶۷۱ ق/ ۱۲۷۳ م) را به زبان لاتین ترجمه کرد و اروپائیان را، با هرودت عالم اسلام آشنا ساخت. ۴۱

اندکی بعد در سال ۳۷-۱۸۳۵ م/ ۱۲۴۶-۱۲۵۰ ق متن دیگری که قسمتی از تاریخ طبری بود، در اروپا توسط کزه گارتن (Kose Garten) انتشار یافت، و در سالهای ۱۸۶۷-۱۸۷۴ م/ ۱۲۸۳-۱۲۹۱ ق ترجمه تاریخ طبری (- بلعمی)، توسط زوتنبرگ (H Zotenberg) به زبان فرانسه در چهار جلد منتشر شد و جهان غرب بیش از پیش با تاریخنگاری مسلمانان آشنا گردید. نولدکه (Noeldeke) مستشرق نامدار آلمانی نیز بخش ساسانیان تاریخ طبری را به زبان آلمانی ترجمه کرد و با مقدمه و حواشی با ارزشی انتشار داد. تا اینکه پژوهشگر برجسته، دخویه (Degoye) (با کمک گروهی از دانشمندان و خاورشناسان اروپایی چون بارت (Barth)، نلدکه (Noeldeke)، لوت (Loth)، دیونگ (Dejong)، پریم (Primm)، توردیک (Thorbecko)، فرانکل (Frankel)، گوئیدی (Guidi) و مولر (Mueller)، با فراهم آوردن نسخه‌های متعدد، از سال ۱۸۷۶ م تا ۱۹۰۱، همت گماشتند و متن کامل تاریخ الرسل و الملوک را در سیزده جلد همراه با مقدمه و تعلیقات و فهرستهای فراوان به زبان لاتین، انتشار دادند. ۴۲

پس از آن، دانشمندان عرب بر پایه کارهای دخویه و نسخه‌های نویافته و استدرکات جدید علمی، چاپهای متعددی از تاریخ طبری فراهم آوردند. حتی ذیل‌های یادنامه طبری، ص: ۴۳۲

دانشمندانی چون ابو محمد الفرغانی، عریب بن سعد الکاتب القرطبی، ابو الحسن محمد ابن عبد الملک بن ابراهیم بن احمد الهمدانی و دیگران که بر تاریخ الرسل و الملوک نوشته بودند، به حلیه طبع در آمد و با چاپ متنهای دیگری از مورخان نامدار اسلام (در مقام مقایسه و تطبیق) و دیگر پژوهشهای علمی، مقالات و رسائل و تألیفات فراوانی پدید آمد که مقام و منزلت جهانی ابو جعفر محمد بن جریر طبری را فزونتر ساخت. ۴۳

ج- تاریخ طبری در جامعه ایرانی

متون تاریخ الرسل و الملوک بسان همه کشورهای عربی در کتابخانه‌های ایران نیز وجود داشته و از این سرزمین نیز به صورتهای مختلف به خارج از حوزه‌های اسلامی برده شده است. مورخان ایرانی، خاصه آنان که در تاریخ عمومی به زبان فارسی تاریخنگاری کرده‌اند، غالباً به همین کتاب مراجعاتی داشته‌اند. و با اینکه متن فارسی با ترجمه بلعمی نیز موجود بوده، اما به نظر می‌رسد که ترجمه زیبای مزبور بیشتر از لحاظ ادبی مورد توجه پژوهندگان ایرانی قرار گرفته است.

از زمان طبع و انتشار تاریخ الرسل و الملوک (خاصه چاپ مصر)، ایرانیان اهل تحقیق با آن اثر بیشتر آشنایی یافتند و از سال ۱۳۵۲ ش نسل جدید تاریخ‌دوستان ایران، ترجمه فارسی این اثر ماندنی را نیز دارا شدند ۴۴ همزمان نیز بخش ایران تاریخ مزبور توسط مترجمی دیگر به زبان فارسی ترجمه گردید ۴۵ اما تاریخ بلعمی هم به شیوه‌های گوناگون (یک بار قسمت ایران، و بار دیگر جلد اول کتاب، و جدیداً بخشهای چاپ نشده آن) در دسترس علاقه‌مندان قرار گرفت و از این طریق نیز فارسی‌زبانان به اندیشه‌های تاریخنگاران طبری معرفت یافتند. ۴۶

۲- تبویب کتاب

اشاره

با اینکه طبری کتاب خود را به صورت مجموعه‌ای واحد فراهم آورده که بخش پیش از اسلام آن بر پایه سلسله‌ها و شخصیتها (- الرسل و الملوک) و وقایع مهم (- موضوعات) منقسم شد و بخش اسلامی آن بر پایه سنوات (- حولیات) اما در پیوند با وقایع و شخصیتها شکل یافته و انتشاردهندگان کتاب طبق ذوق و خواسته خود «جلدها و

یادنامه طبری، ص: ۴۳۳

جزءها» از آن فراهم آورده‌اند.

در این بند، به گونه دیگری که نزدیک به تقسیم‌بندی تاریخنگاران جدید است، سعی شده تا ابواب و فصول کتاب شناخته گردد و بر این پایه می‌توان تاریخ الرسل و الملوک را در پنج کتاب قرار داد.

کتاب اول (عصر پیش از اسلام)

طبری کتاب خود را بر بنیاد اندیشه حدوث زمان و آفرینش قلم و جهان و روز و شب آغاز کرده است و از چگونگی سیطره ابلیس، خلقت آدم، هبوط در زمین و سرگذشت او و فرزندانش سخن به میان می‌آورد. زندگی پیامبران الهی از نوح تا آخرین انبیای بنی اسرائیل، و نیز ظهور حضرت مسیح از بخشهای عمده کتاب است. فزون بر آنها از پادشاهان باستانی ایران، بابل، یمن، سلسله ملوک الطوائف اشکانیان (الملوک الاشغانون) و پادشاهان ساسانیان (الملوک الفرس) تا حیات آخرین آنها (- یزدجرد)، بتفصیل گفتگو کرده است. این کتاب به طور مستقل یکی از بهترین منابع پژوهشی تاریخ گذشته ایران و اقوام آسیای غربی است.

کتاب دوم (عصر رسول الله «ص»)

در این کتاب دوران حیات رسول الله (ص) همراه با ذکر نسب و اخبار نیاکان و حیات شخصی آن حضرت، دوران بعثت و وقایع پس از هجرت (سال به سال)، وقعه‌ها، غزوه‌ها، و دیگر اخبار، و سرانجام رحلت پیامبر مورد بحث قرار گرفته است.

کتاب سوم (عصر خلفای راشدین)

حدیث سقیفه، خلافت ابو بکر و عمر (اخبار فتوحات و ...)، قتل عمر و خلافت عثمان و وقایع پس از آن، عصر خلافت علی (ع) (جنگها و اختلافات با معاویه و خوارج) و شهادت مولای متقیان از ابواب برجسته این کتاب است.

یادنامه طبری، ص: ۴۳۴

کتاب چهارم (عصر بنی امیه)

قدرتمداری معاویه، صلح امام حسن (ع)، وقایع دوران معاویه، سلطنت یزید، قیام حسین بن علی (ع) و ماجراهای پس از شهادت، حرکت‌های شیعیان، جنبش خونخواهی مختار ثقفی و دیگر رویدادهای خلافت بنی امیه ابواب این کتاب را تشکیل می‌دهند.

کتاب پنجم (عصر بنی عباس)

این بخش از ایجاد خلافت عباسیان و زمامداری آنان، آغاز می‌شود و پس از ذکر احوال خلفای دوره اول عباسی، و ماجراهای هارون و مأمون و ولایتعهدی امام رضا (ع) و دیگر وقایع عالم اسلام، دامنه سخن تا سال ۳۰۲ هجری گسترش می‌یابد. نگاهی به فهرست کتاب تاریخ الرسل و الملوک و ذیل المذیل وسعت و عمق پژوهش تاریخی طبری را آشکار می‌سازد. ۴۷

۳- منابع و مآخذ تاریخ طبری

در این مورد محققان و پژوهندگان آثار طبری بویژه مورخانی که در تاریخ الرسل و الملوک تفحص کرده‌اند، بتفصیل سخن گفته‌اند، که گاه در برداشتها و ریشه‌یابیها و منبع‌شناختی آنان، اختلاف رأی و نظر دیده می‌شود.

مرحوم ملک الشعراء درباره برخورداریهای طبری می‌نویسد:

«بنظر می‌رسد که از کتب سایر ملل نیز استفاده‌هایی کرده باشد و اگر هم مورخین قبل از وی و مترجمین فاضل قدیمتر، این خدمات را انجام داده و برای او آماده ساخته باشند، چون آن کتب به دست ما نرسیده، و ما آن اخبار را در تاریخ این مرد می‌خوانیم، فضیلت گرد آوردن آنها را ناچار بدو نسبت می‌دهیم» همو اضافه می‌کند: «از طرف دیگر می‌بینیم که مورخین دیگر مانند مسعودی و حمزه و ابو ریحان و یعقوبی و ابن مسکویه و دینوری هم زحماتی کشیده، اسناد مفیدی برای ما به ودیعه نهاده‌اند، لیکن هیچ یک به قدر محمد جریر رنج نبرده و به قدر او اطلاع وافر خاصه در قسمت ساسانیان برای ما به جای نهاده‌اند». ۴۸

یادنامه طبری، ص: ۴۳۵

بدین اعتبار طبری از انواع اسناد و مدارک و مراجعه استفاده کرده است که اهم آنها در ارتباط با ابواب کتاب او که پیشتر بدانها اشاره شد، از این قرار است:

کتاب اول، شامل دو نوع اسناد است: یهودی و نصرانی، و ایرانی.

در نگارش تاریخ پیامبران، علاوه بر آیات تاریخی و نیمه تاریخی قرآن کریم، بی‌تردید منابع یهودی (- اسرائیلیات) نیز مورد استفاده طبری قرار گرفته است. چنین می‌نماید که وی مستقیماً با دانشمندان یهودی (حاخام‌ها) در ارتباط بوده، و احتمالاً در این باب از زبان عربی و سریانی نیز استفاده کرده است. ۴۹

اما چنین بنظر می‌رسد که محمد بن السائب الکلبی (۵- ۱۴۶ ق)، و پسرش هشام بن محمد که هر دو در تبار نامه‌نویسی تبحر داشته، و کتاب الانساب را فراهم آورده‌اند (گردآوری پدر و تدوین پسر)، در طبری اثر نهاده‌اند. درباره این منبع که علاوه بر تاریخ یهود و نصاری از گذشته اعراب نیز سخن به میان آورده، نظرهای گوناگونی ابراز شده است، از آن میان: بروکلیمان می‌نویسد:

«اعراب از قدیم نسبت به آثار و وقایع تاریخی علاقه شدید نشان می‌دادند. شرح جنگها و تفصیل منازعات اقوام و قبایل که اغلب به علل بسیار ناچیزی صورت می‌گرفته، جانشین ادبیات حماسی که در عرب سابقه نداشت شد. بدین معنی که با نقل اشعاری از قول پهلوانان این قصص بر آب و تاب این وقایع می‌افزودند. این صنعت در نتیجه فتح و جهانگشایی عرب رواج و ترقی غیرمترقی حاصل کرد چنانکه بعضی از قبایل راجع به شرکت و مداخلات خود در این منازعات شگفت‌انگیز ملل، آثار عظیمی از همین گونه اشعار به وجود آورده‌اند.» به این مسأله پیشتر نیز اشاره شده بود، اما بروکلیمان اضافه می‌کند: «در دوران بنی عباس کتابی مشتمل بر این آثار تألیف شد و مردی از قبیله ازد و از اهالی کوفه به نام ابو مخنف لوط بن یحیی این قصص را با نثری شیوا به نگارش درآورد و آن را به سی مقاله تقسیم نمود و هر مقاله شرح واقعه‌ای مخصوص یا مذاکرات معینی بود. این کتاب به همت دو نفر از علمای کوفه بنام محمد بن السائب الکلبی و پسرش هشام حفظ و حراست گردید. بطوریکه طبری آن کتاب را از ایشان گرفته و مطالبش را در تاریخ خود نقل کرده است. پدر یعنی محمد بن السائب علاقه زیادی به تنظیم شجره و نسب‌نامه قبایل عرب داشته و شجره لخمیه‌ای حیره را از روی نقوش و سنگهای قبوری

یادنامه طبری، ص: ۴۳۶

که هنوز در زمان وی در کلیساها محفوظ بوده تنظیم کرده است و پسرش آثار پدر را خلاصه نمود ولی خود کتاب بزرگی شد که اکنون موجود است». بروکلیمان در پایان افزوده است: «وی گویا اطلاعاتی از عیوب و نقاط ضعف بنی امیه به منشی مهدی می‌داد و کاتب مزبور آن اطلاعات را در جواب حملات و اتهامات امویهای اسپانی منتشر می‌کرد: هشام بهمین سبب مورد توجه و التفات مهدی خلیفه قرار گرفت. راجع به بت‌پرستی و مذهب اعراب در دوران جاهلیت اطلاعات گرانمایی از وی به ما رسیده است و چون خود مسلمانی معتقد بود، نام و عنوان این کتاب را بت‌شکنی گذاشته است». ۵۰

استاد محمد جواد مشکور عقیده دارد: «ابن الکلبی از پیشروان علم انساب و اخبار و تاریخ عرب قبل از اسلام است و او را قریب صد و چهل تصنیف بود (الفهرست ص ۱۰۴) و علمای حدیث او را متهم به ضعف و کذب قول کرده‌اند و اکثر ایشان روایات رسیده از

او را درباره حدیث پیغمبر و تفسیر ترک کرده‌اند، اما در علم اخبار و انساب معترف به دانش او بوده‌اند». ۵۱

این سخن با قضاوت دقیق محمد ابو الفضل ابراهیم همخوانی دارد. وی درباره طبری می‌نویسد: «به تفاسیری که مورد وثوق نباشند نگاه نکرده و از کتاب محمد بن سائب کلبی و مقاتل بن سلیمان و محمد بن عمر واقدی چیزی یاد نکرده، زیرا نامبردگان در نزد او مشکوک بوده‌اند، ولی هر گاه می‌خواست چیزی از تواریخ و سیر روزگاران عرب متذکر شود جز به اقوال ایشان رجوع نمی‌نمود».

۵۲ نلدکه که در منبع‌شناسی تاریخ طبری دارای تحقیقات عمیقی است، در این باب می‌نویسد: «طبری در نقل حوادث این دوره از اخبار دیگری نیز استفاده کرده است که از منابع ایرانی نیست. سند اصلی طبری در تاریخ پادشاهان حیره که با تاریخ ایران پیوند بسیار نزدیکی دارد هشام بن محمد معروف به ابن الکلبی است. این مرد مانند پدرش محمد بن سائب کلبی (متوفی در ۶۴) در جمع اخبار پراکنده تاریخ قدیم عرب بالاترین خدمت را کرده است. اگر چه انتقاد جدید تاریخی موافق روش تنظیم دلخواهی این دو شخص نیست.

از میان نوشته‌های متعدد کوچک و بزرگ ابن کلبی (الفهرست ص ۹۶ ببعده) بعضی را می‌توان پیدا کرد که ظاهراً مأخذ بعضی قسمتهای مربوط در طبری بوده است. قسمتهایی

یادنامه طبری، ص: ۴۳۷

که من بعنوان «تاریخ حیره» ذکر کرده‌ام نوشته مرتبطی از هشام را تشکیل می‌دهد. البته طبری بعضی از این قسمتها را خلاصه کرده است. علاوه بر این ممکن است طبری از بعضی از منابع دست دوم که از ابن الکلبی نقل کرده‌اند اخذ کرده باشد. آنچه جلب نظر می‌کند این است که طبری گاهگاهی در تاریخ خود ایران از ابن الکلبی به عنوان راوی نقل می‌کند مانند تاریخ اردشیر اول و پیروز و خسرو اول و هرمزد چهارم و خسرو دوم و یزدگرد سوم، اما کتابی از ابن الکلبی در تاریخ ایران ذکر نشده است». ۵۳

ابن کلبی، بر پایه گفته‌های مورخان به علم، دانش و دانستن اخبار گذشتگان تا اندازه‌ای تظاهر و مبالغه کرده است و همین امر «غیرعلمی» که در پژوهشگری از رفتارهای نابهنجار است، پاره‌ای از گفتارهای او را حتی در «اسرائیلیات» نادرست نشان داده، بطوری که همسان آن روایات را نه تنها در تورات بلکه در تلمود اعم از میشنه و گماره چه بابلی و چه اورشلمی یا مدارش چه در بخش هگده و چه در بخش هلخه نیز نمی‌توان یافت و این امر نشان می‌دهد که وی بهر نوع افسانه‌سرایی یهودیان اعتقاد یافته و به قولی «برای اظهار فضل بدون غث و سمین کردن اخبار» آن مطالب را یادداشت کرده و از طریق وی در تاریخ طبری راه یافته است.

۵۴

در این مورد با دو قسم اخبار آشنایی حاصل می‌شود:

قسم اول، موقعیت ایران را با اعراب (یمن، حیره، و ...) بیان می‌کند و از ایرانیان ساکن در سرزمینهای عربی (-الابناء یا الاحرار) سخن به میان می‌آورد. منبع اصلی روایات غالباً ابن الکلبی و کتابهای اوست.

قسم دوم، اوضاع ایران و چگونگی احوال درونی آن جامعه است. مرحوم بهار می‌نویسد: «اطلاعاتی که این مرد از تاریخ داستانی ایران که مربوط به اوستا و تورات است به دست می‌دهد بسیار مفید است و قسمتی از آن هم با شاهنامه تفاوتی دارد و در ضبط اسامی قدیم به‌طور صحیح سعی کرده، پس از مطالعه با اوستا و بندهشن معلوم می‌شود به آن کتب هم دسترسی داشته و آن اسامی را برخلاف شاهنامه، نزدیکتر به اصل اوستایی یا اصل پهلوی ضبط کرده است «همو اضافه می‌کند: «در این مورد باید از مرحوم پروفیسور نلدکه، و سایر رفقاییش که در تصحیح نسخه مطبوعه لیدن زحماتی کشیدند تشکر کرد که توانسته‌اند ضبط صحیح و اصلی را به دست آورند، و حقیقت را از میان امواج

یادنامه طبری، ص: ۴۳۸

تحریف و تصحیف خط عربی بیرون کشیده و نجات دهند». ۵۵

نلدکه با توجه به بخشهایی از تاریخ ایران طبری می‌گوید: «تاریخ پیش از اسلام آن در حدود یک بیستم مجموع کتاب است و ما دوست می‌داشتیم که بسیاری از مطالب آن بدست ما نمی‌رسید اما فصل نسبتاً مفصل تاریخ ساسانیان و عصر ایشان که در قسمت پیش از اسلام گنجانیده است، دارای ارزش عمده است». ۵۶

با توجه به اینکه از دوره ساسانیان، نوشتارهای دینی و ادبی و اخلاقی و تاریخی به عهد اسلامی رسید ۵۷ و با در نظر داشتن اینکه بخشهایی از آنها در اوایل شکل‌گیری تمدن مسلمانان، به زبان عربی ترجمه شد، ۵۸ معلوم است که طبری ایرانی تبار برای بیان تاریخ نیاکان خود از آنها سود جسته است. آنچه اکثر محققان منابع طبری بیان کرده‌اند این است که ترجمه‌های ابن مقفع (۱۴۲-۱۴۳ ق) زیر عنوان سیر الملوک یا سیر ملوک الفرس «شرح حال پادشاهان یا شرح حال پادشاهان ایران» اصلترین منبع او بوده است که به پهلوی خداینامک Khwaidainamak نامیده می‌شد و معادل با عنوان «نامه‌سروران» در فارسی کنونی است.

زمانی تصور می‌شد که خداینامک به یک شیوه فقط وجود داشته است، لکن نلدکه می‌نویسد: «روایات مختلف طبری و بلکه مقایسه طبری با کتب تاریخی و عربی دیگر و شاهنامه فردوسی نشان می‌دهد که همه قسمت‌های خداینامه در اصول پهلوی آن به صورت مختلفی وجود داشته است و گرنه ممکن نبود که طبری روایت مختلف نقل کند». ۵۹

بارون روزن، دانشمند ایران‌شناس روسی نیز اعتقاد دارد که مترجمان دیگری هم به استثنای ابن مقفع، به ترجمه خداینامک پرداخته‌اند. ۶۰

کریستن سن در چگونگی ترجمه خداینامک، و دخل و تصرف در آنها، بتفصیل سخن به میان آورده است ۶۱، اما آنچه مسلم به نظر می‌رسد، فراهم شدن کتاب تا زمان خسرو پرویز است و از آن زمان بدین سو، علمای زردشتی خود بر آن افزوده‌اند که ریشه پاره‌ای اختلاف روایات موجود در تاریخ طبری، تفاوت‌های طبری با شاهنامه معلوم نبودن پاره‌ای منابع که نشانگر اختلافات دیگر کتب هستند، با احتمال همه از این امر، نشأت گرفته‌اند، اما قول نلدکه درست است که «بهر حال باید طبری را مهمترین منبعی دانست که خداینامه و کتب مربوط به آن را برای ما عرضه داشته است». ۶۲ بتحقیق طبری از

یادنامه طبری، ص: ۴۳۹

دیگر ترجمه‌های ابن مقفع و آثار نقل شده از پهلوی به عربی توسط سایر مترجمان صدر اسلام برخوردار بوده است که چگونگی و تفصیل آنرا باید در جای دیگر جستجو کرد. ۶۳ متأسفانه در تاریخ طبری نام هیچیک از راویان نیامده است و مرز میان اسطوره و تاریخ، نامشخص به نظر می‌رسد. این امر با اینکه به شناخت دقیق تاریخ و رویدادها آسیب زده، اما بخشهای مهمی از فولکلور (فرهنگ عامه) و میتولوژی (اساطیر) ایرانیان را از فراموشی و نابودی نجات بخشیده است.

کتاب دوم تا پایان کتاب پنجم (از آغاز اسلام تا سال ۳۰۲ هجری) که به قول نلدکه نوزده برابر بخش غیر اسلامی (کتاب اول) است، از امهات متنهای تاریخی اسلام به زبان عربی به شمار می‌رود. همین دانشمند ایران‌شناس و اسلام‌شناس نوشته است: «ارزش عمده تاریخ طبری در شرح و بیان بسیار مفصل تاریخ اسلام از آغاز ظهور پیغمبر اسلام به بعد است. هیچ کتاب عربی دیگر نمی‌تواند از این نظر با آن دعوی برابری کند». ۶۴

طبری در این کتاب، علاوه بر مسموعات و مشهودات و برخوردار از پاره‌ای اسناد رسمی و خطبه‌ها و عهدنامه‌ها، برای هر دوره‌ای از تاریخ مفصل اسلامی خود از منابع و مراجعی خاص استفاده کرده است و با جای دادن مصادر گوناگون در تألیف خود به قول ج. م. عبد الجلیل «لا اقل قطعاتی از آنها را که بدون وجود ایشان [طبری و مورخان همپای او] برای همیشه از دست می‌رفت، از برای ما محفوظ داشته‌اند». ۶۵

بر پایه بررسیهای انجام شده، اهم منابع این دوران را می‌توان بر شرح زیر خلاصه کرد:

الف- اخبار اعراب پیش از اسلام از:

- عیید بن شریه الجرهمی (- ۷۰ ق) از تابعان که معاویه از او احوال عرب و پادشاهان قدیم را پرسیده است.
- محمد بن کعب القرظی الکوفی (- ۱۰۸ ق).
- وهب بن منبه (- ۱۱۰ ق) از تابعان و ایرانیان یمن.
- ب- اخبار مربوط به حیات رسول الله (ص) یا «سیره النبی» از:
- ابان بن عثمان بن عفان (- ۸۶ ق)، از تابعان و همزمان عایشه در جنگ جمل و یادنامه طبری، ص: ۴۴۰
- حاکم مدینه در عهد عبد الملک مروان.
- عروه بن زبیر بن العوام (- ۹۳ ق)، از فقیهان هفتگانه مدینه.
- شرحبیل بن سعد الحطمی المدنی (- ۱۲۳ ق).
- ابن سعد (- محمد بن سعد منبع الزهری (۲۳۰ ق) صاحب طبقات. ۶۶
- موسی بن عقبه المدنی (- ۱۴۱ ق).
- محمد بن اسحاق بن یسار (- ۱۵۲ ق)، صاحب سیره رسول الله که ابن هشام (- ۲۸۸ ق) آن را خلاصه کرده است. ۶۷
- ج- اخبار اهل رده یا مرتدان از:
- سیف بن عمر تمیمی السعدی (- ۱۸۰ ق).
- د- پاره‌ای از احوالات عصر امیر المؤمنین علی (ع) خاصه در جنگهای جمل و صفین از:
- ابو مخنف لوط بن یحیی الکوفی (- ۱۵۷ ق).
- ابو الحسن علی بن محمد بن عبد الله المدائنی (- ۲۲۵ ق)
- ه- اخبار بنی امیه از:
- عوانه بن حکم الکوفی (- ۱۴۷ ق)
- و- اخبار بنی عباس از:
- ابو خیشمه احمد بن زهیر (۱۸۵-۲۷۹ ق)
- بر این گروه باید نامهای دیگر، از آن میان اخبارنویسان و مورخان نامداری را افزود که پیشتر در باب یکم به چند تن از آنان اشاراتی به عمل آمد. ۶۸

۴- موضعگیریهای گوناگون

در باب منابع و مآخذ طبری و موضعگیریهای وی نسبت به بسیاری از رویدادهای تاریخی مضبوط در تاریخ الرسل و الملوک، توسط پژوهشگران مسلمان و غیرمسلمان، داوریهای گوناگون به چشم می‌خورد. برخی طبری را هرودت مسلمین در تاریخنگاری دانسته و نوشته‌اند:

«او در وسعت نظر و احاطه به اخبار گذشتگان و بی‌طرفی در میان همه نویسندگان تاریخ عالم اسلام بی‌نظیر است و هرچه پس از او تاریخ عمومی و جهانی در ایران و دیگر

یادنامه طبری، ص: ۴۴۱

ممالک اسلامی نوشته شده اقتباس از اوست.» ۶۹

عده‌ای نیز بر پایه اسناد و مدارک مورد استفاده طبری و برداشتهای او اعتقاد ورزیده‌اند که: «در تاریخ طبری اگر با دید روشن بین و

واقع‌نگر، نگریسته شود و همه موارد آن تاریخ ارزیابی علمی شود، موارد زیادی از تحریف و تخریب ارزشهای والای اسلام و مسلمین و چهره‌های ارزنده تاریخ است. بدیهی است این اتهامات و تحریفات توسط مورخین وابسته و حاشیه‌نشینان دربارها و حکام و سلاطین صورت گرفته است». ۷۰

چگونگی این بحث را که به پژوهش و موشکافی و دقت نظر بیشتر نیاز دارد، نخست از زبان طبری باید شنید. وی می‌نویسد: «بیننده کتاب ما بداند که بنای من در آنچه آورده‌ام و گفته‌ام بر روایان بوده است نه حجت عقول و استنباط نفوس بجز اندکی، که علم اخبار گذشتگان به خبر و نقل به متأخران تواند رسید، نه استدلال و نظر، و خبرهای گذشتگان که در کتاب ما هست و خواننده عجب داند یا شنونده نپذیرد و صحیح نداند، از من نیست، بلکه از ناقلان گرفته‌ام و همچنان یاد کرده‌ام». ۷۱

فزون بر نامهایی که به عنوان محورهای اصلی مسموعات و منقولات طبری آورده شد، نام روایان دیگری چون محمد بن حمید بن حیان تمیمی رازی (- ۲۴۸ ق)، سلمه بن فضل الابرش الانصاری (- ۱۹۰ ق)، ابو البختری وهب بن وهب (- ۲۰۰ ق) و چند تن دیگر هم آمده است که بتحقیق، برای شناخت علمی روایتهای موجود در تاریخ الرسل و الملوک، آشنایی بر احوال آنان ضروری است، لکن بیشترین نقدهایی که نسبت به منابع طبری به چشم می‌خورد به سیف بن عمر تمیمی السعدی مربوط می‌شود و با اینکه نسبت به بسیاری از روایان طبری باید تأملاتی داشت به عنوان نمونه در این نوشتار فقط از او سخن خواهد آمد.

بروکلما می‌نویسد: «یکی دیگر از نویسندگان که در دوران هارون الرشید کارش رونق و رواج پیدا کرد سیف بن عمر الاسد التمیمی بود که بیشتر به منظور بیان افتخارات قبیله خود تاریخ ترقی و انحطاط عرب را نوشت و تصورات و تخیلات خود را خاصه در شرح جنگ‌جمل افزود و اظهارات پرابهام که در بسیاری از جزئیات وقایع مورد تردید یادنامه طبری، ص: ۴۴۲

است چنان صاحب تاریخ طبری را جلب کرد که آنها را با کمی تفاوت در نوشتجات خود آورد و مورخین را که از وی پیروی نمودند، به اشتباه انداخت». ۷۲

نام سیف بن عمر بیش از سیصد بار در تاریخ الرسل و الملوک آمده است، نخست در وقایع سال دهم هجری (ادعای نبوت مسیلمه کذاب) و آخرین بار در وقایع سال سی و ششم هجری (خروج علی (ع) بسوی صفین). طبری از کتاب سیف بن عمر از طریق عبید الله بن سعد الزهری بن ابراهیم بن عوف ابی الفضل البغدادی (- ۲۶۰ ق) که ساکن سامره بود و نامش بیش از چهل بار در تاریخ الرسل و الملوک آمده، استفاده کرده است.

عبید الله روایتهای سیف بن عمر را از عم خود یعقوب بن ابراهیم (- ۲۰۸ ق) ساکن بغداد که از ادبا و آشنایان به تاریخ بود و نامش نیز در حدود چهل بار در تاریخ الرسل و الملوک آمده، نقل می‌کند. ۷۳

کتاب سیف بن عمر زیر عنوان الفتوح الکبیر و الرده، گویا نزد یکی دیگر از روایان طبری به نام سری بن یحیی (- ۱۶۷ ق) بوده است نام این شخص نیز نزدیک به دوست و چهل بار در تاریخ الرسل و الملوک آمده که آخرین آن در ارتباط با وقایع سال یکصد و چهل و پنج هجری (روزگار منصور عباسی) است. طبری با سری مکاتبه و مراسله داشته و بخشهایی از کتاب سیف بن عمر را نزد وی خوانده و بخشهایی را نیز رونوشت کرده و برای تألیف خود برداشته است. ۷۴

بسیاری از مورخان و خبرشناسان و علمای حدیث، سیف بن عمر را «جاعل الحدیث» و «متروک الحدیث» و «باطل الحدیث» و «ضعیف الحدیث» و «زندیق» و غیرقابل اعتنا دانسته‌اند و روایان وی را «مجهول الهویه» و «دروغگو» و «کذاب» و «جعل» و «مطروذ»

و «منفور» و «واهی الحدیث» و «مجهول النقل» و «سقیم الاسناد» و «ضعیف الحافظه» و «مبطل الاحتجاج» به شمار آورده‌اند. ۷۵
انتقادات یا تعریفهایی که از طبری یا ناقلان و مخبران او شده است، بیشتر معطوف به دوران اسلامی است. البته در مورد تاریخ ایران پیش از اسلام، تاریخ انبیای بنی اسرائیل نیز اظهارنظرهایی شده است. طبری با این بیان که «گاهی از حوادث اقوام گذشته و اخبار و

رویدادهای جاری برای کسانی که زمان آنها را درک نکرده یا خود ناظرشان نبوده‌اند، حاصل نمی‌شود مگر از راه اخبار مخبران و نقل ناقلان» ۷۶ مطلب یادنامه طبری، ص: ۴۴۳

درستی را ادا کرده است و همه آن را قبول دارند، اما وقتی می‌گویند «اینها (مخبران و ناقلان) نباید استنتاج عقلی یا استنباط ذهنی را در آن دخالت دهند» ۷۷ اندک‌اندک اختلافات شروع می‌شود که در جای خود از آن گفتگو خواهد شد، لکن این سخن طبری که به نظر صادقانه می‌رسد می‌تواند بیشتر بحث‌انگیز باشد: «اگر من در این کتاب از برخی مراجع نقل کرده‌ام که خواننده منکر شود و یا شنونده را ناخوش آید به این سبب که نداند چگونه امکان دارد چنین خبری راست و درست باشد، باید بداند که این خبر از خود من برنخاسته بلکه از کسانی است که خبر را برای من نقل کرده‌اند و من آن را به همان سان که به من رسیده، در این کتاب آورده‌ام». ۷۸

برای شناخت دقیق طبری نخست باید ارزشهای حاکم بر تاریخنگاری علمی زمان حاضر را فراموش کرد همچنین در نظر داشت که پاره‌ای از ماجراها و اعتقادات مذهبی، خاصه رویدادها و باورهای شیعی زمانها پس از مرگ طبری، تکون یافته و اندک‌اندک آشکار گردیده است، و جایگاه علمی منابع و مآخذ کتاب تاریخ الرسل و الملوک نیز در طول زمانهای طولانی و پژوهشهای مقایسه‌ای و تطبیقی، معلوم شده است. امروز که کتابخانه‌ها، آرشیوها، کامپیوترها و ده‌ها وسیله تحقیقاتی دیگر موجود است، نمی‌توان به صحت رویدادها، اعتقاد جازم داشت، چگونه می‌توان باور کرد آنچه طبری نوشته است درست باشد؟ در زمان ما که وقایع جاری، با بودن انواع فرستنده‌ها و خبرگزاریها و شبکه‌های گوناگون خبری و ماهواره‌ها و جز اینها، خلاف واقع جلوه می‌کنند، به چه دلیل می‌توان معتقد شد که ناقلان اخبار و مخبران رویدادهای تاریخ طبری در آن روزگار، واقعیتها را گفته باشند؟ بتحقیق نمی‌توان تاریخ الرسل و الملوک و هیچ تاریخ دیگری را وحی منزل دانست. به همین دلیل پژوهشگران ما که گاه می‌گویند طبری «عقایدی شخصی ابراز داشته است که موجب برخی انتقادات و حتی آزارها شده است» ۷۹، یا اینکه «تکیه بر مورخی چون طبری گرچه برای مورخان از جهاتی سودمند بود ولی هیچ کس نمی‌تواند منکر زیانهای این کار بشود. مورخی چون او که خلفای وقت را به عنوان اولوالامر می‌پذیرفت، هرگز نمی‌توانست نسبت به انقلابها و شورشهایی که علیه نظامهای مورد پذیرش او رخ می‌نموده است خوش‌بین باشد و از آنها به نام فتنه و خروج یاد نکند» ۸۰ این گفته‌ها و گفته‌های نظیر آنها قابل تأمل هستند. یادنامه طبری، ص: ۴۴۴

یکی از مورخان معاصر عرب مطلبی دارد بدین عبارت: «طبری از نظر برداشت و بینش یک نفر حدیث‌شناس بود، چنانکه این مسأله از تأکید وی بر سلسله منابع و خودداری او از نقادی محتوا دیده می‌شود». ۸۱ حال اگر در نظر گرفته شود که طبری حدیث‌شناس، اخبار الرسل و الملوک را پس از پایان بردن تفسیر قرآن و بسیاری کتابهای دیگر، یعنی میان سالهای ۲۸۳ تا ۲۹۶ هجری، به زبان دیگر در دوره کمال به نگارش درآورده است، ۸۲ جویندگان را به این برداشت وقوف می‌دهد که رسالت وی «ابراز اراده خداوند و نشان دادن وحی او» بوده است ۸۳. طبری در این راه، سختیهای فراوان دیده است، و راستی این است که به هیچ «درباری» تعلق نداشته، و از نیازمندیهای «قلم بدستان» زمان هم دور بوده، و نسبت به هیچ مذهبی تعصب نورزیده، و از هیاهوی عامه هم هراسی به دل راه نداده است. ماجرای مرگ و کفن و دفن وی نیز از بسیاری گمانهای گناه‌آلود کاسته است. وی آنچه را شنیده و خوانده است پس از یک گزینش کلی حدیث‌گرایانه ثبت کرده و به یادگار گذاشته است و بدین‌سان به گونه یک وقایع‌نگار یا مورخ درآمده است که: «با نقل روایات راویان و حتی اختلافات جزئی آنان در یک حادثه، خدمت بسیار مهمی به تاریخ اسلام و ایران و عرب کرده است و اگر او همه این روایات را در این مجلدات بزرگ جمع نمی‌کرد و برای آیندگان به یادگار نمی‌گذاشت بسیاری از اخبار گذشتگان مانند نظایرشان گم می‌شد و به دست ما نمی‌رسید» ۸۴. این کار بسیار باارزش بوده است خاصه اگر در نظر

گرفته شود که طبری «تمامی مواد و موضوعاتی را که در کتابهای حدیث و تفسیر و لغت و ادب و سیر و فتوحات و تاریخ حوادث و احوال رجال و اشعار و خطب و عهدنامه‌ها وجود داشته، گرد آورد و آنها را با یکدیگر بیامیزد و با اسلوب برازنده دلیلی در معرض مطالعه قرار بدهد و هر روایتی را به راوی اصلی آن و هر قولی را به گوینده آن بازگرداند. همچنین توانسته است در این کتاب فصول شایسته و نمونه‌های برجسته‌ای از کتابهای گمنام یا فراموش شده ذکر نماید و نیز در این کتاب مطالبی را از اقوال علما نقل کرده که در هیچ کتابی نمی‌توانیم یافت» ۸۵.

شگفت‌انگیز است که پاره‌ای از پژوهشگران نقد دیگری بر طبری وارد کرده‌اند. مؤلف تاریخ ادبیات عرب از قول ویلیام مارسه می‌گوید که طبری دانشمند چابک‌دست یادنامه طبری، ص: ۴۴۵

تنبل بوده است و کتاب او را به «امعاء و احشای هیولایی» تشبیه کرده است که «طعمه‌های خود را دست ناخورده در میان خود حفظ می‌کند». اما همو تاریخ طبری را «مجموعه مهمی» می‌داند که «تفصیلی گران‌بها و غالباً دلنشین درباره زندگی اجتماعی، خلیقات، زبان و فولکلور دربردارد» و نتیجه‌گیری می‌کند که مؤلف تاریخ الرسل و الملوک «برخلاف آنچه از تاریخش برمی‌آید، دایره دیدش آن‌قدرها هم محدود نبوده است». ۸۶

نتیجه‌گیری

آشنایی با اصول و روشهای تاریخنگاری طبری از یکسو در پیوند با شناخت همه آثار، اندیشه‌ها و برداشتهای مذهبی او و از سوی دیگر در معرفت به امر تاریخنگاری اسلام و تحول و رشد آن است و بتحقیق بررسی کتاب تاریخ الرسل و الملوک به گونه یک پدیده فرهنگی باید در این ارتباطها قرار گیرد.

تاریخ طبری که از همان آغاز تألیف در سراسر جهان اسلام شهرت و اعتبار یافت و ذیلها بر آن نوشته شد و به شیوه‌هایی خاص به زبانهای چندین ملت مسلمان ترجمه گردید، از قرن شانزدهم به بعد جنبه جهانی پیدا کرد و به مرور به شیوه‌هایی چند به زبانهای اروپایی نیز درآمد و متن کامل آن به حلیه طبع آراسته شد و توسط مورخان دانشمند اروپایی و خاورشناسان اعم از اسلام‌شناس و ایران‌شناس، مورد پژوهش و نقد علمی قرار گرفت.

تاریخ الرسل و الملوک، کتابی است که منزلت آن از تاریخهای محلی و سلسله‌ای و دوره‌ای که پاره‌ای از آنها بسیار مهم نیز هستند، بالاتر رفته است و بگونه تاریخ عمومی کل جهان شناخته شده مؤلف را به تحقیق و تحریر کشیده است و به همین دلیل طبری «تاریخ را تاریخ یک قوم نمی‌داند، بلکه تاریخ را به‌طور کلی، تاریخ بشر و بالاتر از آن تاریخ آفرینش می‌داند و به همین جهت در آغاز کتاب از مسأله زمان و ماهیت آن بحث می‌کند». ۸۷

کتاب اول تاریخ طبری بر روی هم موضوعی و دوره‌ای و سلسله‌ای است، اما کتابهای دیگر که مربوط به تاریخ اسلام است برحسب سنوات تنظیم یافته است. ۸۸
یادنامه طبری، ص: ۴۴۶

محمد ابو الفضل ابراهیم درباره متدولوژی نگارش تاریخ نزد طبری می‌نویسد: «روشی را که طبری در نوشتن تاریخ خود پیش گرفته عبارت از طریق محدثین بوده است، به این معنی که حوادث را براساس طرقتی که در روایت آنها وجود داشته است یاد کرده و سند هر روایتی را به تسلسل می‌گوید و به صاحب اصلی آن می‌رساند. در بیشتر جاها از خود اظهار عقیده نمی‌کند و همه‌جا از این روش پیروی می‌کند و مطالب دیگری را که مورد نظرش بوده است از کتب مختلف اقتباس می‌نماید و نام کتاب را احیاناً به صراحت می‌آورد، و یا بی‌آنکه اسمی از کتاب برده باشد مطلب را به مؤلفین قبل از خود نسبت می‌دهد.» ۸۹ بر روی هم انتقادهایی

که بر طبری شده است از دو مقوله خارج نیست:

نخست نسبت به منابع و مآخذ وی و راویان اخبار است که طبری مسئولیت صدق و کذب هیچ خبری را بر عهده نمی‌گیرد؛ دو دیگر اینکه چرا طبری فقیه و اهل اجتهاد، در امر تاریخ از قوه تعقل و نقد و استنباط استفاده نکرده است. اما در این مورد نیز اگر در نظر گرفته شود که طبری تاریخ را در زمره علوم عقلی نمی‌شمرد و شناخت گذشته را فقط در نقل اخبار ناقلا (علم نقلی) می‌دانست و می‌کوشید با روش حدیث‌گرایانه اخبار گذشتگان را به رشته تحریر کشد، پایه‌های نقد مورخان و محققان و معترضان بر طبری کمابیش فرومی‌ریزد.

طبری دانشمند و مورخ بزرگی بشمار می‌آید، اما حق این است که در داوریه‌ها، از هر نوع معیار و ارزش متعلق به تاریخ‌نویسی علمی امروز دوری اختیار کرد و بر پایه بینشهای حاکم بر زمان طبری و روشهای خبرنگاری و تاریخ‌نگاران آن روزگار، از طبری سخن به میان آورد. در تاریخ الرسل و الملوک از کم و کیف جامعه‌های اسلامی، زندگی مردم، امور اقتصادی و اجتماعی، تعلیل حوادث و بسیار مسائل دیگر که مورخ زمان حاضر به آنها توجه دارد، گفتگو نشده است اما شرح احوال پادشاهان، پیامبران، بزرگان و چگونگی وقوع جنگها و بسیار رویدادهای دیگر، انعکاس یافته و پس از طبری نگارش همین مواد نزد دیگر مورخان گسترده‌تری پیدا کرده و بتحقیق همین برداشتهای مقدماتی و تحولات فرهنگی آن تسهیلات فراوانی در تاریخ‌نگاری علمی فراهم آورده است و بیان مرحوم ملک الشعراى بهار از این لحاظ چه اندازه درست و منطقی است:

«اگر کسی محمد جریر طبری را تنها از گرده همین یک کتاب [تاریخ الرسل

یادنامه طبری، ص: ۴۴۷

و الملوک] بشناسد، اعتراف خواهد کرد که وی در عصر خود کاری معجزه‌آسا از پیش برده است و او مورخی است که در عصر خود در روی زمین ثانی و همتا نداشته است، زیرا ذره‌ای از اخبار و اطلاعات معتابه عصر خود را فروگذار نکرده است». ۹۰

باب چهارم تاریخ‌نگاری بعد از طبری

مقدمه

به همان سان که ابو جعفر محمد بن جریر طبری، به گونه پدیده‌ای از تاریخ‌نگاری آغازین اسلام در پهنه فرهنگی جهان ظهور کرد و ریشه در بسیاری از کانونهای معارف اسلامی و انسانی داشت خود او نیز، چون عامل فرهنگی و مکتب اثربخش تاریخی، در مورخان و اصحاب تتبع که پس از وی ظهور کردند، مؤثر واقع شد.

تأثیرات طبری در تاریخ‌نگاری مسلمانان در دو زمینه روش و محتوا تبلور یافته است.

روزنتال می‌نویسد: «تاریخ‌نگاری وقایع نگاشتی ادامه صورت خاصی از تاریخ‌نگاری سال شماری [زمانی، مسلسل] است. رویدادهای گوناگون سال خاصی، زیر عنوانهایی چون: «در فلان سال» یا «آن‌گاه که فلان سال رسید» یکایک شمرده می‌شود. گزینش میزان جزئیات توصیفی همراه حوادث، به عهده مؤلف گذاشته می‌شود. این صورت ارائه تاریخی، در زمان مورخ بزرگ طبری کاملاً تکامل یافت. تاریخ او برای نخستین بار در دهه اول قرن دهم میلادی منتشر شد و تا سال ۳۰۲ یا ۳۰۳ هجری (۱۵-۹۱۴ میلادی) ادامه یافت». ۹۱

بی‌شک در رشد و خلافت علمی طبری، موقعیت فرهنگی و اجتماعی عالم اسلام را در آن روزگار باید در نظر گرفت؛ شرایط خاص تاریخی که در آن به قول ملک الشعراى بهار «نهضت عقلی و حدث اذهان و قریح به حد کمال خود رسیده و علوم هنوز در عالم اسلامی خریداران بسیار داشت» ۹۲ و اگر سخن ابن اسفندیار درست باشد،

یادنامه طبری، ص: ۴۴۸

شناخت مردم زمانه و معاصران نیز از طبری چشمگیر قبیل مسعودی و ابن مسکویه و ابن خلدون که پس از وی آمدند بی مانع و هموار ساخته است». ۹۵

روزنسال گامی فراتر نهاده و نه تنها از لحاظ محتوا بلکه از لحاظ روش و دقت و بصیرت نیز تاریخ طبری را ستوده و چنین نوشته است: «تاریخ عالم طبری، در مقام قیاس، مهمتر از تاریخ یعقوبی بود که پس از چندی به دست فراموشی سپرده شد. طبری وسواس، و درازنفسی خستگی ناپذیر یک متأله، دقت و نظم دوستی یک فقیه دانشمند و بصیرت سیاسی یک سیاستمدار حقوقدان را در اثرش عرضه کرد. چنین خصایصی، مایه احترام عمیق و روزافزون نسبت به محافل مسلمانان و اهل سنت بود. بنابراین طبیعی بود که کتاب تاریخ وی هرگز از اعمال نفوذ و تأثیر حیرت آور بر تاریخنگاران آینده، به منزله نمونه چگونگی نگارش تاریخ، باز نایستاد. بخش تاریخ پیش از اسلام آن به ارائه همزمان تاریخ اسلامی شده، اهل کتاب، تاریخ عرب و تاریخ ایران محدود می شود. به افق تاریخی و فرهنگی که در زمان زندگانی طبری گسترش یافت، هیچ عنایتی نمی شود.

داستان حضرت محمد (ص) از نمونه‌های سیره‌ای پیروی می کند. هر چند پس از هجرت به مدینه، ترتیبی وقایع نگاشتی دنبال می شود و از آن پس بدون کمترین تغییری ادامه می یابد. رویدادهای هر سال به شکل «خبر» عرضه می شود، و با دقت نظر به منابع و مآخذ و سلسله راویان اشاره می گردد. هر جا روایت مختلفی از رویدادی وجود داشت که طبری ذکر و حفظ آنها را با ارزش و لازم می دانست، آنها را می گرفت و در کنار هم در کتابش ذکر می کرد. درستی و وفاداری نسبت به متن روایت شده حتی در مورد نقل قولهایی از بوده است. وی می نویسد:

«محمد بن جریر الطبری، مؤلف کتاب الذیل و المذیل، و کتاب تفسیر القرآن و معانیه و کتاب التاریخ، مذهب و طریقت او معتقد خلاق و اتفاق علما، که مثل او در هیچ طایفه نبود و مسطور است در کتب که بر در سرای او به بغداد چهارصد استر برشمردندی از آن ابناء خلفا و ملوک و وزراء و از این جمله سی استر هر یک با خادم حبشی بودند که به اقتباس پیش از او شدند». ۹۳

البته چند جنبه‌ای بودن طبری و وسعت دانش او در زمینه‌های گوناگون، نزد کمتر مورخی دیده شده است. برآستی او «همانند قاری قرآنی بود که چیزی جز قرآن نداند، و

یادنامه طبری، ص: ۴۴۹

چون محدثی بود که جز حدیث چیزی نشنیده باشد و مثل فقیهی که بجز فقه چیزی نداند و شبیه یک نحوی که معرفت به چیزی جز نحو نداشته باشد و همانند محاسبی که جز حساب چیزی درک نکند. وی به انواع عبادت واقف و عامل و در اصناف علوم کامل بود. هر گاه آثار او با آثار دیگران سنجیده شود برتری او ادراک می شود. چیزی که هست، شهرت او در فقه و تفسیر و علوم قرائت قرآن بر جنبه‌های دیگرش رجحان می یافت». ۹۴

در مورد اثربخشی تاریخ طبری، از لحاظ محتوا بر مورخان پس از طبری محمد ابو الفضل ابراهیم می نویسد:

«این کتاب را براساس برنامه پیش بینی شده‌ای طرح ریزی نموده و آن را با روش استقرایی و جامع نگاشته است. روایاتی که در این کتاب ایراد نموده از حیث دقت و امانت و اتقان بحد اعلای تصور بالغ گردیده، آنچه را مورخین پیش از وی از قبیل یعقوبی و بلاذری و واقدی و ابن سعد نگاشته‌اند، تکمیل نموده و راه را برای کسانی از زبان بیگانه، چون اشعار فارسی برای او اصلی تخلف ناپذیر بشمار می آمد. بظاهر، مهمترین رویدادهای هر سال در مکان نخست جای می گرفت. بندرت تنظیم مطالب به ترتیب نام حاکم جایگزین تنظیم وقایع نگاشتی می شد. بطور عمده، سرگذشتنامه‌های متعدد خلفا در پایان دوره خلافتشان می آمد. چنین بنظر می رسد که سیاهه نامهای صاحب منصبان و مقامات رسمی برای طبری متکلم، نسبت به تاریخنگاران دنیاگرا، اهمیت کمتری داشته است. آن گونه که انتظار می رود دیدگاه مؤلف از عصرش بی کم و کاست دیدگاهی بغدادی است و نگرش حکومت مرکزی را

منعکس می‌کند. هر جا که بتوانیم به تطبیق شیوه ارائه مطالب طبری با مؤلفان دارای جهان‌نگری مختلف، مثلاً- تاریخ طولونی، پردازیم این واقعیت آشکار می‌شود. در ظاهر، گاه تفصیلات نامطلوب و مخالف عباسیان حذف شده است. اخبار و فیات، مگر در مورد شخصیت‌های مهم تاریخی، در این تاریخ جای نداشت. کتابی ویژه با عنوان ذیل المذیل به بررسی سرگذشت‌نامه‌های نخستین مسلمانان پرداخت.» ۹۶

یادنامه طبری، ص: ۴۵۰

۱- طبری در مسیر تاریخنگاری اسلامی (عربی - فارسی)

اشاره

در اینجا تأثیرات طبری در دو زمینه روش و محتوا مورد بررسی قرار گرفته است. در باب روش، باید به سالنگاری و واقع‌نگاری عمومی توجه داشت و در باب محتوا، عنایت به خبرهایی داشت که طبری آنها را نقل کرده است. روش سالنگاری طبری در مورخان پس از او اثر گذاشته است و وقایعی را که وی به طور کلی (برون از منظر منطقه‌ای، دودمانی و سلسله‌ای) مطرح کرده، روشی بشمار رفته که زیر عنوان تاریخ عمومی از آن یاد می‌شود. اما محتوای طبری نیز مستقیم یا غیرمستقیم (باواسطه یا بی‌واسطه) مورد قبول قرار گرفته است و آنان که پس از طبری آمدند بس اندک در دگرگون کردن محتوای تاریخی وی کوشش نشان داده‌اند و بدین اعتبار طبری مبدء تاریخ عمومی در عالم اسلام است که روش و محتوای کارهای علمی و فرهنگی وی در چندین مسیر تاریخنگاری تا زمان حاضر ادامه یافته است.

الف - تاریخنگاری عربی

در مسیر تاریخنگاری عربی در عالم اسلام، پس از طبری، از مورخان برجسته‌ای می‌توان نام برد، چون ابو الحسن علی بن حسین بن علی مسعودی (- ۳۴۶ ق) صاحب مروج الذهب و التنبیه و الاشراف، حمزه اصفهانی (- ۳۶۰ ق) صاحب تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، مطهر بن طاهر المقدسی صاحب کتاب البداء و التاریخ، (تألیف در سالهای ۳۵۰-۳۳۵ ق)، ابو علی مسکویه (- ۶۲۱ ق) صاحب تجارب الامم و تعاقب الهمم، ابو الفرج عبد الرحمن الجوزی (- ۵۹۷ ق) صاحب المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، عز الدین ابن الاثیر (- ۶۳۰ ق) صاحب الکامل فی التاریخ، ابن العبری (- ۶۸۵ ق) صاحب تاریخ مختصر الدول، ابن کثیر قرشی شامی (- ۷۷۴ ق) صاحب البدایه و النهایه و بالاخره عبد الرحمن بن خلدون (- ۸۰۸ ق) صاحب العبر و دیوان المتبداء الخبر که مقدمه آن از شاهکارهای متون اجتماعی و سیاسی عالم اسلام است، و چند تن دیگر چون خطیب بغدادی (- ۴۶۳ ق) صاحب تاریخ بغداد. ابن عساکر (- ۴۶۰ ق) صاحب تاریخ دمشق، ابن ابی زرع فاسی (- ۷۲۷ ق) صاحب روض القرطاس، ابو الفداء (- ۷۳۲ ق) صاحب مختصر

یادنامه طبری، ص: ۴۵۱

تاریخ البشر، ابن الطقطقی (قرن هشتم) صاحب الفخری. با اینکه پس از ابن خلدون، مورخان دیگری چون ابن عربشاه دمشقی (- ۸۵۴ ق) صاحب عجایب المقدور فی نوائب تیمور، مقریزی مصری (- ۸۴۶ ق) صاحب الخطط، المقری تلمسانی (- ۱۰۴۹ ق) صاحب نفع الطیب (در تاریخ اسپانیای اسلامی) و حاج خلیفه (- ۱۰۶۹ ق) صاحب کشف الظنون و جز آنها، ظهور کردند، اما آن

شکوفایی گذشته در تاریخنگاری اسلامی حاصل نشد. ۹۷

ب- تاریخنگاری فارسی

تاریخنگاری فارسی در ایران و بعد از اثربخشی ایران در هند و عثمانی، پس از مدتی، رونق یافت. تاریخ بلعمی (ترجمه کتاب طبری) شاید بتواند قدیمی‌ترین تاریخ عمومی فارسی بشمار آید و اما با اینکه ایرانیان در تاریخنگاری منطقه‌ای و دودمانی شگفتیها به وجود آوردند، در تاریخنگاری عمومی نیز کوتاه نیامده‌اند. مهمترین متون یاد شده در این باب عبارتند از:

- زین الاخبار، تألیف ابو سعید عبد الحی بن الضحاک ابن محمود گردیزی (در حدود ۴۴۲-۴۴۳ ق)، مجمل التواریخ و القصص (؟) تألیف شده در سال ۵۲۰ ق، نظام التواریخ، تألیف عبد الله بن عمر بیضاوی (- ۷۱۰ ق)، تاریخ گزیده، تألیف حمد الله مستوفی قزوینی (در حدود ۷۳۰ ق)، جامع التواریخ، تألیف رشید الدین فضل الله (۶۴۵-۷۱۸ ق)، زبده التواریخ، تألیف حافظ ابرو (۸۳۳ ق)، مجمل التواریخ، تألیف احمد بن محمد فصیح خوافی (تا سال ۸۴۵ ق)، روضه الصفافی سیره الانبیاء و الملوک و الخلفاء، تألیف محمد بن خاوند شاه بن محمود معروف به میرخواند (۸۳۷-۹۰۲ ق)، حیب السیر فی اخبار افراد بشر، تألیف غیاث الدین بن همام الدین محمد الحسینی مشهور به خواندمیر (تألیف ۹۲۷-۹۳۰ ق)، لب التواریخ، تألیف یحیی بن عبد اللطیف حسینی (حسنی) سیفی قزوینی (مقتول در زندان شاه طهماسب در ۹۶۲ ق)، زینت التواریخ، تألیف محمد رضا منشی تبریزی و عبد الکریم بن علی رضا اشتهاردی (به دستور فتحعلی شاه در سال ۱۲۲۱ ق)، نسخ التواریخ، تألیف میرزا محمد تقی لسان الملک سپهر کاشانی (۱۲۹۷ ق)، منتظم ناصری، تألیف محمد حسن خان اعتماد السلطنه (- ۱۳۱۳ ق).

بر این فهرست کتابهای دیگری هم می‌توان افزود، و اگر تاریخهای نوشته شده در

یادنامه طبری، ص: ۴۵۲

هند نیز در نظر گرفته شود، بی‌تردید تنوع بیشتری پیدا خواهد شد ۹۸. بسیاری از این کتابها به صورت جدید و انتقادی در ایران و خارج از کشور به صورتهای گوناگون به طبع رسیده است و محققان ایرانی و فرنگی درباره پاره‌ای از آنها نقدها و پژوهشها فراهم آورده‌اند اما درباره بسیاری از آنها نظر استاد عبد الحسین زرین کوب صائب است که می‌گوید:

«تواریخ عمومی فارسی مخصوصا در بیان حوادث راجع به ادوار قبل از عهد مؤلف اغلب فقط رونویسیهایی هستند از کتابهای متقدمان با این تفاوت که بیشتر در تشخیص و تمیز و ترتیب حوادث و سنین کمال بیدقتی را مبذول داشته‌اند و بسا که بدون توجه به ضبط صحیح الفاظ و بدون مقابله نسخ معتبر به نقل و اخذ عبارات دیگران پرداخته‌اند، بعلاوه عبارت پردازیهای نامناسب و ایراد لغات نامأنوس و امثال و اشعار فراوان فایده آنها را غالبا کاسته است و تقید مورخ به ایراد مناسبات لفظی گاه رنگ اغراق نامطلوبی به حقیقت تاریخی زده است که آن را مضحک و غریب جلوه داده است». ۹۹

۲- نظر مورخان پس از طبری

اشاره

پس از مرگ طبری بسیاری از مورخان، درباره او و اثر تاریخی او گفتگو کرده‌اند.

تا دوره‌ای که شکوفایی و پویایی تمدن اسلامی هنوز باقی بود داوریه‌های مسعودی و مسکویه و ابن اثیر و ابن خلدون، از اعتبار بیشتری برخوردار داشته است. از میان تمامی آنان در این نوشتار به دو تن که یکی کمابیش دارای جنبه‌ای توصیفی از شرق عالم اسلام و دیگری حاوی جنبه‌ای تحلیلی از غرب عالم اسلام است اشاره می‌شود.

الف- ابن اثیر (جنبه توصیفی - شرق اسلامی)

ابن اثیر (- ۶۳۲ ق) در احوال اتابکان موصل، (- الباهر فی تاریخ اتابکان موصل)، و صحابه رسول الله (ص) در حدود هفت هزار و پانصد تن [- اسد الغابه] تألیفاتی دارد.

لکن الکامل فی التاریخ وی که اخبار تا سال ۶۲۹ ق را دربردارد، مشهورتر است.

ابن اثیر بیش از چهل بار از ابو جعفر محمد بن جریر الطبری به شیوه‌های گوناگون نام برده است ۱۰۰ و کوشیده است با کمک کتابهای دیگر، نقایص طبری را برطرف سازد ۱۰۱ و با کمک منابع جدید بگونه‌ای ابتکاری و ذوقی سعی کرده، تا غنای کتابش یادنامه طبری، ص: ۴۵۳

بیشتر گردد و به همین دلیل وی نیز پاره‌ای آثار تاریخی را از فراموشی و از میان رفتن نجات داده است. ۱۰۲

ابن اثیر در آغاز کتاب خود اذعان دارد که کتاب طبری محل رجوع و مورد اعتماد او بوده است ۱۰۳ و تا آخرین واقعه‌ای که طبری به سال ۳۰۲ نوشته، از آن کتاب سود برده است. ۱۰۴

ابن اثیر به شخص طبری نیز علاقه‌مندی نشان داده است و در ذکر وفات او، سخنانی آورده که بر روی هم بزرگواری و علم طبری را روشنتر ساخته است ۱۰۵ و در بسیاری موارد روایتهای وی را درست دانسته است ۱۰۶ و در پاره‌ای مسائل نیز از خود ابراز عقیده کرده و مطالب طبری را ناقص تشخیص داده است. ۱۰۷

ابن اثیر گاه با انتخاب بهترین روایتهای (به تشخیص خود و به دور از روشهای منبع‌شناسی)، بسیاری از روایتهای او را که قابل تحقیق و استنباط علمی و تاریخی هستند، کنار نهاده است و گاه با به کار بردن عقل، پایه‌های تاریخنگاری طبری را مورد حمله قرار داده است، از آن میان داستان «تبع» است که البته از لحاظ تاریخی امری جعلی و ساختگی به نظر می‌رسد، اما به قول استاد زریاب خویی:

«امروز بر ما مسلم شده است که همچنانکه ایرانیها و یونانیها برای خود اساطیر و افسانه و داستانهای حماسی داشتند، قوم عرب نیز چنین اساطیری داشته‌اند و راویان عرب مخصوصاً پس از اسلام چون از اساطیر و قصص حماسی ایران و یونان آگاه شده‌اند، خواسته‌اند برای قوم عرب نیز که در آن تاریخ مولا و آقای دیگران بوده‌اند، داستان حماسی بسازند و داستان تبع نیز از آن قبیل است» سرانجام، استاد چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

«پس داستان تبع از لحاظ اطلاع به روحیه اقوام و ملل و مردم‌شناسی و فرهنگ توده و روانشناسی قوم عرب بسیار شایان توجه است و اگر طبری یا امثال او آن را نقل نمی‌کردند ما از داشتن سندی درباره فرهنگ توده عرب محروم بودیم». ۱۰۸

ابن اثیر با اینکه از عقل و معیارهای عقلی سخن می‌گوید و بر طبری گاه تاخته است که چرا افسانه‌های نامعقول و خرافی را در کتاب معتبر خود آورده است اما پایه‌های استدلال او نیز بر ایمان است و اگر بیان رویدادهای گذشته با اعتقادات وی

یادنامه طبری، ص: ۴۵۴

مطابق باشد (از لحاظ ایمان)، درست است (از لحاظ عقل) و در صورت مخالف بودن، در زمره خرافات و ترهات و خزعبلات به شمار می‌رود. در این مقوله استاد زریاب خویی اضافه کرده است:

«حال اگر عدم صحت بعضی حوادث را به جهت آن مسلم داریم که آن حوادث در نظر عقل محال می‌نماید. این سؤال پیش می‌آید که محال چیست و کدام عقل است که این محال را دریابد؟ عقول امروزی، خرافات اساطیر یونان و شاهنامه را جزو محالات می‌داند و روشنفکران دنیای امروز از قرن هفدهم و هیجدهم به این طرف معجزات انبیاء را محال می‌دانند. اما در دنیای قدیم مردم این وقایع را باور داشتند و علما آن را در کتابهای خود نقل می‌کردند. از لحاظ محال عقلی بودن فرقی میان اسطوره و معجزه نیست و در نزد عقل، سحر سامری و معجزه موسی و ید بیضا یکسان است. اما چطور شده است که این اثر در مورد معجزات و کرامات عقل خود را بکار نمی‌اندازد و در این باره هر چه از انبیای بنی اسرائیل نقل شده است ذکر می‌کند ولی همینکه به افسانه‌هایی که ایرانیان به جمشید نسبت می‌دهند می‌رسد آن را خرافات می‌داند و ایرانیان را به جهت قبول آن جاهل و نادان می‌شمارد و از دروغگویی ایرانیان در داستان آرش و تیراندازی او تعجب می‌کند. داستان مسخر شدن شیاطین در دست سلیمان را نقل می‌کند و به آن ایمان دارد، اما همینکه نظیر چنین داستانی را درباره کیکاوس نقل می‌کند آن را دروغهای بی‌مزه ایرانیان می‌شمارد». ۱۰۹

بدین اعتبار روش طبری به دلیل ذکر همه داستانها (اعم از آنهایی که در قرآن مجید آمده و مورد اعتقاد وی بوده، یا آنچه به دلیل ذکر و شیوع آنها، در میان دیگر اقوام وجود داشته است)، درستتر بنظر می‌رسد. این امر فزون بر فراهم آوردن منابع پژوهشی درباره فرهنگ همه اقوام و ملل تاریخی، نشان‌دهنده احترام و بلندنظری طبری نسبت به کلیه معارف گذشته بشر نیز به شمار می‌رود.

ب- ابن خلدون (جنبه تحلیلی - غرب اسلامی)

ابن خلدون در مقدمه خود بیش از پانزده مورد از طبری یاد کرده و اخباری را به نقل از وی آورده است. گاه در جهت قدرت و اعتبار گفتار خود به او استناد کرده و زمانی یادنامه طبری، ص: ۴۵۵

برای نشان دادن منزلت توصیفی طبری و دور بودن وی از موازین خرد و استنباط عقلی، به آوردن گفته‌ها و نقل مطالب از او مبادرت کرده است.

همین شیوه نزدیک به صد بار در کتاب العبر نیز به چشم می‌خورد، با این تفاوت که در این متن جنبه نقد و ایراد به حداقل رسیده است، گویی ابن خلدون خود نیز در کتاب العبر آن شخصیت نقاد و خردگرا و استدلالی و عینیت پژوه ترسیم شده در مقدمه را از دست داده است به همین دلیل، پژوهندگان فلسفه تاریخ، مقدمه را به حق اثری دیگر و مستقل دانسته‌اند.

ابن خلدون در مورد مورخان پیش از خود که در برابر انواع خبرهای درست و نادرست قرار داشته‌اند، چنین نظر می‌دهد:

«عموم مورخان که به ضعف بینش و غفلت از قیاس دچار بوده‌اند، همان خبرها را از آنان [-منابع خبری] نقل کرده و خود نیز بر همان روش ایشان آنها را در آثار خویش درآورده‌اند، بی‌آنکه درباره آنها به بحث و تحقیق پردازند و اخبار منقول را با دقت بیندیشند و در نتیجه فن تاریخ سست و درآمیخته شده و مطالعه‌کننده آن پریشان گردیده و در شماره افسانه‌های عامیانه قرار گرفته‌اند. در چنین شرایطی مورخ بصیر به تاریخ، بدانستن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملتها و سرزمینها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرتها و اخلاق و عادات و مذاهب و رسوم و دیگر کیفیات نیازمند است و هم لازم است در مسائل مزبور، وقایع حاضر و موجود را از روی احاطه کامل بداند و آنها را، با آنچه نهان و غایب است بسنجد و وجه تناسب میان آنها را از لحاظ توافق یا تضاد و خلاف دریابد و موافق را با مخالف و متضاد تجزیه و تحلیل کند و بعلم آنها پی برد و هم به درک اصول و مشاهده دولتها و ملتها و مبادی پدید آمدن آنها و موجبات حدوث و علل وجود هر یک همت گمارد و عادات و رسوم و اخبار زمامداران را بکمال فراگیرد و در این هنگام می‌تواند خبر منقول را بر قواعد و اصولی که به تجربه و مطالعه آموخته است، عرضه کند. اگر آن

را با اصول مزبور موافق یابد و بر مقتضای طبیعت آنها جاری باشد صحیح خواهد بود و اگر نه آنرا ناسره خواهد شمرد و خود را از آن بی‌نیاز خواهد دانست». ۱۱۰

با این تعاریف، معلوم است که ابن خلدون نمی‌تواند با طبری، تجانس و هماهنگی یادنامه طبری، ص: ۴۵۶

علمی و تاریخ‌شناسی داشته باشد اما پیش از رسیدن به این نتیجه، لازم است به احوال و آثار مورخان مسلمان که ابن خلدون درباره کار و روش آنان پژوهش کرده، آگاه شد. وی می‌نویسد:

«مورخان بزرگ اسلام بطور جامع اخبار روزگار گذشته را گرد آورده و آنها را در صفحات تواریخ نگاشته و بیادگار گذاشته‌اند» ۱۱۱. همین مسأله را به گونه دیگری بیان می‌دارد: «مردم اخبار را تدوین کرده و آثاری فراوان بیادگار گذاشته و تواریخ ملتها و دولتها را در سراسر جهان گرد آورده‌اند» ۱۱۲. اما به دنبال گردآوریها که ابن خلدون به آنها بها می‌دهد، وی به دو امر توجه می‌کند:

الف- «ولی ریزه‌خواران، آن اخبار را به نیرنگهای باطل در آمیخته و در مورد آنها یا دچار توهم شده یا به جعل پرداخته‌اند و روایات ضعیفی تلفیق کرده و ساخته‌اند و بسیاری از آیندگان ایشان را پیروی کرده و همچنانکه آن اخبار را شنیده‌اند برای ما بجای گذاشته‌اند، بی‌آنکه به موجبات و علل وقایع و احوال درنگرند و اخبار یاوه و ترهات را فرو گذارند». ۱۱۳

ب- «ولی آنان که به فضیلت شهرت و پیشوایی نامبردار شده و کتب پیشینیان را تتبع کرده و در آثار خویش آورده‌اند گروهی اندک و انگشت‌شمار بیشتر نیستند و توان گفت از عوامل (ضمه، فتحه، کسره و جزم) تجاوز نمی‌کنند مانند ابن اسحاق و طبری و ابن کلبی و محمد بن عمر واقدی و سیف بن عمر اسدی و مسعودی و دیگر نامورانی که در میان همه مورخان متمایزند». ۱۱۴

ابن خلدون با اینکه می‌گوید: «پس درین باره به هر چه برمی‌خوریم نباید بدان اعتماد کنیم و باید در اخبار بیندیشیم و آنها را بر قوانین صحیح عرضه دهیم تا آنها را به بهترین وجه دریابیم و صحیح را از سقیم بازشناسیم» ۱۱۵ اما مجموعه‌های فراهم شده تاریخی را در کل سقیم نمی‌داند، چنانکه اعتقاد دارد: «متقدمان دانش تاریخ را بزرگ و بااهمیت تلقی کرده‌اند مگر بعلل یاد کرده بحدی که حتی طبری و بخاری و پیش از آن دو ابن اسحق و نظایر آنها از دانشمندان ملت اسلام را بخود نسبت داده و در شمار مورخان در آورده‌اند. ولی بسیاری از این اسرار که در فن تاریخ هست غفلت ورزیده‌اند و حتی کار بجایی کشیده که منتسبان به فن تاریخ در زمره نادانان شمرده می‌شوند و عوام و

یادنامه طبری، ص: ۴۵۷

آنانکه در علوم راسخ نیستند مطالعه و روایت از آن و خوض در آن و ریزه‌خواری از آن را بی‌اهمیت تلقی می‌کنند. گل با خار و مغز با پوست، راست با دروغ درهم آمیخته است». ۱۱۶

ابن خلدون که دارای برداشت متفاوت از همه تاریخنگاران پیش از خود می‌باشد، و بر روی هم بر همه آنان نقدهایی دارد، نسبت به طبری، جانب احترام را نگاه داشته است و حتی زمانی که با تیمور لنگ به گفتگو می‌نشیند ۱۱۷ از طبری به عنوان «مورخ و محدث» یاد کرده و می‌گوید: «من به استناد قول طبری با شما بحث می‌کنم». ۱۱۸

۳- تاریخ در روند «علمی شدن»

نهضت تاریخنگاری مسلمانان که در درون جامعه وسیع و متنوع و هدفدار اسلامی پیدا شده بود و ریشه در تعالیم مذهبی (- اخبار و احادیث) داشت و در مسیر «جرح و تعدیل» و شناخت راویان (- علم الرجال) تکامل یافت، به مرور برای مردم از هر گروه و طایفه،

خواص و عوام، گیرایی پیدا کرد، و به قول محسن مهدی: «تاریخ برخلاف فلسفه مایه بیزاری عوام و بدگمانی پارسایان و مورد نکوهش افکار عمومی نبود و برخلاف شعر و داستانهای سرگرم کننده، مایه تمسخر و تنفر خواص نبود، هم مورد علاقه فرمانروایان و هم فرمانبرداران بود، هم مبحثی بود علمی که برای اقدام سیاسی آنی سودمند بود و هم مبحثی نظری که درباره ماهیت و علل امور بشری پژوهش می کرد. هم مبحثی بود که جامعه اسلامی آن را از خود می دانست و هم مبحثی جهانی که مقید به مرزهای قومی نبود. همه موضوعات دیگر را به نحوی فرامی گرفت و در عین حال یک مبحث مستقل شناخته می شد. مورخان مسلمان ضمن توصیف مبحث خود، جامعیت و تنوع موضوع آن و سودهایش را برای اصناف گوناگون مردم تأکید کرده بودند». ۱۱۹

بدیهی است که معرفتی چنان جامع و فراگیر، اگر بر پایه «عینیت» ها قرار گیرد با نهادهای حکومتی و کانونهای قدرت در درون جامعه، تضادهایی پیدا می کند. و پژوهندگان دانشهایی از این نوع، در برابر مشکلات و معضلات «غیردانشی» به سختی می توانند در تعهد و رسالت علمی خود باقی بمانند یا بگونه‌ای جهت تحقق حوالت‌های فرهنگی راهیابی کنند. این وضع در بغداد آن روزگار و در دستگاه خلافت کمابیش

یادنامه طبری، ص: ۴۵۸

حاکمیت داشت و چنانکه بیان شده طبری یکی از کوشاترین راهروان آن مسیر سخت گذر بود.

اما در زمان طبری، و اندک اندک پس از وی که فلسفه و به دنبال آن علم کلام، در جامعه اسلامی رونق پیدا کرد، وضعی را برای حدیث‌نگاران و خبرنگاران (مورخان) پیش آورد که ناگزیر شدند علاوه بر اصول ضبط دقیق وقایع و عدالت راوی، مسائل جدیدی را در این امر دخالت دهند. این امر از بیان سودمندیه‌های تاریخنگاری از لحاظ دینی، علمی و عملی آغاز شد و پس از دفاع از شیوه‌های گوناگون نگارش و تبویب مطالب، دامنه کار به جایی رسید که جایگاه آن را در سلسله مراتب علمی، معلوم سازند.

طبری به اعتباری آغازگر این دوره فرهنگی در تاریخنگاری اسلامی است با آنکه پیش از وی، نشانه‌هایی از این امر دیده شده است. پژوهندگان تاریخ و فرهنگ اسلامی او را از «معتزله» نمی دانند، اما وی اشعری هم نیست. دوران آموزندگی طبری در محیطی ضد معتزله بوده است. وی عالمی مذهبی، حکیمی الهی، طرفدار سنت، مفسر قرآن، فقیه شریعت، اهل منطق و ریاضیات، اما در تاریخنگاری طرفدار نقل اخبار از مخبران و راویان بدون استنباط و استنتاج عقلی بوده است. در این مسیر درستی یا نادرستی اخبار اسلامی، بر پایه استنادهایی می توانست قابل توجیه باشد، اما درباره آنچه به خبرها و رویدادهای جامعه‌های پیش از اسلام ارتباط داشت، تزلزل ایجاد می کرد و وقایع نگار را در معضل اندیشه و نظر قرار می داد. و از این رو، باب عمل و سودمندی گشوده می شد چنانکه محسن مهدی بیان کرده است: «فیلسوفان و متکلمان ضمن مطالعه ترتیب علوم و بویژه ضمن بحث از علوم عملی، تاریخ را در نظر می گرفتند و درباره ادعاهای مبنی بر اینکه تاریخ یک علم است و همچنین درباره ماهیت معلوماتی که تاریخ به دست می داد و فواید آن برای دانش نظری و اقدام عملی داوری می کردند».

همو اضافه می کند: «عقاید آنها [فیلسوفان و متکلمان] راجع به این موضوعات در کار مورخان حرفه‌ای اثر داشت، و در بسیاری از موارد مسیر پژوهشهای آنها را تعیین می کرد». ۱۲۰

معتزله و تعلیمات آنان، خاصه در بغداد رویاروی بسیاری از روشهایی قرار گرفت که روش تاریخنگاری یکی از آنها بود و در آن زمان طبری بیانگر و توجیه کننده آن

یادنامه طبری، ص: ۴۵۹

بشمار می رفت. اندیشه طبری بر این اصل استوار بود که «تاریخ یک مبحث عقلی نیست و فکر بشر در آن دخالتی ندارد» ۱۲۱. اما مکتب معتزله که بر ضد «روشهای مذهبی محافظه کاران و تقلیدی» برخاسته بود به «درک عقلانی» و «پی جویی طبیعت و علل اشیاء» تأکید می کرد و در این باب پذیرش خبر نمی توانست حجت باشد چه «همه امت (مسلمان) ممکن است یک چیز دروغ را تصدیق

کنند و امکان دارد که گروه بی‌اندازه کثیری از مردم دروغ بگویند» و در این صورت «یقین باید مبتنی بر دلایل عقلی باشد و نه روایت محض. وقتی این حکم شامل تاریخ می‌شد، معنایش این بود که آنچه بالذات معقول است پذیرفته شود و آنچه نیست رد گردد». ۱۲۲

معتزله و بسیاری دیگر از اصحاب فلسفه که به تاریخنگاری سنتی ایراد کردند، خود به علت «ارسطویی» بودن یا تمسک به طبقه‌بندی علوم از دیدگاه ارسطو، جایی برای تاریخ، به دست نیاوردند ۱۲۳. به نظر آنان «تاریخ با حوادث منفردی سروکار دارد که در زمان و مکان بخصوصی روی می‌دهد و از این حیث درست نقطه مقابل علوم است» و نتیجه‌گیری می‌کردند که «تاریخ یک علم نظری نیست، زیرا موضوع آن متغیر است.

سوابقی را تحقیق و گردآوری و طبقه‌بندی می‌کند، از این حیث نزدیکتر به یک فن یا علم خلاقه است». ۱۲۴

بدین ترتیب توسط پاره‌ای از متفکران مسلمان، تاریخ به گونه دانشی عملی شناخته می‌شود و جزء مادی آن به شمار می‌آید و چون سوابقی فراهم می‌آورد، پس حکومتگران را فایده می‌رساند، و به همین دلیل نوعی دوراندیشی و آینده‌نگری نیز در آن وجود دارد. اما اثر دیگری که فلسفه و کلام در کلیت فرهنگی عالم اسلام بوجود آورد، اندک‌اندک جای‌یابی «تاریخ» در سلسله مراتب علوم بود. ابن فرجون، شاگرد ابو زید بلخی (قرن دهم میلادی) در کتاب خود به نام جوامع العلوم، نخستین بار از تاریخ (- علم التاریخات) به معنای شناخت رویدادهای نادر و برجسته و دور از دسترس یاد کرده است ۱۲۵. یک قرن پس از وی ابن حزم اندلسی (۳۸۴-۴۵۶ ق/ ۹۹۴-۱۰۶۴ م) نیز در کتاب مراتب العلوم به تاریخ اشاره‌هایی دارد. امام فخر رازی نیز در حدائق الانوار فی دقائق الاسرار، بعد از بیان علم حدیث و رجال از تاریخ به عنوان سیزدهمین دانش یاد می‌کند ۱۲۶ و به نظر می‌رسد، که در محافل علمی مسلمانان تا قرن نهم هجری (پانزدهم

یادنامه طبری، ص: ۴۶۰

میلادی)، این نوع مباحث علمی، رونق و پیشرفت فراوان یافته است.

با اینکه در عمل، تدریس و تعلیم علم تاریخ در مدارس اسلامی پای نگرفت و به قول روزنتال: «بندرت می‌توان از تاریخنگاری انتظار داشت که بخشی از تعلیم و تربیت عالی اسلامی را تشکیل داده باشد» ۱۲۷ اما چنین به نظر می‌رسد که در قرن هشتم و نهم هجری (سیزدهم و چهاردهم میلادی) که پس از آن دوره فترت تاریخنگاری عالم اسلام شروع شده است، مسأله تاریخ و علمیت یافتن آن بیش از همیشه، مورد توجه علاقه‌مندان قرار گرفته و این امر در تمام بلاد و اقطار مسلمان‌نشین مشهود بوده است.

از یکسو ابن ابی الربیع صاحب کتاب سلوک الممالک فی تدبیر الممالک در قرن سیزدهم میلادی، تاریخ یا علم الاخبار را «علم بیانی» شناخته، یعنی آن را در میان جای علوم عالی و مابعد الطبیعی (فلسفه و کلام و احکام) و علوم عالم سفلی و طبیعی (طبیعت و پزشکی) قرار داد. در قرن بعد محمد بن محمود آملی در کتاب مشهور خود به نام نفائس الفنون فی عرائس العیون (نگاشته سال ۷۴۱ ق/ ۱۳۴۰ م) آنرا به نام علم التواریخ و السیر در زمره علوم نقلی (- محادثات) قرار می‌دهد.

عضد الدین ایجی در تحفه المساکین (نگاشته سال ۷۸۳ ق/ ۲- ۱۳۸۱ م) تأملات فلسفی خود را به سوی تاریخ راه برده تا با شناخت «حقیقت تاریخ» به گونه‌ای «حقیقت اسلام» را تبیین نماید.

محمی الدین کافیجی صاحب المختصر فی علم التاریخ (نگاشته ۸۶۷ ق/ ۱۴۶۳ م) و شمس الدین سماوی صاحب الاعلان بالتواریخ لمن ذم اهل التاریخ (نگاشته ۸۹۷ ق/ ۱۴۹۲ م) آخرین اندیشه‌گران تاریخ‌نگرای اسلامی بودند که هر دو از آموزشهای حکیم بزرگوار جامعه و تاریخ، ابن خلدون مغربی طرف بسته بودند. ۱۲۸

طبری پدیده‌ای فرهنگی در جامعه اسلامی است که خود به گونه عامل و انگیزه‌ای کارساز، قرن‌های متمادی اندیشه تاریخ‌نویسان متفکر جهان اسلام را در زمینه‌های گوناگون تاریخ‌نگاری (روش و محتوا)، به خود مشغول ساخته است. وی زاده موقعیت خاص تمدنی جامعه گسترده اسلام به شمار می‌رود که تا برقراری و توانمندی مدنی یادنامه طبری، ص: ۴۶۱

جامعه، اثربخشی زوایای فرهنگی او استواری داشت و پس از درهم‌ریزی پویایی حاکم بر جماعت‌های اسلامی، و کانونها و مرکزهای علمی به گونه نهادی فرهنگی، همه گاه برای مورخان، منبع فیض و اقتباس بوده است. این امر، در تاریخ‌نگاری عربی و فارسی و به دنبال آنها، در تاریخ‌نگاری اردو و ترکی نیز مشهود است اما ایرادهایی که مورخان بعد از طبری از آن میان ابن اثیر، بر او گرفته‌اند، که در جای خود می‌تواند قابل تأمل باشد، بر دو محور استوار بوده:

الف. اتکای طبری بر راویان و ناقلان خود، ب. دخالت ندادن عقل و استنباط در تحلیل اخبار، و این دو امر از سوی دیگر موجب فراهم آمدن اثری شده است که شنیده‌های زمان طبری بدون دخالت و داوری شنونده است و بر روی هم منبعی را فراهم آورده که امروز محققان رشته‌های گوناگون علوم انسانی و اجتماعی می‌توانند با دیدی فراتر از آن روزگار تحلیلهای گوناگون انجام دهند و شالوده مجموعه نیز استوار بماند.

اما طبری در مسیر تلاشهای خود از تاریخ و تاریخ‌نگاری مفهومی را به ثبوت رسانده که پس از وی با کاوشهای فراوان مورخان و متفکران مسائل تاریخی، کمال‌یابی بیشتر حاصل کرد و کوشش به عمل آمد تا تاریخ در سلسله مراتب علوم جایگاه ویژه خود را به دست آورد و تاریخ‌نگاری از اعتبارات فزونی برخوردار یابد.

حاصل سخن

هنر تاریخ‌نگاری پیش از طبری وجود داشته و پس از وی نیز ادامه یافته است، اما در این دانش انسانی، ابو جعفر محمد بن جریر طبری، در پهنه جهان بویژه در بخش اسلامی آن، نقش برجسته‌ای داشته است. او از نخستین هم‌اوردان این حرکت فرهنگی در عالم اسلامی و جوشیده و برخاسته از جامعه خودی است، اما در کوششهای علمی بی‌هیچ تردید با برخورداری از فیض کانونهای علمی آن روزگار و منابع بازمانده کهن، راه را برای همه پژوهندگان و مورخان گشوده است، تا برای تاریخ‌نگاران و پژوهشگران مسائل اجتماعی و فرهنگی و سیاسی، تمامی اسناد و مدارک مکتوب (- نوشتاری) و مسموع (- شنیداری) و مشهود (- دیداری) جهان مورد استفاده قرار گیرد و به دیگر سخن، اهل تاریخ، در همه صحنه‌ها با تاریخ به گفتگو نشینند.

یادنامه طبری، ص: ۴۶۲

تساهل و تسامح علمی طبری، ریشه در ایران و آموزشهای اشراقی این سرزمین دارد و با موقعیت حیاتی (اجتماعی-اقتصادی) وی پیوند یافته است و بی‌آنکه دغدغه خاطری از معضلات زندگی داشته باشد، به دنبال تعلیمات مقدماتی در آمل و ری، خود را به بغداد، مرکز جهانی برخوردهای همه فرهنگها و مدنیتها و ادیان و مذاهب آن روزگار رساند، تا در گلستانی که به برکت اسلام هزاران گل در آن شکفته بود، با هزاران به گفتگو نشیند.

طبری در یکی از اعصار پریمنت فرهنگی بغداد، وارد این شهر گردید. هنگامی که جویبار زلال فرهنگ پژوهی مسلمانان تازه از دهانه چشمه‌های خروشان آن به بیرون سرازیر می‌شد و مشتاقان صحراهای خشکسالی را فرامی‌خواند، ابو جعفر خود را به دریایی کرانه ناپیدا رساند و در آن بحر موج خویشتن شست و درون سیراب کرد، اما عطش‌زدایی «چنانش مست نکرد که دامنش از دست برود» ۱۲۹ از خویشتن خویش جویبارهایی مرتشنگان را فراهم آورد تا در وادی سرزنشهای زمان، جریان یابند و آیندگان جویا و خسته، اما نستوه و مقاوم، قرن‌ها در طراوت آن و سایه‌های درختان استوارش چونان نظارگان انسانیت و معنویت، به تماشای گذشته

نشینند و در آن «تماشاگه راز» ۱۳۰ آنان که کاری داشتند و کاری بودند در ساختن آینده به تأمل نقشه کشیدند و بسیاری دیگر، در فضای آرام، در پیوند ازلیت یا ابدیت، به تحمل، زمانها را به هم آشتی دادند و این بی‌کرانگی زمان از نخستین مباحث تاریخ الرسل و الملوک در مبحث زمان آغاز می‌شود، از خلقت آدم تا انبیای اولوا العزم و از آنان تا خواجه لولاک حضرت خاتم النبیین (ص)، از پادشاهان باستان تا خلیفگان دمشق و بغداد و از همه آنان تا اندیشه بی‌نهایت قیامت تداوم یافته است، اما در بی‌کرانگی مکان، کل جهان، سرزمینهای ایرانیان و یونانیان و رومیان و اعراب و به دنبال آن همه خطط اسلامی، مورد عنایت طبری قرار داشته است. به دیگر سخن همه زمانها و همه مکانها در پیوند با دو بی‌نهایت، ازلیت و ابدیت زمانی و پایان‌ناپذیری هستی از لحاظ مکانی، محور اندیشه او بود که آبخورش به تحقیق «کافه» و «کافه للناس» قرآنی است. ۱۳۱

طبری در دریای کرانه ناپیدای فرهنگ اسلامی غوطه خورد و اگر بسیاری از فرهیختگان مسلمان برای خود صخره‌ای یافتند و بر روی آن تنها جای گرفتند، یا در

یادنامه طبری، ص: ۴۶۳

آبخوستی سکونت پیدا کردند، او که شناگر قابلی بود، به جزیره‌هایی چند رسید و در هر یک از آنها علمی برافراشت، تفسیر قرآن، فقه و شریعت، حدیث و تراجم، و در یکی از آنها با نگارش تاریخ الرسل و الملوک، درفش تاریخنگاری، که در بعد زمانها، و سیر مکانها، سفیه‌پیمایان در ساحلش همه گاه لنگر انداختند و یافته‌های فراوانی به ارمغان بردند.

نولد که مطلبی دارد که شاید بخش اول آن به درستی ثابت نباشد، اما بخش دیگرش به واقعیت بسیار نزدیک است. وی می‌نویسد: «طبری بیشتر با علوم نقلی دینی سروکار داشت و خود اهل تحقیق نبود و حتی اهل انتقاد تاریخی به آن معنی که در نزد بعضی از دانشمندان ایرانی آن قرن معمول بوده است، نیز نبوده است. تاریخ او التقاط مواد مطالب فراوانی است که با کوشش فوق العاده‌ای فراهم آمده است. مطالب منابعی که با یکدیگر اختلاف داشته‌اند، در آن تحریر و تهذیب نشده است، بلکه در کنار یکدیگر گذاشته شده است». نولد که اضافه می‌کند: «اما همین وضع، ارزش کار او را در نظر ما تا اندازه زیادی بالا برده است. زیرا با این ترتیب اخبار کهن مطمئن‌تر و موثق‌تر از آن بدست رسیده است که مورخی برای تعدیل آن رنج و کوشش بکار می‌برده است».

۱۳۲

آری، آن مرد طبرستانی، بر قله اخبارنگاری جهان نشست و از چهارسوی تا بی‌نهایت نظر افکند و احوال فرزندان آدم و سرگذشت پیامبران و خسروان، برانگیختگان آسمانها و زمینها را به خامه درآورد و جاودانه به یادگار گذاشت. طبری فرزانه‌ای بود که در ابعاد چند گانه علوم زمان خود، به پژوهش و بررسی پرداخته است اما آنچه در این مقاله مورد توجه قرار داشته است، مورخ بودن اوست و در این امر آنچه بیشتر جلب نظر نگارنده را کرد روش کار او در شناخت منابع و گزینش وقایع و ترکیب بندی آنها و تحقیق اتخاذ مواضع بود.

راستی این است که طبری این همه هنرنمایی را در شرایط و موقعیتی انجام داد که علوم و معارف اسلامی زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی انجام آن را فراهم ساخته بود و بی‌آنکه اصالت شخصیت طبری به انکار کشیده شود و گوهر ذاتی و بنیاد معنوی دانش‌خواهی او فراموش گردد می‌توان به این باور رسید که اگر تاریخ فرهنگی آن عصر

یادنامه طبری، ص: ۴۶۴

شکوفای اسلامی دینامیسم (- پویایی) لازم و همه‌جانبه اجتماعی را نداشت ذات انسانی و ابتکار علمی و ذوقی وی که ودیعه‌ای الهی و فطری بود، هیچگاه بدین شکوفایی نمی‌رسید و چه بسا، بسان بسیاری دیگر که در دوره‌های تعصب و تقشر و تقشف زاده شدند، بیش از آنکه خود و خصائل معنوی و فرهنگی خود را نشان دهند، به قول آن اندیشه‌گر نیشابوری، «نابوده به کام خویش

نابوده شدند». ۱۳۳

طبری از آغاز گران نهضت علمی تاریخنگاری اسلامی به شمار می‌رود و بتحقیق کاری بی‌نقص و کامل و حتی نزدیک به کمال هم نمی‌توان از او توقع داشت. آنان که در روزگار علمی امروز جهان با پیشرفت عظیم دانش‌های انسانی و اجتماعی خاصه تاریخنگاری عینی، آشنایی دارند و تاریخ و سیر تحولات تاریخی را می‌شناسند، از طبری نباید آنچه را طلب کنند که می‌توان از تاریخدان امروز تقاضا کرد. گمان می‌رود طبری با آن همه هوش و حافظه و ابتکار و دقت نظر و ممارست اگر امروز زندگی می‌کرد، خود بر اخبار الرسل و الملوک و بخش‌های تاریخی تفسیر قرآن و کتابهایی از این نوع خرده می‌گرفت و اگر به نگارش تاریخ دست می‌یازید، میراثی را برای بشر به یادگار می‌گذاشت که تا قرن‌ها جاودانه می‌ماند. و نیز چه کس می‌داند که اگر طبری در هزار سال آینده دیده بر جهان می‌گشود، چه بسا بسیاری از سخنان کنونی ما، که اعتقاد جمعی بر آن است که بر پایه‌های دانش مبتنی است، در آن زمان در زمره اباطیل به شمار آید.

ابن اثیر بر استاد خود طبری ایرادها گرفته است که بدان اشاره شد، این امر بسیار عادی است. هرودت مورخ یونانی (۴۸۴-۴۲۰ ق.م) که پدر علم تاریخ نام گرفته است، آنچه را دیده و شنیده و خوانده بود، به تحریر کشید و بیادگار گذاشت. اما استرابون (۵۸ ق.م-۲۵ م) اعتقاد ورزید که در کتاب استاد «ترهات بسیار است» به این دلیل که «با عقل جور در نمی‌آید» اما نه وی و نه ابن اثیر مقیاس و معیار «عقلی بودن» را بیان کرده‌اند و پرسش تازه این است که آیا آنچه روی می‌دهد عقلی است؟ آنچه عقلی است حتماً قابل تحقق است؟ ۱۳۴

علاقه‌مندی به طبری زمانی به کمال نزدیک می‌شود که در تحلیل احوال و آثارش آنچه واقعیت دارد بیان گردد و وی کوشیده است تا سخنانش معتمد و معتبر به شمار آید و نسبت به امور سیاسی و جریانهای عصر خود کمتر دلبسته باشد، اما نسبت به زندگی یادنامه طبری، ص: ۴۶۵

مردم نیز که همزمان و کمی پس از او نزد مورخان مسلمان رواج یافت، دلبستگی نشان نداد. با اینکه تاریخ وی جهانی است نسبت به همه جای جهان، آگاهیهای او کامل نیست، حتی نسبت به بخشهای غربی عالم اسلام کم‌توجهی نشان داده است: عینیتها گاه ضعیف هستند، اخبار از هم گسستگی دارند که البته به علت سالنگاری است، همچنین منابع اصلی همه گاه روشن نیستند. این کمبودها در آثار طبری وجود دارد، اما هیچ پژوهشگری بی‌نیاز از طبری نیست و هیچ مورخی پس از طبری، بدور از تأثیرات او تاریخنگاری نکرده است با اینکه مدرسه‌های دینی و علمی مسلمانان هیچگاه علم تاریخ را به عنوان «یکی از دروس آموزش عالی» به شمار نیاوردند. ۱۳۵

طبری در تاریخ و شاید تفسیر و فقه مقامی یافت به گونه غزالی در فلسفه و حکمت و عرفان. به همان‌سان که غزالی مورد قبول و احترام همه فرق قرار گرفت، طبری نیز در هر مذهبی که بود به علت تمایل به جامعیت اسلامی [Universalite-] از اقبال همه اندیشه‌گران مسلمان برخوردار بوده است. بی‌هیچ تردید در پاره‌ای مباحث خاص [particularite-] تاریخی جای بحث و گفتگو باقی است، اما آنچه به حقیقت نزدیک است و چنین مجلس بزرگداشت را پس از گذشت یک هزار و یکصد سال از وفات او، برپا داشته است به گمان نگارنده به عنوان یکی از هزاران دانش‌آموز مکتب تاریخنگاری ایران اسلامی، همین جامعیت و عامیت است که در هامون و یژگیها و حد و حصرها و صبغه‌های گوناگون حاصل شده و این فضل ربانی است که خداوند بر آن کس که خواهد می‌دهد، و گویی این بیت خواجه زبان حال طبری است که فرماید:

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

- (۱)- برای آگاهی بیشتر- کریمر (ساموئل)، الواح سومری، ترجمه داود رسایی، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۰ ش+ شی‌یر (ادوارد) الواح بابل، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۱ ش.
- (۲)- برای آگاهی بیشتر- زرین کوب (عبدالحسین)، تاریخ در ترازو، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۴.
- (۳)- این برداشت بر پایه پاره‌ای از کتیبه‌ها و نوشتارهای آشوری و ایرانی و برخی اشاره‌های هندی و چینی در متون تاریخی از نوع کتاب تاریخ تمدن ویل دورانت و اسناد کتاب مقدس و نگارش‌های یهودیان و تواریخ هرودت یادنامه طبری، ص: ۴۶۶
- (ترجمه غ. وحید مازندرانی، تهران وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۸ ش) کوروش‌نامه گزنفون (ترجمه رضا مشایخی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۲ ش) و جغرافیای استرابون (Strabon) فراهم آمده که بی‌تردید به تحلیل و موشکافی بیشتر و نقل چندین نمونه نیاز دارد.
-
- (۴)- روزنتال (فرانتس) تاریخ تاریخنگاری در اسلام ترجمه اسد الله آزاد (مشهد، آستان قدس رضوی ۱۳۶۵ ش) فصل دوم+ عبد الجلیل (ج-م) تاریخ ادبیات عرب ترجمه آذرتاش آذرنوش (تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳ ش) ص ۱۵۰.
- (۵)- در قرآن مجید علاوه بر آیه‌های تاریخی و شبه تاریخی که درک گسترده و عمیق آن به شناخت سرگذشت‌های پیامبران و قومها و ملت‌ها و سرزمین‌ها و دین‌های پیشین نیاز دارد، آیه‌های دیگری نیز وجود دارد که پایه‌های حقانیت یافته تاریخ‌شناسی اسلام را در آنها دانسته‌اند در اینجا به ذکر چند آیه (ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، سروش، ۱۳۶۷ ش) اشاره می‌شود:
- آل عمران/ ۱۳۷: «پیش از شما سنت‌هایی بوده است، پس بر روی زمین بگردید و بنگرید که پایان کار آنها که پیامبران را به دروغ‌گویی نسبت می‌دادند چه بوده است».
- النحل/ ۳۶: «به میان هر ملتی پیامبری مبعوث کردیم که خدا را بپرستید و از بت دوری جوئید. بعضی را خدا هدایت کرد و بر بعضی گمراهی مقرر گشت. پس در زمین بگردید و بنگرید که عاقبت کار کسانی که پیامبران را به دروغ نسبت می‌دادند، چگونه بوده است».
- یوسف/ ۱۱۱: «در داستان‌هایشان خردمندان را عبرتی است. این داستانی بر ساخته نیست، بلکه تصدیق سخن پیشینیان و تفصیل هر چیزی است و برای آنها که ایمان آورده‌اند هدایت است و رحمت».
- التوبه/ ۷۰: «آیا خبر کسانی که پیش از آنها بوده‌اند چون قوم نوح و عاد و ثمود و قوم ابراهیم و اصحاب مدین و مؤتفکه را نشنیده‌اند که پیامبران‌شان با نشانه‌های آشکار بر آنها مبعوث شدند؟ خدا به آنها ستم نمی‌کرد، آنان خود بر خود ستم می‌کردند».
- القمر/ ۴: «و بر ایشان خبرهایی آمده است که از گناهان بازمی‌دارد». برای آگاهی بیشتر- صدر (آیه الله شهید سید محمد باقر) تفسیر موضوعی سنت‌های تاریخ در قرآن ترجمه سید جمال موسوی اصفهانی، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، بی‌تا+ افتخارزاده (محمود)، روش شناخت سنت و تاریخ اسلام تهران، رسا ۱۳۶۳ ش+ مطهری (شهید مرتضی)، جامعه و تاریخ قم، صدرا، بی‌تا.
- (۶)- برای آگاهی بیشتر- روزنتال (فرانتس)، تاریخ تاریخنگاری در اسلام+ آینه وند (صادق) علم تاریخ در اسلام تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۴ ش+ گیب (ه. آ. ر) و دیگران، تاریخنگاری در اسلام (مجموعه مقالات)، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر گستره ۱۳۶۱+ اشپولر (ب) و دیگران، تاریخنگاری در ایران (مجموعه مقالات)، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر گستره ۱۳۶۰ ش+ صدرا افشار (غلامحسین)، تاریخ در ایران تهران، ابن سینا، ۱۳۴۵.
- (۷)- اشاره به این جمله ابن خلدون که می‌گوید: «اخباری بما رسیده که در این روزگار بازار علوم فلسفی در سرزمین رم از ممالک

فرنگ و دیگر نواحی ساحلی [Mediterran ee -] رونقی بسزا دارد» به نقل از مقدمه (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷ ش) ۱۰۱۳/۲.

(۸) - بروکلیمان (کارل)، تاریخ دول و ملل اسلامی ترجمه هادی جزایری (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب یادنامه طبری، ص: ۴۶۷)

(۱۳۴۶ ش) صص ۱۶۴-۱۶۵+ روحانی (محمد حسین)، «تاریخ‌نویس اسلامی تا محمد بن جریر طبری و سهم ایرانیان در این کار» مجله آموزش و پرورش، (تهران، دوره ۴۵-۱۳۵۵ ش) ش ۷/ صص ۴۴۵-۴۵۲+ اشپولر (برتولد) «تکامل تاریخنگاری در ایران» ترجمه اسماعیل دولتشاهی و کریم کریم‌پور، مجله سخن (تهران دوره ۲۴-۱۳۵۳ ش) صص ۲۱۱-۲۲۰.

(۹) - اولیری (دلیسی)، انتقال علوم یونانی به عالم اسلام ترجمه احمد آرام (تهران، جاویدان، ۱۳۵۵ ش) فصل چهارم و پنجم+ تاریخ تاریخنگاری در اسلام، صص ۳۰-۳۷.

(۱۰) - «تکامل تاریخنگاری در ایران» (مقاله) ص ۲۱۱.

(۱۱) - برای آگاهی بیشتر- قائم مقامی (جهانگیر)، مقدمه‌یی بر شناخت اسناد تاریخی (تهران، انجمن آثار ملی ۱۳۵۰ ش) ص ۲۸-۳۰، محمدی (محمد) فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶ ش، گفتار پنجم و ششم و دهم). صفا (ذبیح الله)، تاریخ ادبیات در ایران جلد اول (تهران، امیر کبیر ۱۳۵۶ ش) صص ۸۸-۹۰، ۱۰۸-۱۰۰، ۱۳۴-۱۳۵.

(۱۲) - تاریخ ادبیات عرب، ص ۱۵۰.

(۱۳) - «تکامل تاریخنگاری در ایران» (مقاله)، صص ۲۱۱-۲۲۰+ بهار (ملک الشعراء، محمد تقی) «محمد بن جریر الطبری»، بهار ادب فارسی، به کوشش مشحمد گلبن، (تهران، کتابهای جیبی، ۱۳۵۱ ش) ۲/ صص ۷۵-۱۰۳.

(۱۴) - «مورخان ایران در دوره اسلام» عباس زریاب خویی، مجموعه مقالات گوشه‌ای از سیمای تاریخ تحول علوم در ایران (تهران، وزارت علوم و آموزش عالی- بی تا) ص ۱۷۰-۱۷۱.

(۱۵) - تاریخ تاریخنگاری در اسلام فصلهای ۳-۴+ علم تاریخ در اسلام بخش چهارم- در مورد حدیث و حدیث‌شناسی- علم الحدیث، کاظم مدیر شانه‌چی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۴ ش.

(۱۶) - تاریخ ادبیات عرب، ص ۱۵۳.

(۱۷) - همان کتاب، ص ۱۵۴.

(۱۸) - علم تاریخ در اسلام (بخش دوم) صص ۵۹-۶۷.

(۱۹) - تاریخ در ترازو، ص ۶۸.

(۲۰) - برای آگاهی بیشتر- فارابی (ابو نصر محمد بن محمد) احصاء العلوم ترجمه حسین خدیو جم (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش)، فصل پنجم «علم مدنی و علم فقه و علم کلام»+ خوارزمی (ابو عبد الله محمد بن احمد بن یوسف کاتب)، مفاتیح العلوم ترجمه حسین خدیو جم (تهران انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش) باب ششم «اخبار».

(۲۱) - درباره اختلاف سال تولد طبری، ابو بکر بن کامل، مطلبی دارد که خود نشان‌دهنده چگونگی ثبت وقایع در آن روزگار است. وی می‌نویسد که «سبب اختلاف سال تولد طبری را از وی پرسیدیم، استاد پاسخ داد:

«مردم کشور ما وقوع حوادث را ملاک تاریخ قرار می‌دهند نه سالها را. لذا ولادت محمد به واقعه‌ای که روی داده بود ثبت شده و راویان آن را با اختلاف یاد کردند. بعضی به سال دویست و بیست و چهار و برخی دیگر به سال دویست و بیست و پنج گفته‌اند»-

مقدمه محمد ابو الفضل ابراهیم بر تاریخ الرسل و الملوك ترجمه صادق نشأت (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۱ ش) ص ۴.

یادنامه طبری، ص: ۴۶۸

(۲۲) - علم تاریخ در اسلام، ص ۶۸.

(۲۳) - در این باب نوشته‌اند: «پدرش [پدر طبری] مردی پارسا و پرهیزگار و بی‌نیاز بود و با درآمدی که از مزارع خود در طبرستان داشت امرار معاش می‌کرد و همینکه در فرزند خود ابو جعفر هوشیاری و ادراک رغبت در تحصیل علم و شوق ملاقات دانشمندان احساس کرد، او را به مسافرت در راه علم به هر جایی که باشد وادار ساخت. لذا دوازده سال از عمرش گذشته بود که از زادگاه خود شهر آمل راه سفر پیش گرفت و او را از حیث معیشت و تلاش در تحصیل آن بی‌نیاز نمود. بهر جا که وارد می‌شد هزینه او را می‌فرستاد و این امر وی را از درخواست کمک مردم و منت وزراء و بزرگان و مقامات دولتی مستغنی ساخت و او را در بحث و تحقیق و روایت و تدوین مساعدت کرد، تا بحدی که پس از وفات پدر هم حق خود را از ارث وی همچنان دریافت می‌نمود و تا زنده بود از این رهگذر بهره‌مند می‌گردید». - مقدمه محمد ابو الفضل ابراهیم بر تاریخ الرسل و الملوك ص ۴.

(۲۴) - همانجا.

(۲۵) - همان کتاب ص ۵.

(۲۶) - خطیب بغدادی داستانی از ابو جعفر محمد بن جریر طبری نقل کرده که شیوا و آموزنده است. وی می‌گوید: «پیش آمده‌های مسافرت ابو جعفر محمد بن جریری طبری و محمد بن اسحاق بن خزیمه و محمد بن نصر مروزی و محمد بن هارون رویانی را در مصر با یکدیگر جمع نمود. چندی نگذشت که همه تهیدست شدند و ماحضری که وسیله معیشتشان باشد نداشتند. گرسنگی به ایشان زور آور شد، شب هنگام در منزلی که بسر می‌بردند گرد آمدند. سرانجام متفق شدند قرعه بزنند تا بنام هریک درآید برود و برای دوستان خود گدایی کند. قرعه بنام محمد بن اسحاق بن خزیمه درآمد. به رفا گفت: مرا مهلت دهید تا وضو بگیرم و به نیت استخاره با خدا نماز بگذارم. نامبرده به نماز ایستاد. همینکه بنماز پرداخت دیدیم شمعهای روشنی در دست غلامان والی مصر نزدیک می‌شود و یکی از آنان دق الباب می‌کند. درب را گشودیم، غلام از مرکوب خود پیاده شد و گفت:

کدام یک از شما محمد بن نصر است؟ گفتیم این است. کیسه‌ای را درآورد و به او داد که محتوی پنجاه دینار بود.

پس از آن گفت: کدام یک از شما محمد بن جریر است؟ گفتند: این است. کیسه دیگری که محتوی پنجاه دینار در آن بود درآورد و به وی داد. سپس گفت کدام یک محمد بن هارون هستید؟ اشاره باو کردیم، کیسه‌ای که محتوی پنجاه دینار بود درآورد و به او داد. بعد از آن گفت کدام یک از شما محمد بن اسحاق بن خزیمه است؟ گفتیم هم این است که به نماز ایستاده. چون از نماز فارغ گشت کیسه‌ای را که محتوی پنجاه دینار بود درآورد و باو داد. سپس گفت: امیر شب گذشته به خواب بود و در عالم رؤیا شبی دید که به او می‌گوید: محمدها شب را گرسنه می‌خوانند، لذا این کیسه‌ها را برای شما فرستاد و گفت: شما را سوگند می‌دهم همینکه تمام می‌شود یکی از شما نزد من بیاید و آگاهم سازد». - همان کتاب صص ۶ و ۷.

(۲۷) - همان کتاب ص ۸. ابن اثیر در این مورد اضافه می‌کند: «در بغداد وفات یافت و در خانه خود بخاک سپرده شد. زیرا عوام تجمع کرد و مانع او شدند و او را رافضی و بعد ملحد گفتند. علی بن عیسی (وزیر) گفت:

بخدا اگر از اینها (عوام) پرسیده شود معنی رافضی و الحاد چیست نخواهند دانست» الکامل ترجمه عباس خلیلی، به اهتمام دکتر سادات ناصری، به تصحیح مهیار خلیلی (تهران، انتشارات کتب ایران، بی‌تا) ج ۱۳ / ص ۱۷۵.

نوشته‌اند که ساعتی پیش از مرگ طبری، حدیثی را از امام جعفر صادق (ع) بر او خواندند. طبری قلم و کاغذ طلب کرد تا آن را بنویسد. بدو گفتند: این چه وقت نوشتن است؟ پاسخ داد: «ینبغی للانسان ان لا یدع اقتباس العلم حتی

یادنامه طبری، ص: ۴۶۹

یموت» [یعنی سزاوار است انسان تا قبل از رسیدن مرگ، تحصیل دانش را رها نکند] - «شخصیت علمی و فرهنگی طبری»، رسول جعفریان، کیهان اندیشه (ش ۲۵، مرداد و شهریور ۱۳۶۸، ص ۱۱). بدین سان طبری یکی دیگر از اسوه‌های برجسته اسلام راستین است که پیامبر بزرگوارش فرمود «اطلبوا العلم من المهد الی اللحد» و چه زیبا ترجمه کرده است این حدیث دل‌انگیز را فردوسی پاکزاد (که رحمت بر آن تربت پاک باد):

چنین گفت پیغمبر راستگوی ز گهواره تا گور دانش بجوی

(۲۸) - در این باره داستانی از وی نقل شده است که «روزی محمد جریر از شاگردان خود پرسید که آیا از تفسیر قرآن لذت می‌برید؟ سؤال کردند: اوراق آن چقدر خواهد شد؟ گفت سی هزار ورق، یعنی شصت هزار صحیفه. گفتند: این مقدار عمر آدمی را پایان رساند پیش از آنکه خود پایان رسد. پس طبری آن تفسیر را در سه هزار ورق مختصر کرد. پس از آن پرسید که: آیا از تاریخ عالم از زمان آدم تا روزگار ما لذت می‌برید؟ گفتند: اوراقش چه اندازه خواهد بود؟ طبری آنچه را که درباره تعداد اوراقهای تفسیر گفته بود درباره تاریخ نیز تکرار کرد. آنان نیز همان پاسخ را دادند. ابو جعفر گفت: دریغا که همتها مرده است. پس از آن تاریخ را نیز باندازه تفسیر مختصر کرد.»

- مقدمه دکتر محمد جواد مشکور بر ترجمه تاریخ طبری از ابو علی محمد بلعمی، (تهران، خیام، ۱۳۳۷ ش) صفحه چهارده. (۲۹) - همانجا.

(۳۰) - همانجا.

(۳۱) - برای آگاهی بیشتر - کریمان (حسین) ری باستان (تهران، انجمن آثار ملی ۱۳۴۹ ش) ج ۲/ صص ۴۲ - ۸۹ برای دوره متأخر - ج ۱ صص ۵۲۵ - ۵۵۰.

(۳۲) - طبری درباره حافظه خود گوید: «من وارد مصر شدم و هر یک از علماء از من دیدن می‌کردند و هر کدام از آنان در علمی که خود از آن تخصص داشت از من سؤالی کرده و مرا امتحان می‌نمود تا روزی مردی درآمد و از عروض چیزی پرسید و قضا را من تا آن روز از علم عروض چیزی فرانگرفته بودم، لهذا تدبیری اندیشیده به آن مرد گفتم که من امروز با خود قرار داده‌ام که در عروض سخن نگویم فردا تو را باید آمد و پرسید تا جواب گفته شود ...

آن مرد برفت و من از دوستی کتاب عروض خلیل بن احمد را خواسته و آن شب را به مطالعه آن کتاب برگزار کردم و: «امسیت غیر عروضی و اصحبت عروضیا»، - مقالات تحقیقی صص ۸۵ - ۸۶.

(۳۳) - عبد الجلیل (ج. م) می‌نویسد: «طبری که بی‌طرفی و پاکدامنی مداومی از خود نشان داده است وی را باید بیشتر راوی‌اش خواند تا تاریخ‌نگار، اخبار را دسته‌بندی کرده ولی به منابع خود هم اشاره می‌کند معذک و وقتی به ارائه قضاوتی دست می‌زند در تحسین اشخاص از حد متعادل پافراتر نمی‌نهند و هرگز لحن چاپلوسانه اختیار نمی‌کند و هیچ‌گاه لغزشها و سستی‌های امیرانی را که در زمانشان به نگارش مشغول است پنهان نمی‌سازد». آنگاه اضافه می‌کند: «البته همه مورخان مانند طبری از بیت المال بی‌نیاز نبودند. طبری زمین‌داری ثروتمند بود و بسیار سفر کرده بود و برای نگارش تاریخش از اطلاعاتی که در سفرها و یا کتاب‌ها کسب کرده بود، استفاده می‌کرد و از درآمد املاکش زندگی می‌کرد». - تاریخ ادبیات عرب ص ۱۵۱.

(۳۴) - تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ص ۶۹.

(۳۵) - مقدمه محمد ابو الفضل ابراهیم بر تاریخ الرسل و الملوک ص ۲۴.

یادنامه طبری، ص: ۴۷۰

(۳۶) - همانجا.

(۳۷) - برای آگاهی بیشتر - بروکلیمان (کارل)، تاریخ الادب العرب، نقله الى العربیة الدكتور عبد الحليم النجار، الجزء الثالث (قاهر - دار المعارف بمصر ۱۹۶۲ م) صص ۴۵ - ۵۱، استوری (ج - آ)، ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری، ترجمه یو. ا. برگل، مترجمان، یحیی آریز پور، سیروس ایزدی، کریم کشاورز، تحریر احمد منزوی (تهران - مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲ ش) بخش دوم صص ۴۲۶ - ۴۴۹.

(۳۸) - برای آگاهی بیشتر - مقدمه دکتر محمد روشن بر تاریخنامه طبری (تهران، نشر نو، ۱۳۶۶ ش) صفحات یک - بیست و نه.

(۳۹) - استاد عدنان ارزی به نگارنده بیان داشت که این ترجمه‌ها در مدارس و حوزه‌های دینی، در امپراتوری عثمانی مورد قبول واقع شده و طلاب مذهبی در درسهای خود از آنها استفاده فراوان می‌بردند.

(۴۰) - احوال و آثار محمد بن جریر طبری، تألیف علی اکبر شهابی (تهران، دانشگاه تهران ۱۳۳۵ ش) ص ۴۹.

(۴۱) - از قول اربلو Herblot مستشرق فرانسوی (۱۶۲۵ - ۱۶۹۵ م) در:

(Dictionnaire General de Biographie et histore) Paris ۱۸۸۹

به نقل از دکتر محمد جواد مشکور، مقدمه بر ترجمه تاریخ طبری صفحه شانزده، همچنین - مقدمه محمد ابو الفضل ابراهیم بر تاریخ الرسل و الملوک ص ۲۴.

(۴۲) - مقدمه محمد ابو الفضل ابراهیم، بر تاریخ الرسل و الملوک صص ۲۴ و ۲۵.

(۴۳) - برای آگاهی بیشتر - کتابشناسی طبری گردآورندگان، دکتر ابو القاسم رادفر، ابراهیم افشار زنجانی، خانم فاطمه مهدوی، (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی - کنگره طبری).

(۴۴) - طبری (ابو جعفر محمد بن جریر) تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک ترجمه ابو القاسم پاینده، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۲، ۱۶ جلد (منابع تاریخ و جغرافیای ایران) چاپ دوم، تهران اساطیر، ۱۳۶۲ ش.

(۴۵) - طبری (ابو جعفر محمد بن جریر) تاریخ الرسل و الملوک، مقدمه محمد ابو الفضل ابراهیم، ترجمه صادق نشأت، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۱ ش.

(۴۶) - طبری (ابو جعفر محمد بن جریر) ترجمه تاریخ طبری، ابو علی بلعمی (مربوط به ایران) با مقدمه و حواشی به اهتمام محمد جواد مشکور، تهران، خیام، ۱۳۳۷ ش.

- طبری (ابو جعفر محمد بن جریر) تاریخ بلعمی، ابو علی محمد بن محمد، به تصحیح محمد تقی بهار ملک الشعراء، به کوشش محمد پروین گنابادی ج ۱، تهران، وزارت فرهنگ ۱۳۴۱ ش.

تاریخ طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، از کهن‌ترین متون فارسی (بخش چاپ نشده) به تصحیح و تحشیه محمد روشن ۳ جلد، تهران، نشر نو ۱۳۶۶ ش.

(۴۷) - برای آشنایی به ابواب کتاب تاریخ الرسل و الملوک همچنین ذیل المذیل

(۴۸) - مقالات تحقیقی، ص ۱۰۰.

(۴۹) - مرحوم بهار می‌نویسد «با آنکه تمام تحصیلات او علی الظاهر به عربی بوده، و شاید فارسی مادری او هم چندان قوت نداشته باز به پایمردی سعی و کوشش و تحصیلاتی که جسته گریخته یا محرمانه در نزد موبدان و سایر پیشوایان ملل کرده وی را این قدرت و توانایی بخشوده است که لغت اوستایی یا رومی یا عبری و سریانی را،

یادنامه طبری، ص: ۴۷۱

تا حدی به شکل صحیح آن و با سند متقن آن در تاریخ خود بگنجانند». - مقالات تحقیقی، ص ۱۰۱.

(۵۰) - تاریخ دول و ملل اسلامی، صص ۱۶۴-۱۶۵.

(۵۱) - مقدمه بر ترجمه تاریخ طبری، ص ۲۸.

(۵۲) - مقدمه بر تاریخ الرسل و الملوك، ص ۱۰.

(۵۳) - تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب (تهران، انجمن آثار ملی ۱۳۵۸ ش) صص ۳۲-۳۳.

(۵۴) - مقدمه دکتر مشکور بر ترجمه تاریخ طبری، صص بیست و هشت و بیست و نه.

(۵۵) - مقالات تحقیقی، صص ۱۰۰ و ۱۰۱.

(۵۶) - تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ص ۱۲.

(۵۷) - برای آگاهی از ادبیات پهلوی اعم از سکه‌ها و کتیبه‌ها و مکتوبات دینی و آثار غیردینی - براون (ادوارد)، تاریخ ادبی ایران

ترجمه علی پاشا صالح (تهران، امیر کبیر ۱۳۵۶ ش) صص ۱۵۶-۱۶۶.

(۵۸) - برای آگاهی از ترجمه ادبیات پهلوی، و ناقلان کتب پهلوی به عربی - صفا (ذبیح الله)، تاریخ ادبیات در ایران (تهران، امیر

کبیر ۱۳۵۶ ش) صص ۱۳۱-۱۴۰. بهار ملک الشعراء (محمد تقی) سبک‌شناسی (تهران - امیر کبیر ۱۳۵۵) جلد اول صص ۱۵۳-

۱۵۹.

(۵۹) - تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ص ۲۱.

(۶۰) - کریستن سن (آرتور)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی (تهران، ابن سینا، ۱۳۵۱ ش) ص ۷۸.

(۶۱) - همان کتاب، صص ۷۷-۹۳.

(۶۲) - تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ص ۳۰.

(۶۳) - برای آگاهی بیشتر - مقدمه دکتر مشکور بر ترجمه تاریخ طبری.

(۶۴) - تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان ص ۱۲.

(۶۵) - تاریخ ادبیات عرب، ص ۱۵۳.

(۶۶) - کتاب الطبقات ابن سعد از معروفیت فراوانی برخوردار است و در اروپا و مصر و بیروت بارها به چاپ رسیده که مشهورترین

چاپها، در هشت مجلد در سالهای ۱۹۵۷-۱۹۵۸ میلادی در بیروت صورت گرفته است.

(۶۷) - برای آگاهی بیشتر - مقدمه عالمانه دکتر اصغر مهدوی بر متن فارسی این کتاب زیر عنوان: سیره رسول الله مشهور به سره

النبی روایت عبد الله بن هشام، از زیاد بن عبد الله البکایی از محمد بن اسحق مطلبی، ترجمه و انتشار رفیع الدین اسحاق بن محمد

همدانی قاضی ابرقوه (۵۸۲-۶۲۳ ه) تهران، خوارزمی ۱۳۶۱ + مقدمه مارسدن جونز (Marsden Jones) بر کتاب مغازی / تاریخ

جنگهای پیامبر (ص)، تألیف محمد بن عمر واقدی، ترجمه دکتر محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر دانشگاهی ۱۳۶۱ ش.

(۶۸) - برای آگاهی بیشتر - مقدمه دکتر مشکور بر ترجمه تاریخ طبری، صفحات یک تا ده + مقدمه محمد ابو الفضل ابراهیم بر

تاریخ الرسل و الملوك ص ۲۱، همچنین - «موارد تاریخ الطبری» جواد علی، مجله مجمع علمی العراقی (۱۹۵۰-۱۹۵۲ م).

یادنامه طبری، ص: ۴۷۲

(۶۹) - «مورخان ایران در دوره اسلام»، دکتر عباس زریاب خویی صص ۱۷۱-۱۷۲.

(۷۰) - روش شناخت سنت و تاریخ اسلام ص ۸۵ به نقل از مرتضی عسکری عوامل تحریف جلد دوم ص ۲۶۶.

(۷۱) - ترجمه تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوك جلد اول ص ۶۰، همچنين به طور دقیقتر - (و لیعلم الناظر) فی کتابنا هذا أن اعتمادی فی کل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أنى راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنذا كرها فيه و الآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه دون ما أدرك بحجج العقول و أستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل منه إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين و ما هو كائن من أنباء الحادئين غير و اصل إلى من لم يشاهدہم و لم يدرك زمانہم إلا بإخبار المخبرين و نقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول و الاستنباط بفكر النفوس فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يسئنه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهها في الصحة و لا معنى في الحقيقة فليعلم أنه لم يوث في ذلك من قبلنا و إنما أتى من قبل بعض ناقله إلينا و إنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا، تاريخ الرسل و الملوك (قاهره - مطبعة الاستقامة ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۹ م) جلد اول ص ۵.

(۷۲) - تاريخ ملل و دول اسلامى ص ۱۶۶.

(۷۳) - مقدمه دكتور مشكور بر ترجمه تاريخ طبرى ص ۵۴.

(۷۴) - همان کتاب صفحات ۵۳ - ۵۴. درباره سري بن يحيى، از قول ابن حجر العسقلانى آمده است «ان فيه جهاله و انه ليس بالمعروف و له احاديث و اخبار و فيه بعض النكره»، همانجا.

(۷۵) - روش شناخت سنت و تاريخ اسلام صص ۷۹ - ۸۵.

(۷۶) - علم تاريخ در اسلام ص ۱۵.

(۷۷) - همانجا.

(۷۸) - همانجا.

(۷۹) - تاريخ ادبيات عرب ص ۱۵۵.

(۸۰) - علم تاريخ در اسلام ص ۱۹.

(۸۱) - «مکتب تاريخنگارى عراق در قرن سوم»، عبد العزيز دورى، تاريخنگارى در اسلام ص ۹۹.

(۸۲) - مقدمه محمد ابو الفضل ابراهيم بر تاريخ الرسل و الملوك ص ۲۰.

(۸۳) - تاريخنگارى در اسلام ص ۹۹ + صادق آئينه‌وند، در ارتباط با «مشيت الهى در تاريخ» (تاريخ الرسل و الملوك چاپ دخويه، جلد اول، ص ۳۰) و «دورى از استنباط» (همان جلد ص ۵۶) بر پايه بينش مذهبي و تاريخى طبرى، اعتقاد دارد كه وى حوادث تاريخى را چون «رشته‌ای می‌نگرد كه از آغاز تا انجام بايد بى كم و كاست و بدون دخالت و پيشداورى ذهن و عقل سير الهى خود را مطابق مشيت خداوند دنبال كند»، علم تاريخ در اسلام ص ۷۳.

(۸۴) - «مورخان ايران در دوره اسلام» ص ۱۷۲.

(۸۵) - مقدمه محمد ابو الفضل ابراهيم بر تاريخ الرسل و الملوك ص ۲۱.

(۸۶) - تاريخ ادبيات عرب ص ۱۵۶.

(۸۷) - «مورخان ايران در دوره اسلام» ص ۱۷۲.

(۸۸) - روزنتال اشاره می‌كند كه «يكى از آثار واقدى (۲۰۷ - ۱۳۰ ه / ۸۲۳ - ۷۴۷ م) تاريخنگار معاصر وى

یادنامه طبرى، ص: ۴۷۳

[- طبرى] كه جوانتر از او بود ترتيبى وقايع نگاشتي داشته است سخنى كه بظاهر زائیده آن گونه نوشته‌هاى است كه نزد طبرى يافت می‌شود. «تاريخ تاريخنگارى در اسلام ص ۸۹.

(۸۹)- مقدمه محمد ابو الفضل ابراهیم بر تاریخ الرسل و الملوك ص ۲۲.

(۹۰)- مقالات تحقیقی ص ۱۰۰. برای آگاهی بیشتر

"Al- Tabari" E. J. Brill's, First Encyclopaedia of Islam (۱۹۳۶- ۱۹۱۳) Leiden ۱۹۸۴ (Volume VII-

.H. A. R. Gibb and J. H. Kranerst, Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden, ۱۹۶۱

Al- Tabari, Abu Djafar Muhammad B. Djarir -

(۹۱)- تاریخ تاریخنگاری در اسلام ص ۸۶.

(۹۲)- مقالات تحقیقی ص ۸۴.

(۹۳)- تاریخ طبرستان به تصحیح عباس اقبال (تهران، کتابخانه خاور [۱۳۲۰ ش] صص ۱۲۲-۱۲۳.

(۹۴)- مقدمه محمد روشن بر تاریخنامه طبری ص ۶.

(۹۵)- مقدمه بر تاریخ الرسل و الملوك ص ۱۸.

(۹۶)- تاریخ تاریخنگاری در اسلام ص ۱۵۷.

(۹۷)- بسیاری از کتابهای یاد شده عربی توسط مستشرقان به چاپ رسیده، یا به زبانهای اروپایی ترجمه شده و درباره آنها نقد و اظهار نظر به عمل آمده است. خوشبختانه در دهه‌های اخیر، پاره‌ای از آن متنهای ارزنده به زبان فارسی نیز برگردانده شده و محققان جوان ایرانی از آن ذخایر تاریخی برخوردار شده‌اند.

(۹۸)- برای آگاهی بیشتر- تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان (تیموریان بزرگ، از بابر تا اورنگ زیب- ۹۳۲- ۱۱۱۸ ه. ق) نگارش دکتر آفتاب اصغر، پاکستان، لاهور، خانه فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴ ش.

(۹۹)- تاریخ ایران (۱)- ایران در اوایل عهد اسلام، (تهران، امیر کبیر ۱۳۵۵ ش) صص ۳۱-۳۲.

(۱۰۰)- نمونه‌های زیر نشان‌دهنده این مطلب است:

- «قال ابو جعفر: و هذا ما لا یوصل الی معرفه...» ۳۷ / ۱.

- «و طاف علیه و العهده علیهم و انما نحن نقلنا ما قالوه» ۶۱ / ۱.

- «لم یدکر ابو جعفر من ایامها غیر یوم ذی قار و...» ۵۰۲ / ۱.

- «هذا جمیعہ ذکره ابو جعفر فی فتح الاندلس...» ۵۵۶ / ۴.

و جایهای دیگر به نقل از چاپ بیروت ۱۳۸۵ / ۵ ۱۹۶۵ م.

(۱۰۱)- تاریخ تاریخنگاری در اسلام ص ۱۶۹.

(۱۰۲)- تاریخ ادبیات عرب ص ۲۱۴.

(۱۰۳)- «فابتدأت بالتاریخ الکبیر الذی صنّفه الإمام أبو جعفر الطبری إذ هو الکتاب المعوّل عند الکافه علیه، و المرجوع عند الاختلاف إلیه، فأخذت ما فیہ من جمیع تراجمه، لم أخلّ بترجمه واحده منها، و قد ذکر هو فی أكثر الحوادث روایات ذوات عدد، کلّ روایه منها مثل الی قبلها أو أقلّ منها، و ربّما زاد الشی الیسیر أو نقصه، فقصدت أتمّ الروایات فنقلتها و أضفت إلیها من غیرها ما لیس فیها، و أودعت کلّ شیء مکانه، فجاء جمیع ما فی تلك الحادثه علی اختلاف طرقها سیاقا واحدا علی ما تراه.

فلما فرغت منه أخذت غیره من التواریخ المشهوره فطالعتها و أضفت منها إلی ما نقلته من تاریخ الطبری ما لیس فیہ، و وضعت کلّ شیء منها موضعه، إلّا ما یتعلّق بما جرى بین أصحاب رسول الله، صلّی الله علیه و سلّم، فإنّی لم أضف

یادنامه طبری، ص: ۴۷۴

إلی ما نقله أبو جعفر شیئا، إلّا ما فیہ زیاده بیان، أو اسم إنسان، أو ما لا یطعن علی أحد منهم فی نقله، و إنّما اعتمدت علیه من بین

المؤرخین إذ هو الإمام المتقن حقاً، الجامع علماً و صحّة اعتقاد و صدقاً». الکامل فی التاریخ، جلد اول صص ۴۰۳.

(۱۰۴) - «و إلى و آخر هذه السنّة انتهى تاریخ أبی جعفر الطبری. رحمه الله، و رأیت فی بعض النسخ إلى آخر سنّة ثلاث و ثلاثمائه، و قیل إن سنّة ثلاث هی زیاده فیہ، و لیس من تاریخ الطبری، و الله أعلم.»

- همان کتاب، جلد هشتم ص ۹۱.

(۱۰۵) - همان کتاب، صص ۱۳۴-۱۳۶.

(۱۰۶) - از آن میان واقعه جنگ جمل است که ابن اثیر می‌نویسد: «من (مؤلف) در تاریخ جنگ جمل جز روایت (ابو جعفر طبری) روایت دیگری نقل نکرده‌ام زیرا او موثق و معتمد بوده، مورخین دیگر روایات را پراز حشو و زوائد کرده و هریکی بمیل خود تصرفاتی نموده‌اند» - ترجمه فارسی عباس خلیلی (تهران، موسسه مطبوعاتی علمی، بی‌تا) ۴/۱۷.

(۱۰۷) - از آن جمله مسأله‌ای در فتح شمال آفریقا است که ابن اثیر می‌نویسد: «ابو جعفر طبری در حوادث این سال چنین آورده، مسلمة بن مخلد به ایالت آفریقا برگزیده شد و عقبه قبل از او بدان ایالت منصوب شده و شهر قیروان را ساخته بود ولی مورخین دیگر خصوصاً اهل مغرب زمین چنین نوشته‌اند که در همین سال عقبه بن نافع به امارت آفریقا منصوب و خود شهر قیروان را احداث و بنا کرده و امارت او تا سنه پنجاه و پنج باقی ماند و بعد از او مسلمة بن مخلد به ایالت آن سرزمین رسید و معلوم است مورخین مغرب زمین باوضاع کشور خود دانایتر از سایرین هستند (بنابراین روایت آنها اصح است) من هم روایت آنها را نقل و تدوین می‌کنم»، همان کتاب ص ۳۵۰.

(۱۰۸) - «مورخان ایران در دوره اسلام» ص ۱۷۵.

(۱۰۹) - همان مقاله ص ۱۷۶.

(۱۱۰) - مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۲ ش) صص ۵۰-۵۱.

(۱۱۱) - همان کتاب ص ۳.

(۱۱۲) - همانجا.

(۱۱۳) - همانجا.

(۱۱۴) - همانجا.

(۱۱۵) - همان کتاب ص ۲۱.

(۱۱۶) - همان کتاب ص ۵۱.

(۱۱۷) - برای آگاهی - فیشل (والتر) ابن خلدون و تیمور لنگ، ترجمه سعید نفیسی و نوشین دخت نفیسی، تهران زوار (بی‌تا).

(۱۱۸) - مهدی (محسن) فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی (تهران، بنگاه ترجمه و نشر دانش کتاب ۱۳۵۸ ش)، ص ۱۷۳ (پاورقی).

(۱۱۹) - همان کتاب ص ۱۳۱.

(۱۲۰) - همان کتاب ص ۱۷۵.

یادنامه طبری، ص: ۴۷۵

(۱۲۱) - همان کتاب ص ۱۷۴.

(۱۲۲) - همان کتاب ص ۱۷۶ و ۱۷۷.

- (۱۲۳)- در باب یکم اشاره شد که بسیاری از اندیشه‌وران عالم اسلام چون فارابی و ابن سینا، در طبقه‌بندیهای خود از علوم، جایگاهی برای تاریخ منظور نکرده‌اند.
- (۱۲۴)- فلسفه تاریخ ابن خلدون ص ۱۷۹.
- (۱۲۵)- تاریخ تاریخنگاری در اسلام صص ۴۷ و ۴۸.
- (۱۲۶)- همان کتاب صص ۵۰ و ۵۱.
- (۱۲۷)- همان کتاب ص ۵۵.
- (۱۲۸)- همان کتاب صص ۵۱-۵۳.
- (۱۲۹)- اشاره به دیباچه گلستان از شیخ اجل رحمه الله علیه: «یکی از صاحب‌دلان ... گفت بخاطر داشتم که چون بدرخت گل رسم دامنی پر کنم هدیه اصحاب را، چون برسیدم بوی گلم چنان مست کرد که دامنم از دست برفت» کلیات سعدی به اهتمام محمد علی فروغی (تهران امیر کبیر ۱۳۵۶ ش) ص ۲۹.
- (۱۳۰)- اشاره به این بیت لسان الغیب قدس سره العزیر:
- مدعی خواست که آید به تماشاگاه رازدست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد
- (۱۳۱)- اشاره به دو آیه مبارکه:
- یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ. (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همگان به اطاعت درآید و پای به پای شیطان مگذارید که او دشمن آشکار شماست)، بقره/ ۱۲۷.
- وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (تو را به پیامبری نفرستادیم مگر بر همه مردم مژده‌دهنده و بیم‌دهنده، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند)، سبأ/ ۲۸. ترجمه آیات قرآن از عبدالمحمد آیتی- تهران- سروش ۱۳۶۷ ش.
- (۱۳۲)- تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان ص ۱۱.
- (۱۳۳)- اشاره به این رباعی حکیم عمر خیام:
- افسوس که بی‌فایده فرسوده شدیم وز داس (- آس) سپهر سرنگون سوده شدیم
دردا و ندامتا که تا چشم زدیم نابوده بکام خویش نابوده شدیم
- (۱۳۴)- هگل مورخ و فیلسوف بلندپایه آلمان (۱۷۷۰-۱۸۳۱ م) به این مسأله به تفصیل پرداخته است- عقل در تاریخ ترجمه حمید عنایت (تهران، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۶ ش) صص ۲۹، ۳۱، ۶۲، ۱۰۶ و بسیار صفحات دیگر، اما امروز «واقعیت‌گرایی تاریخی» [Realite historique]- و برداشتهای جدید جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی، مسأله یاد شده را به گونه دیگر بیان می‌دارد.
- (۱۳۵)- تاریخ تاریخنگاری در اسلام ص ۵۵.

یادنامه طبری، ص: ۴۷۷

دکتر سید محمد مهدی جعفری دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شیراز

تاریخنگاری و مذهب ظاهری [دکتر سید محمد مهدی جعفری]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۴۷۹

ذمتی بما اقول رهینه و انا به زعیم؛ ان من صرحت له العبر عما بین یدیہ من المثالات، حجزته التَّقوی عن تقحم الشبهات. (نهج البلاغه / خطبه ۱۶)

پیمان خود را در گرو آنچه می گویم قرار می دهم و ضمانت و پابندانی آن را به عهده می گیرم؛

بیگمان هر کس که به روشنی از پیشامدهای تاریخی و سرانجامهای بد امتهای گذشته، درس بیاموزد، و پیوسته آنها را در نظر داشته باشد و به ژرفی در آنها نگرَد، و قوانین و نوامیس حرکت مجتمعهها را از آن حوادث تاریخی دریابد، پرواداری از فرو غلتیدن کورکورانه او در جایگاههای شبههناک بازمی دارد.

اگر رخدادهای اجتماعی و فردی را به شکل خام نقل کنیم، تاریخنگاری کرده ایم؛ و در صورتی که این رخدادهای مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم، چگونگی و چرایی آنها را بررسی کنیم، و سود و زیان اجتماعی و جنبه های مختلف آن را به ارزیابی بنشینیم، تاریخ تحلیلی عرضه کرده ایم.

و چنانچه از این تجزیه و تحلیل و بررسی و ارزیابی قواعد و قوانینی به دست آریم، فلسفه تاریخ را در اختیار گذاشته ایم. شاید در هیچ مکتبی به اندازه اسلام، و در هیچ کتابی به اندازه قرآن- و به تبع آن یادنامه طبری، ص: ۴۸۰

نهج البلاغه- تجزیه و تحلیل تاریخ، و سرانجام نشان دادن قوانین و فلسفه تاریخ، صورت نگرفته باشد. همه این آموزشها برای آگاه کردن بشر به یک جنبه از جهان است که عبارت باشد از: شیوه حرکت دسته جمعی انسانها در طول تاریخ خود.

اگر ما داستانهای قرآن و بیان حوادث تاریخی آن را با دیگر کتابهای ادیان (بخصوص تورات) مقایسه کنیم، درمی یابیم که تفاوت از آسمان تا زمین است. زیرا قرآن نه قصد داستانسرایی دارد، و نه سرگذشت پیامبران را تعریف می کند، بلکه: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ» (یوسف / ۱۱۱) و به پیامبرش می فرماید:

«فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (الاعراف / ۱۷۶) این قصه ها درسهای عبرتی است برای مغزداران و انگیزه ای است شایسته برای به کار انداختن اندیشه انسانها. و کارشناسان و دانشمندان آموزش و پرورش نیک می دانند که بهترین وسیله آموختن، نشان دادن نمونه های برجسته نیکان و بدان است.

پس از قرآن، نخستین آثار مکتوب اسلامی در زمینه تاریخ، احادیثی است که درباره سیره پیامبر گرامی اسلام در قرن دوم هجری به نگارش درآمده است، سپس تاریخهای خاص و در نهایت تاریخهای عمومی پا به عرصه وجود گذاشته اند. آنچه در اینجا مورد نظر است، همان نوع اخیر یا تاریخهای عمومی است که شکل تکامل یافته آن، تاریخ الرسل و الملوک ابو جعفر محمد بن جریر طبری است که از آغاز آفرینش تا سال ۳۰۲ را در تاریخ کبیر خود نگاشته است، و چنانکه می دانید، تاریخ طبری نقل احادیث مستند است، و غالباً به احادیث مختلف یا گاه متضاد استناد شده است، و از انواع تاریخ که در ابتدا بدان اشاره شد، تاریخ طبری از نوع اول یعنی تاریخنگاری است. و نیز این موضوع هم بر همگان روشن است که طبری تنها مورخ نیست، بلکه مفسر هم هست، و امام مذهب فقهی جریریه نیز می باشد. تفسیر او هم تفسیر مأثور است، و فقه او هم- چنانکه گفته اند- استخراج احکام از ظاهر قرآن و سنت می باشد. و این همه بدون علت نیست، ریشه در محیط اجتماعی و شرایط سیاسی و اوضاع عقیدتی زمان خود دارد، و بدون نشان دادن نمایی- اگرچه کلی و مختصر- از آن دوران، نمی توان به علل و عوامل این شیوه عمل در تاریخ و تفسیر و فقه پی برد.

یادنامه طبری ۴۸۰ تاریخنگاری و مذهب ظاهری دکتر سید محمد مهدی جعفری ص: ۴۷۷

ی به گذشته دورتر بازمی گردیم تا شاید زمینه ایجاد آن محیط و شرایط را روشنتر

یادنامه طبری، ص: ۴۸۱

دریابیم:

پیامبر اسلام، پیامبر آگاهی، و قرآن پیام بیداری بود، و پس از پیامبر تا سال چهارم این وضع کم و بیش ادامه داشت. لیکن بنی امیه چنین وضعی را تحمل نمی‌توانستند کرد و آگاهی و بیداری با موجودیتشان در تضاد بود؛ لذا به خواب کردن بیداران، بریدن زبانها و شکستن قلمهای بیدارکننده همت بستند.

با ایجاد دستگاه امپراتوری از نوع امپراتوری روم شرقی، با ایجاد خفقان، تحریف حقایق، تبلیغات شدید در جمعه‌ها و جماعات و به وسیله شاعران و محدثان، در جهت تثبیت پایه‌های قدرت و حاکمیت و سلطنت خویش کوشیدند، و لذا چاره‌ای نداشتند جز اینکه طرز تفکر جبریگری را ترویج کنند، و به وسیله محدثان دربار و دانشمندان جیره‌خوار مردم را وادار به پذیرش ولایت مطلقه شخص خود کنند و ستمها و مال مردم‌خوریها و حقیریهایشان را خواست خدا بدانند، و مشیت خدا را قضای تغییرناپذیر و قدر حتمی تعبیر کنند و دست و پا و اراده و عقل بندگان را بسته در تقدیر و گردنهایشان را در برابر آنان اسیر بینگارند.

مرجئه و معتزله

این توطئه فرهنگی-سیاسی در وجود عده‌ای به نام «مرجئه» پیدا شد که عقایدشان بر دو اصل استوار بود: نخست اینکه هر کس شهادتین را به زبان آورد مسلمان است و گناهان کبیره هم به ایمان او زیان نمی‌رساند و هر جنایتی مرتکب شده نباید او را رسوا کرد و حتی به وی بد گفت؛ خدا خود بهتر می‌داند که چه رفتاری با او بکند؛ و دیگر اینکه از امام مسلمانان باید اطاعت کرد، به حق روی کار آمده باشد یا به ناحق.

اینان یاران معاویه بودند و مأمور توجیه جنایات و انحرافات او و تحمیق مردم.

در برابر این طرز تفکر، واصل بن عطا شاگرد حسن بصری (متوفی ۱۱۰ ه. ق) واکنش نشان داد و مذهب کلامی معتزله را پایه‌ریزی کرد و ترویج داد. معتزله که یک اندیشه واکنشی بودند راه افراط در پیش گرفته برخلاف مرجئه که سخنگویان مذهب رسمی سنت و جماعت بودند و جبریگری را ترویج می‌کردند، اعلام داشتند که اعمال انسان ارادی و اختیاری است و عدل حاکم بر جهان آفرینش اقتضا می‌کند که انسان مسئول همه اعمال خود باشد، و در برابر این مسئولیت اختیار کامل داشته باشد؛ قرآن هم

یادنامه طبری، ص: ۴۸۲

حادث است و خلق شده است؛ و خدا را نمی‌توان با چشم سر در روز قیامت دید. معتزله برای اثبات گفته‌های خود از فلسفه ایران و یونان و عقل استفاده می‌کردند؛ در نتیجه عقل را به مقام مقدسی فوق همه وسائل شناخت- و گاه برتر از وحی- بالا برده بودند، و پناه جستن معتزله به علم و عقل و فلسفه باعث رواج علم کلام و فرهنگ عقلی در بین مسلمانان شد، و با انقراض بنی امیه، همین طرز تفکر در میان بنی عباس پذیرفته گردید، و حتی مأمون به شدت در ترویج و گسترش آن هم تلاش کرد، و با اینکه خود پرورش یافته مکتب تشیع بود،- که در ذیل همین مبحث بدان اشاره خواهد شد- لیکن منافع حکومت او اقتضا می‌کرد مکتب اعتزال را ترویج کند، و پس از وی معتصم و واثق نیز مروج این مکتب بودند، و بر طبق رسمی که مأمون ایجاد کرده بود، دستگاه تفتیش عقاید یا «محنة» همچنان پابرجا بود، و هر دانشمندی را که با اصول عقاید معتزله مخالف بود به زدن و زندان و گاه کشتن محکوم می‌کردند، تا اینکه متوکل در ۲۳۲ ق به خلافت نشست، و از نظر سیاست و فرهنگ و مذهب اوضاع دگرگون شد.

جریان فرهنگ و اندیشه تشیع

این مجمع گرانقدر برای بزرگداشت و بررسی آثار یکی از استوانه‌های فکر و فرهنگ امت مسلمان تشکیل شده است، و شایسته نیست که مسائل مورد اختلاف مسلمانان- آن هم در چنین شرایط حساس- مطرح شود، و امید آن است که این جریانهای فرهنگی و بررسیهای علمی زمینه‌ای شایان برای یکپارچگی مسلمانان و برخورد سالم و درست اندیشه‌های گوناگون آنان فراهم آورد و

آنچه در این نوشتار مطرح می‌گردد، صرفاً جنبه بررسی علمی دارد، نه اثبات حقانیت مذهبی یا ابطال فرقه‌ای. غرض آنکه در این نوشتار کوتاه اشاره‌ای به جریان فرهنگی تشیع در روند تاریخی سه چهار سده نخست اسلامی می‌شود، تا در پرتو آن، عصر مورد نظر (دوره دوم عباسی) را بهتر بتوان شناخت و به علل شیوه‌های فکری و فرهنگی آن دوره عمیقتر بتوان پی برد. فرهنگ تشیع در چند نمود برجسته از تاریخ اسلامی جلوه گر است: نخست در سخنان و نوشته‌های امام علی بن ابی طالب (ع)، که بعدها گزیده‌ای از آن آثار در کتابی به نام «نهج البلاغه» پرتوافکن شد، سپس در گفتار و رفتار امام جعفر بن یادنامه طبری، ص: ۴۸۳

محمد الصادق (ع) که به فراوانی به صورت حدیث و تاریخ در آثار شیعه و غیر شیعه منعکس است، و سرانجام در آثار و گفتار عالم آل محمد (ص) امام علی بن موسی الرضا (ع). وجه اشتراک و نکته برجسته‌ای که در این آثار چشم هر بیننده را خیره می‌کند، دو چیز است: آزاداندیشی و خردگرایی!

اکنون، در این فرصت کوتاه، مجال بحث و بررسی این دو امتیاز را نداریم، و نیازی بدان نیست، و به همان جریان تاریخی بازمی‌گردیم. پس از قرآن و پیامبر اکرم (ص)، امیر المؤمنین چنان زمینه فکری و فرهنگی نابی در میان مسلمانان ایجاد کرد که بنی امیه به راحتی نمی‌توانستند اسلام‌زدایی کنند، و مکتب اسلام را یکباره از میان بردارند بلکه تشکیلاتی به راه انداختند که آن تشکیلات ظرف مناسبی برای تعالیم اسلامی و قرآنی نبود، مناسب برای همان طرز تفکر منحط روم شرقی بود. امپراتوری بنی امیه، یک خمره سفالین و شکسته‌ای بود که از زیر قرن‌ها خاک امپراتوری روم شرقی بیرون آورده بودند، و به مردم چنین وانمود می‌کردند که دریای موج آموزش‌های اسلامی را می‌خواهند در آن بریزند، و به تشنگان به قدر چشیدن هم نمی‌دادند، تا چه رسد به کشیدن آن. در نتیجه تشکیلات امپراتوری به دنبال فرهنگ دیگران رفت، و مرجئه که نشانگر یک اندیشه پوسیده و منحط است، فکر جبر حاکم بر جهان و مجتمع و سیاست و اقتصاد را از اعراب جاهلی و از رومیان گرفته بودند، و زمینه هم در شام برای پذیرش این طرز تفکر فراهم بود. امّا با با گسترش فرهنگ اصیل اسلامی، بطور ناقص در شام، و بهتر از آن منطقه در مناطق دیگر تحت قلمرو اسلامی، با این طرز تفکر برخورد‌های مختلفی شد. از جانب امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) نخست به شکل فرهنگی و سپس به شیوه قهرآمیز و مسلحانه، چنانکه امام حسین صراحتاً می‌فرماید: «تتها علت قیام من زنده کردن دین (یا اصلاح امت) جدم است» ۱ (مقتل خوارزمی از قول اعثم کوفی). و سپس از جانب امام علی بن الحسین برخورد فرهنگی شد و از جانب عده‌ای از اهل سنت نیز برخورد قهرآمیز شد مانند عبد الله بن زبیر و مصعب و مختار و دیگران، و برخورد فرهنگی نیز با آن شد که معتزله از همه آنان برجسته‌تر بودند. لیکن چنانکه پیش از این گفته شد، جریان فرهنگی معتزله واکنش مرجئه بود، و این واکنش نمی‌توانست معترف مکتب ناب محمدی (ص) باشد، و دیدیم که در دوران مأمون و معتصم دستگاه تفتیش عقاید یا یادنامه طبری، ص: ۴۸۴

«محنه» را به راه انداختند، و در نهایت هم از صفحه فکر و فرهنگ محو شدند، و این جریان اصیل و معتدل فرهنگی امام باقر و امام صادق علیهما السلام بود که با افشاگری علیه هر دو جریان افراطی و تفریطی، طرز تفکر اسلام را نشان داده با بیان پرمغز و ژرف «امر بین الامرین» پژوهشگران را از سرگردانی نجات داد، و نه تنها افکار پوشالی بنی امیه را همراه با وجود شومشان از میان برداشت و به زباله‌دانی تاریخ انداخت، بلکه بنی عباس را مجبور کرد که با توجه به شعارها و ادعاهای نخستینشان، این طرز تفکر را بپذیرند و ترویج کنند. و چون چهل پنجاه سال از غوغای خلافت و جایگزینی عباسیان و تثبیت قدرتش گذشت، و از سوی دیگر فرهنگ‌های بیگانه از هر سو فشار می‌آورد، دروازه‌های بغداد را به روی آنها گشودند و اجازه دادند که با یکدیگر برخورد کنند، به هم درآمیزند و طرحی نو دراندازند. بهترین راه، سرگرم کردن مردم به مسائل فرهنگی و لاهوت و ناسوت است و انصراف آنان از افکار سیاسی - عقیدتی و ایدئولوژیک. فرزند امام جعفر صادق در زندان است و مردم از خود می‌پرسند مگر آل عباس برای گرفتن

حق آل علی از آل مروان قیام نکردند؟ مگر هارون ادعای تشیع نمی‌کند و به فرزندانش تشیع نمی‌آموزد؟ (شهید مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار ص ۲۰۲، به نقل از حاج شیخ عباس قمی در منتهی الآمال). پس چرا سرور و بزرگ آل ابی طالب را در زندان نگاه داشته است؟ هارون در پاسخ این پرسش بطور خصوصی به پسرش مأمون گفت:

«الملک عقیم» ۳

و این پرسشها بیشتر از سوی ایرانیان مطرح می‌شد، زیرا آنان بودند که در پاسخ به دعوت آل عباس برای گرفتن انتقام خون حسین و حق آل علی از بنی مروان و آل ابی سفیان به زیر پرچم ابو مسلم گرد آمدند، و سرانجام بنی مروان را سرنگون کردند و به دنبال صاحب حق می‌گشتند، و حق به دست قوم دیگری افتاد.

چرا این پرسشها بیشتر برای ایرانیان مطرح بود؟ به دو دلیل: یکی اینکه ایرانیان سابقه خردگرایی و فرهنگ و تمدن داشتند، و دیگر بدان جهت که از آغاز به امید عدالت اسلامی به اسلام گرائیدند، لیکن چندی نگذشت که مجدداً دچار ظلم بنی امیه شدند، و این بار ظالمانی بی‌فرهنگ بودند که می‌خواستند آنان را چون دیگر افراد امت اسلامی در جهت فکری خاصی قرار دهند. بدین علت اینان همیشه چشم امیدشان - دست کم از

یادنامه طبری، ص: ۴۸۵

لحاظ فرهنگی - متوجه آل علی بود، و به محض اینکه فرصت دیگری به دست آوردند خواهرزاده خود مأمون را یاری کردند و امین عربگرا را از سر راهش برداشتند و مأمون را ناچار کردند که برای جلب رضایت بیشترشان دست یاری به سوی امام علی بن موسی دراز کند و از او بخواهد که در سمت ولایتعهدی به تبیین فرهنگ اسلامی پردازد، بدان امید که امام رضا بدین وسیله در کارهای علمی و فرهنگی فرورود و او خود به کار سیاست و اداره امور پردازد و با فراغ خاطر به تحکیم و تثبیت قدرت خود در میان ایرانیان و غیر ایرانیان دست زند، بویژه که امام رضا شرط پذیرش ولایتعهدی را عدم دخالت در امور اجرائی و سیاسی قرار داده است. پس این شخص عالم براساس فلسفه‌های یونانی و ایرانی، همچون معتزله، به بحثهای علمی و مناظره‌های مذهبی با پیروان ادیان دیگر، از کنفوسیوسی‌ها و هندوئیها گرفته تا زردشتیان و یهودیان و مسیحیان و فرق گوناگون اسلامی، مشغول می‌شود، و مأمون هم اعتبار علمی و فرهنگی به دست می‌آورد، و هم از جهت سیاسی آسوده‌خاطر می‌شود. غافل از اینکه اگر امام رضا تا این اندازه ساده و خام بود لقب عالم آل محمد (ص) را، به حق، به خود اختصاص نمی‌داد. امام رضا فرصتی به دست آورده بود تا آنچه را جدش رسول خدا کاشت و بوسیله نیاکانش با خون و گفتار و علم و حلم و وسایل دیگر آبیاری و بارآوری شد، بدرود، و در میان هیاهوی بسیار فرهنگهای وارداتی و التقاطی، معارف ناب قرآنی، و سنت زندگی‌بخش نبوی، و آموزشهای انسانساز علوی و فرهنگ ژرف و گسترده جعفری را به تشنگان حقیقت عرضه دارد، و با نشان دادن لعل و در، خرمهرها و خزفها را رسوا کند، و به مردم نشان دهد که عمل مأمون با عقیده‌اش سازگار نیست، و فرهنگش با دانش و بینش اسلامی هماهنگ نمی‌باشد. و همین برنامه بود که تحویل مأمون و دیگر برنامه‌ریزان را از بین برد، و آنان را مجبور کرد نقاب سیاست‌بازی و ریاکاری از چهره بگیرند و آن کنند که از چنو مردانی انتظار می‌رفت.

اگر مأمون ویژگی آزاداندیشی تشیع را تاب نیارست آوردن، لیکن در گرداب خردگرایی افراطی معتزله گرفتار آمده بود و از بندش رهایی نمی‌توانست آورد؛ لذا در تمام مدت عمر همین روش را دنبال کرد و با تأسیس بیت الحکمه، بیش از پیش به ترجمه علوم و فلسفه‌های دیگران اقدام کرد، و حتی برای یکدست کردن فکر و فرهنگ، «محنه» یا دستگاه تفتیش عقاید خود را برپا ساخت، و یکی از قربانیان آن احمد بن حنبل امام

یادنامه طبری، ص: ۴۸۶

مذهب فقهی حنبلی است که چون مخلوق و حدیث بودن قرآن را نپذیرفت، به شلاق و تازیانه خوردن محکوم شد، و چون باز هم

نپذیرفت به زندان افتاد. پس از مأمون معتصم (از ۲۱۸ تا ۲۲۷ ه. ق) و پس از مأمون الواثق (۲۳۲-۲۲۷) همین روش را با شدت و حدت بیشتر ادامه دادند، بطوری که مردم و دانشمندان همه از این افراطها به جان آمده بودند، و از این تنگنا راه فراری می‌جستند. معتصم اقدام دیگری نیز کرد، و آن استخدام ترکان ماوراء النهر، نخست به عنوان نگهبانان مخصوص خلافت و سپس به عنوان سرداران و سربازان حرفه‌ای، به جای ایرانیان و اعراب بود، و تنها بدین وسیله توانست برخی از قیامهای ملی و مذهبی را به شدت سرکوب کند. الواثق نیز همچون مأمون و معتصم خود را پیرو معتزله می‌دانست و روش او هم در سرکوب همان بود، که ناگهان ...

دوره دوم عباسیان و حاکمیت اهل حدیث

چنانکه اشاره شد، عباسیان با شعار گرفتن انتقام خون حسین و گرفتن حق آل محمّد از بنی مروان، و وعده به اجرا درآوردن مساوات قانونی اسلامی در میان ایرانیان و اعراب و دیگر ملت‌های به اسلام درآمده، و با لشکر جرّار خراسان قیام کردند و بنی مروان را ریشه کن ساختند، لیکن به جای آل علی خود بر مسند خلافت نشستند و به جای امپراتوری امویان، شاهنشاهی عباسیان را نشانیدند، و به جای اعراب متعصب و نژادپرست، ایرانیان را به عنوان وزیر و مشاور و سردار برگزیدند. همین امر باعث شد که ایرانیان پیوسته به دنبال صاحبان اصلی حق باشند و پنهان و آشکار با آل علی تماس بگیرند، و در برابر استبداد مطلقه و تجملات و عیاشیهای خلفا نخست اعتراض و سپس قیام کنند؛ در نتیجه میان اعراب و ایرانیان اختلاف و کینه‌توزی ایجاد شود، خلیفه خاندانهای ایرانی را یکی بعد از دیگری سرکوب کند، و باز هم دست نیاز به سوی همین ایرانیان مدیر و مدبر و با فرهنگ دراز کند، اعراب خواستار بازگرداندن شکوه و قدرت دوران اموی خود برآیند، و ایرانیان نه تنها خواستار حفظ شکوه و جلال به دست آورده در دولت جدید باشند، بلکه گاه در اندیشه نوزایی مجد و عظمت ساسانیان و از میان برداشتن اعراب نیز برآیند. این جریانها باعث برافروخته شدن قیامها و انقلابهایی در

یادنامه طبری، ص: ۴۸۷

بخش خاوری حوزه سلطنت عباسیان گردید، و هنوز یکی از آنها خاموش نگردیده دیگری شعله‌ور می‌شد. آخرین قیام در دوره نخست عباسیان، قیام بابک بود که حدود بیست سال طول کشید و نیرو و هزینه سنگینی از دستگاه خلافت را به خود اختصاص داد تا اینکه در زمان معتصم بطور کامل از میان برداشته شد.

بدین جهات بود که معتصم به فکر افتاد به جای ایرانیانی که پیوسته در حال شورش هستند، گذشته سیاسی و فرهنگیشان را فراموش نمی‌کنند و تمایلاتشان به آل علی نیز محرز است، از کسانی استفاده کند که هیچ‌یک از این دردسرها را ندارند، و کارشان جنگاوری و تیراندازی است و بر پشت اسب روزگار خود را می‌گذرانند؛ لذا در مدتی کوتاه هیجده هزار برده از ترکان سمرقند و فرغانه خرید و به بغداد برد و پیوسته شمارشان فزونی می‌گرفت بطوری که تاخت و تازشان در بغداد مردم را به ستوه آورد و اعتراض و شورش آنان معتصم را ناچار کرد شهر سامراء را در شمال بغداد برایشان فراهم سازد و خود نیز به همراهشان بدان شهر رود و پایتخت تا سال ۲۷۶ حدود شصت سال آن شهر جدید گردد.

این امر تحوّل بسیار مهمی در تاریخ عباسیان به شمار می‌رود، زیرا به گفته شوقی ضیف ۴ (تاریخ الادب العربی، ج ۴، ص ۱۰): پیش از آن تمام اتکای عباسیان به ایرانیان بود که دارای فرهنگ و تمدن بودند، و آن دو را در زندگی اعراب وارد و زمینه جنبش فرهنگی گسترده‌ای را فراهم کرده بودند که از سرچشمه‌های ایران و عربیت و اسلام و فرهنگهای گوناگون بیگانه، بخصوص از فرهنگهای یونان و ایران آبیاری می‌شدند. اما ترکان از فرهنگ و تمدن و شهرنشینی بهره‌ای نداشتند، بیابانگردانی بودند که نه صنعتی می‌دانستند و نه زراعتی و نه تجارت و هنر و ادبیاتی، و نه دارای پایه‌های کشورداری و سیاست‌مداری بودند. آنان تنها و تنها ساکنان بیابانهای خشک و اهل جنگ و چابکسواری، و پیکار و تیراندازی بودند. جاحظ در رساله خود که از صفاتشان سخن

می‌گوید تصویر دقیقی از ترکان بدین شکل ترسیم کرده است: «ترکان دارندگان چادرها، و ساکنان بیابانها، و خداوندان چارپاها، و در واقع اعراب عجم هستند ... نه صنعتی آنان را به خود مشغول می‌دارد، نه تجارت و پزشکی و کشاورزی و مهندسی، نه اهل کاشتن درختی و نه ساختن بنایی، و نه شکافتن جویباری، و نه تولید محصولاتی

یادنامه طبری، ص: ۴۸۸

می‌باشند، همشان پیوسته به جنگ و غارت و شکار و اسب‌سواری، و به زمین رسانیدن پست پهلوانان و به دست آوردن غنیمت و ریشه کن کردن شهرها و تسلط بر سرزمینها مشغول است؛ در این کار استاد و ورزیده و با تجربه شده‌اند و دیگر هیچ. همین کارها صنعتشان و تجارتشان و لذتشان و افتخارشان و سخنشان و نقل محافل شب‌هایشان است؛ در نتیجه در هنر جنگاوری همچون یونانیان هستند در حکمت، و چینیان در صنعت، و ساسانیان در کشورداری و سیاست».

این افراد با چنین حالتی به سرعت اختیار حکومت را در دست گرفتند و خلفا را به دلخواه خود می‌گردانیدند، معصم بزرگ آنان شناس را والی مصر با اختیار کامل تعیین کرد، و فرزندش الواثق ولایت از دروازه بغداد تا پایانی ترین نقطه غرب اسلامی را به شناس واگذار کرد، و از آبادیهای شرق دجله تا خراسان و سند را به «ایتاخ» سپرد، و پس از مرگ شناس در سال ۲۳۰ ولایت وی را هم به ایتاخ واگذار کرد. واثق گام خطرناک دیگری هم در جهت محدود کردن اختیارات خلفا و باز کردن دست سرداران ترک برداشت، و آن تعیین نکردن ولی عهد پس از خود بود، و این امر باعث شد که آنان هر کس را پسندیدند به نام خلیفه برکشند، و چون خلاف میلشان قدمی برداشت او را به راحتی بکشند، چنانکه در سال ۲۳۲ متوکل را بر دولتمردان تحمیل کردند و این عمل زنگ خطر شومی بود که در آن هنگام در ایوان کاخ خلافت طنین انداز شد، و با روی کار آمدن متوکل دوره نکبت بار دوم عباسی آغاز شد و این روش - صرفنظر از استثناهایی انگشت‌شمار - نه تنها تا پایان دوره دوم عباسی ادامه داشت، بلکه در دوران سوم و چهارم بوسیله آل بویه و مجدداً ترکان سلجوقی و پس از آنان هم اعمال می‌شد. متوکل خواست این روش را تغییر دهد و اقداماتی اعمال کرد، لیکن خود قربانی آن گردید.

سرداران به متوکل و وزیرش هر دو حمله کردند و هر دو تن را کشتند (در سال ۲۴۷ ه. ق) و فرزندش منتصر را به جای او خلیفه کردند، و پیوسته بدین بازی سرگرم بودند.

قیامها و انقلابها و تضعیف و تجزیه کشور

این دوره به پایان نرسیده بود که بسیاری از والیان و فرمانداران بر ولایت خود مسلط شدند و استقلال خود را اعلام داشتند و خلیفه هم چاره‌ای جز به رسمیت شناختن آنان و

یادنامه طبری، ص: ۴۸۹

اکتفا کردن به عنوان رسمی خلافت و دادن منشور ولایت نداشت، از جمله: فارس و ری و اصفهان و جبل در دست خاندان بویه قرار گرفت، خراسان در دست محمد بن الیاس، موصل و دیار ربیع و مضر در اختیار بنی حمدان، اهواز و واسط و بصره در قبضه قدرت بریدی، یمامه و بحرین در زیر سلطه ابو طاهر جنابی قرمطی، مصر و شام در تحت حکومت محمد بن طغج ایشید، مغرب و افریقیه در دست القائم بامر الله فاطمی بود که خود را امیر المؤمنین لقب داده بود و سرانجام اندلس هم در زیر پرچم عبد الرحمان الناصر اموی قرار داشت، و جز بغداد در زیر سلطه خلیفه نبود که بر آن شهر هم از طرف خلیفه آل بویه مسلط شدند، و خلیفه را خلع کردند، و المطیع لله را به نام خلیفه برگماشتند، و خودشان وزیران و قاضیان و فرمانداران و نگهبانان و شهرداران و شهربانان را تعیین می‌کردند، و برای خلیفه تنها نامی ماند و نام بردن از او به عنوان خلیفه بر روی منابر، در کنار نام امیر، و هزینه او را کم کردند و مبلغ ناچیزی برایش باقی گذاشتند.

حوادث تضعیف‌کننده قدرت در دوره دوم عباسی تنها تجزیه‌ها و استقلالها نبود، بلکه سلسله قیامهایی ضربه نهایی را بر پیکر نزار خلافت وارد آورد که از همه مهمتر انقلاب زنگیان از سال ۲۵۵ تا سال ۲۷۰ ه. ق بود، و در این جنگها حدود یک میلیون و پانصد هزار نفر کشته شدند و شهرهای چندی ویران گردید و هزینه آن از شمار بیرون است، تا اینکه سرانجام بوسیله معتضد از میان برداشته شد (صفر سال ۲۷۰).

قیام و انقلاب مهم دیگر قیام قرمطیان بود که در بیش از پنجاه سال آخر دوره دوم عباسی خلفا را به خود مشغول داشت و خسارتها و تلفات فراوانی به بار آورد ۵.

اوضاع اجتماعی و اقتصادی این دوره

پیش از تشریح اوضاع فرهنگی این دوره، اشاره مختصری به اوضاع اجتماعی و اقتصادی این دوره صد ساله می‌شود تا ابعاد مختلف آن روشنتر نمودار گردد، و قضاوت درباره زائیده‌ها و نتایجش آسانتر و درستتر صورت پذیرد.

مجتمع مسلمانان در این دوره طبقاتی بود و به سه طبقه تقسیم می‌شد: طبقه برتر که خلفا و وزیران و فرماندهان و فرمانداران و افراد وابسته آنان از قبیل امیران و دولتمردان

یادنامه طبری، ص: ۴۹۰

بلندپایه و بازرگانان سرمایه‌دار بزرگ و زمینداران و دیگر افراد ثروتمند را دربرمی‌گرفت؛ طبقه متوسط یا میانه که سران سپاه، کارمندان دیوانخانه‌ها، بازرگانان و صنعتگران برجسته را شامل می‌شد؛ طبقه پست که شامل عموم کشاورزان و پیشه‌وران کوچک و خدمتگزاران و بردگان می‌گردید، و اهل ذمه بعد از همه آنان قرار داشت.

طبقه برتر غرق در ثروت و بهره‌ها بود و در حال بریز و بپاش به سر می‌برد، و طبقه متوسط نیز از رفاه و تنعم برخوردار بود در حالی که طبقه پست با پرداخت مالیاتهای کمرشکن مخارج هنگفت آن عیاشیها و رفاه را فراهم می‌کردند. شرح این کارها به اطناب می‌گراید و موجب ملال می‌گردد و در اینجا مجال سخن گفتن از آنها نیست؛ تنها اشاره‌ای به یک رشته از اقدامات مسرفانه و شاید بتوان گفت احمقانه صدر آن دوره یعنی متوکل می‌شود و تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل:

متوکل شهوت کاخسازی داشت، و هر کاخی که در سامراء و بغداد و اطراف آنها می‌ساخت، هوس ساختن کاخی بهتر در سرش می‌افتاد، بطوری که شمار این کاخها به بیست دستگاه رسید و شایستی هزینه ساختن آن کاخها را در کتاب «الدیارات» خود (ص ۱۵۹) بیش از ۲۷۴ میلیون درهم ذکر می‌کند. خلفای پس از وی هم این کار را ادامه دادند و کاخهایی ساختند که فرسنگها طول و عرض آن بود برای اینکه حرمسراها و رواقها و ساختمانهای گوناگون ده‌ها هزار کارمند و نگهبان و خدمتگزاران خلیفه را در خود بتواند جای دهد. وزیران و شاهزادگان و سوغلیها و فرماندهان و دیگر نزدیکانشان نیز وضعی شبیه به اوضاع خلفا داشتند و مجموعاً طبقه اشراف را ایجاد کرده بودند.

چنانکه گفته شد، طبقه میانه نیز از رفاه و ثروت نسبی برخوردار بودند، و دانشمندان زبان عربی و فقه و تفسیر و حدیث و معلمان و شاعران و آهنگسازان و صنعتگران نیز از این طبقه به شمار می‌رفتند و به نسبت نزدیکی و دوریشان از دربار، درآمدشان تفاوت داشت.

همه این رفاه و ثروت و تجملات و خدمات بوسیله طبقه پست یا کشاورزان و کارگران و پیشه‌وران و خدمتگزاران کاخداران و زمینداران و سرمایه‌داران فراهم می‌شد و بهره این طبقه تنگدستی بود و تنگناها و سختیها و بدبختیها.

این اوضاع غالباً منجر به قیامها و شورشها و انقلابهای عدالت‌خواهانه و

یادنامه طبری، ص: ۴۹۱

تساوی طلبانه می‌شد. هر کس شعار عدالت‌طلبی و مساوات می‌داد گرد او فراهم می‌شدند، و چون به قدرت می‌رسیدند، به نوبه خود دست به غارت و چپاول می‌زدند و مردم هم ناامید شده از گردش پراکنده می‌شدند و قیام و انقلاب به شکست می‌انجامید. در همان هنگام که مردم از شدت فشار به شورش و دزدی و انواع فسادها و یا گاه تشکیل دسته عیاران و غیره دست می‌زدند، متوکل برای جشن ختنه‌سوران پسرش معتز هشتاد و شش میلیون درهم هزینه کرد! ۶

تجملات و گزافه‌های افسانه‌ای آن دوره، به شکلی ناقص در هزار و یکشب منعکس است، و بیانش در اینجا موجب تأثر و اندوه از گذشته‌هایی چنین ننگین می‌شود.

اوضاع فرهنگی و مذهبی دوره دوم عباسی

شاید مهمترین اقدامی که متوکل در آغاز خلافتش انجام داد ممنوع کردن عقیده خلق قرآن و جلوگیری از مجبور کردن مردم به چنین نظری، و منع اعمال خشونت درباره فقیهان اهل سنت و پیشاپیش همه آنان احمد بن حنبل برای وادار کردنشان بدین نظر بود. متوکل فرمان داد که «محنة» یا دستگاه تفتیش عقاید را که از سال ۲۱۲ ه. ق. در زمان مأمون به وجود آمده بود، متوقف کنند، و مردم در این باره نیندیشند و به حدیث و سنت اهتمام ورزند. با چنین فرمانی ستاره معتزلیان آزاداندیش و خردگرا غروب کرد، و ستاره محافظه‌کاران و سنت‌گرایان برآمد و درخشید، و ذوق و سلیقه محافظه‌کارانه و سنت‌گرایانه بر همه پدیده‌های فرهنگی از جمله بر شعر و موسیقی، و حتی بر تحقیقات دینی و فقهی نیز حاکم شد، بطوری که مذهب فقهی داوود ظاهری که قیاس را رد می‌کرد ظهور کرد.

متوکل کینه شدیدی نسبت به اصحاب عقل، بخصوص شیعه، داشت. در سال ۲۳۶ ه. ق. دستور داد قبر امام حسین (ع) و منازل و خانه‌های اطراف آن در کربلا- را ویران کنند و آن محل را شخم زده بکارند و آب دهند تا اثر قبر بطور کلی نابود شود، و چنین کردند و بدین وسیله محنت و مصیبت عظیمی بر آل ابی‌طالب و شیعیان وارد شد. طبری می‌گوید (ج ۹/ ص ۱۸۵) ندا در دادند که بعد از گذشت سه روز دیگر هر کس را در

یادنامه طبری، ص: ۴۹۲

نزدیکی قبر امام دیدند به زندان می‌افکنیم، و مردم جرأت نکردند به آن سوی روند، و این ندا خود هشدار شدیدی برای همه علویان بود، و هیچ‌یک از آنان در آن مدت به حرکت درنیامدند.

و رفتارش با امام علی النقی و امام حسن عسکری علیهما السلام بر کسی پوشیده نیست و نیاز به گفتن ندارد که احضار امام هادی و فرزندان را به سامراء و اسکان آن بزرگواران در پایگاه نظامی آن‌جا برای فرونشاندن شعله حق و دور کردن مشعلداران حق و حقیقت از حق‌خواهان بود، ولیکن خداوند نور حق را برافروخته نگاه می‌دارد در هر کجا که باشد.

جرجی زیدان در وصف اوضاع فرهنگی این دوره می‌گوید: ۷ چون واثق در سال ۲۳۳ بمرد، برادرش جعفر متوکل به خلافت رسید. او از شیعه و معتزله انحراف فراوان داشت، بطوری که دستور داد قبر حسین بن علی و منازل اطراف آن را ویران کنند و مردم را از آمدن بدان‌جا مانع شد. علی را بسیار مسخره می‌کرد، و با کسانی که به کینه داشتن از او شهرت داشتند مجلس می‌گرفت، و با معتقدات مأمون و معتصم و واثق مخالف بود، عقیده به خلق قرآن را باطل اعلام کرد، و از جدل و بحث و استدلال درباره آراء و اعتقادات دانشمندان را بازداشت و مورد پیگرد قرار می‌داد. فرمان داد همگی تقلید کنند و سنت و جماعت را یاری و پشتیبانی بخشید، و به شیوخ و محدثان دستور داد حدیث بگویند؛ در نتیجه علم کلام که از زمان هارون به بعد به اوج خود رسیده بود، به پستی گرائید و در زمان متوکل راه قهقرا پوئید، زیرا سخت با دانشمندان اهل اندیشه و فلاسفه و دیگر دارندگان علوم عقلی مخالف بود و با آنان از آغاز خلافتش دشمنی می‌ورزید. بسیاری از دانشمندان را نابود کرد و از مراتب آنان کاست و با دانش و دانشمند

دشمن بود. بر بختیشوع طیب خشم گرفت و اموالش را مصادره و خودش را به بحرین تبعید کرد. ابن سکت نحوی را کشت و با دیگر دانشمندان نیز بدتر از اینها رفتاری داشت.

چون با کشته شدن متوکل در سال ۲۴۷ قدرت ترکان بالا گرفت و احوال خلافت متزلزل گردید، دلهای دانشجویان و دانشمندان که بیشتر ایرانی و عرب بودند از این اوضاع رمید، و به تدریج از بغداد فرار کرده به گوشه و کنارهای شرق و غرب جهان اسلام یادنامه طبری، ص: ۴۹۳

روی نهادند. از این جهت بیشتر دانشمندانی که در قرن چهارم به بعد شکوفا شدند، بیرون بغداد بدان مرتبه علمی رسیده بودند که در میان این دانشمندان پزشک و ستاره‌شناس و مهندس و عالم کلام و منطق و فقیه و زبان‌شناس و محدث و مورخ و مانند اینها فراوان بودند ...

شوقی ضیف در مورد فعالیت علمی این دوره می‌گوید ۸: جنبش ترجمه و گزارش در این دوره با حدت و شدت دنبال می‌شود و ترجمه کتابها از یونانی رشد زیادی می‌کند، و از ترجمه کلمه به کلمه دوره اول عباسی که پر از غلط و کلمات مشکل بود به ترجمه عبارات و جمله‌ها و ترجمه دقیق و به معنی پا می‌گذارد، و چنین به ذهن انسان می‌رسد که در این دوره هیچ کتاب یونانی یا ترجمه شده به زبان سریانی باقی نمانده است که به زبان عربی ترجمه نکرده باشند. خلفا و وزراء و بزرگان پولهای گزافی در این راه خرج می‌کردند و مترجمان را زیر حمایت و توجه می‌گرفتند.

علمت این امر روشن است؛ زیرا علاوه بر آنکه این جنبش عظیم با دار الحکمه مأمون شروع شده بود و توقف آن بسی دشوار می‌نمود، هم نیاز به علم طب و جغرافیا و ریاضیات و شیمی و امثال این علوم، خلفای سنت‌گرا را بدین کار برانگیخت، و هم اینها دانشهائی نبودند که با عقیده جبری و استبداد و قشریگری دستگاه خلافت درگیری و برخوردی داشته باشند، لیکن علوم عقلی مورد توجه قرار نداشت و غالباً مورد بیمهری نیز واقع می‌شدند، چنانکه فیلسوف عرب، یعقوب بن اسحاق کندی در دوره اول رشد یافته و در بصره و بغداد فلسفه را رواج داده بود، لیکن چون به معتزله گرایش داشت با افول ستاره معتزله، او هم در تاریخ ناپدید گردید و سال وفات و سرگذشت سالهای آخر زندگیش روشن نیست. ابن ندیم می‌گوید که وی کتابهائی درباره توحید و عدل و استطاعت یا آزادی اراده داشته است و همین آثار نشانگر گرایش وی به اعتزال است، و بزرگترین دلیل بر وجود این گرایش در او تجلیل وی از عقل است. وی یک فیلسوف مسلمان به معنی دقیق کلمه است، زیرا نوشته‌هائی در اثبات نبوت و دفاع شدید از آن دارد، و بر خلاف ارسطو که معتقد به قدم جهان بود، وی عالم را محدث می‌دانست، نفس را گوهر بسیطی از نور خدا می‌دانست که عالم افلاک از آن صادر شده است ... و درباره عقل نیز نظریه‌ای دارد که در فلسفه اسلامی وارد شده است.

یادنامه طبری، ص: ۴۹۴

علوم ادبی و بلاغی و نقد الشعر نیز در این دوره رواج کامل داشت، ولی به گفته شوقی ضیف ۹ اندیشه حاکم بر نقد الشعر و ادبیات بطور کلی نیز اندیشه محافظه کارانه‌ای بود و گرچه جاحظ که معتزلی است و پرورش یافته دوران قبل به شمار می‌رود، تجددگرا است، لیکن دانشمند حاکم بر تفکر ادبی و ذوقی این دوره ابن قتیبه می‌باشد که سنت گرائی و محافظه کاری او در آثارش کاملاً هویدا است.

تاریخ در این دوره رشد محسوسی می‌کند و از سیره نویسی و تاریخهای خاص شهرها به تاریخ عمومی پای می‌نهد. ترجمه تاریخ امتهای باستانی بخصوص ایرانیان در دوره اول عباسی، و کتابهای فراوان دیگری که درباره پیامبران نوشته شد، فرصتی در اختیار محمّد بن جریر طبری گذاشت که بتواند تاریخ بزرگ و پر حجم خود «اخبار الرسل و الملوک» را بنویسد. تاریخ طبری تاریخ جهان از آغاز آفرینش است تا دوره خودش، و می‌بینیم که چون به تاریخ هجرت پیامبر اکرم می‌رسد، شیوه تاریخ نویسی را به سالنگاری تغییر می‌دهد و هر سال از جهت حوادث مستقل از سالهای دیگر نوشته می‌شود، و چون رخدادهای سالی به پایان رسید به

پیشامدهای سال بعد می‌پردازد، و به همین ترتیب پیش می‌رود تا به سال ۳۰۲ می‌رسد. و در این تاریخنگاری شیوه محدثان را در پیش گرفته است، هر خبر و پیشامدی با سندهایش روایت می‌شود، و غالباً روایات و اسناد متعددی نقل می‌کند تا با بررسی راویان و روایتها و سندهایشان خبر صحیح را از میان آنها به دست آورد. ۱۰ اگرچه شوقی ضیف نظر می‌دهد که طبری به منظور استخراج خبر صحیح روایات متعدد می‌آورد، لیکن ما از طبری اظهار نظری و نقدی درباره روایات نمی‌بینیم، بلکه روایات ضد و نقیض را آورده و قضاوت را به عهده خواننده گذشته است).

شوقی ضیف درباره شیوه تاریخنگاری طبری و استناد او به روایات چنین قضاوت خوشبینانه‌ای دارد، لیکن طبری خود در مقدمه تاریخ می‌گوید ۱۱:

«نگرنده در این کتاب باید بداند از هر چیز و از هر کسی در این کتاب نام برده‌ام و بر طبق برنامه ترسیمی خودم قرار گذاشته‌ام که شرح حالش را در اینجا بیاورم، تنها بر پایه روایت اخباریست که خود ذکرکننده آنها در کتابم هستم، و اعتماد و اتکایم در این گزارشها به آثار است که خودم آنها را به روایان نشان استناد داده‌ام، بدون اینکه بوسیله یادنامه طبری، ص: ۴۹۵

دلایل عقلی استنباط یا با اندیشیدن در آنها دریافت شده باشند، مگر اندکی از آنها، زیرا علم پیدا کردن به تاریخ گذشتگان، و گزارش حوادث امتهای بعد و افراد موجود، امکانپذیر نیست برای کسی که آنها را مشاهده نکرده است و زمانشان را دریافته و تنها بوسیله گزارش تاریخنویسان و گفتار ناقلان از آنها اطلاع حاصل کرده است، و بوسیله عقل به استخراج آنها همت نگماشته است و با اندیشه به استنباطشان برنخاسته است.

پس اگر گزارشی را که از گذشتگان در کتابم نقل کرده‌ام مورد پسند خواننده قرار نگرفت یا به نظرش زشت و نادرست آمد و هیچ جهت درستی در آن نیافت یا اثری از حقیقت در آن مشاهده نکرده، بداند که چنین گزارشی از طریق خود ما نقل نشده، بلکه از طریق برخی از ناقلان حدیث به دست ما رسیده است، و تنها کاری که ما کرده‌ایم این بوده است که آن امانت را به همان شکلی ادا کنیم که به دست ما سپرده شده بود».

و به همین علت بسیاری از روایات نادرست و ضعیف و راست‌نما بوسیله طبری پخش شده است که پیش از آن مورد اعتنا و توجه قرار نداشت، همچون افسانه ساختگی عبد الله بن سبا و جریانهای تاریخی دیگر در اسلام.

طبری تنها یک تاریخنگار نیست، مفسّر و فقیه هم هست. در دوره دوم عباسی تفسیر قرآن رشد و گسترش یافت، و به روشنی چهار شیوه تفسیری در این روزگار به وجود آمد که در روزگاران بعد هم اثر و چیرگی خود را حفظ کرد و آن گرایشها یا شیوه‌های تفسیری عبارتند از: تفسیر به مأثور، تفسیر به رأی یا تفسیر اعتزالی، تفسیر شیعی، و تفسیر صوفیانه. تفسیر به مأثور، چنانکه انتظار می‌رفت، بوسیله محمد بن جریر طبری به اوج خود رسید، زیرا او توانست در تفسیر خود از طریق روایات مستند هر اثری را از تابعین و صحابه در تفسیر آیات قرآنی رسیده است نقل کند. و هر حدیثی که صحابه در تفسیر قرآن گفته‌اند از رسول خدا روایت کرده‌اند، و لذا می‌توان تفسیر طبری را از این جهت تفسیر رسول خدا دانست، و یا تفسیر صحابه‌ای که به کثرت تفسیر مشهورند مانند ابن عباس و ابن مسعود و شاگردانشان چون عکرمه و مجاهد به شمار آورد. و آنگونه که به نظر می‌رسد طبری در نقل اسرائیلیات زیاده‌روی نمی‌کند زیرا سودی در نقلشان و زیانی در ندانستن آنها نمی‌بیند مانند نوع غذای مائده‌ای که از آسمان بر عیسی نازل شد (آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵ سوره مائده) یا بهای اندکی که برادران یوسف در برابر فروش او به

یادنامه طبری، ص: ۴۹۶

کاروانسالار گرفتند (آیه ۲۰ سوره یوسف)، همه را به کناری می‌نهد و می‌گوید: «دانستن مبلغ آن پول فایده‌ای ندارد که به امور دینی مربوط شود ... و ایمان داشتن به ظاهر تنزیل واجب است، و ما مکلف نیستیم که برای فهم باطن آن بکوشیم.» و پیوسته با

تفسیر هر آیه‌ای قراءت‌های مختلف آن را بیان و هر کلمه را از جهت لغوی معنی می‌کند و از اشعار دوره جاهلی و اسلامی شاهدهی برای آن می‌آورد، و غالباً شرح معنای لفظی را بر شرح معنای لفظی دیگر ترجیح می‌دهد. همچون معتزله معتقد به آزادی اراده است، لیکن تعصب آنان را ندارد، حتی در مورد برخی از عقایدشان با آنان به مجادله می‌نشیند و آنها را رد می‌کند، همچون نظر آنان در مورد دیدن خدا به چشم و تأویل آن از طرف معتزله. و بارها اظهار می‌دارد که نظر او مطابق با مفسران سلف است، چنانکه در تفسیر آیه ۷۴ سوره بقره، و بهتر آن می‌داند که مفسر معنی ظاهر لفظ را بدون تأویل مراعات کند، و آنچه مفسر چاره‌ای جز اعمال آن ندارد و نباید از آن منحرف شود بیان گفته‌های صحابه و تابعان، و علمای امت است برای اینکه معنی صحیح و دقیق قرآن برایش روشن شود. ۱۲ اما می‌بینیم که بسیاری از اسرائیلیات بوسیله همین تفسیر طبری وارد فرهنگ اسلامی شده است.

در برابر این تفسیر به مآثور طبری، تفسیر معتزله قرار دارد که سراسر تأویلهای عقلی می‌کنند، و دو گروه دیگر که در آن هنگام تفسیر قرآن را برای تأیید معتقدات خود تأویل می‌کردند، شیعیان و متصوفه بودند. بخصوص شیعیان روشی میانه داشتند یعنی نه احادیث مربوط به ظاهر لفظ را تنها تفسیر حقیقی قرآن می‌دانستند، و نه تأویلهای دور از حقیقت را، و باید توجه داشت که تا آن زمان پشتمن شیعه در تفسیر و فقه و حدیث و کلام امامان معصوم بودند، و دانشمندان شیعه تا اواخر عصر غیبت صغری کمتر به اجتهاد متوسل می‌شدند، زیرا گفتار معصوم را نصی می‌دانستند که در مقابل آنها اجتهاد روا نیست. قبل از پرداختن به مذهب فقهی طبری اشاره‌ای نیز به مجامع حدیث و محدثان می‌شود تا جنبه دیگری از فرهنگ حاکم بر آن دوره روشن گردد.

تدوین مجامع حدیث هم به منظور احتجاج بدانها در مسائل فقهی بود، زیرا فقها چاره‌ای نداشتند جز اینکه در برابر رقیبان خود به احادیث دیگر متوسل شوند. این بود که

یادنامه طبری، ص: ۴۹۷

صحاح سته اهل سنت در این دوره پا به عرصه وجود می‌گذارند، و آنها عبارتند از جامع الصحیح بخاری متوفی به سال ۲۵۶، صحیح مسلم متوفی به سال ۲۶۱، سنن ابن ماجه متوفی به سال ۲۷۳، سنن ابی داوود متوفی به سال ۲۷۵، جامع ترمذی متوفی به سال ۲۷۹ و سنن نسائی متوفی به سال ۳۰۳ که از صحیح‌ترین کتب حدیث در تمام دوران به‌شمار می‌روند. و کاملاً روشن است که چرا این کتب در همین دوره با روح محافظه‌کاری و سنت‌گرایی تدوین می‌شوند.

فقه اهل سنت اگرچه در دوره اول عباسی تدوین می‌شود، لیکن اوج شکوفایی آنها و مباحث گرم فقهی در این دوره است، و دیدیم که صحاح سته به عنوان پشتمانه فقه به نگارش درمی‌آیند، بگذریم از اینکه فقه و حدیث و تفسیر تشیع خود جریان مستقلی دارد که چون موضوع بحث چیز دیگری است، در اینجا متعرض آن نمی‌شویم، لیکن آنچه در اینجا شایان ذکر است، جریان فقه در دوران دوم عباسی می‌باشد و یادآوری این نکته که فقه همچون دیگر جریانهای فرهنگی رنگ زمان را به خود گرفت، بطوری که بجز چهار مذهب فقهی مشهور اهل سنت، مذاهب دیگری نیز وجود داشتند که در دوره قبل مجال خودنمایی نیافته بودند لیکن در این دوره به علت حاکمیت ظاهرگیری و تقلید و حدیث و ممنوع شدن تعقل و تفکر در محیط رسمی دستگاه خلافت، سربرآوردند که از جمله آنها مذهب فقهی داوود ظاهری است که خود پشتمانه‌ای از احادیث داشت. این مذهب منسوب به ابو سلیمان داوود بن علی بن خلف اصفهانی ظاهری متوفی به سال ۲۷۰ می‌باشد. وی در ابتدا به مذهب شافعی بود و نسبت به وی هم تعصب داشت، بعدها مذهبی تأسیس کرد که به مذهب اهل ظاهر معروف شد. این مذهب منکر قیاس در مسائل دینی و شرعی است، زیرا به نظر او قیاس عقلی است و دین الهی می‌باشد، و برای بیان احکام آنچه در قرآن و حدیث آمده کافی است. بدین جهت در حد ظاهر کتاب و سنت متوقف شده ابواب قیاس و نظریه‌های ناشی از آن را به روی خود باز نمی‌کند. شوقی ضیف در این باره اظهار نظر می‌کند و می‌گوید: ۱۳ به نظر ما ظهور این مذهب اشاره روشنی به پدید آمدن گرایش محافظه‌کارانه نیرومندی در تحقیقات فقهی این دوره

به شمار می‌رود، و سرنوشت این مذهب چنان بود که بعدها در اندلس و مغرب منتشر گردد، و فقهای برجسته‌ای مانند ابن حزم با حرارت از آن سخن گویند و گاهی هم

یادنامه طبری، ص: ۴۹۸

مورد حمایت دولتهایی مانند موحدون در اندلس و مغرب قرار گیرد.

و جرجی زیدان در ذیل شرح حال طبری می‌گوید: ۱۴ طبری نخست به مذهب شافعی بود، بعدها برای خود مذهبی در فقه برگزید و عده‌ای از دانشمندان از او پیروی کردند و کتابهایی درباره آن مذهب نوشتند، از جمله: علی بن عبد العزیز دولابی، محمد ابن احمد بن ابی الثلج، ابن العراد، ابو الحسن احمد بن یحیی منجم، و ابو بکر بن کامل و عده‌ای دیگر، و هر یک از آنان کتابهایی در گسترش مذهب ابن جریر طبری نوشته و از آن دفاع کرده و در ردّ نظر مخالفانش کوشیده‌اند.

این بود نمای ناقصی از دوران دوم عباسی و فرزند خلف آن دوران در سه رشته مهم علوم اسلامی یعنی تاریخ و تفسیر و فقه، و علت ظاهری گری او در این علوم. حال چه نتایجی از این گرایشها و حاکمیت حدیث برای جهان اسلام و مسلمانان در طول تاریخ به دست آمد، مسئله‌ای است که قضاوتش با ما نیست. تنها یکی از آثار گسترده و عمیق آن دوره، نشأت گرفتن اشعریگری و فلسفه او است که به ظاهر واکنش افراطها و زیاده‌رویهای معتزله می‌باشد، و ابو الحسن اشعری علی بن اسماعیل متوفی به سال ۳۲۴ ه. ق. شاگرد ابو علی جبائی بوده است و ناگهان از استاد جدا شده مذهب کلامی نوینی به وجود می‌آورد که حدّ وسط میان عقاید باطنی و خردگرایانه معتزله است و آراء و نظریات محافظه کارانه و سنت گرایانه اهل سنت. و بعدها اشعریگری عقیده رسمی اهل سنت شد. در پایان نظر جرجی زیدان را درباره طبری نقل می‌کنم ۱۵: طبری تفسیر را پیش از تاریخ تألیف کرد، و هر دو مرجع محققان در هر یک از آن دو موضوع می‌باشد زیرا بطور کامل حق مطلب را ادا کرده است. شخصی موثق بود که به گفته او با اطمینان عمل می‌شود و به علت دانش و آگاهی گسترده‌اش درباره قرآن و علوم قرآن و تاریخ و حوادث مردم و روزگاران به نظر او مراجعه می‌شود. شخصی آزاد فکر و صریح اللهجه بود، و وقتی به چیزی اعتقاد پیدا می‌کرد بی‌هیچ واهمه‌ای از سرزنشگران، در جهت حق آشکارا اعلام می‌کرد؛ به همین علت دشمنان او در میان مذهب عامه و نزدیکان بدانان یا کسانی که با جلب رضایت آنان روزی کسب می‌کردند بسیار بودند بخصوص حنبلیان، زیرا کتابی درباره اختلاف فقها تألیف کرد و از ابن حنبل ذکر می‌کرد که به میان نیاورده بود.

یادنامه طبری، ص: ۴۹۹

چون علت را از او پرسیدند گفت: «او فقیه نبوده بلکه محدّث بوده است». این سخن بر حنبلیان گران آمد، و شمارشان در بغداد بسیار بود، به انتقام این سخن وی را به الحاد متهم کردند و اکثریت عامه بدون اینکه معنی الحاد را بدانند، با آنان هماواز شدند. لیکن طبری به این اتهامات اهمیت نمی‌داد زیرا فردی زاهد و قانع بود و درآمدش از روستای پدرش در طبرستان تأمین می‌شد. چون در سال ۳۱۰ وفات یافت وی را در خانه‌اش دفن کردند، زیرا عامه گرد آمده از دفن او در روز مانع گردیدند.

تشریح اوضاع بغداد در دوره دوم عباسی و ادعای این مطلب که آثار به وجود آمده در آن روزگار، و گرایشهای علمی و مذهبی افراد در آن دوره رنگ شرایط سیاسی و اجتماعی به خود گرفته است، و به علل و عوامل گوناگون فرهنگ راه انحطاط پوئیده و حدیث و سنت همه دانشهای انسانی را تحت تأثیر قرار داده و از عمق به سطح آورده است، به هیچ وجه به معنای کاستن از ارزشها و فضیلتهای محمد بن جریر طبری نیست، بلکه بیان واقعیهایی مربوط به دوره خاصی از تاریخ مسلمانان است، و پی بردن به برخی از انگیزه‌ها یا عوامل و اسبابی که فرهنگ و دانش را به سوی معینی جهت دادند. اگرچه طبریها خود سازنده تاریخ زمان خویش و فرهنگ نسلهای بعد از زمان خویش هستند، لیکن شرایط و اوضاع و احوال اجتماعی نیز به نوبه خویش این سازندگان را- خواه ناخواه- ساخته است و اراده آزادشان تحت تأثیر جبرهای طبیعی و اجتماعی و درونی در چارچوب محدودی به حرکت درآمده

است. تجلیل از این بزرگان فرهنگساز و تحلیل عوامل و شرایط انسانی نباید در همان حدّ تجلیل و تحلیل باقی بماند و با پایان گرفتن جلسات مجمع همه‌چیز به پایان رسد، بلکه همه این تلاشها و نیروهای بذل شده شایسته است ما را به درسهای آموزنده‌ای از گذشته‌ها راهنمایی کند تا با کسب پروا پیشگی و آینده‌نگری و قوانین حرکت مجتمعهای انسانی کورکورانه در شبهه‌ها نیفتیم و بیراهه‌ها نپویم و بدان وسیله راهی روشن برای آیندگان ترسیم کنیم و معیارهایی درست در اختیارشان گذاریم و باشد که وظیفه خود را در برابر خدا و خلق انجام دهیم و باز هم این گفته بسیار والای امیر المؤمنین را آویزه گوش خود سازیم که یادنامه طبری، ص: ۵۰۰

می‌فرماید: «إِنَّ مِنْ صَرَحتْ لَهُ الْعَبْرَ عَمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْمَثَلَاتِ حِجْزَتَهُ التَّقْوَى عَنْ تَقَعَمِ الشَّبَهَاتِ». و السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَ عَلَيَّ مِنْ أَتْبَعِ الْهَدَى

یادداشتها

- (۱) - مقتل خوارزمی از قول اعثم کوفی.
- (۲) - شهید مطهری، سیری در سره ائمه اطهار، ص ۲۰۲، به نقل از حاج شیخ عباس قمی در منتهی الآمال.
- (۳) - از همان منبع.
- (۴) - تاریخ الادب العربی، ج ۴، ص ۱۰.
- (۵) - این مطالب از تاریخ ادبیات عرب شوقی ضیف، ج ۴ به نقل از تاریخ طبری گرفته شده است.
- (۶) - الدیارات شابستی، ص ۱۵۰ به قول شوقی ضیف.
- (۷) - تاریخ آداب اللغه العربیة، ج ۲، ص ۵۲۹.
- (۸) - تاریخ الادب، ج ۴، ص ۱۳۱.
- (۹) - تاریخ الادب، ج ۴، ص ۱۵۷.
- (۱۰) - تاریخ الادب العربی، ج ۴، ص ۱۵۸.
- (۱۱) - تاریخ الرسل و الملوک، ج ۱، ص ۶ و ۷ متن عربی چاپ لیدن.
- (۱۲) - تاریخ الادب، ج ۴، ص ۱۶۲.
- (۱۳) - تاریخ الادب، ج ۴، ص ۱۷۰.
- (۱۴) - تاریخ الادب اللغه، ج ۲، ص ۵۰۶.
- (۱۵) - تاریخ آداب اللغه، ج ۲، ص ۵۰۷.

منابع مورد استفاده:

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه امام علی بن ابی طالب علیه السلام گردآورده سید شریف رضی.
- تاریخ الرسل و الملوک، ابو جعفر محمد بن جریر طبری، جلدهای مختلف.
- دائرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، جلدهای ۱ و ۲.
- تاریخ آداب اللغه العربیة، جرجی زیدان، جلد دوم.

تاریخ الادب العربی، شوقی ضیف، جلد‌های ۳ و ۴.

آئینه اسلام، دکتر طه حسین.

ارشاد شیخ مفید.

یادنامه طبری، ص: ۵۰۱

سید ابراهیم سید علوی بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی

طبری و سلفی‌گری [سید ابراهیم سید علوی]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۵۰۳

سلفی‌گری، مسلک خاصی در مباحث و عقاید کلامی است که با نوعی سطحی‌نگری و قشری‌گری همراه است و ظهور و نمودش عمدتاً در مسائل مربوط به ذات و صفات باری تعالی مشاهده می‌شود. هرچند که در یک بررسی عمیق‌تر و نگرشی اصولی‌تر، دامنه بحث را گسترده‌تر و شامل‌تر خواهیم یافت، و در واقع به این نتیجه خواهیم رسید که مسائل سیاسی، اجتماعی نیز از حیطه آن خارج نیست، زیرا همواره بسیاری از حاکمان عاقبت‌طلب و سلاطین خواهان رفاه مطلق و ایادی ایشان، با انگیزه‌های سیاسی خاص، رواج‌دهنده آن نوع تفکر بوده‌اند.

مترجمان طبری و کسانی که به تفصیل و توضیح به بیان شرح حال و زندگانی او پرداخته‌اند، در بخش ویژگی‌های فکری و اعتقادی او، وی را سلفی خوانده‌اند و از کتابهایش بر مدعای خود شاهد آورده‌اند. ظاهراً نخستین کسی که طبری را سلفی خوانده و او را به داشتن طرز تفکر سلفی‌گری موصوف داشته، شاگرد او عبد‌العزیز بن محمد طبری است، بدین لحاظ که او استادش را مخالف انگاره معتزلیان دانسته است.

استاد حوفی نیز در تحلیل و بررسی خویش، با صراحت تمام سخن گفته و می‌نویسد: شاید سخنی دور از صواب نباشد اگر بگویم که طبری در تمام عقاید و افکارش سلفی بوده است و اگر دشمنانش جز این ادعایی داشته‌اند، نتوانسته‌اند دلیلی بر دعوی خویش اقامه کنند. ۱ و پیرامون افراط طبری در سلفی‌گری که مخالفین را کافر

یادنامه طبری، ص: ۵۰۴

می‌پنداشت و در این مورد تعصب شدید می‌ورزید، دکتر حوفی می‌نویسد:

انتظار می‌رفت طبری که از دانشمندان متین و مورد وثوق بوده، نسبت به مذهب خاصی تعصب نشان ندهد و مخالفین را کافر نداند زیرا تکفیر و نسبت کفر از تهمت‌های زشتی است که هر مسلمان و مؤمن را نمی‌توان بدان متهم ساخت. متأسفانه بعضی از مسلمانان

در این مورد بسیار سهل‌انگارند و مخالفین خود را در هر مرام و مسلک و فکر سیاسی و دینی کافر قلمداد می‌کنند. ۲

ناگفته نگذاریم که تکفیر مسلمانان به اندک بهانه‌ای و زدن برچسب شرک بر هر مؤمن و خداپرستی، خلاف نص صریح اسلامی است که طی آنها، انسان با اظهار شهادتین داخل حریم اسلام می‌شود و خون و مال و آبرویش محترم خواهد شد و حتی آنانکه منافق شناخته می‌شوند به حسب ظاهر محکوم به اسلامند و جز در صورت توطئه و محاربه، تعقیب نمی‌شوند و کیفر نمی‌بینند. معاذ بن جبل در حدیثی از رسول الله (ص) روایت کرده که فرمود:

«أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله و أنى رسول الله...» ۳

من مأموریت دارم با مردم پیکار کنم تا اینکه آنان به وحدانیت خداوند و رسالت من گواهی دهند.

راجع به این موضوع از طریق عامه و خاصه روایات فراوان وارد شده است. ۴ و به نظر نگارنده اگر مجموعه آثار و کلیه نظرات و آراء طبری را در نظر بگیریم، شاید نتوانیم در زمینه اثبات سلفی بودن او به قضاوتی مطلق برسیم؛ زیرا چنانکه ملاحظه خواهیم کرد، او در مواردی برخلاف انگاره‌های قشری سلف حرکت کرده و نظراتی مخالف آنها، ابراز داشته است لیکن مواردی که سلفی بودن او محرز است و در میان آثارش، شواهدی محکم و روشن وجود دارد آن اندازه مهم است که می‌توان او را از سلفیان نام برد. البته چهره طبری همانند بسیاری از دانشمندان و بزرگان تاریخ بشری در هاله‌ای از ابهام پوشیده است و حجاب ضخیم زمان و گذشت دورانی طولانی از وفات او، مانع شناسایی دقیق و صددرصد چهره اوست. مثلاً قضاوت در میزان محبوبیت، تشیع یا تسنن و یا برخی ویژگی‌های شخصیتی او چندان سهل نیست، هرچند که برخی در همه یادنامه طبری، ص: ۵۰۵

موارد به جزمیت سخن گفته‌اند ولی نظرات متضاد و احیاناً غیرقابل جمع که از سوی مؤلفان و پژوهشگران ابراز شده، شاهد صدق دعوی ماست.

خطیب می‌نویسد: «ابو جعفر محمد بن جریر طبری، غروب یکشنبه دو روز از شوال مانده به سال ۳۱۰ ق در گذشت و در روز دوشنبه ظهر گاه، فردای روز وفات، در خانه‌اش به خاک سپرده شد و در مراسم تشیع و دفن او، انبوهی از جماعت شرکت کردند که تعدادشان را جز خداوند، نمی‌داند و مردم ماهها، شب و روز بر گور او نماز می‌گزارند.» ۵

محقق قمی می‌نویسد: «طبری در شوال ۳۱۰ ق وفات یافت و او را شبانه در خانه‌اش دفن کردند، زیرا عامه (سینان) گرد آمدند و از دفن وی در روز ممانعت به عمل آوردند.» ۶

صاحب ریحانه‌الادب نیز همین نظر را ذکر کرده ۷. و ابن کثیر دمشقی می‌نویسد:

«طبری در خانه خود دفن گردید زیرا برخی او باش و عوام حنبلی‌ها از دفن وی در روز ممانعت کردند و او را به رافضیگری متهم ساختند و حتی برخی جاهلان، ملحدش خواندند.»

و همو می‌نویسد: «مردم پس از وفات طبری از نواحی گوناگون در خانه او گرد آمدند و ماهها بر قبرش نماز می‌گزارند.» ۸

جمع بین این دو نظر به لحاظ اینکه یکی تصریح به دفن شبانه از بیم حنابله می‌کند و دومی صراحت در دفن ظهر گاه روز دوشنبه آن هم با حضور جماعتی کثیر دارد، آسان نیست و اگر این تضاد آشکار نبود با در نظر گرفتن اینکه خصومت حنبلی‌ها و هواداران ابن داود اصفهانی ظاهری، با وی امری قطعی است و از دیگر سو، جاهت و منزلت اجتماعی‌اش نیز غیرقابل انکار است، می‌توانستیم چنین جمع‌بندی کنیم که جسد طبری را از بیم تعرض او باش حنابله و دیگر دشمنانش در خانه دفن کردند، ولی در مراسم تشیع و تدفین، جمعیت فراوانی بجز حنابله، از بغداد و اطراف شرکت داشته‌اند.

سخن در تسنن و تشیع او نیز از همین قرار است: اکثر تراجم‌نگاران، او را دانشمندی عامی و سنی دانسته و برخی هم به تشیع او نظر داده‌اند. علامه حلی می‌نویسد: «محمد ابن جریر طبری صاحب تاریخ، عامی المذهب بوده است.» ۹

یادنامه طبری، ص: ۵۰۶

نجاشی می‌نویسد: «ابو جعفر طبری، عامی است، او مؤلف کتابی است در ردّ حرقوصیه که اسناد خبر روز غدیر را ذکر نموده است.»

۱۰

از نشانه‌های تعصب شدید طبری که فراتر از تعصب اهل سنت است، چیزی است که ذهبی نقل کرده: «ابو الفتح بن ابی الفوارس به یک واسطه روایت می‌کند که او گفت: شنیدم، محمد بن جریر با ابن صالح اعلم گفتگو می‌کردند، ذکری از علی بن ابیطالب علیه السلام به میان آمد. محمد جریر گفت اگر کسی ابو بکر و عمر را پیشوای هدایت نشناسد، چطور است؟ ابن صالح پاسخ داد چنان آدمی، بدعتگذار است. طبری که این پاسخ را نپسندیده بود، معترضانه گفت: بدعتگذار بدعتگذار، او را باید کشت.» ۱۱

بدون تردید چنین تعصبات و تندرویها، در جهان اسلام فاجعه آفریده است، زیرا اگر کسی با دلیل و منطق عدم صلاحیت فرد و یا افرادی را برای زعامت و رهبری جامعه اثبات کند، چرا واجب القتل باشد؟ این گونه زیاده‌رویها و خشونت‌های خارج از حد و اندازه سبب ایجاد شکاف بیشتر میان مسلمین شده است.

به‌هر حال در مقابل آن نظر مشهور مبنی بر تسنن طبری، سید محمد باقر خوانساری با سه دلیل، تشیع طبری را مطرح می‌سازد، هر چند که برخی، دلایل او را سست دانسته و برای اثبات چنان مدّعیایی کافی نشمرده‌اند؛ به‌هر حال استدلال صاحب روضات به قرار زیر است:

۱. شهر آمل و به‌طور کلی منطقه طبرستان، مهد تشیع بوده و در این باره، سخت‌کوش نیز بوده‌اند بویژه در دوران حکومت آل بویه که حاکمانی شیعی و صاحبان منزلت عظیم بوده‌اند.

۲. طبری درباره غدیر خم کتاب نوشته است. ۱۲

۳. او پیرو هیچکدام از مذاهب چهارگانه که اهل تسنن منحصرًا از آنها تقلید می‌کنند، نبوده است و تصریح شده که او مذهب مستقلی داشته است. ۱۳

مرحوم مامقانی در ردّ خوانساری می‌نویسد: «اولاً سخن او در برابر شهادت امثال نجاشی و علامه حلی مبنی بر عامیت او قابل توجه نیست؛ و ثانیاً او تاریخ و عصر حیات طبری را با زمان آل بویه اشتباه کرده و توجه نفرموده که به روزگار طبری حکومت آل بویه یادنامه طبری، ص: ۵۰۷

شکل نیافته بود و آنان بر طبرستان سلطنت نداشته‌اند؛ و ثالثاً انحصار مذاهب اهل سنت بر چهار مذهب معروف فقهی، خیلی پس از وفات طبری، پیش آمده است و به روزگار او چنین انحصاری مطرح نبوده است و رابعا ذکر خبر غدیر دلیل بر تشیع او نمی‌شود زیرا در حدود چهل و اندی از علمای عامه که در تسنن ایشان شکی نیست، حدیث غدیر را روایت کرده‌اند و چنین نیست که هر که مطلب حقی را روایت کند، ملتزم به آن هم می‌شود. زیرا گاهی شیطان وسوسه‌گری می‌کند و یک فرد با وصف قبول اصل حدیث، در دلالت و معنی آن مناقشه می‌نماید...» ۱۴

اینک می‌پردازیم به ذکر مسائلی که طی آنها، سلفی‌گری طبری مبرهن است و در مباحث تفسیری و کلامی برجای مانده از او، شواهدی صریح، در اختیار است.

و قبلاً باید یادآور شوم که سلفیت، ریشه‌ای تاریخی در اسلام دارد و پایه مسلک ایشان بر تحجّر و عدم تعقل لازم در مورد مسائل عقیدتی و فکری است، آن هم بدین بهانه که فقط در ظاهر عبارتی هر چند تأویل‌پذیر، و یا فقط به این سبب که در سنت و حدیث آمده، مطرح است.

استاد روحانی می‌نویسد: «سلفی‌گری بر حاکمیت سنت بر قرآن استوار است و به عقیده آنها سنت، قرآن را نسخ می‌کند؛ لیکن قرآن سنت را نمی‌تواند نسخ کند و از دیگر سو آنان عرض سنت بر قرآن را ابطال کرده‌اند و بر همین اساس و برخلاف نصّ صریح قرآن، برخی ظواهر را گرفته‌اند و با اینکه آن ظواهر، مخالف قرآن و سنت بوده، آنها را درست و بدون تأویل و توجیه پذیرفته‌اند.»

۱۵

در کتاب التبصیر فی معالم الدین می‌نویسد: «سخن پیرامون صفاتی که از طریق خبر آنها را دانسته‌ایم، مثل: خداوند شنوا و بیناست، برای خداوند دو دست است (مائده/ ۶۴)، او دارای وجه و روی می‌باشد (رحمان/ ۲۷) و خداوند می‌خندد، (آنگونه که در حدیث آمده) و او به آسمان دنیا فرود می‌آید (که رسول الله (ص) از این معنی خبر داده) و نیز فرموده: قلبی نیست مگر آنکه آن، میان دو انگشت از انگشتان رحمان است، و امثال این صفات و معانی که یا خداوند خود را با آنها موصوف داشته و یا در کلام رسول الله (ص) آمده ولی ما حقیقت آنها را در نمی‌یابیم؛ به‌هر حال هیچکس را به سبب اعتقاد به این معانی تکفیر نمی‌کنیم.» ۱۶

یادنامه طبری، ص: ۵۰۸

ذهبی می‌نویسد: «تفسیر امام طبری پیرامون آیات صفات، پر است از اقوال سلف مبنی بر اثبات آنها بدون نفی و یا تأویل.» ۱۷
حوفی می‌نویسد: «طبری در کل عقاید مذهبی‌اش بر عقیده سلف است که به سنت متمسک می‌باشند. او در مسئله قدرت عباد، خلق قرآن، ابطال رؤیت در روز قیامت و امثال آن مخالف معتزله است.» ۱۸

رؤیت خداوند

یکی از مسائل و مباحثی که سلفیان به استناد ظاهر برخی آیات مانند «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاضِرَةٌ» (قیامت / ۲۲) و به اتکای بعضی احادیث، بدان عقیده‌مندند، مسئله رؤیت خداوند است.

امامیه و دیگر مسلمانان این گونه آیات را به مشاهده نشانهای حق تعالی و رؤیت نعمتهای پروردگاری و امثال آن تأویل می‌کنند. روایات را هم اگر صحیح باشند چنین توجیه می‌نمایند. لیکن سلفی‌ها همین ظاهر را گرفته و معتقدند که خداوند را به چشم توان دید. طبری در تفسیر آیه مورد اشاره پس از نقل روایات و ذکر نظر اصحاب تأویل چنین می‌نویسد: «و اولی القولین فی ذلک عندنا بالصواب، القول المذی ذکرناه عن الحسن و عکرمه من ان معنی ذلک: تنظر الی خالقها، و بذلک جاء الاثر عن رسول الله (ص)» ۱۹. یعنی شایسته‌ترین دو قول نزد ما و درستترین آنها، همان سخنی است که از حسن و عکرمه نقل کردیم که مراد از آیه، این است که انسانها آفریدگار بهشت را خواهند دید و راجع به این از رسول الله (ص) هم حدیث داریم و در تفسیر آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام / ۱۰۴)، پس از بحثی مفصل راجع به امکان و یا عدم امکان رؤیت خداوند و نقل کلام اهل تأویل و ذکر احادیث مربوطه، از جمله حدیث مسروق از عایشه، که مسروق پرسیده است ای ام المؤمنین! آیا محمد (ص) پروردگارش را دید؟ عایشه گفت: «سبحان الله از این سخن مو بر بدن انسان راست می‌شود،» آنگاه آیه مزبور را تلاوت کرده است، در پایان چنین می‌نویسد:

«و الصواب من القول فی ذلک عندنا ما تظاهرت به الاخبار عن رسول الله (ص) انه قال: انکم سترون ربکم یوم القیمه کما ترون الشمس دونها سحاب...» ۲۰ یعنی سخن

یادنامه طبری، ص: ۵۰۹

درست در این باره همان چیزی است که اخبار فراوان از رسول الله (ص) در آن زمینه وارد است که فرمود: «شما در روز قیامت پروردگارتان را خواهید دید آن گونه که ماه را در شب چهاردهم می‌بینید و همانطور که خورشید را بدون ابر مانع، مشاهده می‌کنید.»

مؤمنان او را خواهند دید ولی چشم کافران از دیدن خداوند محجوب است.

نسبت دادن دست به خداوند

طبری در تفسیر آیه «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائد / ۶۴)، پس از بحثی دراز و نقل قول اهل جدل و اشاره به روایات باب، در پایان به منزله نتیجه‌گیری چنین می‌نویسد: «از بحثهای انجام شده این به دست می‌آید که سخن آنان که «ید» را به معنای نعمت گرفته‌اند، نادرست است. و قول صحیح آن است که دست برای خدا صفت ویژه‌ای است و روایات فراوان از رسول الله (ص) در مورد آن وارد است.» ۲۱

نزول بر آسمان دنیا

سلفیه و وهابیان بر این پندارند که خداوند بر آسمان دنیا فرودمی آید. عبد اللطیف نواده محمد عبد الوهاب در کتاب خود به استناد روایاتی می‌نویسد: «خداوند به سماء دنیا نازل می‌شود و می‌گوید آیا استغفارکننده‌ای هست؟ و باز می‌نویسد: «خداوند در روز قیامت به میان مردم خواهد آمد.» ۲۲

ابن تیمیه که از بانیان عمده سلفی‌گری است بر این عقیده، اصرار و پافشاری داشته است. ابن بطوطه سیاح معروف که خود در دمشق و مجلس و عظم ابن تیمیه حضور داشته، چنین می‌نویسد: «از فقهای بزرگ حنبلی‌ها در دمشق، تقی الدین بن تیمیه بزرگ شام است. او در فنون مختلف حرف می‌زند، لیکن عقل او پاره‌سنگ می‌برد. روز جمعه در مجلس و عظم حضور داشتیم. او به پند و موعظه پرداخت و از جمله گفت- «انّ الله ینزل الی سماء الدنیا کنز ولی هذا...» ۲۳. یعنی خداوند بر آسمان دنیا نازل می‌شود، این گونه که من پایین می‌آیم. آنگاه یک پله از منبر پایین آمد.

و طبری در تفسیر آیه «وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر/ ۲۲)، به استناد حدیث ابن وهب بدون تأویل و توجیه می‌نویسد: معنی آیه این است: موقعی که ای محمد!

یادنامه طبری، ص: ۵۱۰

پروردگار تو و فرشتگان به ترتیب، صفی به دنبال صفی می‌آیند. ۲۴

افعال عباد

از بحثهای جنجالی دانش کلام، یکی هم این است که آیا کارهایی را که ما انجام می‌دهیم و افعالی که از ما بروز می‌کند، کار و عمل کیست؟ خود ما و یا خداوند تعالی؟

امامیه را عقیده آن است که انسان و هر مخلوق دیگر، آفریده خداوندند و وجود و همه مظاهر هستی و کمالات، از آن اوست و دیگران هرچه دارند، فیض الهی در حق ایشان است.

بنابراین، خداوند به انسان هستی بخشیده، قدرت و اراده و مشیت داده است؛ پس هر کاری که انسان انجام می‌دهد، عملی است که خود او انجام داده و از انتخاب وی سرچشمه می‌گیرد هرچند که این قدرت و اراده همانند اصل هستی، عطیه و فیض الهی است. و بر همین مبنا، کيفر و پاداش انسان را معقول می‌دانند. لکن سلفیها افعال بندگان را کار خدا می‌دانند نه کار خود ایشان.

دکتر حوفی می‌نویسد: از موارد مخالفت طبری با معتزله، یکی هم اعتقاد آنان به قدرت عباد است که طبری نافی آن است. ۲۵ و عبد العزیز بن طبری شاگرد ابو جعفر می‌نویسد: «ابو جعفر می‌پنداشت که افعال عباد، خلق و آفریده خداست، منتهی خداوند بر مؤمنان به وسیله استطاعت و توانایی که به ایشان بخشیده، مَّت نهاد و بر دل کافران به کيفر کفرشان، مهر زده است.»

یاقوت حموی پس از نقل این مطلب می‌نویسد: «این سخن، بسیار سخیف و باطل است زیرا اگر خداوند قبل از کفر بر دل کافران مهر زند، در حقشان ستم کرده است و اگر پس از کفر مهر زند، تحصیل حاصل، پیش می‌آید. ۲۶

به نظر دکتر حوفی، نظر طبری در مسئله قدرت عباد، از وضوح کامل برخوردار نیست و در عین حالی که مخالفت طبری با معتزله، آشکار است، لیکن عقیده او در این باره که سرانجام از اعتقاد به جبر سردر می‌آورد، چندان روشن نیست زیرا طبری، نه

یادنامه طبری، ص: ۵۱۱

معتزلی است که به طور مسلم با آنان مخالف است و نه اشعری و سلفی که لازمه عقیده ایشان جبر است. آنگاه به نمونه‌هایی از تفسیر طبری اشاره کرده است. ۲۷

طبری در تفسیر آیه «وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس/ ۷-۹) می‌نویسد: «معنای آیه این است که خداوند برای نفس بیان کرده است که چه چیزی شایسته است ترک شود و چه چیزی بهتر است انجام پذیرد از امور خیر و شر، طاعت و

معصیت». و اهل تأویل هم، به این معنی عقیده دارند. اما دیگران گفته‌اند: معنای آیه آن است که خداوند خیر و شر را در نفس آدمی قرار داد و بیافرید. آنگاه به روایت عمران ابن حصین اشاره کرده که گفت: «مردی از مزینه یا جهینه از رسول خدا (ص) پرسید ای رسول الله! بفرمایید کارهایی که مردم می‌کنند و تلاشهایی که از آنان سر می‌زند چیزی است که قبلا در حقشان قضا و تقدیر شده است؟

پیامبر (ص) فرمود: آری چنین است قضا و تقدیر شده است.

مرد پرسید: پس اعمال ما چه می‌شود؟

پیامبر فرمود: خداوند خلق را برای یکی از دو منزلت (خیر و شر) آفریده و یکی از آن دو منزلت را بر ایشان فراهم ساخته است. ۲۸ آنگاه آیه مزبور را تلاوت کرد.

پس ملاحظه می‌شود که طبری در این مقام به سخن اهل تأویل تمایل نشان می‌دهد و نظر دیگر را که سخن اشاعره و سلفیان باشد سر بسته با نقل احادیث بر گزار می‌کند.

به نظر ما اگر مجموعه کلمات طبری را در زمینه تفسیر آیات مربوط به افعال عباد ملاحظه کنیم، عقیده سلفیان را تأیید نمی‌کند. مثلا او در تفسیر آیه «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (نحل / ۹) چنین می‌نویسد:

«یعنی، بر خداست که طریق حق را برای شما بیان کند، پس هر کس راه هدایت پیش گرفت به نفع خود قدم برداشته و هر که گمراه شود، بر ضرر خویشتن عمل کرده است و اگر خداوند می‌خواست، همه را مشمول لطف خود می‌ساخت و با توفیقش همگان را هدایت می‌فرمود و جملگی را ملتزم راه حق می‌گردانید؛ شما ابدًا منحرف نمی‌گشتید و در مسیرهای باطل و پراکنده قرار نمی‌گرفتید.» ۲۹

طبری نظیر این مطلب را در موارد مختلفی از تفسیر خویش آورده است و ما برای

یادنامه طبری، ص: ۵۱۲

رعایت اختصار از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم.

استواء بر عرش

از صفاتی که در قرآن کریم برای خداوند تعالی بیان شده، استواء بر عرش و قرار گرفتن در آسمان است: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵). مضمون همین آیه با اندک تفاوتی در قرآن کریم تکرار شده است.

سلفی‌ها در این زمینه با صراحت می‌گویند: خداوند بر عرش می‌نشیند و او از آفریده‌هایش بالاتر است. مالک بن انس در تفسیر آیه مزبور گفت: «نشستن خداوند بر عرش مسلم و قطعی است و چگونگی آن بر ما معلوم نیست.» ۳۰

ذهبی می‌نویسد: «خبر داد ما را ابو جعفر محمد بن جریر راجع به عقیده‌اش و گفت کافی است انسان بداند که خداوند همان است که بر عرش قرار گرفته و هر که از آن تجاوز کند ضرر کرده و زیان دیده است.» ۳۱

طبری در تفسیر آیه «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ» (بقره / ۲۹)، پس از اشاره به معانی مختلف استواء در زبان و کلام عرب و پس از ذکر معانی اوج جوانی، راست‌قامتی و عدم اعوجاج و کژی، اقبال و رو کردن به چیزی، غلبه بر چیزی و ارتفاع و بلندی و برتری، چنین می‌نویسد: «شایسته‌ترین معانی یاد شده درباره خداوند تعالی همان معنای علو و ارتفاع است؛ یعنی خداوند بر آسمانها بالا شد و با قدرتش تدبیر فرمود. و تعجب از کسانی است که این معنا را به این دلیل که بالا شدن لازمه‌اش پایین بودن است، در حق خداوند منکر شده‌اند در حالی که این چنین اشکالی در معانی دیگر هم پیش می‌آید. پس چه اشکالی دارد که استواء را به همان معنای علو و

ارتفاع بگیریم، منتها نه علو و ارتفاع انتقالی و محسوس، بلکه علو و بلندی معنوی و برتری ملکی و سلطنتی.» ۳۲

صفدی نقل می‌کند: «پس از آنکه طبری از طبرستان به بغداد آمد، ابو عبد الله جصاص، جعفر بن عرفه و بیاضی نسبت به او حساسیت نشان دادند و از موضع تعصب با او برخورد کردند و روز جمعه در جامع از وی راجع به احمد حنبل و جلوس خدا بر عرش سؤالاتی کردند. طبری نظرش را راجع به احمد حنبل گفت و ادامه داد: «اما یادنامه طبری، ص: ۵۱۳»

حدیث جلوس، محال و ناممکن است و آنگاه به شعر زیر اشاره کرد:
سبحان من له انیس و لا له فی عرشه جلیس. ۳۳

یادداشتها

- (۱) احمد محمد حوفی، الطبری، شماره ۱۳، اعلام العرب، ص ۲۴۲، چاپ مصر.
 - (۲) همان کتاب، ص ۲۴۵.
 - (۳) حافظ ابی عبد الله محمد بن یزید قزوینی، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۲۸، باب ۹، حدیث ۷۲، با تعلیقات استاد محمد فؤاد عبد الباقی.
 - (۴) نگاه کنید به کشف الارتیاب سید امین و وهابی‌ها از سید علوی، فصل ۴، ص ۱۷۷ تا ۲۴۲، چاپ سوّم، تهران.
 - (۵) الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۱۶۶، چاپ افست دار الکتب، بیروت.
 - (۶) عباس قمی، الکنی و الالقاب، ج ۱، ص ۲۳۲، چاپ صیدا.
 - (۷) نگاه کنید به محمد علی تبریزی، ریحانه الادب، ج ۴، ص ۴۲، چاپ خیام ..
 - (۸) اسماعیل بن عمر بن کثیر، دمشق، البدایه و النهایه، ج ۱، ص ۱۵۷، چاپ بیروت.
 - (۹) حسن بن یوسف (علامه حلّی)، خلاصه الاقوال (رجال)، ص ۲۵۴، چاپ نجف.
 - (۱۰) ابو العباس احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۲، چاپ جامعه مدرّسین قم.
 - (۱۱) شمس الدین محمد بن احمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۴، ص ۲۷۵، چاپ بیروت.
 - (۱۲) ذهبی در این باره می‌نویسد: جمع طرق غدیر ختم فی اربعة اجزاء رأیت شطره فبهرنی سعه رواياته و جزمت بوقوع ذلك. سیر اعلام النبلاء، ج ۱۴، ص ۲۷۷.
 - (۱۳) سید محمد باقر خوانساری، روضات الجنّات، ج ۷، ص ۲۹۲، چاپ قم.
 - (۱۴) شیخ عبد الله مامقانی، تنقیح المقال، حرف میم، چاپ سنگی، نجف.
 - (۱۵) نگاه کنید به مجله نور علم، شماره دوّم مقاله فرقه السلفیه، چاپ قم.
 - (۱۶) سیر اعلام النبلاء، ج ۱۴، ص ۲۷۹.
 - (۱۷) همان کتاب، ص ۲۸.
 - (۱۸) الطبری، ص ۲۴۳.
 - (۱۹) محمد بن جریر طبری، جامع البیان، ج ۲۹، ص ۱۲۰، چاپ افست بیروت.
 - (۲۰) همان کتاب، ج ۷، ص ۱۹۹-۲۰۳.
 - (۲۱) همان کتاب، ج ۶، ص ۱۹۵.
- یادنامه طبری، ص: ۵۱۴

- (۲۲) نگاه کنید به وهابی‌ها، سید علوی، ص ۱۴۶ و ۱۴۷ چاپ سؤم، تهران.
- (۲۳) شمس الدین محمد بن ابراهیم، رحله ابن بطوطه، ص ۹/۵، چاپ دار صادر، بیروت.
- (۲۴) جامع البیان، ج ۳۰، ص ۱۱۸.
- (۲۵) الطبری، ص ۲۴۳.
- (۲۶) یاقوت حموی، معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۸۲.
- (۲۷) الطبری، ص ۲۴۷.
- (۲۸) جامع البیان، ج ۳، ص ۱۳۵.
- (۲۹) همان کتاب، ج ۱۴، ص ۵۹.
- (۳۰) وهابیه‌ها، ص ۱۴۷.
- (۳۱) سیر اعلام النبلاء، ج ۱۴، ص ۲۸.
- (۳۲) جامع البیان، ج ۱، ص ۱۵۰.
- (۳۳) صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۲، ص ۲۸۶.
- یادنامه طبری، ص: ۵۱۵
- پروانه نیک‌طبع مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

ری در زمان طبری [پروانه نیک‌طبع]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۵۱۷

مطلب را با مختصری از شرح احوال محمد بن جریر بن یزید بن خالد الطبری شروع می‌کنم و در ادامه به توصیف موقعیت ری پرداخته، سپس با بیان اوضاع سیاسی ری در زمان طبری آن را به پایان می‌برم.

مقام طبری به قدری مشهور و معروف است که حاجت به ذکر و تعریف آن نیست.

همین قدر بس که بین علما و نویسندگان و ارباب تحقیق از جمله ابن خلکان از وی به عنوان «صاحب التفسیر الکبیر و التاریخ الشهیر» نام می‌برند و وی را امام مفسرین و مرجع مورخین نامیده‌اند.

سالروز ولادتش را برخی در پایان سال ۲۲۴ هـ. مطابق ۸۳۹ م. و جمعی در آغاز ۲۲۵ هـ. می‌گویند. زادگاه او در شهر آمل طبرستان (مازندران) بود. در هفت سالگی قرآن را حفظ کرد و در هشت سالگی به پیشنهادی ایستاد و در نه سالگی به نوشتن حدیث پرداخت. مقدمات علوم را در آمل آموخت و بعد از اتمام تحصیلات ابتدائی در حالیکه دوازده سال از عمرش نگذشته بود به منظور تتبع و معرفت علم از آمل راه سفر پیش گرفت. نخستین بار به شهر ری و نواحی آن رهسپار شد و محضر صدها نفر راویان و دانشوران را درک نمود و انواع کتب درسی را بررسی کرد و چیزی نگذشت که مقام امامت یافت و پیشوای مذهب شد. در شهر ری به فراگرفتن دانش آغاز کرد و بیشتر فنون

یادنامه طبری، ص: ۵۱۸

اسلامی را از محمد بن حمید رازی فراگرفت و علم حدیث را نزد وی تحصیل کرد و به مجلس درس احمد بن حماد دولابی که

ساکن دولاب یکی از قراء نزدیک به ری بود حاضر می‌شد. دیگر از کسانی که در ری نزد او کسب علم می‌کرد، مثنی بن ابراهیم آملی بود.

طبری در سال ۲۵۳ به مصر و شام رفت و به منظور تحصیل در زمینه حدیث در شهرهای سوریه اقامت گزید و از آنجا به بغداد مراجعت نمود و از آنزمان به جز دو سفر کوتاه که به طبرستان کرد، در بغداد در محله قنطرة البردان ساکن گردید، و تا آخر عمر در آنجا ماند و در ۲۵ شوال سال ۳۱۰ ه. ق مطابق با ۹۲۳ م. درگذشت. وی تا ده سال پس از مراجعت از مصر پیروی از مذهب شافعی می‌کرد. سپس فرقه‌ای برای خود بنیان نمود که پیروان خود را «جریریّه» که نام پدرش بود می‌نامیدند. طبری بر تمام فنون زمان خود دست یافته بود و از هر یک از آنها اطلاع داشت، تا به حدی که در تمام علوم و کمالات شخص منفرد به عصر خود گردید. درباره او گفته‌اند:

«همانند قاری قرآنی بود که چیزی جز قرآن نداند و چون محدثی که جز حدیث چیزی نشنیده و مثل فقیهی که به جز فقه چیزی نداند و شبیه یک نحوی که معرفت به چیزی جز نحو نداشته و نظیر حسابداری که چیزی جز حساب درک نکند و به انواع عبادت واقف و در اصناف علوم کامل بود.»

قرن سوم هجری آغاز نشده بود که علوم اسلامی به مرتبه کمال خود نزدیک می‌شد.

در این زمان قواعد اساسی و پابرجای علم فقه پی‌ریزی می‌گردید و کتب صحاح در حدیث نبوی تألیف می‌شد و مفردات لغت عربی از افواه عرب جمع‌آوری و تدوین گردیده، کتب سیره و غزوات و فتوحات اسلامی مدون می‌گشت و اختلافاتی که بین علمای نحو در کوفه و بصره وجود داشت مشخص و محدود می‌شد. در این دوره حوزه‌های تدریس و انجمن‌های دانشوران و مباحثات علمی و فن تألیف تنها منحصر به کوفه و بصره و بغداد نبود، بلکه از مشرق به فارس و خراسان و ری و ماوراء النهر امتداد یافت و از مغرب به شام و مصر و شهرهای مغرب و اندلس. طالبان علم از هرسو به جانب آنها سفر می‌نمودند. ری یکی از مراکز بزرگ فرهنگی بود که در این زمان درخشش شایان توصیف داشت.

شهر ری را پیش از اسلام مرکز دینی و پایگاه مغان و زردشتیان می‌دانستند. شهری

یادنامه طبری، ص: ۵۱۹

مقدس به شمار آمده و نوعی حکومت دینی نظیر حکومت پاپ در واتیکان بوسیله موبدان موبد که عنوان «زرتوشترمه» (Zarathousht rotemea) یعنی همانند زرتشت را داشت.

تاریخ بنای ری به زمان مهاجرت اقوام آریایی می‌رسد، به قول ایزیدور خاراکسی ری از تمام شهرهای ماد بزرگتر بود. در دوران اسلامی اگرچه در بعضی از منابع از اعمال دیلم و طبرستان و گاه مضافات خراسان به حساب آمده ولی بیشتر مورخان و جغرافی‌دانان ری را از نواحی جبال یا عراق عجم شمرده‌اند.

پیش از اسلام ری شهری بسیار کهنه و قدیمی و در کتاب توبیت ۱ به صورت «راگس» (Rages) و در کتاب ژودیت ۲ «راگو» (Ragau) و در اوستا «رغد» (Raghd) و در کتیبه بیستون «رگا» (Rag) و در یونانی «راگو» (Rhagoe) ، «راگا» (Rhaga) ، «راگیا» (Rhageia) ، در سریانی Rai ، در ارمنی RE ، در پهلوی Rai ، R gh ، R k ، و در زبانهای اروپائی «راگس» (Rages) آمده است. ری را سلوکیان «اورپا» (Europa) یا «اورپوس» و «اورپس» (Europus) ، و اشکانیان «ارشکیه» (Arsakia) می‌نامیدند. در زمان ساسانیان این شهر «ری»، «ری اردشیر»، «رام اردشیر»، «ریشهر» و «رام فیروز» نامیده می‌شد.

نویسندگان عرب آنرا با الف و لام تعریف بصورت «الری» می‌نوشتند.

در قرون اسلامی در ری علوم و فنون رونق و رواجی داشت و کتابخانه‌ها و مدارس مشهور در آنجا بوجود آمد. تدریس فنون

مختلف از طب و نجوم و حکمت و کلام و فقه بازار رایجی داشت. نحوه تعلیم و تعلم در ری بدان صورت بود که نخست در مکاتب الفبا را به اطفال می‌آموختند و سپس به تعلیم قرآن می‌پرداختند و پس از آن به مدرسه راه می‌یافتند. مجالس موعظه و خطابت در آن روزگار اهمیتی زیاد داشت و در حکم مدارس عمومی بشمار می‌آمد. بقول آرتورپوپ «شهر ری یکی از پایتختهای فرهنگ جهان بود».

این شهر که در حدود ۸ کیلومتری جنوب شرقی تهران قرار دارد (ویرانه‌هایش) از ایام بسیار قدیم وسیله ارتباط میان غرب و شرق ایران بوده. در سال ۳۳۰ ق. م. اسکندر مقدونی در تعقیب داریوش سوم خود را ۱۱ روزه از اکباتان به ری رسانید. فتح ری به دست اعراب از سال ۱۸ تا ۲۴ ه. ق. ذکر شده و تسلط آنها احتمالاً به تدریج صورت یادنامه طبری، ص: ۵۲۰

گرفته. چنانچه گویند در ۲۵ ه. ق. شورشی در ری روی داد که به دست سعد بن ابی وقاص منکوب گردید. بعد از این جریان ری تحت حکومت خاندان مهران بود و در نتیجه مقاومت سیاوخش بن مهران ۳ بهرام چوبین، نعیم بن مقرن شهر قدیم را ویران ساخت و به دستور او فرخان شهر جدیدی ساخت. در ۱۳۶ ه. سنباد ری را گرفت و مدت کوتاهی آن را در دست داشت. در ۱۴۱-۱۵۲ ه. تاریخ جدیدی در ری آغاز می‌شود و در زمان منصور دوانیقی این شهر به نام «محمّديه» تجدید بنا شد. در ۱۹۵ ه. با آنکه مأمون را پدرش به حکمرانی ری نشانده بود و از امین خواسته بود که تا زنده است فرمانروای آنجا باشد امین نام مأمون را از خطبه انداخت و به او نامه نوشت، که از ری برود. مأمون از این امر سرپیچی کرد. امین، علی بن عیسی بن ماهان را با سپاهی به فرماندهی هرثمه ابن اعین به قصد جنگ با مأمون روانه ری کرد، مأمون نیز طاهر بن الحسین بن مصعب بن زریق بن حمزه رستمی را برگزید و با لشکر عظیمی پیش فرستاد. این دو لشکر در پنج فرسنگی ری به هم رسیدند و جنگ عظیمی در گرفت و علی بن عیسی کشته شد. پس ازین جنگ امین، عبد الرحمن بن جبلة انباری را به جنگ طاهر بن حسین فرستاد و مابین ری و همدان جنگ کردند و عبد الرحمن شکست یافت و طاهر در ری باقی ماند (۱۹۵ ه.).

از حوادث پراهمیت ری در دوران طبری، مبارزه علویان طبرستان با طاهریان و سپس با سرداران ترک و تصرف این شهر به دست اسماعیل سامانی را می‌توان ذکر کرد.

اهالی طبرستان که از مظالم عمال زمان خویش مخصوصاً تعدیات محمد بن اوس به جان آمده بودند چاره‌ای جز این ندیدند که دست توسل به دامن دعاء علوی دراز کنند ایشان را که به دشمنی بنی عباس و عمال آنها برخاسته بودند به یاری خود بخوانند، به همین جهت یکی از سادات مقیم رویان را که از اولاد زید بن حسن مجتبی بود به قبول بیعت خواندند. اما علوی مزبور چون خود را برای این امر خطیر شایسته نمی‌دانست تکلیف ایشان را نپذیرفت و خواهرزاده خویش حسن بن زید را که در ری اقامت داشت لایق معرفی کرد و اهل رویان را به دعوت او هدایت کرد. شورشیان به ریاست عبد الله ابن وندا امید نامه‌ای به حسن بن زید معروف به حالب الحجاره به ری فرستادند و او را به رویان دعوت کردند. در تاریخ طبری آمده است:

یادنامه طبری، ص: ۵۲۱

«با رفتن سلیمان به گرگان کار همه طبرستان بر حسن بن زید فراهم آمد و چون کار طبرستان بر او فراهم آمد و سلیمان بن عبد الله و یاران وی را از آنجا برون راند، سپاهی سوی ری فرستاد به همراه یکی از مردم خاندان خویش به نام حسن پسر زید که سوی آن رفت و عامل ری را که از جانب طاهریان بود بیرون راند. همینکه فرستاده طالبیان به ری درآمد عامل آن گریخت و او یکی از طالبیان را به نام محمد پسر جعفر بر ری گماشت و از آنجا برفت و با طبرستان، ری نیز تا حد همدان بر حسن بن زید فراهم آمد. وقتی محمد ابن جعفر طالبی در ری استقرار یافت چنانکه گویند، کارهایی از او سر زد که مردم ری آنرا خوش نداشتند، محمد بن طاهر یکی از سرداران خویش را به نام میکال که برادر شاه پسر میکال بود با جمعی سوار و پیاده سوی ری فرستاد که با محمد بن

جعفر طالبی بیرون شهر تلاقی کرد. گویند: محمد بن میکال، محمد بن جعفر طالبی را اسیر گرفت و سپاه وی را بشکست و وارد ری شد و در آنجا بماند و دعای سلطان گفت. اما ماندن وی در آنجا دیر نپائید که حسن بن زید سپاهی فرستاد با یکی از سرداران خویش به نام واجن از مردم لارز. وقتی واجن به ری رسید محمد بن میکال به مقابله وی بیرون شد و پیکار کردند که واجن و یارانش محمد بن میکال و سپاه را هزیمت کردند. محمد بن میکال به ری رفت و آنجا را پناهگاه کرد، واجن و یارانش از دنبال وی برفتند و او را بکشند و ری را از آن یاران حسن بن زید کردند. پس از کشته شدن محمد بن میکال وقتی روز عرفه آن سال رسید، احمد بن عیسی و ادريس بن موسی، هردوان علوی، در ری قیام کردند و احمد بن عیسی با مردم ری نماز عید کرد و سوی شخص مورد رضایت از خاندان محمد دعوت کرد و او سوی قزوین رفت».

(ج ۱۴ ص ۶۱۳۹-۶۱۴۰)

حسن بن زید در سال ۲۵۰ هجری قمری به قصبه کلار از آبادیهای سرحدی بین گیلان و طبرستان (کلاردشت) آمد و مردم با وی بیعت کردند، و لقب داعی کبیر را به او دادند و به عنوان مؤسس سلسله علویان طبرستان شناخته شد. در تاریخ طبری آمده است: «و هم در این سال نامه محمد بن طاهر آمد با خبر مرد طالبی که به ری و اطراف آن قیام کرده بود و سپاهسانی که برای نبرد وی فراهم کرده بود و جنگاورانی که به مقابله وی فرستاده بود و همینکه او به محمدیه رسیده بود، حسن بن زید فرار کرده بود و او به

یادنامه طبری، ص: ۵۲۲

هنگامی که وارد محمدیه شده بود، کسان بر راهها گماشته بود و یاران خویش را فرستاده بود و خدا وی را بر محمد بن جعفر ظفر داده بود که اسیر شده بود بی پیمان و قرار.

کسانی که از علویان بار دوم پس از اسارت محمد بن جعفر به ری رفته بودند، احمد ابن عیسی بن علی بن حسین صغیر بن علی بن حسین بن ابی طالب بود با ادريس بن عبد الله بن موسی بن عبد الله بن حسن بن علی بن ابیطالب و همین ادريس بود که به وقت رفتن حج گزاران قیام کرده بود» ...

(ج ۱۴ ص ۶۱۸۰)

حسن بن زید پس از استیلا بر رویان و چالوس و ری جمعی از دعاه علوی را به عنوان دعوت به اطراف طبرستان و دیلم فرستاد و مردم گروه گروه به او پیوستند. حسن بن زید در مدت سه سال تمام طبرستان و قسمت مهم دیلم و ری را به تصرف خویش درآورد. در تاریخ طبری آمده است:

«در این سه سال پسر جستان فرمانروای دیلم با احمد بن عیسی علوی و حسن بن احمد کوبی به ری هجوم بردند و کشتار کردند و اسیر گرفتند. وقتی آهنگ ری کردند عبد الله بن عزیز عامل آنجا بود که بگریخت. مردم ری بر دو هزار هزار درم با آنها صلح کردند که بدادند و پسر جستان از ری برفت. ابن عزیز سوی آنجا بازگشت و احمد بن عیسی را اسیر گرفت و وی را به نیشابور فرستاد».

(ج ۱۴ ص ۶۲۶۲)

در اینحال قارن عاصی شد و حسن بن زید به دفع او قیام کرد و در ۲۵۴ تصمیم گرفت گرگان و خراسان را نیز مسخر سازد. ولی معتز خلیفه عباسی دو تن از سرداران ترک خود را با سپاهی فراوان به طبرستان فرستاد. آنها ری و قزوین و ساری و آمل را گرفتند. تا سال ۲۷۱ رافع بن هرثمه در خراسان مدعی عمرولیث بود و در این سال مغلوب عمرو شد و متواری می‌زیست، تا سال ۲۷۲ که شنید محمد بن زید از حاکم ری که ترکی بود از دست‌نشانندگان بنی عباس شکست یافته، موقع را مغتنم شمرد و به تحریک اسپهبد رستم بن قارن به گرگان حمله برد. در این تاریخ از مردم دیلم کمک گرفت و رافع بن هرثمه را از طبرستان بیرون کرد، ولی به علت تعداد زیاد دشمنان که به رافع ملحق شده بودند حریف او نشد، تا وقتی که رافع چند بار از لشکریان خلیفه در ری و از

سپاهیان

یادنامه طبری، ص: ۵۲۳

عمرو لیث شکست خورد.

بعد از قتل محمد بن زید و آمدن امیر اسماعیل سامانی به طبرستان این ولایت مستقیماً تحت اداره عمال سامانی درآمد و سادات علوی به دیلمان و گیلان پناه جستند.

امیر اسماعیل پس از حرکت از طبرستان، این ولایت را به پسر عم خود ابو العباس عبد الله ابن محمد بن نوح سپرد و از آنجا عازم ری شد، تا به دعوت خلیفه، محمد بن هارون را که بر ری استیلا یافته بود دفع کند. محمد بن هارون که در سال ۲۸۸ از دست اسماعیل به دیلمان گریخته بود بعد از چندی به استدعای مردم ری عازم آن شهر شد و پس از کشتن حکمران ترک آنجا آن شهر را از عمال خلیفه عباسی گرفت. در تاریخ طبری آمده است:

«در رجب این سال، چهار روز مانده از آن، خبر آمد که گروهی از مردم ری با محمد بن هارون که اسماعیل بن محمد از پس کشتن محمد بن زید علوی او را عامل طبرستان کرده بود مکاتبه کرده‌اند و محمد بن هارون خلع کرده و سپید پوشیده و از او خواسته‌اند که سوی ری شود که وی را به شهر در آرند، به سبب آنکه او کرتمش، ترک ولایتدارشان، چنانکه گویند، با آنها رفتار بد داشته بود. محمد بن هارون با او کرتمش نبرد کرد و او را هزیمت کرد و بکشت و دو پسر وی را نیز بکشت با یکی از سرداران سلطان به نام ابرون که برادر کیغلیغ بود. پس از آن محمد بن هارون وارد ری شد و بر آن تسلط یافت.» (ج ۱۵ ص ۶۷۱۴).

خلیفه عباسی در این سال به اسماعیل پیغام داد که ری نیز جزو حوزه حکومتی تست و باید آنجا را از وجود محمد بن هارون پاک‌سازی. اسماعیل به ری شتافت، امّا قبل از رسیدن او محمد بن هارون به قزوین و از آنجا به زنجان و گیلان رفت و در ۲۸۹ اسماعیل سامانی ری را بلامنزاع تصرف کرد. در تاریخ طبری آمده است:

«در این سال در ری میان اسماعیل بن احمد و محمد بن هارون نبردی رخ داد. چنانکه گفته‌اند در آنوقت این هارون با نزدیک هشت هزار کس بود. محمد بن هارون هزیمت شد و پیش روی یاران خویش رفت نزدیک هزار کس از یارانش به دنبال وی روان شدند و به سوی دیلم رفتند که به پناهندگی وارد آنجا شد.» (ج ۱۵ ص ۶۷۲۴).

یادنامه طبری، ص: ۵۲۴

در سال ۲۹۰ اسماعیل ری را به پسر عم خود ابو صالح منصور بن اسحق واگذاشت، علی‌رغم توجه خلفای بغداد به ری تعداد سکنه عرب ناچیز بود و اغلب اهالی شهر ری ایرانی بودند. منصور که از ۲۹۰ تا ۲۹۶ بر ری حکومت کرد همان کسی بود که حکیم و پزشک معروف ابو بکر محمد بن زکریای رازی، کتاب خود منصور را به نام او به رشته تألیف در آورده است.

محمد بن هارون پس از پناهنده شدن به گیلان برای آنکه انتقام خود را از امیر سامانی بگیرد به دعای علوی گیلان توجه کرد و در این تاریخ حسن بن علی ملقب به ناصر کبیر برای انتقام گرفتن خون محمد بن زید به آمل حمله برد و از سپاه سامانی شکست خورد و به دیلمان پناه برد. ناصر کبیر و محمد بن هارون و چند تن از بزرگان گیلان که در بیعت ناصر آمده بودند به طبرستان حمله بردند و در نزدیکی آمل پس از جنگ بسیار سختی لشکریان ابو العباس سامانی حکمران طبرستان را شکست دادند و ابو العباس به ری گریخت. علت شکست ابو العباس در جنگ این بود که او از امیر اسماعیل مدد خواسته بود. اسماعیل پسر خود را (احمد) به یاری او فرستاد ولی احمد به علت خصومتی که با او داشت در راه خود را معطل کرد تا سپاهش شکست بخورد.

ابو العباس یکی از سران سپاهی خود را به ری فرستاد و او به حمله بر محمد بن هارون دست یافت و او را به بخارا فرستاد. ابو العباس

در سال ۲۹۷ به طبرستان روانه شد و تا صفر ۲۹۸ که مرد در آن مقام در آنجا بود. پس از فوت ابو العباس امیر احمد والی ری محمد بن صعلوک را حکومت طبرستان داد. در تاریخ طبری آمده است:

«در این سال کار خراسان آشفته شد که احمد بن اسماعیل کشته شده بود و پسرش نصر به نبرد عمویش اشتغال داشت و میان وی و عمویش اختلافها رفت. احمد بن علی، معروف به صعلوک، که در ایام زندگی احمد بن اسماعیل از جانب وی ولایتداری ری بوده به مقتدر نوشت و فرستاده‌ای سوی وی گسیل داشت و کار ری و قزوین و گرگان و طبرستان و توابع این ولایتها را خواستار شد و مالی گزاف در قبال آن تعهد کرد. نصر حاجب بدو توجه کرد، چندان که نامه‌ها سوی وی فرستاد به ولایتداری. مقتدر از مالی که تعهد شده بود صد هزار درم به نصر جایزه داد و دستور داد در هر ماه از ماههای هلالی خوانی برای وی بپا دارند به پنجهزار درم و از املاک سلطان در ری تیولها بدو دادند که

یادنامه طبری، ص: ۵۲۵

هر سال صد هزار درم درآمد داشت.

(ج ۱۶ ص ۶۸۲۷-۶۸۲۸)

یوسف بن ابی ساج حکمران مستقل آذربایجان و ارمنستان که از سالها قبل قسمتی از مالیاتهای وصول شده را به بغداد می‌فرستاد در سال ۳۰۴ ه. به این بهانه که شهر ری را خلیفه به عنوان تیول به او سپرده به آن شهر که محل پادگان سامانیان بود حمله برد. پادگان مزبور به تخلیه قلاع آنجا ناچار گشت و یوسف توانست علاوه بر شهر ری، قزوین و زنجان را نیز به تصرف درآورد. اما خلیفه نیز مانند وزیرش واگذاری شهر ری را به عنوان تیول به یوسف رد کرد و این خود به جنگهای طولانی که گاهی با موفقیت حکمران عاصی توأم بود منجر گشت. در تاریخ طبری آمده است:

«در شوال همین سال، مونس خادم به ری درآمد برای نبرد ابن ابی الساج، پس از آن که ابن ابی الساج، خاقان مفلحی را هزیمت کرده بود و نگذاشت هیچکس از یاران خاقان تبعه وی شود یا چیزی از یاران خاقان بگیرد. ابن فرات به نزد المتقدر بالله رفت و بدو خیر داد که علی بن عیسی به ابن ابی الساج نوشته و دستورش داده که سوی ری شود به مکاری بر ضد خلیفه، و تدبیر به مخالفت وی. المتقدر بالله این سخن را از ابن فرات گوش گرفت، و چون او برون شد، از علی بن عیسی درباره آنها پرسید- علی به نزد مقتدر در خانه خلافت بداشته بود- گفت: «ناحیه‌ای که ابن ابی الساج را سوی آن کشانیده‌ام از آن برادر صعلوک است بدو نوشتم که با وی نبرد کند و اهمیّت نمی‌دادم که کدامشان کشته شود. برای این کار از امیر مؤمنان اجازه گرفتم که درباره آن اجازه داد، از وی خواستم که دستخط کند که بکرد و اکنون دستخط او به نزد من است». دستخط را حاضر کرد و این در مقتدر اثر نکو نهاد که بر علی بن عیسی در بداشتگاهش گشایش آورد و با وی سختی نکرد».

(ج ۱۶ ص ۶۸۴۵)

پس از یوسف بن ابی الساج در ری بی‌نظمی‌هایی روی داد و سرانجام سامانیان که از حمایت خلیفه برخوردار بودند دوباره ری را جزو قلمرو خود ساختند و سیمجور به حکومت آنجا منصوب شد. در سال ۳۱۵ ماکان به اصرار حسن بن زید حسنی را برگرداند و با کمک یکدیگر به ری لشکر کشیدند و ری را از دست محمد بن صعلوک

یادنامه طبری، ص: ۵۲۶

گرفتند. حسن بن زید حسنی معروف به داعی صغیر خشنود از اینکه می‌تواند ناحیه ری را تا زنجان و قم در تحت قدرت خود داشته باشد، ولی به سبب اینکه از شرابخواری جلوگیری می‌کرد و در مقابل حملات امیران طرفداری می‌کرد توطئه‌ای از رجال و بزرگان بر ضد وی برپا شد که در آن ماجرا حسن کشته شد. بعد از قتل او سرداری به نام اسفار دیلمی پسر شیرویه در ۳۱۷ به ری لشکر کشید و دعوی استقلال کرد. اسفار به دست مرد آویج کشته شد و بالتیجه مرد آویج بر گرگان و طبرستان و قزوین و ری و قم و

کاشان و لرستان مستولی شد. پس از کشته شدن مردآویج آل بویه در ری مستقر شدند و ری حدود ۱۰۰ سال جزو قلمرو رکن الدین دیلمی بود.

(۱) Tobit - کتاب توبیت داستانی است اخلاقی در احوال توبیت پسر و پدر (توبیت نام یک تن یهودی از قبیله نفتالی بود که در قرن هفتم پیش از میلادی می‌زیست)، وبستر ص ۱۲۲۶.

(۲) Judit - نام زن جوان و بیوه مردی از بزرگان شهر باستانی بتولی Bethulia - بود. کتاب ژودیت که مؤلف آن ناشناخته مانده، داستانی است جالب از یهودیان باستان برانگیزنده احساس وطن‌پرستی این زن؛ و بستر ص ۶۲۶.

(۳) برای اطلاع بیشتر از اوضاع سیاسی ری در این دوران به: ترجمه تاریخ طبری، ابو علی بلعمی، قسمت مربوط به ایران، جواد مشکور. ص ۳۳۱ مراجعه کنید.

(۴) در ذی الحجه این سال مردم ری به زلزله‌ای سخت دچار شدند، که خانه‌ها ویران شد و جمعی از مردم کشته شدند و باقیمانده از شهر گریختند.

(طبری. ج ۱۴ ص ۶۱۲۸)

یادنامه طبری، ص: ۵۲۷

منابع -

اشپولر، برتولد. تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی. ترجمه دکتر جواد فلاطوری.

تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.

اقبال آشتیانی، عباس. تاریخ مفصل ایران، از صدر اسلام تا انقراض قاجاریه. به کوشش محمد دبیرسیاقی. خیام، ۱۳۴۶.

بلعمی، ابو علی محمد. ترجمه تاریخ طبری. قسمت مربوط به ایران. به اهتمام دکتر جواد مشکور. تهران: حیدری، ۱۳۳۷.

بهرامی، اکرم. تاریخ ایران از ظهور تا سقوط بغداد. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.

دهخدا، علی اکبر. لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین، جعفر شهیدی، تهران: سازمان لغت‌نامه، ۱۳۲۵-۱۳۵۸.

صفا، ذبیح الله. تاریخ ادبیات ایران. جلد اول از آغاز عهد اسلامی تا دوره سلجوقی.

تهران: ابن سینا، ۱۳۴۷.

طبری، ابو جعفر محمد بن جریر. تاریخ الرسل و الملوک. بخش ایران از آغاز تا سال ۳۱ هجری، ترجمه صادق نشأت. تهران: بنگاه

ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱.

قرطبی، عریب بن سعد. دنباله تاریخ طبری. ترجمه ابو القاسم پاینده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴.

کریمان، حسین. ری باستان، ج ۱. تهران: دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۴.

مدرس، محمد علی. ریحانه الادب، تبریز: شفق، ۱۳۴۹.

مصاحب، غلامحسین. دائرة المعارف فارسی. تهران: فرانکلین، ۱۳۴۵.

نفیسی، سعید. تاریخ خاندان طاهری، طاهر بن حسین. تهران: اقبال، ۱۳۳۵.

Netherlands, ۱۹۶۰.

Websters New Collegiate Dictionary, G C Merriam Company, Spring field. – ۱۹۷۶.
Massachusetts, U. S. A

Websters New Collegiate Dictionary, G C Merriam Copany, Spring field. – ۱۹۷۶.
Massachusetts, U. S. A

یادنامه طبری، ص: ۵۲۹

بخش چهارم زبان و ادب

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۵۳۱

استاد ملک الشعراى بهار

ترجمه تاریخ طبری [استاد ملک الشعراى بهار]

یادنامه طبری، ص: ۵۳۳

از ذخایر گرانبهای نثر فارسی که خوشبختانه دست حادثه آن را از میان نبرده و پایمال غارت و سوختن نشده است، دو کتاب است که در نیمه اول قرن سوم هجری از عربی به پارسی ترجمه شده است و آن دو ذخیره گرانبهای ادبی، همانا یکی ترجمه تفسیر و دیگر ترجمه تاریخ طبری است.

تفسیر و تاریخ طبری، متعلق به ابی جعفر محمد بن جریر بن یزید بن خالد الطبری الاملی است (۲۲۴-۳۱۰) که می‌توان آن دو را از عمده‌ترین و معتبرترین و بلکه قدیمی‌ترین کتب تفسیر و تاریخ اسلامی دانست. تاریخ طبری از ابتدای آفرینش جهان تا آغاز قرن چهارم اسلام (۳۰۲) را به قید ضبط درآورده است و مورخین که بعد از وی آمده‌اند، از قبیل احمد بن محمد بن مسکویه رازی، و ابن اثیر جزری، و دیگران همه بر اثر وی قدم نهاده‌اند و با آنکه غالب مورخان از تاریخ طبری استفاده کرده و مخصوصاً ابن اثیر در کامل التواریخ عیناً عبارات طبری را نقل کرده است، معذک که به قدری تاریخ مزبور دارای نکات دقیق و مطالب مفید تاریخی است، که محال است مورخ با داشتن همه تواریخی که بعد از آن تألیف شده باز از کتاب طبری بی‌نیاز شود.

از جمله سعادت‌های ادبیات فارسی آن است که هر دو کتاب، تفسیر و تاریخ طبری، در عهد ابو صالح منصور بن نوح سامانی، به وسیله ابو علی محمد بن عبد الله (یا عبید الله) البلعمی وزیر خراسان، از عربی، به فارسی ترجمه شده و خوشبختی دیگر آنکه، آن هر

یادنامه طبری، ص: ۵۳۴

دو نسخه تا امروز- مانند هزاران نسخه دیگر- از میان نرفته و در دسترس عشاق زبان شیرین فارسی باقی مانده است. آنچه ما درصدد آن هستیم، ترجمه تاریخ طبری است. آنچه معلوم است بلعمی، این تاریخ را در نیمه قرن چهارم هجری به فارسی گردانیده است.

این نسخه، که قریب هزار سال از ترجمه آن می‌گذرد، از قدیمترین نثر فارسی اسلامی به شمار می‌آید. و اگرچه درین مدت مانند تمام آثار ادبی دیگر از تصرفات نساخ و تفنهای نویسندگان و حاشیه‌نویسان بیرحم و بدکردار ایمن نمانده است، باز از خلال کلمات و عبارات پراکنده و دست‌خورده، طرز تحریر شیرینتر از قند هزار سال پیش بخوبی دیده و فهمیده می‌شود، و اهل بصیرت

می‌توانند در عین پریشانی و پراکندگی این کتاب، از جبهه خجسته آن، شعاع اصالت ذاتی و برق نجابت اصلی را دریابند و از آن تمتع گیرند.

این تاریخ از بدو آفرینش تا آغاز قرن چهارم هجری است. سبک تحریر این کتاب هر چند تا اندازه‌ای ترجمه نثر عربی است، که خواه‌ناخواه در طرز و اسلوب فارسی تأثیر بخشیده، ولیکن قدرت قلم مترجم سعی داشته است که هر چه بتواند کلمات عربی را به لغات و کلمات و ترکیبات فارسی برگردانیده و اسلوب فارسی را از دست ندهد. بدین سبب کتاب مزبور، از تاریخ بیهقی و کلیله و دمنه نصر الله منشی، به فارسی نزدیکتر و از مشکلات لغات و اصطلاحات عربی وارسته‌تر و نثری است بسی ساده و فصیح و مانند آب روان، و چنان می‌نماید که در زمان خود طوری ساده بوده است که پیرزنان ایرانی هم قادر بر استفاده از قرائت آن بوده‌اند. لغات فارسی کهنه در آن یافت می‌شود، ولی پیداست که در همان زمان ترجمه، سعی شده است که حتی الامکان از لغات شعری و کلمات غیر مأنوسه احتراز شود، و اگر لغتی هم هست که امروز به نظر مشکل و وحشی می‌آید، به واسطه بعد مسافت بین زمان ما و آن زمان است.

این تعریفی که از این کتاب شد، به طور یقین و علی‌التحقیق نمی‌تواند بود، چه ممکن است دست تصرف خوانندگان بسی از لغات مشکل آن را به لغاتی سهلتر بدل کرده باشد- چنانکه بعد خواهیم گفت- پس تعریف ما تقریبی است و محتمل است

یادنامه طبری، ص: ۵۳۵

صحیح باشد و شاید هم با حقیقت کاملاً مطابقت نکند. لیکن به دلیلی که در دست هست، و آن میل مفروطی است که پادشاهان به عبارات ساده و آسان و سهل التناول دارند، و نیز معلوم است که بلعمی این کتاب را برحسب امر پادشاه خود منصور بن نوح سامانی نوشته است، لذا می‌توانیم آسانی و روانی امروزی آن را تا اندازه‌ای نمونه سادگی و سهولت اصلی آن بدانیم.

نسخه‌های این کتاب، آنچه تاکنون به نظر رسیده، چند نسخه متعدد در کتابخانه‌های اروپا موجود است، و قریب ده پانزده نسخه هم در تهران است که غالب آن به نظر نویسنده رسیده و ده نسخه آن در دسترس و مورد استفاده حقیر قرار گرفته، و یک نسخه از آن هم در هندوستان به طبع رسیده، و ترجمه‌ای هم از آن به فرانسه شده و در اروپا طبع شده است.

چیزی که اسباب تأسف و تحیر است، آن است که در تمام این ده نسخه خطی و یک نسخه چاپی، که به نظر این نویسنده رسیده، و با دقت مقابله کرده‌ام، دو نسخه دیده نمی‌شود که به تقریب شبیه به یکدیگر بوده و بتوان گفت که آن دو از یک مأخذ حکایت می‌کنند. و هر نسخه‌ای چه در کم و زیاد مطالب و سقطات، و یا اضافات، یا اغلاط، یا اختلاف عبارات، به قدری با نسخه دیگر متفاوت است که هر گاه خواننده، صاحب مطالعه نبوده و به تصرفات روزافزون هزارساله توجه نداشته باشد، تصور بل حتم خواهد کرد که این کتاب را چند نفر در فواصل قرون عدیده ترجمه کرده‌اند. و چون به اول هر نسخه نگاه کند و ببیند که همه نسخه‌ها از آن بلعمی است، باز خواهد گفت بلعمی چند تن بوده‌اند و یا آنکه بلعمی این ترجمه را به چند تن برگذار کرده است، چه متصور نیست یک نسخه که از دست یک شخص بیرون آمده باشد این اختلافات فاحش را دارا باشد.

در صورتی که به هیچ‌وجه دلایلی در دست نداریم که جز بلعمی دیگری به ترجمه این کتاب پرداخته باشد. و بعد از ترجمه بلعمی دلیل نداشته است که دیگران با موجود بودن آن کتاب از نو به ترجمه آن دست بزنند. و نیز معقول نیست که در زیر دست بلعمی چند نویسنده به عبارات مختلف آن را مسوده کرده باشند. پس علت این همه اختلافات چیست؟ وقتی شخص متبع این نسخ را می‌بیند، ملتفت می‌شود که تصرفات بیرویه نساخ و حاشیه‌نویسان، در امتداد قرون عدیده، چه بلاها بر سر آثار قدما آورده‌اند. و از

یادنامه طبری، ص: ۵۳۶

این رو- یعنی بعد از مسلم داشتن اینکه همه این نسخه‌ها نسخ و مسخ نسخه اصلی بلعمی است- می‌توان عقیده بعضی محققان را قبول کرد که اشعار شاهنامه به ندرت با اصل گفته فردوسی مطابقت می‌کند، مگر اشعاری که در کتب متفرقه به توالی و تواتر نقل

شده و از آن رو در حافظه‌ها به صورت صحیح باقی مانده باشد.

بالجمله هر چه به نسخ قدیمتر بالا می‌رویم، عبارات فارسی اصیلتر و لغات فارسی زیاده‌تر دیده می‌شود، و گاهی هم لغات عربی دیده می‌شود که در نسخ بعد آنها را به فارسی برگردانیده‌اند ولی غلبه با قدیمی بودن لغات و ترکیبات فارسی است.

معلوم می‌شود که نسخه‌های قدیمی، به سبب کهنگی و اندراس، دارای افتادگیها و سقطاتی می‌شده و ناسخی که بعد آن را می‌نوشته، به جای آن سقطات و افتادگیها، چیزی از خود گذارده و یا اگر فاضل بوده، از روی اصل عربی جمله یا صفحه یا سطر را بار دیگر ترجمه کرده و به جای اصل گذاشته، و در همین بینها هر کسی نسخه‌ای از آن را می‌خوانده است، در حواشی از روی محفوظات و اطلاعات خود چیزی افزوده، و ناسخی که بعدها نسخه دیگری را از روی این نسخه می‌نوشته، آن حواشی را هم جزء متن می‌کرده است. در این باب دو شاهد به دست داریم.

یکی در تاریخ سیستان: این کتاب نسخه‌ای است منحصر به فرد، که ظاهراً در حدود نیمه قرن هشتم نوشته شده، و مرحوم اعتماد السلطنه از روی این نسخه، نسخه‌ای دیگر نویسانیده و در پاورقی روزنامه ایران منتشر ساخته است.

اتفاقاً شخصی که تقریباً دو بیست سال کم و بیش قبل از این، این نسخه اصلی را می‌خوانده، در حواشی آن کتاب اشعاری از خود به مناسبت متن کتاب ساخته و نوشته و در متن راده گذاشته است. و عین آن شعرهای جفنگ را، کاتب روزنامه ایران، جزء متن دانسته و داخل متن کرده و در پاورقی روزنامه چاپ شده است. و بعدها فضایی که از پاورقی ایران، قسمتهای نقل کرده‌اند و در مجلات و غیر منتشر ساخته‌اند، عیناً به حکم حفظ اصل متن، ناگزیر شعر دخیل را ذکر کرده‌اند. و اگر اتفاقاً نسخه اصلی به دست ما نیفتاده بود به حکم امانت و صیانت متون قدیمه، ناچار بودیم این چند شعر نامربوط و خارج از سبک را با کمال تحیر جزء اصل کتاب شمرده و تعجب کنیم، که چه شده است در کتابی به این جزالت و استحکام و خوبی - که عبارات قرن چهارم هجری از

یادنامه طبری، ص: ۵۳۷

صفحات آن می‌درخشد - اشعاری که شعرای درجه صدم قرن یازدهم یا دوازدهم هجری گفته باشند دیده شود.

من جمله در صفحه ۶ اصل کتاب، مؤلف تاریخ سیستان در ضمن فضایل سیستان، تحت فصلی به نام «حدیث گورنگ» شرحی راجع به مناظره فردوسی و سلطان محمود نوشته، که در سایر منابع دیده نشده و قابل ذکر است. گوید:

«... و حدیث رستم بر آن جمله است که بو القاسم فردوسی شاهنامه به شعر کرد، و بر نام سلطان محمود کرد، و چندین روز همی بر خواند. محمود گفت که همه شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم، و اندر سپاه من هزار مرد چون رستم است. بو القاسم گفت: زندگانی خداوند دراز باد، ندانم تا اندر سپاه او چند مرد چون رستم باشد، اما این دانم که خدای تعالی خویشان را هیچ بنده چون رستم دیگر نیافرید. این بگفت و زمین بوسه کرد و برفت. ملک محمود، وزیر را گفت این مردک مرا به تعریض دروغزن خواند. وزیرش گفت بیاید کشت. هر چند طلب کردند نیافتند. چون بگفت و رنج خویش ضایع کرد و برفت، هیچ عطا نیافته تا به غربت فرمان یافت...»

در اینجا حاشیه‌نویس، در جایی که راده «۱» است، راده «۷» گذاشته و در حاشیه مقابل آن نوشته است:

و می‌گفت:

سخن گفتم درست و زود رفتم به عالم نیست مردی همچو رستم و باز در صفحه ۲۶ نسخه اصل، تحت فصل «آتش کرکوی»، داستانی از افراسیاب آورده که از کیخسرو بگریخت و به هندوستان شد و از آنجا به سیستان باز آمد به زنده‌ار رستم، و او را به بنکوه فرود آوردند. و افراسیاب آنجا به قلعه علف و غله گرد آورد، و به جادویی کاری کرد، که دو فرسنگ از هر سو تاریک شد. کیخسرو خبر او بشنید. آنجا آمد و دعا کرد. و ایزد تعالی روشنی پدید آورد - آنجا که آتشگاه است - و تاریکی ناچیز شد. کیخسرو و رستم به پای قلعه شدند و به منجنیق آتش انداختند، و آن انبارها همه آتش گرفت و آن قلعه بسوخت و افراسیاب از

آنجا به جادویی بگریخت و دیگر کسان بسوختند و قلعه ویران شد.

باز حاشیه‌نویس در حاشیه آنجا که راده «۱» گذاشته، راده نهاده و مقابلش این

یادنامه طبری، ص: ۵۳۸

شعر را نوشته:

سحر افراسیاب نامدراست گفت رستم مگر ید و بیضاست و چند جای دیگر را هم از کتاب بدین نمط شعر نوشته، و از متن هم لغاتی را که نشناخته تراشیده و چیز دیگر نوشته، که جز یک مورد، در سایر موارد، اصل عبارت صحیح از زیر تراش دیده می‌شود. و چنانکه گفتیم این شعرها و آن اصلاحات بر خطا در پاورقی ایران چاپ شده و همچنان آقایانی که از آن رو مقالاتی نوشته‌اند، همان‌طور متن را رعایت کرده و به خطا رفته‌اند.

و نیز در همین نسخه طبری، که امروز در زیر دست تصحیح من بنده است، و نسخه‌ای است کهنه که ظاهراً در حدود قرن ششم نوشته شده، کاتبی که آن را می‌نویسد و برای تصحیح به من می‌دهد، عباراتی که در حواشی آن کتاب به همین ترتیب نوشته شده است، اشتباها داخل در متن نوشته بود. و من بی‌خبر در حین اصلاح یکمتر به عبارتی رکیک و مطلبی غلط برخورددم، که اسباب حیرت شد و چون به اصل مراجعه شد، معلوم شد شخصی جاهل در حاشیه عباراتی نوشته و کاتب آن را جزء متن آورده است. درست همین احوال، در طی هزار سال تکرار شده و در نتیجه آن، نسخه‌هایی از ترجمه طبری به دست ما افتاده که اختلاف بین آنها از اختلاف بین کلیله و دمنه و جنات الخلود زیادتر است.

روزی نسخه‌ای - که در نهصد و پنجاه هجری نوشته شده بود - از طبری به دستم رسید که امروز معلوم نیست آن نسخه کجاست. اتفاقاً آن نسخه بدون هیچ غلط بود، اما عبارات آن به قدری ساده و تازه بود که اسباب تعجب من شد، و اتفاقاً اولین نسخه طبری که در عمرم دیده بودم همان نسخه بود. بعد که نسخ دیگر خاصه نسخه قدیمی خودم به دستم آمد، دانستم که در قرن ۹-۱۰ هجری فضایی در دربار تیمور یا صفویه بوده‌اند، که کتب مشوق و کهنه و مغلوط قدیم را به امر دربارها اصلاح می‌کرده‌اند، و آنها کار را بکلی آسان کرده از نو کتابی تألیف می‌کرده‌اند، که فقط از حیث نام با نسخه قدیم مطابقت داشته است.

تصور می‌کنم شاهنامه صحیح بایسنقری، که مقدمه‌اش در عصر بایسنقر و برای آن شاهزاده نوشته شده، و امروز غالب نسخ موجوده در دست ما از فرزندان همان نسخه است از همین قبیل باشد چه وقتی به نسخ شاهنامه‌های قدیمتر از قرن دهم می‌رسیم، که یادنامه طبری، ص: ۵۳۹

علامت آنها - گذشته از تاریخ تحریر کتاب - داشتن مقدمه و دیباچه قدیم ابو منصور است، دیده می‌شود که سراپا مغلوط است و در همان حال شعرهایی در آنهاست، که با اندک دقت اصل آن را می‌توان دانست و با نسخه‌های بایسنقری نهایت اختلاف را دارد، و پیداست که آن را درست کرده‌اند.

همین مطالب در کلیات سعدی کهنه صدق آمده است، چه با مقابله دو نسخه کلیات سعدی که یکی از هفتصد و پانزده (یا بیست و پنج) - درست به خاطر ندارم - نوشته شده و نویسنده گوید از روی خط سعدی نوشته است، و متعلق به کتابخانه آقای دکتر لقمان ادهم است، و دیگری که صد سال پس از سعدی (ظاهراً اواخر قرن هشتم) و متعلق به آقای دکتر جلیل خان، رئیس کتابخانه معارف، است از همین قبیل تصرفات دیده می‌شود که شعر سعدی را بعدها اصلاح و تسهیل و تلطیف کرده‌اند، از آن جمله در نسخه آقای دکتر لقمان ادهم هست که:

هر که تماشای روی چون سپرت کرد روی سپر کرد پیش تیر ملامت و در نسخه‌های بعد، این شعر اصلاح و تلطیف شده و گوید:
هر که تماشای روی چون قمرت کرد سینه سپر کرد پیش تیر ملامت ما کار نداریم که شعرهای قدما را گاهی بدین سبب از خشونت و غلظت قدیمی خود برکاسته و به مناسبت زمان آن را خوبتر و لطیفتر کرده‌اند، چنانکه در شعر حافظ که گوید:

بیا که فسحت این کارخانه کم نشود زهد همچو تویی یا ز فسق همچو منی تصرف کرده، «فسحت» را «رونق» کرده‌اند، و زیباتر شده است.

و این مکرر دیده شده است که خود کهنگی، شعر یا نثری را سوهان کاری کرده مطابق سلیقه آیندگان درمی آورد. لیکن مراد این است که دانسته شود نویسنده یا گوینده، چه گفته و چه نوشته است، و برای این مطالب نساخ باید بی اندازه امین و محتاط و فقط رونویس باشند و خوانندگان کتب هم از حاشیه نویسیهای نیمه شب دست بردارند.

مطلب بر سر ترجمه طبری بود. نسخه‌ای که در دست بنده است و آن را مأخذ و متن کتابی که به امر وزارت جلیله معارف دست‌اندرکار اصلاح هستم قرار داده‌ام،

یادنامه طبری، ص: ۵۴۰

نسخه‌ای است به خط ثلث، و نسخ آمیخته، و کاغذ سطر خان بالغ، و جدول قرمز و سرفصلهای طلای تشعیردار، و اوراق آخر آن از بین رفته و تاریخ ندارد. لیکن از روی خط و رسم املا و مهرهایی که در حواشی کتاب زده‌اند، می‌توان حدسی قرین به یقین زد، که در حدود سال ششصد و پنجاهم هجری، نوشته شده است. این کتاب، با متن عربی، از باقی نسخ بیشتر شباهت دارد لیکن افتاده زیاد دارد و اگرچه مغلوپ هم هست، ولی همین مغلوپ بودن آن می‌رساند که کاتب سعی داشته است عین عبارت نسخه قدیمی را که در دست داشته محفوظ دارد، و بنا به همین نظر غالباً عباراتی را عیناً ضبط کرده که به اندک توجه، اصل عبارت روشن می‌شود و با مقابله و مراجعه به عربی می‌توان صحت آن را دریافت.

ما از روی این نسخه، که ممسوخ اصل است، می‌فهمیم که نسخ بعدتر از آن چندبار بیشتر از آن مسخ شده است. از جمله درین کتاب عبارات و ترکیبات و لغات کهنه فارسی یافت می‌شود، که در نسخه مورخه ۸۳۴ و نسخه مورخه ۹۹۹، و نسخ دیگر در همین حدود، و نسخ بی تاریخ دیگر، اثری از آن عبارات و لغات نیست.

منجمله در نسخه قدیم، در وفدعاد که به مکه آمده‌اند در موقعی که «قیل» از خدا می‌خواهد که آنها را از خشکسالی رهایی بخشد، گوید: «یا رب ما را به بارانی ارزانی دار و فراز و هامون تر کن، و ما را اسیر آب مکن». و الف اسیر آب به نظر می‌رسد که الف نفی پهلوی باشد، به معنی نفی سیرابی یعنی عطش. و در سایر نسخ، این جمله به هیچ‌وجه دیده نمی‌شود. منجمله نسخه آقای نفیسی که در ۸۳۸ نوشته شده و از نسخ معتبره است، گوید: «من برای حاجت آمده‌ام، باران خواهم از بهر قوم خویش، که از تشنگی و گرسنگی هلاک شدند». و باز در قصه یوسف، جایی که زلیخا زنان را برای نمودن یوسف مهمان کرد، گوید: «پس این زنان گفتند: و حاش لله، برکست باد از اینکه مردم است، مگر فرشته است گرامی بدین نیکویی» و در سایر نسخ لغت «برکست باد» که از ترکیبات لغویه قدیم و فردوسی و کسائی در شعر آورده‌اند نیست، و همان حاش لله را نوشته و «برکست باد» را رها کرده‌اند. چنانکه در نسخه آقای نفیسی (۸۳۸) چنین است: «معاذ الله که این آدمی است. این نیست مگر فرشته کریم بدین نیکویی» و جایی دیگر گوید: «آن سنگ بکفید». نسخه‌ها، یکی گوید: «شق شد». دیگری

یادنامه طبری، ص: ۵۴۱

گوید: «از هم جدا شد». و باز در قصه یوسف جایی که ملک مصر زن عزیز را با یوسف به زنی می‌دهد، گوید: «و ملک آن زن را بدو داد، پس چون به یک جا گرد آمدند زن ترسید که مگر یوسف را ایدون بددل آید که زن بلایه است و هم چنانک آهنگ او کرد، آهنگ دیگر کس کند. پس یوسف خواست که با وی باشد، خویشان را بکشید و گفت مرا دستوری ده تا با تو یک سخن گویم. گفت بگوی، گفت مگر نپنداری که من چنین بلایه‌ام که آهنگ هر کس کنم ... الخ».

و نسخه آقای نفیسی، لغت «بلایه» را که به فارسی به معنی زن بدکار و شهوتران است همه جا انداخته و به جای آن «بد» ضبط کرده است. و نیز گاهی لغات عربی در نسخه‌های قدیم هست، که ظاهراً در وقت ترجمه، آن لغت عربی معمول به بوده، از قبیل حرب

کردن- به جای جنگ کردن- و در نسخ متأخر به جایش «جنگ» ضبط شده است. و بدتر از همه نسخه‌ای است که در هندوستان چاپ شده و یگانه نسخه چاپی ترجمه طبری است. این کتاب گذشته از اغلاطی که معمول به کتب چاپ هند است، و سقطات بی‌پایان که گاه یک فصل از میان رفته دارد، تصرفات عجیب و غریبی هم در متن کرده است، و بعلاوه گاهی به جای اشعار عربی، که محمد بن جریر روایت کرده و مترجم فارسی عیناً نقل نموده، در نسخه مذکور، اشعار فارسی رکیکی ساخته و گذاشته‌اند. منجمه در جلد چهارم، صفحه ۳۹۸، اشعار ابو طالب را که در موضوع صحیفه قریش گفته است و نسخ عیناً نقل کرده‌اند، به فارسی گردانیده و گوید:

بسی آزمودند کردار خویش همه سست رایبی گرفتند پیش

به کار صحیفه بسی حیرت است شما را و ما را در آن عبرت است

دروغ و اباطیل و کفر شرافتاد از صحیفه همه برملا

که از دست ایشان محمد بریده دست اذیت کنان بسپرید و این اشعار و اشعار دیگر فارسی، در نسخه خطی مورخه ۹۹۹، که نزد نگارنده است نیز دیده شد. و معلوم است که چاپی، از روی نسخه قدیمی تری آن را اخذ کرده است.

و الحق جا دارد که چنین کتابی را به آب شسته و به آتش بسوزانند، زیرا بسی از امانت به دور است که از قول کسی که هزار سال پیش کتابی برای ما ترجمه کرده

یادنامه طبری، ص: ۵۴۲

است، ما از خود شعر و ترهات بیافیم و انتشار دهیم.

باری نسخه‌های موجوده طبری، که در دسترس اینجانب است، از قراری است که گفته شد:

۱. نسخه‌ای است وزیری، بسیار کهنه، در دو جلد، چنانکه ذکر شد که محتمل است در حدود قرن ششم نوشته شده باشد، و متعلق است به کتابخانه خود نویسنده. و امروز در تصحیح طبری مأخذ و متن قرار دارد.

۲. نسخه دانشمند محترم آقای نفیسی است، به قطع وزیری، و تمام نسخه در یک جلد به خط نسخ، و جایی نستعلیق، با املاهای قدیم، که در سنه ۸۳۸ نوشته شده است. و این نسخه معتبرتر از سایر نسخ به نظر رسیده است، لیکن خالی از سقطاتی نیست و مقدمه مترجم را هم ندارد.

۳. نسخه‌ای است ناقص، که قسمتی از جلد اول و قدری دوم را، آن هم باز با سقطات بسیار شامل است. در مقدمه کتاب فصلی از مسالک و ممالک نقل کرده است، که پیدا است از کتاب دیگری غیر از طبری است، چه در طبری مسالک و ممالک نیست. این نسخه، به خط نستعلیق ممتاز، و کاغذ زرد خان بالغ، به قطع خشتی و تاریخ ندارد، اما معلوم است، در حدود قرن ۹-۱۰ نوشته شده. این نسخه صحیحترین نسخ است، که به نظر رسیده لیکن به همان طریق که ذکر شده است، یعنی فاضلی آن را در قرون بعد از مغول، مانند شاهنامه و غیره اصلاح کرده، و از اندراس بیرون آورده است.

درین نسخه، یک لغت کهنه دیده نمی‌شود لیکن غالب لغات عربی نسخه قدیم را به فارسی برگردانیده، مانند حرب و غیره، که اشاره بدان شد.

۴. نسخه‌ای از کتابخانه معارف خراسان، که نزد اینجانب امانت است. این کتاب فقط جلد دوم ترجمه طبری است و در ۹۹۹ هجری نوشته شده است، به قطع خشتی، و کاغذ زرد، و از حیث صحت غالباً مورد اعتماد نیست.

۵. جلد دوم از ترجمه طبری، متعلق به کتابخانه اینجانب، به قطع وزیری بلند، با خط نسخ قدیم آمیخته به ثلث، و املاهای قدیم، به کاغذ خان بالغ سفید که زرد شده، با عناوین لاجورد و قرمز و سبز و آبی، بدون اوراق آخر. این نسخه هم تاریخ ندارد و بی‌غلط است و بایستی در قرن هفتم نوشته شده باشد، و چیزی که علاوه بر سایر نسخ دارد، زایجه

یادنامه طبری، ص: ۵۴۳

طالع حضرت رسول است، که در صفحه اول کتاب ذکر کرده است.

۶. نسخه کتابخانه مجلس شورای ملی است. نسخه مزبور به خط نستعلیق، و قطع خشتی است، و جلد اول است. مقدمه مترجم را دارد و بالنسبه بی غلط است. تاریخ آن را درست به یاد ندارم، و باید بین ۹۰۰ و ۱۰۰۰ تحریر شده باشد.

۷ و ۸. دو نسخه است، در مدرسه ناصری، یکی نو که شصت سال پیش تحریر شده و پر است از اغلاط، و دیگر در قرن دهم هجری، به قطع وزیری باریک، با کاغذ خان بالغ زرد است. قسمتی از آن کهنه و قسمتی زیاد تازه، رونویس شده، مقدمه مترجم را دارد، و نسخه عمده و بی غلطی نیست.

۹. نسخه چاپی است، که هر چند مغلوط و افتاده و ناقص است، لیکن چون از روی نسخه قدیمی چاپ شده، در تصحیح کتاب گاهی پاره‌ای از مشکلات بدان وسیله حل می‌شود.

و نسخه‌های دیگر هم، در کتابخانه آقای حاج حسین آقای ملک، و کتابخانه آقای میرزا رضاخان نائی، مدعی العموم دیوان عالی تمیز، و کتابخانه آقای خان ملک ساسانی است، که هنوز متأسفانه موفق به مطالعه و مقابله با آن نسخ نشده‌ام. و در موقع خود مجاز به استفاده از آنها خواهم بود. و بدیهی است از آن مقامات عالیه ضنتی درین باب نخواهد شد.

و یقین دارم نسخه‌های دیگر هم در ایران موجود است، که بنده مطلع نیستم. و هرگاه صاحبان آن نسخ بذل تفقد فرموده و به عنوان امانت برای اینجانب ارسال بدارند، کمکی به علم و ادب فرموده، و من بنده را رهین احسان خود خواهند فرمود. و پس از مقابله و اتمام تصحیح کتاب، عین نسخه ایشان را عودت خواهم داد. و در عوض پس از طبع کتاب، یک جلد به رسم هدیه و حق‌گذاری تقدیم آنان خواهد گردید.

نسخه دیگری، که در تصحیح این کتاب بی‌نهایت به درد بنده خورد، نسخه اصلی عربی است، خاصه نسخه‌ای که به تصحیح مرحوم نولدکه آلمانی در لیدن به طبع رسیده است، و غالب مشکلات از روی آن نسخه به تصحیح می‌رسد، خاصه در اعلام و اسمهای خاص که بدون آن کتاب، درست کردن آنها کار دو سال و سه سال نبود.

قسمت اول این کتاب، تا حدی که در قوه این ضعیف بوده است، به صحت انجامیده و قسمت دوم آن در دست است. اگر این کتاب به تصحیح گراییده و مکمل شود

یادنامه طبری، ص: ۵۴۴

و از طبع بیرون آید بایستی این خدمت را از وزارت جلیله معارف قدردانی کرد، که به اشاره و تشویق آن وزارتخانه و وزیر علم دوست آن، آقای اعتماد الدوله، بنده به این خدمت میان بست.

در خاتمه مقال، بی‌مورد نیست که به مناسبت صحبتی که از تصرفات و دست‌اندازیهای نساخ و حاشیه‌نویسها در کتاب قدما شده، ذکری از یکی از بزرگترین شوخیها، بل فضولیهایی که یکی از هموطنان ما نسبت به شاهنامه در عصر خود ما مرتکب شده است به میان آید.

همه می‌دانند که امیر بهادر جنگ مرحوم، مبالغی گزاف در نوشتن و طبع شاهنامه معروف به امیر بهادری هزینه و نفقه کرد. و از قراری که از اشخاص موثق شنیده شده، و بعلاوه ظاهر امر هم شاهی صدق است، وقتی که قسمتی از کتاب چاپ شده است دیده می‌شود، که به علتی از علل که مربوط به مطبعه بوده، یک الی دو صفحه بین قسمتهای چاپ شده سفید مانده است. یکی از رجال که در آنجا حاضر بوده است می‌گوید، من این قسمت را از خود می‌گویم و آقای عماد الکتاب بنویسند، و صفحه‌ای از شاهنامه، به بحر متقارب، ساخته و در بین داستان زال و رودابه نوشته شده و به چاپ رسیده است. و آقای عماد الکتاب کاری که کرده‌اند، روی آن صفحات قلب را نمره نگذاشته، و بدین سبب اصل از بدل متمیز است.

راستی چنین جرئتها جز از سرمستی و غروری که موجب افنای طبقات و قبایل می‌شود برنخواهد خاست. چنانکه اگر راستی گوینده اشعار همان باشد، که ما شنیده‌ایم تعجب نیست که چند سالی برنیامد که همان شخص به دست مشروطه‌خواهان به قتل رسید، و نفرین روح فردوسی وی را به آسانی رها نکرد، و چنان مرد جسور به سزای غرور و جسارتش رسید.

یادنامه طبری، ص: ۵۴۵

پروفسور آنجلو میکله پیه مونته‌سه ریزن فرهنگی سفارت ایتالیا در تهران

نسخه خطی ترجمه تاریخ طبری نگهداشته در ونیز [پروفسور آنجلو میکله پیه مونته‌سه]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۵۴۷

دو جلد دستنوشته ترجمه تاریخ طبری یعنی تاریخ بلعمی در ایتالیا موجود است.

یکی از این نسخه‌ها در کتابخانه آکادمی ملی «لینچه‌ای» که در شهر رم واقع است نگهداشته می‌شود و آن جزو گردآوری نسخ خطی عربی، پارسی و ترکی متعلق به کتابخانه اختصاصی مؤسسه مطالعات اسلامی «کائتانی» است. ساختمان باستانی آکادمی مزبور و همچنین مؤسسه و کتابخانه وابسته که بنیانگذار آن اسلام‌شناس و تاریخ‌نگار معروف لئون کائتانی (Leone Caetani) (۹۷۸۱-۵۳۹۱ م) بود برای همه پژوهشگران از اماکن و آثار دیدنی می‌باشد. نسخه تاریخ طبری (شماره کائتانی ۵۵) مورخ ۱۰۳۴ ه. ق و حاوی متن کامل (نستعلیق، ۷۳۷ برگ، ۲۱ سطر، ۳۳۱۹ سانتیمتر، سرلوح مذهب، جدول شجره پیغمبر اسلام (ص) برگ ۳۰۴) اگرچه شاهد علاقه‌مندی کائتانی نسبت به گردآوری و تحقیق متون اصلی تاریخ اسلام و ایران است نمونه‌ای فوق‌العاده بنظر نمی‌رسد. ۱. معهدا این دستنوشته می‌بایستی لااقل جهت تکمیل کتابشناسی طبری محسوب گردد و البته توجه متخصصان و ویرایشگران متن طبری را جلب کند. به این مناسبت یادآور می‌شود که تاریخ طبری از جمله گزینه‌ترین مآخذ اصیلی بود که بمنظور نگارش ده جلد کتاب گران‌سنگ «سالنامه‌های اسلام» (از ابتداء تا سال ۴۰ هجری)، مهمترین تألیف کائتانی، مورد استناد و مراجعه قرار گرفت.

یادنامه طبری، ص: ۵۴۸

اما نسخه دیگر که در کتابخانه ملی «مارچانا» ی ونیز نگهداشته و با شماره (۱۷۱) CXXVIII. r. ضبط می‌شود علیرغم برخی نقایص متن آن را باید نمونه برجسته و قابل اعتبار و شایان توجه پژوهشگران دانست زیرا بدون تردید این دستنوشته از جمله شواهد کهن و والا و قشنگ ترجمه تاریخ طبری بچشم می‌خورد. ناگفته نماند که برطبق مراتب سرنوشت بسا کتابهای مهم باقی مانده از ازمنه دیرینه نقایصی دارد و اینگونه نقایص به شکلی نشان‌دهنده کهنسالی و قدمت دستنوشته است.

نسخه ونیز بقطع ۲۵ ۳۵ سانتیمتر کلا ۳۶۵ برگ و هر برگ ۲۹ سطر دارد و به خط نسخ ریز و قشنگ کتابت گردید ولی متأسفانه علاوه بر فقدان تعدادی از برگها (بویژه پس از برگ ۲، ۳، ۳۴۹، ۳۵۷، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۵) انجام آن افتاده است.

خلاصه مانند کلیه و یا اغلب نمونه‌ها و شواهد کهن ترجمه تاریخ طبری متن آن ناقص است. بنابراین نسخه موجود بدون برگ اختتامی و تاریخ تحریر به دست ما رسیده است.

بهر صورت می‌توان مدبرانه حدس زد و تلویحا توجه و تعیین کرد که جنس کاغذ، شیوه خط، رسم کتابت و نوع تزئین این نسخه حکایت از آن دارند که آن باید در طول قرن هفتم هجری استنساخ شده باشد. ۲

آغاز متن بشرح زیر است (برگ ۴ پ):

«سپاس و آفرین مر خدایرا کامران کامکار و آفریننده زمین و زمان آنکس کش نه همتا و نه انباز و نه دستور» الخ
بخش آخر متن باقی مانده عطف به وقایع خلافت المعتمد (برگ ۳۶۲ ر) و ماجرای بابک می کند و پایان آن همچنین است:
«و دیگر روز افشین را خبر آمد کی بابک بگریخت. برنشست با سپاه و بیامد و بفرمود».

در برگ ۱۶۸ پ جدول بسیار چشمگیر شجره پیغمبر اسلام در حاشیه دورادور بشکل کمر بند مانند و نیز شجره حضرت علی بشکل منظر روستائی و کوهستانی مانند در اثر خط محقق زیبا و نسخ محرک و «زنده» کشیده جلب نظر می کند.
مشخصات مزبور علامت هویت مبرم نسخه را نشان می دهد، باز باید ویژگی دیگری را قلمداد نمود که عبارت از جدول مذهب هفت اقلیم صورت زمین و دیباچه یادنامه طبری، ص: ۵۴۹

شامل جداول سلسله‌های شاهان و سلاطین ایران است. این پیشگفتار جغرافیائی و تاریخی نسخه را ترکیب و ترسیم می کند.
نقشه هفت اقلیم (برگ ۲ ر) در وسط سرلوحی کشیده شده است که بالا و زیر آن این عنوان بخط ثلث منظم گردید:
«جدول تواریخ طبقات و اقسام الانبیاء علیهم السلام و الخلفاء و السلاطین رضی الله اعلیهم اجمعین».

خود نقشه مشتمل بر خطوط هفت اقلیم می باشد که درون هریکی از آنها نامهای کشورهای مختلف کره زمین ثبت شده است. صورت نامها آشکارا کهن است و به عبارت بهتر آنها را می بایستی حداکثر به عهد سلاجقه بزرگ منسوب باشد. بطور مثال در حول اقلیم چهارم «خراسان، سمرقند، بلخ، خوارزم، هری، مرو، سرخس، بخارا، نیشابور، طوس، گرگان، طبرستان، دهستان، سمنان، ری، دیلمان، اصفهان، قم» و غیره خوانده می شود. نکته جالب و تا آنجا که دانسته باشیم عنصر غیرسننی و یا مورد غیرعادی عبارت است از ذکر حساب دقیق عدد کوهها، رودها و شهرهائی که در عرصه هر اقلیم می گنجد. مثلا اقلیم سوم: «سی و سه کوه، بیست و دو رود، صد و بیست شهر [...] عرض ۱۱۳۲ فرسنگ طول ۸۲۵۵ فرسنگ»؛ اقلیم چهارم: «بیست و پنج کوه و دو رود و دوازده شهر». در کنار خطوط هفت اقلیم تعریف اقصی مناطق کره زمین هم آمد؛ مثلا قطب جنوب: «روز بیست و سه ساعت شب یک ساعت این همه خرابست باران و برف نباشد کرما سوزند کی بود قناعت جانور نیست».

در برگ متوالی (۲ پ) آغاز دیباچه تاریخی حاکی است: «بسمله الحمد لله رب العالمین و العاقبه للمتقین و لا عدوان الا علی الظالمین و الصلوة و السلام علی خیر خلقه محمد و آله الطیبین الطاهرین و سلم تسلیم اما بعد بیاید دانست کی از روز کار آدم کی بذر نخستین بوذ بدین عصر کی این مختصر تقریر کرده شد بادشاهان روی زمین از بنی آدم بر دو قسم بوذاند یک قسم از آن قرون سالف بوذند کی بیش از طوفان نوح علیه السلام بوذند و قسم دوم آند کی پس از طوفان برخاستند تا باکنون اما آن امت کی بیش از طوفان بوذند حقیقت احوال ایشان مضبوط نشده است و بادشاهان ایشانرا اسامی و انساب بدرستی معلوم نیست ... و اما بدانک اصناف بادشاهی جهان دو است یکی

یادنامه طبری، ص: ۵۵۰

صنعه جاهلی و دیگر صنعه اسلامی. اما جاهلی بادشاهانی را می خواهیم کی بیش از پیغامبر ما علیه السلام بوذاند وان چهار طبقه اند؛ پیشدادیان، کیان، اشکانیان، ساسانیان و اسلامی را بادشاهانی می خواهیم کی از بس پیغمبر ما صلوات الله علیه بوذاند وان هفت طبقه بوذاند: بنی امیه، بنی العباس، سامانیان، آل بویه، سبکتکینیان، سلجوقیان و خوارزمشاهیان انار لله براهینهم و ذکر هر طبقه بر ترتیب جنانک بوذاند در عقب یکدیگر درین مختصر ما ذکر ... شود (انشاء الله تعالی).

بدیهیست که این «مختصر» درباره تاریخ ایران در حدود اواخر زمان سلاجقه بزرگ و احتمالا پیش از استیلای مغول در ایران تقریر و تحریر شد. تاریخ نگارش مختصر را نمی توان بدقت درست تشخیص داد، بدلیل اینکه متن آن هم ناقص است و گذشته از یک پاره کاغذی که در آن نامهای نه تن از اولین شاهان «سلسله» پیشدادیان دیده می شود دو سه تا برگ در لای متن و یکی دوتا از

پایان آن افتاده است. منتهی به همین سبب نمی‌دانیم در آخر جدول متعلق به عباسیه نام کدام یکی از خلفا مذکور شد. ناچار می‌شویم که تنها گزارش درباره دوتا جدول باقی مانده را تقدیم نماییم. در برگ ۳ ر می‌توان فهرست ده تن سلطان غزنین را به ترتیب از ابو القاسم محمود بن سبکتکین یمین الدوله و المله تا ابو شجاع خسرو شاه بن بهرامشاه سراج الدوله نگاه کرد. نسبت بهر یکی از ایشان کنیه، اسم، نسب، لقب، مهر انگشتی و مدت پادشاهی در جدول یادداشت شده. نکته قابل توجه این است که پیشگفتار مربوط به این جدول بخشی است از متن گم شده تاریخ مسعودی تألیف بیهقی مورخ بزرگوار سلاطین سلسله سبکتکینان غزنین و آن بشرح زیر است:

«طبقه سبکتکینان انار الله براهینهم ده تن بوذه‌اند و بادشاهی ایشان صد و هفتاد سال و ... چنین گوید ابو الفضل محمد الحسن البیهقی کی از سلطان محمود شنیدم کی او از بذر خود شنیده بوذ کی زرم ... ویرا قراتحکم خوانند و تحکم بزبان ترکان مبارز باشد و بنگاه بخشانرا با ایشان خصومت بوذ حالی سبکتکین را با جند ... بشهر آوردند تا بفروشدند بازارکانی بوذ حاجی نصر نام هر سال بفرمان سامانیان ببازارکانی شندی سالی سبکتکین را با جند غلام (بخریذ) و سوی بخارا رفت و تخت ملک امیر عمید الملک بن نوح داشت و حاجب البتکین بوذ غلامان را از حاجی نصر بخریذ و سبکتکین را بمدتی یادنامه طبری، ص: ۵۵۱

اندک کیش و کمر داد و البتکین نیز کشته بوذ سبکتکین را سباه‌سالاری همذان داد.»

الخ. ۳

در برگ ۳ پ جدول طبقه سلاجقه بزرگ بهمین منوال و ستون‌بندی تنظیم گردید جز از عنوان ستون پنجم که در آن کلمه «توقیعات» جایگزین عبارت «مهر انگشتی» شد. پیشگفتار فهرست چهارده تن سلطان سلجوقی همچنین است: «ایشان چهارده تن بوذه‌اند و بادشاهیشان صد و شصت و نه سال و پنج ماه و ده روز بوذ است خاندان ... در ... و بزرگواری دران درختیست کی بیخ آن با سمک و شاخش از سماک گذشته بوذ و هر اثر خیرات و رباطات و قنطرها و مساجد و مدارس و معابد کی در ربع مسکون مانده است همه در روزگار دولت ایشان کرده‌اند و جون سلطان ابو طالب طغرل بن میکایل قدس الله روحه بخراسان آمد و سلطان مسعود بن محمود را بشکست ری و اصفهان بکرفت و بعد ازان کی فرامرز علاء الدوله صلح کرد و او را اقطاع معین کرد و عمید الملک ابو نصر الکندری را کی وزیر او بوذ و سلطان طغرل بیک بغداد رفت و امیر المومنین القایم بامر الله را کی در دست بساسیری بوذ بیرون کرد و بخلافت بنشانند و بساسیری را بکشت و سر او بر نیزه کرد و در اطراف بگردانید و او غلامی بوذ از دار الخلافه و بامیری رسیده و طغرلبک سوی شام شد و از شام بدوازده روز بدر همذان آمد کی سیف الدوله بعد ازان کشته شد و در تواریخ این معنی از ابتدا تا انتها و سبب خروج ایشان بشرح و بسط بیامد و السلام.»

آنچه بشرح بسیطی نیامد آن محاسبه عجیب مدت مجموع سلطنت سلجوقیان است که ظاهراً برحسب غایت صحت «صد و شصت و نه سال و پنج ماه و ده روز» شمرده شد. بعید نیست که بمنظور تعیین موشکافانه همین رقم مصنف گم‌نام مختصر متکی بر منبعی ناشناخته بوده است. باز بنظر می‌آید که مفاد محاسبه مشتبه و مغلوط است.

فی الواقع همانطوریکه حمد الله مستوفی در تاریخ گزیده توضیح داد از واقعه تاجگذاری طغرل بیک در نیشابور (۴۲۹ ه. ق) تا مرگ طغرل دوم (۵۹۰ ه. ق) که بتوسط نوشته «ابو طالب طغرل بن ارسلان رکن الدنیا و الدین توقیع اعتضدت بالله وحده مدت پادشاهی ۸ سال» چهاردهمین و آخرین سلطان سلجوقی است که نام او وارد صورت مختصر مزبور شد بیشتر از صد و شصت و یک سال قمری طول نکشید ۴. با وجود این ماسبق باید

یادنامه طبری، ص: ۵۵۲

ملاحظه کرد که عجایب یکی از دیگر مورخین زمان سلجوقی اشاره به مدت پادشاهی طغرل دوم یعنی محاسبه مجموع سالهای

پادشاهی او نکرد ۵، شاید به سبب اینکه دوران سلطنت طغرل دوم که در سال ۵۷۱ سلطان نامیده شد ولی عملاً تنها از سال ۵۸۱ عنان قدرت بدست آورد و در سال ۵۸۶ آنرا در اثر تعرض قزل ارسلان از دست داد و مجدداً از سال بعد تا موقع مرگش تاج و تخت در دسترس خود داشت دوران بسیار شوریده پرهرج و مرجی بود.

سرانجام می‌توان تصور کرد که حدسا تحریر این مختصر تاریخ روزگار جهان و طبقه یازده گانه پادشاهان ایران زمین، نزدیک دوره پیاپی سقوط سلسله سلاجقه بزرگ صورت گرفته است و شاید همانطور جداول مذیل تکمیل گردید.

حالا هویت نسخه مورد نظر به ما چه اطلاعی را می‌دهد یعنی شاخص چه ملحوظاتی می‌شود؟

طبیعتاً می‌بایستی این نسخه را با سایر نسخ خطی ترجمه تاریخ طبری که حاوی همین مختصر یا دیباچه متشابه به آن باشند، مانند شماره ۲۳۹ مورخ ۸۴۲ ه. ق نگهداشته در کتابخانه ملی پاریس، شماره ۷ کتابخانه بادلیان اوکسفورد، شماره ۲ کتابخانه ایندیا آفیس لندن، نمونه مورخ ۱۰۵۲ ه. ق نگهداشته در کتابخانه دانشگاه کمبریج و غیره، مورد مقابله و مقایسه کرد. برای نیل به این منظور از نگارش فهرست کامل شواهد متن ترجمه تاریخ طبری که موسوم به «تحریر ب» و حائر دیباچه به زبان پارسی است احتیاج داریم. بدین ترتیب چون کتابنامه مخطوطات تاریخ طبری براساس موازین رایج در این زمینه تحقیقات پرداخته شد و همچنین راهنمای آن در دسترس پژوهشگران قرار گرفت نه تنها تعریف نسخه‌های موجود بلکه تشخیص خصوصیات دستنوشته‌های کهن و معتبر و نیز تنظیم گروه‌بندی دقیق کلیه شواهد متن پارسی طبری و دیباچه آن میسر و سودمند خواهد بود.

تردید نیست که نسبت بانجام گردآوری مصالح و فراهم آوردن مواد و آماده‌سازی لوازم اینگونه تحقیق و تصنیف مشکلات فراوانی وجود دارند که راه‌حل آنها بوجه آسان متبادر نمی‌شود، اما در این موضوع باید ژرف‌نگری لازم را بکار برد چون سزاوار است که راجع به این اثر تاریخی ممتاز هدف اساسی پژوهشگران صورت بگیرد و مسلماً استقصاء

یادنامه طبری، ص: ۵۵۳

اصلی عبارت از تصحیح و تنقیح انتقادی متن به وجهی هرچه بهتر و کاملتر و بر مبنای جمع‌آوری و گروه‌بندی و مطالعه تمام شواهد قابل اعتبار و حائر اهمیت این اثر می‌باشد.

استقصاء شواهد و اکتساب معلومات و انتهاض مطالب مانند تحلیل تطبیقی متن عربی و متن پارسی تاریخ طبری مراعات مراد می‌شود.

این شگفت ارچه سربسر هنر است‌لیک و زنش از آن شگفت‌تر است ترجمه تاریخ طبری از جمله ارکان استوار و شکوهمند نثر پارسی است، لذا شالوده و چشم‌انداز پژوهش می‌بایستی به آهنگ و همسنگ ساخت آن باشد. مشخصات دستنوشته کتابخانه و نیز نسخه‌های دیگری که به آنها اشاره شد خاطر نشان می‌سازند که نمی‌توان حتی از جزئیات مشمول شواهد صرف نظر کرد.

براستی متنی که شامل یازده طبقه یا بیشتر باشد، ترسیم جداول پادشاهان قانونی ایران کم‌پایه‌ترین مطلب تاریخی نیست و بطور مثال در دستنوشته‌های مذکور پاریس ۶ و کمبریج ۷ سلسله اسماعیلیان هم در میان آن طبقات یادداشت شد. در نتیجه ملاحظه می‌شود که انضمام نقشه زمین و شجره جهانداران به استنساخ متن ترجمه تاریخ طبری یکی از دلایل درخور توجه ارزش این اثر است. نسبت به تاریخنگاری سنتی پارسی همان عنصر یعنی رعایت اجمال جغرافیائی و تاریخی جهان بعنوان دیباچه نظیر ندارد.

اهل ادب زمان سابق تاریخ طبری را گرمی می‌داشتند و فرست استنساخ یعنی انتشار متن آنرا غنیمت می‌شمردند. مثل این است که آن مناسبت انگیزه‌ای نسبتاً یگانه بنظر می‌رسید تا اندیشمندان و نساخان انگشت بر تلخیص تاریخ ایران و تصویر جهان می‌نهادند.

این نمونه که نقش پرگار است از طراز کهن نمودار است

(۱) ۴۴۴

.d'Italia Roma. Istituto Poligrafico dello Stato. ۱۹۸۹, p. ۲۴۹. n. ۲۷۳

angelo Michele PIEMONTESE, Catalogo dei manoscritti persiani conservati nelle biblioteche

(۲) - ر. ک. به همین فهرست:

.pp. ۳۳۴-۳۳۵. n. ۳۸۰

یادنامه طبری، ص: ۵۵۴

و به مقاله همین مولف:

.XXXVII) ۱۹۷۷ (.pp. ۴۶۳-۴۷۴

II Codice MarciANO Della Tarix- i Tabari. Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, n. s

نیز ر. ک. به: فهرست میکروفیلیمهای کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، بکوشش محمد تقی دانش‌پژوه، [جلد سوم]، انتشارات دانشگاه تهران شماره ۳/ ۱۲۵۹، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۸۸، شماره ۵۸۶۳.

(۳) - بمنظور مقایسه ر. ک. به: طبقات ناصری، باهتمام دکتر حبیبی، کابل، ۱۳۴۲، جلد اول، ص ۲۶۶-۲۲۵.

(۴) - حمد الله مستوفی، تاریخ گزیده، باهتمام پرفسور براون، لندن ۱۹۱۰، ص ۱۳.

(۵) - بویژه ر. ک. به: تاریخ گزیده (ص ۱۶-۱۲)، ابن النطاح، سلجوق نامه، تهران ۱۳۳۲ ص ۲۹ تا ۸۲؛ راوندی، راحة الصدور، باهتمام استاد اقبال، ص ۹۸ تا ۲۸۱.

(۶) - ر. ک. به:

E. BLOCHET. Catalogue des manuscrits persans de la Bibliotheque Nationale. Vo. ۱۹۳-۱۹۲ .I. Paris ۱۰۵. pp

. متأسفانه نتوانستم به فهرست جدید همین کتابخانه، تألیف آقای فرانسیس ریچارد مراجعه کنم. جلد اول این فهرست بسیار سودمند در سال ۱۹۸۹ م. (۱۳۶۸ ه. ش) انتشار یافت.

(۷) - ر. ک. به:

.pp. ۹۹-۱۰۰. ۱۸۹۶

E. G. Browne. A Catalogue of the Persian Manuscripts in the University of Cambridge. Cambridge

() () () ()

یادنامه طبری، ص: ۵۵۹

فریدون تقی‌زاده طوسی مرکز آموزش عالی شهید هاشمی نژاد

برخی نکات دستوری و واژگانی در ترجمه تفسیر طبری [فریدون تقی‌زاده طوسی]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۵۶۱

در بررسی ویژگی‌های نثر قرن چهارم هجری، بیش از همه آثار برجای مانده، ترجمه تفسیر طبری جلوه‌گری می‌کند، زیرا در متون آن دوره، تلفیق چنین وسعت اطلاع و سعه صدری را مشاهده نمی‌کنیم که در حدّ خود زیبا به دیده آید. تا آنجا که براعت، قوه تحقیق، گسترش دامنه اطلاع و دقت نظر محمّد بن جریر طبری، به شکل تحسین‌انگیزی ظاهر گردیده است و حسن ذوق و اصالت نظر در استنتاج مطالب و قصص، خواننده را مجذوب می‌سازد و آنچه در سراسر این تفسیر بزرگ، جلب توجه می‌کند؛ سبک نگارش و اسلوب جمله‌پردازی خاص آن است که تقلید یا عبارت‌پردازی ندارد، از ابتدال و دون‌نگری نگارش‌های متداول زمان خود نیز دور است، استحکام و استواری شیوه متقدمان را داراست و از کهنگی ملال‌انگیزی که خواننده از نثرهای مشابه زمان او استشمام می‌کند فارغ است.

درباره شخصیت و عظمت تفسیر وی، سخنان بسیار گفته‌اند: عبد الرحمن سیوطی او را «رأس المفسّرين» و از تفسیرش به عنوان «اجلّ التفاسیر و اعظمها» یاد می‌کند و آن را برتر از دیگر تفاسیر می‌داند و می‌گوید حتی اگر علما هم تشریک مساعی کنند، ماندش را نمی‌توانند تصنیف کنند. ۱ خطیب بغدادی او را عالم خبیر به احوال الرجال

یادنامه طبری، ص: ۵۶۲

می‌داند ۲ و ابن خلکان او را پیشوای مجتهدین می‌داند. ۳ نه تنها مسلمانان به این تفسیر اهمیت می‌دادند، بلکه دانشوران مسیحی نیز به آن عنایت داشته‌اند. ابن ندیم می‌گوید ابو زکریا یحیی بن عدی که خود از نصرانیان یعقوبی بود و در علم فلسفه به نهایت کمال رسیده بود گوید: «من با خط خود، دو نسخه از تفسیر طبری را استنساخ کردم و برای ملوک اطراف فرستادم.» ۴ در باب شیوه طبری در این تفسیر کبیر و حذف اسنادهای دراز و همت علمای ماوراء النهر نسبت به جمع و تدوین آن، مطالبی قبلاً گفته شده است. ۵ طبری در کتاب تفسیر خود، از کتب تفسیری که قبل از او تألیف شده بود نام می‌برد و به آنها استناد می‌جوید؛ از جمله از ابن عباس پنج طریق، از سعید بن جبیر دو طریق، از مجاهد بن جبیر دو طریق، از حسن بصری سه طریق، از عکرمه سه طریق، از ضحاک بن مزاحم دو طریق و از عبد الله بن مسعود یک طریق نقل می‌کند. ۶

قدمت نثر ترجمه تفسیر طبری

اگر از وجود رساله در عقاید حنفیان تصنیف حکیم ابو القاسم بن محمد سمرقندی که به خط محمّد بن محمّد حافظی معروف به خواجه پارسا که به سال ۷۹۵ استنساخ شده است و قدیمترین نثر فارسی موجود مدوّن است، ۷ بگذریم که حدود تألیفش را روانشاد استاد محمّد معین در سال ۳۱۵ ق می‌دانند، به مقدمه شاهنامه ابو منصور می‌رسیم که تاریخ تدوینش محرم سال ۳۴۶ ق بوده است و پس از آن ترجمه تفسیر طبری را ملاحظه می‌کنیم که عده‌ای بیش از بیست نفر از علما و فقهای ماوراء النهر به دستور منصور بن نوح سامانی (۳۵۰-۳۶۵ ق) ۸ از عربی به فارسی روشن و درست در آورده‌اند. با وجود اظهار نظری که میان متن طبری و آنچه به نام ترجمه تفسیر طبری معروف شده است، باید چنین تصوّر کرد که علمای ماوراء النهر، تفسیر طبری را ملاک قرار داده‌اند، که این تفسیر اثری ماندگار از نثرهای قرن چهارم است. به این دلیل، برخی از محققان، این ترجمه را فراهم شده سال ۳۵۲ ق می‌دانند. به روایت نرشخی در تاریخ بخارا: «در آغاز نماز را نیز به فارسی می‌خواندند.» ۱۰ امرا و پادشاهان هم به زبان عربی آشنا نبودند، شاعران و مؤلفان را وامی‌داشتند که آثار نظمی و نثری خود را به فارسی بگویند و بنویسند و چنان‌که

یادنامه طبری، ص: ۵۶۳

گذشت، آنان را به ترجمه آثار تاریخی و حتی تفسیر قرآن به زبان فارسی می‌گماشتند و راویان را به جمع و تدوین روایات

حماسی ایران ترغیب و تشویق می‌کردند؛ که نمونه بارز یکی از همین دستاوردها هم، کتاب ترجمه تفسیر طبری است. آنچه را که در این مقاله به ایجاز اشاره می‌کنم، نکات دستوری و کاربرد واژگانی است که در یک بررسی به آنها رسیده‌ام و از دیگر جنبه‌های اصول صرفی و نحوی و بلاغی و جامعیت تفسیر و میزان توفیق طبری در این اثر چشم پوشیده‌ام.

شیوه نثر تفسیر

قبل از طبقه‌بندی مطالب دستوری و زبان‌شناسی، اشاره به نکاتی چند ضروری به نظر می‌رسد:

۱. متأسفانه اغلب متنهای منثور قرن چهارم به شیوه انتقادی و علمی آن هم با دیدی یکسان و مشابه، طبع نشده و ساختمان زبان فارسی و کیفیت تحوّل آن، از لحاظ لهجه‌شناسی، کاملاً روشن نگردیده است. این نکته گفتنی است که اثرپذیری لهجه‌های قدیم در نثر، بیشتر از نظم است و اگر توجه خاصی مبذول شود متضمن فواید گوناگونی خواهد بود و این تفسیر از این جهت حائز اهمیت است.

۲. جمله‌ها در این تفسیر، کوتاه و مستقل و از نظر معنی به هم پیوسته است، به گونه‌ای که عبارات بار معانی را به حدّ اقل بر دوش الفاظ مورد نیاز در هر جمله می‌گذارند و مترادفات لفظی و صنایع و لغات تزینی در آن راه ندارد؛ جملات با نظم منطقی در پی یکدیگر قرار گرفته است و چون لفظ، جز برای بیان معنی، وظیفه‌ای ایفا نمی‌کند و تکلفی در انتخاب آن ملحوظ نیست، چهره مقصود به روشنی دیده و دانسته می‌شود.

۳. تکرار الفاظ و افعال و حروف و روابط در جمله‌های پیاپی و خالی بودن از هرگونه حشو و زواید و رسایی کلام، یکی دیگر از ویژگیهای این تفسیر است.

۴. این تفسیر تقریباً از سجع و توازن به دور است و شامل همان مشخصاتی است که آثار نیمه دوم قرن چهارم و نیمه اول قرن پنجم دارند. ۱۱

۵. سجع، گرچه بعد از نزول قرآن کریم جز در مواردی خاصّ در خطب و مکاتیب به کار نمی‌رفت، لیکن در غیر این موارد، عرب به روش دیرین خود، حتّی بر سبیل یادنامه طبری، ص: ۵۶۴

ارتجال، سخنان مسجعی می‌گفته است و طبری هم در جلد پنجم از تاریخ خویش روایت می‌کند که اعراب، در این دوره سجع را می‌پسندیدند. ۱۲

با این همه نویسندگان این تفسیر خود را از آن به‌دور داشته‌اند که شاید هم «تفسیر» زمینه‌ای برای ابراز چنین هنری ندارد.

۶. در این تفسیر، قصص نقل شده، یا با استشهاد به آیه‌ای است مرتبط با متن داستان، یا آغاز می‌شود با نقل اقوالی مستقیم درباره همان موضوع در مباحث تاریخی. ۱۳

۷. در این تفسیر، جای‌جای مشاهده می‌کنیم که محمّد بن جریر به شرح و معانی واژه‌ای پرداخته است از آن جمله:

«و از بهر آن او را جمشید گفتند که جم به زبان پهلوی روشنایی باشد و شید آفتاب باشد و از نیکویی او بود که او را جمشید خواندند.» ۱۴

۸. گاهی نویسندگان این تفسیر، نظر محمّد بن جریر را ردّ کرده، گفتار صحیح به‌زعم خود را از مآخذی دیگر نقل کرده‌اند از آن جمله:

«اما محمّد بن جریر بدین کتاب اندر قصه خضر گفته است به خلاف این، اما ما این از کتاب سیر بیرون آورده‌ایم از گفتار عبد الله بن المقفّع و گفتار اصمعی و» ۱۵.

و اینک به برخی از نکات دستوری این تفسیر اشاره می‌شود:

شیوه جمع بستن کلمات فارسی و عربی

۱. جمع بستن کلمات عربی با «ان»
 - الف) کی زنه‌ار دهد کافران را از عذاب دردناک. ۱۹۱۰/۷.
 - ب) که منافقان دروغ‌زنان‌اند. ۱۸۷۳/۷.
 - ج) که منجمان او را گفته بودند ... ۳۸۶/۲.
 - د) و مدرسها و خانقاهها از بهر این عالمان و عابدان ساخته‌اند. ۱۷۸/۱.
۲. جمع بستن اسم جمع
 - که گرامیترین خلقان بر خدای عزّ و جل محمد مصطفی بود. ۳۲۳/۲.
 - گروهان. ۹۶۸/۴؛ ۱۱۵۰/۵.
۳. برخی از کلمات جمع عربی با «ان» و «ها» جمع بسته شده است:

یادنامه طبری، ص: ۵۶۵

 - از بهر آن که رفتن ماه با آن منازلهای قمر است. ۱۵۱۱/۶.
 - و ملوکان جهان را جمله بکشت. ۱۱۵۲/۵ و از این نمونه‌هاست:
 - اصفیان ۱۴۸۵/۶؛ اولیان ۱۳۰۸/۵؛ احوالها ۱۸۸/۱.
۴. جمع بستن کلمات فارسی مختوم به الف با «ان»
 - بگرویدند آن کسها گفتند: ماییم ترسان. ۴۲۲/۲.
 - و خدايست بیاری و نصرت با شکییان. ۵۹۱/۳.
۵. کلمات مختوم به نون را در جمع بستن، یک نون افزوده است:
 - که صدقها درویشانراست و مسکینان را. ۶۱۷/۳.
۶. جمع بستن کلمه «کس» که از مبهمات است در اکثر موارد با «ها»
 - آنکسها که بدروغ داشتند آیتهای ما. ۵۵۲/۳؛ ۳۳۱/۲.
۷. طرز استعمال کلمه «مردم» الف) هر جا کلمه «مردم» به صورت مفرد به کار رفته، به معنی «انسان، بشر، تن، نفر» است:
 - چون مردم بمیرد هیچ کار را به کار نیاید. ۱۳/۱.
- ب) هر جا معنی اسم جمع از این کلمه اراده شده باشد، با نشانه «ان» به کار رفته است:
 - پس آن مردمان را جشنی آمد بزرگ. ۴۷۲/۲.
۸. برخی موارد دیگر:
 - الف) جمع بستن کلمات عربی با «ها»:
 - فضله‌ها، فعلها، حالها، نعمتها، عذابها، طعامها و غیره.
 - ب) جمعهای مکسر: منازل، اولیا، انواع، صحابه، صغایر، کبایر.
 - پ) جمع با «ات»: مخلوقات، صفات، معجزات.
 - ت) جمع بستن کلمات فارسی یا عربی منسوب، با «ان»:

بهشتیان، جهانیان، مکیان، پیشینیان، عالمیان.

ث) جمع بستن اسم معنی با «ان»:

سوگندان، گناهان.

یادنامه طبری، ص: ۵۶۶

ج) جمع بستن کلمات مختوم به هاء غیر ملفوظ با «ان»:

فریشتگان، ستارگان، خاصگان، مورچگان.

چ) جمع بستن ضمیر «این» و «آن» با «ان»: آنان، اینان.

کیفیت اسم نکره

بجز افزودن یای نکره به آخر اسم، که امروز هم رایج است «هر امتی را پیغامبری است.

۶۷۴ / ۳» صورتهای زیر دیده می‌شود:

یکی + اسم:

سامری از آن، یکی گوساله کرد زرین. ۶۹ / ۱.

یک + اسم:

یک گروه که خدای عزّ و جلّ ایشان را مسخ گردانید. ۷۹ / ۱.

یکی - کسی - شخصی:

یکی سلیمان بود و یکی ذو القرنین. ۴۶۸ / ۲.

اسم مصدر و حاصل مصدر

اسم مصدر «شینی»:

بدانید که زندگانی این جهان بازی است و نازشی و آرایشی و فخر کردنی.

۱۸۰۶ / ۷.

حاصل مصدر:

خدای عزّ و جلّ را به بزرگی و پاکی یاد کن. ۱۹۵۶ / ۷.

افزودن یای مصدری بر کلمات مشتق عربی و اراده معنی مصدری کردن: یادنامه طبری ۵۶۶ اسم مصدر و حاصل مصدر ص:

۵۶۶

آ قوم عاد چون اندر کافری غرّه شدند. ۱۹۲۵ / ۷.

افزودن «یت» مصدری به مصدر عربی:

نام او ولهان ... و این ولهان با این وسواس همیشه بغضیت است. ۱۴ / ۱.

یادنامه طبری، ص: ۵۶۷

ضمیر

ضمیر اشاره «این» پیش از اسم خاص:

این زلیخا بانگ و خروش اندر گرفت. ۷۷۶ / ۳.

ضمیر زاید:

او را به من ده تا من او را بدارمش. ۷۷۶ / ۳.

ضمیر اشاره «آن» به صورت ضمیر ملکی:

پس خبر بردند او را که آن «*» او را بآتش انداخت. ۱۴۷۰ / ۶.

و این خلایق که اندر جهان‌اند جمله از آن تواند. ۱۴۷۶ / ۶.

استعمال ضمیر اشاره مفرد به جای جمع «آن» به جای «آنان»:

این هفتاد تن که گوی راست ندادند آن بودند که با موسی به مناجات رفته بودند.

۵۵۹ / ۳.

استعمال ضمیر منفصل فاعلی برای غیر ذوی العقول:

و مرین پنج ستاره دیگر را که یاد کردیم روش ایشان هم برین مثال ... است.

۱۵۱۱ / ۶.

استعمال ضمیر متصل مفعولی پس از ضمیر اشاره:

و واگوشید به جنگ کردن دشمنان ... آنتان ای مؤمنان بهتر از شما. ۶۱۳ / ۳.

استعمال ضمیر «آن» به نشانه تعریف (عهد ذکری):

و ایشان آن قربانها به دست این هر سه بفرستادند. ۱۱۸۴ / ۵.

استعمال ضمیر شخصی متصل مفعولی پس از «این»:

لوط گفت که: یا گروه این تان دختران من و ایشان پاکیزه‌تراند شما را. ۷۱۹ / ۳.

به کار بردن ضمیر شخصی متصل مفعولی پس از فعل:

اینست تان خدای خداوند شما، پرستید او را. ۶۶۵ / ۳.

ارجاع ضمیر اشاره برای غیر ذوی العقول:

* همان‌طور که در پانویس متن اشاره شده یعنی زنش را.

یادنامه طبری، ص: ۵۶۸

و چون برداشتیم کوه را از برایشان ... گمان بردند که آن افتاده است برایشان.

۵۵۱ / ۳.

استعمال «آنک»:

آنک اندر گورها نند. ۱۴۹۰ / ۶.

استعمال «اینت»:

در موارد تعجب آورده شده است، خواه مشارالیه محسوس باشد یا غیر محسوس:

او راست آتش دوزخ همیشه اندران. اینت رسوایی بزرگ. ۶۱۸ / ۳.

به کار بردن ضمیر شخصی متصل مفعولی پس از کلمه «که»:

و می‌روید آنجا کتان می‌فرمایند. ۸۴۶ / ۴؛ ۹۳۲ / ۴.

صفت

مطابقت صفت و موصوف در افراد و جمع:

بینی مردمان را یا محمد مستان و نه باشند ایشان مستان شراب. ۱۰۵۲ / ۴.

مطابقت صفت و موصوف در تذکیر و تأنیث:

و این کنعان کافر بود. ۱۴۸۲ / ۶؛ نوح را زنی کافره بود. ۱۴۸۱ / ۶.

تقدیم صفت بر موصوف (معدود):

مر ایشان را بدین هفت آسمان اندر آفریده است. ۱۵۰۹ / ۶.

کاربرد چندین صفت عطفی با یک فعل در جمله اسنادی:

و شما گم‌راهان و پلیدان و کافران بت پرستانید. ۱۵۰۷ / ۶.

استعمال صفت اُتصاف با پسوند صفت تفضیلی:

بگو که: خدای شتاب‌مندتر مکر است، که پیغامبران ما می‌نوشتند آنچه مکر می‌کردید. ۶۶۹ / ۳.

استعمال صفت مبهم در آخر جمله:

آن روز که حشر کنیم ایشان را همه. ۶۷۱ / ۳.

حذف علامت تفضیل:

اکنون هیچ‌جا پر نعمت از مگه نیست. ۱۰۸ / ۱.

یادنامه طبری، ص: ۵۶۹

یک تن از فرزندان آدم به دوزخ برم دوست دارم. ۷۰۳ / ۳.

صفت تفضیلی به جای صفت عالی:

که وعده تو حق است و تو حاکمتر حاکمانی. ۷۱۳ / ۳.

صفت مرگب با پسوند «مند»:

خدای نه دوست دارد آن که باشد خیانت‌کننده و بزه‌مند. ۳۲۵ / ۲.

صفت نسبی:

مختوم به «ین» و «ینه» در این تفسیر آمده است، از آن جمله:

آهنین، زرین، پشمین، روین، جوبین، زرینه، سیمینه. ۶۸۷ / ۳؛ ۷۸۷ / ۳.

صفت فاعلی مختوم به «نده»:

در این تفسیر زیاد آمده است: آفریننده، ناشناسنده، آمرزنده، زنده‌کننده

عدد (صفات عددی)

استعمال «دیگر» و «سدیگر» به جای دوم، سوم:

اما این دو تن که اول ایشان را بفرستاد یکی صادق نام بود و دیگری صدوق و نام آن سه دیگر سلوم بود. ۱۵۰۵ / ۶؛ ۷۷۷ / ۳.

به کار بردن اعداد ترتیبی (وصفی):

و سال چهارمین و پنجمین و ششمین همچنان هر چه ایشان را املاک بود همه به یوسف دادند. ۷۸۷ - ۷۸۸ / ۳.

ذکر «سهام» به جای «سوم»:

یکی زحل است و دیگری مشتری و سهام مریخ. ۱۵۱۰/۶.

اعداد توزیعی مختوم به «گان»:

پس یوسف ایشان را همی خرید یگان و دوگان. ۷۸۸/۳.

مطابقه عدد و معدود:

در این تفسیر از نظر افراد و جمع گاهی مطابقه ندارد و گاهی هم دارد.

اکنون این دو ستاره‌اند نورانی ... و جز از این پنج ستاره دیگر است رونده.

۱۵۰۹/۶.

یادنامه طبری، ص: ۵۷۰

فعل

فعل ساده + ضمائر شخصی:

و برخورداری بردارند و مشغول کنندشان اومید زندگانی. ۸۳۹/۴.

فعل مرکب + ضمائر شخصی:

و اگر بگیردی خدای مردمان را به شرک آوردن و ستم کردنشان ... ۸۷۲/۴.

فعل مجهول، بیشتر با فعل معین «آمدن» به کار رفته است:

حدیث بانگ نماز جای دیگر گفته آمده است. ۹۱۶/۴.

از هر چیزی برخی گفته آید تا آیت فرو گذاشته نیاید. ۱۱۴۸/۵.

مثلا در صفحه ۱۱۴۶ به صورت فوق ۶ مرتبه به کار رفته است. اما با سایر مصادر هم دیده می‌شود:

چون یاد کرده شوند. ۱۵۱۷/۶.

استعمال بای تأکید قبل از نون نفی:

اگر بنگرند بدین قرآن از اندوه. ۹۱۹/۴.

پدر خندیده بود و بنپوشیده بود. ۱۴۸۲/۶.

به کار گرفتن «یا» در معنی شرط و استمرار:

همی بینی سوی خداوند تو که چگونه گستراند سایه را و اگر خواستی کردی آن را ایستاده، ایشان را عظیم دوست داشتی. ۱۱۵۳/۵.

و اگر خواستی ما بفرستادمی اندر هر دهی. ۱۱۴۴/۵.

استعمال «می» پیش از جزء اول فعل مرکب:

نه می بینند که ما می آریم زمین را و می کم کنیم از کرانه‌های آن؟ ۸۱۵/۳.

استعمال «همی» پیش از جزء اول فعل مرکب:

و اینست داستانها که همی پدید کنیم آن مردمان را. ۱۳۰۳/۵.

استعمال «همی» بین اجزای فعل مرکب:

ولکن بودند بر تنهای خویش ستم کردند. ۱۳۰۲/۵.

پیشوند «همی» + «فعل بسیط»:

یادنامه طبری، ص: ۵۷۱

یا پندارند آنکسها که همی کنند بدیها. ۱۲۹۶ / ۵.

پیشوند «همی» + «فعل مرکب»:

گفتا این اشتر ... شما دست از او بدارید تا در زمین خدای عزّ و جل همی چرا کند.

۱۳۲۱ / ۵.

فاصله شدن کلمه‌ای بین «همی» و «می» و «فعل»:

که همی شما گرد می آید با مردمان. ۱۳۰۰ / ۵.

می هلاک کنی ما را بد آنچه کردند تباه کاران. ۵۵۱ / ۲.

استعمال «بای تأکید» قبل از «نون نفی»:

از هر خنبی زر که داری یک دینار بده و هم بنداد. ۱۳۱۹ / ۵.

استعمال صیغه‌های «بایستن» و «شایستن»:

راه ایشان اندر بیابانی بود هفت روزه طعام و شراب بایستی گرفتن. ۱۴۷۱ / ۶.

نشایستی که خدای عزّ و جل مر ابراهیم را گفتی اسحق را بکش. ۱۵۳۳ / ۶.

فاصله میان «نون نفی» و «فعل»:

و نه سبک کنند از ایشان از عذاب آن. ۱۴۹۲ / ۶.

استعمال یک مصدر در یک جمله به صورت لازم و متعدی:

هم چنان که همی گردند مر خلقانرا همی گردانند. ۱۵۰۹ / ۶.

استعمال افعال نیشابوری (افزودن سین و تاء قبل از ضمائر متصل فاعلی):

ناپدید کند مر ایشان را آنچه خلاف کردند اندر آن. ۸۶۹ / ۴.

و افزونی دادستیم شان بر بسیاری از آنچه بیافریدستیم ما فضلی. ۹۰۳ / ۴.

فاصله شدن پیشوند «م» علامت نهی با فعل:

و مه پس روی کن آرزو را که گم کند ترا از راه خدای. ۱۵۵۵ / ۶.

بدون فاصله:

و مه پوشید حق را بستم. ۶۳ / ۱.

استعمال یای مجهول (یای استمراری):

پیش از آن که آفتاب فروشدی این نماز دیگر بکردندی. ۱۵۶۳ / ۶.

اغلب جمله‌هایی که با «اگر» شروع می‌شود، فعل در هر شش صیغه با یاء مجهول

یادنامه طبری، ص: ۵۷۲

به کار رفته است:

اگر خدای راه نمودی مرا بودمی از پرهیز گاران. ۱۵۷۷ / ۶.

اگر مرا بودی باز گشتن، باشمی از نیکوکاران. ۱۵۷۷ / ۶.

آوردن فعل مفرد برای کلمه «مردم» و «مردمان»:

همچنان که چون مردم بمیرد، هیچ کار را به کار نیاید. ۱۳ / ۱.

و خواهد خدای که سبک کند از شما و آفریده شد مردمان ضعیف. ۲۹۵ / ۱.

آوردن فعل مفرد برای اسم جمع:

خلق همه روی سوی ابراهیم نهاد. ۸۵۵ / ۴.

افعال ذووجهین:

مصدر «سوختن» در این تفسیر هم به صورت لازم و هم به صورت متعدی به کار رفته است:

موسی چنان دانست که آن هفتاد تن از بهر آن بسوختند که ... ۵۵۹ / ۳.

دوباره در همان صفحه:

همانگاه از آسمان صاعقه بیامد و ایشان را بسوخت.

افعال پیشاوندی:

از نشانه‌های قدمت نثر در آثار ادب فارسی، وجود فعلهای پیشاونددار است که در زیر نمونه‌هایی ذکر می‌شود:

اندر آمدن، اندر پوشیدن، اندر شدن، باز پس شدن، باز شدن، باز کردن، برانگیختن، برنهادن، در گرفتن، فروپوشیدن، فرود آویختن، فروفرستادن، فروهشتن.

استعمال مصدر با یای نکره، معادل مفعول مطلق عربی یا قید در زبان فارسی:

و هر کسی توبه کند و کند کار نیک که او باز گردد سوی خدای عزوجل باز گردانیدنی. ۱۱۴۶ / ۵.

بنگرسست نگرستنی اندر ستارگان. ۱۵۲۱ / ۶.

استعمال وجه مصدری کامل:

و هیچ خلق مداوای آن نمی‌توانست کردن. ۱۱۵۲ / ۵.

چنان که کسی ویرا از خویشتن باز نتواند داشتن. ۱۱۸۷ / ۵.

یادنامه طبری، ص: ۵۷۳

وجه مصدری مرخم:

همچنین هر یکی بر گونه‌ای دیگر باید کرد. ۱۸۹۱ / ۷.

حذف فعل به قرینه:

همه غنیمتها خدای را است و پیغمبر. ۵۷۵ / ۳.

حذف فعل بدون قرینه:

گفت خدای: بیرون آی از صورت فریشتگی، از آن که تو رانده و ملعون. ۸۴۳ / ۴.

استعمال مصدر عربی:

پس از آن قحط باشد و تنگی. ۷۸۵ / ۳.

افزودن الف دعا پیش از حرف آخر سوّم شخص مفرد مضارع:

و مه اندوه گن کناد ترا گفتار ایشان. ۱۵۰۲ / ۶.

که خدای عزّ و جل گرسنگی تو بجز خاک سیر مکناد. ۱۳۵۵ - ۱۳۵۶ / ۵.

بای زینت + فعل ماضی و مضارع:

یعقوب چون عیص را از او دور بدید، بشناخت. ۷۶۴ / ۳.

بیوکنید آن بر روی پدر من تا بیابد بینایی. ۷۵۶ / ۳.

بای تأکید + فعل امر:

خالش گفت بگویی تا کدام دختر خواهی؟ ۷۶۲ / ۳.

فعل امر بدون بای تأکید:

نزدیک شد سوی او پدر او و مادر او و گفت: اندر شوید بمصر. ۷۵۶ / ۳.

بکارگیری مصدر به جای فعل مضارع:

اکنون ملک این زنان این شهر باید آراستن و بیرون فرستادن و گفتن که هیچ مردی را از خویشان بازندانند. ۵۷۱ / ۳.

بای تأکید بر سر فعل مضارع:

اگر بدهی ما را فرزندی نیک، بباشیم از سپاس داران. ۵۵۵ / ۳.

یای تمنا:

و هر کسی تمنا می کردند که کاجکی (- کاشکی) بدر خانه ما فرود آمدی.

۳۷۲ / ۲.

یادنامه طبری، ص: ۵۷۴

بکارگیری افعال متعدی همراه با علامت متعدی «*»:

حقاً که آشنا کردی و بشنوانیدی ایشانرا، و اگر بشنوانیدی ایشانرا برگشتندی از ایمان. ۵۷۹ / ۳.

تکرار

یکی از نشانه‌های کهنگی و قدمت آثار منثور فارسی، تکرار کلمات مشابه و حذف نکردن آنها به قرینه لفظی و یا معنوی است. در

این تفسیر به شرح زیر ملاحظه می‌کنیم:

تکرار فعل:

هر کسی راه یابد به ما راه یابد تن خویش را و هر کسی گم شود بما گم شود بر آن.

۶۸۴ / ۳.

تکرار فعل و ترکیب اضافی:

این خواب خویش آن را داده بود و او خواب خویش او را داده بود. ۷۸۴ / ۳.

خواهی یکی خواهی دو خواهی سه، که برداری. ۱۴۶۸ / ۶.

تکرار ضمیر:

از پدران ایشان و زنان ایشان و فرزندان ایشان. ۸۱۱ / ۳.

تکرار حرف اضافه «اندر»:

و اندر روند اندر آنجای و آنک نیک بود. ۸۱۱ / ۳.

تکرار حرف نشانه «را»:

و خدای عزّ و جل باد را و مرغانرا و دیوانرا و پریانرا همه مسخر او کرده بود.

۱۴۶۷ / ۶.

تکرار «اندر» به عنوان حرف اضافه در یک جمله:

آن عادیان اندر قحط و سختی اندر مانده‌اند. ۱۱۸۵ / ۵.

تکرار حرف ربط «یا» به صورت بدئیت:

* با توجه به این نکته که بعد از قرن چهارم، مصادر مانند رمانیدن، شنویندن به کار رفته است.

یادنامه طبری، ص: ۵۷۵

بخوانند ما را یا خفته یا نشسته یا برپای. ۶۶۶ / ۳.

تکرار ضمیر مشترک:

نوح علیه السلام خانه خویش بدست خویش همی کرد. ۱۴۸۱ / ۶.

تکرار اسم:

و فرمان مادر بردی و فرمان پدر نبردی. ۱۴۸۲ / ۶.

تکرار قید:

نزدیک آمد نزدیک آمده. ۱۷۶۶ / ۷.

ترتیب قرار گرفتن ارکان جمله

الف) فعل در پایان جمله:

علی پیش او رفت، یک شمشیر او را بزد. ۶۵۷ / ۳.

ب) مسندالیه در آخر جمله:

راهی است راه گذریان را هامون. ۸۴۷ / ۴.

پ) تقدیم فعل (رابطه) بر صفت (مسند):

و این جمشید مردی بود نیکوروی. ۱۴۷۵ / ۶.

ت) تقدیم فعل مجهول بر نایب فاعل:

و مهر کرده شد دل‌های ایشان، و ایشان نه اندر یابند. ۶۲۳ / ۳.

ث) تقدیم فعل بر مفعول و متمم:

ساخت خدای عزّ و جلّ ایشان را بهشتها. ۶۲۳ / ۳.

پس بگرفتیم ایشان را. ۸۱۳ / ۳.

ج) فاعل در آخر جمله:

و اندر این حروفهای معجم بسیار قولها گفته‌اند علما. ۱۵۰۳ / ۶.

چ) تقدیم فعل بر فاعل:

و بکند خدای تعالی آنچه خواهد. ۸۲۳ / ۴.

ح) عدم مطابقت فعل و فاعل:

و علما بدین معراج اندر اختلاف کند. ۹۱۰ / ۴.

یادنامه طبری، ص: ۵۷۶

مفعول صریح (بی‌واسطه)

استعمال حرف «مر» که نشانه مفعول صریح است و بنا به عقیده مرحوم استاد ملک الشعرای بهار ۱۶ ظاهرا از اصطلاحات خراسان و از لهجه دری است و در آثار نویسندگان این خطّه شدّت و ضعف دارد، منجمله در بلعمی باندازه و در نوشته‌های ناصر خسرو بافراط و در تاریخ سیستان کمتر دیده می‌شود، در این تفسیر فراوان است از آن جمله:

الف) استعمال «مر» قبل از ضمائر:

نبود مر ایشان را بدان هیچ دانش. ۹۱۹ / ۴.

ب) قبل از مضاف و مضاف‌الیه:

گفت موسی مر جوان خویش را. ۹۳۱ / ۴.

پ) قبل از صفت فاعلی مرکب مرخم:

پس یوسف مر شرابدار را گفت ... ۷۸۴ / ۳.

ت) قبل از اسم خاص:

گفت موسی مر یوشع را. ۹۳۱ / ۴.

ث) قبل از صفت به جای موصوف:

آن روز مر کافران را فر دیدار کردی. ۹۳۷ / ۴.

ج) قبل از کنایات:

گویند ... مر آنانک بزرگ منشی کردند. ۱۴۶۰ / ۶.

چ) قبل از حاصل مصدر:

و گویند: ما دست بازدارند گانیم خدایان ما را مر قافیه گوئی و شعر گوئی را دیوانه‌ای را. ۱۵۱۸ / ۶.

قید و حروف

الف) استعمال قید در آغاز جمله:

لاجرم خدای تعالی شما را عذاب فرستاد. ۱۵۴۸ / ۶.

یادنامه طبری، ص: ۵۷۷

ب) همراه با فعل:

و خدای عزّ و جل آن کیش را بزرگ خواند. ۱۵۴۲ / ۶.

پ) در پایان جمله:

و تسبیح کن سپاس خداوند تو بشبانگاه و بامداد. ۱۵۹۵ / ۶.

ت) قید کیفیت:

حساب کردیم با ایشان حساب کردنی سخت. ۱۸۸۷ / ۷.

استعمال «ای» حرف ندا پیش از ادات تمنا:

ای کاشکی که ما را بودی چنان که داده‌اند قارون را. ۱۲۷۳ / ۵.

تقدیم منادای قبل از ندا به صورت صفت (الف تفخیم و تکثیر و تعجب):

پاکا خداوندا که اوست که او بی‌نیاز است. ۶۷۷-۶۷۸ / ۳.

استعمال حرف اضافه قبل و بعد از متمم:

- گفت فرعون موسی را که: اگر گیری خدای دیگر بجز از من، کنم ترا از بازدارندگان اندر زندان. ۱۱۶۲ / ۵.
- استعمال الف بعد از صفت (به معنی یاء مصدری):
- پهنا چند خواهی و درازنا چند خواهی؟ ۱۴۶۴ / ۶.
- استعمال حرف جواب (الف حکایت):
- گفتا یا رسول الله کیست که این سخن می گوید؟ ۱۱۳۰ / ۵.
- استعمال «الف» برای بیان استغاثه و تحسّر و توجّع:
- بدا شرابا که آن بود و بدا نشست گاها که رفیقان کافران و دیوان باشند. ۹۲۵ / ۴.
- استعمال الف تکثیر و تعجب:
- نیکا پاداشا که بهشت است. ۹۲۵ / ۴.
- استعمال الف اشباع:
- عیص را نیز آرزوا آمدش که بخانه باز آید. ۷۶۴ / ۳.
- استعمال الف زاید:
- گویدا روز قیامت، ای کاشکی من نگرفتمی هنباز ۹۲۷ / ۴.
- استعمال ادات تنبیه:
- یادنامه طبری، ص: ۵۷۸
- گفت: هلا بیارید و مرا دهید. ۹۳۶ / ۴.
- استعمال حرف «یا» به عنوان ندا به شیوه معمول:
- گفتند: یا رب اگر یونس از میان ما رفت ... ۶۸۷ / ۳.
- استعمال حرف «ب» به معنی از برای:
- گفت بهیزم می رویم تا هیزم آوریم. ۱۵۳۵ / ۶.
- استعمال یای مجهول در «چه»:
- زکریا گفت پس چی باید کرد. ۹۷۴ / ۴.

استفهام

- الف) «ای» به صورت حرف برای شرح و تفسیر:
- اگر می ترسید- که اگر نیابند مشرکان- از درویشی- ای که درویش بمانید پس مترسید. ۶۰۷ / ۳.
- ب) «ای» به صورت حرف استفهام به معنی «آیا»:
- ای نه بینی که خدای فروفرستاد از آسمان آبی؟ ۱۵۷۱ / ۶.
- پ) «آیا» در مقابل «الا» به صورت «آیا بدان»:
- أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ. (سوره ۳۹، آیه ۳)، آیا بدان که خدای راست دین پاکیزه.
- ۱۵۶۸ / ۶.
- ت) «ای» از اصوات، برای ندا و خطاب:
- قُلْ أَفَعَيِّرُ اللَّهَ تَأْمُرُونَنِي ... (سوره ۳۹، آیه ۶۴) بگویی که: ای بجز خدای تعالی می فرمائید مرا که بپرستم ای جاهلان؟ ۱۵۷۷ / ۶.

معانی برخی از حروف

استعمال حرف اضافه «وا»:

الف) همراه با قید و صفت، به معنی «به»:

اگر باز برند مرا و نزدیک آفریدگار. ۹۲۶ / ۴.

ب) همراه با مصدر به معنی «باز- تجدید»:

یادنامه طبری، ص: ۵۷۹

من هر آینه بیابم بهتر ازین نزهت گاهی از بهشت واگشتن گاهی. ۹۲۶ / ۴.

پ) همراه با اسم، به معنی «بسوی»:

و اگر بخوانی شان واتوحید، راه راست نخواهد گرفت. ۹۳۰ / ۴.

ت) همراه با ضمیر، به معنی «با»:

نتوانی و من شکیبایی کردن. ۹۳۲ / ۴.

به کار بردن پیشوند «فا» به معانی «باز- وا» و «به»:

فاگرفته‌اند جهودان و ترسانان، دانشمندان ایشان را. ۹۰۶ / ۳.

فا ایشان رسید بدیهای آنچه کردند. ۸۶۸ / ۴.

معانی حرف «بر»:

الف) به معنی «بالا»:

آن هفت شهر را به پر خویش برداشت و تا عنان آسمان بر برد. ۱۶۳۰ / ۶.

ب) به معنی «تن، بدن»:

در حال دست ملک اندر برش بخوشید. ۱۶۲۸ / ۶.

پ) به معنی «در» (برای بیان ظرفیت):

خدای عزوجل ماهی دیگر فرمان داد تا آن ماهی را که یونس بر شکم او اندر بود.

۶۸۹ / ۳.

ت) به معنی «نسبت به»، «درباره»:

تا او ملک زمین بود، هیچ خلق را یارای آن نبود که بر هیچ روی ستم کردی.

۷۴۳ / ۳.

ث) به معنی «به سبب»:

بچشید بدیها یعنی عذاب دوزخ بر آنچه بگردانید خلق را از طاعت خدای. ۸۷۸ / ۴.

ج) به معنی «نزد، نزدیک»:

بر پیغامبر هیچ خلق نبود مگر دو تن. ۲۷۹ / ۱.

استعمال حرف «باز» به معنی «به»:

پس یعقوب برخاست و روی باز خانه نهاد. ۲۶۴ / ۱.

حرف «ب» به معنی «در»:

یادنامه طبری، ص: ۵۸۰

این سوره التوبه به مدینه فرو آمدست. ۶۳۱ / ۳.

حرف «با» به جای «به»:

و پشتهای ایشان که با سوی درویشان کردند. ۶۱۰ / ۳.

استعمال «فر» به صورت پیشوند بر سر اسم مصدر به معنی «پیش»:

و فر دیدار آریم دوزخ را آن روز مر کافران را فر دیدار آوردی. ۹۳۷ / ۴.

حذف، ابدال، ادغام، تخفیف، کتابت

حذف یاء بدل از کسره:

اوست آنک بفرستاد بادها پراکنده از پیش. ۱۱۴۳ / ۵.

«هرک» به جای «هرکه»:

و اما هرک بگرویده بخدای بود. ۹۳۵ / ۴.

«کی» به جای «که»:

هرکی را راه راست دهد خدای، اوست راه راست یافته. ۹۲۱ / ۴.

تبدیل حرف «ب» به صورت «و»:

ورمدار دو چشم تو ازیشان. ۹۲۴ / ۴.

ورانگیزیم ایشان را، ۹۲۸ / ۴؛ بیاوی - بیابی. ۹۳۷ / ۴.

ابدال:

زفان / زبان، ۷۶۱ / ۳؛ گوسپند / گوسفند، ۶۵۷ / ۳؛ سولا-خ / سوراخ، ۵۶۵ / ۳؛ توسیر / تفسیر، ۹۳۴ / ۴؛ یاویدن / یابیدن، ۵۶۷ / ۳؛ کژ /

کج، ۹۱۹ / ۴؛ دوزخ / دوزخ، ۹۶۴ / ۴؛ مغز / مغز، ۱۱۵۲ / ۵؛ بشورد / بشوید، ۱۸۹۰ / ۷.

تخفیف:

نگوسار / نگونسار، ۸۸۹ / ۴؛ ازنجا / از آنجا، ۶۴۳ / ۳؛ اندوهگن / اندوهگین، ۶۲۸ / ۳؛ نگرستن / نگریستن، ۵۵۸ / ۳؛ نشند / نشوند، ۳ /

۵۹۱.

کتابت:

اشتر / شتر، ۵۹۶ / ۳؛ فرشته / فرشته، ۶۵۱ / ۳؛ اومید / امید، ۶۶۵ / ۳؛ اشکم / شکم، ۳۴۴ / ۲؛ تلخی / تلخی، ۲۲۲ / ۱؛ دهقان / دهقان، ۱ /

۲۲۰؛ طرکیدن / ترکیدن،

یادنامه طبری، ص: ۵۸۱

۱ / ۲۳۹ - ۳ / ۷۰۳.

اما برخی از واژگان ترجمه تفسیر طبری:

با توجه به گسترش معنایی واژگان، در ادب فارسی که خود مدلول مدلول نیازهای جامعه‌ای متحول است و کاهش معنایی آن دسته از لغات که به عللی از متن زبان خارج می‌شود و واژه‌های فراموش شده را تشکیل می‌دهد، در ترجمه تفسیر طبری هم لغات و ترکیباتی وجود دارد که یا بکلی متروک شده و یا تحول معنایی پیدا کرده است و از حوزه کاربرد طبری دور گردیده که به‌هرحال برای بررسی در سیر تحول تاریخی واژگان زبان فارسی و تهیه واژه‌نامه‌ای مستند باید مورد توجه محققین قرار گیرد، تا آنان در

تنظیم فهرستها از معیارهای زبان علمی به دور نیفتند.

در سالهای ۱۳۴۳ و ۱۳۴۵ این بنده و همسر مرحومه نصرت الزمان ریاضی هروی - که روانش شاد باد - به عنوان رساله پایان‌نامه دوره لیسانس، ۵ جلد از هفت جلد نسخه مصححه مرحوم حبیب یغمایی را برگزیدیم و لغات و ترکیبات و برخی نکات دستوری آن را استخراج کردیم، که امید است به شرط وفای عمر در نشر آن اقدام کنم.

آنچه ذیلا می‌آید - و نمی‌باید از حدّ یک مقاله هم فراتر رود - بیان چند واژه‌ای است که نمودار عظمت، اهمّیت، دقّت و شایستگی این کتاب گرانبهاست.

آهو کردن: «به معنی بد گفتن»:

طعنه زنند و زبان بازکنند به بد گفتن و عیب و آهو کنند کیش شما. ۶۰۲/۳.

آورده: «به معنی: انگیخته، گمارده، منصوب شده»:

ابو بکر آورده خدای بود عزّ و جل و کسی دیگر نتوانستی بودن. ۴۱۳/۲.

آوردن: «به معنی حاصل کردن»:

حسن گفت: پدرم از حرب معاویه چه آورد از بهر چون شما سپاه، جز آنکه او را بدان زاری بکشتند. ۱۳۸۱/۵.

آمدن: «به معنی آفریده شدن»:

او بهتر داند که از این دو کدام بهتر و کدام بتر است که از این گل پیغامبران آمدند و نیکمردان که از آتش نیامدند. ۳۲۲/۲.

آمدنی: «به معنی رسیدنی، مقابل رفتنی»:

یادنامه طبری، ص: ۵۸۲

حقّا که رستخیز آمدنی است هیچ شک نیست اندر آن. ۱۰۵۳/۴.

بی چگونه: «به معنی غیرقابل وصف»:

گفت که خدای من بی چون و بی چگونه است. ۳۰/۱.

بی خیانت: «به معنی امین، درستکار»:

که من هستم شما را پیغامبری بی خیانت. ۱۱۶۹/۵، ح ۳.

بی دادی: «ظلم، ستم»:

پس نگریدستم بی دادی مکن در این. ۶۱۱/۳.

بی‌راه: «در ترجمه کلمه فاسق به کار رفته»:

و بسیاری از ایشان بی‌راهان‌اند. ۱۸۰۹/۷ (سوره ۵۷ آیه ۲۷).

بی سامانی: «در ترجمه بغا آمده»:

مه مکروه کنید به ستم کنیزکان شما را بر بی سامانی. ۱۱۱۶/۵ (سوره ۲۴ آیه ۳۳).

بیاوی گاه: اسم مرکب در ترجمه برابر کلمه «نزل» به کار رفته است و ظاهرا غلط یا تحریف ماوی گاه است.

ما ساخته‌ایم دوزخ مر کافران را بیاوی گاهی. ۹۳۷/۴ (سوره ۱۸ آیه ۱۰۲).

پایندانی: «به معنی ضمانت و کفالت»:

که کردستید شما خدای را بر خویشتن پایندانی و نگاه‌بانی. ۸۷۷/۴ (سوره ۱۶ آیه ۹۱).

ترسکاران: «به معنی خداپرستان» یا «متواضعان»:

و یاری خواهید در شکیبایی و نماز کردن، که آنست بزرگ مگر بر ترسکاران.

۶۳ / ۱

جهیدن: «دور شدن»:

و اگر می‌خواهند به ایمان آوردن خیانت کردن ترا که ایمان از دست تو بجهد.

۵۹۲ / ۳

داد ده: «به معنی عادل»:

گفت من اندر زمان ملکی داد ده زادم. ۳۴۳ / ۲

یادنامه طبری، ص: ۵۸۳

دیده‌ور: «صاحب بینش»:

دیده‌ور شد در غیب یا واگرفت نزدیک خدای پیمانی. ۹۶۶ / ۴

دل ماندگی: «به معنی افسردگی»:

اگر جایی دل ماندگی ای باشد بدیگر جای او را بنوازند. ۳۵۷ / ۲

روی‌شناس: «به معنی مشهور»:

نام او مسیح است عیسی پسر مریم روی‌شناس. ۲۱۲ / ۱

طراق: «به معنی صدای شکستن چیزی یا افتادن آن»:

بزمین آمد و طراقی از آسمان برآمد و در هوا شد. ۴۸۲ / ۲

غریژنگی: «به معنی گل سیاه»:

و بدرستی بیافریدیم ما مردم را- یعنی آدم را- از گل غریژنگی از گلی بوی گرفته. ۸۴۲ / ۴

کاز: «به معنی خرگاه»:

و کردیم آسمان را کازی نگاه داشته. ۱۰۳۱ / ۴ (سوره ۲۱ آیه ۳۲).

گمان‌مند: «به معنی شک‌کننده»:

بحق از خداوند تو مباش از گمان‌مندان. ۲۱۴ / ۱

لوش: «به معنی لجن»:

ابلیس گفت: سجده نکنم کسی را که آفریده باشی از گل و صلصال و لوش.

۴۸ / ۱

گوش داشتن: «به معنی مواظب بودن»:

پس ابراهیم گوش می‌داشت چون پدرش بیرون شد. ۴۷۰ / ۲

نام‌زده: «به معنی معین»:

تا برخوردار می‌دهد شما را برخوردارای نیکو سوی مدتی نام‌زده. ۷۰۵ / ۳

واشدن گاه: «محلّ وارد شدن»:

بدرستی بازگشت بخشمی از خدای، و واشدن گاه او دوزخ و بدا و واگشتن گاه.

۵۷۸ / ۳

یادنامه طبری، ص: ۵۸۴

هنبازگیر: «به معنی مشرک»:

و بکن بدانچه می‌فرمایندت و روی بگردان از هنباز گیران.

یادداشتها و منابع

- (۱) الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۱۹۰؛ طبقات المفسرین، ج ۵، ص ۳.
 - (۲) التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۲۰۵، تألیف الدكتور محمد حسین الذهبی.
 - (۳) وفيات الاعیان، ج ۳، ص ۱۹۱؛ معجم الادباء یاقوت، ج ۱۸، ص ۴۰؛ تذکره الحفاظ ذهبی، ص ۷۱۰؛ شذرات الذهب ابن العماد، ج ۲، ص ۲۶۰؛ لسان المیزان ابن حجر، ج ۵، ص ۱۰۰.
 - (۴) الفهرست، ص ۲۹۱.
 - (۵) بیست مقاله علامه قزوینی، ج ۱، ص ۶۳ به بعد؛ مقاله «ترجمه تفسیر طبری و ارزش ادبی آن»، نوشته این بنده، نشریه آستان قدس رضوی، فروردین ۱۳۴۶، شماره مسلسل ۲۵.
 - (۶) مقدمه مصحح (- مرحوم حبیب یغمایی) بر جلد اول ترجمه تفسیر طبری.
 - (۷) مقدمه برگزیده نثر فارسی، نوشته دکتر محمد معین، ص ۲.
 - (۸) کشف الظنون، ص ۲۲۹.
 - (۹) یادداشت زریاب خویی بر ذیل کتاب برگزیده‌های نثر فارسی، ص ۳۷.
 - (۱۰) سبک‌شناسی یا تاریخ تطوّر نثر فارسی، ج ۱، ص ۲۲۹.
 - (۱۱) فنّ نثر در ادب پارسی، دکتر حسین خطیبی، صص ۱۲۴-۱۲۸.
 - (۱۲) همان مأخذ، صص ۱۷۰-۱۷۲.
 - (۱۳) قصّه کافران ... یا مناظره کردن با پیغامبر (ص) صص ۲۲-۲۴.
 - (۱۴) ترجمه تفسیر طبری، ج ۶، ص ۱۴۷۵.
 - (۱۵) همان مأخذ، ج ۲، ص ۴۰۰.
 - (۱۶) سبک‌شناسی، ج ۱، ص ۴۰۱.
- یادنامه طبری، ص: ۵۸۵
- دکتر محمد جاوید صباغیان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی

زبان ترجمه در ترجمه تفسیر طبری [دکتر محمد جاوید صباغیان]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۵۸۷

شیوه نگارش کتاب ترجمه تفسیر طبری را که در نیمه دوم قرن چهارم هجری بوسیله برخی علما و فقهای ماوراء النهر از تازی به پارسی در آمده است همچون دیگر گزاره‌های کلام خدا باید به دو بخش متمایز تقسیم کرد؛ زیرا زبانی را که گزارشگران قرآن در برگرداندن آیات آسمانی به کار می‌برده‌اند از زبان قصه‌ها جداست. در زبان گزارش دقت و سواس آمیز رعایت امانت ۱ بسا که طرز سخن مترجم را از زبان رایج روزگار او دور می‌سازد و به پیروی از نحو قرآن و ترجمه واژه به واژه آیات آن می‌کشاند.

مقدمه کتاب ۲ با حمد حضرت باری آغاز می‌شود و صفت کتاب و وصف ترجمه‌اش در پی می‌آید، با قصه جمع کردن قرآن، و عدد سوره‌های مکی و مدنی، و شمار آیه‌ها و کلمات و حرفهایش. سپس ترجمه سوره فاتحه ذکر می‌شود. ازین پس بنای کار کتاب بر آوردن ترجمه آیات هر سوره است و ذکر قصه‌ها و حکایت‌هایی که بدان راجع می‌شود.

گفتگو در باب زبان این قصه‌ها مجالس دیگر می‌خواهد، اما اینک درباره زبان ترجمه کتاب این موارد قابل ذکر است: آوردن عبارت «باز گشتیم به قرآن» بعد از ترجمه و تفسیر چند آیه. این مورد در جای جای کتاب دیده می‌شود.

یادنامه طبری، ص: ۵۸۸

آوردن سؤم شخص جمع (غایب) به جای دوّم شخص جمع (حاضر): ۳ یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ: یا آنکسها که بگریوندند مه گیرید کافران را دوستان از بیرون مؤمنان. مجلد دوّم صفحه ۳۳۱ س ۴.

آوردن یک فعل مفرد و یک فعل جمع در یک عبارت برای یک فاعل. آنجا که هر دو را باید جمع آورد: وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا: و بدانند آنکسها که منافقی کردند. مجلد اوّل صفحه ۲۶۳ س ۵.

أَذْهَبَ أَنْتَ وَ أَخُوكَ بِآيَاتِي وَ لَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي: برو تو و برادر تو بنشانهای من و سست مشاوید اندر یاد کردن من. مجلد چهارم ص ۹۸۹ س ۱۱.

آوردن برابرای فعل نهی به صیغه دعائی ۴: وَ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ: و مه اندوه‌گن کناد ترا آنکسها که می‌شتابند اندر کافری. مجلد اوّل ص ۲۶۴ س ۱۳.

لا يَعْزُبْكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ: مه فریاد ترا گردیدن آنکسها که کافر شدند اندر شهرها. مجلد اوّل ص ۲۶۷ س ۱۷. آوردن دو ضمیر اشاره «این» در ترجمه «هذا» در برابر «این و آن» به قیاس امروز:

فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَ هَذَا مِنْ عَدُوِّهِ: یافت اندر آن (شهر) دو مرد که کارزار همی کردند این یکی از گروه او بود- یعنی از بنی اسرائیل- و این دیگر از دشمن او- یعنی قبطی بود. مجلد پنجم ص ۱۲۶۲ س ۵.

آوردن لفظ «بگو» در آغاز ترجمه آیه برای توضیح بیشتر بی‌آنکه در متن آیه معادل آن (قل) آمده باشد ۵: فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَ لِيُنْكُوا كَثِيرًا: بگو: بخندید اندکی و بگریید بسیار.

مجلد سوّم ص ۶۲۲ س ۴.

آوردن «مه» نفی به جای «نه» نفی و بفاصله آوردن آن از جزء اصلی فعل مرکب (غالباً): وَ اشْكُرُوا لِي وَ لَا تَكْفُرُونِ: و شکر کنید مرا و مه کافر شوید. مجلد اوّل ص ۱۱۱ س ۱۹.

وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُوبَ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ*: و مه پس روی کنید پیهای دیو را که آنست شما را دشمن هویدا. مجلد اوّل ص ۱۱۴ س ۷.

آوردن موصول مفرد (آنکه) به جای جمع (آنانکه) برای «مردمان»: وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ: و از مردمان آنکه گیرد از بیرون خدای انبازان که دوست دارندشان چون دوستی خدای. و آنکسها که بگریوندند

یادنامه طبری، ص: ۵۸۹

سخت تر دوست دارند خدای را. مجلد اوّل ص ۱۱۳ س ۱۳.

آوردن «هست» در برابر «هل» استفهام: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَ الْمَلَائِكَةُ: هست می‌نگرید مگر که بیاید برایشان خدای اندر تاریکیها از میغ و فریشتگان؟ مجلد اوّل ص ۱۳۳ س ۷.

آوردن معنی فعل «کان» و مشتقات آن آنجا که باید با فعل دیگر آن فعل را ماضی استمراری معنی کرد: فَإِذَا أَمِنتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا

عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ: چون ایمن شوید یاد کنید خدای را چنان که بیاموخت شما را آنچه نه بودید دانستید (به جای: آنچه را نمی دانستید). مجلد اول ص ۱۴۳ س ۹.

افزودن «مردان و زنان» یا مفرد آن‌ها در ترجمه آیاتی که دو اسم یا صفت مذکر و مؤنث در آنها آمده است ۶: الْمُنَافِقُونَ وَ الْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ: مردان منافقان و زنان منافقان برخی از ایشان از برخی، می فرمایند بزشتی و می بازدارند از نیکوی. مجلد سوم ص ۶۱۸ س ۱۵؛ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ: زن زانیه را و مرد زانی را تازیانه زنید هریکی را از ایشان صد تازیانه.

مجلد پنجم ص ۱۱۱ س ۶.

به کار بردن ضمیر منفصل به جای ضمیر مشترک در قیاس با امروز: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ: یا مردمان، پرستید خداوند شما را آنکه بیافرید شما را و آنکسها که از پیش شما (به جای خداوند خویش را). مجلد اول ص ۲۲ س ۳.

به کار بردن ماضی به جای مضارع محقق الوقوع ۷. گرچه این استعمال در فارسی نیز دیده می شود اما ظاهراً در شاهد زیر از سبک سخن خدا پیروی شده است: و من يخرج من بيته مهاجراً الى الله و رسوله ثم يدرکه الموت فقد وقع اجره على الله. هرکی بیرون آید از خانه او و هجرت کند سوی خدا و پیغامبر او، پس اندر رسد بدو مرگ، که افتاد مزد او بر خدای. مجلد دوم ص ۳۱۲ س ۱۷.

به کار بردن کلمه «مردم» در ترجمه «انسان» و مفرد آوردن ضمیر راجع به آن: يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ: ای مردم چه بفریفت ترا بخدای تو بزرگوار. مجلد هفتم ص ۱۹۹۳ س ۹.

به کار بردن کلمه «مردمان» در ترجمه «انسان» و جمع آوردن فعل و مفرد آوردن

یادنامه طبری، ص: ۵۹۰

ضمیر آن: أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ: همی پندارند مردمان که نه بهم کنیم استخوان او. مجلد هفتم ص ۱۹۶۰ س ۶.

به کار بردن کلمه «مردم» به عنوان اسم جمع - و اغلب با «ان» جمع - در ترجمه «ناس» عربی: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ: یا مردمان پرستید خداوند شما را آنکه بیافرید شما را و آنکسها که از پیش شما. مجلد اول ص ۲۲ س ۳.

به کار بردن مفعول مطلق در برابر مفعول مطلق عربی ۸: وَكَبْرُهُ تَكْبِيرًا: و یاد کن او را به بزرگی یاد کردنی ۹. مجلد چهارم ص ۹۰۹ س ۱۴.

به کار بردن «آنکی» به جای «آنکه» یا «آنکس که» (به قیاس امروز): بِسْمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ:

بدست آنچه خریدند بدان تنهاشان که کافر شوند بدانچه بفرستاد خدای، افزون جستن.

که بفرستد خدای از فضل او بر آنکی خواهد از بندگان او. مجلد اول ص ۸۷ س ۶، ص ۹۴ س ۱۲ و ۱۵.

به کار بردن یاء بیان شرط: قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ: گفتند اگر دانستیمی کارزارستی متابعت کردیمی شما را. مجلد اول ص ۲۶۳ س ۶ و لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا: و اگر خواستیمی برداشتیمی او [را] بدان. مجلد سوم ص ۵۵۲ س ۱.

تکرار ضمیر و به کار بردن ضمیر منفصل به جای متصل به قیاس امروز: أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ: ایشانند که بر ایشان است درود از خداوندشان و رحمت، و ایشانند ایشان راه یافتگان. مجلد اول ص ۱۱۲ س ۹.

تکرار فعل ربطی برای یک مسندالیه: صُمُّ بَكْمٌ عُمِّي فَهَمُّ لَا يَزِجُوعُونَ: کران اند، گنگانند، کورانند؛ ایشان نه باز گردند. مجلد اول ص ۳۱ س ۱۷.

حذف فعلهای ربطی: عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ: بر فراخ دست بتوان او و بر تنگ دست بتوان او، هزینه بنیکوی واجب بر نیکو کاران. مجلد اول ص ۱۴۲ س ۱۸.

تفسیر حروف مقطوع قرآن:

از باریک‌ترین و دشوارترین مسائلی که گزارشگران قرآن در بحث از آیات متشابه از یادنامه طبری، ص: ۵۹۱

آن سخن گفته‌اند حروف مقطعی است که در آغاز برخی از سوره‌ها آمده است که بعضی، آنها را نمودار سوگندهای خدا دانسته‌اند، برخی آنها را نامهای خود قرآن پنداشته‌اند، گروهی آن حروف را رمز اسامی و صفات حق به شمار آورده‌اند، دسته‌ای آنها را حروف تنبیه تلقی کرده‌اند، جمعی آنها را حرفهای ساده‌ای انگاشته‌اند که به منکران قرآن می‌گوید آنچه شما از آوردن آن ناتوانید از همین حروف متداول و عادی فراهم آمده و «معجزه» گردیده است. و کسانی این حروف را از رازهای پوشیده کتاب خدا گرفته‌اند که کس را بر بلندای معنی آن دستی نیست. ۱۰

در ترجمه تفسیر طبری گاه تفسیر این حروف را بازمی‌یابیم:
الم*: منم خدای دانا، مجلد اول ص ۲۰ س ۴، ص ۱۹۹ س ۴.
المر: منم خدای بینا، مجلد سوم ص ۸۰۶ س ۴.

حذف معادل فارسی همزه‌های استفهام عربی: أ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ:

می‌فرمایید مردمانرا بنیکی و فراموش کنید تنهای شما را. مجلد اول ص ۶۲ س ۳، مجلد دوم ص ۴۴۴ س ۵، مجلد پنجم ص ۱۰۸۵ س ۱۱، مجلد هفتم ص ۱۹۶۰ س ۶.

و گاه نیز نشانه پرسش معادل همزه استفهام عربی در ترجمه ذکر می‌شود: أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى: آیا نیست آنکه این خداوند تواناست بران که زنده کند مردگان را. مجلد هفتم ص ۱۹۶۳ س ۲، مجلد ششم ص ۱۵۷۳ س ۱۷.
ذکر مفعول صریح بدون نشانه «را»: ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ: ببرد خدای روشنائی ایشان.
مجلد اول ص ۲۱ س ۱۵، ص ۲۲ س ۱.

گاه بعد از آنکه معنی تحت اللفظی کلمه‌ای از آیه ذکر شد توضیح همان کلمه در پی می‌آید:

يُجِبُّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ: بدارد خدای عزوجل آنکسها را که بگریوندند بدین گفتار استوار- یعنی قول شهاده- اندر زندگانی این جهان و اندر آن جهان. مجلد چهارم ص ۸۲۳ س ۱۴ و س ۱۲ و مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ: و آنچه زبردستان شمایند یعنی پرستران (پرستاران). مجلد اول مجلد ۴، ص ۲۹۶ س ۱۲.

گاه عباراتی ثنایی در پی نام خدا ذکر می‌شود که در متن آیه نیامده است: وَ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ: و نیست شما را از بیرون خدای عز و جل هیچ دوستانی. مجلد سوم ص ۷۲۵ س ۱۰ وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ: و گمراه کند خدای تعالی یادنامه طبری، ص: ۵۹۲

مرستمکاران را- یعنی کافران را- و بکند خدای تعالی آنچه خواهد. مجلد چهارم ص ۸۲۳ س ۶.

گاه- و بتسامح- فعل مضارع، فعل ماضی معنی شده است: أَوْلَيْكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ: ایشانند که نفرین کردشان خدای و نفرین کردشان نفرین کنان. مجلد اول ص ۱۱۲ س ۱۵.

مطابقه مسند و مسندالیه در جمع: يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ: ای مردمان شما درویشانید سوی خدا. مجلد پنجم ص ۱۴۸۹ س ۱۵.

مطابقه موصوف و صفت در تذکیر و تأنیث: وَلَا تَنْكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَالْأَمْرُ لِمُؤْمِنَةٍ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أُعْجِبُنَّكُمْ: و مه بزنی کنید زنان کافره را تا بگروند، و پرستار گروند [ه] بهتر از کافره و اگر [چه] خوش آید شما را. مجلد اول ص ۱۳۹ س ۳. آنچه در ترجمه آیات این کتاب بیش از همه شایان توجه است مفردات و ترکیبات پارسی برابر کلمات قرآنی است. واژه‌گزینی و ترکیب‌سازی در جمله گزاره‌های دیرینه سخن خدا از ایمان پاک و ذوق سرشار گزارندگان آن مایه می‌گیرد، اما در این گزاره پیشینه که بمیانجی «فتوا» ۱۱ نخستین بار کلام خدا به زبانی دیگر درمی‌آید نمودی دیگر دارد. نویسنده این سطور برای آنکه بتواند تعهد و تقید گزارشگران نیک‌یاب این کتاب را بهتر نشان دهد، نمونه‌ای از معادل‌های فارسی کلمات آیات را- که هم از نوادر لغات کتاب است- از ژرفنای آن بیرون کشیده است و در پی می‌آورد که بسیاری از آنها هم‌اکنون نیز برابره‌های استوار و زیبایی برای واژه‌های قرآن است و در ترجمه علمی و دقیق کتاب خدا مترجم امروزین را گنجینه‌ای است بهینه.

مُضْلِحُونَ*: بسامانان- مجلد اول صفحه ۲۱ سطر ۲.

مُسْتَهْزِؤْنَ: افسوس کنان- مجلد اول ص ۲۱ س ۹.

طُعْيَانِهِمْ*: بیراهی‌شان- مجلد اول ص ۲۱ س ۱۰.

الضَّلَالَةَ*: بی‌راهی- مجلد اول ص ۲۱ س ۱۲.

مُهْتَدِينَ*: راه‌یافتگان- مجلد اول ص ۲۱ س ۱۳.

وَقُودُهَا*: فروزش آن- مجلد اول ص ۲۲ س ۱۱.

الْخَاشِعِينَ*: ترسکاران- مجلد اول ص ۶۳ س ۶.

الْمَنَّ*: ترنجبین- مجلد اول ص ۶۴ س ۱۲.

السَّلْوَى*: سامان بریان- مجلد اول ص ۶۴ س ۱۲.

یادنامه طبری، ص: ۵۹۳

مَشْرَبُهُمْ*: آب‌خور ایشان- مجلد اول ص ۶۵ س ۴.

الصَّابِئِينَ*: خرم‌دینان- مجلد اول ص ۶۵ س ۱۴.

قِرْدَةً*: کبیان- مجلد اول ص ۷۷ س ۲۱.

عَوَانٌ: جوانه.

قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ: گفت که: او می‌گوید که آن گاو نیست نه پیر و نه جوان، جوانه میان آن هر دو. مجلد اول ص ۷۸ س ۷.

رُوحُ الْقُدْسِ: بادپاک- مجلد اول ص ۸۶ س ۱۶، نیز ص ۱۵۰ س ۴.

اسْتَكْبَرْتُمْ*: بزرگ‌منشی کردید- مجلد اول ص ۸۶ س ۱۷.

الْفَاسِقُونَ*: تباه‌کاران- مجلد اول ص ۹۴ س ۱۸.

بِضَارٍ: گزند‌کاران- مجلد اول ص ۹۵ س ۱۰.

الْمُشْرِكِينَ*: انباز‌گیران- مجلد اول ص ۹۸ س ۲۰.

يَحْزَنُونَ*: تیمار دارند- مجلد اول ص ۱۰۰ س ۳.

وَأَسْعٌ*: فراخ‌کار- مجلد اول ص ۱۰۰ س ۱۳.

الْمُمْتَرِينَ*: گمان‌مندان- مجلد اول ص ۱۰۹ س ۱۶.

الْعُسْرَى*: دشخواری- مجلد اول ص ۱۱۷ س ۴.

- الْأَثْمِ*: بزّه - مجلد اوّل ص ۱۱۷ س ۱۸.
- عُدْوَانٌ*: دشمنانگی - مجلد اوّل ص ۱۲۸ س ۱۷.
- الضَّالِّينَ*: گم‌بودگان - مجلد اوّل ص ۱۳۰ س ۲.
- أَنَّى*: هرچگونه - مجلد اوّل ص ۱۳۹ س ۱۴.
- الْمُوسِعِ: فراخ‌دست - مجلد اوّل ص ۱۴۲ س ۱۸.
- الْوَسْطَى: میانگی - مجلد اوّل ص ۱۴۳ س ۷.
- وَاسِعٌ*: فراخ‌کار - مجلد اوّل ص ۱۴۸ س ۱۸.
- إِكْرَاءٌ: دشخواری - مجلد اوّل ص ۱۶۱ س ۷.
- الْعَيَّ*: بی‌راهی - مجلد اوّل ص ۱۶۱ س ۷.
- الْعُرْوَةُ: گوشه - مجلد اوّل ص ۱۶۱ س ۸.
- أَقْلَامُهُمْ: چامه‌اشان - مجلد اوّل ص ۲۱۲ س ۳.
- وَجِيهًا*: روی‌شناس - مجلد اوّل ص ۲۱۲ س ۶. یادنامه طبری ۵۹۳ تفسیر حروف مقطع قرآن: ص: ۵۹۰
- طَوْعًا وَكَرْهًا*: خوش‌کام و دشکام - مجلد اوّل ص ۲۳۲ س ۱.
- یادنامه طبری، ص: ۵۹۴
- الضَّالِّينَ*: گم‌شدگان - مجلد اوّل ص ۲۳۲ س ۱۸.
- فَشَلْتُمْ*: بددل شدید - مجلد اوّل ص ۲۵۹ س ۱۶.
- الْوَكِيلُ: نگاه‌بان - مجلد اوّل ص ۲۶۴ س ۸.
- خَاشِعِينَ: گردن‌نهادگان - مجلد اوّل ص ۲۶۸ س ۵.
- ثُلَاثًا: دوسیک - مجلد اوّل ص ۲۹۰ س ۴.
- شُرَكَاءٌ*: هنبازان - مجلد اوّل ص ۲۹۱ س ۲.
- أَصْلَحًا: بسامانی‌کنند - مجلد اوّل ص ۲۹۱ س ۱۵.
- عَاشِرُوهُنَّ: عشرت‌کنید با ایشان - مجلد اوّل ص ۲۹۲ س ۹.
- قِنطَارًا: گاو‌پوستی زر - مجلد اوّل ص ۲۹۲ س ۱۳.
- دَخَلْتُمْ*: درشده‌اید
- مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ: از زنان شما آنک درشده‌اید بر ایشان - مجلد اوّل ص ۲۹۳ س ۷.
- طَوْلًا*: فراخ‌کاری - مجلد اوّل ص ۲۹۴ س ۴.
- تَمِيلُوا مَيْلًا: بخنبد خنبدنی - مجلد اوّل ص ۲۹۴ س ۱۶.
- نَصَبِيَّهُمْ*: برخ ایشان - مجلد اوّل ص ۲۹۵ س ۱۵.
- نَقِيرًا*: چند نقطه پشت خرما - مجلد اوّل ص ۳۰۰ س ۱۶.
- يُضِلُّهُمْ: بی‌راه‌کنندشان - مجلد اوّل ص ۳۰۲ س ۶.
- تَوْفِيْقًا: هم‌رایی - مجلد دوّم ص ۳۰۵ س ۴.
- الشُّهْدَاءِ*: گویان - مجلد دوّم ص ۳۰۶ س ۷.
- كَيْدًا*: سگالش - مجلد دوّم ص ۳۰۷ س ۱۰.

أَخْرَجْنَا - لَا أَخْرَجْنَا: نه باز هشتی ما را - مجلد دوم ص ۳۰۷ س ۱۵.

فَتِيلًا*: شكاف خسته‌ای

وَلَا تُظَلَّمُونَ فِتِيلًا: و نه ستم کرده [آید بشکاف] خسته‌ای - مجلد دوم ص ۳۰۷ س ۱۶.

لِيَجْمَعَنَّكُمْ*: فاهم کند شما را - مجلد دوم ص ۳۰۹ س ۱۲.

خَصِيمًا: یارمند

وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا: و مباش خیانت کسان را یارمند - مجلد دوم ص ۳۲۴ س ۱۸.

یادنامه طبری، ص: ۵۹۵

أَثِيمًا*: بزه‌مند - مجلد دوم ص ۳۲۵ س ۴.

يُضِلُّوكَ*: گم کنند ترا - مجلد دوم ص ۳۲۵ س ۱۸.

فَلْيَبْتِكُنْ: و بفرمایم شان دروش کنند

فَلْيَبْتِكُنْ آذَانَ الْأَنْعَامِ: و بفرمایم شان دروش کنند گوشهای چهارپایان - مجلد دوم ص ۳۲۶ س ۱۷.

نَقِيرًا*: شكاف خسته

وَلَا يُظَلَّمُونَ نَقِيرًا: و نه ستم کرده آیند بشکاف خسته - مجلد دوم ص ۳۲۷ س ۱۴.

عَفْوًا*: اندر گذارنده - مجلد دوم ص ۳۳۱ س ۱۶.

تَرَكَ*: دست بداشت - مجلد دوم ص ۳۴۲ س ۵.

أُحِلَّتْ*: گشاده شد - مجلد دوم ص ۳۷۳ س ۸.

شَتَانٌ*: دشمناذگی - مجلد دوم ص ۳۷۳ س ۱۴.

الْعُدْوَانِ*: دشمناذگی - مجلد دوم ص ۳۷۳ س ۱۶.

الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ*: مزگت حرام - مجلد دوم ص ۳۷۳ س ۱۴.

الْكُفَّيْنِ: پژول

وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكُفَّيْنِ: و مسخ کنید سرهای شما، و پایهای شما سوی پژول - مجلد دوم ص ۳۷۵ س ۶.

وَلَكِنْ*: بیک - مجلد دوم ص ۳۷۵ س ۱۰.

الْعِدَاوَةِ*: دشمناذگی - مجلد دوم ص ۳۸۰ س ۱۴.

يُنَبِّئُهُمْ*: بر خیزاندشان

وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ: و زود بود که بر خیزاندشان خدای بدانچه بودند می کردند - مجلد دوم ص ۳۸۰ س ۱۴.

دَاخِلُونَ: اندر شوندگان - مجلد دوم ص ۳۸۲ س ۸.

فَاسِقُونَ: تباه‌راهان - مجلد دوم ص ۴۰۷ س ۱۶.

لِيَجْمَعَنَّكُمْ*: تا بهم کند شما را - مجلد دوم ص ۴۳۷ س ۱۴.

سَكَنَ: آرامید - مجلد دوم ص ۴۳۷ س ۱۶.

أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ*: افسانه پیشینگان - مجلد دوم ص ۴۳۹ س ۱۱.

أَفَلَا تَعْقِلُونَ*: نه خرد گیرند - مجلد دوم ص ۴۴۰ س ۱۲.

یادنامه طبری، ص: ۵۹۶

لَا يُكَذِّبُونَكَ: نه بدروغ گرفتند ترا - مجلد دوم ص ۴۴۰ س ۱۴.

- المُوقِنِينَ: بی گمانان- مجلد دوم ص ۴۴۸ س ۱۰.
- الْأَفْلِينَ: فروشوندگان- مجلد دوم ص ۴۴۸ س ۱۲.
- بازِعَةً: برآمده- مجلد دوم ص ۴۴۸ س ۱۵.
- فَالِقُ الْأَصْبَاحِ: گشاینده بامداد- مجلد دوم ص ۴۵۲ س ۵.
- يَشْرَحُ: فراخ کند- مجلد دوم ص ۴۵۷ س ۱۳.
- لَا تُسْرِفُوا*: مه گراف کاری کنید- مجلد دوم ص ۴۶۱ س ۹.
- المُسْرِفِينَ*: گراف کاران- مجلد دوم ص ۴۶۱ س ۹.
- أَهْدَى*: راه یافته‌تر- مجلد دوم ص ۴۶۵ س ۱۱.
- لَا تَزُرْ*: نه برگیرد- مجلد دوم ص ۴۶۶ س ۱۶.
- وَأَزِرْ*: برگیرنده- مجلد دوم ص ۴۶۶ س ۱۶.
- حَرَجٌ*: تنگی- مجلد دوم ص ۴۹۶ س ۵.
- اتَّبِعُوا: پس روی کنید- مجلد دوم ص ۴۹۶ س ۸.
- فَاهْبِطْ: فرورو- مجلد دوم ص ۴۹۷ س ۱۴.
- الْمُنْظَرِينَ*: زمان دادگان- مجلد دوم ص ۴۹۷ س ۱۷.
- تَحْيُونَ: بزبید- مجلد دوم ص ۴۹۹ س ۷.
- لَا يَسْتَأْخِرُونَ*: نه بازتر شوند- مجلد دوم ص ۵۰۱ س ۴.
- غَوَاشٍ: ریم آبه- مجلد دوم ص ۵۰۳ س ۱.
- فَأَنْتَظِرُوا*: چشم دارید- مجلد دوم ص ۵۰۸ س ۱۲.
- الْمُنْتَظَرِينَ*: چشم دارندگان- مجلد دوم ص ۵۰۸ س ۱۲.
- كَارِهِينَ: دشخواردارندگان- مجلد دوم ص ۵۱۲ س ۱.
- الضَّفَادِعَ: جغز- مجلد دوم ص ۵۱۸ س ۴.
- مَا كَانُوا يَعْرِشُونَ: آنچه بودید می چفته زدند- مجلد دوم ص ۵۱۹ س ۳.
- دَكَاً*: خنیده- مجلد دوم ص ۵۳۴ س ۴.
- السَّلْوَى*: سمانه مرغان- مجلد دوم ص ۵۴۷ س ۸.
- سَوَاءً*: همانست- مجلد سوم ص ۵۵۵ س ۹.
- فَاسْتَفِدْ: بازداشت خواه- مجلد سوم ص ۵۵۶ س ۹.
- فَاسْتَمِعُوا*: بنیوشید- مجلد سوم ص ۵۵۷ س ۵.
- یادنامه طبری، ص: ۵۹۷
- أَصْلِحُوا*: ساخت کاری کنید- مجلد سوم ص ۵۷۵ س ۵.
- عَزِيزٌ*: ارجمند- مجلد سوم ص ۵۷۶ س ۱۶.
- النُّعَاسَ: خواب نرم- مجلد سوم ص ۵۷۷ س ۱.
- فَوْقٌ*: زور- مجلد سوم ص ۵۷۷ س ۸.
- شَدِيدُ الْعِقَابِ*: سخت شکنجه- مجلد سوم ص ۵۷۷ س ۱۲.

- لَقِيتُمْ*: فارسید- مجلد سوّم ص ۵۷۸ س ۲.
- الْمَصِيرُ*: واگشتن گاه- مجلد سوّم ص ۵۷۸ س ۷.
- مُشْتَضِعُونَ: سست داشتگان- مجلد سوّم ص ۵۸۰ س ۵.
- يَمَكُرُونَ*: نساشر و سگالش بدی کنند- مجلد سوّم ص ۵۸۱ س ۷.
- الْمَاكِرِينَ*: نساشر و سگالش کنندگان- مجلد سوّم ص ۵۸۱ س ۸.
- فَأَمْطِرُ: پس فروباران- مجلد سوّم ص ۵۸۱ س ۱۳.
- الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ*: نمازگاه شکهمند- مجلد سوّم ص ۵۸۲ س ۳.
- قَاتِلُوهُمْ*: کارزار می کنید و ایشان- مجلد سوّم ص ۵۸۳ س ۹.
- لَاخْتَلَفْتُمْ: حقا که فادوای کردید شما- مجلد سوّم ص ۵۸۴ س ۸.
- زَيْنَ*: بر آراست- مجلد سوّم ص ۵۸۶ س ۲.
- تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ*: تکیه دل کن بر خدای- مجلد سوّم ص ۵۸۹ س ۱۴.
- السَّمِيعِ*: همه شنو- مجلد سوّم ص ۵۸۹ س ۱۵.
- يُرِيدُوا*: وخواهند- مجلد سوّم ص ۵۹۰ س ۱.
- يَخْدَعُونَكَ: دستان آرند واتو- مجلد سوّم ص ۵۹۰ س ۱.
- حَرَضَ*: می افزول- مجلد سوّم ص ۵۹۰ س ۱۵.
- يَعْلَبُوا*: به آیند، با پس شکندند- مجلد سوّم ص ۵۹۰ س ۱۷ و ص ۵۹۱ س ۲ و ۹.
- طَبِيًّا*: پاک و بیژه- مجلد سوّم ص ۵۹۲ س ۶.
- غَفُورٌ*: زودآمرزش- مجلد سوّم ص ۵۹۲ س ۶.
- خَانُوا: خیانت و کاست کاری کردند- مجلد سوّم ص ۵۹۲ س ۱۶.
- عَلِيمٌ*: همه دان- مجلد سوّم ص ۵۹۳ س ۲.
- فَسَادٍ*: تواه کاری- مجلد سوّم ص ۵۹۴ س ۴.
- :*:*:

یادنامه طبری، ص: ۵۹۸

- مَعَاشًا: زیستن گاهی- مجلد هفتم ص ۱۹۷۶ س ۱۴.
- السَّابِحَاتِ: شناوبران- مجلد هفتم ص ۱۹۸۰ س ۶.
- سَبِحًا*: شناوبردن- مجلد هفتم ص ۱۹۸۰ س ۶.
- خَاشِعَةً*: فرو گرفته- مجلد هفتم ص ۱۹۸۰ س ۱۲.
- سَمَكَهَا: آسمانه آن- مجلد هفتم ص ۱۹۸۲ س ۳.
- قَضِبًا: سست- مجلد هفتم ص ۱۹۸۷ س ۱.
- يُخْسِرُونَ: کاست کاری کنند- مجلد هفتم ص ۱۹۹۶ س ۷.
- مَبْعُوثُونَ*: بازانگیختگان- مجلد هفتم ص ۱۹۹۶ س ۹.
- أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ: خداوندان کنده- مجلد هفتم ص ۲۰۰۳ س ۷.
- الْمَرْعَى: چرا استان- مجلد هفتم ص ۲۰۱۰ س ۷.

- خَاشِعَةً*: فرواوکنده- مجلد هفتم ص ۲۰۱۳ س ۵.
- نَاصِبَةً: رنج‌مند- مجلد هفتم ص ۲۰۱۳ س ۶.
- زَرَابِي: شادروانها- مجلد هفتم ص ۲۰۱۴ س ۵.
- ذَا مَتْرَبِيَّة: خداوندان گردروی- مجلد هفتم ص ۲۰۲۱ س ۳.
- أَسْفَلَ سَافِلِينَ: فروتر فروتران- مجلد هفتم ص ۲۰۳۰ س ۸.
- مِثْقَالَ ذَرَّةٍ*: بسنگ مورچه‌ای- مجلد هفتم ص ۲۰۴۱ س ۱۱.
- سَاهُونَ*: فرغول کاران- مجلد هفتم ص ۲۰۶۳ س ۸.
- الْمَاعُونَ: چیزخانه- مجلد هفتم ص ۲۰۶۳ س ۱۰.
- وَ أَنْحَرُوا: و دست راست بر دست چپ نه- مجلد هفتم ص ۲۰۶۵ س ۵.
- يَدْخُلُونَ*: اندر می‌شوند- مجلد هفتم ص ۲۰۷۰ س ۵.
- تَبَّتْ: زیان کار بادا- مجلد هفتم ص ۲۰۷۲ س ۴.
- كُفُّوا: انباز- مجلد هفتم ص ۲۰۷۶ س ۷.
- أَعُوذُ*: بازداشت خواهم- مجلد هفتم ص ۲۰۷۸ س ۴.
- رب الْفَلَقِ: خداوند گشاینده بامداد.
- قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ: بگویی: بازداشت خواهم بخداوند گشاینده بامداد- مجلد هفتم ص ۲۰۷۸ س ۴.
- یادنامه طبری، ص: ۵۹۹

یادداشت‌ها

- (۱)- رجوع شود به: محمد مهدی رکنی یزدی: نکاتی چند از دقت مترجمان قرآن مجید؛ مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد ۱۴/۲، تابستان ۱۳۵۷.
- (۲)- مرجع این جانب ترجمه تفسیر طبری به تصحیح و اهتمام مرحوم حبیب یغمائی است. انتشارات دانشگاه تهران در هفت مجلد. چاپ سال‌های ۱۳۳۹-۱۳۴۴.
- (۳)- رعایت اختصار را برای هر مورد- غالباً- به ذکر یک شاهد بسنده می‌کنیم.
- (۴)- این نکته در بسیاری از متون تفسیری فارسی قرن‌های نخستین دیده می‌شود. از جمله در: تفسیر قرآن مجید (کمبریج)، تفسیر شنقشی، کشف الاسرار و عدة الابرار میبیدی. و نمونه‌های آن نیز بسیار است. توضیح بیشتر را رجوع شود به: محمد مهدی رکنی یزدی: خصایص دستوری تفسیر کشف الاسرار؛ مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد ۸/۱، بهار ۱۳۵۱ صفحه ۱۳۶-۱۳۷.
- (۵)- این مورد از موارد نادر کتاب است.
- (۶)- این ویژگی تنها در این کتاب دیده نمی‌شود؛ بلکه به رعایت امانت در ترجمه آیه، بسیاری از مترجمان متون تفسیری کهن پارسی آن را ملحوظ می‌داشته‌اند. رجوع کنید به: تفسیر قرآن مجید (کمبریج)، تصحیح دکتر جلال متینی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹، صفحه ۲۱۴؛ و: تفسیر نسفی، به تصحیح دکتر عزیز الله جوینی، جلد اول، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳، ص ۲۷۲-۲۷۳.
- (۷)- استعمال ماضی به جای مضارع یا مستقبل محقق الوقوع از خصوصیات آثار فارسی قرون نخستین است- نظم یا نثر. برای

آگاهی بیشتر رجوع شود به: محمّد تقی بهار: سبک‌شناسی، چاپ چهارم، جلد اول، ص ۳۵۴؛ محمّد جعفر محجوب: سبک خراسانی در شعر فارسی، تهران، ۱۳۴۵، ص ۲۴۳-۲۴۴؛ همچنین به برخی تفاسیر دیگر فارسی از جمله: تفسیر قرآن مجید، ج ۱، ص ۱۵۶.

(۸)- اصلا این تعبیر خود عربی است و از این زبان به زبان فارسی آمده است.

(۹)- در حاشیه با این ضبط ذکر شده است: و بزرگ‌دار او را بزرگ‌داشتنی (حاشیه ۵).

(۱۰)- تفصیل بیشتر را می‌توان رجوع کرد به: علی اصغر حکمت: حروف مقطعه قرآنی یا فواتح سور، مجله مهر، سال هشتم، شماره‌های ۴ و ۵، تیر و مرداد ۱۳۳۱؛ و نیز: دکتر سید محمّد باقر حجّتی، پژوهشی درباره قرآن و تاریخ آن، جلد اول، صفحه ۱۰۹-۱۳۱.

(۱۱)- که «همه خطها بدادند بر ترجمه این کتاب که این راه راست است». ترجمه تفسیر طبری، جلد اول، ص ۶.

یادنامه طبری، ص: ۶۰۱

دکتر عزیز الله جوینی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

ترجمه تفسیر طبری و تأثیر آن در حفظ و گسترش زبان فارسی [دکتر عزیز الله جوینی]

یادنامه طبری، ص: ۶۰۳

این تفسیر که در عصر دولت سامانیان و هنگام سلطنت منصور بن نوح، در نیمه دوم قرن چهارم هجری بوسیله علما و فقهای ماوراء النهر از تازی به فارسی برگردانیده شده است، می‌تواند بهترین سرمایه و گرانمایه‌ترین گنجینه باشد برای حفظ و گسترش زبان فارسی؛ و همچون شاهنامه فردوسی، هدایه المتعلمین اجوینی، التفهیم ابو ریحان، دانشنامه علائی، حدود العالم، تاریخ سیستان و مجمل التواریخ این زبان را از گزند حوادث و آفاتی که ناگزیر در اعصار گوناگون پیدا می‌شود، حفظ و حراست کند.

البته ترجمه‌ها و تفاسیر دیگری به فارسی کهن وجود دارد که برخی از آنها چاپ و منتشر شده، لیکن بجز چند تفسیر بقیه آنها ناقص و ناتمام‌اند که معلوم نیست بقیه اجزاء این مصاحف در اثر هجوم قبائل و ایلغارها چه شده و در کجا مدفون گردیده است؟ از تفاسیر کامل: تفسیر امام الثقلین نسفی (۴۶۲-۵۱۸) را باید نام برد که علاوه بر داشتن مزیت‌های ترجمه درست و دقیق از بهین کلام آسمانی، دارای این خصوصیت نیز هست که پا به پای قرآن کریم با نثری موزون و مسجع، به تمام محسنات بدیعی و هنری آراسته شده و چون شعر همراه با وزن و قافیه است و تنها ترجمه فارسی کهن است که بسم الله را به ده گونه ترجمه کرده است.

دیگر ترجمه و قصه‌های قرآن یا خلاصه‌ای از تفسیر سوراآبادی از ابو بکر عتیق نیشابوری می‌باشد که چاپ آن انجام شده و کامل است.

یادنامه طبری، ص: ۶۰۴

و پس از آن تفسیر ابو الفتوح رازی و تفسیر کشف الاسرار میبیدی می‌باشد که تفسیر قرآن از اول تا به آخر است و تفاسیر دیگر که ناقص‌اند عبارتند از: تفسیر قرآن مجید (معروف به تفسیر کمبریج)، تفسیر شنقشی، تفسیر پاک، تفسیری بر عشری از قرآن مجید، ترجمه قرآن موزه پارس، ترجمه‌ای آهنگین از دو جزء قرآن مجید، و بخشی از تفسیری کهن و نیز جزوه‌هایی که بوسیله انتشارات آستان قدس رضوی چاپ و منتشر شده است.

امّا در میان این ترجمه‌ها و تفسیرهای فارسی، ترجمه تفسیر طبری از یک موقعیت ویژه‌ای برخوردار است. زیرا انجام یافتن این ترجمه با نوعی وقایع و حوادث تاریخی همراه بوده و احتمالاً- بر خوردهائی در آن روزگار در آراء مسلمانان پیدا شده است، که جمعی مشتاق بوده‌اند تا معانی کلام آسمانی را که کتاب زندگانی روزمره‌شان بوده دریابند و عده‌ای نیز این کار را مخالف دین و

آئین دانسته و به نظر آنان کفر بوده است.

لذا وقتی که این تفسیر بزرگ را از بغداد آوردند امیر منصور سامانی نخست استفتا کرد که آیا می‌شود این کتاب را به فارسی برگردانید، علما ماوراء النهر گفتند آری می‌شود و عین عبارت ترجمه طبری چنین است:

«و این کتاب تفسیر بزرگ است از روایت محمد بن جریر الطبری - رحمه الله علیه - ترجمه کرده به زبان پارسی دری راه راست و این کتاب را بیاوردند از بغداد، چهل مصحف بود. این کتاب نبشته به زبان تازی و به اسنادهای دراز بود، و بیاوردند سوی امیر سید مظفر، ابو صالح منصور بن نوح بن نصر بن احمد بن اسماعیل رحمه الله علیهم اجمعین. پس دشخوار آمد بر وی خواندن این کتاب و عبارت کردن آن به زبان تازی و چنان خواست که مر این را، ترجمه کند به زبان پارسی. پس علما ماوراء النهر را گرد کرد و این از ایشان فتوا کرد که: روا باشد که ما این کتاب را به زبانی پارسی گردانیم؟ گفتند: روا باشد خواندن و نبستن تفسیر قرآن به پارسی کسی را که او تازی نداند، از قول خدای عز و جلّ که گفت: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُبَلِّغَ قَوْمَهُ». «

مراد از حفظ زبان فارسی که گفتیم این است که این کتاب؛ یعنی ترجمه تفسیر طبری قادر است زبان فارسی را از سستی و ناتوانی رهایی بخشد و به آن قوت و نیرو دهد و نگذارد در فرازها و نشیبهای دوران، تاروپودش از هم بگسلد و نظام آن از هم بپاشد. در یادنامه طبری، ص: ۶۰۵

این مورد بی‌شبهت به این گفته نیست که گویند قرآن کتاب آسمانی سبب شده است که در زبان عربی نوعی وحدت بوجود آید و با آن همه اختلافات مسلکی و عقیدتی و سیاسی که موجود بوده است به آن زبان اسلوبی واحد و یگانه ببخشد و آن را از تشتت و تفرقه نجات دهد. همانطور که ملاحظه می‌کنید مراکز خبری کشورهای عربی با زبانی فصیح و یکنواخت و یکسان برنامه‌های خبر کشور خود را پخش می‌کنند و در شیوه بیان همخوانی و اتفاق نظر دارند. این ترجمه تفسیر طبری مستقلا می‌تواند مانند یک فرهنگ فارسی بسیار غنی و ریشه‌دار در کشورهای فارسی زبان به حساب آید و حکم یک مرجع را داشته باشد.

قابل ذکر است که ما فرهنگ‌نامه‌ای مدون و جامع از گذشته نداریم، اگر هم باشد، همان لغت فرس اسدی است که دارای لغاتی محدود و در بسیار موارد نیز مشکوک است؛ هم از نظر معنی و هم از جهت تلفظ و هم از نظر شاهد. آن هم هنینگ، مستشرق معروف نوشته است که غالب آنها ریشه‌های سغدی دارند و زبان دری نیست و در مقاله‌ای آن را به زبان انگلیسی منتشر کرده است (مجله شرقی و افریقائی).

پس اگر ناصر خسرو در سفرنامه خود گوید: در سال ۴۳۸، قطران شاعر تبریزی را دیده و وی دیوان منجیک و دقیقی را نزد ناصر خسرو خوانده و هر معنی که مشکل بوده پرسیده است و یا اسدی طوسی در مقدمه فرهنگ خود آورده: «دیدم شاعران را که فاضل بودند ولیکن لغات فارسی کم می‌دانستند، و قطران شاعر کتابی کرد و آن لغت بیشتر معروف بودند»، نشان می‌دهد که قطران و یا شاعران دیگر اگر معانی لغاتی را نمی‌دانسته‌اند می‌باید همین واژه‌های سغدی باشد که در مشرق خراسان وجود داشته و وارد قلمرو زبان دری شده است، نه جز آن. خاصه آنجا که گفته: «... قطران شاعر کتابی کرد و آن لغت بیشتر معروف بودند» که اشاره است به کتابی که «تفاسیر فی لغة الفرس» نام داشته و حاج خلیفه در کشف الظنون از آن یاد می‌کند، و گویی همین کتاب است به نام قطران که در کتابخانه مرحوم دهخدا در مؤسسه لغت‌نامه نگهداری می‌شود و عبارت لغت فرس اشاره به معمولی بودن و یا ساده بودن آن واژه‌هایی که قطران فراهم کرده است، دارد نه لغات غیر معمول که می‌باید همین واژه‌های دخیل «سغدی» و «خوارزمی» باشد.

یادنامه طبری، ص: ۶۰۶

ضمناً در فرهنگ‌نامه‌های ما هرگاه واژه‌ای را این ترجمه‌های فارسی کهن تأیید کند آن‌گاه می‌تواند مورد اعتماد باشد و الا با شک و تردید روبرو خواهد شد. مثلاً در لغت فرس اسدی واژه‌ای هست چون «کرمند» که در فرهنگ جهانگیری، رشیدی و برهان به

صورت «کردمند» نیز ضبط شده و هر دو به معنی شتابکار آمده است و فقط یک بیت است که شاهد آن می‌باشد، آورده شده و آن از خسروی سرخسی مداح شمس المعالی قابوس و صاحب بن عبّاد است و یا از ابو طالب خسروانی از شاعران عهد سامانی، و شعر چنین است:

مکن امید دور و آزدراز گردش چرخ بین چه کرمند است و حال آن‌که این واژه یعنی کردمند در یک متن کهن نهج البلاغه با ترجمه فارسی کهن به معنی سزاوار و شایسته آورده شده است نه بمعنی شتابکار. مثلاً- در خطبه ۲۲۲ در آنجا که حضرت امیر مؤمنان می‌خواند: «أَلْهَأَكُمُ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ» بعد از چند سطر می‌فرماید: «و لَأَن يَهْبَطُوا بِهِمْ جَنَابَ ذَلَّةٍ، أَجْحَى مِنْ أَن يَقُومَ بِهِمْ مَقَامَ عَزَّةٍ» که مترجمی چنین ترجمه کرده است: «و هرآینه آن‌که باشند که فروافتند به ایشان به جانب حقارت کردمندانه تر است از آن‌که برخیزند به ایشان به مقام عزّت» که ابن ابی الحدید در شرح خود (ج ۱۱ ص ۱۴۷) «اجحی» را «أولی» و «أجدر» معنی کرده است. این با معنای فرهنگنامه‌ها که معمولاً از یکدیگر تقلید کردند تفاوت دارد و عکس آن است.

همانطور که گفتیم: شواهد شعری مشکوکی نیز در لغت فرس راه یافته و گویا می‌خواسته‌اند بیتی را هرطوری شده برای آن واژه جور کنند تا شاید مورد قبول و تأیید عامه قرار گیرد.

مانند این بیت برای «پژول» که بمعنی شتالنگ است گوید:

نه اقعس سرون [و] نه نفرس دوپای نه اکفس پژول و نه شم زاستر و یا در شاهد «کنه» گوید:

زندگایت باد الف سنه چشم دشمنت بر کناد کنه اما در مورد گسترش زبان فارسی می‌توان گفت: در این عصر که واژه‌های بیگانه که همراه با تکنولوژی غرب و مصنوعات جدید زبان ما را تهدید می‌کند باید فکری

یادنامه طبری، ص: ۶۰۷

اساسی بکنیم که اگر درنگ کنیم همه اصول و قواعد زبان را این نام‌ها و نشانه‌های تازه از راه رسیده و دلفریب، چون سیل بنیان‌کن از جای خواهد کند و نابود خواهد کرد که پس از گذشت زمانی نه از تاک نشانی خواهد ماند و نه از تاک نشان.

پس این ترجمه و نظائر آن از قرآن کریم می‌تواند بهترین دستمایه باشد در برابر این همه اسامی تازه‌وارد که باید برای هر کدام لغتی ساخت و بافت زبان را از هجوم این بیگانگان مزاحم در امان نگهداشت. البته این اقدام وقتی کارساز خواهد بود که ساختن واژه‌های نو بر طبق اصول و موازین درست علمی انجام گیرد و از حدود و ثغور دستور زبان فارسی خارج نشود و دیگر این که لغات ساخته شده دارای اصالت صحیح باشد. اگر واژه‌های ساخته شده از این دو اصل پیروی نکنند بزودی از یادها خواهد رفت و به دست فراموشی سپرده خواهد شد و همچون فرزندی ناخلف مردم با کینه و نفرت با آن روبرو خواهند شد. برای شاهد واژه «کارانه» را مثال می‌زنیم که در این ده پانزده سال اخیر به جای «حق التدریسی» معروف خودمان وضع شد، لیکن چون با موازین دستوری منطبق نبود، طولی نکشید که راه خود را گرفت و رفت و ما نمی‌دانیم چه بر سرش آمده است؟

زیرا پسوند «آنه» در آخر اسم ذات می‌آید و صفت‌ساز است و به معنی در «خور» و «لایق» و «سزاوار» می‌باشد مانند:

یک ناله مستانه ز جائی نشنیدیم ویران شود آن شهر که میخانه ندارد «سنائی»

همی موی شاهانه از سر بکندهمی ریخت بر تخت خاک نژند «فردوسی»

آن چشم جادوانه عابدفریب بین کش کاروان سحر به دنبال می‌رود «حافظ»

کبک چون طالب علم است و در این نیست شکی پیرهن دارد ازین طالب علمانه یکی «منوچهری دامغانی»

هیچ گوینده و سراینده‌ای عقلانه و عشقانه نگفته چون عقل و عشق اسم معنی است نه ذات و اگر جز این باشد حتماً مراد از آن، «شخص» یا یک «چیز» مادی است نه

یادنامه طبری، ص: ۶۰۸

معنوی.

دیگر این که گفتیم واژه‌ها باید اصل و نسب درست داشته باشند، ما دیدیم در این پنجاه شصت سال اخیر واژه‌های دساتیری برگرفته از فرهنگ دساتیری و بعد از برهان قاطع چه گونه راه فرار را پیش گرفتند و پی کار خود رفتند دیگر نه از «هنایش» خبری مانده و نه از «سهانیدن».

یادنامه طبری، ص: ۶۰۹

رحمان چهاراویماق

ردپای باورهای عامیانه در ترجمه تفسیر طبری ۱ (نکته‌هایی غیر قرآنی از ترجمه تفسیر طبری) [رحمان چهاراویماق]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۶۱۱

مقدمه:

در بخش تفسیر آیات هریک از متون تفسیری کهن، به مطالبی برمی‌خوریم که بیش از آنکه به قرآن و نص آیات مربوط باشند به محیط فرهنگی و برداشتهای ذوقی مفسر مربوط می‌شوند. این نکته‌ها هرچند در یک کتاب تفسیر مطالبی حاشیه‌ای و فرعی محسوب می‌شوند به نوبه خود و در حوزه‌ای جدا، از ارزش فراوانی برخوردارند.

برای مثال در نخستین نکته‌ای که در این باره آورده‌ایم، حوا زودتر از آدم (ع) در دام ابلیس گرفتار شده، به سراغ درخت گندم می‌رود و از آن می‌خورد؛ ولی خطای او باعث هیچ عکس العمل سوئی نمی‌شود چرا که «امر و نهی همه مردان را باشد و کیخدا را و تا کیخدا گناه نکند کس زنان را به گناه نگیرد» ۲ درحالی که مطابق تعلیمات قرآنی، هرکس در گرو عملی است که انجام می‌دهد (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ آیه ۳۸، المدثر ۷۴) و زن و مرد، هر دو به پاداش اعمال نیکشان به بهشت می‌روند ۳ و برای سیاهکاریهایشان کیفر می‌شوند. ۴ پس اعتقاد به بی‌مسئولیتی زن در برابر آنچه می‌کند دارای هیچ مبنای قرآنی نیست بلکه ریشه در فرهنگ قومی و باورهای عامیانه دارد.

یادنامه طبری، ص: ۶۱۲

حتی بیان این نکته نیز که «حوا پنج دانه از آن- خوشه گندم- باز کرد و دو دانه بخورد و سه دانه پیش آدم برد» گویای اندیشه‌ای است که برتری مرد نسبت به زن را امری مسلم و اصیل می‌داند. مطالبی که در این مقاله گرد آمده است، هریک به نوعی با معتقدات عامه، فرهنگ و آداب و رسوم رایج، برداشتهای ذوقی متکی به جهان‌بینی و کششهای روحی خاص مردم یک عصر، ارتباط می‌یابد.

در گزینش این نکته‌ها از لابلای مباحث تفسیری سعی بر این بوده است مطالبی انتخاب شوند که مبنای قرآنی نداشته باشند پس اگر ارباب نظر و نکته‌یابان به موردی برخوردند که به نوعی با نص آیات ارتباط یابد قطعاً در انتخاب آن، دقت لازم نشده و تکلیف آن از بقیه مطالب این مقاله، جدا است. با قاطعیت نمی‌توان گفت در بیان کدامیک از این نکته‌ها مفسر از باورهای عمومی و روایات رایج در بین عامه مردم تأثیر پذیرفته، یا کدامیک از مطالب، حاصل ذهن خلاق و اسطوره‌ساز خود مفسر بوده است.

سخنی که با احتیاط می‌توان گفت این است که بعضی از این نکته‌ها نتیجه دقت و نکته‌سنجی مفسر و تلاش ذهنی او برای نیل به حقیقت ملموسی از آیه است.

برای مثال می‌توان به نکته ۳ از بخش اول رجوع کرد که در آن مفسر در بیان فرق «یَوْمٌ یُّبْعَثُونَ»* و «یَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ»* گفته است در «یَوْمٌ یُّبْعَثُونَ»* دیگر مرگی وجود ندارد چون وقتی «همه بمیرند وی- مرگ- را بر مثال میشی سپید بیارند و بمیرانند». برای این است که خدا جاودانگی ابلیس را نه تا آن روز بلکه تا «روز وقت معلوم» تضمین کرد چون در آن صورت دیگر مرگ و به تبع آن ثواب و عقابی برای ابلیس متصور نبود چرا که چون مرگ بمیرد ثواب و عقاب نبود. به احتمال زیاد بخشی از این نکته‌ها جزو اعتقادات عمومی زمان مفسر بوده است مانند تعبیر انگور سیاه و سپیدی که در خواب بیند (نکته ۲ بخش اول)، گریختن فرشته از موی برهنه (نکته ۶ بخش اول)، موقعیت جهان (نکته ۲ بخش دوم) و بیشتر نکات بخش ششم. و پاره‌ای آداب و رسوم رایجی بوده که مردم یا مفسر سعی کرده‌اند برای آنها ریشه و منشأ مذهبی بسازند (ر. ک. بخش سوم) و اکثر قریب به اتفاق نکات بخشهای اول و پنجم نیز تلاشی است برای دست یافتن به پاسخ سؤالاتی که ذهن کنجکاو بشر را همواره مشغول داشته است. منشأیابی برای پدیده‌های طبیعی- مثل منشأ رویش گل سرخ و سبب سرافکنندگی نرگس و منشأ درختان باردار و بی‌بر- گویای این نگرش مخلصانه و مؤمنانه مذهبی است که از سویی همه هستی و

یادنامه طبری، ص: ۶۱۳

پدیده‌های آن را هاله‌ای مقدس و الهی فراگرفته و از سویی دیگر داشتن منشأ دینی این پدیده‌های کهن، نشانگر قدمت و ازلی بودن دین مورد اعتقاد مردم است.

نگارنده امیدوار است مطالب این مقاله، بتواند خوانندگان عزیز را با نحوه تفکر و باورها و برداشتهای مذهبی مردم در روزگاری خاص، آشنا کند. اگر هر خواننده‌ای بتواند از بین موارد فراوان این مقاله نکته‌ای جالب توجه بیابد، نگارنده خود را مأجور و خوشنود خواهد یافت.

فهرست مطالب

بخش اول: (باورهای عامیانه اجتماعی و مذهبی)

- ۱- امر و نهی خاص مردان است.
- ۲- دیدن انگور سیاه در خواب، سبب اندوه و رؤیت انگور سپید باعث خوشحالی است.
- ۳- مرگ «مرگ».
- ۴- عرق اسب، شیرین و خوردنی است.
- ۵- واجبی را نخست، دیوان سلیمان ساختند.
- ۶- فرشته چون موی برهنه بیند بگریزد.
- ۷- داستان تنور نقش‌ساز در طوفان نوح.
- ۸- داستان فرزندان سامری.
- ۹- کیمیا و منشأ ثروت قارون.
- ۱۰- جادوی آموختن خلق از هاروت و ماروت به کوه دماوند.
- ۱۱- هرکس از نسل مردم «ایله» باشد چون تنش بمالی بوی مردار دهد.
- ۱۲- روغن قدس و حکومت.
- ۱۳- رمز کثرت جمعیت رومیان.

- ۱۴- صورت آدم (ع) بر مثال لفظ «محمد» بود.
- ۱۵- کتابهای نجومی - که معلومات نجومی ادریس را ثبت کرده بود- در جریان طوفان نوح نابود شد. یادنامه طبری، ص: ۶۱۴
- ۱۶- قدرت افسانه‌ای قوم عاد.
- ۱۷- اصل نژاد قوم یاجوج و ماجوج و وصف آنها.

بخش دوم: (دید غیر علمی و اسطوره‌ای نسبت به جهان هستی و خلقت)

۱- ستارگان

۲- موقعیت جهان

بخش سوم: (ساختن منشأ مذهبی برای آداب و رسوم ملی و اجتماعی)

۱- تهنیت گفتن به عروس و داماد در هنگام عروسی

۲- آب ریختن بر سر یکدیگر در نوروز و گفتن «زننده بادیا»

۳- در آوردن کفشها در حضور بزرگان برای رعایت ادب

۴- رسم دست شستن زنان و مردان

۵- دیدن ساق پای زن در هنگام خواستگاری

بخش چهارم: (منشأسازی برای شاعر و آیینهای مذهبی)

۱- ندای دعوت ابراهیم به حج و لیبک حاجیان همه زمانها

۲- ختنه کردن

۳- دیت مرد، صد اشتر است

بخش پنجم: (منشأسازی برای پدیده‌های اجتماعی)

۱- منشأ بت پرستی

۲- منشأ آتش پرستی

۳- منشأ فسادها

۴- منشأ بدعهدی

۵- منشأ ظلم و ستم

۶- منشأ غواصی

۷- سابقه اسم گذاری درختان

۸- منشأ و سبب فتنه‌ها

بخش ششم: (منشأسازی برای پدیده‌های طبیعی)

- ۱- تخم درختان میوه از بهشت است.
- ۲- منشأ گل سرخ
یادنامه طبری، ص: ۶۱۵
- ۳- منشأ میوه‌های سیاه‌رنگ، از جمله انگور سیاه
- ۴- سبب سرافکنندگی نرگس
- ۵- هفت نوع از حیوانات نخست آدمی بودند و بعد به سبب گناهانشان، مسخ شدند.
- ۶- مورچه سپید و دیوان سلیمان (ع)
- ۷- منشأ گیاهان باردار و درختان بی‌بر
- ۸- گریه از شادی
- ۹- بر آب ماندن مرده
- ۱۰- تنوع زبانها
- ۱۱- تنوع نژادها و رنگها

بخش هفتم: ردای افسانه در تفسیر آیات بخش اول: باورهای عامیانه اجتماعی و مذهبی

۱- ابلیس مرایشان (آدم و حوا) را شتاب همی کرد به خوردن آن (گندم) و می گفت که زود باشید و از آن بخورید. حوا گفت: من بروم و از آن بخورم، بنگرم تا خود چه خواهد بود و برفت و پنج دانه از آن باز کرد و دودانه بخورد و سه دانه پیش آدم برد و گفت: ای آدم! من دو دانه خوردم و مرا از آن هیچ گزندی نرسید. و حوا را از آن گزندی نرسید که امر و نهی همه مردان را باشد و کیخدارا، تا کیخدا گناه نکند کس زنان را به گناه نگیرد.

ج ۵۳/۱

۲- وایدون گویند که آنجا که حام بن نوح بود هرآن میوه که بیرون آمد همه سیاه بود- این انگور سیاه [دا] اصل از آن است- و نبینی که علمای تعبیر اندر کتابها ایدون گویند که هر کی انگور سیاه به خواب بیند او را غم رسد و اندوه، و هر کی انگور سپید بیند او را شادی رسید، از بهر آن است؛ که انگور اندر اصل نیک است خواهی به خواب اندر خواهی به بیداری؛ و لکن آنچه سیاه است از دعای پیغامبری است از پیغامبران

یادنامه طبری، ص: ۶۱۶

خدای که او را کراهیتی بوده است، از غم و اندوه گشته است.

ج ۷۳۶/۳ و ۷۳۷

۳- (در ذیل آیات «فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ»*)، «فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ»* الحجر ۳۶ و ۳۴) ابلیس خواست که حاجت خواهد از خدای عز و جلّ که وی را زندگانی دهد تا آن روز که خلق را از گور برانگیزد آنگاه مرگ نبود و ثواب و عقاب نبود و مرگ مرده بود و مرگ را چون همه بمیرند وی را بر مثال میشی سپید بیارند و بمیرانند. و ابلیس چنان خواست تا مرگ برخیزد، چون مرگ بمرد ثواب و عقاب نبود که این جهان فانی است و آن جهان باقی.

ج ۸۵۴/۴

۴- پس رسول بلقیس پیغام بگزارد و نامه بداد و آن مسأله‌ها پرسید. پس سلیمان علیه السلام گفت که آن آب که نه از زمین است و نه از آسمان است آن عرق اسب است که چون عرق کند آن را بگیری و به کوزه یا به قدح اندر کنی و تشنه‌ای آن را بخورد تشنگی بنشانند و هیچ عرق دیگر تشنگی بنشانند مگر عرق اسب که عرق دیگر همه شور باشد و آن اسب، شیرین.

ج ۵ / ۱۲۵۰

۵- قومی گویند که چون سلیمان علیه السلام ساق وی (بلقیس) بدید بر آن جای موی بود بسیار دراز و سیاه و آن زشت آمد او را، و پس دیوان را بفرمود تا حیلتی کنند مگر آن موی وی برود پس دیوان این آهک و زرنیخ ۵ ساختند و بلقیس آن را بر پای نهاد و آن موی برفت .. این آهک و زرنیخ از آن وقت باز در میان خلق بمانده است.

ج ۵ / ۱۲۵۵

۶- جبریل علیه السلام هرزمانی خویشان را به پیغامبر علیه السلام نمودی و آنگه ناپدید شدی ... و پیغامبر علیه السلام از این جهت سخت اندوهگن بودی.

و روزی خدیجه رضی الله عنها از او پرسید که: چه بوده است ترا یا محمد که چنین اندوهگن همی باشی؟ پیغامبر علیه السلام گفت که: من همی ترسم که مگر دیوانه خواهم شد از بهر آنکه چون تنها می‌باشم، از هر سوی آواز همی شنوم که: «السلام علیک یا محمد» و من هرچند نگاه همی کنم هیچ خلق را می‌بینم ... و خدیجه رضی الله عنها زنی عاقله بود، او را گفت که: یا محمد تو از

این هیچ اندوه مدار که تو

یادنامه طبری، ص: ۶۱۷

دیوانه نگردی که دیو را بر تو ظفر نباشد. اکنون هروقتی که تو آن را بینی مرا آگاه کن و چو زمانی برآمد، گفت: یا خدیجه آن چیز آمد. و خدیجه هم آنگه سر و موی خویش برهنه کرد و گفت: یا محمد اکنون می‌بینی؟ گفت: نه خدیجه گفت که: یا محمد اندوه مدار که آن فریشته است که خویشان را به تو می‌نماید که اگر دیو بودی چون موی برهنه کردمی او نگرختی.

ج ۷ / ۲۰۳۴

۷- جبریل مر آدم را علیه السلام بفرمود تا آن گندم (گندمی که به دستور خدا برای امرار معاش آدم از بهشت آورده بود) بکاشت. هم آنگاه برست و به خوشه آمد و خشک شد و بفرمود تا بدرود و پاک کرد. و بفرمود تا از کوه سرندیب سنگ ببرد و آسیا کرد و هم از آن کوه آهن بیاورد و ساختها که [بایست] از بهر برزیگری را، و آسیا را، هم از آن آهن بکرد. و یکی تنور کرد آهنین و چنین گویند که آن تنور تا وقت نوح هنوز بود و گروهی علما گویند که آن تنور بود که ایزد عزوجل گفت که «وفار التور» ۶.

ج ۱ / ۵۶

۸- پس سامری از آن وقت باز (پس از نفرین موسی ع) با هیچ خلق نتوانست آمیخت و هرگه که از آن مردمان یکی را بدیدی، لرز بر وی افتادی و قرارش نبود و در میان مردم باز نمی‌توانست ایستاد. پس از میان خلق بیرون شد و به سوی شمال، آن جایگاه که ریگ روان است ... [رفت] و زن و فرزند خویش با خود برد. و آن ریگ روان یک فرسنگ است که همی رود سال تا سال و هرگز باز نیستد مگر یک روز بایستد و ...

و چنین گویند که آن روز، روز عاشورا باشد و چنین گویند که این یشم ۷ که از حدود چین آرند از آن ریگ روان باشد آن روز که بایستد همی روند و همی جویند تا به دست آورند.

پس اگر کسی خواهد که سوی سامری رود و فرزندان او، چون یکی از ما ببینند گویند: لاماس لاماس، و لرزه بر ایشان افتد و گویند: میا میا، سوی ما میاید. و اکنون بسیار گشته‌اند و از پس آن ریگ روان باشند و هیچ ما را نتوانند دید و هیچ سود و زیان، ایشان را از یکدیگر پوشیده نیست و ایشان را هیچ در و بند نیست و هیچ چیزشان از یکدیگر پنهان نیست و کالای که دارند دنیا [و]

ی همه از آن یکدیگر دانند و هیچ از یکدیگر دریغ ندارند و هیچ قسمت و حساب در میان ایشان نباشد و آنجا مانده‌اند تا روز یادنامه طبری، ص: ۶۱۸
رستخیز.

ج ۷۴ / ۱

۹- پس آنکه موسی (ع) آن گوساله را بسوخت- و زر هرگز نتوان سوخت مگر به کیمیا که هر چند بیشتر گدازی، صافی تر گردد- و چنین گویند که موسی (ع) آن کیمیا بیاورد و مرقارون را داد و قارون بر آن گوساله انداخت و گوساله سوخته شد و خاکستر به باد داد و قارون از آن کیمیا قدری داشت و پاره‌ای بر مس او کند و زر گشت و پس آن کیمیا بر مس می‌نهاد و جمله زر می‌گشت،- بی آنکه موسی (ع) فرموده بود- و قارون این همه زر که داشت جمله از آن جمع کرده بود. پس آنکه بر موسی (ع) بیرون آمد.

ج ۷۵ / ۱

۱۰- پس خدای عزّ و جلّ ایشان (هاروت و ماروت) را به کوه دماوند در زیرزمین به چاهی اندر، عذاب همی کند ... و خلق هر کس که راه داند بدان می‌رود. و گویند که کسی که بخواهد جادوی آموزد بدان سر چاه شود و از ایشان سخنها پرسد و گوید و جادوی از ایشان آموزد و چون جادوی آموخته باشد ایمان او همچون مرغی سپید از تن او بدر پرد و مرغی سیاه باز آید و در تن او شود- و جادوی بیاموزند چنانکه مرد و زن را از یکدیگر جدا کنند.

ج ۹۷ / ۱

۱۱- (در ادامه ماجرای بنی اسرائیلیان شهر «ایله» که از مرگ گریختند و هلاک شدند و بعد از سالهای بسیار با دعای ذوالکفل پیغامبر از نو زنده شدند) و چنین گویند که هر کسی که از نسل آن مردمان باشد چون اندام او نیک بمالی، بوی مردار دهد.

ج ۱۴۸ / ۱

۱۲- (اشمویل، طالوت را به عنوان ملکی که خدا برای حکومت بر بنی اسرائیل برگزیده، به ایشان معرفی کرد و آنها نیز برگردانیدن تابوتی را که جالوتیان به غارت برده بودند شرط پذیرش ملکت وی اعلام کردند) پس اشمویل از حق تعالی حاجت خواست تا فریشتگان برفتند و آن تابوت برگرفتند و در میان بنی اسرائیل باز آوردند و بنی اسرائیل چون آن تابوت باز یافتند جمله به ملکت طالوت راضی شدند و او را به ملکت بنشانند و در خدمت وی بایستادند و به حکم و فرمان او کار کردند.

یادنامه طبری، ص: ۶۱۹

و اشمویل مرطالوت را بیاورد و بفرمود تا سر و تن پاک کرد و به دست او روغنی بود که او را روغن قدس خواندند و اصل آن روغن از یوسف ابن یعقوب افتاده بود. هر آن کسی که آن روغن به کار داشتی او ملکت را شایسته گشتی و نسخت این روغن به کتاب مبتدا اندر، بگوید. اشمویل آن روغن را به طالوت به کار برد تا طالوت شایسته ملکت گشت.

ج ۱۵۴ / ۱

۱۳- (اسحاق عیص را بیشتر از یعقوب دوست می‌داشت و می‌خواست او را جانشین خود سازد ولی یعقوب پیشدستی کرد و دعای پیغامبری را نصیب خود ساخت. از دو دعایی که اجابتش قطعی بود فقط دعای طلب برکت برای عیص ماند. اسحاق عیص را دعا کرد و خدا بر نسل او برکت داد) عیص برخاست و به غربت شد و او را پسری آمد و او را «روم» نام کرد و این همه رومیان از نسل پسر عیصند و این زمین روم بدیشان بازخوانند و هیچ خلق به جهان اندر، بیشتر از رومیان نیستند و همه از نسل رومند پس عیص اسحاق و آن همه برکت از دعای اسحاق بود.

ج ۷۶۵ / ۳

۱۴- خدای تعالی مر آدم را بیافرید از آن گل بدین صورت که اکنون ماییم و این صورت بر مثال نام محمد (ص) است: میم بر مثال سر آدم است و ح بر مثال دو دست و شکم بر مثال میم دیگر و دو پایش بر مثال دال.

ج ۴ / ۸۵۲

۱۵- (ادریس ع) با ملک الموت دوست بود، از او خواست وی را با خویشتن به آسمان برد) برد. و ادریس هر چه اندر آسمان ستارگان بودند رونده و ایستاده، بدانست و به زمین باز آمد و این نجوم حق بیاموخت بهری را از مردمان، و خلق از وی بنوشتند چون طوفان نوح آمد نجوم که از ادریس آموخته بودند همه غرق شد و آن کتبه‌های حق از دست مردمان برفت و اکنون آنکه به دست مردمان ماد است (مانده است) هیچ راست نیست مگر اندک.

ج ۴ / ۹۵۰

۱۶- و به جهان هیچ کس به قوه و بالای این عادیان نبوده است و هر مردی را از ایشان دوازده گز بالا بود به گز ایشان. و ایشان را چندانی زور و قوت بوده است که اگر

یادنامه طبری، ص: ۶۲۰

بر زمین خشک، پای بر زمین زدندی تا زانو فرو بردندی و هر درختی که از آن قویتر و بلندتر نبودی بدویدندی و آن درخت را به آغوش برگرفتندی و با خود ببردندی چنانکه هیچ منع نبایستی کردن که آن را بجنبانیدندی. و شنوایی ایشان به حدی بود که اگر به مسافت پنج فرسنگی دو کس سخن گفتندی با آهسته، ایشان بشنیدندی و بینایی ایشان تا حدی بود که اگر به نیم شبی تاریک، در اندرون سه خانه پس یکدیگر بودی قدحی شیر، تایی موی در سر آن افتاده بودی بدیدندی.

ج ۵ / ۱۱۸۰

۱۷- پس چون آن طوفان بنشست و کشتی به زمین آمد و ... نوح (ع) از ماندگی و خستگی به ستان باز خفته بود و باد بر دامن او برگرفته و عورتش پیدا شده، و یافث بر او بگذشت و بر پدر نگاه کرد و بخندید و عورتش نپوشید و ... پس چون نوح (ع) بیدار شد و آن حال چنان که گذشته بود بر او پیدا کردند، نوح (ع) برایشان دعا کرد و یافث که بر عورت پدر خندیده بود و نپوشیده بود او را دعا کرد و گفت: یا رب تو آب پشت او گردان از صورت آدمیان، چنان که صورت ایشان به صورت آدمیان نماند و با مردم نتواند بود.

پس یافث را دو پسر آمد و یکی را یاجوج نام کرد و دیگری را ماجوج. و صورت ایشان از صورت آدمیان بگردیده بود و اکنون این یاجوج و ماجوج که از پس کوه قافند از نسل اویند و به مردم نمانند و در میان خلقان نتوانند آمد و در آن پس کوه قاف می‌باشند و ذو القرنین آن سد در پیش ایشان بکرد تا در آن جایگاه می‌باشند تا وقت رستاخیز و صورت ایشان به صورت آدمیان نماند و بالای ایشان یک گز باشد به گز ما. و گوشهای ایشان به گوش پیل ماند بزرگ و فراخ و چون بخشند یک گوش خویش زیر کنند و دیگر گوش بر زبر او کنند و جامه خوابشان گوشهای خود باشد.

ج ۶ / ۱۴۸۳

بخش دوم: دید غیر علمی و اسطوره‌ای نسبت به جهان هستی و خلقت

۱- اکنون این دو ستاره‌اند نورانی (ماه و خورشید) و ایشان را تیرین خوانند و جز از این، پنج ستاره دیگر است رونده، و هریکی را از این هفت ستاره که یاد کردیم گردونی آفریده است و برای گردون سی صد و شصت پایه آفریده است و به هر پایه‌ای از

یادنامه طبری، ص: ۶۲۱

آن فریشته‌ای اندر آویخته است و آن را همی‌کشند به میان آب اندر ... و این هفت ستاره رونده که یاد کردیم با هریکی گردونی،

به میان آن دریا اندر شتاب همی کنند که هیچ از میان آن دریا بیرون نیابند و اگر از این هفت، یکی از میان آن دریا بیرون آید هرچه اندر جهان است دار و درخت و مرز جمله بسوزد ولکن ایشان همه از میان آن آب می‌تابند.

ج ۱۰ / ۶ - ۱۵۰۹

۲- اکنون این جهان بر پشت ماهی است و آن ماهی بدان آب اندر است و آن آب بر سنگ صخره است و آن سنگ صخره بر کتف یک فریشته است و پای آن فریشته بر هوا معلق است و بر هیچ جا نهاده نیست تا این ماهی اندر نگرند و نگوید که: این بر من است و من نگاه همی دارم که مر این زمین را بر پشت من آن کس نگاه همی دارد که پای آن فریشته بر هوا همی نگاه دارد.

ج ۷ / ۱۷۴۹

بخش سوم: ساختن منشأ مذهبی برای آداب و رسوم ملی و اجتماعی

۱- پس آدم چشم باز کرد و مر حوا را دید بر بالین او نشسته و حله‌های بهشتی پوشیده. آدم چون او را بدید گفت: تو کیستی و چیستی؟ گفت: که من خلقی‌ام همچون تو. خدای عز و جل مرا از پهلو چپ تو آفرید تا همجنس تو باشم و تو با من آرام گیری. پس جمله خلقان که اندر بهشت بودند همه پیش آدم آمدند به تهنیت کردن حوا. و این رسم گشت در جهان، که مردی چون زنی کند و عروس را به خانه برد مردمان او را تهنیت کنند اصل آن از این جاست.

ج ۱ / ۵۰

۲- گروهی از بنی اسرائیل به شهری بودند که نام آن شهر «ایله» بود و بدان شهر در، بیماری و مرگ بسیار اندر افتاد و خلائق بسیار می‌مردند و جماعتی بسیار- چندین هزار- گرد آمدند و از آن شهر بیرون شدند و از مرگ بگریختند و چون یک- دو فرسنگ از آن شهر بیرون شده بودند مرگ بدیشان در رسید و جمله بیکبار بمردند- بی‌هیچ

یادنامه طبری، ص: ۶۲۲

بیماری- مردمان این شهر آگاه شدند و بیامدند و می‌خواستند که آن مردگان را در گور کنند و چندان که صبر کردند هیچ یک را در گور نتوانستند کرد. پس همچنان گرداگرد ایشان چهاردیواری برآوردند و آن مردگان در آن بماندند سالیان بسیار و جمله بریزیدند و خاک شدند. و چون سالهای فراوان بدیشان گذشته بود و روزگار ذو الکفل پیغامبر درآمد و یک روز به نزدیک آن چهاردیوار برگذشت و او را قصه آن «دیوار بست» و آن مردمان بگفتند و او به عجایب در آن دیوار نگاه می‌کرد و هم آن جایگاه دو رکعت نماز کرد و سر بر سجده نهاد و دعا کرد و گفت: بار خداوندا! تو قادری که این خلائق را که در این مقام مرده‌اند ایشان را زنده گردانی تا جهانیان عبرت گیرند. هم در ساعت حق جلّ و علا بارانی بفرستاد و آن چهاردیوار پر آب گشت و آن مردمان جمله به قدرت حق تعالی زنده گشتند. و چنین گویند که آنروز- که آن مردگان زنده شدند- روز «نوروز» بود و این رسم که در روز نوروز است که آب بر یکدیگر ریزند از آن روز باز است و معنی این آب به هم ریختن آن است که «زنده بادیا».

ج ۱ / ۱۴۸

۳- اما آنکه گفت «فاخلع نعلیک» گروهی گویند ادب را بود گفت بر چنین جای باشی ادب نگاه باید داشتن که پیش خداوند رفتن با نعلین بی‌ادبی است و این رسم از این آمده است که اکنون که پیش خداوندان ملک رفتن با نعلین، بی‌ادبی باشد و نروند.

۴- (بلقیس با رسولان، صد غلام و صد کنیزک فرستاده بود از بهر هدیه، همه به دیدار و به جامه یکسان. چنانکه هیچ کس ایشان را از یکدیگر باز نشناختی. و بلقیس این رسول را گفته بود که سلیمان (ع) را بگو که ایشان را از یکدیگر جدا کند که غلام کدامند و کنیزکان کدامند) پس [سلیمان] بفرمود تا آن غلامان و کنیزکان را طعام آوردند و چون طعام خواستند خورد بفرمود تا بیشتر طشت و آفتابه آوردند تا دستها بشورند. و علامت مردان آن است که دست شورند آستین برزنند و زنان آستین برزنند و نیز یک

علامت دیگر است که زن چون دست شورد کف دست پیش دارد. پس چون این دو علامت بدیشان پدیدار آمد سلیمان (ع) آن غلامان و کنیزکان از یکدیگر جدا کرد.

ج ۵ / ۱۲۵۱

۵- پس چون بلقیس به کناره آن بساط رسید سلیمان (ع) را دید که بر تخت

یادنامه طبری، ص: ۶۲۳

نشسته بود و آن تخت پنداشت که بر سر آب نهاده است و آن بساط پنداشت که جمله آب است و پای برهنه کرد و پایچه ازار پای برکشید تا آن ساق پای وی پدید آمد و سلیمان (ع) بدید و گویند که هیچ موی بر آن نبود و آن دیوان دروغ گفته بودند و بر چشم سلیمان سخت نیکو آمد. اکنون نیز اگر کسی زنی کند روا بود که آن ساق پای وی بنگرد.

ج ۵ / ۱۲۵۴

بخش چهارم: منشأسازی بر شعائر و آیینهای مذهبی

۱- خدای تعالی ابراهیم (ع) را گفت: مردمان را به حج خوان. پس ابراهیم (ع) آواز داد و گفت: یا مردمان به حج آید بدین خانه خدای عز و جل. آواز او به همه گوشها رسید به پشت پدران و ارحام مادران. اکنون آن مردمان که حج کنند آنند که آواز ابراهیم (ع) شنیده‌اند به وقت ندا کردن و ایشان جواب باز داده‌اند.

ج ۱ / ۱۰۸

۲- چون اسماعیل دو ساله شده بود ساره از خشم هاجر خواست که مر او (هاجر) را تباه کند پس سوگند خورد ساره که یکی اندام از اندامهای هاجر ببرم. پس از خدای عزوجل بترسید که بی‌گناه دست یا پای او بریدی، پس از بهر سوگند، لختی از فرج او بریدی و گفت تا مرد مر او را کمتر آرزو کند. پس خدای عز و جل فرج بریدن هاجر بر ابراهیم (ع) سنت گردانید، تا واجب گشت بر ایشان که هر کسی لختی از فرج خویش بباستی بریدن و این سنت کردن و ختنه کردن ما نیز هم از سنتهای ابراهیم است علیه السلام.

ج ۴ / ۲ - ۸۳۱

۳- در روزگار عبد المطلب چاه زمزم خراب شده بود و هیچ آب بر نمی‌آمد ...

[عبد المطلب] نذر کرد با خدای عز و جل که اگر این آب بر دست من گشاده شود ... من یک پسر را قربان کنم از بهر خدای عز و جل. پس آن آب گشاده شد و چاه آبادان گشت.

عبد المطلب فرزندان را گرد کرد ... پس قرعه زدند و بر عبد الله افتاد و عبد الله هنوز پنج ساله بود ... مادر عبد الله برخاست و به نزدیک برادران خویش شد و از ایشان فریاد خواست. ایشان به عبد المطلب گفتند به بدل او گوسفند بکش. پس عبد المطلب اشتری

یادنامه طبری، ص: ۶۲۴

بیاورد و پیش عبد الله به پای کرد و قرعه بزد میان عبد الله و اشتر، قرعه بر عبد الله آمد.

ایشان گفتند اشتر افزون کن ... تا اشتر صد تا گشت قرعه بر اشتر آمد. پس عبد المطلب صد اشتر بکشت. پس به عرب اندر رسم گشت دیت مردی صد اشتر و تا رستخیز بماند.

ج ۶ / ۱۵۳۳

بخش پنجم: منشأسازی برای پدیده‌های اجتماعی

۱- (در تفسیر آیه «وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا»): و گفتند: هرگز خدایان خود را رها نکنید و از ودّ و سواع و یغوث و یعوق و نسر دست بردارید.

«و جمشید پنج خلیفه بگزید و همه جهان ایشان را داد نام یکی از ایشان «ودّ» بود و او را به مشرق فرستاد و مشرق او را داد. و دیگر «سواع» نام بود و او را به مغرب فرستاد و سه دیگر «یغوث» نام بود او را به زمین جنوب فرستاد و چهارم «یعوق» نام بود و او را به زمین شمال فرستاد و پنجم «نسر» نام بود و او را به طرفهای جهان فرستاد. و بفرمود تا پنج بت به صورت جمشید بساختند یکی از زر و یکی از آهن و یکی از روی و یکی از برنج (و یکی از؟) چنانکه هر کی اندران نگرستی چنان دانستی که راست جمشید است و پس این پنج بت بدین پنج خلیفت داد و ایشان را بدین ناحیتهای فرستاد که یاد کردیم و گفت: که من خدای خلقم و این صورتهای بر مثال من است. هر کی ایشان را سجده کند و آلا ایشان را به آتش او کنید. پس این پنج خلیفت برفتند و این پنج بت بردند و اندر همه جهان بگشتند و هر کی آن بتان را سجده می کرد دست از او باز می داشتند و مراعات می کردند و هر کی سجده نمی کرد او را هلاک می کردند و همی سوختند تا همه جهان بت پرست گشتند و دینها از جهان برداشت و به جهان اندر هر کی بماند آن کس بود که بت همی پرستید تا آن کار بت پرستی راست بایستاد و دویست سال بر آن برآمد. پس ملک جمشید هزار سال تمام شد». پس از اینکه ضحاک ظهور کرد و جمشید را از بین برد، خلیفتان او که در جهان پراکنده بودند بگریختند یا کشته شدند «پس آن مردمان که در روزگار ایشان بوده بودند نام ایشان هر یکی بر آن بتان نهادند که ایشان داشتند».

ج ۴۰۲ / ۲

یادنامه طبری، ص: ۶۲۵

۲- (قایل که از کشتن برادر پشیمان بود آتش را دشنام می داد که چرا قربان هاییل بسوختی و آن من نسوختی. روزی ابلیس بر او وارد شد و گفت که فرشته‌ای است و می خواهد او را نصیحت کند.) ابلیس گفت: [سوختن آتش قربان برادر را] از بهر آن بود که هاییل برادر تو پنهان آتش پرستیدی و آتش او را دوست گرفته بود و قربان او را بسوخت و تو نیز اگر خواهی که آتش تو را دوست گیرد و فرمانبردار تو باشد این آتش را سجده کن و او را هیچ دشنام مده. پس قایل فرمان ابلیس برد و مر آتش را سجده کرد و فرزندان او بدو نگرستند و همچنان که او، آتش پرستید و اصل این آتش پرستیدن به جهان در، از ایشان خاست.

ج ۴۰۱ / ۲

۳- و هر چند که اندر جهان فساد است همه از قایل آمد و از فرزندان او خاست.

ج ۳۹۸ / ۲

اما این خون ریختن و می خوردن و رودها زدن و آتش پرستیدن از قایل خاست.

ج ۴۰۶ / ۲

۴- (آدم چهل سال از عمر هزار ساله‌اش را به داود (ع) بخشیده بود تا عمر او صد سال گردد وقتی آدم نهصد و شصت ساله شد) خدای عز و جل عزرائیل بفرستاد گفت برو و جان آدم بردار. [آدم گفت که هنوز چهل سال از عمرش باقی است] و جبرائیل گفت: این چهل سال که بمانده است بر فرزند خویش داده‌ای، به داود. آدم منکر شد ... پس از آن هر صحفی که خدای عز و جل به زمین فرستاد و پیغامبری از پیغامبران، به هر صحفی اندر پیدا کرد که هر معاملتی که میان شما باشد از شما دو مرد گواه گیرید که آدم و فرزندان او عهد همی دروغ کنند.

ج ۵۶۳ / ۳

۵- مغان گویند که آن ضحاک مردی بود ستمکاره و مذهبهای بد بدین جهان اندر او نهاد و ملوکان جهان را جمله بکشت و خلق همه جهان را به بت پرستی داشت و کشنده بود و بی جرمی خلقان را همی کشتی و هرگز به روزگار هیچ ملک چندان خون ریخته نشد که در روزگار ضحاک. و رسم چوب زدن مردمان را وادار کردن و آنچه از این جنس است همه او نهاد.

ج ۵ / ۱۱۵۲

یادنامه طبری، ص: ۶۲۶

۶- و این غواصی به روزگار سلیمان علیه السلام آمده است و پیش از وی نبود است و این آن بود که هر وقت که سلیمان (ع) بر دیوی خشم گرفتگی و خواستی که آن دیو را دربندی کند بفرمودی تا سنگی بزرگ بیاوردندی و آن سنگ را به دو نیم کردندی و آن دیو را در میان سنگ نشانددی و به هم باز نهادند و آن رود گداخته که او را بود بدان سنگ اندر ریختندی. چنانکه به هم اندر دوخته شدی و پس بفرمودی که به دریا انداختندی این غواص، این است.

ج ۳ / ۱۲۲۸

۷- و اندر محراب سلیمان (ع) هر روزی درختی برستی و با سلیمان (ع) به سخن آمدی و از وی پرسیدی که تو چه درختی و چه چیز را به کار آیی؟ آن درخت بگفتی که من فلان درختم و فلان چیز را به کار آیم پس سلیمان (ع) آن درخت برکندی و جایی که خود خواستی بنشاندی، و یا آن درخت سایه دار بودی یا میوه دار بودی یا اسپرغمی بودی و یا دارویی را به کار آمدی پس سلیمان (ع) بفرمودی تا نام آن درخت و آنچه آن درخت را به کار آمدی اندر کتب نبشتندی.

ج ۵ / ۱۲۵۶

۸- و هیچ خون ریخته نیامد باغبان تر از خون عثمان رضی الله عنه و عثمان (رض) مردی بود بزرگ و او را سیرتهای نیکو بسیار بود و تا او را بکشند هنوز خون او نیارامیده است و تا قیامت همه فتنه‌ها از ریزش خون عثمان (رض) است.

ج ۵ / ۱۳۶۸

بخش ششم: منشأسازی برای پدیده‌های طبیعی

۱- اما آن درختان که بار آورند که تخم آن جبریل (ع) از بهشت آورد، آن سی دانه تخم بود از آن، ده گونه آن بود که پوست آن سخت بود و به کار نیاید و مزغ (مغز) آن خوردن را شاید چون گردوک و بادام و ... و ده گونه آن بود که پوست و مزغ آن بتوان خورد چون انگور و انجیر و ... و ده گونه دیگر آن بود که پوست آن خوردند و استخان بیندازند چون زردآلو و شفتالو و ... و این سی تخم است که جبریل از بهشت آورد با آن

یادنامه طبری، ص: ۶۲۷

خوشه گندم به هم.

ج ۱ / ۵۷

۲- (هیردوس پادشاه بیت المقدس بناحق یحیی را کشت ولی خون یحیی آنجا که ریخته بود می جوشید و خیر این خون به همه جهان پراکنده شد تا اینکه پادشاهی تصمیم گرفت انتقام یحیی را بگیرد) «پس این ملک بیامد با لشکری بسیار و در کنار بیت المقدس لشکرگاه بزد و خلیفتی را نامزد کرد که برو و از اینجا که لشکرگاه است تا شهر جویی بکن و چون در شهر روی می باید که چندان خلق بکشی که خون ایشان بدین جوی پیش من آید.» «و خلیفه نیز آن چنان کرد» تا آخر خون به لشکرگاه رسید و ملک دست از کشتن خلق کوتاه کرد و بازگشت و مقدار یک فرسنگ زمین گل سرخ گشت چون خون، از آن جویها، و آن گل از آن جا به جهان در، همی برند و هنوز همی برند.»

ج ۱ / ۲۰۹

۳- نوح کار گل کرده و خسته شده بود، همانجا خفته بود و باد اندر آمده بود و جامه از نوح برداشته بود و عورت او برهنه شده بود. یافت و حام پدر را در آن حال دیدند او را نپوشیده، بر او خندیدند و رد شدند ولی سام فراز رسید و عورت پدر بپوشید. نوح چون بیدار و از قضیه باخبر شد سام را دعا و آن دو را نفرین کرد) و ایدون گویند که آنجا که حام بن نوح بود هر آن میوه که بیرون آمد همه سیاه بود، این انگور سیاه اصل از آن است.

ج ۳ / ۷۳۶

۴- چنین گویند که اندر بهشت نرگس بود بالیده چنانکه سر او از سر پیغامبر بررفته بود پس پیغامبر را آن خوش آمد پس سرفرو آوردند و روی به پیغامبر آوردند و فرایینی پیغامبر آمد. از آن شب معراج باز، همه نرگسها چنان سرفروکنده باشند تا قیامت از برکت محمد علیه السلام.

ج ۴ / ۹۱۷

۵- به اخبارها آمده است که هفت صنف مردم بوده است که خدای عز و جل ایشان را مسخ گردانیده است و از صورت مردم بگردانیده است. اول چنین گویند که پیل مردم بوده است و سگ مردم بوده است و کلاغ مردم بوده است و موش نیز مردم بوده است و عگه ۸ مردم بوده است و زنبور مردم بوده است و راسو مردم بوده است پس این هفت صنف که یاد کردیم همه مردم بوده‌اند و همه را خدای عز و جل مسخ گردانیده است به گناهی که

یادنامه طبری، ص: ۶۲۸

ایشان همی کردند.

ج ۵ / ۱۳۲۳

۶- آن روز که سلیمان علیه السلام فرمان یافت این مورچه اسپید که آن را ترده خوانند آن عصای سلیمان به خوردن گرفت و آن عصا پهن بود مورچه یکی بود و بسیاری نتوانست خوردن، پس چون یکسال برآمد دیوان، آن مسجد بیت المقدس را تمام کرده بودند و آن عصا بشکست و سلیمان (ع) بیوفتاد ... پس آدمیان ندانستند که سلیمان (ع) از کی باز از دنیا برفته است. فرزنانگان گرد آمدند و آن مورچه همچنان بر آن چوب رها کردند تا همی خورد و حساب آن برمی گرفتند و به مدت یک سال آن تمام بخورد، پس بدانستند که سلیمان (ع) مدت یک سال گذشته است تا فرمان یافته و روح تسلیم کرده.

اکنون هرکجا آن مورچه سپید چوبها بخورد گل را بدان جایگاه اندر اکند و آن آب و گل دیوان ایشان را، برند تا رستاخیز، شکر آن را که آن مورچه ایشان را از عذاب و سختی باز خرید و از آن رنجشان برهاند و اگر نه آن مورچه اندر میان آن چوب، آب و گل از کجا آورد.

ج ۵ / ۱۲۵۸

۷- پس چون آدم (ع) پذیرفتن توبه بشنید از شادی گریستن بر وی افتاد و چندان آب از چشم او بدوید که همه آب که از اندوه دویده بود زیر آن شد و همه ریاحین و گلها و الوان و سپرغمها و درختان پر بار میوه با منفعة خلق برست. اکنون آن درختان که بارور نیستند و به کاری دیگر نیاید جز سوختن را، از آن آب اندوه که آدم بر توبه کردن می گریست از آن برسته‌اند و این ریاحین و نباتهای نیکو و ... همه آن است که از آب چشم آدم برسته است بدان وقت که از شادی گریسته بود.

ج ۱ / ۵۵

۸- پس چون آدم (ع) پذیرفتن توبه بشنید از شادی گریستن بر وی افتاد ... اکنون از آن است که چون فرزندان آدم را شادی رسد گریستن بر او افتد. این از آن وقت باز، بر فرزندان آدم بمانده است.

ج ۱ / ۵۵

۹- پس فرعون با همه قبطیان غرقه شدند و به زیر آب فرو شدند و بماندند و بنی اسرائیل مر موسی را گفتند از خدای حاجت خواه تا ما این قبطیان را ببینیم به چشم یادنامه طبری، ص: ۶۲۹

سر. موسی (ع) حاجت خواست از خدای عز و جل، ایشان را همه بر سر آب آورد تا بنی اسرائیل آن قبطیان مرده بدیدند و ایمن شدند که ایشان مرده‌اند و هلاک شدند و موسی (ع) و بنی اسرائیل همه برستند. و اینکه مرده بر سر آب آید از آن وقت باز است و قبل از آن همه مرده‌ها فرومی‌رفتند.

ج ۴ / ۱۰۲۶

۱۰- و نیز گویند که نمرود مناره‌ای کرد بزرگ و بر آن جا رفت و گفت که با خدای آسمان حرب کنم و آن مناره بشکست و از آنجا بیوفتاد ... و هیچ گزندی بدو نرسید ... تا چهل فرسنگ آواز آن برسید و هر کجا آن آواز برسید هر کی بشنید از سهم آن بیهوش گشت و بیوفتاد و در زبانهای خلق بلبله در اوفتاد چنانکه هیچ کس زبان خویش باز نمی‌دانست و هر کس چیزی گفتند و این زبانهای مختلف از ترکی و هندوی و رومی و از هر زبانی که هست از آن وقت باز است.

ج ۲ / ۴۸۲، ۴۹۲

۱۱- (پس از بیرون آمدن از کشتی نوح خوابیده بود و باد جامه نوح برداشته، عورت او را نمایان ساخته بود یافت و حام پدر را در آن حال دیدند و خندیدند و گذشتند ولی سام عورت پدر پوشید) «پس نوح بیدار شد و از آن کار آگاه شد و تافته شد از حدیث یافت و حام، انده آمدش. بر سام دعا کرد نیکو. گفت: خدا بر نسل تو برکت کند و بر حام و بر یافت دعای بد کرد گفت: خدای عز و جل آب از پشت شما بگرداند از حال خویش. اکنون چنین گویند که هر چه اندر جهان سپید رویانند و پیغامبران از نسل سام بن نوحند و هر چه سیاهان و هندوانند همه از نسل حامند. اما یاجوج و ماجوج و آنچه هستند از ایشان و جهان اندر، همه از نسل یافت بن نوحند».

ج ۳ / ۷۳۶؛ ج ۶ / ۱۴۸۳

- (خدا) خواست که مر آدم را بیافریند ... پس عزرائیل را بفرستاد. چون زمین بر وی سوگند داد، وی گفت من فرمان خدای عز و جل به سوگند تو دست باز ندارم و پر فرو کرد و چهل رش گل از همه روی زمین برداشت از سپید و سیاه و سرخ و زرد و سنگ‌ریزه و از هر گونه‌ای. اکنون از بهر آن است که فرزند آدم از هر لونی‌اند.

ج ۴ / ۸۵۲

یادنامه طبری، ص: ۶۳۰

بخش هفتم: ردپای افسانه در تفسیر آیات

(در تفسیر سوره ق، آیه نخست که از حروف مقطعه است (ق) را به علاوه «و القرآن المجید» تفسیر کرده است: «سوگند بدین کوه قاف و بدین قرآن بزرگوار»).

و این کوه قاف گرداگرد جهان اندر است و این جهان بر مثال انگشت است در انگشتی، و این کوه قاف از زمرد سبز است و با آسمان اول پیوسته است و خدای عزوجل از آن سوی کوه قاف چندان خلاق از گوناگون آفریده است که عدد آن بجز خدای عز و جل هیچ کس نداند و روشنایی ایشان از نور کوه قاف باشد و این کبودی آسمان که توهمی‌بینی نه کبودی است که سبزی کوه قاف است و آسمان کبود نیست که سپیدی سخت سپید و روشن است و این خلقتان که بدین شهرهاوند که نزدیک کوه قاف است

که آن را جابلقا و جابرسا و تارش و تافیل خوانند و ایشان را روشنایی از کوه قاف است که آفتاب بدانجا نمی‌تابد که چهار ماه اندر ظلمت و تاریکی بیاورد رفت تا آن وقت بدان جایگاه رسند و از مشرق و مغرب بیاورد گذشتن. این است صفت کوه قاف.

ج ۷ / ۱۷۴۵

یادداشتها

- (۱) - در این مقاله ترجمه تفسیر طبری به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی مورد مراجعه بوده است.
 - (۲) - ج ۱ ص ۵۳ ترجمه تفسیر طبری.
 - (۳) - لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي.
 - (۴) - وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ (سوره فتح آیه ۶).
 - (۵) - واجبی.
 - (۶) - هود / ۴۰
 - (۷) - یشم یکی از گونه‌های عقیق است. (فرهنگ معین).
 - (۸) - کشکرک، کلاغ زاغی، کلاغ سیاه.
- یادنامه طبری، ص: ۶۳۱
دکتر اسماعیل حاکمی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

بررسی ادبی ترجمه تفسیر طبری [دکتر اسماعیل حاکمی]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۶۳۳

قرن چهارم هجری دوره واقعی رواج و پیشرفت نثر فارسی است که مصادف بود با حکومت سلسله سامانی بر قسمت بزرگی از نواحی شرقی فلات ایران تا حدود سرزمین ری. این خاندان در تجدید رسوم ایرانی و احیاء استقلال ادبی ایران کوشش بسیار کردند و از راه تشویق مترجمان و نویسندگان به ترجمه و تألیف، موجب ایجاد کتابهای سودمندی به نثر پارسی دری شدند. نویسندگان این دوره تنها به گردآوری روایات و داستانهای باستانی و تاریخ کهن ایران بسنده نکردند بلکه به مسائل متعدّد دیگری از علوم و ادبیات برای تألیف کتب توجه نمودند که از آن میان مسائل دینی در درجه اول قرار داشت.

دوره سامانی همچنانکه برای شعر پارسی دوره طلائیست، برای نثر نیز دورانی بسیار قابل توجه است و نتیجه کاری که در آن عهد برای بنیان‌گذاری شعر و نثر پارسی شد چنان مهم و شایسته اعتنا بود که در دوره‌های بعد با همه انقلابات اجتماعی و سیاسی که در ایران رخ داد نه تنها اثر آن از میان نرفت بلکه روز بروز نیرومندتر و بارآورتر گردید. وجود تنی چند بازمانده امرای صفّاری در سیستان و رجال بزرگ عصر سامانی مانند خاندان جیهانی و خاندان بلعمی، که هر دو عهده‌دار کارهای سیاسی از قبیل وزارت و دبیری بودند خود مشوّق خوبی برای مؤلفان در تألیف کتابهایی در زمینه‌های گوناگون علمی و ادبی و تاریخی و ترجمه‌هایی از عربی و امثال این کارها بود. از

یادنامه طبری، ص: ۶۳۴

خوشبختی، نثر فارسی در آن عهد با زبان ساده روان و نزدیک به زبان گفتگوی مردم شروع شد و این روش همچنان در همه ادوار ادبی ما حفظ شد.

قرنهای چهارم و پنجم هجری دوره حکومت قاطع زبان پارسی دری است و به همین سبب نثر آن عهد نمایشگر واقعی زبان و بیان مردم با سواد عصر به نظر می‌رسد. ما ضمن برشمردن ویژگیهای «ترجمه تفسیر طبری» در جای خود بتفصیل فواید لغوی و ادبی این اثر گرانقدر را نقل خواهیم کرد.

یکی از ابواب بسیار مهم علوم شرعی که ایرانیان بدان توجه کرده‌اند تفسیر قرآن و ترجمه یا تالیف کتابهاییست در این باب به فارسی. از جمله کهن‌ترین این تفاسیر، ترجمه تفسیر طبری است که در عهد منصور بن نوح سامانی با نقل از متن عربی آن که تالیف محمد جریر طبری (متوفی ۳۱۰ هجری) است، پدید آمد.

این کتاب یکی از غنی‌ترین متون فارسی قدیم از حیث لغات و ترکیبات فارسی است. در مقدمه آن آمده است: «و این کتاب تفسیر بزرگست از روایت محمد بن جریر الطبری ترجمه کرده به زبان فارسی و دری راه راست». تفسیر کبیر طبری موسوم است به: جامع البیان فی تفسیر القرآن که در زمان منصور بن نوح سامانی (۳۵۰-۳۶۶ هجری) به دست عده‌ای از علمای ماوراء النهر و خراسان به پارسی درآمد. محمد بن جریر الطبری در تفسیر معروف خود بین روایه و درایه را جمع کرد و با این حال از میان این دو، بیشتر جانب روایه را گرفت. طبری معتقد بود که در تفسیر قرآن رأی دخالتی ندارد مگر در مورد تفسیر لغوی. اگر بخشهایی از ترجمه تاریخ طبری با ترجمه تفسیر طبری در موضوعی واحد در نظر گرفته و مقابله شود با آنکه هر دو در یک زمان ترجمه شده‌اند، تفاوت‌هایی میان آن دو به نظر خواهد رسید. علت این امر آنست که در ترجمه تفسیر، مترجمان گاهی لغات فارسی غریب که در ترجمه کلمات قرآنی بدان نیازمند بوده‌اند آورده‌اند و از همین روی زنگ ترجمه در این کتاب آشکارتر است تا در تاریخ.

در مقدمه کتاب، سبب تالیف این اثر بدینگونه بیان گردیده است: «منصور بن نوح ... پس علمای ماوراء النهر را گرد کرد و این از ایشان فتوی کرد که روا باشد که ما این کتاب را به زبان پارسی گردانیم؟ گفتند: روا باشد خواندن و نیشن تفسیر قرآن به پارسی مر آن کس را که او تازی نداند از قول خدای عز و جل که گفت: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ

یادنامه طبری، ص: ۶۳۵

رَسُولٍ إِلَّا لِيُؤْمِنَ بِقَوْلِهِ، گفت: من هیچ پیغامبری را نفرستادم مگر به زبان قوم او و آن زبانی کایشان دانستند.» و بدین ترتیب مجوزی بر ترجمه تفسیر و نوشتن تفاسیر به فارسی به دست آمد. مطالعه ترجمه تفسیر و همچنین تاریخ طبری که در ۳۵۶ هجری صورت گرفته است ما را به این خیال می‌اندازد که این شیوه و طرز که با نهایت پختگی و سلاست و روانی تحریر و نگارش یافته است، باید مسبوق به سابقه طولانی باشد زیرا با وجود شباهتی که به نثر پهلوی دارد و اثر مستقیمی که نثر عربی در آن نموده است، باز از خود مزایا و اختصاصاتی دارد که آنرا از هر دو نثر پهلوی و عربی کاملاً جدا می‌سازد و آنرا مستقل می‌نماید و این استقلال باید مسبوق به سابقه لااقل یک قرن یا زیادتر بوده باشد، و شک نیست که در عصر طاهریان و صفاریان و اوایل عصر سامانی در خراسان و ماوراء النهر تالیف کتابهایی به زبان فارسی جریان داشته و بین امرای محلی مراسلات فارسی رد و بدل می‌شده است.

ویژگیهای ترجمه تفسیر طبری را در دو بخش می‌توان مورد بررسی و مطالعه قرار داد:

بخش نخست: ویژگیهای لفظی، بخش دوم: ویژگیهای معنوی.

الف- ویژگیهای لفظی

ویژگیهای سبکی این اثر همانند دیگر آثار عصر سامانی همان ویژگیهای سبک خراسانی یا سامانی است که اهم آنها به قرار زیر می‌باشد:

۱- ایجاز و اختصار- و این همان شیوه‌ای است که در نثر «پهلوی» نیز دیده می‌شود- به حدی که اگر یک کلمه از عبارت حذف شود موجب فساد جمله و اخلال مطلب خواهد بود- و از قرن ششم به بعد نویسندگان، این معنی را عیب می‌شمردند. نمونه‌ای از ایجاز: «پس ابراهیم برخاست و به مکه شد، و به در خانه اسمعیل آمد، و درش بزد. و اسمعیل در خانه نبود. و زنش جواب داد، و ابراهیم پرسید که اسمعیل کجاست؟ زنش گفت: به صید رفته است. و ابراهیم از پیشش برفت»

۲- تکرار- خواه تکرار یک لفظ، خواه تکرار یک جمله و خواه تکرار یک فعل در جمله‌های متعاطف که عیب شمرده نمی‌شد، برخلاف دوره‌های بعد که تکرار را نوعی عجز می‌دانستند. بهترین نمونه تکرار در قصیده معروف رودکی که به (دندانیه) یادنامه طبری، ص: ۶۳۶

شهرت دارد مشاهده می‌شود و مطلع آن اینست:

مرا بسود و فرو ریخت هرچه دندان بودنبود دندان، لابل چراغ تابان بود مثال از ترجمه تفسیر:

«اندر بنی اسرائیل مردی بود و خواسته دنیاوی بسیار داشت، و هیچ فرزند نداشت، و دو برادرزاده داشت، و ایشان هر دو درویش بودند» جلد اول، ص ۸۲.

«و چنین گویند که وقت طوفان نوح، آب از آن کوهی که در دنیا بلندتر بود چهل گز برگزشته بود و آب تا ناف عوج بود. و گروهی گویند که تا سینه او بود. و گروهی گویند که تا زانو او بود.» ص ۹۰.

۳- کمی لغات عربی. بطوری که تقریباً لفظ عربی از صدی پنجم الی صدی ده تجاوز نمی‌کند و آن لغات هم یا لغات عربی رایج میان مردم بود- و یا لغات علمی است که به وسیله ترجمه داخل زبان شده بود- و یا لغات دینی است که نظیرش در نزد ایرانیان وجود نداشته است و یا لغات و اصطلاحاتی تازه که در فارسی نظیر آن نبوده است. ضمناً این نکته را باید در نظر داشت که در این کتاب به علت ترجمه مستقیم لغات قرآنی، درصد واژه‌های عربی نسبت به دیگر آثار این دوره تا حدودی بیشتر است. نمونه‌ها:

«و خدای راست مشرق و مغرب، هر کجا که روی آرید آنجاست دیدار خدای، که خدای فراخ کار است و دانا».

ترجمه آیه ۱۱۵ از سوره البقره.

«آفریدگار آسمانها و زمین، چون بگزارد کاری که گوید آن را: بباش، بباشد»

ترجمه آیه ۱۱۷ البقره.

«چون فرعون به دریا غرقه شد بنی اسرائیل همه آن سوی دریا ماندند و فرعون با سپاه همه زیر دریا بماندند در زیر آب. و هیچ خلق از ایشان بر سر آب نیامد. پس بنی اسرائیل گفتند که: یا موسی ما ازین سپاه فرعون می‌ترسیم که ایشان زیر آب اندرند، و هیچ خلق از ایشان بر سر آب نیامد، باشد که ایشان هنوز هلاک نشده باشند، باید که حاجت خواهی از خدای تا ایشان بر سر آب آرد تا ما ایشان را مرده ببینیم، پس ایمن شویم» ص ۳۸۳.

یادنامه طبری، ص: ۶۳۷

در چند جمله اخیر که بالغ بر ۵۰ کلمه می‌شود فقط ۶ کلمه عربی بکار رفته است.

۴- استعمال قید ظرف- در این کتاب نیز مانند دیگر آثار این دوره به جای «در»، کلمه «اندر» که در پهلوی هم متداول بوده است بکار می‌رود. گاه نیز کلمه «اندرن» بکار می‌رفته است.

فردوسی گوید:

به بزم اندرون آفتاب وفاست به رزم اندرون تیز چنگ اژدهاست مثال: «آن کسها که بگرویدندمی کارزار کنند اندر راه خدای ...» ص ۳۰۷ «و تا او (عبد الله اَبی) زنده بود رسول- صلوات الله [علیه]- به مدینه اندر از دست او در رنج و عذاب بود.» ص ۳۳۵ «پس منجمان و ستاره‌شناسان پیش نمود آمدند و او را گفتند که بدین سال اندر به مملکت تو فرزندی در وجود آید که او بتان را بشکند و ولایت را بگیرد» ص ۴۶۹

۵- آوردن افعال با پیشاوندهای قدیم مانند: فرا، فراز، باز، فرو، بر، همی و غیره:

«و آن ریگ روان یک فرسنگ است که همی رود سال تا سال» ص ۷۴

«و این بنی اسرائیل هم آنجا فرو آمدند ...» ص ۸۹

«برخیز و این درخت را بجنبان تا خرما فروریزد» ص ۲۱۶

۶- بکار داشتن لغات فارسی کهنه از اسم و فعل که مربوط به زمان ایشان بوده است، از قبیل: فریشته، شارستان (شهرستان)، لوش (لجن)، بالاییدن (بالیدن)، افسوس (ریشخند و استهزاء)، او گندن (افکندن)، عید گوسفند کشان (عید قربان)، الفغدن (اندوختن) و غیره.

۷- آوردن «ایدر» به جای «اینجا» و «ایدون» به جای «چنین» و «حرب» و «حرب کردن» به جای «جنگ» و «جنگ کردن». مثال:

«و ایدون گویند که وقت طوفان که بیت المعمور را به آسمان بردند ...» ص ۸۳۰

«پس خدای عزّ و جلّ موسی را بفرمود که: بنی اسرائیل را بردار و برو با ایشان حرب کن» ص ۸۹

۸- استعمال باء تأکید بر سر فعل ماضی و مصدر و صیغه‌های نفی:

«پس چون آدم را بیافرید و او را به بهشت فرستاد و گفت: این بهشت ترا دادم، و

یادنامه طبری، ص: ۶۳۸

او را به بهشت اندر بداشت.» ص ۹۹

«همان گاه صاعقه بیامد و این هفتاد تن را بسوخت» ص ۷۱

«و زر هرگز بنتوان سوخت مگر به کیمیا» ص ۷۵

«پس اهل رده باز ایستادند و گفتند که ما ز کوه بندیم» ص ۱۱۹

«کودکی بی گناه نتوانیم کشتن، و کلام خدای عزّ و جلّ هم بنتوانیم سوختن» ص ۹۶

۹- آوردن ضمیر «او» و «وی» مطلقاً، چه در مورد ذوی الارواح و چه غیر ذوی الارواح، و «ایشان» در مورد جمع:

«و اهل صفّه که یاران او بودند همه یک یک و دودو از مگه می گریختند» ص ۱۷۳

«پیغامبر و یاران از دست کافران به مگه نمی توانستند بود، که کافران، ایشان را می رنجانیدند» ص ۷۳

«سلیمان گفت: کمترین چیزی به تن آدمی اندر جان است که نفس از او بر می آید» ص ۳۷

۱۰- آوردن جمعهای عربی به صیغه فارسی مانند: ملکان و عالمان. و افزودن علامت جمع فارسی بر جمعهای عربی از قبیل: ملوکان و عجایبها:

«و چون خلقان جمله روی سوی داود نهادند و بر وی گرد می آمدند، طالوت را از آن حسد می آمد.» ص ۱۵۸

«از روزگار آدم تا روزگار اسمعیل پیغامبر (ص) همه پیغامبران و ملوکان زمین به پارسی سخن گفتندی» ص ۵

«... آنکه برکه کردستیم گرد بر گرد آن تا بنمایم اش از نشانها و عجایبهای ما ...»

ص ۸۹۱

۱۱- مطابقت دادن صفت و موصوف در افراد و جمع، مانند امیران مؤمنان:

«و قصه‌های امیران مؤمنان که بودند ما بدین وقت یاد کردیم...» ص ۶

۱۲- استعمال «یکی» به جای «یک» خواه اسم بعدش یاء تنکیر داشته باشد یا نه، چون: «یکی مرد» یا «یکی مردی» به جای یک مرد: «خدای تعالی ما را فرموده است که به مکه روید و آن جایگاه که بیت المعمور بود یادنامه طبری، ص: ۶۳۹

یکی خانه بنا کنید» ص ۱۰۵

«و بر کناره مدینه یکی دیه بود و آنرا قبا خواندندی» ص ۳۷۱

«پس یکی اعرابی ای بیامد» ص ۸

۱۳- کلمات مختوم به الف را با «ان» علامت جمع فارسی جمع بسته و ماقبل آن «یاء» نیفزوده است. مانند: داناآن، بیناآن، ترساآن به جای: دانایان، بینایان و ترسایان که این شیوه در آثار دیگر آن عصر نیز دیده می‌شود:

«یا گویند که ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و فرزندان بودند جهودان یا ترساآن؟» ص ۱۰۴

«راه آن کسهایی که منت نهادی بر ایشان ... و نه گم‌شدگان از راه- یعنی ترسا آن» ص ۱۰

۱۴- جمع بستن اسمهای معنی با علامت «ان» در مواردی از کتاب مانند: غمان به جای غمها، و سوگندان به جای سوگندها و غیره. (البته در این کتاب هر دو صورت مشاهده می‌شود)

«و بسنده است آفریدگار تو به گناهای بندگانش آگاه و بینا» ص ۸۹۴

«و مه کنید خدای را بهانه سوگندن شما را که نیکی کنید و بپرهیزید و نیک باشید...» ص ۱۳۹

«و گفت شکر خدایرا که مرا از این غمان برهانید» ص ۸۰۳

۱۵- آوردن «آن» و «این» مانند حرف تعریف در غیر مورد اشاره یا اسم موصول.

مانند: «و این برادرزادگان هر دو، شبی برفتند و این برادر پدر را بکشتند» ص ۸۲

«پس این نقیبان دوازده‌گانه باز پیش بنی اسرائیل آمدند» ص ۹۱

۱۶- استعمال علامت «مر» جهت تأکید در مفعول بی‌واسطه، مانند:

«چنان خواست که مرین را ترجمه کند به زبان پارسی» ص ۵

«و هاروت و ماروت ... مر آن زن را به خویشان خواندند» ص ۹۶

«پس جبریل بیامد و مر آدم را آن جایگاه برد که بیت المعمور نهاده بودند» ص ۱۳۱

۱۷- بکار بردن ترکیبات و تعبیرات زیبای فارسی مانند: روز بزرگ (قیامت)، افسوس کنان (ریشخندکنان)، پیدا کردن (بیان نمودن)، دروغ‌زن (دروغگو)، خط دادن

یادنامه طبری، ص: ۶۴۰

(استشهاد کردن)، نماز پیشین (وقت ظهر)، نماز دیگر (وقت عصر)، درست شدن (محقق شدن)، افسوس کردن (مسخره کردن):

«و همه خطها بدادند بر ترجمه این کتاب که این راه راست است» ص ۶

«و مر ایشانراست روز بزرگ عذاب بزرگ بدین معاملات که همی‌کنند با تو» ص ۴۱

«و هیچ خلق را زهره آن نبود که بعد از نماز پیشین هیچ کار کردی» ص ۳۴۴

«ایشان گفتند که یا موسی تو ما را می‌افسوس کنی! موسی گفت که: مبادا آن روز که من از افسوس کنان باشم» ص ۸۳

۱۸- استعمال صیغه دعا به صورت «بادیا»:

«و مبادا ترا با هیچ آدمی نشستن و خاستن، گم بادیا از میان خلق» ص ۷۳

فردوسی «بادی» بکار برده است:

تو بدرود باش ای جهان پهلوان که بادی همه ساله پشت گوان گاه صورت دیگری از کلمه «مبادا» یعنی «نبادا» را به کار می‌برد، و به قول مرحوم دهخدا در معنی «خدا کند که نبود» می‌باشد، مانند: «و ابو بکر سخت بترسید که نبادا که کسی را خبر باشد.» ص ۳۶۳
 ۱۹- خالی بودن نثر کتاب از مترادفات و سجع و صنایع لفظی دیگر، مگر بر سیل ندرت.
 ۲۰- در مقابل، تأثیر جمله‌بندی زبان عربی کاملاً پیدا است، تا حدی که در پاره‌ای از موارد برای تبدیل جمله فارسی به عربی تغییر مکان اجزاء جمله لازم نمی‌شود.
 مانند:

«ای آنکسها که بگرویدند چه بودست و چه عذر و بهانه است شما را؟» ص ۶۱۲

«اکنون یاد کنیم فریفتن ابلیس مرآدم را علیه السلام» ص ۵۷۲

«و مردمان خلاف کردند اندر کشتگان احد» ص ۲۸۷

در اینجا ذکر این نکته ضروری است که در آثار این دوره اصولاً نویسندگان در ترکیب جملات بیشتر تحت تأثیر زبان عربی بودند اگرچه از استعمال لغات عربی خودداری می‌کردند. مخصوصاً در آثار ترجمه شده از زبان عربی مانند: ترجمه تاریخ طبری و ترجمه تفسیر طبری. در قرون بعد موضوع به عکس شد یعنی هر قدر نثر بیشتر پیشرفت کرد یادنامه طبری، ص: ۶۴۱

تأثیر لغت بیشتر شد و تأثیر جمله‌بندی کمتر. این موضوع را می‌توان با مقایسه قسمتهایی از آثار این دوره مانند: مقدمه شاهنامه ابو منصور، ترجمه تاریخ طبری، ترجمه تفسیر، حدود العالم و کتاب الابنیه با آثار دوره بعد، از قبیل: رسالات خواجه عبد الله انصاری، چهار مقاله نظامی عروضی و کلیله و دمنه نصر الله منشی بیشتر مورد مطالعه و بررسی قرار داد.

برخی از ویژگیهای دستوری و املایی کتاب:

از نظر رسم الخط و قواعد دستوری، این کتاب ویژگیهایی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱- رسم الخط کلمات:

امشب- امشب

استخان- استخوان

چه گونه- چگونه

دهقان- دهقان

صرخ- سرخ

طلخ- تلخ

۲- تخفیف در کلمات، مانند: نگرستن به جای نگریستن، هر روز (هر روز)، هفصد (هفتصد)، انده (اندوه):

«پنج چیز است که نگرستن اندر و عبادت است» ص ۷

«هیچ انده مدار که من ایشانرا بدین جهان عذاب کنم» ص ۴۱

۳- ابدال حروف، مانند: سولاخ به جای سوراخ، بلگ (برگ)، هنباز به جای انباز (شریک)، بنیس (بنویس)، زفان (- زبان)

«پس پیغامبر علیه السلام علی (ع) را گفت که: بنیس که این هر دو نام بزرگ خدای عز و جل است» ص ۱۹

«پس هر یکی بلگی از درخت انجیر باز کردند» ص ۵۳

«و بگو که از آدمیان کی به خدای عزّ و جلّ هنباز گرفت» ص ۲۹

یادنامه طبری، ص: ۶۴۲

«در حال حقّ جلّ و علا مرغی از دوزخ بفرستاد، و بیامد ... و به منقار در آن سولاخ می‌کرد» ص ۹۲

«خدای تعالی مرآن گرگ به سخن آورد تا به زفان فصیح گفت: معاذ الله که ما چنین کنیم ...» ص ۷۷۰

۴- ادغام در کلمات مانند: بتر (- بدتر)، جمنده (- جنبنده)، سختر (- سخت‌تر):

«و دیگر پرسید که بگوید که آن چیست سختر از سنگ؟» ص ۳۸

«گفت: هیچ جمنده‌ای نیست اندر زمین و نه هیچ پرنده‌ای اندر هوا» ص ۱۶

۵- قلب در حروف کلمات، مانند: مزغ (- مغز)، کفت (- کتف):

«اما آن درختان که بار آورند ... آن سی دانه تخم بود و مزغ آن خوردن را شاید.»

ص ۵۷

ب- ویژگیهای معنوی کتاب به اختصار

۱- خالی بودن کلام از ابهام و تعقید، به گونه‌ای که روش کلام در نثر این کتاب و نیز آثار مشابه در این دوره مبنی بر ایجاز، و گاه مساوات بین لفظ و معنی است، با رعایت وضوح و روشنی معنی و اختصاص و استقرار لفظ در جمله.

۲- تضمین و درج اشعار فارسی و عربی - جز در یکی دو مورد - در نثر این کتاب وجود ندارد.

۳- جمله‌ها در این اثر، مستقل و پیوسته و کوتاه است: مستقل از آن جهت که معنی خاصّ هر جمله به خود تمام می‌شود. پیوسته، از آنروی که رابطه بین جمله‌ها و قطعات از نظر معنی سست و گسیخته نمی‌گردد و هر جمله در محلّ خاصّ خود با رعایت نظم منطقی و معنوی قرار می‌گیرد. کوتاه از آن نظر که ترکیبات و لغات زینتی در جمله‌ها راه ندارد و ارکان فرعی نیز غالباً بعد از فعل درمی‌آید؛ به همین مناسبت تناسبی خاصّ از حیث اندازه بین جملات و قطعات نثر دیده می‌شود.

۴- از آنجا که در نثر این دوره بیشتر توجه به کمال معنی بود از ترکیبات عربی جز آنچه به عنوان جمله معترضه نعتی و وصفی و دعائی پس از ذکر نام پیغمبر (ص) و

یادنامه طبری، ص: ۶۴۳

بزرگان دین و صحابه و خلفا و سلاطین آورده می‌شود، و از اخبار و روایات و استعارات و کنایات و امثال جز آنچه به مقتضای معنی در رشته کلام لازم است، در نثر این کتاب به کار نرفته است.

۵- معتبر نبودن برخی از روایات به دلیل آنکه مؤلف در برخی موارد از منابع کم‌اعتبار استفاده کرده و در ترجمه نیز عیناً آمده است.

خلاصه آنکه ترجمه تفسیر طبری از کتب ادبی و مذهبی نادر و گرانبهایی است که همچون گوهر تابانی در میان آثار علمی و ادبی فارسی می‌درخشد و تا جهان باقی است بر صفحه روزگار باقی خواهد ماند.

فهرست منابع مورد استفاده:

یادنامه طبری ۶۴۳ فهرست منابع مورد استفاده: ص: ۶۴۳

سبک‌شناسی بهار، جلد اول و دوم

۲- تاریخ تحوّل نظم و نثر پارسی، دکتر ذبیح الله صفا

۳- تاریخ ادبیات در ایران، جلد اول، دکتر صفا

۴- ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح مرحوم حبیب یغمائی، چاپ انتشارات توس

۵- مقدمه گنجینه سخن، جلد اول، دکتر صفا

۶- نخستین مفسران پارسی نویسنده، مرحوم دکتر موسی درودی

۷- فنّ نثر، دکتر حسین خطیبی

یادنامه طبری، ص: ۶۴۵

دکتر مهدی درخشان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

سبک نثر تاریخ بلعمی [دکتر مهدی درخشان]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۶۴۷

ابو جعفر محمد بن جریر طبری از فضلای نامدار قرن سوم هجریست که در تاریخ و تفسیر و فقه و حدیث و سایر علوم زمان دستی بلند داشته است. از آثار معروف وی یکی تفسیر است که بر قرآن کریم نوشته است موسوم به جامع البیان فی تفسیر القرآن. و دیگر تاریخ طبری است، مشتمل بر ذکر وقایع و حوادث عالم از آغاز آفرینش تا زمان تألیف ۱. و این هر دو از امهات کتب دینی و تاریخی بشمار می‌رود.

تاریخ طبری دارای خصوصیات و امتیازهای بسیار است، و فواید زیاد از آن می‌توان بازجست. از علوم جغرافیا و ادبیات و تذکره رجال و شرح جلال و شکوه شهریاران و قصص و حکایات بزرگان و عبرت از کار روزگار و وصف ثروت بیکران ملوک، و صدها نکته ارزنده دیگر.

اما آنچه را که در این مجلس شریف من بنده باید از آن سخن بگویم، سبک نثر تاریخ بلعمی است، تصنیف ابو علی محمد بن محمد بلعمی، وزیر ادیب و ادب‌پرور سامانیان که ظاهراً ترجمه آن است و بفارسی نوشته شده، و الحق از آثار نفیس و ارزنده زمان ما به شمار می‌رود.

ولی پیش از بیان سبک نثر این کتاب سزاوار است اشاره‌ای به شیوه کار بلعمی در ترجمه تاریخ طبری بشود که ذکر این نکته با بیان سبک آن نیز گاهی ارتباط تام دارد.

شیوه کار بلعمی در ترجمه تاریخ طبری از جهت اساس کار غالباً بر اسلوب و شیوه

یادنامه طبری، ص: ۶۴۸

تاریخ‌نویسی مؤلف بزرگ آن نهاده شده یعنی محمد بن جریر. و بطوری که در مقدمه تاریخ بلعمی آمده است ۲ طبری بنای کار را در تاریخ خویش بر تفصیل و اطناب نهاده بلعمی نیز چنین کرده است ۳. دیگر آنکه در تاریخ طبری مطالب بتاریخ ایران از همه تواریخ اسلامی مبسوط‌تر بیان گردیده و اهمیتی بیشتر بدان داده شده است، بلعمی نیز در تصنیف تاریخ خود و ترجمه آن این فصل را از مهمترین فصول کتاب شناخته و در تدوین آن رنج بیشتری بر خود هموار ساخته است.

نکته سوم آنکه بیشتر روایات و مطالبی که طبری درباره تاریخ قدیم ایران نقل کرده است، یعنی پیشدادیان و کیانیان و اشکانیان، از کتابها و قصص و حماسه‌های ملی گرفته است همچنین اخبار و روایات مربوط به ایران و عرب را از تاریخ هشام کلبی (متوفی به سال ۲۰۶ هجری) نقل کرده است. مانند اخبار مربوط به ایران و پادشاهان تبع و ملوک کندی و یمن و سیف ذی یزن و قباد و غیره

و غیره ۴.

دیگر آنکه بلعمی نام راویان و اسناد پیاپی را در نقل روایات و اخبار حذف کرده است، و از ذکر وجوه مختلفی نیز که طبری در تاریخ خویش آورده است چشم پوشیده و به درج آنچه مرجح بوده است اکتفا کرده ۵.

بر سری از نکته‌های مذکور بلعمی برخی از مطالب و روایات و قصاید و اشعار را که در اصل کتاب دیده نمی‌شود خود با مراجعه به مآخذ اصلی آنها بیان کرده و این‌گونه کارها امتیازی بزرگست ترجمه کتاب را بر اصل آن ۶.

چنانکه در یک مقام گفته است «محمد بن جریر حدیث بهرام چوبین تمام نگفته است. و من بکتاب اخبار عجم تمام یافتیم و بگویم.» ص ۱۸۰

و باز در ذکر واقعه سنمار نوشته است: «نعمان را خشم آمد و گفت تا سنمار را بر سر آن بنا بردند و از آنجا در انداختند تا بمرد. و حدیث وی مثل گشت در عرب. چون کسی را پاداش دادی نه در خور کردار او، گویند جزای سنمار و به زبان عرب در کتاب امثال یکی بیت است که گویند و مثل زند: ص ۱۱۲

جزانی جزاء الله شرّ جزاءه جزاء سنمار و ماکان ذا ذنب سپس گوید: «کسی نداند این بیت که گفته است و سبب این چه بوده است و این ده بیت است در کتاب امثال و محمد بن جریر در این باب نگفته است قصه این

یادنامه طبری، ص: ۶۴۹

قصیده، و من قصه این قصیده بگویم که قصه او غریب است و سبب او عجیب.»

و نیز در حکایت سیف بن ذی یزن و نشست او بر تخت ملوک یمن گوید: «از زمین حجاز و زمین عرب همه به تهنیت وی آمدند و ایشان را بزرگ کرد و شاعران را عطا داد، شاعری ... از بنی ثقیف او را مدحی گفته است و از این قصیده محمد بن جریر دو بیت بیش نگفته است و ما تمام او را بگوئیم.» ص ۱۶۴

همچنین در آغاز کتاب گوید: «هر حدیث که در کتاب محمد بن جریر نبود ما باز نمودیم تا هر که در وی نگردد به آسانی باز یابد.»

۷

چنانکه اشاره شد تاریخ بلعمی حاوی نکات و فواید بسیار دیگریست که با اندک دقتی بخوبی بر اهل تحقیق روشن می‌گردد مانند فوائد جغرافیائی و اخلاقی و اجتماعی و قرآنی و روائی و نجومی و دلیری زنان و بیرحمی مردان و وضع مالیاتهای عمومی و دهها نکته آموزنده دیگر. وصفی که از طاق کسری و ایوان مدائن در آن آمده ۳۰۳ پربها و کم نظیر است. از فرش زمستانی بارگاه مشهور به «بهارستان» توصیفی تمام کرده است که کاملتر از آن در جایی شاید دیده نشود ۳۰۵. قانون وضع خراج را برای کشاورزان بشرح باز آورده، و گفته است قباد پایه آن را نهاد و انوشیروان بکمال رسانید ۱۶۹. در وجه تسمیه برخی نامها و کلمات اگرچه غالباً بر پایه‌ای علمی و عقلی استوار نیست، نکته‌ها گفته. چون: گل پادشاه یا گلشاهیان ۷ و پیشدادیان ۱۹ و بلخ ۱۳ و داراب ۷۱ و بهرام چوبین (شوبین) ۱۸۰.

درباره فال عجم می‌نویسد: «و عجم را کتابی هست بیرون از این اخبار آن را کتاب فال خوانند.» ۲۳۳.

واقعه خواستگاری فرخ هرمزد زن باره را از آذر میدخت و کشتن او را بجرم این گستاخی چنانکه آورده، و کین تیزی ننگین و وحشیانه فرزندش رستم و انتقام جوئی او درس عبرت‌یست که از خواندن آن موی بر اندام آدمی راست می‌گردد ۲۶۰.

بیان این مطالب ظریف و دقیق و بحث درباره آنها خود موضوع مقاله‌ای مفصلست و بدفتری جداگانه نیاز دارد که البته باید مورد توجه علاقه‌مندان و اهل تحقیق قرار گیرد.

اکنون باز می‌گردیم به شرح سبک کتاب و شیوه نثر تاریخ بلعمی و مختصات لفظی و معنوی و صرفی و نحوی و لغوی آن و بیان افعال و ترکیبات و اصطلاحات و پیشاوندها و

یادنامه طبری، ص: ۶۵۰

غیره. و در این باب نکته‌های گفتنی بسیار است. چه عمده اختصاصات و امتیازات نثرهای دوره سامانیان را در این کتاب می‌توان یافت. و من این نکات را در کتاب سبک نثر پارسی ۸ بیان کرده‌ام. و نیز در خطابه‌ای مبسوط که از کنگره جهانی ناصر خسرو ایراد گردید. ۹

در اینجا با توجه به تنگی مجال به پاره‌ای از آنها بطور اجمال اشاره می‌شود.

تفصیل و اطناب

از جمله این مختصات نخست تفصیل و اطنابست در ذکر وقایع و بیان حوادث، که می‌توان از آن برای درک مطالب بهره‌ای وافی گرفت. و بلعمی در این امر چنانکه اشاره شد پیروی از محمد بن جریر نموده و از اصل کتاب و متن عربی آن تأثیر پذیرفته است. حتی گاهی نیز دست نگهداشته و در نقل مطالب برخی روایات مختلف را باز گذاشته و آنچه را بر سایر اقوال و آراء رجحان داشته نوشته است. ۱۰

ایجاز و کوتاهی جمله‌ها

دیگر از امتیازات کتاب، ایجاز و کوتاهی جمله‌هاست. و مقصود من در اینجا ایجاز در عبارات و کوتاه نوشتن جمله‌هاست که آن از خصوصیات آشکار نثر دوره سامانیانست و از بهترین امتیازات آن. و شاید که نثر زبان پارسی را بجزیی بهتر از آن آرایش نتوان داد.

و نویسندگان مبرز این نکته را همواره در نظر داشته‌اند و غالباً مطلبی را که در یک یا دو جمله می‌توان بیان کرد، در جمله‌های بیشتر ادا می‌کرده‌اند و در میان فعل و فاعل و نهاد و گزاره فاصله را کمتر می‌ساخته‌اند. در تاریخ بلعمی مطالب همه‌جا با جمله‌های کوتاه و الفاظ فاخر و کلمات سنگین و عبارات رنگین بیان گردیده آمیخته با فصاحت و بلاغت تمام.

سادگی و روانی کلام

دیگر از مختصات آن سادگی عباراتست و روانی گفتار و شیرینی کلمات و دلنشینی سخنها و جملات که در سراسر کتاب بحد کمال رسیده. و این نه منحصر به تاریخ

یادنامه طبری، ص: ۶۵۱

بلعمی است که نثرهای دوره سامانیان و دوره بعد تا دو سه قرن از این امتیاز برخوردار بوده است مانند تاریخ برامکه، تاریخ سیستان، تاریخ گردیزی، تاریخ بیهقی، قابوس‌نامه، سیاست‌نامه، سفرنامه و نوروزنامه و امثال آنها.

دیگر بکار گرفتن واژه‌ها و ترکیباتست و نوادر لغات و تعبیرات و اصطلاحات و افعال که برخی از آنها امروز از میان رفته یا متروک و مهجور گردیده است. مانند:

اشتم - ایدون بمعنی اکنون و این چنین - انگشتری - بریسته (- دست‌بسته و مغلول) - بلایه و بلائگی ۱۵ (- زن بدکاره و بدکاری) - بیدادی - بازداشتن (نگه داشتن) - باشیدن ۲۵۴ (- ماندن و توقف کردن) - باز کردن ۶۴ (چیدن میوه از درخت) - پست ۲۳۷ - چشم‌خانه - چشم‌دار و چشم داشتن ۲۸ - حرب کردن - خوی گشادن دروغ‌زن ۱۱۸ - درون شدن ۲۳۱ دست نگه داشتن ۹۴ - دستوری - خواسته ۱۳۰ - رکوی ۹۳ (- جامه کثیف و آلوده زنان) - جای بنشست (- محل نشستن و جلوس) - خبرجویان ۱۱۷ (-

جاسوسان) - خبر برداشتن ۱۱۶ - (خبر دادن و خبر بردن) - خبر افتادن ۱۲۴ - (واقع شدن و رخ دادن) - زن کردن ۶۹ - (عقد کردن و زن گرفتن) - داد کردن ۱۴۰ - شپاشاپ ۳۲۳ - (صدایی که از بهم خوردن دو شمشیر شنیده شود) - رهی ۱۸۳ ساختگی کردن ۲۷۰ - (آماده شدن) - سبک ۱۸۴ - (سریع و زود) - سفت ۳۲۴ - (سبد) - بطریقیدن ۲۷۱ - (بترکیدن) - صورت کردن ۱۱۵ - (تصویر چیزی را کشیدن و نقش کشیدن) - صف راست کردن ۱۳۸ - (صف آرائی کردن) - تاختن زدن ۳۵۰ - فرمان بکردن ۱۲۱ - (اطاعت کردن و فرمان بردن) - فرمان یافتن ۹۵ - سخن نه راست کردن ۹۳ - (راست نگفتن) - کشش - کشتار و کشتن - گذاره کردن - عبور دادن - گشادن - فتح کردن و شهر را گشودن - کردن - بنا کردن و ساختن - گذاشتن ۱۵۲ - (رها کردن و ترک کردن - متعدی گذاشتن) - هژده - هجده - پله کردن - رها کردن - گران گران - آهسته آهسته - برنشستن - سوار شدن - ماندن - (گذاشتن) - پتیاره ۷ - مرده ۱۵ - جمله مرده از وی بگریختند - امیر حرس - (رئیس امنیت) ۲۳۸ - پذیره آمدن ۱۷ - تافته ۱۰۷ - خشمگین - هیچکس - کسی ۹۶ - سرای شمرده ۲۵۰ - بیت المال، جای وصول خراج و مالیاتها - پرکست باد - (معاذ الله و خدا نکرده) بهار ۳۰۳ / ۱ - چند و همچند ۷۳ و ۷۴ - (اندازه و معادل) - درون شدن - داخل شدن

یادنامه طبری، ص: ۶۵۲

دور بودن از مختصات نثر عربی

دیگر از مختصات نثر تاریخ بلعمی دور بودن آنست از سبک نثرهای عربی. تاریخ بلعمی با آنکه از متن عربی ترجمه گردیده و باید در انتخاب الفاظ و کلمات و سبک عبارات و شیوه جملات کم و بیش به آن شبیه باشد، ولی با آن فاصله بسیار دارد. و از جهت بیان الفاظ و ترکیبات دستوری سرشار از اختصاصات نثرهای دوره سامانیانست و بلکه از بهترین نمونه‌های آن. واژه‌های عربی آن بسیار کمست و شاید که از صدی شش و هفت تجاوز نکند.

سجع و موازنه در آن دیده نمی‌شود در خلال عبارات استشهاد به آیات و اشعار و امثال نشده مگر آنها که جزء تاریخ و بیان وقایع بوده. (چنانچه در شرح واقعه سنّمار بامثال و اشعاری تمثیل شده. یا داستان بهرام گور یا پاسخ اسکندر به دارا ... که نکته‌ها و اشعار و امثالی از زبان آنان نقل گردیده است.) صناعات ادبی و لطائف بدیعی در آن راه نیافته.

توجه به صرف و نحو زبان تازی جز در مواردی معدود که گفته خواهد شد در آن بنظر نمی‌رسد. از ترکیبهای عربی بغیر از سه کلمه - فبها ۲۵۴ - ایها الملک ۱۸۲ - و من بعد ۳۱۲ در آن چیزی ندیدم. و سه عبارت رحمه الله علیه و عز و جل و بالله العصمه و التوفیق ۳ که در دیباچه کتاب آمده است.

بر روی هم در طرز بیان مطالب و سبک عبارات و سیاق جملات نکته‌ای که نشانه تأثیر روشن سبک عربی باشد در آن نمی‌توان یافت.

جمع بستن کلمات عربی به شیوه پارسی

دیگر از مختصات آن جمع بستن کلمات عربیست به شیوه پارسی - مانند: موکلان ۱۰۶ - ندیمان ۱۲۴ - اسیران ۱۰۰ - شریفان ۱۰۶ - ملکان ۷۹ - رسولان - حاجبان - خاصگان - عاملان - عیالان ۲۰۱ - خالان و قرابتان - جاسوسان ۱۰۳ - خلیفتان و متابعان ۲۶ و اعرابیان و نباها ۱۸۱ و غنیمتها

و گاهی معدودی از انواع این کلمات را نیز به سیاق عربی جمع مکسر بسته عمال - بلاد - ندما - حکما و علما و ملوک و سباع و وحوش گفته است.

یادنامه طبری، ص: ۶۵۳

سه کلمه نفقات و صدقات ۱۵- وثقات ۱۰۲ بقاعده عربی و با «ات» جمع بسته شده است.

در پاره‌ای موارد نیز کلمات جمع عربی را مفرد شمرده و به جمع فارسی برده و ملوکان- عجایبها ۱۹- عمالان ۹۷- در اخبارها خواندم ۳۴۲ گفته است. و این جمع بستن کلمات عربی در فارسی از مختصات این زبانست در دوره سامانیان، که مدتها بعد از آن هم رواجی بسزا داشته است. ۱۱ منوچهری گوید:

بیابان درنورد و کوه بگذار منازلها بکوب و راه بگسل بر اسم مکان عربی نیز گاه پساوند جا و مکان فارسی افزوده مجلسگاه (۷۳) و (۱۱۵) و عرصه گاه گفته است.

برخی از اسمهای جمع را چون «سپاه» و «لشکر» در حکم جمع شناخته و فعلهای آنها را جمع آورده است. مانند لشکر روی بهزیمت نهادند ۲۶۷- سپاه خالد چون او را دیدند بدر حصار آمدند ۲۷۶ و ما می‌دانیم که فعل اینگونه کلمات را در زبان پارسی می‌توان هم مفرد و هم جمع آورد.

لشکر اردیبهشت تاخت بیهمن باز گرفت آنچه برده بود بیغما

سپاه ابر نیسانی ز دریا رفت بر صحرائثار لؤلؤ لالا بصحرا برد از دریا مطابقه صفت با موصوف در مفرد و جمع و تذکر و تأنیث.

صفت و موصوف را در مفرد و جمع گاه به سیاق قواعد پیش از اسلام مطابقت داده.

بزرگان نیکوکاران ... و فرزندان ملکان ۲۶۱ و غیر آنها گفته است. «امروز که من هلاک شوم و ایشان شوهران کنند هم بدان حال

که با من بوده‌اند دوستر دارند ۲۵» و رک ص ۱۹۷ و ص ۳۶۸ سبک‌شناسی ج ۱

مثال دیگر ملک وزیران را گفت این را چه باید کردن گفتند وی جادوست، جادوان بایند تا او را قهر کنند. (بجای جاودان باید یا

بایست تا او را قهر کنند) رک سبک‌شناسی ج ۱ ص ۳۶۸

در مطابقه صفت یا موصوف در تذکر و تأنیث بجز «اخبار مشهوره» و زنان مؤمنه و افعال سیئه ۲۴۶ نمونه‌ای بنظر نرسید.

یادنامه طبری، ص: ۶۵۴

الفاظ و عبارات مترادف

الفاظ و عبارات قریب المعنی یا مترادف چندی نیز در مواردی دیده شده. مانند: داد و عدل ۲۱ باج و ساو ۱۲۲- لهُو و طرب ۱۲۱-

اطاعت نمودن و فرمان کردن ۱۲۱- اکنون بر شهادت مرا نصرت و یاری کردن تا من این ملک بازستانم» ۱۱۶- آنگاه اهل مملکت

را گرد کرد و مهتران ایشان را خطبه کرد و خدای را حمد و ثنا کرد. و ایشان را گفت بدانید و آگاه باشید و چنان مپندارید که من

بلهو و طرب مشغولم که من بتدبیر مملکت اندرم.» ۱۲۲

«ت» کشیده بجای «ه» گرد

کلمات عربی مختوم به تای گرد را همه‌جا با تای کشیده نوشته است مانند:

صلت- دیت ۱۶۸- وسیلت ۱۱۰- حلیت ۱۳۴- محلت ۱۷۲- محلت ۱۵۳- معاملت ۱۱۷- مبارزت و ... بجای: صلّه، دیه، وسیله، حیلّه

و ...

مصدر فارسی بجای مصدر عربی

بلعمی بجای مصدرهای عربی عموماً مصدرهای فارسی را بکار برده است. مانند:

امیری ۹۷- وزیری ۹۹- ملکی ۹۸- عظیمی- غایبی ۱۱۰- مغی ۶۴- «دعوی پیغمبری کرد و دین مغی نهاد» (- مغ شدن و پیروی از

دین مغ کردن) «قصه غایبی وی پس ازین قصه می گویم که بس عجیبت» - (- مردمان بملکی وی شاد شدند». و این گونه استعمال مصدر در نثرهای تا قرن بعد هم رواج کامل داشته است.

مصدر مرخم و مصدر جعلی

مصدرهای تام این کتاب بسیار دارد و مصدر مرخم هم - چه گناه کرد که او را بایست کشتن» ۴۸ «پس اتفاق افتاد که او را بزمین عرب باید فرستادن» ۱۱۰ - «بنی اسرائیل را بزرگداشت و نیکوئی کرد» از نوع مصدر جعلی فارسی ابداء و مطلقا در کتاب نیامده و همه جا زنی - مردی - خوبی - بزرگی - مغانی - رهبری - پیغمبری گفته است ۱۱. ولی «طلب کردن» را دو یادنامه طبری، ص: ۶۵۵

یاهای مجهول - در تاریخ بلعمی مانند همه آثار دوره سامانیان اقسام یاء مجهول در آخر افعال و بتعداد بسیار دیده میشود. از یاء استمراری و مطیعی و شرطی و تمنائی و شک و تردید و تشبیه و غیره. چنانکه گاه در آخر افعال برای استمرار بکار رفته است. بیشتر جانشین لفظ «می» و «همی» باشد. مانند: «بیشترین علماء ایدون گویند اندر تاریخها که دیو و پری اول آشکار بودند بر بنی آدم و یکدیگر را دیدندی و دوستی و دشمنی داشتندی و جنگ ظاهر بودی تا وقت نوح (ع) ۱۴۲۴» - مثال دیگر: گویند آن زنی بوده است پادشاه و بلائگی کردی و هر شبی مردی آوردی و بامداد بکشتی ۱۵» و گاه برای شرط و تمناست. چنانکه در این عبارت آمده: «پیغامبر عمر را گفت اگر ما عبد الله را بر سر آن چاه کشتمانی امروز ما را شرم بودی از آن مردمان» (سبک شناسی بهار ج ۱ ص ۳۴۹) مثال دیگر: گفت این کار جرجیس جادوئی نیست که اگر جادوستی مرده زنده نتوانستی کرد»، یعنی اگر جادو می بود یا جادو باشد. (به نقل از سبک شناسی ج ۱ ص ۳۵۱) همچنین بر سر افعال بلعمی مکرر لفظ «می» و «همی» آورده و گاهی نیز آنها را با یاء مجهول جمع کرده است. باید دانست ذکر انواع افعال و اقسام آن و شرح همه یاهای مجهول از آنچه در بلعمی آمده است درخور بحثی مستوفی است و باید خیلی بیش از این درباره آن سخن گفت که با قلت بحال و کثرت اشتغال فعلا میسر نیست.

آمدندش - دیدنش

بلعمی در بیشتر موارد بجای «او» ضمیر منفصل سوم شخص، «ش» ضمیر متصل مفعولی را بکار گرفته است. مانند: آمدش - دادش - آمدش - دیدش - فرستادش - دیدندش - خواندندش پس او هنوز کودک بود که سیامک از جائی همی آمد. براه دیوان و پریان دیدندش و پذیره آمدندش ۱۷ مثال دیگر: آن دختر را وقت زادن نزدیک آمد پسری آمدش مانند پدر ۴۹ - تاجی دادش از زر ۵۱. یادنامه طبری، ص: ۶۵۶

مستقبل محقق الوقوع

مستقبل محقق الوقوع را تا آنجا که دیدم دو نوبت بصورت ماضی ادا کرده. یکی در شرح حال هرمرز آورده است: «... نه سال در ملک بماند پس بمرد و بوقت مرگ مردمان را وصیت کرد که اگر مرا پسری شود او را شاپور نام کردم و ملک بوی دادم زیرا که او را هنوز هیچ پسر نبود آن زنی که بود او بچه در شکم داشت بدین جهت گفت که اگر از وی پسری آید ملک باشد.» ص ۹۹

دیگر گفته است: «گفت من خواسته‌ها و غنیمتهای ایشان بر شما حرام کردم مگر آنچه من شما را دهم چون در جنگ ظفر یابید خون ریزید و کس را زنده مگذارید و دست فراز خواسته مکنید.» ۱۰۲

تعدیه افعال- گاهی برخی افعال لازم را متعدی کرده. مانند «گذشتن» که «گذاشتن» شده.

گذر کردن- عبور کردن و «گذاره کردن» عبور دادن و گذرانیدن. ۱۲ فردوسی راست

اگر نیزه بر کوه روئین زخم گذاره کنم زانکه روئین تنم «گفت گناه مکنید که اگر خدای عز و جل گناه از کسی در گذاشتی از آدم در گذاشتی.» ۱۵ دیگر: «افریدون از همه خواسته او بگذاشت و دست بدان نکرد در هیچ چیز.» ۲۹.

گاهی برخی افعال متعدی را دوباره متعدی کرده مانند شنویندن ۱۸۲- و نیز بعضی افعال را که هم لازم بکار رفته و هم متعدی بهر دو صورت بکار برده نظیر: بسوزم ۲۲- بسوزانم یا خود بسوزم. بسوزد ۲۰۷- بسوزاند یا «بیاموزاند» که آموزیدن و آموختن را لازم گرفته سپس آنرا متعدی کرده است.

فعل «بمان» را چند بار بمعنی «بگذار» بکار برده و این طرز استعمال نیز در دوره سامانیان و هم قرن‌ها بعد از آن جاری بوده است.

ناصر بخارائی سخنور قرن هشتم و معاصر حافظ سروده است: ۱۳

ملامتگو همی گوید بمان این کیش و ترکش کن نصیحت کم کن ای عاقل که من قربان این کیشم

یادنامه طبری، ص: ۶۵۷

بار دیدم که بصورت «طلبیدن» و به سیاق مصدر جعلی بکار برده است. «گفت من ترا بنائی کنم که در روی زمین از مشرق تا مغرب چنان بنائی نباشد. پس یاران طلبید ۱۱۱»

و مصدر شینی را بجای «کشتن» مکرر در مکرر بکار برده. ککش بسیار کرد.

ککشها نمود «با ایشان جنگ کرد و ککش کرد ۴۲» گفته است. چنانکه می‌توان گفت همه‌جا بجای «کشتن» و «کشتار» کلمه «ککش» را بکار برده.

تکرار افعال

افعال را چنانکه معمول و مرسوم زمان بوده هر جا اراده نموده بی‌پروا تکرار کرده. و آنجا که لازم می‌نموده فعلی را سه و چهار و گاه پنج بار پی‌پی آورده است. چنانکه در ص ۴۷ گفته است: «... و این کیکاوس دختر افراسیاب که ملک توران بود خواسته بود و افراسیاب آن دختر او را فرستاده بود، بی‌خواسته و سالی زمان خواسته بود تا آن مال بفرستد یک دو سال برآمد و هیچ نفرستاد.» جای دیگر آورده: «این تور را پسری آمد او را سپید اسب نام کرد و او را پسری آمد سام نام کرد و او را پسری آمد دستان نام کرد و او را پسری آمد رستم نام کرد و او را پسری آمد فرامرز نام کرد.» ۲۳- همچنین کلمات و افعال دیگر را نظیر گشت- بود- کرد- است و ضمیرهای فاعلی را و غیره مکرر تکرار کرده است.

حذف افعال

حذف فعل نیز در دو مورد با قرینه در آن دیده شد. یکی گفته است: «شیرویه کار ملک راست کرد. پس بهر شهری نامه کرد و گفت بیعت من از سپاه بستانید و از خویشان نیز.» ۲۵۵

دیگر بار گفته است: «اگر سپاه تو از عدد چند کنجد است عدد سپاه من چند سپند است و سپندان تیز بود و کنجد چرب و شیرین بود و سپندان تلخ بود و بیمزه و تو چیزی بمن فرستادی که در جهان از آن چرب‌تر و من بتو آن فرستادم که از زمین از آن تلخ‌تر و تیزتر نیست» و ر ک ص ۷۳

یادنامه طبری، ص: ۶۵۸

استاد ملک الشعراى بهار مى‌نویسد (سبک‌شناسی ۱/ ۳۴۹) «در قزوین لهجه‌ایست که ضمائر متکلم مع الغیر و جمع مخاطب و جمع مغایب را بشکل مان و تان و شان مى‌آورند، ولی در ادبیات ظاهرا بسیار شاذ و نادر است و بیشتر در نثر فارسی این ضمیر را در متکلم مع الغیر و دوم شخص جمع با یاء مجهول ترکیب مى‌کرده‌اند. چون کردمانی- کردتانی و این مخصوص بلعمی است. و در کشف المحجوب و اسرار التوحید نیز آورده‌اند...»

ستدن- تاریخ بلعمی مشتمل بر عجائب افعال و غرائب لغات و اصطلاحات و ترکیباتست که چون اکنون تنها قسمت مربوط به ایران آن کتاب مورد بحث و بررسی است اظهارنظر درباره همه آنها مقدور نیست. از جمله آنها یکی فعل «ستدن» است که بلعمی ظاهرا آنرا در همه صیغه‌ها بکار برده و بستد ۳۰۷ و بستدی ۳۰۷ و بستاند ۳۱۳ و بستید ۲۷۳ و بستیدی ۲۶۷ و بستیدندی ۲۷۰- بستدند ۳۱۳ گفته است.

اولی‌تر و حق‌تر

بر سر صفت تفضیلی عربی، در کلمه اولی، لفظ «تر» در آورده است. نشانه صفت تفضیلی فارسی و اولی‌تر گفته ۲۶۷. این کلمه بعدها نیز بدین صورت بکار رفته است چنانکه سعدی گفته:

ترک احسان خواجه اولی‌تر کاحتمال جفای بوابان اما در عبارات زیر کلمه «حق» را «احق» نگفته و «حق‌تر» آورده است: «اگر او بیاید و این تاج برگردد. او بملک حق‌تر است و من بازگردانم. و اگر من بیایم و برگیرم من بملک حق‌تر باشم» ۱۱۹

هست و است

«هست» را مکرر در مکرر بسیار بجا و مناسب و بمعنی خود و در مقابل «نیست» آورده است. ملاحظه این نمونه‌ها برای آنان که هنوز بموارد استعمال این فعل آشنا نشده‌اند، و غالبا آنرا بجای «است» می‌گذارند بسیار آموزنده و سودمند است و دستوری گرانبها (ر. ک. کتاب درباره زبان فارسی): «گفت این را سوی من تدبیری هست اگر

یادنامه طبری، ص: ۶۵۹

ملک فرماید بگوید گفت بگو گفت در زندان تو بسیار کس هست که ایشان را کشتن واجبست. ایشان را بفرست اگر کشته شوند از ایشان برهی و اگر ظفر یابند خود پادشاهی ترا باشد ۱۶۱- «اگر بر تو ستمی هست تا ترا نامه دهم تا از تو ستم بردارد» ۱۵۷ «محل تو بدان جایگاه هست که با تو مشورت کنم» ۱۸۱

یکی بجای یاء وحدت

بجای یاء وحدت و کلمه «یک» عموما لفظ «یکی» آورده است و این شیوه چنانکه می‌دانیم در نثر دوره سامانیان رایج بوده و در نظم نیز تا قرن هفتم ادامه داشته است. فردوسی فرماید:

یکی دختری داشت خاقان چو ماه کجا ماه دارد دو زلف سیاه دقیقی سروده است:

یکی زرتشت‌وارم آرزویست که پیشت زند را برخوانم از بر اینک نمونه‌هائی از تاریخ بلعمی: «یکی مرد عالم و حکیم بود نام او هامان» ۸۴ مثال دیگر «تا من یکی خورنق بنا کنم» ۱۱۱ که امروز گفته می‌شود تا من خورنقی بنا کنم- یا مردی عالم و حکیم بود ... «و مغان را یکی پیغمبر است او را زرتشت گویند.» ۶۴

ولیکن

کلمه عربی «لاکن» در فارسی بصورت‌های مختلف ولیکن - لیکن - لاکن - لیک - ولیک - ولی بکار رفته است. سعدی فرماید: لیکن این حال محالست که پنهان ماند تو زره می‌دری و پرده سعدی قصبست در تاریخ بلعمی همه جا بجای این الفاظ «لیکن» آمده. و در مواردی که نویسنده ناگزیر از تکرار این فعل ناقص عربی شده است در نوبت دوم لفظ «اما» را بکار برده.

چون - چرا

چون را در عبارت زیر بمعنی «چرا» آورده است: «عمر گفت چون چیزی نپختی؟ (- چرا و برای چه چیزی نپختی؟). گفتا چون تردّد طبخ کنم که مرا جامه نیست» ۳۵۲
یادنامه طبری، ص: ۶۶۰

چنانچه - چنانکه

چنانکه و چنانچه هر دو از قیود تشبیهند، و هر دو بمعنی «مانند» - «بطوری که» و نظیر آنها بکار رفته‌اند. اخیرا برخی چنین پنداشته‌اند که استعمال «چنانچه» بجای «چنانکه» نارواست و باید آنرا فقط در معنی شرط و تعلیق بکار برد. (مانند این عبارت: چنانچه این کار را تمام کنید مزد خوبی بشما خواهم داد. یعنی اگر این کار را اتمام کنید مزد خوبی بشما خواهم داد) این پندار باطل و نابجاست. و من در این مورد شرحی مبسوط با ذکر نمونه‌های عدیده در کتابی نوشته‌ام، کسانی که قصد تجزی حقیقت دارند بدانجا رجوع فرمایند. ۱۴
در کتاب بلعمی نیز نمونه‌های بسیاری برای آن می‌توان یافت مانند: «پس دارای ابن دارا بملکت بنشست و همه جهان آبادان شد و بر وی راست شد و ملکان جهان خراج بر وی می‌فرستادند چنانچه سوی پدرش» ۷۳
مثال دیگر: «... و ملک سند را بزبان ایشان رتبیل خوانند، چنانچه ملک عجم را کسری خوانند.» ۳۵۴

آنچه که

نوبتی پس از آوردن لفظ «چه» موصول «که» موصول یا حرف ربط را بکار برده و «آنچه که» گفته است. و در میان آثار نویسندگان این طرز استعمال بی‌سابقه است و آنرا فصیح نمی‌دانند. مانند: «همچنان که ایشان بیندیشند همچنان راست دارد مگر آنچه که ملک را باشد خاص و رعیت را آن بکار نیاید.» ۴۰

اگر - یا

اگر را بمعنی «یا» بارها بکار برده و می‌دانیم که استعمال این لفظ نیز در نظم و نثر در فارسی مدت‌ها متداول بوده است. فردوسی فرماید:

ندانم که عاشق گل آمد گر ابر که از ابر خیزد خروش هژبر

با - ب

بلعمی در تاریخ خود «با» را مکرر بجای «ب» و در معنی آن بکار برده از جمله گفته است:

یادنامه طبری، ص: ۶۶۱

«ملک روم بصلح بازگشت و سپاه روم با خزران شدند.» ۱۸۰ در جای دیگر آورده است:

«پیش از آنکه بهمن جادو با ایشان رسد» - بایشان رسد.

استعمال این حرف نیز در ادبیات مدتها رواج داشته و ما در آثار قرن هشتم نمونه آنرا می‌بینیم. ۱۵

این و آن برای تعریف

حرف تعریف «این» و «آن» نیز در این کتاب مکرر بکار رفته است. چنانچه در ص ۵۲ گوید: «این فرود پسر سیاوش بود و در آن شهر خویش بزرگ شد و پادشاهی آن شهر بگرفت.»

راء زاید

گاهی نیز «را» علامت مفعول صریح را به طور اضافی و زاید به کار برده است و آن را با کلمه «برای» و «بهر» در یک جمله جمع کرده ۱۶. «افریدون از همه خواسته او بگذاشت و دست بدان نکرد در هیچ چیز مگر آن علم که اندر خزینه نهاد از بهر مال را» ۲۹- مثال دیگر: «و من نگاه کردم در کار خلق چاره نیست ملک را تا او را بیت المال نبود برای نیروی را و نگاهداشت رعیت را از دشمن» ۱۷۰ (و رک ص ۱۱۶)

الکا و قوشچی

بلعمی نوبتی پسوند ترکی «چی» را در کلمه «قوشچی» (- بازدار و میرشکار و نگهدارنده مرغان شکاری) استعمال کرده است ص ۳۳۹- و این قوش خود لفظی ترکیست که در قرن چهارم در زبان فارسی متداول بوده است. دیگر کلمه «الکا» (- سرزمین و بوم و ناحیه) را یک بار آورده است. (ص ۳۰۸) که آن نیز لفظی ترکیست.

کاف تحقیر و تحبیب

کاف تحبیب و تحقیر نیز دوباره در این کتاب دیده شد. یکی در این عبارت: «آن زن پسرک را ببرد و بگذاشت که میوه بچیند» ۱۴۷- که ظاهراً برای تحبیب بکار رفته است. دیگر در عبارت: «فیروز سخن آن مردک شنید» ۱۳۳- (برای تحقیر) یادنامه طبری، ص: ۶۶۲

باء تأکید و سایر پیشوندها

مصنف تاریخ بلعمی آوردن باء تأکید را بر سر افعال در بیشتر اوقات از یاد نبرده. برفت و بیود و بباش و بباشم (۱۵۷) و بگفت و بیامد و بخفت گفته. «پس چون چاشت بود و روز گرم بود در سایه درختی بنشست و خر بر درختی بیست و سله در پیش خود نهاد و بخفت» (۶۳). همچنین سایر ادات تأکید چون: بر، در، اندر، باز، فرو، فرا، فراز، فرود هر یک را در جای خویش بکار گرفته و کلام را استحکامی تمام بخشیده است. «همی» را بر سر افعال و در بیشتر موارد بجای «می» آورده: همی آمد، همی دید، همی راند گفته. و چنانکه اشاره شد گاهی آنرا با یاء

مجهول جمع کرده است.

پیشاوند «مر» را بمعانی گوناگون گاه برای حصر و اختصاصی و گاه بمعنی «برای» پیش از فاعل یا مفعول بیواسطه یا مسند الیه ذکر کرده: «مسلمان مر پیغمبر را ترجمه کرد» (۳۳۷). دیگر: «گفت زندگانی ملک دراز باد. ملک مر پدر مرا ... شناسد و خدمت وی داند مر ملک نوشروان را.» (۱۸۱، رک ص ۱۴۸ و ...)

سایر مختصات و نکته‌ها

از مختصات دیگر این کتاب آوردن «چند» و «همچند» است بمعنی اندازه و معادل ... و «بیش» (۱۶) بمعنی زیاد و «نمودن» بمعنی کردن (۴۵) و «سخت» بمعنی خیلی و بسیار. و «دیگر» و «دو دیگر». دیگر «صاف» را «صافی» (۶۲) «خلاص» را «خلاصی» و «غش» را «غشی» (۲۷۱) نوشته و اصل آنها نیز در عربی چنین است.

«حضرت» را مکرر بمعنی «پایتخت» آورده (۳۸، ۱۰۲). «فراز» را بمعنی نزدیک، «دستور» را همه‌جا «دستوری» و «بیداد» را بیشتر «بیدادی» استعمال کرده و یائی به آخر آنها افزوده است. و «انگشتر» را «انگشتری» و «انگشترین» (۱۴۱) گفته. صورت کردن را در معنی نقش کردن و عکس و تصویر کشیدن آورده. و این ترکیب چه شیرین افتاده است در این شعر که ندانم از کیست:

یادنامه طبری، ص: ۶۶۳ صورتی در بیستون فرهاد مسکین کرده است آفرین بر دست و بازویش چه شیرین کرده است آنچه در این مختصر از تاریخ بلعمی و سبک نثر آن گفته شد شاید اندکی از بسیار و یکی از هزار باشد. چه این کتاب خاصه در قسمت افعال و ترکیبات و اصطلاحات آن مشتمل بر عجائب بسیار و نوادر و آثار بیشمار است و دارای نثری آراسته و دلکش و ساده و روان می‌باشد که وصف آن بهسولت ممکن نیست.

از طرفی آنچه در این وجیزه بشرح و بحث آمده قسمت مربوط به ایران آن کتابست نه تمام آن.

دیگر آنکه با شتابی که در مدتی کم و فرصتی کوتاه برای تهیه این مقاله نشان داده شده، شاید که از سهو و اشتباه عاری نباشد که مجال تنفیح و تحقیق کامل آن حاصل نگردیده است. امید است با عنایت و یادآوری و انتقادات و تذکراه‌های اهل دانش اگر خرده‌ها و نواقصی در آن یافته شود رفع گردد و از هر جهت صورت کمال پذیرد. انشاء الله.

برخی از مآخذ و یادداشتها

(۱)- این تاریخ که بزبان عربیست ترجمه آن بخامه توانای ابو علی بلعمی صورت پذیرفته است، ولی بلعمی چندان در این امر هنرنمایی کرده که کار وی را از صورت ترجمه خارج دانسته‌اند و آنرا تصنیف شناخته‌اند. خود او نیز در لابلای کتاب اثر خود را تصنیف خوانده نه ترجمه. مانند کلبله و دمنه ابو المعالی نصر الله منشی آن نیز با آنکه ترجمه عربیست تصنیف ابو المعالی خوانده می‌شود.

(۲)- تاریخ بلعمی قسمت مربوط به ایران مصحح استاد دکتر جواد مشکور چاپ سال ۱۳۳۷ از انتشارات کتابفروشی خیام- این کتاب که اساس کار ما در این تحقیق قرار گرفته است شامل قسمتی از تاریخ بلعمی است که مربوط به ایرانست، نه تمام آن و مصحح فاضل مقدمه‌ای مشروح و ممتع بر آن نوشته است که از آن در تهیه این مقاله بهره‌گیری شده است. ارقامی که گاهی در کنار عبارات کتاب قرار داده شده است شماره صفحات این کتاب می‌باشد.

(۳)- ص ۲۷ مقدمه کتاب باهتمام دکتر مشکور.

(۴)- مقدمه همان کتاب ص ۱۲۸ و سبک‌شناسی بهار ۱/ ۱۶۱.

(۵) - همان دو مآخذ ص ۲۵ مقدمه.

یادنامه طبری، ص: ۶۶۴

(۶) - ر. ک. شماره ۱ یادداشتها در سبب تصنیف نامیده شدن کتاب.

(۷) - سبک نثر فارسی از قرن چهارم تا چهاردهم تألیف دکتر مهدی درخشان چاپ سال ۱۳۴۸ - این مجموعه در دو جلد و برای دانشجویان رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آنکارا تألیف شد. ولی جلد دوم آن چاپ و منتشر نگردید.

(۸) - رجوع فرماید یادنامه ناصر خسرو ص ۱۹۴ تا ۲۱۱. از انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد. مقاله‌ای تحت عنوان سبک نثر ناصر خسرو در سفرنامه.

(۹) - مقدمه تاریخ بلعمی باهتمام دکتر محمد جواد مشکور.

(۱۰) - رجوع فرمایند به کتاب درباره زبان فارسی تألیف نویسنده این مقاله (دکتر مهدی درخشان) از انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، سال ۱۳۶۷.

(۱۱) - رجوع فرمائید همان مآخذ ص ۱۲.

(۱۲) - همان مآخذ ص ۴۲.

(۱۳) - دیوان ناصر بخارائی با مقدمه و حواشی این جانب دکتر مهدی درخشان چاپ سال ۱۳۵۳ - از انتشارات بنیاد نیکوکاری نوریانی - غزل ...

(۱۴) - درباره زبان فارسی ص ۳۳.

(۱۵) - ر. ک. دیوان ناصر بخارائی ص ۹۱ مقدمه.

(۱۶) - همان مآخذ ص ۹۵ مقدمه.

برخی از مآخذ: مقدمه تاریخ بلعمی قسمت مربوط به ایران مصحح دکتر محمد جواد مشکور اطلاعاتی راجع به طبری و بلعمی و تاریخ آنها و مآخذی که مورد استفاده و استناد آنان قرار گرفته است. متن تاریخ بلعمی مصحح دکتر مشکور - سبک‌شناسی بهار ج ۱ و ۲ لغت‌نامه دهخدا - فرهنگ معین و ...

یادنامه طبری، ص: ۶۶۵

جووانی درمه دانشگاه ناپل - ایتالیا

طبری و فردوسی: تاریخ و حماسه‌سرایی [جووانی درمه]

یادنامه طبری، ص: ۶۶۷

اگر سلسله ملوک قدیم عجمی را که در تاریخ الرسل و الملوک ابو جعفر طبری می‌خوانیم با فهرست پادشاهان ایرانی شاهنامه فردوسی برابر نمائیم اختلافات گوناگون و متعدد دیده می‌شود. یکی از این اختلافاتی که به نظر این جانب جالب توجه می‌نماید در صفحه‌های اول کتاب طبری وجود دارد و مربوط به پیشدادیان است. طبری بیان می‌کند بعد از کیومرث، هوشنگ، طهمورث و جمشید و بیوراسب و ضحاک تازی و آفریدون بر تخت پادشاهی نشستند در حالیکه فردوسی می‌گوید بیوراسب و ضحاک یک نفر بوده زیرا بیوراسب لقب آن پادشاه عربی بود و شاعر طوسی توضیح می‌دهد که چون ضحاک دارای تعداد بسیار اسب بوده و بیور بزبان پهلوی معنی «ده‌هزار» را می‌رساند بدین سبب چنین لقب را بدو دادند.

این نکته که به نظر می‌رسد نکته‌ای فرعی باشد در حقیقت بی‌معنی و بی‌اهمیت نیست و ببینیم چرا.

فردوسی در شاهنامه از یکی از افسانه‌ها و داستانهای خدایان و پهلوانان ایران قدیمی نگهداری و محافظت می‌کند که دارای ارزش بزرگ اخلاقی است و خاطر پژوهندگان و متخصصین تاریخ مذاهب را هم چه در گذشته و چه امروز جلب می‌نموده است. این داستان، آن قصه معروفی است که آن را در باب آیین و آداب مهرگان در اوستا گرد آوردند و برطبق آن جمشید (Yima Xsaeta) گناهی نابخشودنی کرده و خدای تعالی اژدهائی را (Azi Dahaka) فرستاده که او را مجازات کند و بعد از مجازات، فریدون (Oretaona) آمده و اژدها (یعنی ضحاک) را کشت تا فرمانروائی حق و راستی برقرار

یادنامه طبری، ص: ۶۶۸

گردد. اثری از این روایات کهن در کتاب طبری دیده می‌شود. مثلاً در ترجمه بلعمی می‌خوانیم که: «عرب او را ضحاک گفتند و مغان گویند که او بیوراسب بود» و درباره روز پیروزی آفریدون بر ضحاک اضافه می‌کند که: «و آن روز مهر روز بود از ماه مهر، آن روز مهرگان نام کردند». با وجود این، پیداست که درج اسم بیوراسب در فهرست ملوک عجم معنی اخلاقی این افسانه را نابود نموده به‌طور کلی از بین برد.

وقتی که فردوسی به دنیا آمد از درگذشت طبری فقط ده سال گذشته بود، بنابراین می‌توان گفت روی هم رفته محیط فرهنگی این دو دانشمند بزرگ و ارجمند ایرانی تقریباً یکی بوده و در فاصله زمانی که در بین زندگانی و تألیف کتابهای ایشان قرار گرفت روش تفکرات و اندیشه‌ها، تغییرات مهمی را نپذیرفت. علاوه بر این خود آثار طبری و ترجمه فارسی آن از طرف ابو علی محمد بلعمی در دسترس عموم بود و غیرممکن است که استادی به فضیلت فردوسی از آنها آگاهی نداشته و آنها را نخوانده باشد. معلوم است که در سده سوم و چهارم هجری شناسایی روزگار پیشین ایران بر یک بنای استوار نمی‌پایند و یاد گذشته کهن این کشور چه افسانه‌ای و چه تاریخی سرچشمه روایات و داستانهای گوناگون و متفاوتی گردید که تا حدی از هم مستقل و جدا بود و هر یکی از آنها می‌توانست منبع اصلی تألیفات مورخی یا حماسه‌سرایی را تشکیل دهد. در واقع این‌طور شد و ما می‌دانیم که یکی از منابع عمده فردوسی شاهنامه نثر ابو منصور بود که بعد از درگذشت طبری در حدود سال ۳۴۶ هجری یعنی موقعی که فردوسی تازه به بیست سالگی رسیده بود به دست یک هیأت دانشمندانی که احتمالاً برطبق اسامی خود زردشتی می‌نمایند گرد آورده گشت.

حالا این حادثه یعنی این که حماسه‌سرایی بزرگ طوس چنین کتابی به اصطلاح زردشتی را انتخاب کرده باشد تا پایه رساله شاعرانه خود را بر آن تأسیس نماید چه در خاور و چه در باختر باعث گفتگو و بحث زیاد گردید. حتی کسانی بودند که بر مسلمانی صحیح شاعر شک داشتند! اما البته هیچ این‌طور نیست. با اینکه در ایران خیلی اوقات شعر و عرفان با هم مخلوط گردیده و چنین آمیختگی نیز در آثار فردوسی پدید است و عرفان در نظر متعصب گاهی گناه است باز دین و مذهب با اختلافات موجود در میان «تاریخ» طبری و شاهنامه فردوسی هیچ کاری ندارند. این اختلافات از جای

یادنامه طبری، ص: ۶۶۹

دیگری سرچشمه می‌گیرد.

در سده‌های اول هجری زیر فشار متصرفان عربی وضع ملت ایران نسبت به ایام گذشته خیلی بدتر شده بود. از لحاظ سیاسی همه قدرت در دست حکما و امرای عربی بود و با اینکه مهاجمین برای مباشرت امپراطوری وسیع و نوین خود به استعداد و لیاقت اداری و اجرائی بومیان محتاج بودند شکوه و بزرگی کهن ایران از بین رفته بود: زبان عربی زبان رسمی و نژاد عربی علامت نجابت و شرافت بوده در حالیکه بنظر می‌رسید که آداب و رسوم ملی بی‌ارزش و پست و تقریباً فراموش گشته باشد. لازم بود که فرهنگ عمیق و آبدار و دیرینه ایران هم به تازیان که از آن بیخبر مانده و هم به عجمیان که از آن کم‌بهره می‌بودند معرفی و باز یاد آورده شود.

ابو جعفر طبری بسوی این هدف کوشید که تاریخ ایران را در داخل تاریخ جامع جهان درج کند و نشان دهد که ایران و مردم

ایرانی همیشه و از وقت یاد نیاوردنی شریک حوادث عمومی تمام بشریت و سازندگان عمده و مهم تمدن دنیا می‌بوده‌اند. با ضمیر منیر خود طبری به تمامیت تاریخ انسان نگاه کرد و در آن، آثار قدرت خدا و توجه پروردگار را می‌دید و در نتیجه این تصور پرآب‌وتاب و نیرومند یک پرده‌ای پر عظمت را تصویر نمود که در آن نقش ایران در سلسله اعمال و وقایع جهان جزئی از اجزای یک طرح الهی می‌گردد و حقانیت کامل تاریخی وجود خود را از دست تعالی دریافت می‌کند.

در عوض، توجه و آرزوی فردوسی بر شایستگیها و هنرهای وطن خود فراهم آمد. بعد از مدت طولانی مردم ایران غلبه عربها را از روی گردن خود برداشته و اینجا و آنجا حکومت‌های مستقل برپا می‌ساختند. اما هنوز وجدان فرهنگی مردم سست بود؛ در نتیجه اطاعت دراز از امر خارجیان، بیشتر اهالی ایران بی‌تکلیف مانده و معمولاً- یاد سنن بومی در خاطر آنان ضعیف و درهم برهم و مشکوک گشته و کشور پاره‌پاره بود و دیگر ایرانیان همدیگر را هموطن نمی‌دانستند و بر ضد یکدیگر جنگ می‌کردند. بنابراین ممکن بود که در این وضعیت و تحت فشار نظامی طوایف نوین جنگجو، مانند ترکان، خود هویت و گنجینه اخلاقی و ادبی ملت ایران که همیشه عامل تمدن در میان اقوام آن نواحی بوده از بین برود. این خطر اینقدر جدی و واقعی بود که یکی از فرمانروایان ایرانی، یعنی ابو منصور، دستور داد تا یک آئین آداب قدیم و داستانهای کهن وطنی را گرد آورده و

یادنامه طبری، ص: ۶۷۰

محافظه کنند و آرزوی بر این بود که ایرانیان از میراث فرهنگی مشترک خود دوباره آگاه شوند و همدیگر را برادر و دوست و همانند بشناسند. شاهنامه ابو منصور به ما نرسیده و گم شد اما به احتمال قوی آن کتاب نثر عبارت از یک فهرست خشک پادشاهان کهن و تعریف مختصری از کردارهایشان می‌بوده و از این رو با سلیقه مردم نمی‌ساخت. تا داستانهای حماسی و اساطیر رواج عمومی پیدا کنند و در فرهنگ ملی دوباره رخنه کنند شاعری می‌خواست نیرومند و فاضل. چنین شاعر، ابو القاسم فردوسی بود.

پس می‌توان گفت که طبری ایران را که در آن زمان بعنوان کشوری دارای بزرگی و شکوه مطابق جاه و جلال قدیم دانسته نمی‌شد در جهان نوین اسلامی به همسطحی با کشورهای دیگر از نورسانید و بر این اساس بود که فردوسی توانست به تعریف خصوصیات فرهنگی وطن خود پردازد زیرا دیگر ممکن نبود که از روی این خصوصیات، سایر کشورهای اسلامی چنین نتیجه بگیرند که ایران کشوری بیگانه و غریب است.

یادنامه طبری، ص: ۶۷۱

دکتر برات زنجان دانشگاه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

تاریخ طبری از دیدگاه بلعمی [دکتر برات زنجان]

اشاره

یادنامه طبری، ص: ۶۷۳

تاریخ الامم و الملوك یا اخبار الرسل و الملوك که به تاریخ طبری معروف می‌باشد تألیفی است از ابو جعفر محمد بن جریر طبری فقیه و دانشمند و مورخ ایرانی قرن سوم هجری که در تاریخ عالم به زبان عربی نوشته و چهل و دو سال بعد از او یعنی در سال ۳۵۲ ق به فرمان منصور بن نوح سامانی بوسیله ابو علی محمد بن محمد بلعمی وزیر دانشمند و نویسنده قرن چهارم هجری به فارسی ترجمه شده است. این ترجمه برگردان بی‌کم و کاست تاریخ طبری نیست بلکه خلاصه و اقتباس گونه‌ای است از آن و مترجم مطالبی را از متون دیگر بدان افزوده است. با اینکه بلعمی در کتاب خود از محمد بن جریر به نیکی یاد کرده و در چند جا بعد از ذکر نام او عبارت «رحمة الله علیه» و «رحمة الله» آورده با این حال گاهی به نوشته او با ذکر علت، اعتراض و نظر خود را به

صراحت ابراز کرده است.

قسمت اول این ترجمه را که به تصحیح مرحوم محمد تقی بهار و به کوشش محمد پروین گنابادی در دو جلد در تهران به چاپ رسیده مطالعه و اختلاف نظر قابل ذکر نویسنده بزرگ را تا آنجا که ممکن بود یادداشت کرده و طی این گفتار بازگو می‌کنم تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

اختلاف در معانی و تفسیر بعضی از آیات

مؤلف تاریخ طبری آنچه را که از روایات و اخبار بدست آورده بدون اینکه صحت و

یادنامه طبری، ص: ۶۷۴

سقم آنها را تحقیق کند با ذکر سند روایت در کتاب خود آورده است چنانچه در آغاز گوید: «خواننده این کتاب بداند که استناد ما بدانچه در این کتاب آورده به روایات و اسنادی است که از دیگران به توالی به ما رسیده است و من نیز خود از آنان روایت می‌کنم یا سند روایت را به ایشان می‌رسانم نه آنکه در آوردن مطالب تاریخی استنباط عقلی شده باشد... اگر شنوندگان اخبار این کتاب، به برخی از داستانها و قصه‌ها برخوردند که عقل وجود آنها را انکار کند نباید بر من خرده گیرند زیرا ما آنها را آنچنانکه شنیده‌ایم در کتاب خود آورده‌ایم». ۱

امّا مترجم تاریخ طبری در ترجمه دو مطلب را در نظر داشته یکی اضافه کردن مطالب لازمی که محمّد بن جریر به سبب اختصارگویی در کتاب خود نیاورده دیگر تصحیح تفسیر بعضی از آیات قرآن کریم که طبری تفسیر صحیح را از سقیم جدا نکرده و قول راویان را آورده است. محمّد بلعمی در هر دو قسمت یعنی اضافه کردن خبر و آوردن تفسیر درست معذور بوده است زیرا از طرفی منصور بن نوح سامانی به او فرمان داده که به بهترین وجه ترجمه کند چنانکه در آن نقصانی نباشد ۲ و از طرف دیگر آوردن تفسیر درست که با عقل و منطق سازگار باشد وظیفه هر فرد مسلمان مؤمن و متدین است. مثلاً در تفسیر آیه شریفه: «یا نَارُ کُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلٰی اِبْرَاهِيْمَ» گوید: «و محمّد بن جریر ایدون گوید بدین کتاب اندر که خدای تعالی فرشته‌ای را بفرستاد تا ابراهیم را بدان آتش اندر مونس بود تا دل ابراهیم تنگ نشود، و ابراهیم سر به کنار وی نهاد و این حدیث نادرست است و این سخن منکر است نزد علما و اهل حکمت زیرا که ابراهیم آنکس بود که دلش با خدای عزّ و جلّ بسته بود، چنانکه به جبریل میل نکرد بدان چنان جایگاه‌اند. پس او را بدان آتش به خلوت معرفت خدای تعالی نه بس بود، و شادی خلّت و شوق محبت، که فریشته‌ای بایستش تا او را مونس باشد؟ و آنجا که عارف را معرفت بود، و انس خلوت بود، و شادی وصلت بود، آنجا فریشته را چه قیمت بود، یا آسمان و زمین را و بهشت و همه خلق را که دون خدای است به چشم عارف چه مقدار و منزلت بود؟» ۳.

یادنامه طبری، ص: ۶۷۵

اصحاب الایکه

در معنی «ایکه» که در آیه شریفه «كَذَّبَ اَصْحَابُ الْاَيْكَةِ» آمده و طبری اصحاب الایکه را اهل مدین دانسته بلعمی اعتراض کرده و می‌گوید: «و ایکه بتازی غیضه خوانند یکی درختستان و مرغزار خرم بود و خدای تعالی ایشان را نعمت بسیار داده بود و همه بت پرست بودند و ترازو و پیمانانه کم داشتند یکی آنکه بستند و یکی آنکه بدادندی، آنکه بستندی افزون بودی و آنکه بدادندی کم بودی و ایشان را درم بودی که بشمار دادندی و نسختندی و هرگاه که آن درم بدادندی لختی از او ببریدندی گرداگرد چنانکه پیدا بودی و کم شدی، و محمّد بن جریر ایدون گفت که اهل مدین دیگر بودند و اصحاب الایکه دیگر و شعیب هر دو شهر را پیغمبر بود و نه چنین بود که او روایت کرد سوی خداوندان تفسیر و اخبار و علما اندر تاریخ ایدون است که اصحاب

الایکه اهل مدین بودند و این قول درست است». ۴

موسی و فرعون

در داستان حضرت موسی و فرعون به خواهشی که به موسی نسبت داده شده اعتراض کرده و گوید: «محمد بن جریر ایدون گوید که موسی به دریا فراز آمد و از دریا خواهش کرد او را به کنیت برخواند و گفت یا ابا خالد مرا راه ده تا بگذرم و عصا بر آن برزد تا راه یافت و این حدیث نه درست است و حدیث درست آنست که خدای اندر نبی یاد کرد که: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ *». ۵

موسی و طور

در رفتن حضرت موسی به مناجات که اول تنها رفت و سپس بار دوم هفتاد تن را با خود برد به نوشته محمد بن جریر اعتراض کرده و گوید: «محمد بن جریر رحمه الله علیه بدین کتاب اندر ایدون گوید که موسی تنها به مناجات رفت و چون باز آمد قومش همه گوساله پرستیده بودند ایشان را بکشت بسیار و باز خدای ایشان را عفو کرد. آنگاه موسی این هفتاد تن را به مناجات برد تا از خدای تعالی بنی اسرائیل را تورات خواهد و این نه

یادنامه طبری، ص: ۶۷۶

درست است و با خبر قرآن موافق نیست و هر چیزی که با نوبی (-قرآن) راست نیاید آن خبر نه درست باشد، زیرا که بنوی اندر ایدون گوید که این هفتاد تن با موسی بشدند و به وقت مناجات ایدون گفتند که خدای ما را بنمای تا ببینیمش از آسمان صاعقه آمد آوازمین که در هول آن آواز همه بمردند». ۶

پیغمبری خواستن موسی برای هفتاد تن

در حدیث از خدا خواستن موسی که هفتاد نفر از همراهان او را پیغمبری بدهد و پذیرفتن این دعا از جانب خدا را بی اصل دانسته و گفته است: «محمد بن جریر اندر این کتاب ایدون گوید که آن هفتاد تن از موسی خواهش کردند که ما را دعا کن تا خدای ما را پیغمبری دهد همچنانکه ترا داد موسی دعا کرد حق تعالی اجابت کرد و هر هفتاد را پیغمبری داد و این حدیث را اصلی نیست». ۷

وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ

و در تفسیر آیه و اشربوا... نوشته محمد بن جریر را درست نمی‌داند و «گوید. و محمد بن جریر ایدون گوید که موسی خاکستر آن گوساله را بآب افکند و گفتا ایشان را که این آب بخورید که هر که آن گوساله را دوست داشت بر دلش سرد شده و خدای تعالی گفت «وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ» نه اینست ولیکن معنی آیت بگویم نیکوتر از این پس...» ۸

موسی و خضر

و در حدیث ملاقات موسی و خضر که طبری نوشته این موسی بن عمران نبوده و موسی دیگر بوده سخت اعتراض کرده و گوید: «و محمد بن جریر این خبر گفت و از پس آن اخبار موسی گفت و این اندر میان اخبار موسی بیاید و ایدون روایت کند اندر کتاب خویش که بعضی مردمان ایدون گفتند که این موسی نی موسی عمران بود که از پس وی یکی موسی دیگر بودست از فرزندان یوسف و پسر میثا بن یوسف و پیغمبر بود از جایگاه خویش برفت به طلب خضر شد او را بیافت و با او صحبت کرد و مرخضر را ثنا یادنامه طبری، ص: ۶۷۷

کردی بسیار و این حدیث که او همی گوید سخت منکر است زیرا که علما و صحابه و فقها چون عمر بن الخطاب رضی الله عنه و

علی بن ابیطالب رضی الله عنه و عبد الله مسعود رضی الله عنه و مفسران از صحابه چون عبد الله بن عباس و ابی بن کعب و علماء از تابعین رضوان الله علیهم اجمعین متفقند که این موسی که به طلب خضر شد و صحبت خضر دریافت موسی بن عمران بود که پیغمبر بنی اسرائیل بود و خدای عز و جل او را تورات داده بود و فرعون را غرقه کرده بود و ندانم که این چنین چرا روایت کند و علما و فقها و اهل تفسیر هیچکس اختلاف نکردند کاین موسی بن عمران بود و اختلاف اندر خضر کردند، گروهی گفتند که پیغمبر نبود ولیکن نیک‌مرد بود و عالم بود و علمش بیش از آن موسی بود. گروهی گفتند این خضر را لیا نام بود و گروهی گفتند ارمیا نام بود و اندر نسب او اختلاف کردند، گروهی گفتند از بنی اسرائیل بود گروهی گفتند نبود، اما اندر موسی هیچ اختلاف نکردند و او پیغامبر بنی اسرائیل بود و کلیم خدای بود». ۹

ابراهیم و پادشاه مصر

و در حدیث رفتن ابراهیم با زنش ساره به مصر و پرسیدن ملک مصر از ابراهیم که این زن کیست؟ و جواب ابراهیم که گفت «این خواهر من است» به نوشته محمد بن جریر که ابراهیم را به دروغگویی تهمت زده سخت اعتراض کرده و گوید: «کلمه خواهر را دروغ نگفت زیرا معنی خواهر آن خواست که همه مؤمنان با یکدیگر خواهر و برادر باشند بدین و دروغ نگفت و از قول خدای گفت عز و جل چنانکه گفت *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ* و محمد بن جریر چنین گوید که ابراهیم صلوات الله علیه این دروغ از بیم گفت و خدای او را عفو کرد که معذور بود و آنچه گفت از بیم گفت و حدیثی روایت کند از پیغامبر صلی الله علیه و ابو هریره روایت کند که ابراهیم سه دروغ گفت دو از بهر خدای و یکی از بهر خویش آن که از بهر خدای گفت آن بود که چون مردمان آن روز به عید شدند ایدون گفت آنی سقیم من بیمارم به عید نتوانم آمدن و دیگر چون او را گفتند این بتان را دستها و پایها که بشکست؟ گفتا مهتر ایشان کرد». ۱۰ بلعمی در تعبیر سخن دوم ابراهیم یعنی «*إِنِّي سَقِيمٌ*» گفتن او در جای دیگر چنین آورده: «پس پدر ابراهیم، ابراهیم را گفت تو نیز با ما به عید بیرون آی- گفت من بیمارم بیرون نتوانم شدن چنانکه گفت

یادنامه طبری، ص: ۶۷۸

«*فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ*» و بدان وقت علم نجوم غالب بود و هر کسی چیزی از احکام نجوم بدانستی و دعوی کردی و ابراهیم برایشان فسوس کردی پس او گفت:

من بیمارم از حکم نجوم، چنانکه شما حکم کنید و بدین نه دروغ خواست ولیکن بهانه خواست تا ایشان او را به عید با خویشان نبرند، بیماری بهانه کرد و پریشان‌حالی تلبیس کرد، گروهی به تفسیر این گویند معنیش «سأسقم» است گفت من بیمار خواهم شدن». ۱۱

بل فعله کبیر هم

در تعبیر سخن سوم یعنی «*بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ*» در جایی که از آیه شریفه: *بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَلُّوهُمْ* *إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ* گوید: «ابراهیم گفت این مهترشان کرد اینک برسید اگر سخن گویند که بدیشان که کرد! و این سخن به ظاهر به دروغ ماند که گفت مهترشان کرد ولیکن این را معنی آنست زی علما و اهل تفسیر تا بدانی که ابراهیم بدین سخن که به ظاهر به دروغ ماند چه معنی خواست تا به دروغ نیندیشی که دروغ از گناهان کبیر است و پیغامبران معصوم بودند و من این معنی بگویم هر چند پسر جریر نگفته است تا با ابراهیم تهمت دروغ نکنی و معنی این نزد علما آنست که «*بَلْ فَعَلَهُ*» اینجا وقف کنی پس ابتدا کنی «*كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَلُّوهُمْ* *إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ*» چنانکه ایدون گوید، آری مهترشان اینک برسیدشان اگر سخن گویند ابراهیم وقف نکرد ولیکن سخن از اول تا با آخر همه بگفت و برایشان پوشیده کرد ایشان ایدون پنداشتند که او همی گوید مهترشان کرد و ابراهیم معنی وقف خواست هر چند وقف

نکرد و ایشان را گمان جز آن معنی افتاد که او خواست تا سخن بر ایشان پوشیده شد و او را دروغ گفته نیامد پس ایشان گفتند لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ». ۱۲

ابراهیم و دیدن ستاره

بلعمی در جای دیگر سخن ابراهیم را در وقتی که ستاره را دید و گفت «هَذَا رَبِّي» از این نوع تعبیر کرده و گفته است که «ابراهیم گفت و این سخن به معنی استفهام است نه به معنی ایجاب، چو آنکسی را غایبی بوده باشد از دور کسی بیند گوید این فلان یادنامه طبری، ص: ۶۷۹

است یا نه؟ از روی پرسیدن، نه به روی حکم کردن که این فلان است و محمّد بن جریر این نگفته است لیکن از بهر آن نوشتیم تا کسی نپندارد که ابراهیم ستاره و ماه را خدای خواند که هرکس چنین پندارد کافر گردد، ایدون باید دانستن که ابراهیم این سخن که گفت به معنی طلب کردن خدای گفت و معنی هَذَا رَبِّي بر شبه لفظ استفهام بود». ۱۳

دیو و سلیمان

محمّد بلعمی حکمرانی چهل روزه دیو بجای سلیمان را نیز ردّ کرده و گفته است: و من چنین گویم که: محمد بن جریر اندر این حدیث غلط کرد که دیو کار سلیمانی کرد و حکمها کرد و آن روا نیست که دیو خود را به کردار پیغامبران نماید». ۱۴

یاران کهف

در تعداد اصحاب کهف نیز ایراد گرفته و گفته: و محمد بن جریر بدین کتاب اندر گوید نه تن بودند و نامهاشان بگوید که هشتم را نام بطوس بود و نهم را قالوس و اگر چنین استی بایستی که اندر نوی (- قرآن) و عاشرهم کَلْبُهُمْ بودی». ۱۵

در داستان اصحاب کهف بلعمی اقرار کرده که خبرها مختلف است و بسیاری از آن خبرها با خبری که قرآن کریم دارد همسان نیست: «قصه‌ای روایت کنند اندر شدن ایشان به کهف اندر به وجهی بسیار است که نبی را مخالف آید و ایدون روایت کند محمد بن جریر که این روایت که کرده درست تر است و اندرین روایت یک دو جای مخالف است مر کتاب خدای عزّ و جلّ را یکی همو گوید دین خویش پنهان داشتند و خدای همی گوید وَ رَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ اِشَانِ دَل قَوِي كَرَدْنَا وَ بَه مِیَان خَلْقِ بَرَخَاسْتَنَد وَ سَخَن تَوَحِيدِ كُفْتَنَد وَ دِیْنِ أَشْكَارَه كَرَدْنَا وَ مَن دَل اِشَانِ نَگَاہْدَاشْتَم وَ دِیْگَرِ مَخَالَفِ هَمِی كُوبِدِ اِنْدَرِ خَبَرِ كِه مَلَكْ دَرِ اَن غَارِ بَبَسْت وَ سَبِیْصَد وَ نَه سَالِ دَرِ اَن غَارِ بَسْتَه بُوَد وَ خَدَاوَنَدِ عَزَّ وَ جَلَّ فَرْمُود وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَتَرَاوَرُّ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ كِه تَأْوِيلِ اِیْنِ حَدِيثِ اَنَسْت كِه كُفْتِم وَ اِگَرِ دَرِ اَن غَارِ بَسْتَه بُوَدِ اِیْنِ حَدِيثِ رَا مَعْنِی نَبُوَدِ». ۱۶

یادنامه طبری، ص: ۶۸۰

ترتیب وقایع تاریخی

یکی دیگر از موارد ایراد بلعمی در تقدیم و تأخیر وقایع است از آن جمله:

حدیث ایوب و حدیث یوسف و حدیث شعیب

بلعمی گوید: «محمد بن جریر رحمه الله علیه حدیث ایوب پیش از حدیث یوسف کرده است اندرین کتاب و ایدون گفته است که ایوب به گاه یعقوب بود پیش از یوسف و این خطاست زیرا که ایوب بن اموص بن غرییل بن عیص بود و ایدون گفت که زن ایوب دختر یعقوب لیا بود و این خبر نه درست است که یعقوب بزیست تا پسر عیص بزرگ شد، و دختر او را داد، و درست آن است که زن ایوب رحمه بود دختر افرائیم بن یوسف و هم بدین کتاب شعیب را پیش از یوسف گفته است و این نیز هم خطایی بزرگ است که شعیب را پیش از یوسف گفته است و شعیب به وقت موسی بود و اندر نبی پیداست من این هر دو قصه را از پس قصه یوسف نبشتم تا بر نظم تاریخ راست بود». ۱۷

دیانوس و اصحاب کهف

مؤلف تاریخ بلعمی در حدیث اصحاب کهف و جایگاه تاریخی آن گوید: «... و این پسر لوغوس را به زبان یونانی بطلیموس خواندندی و معنی آن نام ملک بزرگ بود، و هر ملکی که بزرگ بود که از وی بزرگتر نبود او را بدان زبان بطلمیوس خوانند چنانکه ترکان به زبان خویش ملک بزرگ را خاقان و هندیان رای و رومیان قیصر و عرب تبع و عجم کسری، و در روزگار این بطلیموس بیونان علم فلسفه و نجوم و حکمت و طب بسیار شد و سی و هشت سال او پادشاه بود پس بمرد، پس از او بطلیموس دیگر بنشست نام او دیانوس و به اخبار اندر ایدون خواندم که این دیانوس آن بود که اصحاب الکهف از او بگریختند و به کهف اندر افتادند. و این ملک از لب دجله تا به حد مغرب بدست بطلموسان بماند سالهای بسیار. دویست و چهل و چهار سال و هر بطلیموس که بمردی دیگری هم از اهل بیت ملک از یونان همی نشست و چنین درست تر است که محمد بن جریر همی گوید که این دیانوس چهل سال به ملک اندر بود و بایستی که حدیث اصحاب الکهف

یادنامه طبری، ص: ۶۸۱

و ملک او و قصه او تمام کردی اندرین جای که اگر کسی جای حدیث اصحاب الکهف اندرین کتاب بخواهد جایگاهش این است و نگفته است ولیکن فرودتر ازین بگوید از پس حدیث عیسی، زیرا که ایشان بوقت این ملک بگریختند و به کهف اندر شدند و سیصد و نه سال بماندند و ز پس عیسی علیه السلام از کهف بیرون آمدند و همه زمین شام به عیسی گرویده بودند و دین عیسی آشکارا شده بود». ۱۸

اختصار گویی

محمد بلعمی مترجم تاریخ طبری بارها به اختصار گویی محمد بن جریر اشاره کرده و اخباری را که لازم دانسته در ترجمه افزوده است از آن جمله:

مأنده آسمانی

در حدیث حضرت عیسی گوید: «اکنون محمد بن جریر از اخبار عیسی علیه السلام چیزی نگفته است و بدان علامت نبوت او ایدون گفته است: او پیامد سوی بنی اسرائیل به پیغامبری و سه سال بیود و کس بدو نگوید و او را بگرفتند و بکشتند و خدای تعالی او را بر آسمان برد و اخبار عیسی و عجایب و حکمتهای او بیش از این است که چنین مختصر باید گفتن و اخبار او به کتب اخبار انبیا بسیار است و این مقدار از کار و علامات آیات او که گفتیم همه از کتب تفسیر است نه از این کتاب و نیز از اخبار عیسی یکی چیز بخواهم گفتن هر چند که محمد بن جریر نگفته است و این حدیث مأنده است که فرود آمد از بهر عیسی از آسمان و چون این خبر معروف و مشهور است اندر قرآن و اندر اخبارزی مردمان با عجایب بسیار نه از در آنست که ناشنیده ماند و نیاد کردن از آن سپس

که خدایتعالی اندر قرآن یاد کرد ...» ۱۹

مورچه و سلیمان

و نیز حدیث مورچه با سلیمان را که محمد بن جریر یاد نکرده در تاریخ بلعمی ذکر کرده است و در مقدمه داستان مؤلف تاریخ طبری را اندکی سرزنش کرده و گفته:

«بدانکه هر حدیثی که آن نیکوتر است و اندر او آیات قرآن بیشتر است محمد بن

یادنامه طبری، ص: ۶۸۲

جریر اندر این کتاب آنرا دست بازداشته است و یاد نکرده است یکی حدیث التَّمَل و یکی حدیث الخیل و من هر دو را بیان کنم چنانکه در کتب تفسیر یافته‌ام». ۲۰

در جای دیگر هم درباره محمد بن جریر سرزنش آمیز سخن گفته که چرا حدیث و اخبار خوب را در تاریخ خود نیاورده است:

ذو القرنین

«و محمد بن جریر از این حدیث که خدای عزّ و جلّ از قصّه ذو القرنین یاد کرده است اندرین کتاب هیچ نگفته است و ما بگویم چنانکه خدای عزّ و جلّ اندر قرآن یاد کرد و بسیار نیکوتر است و با فایده‌تر از آن که محمد بن جریر در این کتاب گفته است و هر کجا حدیث لطیف و با فواید بسیار است خدای عزّ و جلّ یاد کرده است اندر کتاب خویش و آن مرد آن را اندرین کتاب یله کرده است از بهر اختصار را». ۲۱

رَبِّ أَرْنِي

در تفسیر آیه «رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُخَيِّ الْمَوْتَى» گوید: «این خبری است که محمد ابن جریر یاد نکرده است بدین کتاب اندر و من بگویم که اندر او هم حکمت است و هم عبرت تا کسی که این کتاب خوانده باشد و این آیت، معنی آیت بداند». ۲۲

به نعمت رسیدن قوم بنی اسرائیل

در قصّه گرویدن بنی اسرائیل به موسی از آیه شریفه إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ ... سخن گفته و بار دیگر به اختصار گویی محمد بن جریر اشاره می‌کند و می‌گوید: «و این همه پندها و موعظه‌های موسی از پس آن بود که خدای جلّ و علا فرعون را و قوم را هلاک کرده بود و مصر و ملک مصر بنی اسرائیل را رسیده بود و محمد بن جریر اندر این کتاب سخت مبتّر گفته است و هیچ نگفت از حدیث آن که خدای تعالی موسی و بنی اسرائیل را باز مصر برد و ملک مصر و خانه‌های قبطیان ایشان را میراث داد نبایستی که از این حدیث خاموشی گشتی و دست بازداشتی که خدای تعالی اندر نبی نه یک جای و نه دو جای یاد کرده است که من بنی اسرائیل را باز مصر بردم و ایشان را

یادنامه طبری، ص: ۶۸۳

میراث‌خوار فرعون و اهل مصر کردم چنانکه خدای عزّ و جلّ گفت: «كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ وَ زُرُوعٍ وَ مَقَامٍ كَرِيمٍ وَ نَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ كَذَلِكَ وَ اُوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخِرِينَ» و بجای دیگر گفت: «فَاخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ وَ كُنُوزٍ وَ مَقَامٍ كَرِيمٍ كَذَلِكَ وَ اُوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ فَاتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ» و ایشان به مصر باز شدند و از پس ایشان میان ایشان حوادثها افتاد و عجایبها است و عبرت و این مرد این اخبارها هیچ نگفته است و یاد نکرده است و از این همه دست بازداشته است مگر از جهت اختصار کتاب بوده است. من اکنون لختی بگویم و یک حیث از آن یاد کنم چنانکه اندر بنی اسرائیل بود و خدای عزّ و جلّ این حدیثها اندر نبی از بهر آن

یاد کرد تا بندگان او بخوانند و بدانند و خاموش بودن و دست بازداشتن از چنین حدیثها هیچ معنی نباشد اما بعضی بر سبیل اختصار از آن جمله یاد کنیم و آن حکایت کشته گویم که اندر بنی اسرائیل یافتند». ۲۳

حکایت کشته

«از عجایبها که اندر بنی اسرائیل بود از پس آنکه با مصر آمدند و خدای تعالی ملک مصر همه به موسی داد حدیث آن کشته بود که اندر میان دو دیه یافتند محمد بن جریر آن را یاد نکرده است، و این حدیث چنان بود که آن کشته را بیافتند و ندانستند که او را که کشت و بنی اسرائیل را از بهر آن اختلاف افتاد و با یکدیگر حرب کردند و بسیار کشته شدند. تا خدای عز و جل بفرمود که گاوی را بکشند و یکی اندام از آن گاو کشته به اندام کشته نهند تا او زنده شود و او بگوید که مرا که کشت ...» ۲۴

احسن القصص

در تفسیر «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ» داستان حضرت یوسف را نقل کرده و در آخر گوید: «و این لفظها محمد جریر یاد نکرده است و ما یاد کردیم تا مردم بدانند». ۲۵

یادنامه طبری، ص: ۶۸۴

سخنی که با عقل سازگار نیست

بلعمی در مرگ حضرت موسی گوید: و محمد جریر سه روایت کند اندرین کتاب و راست آنست که من می گویم و این خبر نیز هم اندر این کتاب روایت کرده است ولیکن این دو گونه است یکی آنکه ایدون گفت که چون خدای تعالی خواست که موسی را پیش خود برد ازو پیغامبری بستد و به یوشع داد و موسی را خدمت یوشع بایست کردن و یوشع پیامها به خلق می گزارد از خدای تعالی و کارها که موسی ندانستی همی کردی، موسی او را گفتی ای یوشع این چه چیز است؟ یوشع گفتی ای موسی آنگاه که تو پیغمبر بودی من ترا خبر پرسیدم که تو همی چکنی؟ موسی را درد آمد از آن و از خدای مرگ خواست و خدای او را مرگ داد. و گروهی گویند که موسی بر فریشتگان آسمان بگذشت و ایشان اندر زمین گوری کنده بودند به فرشهای نیکو آراسته، موسی گفت این گور از آن کیست؟ گفتند این گور آن بنده کریم است و بر خدای گرامی و گفتند یا موسی خواستی که آن تو بودی؟ موسی گفت خواستی، گفتند ایدر فروشو و بخریب تا بنگریم که ترا شاید، موسی به گور فروشو و به خفت و آن فریشته کاین سخن گفت ملک الموت بود، چون موسی بخفت ملک الموت جان ازو جدا کرد و چون مرگ موسی رسید موسی فریشتگان را ایدون گفت که مرا بفرفیتید.

و سه دیگر ایدون روایت کنند که خدای تعالی ملک الموت را بفرستاد که جان موسی بستان، ملک الموت سوی موسی آمد بر صورت مردی، موسی را گفت مرا خدای فرستاد که جان از تو بستانم، موسی دست بازبرد و ملک الموت را طپانچه بزد بر روی و یک چشم او کور کرد، ملک باز پیش خدای شد گفتا یا رب موسی یک چشم من کور کرد و گرنه آن بودی که بنده‌ای هست بر تو گرامی من هر دو چشم او را کور کردم خدای تعالی گفت: ای ملک الموت با موسی مدارا کن، باز بر او شو و او را بگوی که دست بر پشت گاوی بمال بنگر که زیر دست تو اندر موی چند است تا به عدد هر مویی ترا یک سال زندگانی دهم، ملک الموت بیامد و پیام خدای تعالی بداد، موسی گفت یکبار که آخر بیاید مردن اکنون میرم. ملک الموت را گفت جان بستان و ملک الموت جان او بستد، و این هر سه حدیث خرافاتست و نه از در آنست که اندرین کتاب روایت

یادنامه طبری، ص: ۶۸۵

کنند و خداوندان عقل این حدیثها نپذیرند و اندر اخبار چنانست که موسی را صد و بیست سال بود بمرد و جز این گویند ولیکن این بی‌خلاف است. ۲۶

خبر منکرگونه

بلعمی در چگونگی قحط، طاعون و وبا در دوره داود گوید:

«و محمد بن جریر اندرین کتاب ایدون گوید که سبب قحط و طاعون و وبا به گاه داود آن بود که داود خواست که عدد بنی اسرائیل بداند، نقیبان هر سبطی را بخواند و بفرمود شمردن، چون از اعداد ایشان آگاه شد خدای عزّ و جلّ آن از داود نپسندید و وحی فرستادش کای داود تو ندانستی که من ابراهیم و یعقوب را وعده کردم که اندر عددشان جز من کس نداند. چرا بشمردی؟ اکنون از این سه گناه عقوبت یکی بگزین، یا سه سال قحط، یا سه ماه دشمن، یا سه روز مرگ مفاجات. داود تدبیر کرد گفت به گرسنگی سه سال و قحط طاقت نیست، و نه با دشمن صبر کردن. اگر چاره نیست، پس سه روز مرگ مفاجات بگزیدند که باری بمرگ میرند به که بر دست دشمن، و خدای تعالی مرگ بر ایشان افکند یک روز چندین هزار بمردند که عددشان پدید نبود. داود بترسید که از بنی اسرائیل از اصول کس نماند، که سه روز باشد. پس خدای را دعا کرد و گفت: یا رب ترشی من خوردم و دندان بنی اسرائیل چرا کند شد، یا رب اگر عقوبت کنی مرا کن. و این مرگ از ایشان برگیر. پس خدای تعالی آن از ایشان برگرفت و دعای مستجاب شد، و این دعا آنجا کرد که مزگت بیت المقدس بود. و آن روز داود نگاه کرد فریشتگان را دید، شمشیرها آهیخته خلق را همی کشتند، هم بر آن جایگاه شمشیرها اندر نیام کردند، و بر آسمان شدند داود خواست که آنجا مزگتی کند. خدای عزّ و جلّ بدو وحی کرد و گفت ای داود تو بسیار خون ریختی و خلق را بسیار کشتی، تو این مزگت بتوانی کردن ولیکن از پس تو پس تو این مزگت تمام کند، نام او سلیمان، و او از خونها ریختن به سلامت باشد، و این خبری است منکرگونه و عقل این سخن نپذیرد.» ۲۷

قصه عزیر

محمد بلعمی بعد از ذکر قصه عزیر در آخر می‌افزاید «و محمد بن جریر رحمه الله

یادنامه طبری، ص: ۶۸۶

قصه عزیر اینچنین تمام نگفته است و این را از کتب اخبار و تفسیر گفتیم.» ۲۸

سنت ختنه

در ذکر روابط ساره و هاجر زنان حضرت ابراهیم گوید: «... و ختنه زنان را از بهر این نهادند که گفتیم دلیل بر این قول پیغامبر است صلی الله علیه و سلم هرچند محمد بن جریر روایت نکرده است و این حدیثی است مشهور که به مدینه بوقت پیغامبر صلی الله علیه زنی بود که زنان را ختنه کردی و دختران را که از مادر بزادندی و او را ام عطیه خواندندی.» ۲۹

توجهات

بلعمی سعی کرده است که علت بعضی از اخبار را بیان کند از آن جمله: چرا ابراهیم را در خواب فرمودند که فرزند را قربان کند و چرا درین کار به او وحی نفرستادند؟
در قربان کردن ابراهیم علیه السلام گوید:

پس چون ابراهیم را علیه السلام اسحق بیامد و بزرگ شد، و اسماعیل آنجا به مکه بزرگ شد و اسحق پنج ساله شد و ابراهیم با خدای تعالی نذر کرده بود که اگر مرا پسری آید از قبل خدای تعالی قربان کنم. پس پسران بزرگ شدند خدای تعالی ابراهیم را از آن نذر یاد کرد و او را بخواب بفرمود که آن نذر خویش را وفا کن. و بر این خواب ابراهیم یکی حکمت است هر چند پسر جریر نگفته است ازیرا که پیغامبران خدای تعالی گونه گونه بودند از ایشان گروهی را جبریل آمد به وحی و سوی ایشان وحی آورد مشافهه و آن پیغامبران مرسل بودند چنانکه پیغامبر ما علیه السلام و عیسی و موسی و ابراهیم و نوح صلوات الله علیهم اجمعین و گروهی آن بودند که بخواب دیدندی و هرچه ایشان را از آسمان فرمان آمدی به خواب آمدی ولیکن آن گروه بودند که ایشان را انبیاء خوانند و مرسل نخوانند، بدین گروه صحف و نبی فرونیامد از آسمان و ایشان را نفرمود که شریعت نهند و ایشان همه از صحف پیشین که به پیغامبران آمده بود همی خواندند و هم بر آن شریعت که از پیش بودی همی رفتندی و آن که مرسلان بودند آن بودند که هر کسی را از

یادنامه طبری، ص: ۶۸۷

آسمان صحف و نبی و شریعت آمد و خدای تعالی یک را بر یک فضیلت کرد چنانکه گفت **وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ** و ابراهیم علیه السلام از مرسلان بود از آن کسها که جبریل علیه السلام بسوی ایشان آمدی و مشافهه او را از خدای پیغام دادی پس چون این فرمان ذبح آمد که پسر را ذبح کن، او را بخواب نمود و جبریل را نفرستاد که او را به مشافهه بگفتی و بدین اندر دو علت است و دو معنی یکی آنست که پیغامبری گونه گونه است چنانکه گفتم یکی به مشافهه و دیگر به آواز و سیوم بخواب باید که همه نوعهای پیغامبری اندر وی بود و اگر مرسل نبود یک نوع بود آواز و خواب اما مرسل را هم پیغام بود و هم آواز و هم خواب پس ابراهیم را جبریل مشافهه بود خدای تعالی خواست تا همه نوعهای پیغامبری او را جامع شود». ۳۰

چرا یوسف از شرابدار حاجت خواست؟

بلعمی در قصه زندانی شدن یوسف گوید:

«... پس یوسف مر این شرابدار را گفت چون پیش ملک خداوندت بنشینی و به مرتبت خویش باز شوی مرا یادی کن و بگو او را که به زندان اندر غلامی غریب بازداشت است بی گناه، خدای گفت: فانسیه الشیطان ذکر ربه. دیو این سخن او را فراموش کرد تا با یاد نیامدش: **فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بضع سنين و بضع بلغت اندر بیشتر از پنج بود و کمتر از ده بود و مفسران این جایگاه هفت سال گفتند.** اکنون اندرین جای نکته‌ایست که نه علم محمد جریر است و نه گفته او و آن آنست که چون شاید که یوسف با این همه جلالت و مرتبت حاجت خویش به کافری بردارد، و به نزدیک کافری فرستد و امید خدای عز و جل بدو کند؟

بدانکه یوسف علیه السلام نیک دانست که کارها به حکم خدای است ولیکن او را اندر چاه آگاه کرده بود که تو پادشاه خواهی بودن، دانست که هر کاری خدای تعالی سببی کرده است و دانست که حاجت بر آنکس باید برداشتن که نزدیک پادشاه او را شناخت و معرفت بود بر راستی و استواری و نزدیک همه کس بهتر است از آن کس که کسی او را نشناسد و پنداشت که این لفظ خدای تعالی سبب کار او کرده است. و این، دو علم است یکی آنست که بر هر کسی واجب است که بشناسد و یکی نه واجب است،

یادنامه طبری، ص: ۶۸۸

اما آنچه واجب است آنست که بدانند که مسبب خدای است در همه چیزها، و آنچه نه واجب است و رواست که بدانند آنست که بدانند که چه چیز است که سبب کار وی است. پس یوسف دانست که مسبب خدای است لیکن پنداشت که این سبب خواهد بودن و این صغیره‌ای بود، و خدای تعالی با او عتاب کرد که طلب سبب مکن که هنوز هفت سال دیگر مانده است تا تقدیر ما اندر

گذرد، دیگر نینداری که دیو چیزی از یاد کسی تواند بردن که این نزدیک همه گروهی از مسلمانان خطاست.» ۳۱

چرا جادوان بخدا ایمان آوردند؟

صاحب تاریخ بلعمی می‌نویسد: «... موسی آن همه دروغ ایشان باطل کرد، پس موسی عصا بر گرفت و بدست او همچنان چوب گشت، و این همه چوبها و رسنها ناپدید شد هیچ پیدا نیامد فغلبوا هنالك و انقلبوا صاغرين. این جادوان مغلوب شدند و موسی غالب شد، و آن همه خلق خوار گشتند و حقیر. فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ. جادوان خدای را سجده کردند و به نبوت موسی بگرویدند و ایشان را حق از باطل پدید آمد.

اکنون بیاید دانستن که این جادوان را چه پدید آمد که آن ایشان جادوی است و آن موسی پیغامبری و آن از کار خدای است نه از کار جادوان. آگاه باش که حکم جادوی چنانست که هرگاه که جادویی جادوی کند آن چیز به چشم خلق بگونه دیگر نماید جز آنکه به حقیقت است و چون جادوی بگذرد آن چیز هم باز حال خویش شود، چنانکه بود، زیرا که جادوی دوام را نباشد به همیشگی جادویی یک زمان باشد یا یک روز باشد یا یک ماه و ایدون گویند که بزرگتر جادوی که بماند چهل روز ماند و بیش نماند و هرگاه که جادویی چوب را مار گرداند چون جادویی بگذرد آن مار همچنان چوب گردد زیرا که به جادوی چشم خلق تواند بستن و یک زمان خیالی پدید آید ولیکن آفریده خدای را از حالی به حالی نتواند بردن، هم اگر جادوی سنگی را زر نماید به چشم خلق چون جادوی بگذرد آن زر همچنان سنگ نماید، و همچنان گردد که بود و کم و بیش نشود. پس ازین حکم چنان بایستی که چون مار موسی آن همه ماران بخورد و به چشم

یادنامه طبری، ص: ۶۸۹

خلق آنچه نمود که آن همه ماران اندر شکم یک مار شدند چون جادوی بگذشت و مار موسی باز چوب گشت، بایستی که آن ماران همچنان چوب و رسن گشتندی که از اول بود و بر زمین بماندی پس چون ایشان دیدند که موسی مار خویش را بگرفت و بدست او اندر چوب گشت و آن همه چوبها و رسنهای خویش به زمین ندیدند متحیر شدند و گفتند این اگر جادوی بودی و ما را بجادوی خویش غلبه بکردی، پس چوبها و رسنهای ما کجا شد؟ و پیدا آمد ایشان را که آن فعل موسی آیت خدای بود نه جادوی از بهر این نکته جادوان به خدای بگرویدند و مسلمان شدند، و این نکته نه از گفته محمد بن جریر است.» ۳۲

چرا قباد دستور داد مملکت را مساحت کنند و به نسبت مساحت خراج نهند؟

بلعمی در ذکر خبر خراج که در عهد قباد و انوشیروان بنهادند می‌نویسد:

و پیش از قباد در جهان خراج نبود مگر ده یک و پنج یک و چهار یک، و جایی بود که بیست یک گرفتندی، به مقدار آبادانی و نزدیکی و دوری آب. پس قباد بفرمود تا همه مملکت را مساحت کردند تا خراج نهند، و خمس و ربع و عشر بردارند. چون مساحت آغاز کردند، قباد بمرود و وصیت کرد مر انوشروان را که این مساحت را تمام کن و خراج نه و مردمان را از سختی ده یک و پنج یک برهان و این را سببی بود که قباد چنین کرد و محمد بن جریر تمام نگفته است و من بگویم: روزی قباد برنشسته و به روستای سواد اندر همی شد و موبد موبدان با وی بود. پس قباد تنها از پس صیدی شد و وقت انگور رسیدن بود، قباد به سر کوهی رسید نظر کرد به زیر آن کوه دیهی دید، چشم او بر زنی افتاد که بر سر تنور ایستاده بود و نان همی پخت، و پسرکی خرد سه ساله پیش وی ایستاده، ناگاه به باغ اندر آمد و خوشه انگور بگرفت که بخورد، و آن انگور از وی بازستد و بر شاخ رز بست. قباد را عجب آمد از بخیلی آن زن، از کوه فرود آمد و بدر آن باغ رفت و آن زن را گفت: این رز از آن کیست؟ گفت از آن من، گفت: آن انگور را از وی چرا گرفتی و او را بزدی و این مقدار انگور به فرزند خود روا نداشتی؟ زن گفت ما را بر خواسته خویش امر

نیست زیرا که ملک را اندرین نصیب است تا کس ملک نیاید و بهره ملک جدا

یادنامه طبری، ص: ۶۹۰

نکند و حرز نکند، ما دست بدین نیاریم کردن. قباد گفت: این که تو همی گویی در همه پادشاهی چنین است؟ گفت: همه جای چنین است. قباد را دل بسوخت بر رعیت، و بر سر کوه بر شد تا سپاه فراز آمدند و موبد موبدان بیامد قباد این قصه به او بگفت و گفت من این نقیصه نپسندم که کس خواسته خود را تصرف نیارد کردن از جهت من، و درخت بنشانند و بار آورد و از بهر من دست بدان نیارند کردن. این را تدبیری کنید که مرا بر ایشان وظیفه‌ای بود و خواسته‌های ایشان بر ایشان مباح بود تا هر چه خواهند کنند.

موبد موبدان و وزیران گفتند این را تدبیر آنست که زمینهای همه مملکت و رزها را همه مساحت کنند، تا چند جفت بود و درختان بارآور بشمری تا چند بود. پس بر هر جفتی زمین و جفتی زر و بر هر درختی بارآور خراجی معین کنی. بر هر جفتی زمین یک درم یا دو یا سه کم و بیش چنانکه واجب آید به حکم تنگی زمین و نزدیکی و دوری آب، تا هر چه خواهند کنند و وظیفه بر ایشان درم بود، و هر گاه که خواهند بستانند، قباد گفت:

چنین کنید، و به خانه شد، و مساحان را گرد کرد تا همه مملکت را مساحت کنند. و این به آخر عمر قباد بود، و او را مرگ فراز آمد و هنوز مساحت تمام نکرده بودند. پس چون دانست که خواهد مردن انوشروان را بفرمود که این مساحت را تمام کن و این وظیفه خراج بنه، انوشروان آن مساحت تمام کرد و خراج معین کرد، و این در اخبار انوشروان گفته شود». ۳۳

محمد بن جریر طبری به ذکر وقایع تاریخی و به اختصار گویی توجه داشته

محمد بن محمد بلعمی با وجود اینکه در جایهای مختلف گاهی به نرمی و گاهی به شدت بر نوشته محمد بن جریر طبری اعتراض کرده در کلیات او را معذور دانسته و گفته: «محمد بن جریر اندرین روایتها احتیاط نکرده است که کدام درست تر است و معتمدتر که تألیف این کتاب چنان کرده است که خبر آنچه می‌یافت علی‌الوجه می‌نشت بی‌تروی و اندیشه تا یک خبر از دو گونه مختلف و متناقض روایت کرده است، و اندرین اسفندیار او را هم شبهت افتاده است که آنجا می‌گوید این اسفندیار برادرزاده گشتاسب بود و پسر زریر اسپهبد بود پسر لهراسب و جای دیگر گوید که این اسفندیار خود پسر گشتاسب بود ... و او نداند که ازین همه خبرها درست‌تر کدام است و

یادنامه طبری، ص: ۶۹۱

نبایستی که صاحب کتابی این چنین معانی را اغفال کردی». ۳۴

در حدیث لقمان می‌نویسد: «پس لقمان را در حکمت کتابهای بسیار است ولیکن محمد بن جریر نگفته است از آنکه او را مراد تاریخ است که هر کسی اندر کدام روزگار بوده است و چند بوده و چند زیسته است». ۳۵

و در حدیث حضرت موسی می‌نویسد: محمد بن جریر اندرین کتاب سخت مبتر گفته است مگر از جهت اختصار کتاب بوده است». ۳۶

در قصه ذو القرنین هم به اختصار گفتن صاحب تاریخ طبری اشاره کرده و گوید:

«و هر کجا حدیث لطیف و با فواید بسیار است خدای عزّ و جلّ یاد کرده است اندر کتاب خویش و آن مرد آن را اندرین کتاب یله کرده است از بهتر اختصار را». ۳۷

محمد بن محمد بلعمی که اختصار گویی را نمی‌پسندد گاهی خود به اختصار پرداخته است

نویسنده تاریخ بلعمی بارها بطور ضمنی اختصار گفتن را عیب شمرده و سعی کرده که موارد مختصر شده را در تاریخ خود شرح و بسط بیشتر بدهد اما گاهی خود نیز مجبور به کوتاه‌گویی شده است چنانکه در داستان خضر و الیاس می‌نویسد: «... و هر دو اندرین جهان خدای را عزّ و جلّ همی‌پرستند یکی اندر دریا و یکی اندر بیابان و هر سالی به موسم حجّ بمکه گرد آیند بیکجای، و حج کنند و کس ایشان را نبیند جز آنکس که ایشان خواهند که خویشان مراو را بنمایند و اندرین اخبار بسیار است از پیمبر ما علیه السّلام بدان که خداوند این کتاب یاد نکرده است من نیز دست بازداشتم تا کتاب دراز نگرده، و مراد من آنست که از قصّه ایشان آگاه شوی». ۳۸

نسخه‌نویسان و تاریخ طبری

محمد بن محمّد بلعمی در یک جای از تاریخ خود که حدیث به کوه طور رفتن موسی است می‌گوید که نسخه‌نویسها در تاریخ طبری دست برده‌اند و در نسخه‌ای که در اختیار بلعمی بوده تصرّف کرده و سخنان خود را افزوده‌اند و این خلاف حقیقت‌ها از طبری نیست:

یادنامه طبری، ص: ۶۹۲

«و خزّ موسی صعقا. موسی بیفتاد و هوش از وی بشد و موسی نه آن را دید که کوه، ولیکن موسی کوه را دید، و اگر موسی آن دیدی که کوه دید، از کوه بتر شدی، و این سخن بر گوینده خطاست. و محمد بن جریر این معنی را نگفته است و این گفته نویسنده نسخه بوده است که این نسخه را از او نوشتیم و نشاید در حق موسی این اعتقاد داشتن که قوه کوه از قوه موسی بیشتر بود، این خطا بود و گفتیم که این نه کلام کتابست این را متکلمان گویند». ۳۹

مآخذ و مدارک

(۱) و ليعلم التّأظر فی کتابنا هذا أن اعتمادی فی کلّ ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أنى راسمه فيه إنما هو على ما رویت من الاخبار التي أنا ذاكرها فيه والآثار التي أنا مسندها إلى روايتها فيه دون ما أدرك بحجج العقول و أستنبط بفكر النفوس الا اليسير القليل منه إذ كان العلم بما كان من اخبارا لماضين و ما هو كائن من انباء الحادئين غير واصل إلى من لم يشاهد هم و لم يدرك زمانهم إلا باخبار المخبرين و نقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول و الاستنباط بفكر النفوس فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشعنه سامعه من أجل انه لم يعرف له وجها في الصّحة و لا معنى في الحقيقة فليعلم انه لم يؤت في ذلك من قبلنا و انما أتى من قبل ناقله إلينا و إنا إنما أدینا ذلك على نحو ما ادّی إلينا.

تاریخ الامم و الملوك جزء اول صفحه ۵ چاپ قاهره ۱۳۵۷ هجری قمری.

(۲) و بدانکه این تاریخ نامه بزرگ است که گردآورده ابی جعفر محمّد بن جریر یزید الطبری رحمه الله که ملک خراسان ابو صالح منصور بن نوح فرمان داد دستور خویش را ابو علی محمّد بن محمّد بن البلعمی، که تاریخ‌نامه را که از آن پسر جریر است پارسی گردان هر چه نیکوتر چنانکه اندر وی نقصانی نباشد. پس گوید، چون اندر وی نگاه کردم و بدیدم اندر وی علمهای بسیار و حجتها و آیتهای قرآن و شعرهای نیکو و اندر وی فایده‌ها دیدم بسیار، رنج بردم و جهد و ستم بر خویشان نهادم و این را پارسی گردانیدم به نیروی ایزد عزّ و جلّ. و ما خواستیم که تاریخ روزگار عالم اندر آنچه هرکسی گفته است از اهل نجوم و از اهل هر گروهی که تاریخ گفته‌اند از گبر و ترسا و جهود و مسلمان هر گروهی آنچه گفته‌اند یاد کنیم اندرین کتاب، به توفیق ایزد عزّ و جلّ، از روزگار آدم تا

یادنامه طبری، ص: ۶۹۳

گاه رستخیز چند بود، و این اندر کتاب پسر جریر نیافتیم و باز نمودیم تا هر که اندر وی نگردد زود اندریابد و بر وی آسان شود انشاء الله تعالی وحده العزیز. تاریخ بلعمی بتصحیح محمد تقی بهار و به کوشش گنابادی جلد اول صفحه ۱-۲ چاپ تهران ۱۳۵۳.

(۳) تاریخ بلعمی به تصحیح محمد تقی بهار جلد اول صفحه ۱۹۲.

(۴) همان مأخذ جلد اول صفحه ۳۳۳.

(۵) همان مأخذ صفحه ۴۱۸ و ۴۱۹.

(۶) همان مأخذ صفحه ۴۲۹.

(۷) همان مأخذ صفحه ۴۴۱.

(۸) همان مأخذ صفحه ۴۴۵.

(۹) همان مأخذ صفحه ۴۶۲.

(۱۰) همان مأخذ صفحه ۱۹۶.

(۱۱) همان مأخذ صفحه ۱۸۴.

(۱۲) همان مأخذ صفحه ۱۸۶.

(۱۳) همان مأخذ صفحه ۱۸۲.

(۱۴) همان مأخذ صفحه ۵۸۳.

(۱۵) همان مأخذ جلد دوم صفحه ۸۴۳.

(۱۶) همان مأخذ صفحه ۸۴۱.

(۱۷) همان مأخذ جلد اول صفحه ۳۲۳.

(۱۸) همان مأخذ جلد دوم صفحه ۷۲۴.

(۱۹) همان مأخذ صفحه ۷۷۳.

(۲۰) همان مأخذ جلد اول صفحه ۵۸۶.

(۲۱) همان مأخذ جلد دوم صفحه ۷۰۱.

(۲۲) همان مأخذ جلد اول صفحه ۲۵۸.

(۲۳) همان مأخذ صفحه ۴۵۲.

(۲۴) همان مأخذ صفحه ۴۵۲ و ۴۵۳.

(۲۵) همان مأخذ صفحه ۲۶۹.

یادنامه طبری، ص: ۶۹۴

(۲۶) همان مأخذ صفحه ۵۰۴ و ۵۰۵ و ۵۰۶.

(۲۷) همان مأخذ صفحه ۵۵۸.

(۲۸) همان مأخذ جلد دوم صفحه ۶۵۴.

(۲۹) همان مأخذ جلد اول صفحه ۲۰۶.

(۳۰) همان مأخذ صفحه ۲۲۵ و ۲۲۶.

(۳۱) همان مأخذ صفحه ۲۹۲ و ۲۹۳.

(۳۲) همان مأخذ صفحه ۴۰۰ و ۴۰۱.

(۳۳) همان مأخذ جلد دوم صفحه ۹۷۱ و ۹۷۲.

(۳۴) همان مأخذ صفحه ۶۶۰.

(۳۵) همان مأخذ جلد اول صفحه ۵۵۹.

(۳۶) همان مأخذ صفحه ۴۵۱.

(۳۷) همان مأخذ جلد دوم صفحه ۷۰۱.

(۳۸) همان مأخذ جلد اول صفحه ۴۶۴.

(۳۹) همان مأخذ صفحه ۴۳۵.

یادنامه طبری، ص: ۶۹۵

دکتر محمد علوی مقدم دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی

نکته‌های بلاغی در تفسیر طبری [دکتر محمد علوی مقدم]

اشاره

«*»

*. نام اصلی کتاب «جامع البیان عن تاویل آی القرآن» است که به نام مؤلف آن: ابو جعفر محمد بن جریر طبری م ۳۱۰ ق معروف به تفسیر طبری شده است و ما هم در مأخذ به جای جامع البیان تفسیر طبری خواهیم گفت.

یادنامه طبری، ص: ۶۹۷

در پیدایش، تکوین و تدوین بلاغت عربی، عوامل گوناگونی همچون: شعر شاعران عرب جاهلی، نظم و نثر قرون اولیه هجری، بحث و جدال متکلمان اسلامی و لغت‌دانان و نحویان و کتب ارسطو و مفسران قرآن، مؤثر بوده است.

در میان عوامل گوناگون یک عامل بیش از دیگر عوامل در پیدایش و تدوین بلاغت عربی مؤثر بوده و آن، قرآن مجید است. روی همین اصل، بسیاری از مفسران اولیه در نوشته‌های خود، ضمن بحث از دیگر مسائل قرآنی، از بلاغت قرآن هم غیر مستقیم در تفاسیر خود سخن گفتند. مثلاً فزّاء (م ۲۰۷ ق) کتاب معانی القرآن را نوشت و در آن کتاب، علاوه بر اینکه به شرح لغوی الفاظ پرداخت و مسائل نحوی کلمات و اعراب آنها را مورد بحث قرار داد، گهگاه از مسائل بلاغی هم در کتاب خود بحث کرد، از کنایه، تشبیه، مجاز و استعاره سخن به میان آورد، از نظم کلمات، اسلوب شیوای آنها و وزن الفاظ و تأثیر این توازن و هماهنگی، در اذهان شنونده و خواننده سخن گفت و آن‌جا که ترکیب کلمات و آیات را بیان می‌کرد و مسائل نحوی را شرح می‌داد، از تقدیم و تأخیر، مسند و مسندالیه، ایجاز و اطناب هم سخن گفت ۱.

ابو عبیده معمر بن المثنی (م ۲۱۰ ق) نیز یکی دیگر از مفسران قرون اولیه هجری است

یادنامه طبری، ص: ۶۹۸

که کتاب مجاز القرآن او در دست است. درست است که ابو عبیده در کتاب مجاز القرآن، مجاز را مرادف کلمه تفسیر و تأویل دانسته و مجاز را همچون معبر و پلی فرض کرده که خواننده را به فهم معانی می‌رساند و در واقع منظور او از «مجاز» همان معنای

لغوی بوده و نه مفهوم مصطلح میان علمای بلاغت، ولی در عین حال او هم در این کتاب که تفسیر گونه‌ای است بر قرآن مجید، باز هم از: تشبیه، استعاره، کنایه، تقدیم و تأخیر، ایجاز، الثفات بحث کرده و در همین کتاب بیست و هشت قسم مجاز را در قرآن، برشمرده است ۲. نظر ابو عبیده، آن است که برای درک و فهم معانی قرآنی، آگاهی از مسائل بلاغی اهمیت ویژه‌ای دارد و تا کسی از فنون بلاغت آگاه نباشد نمی‌تواند آن‌طور که باید و شاید معانی قرآنی و اعجاز آن را درک کند ۳، روی همین اصل، ابو عبیده به فکر افتاد، این مسئله را روشن کند و در این زمینه کتابی بنویسد. روایت تاریخی در باب انگیزه نوشتن کتاب مجاز القرآن این موضوع را روشن می‌کند ۴.

ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتیبه دینوری (م ۲۷۶ ق) معروف به: ابن قتیبه «*»، از لغت‌دانان و نحاء قرن سوم هجری است. او در مقام پاسخگویی به طاعنان و ملاحده که می‌گفتند در آیات قرآنی تناقض وجود دارد، کتاب تأویل مشکل القرآن را نوشت و در آن از مجاز، استعاره و کنایه و دیگر مباحث بلاغی بحث کرد و در آن کتاب ثابت کرد که بی‌اطلاعی شما از اسلوب زبان عربی و ناآگاهی از استعمالات گوناگون این زبان، سبب شده که چنین پندار نادرستی در شما به وجود آید. ابن قتیبه، علاوه بر کتاب تأویل مشکل القرآن کتاب غریب القرآن را هم نوشته است «*».

دانشمند مصری، السید احمد صقر، در مقدمه‌ای که بر کتاب تأویل مشکل القرآن ابن قتیبه نوشته، متذکر شده است که:

«صنّف ابن قتیبه مصنّفات كثيرة بلغت عدتها- فی ما یقول ابو العلاء المعری- خمسة و ستین مصنفا...» ۵

*. قتیبه: به ضم قاف و فتح تاء فوقانی و سکون یاء، مصعّر «قتبه» به کسر قاف است به معنای: روده، پالان.

** بنا به گفته خطیب بغدادی در تاریخ بغداد ج ۱۰ / ۱۷۰ و بنا به سخن ابن خلکان در کتاب وفیات الاعیان در ۲ / ۲۴۶ و ۲۴۷ و بنا به نوشته معجم المطبوعات العربیه و المعربیه، تألیف یوسف الیاس سرکیس، چاپ مصر، سال ۱۳۴۶ هـ - ۱۹۲۸ م درج ۱ / ۲۱۱ و ۲۱۲، ابن قتیبه، تألیفات فراوانی داشته است.

یادنامه طبری، ص: ۶۹۹

یکی از کتب ابن قتیبه، تفسیر غریب القرآن است که متمم و مکمل کتاب تأویل مشکل القرآن می‌باشد ۶. کتاب مزبور از این جهت حائز اهمیت است که اولاً معانی لغوی برخی از کلمات قرآنی را برای ما باز گفته و ثانیاً بسیاری از مسائل بلاغی را پیش از ابن معتر «*» - برخی کتاب البدیع ابن معتر را، اول کتاب بلاغت می‌دانند - برای ما روشن کرده و از این لحاظ باید سهم او را در تکوین و تدوین بلاغت عربی مؤثر دانست، ثالثاً بسیاری از آیات قرآنی را مورد بحث قرار داده و جنبه‌های بلاغی آیات را توضیح داده است.

۷

پس از اینان که برشمردیم، «*» نوبت به مفسر بزرگ، محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰

*. ابن معتر کتاب البدیع را در ۲۷۴ ق تصنیف کرده است ولی ابن قتیبه سالها قبل از ابن معتر، مباحث علوم بلاغی را در کتاب تأویل مشکل القرآن مورد بحث قرار داد، اما از آنجا که کتاب وی در مباحث گوناگون است و از موضوعات مختلف سخن گفته و همچون کتاب البدیع ابن معتر نیست که فقط به مباحث بلاغی پرداخته باشد، در فرهنگ اسلامی به عنوان یک کتاب بلاغی معرفی نشده، در صورتی که ابن قتیبه در کتاب تأویل مشکل القرآن از ص ۱۰۳ تا ۱۳۴ از مجاز بحث کرده و صفحات ۱۳۴ تا ۱۸۴ کتاب را به استعاره اختصاص داده و از ص ۲۱۰ تا ۲۳۱ از حذف و اختصار سخن گفته و از ص ۲۵۶ تا ۲۷۴ کنایه و تعریض را مورد بحث قرار داده است.

*. البته در قرن سوم هجری، دانشمندان دیگری هم بوده‌اند که در زمینه مسائل قرآنی و بلاغی، کتاب نوشته‌اند، همچون جاحظ

بصری، (م ۲۵۵ ق) که در باب نظم قرآن و اسلوب شگفت آور آن، کتاب نظم القرآن را نوشت و در آن، از وجوه اعجاز و اسرار شگفتی‌های قرآن، بحث کرد و قرآن را با کلام عرب مقایسه کرد و برتری آن را ثابت کرد و محسنات و زیباییهای آن را باز گفت ولی متأسفانه این کتاب از میان رفته و به دست ما نرسیده و فقط جاحظ خود در کتاب الحیوان در بحث از ایجاز از آن کتاب اسم برده و گفته است:

«... ولی کتاب جمعیت فیه آیا عن القرآن لتعرف بها ما بین الایجاز و الحذف و بین الزوائد و الفضول الاستعارات، فاذا قراتها رایت فضلها فی الایجاز و الجمع للمعانی الكثیره بالالفاظ القلیله فمنها...»

ر ک: جاحظ، الحیوان، چاپ فوزی عطوی، الطبعة الثانية ۱۳۹۷ هـ - ۱۹۷۸ م بیروت ج ۳ / ۴۲۸

ابن ندیم هم که کتاب الفهرست را در ۳۷۷ ق نوشته، در فصل کتب تالیف شده در باب قرآن، از کتاب نظم القرآن جاحظ، اسم برده است.

ر ک: ابن ندیم، الفهرست نشر دار المعرفه، بیروت، ص ۵۷.

ابو علی محمد بن یزید واسطی، (م ۳۰۶ ق)، از اجله متکلمان، بنا به نوشته ابن ندیم (الفهرست ص ۲۴۵) در باب اعجاز قرآن، کتابی نوشته که متأسفانه هم‌اکنون در دست نیست.

حاج خلیفه در ج ۱ ص ۱۲۰ کتاب کشف الظنون که نام پدر واسطی را «زید» ثبت کرده و نه «یزید»، نوشته است که واسطی، کتاب «اعجاز القرآن» داشته و عبد القاهر جرجانی دو شرح، بر آن کتاب نوشته و شرح کبیر را «معتصد» نامیده است.

یادنامه طبری، ص: ۷۰۰

ق) می‌رسد. طبری در تفسیر بزرگ خود به نام جامع البیان عن تأویل آی القرآن بیشتر از فراء مباحث بلاغی قرآن را مورد بحث قرار داده و به نظم بدیع قرآن که عرب از نظیره گویی بدان عاجز است، اشاره کرده و برخی آرایشهای کلامی قرآن را که سبب تفاوت قرآن با کلام عرب شده باز گفته و در واقع بحث از مسائل بلاغی قرآن را در میان مفسران پایه‌ریزی کرده است و مفسران را به ارزش و اهمیت علوم بلاغی در آیات قرآنی آگاه کرده به طوری که جار الله زمخشری (م ۵۳۸ ق) در مقدمه تفسیرش نوشت ۸: «فقیه هر چند که در فتوا دادن و استنباط احکام فقهی بر اقران خود پیشی گیرد و متکلم (عالم علم کلام) هر قدر که در علم کلام، فرد برجسته‌ای شود و محدث در اخبار و احادیث هر چند اهمیت پیدا کند و فرد شاخصی گردد و خطیب در فن خطابه از حسن بصری هم سخنورتر شود و نحوی در علم نحو از سیویه هم برتر گردد، هیچ‌یک از اینان به حقیقتی نمی‌رسند، مگر اینکه در دو رشته از دانش، یعنی علم معانی و بیان که مختص به قرآن است براعت و کمال پیدا کنند».

از گفته زمخشری، در مقدمه تفسیرش چنین استنباط می‌شود که دو علم معانی و بیان، برای مفسر قرآن از مهمترین علوم است که مفسر باید بداند و بدون آگاهی از این دو علم مفسر نمی‌تواند زیباییهای بلاغی و محسنات بدیعی کلام خدا را درک کند و نشان دهد. در واقع زمخشری راه درک اعجاز قرآن را در تبحر و شناخت علوم بلاغی دانسته و بر آن است که شناخت لطائف کلام ربانی با آگاهی از علوم بلاغی امکان‌پذیرتر است و برای درک اعجاز، هر کس ناچار است که علوم بلاغی را بخوبی فراگیرد.

طبری در تفسیر بزرگ خود بیش از فراء و دیگر مفسران پیش از خود، از بلاغت قرآن بحث کرده و به برخی از تفاوت‌های کلمه‌ای قرآن، اشاره کرده و مثلاً گفته است: که تفاوت «الحمد لله» با الف و لام در نخستین آیه سوره حمد با «حمدا لله» بدون الف و لام در این است که در شکل نخستین یعنی با الف و لام، عمومیت بیشتری استنباط می‌شود و خواننده درمی‌یابد که جمیع محامد و شکر کامل و حمد همه موجودات از آن خدا و برای خداست و اگر گفته می‌شود: «حمدا لله» آن عمومیت و شمول، استنباط نمی‌شود و تنها حمد قائل و گوینده را شامل می‌شود ۹. ولی باید دانست که گاه الف و لام بر استغراقی دلالت نمی‌کند و نمی‌توان از آن، استغراق و شمول و عمومیت را استنباط

یادنامه طبری، ص: ۷۰۱

کرد مثلاً در آیه:

«وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ ...» (بقره/ ۱۲)

الف و لام افاده استغراق نمی‌کند، زیرا تمام ناس به شخص حضرت محمد (ص) ایمان نیاوردند و گفته‌های او را تصدیق نکردند، بلکه برخی ایمان آوردند و آنان همان کسانی هستند که در نزد مخاطبهای این آیه شناخته شده بودند و معنای آیه چنین خواهد بود:

«... آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ الَّذِينَ تَعْرِفُونَهُمْ مِنْ أَهْلِ الْيَقِينِ وَ التَّصَدِيقِ بِاللَّهِ وَ بِمُحَمَّدٍ (ص) وَ مَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ».

در واقع، خواسته است بگوید این نوع الف و لام را، عهد ذهنی می‌دانند، همان‌طور که در آیه: «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ...» (آل عمران/ ۱۷۳) الف و لام «النَّاسُ» بر استغراق، دلالت نمی‌کند.

در بحث از آیات «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» و «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (سوره حمد/ ۴ و ۵) طبری، اشارتی به صنعت التفات کرده، البته نه با لفظ التفات، بلکه با این عنوان که در عرب وقتی می‌خواهند درباره چیزی سخن بگویند، از خطاب به غیبت و از غیبت به خطاب عدول می‌کنند همان‌طور که مثلاً به شخصی می‌گویند: «قد قلت لاختیک»: «لو قمت لقت» و قد قلت لاختیک لو قام لقت. و نیز برای التفات از غیبت به خطاب، شعر هذلی را مثال آورده که گفته است:

يا لهف نفسي كان جدّة خالدو بياض وجهك للتراب الاعفر که از غیبت به خطاب عدول کرده است.

طبری در این باره از شعر لبید بن ربیع هم مثال آورده است، لیکن بهترین مثال این صنعت را آیه:

«هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَ جَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ...» (یونس/ ۲۲)

دانسته که از غیبت به خطاب و سپس از خطاب به غیبت عدول شده است ۱۰. در بحث از آیه:

«مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ

یادنامه طبری، ص: ۷۰۲

فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ» (*» (بقره/ ۱۷)

طبری، نوشته است ۱۱:

اگر کسی بگوید که چگونه می‌توان حالت گروهی [مثلهم] را به حالت یک فرد [مثل الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا] همانند کرد، یعنی چرا گروه و جماعت را به مفرد مثل زده یعنی چرا گفته نشده مثلهم کمثل الذین استوقدوا ناراً؟ در جواب خواهیم گفت که حالت به حالت تشبیه شده و در قرآن مجید نظیر دارد همچون آیه:

«... تَدْوُرُ أَغْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ...» (احزاب/ ۱۹)

که حالت به حالت تشبیه شده است و در واقع گفته شده است:

«كدوران عين الذی يغشى عليه من الموت»

در آیه مورد بحث (بقره/ ۱۷) هم می‌گوییم: حالت آنان همانند حالت کسی است که آتشی برافروخته باشد ... طبری در توضیحات خود افزوده که تمثیل و همانند کردن جماعتی از مردان در طول و دیگر اعضا به یک فرد و یک چیز، جایز نیست ولی تمثیل جماعتی از منافقان و دورویان به یک فرد برافروخته آتش رواست و در واقع اصل مطلب چنین بوده است:

«مثل استضاءة المنافقين بما اظهروه من الاقرار بالله و بمحمد (ص) و بما جاء به، قولاً و هم به مكذبون اعتقاداً كمثل استضاءة الموقد ناراً...»

سپس کلمه «استضاءة» حذف شده و کلمه «مثل» به «الذی» اضافه شده است. برای توضیح بیشتر، طبری گفته است: در تشبیه، اعیان

بمعنی نوع انسان، بهتر است جماعت به جماعت و مفرد به مفرد تشبیه شود، لیکن آیه مورد بحث، تشبیه حالت به حالت است ۱۲. در بخش پایانی آیه مورد بحث (بقره/ ۱۷)، طبری به ایجاز به حذف اشاره کرده و از اختصار سخن رانده و افزوده است که جمله در اصل «... فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ، خمدت و انطفأت ... بوده و دو فعل «خمدت» و «انطفأت» حذف شده است. و چنانچه کسی

*. مثل دورویان و منافقان، همانند کسی است که آتشی افروخته (در بیابان تاریک تا راه خود را پیدا کند) ولی هنگامی که آتش اطراف خود را روشن ساخت، خدا آن را خاموش می‌کند و در تاریکی وحشتناکی که چشم کار نمی‌کند، آنها را رها می‌سازد. یادنامه طبری، ص: ۷۰۳

بگوید: «و لیس ذلک بموجود فی القرآن، فما دلالتک علی انّ معناه؟» در جواب می‌گوییم: «من شأن العرب الایجاز و الاختصار». طبری نمونه‌های فراوانی هم از «حذف» و «ایجاز» شعر شاعران عرب ذکر کرده و افزوده است که در کلام عرب، قاعده کلی بر این است که در مواردی که ایجاب کند، کلام را موجز آورند و مختصر کنند ۱۳.

در بحث از آیه «... وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره/ ۳۵) طبری به حذف جمله شرطی اشاره کرده ۱۴ و گفته است: بنا به اعتقاد نحویان کوفه، عبارت در اصل چنین بوده است:

«و لا تقربا هذه الشجرة فانكما ان قربتما كنتما من الظالمين»

و حذف جمله شرطی بر بلاغت جمله افزوده است و جمله به صورت «و لا تقربا هذه الشجرة فتكونوا من الظالمين» بیان شده است. در بحث از آیه «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا...» (بقره/ ۱۰) طبری به حذف و اسناد فعل به غیر فاعل اصلی اشاره کرده و گفته است:

در واقع معنای اصلی آیه، چنین است: «فی اعتقاد قلوبهم، الذین یعتقدونه فی الدین و التصدیق بمحمد (ص) و بما جاء به من عند الله، مرض و سقم».

بیماری قلبی منافقان و دورویان، در این آیه شک و تردید آنان است در نبوت پیامبر و آنچه که بر او نازل شده [-قرآن مجید].

طبری، برای این گونه حذفها، از اشعار شاعران عرب هم، مثالهایی آورده است همچون شعر عنتره عبسی:

«هَلَّا سَأَلْتُ الْخَيْلَ يَا ابْنَ مَالِكٍ؟ إِنْ كُنْتَ جَاهِلَهُ بِمَا لَمْ تَعْلَمْ» که در اصل بوده است: «هَلَّا سَأَلْتُ أَصْحَابَ الْخَيْلِ؟»

و یا گفتار آنان که گفته‌اند: «یا خیل الله ارکبی» که مقصود: «یا اصحاب خیل الله ارکبوا» بوده است. طبری در این مورد شواهد فراوانی ذکر کرده است ۱۵.

در بحث از آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (سوره حمد/ ۵) طبری، علاوه بر اینکه،

*. یعنی: نزدیک این درخت نشوید که از ستمگران خواهید شد.

یادنامه طبری، ص: ۷۰۴

بحث افاده حصر را، از تقدیم مفعول بر فعل و در نتیجه ثابت شدن اینکه نقطه اتکاء فقط خداست و «لا احدا سواه» را طرح کرده، و علاوه بر اینکه گفته است: چرا «نَعْبُدُ» بر «نَسْتَعِينُ» یعنی عبادت، بر استعانت مقدم شده و حال آنکه «فمساله المعونه كانت احق بالتقديم» علت آن در نظر طبری این است که انسان در عبادت خود به معونت خدا نیاز دارد.

در وجه تکرار ضمیر «إِيَّاكَ» که قرآن گفته است: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» در صورتی که ممکن بود گفته شود: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ و نستعين»، زیرا معبود و مستعان یکی است و آن هم خداست، طبری در این مورد گفته است: از لحاظ عظمت مخاطب، فصاحت، ایجاب می‌کند که ضمیر تکرار شود، همان طور که می‌گویند:

«اللهم انا نعبدك و نستعينك و نحمدك و نشكرک» و به قول طبری «و كان ذلك افصح في كلام العرب، من ان يقال: «اللهم انا نعبدك و نستعين و نحمد...» كان الافصح اعاتها مع كل فعل» ۱۶.

در بحث از آیه «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ...» (بقره/ ۱) طبری، ضمن اینکه روایات گوناگونی را نقل کرده که «ذَلِكَ الْكِتَابُ» به معنای «هذا الكتاب» می‌باشد، خود نیز القای شبهه کرده و گفته است: چگونه می‌توان گفت «ذَلِكَ» در این آیه به معنای «هذا» است، در صورتی که «هذا» اشاره به حاضر معاین است و «ذَلِكَ» اشاره به غایب [– غیر حاضر و لا معاین]؟ طبری گفته است ۱۷: در واقع خدا خواسته است برای بیان عظمت قرآن، از اسم اشاره به دور استفاده کند و مقام قرآن را بالا ببرد و بگوید آن قدر مقام قرآن بالاست که گویی در نقطه دوردستی در اوج آسمانها قرار گرفته است و برای تأیید سخن خود، طبری اشعاری هم از شاعران عرب مثال آورده که در آنها «ذَلِكَ» به معنای «هذا» است.

طبری، احتمال دیگری را ذکر کرده و گفته است: ممکن است «ذَلِكَ الْكِتَابُ» سور و آیاتی باشد که پیش از سوره بقره در مکه و مدینه نازل شده، بدین معنی که خدا گفته است: ای پیامبر، آیات و سوری را که در گذشته بر تو نازل کردم «لَا رَيْبَ فِيهِ». قول دیگری که طبری ذکر کرده این است که «ذَلِكَ الْكِتَابُ» اشارتی به تورات و انجیل است و در این صورت به تأویل نیازی نیست.

یادنامه طبری، ص: ۷۰۵

در بحث از های ضمیر «فیه» طبری گفته است: مرجع این ضمیر «کتاب» است و معنای «لَا رَيْبَ فِيهِ»: «لاشك في ذلك الكتاب انه من عند الله هدى للمتقين» ۱۸.

در بحث از آیه:

«أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (بقره/ ۱۰۷)

طبری، موضوع استنبات، تقریر و جایگزین شدن کلام را در ذهن مخاطب طرح کرده و در واقع، پاسخ طاعنان را که گفته‌اند: مگر پیامبر اکرم نمی‌دانسته که خدا قادر است و حکومت آسمانها و زمین از آن اوست که به پیامبر خطاب شود: «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» طبری، چنین پاسخ داده که در این گونه موارد، در زبان عربی هم برای تقریر و بهتر جایگزین شدن مثلاً می‌گویند: «الم اکرمک؟» «الم افضّل علیک؟» به معنای «قد اکرمه و تفضّل علیه» یعنی نسبت به تو اکرام کردم و نسبت به تو تفضل کردم.

علاوه بر این مطالب، طبری با وجود قرینه مقالیه بخش پایانی «... وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» بر آن است که در این آیه، خطاب به پیامبر اکرم است ولی در معنی، اصحاب و امت پیامبر مورد نظر هستند و این گونه سخن گفتنها که گوینده یک فرد را مخاطب سازد ولی جماعتی را در نظر داشته باشد، در کلام عرب فراوان است و طبری در این باره اشعاری از کمیت بن زید را مثال آورده و نیز به آیات:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ...»

«وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (احزاب/ ۱ و ۲)

استناد جسته که خطاب خاص پیامبر اکرم است ولی عموم را دربرمی‌گیرد، به دلیل بخش پایانی آیه یعنی «إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» که فعل «تَعْمَلُونَ» به صیغه جمع مخاطب آمده است ۱۹.

در بحث از آیه:

«وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ» (بقره/ ۸۷).

یادنامه طبری، ص: ۷۰۶

که خدا گفته است: ما به موسی کتاب آسمانی دادیم و پس از او پیامبرانی پشت سر یکدیگر فرستادیم و به عیسی بن مریم دلایل روشن دادیم و او را به وسیله روح القدس تأیید نمودیم سپس به صورت استفهام قرآن گفته است: «أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ...»

طبری گفته است ۲۰: با آنکه جمله استفهامی است، ولی از باب تقریر در خطاب، جنبه خبری دارد، در واقع قرآن گفته است: هر کدام از این پیامبران که سخنی برخلاف هوای نفس شما آورد، در برابر او استکبار کردید و زیر بار فرمانش نرفتید و هوای هوس آن چنان بر شما غلبه کرده بود که گروهی از آن پیامبران را تکذیب کردید و گروهی را به قتل رساندید، همان طوری که در آیه: «أَلَمْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (بقره/۱۰۷)

چنین است و جنبه تقریر در خطاب دارد. طبری افزوده است که نظایر آن در زبان عرب فراوان است ۲۱. در بحث از آیه:

«ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (*). (بقره/۶۳)

که طبری «ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ» را به معنای «ثم اعرضتم» معنی کرده، در توضیح گفته است ۲۲ که این کلمه «یستعمل ذلك في كل تارك طاعة امر بها» و چند مثال هم طبری از آیات قرآنی آورده و سپس به استعاره اشاره کرده و افزوده است که: «و من شان العرب استعاره الكلمة و وضعها مكان نظیرها» همان طوری که ابو خراش هذلی هم گفته است:

فليس كعهد الداريا ام مالك ولكن احاطت بالرقاب السلاسل در شعر مزبور «احاطت بالرقاب السلاسل» استعاره است از اینکه اسلام همچون سلاسل، محیط به رقاب و گردانهای ماست و ما را اکنون از بسیاری چیزها که در جاهلیت بدان معتقد بودیم و پای بند، بازمی دارد.

در واقع طبری هم، خواسته است بگوید که «تولیتم» هم در آیه استعاره است برای

*. یعنی: شما پس از این جریان روگردان شدید و اگر فضل و رحمت خداوند بر شما نبود، از زیانکاران بودید.

یادنامه طبری، ص: ۷۰۷

ترك عمل و اعراض از میثاق.

در بحث از آیه: «... وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ» (*). (بقره/۹۳) که به علت درک سامع و فهمیدن شنونده معنای کلام را، مضاف حذف شده و در اصل بوده است «اشربوا في قلوبهم حب العجل». یعنی در واقع دل‌های آنها با محبت گوساله آبیاری شده بود، یعنی عشق به گوساله طلائی سامری در تاروپود قلبشان نفوذ کرده بود، زیرا در زبان عربی وقتی می‌گویند اشرب قلب فلان حب کذا، به معنای «سقی ذلك حتى غلب عليه و خالط قلبه» است، طبری در این زمینه که گاه مضاف حذف می‌شود و اینکه ترك ذكر چیزی، گاه از ذکر آن ابلغ می‌باشد، از شعر زهیر مثال آورده و آیات: «وَسَأَلْتَهُم عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً الْبَحْرِ...» (اعراف/۱۶۳) و «وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا...» (یوسف/۸۲) را نیز در این مورد ذکر کرده است.

به هر حال با تعبیری که طبری از آیه مورد بحث کرده و کلمه «حب» را در تقدیر گرفته، روشن می‌شود که بنی اسرائیل قلوب خود را با محبت گوساله سامری آبیاری کردند و بدین وسیله علاقه خود را بدان گوساله، نشان دادند ۲۳.

طبری، نظیر همین حذف را در ذیل آیه: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَ مَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ...» (بقره/۱۱۰) هم بحث کرده و گفته است: تقدیر آن «تجدوه ثوابه عند الله» می‌باشد. طبری، برای تأیید بحث مورد نظرش، در ذیل همین

آیه، شعر عمر بن لجا را مثال آورده که گفته است:

و سَبَّحَتِ الْمَدِينَةَ لِاتْلَمَهَارَاتِ قَمْرًا بِسَوْقِهِمْ نَهَارًا وَ اَصْلَ آن: «سَبَّحَ اهل الْمَدِينَةَ» بوده است.
در بحث از آیه: «... قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ اَنْبِيَاءَ اللّٰهِ مِنْ قَبْلُ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (بقره / ۹۱) که

*. یعنی: دل‌های آنان بر اثر کفر یا محبت گوساله آبیاری شد ...

*. یعنی: نماز را برپا دارید و زکوة را ادا کنید [و بدانید] هر کار خیری برای خود از پیش می‌فرستید آن را [در سرای دیگر] نزد خدا خواهید یافت.

*. یعنی: ای پیامبر بگو [به یهود آن کسانی که وقتی به آنان گفتی که به آنچه خدا نازل کرده ایمان بیاورید گفتند: ایمان می‌آوریم به آنچه که بر خود ما نازل شده باشد] پس چرا پیامبران خدا را پیش از این به قتل می‌رسانید؟
یادنامه طبری، ص: ۷۰۸

برخی از طاعنان گفته‌اند چرا در آغاز با فعل مستقبل «تَقْتُلُونَ» موضوع طرح شده و سپس با کلمه «مِنْ قَبْلُ» از زمان گذشته، سخن به میان آمده است؟

طبری در این باره گفته است ۲۴: در زبان عربی رسمی شایع است که فعل ماضی به معنای مستقبل باشد و فعل مستقبل به معنای ماضی، همان‌طوری که در آیه: «وَ اَتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلٰی مُلْكِ سُلَيْمَانَ...» (بقره / ۱۰۲) چنین است و حال آنکه لازم بود گفته شود: «وَ اَتَّبِعُوا مَا تَلْت...» و همان‌طوری که در شعر شاعران هم، این موضوع فراوان دیده می‌شود همچون شعر:
و لقد امر على اللّٰيم يسبني فمضيت عنه و تلت لايعينني که منظور از «امر» که فعل مستقبل است، «مررت» یعنی فعل ماضی می‌باشد به دلیل مصراع بعدی که گفته است. «فمضيت عنه» و نگفته است: «فأمضى عنه» طبری، برای اثبات سخن خود چند بیت شعر دیگر نیز مثال آورده است.

طبری، در مقام توضیح آیه افزوده است که خداوند یهودیانی را که روزگار پیامبر اکرم را درک کرده بودند، مخاطب قرار داده و نعم خود را بر اسلاف آنان بر شمرده و کفران نعمتی که اسلاف‌شان مرتکب شده‌اند، بازگو کرده و ارتکاب معاصی و گستاخی آنان را هم نسبت به پیامبران بیان کرده است. و نیز اضافه کرده که این‌گونه چیزها در زبان عربی فراوان هست مثل اینکه کسی می‌گوید: ما در فلان روز نسبت به شما چنین و چنان کردیم و شما چنان و چنین کردید. در واقع فعل مستقبل «فَلِمَ تَقْتُلُونَ اَنْبِيَاءَ اللّٰهِ مِنْ قَبْلُ» اخباری است از انجام فعل پیشینان و اسلاف یهود. و تأویل «مِنْ قَبْلُ» هم در اصل «من قبل الیوم» بوده است.

در بحث از آیه: «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلّٰهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ، وَ ميكَالَ فَإِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ» (بقره / ۹۸) طبری گفته است ۲۵: اولاً اگر کسی بگوید که مگر جبرئیل و میکائیل جزء ملائکه نیستند که نامشان جدا ذکر شده است؟ در جواب می‌گوییم: چرا، ولی چون یهود می‌گفت که: «جبریل و عدونا و میکائیل ولینا» و به پندار آنان، میکائیل برای حضرت رسول چون جبرائیل نبود لذا اسم این دو به صراحت گفته شده، تارفع ابهام

*. یعنی: کسی که دشمن خدا و فرشتگان او و جبرائیل و میکائیل باشد [کافر است] و خدا هم دشمن کافران است.

یادنامه طبری، ص: ۷۰۹

شود.

در باب اظهار کلمه «اللّه» به صورت «فَإِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ» و نه اضمار آن به صورت «فانه عدو للكافرين» هم طبری گفته است ۲۶: برای رفع اشتباه، کلمه «اللّه» ظاهر شده، زیرا اگر به صورت ضمیر گفته می‌شد شنونده شک می‌کرد که آیا مرجع ضمیر چه

کسی خواهد بود؟ سپس طبری برای تأیید مطلب از شعر شاعر عرب که گفته است:

ليت الغراب غداً ينعب دائماً كان الغراب مقطع الاوداج به اظهار «غراب» و نه به اضممار آن، مثال آورده است.

در بحث از آیه: «فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا ﴿۱۳۷﴾ ..» (بقره/ ۱۳۷) طبری، از تشبیه حالت به حالت سخن گفته و بر آن است که در این آیه: «فالتشبيه إنما وقع بين التصديقين و الاقرارين اللذين هما ايمان هولاء و ايمان هولاء» ۲۷. سپس با مثال گفته است این بدان ماند که بگوییم: «مرّ عمرو باخیک مثل ما مررت به» یعنی همانندی میان دو مرور است و در این مثال گوینده دو مرور را به یکدیگر همانند کرده و همانندی میان عمرو و متکلم، نیست. در مورد آیه مورد بحث نیز همین گونه است یعنی: «انما وقع التمثيل بين الايمانين لابین المؤمن به».

در بحث از آیه: «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ ...» که یکی از آیه‌های بحث‌انگیز بوده است، زیرا اگر به شأن نزول آیه توجه شود می‌بینیم که در صدر اسلام مخالفان اسلام از یک سو و تازه مسلمانان از سوی دیگر پیرامون تغییر قبله سر و صدایی به راه انداختند تا اینکه آیه مزبور نازل شد.

قرآن در این آیه گفته است: نیکی تنها آن نیست که تمام گفتگوهای شما درباره قبله و تغییر قبله باشد و تمام وقت شما در این راه مصروف شود بلکه نیکی [نیکوکار] آن کسانی هستند که به خدا و روز رستاخیز و ... ایمان بیاورند.

طاعنان هم در مورد آیه مزبور به طریق دیگر ایراد گرفتند و گفتند:

چگونه می‌توان گفت: «وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ» یعنی چگونه می‌توان مصدر را بر ذات حمل کرد؟ طبری در پاسخ گفته است ۲۸: «و انما معناه: ولكن البرّ برّ من آمن بالله»

*. یعنی: اگر آنها نیز به آنچه شما ایمان آورده‌اید، ایمان بیاورند، البته که هدایت یافته‌اند ...

یادنامه طبری، ص: ۷۱۰

و الیوم الآخر» و سپس برای توضیح بیشتر، مثال هم آورده و افزوده است وقتی می‌گویند:

«الوجود حاتم» و «الشجاعه عنتره» معنایش «الوجود جود حاتم» و «الشجاعه شجاعه عنتره» می‌باشد.

در واقع، در این مورد تأکید بیشتر است و در این صورت مطلب بهتر درک می‌شود، همان‌طور که وقتی می‌گویند: «زید عدل» یعنی زید عدالت‌پیشه است و گویی تمام وجودش عدل است و جز عدل، چیزی در او نیست.

البته طبری گفته است علاوه بر اینکه می‌توانیم معنای آیه را «لَكِنَّ الْبِرَّ بَرٌّ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ...» بدانیم، در پایان مبحث افزوده است: «و قد يجوز معنى الكلام: و لَكِنَّ الْبَارَّ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ، فيكون «البرّ» مصدرًا وضع موضع الاسم» (*).

در بحث از آیه: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ شَتْتُمْ ...» (بقره/ ۲۲۳) طبری گفته است: اولاً از باب تسمیه سبب به اسم مسبب «حرت» در اینجا به معنای «مزرعه» است «اما الحرت فهى مزرعة يحرت فيها». «فاتوا» [فاء+ فعل امر از ماده اتیان و در این آیه، کنایه از جماع است] همان‌طوری که در آیه پیش از آن نیز به همین معناست «... فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ...»

طبری در جمله «أَنْتُمْ شَتْتُمْ» که مورد اختلاف است، بحث جالبی را طرح کرده و در آن به مسئله تفاوت داشتن برخی از کلمات بظاهر هم معنی اشاره کرده و افزوده است که برخی از کلمات ظاهراً دارای یک معنی هستند ولی در اصل با یکدیگر تفاوت دارند و تفاوت آنها خیلی ظریف است و فقط از پاسخ گوینده می‌توان به تفاوت آنها پی برد.

مثلاً- «این» از ادات استفهام است و برای پرسش از مکان و محل به کار می‌رود؛ زیرا وقتی می‌گویند: «این اخوک؟» در جواب می‌گوییم: «بلده کذا» یا «موضع کذا» پس این برای سؤال از مکان به کار می‌رود. ولی «کیف» برای سؤال از حالت است مثلاً وقتی می‌گویند: «کیف انت؟» در جواب می‌گویند مثلاً «بخیر» و یا «فی عافیه».

لیکن اگر بگویند: «أَنْتِ يَحْيِي اللَّهَ هَذَا الْمَيِّتَ؟» جواب این است که گفته شود: «من وجه كذا» و یا مثلا اگر بگویند: «انی لك هذا المال؟» در جواب گفته می‌شود:

*. این سخن را ابو عبیده در صفحه ۶۵ «مجاز القرآن» گفته است و فراء هم در جلد یکم ص ۱۰۴ «معانی القرآن». یادنامه طبری، ص: ۷۱۱

«من كذا و كذا» همان طوری که در آیه ۳۷ سوره آل عمران، زکریا از حضرت مریم می‌پرسد: «أَنْتِ لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ...» (*). و یا در آیه ۲۵۹ سوره بقره «... أَنْتِ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ...».

در این باره، طبری از اشعار شاعران عرب هم مثال آورده و در تمام اشعار در پاسخ «أَنْتِ» جمله «من وجه كذا» می‌آید. طبری در این بحث با این استدلال، اولاً به تفاوت در معنی و مفهوم اشاره کرده و ثانیاً پاسخ آنانی را که در تفسیر آیه: «... فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتِ شِئْتُمْ ...» گفته‌اند: «أَنْتِ شِئْتُمْ» یعنی «کیف شِئْتُمْ» یا «حیث شِئْتُمْ» یا «متی شِئْتُمْ» یا «این شِئْتُمْ» نادرست دانسته و افزوده است که باید به معنای درست «أَنْتِ شِئْتُمْ» توجه داشت. و چون چنین است، به قول طبری: «فَبَيْنَ خَطَا قَوْلِ مَنْ زَعَمَ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى «فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتِ شِئْتُمْ» دَلِيلَ عَلَى إِباحَةِ آتِيَانِ النِّسَاءِ فِي الْأَدْبَارِ لِأَنَّ الدَّبْرَ لِامْحَرِثِ فِيهِ «**» و انما قال تعالى ذكره «حَرْثُ لَكُمْ» «فَأَتُوا الْحَرْثَ مِنْ أَيْ وَجْهِهِ شِئْتُمْ» ۲۹.

در بحث از بخش پایانی آیه: «... وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (بقره/ ۲۱۰) که بازگشت تمام کارها به خداست و اوست که نیکوکار را پاداش و بدکار را کیفر می‌دهد، طبری گفته است ۳۰: منظور از «الامور» هم کارهای دنیاوی است و هم کارهای اخروی و در واقع مرجع و مصیر تمام کارها به خداست و این عمومیت را طبری از الف و لام «الامور» و جمع بودن کلمه. استنباط کرده و در واقع یک قاعده بلاغی را بیان کرده است.

[جمع محلی به الف و لام افاده عموم می‌کند]. به قول خود طبری «أَنَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ عَنِي بِهَا جَمِيعَ الْأُمُورِ، وَ لَمْ يَعْزُ بِهَا بَعْضًا دُونَ بَعْضٍ». در زبان عربی گاه الف و لام، دلالت بر عمومیت می‌کند همان‌طور که وقتی می‌گویند: «يَعْبُدُنِي الْعَسَلُ» و «الْبَغْلُ أَقْوَى مِنَ الْحِمَارِ» دو کلمه «العسل» و «البغل» که الف و لام دارد بر عمومیت دلالت می‌کند. در بحث از آیه: «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى

*. زکریا گفت: ای مریم، این روزی از کجا برای تو می‌رسد؟ مریم پاسخ داد که این رزق از جانب خدا است.
** . روایتی که از جابر و ابن عباس نقل شده بر همین معنی دلالت می‌کند.

یادنامه طبری، ص: ۷۱۲

الْحَيَاةِ وَالْمَوْتِ» (بقره/ ۲۴۰) طبری گفته است: در اعراب کلمه «وصیة لازواجهم» اختلاف است، برخی کلمه «وصیة» را به نصب خوانده‌اند، بنابراین که کلمه «فلیوصوا» در تقدیر باشد و عبارت در اصل چنین باشد «فلیوصوا وصیة لازواجهم» و برخی دیگر کلمه «وصیة» را مرفوع خوانده‌اند و در علت مرفوع بودن آن، بعضی گفته‌اند که نایب فاعل است برای فعل «کتبت» و تقدیر آن «کتبت علیهم وصیة لازواجهم» بوده است. طبری قرائت رفع را بر قرائت نصب ترجیح داده است. وی ذیل بحث مزبور به ایجاز حذف (***) اشاره کرده است و ما می‌دانیم که یکی از موارد ایجاز حذف، آن‌گاه است که کلمه مورد حذف معلوم باشد، همچون: «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» (انعام/ ۷۳) یعنی: «هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» و «فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ» (هود/ ۱۰۷) یعنی: «هُوَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ».

طبری، مثالهایی از حذف، در موردی که برای سامع معلوم باشد، آورده است ۳۱،

*. یعنی: آنان از شما که در آستانه مرگ قرار می‌گیرند و همسرانی از خود به جای می‌گذارند باید برای همسران خود وصیت کنند که تا یک سال آنها را [با پرداخت هزینه زندگی] بهره‌مند سازند.

*. علمای بلاغت، در بحث از ایجاز حذف، علل حذف را چند چیز دانسته‌اند:

۱. اختصار و پرهیز از بیهوده‌گویی

۲. کوتاه بودن زبان، یعنی اگر کلمه محذوف را باز گوئیم، امر مهمی از دست می‌رود و این گونه حذف، بیشتر در باب تحذیر و اغراء هست مانند: «نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا» (سوره شمس / ۲۳) که «نَاقَةَ اللَّهِ» از باب تحذیر است و فعل «ذروا» [واگذارید] حذف شده و «سُقْيَاهَا» از باب اغراء است و فعل «الزموا» محذوف می‌باشد.

۳. مورد دیگر وقتی است که محذوف به قرینه معلوم باشد همچون: «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» و «فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ» (هود / ۱۰۷) که موضوع جز برای خدا، برای دیگری صلاحیت ندارد.

۴. گاه حذف، برای تحقیر انجام می‌شود مانند: «صُمُّ بَكْمٌ عُمَى...» (بقره / ۱۸) یعنی «هم» [آنان - منافقان و مردمان دو چهره و دورویان].

۵. حذف گاه جهت رعایت سجع (در قرآن مجید، به جای سجع، اصطلاح «فاصله» می‌گویند) انجام می‌شود، مانند «ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى» (سوره ضحی / ۲) که در اصل بوده است «ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ ما قَلَكَ» ولی چون آیات پیشین به الف مقصوره ختم شده (وَالضُّحَى، وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى) این آیه هم به صورت «ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى» آمده است و مفعول جهت رعایت سجع (- فاصله) حذف شده است.

۶. دیگر از موارد حذف وقتی است که فعل بعدی بر محذوف دلالت کند همچون آیه: «وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ» (نحل / ۹) یعنی «و لو شاء هدايتكم لهداكم»

یادنامه طبری، ص: ۷۱۳

همچون «سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا» (نور / ۱) و «بِرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (توبه / ۱) که مبتدا در این دو آیه، حذف شده است.

در بحث از آیه: «أَيُّودٌ أَخَذَكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضَعْفَاءٌ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» (* (بقره / ۲۶۶) طبری گفته است که این آیه تمثیلی است برای آنان که انفاقهایشان ریایی است و عمل آنان برای تظاهر است. متن اصلی سخن طبری، چنین است: «مثلاً لنفقة المنفاق التي ينفقها رياء الناس لا ابتغاء مرضاء الله...» ۳۲

در همین مبحث، وی از تشبیه حالت به حالت سخن گفته و توضیح داده که حالت آنان که کار نیک انجام می‌دهند و سپس با ریاکاری و منت گذاشتن بر دیگران و اذیت و آزار رساندن به دیگر کسان، کار خود را خوب جلوه می‌دهند، همانند باغ و بوستان آن کسی است که برای به ثمر رسیدن میوه‌های آن باغ، زحمات فراوان تحمل کرده و به هنگام نیاز شدید و بهره‌برداری از نتیجه کار، بوستان او بکلی از میان می‌رود و به قول طبری «فی حال صغر ولده و عجزه عن احيائها و القيام عليها، فبقی لا شیء له» ۳۳.

طبری در ذیل بحث از آیه ۲۶۶ (*): «سوره بقره افزوده که آیه: «... لا تُبْطِلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَ لا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ...» (بقره / ۲۶۴) نیز تمثیل دیگری است برای آنان که ریاکار هستند و

*. یعنی آیا کسی از شما دوست می‌دارد که از درختان خرما و انگور باغی داشته باشد که از زیر درختان آن باغ، نهرهای آب

جاری باشد و برایش در آن باغ از هر گونه میوه‌ای هم باشد، و در حالی که به سن پیری رسیده فرزندان کوچک ضعیف دارد، گردبادی تند که همچون آتش سوزانی است به آن برخورد کند و بسوزاند، خدا آیات خود را این چنین آشکار می‌سازد، شاید شما بیندیشید و [راه راست را بیابید].

طبری، ذیل آیه مزبور، کلمه «اعصار» را چنین معنی کرده است: «و اما الاعصار فانه الريح العاصف تهب من الارض الى السماء كانها عمود، تجمع اعاصير (تفسیر طبری ج ۵ ص ۵۵۱). یعنی اعصار گردباد تندی است که به هنگام وزش از زمین عمودی به آسمان رود یعنی یک سر آن به زمین باشد و سر دیگر در آسمان.

*** سخن طبری در جلد پنجم صفحه ۵۴۳ تفسیر طبری ذیل بحث از آیه ۲۶۶ سوره بقره چنین است: «و هذا المثل الذی ضربہ اللہ للمنفقین اموالهم رثاء الناس فی هذا الآیة نظیرا» لمثل الآخر الذی ضربہ لهم بقوله: «فمثله کمثل صفوان علیہ تراب فاصابه وابل ...» یادنامه طبری، ص: ۷۱۴

انفاقهای آنان ریاکارانه است.

در بحث از آیه: «كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجِدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (آل عمران / ۳۷) که طبری درباره معنای کلمه «انّی» بحث کرده، در مقابل معنای عبارت «یا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا» نوشته است ۳۴: «من ای وجه لك هذا الذی اری عندك من الرزق؟» نکته جالب توجه در این آیه، آنکه مفسران از کلمه «رِزْقًا» که به صورت نکره آمده است، چنین استنباط کرده‌اند که غذای مزبور، غذای بهشتی بوده و برای زکریا هم ناشناخته، که زکریا «وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا».

پاسخ مریم هم که می‌گوید: «قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» و غذا را فرستاده شده از جانب خدا می‌داند، دلیلی بر بهشتی بودن خوراکی مزبور است ۳۵. البته طبری هم، از رزق و خوراکی شگفت آور چنین سخن گفته است ۳۶: «ثم يدخل [– زکریا] علیها فیجد عندها فاکهة الشتاء فی الصيف و فاکهة الصيف فی الشتاء، فکان یعجب ممّا یری من ذلك و یقول تعجبا ممّا یری: انّی لك هذا؟ فتقول: من عند الله».

و سرانجام طبری، از ابن عباس هم ذیل آیه مزبور چنین روایت کرده است:

«فانه وجد عندها الفاکهة الغضة حین لا توجد الفاکهة عند احد فکان زکریا یقول: یا مریم انّی لك هذا».

طبری ذیل آیه: «قَالَتْ رَبُّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ» (آل عمران / ۴۷) در تفسیر جمله «أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ» نوشته است ۳۷:

«من ای وجه یكون لی ولد؟» آیا از سوی زوجی که با او ازدواج کنم و شوهری که با او نکاح کنم، فرزندی خواهم داشت؟ یا بدون شوهر و همسر و بی آنکه بشری با من تماس بگیرد؟ خدا هم در پاسخ گفته است: «كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ» (آل عمران / ۴۷)

*** زکریا از مریم پرسید: این رزق و روزی که نزد تو هست [– این غذای مخصوص کنار محراب تو] از چه طریق تهیه شده و از کجا آمده است؟ مریم گفت: از جانب خدا، خدا هر کس را که بخواهد بی حساب روزی می‌دهد.

*** یعنی: مریم گفت: پروردگارا، چگونه فرزندی برای من خواهد بود، در حالی که انسانی با من تماس نگرفته است.

یادنامه طبری، ص: ۷۱۵

یعنی این گونه هر چه را خدا بخواهد می‌آفریند. یعنی با آنکه جهان، جهان اسباب است و علل آفرینش هر موجودی به دنبال یک سلسله عوامل انجام می‌گیرد، ولی «كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ» یعنی خدا می‌تواند این نظام را دگرگون سازد و به وسیله اسباب و عوامل غیرمادی موجوداتی بیافریند ۳۸. یادنامه طبری ۷۱۵ نکته‌های بلاغی در تفسیر طبری دکتر محمد علوی مقدم ص: ۶۹۵

ری هم، ذیل آیه مزبور عبارت «فانه یخلق ما یشاء و یصنع ما یرید» را آورده است.

در بحث از آیه: «وَ إِذِ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ» (طبری نوشته است ۳۹ که «لام» در «لَمَا آتَيْتُكُمْ» لام ابتدا است و بر تأکید دلالت می‌کند، زیرا که «ما» اسم است و جمله پس از آن، صله آنست.

با توجه به نظر طبری که «لام» لام ابتدا و تأکید است، مفهوم آیه این خواهد بود که قرآن، دادن کتاب و دانش را تأکید کرده و جمله را مؤکد بیان کرده است.

در بحث از آیه: «... وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى ... ۹» (بقره/ ۲۸۳) طبری از تقدم و تأخر سخن گفته و نوشته است ۴۰: عبارت در اصل چنین بوده است:

«فان لم یكونا رجلین فرجل و امرأتان، کی تذکر احدهما الاخری ان ضلّت». یعنی در آیه تقدّم و تأخر هست و لازم بوده که تذکیر و یادآوری در جای «تضل» باشد و به اصطلاح «هو عندهم من المقدم الذی معناه التأخیر».

و بنا به نوشته تفسیر نمونه ۴۱ چون زن موجودی است عاطفی و احيانا ممکن است تحت تأثیر قرار گیرد، لذا در مورد شهادت، یک زن دیگر هم به او ضمیمه شده تا از تحت تأثیر قرار گرفتن او جلوگیری شود.

بنا به گفته طبری، تقدم و تأخر لفظی در آیات قرآنی، فراوان هست، همان‌طور تقدم و تأخر معنوی هم وجود دارد مثلا در آیه: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قُمْ فَاذْعَبْ وَ ارْفَعْكَ إِلَيْنَا وَ اجْعَلْ لَكَ آيَاتٍ بَشَرًا مِمَّنْ نَمُنُّ بِهَا» (مائدة/ ۱۱۰) که در آن تقدم و تأخر معنوی هم وجود دارد.

*. یعنی: به یاد آورید هنگامی را که خدای بزرگ پیمان مؤکد از پیامبران گرفت که البته کتاب و دانش و حکمت به شما دادم، سپس پیامبری به سوی شما آمد که آنچه را با شماست تصدیق می‌کند، باید به او ایمان بیاورید و البته که او را یاری دهید.

یادنامه طبری، ص: ۷۱۶

مُطَهَّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا» (آل عمران/ ۵۵) به اعتقاد ۹ ده‌ای، در آن تقدم و تأخر وجود دارد و در اصل بوده است: «اذ قال الله يا عيسى اني رافعك الي و مطهرك من الذين كفروا و متوفيك بعد انزالي اياك الى الدنيا ... ۴۲»

گو اینکه باید در معنای آیه دقت کرد تا فهمید که آیه مزبور بر وفات عیسی دلالت نمی‌کند و اینکه برخی تصور کرده‌اند که کلمه «مُتَوَفِّيكَ» از ماده «وفات» است و بر مرگ و فوت عیسی دلالت می‌کند، درست نیست، زیرا ماده «فوت» در اصطلاح اهل ادب، اجوف و اوی است و متوفی [از فعل توفی] ریشه آن «وفی» می‌باشد و به معنای تکمیل کردن چیزی می‌باشد، و عمل به عهد را که «وفاء» گویند به خاطر تکمیل کردن و به انجام رساندن آنست.

در زبان عربی وقتی می‌گویند: «توفی دینه» یعنی طلب خود را به طور کامل گرفت ۴۳. خلاصه اینکه ماده «فوت» با ماده «وفی» و «توفی» از یکدیگر جدا است.

در بحث از آیه: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعِدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصِيدَكُمُ عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ» (سوره مائده/ ۹۱)

طبری بر آن است که جمله ۴۴ استفهامی «فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ» به معنای امر است یعنی «انتهاوا» و سپس مثالهایی هم آورده و گفته است وقتی به طور استفهام مثلا می‌گویند: «این» «این»؟ این استفهام به معنای امر است یعنی «اقم فلا تبرح» (بایست و ثابت باش) در واقع تأکید آن بیشتر است. در آیه مورد بحث هم که به صورت استفهام تقریری بیان شده، قرآن گفته است: آیا پس از این همه تأکید و پس از آن همه استدلال، باز هم جای بهانه‌جویی و یا شک و تردید در مورد ترک این دو نگاه باقی مانده است؟

در بحث از آیه: «وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (***)

*. یعنی: به یاد آورید هنگامی که خدا به عیسی گفت: من ترا برمی‌گیرم و به سوی خود می‌برم و از کسانی که کافر شدند، پاک می‌سازم.

** یعنی: شیطان می‌خواهد به وسیله شراب و قمار، در میان شما عداوت ایجاد کند و شما را از ذکر خدا و نماز بازدارد [با این همه زیان و فساد و با این نهی اکید] از این کار خودداری کنید.

*** یعنی: و شما تمنای مرگ را پیش از آنکه با آن روبرو شوید، می‌کردید (منظور شهادت در راه خداست) سپس یادنامه طبری، ص: ۷۱۷

(آل عمران/ ۱۴۳) که در شأن کسانی است که پس از جنگ بدر، می‌گفتند: ای کاش، شهادت در بدر نصیب ما هم می‌شد- که البته برخی از اینان، متظاهر بودند و دروغ می‌گفتند- آنان که متظاهران این آرزو را داشتند، در جنگ احد که پس از جنگ بدر رخ داد فرار کردند. این آیه در شأن آنان نازل شد و آنان را سرزنش کرد و گفت که شما کسانی بودید که آرزوی مرگ و شهادت داشتید «فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ». طبری در این باره گفته است ۴۵: اولاً- «هاء» ضمیر در فعل «رَأَيْتُمُوهُ» به موت برمی‌گردد که به معنای قتل است و روی هم رفته یعنی: «قد رأیتموه بمرآی منکم و منظر» در واقع «بقرب منکم» که خواسته است بگوید: شهادت را با چشم خود دیدید که در نزدیک شما قرار گرفت و شما نظاره‌گر بودید. ثانیاً، طبری افزوده است که «انتم تنظرون» بر سبیل تأکید است و از قبیل «رأیته عیاناً» و «رأیته بعینی» و «سمعته باذنی» می‌باشد.

در بحث از آیه: «وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ» (***) .. (آل عمران/ ۱۵۲) طبری گفته است ۴۶: در عبارت، تقدم و تأخر وجود دارد و اصل آن چنین بوده است: «حَتَّى إِذَا تَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ فَشِلْتُمْ» یعنی عبارت را از مواردی که کلمه مقدم، در معنی تأخر دارد، دانسته است.

در بحث از آیه: «... اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ...» (مائده/ ۸) که قرآن مسلمانها را به اجرای عدالت دعوت می‌کند و در آغاز آیه، دستور می‌دهد که مؤمنان باید همواره برای خدا قیام کنند و به عدالت گواهی دهند و در بخش دوم آیه دستور می‌دهد که مبادا دشمنیهای قومی، مانع از اجرای عدالت گردد، در بخش سوم برای بیشتر تکیه کردن بر عدالت و بیشتر اهمیت دادن به عدالت، قرآن می‌گوید:

«اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» یعنی عدالت پیشه کنید که به تقوی نزدیکتر است. طبری

آن را با چشم خود دیدید، در حالی که به آن نگاه می‌کردید (یعنی حاضر نبودید که به آن تن در دهید).

*. یعنی: خدا وعده خود را به شما (درباره پیروزی بر دشمن در احد) راست گفت. در آن هنگام (در آغاز جنگ احد) دشمنان را به فرمان او به قتل می‌رسانید (و این پیروزی ادامه داشت) تا اینکه سست شدید (بر سر رها کردن سنگرها) و در کار خود به نزاع پرداختید و بعد از آنکه، آنچه را دوست می‌داشتید (از غلبه بر دشمن) به شما نشان داد، نافرمانی کردید ... (اقتباس از تفسیر نمونه ج ۳ ص ۱۲۷).

یادنامه طبری، ص: ۷۱۸

گفته است ۴۷: مرجع ضمیر «هو» در این مورد «عدل» است یعنی: عدل اقرب به تقوا است. بعد افزوده است که در زبان عربی رسم است گاه برای فعل و مصدر ضمیر می‌آورند و مثلاً می‌گویند: «اعدلوا هو اقرب للتقوی» که ضمیر «هو» به مصدر فعل که عدل باشد برمی‌گردد، همان طوری که در آیه ۲۷۱ سوره بقره «إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ» (***) ..

نیز چنین است و ضمیر «هو» به مفهوم جمله برمی‌گردد.

و گاه نیز اسم اشاره «ذلک» به مفهوم فعل برمی‌گردد همان‌طوری که در آیه: «وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ... ذَلِكُمْ أَزْكَی لَكُمْ ...» (بقره/ ۲۳۲) چنین است. در بخش‌های قبلی آیه مزبور قرآن در باب طلاق و اجرای آن با عدالت، سخن گفته و در بخش پایانی آیه گفته است: «ذلکم از کی لکم» یعنی این دستور، برای تزکیه و نمو عقلی و روحی فوق العاده مؤثرتر است.

طبری توضیح داده که آوردن ضمیر «هو» در جمله «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» سبب می‌شود که صفت تفضیلی «أَقْرَبُ» مرفوع باشد و جمله هم اسمیه و بر استمرار و تجدد و حدوث دلالت کند و بلاغت بیشتری داشته باشد، در صورتی که بدون ضمیر «هو» می‌بایست گفته شود: «اعْدِلُوا اقرب للتقوی» به نصب «اقرب» همان‌طوری که در آیه:

«... انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ» (سوره نساء/ ۱۷۱) کلمه «خَيْرًا» به نصب است.

در بحث از آیه: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ...» (مائده/ ۸۹) که کلمه «عَقَّدْتُمْ» از باب تفعیل آمده و ریشه آن «عقد» است و به معنای گره زدن دو سر طناب می‌باشد و مجازاً در امور معنوی به کار می‌رود و هر پیمان محکمی را «عقد» گویند، طبری نوشته است ۴۸: در معنی باب تفعیل، تکرار و کثرت هست و اینکه قرآن، کلمه را «عَقَّدْتُمْ» از باب تفعیل با تشدید گفته و نه «عقدتم» به

*. یعنی: اگر انفاقها را آشکار کنید خوب است و اگر صدقات را مخفیانه هم به نیازمندان بدهید، برای شما بهتر است ... (چون ریا و خودنمایی کمتر است)

** یعنی: از این تثلیث خودداری کنید و دست بردارید که به سود شما نیست (این تثلیث موهوم است).

*** یعنی: خدا شما را به خاطر سوگندهای بیهوده و خالی از اراده، مؤاخذه نمی‌کند ولی در برابر سوگندهایی که از روی اراده باشد، مؤاخذه می‌کند ...

یادنامه طبری، ص: ۷۱۹

تخفیف، خواسته است مفهوم کثرت و تکرار، از آن استنباط شود. منظور از «عقد ایمان» بستن سوگندهایی است که از روی جدیت بوده باشد و مصممانه سوگند یاد کرده شود و کفاره چنین سوگندی یکی از سه چیز است:

«فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ...» (مائده/ ۸۹)

اطعام ده مسکین (از غذای معمولی در خانواده) یا پوشاندن لباس بر ده تن نیازمند و یا آزاد کردن یک برده (- او تحریر رقبه) و اگر به انجام هیچیک از این سه چیز توانایی نیست، باید سه روز روزه بگیرد ۴۹ «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ» (مائده/ ۸۹).

در بحث از آیه: «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ ...» (مائده/ ۶۴) که قوم یهود «*» گفتند:

دست خدا به زنجیر بسته شده و کنایه یعنی بخشش نمی‌کند، قرآن گفته است:

«... غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ...» (مائده/ ۶۴) یعنی دست آنان در زنجیر باد و به علت گفتن

این سخن ناروا «لُعِنُوا بِمَا قَالُوا». قرآن برای ابطال عقیده ناروای آنان، سپس می‌گوید: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ». طبری گفته است: کلمه «ید» در این آیه مجازاً به معنای عطا و بخشش است، زیرا بذل عطاء و بخشیدن چیزی غالباً به وسیله دست انجام

می‌شود و در شعر اعرشی هم در مدح مردی گفته شده است:

یداک یدا مجد و کف مفیده و کف اذا ما صن بالزاد تنفق ۵۰ قرآن مجید هم به رسم عرب کلمه «ید» را به کار برده است. طبری، ذیل آیه مزبور نوشته است ۵۱: «یعنی بذلک: انهم قالوا: ان الله يبخل علينا و يمنعنا فضله فلا يفضل، كالمغلوله يده الذي لا يقدران ببسطها بعطاء و لا بذل معروف ...» و طبری افزوده است که برخی گفته‌اند: حال که «ید» به معنای نعمت و عطا و بخشش است، بهتر

بود قرآن هم در دنباله «يُرِيدُ اللَّهُ مَغْلُوبَةً...» می‌گفت: «بل یده مبسوطه» و نمی‌گفت: «بل یداه مبسوطه» طبری پاسخ داده که چون نعم الهی «لا تعدوا لا تحصی» است و بی‌شمار است و فراوان

*. گوینده سخن، یک تن بوده ولی چون بقیه نیز به گفتار او راضی بودند، قرآن این سخن را به همه آنها نسبت داده است. (رک: تفسیر نمونه ۴/ ۴۵۰)

یادنامه طبری، ص: ۷۲۰

و به گفته قرآن: «وَإِنْ تَعِدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا...» (ابراهیم/ ۳۴ و نحل/ ۱۸) روی این اصل گفته شده «بل یداه مبسوطان» به صیغه مثنی، زیرا بدین طریق علاوه بر اینکه مطلب را تأکید کرده، کنایه لطیفی نیز از جود و بخشش کامل خدا را به ما تفهیم کرده است، زیرا آنان که بخشنده‌اند و سخی الطبع با هر دو دست می‌بخشند.

در بحث از آیه: «... إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَدَرْتُمْ فِي الْمَازِئِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ...» (مائده/ ۱۰۶) که درباره وصیت است و قرآن دستور داده که اگر در سفر، مرگ کسی فرارسد و دو مسلمان عادل نباشند، از غیر مسلمانها که اهل کتاب باشند، به عنوان شاهد باید شهادت دهند و به هنگام ادای شهادت باید آن دو تن را پس از نماز (چنانکه شک و تردیدی وجود داشته باشد) وادارند که به نام خدا سوگند یاد کنند «تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ».

طبری بر آنست که چون کلمه «الصَّلَاةُ» با الف و لام ذکر شده و معرفه است منظور نماز عصر مسلمین است و نه نماز غیر مسلمانی- که می‌خواهد سوگند یاد کند- زیرا در نماز عصر مردم بیشتری شرکت می‌کرده‌اند و اصولاً وقت داوریه‌ها هم در میان مسلمانان بیشتر عصر هنگام بوده است. اصل سخن طبری چنین است: «... و اولی القولین فی ذلک بالصواب عندنا قول من قال «تحبسونهما من بعد صلاة العصر»، لان الله تعالى عرف «الصلاة»، فی هذا الموضع بادخال «الالف و اللام» فیها و لا تدخلهما العرب الا فی معروف اما فی جنس اوفی واحد معهود معروف عند المخاطبین ۵۲..» و در بخش دیگر از همین آیه ۱۰۶ سوره مائده یعنی: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ...» طبری به «حذف» که یکی از مباحث عمده علم معانی است در بلاغت، اشاره کرده و ما هم می‌دانیم که ممکن است ترک ذکر چیزی از ذکر آن، ابلغ باشد. وی در بحث از این آیه نوشته است ۵۳: مرفوع بودن

*. قرآن در این آیه به مؤمنان دستور داده که «هنگامی که مرگ یکی از شما فرارسد، در موقع وصیت باید دو تن عادل را از میان خود به شهادت بطلبید، یا اگر مسافرت کردید و مرگ شما را فرارسد (و در راه مسلمانی نیافتید) دو تن از غیر شما (که مسلمان نیستند) و چنانچه به هنگام ادای شهادت در صدق آنها شک کردید آنها را بعد از نماز، نگاه می‌دارید تا سوگند یاد کنند ...

یادنامه طبری، ص: ۷۲۱

کلمه «اثنان» بنا به گفته نحویان بصره، از این جهت است که «اثنانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ» در اصل بوده است، «شهادة اثنین ذوی عدل منکم» کلمه «شهادة» حذف شده و کلمه «اثنان» جانشین آن شده و مرفوع. همان‌طوری که در آیه «وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي...» (یوسف/ ۸۲) چنین است و در اصل «و اسأل اهل القرية التي...» بوده است و «اهل» حذف شده و اعراب آن، به «القریه» داده شده است. کلمه «آخَرَانِ» هم به وسیله حرف عطف «او» بر «اثنان» معطوف است. لیکن مکتب نحو کوفه بر آنست که رفع کلمه «اثنان» به کلمه «شهادة» است. و برخی دیگر گفته‌اند که مرفوع بودن کلمه «شهادة» به فعل «إِذَا حَضَرَ» می‌باشد و طبری خود این قول را برگزیده، زیرا معتقد است که جمله «إِذَا حَضَرَ» به معنای «عند حضور احد کم الموت» است و «اثنان» هم بدان مرفوع است.

در بحث از آیه: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ وَقُفُّوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذَّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (*انعام/ ۲۷) اولاً طبری نوشته است ۵۴:

باتوجه به اینکه تفاوت میان «اذ» و «اذا» این است که «اذ» درباره مسائلی است که مربوط به گذشته است و «اذا» مربوط به موضوعات آینده و وقوف مشرکان در آتش مربوط به آینده خواهد بود و در این باره می‌بایست از «اذا» استفاده می‌شد و در این آیه «اذا» به کار می‌رفت ولی «ان العرب قد تضع» «اذ» مکان «اذا» و «اذا» مکان «اذ»، طبری شعری هم برای تأیید گفته خود به عنوان شاهد مثال آورده است. ثانیاً طبری نوشته است: اینکه قرآن مجید «إِذْ وَقُفُّوا» گفته (و ثلاثی مجرد فعل «وقف» را به صیغه مجهول ذکر کرده است) و نه «اذا وقفوا»، فصیحتر است، زیرا در زبان عربی می‌گویند:

«وقفت الدابة»، بغیر الف «**»، اذا حبستها. و نیز می‌گویند: «وقفت الارض» وقتی که آن زمین را به عنوان صدقه وقف کنی و اصل آن بماند و غیرقابل فروش باشد.

بنابراین، «وقف» فعل متعدی است و می‌توان از آن، فعل مجهول ساخت و در مجهول آوردن «وقفوا» هم از نظر بلاغی یک نوع تحقیر نهفته است.

*. یعنی: اگر حال [مشرکان] ببینی، وقتی که در آتش ایستاده‌اند که می‌گویند: ای کاش [بار دیگر به دنیا] بازمی‌گشتیم و آیات پروردگاران را تکذیب نمی‌کردیم و از مؤمنان می‌شدیم.

*. یعنی: ثلاثی مجرد و نه ثلاثی مزید از باب افعال.

یادنامه طبری، ص: ۷۲۲

در بحث از آیه: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أَلَّا *» .. (انعام/ ۳۸) که برخی از طاعنان گفته‌اند: جمله «يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ» زائد است و نیازی به ذکر آن نیست، زیرا معلوم است که هر پرنده‌ای با دو بال خود می‌پرد و به گفته طبری از قول طاعنان «و هل يطير الطائر الا بجناحيه فما في الخبر عن طيرانه بالجناحين من الفائدة.»؟

اولاً، در جواب اینان باید گفت: درست است که هر طایری با دو بال خود می‌پرد و طایر به هر گونه پرنده‌ای هم گفته می‌شود، منتها چون در برخی از موارد، این کلمه به امور معنوی هم که دارای پیشرفت و جهش هستند، اطلاق می‌شود، بنابراین برای اینکه اطلاق آن، خاص باشد و فقط درباره پرواز پرنده‌گان صدق کند، جمله «يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ» بدان افزوده شده و انگهی به قول طبری ۵۵، چون قرآن مجید به لسان عرب و لغت متداول میان آنان نازل شده و در گفتگوها منطق تخاطب آنان رعایت شده و این گونه استعمالات از باب مبالغه در زبان عربی هست، همان‌طور که می‌گویند: «كَلَّمْتُ فَلَانًا بَغْمِي» و «مَشَيْتُ إِلَيْهِ بِرَجْلِي» روی این اصول قرآن هم از باب مبالغه و تأکید گفته است:

«و لا طائر يطير بجناحيه».

در بحث از آیه: «وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ...»

(انعام/ ۱۵۲) که قرآن نزدیک شدن به مال یتیم را جایز نمی‌داند «الا بما فيه صلاحه و تثميره» طبری گفته است ۵۶: در کلام، حذف هست، زیرا عبارت مذکور بر جمله محذوف دلالت می‌کند و بنابراین ابلغ ترك ذکر محذوف است.

عبارت در اصل چنین بوده است: «و لا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده، فاذا بلغ اشده فآنستم منه رشدًا، فادفوا اليه ماله». طبری در تفسیر به یک نوع خاص از صنعت التفات، اشاره کرده و گفته است ۵۷: ممکن است در آغاز خطاب مفرد باشد و سپس مورد خطاب جمع، و این نوع التفات در قرآن مجید، نظایر فراوان دارد همچون آیه: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ...» (طلاق/ ۱) که مورد خطاب در ظاهر پیامبر اکرم (ص) است ولی دستور به طور عموم صادر شده است.

در بحث از آیه: «وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلًا لِكُلِّ

*. هیچ جنبنده‌ای در زمین و هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند نیست مگر ...

یادنامه طبری، ص: ۷۲۳

شئیء ... «*» (اعراف / ۱۴۵) که خدا الواحی بر موسی فرورستاده و قوانین و شرایع در آن نوشته شده بوده، طبری از الف و لام در کلمه «الواح» بهره جسته و آن را عوض از مضاف الیه دانسته و بر آن است که عبارت در اصل «و کتبنا لموسی فی الواحه ...» بوده است ۵۸. وی در این مورد، از شعر نابغه ذبیانی هم مثال آورده و بر آن است که در قرآن مجید «الف و لام» عوض از مضاف الیه وجود دارد همچون آیه: «فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى» (النازعات / ۴۱) که در اصل بوده است: «فإن الجنة هي مأواه».

از این تعبیر طبری می‌توان بهره جست و گفت که خداوند الواحی بر موسی فرورستاده که دستوراتی در آنها نوشته شده بوده است.

در بحث از آیه: «... سَيَأْتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَ اضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ *» (انفال / ۱۲) که قرآن دستور داده بر پیکر کافران ضربه‌های کاری فرود آرید یعنی ضربه بر بالاتر از گردن (- فَوْقَ الْأَعْنَاقِ) یعنی بر مغزها و سرهای آنها، طبری در ترکیب «فَوْقَ الْأَعْنَاقِ» اقوال مختلف را باز گفته و روایات گوناگون را بیان کرده و بر آن است که برخی گفته‌اند: «فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ» یعنی: «فاضرِبُوا الرقاب».

سپس طبری افزوده است: بهتر آن است که بگوییم «فَوْقَ الْأَعْنَاقِ» یک نوع تأکید است، زیرا در زبان عربی می‌گویند: «رایت نفس فلان» یعنی «رایته» و «فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ» معنایش «فاضرِبُوا الاعناق» است ۵۹.

درباره «وَ اضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ» هم نوشته است ۶۰: و «البنان» جمع «بنانه» و «هی اطراف اصابع الیدین و الرجلین» یعنی «بنان» جمع «بنانه» است و به معنی سر انگشت دستها و پاهاست که در آیه مجازا از باب تسمیه کل و جزء، منظور دستها و پاهاست.

*. یعنی: برای موسی در الواح، اندرزی از هر موضوعی نوشتیم و بیانی از هر چیز کردیم ...

*. یعنی: بزودی در دل‌های کافران رعب و ترس و وحشت می‌افکنم، ضربه‌ها را بر بالاتر از گردن (بر سرهای دشمنان) فرود آرید و دست و پای آنها را از کار بیندازید.

یادنامه طبری، ص: ۷۲۴

در بحث از آیه: «ذَلِكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ مُؤْمِنٌ كَيِّدٌ الْكَافِرِينَ *» (انفال / ۱۸) که اسم اشاره «ذلكم» به مطالب قبلی در آیات پیشین برمی‌گردد و خدا می‌خواهد بگوید که «ذلكم الذی سمعتم هو حال المؤمنین و الکافرین»، پس از اسم اشاره «ذلكم» که قرآن می‌خواهد بگوید، سرانجام مؤمنان پیروز می‌شوند و خدا نقشه کافران و کید آنان را نقش بر آب خواهد ساخت تا نتوانند به مؤمنان آسیبی برسانند، چنین بیان می‌کند: «... و ان الله موهن کید الکافرین». طبری درباره کلمه «موهن» بحث کرده و گفته است ۶۱:

اهل مدینه و مکه و نحاء بصره «موهن» را با تشدید خوانده و از باب تفعیل دانسته‌اند ولی قرائت نحاء کوفه «موهن» بدون تشدید است و به اعتقاد من (- طبری) «و التشدید فی ذلک اعجب الی» زیرا در مفهوم باب تفعیل «وهن» تدریجی و سستی‌های پی‌درپی و شکستهای گوناگون هست و این، ابلغ است. (هر چند که «موهن» بدون تشدید هم درست است).

در بحث از آیه: «... وَ إِنَّ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَ إِنَّ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَ إِنَّ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ...» (اعراف / ۱۴۶) که قرآن از متکبران (- آنان که به ناحق تکبر می‌ورزند) سخن گفته است می‌گوید: اینان اگر هر آیت و نشانه‌ای را ببینند، بدان ایمان نیاورند و حتی اگر هم راه هدایت را ببینند، آن را برنگزینند و چنانچه راه گمراهی را ببینند، آن را انتخاب کنند.

طبری در بحث از این آیه، درباره کلمه «رشد» نوشته است ۶۲: بنا به گفته ابو عمرو بن العلاء، این کلمه چنانچه به ضم راء و سکون شین باشد، به معنای مطلق «صلاح» است، همان طوری که در آیه ۶/ سوره نساء هست «فَإِنْ آتَيْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا» و چنانچه به فتح راء و فتح شین باشد، به معنای رشد در دین است، «بمعنی الاستقامه و الصواب فی الدین».

در بحث از آیه: «كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْبَرُهُمْ فَاستَقُونَ» (***)

(توبه/ ۸) طبری به حذف یک عبارت اشاره کرده و

*. یعنی: سرنوشت (مؤمنان و کافران و عاقبت کارشان همان بود که دیدید) و خداوند نقشه‌های کافران را در برابر مؤمنان سست و ضعیف می‌کند.

** یعنی: چگونه (- پیمان‌شان ارزش دارد) در حالی که اگر بر شما پیروز شوند نه ملاحظه خویشاوندی با شما را یادنامه طبری، ص: ۷۲۵

افزوده است در صورتی که ادات استفهام تکرار شود به قرینه می‌توان عبارت پس از ادات استفهام را حذف کرد همان طوری که در آیه مزبور پس از «كَيْفَ» عبارت «... یكون هولاء المشركين الذين نقضوا عهدهم» حذف شده به قرینه آیه پیشین که قرآن گفت است:

«كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ...» (توبه/ ۷) سپس طبری، برای تأیید گفته خود شعر کعب بن سعد الغنوی را نمونه آورده که گفته است:

و خبر تمانی انما الموت فی القرى فكيف و هذى هضبه و كئيبه که پس از «كَيْفَ» جمله «يكون الموت فی القرى» حذف شده است ۶۳.

در بحث از آیه: «قَالُوا أَعْجِبِينَ مَنْ أَمَرَ اللَّهُ رَحْمَتُ» (***) «اللَّهُ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ» (هود/ ۷۳) طبری بر آن است که الف و لام در کلمه «الْبَيْتِ» عوض از مضاف الیهی است که ابراهیم بوده باشد و در واقع جمله چنین بوده است و معنای حقیقی جمله اینست: «رحمة الله و سعادتة لكم اهل بیت ابراهیم» ۶۴.

رحمت الهی بر ابراهیم و خاندانش تنها این نبوده که خدا، ابراهیم را از چنگال نمرود ستمگر رهایی بخشید، بلکه این رحمت خدا ادامه یافته است به طوری که می‌توان گفت: چه رحمتی بالاتر از وجود پیامبر اکرم (ص)، که از خاندان ابراهیم بوده است. در پایان آیه هم قرآن برای تأکید بیشتر گفته است: «إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ» (***)

در بحث از آیه: «خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ...» (هود/ ۱۰۷) که قرآن می‌خواهد بگوید: آنان که شقاوت‌مند شدند، جاودانه در آتش خواهند ماند، تا زمانی که آسمانها و زمین برپاست، وی به صنعت تأیید اشاره کرده و افزوده است که معنای «ما دامت السموات و الارض» یعنی: ابد و در توضیحات خود هم گفته است: «و ذلك انّ

می‌کنند و نه پیمان را. شما را با زبان خود خشنود می‌کنند ولی دل‌های آنان ابا دارد و اکثر آنها نافرمان‌بردارند.

*. در نوشتن کلمه «رحمت» با تایی مبسوطه، رعایت رسم الخط قرآنها شده است، زیرا می‌گویند نوشتن با تایی مبسوط دلالت بر بسط رحمت الهی می‌کند.

** یعنی: گفتند: از فرمان خدا در شگفتی؟ این رحمت خدا و برکاتش بر شما خانواده است، چرا که او حمید و مجید است.

** یعنی به قول طبری: ان الله محمود في تفضله عليكم بما تفضل به من النعم عليكم و على سائر خلقه. مجید:

ذو مجد و مدح و ثناء کریم. تفسیر طبری ج ۱۵ / ۴۰۰

یادنامه طبری، ص: ۷۲۶

العرب اذا ارادت ان تصف الشیء بالدوام ابدأ قالت: هذا دائم دوام السموات و الارض بمعنی آنه دائم ابدا ۶۵». نکته ظریف آن است که خلود به «ما دامت السموات و الارض» مقید شده و بر طبق نص صریح قرآن، آسمانها و زمین‌ها ابدیت ندارند و زمانی فرامی‌رسد که آسمانها درهم پیچیده می‌شود این زمین ویران می‌گردد و به زمین دیگری تبدیل می‌شود.

«يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ ...» (ابراهیم / ۴۸)

«يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ ...» (انبیاء / ۱۰۴)

لیکن باید دانست که این گونه تعبیرات در زبان عربی وجود دارد و کنایه از ابدیت و جاودانگی نسبی است همچنان که می‌گویند: این وضع برقرار خواهد بود «ملاح کوکب» مادام که ستاره‌ای می‌درخشد. یا «ملاح الجدیدان» مادام که شب و روز وجود دارد ۶۶. در بحث از آیه: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَمَأَمَّنْ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ...» (یونس / ۹۹) که شاید اشارتی به ایمان اجباری و اضطراری باشد- البته این گونه ایمان ارزشی هم ندارد- و لازمه اصل آزادی اراده آن است که انسانها از روی درک و شعور به خدا ایمان آورند.

طبری در پاسخ برخی از طاعنان که گفته‌اند: کلمه «کل» بر جمیع دلالت می‌کند و «جمیع» همان «کل» است «فما وجه تکرار ذلك و کل واحد منهما تعنی عن الاخری» گفته است ۶۷: این خود یک نوع تأکید است و در قرآن این گونه عبارات مؤکد هست مانند: «... لا تَتَّخِذُوا الْهَيْنِ اثْنَيْنِ ...» (نحل / ۵۱) که خدا دستور داده، دو معبود برای خود انتخاب نکنید. کلمه «اثْنَيْنِ» برای تأکید آمده است، در صورتی که «الْهَيْنِ» خود بر مثنی دلالت می‌کند.

در بحث از آیه: «إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (*). (یوسف / ۴)

*. یعنی: [به یادآور] زمانی را که یوسف به پدرش گفت: پدرم، من در خواب دیدم یازده ستاره و خورشید و ماه در برابرم سجده می‌کنند.

یادنامه طبری، ص: ۷۲۷

اولا- طبری گفته است ۶۸: تکرار فعل «رَأَيْتُهُمْ» برای تأکید است و از جنبه بلاغی حائز اهمیت و نشان‌دهنده قاطعیت و حتمی بودن مسئله است. در واقع قرآن خواسته است بگوید که یوسف با شک و تردید از خواب خود برای پدر سخن نگفته بلکه از روی قطع و یقین، خواب را برای پدر بازگو کرده و تکرار آن از باب «كَلِمَاتٍ آخَاك كَلِمَةً» است.

نکته دیگری که طبری در این آیه بدان اشاره کرده، کلمه «سَاجِدِينَ» است که با «ین» جمع بسته شده و این گونه جمع بستنها، اختصاص به ذوی العقول دارد و در این مورد، لازم بود گفته شود «ساجدات». طبری در توضیحات خود گفته است: که چون سجود از افعال انسانها و ذوی العقول است و شمس و قمر و کواکب در این آیه هم کنایه از انسانهاست، بنابراین «سَاجِدِينَ» گفته شده است. و علت اینکه برای خورشید و ماه و ستارگان هم ضمیر «هم» به کار رفته این است که مرجع ضمیر در معنی و حاق واقع، برادران و پدر و مادر یوسف می‌باشد. (*).

در بحث از آیه: «... فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي ...» (هود / ۷۸) که لوط پیامبر به قوم خود می‌گوید: «ای قوم از خدا بترسید و مرا در پیشگاه مهمانانم رسوا مسازید و آبروی مرا نبرید و با قصد سوء درباره مهمانانم، مرا خوار نکنید» طبری از مفرد، به معنای جمع سخن گفته و نوشته است ۶۹: و «الضَّيْفِ» فی لفظ واحد فی هذا الموضع بمعنی الجمع، و العرب تسمی الواحد و الجمع «ضیفا» به لفظ واحد. كما قالوا: رجل عدل و قوم عدل.

در بحث از آیه: «وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا» (*). (یونس / ۶۱) که بخش

اول و دوم آیه، به صورت مفرد و خطاب به پیامبر اکرم است و بخش سوم به صورت جمع و مورد خطاب عمومی است (- و لا تعملون من عمل) طبری گفته است ۷۰: علاوه بر اینکه می‌توان گفت که آیات قرآنی از سوی خدا می‌باشد و تلاوت آنها از ناحیه پیامبر اکرم است و عمل کردن بدانها به همه مردم ارتباط دارد، اصولاً- خطاب به یک فرد و سپس جمع را مخاطب ساختن از ویژگیهای قرآن

* طبری از قول قتاده نقل کرده است: «الکواکب: اخوته، و الشمس و القمر: ابواه. ر ک: تفسیر طبری ۵۵۷/۱۵.

** یعنی: در هیچ حال و اندیشه‌ای نیستی و هیچ قسمتی از قرآن را تلاوت نمی‌کنی و هیچ عملی را انجام نمی‌دهی مگر آنکه ما بر شما ناظر هستیم ...

یادنامه طبری، ص: ۷۲۸

است، همان‌طور که در آیه: «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ...» (طلاق / ۱) نیز چنین است.

و حتی در آیات قرآنی، برای خطاب به یک فرد، گاه مثنی آورده می‌شود همان‌طوری که در آیه: «قَالَ قَدْ أُجِيبْتُ دَعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (یونس / ۸۹) از خطاب مفرد به مثنی عدول شده زیرا در آیه پیشین، موسی با خدا راز و نیاز می‌کند و می‌گوید: «وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (یونس / ۸۸) طبری افزوده است ۷۱ که در شعر عرب هم نظیر دارد همچون مضرس بن ربیع الاسدی که گفته است:

فقلت لصاحبي لا تعجلانابنزع اصوله واجتز شيعحا حتى طبري نوشته است ۷۲: گاه ممکن است دو چیز ذکر بشود و تنها برای یکی از آن دو چیز ضمیر آورده شود، همان‌طوری که در آیه «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عِيَدَ السَّنِينَ» (یونس / ۵) چنین است یعنی دو کلمه «شمس و قمر» آمده و تنها برای «قمر» ضمیر آورده است.

طبری در بحث از آیه مزبور دو وجه را بدین طریق بیان کرده است: «احدها ان تكون «الهاء» في قوله: «قَدَرَهُ» للقمر خاصية، لان بالاهله يعرف انقضاء المشهور و السنين، لا بالشمس». «و الآخر: ان يكون اکتفی بذکر احدهما عن الآخر» نظیر آیه: «... وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ» (توبه / ۶۲) که قاعدتا می‌بایست ضمیر در «يُرْضَوْهُ» به صورت مثنی آورده شود، زیرا مرجع ضمیر دو چیز است، لیکن به صورت مفرد آورده شده و شاید هم منظور این بوده که گفته شود، رضایت پیامبر از رضایت خدا

* با آنکه دعاکننده موسی است ولی قرآن به موسی و برادرش خطاب می‌کند که من دعای شما را اجابت کردم، در راه عقیده خود استوار باشید و استقامت به خرج دهید و از راه جاهلان نروید و برنامه‌های خود را اجرا کنید ...

** یعنی: موسی گفت: پروردگارا، تو فرعون و اطرافیانش را زینت و اموالی سرشار در زندگی دنیا داده‌ای ...

*** یعنی: خدا وجودی است که خورشید را روشنایی و ماه را نور قرار داد و برای آن منزلگاههایی مقدر کرد تا عدد سالها و حساب کارها را بدانید ...

ضیاء، نور ذاتی است. و «نور» مفهوم اعمی دارد که هم ذاتی را شامل می‌شود و هم عرضی را. ر ک: تفسیر نمونه، ۲۲۶/۸.

*** یعنی: ... شایسته‌تر اینست که خدا و رسولش را راضی سازند ...

یادنامه طبری، ص: ۷۲۹

جدا نیست و این دو رضایت به منزله یک رضایت است و پیامبر اکرم در برابر خدا از خود استقلال ندارد ۷۳. نظیر آن در شعر شاعران عرب نیز هست ۷۴.

در بحث از آیه: «... قُلْ فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ...» (یونس / ۳۸)، که قرآن معاندان را به نظیره‌گویی فرامی‌خواند و از آنان می‌خواهد که یک سوره مانند آن بیاورند، طبری به حذف مضاف الیه (که حذف خود از بلاغت است) اشاره کرده و گفته است که جمله در اصل بوده است: «قل فاتوا بسوره مثل سورته» که «سوره» حذف شده ۷۵ همان‌طور که گاه ممکن است یک فعل به قرینه حذف شود همچون آیه: «... فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ» (یونس / ۷۱) که نصب «شركاء» به فعل محذوف «ادعوا» می‌باشد یعنی به قول طبری ۷۶، معنی چنین است: «احکموا امرکم و ادعوا شرکاءکم».

این‌گونه حذفها در شعر شاعران عرب هم هست مانند:

و رأیت زوجک فی الوغی متقلدا سیفا و رمحا و معلوم است که «الرمح لا يتقلد». این است که می‌گویند: «حاملًا» محذوف است ۷۷.

مآخذ و منابع و مشخصات آنها

- (۱) برای آگاهی بیشتر از مباحث بلاغی کتاب، رجوع شود به: ابو زکریا یحیی بن زیاد الفراء، معانی القرآن تحقیق از: محمد یوسف نجاتی - محمد علی النجار، چاپ دار الکتب المصریه، ۱۳۷۴ هـ. ۱۹۵۵ م، ج ۱، صص ۱۴، ۱۵، ۳۳، ۴۸، ۶۳، ۲۰۲.
- (۲) ابو عبیده معمر بن المثنی، مجاز القرآن، تحقیق از: دکتر محمد فواد سزگین، الطبعة الثانية، ۱۳۹۰ هـ - ۱۹۷۰ م، مکتبه الخانجی، دار الفکر، در دو جلد، ج ۱ / ۸ - ۱۶.
- (۳) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: مقاله اینجانب تحت عنوان «مجاز القرآن ابو عبیده و تأثیر آن در کتب بلاغی» در نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ش ۲۰، پاییز ۱۳۵۵ ش / ۱۳۹۷ هـ. ق.

*. عنی ک «الشركاء» آلهتهم و اوثانهم. ر ک: تفسیر طبری ۱۵ / ۲۴۹.

یادنامه طبری، ص: ۷۳۰

- (۴) ر ک: حافظ ابو بکر احمد بن علی الخطیب بغدادی (م. ۴۶۳ هـ) تاریخ بغداد (مدینه اسلام) چاپ ۱۳۴۹ هـ - ۱۹۳۱ م در ۱۴ جلد، ج ۳ / ۲۵۴؛ و نیز رجوع شود به:

شمس الدین احمد بن محمد معروف به ابن خلکان (م. ۶۸۱ هـ). وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، تحقیق و تعلیق از: محمد محیی الدین عبد الحمید، ناشر مکتبه النهضه المصریه، قاهره، ۱۹۴۸ م / ۱۳۶۷ هـ. الطبعة الاولى ج ۴ / ۳۲۶.

- (۵) ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، تحقیق و شرح از: السید احمد صقر، الطبعة الثانية ۱۳۹۳ هـ / ۱۹۷۳ م، قاهره، دار التراث، مقدمه، ص ۷.

(۶) ر ک: مقدمه تأویل مشکل القرآن، ص ۱۱.

- (۷) برای آگاهی بیشتر از شرح حال ابن قتیبه و تألیفات وی و اظهار نظر علماء درباره او و کتاب تأویل مشکل القرآن، رجوع شود به: مقدمه محققانه ۸۷ صفحه‌ای فاضل محقق - السید احمد صقر - که کتاب مزبور را نیز با تحقیقات عالمانه و تعلیقات بسیار خوب چاپ کرده است.

(۸) محمود بن عمر زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، معروف به: تفسیر کشاف، مصر، چاپ اول ۱۳۵۴ هـ. ق. ج ۱، ص ۱۶.

- (۹) جامع البیان عن تأویل آی القرآن، معروف به: تفسیر طبری، ابو جعفر محمد بن جریر طبری، تحقیق و تعلیق حواشی و احادیث

از: محمود محمد شاکر، احمد محمد شاکر، دارالمعارف بمصر، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۸.

(۱۰) تفسیر طبری، ۱/ ۱۵۳ و ۱۵۴.

(۱۱) مأخذ پیشین، ۱/ ۳۱۸.

(۱۲) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق، ۱/ ۳۱۸ تا ۳۲۰.

(۱۳) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق، ۱/ ۳۲۷ و ۳۲۸.

(۱۴) مأخذ سابق، ۱/ ۵۲۱.

(۱۵) مأخذ سابق، ۱/ ۲۷۹.

(۱۶) مأخذ سابق، ۱/ ۱۶۰ تا ۱۶۶.

(۱۷) مأخذ سابق، ۱/ ۲۲۶.

یادنامه طبری، ص: ۷۳۱

(۱۸) برای آگاهی بیشتر درباره آیه مورد بحث، رجوع شود به مأخذ سابق، ۱/ ۲۲۶ تا ۲۲۹.

(۱۹) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق، ۲/ ۴۸۴ تا ۴۸۹.

(۲۰) مأخذ سابق، ۲/ ۳۲۴.

(۲۱) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق، ۲/ ۴۸۵.

(۲۲) مأخذ سابق، ۲/ ۱۶۲ تا ۱۶۴.

(۲۳) مأخذ سابق، ۲/ ۳۵۷ تا ۳۶۰.

(۲۴) مأخذ سابق، ۲/ ۳۵۰.

(۲۵) مأخذ سابق، ۲/ ۳۹۴ و ۳۹۵.

(۲۶) مأخذ سابق، ۲/ ۳۹۶.

(۲۷) مأخذ سابق، ۳/ ۱۱۴.

(۲۸) مأخذ سابق، ۳/ ۳۳۹.

(۲۹) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق، ج ۴، صص ۳۹۷ تا ۴۱۶.

(۳۰) مأخذ سابق، ۴/ ۲۶۹ و ۲۷۰.

(۳۱) مأخذ سابق، ۵/ صص ۲۵۰ و ۲۵۱ و ۲۵۲.

(۳۲) مأخذ سابق، ۵/ ۵۴۲.

(۳۳) مأخذ سابق، ۵/ ۵۵۱.

(۳۴) مأخذ سابق، ۶/ ۳۵۸.

(۳۵) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به تفسیر نمونه، زیر نظر ناصر مکارم شیرازی، نشر دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۰۰.

(۳۶) تفسیر طبری، ج ۶، صص ۳۵۸ و ۳۵۹.

(۳۷) مأخذ سابق، ج ۶، صص ۴۲۰ و ۴۲۱.

(۳۸) رک: تفسیر نمونه، ۲/ صص ۴۱۶ و ۴۱۷.

(۳۹) تفسیر طبری، ۶/ صص ۵۵۰ و ۵۵۱.

(۴۰) مأخذ سابق، ۶ / ۶۲.

(۴۱) تفسیر نمونه، ۶ / ۴۵۸.

یادنامه طبری، ص: ۷۳۲

(۴۲) تفسیر طبری، ۶ / ۴۵۸.

(۴۳) تفسیر نمونه، ۲ / ۴۳۰.

(۴۴) تفسیر طبری، ۶ / صص ۲۸۱ و ۲۸۲.

(۴۵) مأخذ سابق، ۷ / ۲۴۸.

(۴۶) مأخذ سابق، ۷ / ۲۹۲.

(۴۷) مأخذ سابق، ۱۰ / ۹۶.

(۴۸) مأخذ سابق، ۱۰ / ۵۲۴.

(۴۹) برای آگاهی بیشتر در این زمینه رجوع شود به تفسیر نمونه، ۵ / ۶۰-۶۷.

(۵۰) دیوان اعشی، ص ۱۵۰، به نقل از پاورقی، ج ۱۰، ص ۴۵۱، تفسیر طبری.

(۵۱) تفسیر طبری، ۱۰ / ۴۵۵.

(۵۲) مأخذ سابق، ۱۱ / ۱۷۶.

(۵۳) مأخذ سابق، ۱۱ / ۱۵۹.

(۵۴) مأخذ سابق، ۱۱ / ۳۱۷.

(۵۵) مأخذ سابق، ۱۱ / ۳۴۹.

(۵۶) مأخذ سابق، ۱۲ / ۲۲۱ تا ۲۲۴.

(۵۷) مأخذ سابق، ۱۲ / ۲۹۸.

(۵۸) مأخذ سابق، ۱۳ / ۱۰۶.

(۵۹) مأخذ سابق، ۱۳ / ۴۲۹ و ۴۳۰.

(۶۰) مأخذ سابق، ۱۳ / ۴۳۱.

(۶۱) مأخذ سابق، ۱۳ / ۴۴۹ و ۴۵۰.

(۶۲) مأخذ سابق، ۱۳ / ۱۱۵ و ۱۱۶.

(۶۳) مأخذ سابق، ۱۴ / ۱۴۵.

(۶۴) مأخذ سابق، ۱۵ / ۴۰۰.

(۶۵) مأخذ سابق، ۱۵ / ۴۸۱.

(۶۶) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به تفسیر نمونه، ۱۲ / ۲۴۵.

(۶۷) تفسیر طبری، ۱۵ / ۲۱۲.

یادنامه طبری، ص: ۷۳۳

(۶۸) مأخذ سابق، ۱۵ / ۵۵۶.

(۶۹) مأخذ سابق، ۴۱۶/۱۵.

(۷۰) مأخذ سابق، ۱۸۵/۱۵.

(۷۱) مأخذ سابق، ۱۸۵/۱۵ متن و پاورقی.

(۷۲) مأخذ سابق، ۲۳/۱۵.

(۷۳) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به تفسیر نمونه، ج ۸/ صص ۱۹ و ۲۰.

(۷۴) تفسیر طبری، ج ۲۳/۱۵ متن پاورقی.

(۷۵) مأخذ سابق، ۹۱/۱۵.

(۷۶) مأخذ سابق، ۱۴۸/۱۵.

(۷۷) مأخذ سابق، ۱۴۸/۱۵ و ۱۴۹.

یادنامه طبری، ص: ۷۳۵

دکتر مهدی محقق دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

یادنامه طبری، ص: ۷۳۷

ترجمه تفسیر طبری [دکتر مهدی محقق]

اشاره

ابو جعفر محمد بن جریر طبری از دانشمندان بزرگ اسلامی به شمار می‌رود. او در سال ۲۲۴ ق در آمل از نواحی طبرستان تولد یافت و پس از آنکه جهانی را به نور دانش و معرفت خود درخشان ساخت، در ۳۱۰ ق دیده از این جهان بربست. در مدت زندگی همتش را به فراگرفتن علوم متداول عصر خود مانند منطق، حساب، جبر و مقابله، طب، قرائت، حدیث و فقه مصروف ساخت و در هر فنی همچون مرد ذی‌فن گردید و به اندازه‌ای در عالم علم و معرفت فرورفته بود که از منافسات و تعصبهای مذهبی خود را رها ساخته و با دیده گشاده‌تری به این امور می‌نگریست. مثلاً در عین حال که به ذکر فضایل علی بن ابی طالب علیه السلام می‌پرداخت و طرق حدیث غدیر خم را روشن می‌ساخت، از ذکر محامد شیخین یعنی ابو بکر و عمر خودداری نمی‌کرد ۱ و گاهی هم تعادل این دو کفه را از دست می‌داد به طوری که مورد ستم و نکوهش یکی از فریقین قرار می‌گرفت و نباید فراموش کرد که با تشیع توجه بیشتری داشته و بیش از همه، حنبلیان با او دشمن بودند و او را آزار می‌دادند. آثار و تألیفات فراوان و گرانمایی از او بازمانده که یادآوری و باز نمودن هریک موجب درازی سخن می‌گردد و از میان آثار او مهمتر از همه، تاریخ کبیر و تفسیر کبیر اوست که بیش از همه مورد توجه و عنایت فارسی‌زبانان قرار گرفته است. تاریخ او را که مسمی به تاریخ الرسل و الملوک است، ابو علی بلعمی وزیر منصور بن نوح سامانی به زبان فارسی ترجمه کرده و تفسیر او یادنامه طبری، ص: ۷۳۸

را که مسمی به جامع البیان عن تأویل آی القرآن است، دانشمندان ماوراء النهر به فرمان منصور بن نوح به زبان فارسی برگردانیدند تا آن‌که عروس حضرت قرآن نقاب عربیت از چهره بگشاید و خانه دل اهل ایمان را به نور خدادادی منور سازد. درباره عظمت و اهمیت تفسیر طبری سخنان فراوان گفته شده که حاکی از استادی و چیرگی طبری در علم تفسیر است. شیخ ابو حامد اسفراینی گفته است: «شایسته و سزاوار است که مرد برای تحصیل تفسیر طبری به چین سفر کند.» ۲ نووی گفته است: «تفسیر طبری نظیر و مانند ندارد زیرا تنها اوست که میان «روایت» و «درایت» جمع کرده است.»

عبد الرحمن سیوطی در طبقات المفسّرين از او به عنوان «رأس المفسّرين على الاطلاق» ۳ و در کتاب صون المنطق و الکلام به عنوان «المبعوث على رأس المائة المثالّة» ۴ یاد می‌کند. نه تنها مسلمانان به این تفسیر اهمیت می‌دادند، بلکه دانشمندان مسیحی نیز بدان توجه و عنایت داشتند چنانکه ابن الندیم گوید:

«ابو زکریا یحیی بن عدی که خود از نصرانیان یعقوبی بود و در علم و فلسفه بنهایت کمال رسیده بود، گوید من با خط خود دو نسخه از تفسیر طبری را انتساختم و برای ملوک اطراف فرستادم.» ۵

جای بسی خوشوقتی است که این گنجینه گرانبها که گذشته از ارزش معنوی آن، سند ارجمندی از زبان شیرین و کهن فارسی است به کوشش شبانروزی آقای یغمایی و با نفقه استاد رادمرد دکتر یحیی مهدوی با بهترین وضعی به زیور طبع آراسته می‌گردد چنانکه اکنون مجلد دوم از این کتاب مستطاب نیز از چاپ خارج گشته و در دسترس قرار گرفته است.

چنانکه در مقدمه کتاب آمده، هنگامی که نسخه عربی آن را از بغداد آورده‌اند، چهل مصحف بوده با اسنادهای دراز و منصور بن نوح پس از آنکه فتوی بر تجویز ترجمه آن گرفت، فرمان به اختصار و اقتصار آن داد و لذا اسنادهای دراز را حذف کردند و بر متون اخبار اکتفا نمودند و به طوری که یاقوت حموی گوید، اصل کتاب در سی هزار ورق

یادنامه طبری، ص: ۷۳۹

بوده و یاران طبری گفتند عمر آدمی پیش از پایان رسیدن آن تمام می‌شود بدین جهت طبری آن را در سه هزار ورق تلخیص کرد. پس در حقیقت تفسیری که اکنون در دست ما قرار می‌گیرد، به مصداق «خيارا من خيار» مختصر و ملخص شده است.

مصحح کتاب هم باز برای مختصرتر کردن از چاپ متن قرآن چشم پوشیده است و این امر گرچه بظاهر مناسب می‌نماید ولی اهل تحقیق آن را نمی‌پسندند زیرا می‌خواهند دریابند که آیا طبری که در تفسیر خود متکی به گذشتگانی مانند ابن عباس و سعید بن جبیر و مجاهد و قتاده و حسن بصری و عکرمه و ضحاک بن مزاحم و ... بوده و به کسانی که متهم و مظنون بوده‌اند مانند محمد بن سائب کلبی و مقاتل بن سلیمان و محمد ابن عمر الواقدی توجه نداشته ۶، کدام قرائت را برگزیده و به کدام روایت عنایت داشته و از جهتی دیگر خواننده می‌خواهد الفاظ پارسی را با الفاظ تازی قرآن تطبیق دهد و این امر اگر در یک مجموعه باشد بسهولت نزدیکتر است.

در ص ۶ کتاب وفات محمّد بن جریر طبری در سال ۳۴۵ یاد شده در صورتی که وفات طبری بنا به نوشته مورخان در سال ۳۱۰ است.

در ص ۸ کتاب آمده که عثمان دستور داد مصحف ابی بن کعب را آوردند و از آن نسخه برداشت و آنچه که جز آن بود، فرمان به سوختن آن داد. و حال آنکه عباس ابن الاشعث السجستانی این امر را بدین گونه بیان می‌کند: «هنگامی که عثمان با اهل عراق در جنگ بود، حدیفة بن الیمان دریافت که عراقیان و شامیان با هم بر سر قرآن به ستیز برخاسته‌اند، نزد عثمان آمد و گفت: این امت را دریاب پیش از آنکه همچون یهود و نصاری بر سر کتابشان اختلاف پیدا کنند. عثمان به سوی دختر عمر کس فرستاد که صحفی را که قرآن در آن مجموع است، نزد او آورد. حفصه صحف را آورد و عثمان فرمان داد تا آن را در مصاحف نوشتند و صحف را به حفصه برگرداند. سپس به سپاهیان مسلمان دستور داد که هر صحفی که با آن مصحف مخالفت دارد بسوزانند و درین زمان بود که مصاحف در عراق سوخته شد.» ۷

در ص ۲۱ کتاب آمده که عبد الله بن مقفع در زمان مهدی خلیفه عباسی مقتول گردیده، و حال آنکه ابو جعفر منصور دومین خلیفه عباسی فرمان داد تا سفیان بن معاویه ابن مقفع را پاره‌پاره کند و در تنور افکند ۸ و این امر در سال ۱۴۲ ق بوده و مهدی در سال یادنامه طبری، ص: ۷۴۰

۱۵۸ ق یعنی سال وفات منصور به خلافت نشسته است.

رسم الخط کتاب مانند بیشتر متون کهن فارسی است و معمولاً به جای گ و پ یعنی کاف و باء فارسی، ک و ب به کار برده شده ولی در برخی موارد مصحح محترم رعایت فارسی بودن را نکرده است. مثلاً در ص ۱۳ آمده: «صورتی بی‌جان اوکنده». و می‌باید «اوکنده» تلفظ شود. و همچنین در ص ۷۷ آمده: «گفتیم ایشان را بباشید کیان» می‌باید «کیان» تلفظ شود. رودکی گفته است:

شب زمستان بود و کپی سرد یافت کرمکی شب‌تاب ناگاهی بتافت و چون این کتاب را خواص و عوام می‌خوانند بهتر بود کلماتی مانند سلیمان ص ۳۹، ابراهیم ص ۵۹، السلم ص ۵۴ مطابق رسم الخط امروزی سلیمان و ابراهیم و السلام ضبط می‌شد تا عوام دچار اشکال نشوند و این نکته رسم الخطی را در مقدمه برای خواص یادآوری می‌کردند و نیز در کلماتی که حروف فارسی تلفظ عربی داشته مانند تلخ که به صورت طلخ ص ۳ و سرخ که به صورت صرخ ص ۵۷ درآمده، رعایت این نکته مناسب می‌نمود.

بسیاری از لغات زیبای فارسی در این کتاب به کار رفته که برخی از آنها یادگاری از زبان کهن ایران یعنی زبان پهلوی است مانند: نیوکوتر ص ۱۰۴ که در پهلوی نیوکوک بوده و در فارسی نیکو شده. نبشتن ص ۵ که در پهلوی نبشتن بوده و در فارسی نوشتن شده. گردوک ص ۵۷ که در پهلوی ورتوک بوده و در فارسی گردو شده. مزغ ص ۵۷ که در پهلوی مزگ بوده و در فارسی مغز شده، در تفسیر کشف الاسرار نیز «یا اولی الالباب» به «ای زیرکان خداوندان مزغ» معنی شده است. ۹

پول ص ۹۲ که در پهلوی پوهل بوده و در فارسی پل شده. فخرالدین گرگانی گوید:

بروزت شیر همراه و بشب غول‌نه آبت را گذر نه رود را پول ۱۰ سه دیگر ص ۷ که در پهلوی ستگیر بوده، بوده به معنی سوم. ناصر خسرو گوید:

نیابد هگرز آن سه مهمان چهارم‌نه این دو کبوتر بیابد سه دیگر ۱۱ در زبان فارسی وقتی می‌خواهند سه چیز را به ترتیب ذکر کنند، اول، دیگر و یادنامه طبری، ص: ۷۴۱

سه دیگر گویند. نگارنده حدس می‌زند «و دیگر»، «دو دیگر» بوده زیرا در زبان پهلوی «دیکر» به کار رفته است. و برخی از این لغات که در کتاب به کار رفته، امروز مهجور الاستعمال شده است ولی در متون کهن دیده می‌شود؛ مانند:

شارستان ص ۲۸ به معنی شهرستان. در تذکره الاولیاء آمده: او را گفتند که در شارستان نشابور جهودی جادوست. ۱۲

هنباز ص ۲۹ به معنی انباز. در بیهقی آمده: با چند تن از هنبازان خونیان. ۱۳

جمنده ص ۱۶ به معنی جنبده و در برابر کلمه «دابه» آورده شده و گاهی هم در فارسی به معنی شپش به کار می‌رود. چنانکه در تفسیر کشف الاسرار آمده: «یا در سر وی جمنده» ۱۴ و به صورت «جنبده» هم در متون دیده می‌شود. در تذکره الاولیاء آمده:

«پوستینی داشتم جنبده بسیار در آن افتاده بود.» ۱۵

کیخدا ص ۵۳ به معنی کدخدا. این کلمه در پهلوی «کتک خوتای» بوده کلمه اول در فارسی به «کده» و «کد» تبدیل شده کلمه دوم به «خدای» و گاهی در فارسی «دال» به «یا» تبدیل می‌شود. مانند ماداندر- مادراندر که در شعر ناصر خسرو به صورت «مایندر» دیده می‌شود:

فاطمه را عایشه مایندرست پس تو مرا شیعت مایندری ۱۶ تبدیل کدخدا به کیخدا نیز از این قبیل است:

آمله ص ۵۵ نام دارویی است. ناصر خسرو گوید:

چون نشوئی دل به دانش همچنانک موی را شوئی به آب آمله ۱۷ گوسفندکشان ص ۶۷ به معنی عید قربان و اضحی. در کتاب ترجمه نه‌یاه شیخ طوسی آمده: «شب عید فطر یا شب عید گوسفندکشان». ۱۸

شنبد ص ۸۰ به معنی شنبه. منوچهری دامغانی گوید:

به فال نیک و بروز مبارک شنبدنبید گیر و مده روزگار خویش به بد ۱۹ کوزک پا ص ۹۲ همان است که امروزه غوزک پا گویند. دشمنانگی ص ۱۲۸ به معنی دشمنی. در مرزبان‌نامه آمده: می‌ترسم که جهان دوستی «ایشان سبب دشمنانگی ما گرداند». ۲۰ و در ص ۲۳۷ به صورت «دشمنادگی»

یادنامه طبری، ص: ۷۴۲

دیده می‌شود و مطابق تحقیقی که آقای مینوی در یکی از شماره‌های مجله یغما فرموده‌اند، «دشمنادگی» درست است.

باشیدن ص ۱۴۰ به معنی بودن و از این کلمه اسم مصدر باشش گرفته شده است. ۲۱

اوام ص ۱۴۶ به معنی وام، این کلمه به صورت «فام» نیز به کار برده شده. در کتاب وجوه قرآن آمده: وجه یازدهم حق به معنی فام بود چنانکه در سوره البقره (۲۸۲) گفت: «فَلْيَكْتُبْ وَ لِيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ» یعنی الدین. ۲۲ کلاسنگ ص ۱۵۵ به معنی قلاسنگ که همان فلاخن باشد که بدان سنگ اندازند.

سولاخ ص ۱۹۶ امروزه سوراخ گویند.

بلاوه ص ۲۱۵ به معنی زن زشتکار و بیشتر به صورت بلایه دیده می‌شود. فخرالدین گرگانی گوید:

بیارید این پلید بد کنش رابلایه گنده پیر سگ‌منش را ۲۳ گاوباره ص ۲۲۶ به معنی گاویمان و در فارسی به معنی گله گاو به کار برده می‌شود. مانند:

ناید هگرز از این یله گوباره جز درد و رنج عاقل بیچاره ۲۴ دشکام ص ۲۳۲ به معنی بد کام. جزء اول این کلمه در کلمات دشمن و دشنام و دشوار دیده می‌شود و در کلمه دژخیم و دژم‌شین تبدیل به ژ شده و دژ کام هم در فارسی دیده می‌شود مانند: یکی نامه نوشت از ویس دژ کام بر امین نکوبخت نکونام ۲۵ همچنانکه دشواری به صورت دژواری به کار رفته. مانند:

یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر - الله به شما آسانی می‌خواهد و دژواری نمی‌خواهد. ۲۶

باهو ص ۲۸۸ به معنی بازو این کلمه امروز در خراسان به کار می‌رود، می‌گویند:

فلانی با کسب باهو نان می‌خورد.

سیک ص ۲۹۰ به معنی سه یک (ثلث). فخرالدین گرگانی گوید:

یادنامه طبری، ص: ۷۴۳ نیند غرقه از دریای جوشان سیک زان بد که من دیدم از ایشان ۲۷ و به سکون یاء به صورت «سیکی» به معنی شراب ثلثان شده نیز به کار رفته.

ناصر خسرو گوید:

رخصت سیکی پخته بود یکی دام‌دیگ دامی حدیث عشرت غلمان ۲۸ گذشته از مفردات لغات، به لغات مرکب زیبایی نیز برمی‌خوریم که در برابر لغات عربی به کار رفته است مانند:

خواهشگری - شفاعت ص ۱۰۱؛ گزندگان - ضارین ص ۹۵؛ گمان‌مندان - ممتزین ص ۱۰۹؛ افسوس‌کنان - مستهزؤن ص ۲۱؛ بساماندن - مصلحون ص ۲۱؛ ترسکاران - خاشعین ص ۶۳.

و اگر روزی فرارسد که این گونه لغات مفرد و مرکب از متون فارسی گردآوری شود صددرصد بر ناتوانایی و توانگری زبان فارسی افزوده می‌شود.

نکته دیگری را که باید درباره لغات یادآور شد، مسئله تخفیف است که در آن روزگار معمول و مجری بوده، مانند:

هروزی ص ۱۷ - هرروزی، سختر ص ۳۸ - سخت‌تر، منیز ۱۷۱ - من نیز.

نوعی تفنن در استعمال لغات دیده می‌شود که نمی‌دانیم از نویسندگان اصلی است یا از کاتب و یا چاپ‌کننده که نسخ مختلف را

متداخل کرده که در هر صورت، یادآوری آن ممکن است سودمند افتد.

در ص ۸۲ کلمه «ده» و «دیه» به هر دو صورت به کار رفته است.

در ص ۱۶۶ «استخان» بدون واو و در ص ۱۶۳ «استخوان» با واو به کار رفته.

در ص ۸۲ «بازدیدار» در متن آمده و «پدیدار» نسخه بدل، ولی در سطر بعد «پدیدار» در متن دیده می‌شود.

در ص ۸۸ «عوج بن عنق» کلمه ابن همزه ندارد ولی در ص ۹۰ «عوج ابن عنق» همزه دارد و معمولاً «ابن» وقتی میان دو اسم علم قرار گیرد، باید همزه آن حذف شود.

شکی نیست که نویسنده اصلی متفنن بوده زیرا در ص ۷ هم (اول، و دیگر، سه دیگر) دیده می‌شود و هم (اول، دوم، سوم).

خصایص صرفی و نحوی و لغوی که نشانه متون کهن فارسی است در این کتاب

یادنامه طبری، ص: ۷۴۴

فراوان است و برای کسانی که در دستور زبان و سبک متون کار می‌کند، بسیار سودمند است و اکنون به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. افزودن یاء مصدری به اسم فاعل و اراده معنی مصدر کردن مانند: و بدانند آن کسانی که منافقی کردند ص ۲۶۳. و همچنین: بل که نفرین کردشان خدای به کافری ایشان ص ۸۷.

سنائی گوید:

به مارماهی مانی نه این تمام و نه آن منافقی چه کنی مار باش یا ماهی ۲۹ ۲. افزودن «یت» مصدری به مصدر عربی مانند: و این ولهان با این وسواس همیشه بغضیت است ص ۱۴.

نظیر: اصطفائیت و اجبتائیت در کشف الاسرار ۳۰.

۳. حذف علامت تفضیل مانند: اکنون هیچ‌جا پرنعمت از مکه نیست ص ۱۰۸ یعنی پرنعمت‌تر.

۴. آوردن حرف ندای عربی در سیاق پارسی مانند: یا مردمان پرستید خدای شما را ص ۲۲.

منوچهری گوید:

الا- یا خیمگی خیمه فرو هل که پیشاهنگک بیرون شد ز منزل ۳۱ ۵. کاف تصغیر برای تقلیل مانند: او را چیز کی دادندی و تیمار کی داشتندی.

۶. که موصول با یاء مجهول مانند: هر کی جمله قرآن بخواند ص ۷. در نثر و نظم متأخران «هائ بیان حرکت ماقبل» جای یاء مجهول را گرفته است.

۷. فعل متعدی از «فرموشیدن» مانند: یا بفراموشانیم آن را ص ۹۹. فعل فرموشیدن که لازم است در ویس و رامین به کار رفته است:

که شهر و راه مینو را مفروش سخنهایم بگوش داد بنیوش

نفرموشم ز دل یاد تو هر گز نه روز رام نه روز هزاهز ۳۲ ۸. آوردن فعل مفرد برای کلمه «مردم» مانند: چون مردم بمیرد هیچ کار را به کار نیاید ص ۱۳.

لیبی گوید:

یادنامه طبری، ص: ۷۴۵ کاروانی همی از ری به سوی دسکره شد آب پیش آمد و مردم همه بر قنطره شد ۳۳ ۹. آوردن فعل شرطی

به صیغه ماضی استمراری ناقص مانند: واگر نه بازداشت خدای استی مردمان را برخی از ایشان به برخی تباه شدی زمین ص ۱۴۸.

این گونه افعال «استی» که به گفته مقدسی در احسن التقاسیم خاص زبان نیشابوریان بوده است، پس از ادوات تشبیه و شک و تمنی و ترجی درمی آمده است.

ناصر خسرو را قصیده‌ای است بدین مطلع:

بینی آن یاد که گویی دم یارستی یاش بر تبت و خر خیز گذارستی ۳۴ که در همه ابیات آن این گونه افعال به کار رفته است.

۱۰. تکرار یک فعل در چند جمله متوالی: و از فرزندان آدم آفرید و نه از چهارپایان و دد و دامهای دیگر آفرید ص ۱۳. این گونه تکرار در نثر متأخران کمتر دیده می‌شود.

۱۱. مصدر تام پس از افعال اراده و قدرت و لزوم (خواستن، توانستن، یارستن، بایستن) مانند: شما را از بهشت بیرون خواهد کردن ص ۵۲؛ به بهشت اندر نتوانست شدن ص ۵۱؛ هیچ آدمی آنجا نیارست رفتن ص ۴۰؛ مرین را ببايد پذیرفتن ص ۷۶. شیوه متأخران آن است که در این موارد مصدر را مرخم آورند یعنی نون آن را حذف کنند. در قدیم هم مصدر مرخم به کار می‌رفته است مانند:

گر مکافات بدی اندر طبیعت واجبست چون تو از دنیا چریدی او ترا خواهد چرید

گرچه یزدان آفریند مادر و پستان و شیرکودکانرا شیر مادر خود همی باید مکید ۳۵ و هم مصدر تام مانند:

که من زنگ از گهر خواهم زدودن بکینه رستخیز او را نمودن ۱۲۳۶. به کار بردن اسماء سته مانند عربی در سیاق فارسی مانند: تا ذو القعدة بگذشت و ذو الحجّه اندر آمد، ده ماه دیگر از ماه ذی الحجّه ص ۶۶.

در عربی ذو از اسماء ششگانه است که در حالت فاعلی با واو «ذو» و در حالت مفعولی با «الف» «ذا» و در حالت اضافی با «ذی» به کار برده می‌شود. در دو جمله بالا این امر رعایت شده. ذو القعدة و ذو الحجّه حالت فاعلی دارد ولی ذی الحجّه حالت اضافی. یادنامه طبری، ص: ۷۴۶

۱۳. حذف یاء نکره مانند: دشمن هویدا در ترجمه عدوّ مبین ص ۱۳۳. درین گونه موارد، کسره اضافه را به اشباع تلفظ می‌کردند تا معنی تنکیر از آن فوت نشود.

۱۴. به کار بردن اسم به جای صیغه مبالغه مانند: عرب مردمانی خورنده بودند ص ۱۲۰. زیرا به جای اکول عربی قرار گرفته نه آکل. معمولاً در زبان فارسی معنی مبالغت باید با افزودن کلماتی مانند «پر»، «بسیار»، «فراوان» فهمانده می‌شده. چنانکه امیر معزی گوید: هامون نوردی تیزرو اندک‌خور و بسیار دواز آهوان برده گرو در پویه و در تاختن ۱۵۳۷. تکرار نشانه‌های مفعول صریح (مر- را) مانند: ولکن پیغامبر علیه السلام مر کافران را و مر آن جهودان را گفت ص ۲۶. ناصر خسرو نیز گوید: همی تا کند پیشه عادت همی کن جهان مر جفا را تو مر صابری را ۱۶۳۸. مطابقت صفت و موصوف در تأنیث در سیاق فارسی مانند: ومه بزنی کنید زنان کافره را.

این گونه مطابقت در فارسی لزومی ندارد گذشته از اینکه کافر اسم جنس است و شامل مرد و زن هر دو می‌شود.

۱۷. استعمال کلمه «بر» برای زیان مانند: ابلیس بدین سخن حجت بر خویشان آورد ص ۴۸. در عربی برای افاده معنی ضرر از کلمه «علی» استفاده می‌شود. همین کلمه «بر» فارسی با «علی» عربی باهم ترکیب شده و به ضمیر مفردی پیوسته و به صورت «برعلیه» درآمده است و اکنون در زبان فارسی به کار می‌رود. از همین جهت «برله» را غلط می‌دانند.

۱۸. به کار بردن فعل از مصدر «فریباندن» مانند هشیار باشید که شما را نفریباند ص ۵۱.

۱۹. جمع بستن اسم جمع مانند: که قومان ایشان گوساله پرست شده بودند ص ۷۱. در عربی هم به اقوام جمع بسته می‌شود.

۲۰. حذف جواب شرط مانند: اگر خاموش باشی و آلا ترا بکشم ص ۶۹، نظیر این بیت:

اگر بار خرد داری و گرنی سپیداری سپیداری سپیدار ۳۹

یادنامه طبری، ص: ۷۴۷

و گاهی به جای این جواب کلمه «فبها» در متون دیده می‌شود مانند: اگر زر من بازدهی فبها و آلا هم اکنون پیش عضد الدوله روم.

۴۰ این کلمه از عربی گرفته شده و در این حدیث دیده می‌شود: من تَوْضاً یوم الجمعة فیها و نعمت. ۴۱
 ۲۱. افزودن باء بر سر فعل منفی برای تأکید مانند: فرمان خدای را به سوگند تو بندهم ص ۴۵. مانند این بیت از سعیده طائی:
 غم مخور ای دوست کاین جهان بنماند آنچه تو می‌بینی آن‌چنان بنماند ۲۲. فاصله میان ادات استمرار و فعل مانند: می‌بدروغ داشتند
 ص ۲۰. و نظیر این بیت:

گر عزیزست جهان و خوش زی نادان سوی من باری می‌ناخوش و خوار آید ۴۲ ۲۳. جمع بستن جمعهای عربی با علامت جمع فارسی مانند: از میان آن عبادان و زهادان ص ۲۰۵؛ اندر اخبارهای صحیح آمده است ص ۱۶۱ نظیر:

بکن صابری در همه کارها نظر کرد باید به اخبارها ۴۳ ۲۴. فاصله میان «مه» علامت نهی و فعل مانند: مه ریزید خونهای شما و مه بیرون کنید ص ۸۶. و در این بیت نیز این فاصله میان «مه» علامت نفی و فعل دیده می‌شود:

چه نیکو گفت با جمشید دستوربه نادانان مه شیون باد و مه سور ۴۴ ۲۵. به کار بردن «راء» مفید معنی علت مانند: هر مجلدی یک سبب تخفیف را ص ۷ نظیر:

چو پیش شاه شد آزاده رامین نیایش را دو تا شد سرو و سیمین ۴۵ ۲۶. جمع میان «را» و «از بهر» مانند: از بهر برزیگری را ص ۵۶. در تفسیر کشف الاسرار نیز آمده: از بهر تصحیح اعتقاد اهل ایمان را. ۴۶. انوری گوید:

هر آن مثال که تویق تو بر آن نبود زمانه طی نکند جز برای حتی را ۴۷ ۲۷. بکار بردن «باء» مفید معنی صفت مانند:

پس خدای عز و جل او را براند و بلعنت کرد ص ۴۸. نظیر بحاصل، بهوش، بخرد، بنفرین است. سعدی نیز گوید:

چون بریش آمد و بلعنت شد مردم آمیز و مهرجوی بود ۴۸ ۲۸. مطابقت صفت با موصوف در جمع بودن مانند: حدیث ملوکان کافران ص

یادنامه طبری، ص: ۷۴۸

۱۹۸. و قصهای امیران مؤمنان که بودند ص ۶.

این امر در متون قدیم بسیار به چشم می‌خورد مانند: کودکان پدرمردگان، ترسایان پیشینیان، و پیغامبران برتران ۴۹. منوچهری گوید:

نشستند زاغان به بالینشان چنان دایگان سیه معجزان ۵۰ ۲۹. به کار بردن «ماندن» در معنی متعدی مانند: اگر بماند خواستی در ترجمه «ترک خیرا» ص ۱۱۶. نظیر این بیت:

چو گنج و دینت بفرزند ماندی بفرزند این ماند و آن محمد ۵۱ مطلبی را که ناچاریم یادآور شویم این است که مترجمان تفسیر طبری کمال احتیاط را در ترجمه به‌جا آوردند و از خود کلمه‌ای نمی‌افزودند و بقدری در این امر مبالغت می‌کردند که چه‌بسا جمله از روش و شیوه عادی خود خارج می‌شد و به دشواری معنی و مفهوم را می‌رساند. برای نشان دادن این نکته چند مورد را ذکر و سپس همان ترجمه را از تفسیر کشف الاسرار و عده‌الابرار نقل می‌کنیم و کاملاً آشکار می‌شود که در آن تفسیر این اندازه لفظ فدای معنی نشده است. البته باید در نظر داشته باشیم که در نثر طبری رایحه نثر پهلوی که از خصایص آن ایجاز است، استشمام می‌شود در صورتی که نثر کشف الاسرار دوره‌هایی از تحول و تطور را گذرانیده و آثار پختگی بیشتری در آن نمایان است.

۱. حذر الموت.

طبری: بیم مرگ ص ۲۱.

کشف الاسرار: از بیم مرگ ص ۷۶.

کلمه «حذر» مفعول است و در فارسی باید کلمه «از بهر»، «از جهت»، «از برای»، «از»، به آن افزوده شود.

۲. مما نزلنا علی عبدنا.

طبری: از آنچه بفرستادیم بر بنده ما ص ۲۲.

کشف الاسرار: از آنچه فروفرستادیم بر رهی و بنده خویش ص ۹۶.

به طوریکه ملاحظه می‌شود در موردی که معمولاً در زبان فارسی باید ضمیر مشترک به کار رود ضمیر شخصی به کار رفته است.

یادنامه طبری، ص: ۷۴۹

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِي خَلَقَ مِنْ قَبْلِكُمْ.

طبری: آن که بیافرید شما را و آن کسها که پیش از شما ص ۲۲.

کشف الاسرار: آن خداوند که شما را او آفرید و ایشان را پیش از شما بودند ص ۹۶.

فعل «بودند» در جمله دیده نمی‌شود و در فارسی وجود آن لازم می‌نماید.

۴. وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ.

طبری: و چون بدادیم موسی را کتاب و جدا کردن ص ۲۴.

کشف الاسرار: و دادیم موسی را نامه و آنچه بآن حق از باطل جدا شود ص ۱۸۱.

فرقان معنی مصدری آن منظور نیست، بلکه به معنی اسم فاعل است یعنی جداکننده که اطلاق بر قرآن می‌شود که حق را از باطل

جدا می‌کند.

۵. ادْعُ لَنَا رَبَّكَ.*

طبری: بخوان ما را خداوند تو ص ۷۸.

کشف الاسرار: خداوند خویش را خوان ص ۲۲۰.

در جمله اول «را» علامت مفعول صریح وجود ندارد ولی «را» که ترجمه «لام» حرف جر است چون در اصل بوده، در ترجمه هم

آمده است.

۶. لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ.*

طبری: اگر بودند دانند ص ۵۹.

کشف الاسرار: اگر دانندی ص ۲۸۴.

در جمله اول «بودند» ماضی است «دانند» مضارع و از ترکیب این دو معنی صریحی به دست نمی‌آید و فقط ترجمه تحت اللفظی

صورت گرفته تا امانت در ترجمه ملحوظ شود ولی در جمله دوم این نکته منظور شده که مضارع وقتی با «کان» ترکیب شود، مفید

معنی ماضی استمراری است. مثلاً «کان یذهب» یعنی می‌رفت لذا در جمله دوم یاء استمرار در آخر فعل ماضی دیده می‌شود.

۷. قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ.*

طبری: همچنین گفت آن کسها که نه دانند ص ۱۰۰.

کشف الاسرار: گفتند ایشان که نادان محض‌اند ص ۳۲۰.

یادنامه طبری، ص: ۷۵۰

در جمله اول در برابر فاعل که جمع است، فعلی مفرد آورده شده و در فارسی درست نیست. فقط ترجمه تحت اللفظی صورت

گرفته و کلمه «قال» و کلمه «الَّذِينَ» بدون ارتباط نحوی آن معنی شده زیرا در عربی قاعده است که اگر فاعل اسم ظاهر تثنیه یا جمع

باشد، فعل مفرد آورده می‌شود. به قول ابن مالک:

و جرد الفعل اذا ما اسند ال اثنين او جمع كفاز الشهدا ولي در جمله دوم فعل با فاعل چنانکه در فارسی معمول است مطابقت کرده

است.

امید است هر چه زودتر چاپ پنج مجلد دیگر از تفسیر شریف اختتام پذیرد و مورد استفاده اهل دانش و بینش قرار گیرد.

مشخصات مآخذ این مقاله

۱. اسم مصدر و حاصل مصدر، دکتر محمد معین، تهران ۱۳۳۲.
۲. البهجة المرضیه فی شرح الالفیة، سیوطی، تهران ۱۲۹۷ ق.
۳. تاریخ بیهقی، ابو الفضل بیهقی، به اهتمام دکتر غنی و دکتر فیاض، تهران ۱۳۲۴.
۴. تذکره الاولیاء، عطار نیشابوری، تهران ۱۳۲۱.
۵. ترجمه نهاییه شیخ، شیخ طوسی، به کوشش سید محمد باقر سبزواری، تهران ۱۳۳۴.
۶. چند قصه از چند سوره قرآن، برگزیده از تفسیر ابو بکر عتیق نیشابوری، تهران ۱۳۳۸.
۷. دیوان امیر معزی، به تصحیح عباس اقبال، تهران ۱۳۱۸.
۸. دیوان انوری، به کوشش مدرس رضوی، تهران ۱۳۳۷.
۹. دیوان سنائی، به کوشش مدرس رضوی، تهران ۱۳۲۰.
۱۰. دیوان منوچهری دامغانی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۱۶.
۱۱. دیوان ناصر خسرو، با مقدمه تقی زاده، تهران ۱۳۰۷.
۱۲. سیر الملوک، خواجه نظام الملک، به کوشش هیوبرت دارک (تحت چاپ در یادنامه طبری، ص: ۷۵۱ بنگاه ترجمه و نشر کتاب).
۱۳. طبقات المفسرین، سیوطی، لیدن ۱۸۳۹ م.
۱۴. صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام، سیوطی، قاهره ۱۳۶۶ ق.
۱۵. الفهرست، ابن الندیم، چاپ مطبعه رحمانیه.
۱۶. کتاب المصاحف، سجستانی، به کوشش دکتر جعفری، قاهره ۱۳۵۵ ق.
۱۷. کشف الاسرار و عدة الابرار، ابو الفضل رشید الدین میبدی، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران ۱۳۲۱.
۱۸. گلستان سعدی، از روی نسخه فروغی چاپ مؤسسه مطبوعاتی امیر کبیر.
۱۹. گنج بازیافته، گردآورنده محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۴.
۲۰. مرزبان نامه، سعد وراوینی، به تصحیح و تحشیه محمد قزوینی، تهران ۱۳۱۷.
۲۱. معجم الادباء، یاقوت حموی، قاهره ۱۳۵۵ ق.
۲۲. وجوه قرآن، حبیب بن ابراهیم تفلیسی (تحت چاپ، هدیه دکتر یحیی مهدوی به دانشگاه تهران).
۲۳. الوزراء و الکتاب، جهشیاری، مصر ۱۳۵۷ ق.
۲۴. ویس و رامین، فخر الدین اسعد گرگانی، تهران ۱۳۱۴.

یادداشتها

- (۲) نظر به حدیث «اطلبوا العلم و لو بالصین» داشته است.
- (۳) سیوطی، طبقات المفسرین، ص ۳۰.
- (۴) سیوطی، صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام، ص ۸۸.
- (۵) ابن الندیم، الفهرست، ۳۶۹.
- (۶) یاقوت حموی، معجم الادباء، ج ۱۸، ۶۴.
- (۷) ابن ابی داود سجستانی، کتاب المصاحف، ص ۲۰.
- (۸) جهشیاری، الوزراء و الکتاب، ص ۷۶.
- (۹) رشید الدین میبدی، کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۱، ص ۴۷۲.
- (۱۰) فخر الدین گرگانی، ویس و رامین، ص ۱۷۴.
- یادنامه طبری، ص: ۷۵۲

-
- (۱۱) ناصر خسرو، دیوان اشعار، ص ۱۶۷.
- (۱۲) عطار، تذکره الاولیاء، ج ۱، ص ۲۶۸.
- (۱۳) بیهقی، تاریخ، ص ۶۷۸.
- (۱۴) میبدی، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۵۲۳.
- (۱۵) عطار، تذکره الاولیاء، ج ۱، ص ۸۴.
- (۱۶) ناصر خسرو، دیوان اشعار، ص ۴۱۲.
- (۱۷) ناصر خسرو، دیوان اشعار، ص ۳۵۸.
- (۱۸) شیخ طوسی، ترجمه نهاییه، ج ۲، ص ۴۷۶.
- (۱۹) منوچهری دامغانی، دیوان اشعار، ص ۱۷۷.
- (۲۰) سعد وراوینی، مرزبان نامه، ص ۴۵.
- (۲۱) دکتر محمد معین، اسم مصدر و حاصل مصدر، ص ۳۱.
- (۲۲) حبیبش تفلیمی، وجوه قرآن، ص ۸۰.
- (۲۳) فخر الدین گرگانی، ویس و رامین، ص ۱۶۳.
- (۲۴) ناصر خسرو، دیوان اشعار، ص ۲۸۶.
- (۲۵) فخر الدین گرگانی، ویس و رامین، ص ۳۴۶.
- (۲۶) ابو الفضل میبدی، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۴۹۲.
- (۲۷) فخر الدین گرگانی، ویس و رامین، ص ۲۳۳.
- (۲۸) ناصر خسرو، دیوان اشعار، ص ۳۴۸.
- (۲۹) سنائی، دیوان اشعار، ص ۵۳۱.
- (۳۰) میبدی، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۱۵۵.
- (۳۱) منوچهری دامغانی، دیوان اشعار، ص ۴۹.
- (۳۲) فخر الدین گرگانی، ویس و رامین، ص ۷۷ و ۱۳۵.

- (۳۳) نقل از گنج بازیافته، گردآورده محمد دبیرسیاقی، ص ۱۶.
- (۳۴) ناصر خسرو، دیوان اشعار، ص ۹۴.
- (۳۵) ناصر خسرو، دیوان اشعار، ص ۴۹۱.
- (۳۶) فخر الدین گرگانی، ویس و رامین، ص ۶۳.
- (۳۷) امیر معزی، دیوان اشعار، ص ۵۹۸.
- (۳۸) ناصر خسرو، دیوان اشعار، ص ۱۳.
- (۳۹) ناصر خسرو، دیوان اشعار، ص ۱۴۴.
- (۴۰) خواجه نظام الملک، سیر الملوک، ص ۱۱۰.
- (۴۱) سیوطی، البهجة المرضیة فی شرح الالفیة، ص ۱۴۴.
- (۴۲) ناصر خسرو، دیوان اشعار، ص ۱۰۹.
- یادنامه طبری، ص: ۷۵۳

- (۴۳) چند قصه از سوره قرآن مأخذ از تفسیر نیشابوری، ص ۱۶.
- (۴۴) فخر الدین گرگانی، ویس و رامین، ص ۴۳۸.
- (۴۵) فخر الدین گرگانی، ویس و رامین، ص ۴۶۹.
- (۴۶) میبدی، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۴۷.
- (۴۷) انوری، دیوان اشعار، ج ۱، ص ۲.
- (۴۸) سعدی، گلستان، ص ۱۵۳.
- (۴۹) میبدی، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۲۴۲ و ۲۷۶ و ۴۸۳.
- (۵۰) منوچهری دامغانی، دیوان اشعار، ص ۶۱.
- (۵۱) ناصر خسرو، دیوان اشعار، ص ۱۰۳.

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.
از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشالله.



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

