

ترجمه‌های سامانی آثار طبری*

التون دانیل

دانشگاه هاوایی

ترجمه‌ی: سلمان ساکت**

زینب پزشکیان***

کمتر از پنجاه سال پس از مرگ ابوجعفر محمد بن جریر طبری در ۳۱۰ ق. / ۹۲۳ م. امیر ابوصالح منصور بن نوح سامانی فرمان داد تا هر دو کتاب سترگ او، یعنی تاریخش مشهور به *تاریخ الرسل و الملوک* و تفسیرش، *جامع البیان عن تأویل القرآن*، از تازی به فارسی ترجمه شود.^۱ اگرچه این ترجمه‌ها در سرزمین‌های پارسی‌زبان و ترک‌زبان (Turku- world

* ترجمه‌ی مقاله‌ی التون دانیل با این ویژگی:

Elton Daniel, "The Sāmānīd 'Translations' of al-Ṭabarī".

** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد.

*** کارشناس ارشد علوم سیاسی

۱. تا همین اواخر، این ترجمه‌ها تنها به صورت نسخه‌ی خطی و چاپ‌های ناقص در دسترس بود. از تاریخ طبری نیز، فقط یک ترجمه‌ی فرانسوی از هرمان زوتنبرگ با عنوان *Chronique de Mohammed Ben Djarir Tabari traduite sur la version persane d'Abou-Ali Mo'hammad Bel'ami* (Paris, 1867-74) وجود داشت. این نسخه‌های خطی خود مشکلات پیچده‌ای را برای بازسازی صورت اصیل متن پدید آورده که تاکنون نیز به نحو قابل قبولی برطرف نشده است. بهر روی امروزه چاپ‌های انتقادی با کیفیت‌های گوناگون در دسترس است. بخش‌های پیش از اسلام تاریخ طبری را محمدتقی بهار تصحیح کرده و پس از مرگ او محمد پروین گنابادی آن را با عنوان *تاریخ بلعمی* به چاپ رسانده است (تهران، ۱۳۴۱/۱۹۶۲؛ چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۳/۱۹۷۴؛ از این پس از این کتاب با عنوان *تاریخ بهار* یاد می‌شود)؛ بخش‌های دوره‌ی اسلامی را محمد

(Persian) به‌شدت رواج یافت و از جنبه‌های مختلف جایگزین متون اصلی عربی شد - تا آنجا که از مدت‌ها پیش، شرق‌شناسان آنها را می‌شناخته‌اند - با اینهمه ابهامات زیادی درباره‌ی این ترجمه‌ها وجود دارد. برای نمونه، یک پژوهشگر با این ابهامات مواجه می‌شود: آیا این کتاب‌ها به‌واقع ترجمه‌ی کتاب‌های طبری هستند یا خیر؟ آیا ابوعلی بلعمی، وزیر دربار سامانی، یکی از آنها را ترجمه کرده است یا هر دوی آنها را، و یا اصلاً هیچ‌یک را ترجمه نکرده است؟ آیا ترجمه‌هایی که به دست ما رسیده‌اند، اصیل و کهن‌اند

→ روشن با عنوان *تاریخ‌نامه طبری* تصحیح کرده است (تهران، ۱۳۶۶/۱۹۸۷؛ که از این پس با عنوان *تاریخ/روشن* می‌آید). تفسیر قرآن را حبیب یغمایی با عنوان *ترجمه‌ی تفسیر طبری* تصحیح کرده است (تهران، ۱۳۵۶/۱۹۷۷؛ از این پس با عنوان *تفسیر یاد می‌شود*). برای نکته‌های عمومی درباره‌ی ترجمه‌های *تاریخ و نسخه‌ها/تصحیح‌های آن* بنگرید به: E.L. Daniel, "Manuscripts and Editions of Balami's *Tarjumah-yi Tarikh-i Tbari*", *JRAS* (1990), 282-321.

در حال حاضر برخی از مشکلات حل‌نشده‌ی نسخه‌های خطی مورد بحث در این مقاله را آنجلر پیه مونتس توضیح داده است، "Il codice marciano della *Tarix-i Tabari*", *Annalie d'Instituto*, 37 (1977), 363-474, *catalogo dei manoscritti*, و همسر، *Universitatio Orientale (Napoli)* 37 (1977), 363-474, Priscilla Soucek, و *persiani conservati nelle biblioteche d'Italia* (Rome, 1989), 248, 334.

"The Life of the Prophet: Illustrated Versions", in *Content and Context of Visual Arts in the Islamic World* (University Park, Pa., 1988), 195-98 (on the illustrated Bal'ami manuscript now in the Smithsonian Freer Gallery collection).

ترجمه، شامل مقالات فارسی گوناگونی است که در *یادنامه طبری* (تهران، ۱۳۶۹/۱۹۹۰) گردآوری شده است. N. Boldyrev and A. Giaznevich, "O Dvukh Redaktsiyakh *Tarikh-i Tabari* Bal'ami", *Sovetskoye Vostokovedeniye* (1957.3), A.J. Arberry, *Classical Persian Literature* (London, 1958), 38-40; Reuben Levy, *An Introduction to Persian Literature* (New York, 1969), 48-51; E.G. Browne, *A Literary History of Persia* (reprint; Cambridge, 1929), I, 77-78; Jan Rypka, "Persian Literature to the Beginning of the 20th Century", in *History of Iranian Literature* (Dordrecht, 1968), 149; A. Sprenger, "Ballamy's Translation of the *History of Tabari*", *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 17 (1848), 437-71; Felix Hueber, "Persian Learned Literature from Its Beginnings up to the End of the 18th Century", in Rypka, *Iranian Literature*, 439; Gilbert Lazard, *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane* (Paris, 1963), 38-45; idem, "Rise of the New Persian Language", in R.N. Frye, ed., *The Cambridge History of Iran, IV: The Period From the Arab Invasion to the Saljuqs* (Cambridge, 1975), 630-31; Claude Gilliot, "Traduire ou traduire?", *Arabica* 34 (1987), 366-70.

طبری، *نامه آستان قدس* (۱۹۷۲)، ۱۰۳-۷۷؛ ک. رعنا حسین، «نسخه‌هایی کهن از نسخه‌ی تفسیر طبری»، *یغما* ۲۰ (۱۳۴۶ق./۱۹۶۷-۶۸م.)، ۴۹-۶۴۶؛ ف. تقی‌زاده طوسی، «ترجمه‌ی تفسیر طبری و ارزش ادبی آن»، *آستان قدس* ۷/۱ (۱۳۴۵ق./۱۹۶۷-۶۸م.)، ۸۱-۹۶؛ علی اکبر شهابی، *احوال و آثار محمد بن جریر طبری* (تهران، ۱۳۳۵ق./۱۹۵۶م.)، ۴۹-۵۰، ۷۲-۷۵.

یا در دوره‌های متأخر تنقیح شده‌اند؟ و آیا این ترجمه‌ها ارزش تاریخی دارند یا خیر؟^۲ افزون بر این، هنوز هیچ پاسخ روشنی برای برخی از پرسش‌های بنیادین وجود ندارد. پرسش‌هایی از این قبیل که چرا سامانیان بر آن شدند تا انجام چنین ترجمه‌هایی را سفارش دهند؟ چرا سامانیان آثار طبری و به‌طور خاص، این دو کتابش را برای ترجمه برگزیدند؟ چرا این ترجمه‌ها با این شکل خاصی که دارند منتشر شده‌اند؟ چرا نسخه‌های خطی این متن‌ها تا این اندازه آشفته و نابسامان است؟ مهم‌ترین ارزش استفاده از این آثار طبری چه بوده است؟ این مقاله‌ی کوتاه نمی‌تواند آنچنان که شایسته است به این پرسش‌ها بپردازد؛ بلکه تنها می‌کوشد طرحی کلی از مهم‌ترین مسائل برآمده از ترجمه‌های فارسی آثار طبری به دست دهد و تعداد کمی از مهم‌ترین اشارات این دو کتاب را برجسته نماید و برخی از توجهات محتمل برای موضوعات ویژه پیشنهاد دهد.

نگاهی گذرا به ترجمه‌های فارسی آثار طبری

ترجمه‌های فارسی تاریخ و تفسیر طبری، هردو شامل مقدمه‌هایی است که اطلاعات مهمی درباره‌ی دلایل سفارش این کتاب‌ها و روش‌شناسی ترجمه/ ترجمه‌ها دربردارند. این مقدمه‌ها مناسب‌ترین نقطه‌ی شروع برای فهم این موضوعات و مسائل مربوط به آنها است. همان‌طور که تاکنون به‌خوبی مشخص شده است، دو مقدمه‌ی متفاوت برای ترجمه‌ی تاریخ طبری وجود دارد: یکی به فارسی و دیگری به عربی، که هریک منطبق با یکی از نسخ اصلی متن است.^۳ جای شگفتی است که مقدمه‌ی عربی نه در چاپ‌های متن فارسی

۲. برای مثال قیس: Brown, *Literary History*, II, 115, 230 (جایی که بلمعی به‌عنوان مترجم تفسیر معرفی می‌شود و با پدرش، وزیر ابوالفضل خلط می‌شود)؛ *of Persia* (reprint; Cambridge, 1929), I, 477-78; Jan Rypka, "Persian Mلاحظات بهار در مقدمه‌ی تصحیحش از تاریخ، صص ۵-۶ (چاپ مجدد در *یادنامه طبری*، ۵۳۳) و در سبک‌شناسی (تهران، ۱۳۲۱/۱۹۴۲)، ج ۲، صص ۸-۹ و ۱۵؛ ذبیح الله صفا، *تاریخ ادبیات در ایران* (تهران، ۱۳۴۲/۱۹۶۴) ج ۱، ص ۶۱۹؛ علی دوانی، «آغاز وحی و بعثت پیامبر در تاریخ و تفسیر طبری» در *یادنامه طبری*، ص ۱۶، ۱۷۶؛ حسن نصیری و منوچهر دانش‌پژوه، *هزار سال تفسیر فارسی* (تهران، ۱۳۶۹/۱۹۸۱)، صص ۱۱-۱۲؛ مهدی محقق «ترجمه‌ی تفسیر طبری»، در *یادنامه طبری*، ص ۷۳۶؛ شاهرخ بیگی، «ترجمه‌ی تفسیر طبری»، *آینه پژوهش* ۴.۶ (۱۹۹۴)، صص ۲۱-۲۴.

۳. بنگرید به: Boldyrev and Giaznevich, "O Dvkh Redaktsiyakh",

آمده و نه در ترجمه‌ی فرانسوی زوتنبرگ. اما بی‌هیچ تردیدی این مقدمه، قدیمی‌تر و احتمالاً صورت اصیل آن است. مقدمه‌ی عربی با ادای احترام به امیر ابوصالح منصور بن نوح - که بر این اساس باید تا پایان ترجمه زنده بوده باشد - آغاز می‌شود و سپس بیان می‌دارد که امیر در سال ۳۵۲ ق. / ۹۶۳ م. فرمانی را از طریق مباشرش، الفائق الخاصه، مبنی بر ترجمه‌ی کوتاه‌شده و ساده‌ی تاریخ طبری ارسال می‌کند که این خود نشان‌دهنده‌ی ارزش والای کتاب طبری است.^۴ سپس مترجم بدون ذکر نام و به‌صورت اول شخص چگونگی آماده کردن ترجمه را توضیح می‌دهد و می‌گوید:

فقد ترجمته بلغة الفارسیة الذیة لیشرتک فی قراءته و معرفته علم الرعیة و السلطان و یسهل علی من ینظر فیه ... و أنا أنترجم هذا الكتاب و اقبله بالتفسیر الکبیر و اقدم و اؤخر من القصص ما یجب تقدیمه و تأخیره حتی اسوق کل قصة علی وجهها و اسرد کل خبر علی سبیله و اقرن کل شیء بشکله و اجمعه علی نوعه و مثله و أبوب الكتاب باخبار الانبیاء و الملوک و اؤرخه باسماء الازمنة و الاوقات و قابلت کتابی هذا مع آیات القرآن و اخبار الرسول علیه‌السلام و حذفْتُ الاسانید الطویل منها^۵

هویت مترجم در مقدمه‌ی شناخته‌شده‌تر فارسی که زمان نگارش آن باید متأخرتر باشد، روشن شده است. مترجم ادای احترام به امیر را حذف کرده و بعد از دیباچه‌ای طولانی می‌گوید: «بدان که این تاریخ‌نامه‌ی بزرگ است که گرد آورد ابی جعفر محمد بن جریر یزید الطبری رحمه الله که ملک خراسان ابوصالح منصور بن نوح فرمان داد دستور خویش را ابوعلی محمد بن محمد بن البلعمی که این تاریخ‌نامه را که از آن پسر جریر است پارسی گردان هرچه نیکوتر، چنان که اندر وی نقصانی نباشد.» سپس، بیان می‌کند که چگونه

۴. کتاب مجهول المؤلف مجمل التواریخ و القصص، ص ۱۸۰ (تصحیح ملک الشعرای بهار، تهران، ۱۳۱۸/۱۹۴۰) تاریخ ترجمه را تأیید می‌کند. احتمالاً این کتاب اطلاعات خود را از مقدمه‌ی عربی برگرفته است، که اگر چنین باشد، تأییدی خواهد بود بر قدمت و اعتبار این مقدمه.

۵. احتمالاً متن مقدمه‌ی عربی یافت می‌شود در: L. Kosegarten, *Taberistanensis id est Abu Dschaferi Mohammed ben Dscherir Ettaberi Annales Regum Atque Legatorum Dei* (Griefswald, 183), x-xi; Giaznevich and Boldyrev, "O Dvukh Redaktsiyakh", 52-53.

مترجم - بلعمی - متن عربی را سرشار از اطلاعات گوناگون، آیات قرآنی، اشعار زیبا، ضرب‌المثل‌های مناسب و زندگینامه‌ی پیامبران و شاهان گذشته یافته و آنها را ارزشمند تشخیص داده است. همچنین پشتکار و دقت او را برای ترجمه‌ی کتاب به فارسی توضیح داده است. در آخر نویسنده /نویسندگان مقدمه‌ی فارسی، برخی از تغییراتی را که در متن اصلی داده‌اند، خاطرنشان می‌کند/ می‌کنند.^۶

مقدمه‌ی تفسیر نیز به شیوه‌ای مشابه و با این توضیح آغاز می‌شود که یک نسخه‌ی چهل جلدی تفسیر طبری را از بغداد آوردند، و امیر ابو منصور بن نوح خواندن آن را دشوار یافت، از این‌رو خواست که آن را از عربی به فارسی ترجمه کنند. منصور علمای ماورالنهر را فراخواند و از آنان خواست که فتوایی صادر کنند مبنی بر اینکه چنین ترجمه‌ای نه تنها مشروع است، بلکه مستحب نیز هست. گرفتن چنین فتوایی احتمالاً به این دلیل ضرورت داشته که در ترجمه‌ی تفسیر به‌ناچار آیات قرآن نیز باید ترجمه می‌شد و این واقعیت، نشان می‌دهد که ترجمه‌ی تفسیر در مقایسه با ترجمه‌ی تاریخ بار مسئولیت بیشتری داشته است.^۷ منطق این فتوا در مقدمه آمده است. در آنجا ادعا شده که از زمان آدم تا اسماعیل،

۶. متن در تاریخ/بهار، صص ۱-۲؛ مقدمه‌ی عربی نام مترجم را ذکر نکرده و در مقام اول شخص صحبت می‌کند، در حالی که مقدمه‌ی فارسی از زبان سوم شخص مستقیماً به بلعمی ارجاع می‌دهد و این مسئله بیانگر توالی تاریخی در روایت نسخه‌ی خطی است (و آشکارا مسائل مربوط به کار ترجمه را از مقدمه‌ی عربی نقل می‌کند). مقدمه از زبان اول شخص جمع نوشته شده که این نکته احتمال وجود گروه مترجمان را افزایش می‌دهد و آشکارا به جرح و تعدیل‌هایی اشاره می‌کند که در ترجمه‌ی اصیل ایجاد شده است (و ما در این کتاب تاریخ کل جهان را بازگو می‌کنیم). تفاوت‌های زیادی بین دو نسخه‌ی خطی وجود دارد، اما متأسفانه نسخه‌های چاپ شده‌ی متن، هیچ‌یک از آنها را دربرندارد؛ این مسأله بازسازی ترجمه‌ها را به‌صورتی که بلعمی انجام داده است، بسیار دشوار می‌کند.

۷. در گذشته و حتی امروزه در میان برخی از گروه‌ها ملاحظات دینی خاصی درباره‌ی امکان ترجمه کردن قرآن وجود دارد بدین معنی که مؤمنان/مسلمانان قرآن را فقط به عربی باید بخوانند. با این حال مذهب حنفی که مورد قبول سامانیان بوده، عموماً استفاده از زبان‌های غیرعربی به‌ویژه فارسی را برای مقاصد دینی می‌پذیرد و بر اشراف مستقیم به کتاب مقدس با زبان عربی (ترجمه نشده) تأکید نمی‌کند. برای نمونه، بنگرید به: Wilferd Madelung, "The Spread of Maturidism and Truks", *Actos do IV Congress de Studios Arabes e Islamicos. Coimbra-Lisboa 1968 (Leiden, 1971)*, 122-23. با این حال، هنوز روشن نیست که ترجمه‌ی قرآن که در تفسیر استفاده شده است، نخستین ترجمه‌ی فارسی قرآن بوده یا نه، اما قطعاً قدیمی‌ترین نسخه‌ی موجود است. برای دیگر تفسیرهای کهن فارسی بنگرید به: E.G. Browne, "Description of an

همه‌ی پیامبران و پادشاهان جهان به فارسی سخن گفته‌اند، اسماعیل نخستین پیامبری بوده که زبان عربی را به‌کار برده است. حضرت محمد [ص] نیز به عربی صحبت می‌کرده و چون در میان اعراب ظهور کرده، قرآن را به عربی دریافت کرده و این گفته‌ی قرآن است که «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِيَ مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْغَزِيُّ الْحَكِيمُ»^۸. با این وجود، ترجمه‌ی فارسی لازم بود زیرا «زبان این سرزمین فارسی است و پادشاهان این قلمرو فارسی‌زبان هستند.» ابومنصور با گرفتن فتوای ترجمه، به علما فرمان داد تا واجد شرایط‌ترین افراد را از میان خود برای انجام این هدف (ترجمه) برگزینند. بر اساس برخی از نسخه‌ها، این فرمان را هم خادم شاه یعنی ابوالحسن الفائق الخاصه ابلاغ کرده است. مقدمه با توصیف پیچیدگی کار ترجمه ادامه پیدا می‌کند و همانند مقدمه‌ی ترجمه‌ی تاریخ توضیح می‌دهد که چگونه کتاب، سامانی دوباره یافت و با حذف اسنادها و کوتاه کردن روایت‌ها حجم اصلی آن کاهش پیدا کرد.^۹

در نگاه اول، این گزارش‌ها از فرایند آماده‌سازی ترجمه‌ی آثار طبری بدون ابهام و روشن به‌نظر می‌رسد و عموماً آن را به همین صورت که هست پذیرفته‌اند. از این گزارش‌ها چند نکته برمی‌آید: یکی آنکه پادشاه دودمانی که به پارسایی و فرهنگ‌دوستی شهرت داشته‌اند، از این ترجمه‌ها حمایت کرده است؛ دو دیگر آنکه آثار طبری به دلیل شهرت علمی و شایستگی‌های ذاتی نویسنده‌اش انتخاب شده‌اند؛ سه دیگر آنکه هدف از این کار فراهم کردن نسخه‌ای از آن آثار به زبان فارسی بوده تا از یک سو، امیر به راحتی آن را بخواند و از سوی دیگر، مردم عادی نیز از آن بهره‌برند. چرا که در غیر این صورت

→

Old Persian Commentary on the *Qur'an*" JRAS, (1894), 417-524

تفسیر فارسی. نسخه‌ی خطی مورد بحث براون را جلال متینی تصحیح کرده که عنوان آن تفسیر قرآن مجید نسخه‌ی محفوظ در کتابخانه دانشگاه کمبریج (تهران، ۱۳۴۹/۱۹۷۰) است و به لحاظ ساخت و محتوای ترجمه‌ی سامانی مورد بحث در اینجا بسیار متفاوت است.

۸. سوره‌ی ابراهیم، آیه ۴، ما هیچ پیامبری را، جز به زبان قومش نفرستادیم؛ تا (حقایق را) بر آنها آشکار سازد سپس خدا هرکس را بخواهد و مستحق بداند گمراه، و هرکس را بخواهد (شایسته بداند) هدایت می‌کند، و توانا و حکیم است.

۹. تفسیر، صص ۵-۷، نسخه‌ی دیگری که مشارکت الفائق را در ترجمه نشان می‌دهد در پانویشت شماره‌ی ۱۰ معرفی شده است.

استفاده از این آثار فاخر که به زبان عربی نوشته شده بود، برایشان امکان‌پذیر نبود؛ بنابراین هر دو ترجمه در عین وفاداری به متن اصلی اثر، ساده و خلاصه شدند. اما وقتی این ترجمه‌ها بیشتر و دقیق‌تر بررسی می‌شوند، این نکته‌ها به دلایل زیادی پذیرفتنی نمی‌نمایند. نسبت دادن ابتکار این ترجمه‌ها به امیر، عذرخواهی به جای فخرفروشی به خاطر ترجمه و نیز بیان دلایل ترجمه‌ی آثار به فارسی را شاید بتوان تنها درحد تعارفی ادبی در نظر گرفت که نباید آن را جدی شمرد.^{۱۰} شواهد قطعی دیگری وجود دارد که نشان می‌دهد عملکرد امیران سامانی واکنشی به فشارهای بیرونی بوده است.^{۱۱} افزون بر این، دانش عربی در سراسر قلمرو سامانی کاملاً متداول بوده است، درحالی‌که زبان فارسی تنها یکی از زبان‌های محلی در آن سرزمین به‌شمار می‌رفته و این مسأله روشن نیست که چرا هیچ‌کس در آن زمان، با وجود تمایل به خواندن آثار طبری، نتوانسته آنها را به عربی بخواند.^{۱۲} مواردی از

۱۰. برای نمونه قیس: آثاری مثل ترجمه‌ی *السواد الاعظم ابوالقاسم سمرقندی* که نام مترجم آن معلوم نیست، تصحیح عبدالحی حبیبی (تهران، ۱۳۴۸/۱۹۷۰)، ابوبکر نرشخی، *تاریخ بخارا*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی (تهران، ۱۳۱۹/۱۳۴۰)؛ غزالی، *کیمیای سعادت*، تصحیح حسین خدیوچم (تهران، ۱۳۶۱/۱۹۸۳). همچنین سخنان مشهور بیرونی در تحقیر استفاده از زبان فارسی برای مقاصد علمی در کتاب *الصیدنه*، ترجمه‌ی حکیم سعید، *Al-Biruni's Book on Pharmacy and Matera Medica* (کراچی، ۱۹۷۳)، ص ۸. برای مثال‌های بیشتر درباره‌ی ادعاهای رایج درباره‌ی فارسی‌نویسی برای استفاده مخاطبان بیشتر، بنگرید به: Lutz Richter-Bernburg, "Linguistic Shu'ubiya and Early Neo-Persian Porse", *JAOS* 94, (1974), 57.
۱۱. برای نمونه، در تألیف و ترجمه *السواد الاعظم* ابتکار عمل از جانب علما بوده و امیر از جانب آنها عمل می‌کرده است: «بدان که سبب تصنیف این کتاب آن بود که بیراهان و مبتدعان و هواداران به سمرقند و بخارا و ماوراءالنهر بسیار شدند. پس ائمه و فقها و علماء سمرقند و بخارا و ماوراءالنهر گرد آمدند و گفتند: آباء و اجداد تا بودند، بر طریق سنت و جماعت بوده‌اند. اکنون هواهای مختلف پیدا شد. و ما را جای ترس است، این سخنان را به امیر خراسان رسانیدند. امیر عادل اسماعیل بفرمود مر عبدالله بن ابی‌جعفر را و باقی را فقها که بیان کنند مذهب راست و طریق سنت و جماعت، آنکه پدران‌مان بر آن بوده‌اند» (صص ۱۷-۱۸).
۱۲. مقدسی، جغرافی‌دان معاصر (که به مقدسی نیز مشهور است) در *احسن التقاسیم* (M.J. de Goeje, Leiden, 1906; BGA 3, 323)، سطح آموزش در خراسان را تحسین می‌کند و در صص ۳۳۴-۳۳۶ با تبیین وضعیت زبانی منطقه روشن می‌سازد که عربی اگر نه همیشه اما به‌نحو گسترده‌ای مورد استفاده بوده است. کاربرد عربی و تولیدات ادبی به زبان عربی در این دوره و در این منطقه به اندازه‌ی کافی رواج داشته است؛ بنگرید به: Victor Danner, "Arabic Literature in Iran", in Frye, *Cambridge History of Iran*, IV, 585-94. M.I. Zand, "A Few Notes on Bilingualism in Literature of Transoxianz, Khurasan, and Western Iran in the 10th Century A.D.", in *Yadnamah-yi Jan Rypka*, 161-64; Richter-Bernburg, "Linguistic Shu'ubiya."

این دست، تردیدهایی برمی‌انگیزد درباره‌ی اینکه آیا انگیزه‌های ترجمه به همان اندازه که در مقدمه‌ها تصویر شده است، به‌خاطر بهره بردن مردم بوده یا نه، همچنین پرسش‌هایی ایجاد می‌کند درباره‌ی اینکه چرا بالاترین مقام دولت سامانی در آن دوره‌ی خاص از تاریخ سامانی این اندازه برای اشاعه دادن این متن‌های خاص و فهم آن از سوی همگان مشتاق بوده است. علاوه بر اینها، مسأله‌ای بزرگ‌تر و مبهم‌تر نیز وجود دارد. به هیچ روی کمترین تشابهی میان تاریخ و تفسیر طبری و «ترجمه‌ها»ی خلاصه‌شده‌ی آنها دیده نمی‌شود.^{۱۳} این ترجمه‌ها نه تنها صورت فشرده‌ای از این دو اثر طبری برای توده‌ی مردم هستند، بلکه بیشتر مجموعه‌ای کاملاً متفاوت و مرموز از دو کتاب طبری به‌شمار می‌روند.

در ترجمه‌ی تاریخ، اسنادها حذف شده است، روایت‌های تکراری و متفاوت کنار گذاشته شده و اثر کاملاً فشرده و در واقع بازسازی شده است. پاره‌های قابل بازشناسی‌ای از تاریخ طبری باقی مانده است، اما این پاره‌ها در اثری قرار گرفته که از بسیاری از جهات با متن عربی متفاوت است. در برخی از موارد مترجم ادعا می‌کند که بعضی از قسمت‌ها را از طبری ترجمه کرده است، اما این قسمت‌ها در متن عربی که به دست ما رسیده است، وجود ندارد. در موارد دیگری آشکارا و مکرراً اقرار می‌کند که مطالبی را از خودش به متن اصلی وارد کرده است. همچنین از مآخذ مختلف یاد می‌کند یا به‌صراحت از قبول کردن مطالب نادرست و غیر قابل پذیرش طبری اجتناب می‌کند.^{۱۴} حجم قابل توجهی از روایت‌ها، قرینه‌ای در متن عربی ندارند. نمونه‌های مهم عبارت‌اند از: گفتاری درباره‌ی طول

→

در میان نخبگان سامانی و برخی از طبقات اجتماعی صحبت کردن به دو زبان رایج بوده؛ همچنین دور ذهن است که طبقات فقیر و بی‌سواد فرصت و توانایی مطالعه طبری به هر زبانی را داشته باشند. بنابراین گمان می‌رود که انگیزه‌ی پنهان این کار تشویق نخبگان به خواندن ترجمه‌ی مناسبی بوده که محتوای بیشتر از متن اصلی توسط مترجمان کنترل شده باشد. اگر چنین باشد، فراموش شدن متن اصلی آثار طبری در میان طیف گسترده‌ای از خوانندگان، از اهداف عجیب و غریب ترجمه‌ها بوده است.

۱۳. این واقعیت که هر دو مقدمه از برگرداندن متن عربی آثار طبری به فارسی دری صحبت می‌کنند، چه به‌عنوان کاربرد «ترجمه» را برای این کار توجیه کند، اما نباید آن را بیش از حد ادبی در نظر گرفت. این کلمه معانی و تفاوت‌های ظریف دیگری نیز دارد؛ یک مثال روشن، کاربرد «ترجمه» در تفسیر فارسی به‌عنوان سرفصل بخش‌های مربوط به تفسیر سوره‌های قرآن است.

Daniel, "Manuscripts and Edition", 284-85 and nn. 10, 12, 15.

عمر جهان، همراه با نقل قولی منحصر به فرد درباره‌ی آفرینش سیارات و «جایگاه شرف» آنها؛ بحثی دراز و آشفته درباره‌ی ۲۸ سؤالی که شکاکان مکه و روحانیان یهودی برای تحقیق از محمد (ص) مطرح کردند؛^{۱۵} داستان مفصل بهرام چوبین؛^{۱۶} برخی از مطالب فرعی درباره‌ی حسن بن علی و مرگش؛^{۱۷} داستان‌های بلند و درازی درباره‌ی لشکرکشی قتیبة بن مسلم، مسلم بن عبدالملک و جراح بن عبدالله؛^{۱۸} بحثی مفصل و بلند درباره‌ی زنداده که پیوندی با موضوع اصلی تاریخ ندارد؛^{۱۹} روایتی کاملاً متفاوت از حکومت عباسیان؛ در مقابل، تمام اشارات طبری به حکومت سامانیان حذف شده و در برخی از

۱۵. Zotenberg, *Chronique*, I, 14-7. منبع الهام‌بخش این گونه پرسش‌های پیچیده، داستان آزمودن محمد با سه سؤال بوده است که در منابع قدیمی‌ای چون ابن اسحاق/ابن هشام و جالب‌تر از همه در تفسیر مقاتل ابن سلیمان آمده است. بنگرید به: A. Guillaume, *The Life of Mohammad: A Translation of Ibn Ishaq's "Sirat Rasul Allah"* (Oxford, 1955), 136-37. نتیجه‌گیری در طی آماده کردن این مقاله در دسترس نبود، اما متن مربوطه در John Wansbrough, *Quranic Studies* (Oxford, 1977), 122، جولی میثمی نیز در دیداری خصوصی با نگارنده اشاره می‌کند که بخش بزرگی از این قسمت تاریخ در تصحیح بهار/گنابادی نیامده است؛ در حال حاضر این مسأله روشن نیست که آیا این نسخه باید به‌عنوان یک نسخه‌ی منحصر به فرد در میان نسخ بلعمی در نظر گرفته شود (اگر چنین باشد کدام نسخه) یا به‌سادگی نتیجه‌ی انتخاب ضعیف نسخه‌های خطی‌ای است که تصحیح بهار و گنابادی مبتنی بر آنهاست. اگرچه این مهم است که گونه‌های دیگر این داستان مکرراً در تفسیر آمده برای مثال صص ۲۴-۴۴، ۴۰۰-۴۰۶ و ۱۶۴۶-۱۶۵۳ که یکی از بخش‌های متعدد مستنداتی است که نشان می‌دهد مترجمان تفسیر، دومین ویرایش تاریخ را نیز آماده کرده‌اند. عموماً تحقیقات اخیر نشان می‌دهد که اختلاف در بخش‌های پیش از اسلام تاریخ بیش از آن مقدمه‌ای است که دانیل در "Manuscript and Edition" بیان می‌کند.

۱۶. Zotenberg, *Chronique*, II, 253-303. قیس: تاریخ/بهار، صص ۱۰۷۷-۱۰۸۹. بر اساس متن زوتنبرگ، مترجم می‌گوید: «روایت محمد بن جریر از داستان بهرام چوبین کامل نیست. من شرح کامل‌تر این داستان را در کتاب تاریخ پارس یافت‌م. من این داستان را بر اساس آن کتاب بازگو می‌کنم.» همچنین تردیدهایی وجود دارد درباره‌ی اینکه این مطالب از اثری با عنوان بهرام چوبین‌نامه برگرفته شده باشد که به دست ما نرسیده است. در هر صورت تحلیل جزئیات این قسمت متن در مقایسه با طبری و دیگر منابع جذابیت زیادی دارد. سامانیان ادعا می‌کنند که نسل بهرام چوبین و چگونگی رفتارش در زندگی در این اثر به‌صورت بالقوه برای روشن کردن مقاصد تاریخی اهمیت زیادی دارد.

۱۷. Zotenberg, *Chronique*, IV, 1-9; *Tarikh/Rowshan*, 678-84.

۱۸. تاریخ‌نامه، روشن، Zotenberg, *Chronique*, IV, 149-226; 257-93.

۱۹. Zotenberg, *Chronique*, IV, 447-53; *Tarikh/Rowshan*, 1171-76.

نسخه‌ها شرحی از شورش المقنّع جایگزین بخش‌های بعد از جلوس مهدی شده است.^{۲۰} علاوه بر این، اختلاف نسخه‌های گوناگون فارسی با یکدیگر تقریباً به گستردگی و پیچیدگی اختلاف نسخ فارسی و متن عربی است و این مسأله اطمینان درباره‌ی شکل اصلی ترجمه را بسیار دشوار می‌کند.^{۲۱}

ترجمه‌ی تفسیر طبری، کمترین شباهتی به آنچه ترجمه می‌ناماند ندارد. این متن در اصل ترجمه‌ای فارسی است از قرآن، همراه با اندکی تفسیر. در واقع، برای برخی از آیات هیچ تفسیری نیامده است.^{۲۲} نه تنها اسنادهای فراوانی از تفسیر طبری و احادیث آن حذف شده، بلکه بخش زیادی از مطالب تفسیری نیز به‌طور کلی از بین رفته یا خلاصه شده است. تأکید طبری بر اهمیت لغت‌شناسی عربی در مطالعه‌ی قرآن به شکل ناباورانه‌ای حذف نشده است، از این‌رو عملاً هیچ شناخت و آگاهی همه‌جانبه و دقیقی از روش طبری در تفسیر به دست داده نمی‌شود. ترجمه‌ی تفسیر مانند ترجمه‌ی تاریخ از دیدگاه‌های طبری صحبت می‌کند و در مواقع لزوم به مطالب برگرفته از نویسندگان معتبری چون ابن مقفّع و اصمعی را ترجیح می‌دهد.^{۲۳} تعداد زیادی داستان منحصر به فرد در ترجمه وجود دارد که در متن اصلی نیست، بخش زیادی از تاریخ در تفسیر آمده و هر دو کتاب به منابع رایجی غیر از طبری اشاره کرده‌اند.^{۲۴} به‌طور کلی، تفسیر از هر مطلب تأویل‌مانند و هرگونه

۲۰. بنگرید به: Daniel, "Manuscripts and Editions", 293 مطالب المقنّع از آخرین اضافات به متن بوده و ویژگی بارز این الحاقات بعدی متن است؛ شاید هم برگرفته از کتابی مجهول المؤلف به نام اخبار المقنّع یا المبادیه باشد که هر دو از بین رفته‌اند.

۲۱. بنگرید به: Daniel, "Manuscripts and Editions".

۲۲. برای نمونه: سوره‌های الرعد (۱۳)، النحل (۱۶)، التکویر (۱۸)، الیل (۹۲).

۲۳. نمونه‌ها: تفسیر، صص ۱۵۴، ۴۰۰، ۴۱۴، ۱۰۴۳، ۱۳۳۵، ۱۳۷۹، ۱۴۵۸، ۱۵۲۸، ۱۵۳۶، ۱۵۶۵، ۱۷۳۶، ۱۹۰۲ و ۱۹۹۵.

۲۴. هم تفسیر و هم تاریخ ادعا می‌کنند که متن طبری با مطالبی از کتاب مفازی (تفسیر، صص ۱۳۳ و ۱۹۰۲، تاریخ/بهار، صص ۱۳۳ و ۸۴۳ تاریخ/روشن، صص ۵۳ و ۵۶ و غیره) و کتاب مبتدا (تفسیر، صص ۱۳۳۵، ۱۹۰۲ تاریخ/بهار، صص ۵۶۳) تکمیل شده است. مسلماً هر دو اثر از ابن اسحاق است که نام او در متن‌ها مکرراً ذکر شده است. شاید کتاب الفتان که در تفسیر (صص ۱۹۷) آمده است با کتاب الفال که در تاریخ/بهار (صص ۱۱۳۰) دیده می‌شود، یکی باشد. برای اطلاع بیشتر از منابع یادشده در ترجمه بنگرید به: Daniel, "Manuscripts and Editions"؛ بایگی، «ترجمه تفسیر طبری».

تفسیر رمزی دور می‌شود، و در بیشتر موارد قرآن را به‌عنوان چهارچوبی برای اجتناب از انحراف تاریخی در تفسیر برخی از آیات قرآن و داستان‌های مربوط به پیامبران و پادشاهان به‌کار می‌گیرد. این داستان‌ها اغلب افسانه و روایت‌های عامیانه‌ای هستند مشهور به اسرائیلیات که یا به نویسندگانی چون وُحُب بن مَنبِه نسبت داده شده‌اند یا از منابع ناشناخته و مشکوک دیگری به‌دست آمده‌اند که اغلب به‌طور کامل رد شده‌اند.^{۲۵} دو مثال برای نشان دادن تفاوت‌های میان دو متن کافی است: در حالی که طبری در تفسیرش، درباره‌ی مصادیق احتمالی «کسانی که خدا از دست‌شان ناراحت است» یا «کسانی که گمراه شده‌اند» در نخستین سوره‌ی قرآن ده‌ها حدیث آورده است، در ترجمه‌ی تفسیر طبری واژه‌های یهودی و مسیحی به‌سادگی و به شکل معترضه وارد ترجمه‌ی آیه شده‌اند.^{۲۶} همچنین در جایی دیگر طبری تحلیل مفصلی از درخت (شجره) ممنوعه‌ی بهشتی ارائه می‌دهد: معنای واژه را بررسی و بسیاری از باورهای گوناگون را درباره‌ی آن نقل می‌کند و در نهایت نتیجه می‌گیرد که چون پاسخی قطعی برای این مسأله وجود ندارد، پس بهتر است با طرح این نکته که هویت گیاه نامعلوم است، بحث را رها کنیم. در مقابل، در تفسیر آمده که قطعاً منظور از «درخت» گندم بوده و سپس با نقل داستان‌های متنوعی درباره‌ی آدم و اینکه چگونه شخم زدن، دانه کاشتن، درو کردن، نان پختن و غیره را آموخت، بحث را ادامه می‌دهد.^{۲۷}

اختلاف محسوس میان ادعاهای مطرح‌شده در مقدمه‌ها با آنچه در ترجمه‌ها دیده می‌شود، پرسش‌هایی را درباره‌ی ویژگی‌های غیرعادی این ترجمه‌ها و در نتیجه درباره‌ی

۲۵. برخی از عجیب‌ترین مطالب تاریخ که در تفسیر نیز آمده، داستان آدم و درخت ممنوعه (۵۶)؛ یاجوج و ماجوج (۹۰)؛ هاروت و ماروت (۹۵)؛ کوه قاف (۱۹۲)؛ جابلقا و جابلسا (۱۹۳) است و عجیب‌تر از آنها در تفسیر ضحاک و آفریدون (۵۶-۱۱۵۱) است. برای اطلاع از برخی نظرات درباره‌ی این جنبه از تفسیر طبری بنگرید به: رحمان چهار اویماق «ردپای باورهای عامیانه در ترجمه تفسیر طبری» یادنامه طبری (تهران، ۱۳۶۹/۱۳۹۰)، صص ۶۱۱-۶۳۰. بیشتر این مطالب در تاریخ آمده و ظاهراً در قصص الانبیای منسوب به غزالی نیز به‌کار رفته است؛ بنگرید به: Sprenger, "Ballammy's Translation", 437-38.

۲۶. تفسیر، ص ۱۰: راه آن کس‌هایی که منت نهادی بر ایشان نه آن کس‌هایی که خشم گرفتی - یعنی جهودان - بر ایشان و نه گمشدگان از راه - یعنی ترسانان. قیس: بررسی پیچیده، مفصل و دقیق این سؤال توسط طبری، جامع البیان، (چاپ بولاق، چاپ مجدد قاهره، بی‌تا)، جلد ۱، صص ۶۱-۶۵.

۲۷. Zotenberg, Chronique, I, 79-85; تاریخ/ بهار، صص ۸۰-۸۹ قیس: طبری، جامع البیان، ج ۱، صص

پیشینه‌ی آثار طبری در جهان فارسی‌زبان برمی‌انگیزد. تصرف‌های گسترده در متن‌ها، در وهله‌ی نخست این پرسش را مطرح می‌کند که اصلاً چرا آثار طبری برای ترجمه انتخاب شده‌اند؟ معرفی ترجمه‌ی فارسی و تغییر یافته‌ی آثار طبری تأمین‌کننده‌ی چه هدفی بوده است که با کمک به انتشار متن اصلی عربی، آن هدف تأمین نمی‌شده است؟ چرا این امیر خاص، در آن برهه‌ی تاریخی خاص، چنین ترجمه‌ای را سفارش داده است؟ چرا مترجمان ابتدا از متن اصلی عربی تمجید و سپس مؤلف را نقد می‌کنند و سپس روش او و بیشتر محتوای اثر را از درون ناپود می‌کنند؟ چرا مترجمان در متن آثار تصرف کرده‌اند و چرا این تصرفات بدین شکل خاص بوده است؟ چرا در همان زمان تصحیح‌های گوناگونی از تاریخ وجود داشته و چگونه می‌توان تبیین کرد که هیچ یک از مطالب مشترک موجود در تاریخ و تفسیر تاکنون در هیچ‌یک از نسخ عربی طبری یافت نشده است؟

مسائل انتقال متنی

یک نظر این است که نسخ متعدد هر دو اثر طبری (تاریخ و تفسیر)، چه عربی و چه ترجمه‌های فارسی، احتمالاً به شکل اصیل‌شان به دست ما نرسیده‌اند. برخی از مطالب آنها را بی‌تردید کاتبان در دوره‌های بعد اضافه کرده‌اند.^{۲۸} نظر دیگر این است که نسخه‌های

۲۸. در مورد متن عربی، فرانتس روزنتال در کتاب *History of al-Tabari, I: General Introduction and From the Creation to the Flood* (Albany, 1989)، ص ۱۴۳، اشاره کرده است که در ج ۲، صفحات ۱۳۶۸-۷۲ تاریخ، مطالبی وارد شده که به طور خاص «متعلق به اثر ابو جعفر نیست» و همچنین اشاره کرده است که انسجام متنی در جلد دوم تاریخ طبری، صص ۸۳۵-۸۴۳ (انحراف از موضوع تاریخ دبیران و وزراء مورد تردید واقع شده است. هیچ‌یک از این مطالب در متن فارسی نیامده است. درباره‌ی مواردی که در متن فارسی آمده، اما در طبری نیست، آنچه به سرعت مورد تردید واقع می‌شود، مطالبی است که نوعاً به شرح شافعی از مرگ حسن مربوط می‌شود (Zotenberg, *Chronique*, IV, 8-9؛ تاریخ/روشن، صص ۸۲-۶۸۴) که البته در دوره‌های بعدی اضافه شده و در برخی نسخ اولیه نیست (به‌ویژه در نسخه‌ی مشهد که به عنوان قدیمی‌ترین نسخه شناخته می‌شود). این قضیه با داستان المقنع روشن تر می‌شود، زیرا این داستان تنها در مجموعه‌ی متمایزی از نسخ خطی متأخر وجود دارد و ضمیمه‌ای است که در ویرایشی متأخر به متن فارسی افزوده شده است. نسخه‌نویسان اغلب فرصت تغییر عبارت و محتوای نسخی را که رونویس می‌کردند غنیمت می‌شمردند؛ اغلب گفته شده که این کار در میان نسخه‌نویسان فارسی شایع‌تر بوده، از آنجا که در فرهنگ زبان عربی برای رونویسی از یک متن «اجازه» لازم بوده است. اگرچه این جایگزینی‌ها در

اولیه‌ی ترجمه‌ها به متن طبری شبیه بوده است، اما در زمان‌های بعد به‌نحو گسترده‌ای تغییر کرده‌اند. برخی از نسخه‌های خطی به‌ویژه نسخه‌ی مشهد که کهن‌ترین دست‌نوشته باقی‌مانده از ترجمه‌ی بلعمی به شمار می‌آید و نسخه‌های باکیفیت‌تر مانند نسخه‌ی ایاصوفیه ۳۰۵۰، از جهات بسیاری به تاریخ طبری شبیه‌اند.^{۲۹} علاوه بر این، نکته‌ی جالب دیگر این است که موارد زیادی در ترجمه‌ی تاریخ آمده است که هرچند در متن عربی تاریخ طبری موجود نیست، اما در کتاب ابن اثیر که برگرفته از تاریخ طبری است، وجود دارد.^{۳۰} احتمال اینکه این قسمت‌ها در نسخه‌های خطی باقی‌مانده از تاریخ طبری از بین رفته باشد، بیشتر از آن است که ابن اثیر از تاریخ فارسی استفاده کرده باشد یا اینکه ابن اثیر و تاریخ فارسی هر دو از برخی منابع ناشناخته‌ی دیگر استفاده کرده باشند؟ برخی از تفاوت‌های جزئی بین ترجمه‌ها و متون اصلی احتمالاً به دست‌کاری نسخه‌های خطی موجود به‌وسیله‌ی نسخه‌پردازان مختلف در طول قرن‌ها و تحریف‌های اجتناب‌ناپذیر متن‌ها مربوط است.

احتمالاً به همان اندازه جالب است که بدانیم مترجمان از کدام نسخه یا نسخه‌های متون طبری برای ترجمه‌ی خود استفاده کرده‌اند. برای نمونه، جالب است که هیچ‌یک از مترجمان به‌عنوان دقیق [مختصر] تاریخ الرسل و الملوک یا جامع البیان عن تاویل القرآن اشاره نکرده‌اند و تنها از آنها به تاریخ کبیر/تاریخ بزرگ و تفسیر کبیر/تفسیر بزرگ یاد کرده‌اند.^{۳۱} در مقدمه‌ی تفسیر فارسی به اثری چهل جلدی که از بغداد آورده شده، یعنی

→ عربی نیز قطعاً وجود دارد؛ شاید گسترش روایت‌هایی که از این طریق نقوذ پیدا کرده‌اند بیشتر محصول شماری از نسخ موجود باشد تا دغدغه‌ی نسخه‌نویسان. بیش از صد نسخه از متن بلعمی وجود دارد، اما امروزه گردآوری حتی یک نسخه‌ی کامل از تاریخ طبری بسیار دشوار است.

۲۹. بنگرید به: Daniel, "Manuscripts and Editions", 301.

۳۰. شرح نبرد با خزرها روشن‌ترین مثال برای این مورد است؛ بنگرید به: Zotenberg, *Chronique*, IV, 270. ۹۳: قیس: تاریخ/ روشن، صص ۹۲۷-۹۲۸؛ ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، تصحیح سی. تورنبرگ (چاپ مجدد بیروت، ۱۹۶۷-۱۹۶۵)، ج ۵، صص ۱۱۱-۱۱۳ و ...

۳۱. این کاربرد در عبارت‌های عربی و فارسی دیده می‌شود، از جمله در مقدمه‌ی عربی تفسیر که ادعا می‌کند به‌طور مستقیم از طبری نقل می‌کند. برای آشنایی با این دو عنوان بنگرید به: Rosental, *General Introduction*, 105, 130-31؛ همچنین رزنتال فهرستی از دیگر آثار طبری تهیه کرده است. حتماً

تفسیر طبری، اشاره می‌کند که ممکن است قابل اطلاق باشد یا نباشد، اما پذیرش این ادعای عجیب که این مجلات «تمام تفسیرهای مربوط به قرآن را از وفات پیامبر تا زمان مرگ محمد بن جریر طبری» که به‌طور کاملاً اشتباه آن را ۳۴۵ هجری می‌دانند، دربرمی‌گیرند، دشوارتر است؛ همچنین پذیرش ادعای صورت‌های مختلف مقدمه که می‌گویند «تفسیر قرآن تمام مطالب مربوط به خلقت جهان تا وفات پیامبر را که همان پایان وحی است» دربردارند، بسیار مشکل است.^{۳۲} این ادعاها که هرچیزی که تاکنون درباره‌ی قرآن گفته شده است، در این کتاب آمده ادعایی گزاف به‌نظر می‌رسد، در حالی که شاید این گفته‌ها بیشتر توصیفی درباره‌ی یک اثر تاریخی باشد. این عقیده با اظهارنظر بعدی مبنی بر اینکه ترجمه‌ی فارسی دربردارنده «تفسیر قرآن، داستان‌های یاران پیامبر که به زنده ماندن او کمک کردند و داستان‌های متدینان راستین» است، قوت می‌گیرد.^{۳۳} در واقع، تفسیر فارسی دربردارنده‌ی حجم قابل توجهی از مطالب تاریخی است که نه تنها داستان‌های پیامبران گذشته، بلکه حوادث تاریخی خلافت تا اوایل دوران عباسیان را نیز شامل می‌شود.^{۳۴} اگر مترجمان از برخی دیگر از آثار ناشناخته‌ی طبری استفاده نکرده باشند، پس به

ویرایش‌های گوناگونی از تاریخ طبری وجود داشته که می‌توانسته برای ترجمه به کار گرفته شود؛ نخستین ویرایش مربوط به سال ۱۲۹۴ ق. ۹۰۷-۹۰۷ م. است، در حالی که رونوشت پایانی آن در ۳۰۲ ق. ۹۱۵ م. کاتب شده است. فرانتس روزنتال (*The History of al-Tabari, XXXVII: The Return of the Caliphate to Baghdad* (Albany, 1985), xvi) استدلال کرده است که بلعمی بر روی یکی از رونوشت‌های اولیه کار کرده است، زیرا بسیاری از نسخ فارسی با حوادث حدود سال ۲۹۵ ق. ۹۰۸ م. پایان است.^{۳۲} در تفسیر، ص ۶، شماره ۷، چیز دیگری آمده است. نسخه‌ی دیگری در کتابخانه‌ی بریتانیا به شماره ۷۶۰۱ Add عبارت «در سال ۳۴۵ پایان یافته» را (در متون تصحیح شده این سال به اشتباه به‌عنوان سال درگذشت طبری در نظر گرفته شده) جایگزین عبارت «در حال حاضر» کرده است. تمام این واقعیت‌ها در کنار هم، این بدگمانی را به وجود می‌آورد که مترجمان بر روی یک نسخه‌ی تجدید نظر شده از متن طبری کار کرده‌اند، نه ضرورتاً بر روی تاریخ یا تفسیری که ما امروزه می‌شناسیم؛ این نسخه‌ی تجدید نظر شده، یک تاریخ ثبت شده برای سال ۳۴۵ داشته است که از آن پس برخی از کاتبان این سال را با سال مرگ طبری اشتباه گرفته‌اند.

۳۳. طبری، تفسیر، ص ۶.

۳۴. برای مثال منابعی برای خلافت علی (تفسیر، ۴۱۱)، ابوبکر (۴۱۳)؛ مرگ عمر، علی، حسن و حسین (۱۲۴۲ بعد و ۱۷۳۹)، شورا (۱۶۴۵) و ابومسلم و عباسیان (۲۳) وجود دارد. تعیین اینکه چه میزان از این مطالب جامع‌البیان آمده ممکن نیست، بی‌تردید برخی از آنها در تاریخ طبری را نیامده است.

احتمال زیاد از نسخه‌های دیگری از متن‌های او استفاده کرده‌اند؛ شاید یکی از این نسخه‌ها، دست‌نوشته تجدیدنظر شده‌ای بوده که از زمان مرگ طبری تا سال ۳۴۵ ق. را که در مقدمه ذکر شده است، دربرمی‌گیرد. برای نمونه از *الفهرست* ندیم (م: ۳۸۰ ق. ۹۹۰-۹۹۱ م.) - که آن را به فاصله‌ی کمی پس از تکمیل ترجمه‌های آثار طبری نوشته است - برمی‌آید که دست‌نوشته‌های تجدیدنظر شده‌ای از آثار طبری رواج داشته است، چنان‌که ندیم می‌گوید: «گروهی این کتاب [یعنی تاریخ را] مختصر نموده و مستندات آن را حذف کرده‌اند» و گروهی دیگر «از همان جایی که مانده بود، تا این زمان ما چیزهایی بر آن افزودند».^{۳۵} در نهایت یکی از مصصحان متن خلاصه‌شده‌ی طبری که اهل موصل^{۳۶} و همشهری ابن اثیر بود، به شباهت‌های تاریخ بلعمی و ابن اثیر پی برد. در آن زمان فرض بر این بود که خلاصه‌ای از تفسیر نیز وجود داشته است، اما هیچ نشانه‌ای از آن به دست نیامده است.^{۳۷} به هر روی انتظار وجود متون میانجی فرضی به هیچ‌وجه قانع‌کننده نیست و برای تبیین تفاوت‌های میان ترجمه‌ها و متون اصلی به‌طور کامل نارکارآمد است.

در نهایت، نکته‌هایی که در مقدمه‌ی ترجمه‌ها هست، ابهاماتی را درباره‌ی اینکه دقیقاً چه کسانی و چگونه این متون را ترجمه کرده‌اند، برمی‌انگیزد. بدیهی است که دو مقدمه و دو نسخه‌ی متفاوت از تاریخ بلعمی وجود دارد که دومی آشکارا تغییرات ایجاد شده در نسخه‌ی اصیل را نشان می‌دهد.^{۳۸} همچنین توصیف جالبی از فرایند ترجمه در مقدمه‌ی تفسیر آمده است:

از جمله این مصحف (که چهل جلد بود) اسنادهای دراز بيفکنند و اقتصار کردند بر متون اخبار و این را بیست مجلد ساختند، از جمله این چهارده

۳۵. محمد بن اسحاق الندیم، *کتاب الفهرست*، چاپ گ.ی. فلوگل (لایپزیک، ۱۸۷۱-۱۸۷۲)، ص ۲۳۴-۳۲۵؛ برای ترجمه‌ی انگلیسی بنگرید به: Bayard Dodge, *The Fihrist of al-Nadim* (New York, 1970), 565.

۳۶. همان، ابوالحسن الشمشاطی و السلیل بن احمد از جمله دبیران موصل بودند. بخش‌های باقی‌مانده از اثر شمشاطی هیچ تشابه آشکاری با ترجمه‌های فارسی ندارد.

۳۷. همان، صص ۳۴، ۱۷۳، ۲۳۵ (Dodge, 76, 432, 565). دبیر ابوبکر بن اخشید بوده است (م: ۳۲۶ ق. ۹۳۷-۹۳۸ م.).

۳۸. بنگرید به: پانوشته شماره‌ی ۶.

مجلد فرونهادند هر یکی نیم شعب، تا جمله همه تفسیر قرآن باشد از پس وفات پیغامبر علیه‌السلام تا آنکه که محمد بن جریر طبری از این جهان بیرون شد و آن اندر سال سیصد و چهل و پنج بود از هجرت پیغامبر علیه‌السلام، و شش مجلد دیگر فرونهادند تا این بیست مجلد تمام شد. و تفسیر قرآن و قصه‌های یاران پیغامبر که بودند پس از او، و قصه‌های امیران مؤمنان که بودند تا بدین وقت یاد کردیم اندر هفت مجلد، هر مجلد یک سبع تخفیف را.^{۳۹}

چنین توصیفی از فعالیت گروه مترجمان بسیار دویپهل و مبهم است، به‌ویژه آنکه هیچ راهی برای دانستن حجم احتمالی هر «جلد» وجود ندارد. این نکته کاملاً روشن است که مترجمان از یک نسخه‌ی خطی چهل جلدی شروع کرده‌اند و یک اثر بیست جلدی تحویل داده‌اند که چهارده جلد از آن «یک تفسیر کامل» بوده و شش جلد دیگر آن - که خلاصه‌ی هفت جلد بوده به‌نوعی ضمیمه‌ای بوده که بخشی شامل تفسیر و بخشی دربرگیرنده‌ی زندگی‌نامه‌ی پیامبر و بخشی شامل تاریخ بوده است. مسأله‌ی اصلی این است که آیا تمام این بیست جلد از مجموعه‌ی اصلی چهل جلدی به دست آمده است یا اینکه چهل جلد را در چهارده جلد خلاصه و منظم کرده‌اند و شش جلد دیگر را با افزودن مطالبی از یک متن هفت جلدی مستقل فراهم کرده‌اند. بنا بر فرض اول، درباره‌ی تناظر نسخه‌ی خطی چهل جلدی با متنی که امروزه با عنوان جامع‌البیان شناخته می‌شود، تردیدهایی وجود دارد.^{۴۰} اما بر اساس فرض دوم، این سؤال مطرح می‌شود که مطالب ضمیمه از کدام منبع آمده و چه

۳۹. تفسیر، صص ۶-۷. شایسته است از دکتر پروانه پورشریعتی برای همکاری‌اش در روشن شدن برخی از مشکلات زبانی موجود در این عبارت سخت که اغلب در پژوهش‌های پیشین نادیده گرفته شده است، سپاسگزاری کنم.

۴۰. چهل جلد، حجم مطلوبی برای نسخه‌ی خطی جامع‌البیان است؛ نخستین چاپ جامع (چاپ بولاق، همراه با تحشیه‌ی نیشابوری در هاشم) در ۳۰ مجلد منتشر شده است، حجم هر مجلد حدوداً ۲۰۰ تا ۳۰۰ و هر صفحه دربردارنده‌ی ۳۲ خط است. اگرچه جامع از دو اثر مجزا تشکیل نشده است و فهمیدن اینکه چگونه توانسته شماری از مطالب غیرتفسیری را در خود جای دهد، دشوار است، مطالبی مانند داستان فرماندهان راستین، که مترجمان آن را افزودند یا آنچه اضافه کرده‌اند تا نشان دهند که این اثر دربردارنده‌ی تمام تفاسیر تا زمان مرگ طبری یا سال ۳۴۵ ق. است.

ضرورتی برای افزودن آنها وجود داشته است. همچنین این توصیف از چگونگی ترجمه، تردیدهایی را درباره‌ی رابطه‌ی میان متن باقی‌مانده از ترجمه‌ی تفسیر طبری که هیأت مترجمان در بیست جلد تهیه کرده و در هفت جلد چاپ شده است، مطرح می‌کند: آیا چهارده جلد تفسیر و شش جلد ضمیمه تحریف یکی از آثار طبری یا تلفیقی از تفسیر و تاریخ یا تلفیقی از آنها با دیگر منابع است؟^{۴۱} با معلوم شدن این اختلاف آشکار در حجم آثار، چه‌بسا این گمان مناسب به‌نظر برسد که چهارده جلد اشاره‌شده در مقدمه با ترجمه‌ی تفسیر طبری تناظر دارد و بقیه‌ی مجلدات آن از بین رفته است. فرض دیگر این خواهد بود که متن موجود رونوشتی از شش جلد ضمیمه است که کم و بیش با توصیف مقدمه منطبق است و بی‌تردید می‌تواند عدم مشابهت میان متن‌های موجود را که به ترجمه‌ی تفسیر طبری موسوم است با نسخه‌ی اصیل و عربی جامع‌البیان توضیح دهد. فرض سوم این است که «چهارده جلد» تفسیر فارسی باقی‌مانده است و شش جلد ضمیمه گم شده، که البته چنین فرضی بعید به‌نظر می‌رسد. هر کدام از این فرض‌ها را که در نظر بگیریم، این مسأله به قوت خود باقی خواهد بود که دقیقاً چه قسمت‌هایی ترجمه‌ی آن شش جلد به شمار می‌روند. پاسخ شاید این باشد که تفسیر چهل جلدی طبری ترکیبی از تفسیر و تاریخ است،^{۴۲} اما در این صورت، اگر هفت جلد ضمیمه با تاریخ طبری متناظر باشد، پس ترجمه‌ی بلعمی چه بوده است؟ چرا فرمان داده‌اند که دو ترجمه‌ی مجزا اما تقریباً همزمان از تاریخ طبری صورت گیرد؟

۴۱. بیگی، در مقاله‌ی «ترجمه تفسیر طبری» این دشواری‌ها را مورد توجه قرار داده است. او ادعا می‌کند که ۴۰ جلد اصلی در بردارنده‌ی ۳۰ جلد تفسیر و ۱۰ جلد تاریخ است که هر دو را طبری تألیف کرده و مترجمان آنها را به ترتیب، به چهارده و شش جلد کاهش داده‌اند. بر اساس مقاله‌ی بیگی، مجموعه‌ی ۲۰ جلدی کوتاه شده‌ی ترجمه، دیگر وجود ندارد و اثری که امروزه به‌عنوان «ترجمه تفسیر طبری» شناخته می‌شود و در هفت جلد منتشر شده است، توسط شخصی نوشته شده که ترجمه‌ی سامانی یکی از منابع او بوده است. بخش نخست فرضیه‌ی بیگی تا حدی پذیرفتنی است، اگرچه معلوم نیست او چگونه به اعداد سی و ده برای تفسیر و تاریخ عربی رسیده است (شاید بر مبنای چاپ جدید متون طبری)، اما بخش دوم فرضیه‌ی او به‌هیچ‌روی قابل دفاع نیست، زیرا در مقدمه هیچ اشاره‌ای به تألیف یک متن مستقل یا اینکه متن چیزی باشد غیر از اثر آماده شده توسط گروه علما، نشده است.

۴۲. عبارت مقدمه‌ی عربی تاریخ این مطلب را القا می‌کند (Kosegarten, Annales, xi). براساس این مقدمه، طبری «مؤلف تفسیر کبیر است که در کتاب تاریخ توصیف (متن عربی: منوعوت) شده است».

در نهایت، یک راه‌حل جالب توجه اما فرضی برای این معمای ویژه وجود دارد. شاید مجلدات ضمیمه که آشکارا مباحث تاریخی‌اند و به ترجمه‌ی تفسیر اضافه شده‌اند، در واقع به ترجمه‌ی بلعمی از تاریخ مربوط است. اگر فرض کنیم که گروه مترجمان به دلایلی در ترجمه‌ی اصلی بلعمی تصرف کرده و آن را از هفت جلد به شش جلد کاهش داده‌اند، این فرض چیزی بیش از مسأله‌ی ارجاعات به آثار چهارده جلدی و شش جلدی را حل می‌کند و آن این است که تبیینی ارائه می‌دهد از تألیف دومین ویرایش ترجمه‌ی بلعمی یعنی ترجمه‌ی بلعمی با مقدمه‌ی فارسی. همچنین روشن خواهد کرد که چرا برخی از خاص‌ترین ویژگی‌های ترجمه‌ها - از قبیل آن ۲۸ سؤال، مطالب مربوط به علویان و داستان زناده - هم در تاریخ و هم در تفسیر آمده است. افزون بر این، روشن خواهد کرد که چرا آنها منابع یکسان دارند.^{۴۳} متأسفانه گم شدن پاره‌های بسیار زیادی از این چیستان (puzzle) پازل خاص، ما را از رسیدن به نتایج قطعی باز می‌دارد.

اگرچه مسائل آشکار انتقال بین متنی، بسیاری از تفاوت‌های میان ترجمه‌ها و متون اصلی عربی را روشن می‌کند، اما به‌تنهایی برای تشریح میزان تفاوت‌های میان متون کافی نیست، همچنین نمی‌تواند تناقض و افزایش آشکار در ترجمه‌های طبری را تشریح کند. درک روش ترجمه در ترجمه‌های آثار طبری در گرو مسائلی است کاملاً متفاوت که باید آنها را در زمینه‌ی تاریخی و فرهنگی ترجمه‌ها جستجو کرد.

قلمرو تاریخی و فرهنگی ترجمه‌ها

اطلاعات مقدمه‌ها درباره‌ی زمان انجام ترجمه‌ها کاملاً دقیق است. هر دو مقدمه ابتکار ترجمه را به منصور نوح نسبت می‌دهند و بیان می‌کنند که فرمان امیر را نزدیک‌تر به ندیمش، خدمتکار ترک، الفائق ابلاغ کرده است. بنا بر مقدمه‌ی عربی تاریخ، فرمان

۴۳. لازم به توضیح است که نظریه‌ی آماده کردن دومین ویرایش تاریخ بلعمی از سوی علما سازگار است با آنچه گرازنویچ (Gryaznevich) و بولدیرف (Boldyrev) در مقاله‌ی «دو روایت متفاوت از تاریخ طبری تحت بلعمی» ("O Dvukh Redaktsiyakh") نتیجه گرفته‌اند مبنی بر اینکه ویرایش در بخارا و در فاصله‌ی کمی پس از اتمام اثر بلعمی آماده شده است. [این مقاله با ترجمه‌ی محسن شجاعی و ویرایش علی اشرف صاد در نامه فرهنگستان، دوره‌ی نهم، شماره‌ی چهارم، مسلسل ۳۶، زمستان به چاپ رسیده است - م]

ترجمه‌ی این کتاب دقیقاً در ۳۵۲ ق. / ۹۶۳-۹۶۴ م. یعنی دو سال بعد از به تخت نشستن منصور صادر شده است. این مقدمه درباره‌ی زمان پایان ترجمه توضیحی نمی‌دهد، اما چون مقدمه‌ی ترجمه با درود به منصور آغاز می‌شود، پس در زمان حیات او به پایان رسیده است. افزون بر این، محتمل‌ترین تاریخ برای مرگ بلعمی، سال ۳۶۵ ق. / ۹۷۴ م.^{۴۴} یعنی دو سال پیش از پایان امارت منصور است، پس، احتمالاً کار ترجمه نیز در همان سال پایان یافته است. بنا بر مقدمه‌ی ترجمه‌ی تفسیر طبری، فرمان ترجمه‌ی تفسیر را نیز منصور صادر کرده است. یکی از نسخ خطی اشاره می‌کند که آن فرمان را الفائق ابلاغ کرده است، اما به هیچ تاریخ دقیقی اشاره نمی‌کند، بنابراین، می‌توان گمان کرد که کار ترجمه در همان زمان انجام شده است. شباهت جمله‌بندی دو مقدمه (مقدمه‌ی تفسیر و تاریخ) نشان‌دهنده‌ی آن است که هر دو ترجمه کم و بیش همزمان و چه‌بسا در ارتباط با یکدیگر انجام شده است. افزون بر این، چون گرفتن فتوا مبنی بر مشروعیت ترجمه‌ی تفسیر ضرورت داشته، آماده‌سازی ترجمه‌ی تفسیر بیشتر به طول انجامیده است. به هر روی، مقدمه‌ها به وضوح نشان می‌دهد که کار ترجمه یک نوآوری بزرگ بوده که در برهه‌ی خاصی از تاریخ و به نحوی محتاطانه و آگاهانه معرفی شده است. سه ویژگی به هم وابسته در این دوره‌ی تاریخی خاص وجود داشته که روشن‌کننده‌ی نکته‌های بیشتری درباره‌ی

۴۴. گردیزی، *زین الاخبار*، تصحیح عبدالحی حبیبی (تهران، ۱۳۴۷ ق. / ۱۹۶۷ م.)، ص ۱۶۳ به این تاریخ اشاره کرده است؛ ازدی در بخشی از *الدول المقطعه* که منتشر نشده است، می‌گوید او جایگزین احمد جیهانی، وزیر منصور شده است، «در سالی که او مرده» که به نظر مؤید این تاریخ است. متن را ببینید در: William Luke Treadwell, "The Political History of the Samanid State", Oxford D.Phil. dissertation, 1994, 346-347. عتبی / یعنی در *الفتح الوهمی علی التاریخ الیمینی* (قاهره، ۱۲۸۷ ق. / ۱۸۷۰ م.)، ج ۱، ص ۱۷۰، به تاریخ دیگری برای مرگ او اشاره کرده است که ادعا می‌کند نوح بن منصور در سال ۳۸۲ ق. / ۹۹۲ م. بار دیگر بلعمی را به وزارت منصوب کرده است. پذیرش این ادعا تا حدی دشوار است زیرا دلالت بر کهولت سن او دارد (بیش از ۵۰ سال پس از مرگ پدر بلعمی و ۳۰ سال پس از نخستین باری که وزارت رسید)؛ به هر روی، این تاریخ نشان می‌دهد که الفائق و تعدادی از دیگر معاصران بلعمی تا پایان دوره‌ی سامانی زنده و فعال بودند. در این میان، به دلیل تشابه نام بسیاری از حاکمان سامانی، ابهامات قابل ملاحظه‌ای نسبت به منابع وجود دارد. در فاصله‌ی سال‌های ۳۴۳ ق. / ۹۵۰ م. و ۳۸۹ ق. / ۹۹۹ م. دو نفر با نام عبدالملک، دو نفر با نام منصور و دو نفر با نام نوح وجود داشته‌اند؛ افزون بر این، پس و پیش شدن نام‌هایی مانند نوح بن منصور و منصور بن نوح توسط مؤلفان و نسخه‌نویسان متون تاریخی به سادگی ممکن بوده است.

محتوا و هدف ترجمه‌هاست.

اول از همه، آن چیزی است که اغلب «رنسانس ایرانی» نامیده می‌شود و در زمان حکومت منصور بن نوح اتفاق افتاد.^{۴۵} این رنسانس تا حد زیادی، جهش بی‌سابقه‌ی ادبیات در زبان فارسی دری به‌شمار می‌آید که احیاء نشانه‌ها و رسوم فرهنگ ایرانی قدیمی‌تر و علاقه دوباره به تاریخ و فرهنگ ایران پیش از اسلام را دربرمی‌گرفت. ترجمه‌ی آثار مهم عربی به فارسی شاید به‌نوعی نتیجه‌ی طبیعی این تمایل بوده است، اما دلایل بسیار زیادی نیز وجود دارد که نشان می‌دهد اتخاذ چنین تصمیمی اجتناب‌ناپذیر بوده است. یک دلیل این است که برای انتخاب زبان ادبی جدید در خراسان و ماوراءالنهر، زبان فارسی نه تنها نخستین یا مشخص‌ترین گزینه نبوده است،^{۴۶} بلکه به احتمال مخاطب علاقه‌مند این

۴۵. این موضوع، توجه زیادی را به خود جلب کرده است اما بخش زیادی از آن بیش از نشر بر شعر متمرکز و به‌ویژه به پدیده‌ی ترجمه‌ی عربی به فارسی، بسیار اندک توجه شده است. مطالعات عمومی در این زمینه شامل موارد زیر است:

Rypka, "Persian Literature", 139-66; Richter-Bernburg, "Linguistic Shuubiya"; R.N. Frye, "The New Persian Renaissance in Western Iran", in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb* (Leiden, 1965), 255-31; *idem*, "Development of Persian Literature under the Samanids and Qarakhnids", in (Prague, 1967), 69-74; م.ن.

عثمان‌وف «تاریخ ادبی خراسان در ماوراء النهر»

M.N. Osmanov, "Iz istori Literaturny narodov Xorasana I Maverannaxra VIII-IX vv." *Sovetskoe vostoovedenie* 2 (1956), 105-18; Rypka, "Persian Literature", 139-66; Gilbert Lazard, *Les premiers poetes persans, iv-x siecles* (Tehran and Paris, 1964); *idem*, *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane*; *idem*, "Rise of New Persian Language"; C.E. Bosworth, "The Hritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past", *Iran* II (1973), 51-62; *idem*, "The Translation of Arabic and Persian Literature and Culture in the 10th and Early 11th Centuries", *Al-Abhath* 27(1978-79), 59-75; Shaul Shaked, "From Iran to Islam: On Some Symbols of Royalty", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), 75-91; A.N. Boldyrev, "Iz istorii razvitiya persidskogo literatunogo yazyaka", *Voprosy Yazykoznaniiya* 5 (1955), 78-92. Concise and readable overviews of the cultural trends of the period may be found in Lenn E. Goodman, *Avicenna* (New York, 1992), 7-20; Soheil Afnan, *Avicenna: His Life and Works* (London, 1958), 39-56; and R.N. Frye, *Bukhara: The Medieval Achievement* (Norman, 1965), 50-110.

۴۶. باید یادآوری کرد که هنوز فارسی به‌عنوان زبان بومی یا قومی این منطقه پذیرفته نشده است. همان‌طور که

ابن حوقل در *صورة الارض*، ص ۴۹۰ (چاپ کرامرز، لایدن، ۱۹۳۸-۱۹۳۹) اشاره کرده است؛ برای ترجمه‌ی

انگلیسی بنگرید به: J. Kramers and G. Wiet, *Configuration de la terre*, Paris 1964, 470؛ ساکنان

پایتخت سامانی با زبان محلی سغدی سخن می‌گفتند و از زبان دری، به‌عنوان زبان دوم استفاده می‌کردند.

مقدسی نیز در *احسن التقاسیم* (ص ۳۳۴) روشن می‌کند که زبان‌ها و گویش‌های مورد استفاده در قلمرو

ترجمه‌ها بیشتر ترک‌ها بوده‌اند تا ایرانیان.^{۴۷} سامانیان اولین گروه همسو با این گرایش نبودند، حتا آنان عموماً از حامیان فعال این گرایش نیز به شمار نمی‌رفته‌اند، بلکه شاید برای بهتر شناخته شدن حمایت‌شان از فرهنگ فاخر عربی چنین گرایشی را اتخاذ کردند.^{۴۸} صفاریان و آل بویه از جدی‌ترین رقیبان خارجی سامانیان بودند که پیش از آنها و به‌نحو تأثیرگذارتری گرایش‌های ایران‌دوستی جدید را به کار گرفته بودند.^{۴۹} علاقه به ایران قدیم

→

پادشاهی سامانی متنوع بوده و زبان فارسی در درجه‌ی نخست به‌عنوان ابزاری برای ارتباطات حکومتی توسعه یافته است. در واقع، شکایت‌هایی در میان نخبگان وجود داشته مبنی بر اینکه دسترسی و فهم‌پذیری فارسی در مقایسه با عربی کمتر است، و این مسأله در نفوذ گویش‌های محلی نقشی مشابه نقش زبان انگلیسی در هند جدید بازی می‌کند؛ برای نمونه، بنگرید به: لازار، «ظهور فارسی نوین»، Lazard, "Rise of New Persian", 632. یادداشت‌های شهردان بن ابی‌الخیر. به‌علاوه این احتمال که بیرونی تحت تأثیر زبان خود، یعنی خوارزمی، چنین سخنان تندی در تحقیر استفاده از فارسی گفته است، کاملاً مورد تردید است. گویندگان این قبیل گویش‌ها در رقابت با فارسی‌زبانان در وضع نامساعدی قرار داشتند؛ در این میان، زبان عربی در کمترین حد رقابت با زبان فارسی بوده است. ظاهراً پس از آن نیز میان مقامات محلی بر سر کاربرد فارسی یا زبان تازه‌وارد عربی رقابت و حتا کشمکش وجود داشته است؛ بنگرید به: Tredwell, "Samanid State", 173-80.

۴۷. بر اساس آنچه حمدالله مستوفی قزوینی در تاریخ گزیده، صص ۳۷۸-۳۷۹، (تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ ق. ۱۹۶۱ م.) آورده، در دوره‌ی احمد بن اسماعیل (حکومت: ۲۹۵-۳۰۲ ق. ۹۰۷-۹۱۴ م.)، مقرر شد عربی، زبان رسمی دولت باشد؛ این مطلب در کنار رابطه‌ی بسیار نزدیک او با علما، سرانجام به قتل او توسط بزرگان - سربازان ترک منجر شد. این مطلب همراه با گزارش‌هایی از رابطه‌ی نزدیک میان ابوعلی بلعمی و الپتگین و نقش الفائق در فرایند ترجمه، نشان می‌دهد که عناصر ترک جامعه‌ی سامانی، به‌شدت از سیاست‌های ایران‌گرایی حمایت می‌کردند.

۴۸. این مسأله به‌ویژه زمانی که سامانیان در اوج قدرت خود بودند و رابطه‌ی خوبی با خلیفه‌ی عباسی داشتند و به‌روشنی جاه‌طلبی‌های سترگ خود را پنهان می‌کردند، برای نمونه، در زمان اسماعیل و احمد بن اسماعیل مطرح بود. همچنین جالب است که بازگشت سامانیان از فرهنگ عربی به فارسی شتاب یافت چنان‌که آل بویه وقتی کنترل عراق را به دست آوردند، به تشویق نوع برجسته‌ی ادبیات عربی پرداختند.

۴۹. برای نمونه، بنگرید به: داستان معروف در تاریخ سیستان، تصحیح ملک الشعراء بهار (تهران، ۱۹۳۵)، صص ۲۰۹-۲۱۰ و بررسی‌های مهم در منابع:

M. Stern, "Yaqub the Coppersmith and Persian National Sentiment", in C.E. Bosworth ed., *Iran and Islam: Studies in Memory of the Late V. Minorsky* (Edinburgh, 1971), 535-55, and Wilferd Madelung, "The Assumption of the Title Shahshah by the Buyids and 'The Reign of Daylam' (Dawlat al-Daylam)", *Journal of Near Eastern Studies* 28 (1969), 84-108, 168-83.

و گرایش به ادبیات فارسی اغلب از سوی امیران سامانی حمایت نمی‌شد، بلکه زیردستان امیران این گرایش را حمایت می‌کردند، به‌ویژه حاکم بلندهمت توس، ابومنصور بن عبدالرزاق که در سال ۳۴۶ ق. / ۹۵۷ م. به وزیر و دانشمندان دربارش فرمان داد تا مطالب *شاهنامه*ی متثور را گردآوری کنند.^{۵۰} شاید تا حدی در واکنش به چنین کوشش‌هایی بود که سرانجام سامانیان در دیدگاه خود تجدید نظر کردند و موضع‌شان را در استفاده از عربی یا فارسی در دیوان تغییر دادند و در روزگار نصر بن احمد از کاربرد فارسی جدید در دربار مشتاقانه حمایت کردند.^{۵۱} ذکر این نکته ضروری است که در آن زمان، زبان فارسی نسبتاً کم‌کاربرد بود و تنها به شعر و آثار همگانی سرگرم‌کننده مانند کلیله و دمنه منحصر می‌شد. حمایت ناگهانی امیر و مهم‌ترین مقام دولت سامانی از تولید ادبیات متثور علمی به‌ویژه گونه‌ی مذهبی آن، گامی انقلابی به شمار می‌آید و نشان می‌دهد که در تصمیم‌گیری مبنی بر ترجمه‌ی آثار طبری عوامل دیگری نیز مؤثر بوده است.

در اوایل حکومت سامانی، مشروعیت ایشان همواره بر دو پایه‌ی مستحکم استوار بود: یکی نقش امیر به‌عنوان رهبر دولت مرزی که محافظت از سرحدات شرقی جهان اسلام را بر عهده داشت و دیگری حفظ تصویر خود به‌صورت خادمانی وفادار برای خلفای عباسی با دادن خراج و بنده تا در ازای آن، حق حکومت سامانیان به رسمیت شناخته شود. اما به هنگام ترجمه‌ی آثار طبری، سامانیان یک دوره‌ی مهم سیاسی - اجتماعی و نیز انتقال و چالش فرهنگی را تجربه می‌کردند. برخلاف گزارش پرشور و حرارت همروزرگان

۵۰. درباره‌ی فعالیت‌های او به‌طور خاص بنگرید به: V. Minorsky, "The Older Preface to the ShahNana", in his *Iranica: Twenty Articles* (Tehran, 1964), 260-73.

نوعی موازی‌کاری میان فعالیت‌های ابن عبدالرزاق - چنان‌که در مقدمه‌ی باقی‌مانده‌ی *شاهنامه*ی متثور توصیف شده - و فعالیت‌های منصور ابن نوح به چشم می‌خورد و بنابراین به‌آسانی می‌توان تأثیر اندیشه‌ی رقابت میان آن دو را در تصمیم منصور در انجام ترجمه‌های آثار طبری در نظر گرفت. اگرچه دلایل اقامه‌شده در مقدمه برای تألیف این آثار (*شاهنامه*ی متثور و ترجمه‌های آثار طبری) کاملاً متفاوت است؛ درباره‌ی ابن عبدالرزاق هیچ تردیدی وجود ندارد که انگیزه‌های قهرمانانه‌ی یک اشراف‌زاده، او را به چنین کاری برانگیخته است و تنها برای برخی از کارهای خوب و خیرخواهانه‌ی صوری این کار را کرده است، بلکه بر آن بوده که نامش نیز جاودان بماند.

۵۱. بنگرید به: Treadwell, "Samanid State", 173-85 و پانویشت شماره‌ی ۴۷.

سامانیان ابن حوقل و مقدسی مبنی بر آسایش و ثبات در امارت سامانی،^{۵۲} واقعیت این است که دوران آماده‌سازی ترجمه‌ها دوره‌ای سرشار از تنش و آشفتگی بود.^{۵۳} در سرزمین‌های غربی، تأسیس حکومت فاطمیان در شمال آفریقا که مخالف نظام سنی‌مذهب خلافت بغداد بود و بی‌پروا با آن مبارزه می‌کرد، سرشت سیاست‌های اسلامی را به کلی تغییر داده بود. گسترش سریع قدرت آل بویه موجب شد تا شکست مناسبات سیاسی نظام قدیمی‌تر شتاب گیرد. سرانجام، سامانیان با رقیب خود یعنی آل بویه، به آتش‌بسی متزلزل دست یافتند، اما وضعیت میان این دو سلسله‌ی بزرگ ایرانی (آل بویه و سامانیان) در بهترین حالت پرتنش باقی ماند.^{۵۴} افزون بر این، با سقوط بغداد در ۳۳۳ ق. ۹۴۵ م. به دست رقیب سامانیان، یعنی آل بویه، روابط سامانیان با خلافت عباسی که مهم‌ترین زیربنای مشروعیت ایدئولوژیک آنان بود، تا حد زیادی پیچیده و بغرنج شد. سامانیان از پیش شواهدی داشتند که نشان می‌داد آل بویه در زمان خلافت مطیع [عباسی] برای به رسمیت شناختن و حمایت از خراجگزار سرکش سامانیان، یعنی ابوعلی چغانی که امیر خراسان بود، توطئه‌ای چیده بودند. بر اساس این شواهد، چگونه سامانیان می‌توانستند به امتیازات اعطا شده از سوی عباسیان تکیه کنند و حمایت سربازان بی جیره و مواجب سامانیان از

۵۲. ابن حوقل، *صورة الارض*، صص ۴۳۰، ۴۶۸-۴۶۹ برای ترجمه‌ی انگلیسی بنگرید به: Kramers and Wiet, Configuration, 416, 451-52؛ مقدسی، *احسن التقاسیم*، صص ۳۲۷-۳۲۹. ابن حوقل، در سال ۳۵۸ ق. ۹۶۹ م. از خراسان دیدن کرده و تصویری درخشان از مدیریت، اقتصاد و فرهنگ سامانیان ارائه داده است؛ مقدسی نیز در سال ۳۴۷ ق. ۹۴۸ م. از آنجا دیدن کرده است که شرح او نیز به همان اندازه خوشایند است.

۵۳. درباره‌ی تاریخ سامانی، بنگرید به: Treadwell, "Smanid state"; W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion* (fourth edition; London, 1977), 222-68; R.N Frye, "The Samanids", in *Cambridge History of Iran*, IV, 136-61; Jurgen Paul, *The State and Military; the Samanid Case* (Bloomington, 1994); عبدالقیوم قویم، *نگاهی به وادی اجتماعی دوره‌ی سامانی*، ادب (کابل) ۵۱۹ (۱۳۵۰ ق. ۱۹۷۲ م.)، صص ۱۲۶-۱۳۸.

۵۴. رکن‌الدوله و عبدالملک در سال ۳۴۴ ق. ۹۵۵ م. صلح کردند، اما تلاش‌ها برای بی‌ثبات کردن آل بویه، به رهبری منصور ادامه یافت. برای نمونه المسکویه، *تجارب الامم و تعاقب الهمم*، تصحیح و ترجمه‌ی آمدروز H.F. Amedroz و D.S. Margoliouth, *The Eclipse of Abbasid Caliphate* (Oxford, 1920-21)، بارها از آدم‌های بی‌سروپا در خراسان و نیز هزاران نفر از ارتش نامنظم یاد می‌کند که از قلمرو سامانی به بهانه‌ی جهاد با روم شرقی به‌منظور «آشوب به‌پا کردن» و «ایجاد فتنه و نزاع در میان دیلمیان» که در حدود سال ۳۵۳ ق. ۹۶۴ م. به آن سرزمین‌ها رفته‌اند.

عباسیان چقدر عاقلانه می‌بود، درحالی‌که خلافت عباسی زیر نفوذ و قدرت دشمن بالقوه‌شان، یعنی آل بویه اداره می‌شد؟ دقیقاً به هنگام انجام ترجمه‌ی آثار طبری، تغییر رویکرد سامانیان نسبت به خلافت، در تصمیم آنان مبنی بر پناه دادن به محمد بن مستکفی که مدعی خلافت بود و متعاقباً در اجتناب آنان از به رسمیت شناختن قادر [عباسی] انعکاس یافت.^{۵۵} در شرق اعتبار و کسب منافع اقتصادی که با دفاع از سرحدات و رهبری غزا با ترکان کافر به دست می‌آمد، با روی کار آمدن قراخانیان و اسلام آوردن دسته‌جمعی ترکان به شدت کاهش یافت.^{۵۶} سامانیان در درون سرحدات خود با شماری از مشکلات جدی داخلی مواجه بودند. این مشکلات عبارت بود از: مشکلات مالی ناشی از کاهش سطح مالیات، سقوط چشمگیر بازار پرسود خرید و فروش بردگان ترک و مجموعه‌ای از کشمکش‌های نظامی پرهزینه و البته نه‌چندان موفق نظیر آنچه در سیستان اتفاق افتاده بود.^{۵۷} در همین زمان آنان با مسائل متعددی دست‌وپنجه نرم می‌کردند، از جمله کشمکش موجود میان ارکان نظامی و غیرنظامی حکومت‌شان، اصطکاک میان پایگاه نظامی جدید غلامان ترک و اشرافیت زمیندار که پیش از این پایه‌ی اصلی تشکیلات نظامی سامانیان به‌شمار

۵۵. ابن اثیر، کامل، ج ۸، ص ۵۸۵؛ ج ۹، ص ۸۲ صفدی، *الوافی بالوفیات*، تصحیح ددرینگ و دیگران؛ باتولد،

ترکستان S. Dederling et al. (Wiesbaden, in progress), III, 314; Barthold, *Turkistan*, 226.

جالب است که المستکفی آخرین خلیفه‌ای بود که پیش از روی کار آمدن آل بویه، افسر نگهبان ترک داشت؛ ممکن است تعجب برانگیز باشد که بدگمانی نسبت به استبداد آل بویه در عزل خلیفه، یکی از عوامل علاقه‌ی دربار سامانی به پسر او بوده است.

۵۶. تغییر دین ترکان از میانه‌ی قرن چهارم/دهم به بعد افزایش یافت و بسیاری از فراریان اردوگاه سامانی به دربار قراخانیان پناهنده شدند. بنگرید به:

Treadwell, "Samanid state", 233-36; Bosworth, *Gaznavids*, 213-14; Barthold, *Turkistan*, 254-60; Madelung, "Maturidism and the Turks", 117-23; P.Pritsak, "Von den Karluk zu den Karachaniden", *ZDMG* 101 (1951), 270-300.

۵۷. درباره‌ی بحران‌های سیاسی و اقتصادی، بنگرید به: Treadwell, "Samanid State", 114; Paul, *State and*

the Military, 31. سامانیان در سال ۲۹۸-۹۹۹ق. ۹۱۱م. با فرستادن لشکری به فرماندهی احمد بن اسماعیل

به سیستان، کوشیدند تا در میان صفاریان آن منطقه نفوذ یابند؛ همچنین منصور بن نوح در سال ۳۶۸-۹۷۹

۸۰م. در امور سیستان دخالت کرد؛ عموماً همه آن کوشش‌ها فاجعه‌ای سیاسی، اقتصادی و نظامی بود. بنگرید

به:

C.E. Bosworth, *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz* (247/861-949/1542-3) (Costa Mesa, 1994), 260-66, 308-16.

می‌رفت و مشکل همیشگی خراجگزاران سرکشی چون ابومنصور بن عبد الرزاق و ابوعلی چغانی.^{۵۸}

آخرین و شاید مهم‌ترین نکته در جهت فهم ویژگی‌های ترجمه‌های آثار طبری، مسائل مذهبی مربوط به اواخر دوره‌ی سامانی است. عموماً گفته‌اند این دوره به تعبیری، دوره‌ی حرفه‌ای شدن و نهادینه شدن اسلام از طریق استقرار علمایی است که برای مشارکت در اقتدار دولتی رسماً آموزش دیده بودند. سامانیان سخت‌کوشانه علمای ماورالنهر و خراسان را پرورش دادند و عموماً از موقعیت بالفعل اسلام حنفی و به درجات کمتر از اسلام شافعی.^{۵۹} در این میان دو جریان قدرتمند با رواج این گرایش مخالفت می‌کردند: یکی فرقه‌ی کرامیه که جریان مذهبی عوامانه و مربوط به رعیت و طبقات پایین جامعه بود؛^{۶۰} دیگری گونه‌ی خراسانی شیعه‌ی اسماعیلی که رواج بسیاری یافته بود و نخبگان سیاسی و اجتماعی سامانی را هدف فعالیت‌های تبلیغاتی خود قرار داده بود و بر روی هم از سوی نصر بن احمد که تمایلات ایرانی داشت، حمایت می‌شد.^{۶۱} این موقعیت مذهبی به دلایل

58. Minorsky, "Older Preface", 262-65; C.E. Bosworth, "The Rulers of Chaghaniyan in Early Islamic Times" Iran10 (1981), 1-20.

۵۹. بنگرید به: مقدسی، احسن التقاسیم، صص ۳۳۶ و ۳۳۹؛ Treadwell, "Smanid state", 98-100؛ شاید دربردارنده‌ی طرحی کلی و مفید از وضعیت دینی آن دوران باشد. درباره‌ی رابطه‌ی حنفیان و شافعیان بنگرید

به: Madelung, *Religious Trends*, 26-38.

60. Margaret Malamud, "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: the Karramiyya in Nishapur", *Iranian Studies* 27 (1994), 37-51; Madelung, *Religious Trend*, 39-53; Jean-Claude Vadet, "Le Karramisme de la Haute-Asie au Carrefour de Trois Sectes Rivalentes", *Revue des Etudes islamiques* 48 (1980), 25-50; C.E. Bosworth, "The Rise of Karamiyyah in Khurasan", *Muslim World* 50 (1960), 5-14; idem, "Karramiyya", *Encyclopaedia of Islam* (2th Edition); Aron Zysow, "Two Unrevognized Karrami Text", *Journal of the American Oriental Society* 108 (1988), 577-87; Joseph van Ess, *Ungenutzte Texte zur Karramiyya*, Sitzungsberische Klasse (Heidelberg, 1980)

در متون دیگری مثل السواد الاعظم، کرامیه به‌طور مشخص مورد انتقاد سامانیان راست‌گیش بوده‌اند؛ بنگرید

به: Madelung, *Religious Trends*, 39.

۶۱. در حال حاضر مطالعات بسیار خوبی درباره‌ی جنبش اسماعیلیان خراسان و ایدئولوژی آنان انجام شده است،

به‌ویژه در:

Treadwell, "Smanid state", 186-210; S.m. Stern, "The Early Ismaili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23 (1960), 56-90; idem, *The First Appearance of Ismailism in Iran* (Tehran, 1961); idem, *Studies in Early Ismailism* (Jerusalem and Leiden, 1983); Heinz Halm, "Methoden und Formen der Fruhesten ismailistischen Dawa", *Studien zur Geschichte und Kultur des vordern Orients (Festschrift fur Bertold Spuler)* (Leiden, 1981), 123-36; Paul E. Walker, *Early Philosophical Shiism: the Ismaili Neoplatonism of*

بسیار زیادی مهم‌ترین دغدغه‌ی امیر سامانی بود: حالت بحرانی روابط با خلفای عباسی، نگرانی نسبت به گسترش ارتداد و زندیقی، دغدغه‌ی حفظ روابط با علما، ترس از شورش‌های فرقه‌ای در میان دیوانیان و نظامیان و نگرانی از گونه‌ی جدید اسلام که در نتیجه‌ی تغییر دین ترکان آسیای مرکزی شکل گرفته بود.

چه بسا تأثیر تمام این موارد را بتوان بر ترجمه‌های آثار طبری از راه‌های گوناگون نشان داد. از مترجمان آثار شروع می‌کنیم. اگرچه منصور و الفائق نیروی محرک انجام ترجمه‌ها بودند، اما مترجمان معماران واقعی ترجمه‌ها و مسؤول ارائه‌ی شکل نهایی ترجمه‌ها به شمار می‌روند. در میان آنان، برجسته‌ترین فرد ابوعلی بلعمی وزیر بود، که به‌طور قطع و یقین مترجم اصلی تاریخ شناخته می‌شود. دیدگاه‌ها درباره‌ی او گوناگون است و از دیدگاه‌های کاملاً منفی و احتمالاً غیرقابل اطمینان کسانی چون عتبی / جرفادقانی که او را شخص نالایق نیمه‌خرفت ترسیم می‌کند، هست^{۶۲} تا نظام الملک که او را می‌ستاید.^{۶۳} بر

→
Abu Yaqub al-Sijistani (Cambridge, 1993); idem (trans.), *The Wellsprings of Wisdom: a study of Abu Yaqub al-Sijistani's "Ketab al-Yanabi"* (Salt Lake City, 1994); Farhad Daftary, *Ismailis: Their History and Doctrines* (Cambridge, 1990), 121-123.

۶۲. بر اساس نسخه‌ی فارسی تاریخ عتبی اثر ابو جعفر جرفادقانی، کتاب یمینی (ترجمه‌ی جیمز رینولد، لندن ۱۸۵۸)، ص ۱۲۴، ابوعلی به فرمان منصور دوباره به وزارت منصوب شد اما او در تقدیم و تأخیر و تسلیس تقدیر آن مهم متحیر و متبلد شد و از طریق التیام و انتظام آن کار قاصر ماند. اگرچه مقدسی (حسن التقاسیم ص ۳۳۸) اشاره کرده است که سمت وزارت منصور بن نوح دوباره از بلعمی گرفته شد و به ابونصر العتبی واگذار گردید؛ بنابراین ممکن است این گمان پیش آید که بی‌طرفی عتبی به توانایی‌های رقیب سیاسی‌اش خوشاوند او بود و فراوان ستایش شده، مربوط می‌شود. برای چکیده‌ی آگاهی‌ها درباره‌ی مقام‌های بلعمی و وزرای سامانی همان عصر، بنگرید به: غیاث‌الدین خواندمیر، *دستور الوزرا*، تصحیح سعید نفیسی (تهران ۱۳۱۷ق. / ۱۹۳۸م)، صص ۱۰۷-۱۵؛ سعید نفیسی، «وزرای آل سامان»، *ارمغان* ۱۱ (۱۳۰۹ق. / ۱۹۳۰م)، صص ۸۱-۹۱ و ۱۸۷-۲۰۱؛ همو، «ابوطیب مصعبی»، *ارمغان* ۱۱ (۱۳۰۹ق. / ۱۹۳۰ق.)، صص ۶-۱۱؛ سید کاو روحانی، «وزارت و وزرای سامانیان»، *وحید* ۶ (۱۹۶۹)، صص ۵۴-۵۹، ۱۶۱-۱۶۴، ۴۰۷-۴۱۱، ۴۹۱-۴۹۳.
۶۳. نظام‌الملک، *سیرالملوک* یا *سیاست‌نامه* (ترجمه‌ی هیوبرت دارک، نیوهاون، ۱۹۶۰)، ص ۱۷۸ (در متن فارسی فصل ۳۲، شماره‌ی ۴۱)، خاندان بلعمی را در دسته‌ی وزرای برجسته‌ای چون هارون، بزرگمهر و برمک قرار می‌دهد؛ در صص ۲۲۸-۲۳۱ (در متن فارسی: فصل ۴۶، شماره‌های ۲۲-۲۷) نشان می‌دهد ابوعلی مبارزه علیه باطنیان نقش اصلی را بر عهده داشته است. به نظر می‌رسد خواجه نظام‌الملک، بلعمی و خاندان او را برای فرهنگ دیوان‌سالاری ایرانی، اسلام شافعی و افسران نظامی ترک، همچون پیش‌درآمدی برای نپل سیاست‌هایش می‌دانسته است.

اساس مسائل مهم آن زمان، ابوعلی همچون پدر مشهورش ابوالفضل، افزون بر وزارت، مجموعه‌ی نه‌چندان مشخصی از مناصب مختلف را عهده‌دار بود. او در فرهنگ، ایران‌گرا بود، با فرماندهان نظامی ترک رابطه‌ی مستحکمی داشت و به شکل عالمانه‌ی اسلام تسنن شافعی علاقه‌مند بود. برخلاف برخی از گزارش‌ها که خاندان بلعمی را عربی‌تبار می‌دانند،^{۶۴} نشانه‌های زیادی وجود دارد که از ایرانی بودن آنها حکایت می‌کند: مثلاً ترجمه‌ی کللیه و دمنه توسط ابوالفضل بنا بر شماری از مآخذ، دفاع صریح او از رودکی و نیز احتمال وجود اشعاری فارسی از ابوعلی.^{۶۵} روابط نزدیک بین بلعمی‌ها و نهادهای دینی نیز به همین اندازه مهم است، ابوالفضل به‌عنوان یک محدث از شهرت فراوانی برخوردار بود و مراوده‌ی نزدیکی با دانشمندان برجسته‌ی مذهبی، محمد بن عمرو و محمد بن نصر داشت.^{۶۶} اگرچه اغلب نخبگان دولت سامانی حنفی‌مذهب بودند، اما به‌نظر می‌رسد که خاندان بلعمی به شافعیان گرایش داشتند. اینها همه به تبیین علت گرایش بلعمی به آثار طبری یاری می‌رساند، همچنین بلعمی را نه به‌عنوان یک دانشمند مذهبی طراز اول (و کسی مانند ابوحنیفه‌ی ایرانی‌تبار بلکه افزون بر این) او را به‌عنوان شخصی که نسبتاً به مذهب شافعی تمایل دارد، معرفی می‌کند. همچنین شاید بخشی از جذابیت طبری به این دلیل بود که وی مخالف توانمند سنت‌گرایی حنبلی و مذهب عوامانه‌ی رایج به شمار می‌رفت.^{۶۷}

۶۴. سمانی در *الانساب*، (ج ۲، صص ۳۱۳-۳۱۴)، روایت‌های مختلف را درباره‌ی نسبت «بلعمی» مطرح می‌کند؛ یکی از آن روایت‌ها «بلعمی» را نام یکی از شاخه‌های قبیله‌ی تمیم و دیگری نام یک شهر کوچک در آناتولی معرفی می‌کند که یکی از اعضای خاندان در زمان مسلم بن عبدالملک بر آن حکومت می‌کردند (اتفاقاً این موضوع به‌نحو برجسته‌ای در تاریخ مطرح می‌شود).

۶۵. بنگرید به: Minorsky, "Older Preface", 266؛ بر اساس این متن، نصر بن احمد، به وزیرش ابوالفضل بلعمی فرمان داد تا *کللیه* و *دمنه* را به فارسی ترجمه کند در حالی که رودکی آن را از سر تفسن به نظم درآورده و یک هنرمند چینی برای آن تصویرگری کرده بود «بنابراین دیدن و خواندن آن باید رضایت هرکسی را جلب کند»؛ لازار در *شاعران اولیه* *Premiers poètes*, 32, 73 اشاره می‌کند که یک بیت فارسی به بلعمی نسبت داده شده است، همچنین مشخص نیست ابوالفضل را باید مؤلف اثر در نظر گرفت یا ابوعلی را، با این وجود او نسبت به انتساب اثر به ابوعلی بدگمان است.

۶۶. شمس‌الدین الذهبی، *سیر اعلام النبلاء* (در متن به اشتباه *سیر علماء النبلاء* آمده) (بیروت، ۱۹۸۱-۸۲)، ج ۱۵، ص ۲۹۲، قیس: صفدی، *الوافی*، ج ۵، ص ۱۱۱.

۶۷. مشکلات طبری با حنبلیان مشهور است؛ بنگرید به: مقدمه‌ی عمومی روزنتال Rosental, *General*

به نظر می‌رسد گرایش ویژه‌ی بلعمی به جهت‌گیری سیاسی و مذهبی در دو سال میان به تخت نشستن منصور بن نوح و اجازه‌ی ترجمه‌ها صورت گرفته باشد. جدّ منصور، امیر عبدالملک بن نوح به تاریخ نوامبر ۳۵۰ ق. ۹۶۱ م. ناخواسته در سانحه‌ی اسب‌سواری کشته شد. گروه‌های مختلف، برادران عبدالملک، نصر و منصور را برای رقابت در به تخت نشستن حمایت می‌کردند. بنا بر گزارش‌های موجود گزینه‌ی مورد نظر، الپتگین، فرمانده‌ی معروف ترک و ابوعلی بلعمی، نصر بود که تنها برای یک روز توانست بر تخت امارت تکیه زند، اما الفائق، منصور را حمایت می‌کرد که در نهایت به پیروزی رسید و بر تخت امارت نشست. وقتی منصور چیره شد، الپتگین به غزنه عقب‌نشینی کرد و ابو منصور بن عبدالرزاق، حاکم بلندپرواز توس، مأموریت یافت که او را تعقیب کند، اما در این کار موفق نشد. سپس ابو منصور خود به دلیل ترس از توطئه علیه زندگی‌اش - که پیشتر یکی دیگر از فرماندهان ترک، یعنی ابوالحسن سیمجور آن را خشتی کرده بود - طغیان کرد.^{۶۸} این روایت‌ها اگرچه عموماً به صورت امری واقعی پذیرفته شده است، اما هنوز مسائل بسیاری وجود دارد که عجیب و مرموز به نظر می‌رسد. چرا تهاجم سامانیان علیه الپتگین سرکش شدت عمل بیشتری صورت نگرفت؟ اگر همان‌طور که منابعی مانند مسکویه می‌گویند الپتگین به واقع توانست سپاه فرستاده شده علیه خود را به طور کامل شکست دهد، پس او و بلعمی برای بازگرداندن نصر به قدرت دوباره تلاش نکردند؟ چرا ابن عبدالرزاق خیانت مظنون شد و چرا ناگهان امیر منصور روشش را عوض کرد و به جای تعقیب الپتگین، تصمیم گرفت که با ابو منصور دشمنی کند؟ اگر بلعمی خواهان بازگرداندن نصر بن نوح به تخت بود و اگر آن‌گونه که ما گفتیم به عنوان همه‌کاره‌ی الپتگین شناخته می‌شد الپتگین بدون مشورت با او هیچ کاری نمی‌کرد، پس چگونه منصور او را به وزارت انت

→

Introduction, 69-78؛ این جنبه از اثر طبری یک بار دیگر توجه پژوهشگران ایرانی را جلب کرده است.

همچنین محمد جعفری، «تاریخ‌نگاری و مذهب طبری»، *یادنامه طبری*، صص ۴۷۹-۵۰۰، و ابراهیم «طبری و سلفی‌گری» در *یادنامه طبری* صص ۵۰۳-۱۴ این مسأله را اثبات می‌کنند.

۶۸. نظام‌الملک/دارک، *سیاست‌نامه*، صص ۱۰۸-۱۲۱ (متن فارسی: فصل ۲۷، شماره‌ی ۵)؛ مسکویه، *تج*

صص ۱۹۱-۱۹۲، Barstow, "Samanid State", 225-27; Barthold, *Turkestan*, 250-51, ۱۹۲-۱۹۱،

Bosworth, *Ghaznavids*, 37-38.

کرد؟ پرسش مهم‌تر برای مقصود ما این است که چرا ترجمه‌ی تاریخ طبری همراه با خشنودی و حمایت آشکار الفائق که پیشتر رقیبش بوده، به وی واگذار شده است؟

با این ذهنیت، جالب است که بار دیگر نگاهی بیندازیم به داستان عجیبی که نظام الملک درباره‌ی فعالیت‌های باطنیان یا اسماعیلیان خراسانی در این دوران نقل کرده است.^{۶۹} بعد از موفقیت اولیه‌ی باطنیان در دعوت یا تبلیغات دینی که به معنای به دست آوردن حمایت بالاترین رده‌ی دربار سامانی در طول حکومت نصر بن احمد (۳۰۱-۳۳۱ ق. ۹۱۴-۹۴۳ م.) بود، پدر منصور، نوح بن نصر، آنان را در یک پاک‌سازی بزرگ به سال ۳۳۱ ق. ۹۴۳/۴ م. تار و مار کرد. نظام الملک ادعا می‌کند که منصور پس از نوح به حکومت رسید و بعد از گذشت پانزده سال از حکومتش، فتنه‌ی دوم باطنیان با همراهی بزرگانی همچون منصور بن بایقرا، ابو عبدالله جیحانی و ابومنصور بن عبدالرزاق به راه افتاد. آنان با متهم کردن ابوعلی بلعمی و امیر بکتوزون به تسنن، منصور بن نوح را متقاعد کردند تا آن دو را زندانی کند و کوشیدند او را مجاب سازند که الپتگین شورش کرده است. به هر حال الپتگین و قاضی بخارا، ابو احمد، پادشاه را از یک خطر واقعی آگاه کردند. منصور پس از آگاهی از گسترش شورش‌ها توسط سپید جامگان فرغانه و قرمطیان خراسان، به توصیه‌ی ابو احمد، بلعمی و بکتوزون را از زندان آزاد کرد و به آن دو حشمت و قدرتی داد تا ملاحظه و دیگر مخالفان را سرکوب کنند. در حالی که بکتوزون بر ضرورت مبارزه‌ی نظامی تأکید می‌کرد، بلعمی بر مبارزه‌ی عقیدتی و برگزاری مباحثاتی در دربار میان دانشمندان سنی و قرمطی پافشاری می‌کرد که البته ملاحظه شکست می‌خوردند. همچنین نظام الملک می‌افزاید که دانشمندان مذهبی را به مناطق دور افتاده می‌فرستادند تا به شورشیان احکام دینی بیاموزند. سرانجام، افراد سرشناسی که از قرمطیان پیروی می‌کردند، پاکسازی شدند و فرماندهان، ابوالحسن سیمجور و وشمگیر، ابن عبدالرزاق و دیگر قرمطیان را شکست دادند.

اشکالات آشکاری در روایت نظام الملک وجود دارد که عمده‌ی آن ترتیب تاریخی

۶۹. نظام الملک/دارک، سیاست‌نامه، صص ۲۲۷-۲۳۳ (متن فارسی: فصل ۴۶، شماره‌های ۲۲-۳۰). C.E. Bosworth, Alptigin, *Encyclopedia Iranica*, I, 898 این شرح را نیمه‌افسانه‌ای توصیف می‌کند، اما درباره‌ی اینکه کدام قسمت‌های آن می‌تواند تاریخی باشد هیچ توضیحی نمی‌دهد.

وقایع است و اینکه روایت او عموماً تلاشی است نیمه افسانه‌ای برای بازگرداندن احترام الپتگین. مسلماً منصور پس از برادرش عبدالملک روی کار آمد و نه بعد از پدرش - نوح - و سال ۳۶۵ ق. ۹۷۶ م. پانزدهمین یا آخرین سال حکومت منصور بود که تا آن موقع، الپتگین، ابن عبدالرزاق و احتمالاً بلعمی، همگی مرده بودند.^{۷۰} بنابراین، هم روایت تاریخی نظام‌الملک و هم شرح او درباره‌ی افراد اشتباه است و بیشتر به تاریخ‌سازی شباهت دارد. یک احتمال این است که او به سادگی حوادث سال ۳۲۷-۳۳۱ ق. ۹۳۸-۹۴۳ م. یعنی زمانی که ابوالفضل بلعمی به‌عنوان وزیر جایگزین جیهانی شد و نصر به اسماعیلیان گرایش پیدا کرد را با آنچه به «شورش» الپتگین در آغاز حکومت منصور مربوط می‌شود، درآمیخته باشد. به هر روی، عجیب است که نظام‌الملک هیچ‌گاه از عبدالملک (یا ابوالفضل که شهرت‌شان به‌عنوان وزیر از ابوعلی بیشتر بود)، یاد نمی‌کند و آشکارا معتقد است که منصور پس از نوح به تخت نشسته است. بنابراین، اگر فرض کنیم که عبارت «چون از ملک او پانزده سال بگذشت» واقعاً به معنای پانزده سال پس از به تخت نشستن نوح بر نصر باشد، روشن می‌شود که این وقایع در زمان مرگ عبدالملک و جلوس منصور به وقوع پیوسته است و روایت نظام‌الملک ضرورتاً به آن میزان که در ابتدا به‌نظر می‌آمد، غیرواقع نخواهد بود.^{۷۱} ابن اثیر و منابع دیگر مؤکداً از آشوب‌هایی در پایان حکومت عبدالملک یاد می‌کنند و وقوع مرگ ناگهانی او را پیش از تغییرات سیاسی آشکاری مانند حمایت از ابن عبدالرزاق، عزل الپتگین از فرماندهی ارتش و بیزاری از عناصر عمدتاً ترک ارتش می‌دانند.^{۷۲} عبدالملک سیاست‌هایی را در پیش گرفت که یادآور سیاست‌های پدر بزرگش نصر بن احمد بود، مثلاً، به اسماعیلیان اجازه داد فعالیت‌هایشان را از سر بگیرند.

۷۰. الپتگین به سال ۳۵۲ ق. ۹۶۳ م. درگذشت (همان سالی که فرمان ترجمه‌ها صادر شده بود)؛ ابو منصور

عبدالرزاق در سال ۳۵۰ ق. ۹۶۲ م. کشته شد؛ همان‌طور که پیشتر گفته شد، بلعمی احتمالاً به

۳۶۳ ق. ۹۷۴ م. از دنیا رفته است، اما اگر نوشته‌ی عتبی قابل اعتماد باشد، احتمالاً در طول این دوره، او

زنده بوده ولی سمتی نداشته است.

۷۱. Treadwell, "Samanid State", 202. همچنین نشان می‌دهد که تاریخ «شورش» اسماعیلیان احتمالاً

به آغاز حکومت منصور بازگردد.

۷۲. برای نمونه، ابن اثیر، کامل، ج ۸، ص ۵۳۲، گزارش می‌دهد که بعد از دستگیری عبدالملک و اعدام یک

مهم ترک به سال ۳۴۹ ق. ۹۶۰ م. خراسان دچار آشفته‌گی شد.

همان‌گونه که ابن عبدالرزاق مدوّن شاهنامه‌ی مشهور نشان می‌دهد او اشراف‌سالاری و فرهنگ ایران باستان را دنبال می‌کرد و به همان اندازه یک فرصت‌طلب سیاسی حيله‌گر بود. در ابتدا تصور می‌شد که منصور هم چنین سیاست‌هایی را دنبال خواهد کرد، بنابراین، الپتگین و بلعمی در مخالفت با این سیاست‌ها و به‌خاطر ترس از ادامه‌ی آنها توسط منصور از نصر حمایت کردند. سرانجام، اگرچه منصور از نقش میانجی‌گرانه‌ی الفائق قدردانی کرد، اما به ایجاد روابط حسنه با الپتگین و بلعمی نیز پرداخت، چرا که می‌دانست که خطری بزرگ‌تر از جانب ابن عبدالرزاق و اسماعیلیان موقعیتش را تهدید می‌کند. اگر چنین باشد، در واقع شرح نظام‌الملک بخش زیادی از نیمه‌ی پنهان شرح احوال الپتگین را روشن می‌کند و قطعاً به تبیین چگونگی باقیمانده بلعمی در مقام درباری که قبلاً با روی کار آمدن حاکمش مخالفت کرده بود، کمک خواهد کرد و جالب‌تر این خواهد بود که او جنبه‌ی دیگری از بستر اجتماعی - فرهنگی ترجمه‌های طبری و مسائل مرتبط با آن را روشن می‌سازد، تا آنجا که نشان می‌دهد بلعمی در مقابله با بدعت دینی، فردی مکتبی (عقیدتی) بوده است.

به عبارت دقیق‌تر، مشخص نیست که مترجمان تفسیر چه کسانی بوده‌اند و تنها گفته شد که علما گروهی از بهترین‌ها را از میان خودشان برای انجام این کار برگزیدند. به هر حال، فهرستی از اسامی برجسته‌ترین امضاکنندگان فتوای انجام ترجمه در مقدمه باقی مانده است. با افزودن اسامی نسبتاً ناقصی که در تصحیح یغمایی آمده به اسامی دیگری که در نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی بریتانیا موجود است، مجموع این اسامی را می‌شود به‌صورت زیر بازنویسی کرد:

پس بفرمود ملک مظفر ابوصالح تا علمای ماوراءالنهر را گرد کردند از شهر بخارا چون ابوبکر بن [کذا] احمد بن حامد، فقیه محمد بن فضل الانام [کذا] و ابوبکر محمد بن اسمعیل الفقیه؛ ابوسعید خلیل بن احمد السجستانی جهد العلماء [کذا]؛ و از شهر بلخ ابوجعفر بن [کذا] محمد بن علی؛ از باب الهندوان فقیه الحسن علی مندوس و ابوالجهم خالد بن هانی المتفقّه، و هم از این گونه از شهر سمرقند و از شهر سیجخاب و فرغانه و از

هر شهری که بود در ماوراءالنهر. و همه خط‌ها بدادند بر ترجمه این کتاب که این راه راست است.^{۷۳}

در این عبارت هفت اسم آمده و جملات بعدی نشان‌دهنده‌ی آن است که کار به هفت بخش تقسیم شده است، از این‌رو این احتمال مطرح می‌شود که چه‌بسا همان کسانی که به ترجمه‌ی تفسیر خط داده‌اند، خود نیز کار ترجمه را عهده‌دار شده‌اند. در هر صورت، این نام‌ها بیانگر گرایش مذهبی‌اند که از ترجمه‌ی تفسیر حمایت می‌کردند. تمام کسانی که به‌روشنی حنفی شناخته شده‌اند در سراسر ماوراءالنهر در مناصب رسمی از قبیل قاضی فعالیت می‌کردند.^{۷۴} چهره‌ی شاخص آنان خلیل بن احمد است که به‌عنوان «قاضی حنفی»

۷۳. تفسیر، صص ۵-۶؛ روایت‌هایی از نسخه‌ی کتابخانه بریتانیا، Add.7601، همچنین ممکن است در *Catalogus codicum manuscriptorum qui in museo Britannico asservantur. Pars secundo, codices Arabicos amplecens* (London, 1846-71), 370-71 یافت شود. مطالب افزوده شده از نسخه‌ی شماره‌ی Add.7601 و دیگر منابع به‌صورت ایتالیک و در متون تصحیح شده همراه با خطی زیر آن آمده است. بی‌تردید، کلمه‌ی «این» بعد از کینه در متن یغمایی نادرست است.

۷۴. افرادی که بیش از همه قابل شناسایی‌اند زندگینامه‌شان به‌طور منظم در کتب رجال حنفی آمده است. از این میان احتمالاً شناخته‌شده‌ترین آنان خلیل بن احمد است؛ درباره‌ی او به‌طور خاص بنگرید به: تاریخ سیستانه صص ۲۰، ۳۱۳، ۳۲۷؛ نعالبی، *یتیمه الدهر*، تصحیح محمد عبدالحمید (قاهره، ۱۹۵۶)، ج ۴، صص ۳۳۸-۳۳۹؛ عبدالله بلخی، *فضائل بلخ*، تصحیح عبدالحی حبیبی (تهران، ۱۳۵۰ق./۱۹۷۲م.)، صص ۳۳۲-۳۵؛ سمانی، *الانساب*، تصحیح عبدالرحمان المعالمی و دیگران (حیدرآباد، ۱۹۶۲-۸۲)، ج ۷، ص ۹۳؛ عبدالقادر بن محمد قرشی، *جواهر المضیة فی طبقات الحنفیة* (حیدرآباد، ۱۳۳۲ق./۱۹۱۳م.)، ج ۱، صص ۲۳۴-۳۵؛ تصحیح عبدالفتاح الحلو (قاهره، ۱۳۹۸-۹۹ق./۱۹۷۸-۷۹م.)، ج ۲، ۱۷۷؛ صفدی، *الوفاة*، ج ۱۳، ۳۹۲-۹۳؛ ذهبی، *تذکره الحفاظ* (حیدرآباد، ۱۳۹۰ق./۱۹۷۰م.)، ص ۹۷۹. بر اساس A. Storey, *Persian Literature: a Bio-Bibliographical Survey* (reprint London, 1970), 2n. 1، ۳۸۱ق./۹۹۱م. در بخارا درگذشت، با نام ابوبکر محمد بن فضل الانام یا فضلی الکماری شناخته می‌شود. داستانی جالب اما کهن درباره‌ی او به سفرش به مناطق فراتر از فرغانه و چگونگی اصلاح خط‌هایی که توسط یک رهبر مذهبی محلی درباره‌ی ابویوسف صورت گرفته بود، بازمی‌گردد. بنگرید به: القرشی، *جواهر* ج ۲، ص ۱۰۷. احتمال دیگر این است که «الانام»، «الامام» خوانده شده باشد و ارجاع می‌تواند به محمد بن فضل بلخی باشد، همچنین به ابوبکر بن امیرک الواس نیز مشهور است. او قاضی بلخ و یکی از معروف‌ترین علمای آنجا بود؛ او به‌خاطر مهارتش در تفسیر شهرت یافت و به علت تألیف کتابی که تفسیر الکبیر نامید می‌شود عنوان «مفسر» را کسب کرد. به‌رحال، اگر تاریخ ثبت شده برای مرگ او یعنی (۱۳ق./۱۰۲۲م.) درست باشد، او دقیقاً در آن دوره زنده نبوده و در انجام ترجمه‌ی طبری نیز مشارکت نداشته است. درباره‌ی او بنگرید به: بلخی، *فضائل بلخ*، صص ۳۲۲-۳۲۵؛ القرشی، *جواهر*، ج ۲، ص ۱۱.

شناخته می‌شود. او در ۲۹۱ ق./ ۹۰۳-۴ م. به دنیا آمد، و برای تحصیل به خراسان، عراق، سوریه و حجاز سفر کرد و دانشمند مذهبی [فقیه]، خطیب، نویسنده و شاعری شناخته شده بود که در بسیاری از منابع از او یاد شده است. پس از آنکه سامانیان سیستان را تصرف کردند، در ۳۲۰ ق./ ۹۳۲ م. منصب قضاوت زرنج به او واگذار شد که این سمت را تا سال ۳۵۲ ق./ ۹۶۳ م. بر عهده داشت (این تاریخ از این جهت جالب است که با زمانی که او می‌توانسته برای کار ترجمه فراخوانده شود، مطابق است). بعد از آن نیز به‌عنوان قاضی حنفی در نیشابور، بلخ و سمرقند خدمت کرد. او به سال ۳۷۸ ق./ ۹۸۸-۹۸۹ م. در فرغانه که در آنجا نظارت بر دادگاه مظالم را برعهده داشت، از دنیا رفت. حکایات جالب یا حتی سخیف زیادی درباره‌ی او در کتاب صفدی باقی مانده که به‌طور کاملاً تلویحی در آنها از دولت سامانی به‌ویژه عناصر نظامی آن انتقاد می‌کند.^{۷۵} شاید این گروه از علما بر آن بوده‌اند تا با انجام ترجمه‌ها، دغدغه‌های خود را دنبال کنند، نه اینکه از فرمان امیر سامانی پیروی نمایند. در واقع عمل آنان همانند ابوحنیفه بود که از کاربرد زبان فارسی برای مقاصد دینی حمایت می‌کرد.^{۷۶} ویژگی تعصب گروه بر مذهب حنفی نیز نسبتاً جالب است چون در کنار دیگر موارد، روشن می‌کند که چرا تفسیر بسیار بیشتر از بلعمی (تاریخ بلعمی) نسبت به آثار طبری ناهمخوانی دارد که خود تغییر شدید در مطالب تفسیر را توجیه می‌کند.

→ (چاپ قاهره، ج ۳، ص ۳۰۸)؛ صفدی، *الوافی*، ج ۴، صص ۳۲۲-۳۲۳. تقریباً به‌طور قطع استفاده از عنوان «ابوجعفر بن محمد بن علی» خطای یکی از نسخه‌نویسان درباره‌ی فقیه ابوجعفر محمد بن عبدالله الهندوانی بلخی است که به سال ۳۶۲ ق./ ۹۷۲-۷۳ م. پس از نوشیدن شربت زهرآلود، در بخارا درگذشته است. او حنفی متعصبی بود که ابوحنیفه‌ی صغیر نامیده می‌شد (او ادعا کرده که اگر تمام آثار ابوحنیفه و ابویوسف نابود شود، او می‌تواند حرف به حرف آن را به خاطر بیاورد)؛ بنگرید به: سمعانی، *الانساب*، ج ۱۳، ص ۴۳۲؛ بلخی، *فضائل البلخ*، صص ۲۹۹-۳۱۰؛ صفدی، *وافی*، ج ۳، ص ۳۴۷. سرانجام، حسن بن علی احتمالاً به حسن بن علی الصناراجی الدهقان اشاره دارد که دانشمند حنفی دیگری از شهر کوچکی در سفد است و به سال ۳۶۰ ق./ ۹۷۰-۷۱ م. درگذشته است و آورده‌اند که نزد احمد بن هاشم الاستیجی تفسیر خوانده است؛ بنگرید به: سمعانی، *الانساب*، ج ۸، ص ۲۵۳؛ *القرشی، طبقات الحنفیه*، ج ۱، صص ۱۹۷-۱۹۸.

۷۵. صفدی، *وافی*، ج ۱۳، صص ۳۹۲-۳۹۳.

۷۶. بر اساس Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trnas. Andras and

Ruth Hamori (Princeton, 1981), 53

صراحت از پذیرفتنی بودن زبان‌های غیرعربی طرفداری می‌کند.

همان‌طور که قبلاً بحث شد، ممکن است گروه مشابهی تاریخ طبری را ترجمه و احتمالاً بلعمی فقط نسخه‌ی بازبینی شده‌ی آن را آماده کرده باشد که این فرض، کوتاه کردن دوباره‌ی تاریخ را توجیه می‌کند. اگر چنین باشد ممکن است ملاحظات فرقه‌ای مبتنی بر بدگمانی نسبت به پیوند بلعمی با شافعیان، آنها را به انجام این کار (ترجمه‌ی تفسیر) برانگیخته باشد.

سرانجام، درون تاریخ و تفسیر مستنداتی وجود دارد که با فرضیه‌ی ارتباط ترجمه‌های طبری با تغییرات سیاسی و فرهنگی که بر نحوه‌ی حکومت سامانی تأثیرگذار بوده، سازگار است. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، شرح مبسوط داستان بهرام چوبین ترفند ظریفی برای مشروعیت بخشیدن به حکومت سامانیان بوده است؛ ممکن است هدف از جنگ علیه خزرها و نبردهای آسیای مرکزی، تنها منافع محلی نبوده باشد، بلکه هدف از آنها مقایسه با عملکرد سامانیان به‌عنوان غازیان و حافظان سرزمین‌های تازه فتح شده در برابر ترک‌ها بوده باشد، هرچند به احتمال زیاد بیشترین تغییرات چشمگیر، تازه و عجیب نسبت به متون اصلی عربی، مربوط می‌شود به دغدغه‌های سیاسی - مذهبی سامانیان که تقریباً با دیدگاه‌های طبری ناسازگار است.

به‌سختی می‌توان در این موضوع تردید داشت که در فرایند آماده‌سازی ترجمه‌ها، آثار طبری را از صافی مکتبی / عقیدتی عبور داده‌اند تا از این طریق پذیرفتنی و قابل قبول شوند. اضافات و اصلاحات عمدی و حساب‌شده در ترجمه‌ها به‌روشنی نشان‌دهنده‌ی این مسأله است. یک نمونه‌ی مناسب برای نشان دادن میزان نظارت و بازرسی که در متن‌ها اعمال شده، عبارتی از تاریخ است که ظاهراً شرحی است تعدیل‌شده درباره‌ی گورستان قدیمی که چگونه در زمان بنای اولین مسجد در مدینه پیدا شد. مترجم این مسأله را زشت و ناخوشایند می‌یابد و می‌گوید:

محمد بن جریر چنین روایت کرده است و این روایتی سخت منکر است که گوید که چون مصطفی علیه‌السلام به مدینه آمد، بفرمود تا مزگتی بنا کردند و این مزگت پیغامبر خرمستان بود و گورستان، و پیغامبر علیه‌السلام آنجا را بخريد و درختان را برکند و بفرمود تا کشت‌زار [تباه] کنند، و مردم را از آن گورها برکشیدند و آنگه بنای مسجد بفرمود نهادن، و این چنین نشاید بودن

و شنیدن و بر پیغامبر علیه‌السلام استوار داشتن، اگرچه آن مردگان کافران بودند، جایگاه عبارت آن جهانی را چندان مرتبت بود که مرده را از گور برنکشیدی و کشت نفرمودی تباه کردن؛ و این سخن به نزد خردمندان دور است.^{۷۷}

در چارچوب این جستار کوتاه امکان بررسی کامل تأثیرات چنین رویکردی بر جنبه‌های مختلف اثر حجیمی مثل ترجمه‌ها غیرممکن است، اما امکان ذکر چند مثال گویا وجود دارد:

بخش عمده‌ی تفاوت میان آثار طبری و ترجمه‌های آن به رفتار خلافت بغداد مربوط می‌شود. اختلافات زیادی در نسخ خطی در بخش مربوط به تاریخ عباسیان وجود دارد که این تغییرات نشان می‌دهد متن احتمالاً در اواخر دوره‌ی غزنوی و سلجوقی بازنگری شده است.^{۷۸} اگرچه عموماً نسخ اولیه با کمی تردید نسبت به خلافت بغداد، تمایل دارند که ویژگی ضرب سکه و سیاست خارجی سامانیان را در دوران تألیف‌شان نشان دهند. اما مثال‌های مکرری وجود دارد که نشان می‌دهد تلویحی یا به‌صراحت عباسیان را نقد می‌کرده‌اند. برای مثال، متن بلعمی، برخلاف طبری، به‌نحوی بی‌پرده هارون‌الرشید را به‌خاطر عملکردش مورد انتقاد قرار می‌دهد و بیشتر از آن بدرفتاری برمکیان را^{۷۹} و درباره‌ی

۷۷. Zotenberg, *Chronique*, II, 449. در پانوشته‌های تاریخ / روشن با تغییر آمده است، صص ۱۳۳۹-۱۳۴۰؛ این عبارت به‌طور معمول، تنها در نسخه‌هایی که مقدمه‌ی عربی دارند (به عبارت دیگر در نخستین ویرایش) از قبیل دست‌نویس‌های انجمن همایونی آسیایی ۲۲ و فاتح ۴۲۸۵ یافت می‌شود. بنابراین دانستن اینکه آیا به‌سادگی از دیگر نسخ حذف شده یا توسط مصححان بعدی به‌طور عمدی کنار گذاشته شده، جالب خواهد بود. همچنین در حالت دوم، چرایی آن نیز قابل توجه است. احتمالاً به این مطلب اشاره شده است که در واقع داستان پرسش‌ها در طبری، تاریخ، ج ۱، صص ۱۲۵۳-۱۲۶۰ آمده است. نپذیرفتن این داستان از سوی عقلاً بسیار جالب است چرا که سیطره‌ی انتقال را نه تنها از طبری که از که از مجاهد بن موسی و نهایتاً از انس بن مالک نشان می‌دهد. نشان دادن اینکه «افراد هوشمند این داستان‌ها را نپذیرفتند» شاید نوعی حمله به خود حرکت سستی بوده است که تصور ما را درباره‌ی حذف اسنادها توسط مترجمان به‌منظور کاهش حجم کتاب، به‌کلی تغییر می‌دهد.

۷۸. بنگرید به: Daniel, "Manuscripts and Editions", 292-94, 300.

۷۹. جولی میثمی این مسأله را مورد بررسی قرار داده است،

"Masudi on Love and the Fall of the Barmakids", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1989), 260-61.

زندگی آخرین خلفای عباسی نکته‌های کوتاه و ناخوشایندی نقل می‌کند.^{۸۰} این گرایش در بخش‌های مربوط به ابوجعفر المنصور بسیار قابل توجه است، در این قسمت با نقل مطالبی از منابع دیگر و با انتقال حکایات مبهم از بخش مربوط به مرگ منصور به روایت اصلی، بر جنبه‌های بداندیشی، بیدادگری، جبن و خیانت او تأکید می‌کند. برای مثال، شرح قیام راوندیه به‌طور کامل با شرح طبری متفاوت است. هر دو بر نقش معن بن زائده، از مقامات پیشین بنی‌امیه، در نجات جان خلیفه انگشت می‌گذارند، اما طبری می‌گوید منصور فعلاً نه می‌کوشید تا در دفاع حاضر باشد، درحالی که بلعمی می‌گوید: او پشت درهای قصر پنهان شده بود که ناگهان با شورشیان مواجه شد. هر دو روایت قدردانی منصور را از معن ذکر می‌کنند (حتا بلعمی می‌گوید خلیفه این عرب اصیل را «یکی از اصیل‌ترین قهرمانان ایرانی خطاب کرد») درحالی که طبری با شرح هدایای عطا شده به معن داستان را خاتمه می‌دهد، متن فارسی، در مقابل، در بخشی دراز، به توضیح این مطلب می‌پردازد که چگونه قدردانی اولیه‌ی خلیفه به بیزاری و خشم تبدیل شد و او چگونه معن را تحقیر کرد.^{۸۱} در میان تمام نمودهای بدعهدی عباسیان نسبت به خادمان وفادار خود، هیچ یک از آنها به اندازه‌ی ماجرای ابومسلم که داستانش به‌نحو برجسته و طرفدارانه‌ای در تاریخ فارسی تصویر شده، برجسته نیست. یک نمونه‌ی بارز از تغییرات ظریفی که مترجمان اعمال کرده‌اند در داستان معروف شرح منصور از سه اشتباه بزرگش آمده است. بر اساس روایت طبری، یکی از آنها به خطر انداختن جانش به هنگام قتل ابومسلم در خیمه بوده است؛ اما بر اساس متن

۸۰ این مسأله به‌ویژه در سنت متنی‌ای که زوتنبرگ از آن پیروی کرده، مشهود است. Zotenberg, *Chronique*, IV, 545-49؛ او هر شرح گسترده‌ای را به حکومت معتصم پایان می‌دهد و درباره‌ی جانشینان او تا مستعین (۲۴۸-۲۵۱ ق./۸۶۲-۸۶۶ م.) به اختصار توضیح می‌دهد و بیشتر به مسائل ظاهری و ضعف سیاسی می‌پردازد. دیگر نسخ، در بررسی این دوره به‌نحو گسترده‌ای متفاوت‌اند و دربردارنده‌ی پیوسته‌هایی که توسط ویراستاران بعدی افزوده شده است. تصحیح روشن، صص ۱۳۱۵-۱۳۱۹ نمونه‌ای گویا برای این مدعا است با مطالبی کوتاه و ساختگی تا دوره‌ی مسترشد و سلجوقیان. فرمان ترجمه‌ها در دوره‌ی حکومت المطیع صادر شد، بنابراین احتمالاً هیچ‌یک از مطالب از دوره‌ی الطائع (۳۶۳-۳۸۱ ق./۹۷۴-۹۹۱ م.) به بعد اصیل نیستند. به احتمال قوی، نسخه‌ی بلعمی به شرح مفصلی از المقتدر و نبرد قرمطیان ختم می‌شود (تاریخ/روشن ۱۲۸۶-۱۳۱۴ که در ترجمه‌ی زوتنبرگ حذف شده است).

۸۱ Zotenberg, *Chronique*, IV, 371-77؛ صورت نسبتاً متفاوت آن در تاریخ/روشن، صص ۱۰۹۴-۱۰۹۹.

فیس: طبری، تاریخ، ج ۳، صص ۱۲۹-۱۳۳.

بلعمی، کشتن ابومسلم کاملاً اشتباه بود: «وگر او را زنده داشت می‌مرا به بسیار کار باز آمدی»^{۸۲} این احساس شدید حتا در تفسیر نیز دیده می‌شود، جایی که با لحن تند اشاره می‌کند به «زمانی که ابومسلم به حق بر جهان حکومت می‌کرد و هیچ کس صدای پسران عبدالمطلب را نمی‌شنید»^{۸۳}

مترجمان درست در همان زمان که در ترجمه‌ها، عباسیان را به باد انتقاد گرفته بودند، به‌نحو چشمگیری به علویان نیز گرایش داشتند. دلسوزی نسبت به خانواده‌ی پیامبر (ص) در میان سنیان به هیچ روی غیرمتعارف نبود^{۸۴} و در طبری نشانه‌های زیادی از آن وجود دارد، اما این مسأله در ترجمه‌ها کاملاً رنگ باخته و اغلب از آن برای تحقیر عباسیان استفاده شده است. برای نمونه، در بیشتر روایت‌ها به‌نحو روشنی نشان داده شده که شورش محمد و ابراهیم علوی، پسران عبدالله بن حسن، دست‌کم تاحدی ملهم از شک خشن منصور و ترس آشکار او از فرجام کار آنها بوده است. به هر حال، تفاوت‌های آشکاری میان متون عربی و فارسی وجود دارد. برای مثال، طبری می‌گوید وقتی منصور شنید که عبدالجبار «رهبران خراسانی» را کشته، او را از امارت خراسان برکنار کرد، زیرا این ولایت برای خلیفه «از هر چیز دیگری مهم‌تر» بود، اما بلعمی پیش از گفتن این عبارت، در عبارتی که در متن طبری وجود ندارد، ادعا می‌کند که مشکل در خراسان مربوط می‌شد به بیعت مردم با محمد و ابراهیم؛ سپس خلیفه خود به عبدالجبار فرمان داد که همه‌ی کسانی را که به بیعت علویان درآمده‌اند، بگیرند و بکشند، اما عبدالجبار طرفداران عباسیان را کشت، از این‌رو، خلیفه به دشمنی با عبدالجبار برخاست.^{۸۵} طبری و بلعمی، هر دو، تبادل نامه میان منصور و محمد را نقل کرده‌اند، اما بلعمی بر اهمیت آنها که «خوانده شود و فهمیده شود» تأکید می‌کند و نسخه‌ای از نامه‌ی محمد را می‌آورد که در مقایسه با متن

۸۲ قیس: طبری، تاریخ، ج ۳، ص ۱۳۲؛ تاریخ/ روشن، ص ۱۰۹۹؛ Zotenberg, *Chronique*, IV, 376.

۸۳ تفسیر، ص ۲۳.

۸۴ لازم به توضیح است که اگرچه ترکان آسیای مرکزی در این دوره تحت استیلا بودند، اما به‌عنوان حنفیان متعصب و ضد باطنیان از احترام برخوردار بودند، همچنین آنان گرایش‌های شدید به علویان نشان می‌دادند؛

بنگرید به: Madelung, "Maturidism and Turks", 119-20n. 32.

۸۵ تاریخ/ روشن، ص ۱۱۰۲؛ Zotenberg, *Chronique*, IV, 377-78؛ قیس: طبری، تاریخ، ج ۳، ص ۱۳۴.

طبری به شدت سانسور شده است.^{۸۶} او همچنین با آنچه طبری روایت کرده است مبنی بر دستگیری محمد و ابراهیم توسط ریاح بن عثمان الممری، حاکم مدینه، اختلاف نظر دارد. در متن طبری خلیفه بر اساس صلاح‌دید خود تصمیم می‌گیرد که «یک عرب گمنام» را که به تمامی وابسته به اوست و برای انجام این کار قابل اعتماد است، بفرستد، اما بر اساس متن بلعمی این توصیه‌ی وزیر ابویوب بود که مصرانه از خلیفه خواست تا «امیری مدینه مردی باید دادن اعرابی حافی که از دین خبر ندارد و حق اهل بیت نشناسد، مر او را بفرمایی تا ایشان را طلب کند بحقیقت و بگیرد و به تو بسپارد» و خلیفه بی‌درنگ پیشنهاد او را پذیرفت.^{۸۷} هر دو متن توضیح می‌دهند که چگونه منصور تلاش کرد با فرستادن سر محمد ابن عبدالله نام دیگر به این ولایت، مردم خراسان را فریب دهد، اما بلعمی می‌افزاید این کار به این خاطر انجام شد که هواداران محمد بسیار زیاد شده بودند و حاکم ابوعون نگران شکل‌گیری شورش بود و وقتی که سر محمد بن عبدالله رسید، اهالی خراسان پنداشتند که امام محمد مرده و برای او سوگواری کردند.^{۸۸}

به هر روی، در ترجمه‌ها طرفداری از علویان با تأیید بددینی آنان یکسان و برابر نیست. این مسأله به‌سادگی در شرح زنداقه در دوره‌ی حکومت هادی منعکس شده که هم در تاریخ آمده و هم در تفسیر به آن ارجاع داده شده است.^{۸۹} در این متون، زنداقه به‌صورت کسانی ترسیم شده‌اند که در ظاهر مسلمان اما در حقیقت خداناباور و مادی‌گرای‌اند، آنان ظاهراً شأن پیامبری حضرت محمد (ص) را انکار می‌کردند و واجبات دینی را به تمسخر می‌گرفتند، به هرزگی و زنای با محارم مشغول بودند و عموماً از قوانین اسلام سر باز

۸۶ تاریخ/روشن، صص ۱۱۱۵-۱۱۲۳؛ Zotenberg, *Chronique*, IV, 396-405؛ قیس: طبری، تاریخ، ج ۳، صص ۲۰۸-۲۱۵.

۸۷ تاریخ/روشن، صص ۱۱۰۶-۱۱۰۷؛ Zotenberg, *Chronique*, IV, 383؛ قیس: طبری، تاریخ، ج ۳، صص ۱۶۲-۱۶۳.

۸۸ Zotenberg, *Chronique*, IV, 392؛ قیس: طبری، تاریخ، ج ۳، صص ۱۸۳-۱۸۴. این متن در تاریخ/روشن حذف شده است.

۸۹ تاریخ/روشن، صص ۱۱۷۱-۱۱۷۶؛ Zotenberg, *Chronique*, IV, 447-53؛ تفسیر، صص ۲۳-۲۴. آیات آغازین سوره‌ی بقره برای مترجمان تفسیر فرصتی فراهم کرد تا نسبت به خطر مقدس‌مآبی و الحاد نخستین بخش کار هشدار دهند.

می‌زدند. بلعمی در ادامه می‌گوید «بیشتر آنان به طبقات بالا متعلق بودند و به‌خاطر توانایی‌های شاعری و سخنوری یا به‌خاطر هوش و خردشان از دیگران متمایز بودند.» نام بسیاری از آنها ذکر شده است، مثل علی بن یعقوب (بالاترین مقام رسمی بعد از المهدی و کسی که پدرش یکی از نزدیک‌ترین مشاوران منصور بود)، عبدالله بن داود (یکی از عباسیان و ظاهراً از سران خاندان هاشمی) و عبدالله بن عیبدالله (وزیر المهدی)، اما مهم‌ترین آنان دبیر و نویسنده‌ی معروف ایرانی عبدالله بن مقفع بود (کسی که در موقعیت‌های دیگر از ترجمه‌هایش - البته بیشتر به‌نحو نامنسجم - به‌عنوان منبعی مرجح بر طبری یاد کرده‌اند). شرح با توصیف چگونگی هم‌پیمان شدن این افراد برای تألیف کتابی نیکوتر از قرآن ادامه پیدا می‌کند تا نظریه‌ی معجزه بودن قرآن را بی‌اعتبار کند، اما آنان بعد از شش ماه کوشش که نتوانستند حتی یک آیه بسازند که با پیش‌پاافتاده‌ترین آیه‌ی قرآن رقابت کند، از این کار دست کشیدند. آنان مصرانه به تبلیغ آیین خود ادامه دادند و حتی خواستند قدرت را تصاحب کنند. سرانجام، المهدی به‌جز دو نفر از هاشمیان بقیه‌ی ایشان را اعدام کرد. الهادی بعدها آن دو نفر را هم اعدام کرد. این داستان جالب، به‌کلی غیرتاریخی است و هیچ قسمتی از آن در متن طبری یافت نمی‌شود و بیشتر آن در این متون فارسی (ترجمه‌های تفسیر و تاریخ) آمده است.^{۹۰} بنابراین، به‌نظر می‌رسد می‌توان تصور کرد که این داستان برای مترجمان منافع و معانی خاصی داشته است، اما برای چه هدفی آن را به متن اصلی افزوده‌اند؟ این داستان تا اندازه‌ای می‌تواند کوششی برای بیشتر متهم کردن خلافت عباسیان در نظر گرفته شود؛ دیگر اینکه آنان را افرادی نشان می‌دهد که به غیرمذهبی‌ها و افراد آزاداندیش اجازه می‌دادند که در اطراف‌شان حضور داشته باشند و برخی از افراد خاندان عباسی، خود به این کفر و جرایم متهم بودند. با این وجود، به‌نظر می‌رسد در درجه‌ی نخست حکایتی هشداردهنده درباره‌ی خطر اسماعیلی‌گری بوده است. در خراسان،

۹۰. Melhem Chokr, *Zandaqa et zindiqs au second siècle de l'hegire* (Damascus, 1993), صص ۱۶۶-۱۶۷, ۱۶۶-۱۶۷, ۱۶۶-۱۶۷, اشاره می‌کند که شکر، زندقه و زندیقان در سده‌ی دهم هجری (دمشق، ۱۹۹۳)، صص ۱۶۶-۱۶۷, ۱۶۶-۱۶۷, ۱۶۶-۱۶۷, اشاره می‌کند که بلعمی نخستین نویسنده‌ای بود که معارضه‌ی جدلی را با زنداقه پیوند زد و در شرحش خطاهای تاریخی متعددی را مورد بررسی قرار داد، اگرچه او درباره‌ی خطاهای تاریخی‌ای که در متن می‌بیند نسبتاً بیش از حد حساس است (خطاهایی که درباره‌ی زمان ذکر شده برای وقوع برخی از حوادث بسیار مبهم است).

اسماعیلیان به‌عنوان نخبگان روشنفکر و فرهیخته‌ای شناخته می‌شدند که طرفدارانی در حلقه‌های بالای دربار سامانی داشتند و نزدیک بود که زمام حکومت را به‌دست گیرند. آنان و چه‌بسا فرقه‌های مرتبط با باطنیه در نوشته‌های دوره‌های بعد به باورها و اعمالی که بلعمی به زنادقه نسبت داده، متهم شده‌اند. در واقع «زندیق» عنوانی بود که از سوی مقامات عالی‌رتبه‌ی سامانی مانند الجیهانی و المصعبی برای مخالفان‌شان به‌کار می‌رفت.^{۹۱}

باورکردنی به‌نظر نمی‌رسد که خوانندگان سامانی در ثبت تشابه بسیار میان نفوذ زنادقه در دربار عباسی و نفوذ اسماعیلیان (منصور = نصر بن احمد) در دربار سامانی یا کوشش در سرکوب ملاحده (المهدی = نوح بن نصر) و سپس کشتن آنها (الهادی = نصر بن نوح) ناکام بوده باشد.

در یک سطح منحصرأ عقیدتی، حمله‌ی آشکار مترجم به ارتداد به‌طور کلی و به اسماعیلیان به‌طور خاص، تا حدی می‌تواند بیانگر ارتباط عمیق ترجمه‌ها با موضوعات خلقت و معاد باشد. همچنین تاریخ طبری با یک بحث دراز و پیچیده درباره‌ی ماهیت زمان، فرایند خلقت و طول عمر جهان آغاز می‌شود، اما مقدار بسیار کمی از مطالب او در ترجمه‌ها به‌کار رفته است. در عوض، ویراستاران ویرایش دوم تاریخ بلعمی، صریحاً در آغاز کارشان گزارشی از وضعیت اجسام آسمانی در لحظه‌ی خلقت درج کرده‌اند و بر اساس نقاط ایستادن سیاره‌ها، طالع تقریبی تولد جهان را تعیین نموده‌اند. این بحث با بحث دیگری درباره‌ی تاریخ‌های احتمالی خلقت جهان که از سنت‌های فارسی، یهودی و عربی برمی‌آید، ادامه پیدا می‌کند. بنابراین، تاریخ تنها به یک نسخه‌ی بسیار مختصر و تحریف‌شده از مقدمه‌ی طبری اکتفا می‌کند. همچنین میزان بسیار زیادی از شرح‌های طبری را درباره‌ی خلقت تا زمان آدم حذف می‌کند و در عوض با طرح دوباره‌ی بحث پرسش‌های یهودیان و دشمنان مکی از محمد درباره‌ی خلقت، تاریخ جهان و ماهیت اجسام سماوی - که بخش زیادی از آن در تفسیر نیز آمده - از موضوع خارج می‌شود.

۹۱. بنگرید به: Tredwell, "Samanid State", 195. نسخه‌ی مشهد نقل می‌کند از ابن جلال سمرقندی، متن

القند فی تاریخ سمرقند. (Paris, Bibliotheque Nationale, Arabe 6284), f.43a.

۹۲. Zotenberg, *Chronique*, I, 14-72. قیس: تاریخ/ بهار، صص ۷۰-۲؛ تفسیر، برای نمونه صص ۲۴-۲۵.

۴۰۰-۴۰۶، ۱۶۴۶-۱۶۵۳. همچنین بنگرید به: پانوش شماره‌ی ۳۱.

شیفتگی مترجمان نسبت به این موضوعات به هیچ روی نامعمول نیست؛ این موضوعات عمدتاً در دیگر آثار همان روزگار، از متون پهلوی قرن نهم گرفته تا کتاب *البدء و التاريخ* مطهر مقدسی - که چند سال پیش از ترجمه‌ها در سیستان تألیف شده بود - بازتاب یافته است.^{۹۳} بحث خلقت برای الاهیات کرامیه مهم بود و همچنین مشهور است که این قبیل مسائل کیهان‌شناختی دقیقاً در مرکز تفکر اسماعیلیان خراسان قرار داشته؛ در واقع بزرگ‌ترین سهم فیلسوفان اسماعیلی خراسانی شاید افزودن کیهان‌شناسی نوافلاطونی به نظریه‌ی عمومی اسماعیلیه بوده است.^{۹۴} شگفت‌آور نیست که ترجمه‌های طبری، تفسیری بسیار خاص، دقیق و سنتی درباره‌ی خلقت ارائه می‌دهند (از این گونه که «خدا درخت را در روز چهارشنبه آفرید») که در آن هیچ مجالی برای فیض یا دیگر چیزهای عجیب و غریب باقی نمی‌گذارد. آنان همچنین تأکید می‌کنند که محمد (ص) از خودش دانش خاصی درباره‌ی این مسائل نداشته و تا جبرئیل بر او نازل نمی‌شده، نمی‌توانسته به هیچ‌یک از پرسش‌های مطرح‌شده از سوی یهودیان و مشرکان پاسخ دهد. بنابراین، ترجمه‌ها می‌تواند پاسخی به تبلیغات اسماعیلیان باشد، تا آنجا که آنها با کیهان‌شناسی اسرارآمیز و دانش محرمانه از سوی امامان ناسازگار بودند. آنچه کمتر روشن است این است که چرا

۹۳. Shaul Shaked, *Dualism in Transition* (London, 1994), 18. اشاره می‌کند به توجه همزمان به خلقت و پایان جهان (یک «جدول زمانی برای آخرت شناسی») که متون پهلوی و اسلامی قرن نوزدهم را توصیف می‌کند؛ درباره‌ی مقدسی، بنگرید به:

Roy Mottahedeh, "Some Islamic Views of the Pre-Islamic Past", *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 1 (1994), 17.

۹۴. درباره‌ی کیهان‌شناسی کرامیه بنگرید به: "Le Karamisme", Vadat, فرهاد دفتری در مقاله‌ی «قدیم‌ترین اسماعیلیه»، *Arabica* 38 (1991), 244-4. "The Earliest Ismailism", درباره‌ی آمیختگی کیهان‌شناسی نوافلاطونی و اسماعیلی، توسط محمد بن احمد نسفی، رئیس داعیان اسماعیلی خراسان و ماوراءالنهر که در سال ۳۳۲ق/۹۴۳م. توسط سامانیان اعدام شد، توضیح می‌دهد و اشاره می‌کند که المعز (م: ۳۶۵ق/۹۷۵م) به‌طور رسمی این نظریه را اختیار کرده بود؛ همچنین بنگرید به:

Stern, "Earliest Cosmological Doctrines of Isma'ilism", in *Studies*, 3-29; Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der fruhen Ismailiyya* (Wiesbaden, 1978), 38-127; Yves Marquet, "Quelques remarques a propos de Kosmologie und Heilslehre der fruhen Ismailiyya de Heinz Halm", *Studia Islamica* 55 (1982), 115-42.

و اما درباره‌ی خلقت، به‌طور حتم، اسماعیلیان شرح ادبی ارائه شده توسط مترجمان آثار طبری را ریشخند کرده‌اند؛ درباره‌ی برداشت‌های مربوط به این موضوع در تفسیرهای اسماعیلیان بنگرید به:

Ismail Poonawala, *Ismaili Ta'wil of the qur'an*, in Andrew Rippin ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran* (Oxford, 1988), 218.

مترجمان برای رد کردن آموزه‌های اسماعیلیان از خود مطالب طبری استفاده نکرده‌اند؟ بی‌تردید آنان در باطنی بودن خود طبری دچار تردید نشده‌اند.

به نظر می‌رسد، پاسخ این مسأله در گرو دلایلی است که چرا موضوع کیهان‌شناسی به این وسعت در اولین جایگاه نمود یافته است. بنا به نوشته‌ی مترجمان «ارسطاطیس و بقراط و آن استادان که بوده‌اند از خداوندان علم نجوم پیش از ما، کوشیده‌اند تا طول زمان را که از گاه آدم تا روز قضا باید سپری شود، بدانند» و این پرسش از پایان جهان است که دغدغه‌ی نهایی آنان بوده است. اگر شخصی بداند چه وقت سیاره‌ها به نقاط اولیه‌ی خود بازخواهندگشت، آنگاه می‌تواند تاریخ پایان جهان را پیش‌بینی کند^{۹۵} به‌طور مشابه، اگر کسی بداند عمر جهان چقدر خواهد بود و چقدر از خلقت آن می‌گذرد، در آن صورت می‌تواند بگوید چه وقت جهان به پایان خواهد رسید. مترجمان بارها این نکته را خاطر نشان کرده‌اند که هیچ‌کس حتا محمد (ص) واقعاً نمی‌توانسته چنین دانشی داشته باشد، و این بیانگر تنوع و تباین نظرات در این باره است. طبری خود در تفسیرش درباره‌ی اینکه خدا خود زمان دقیق پایان جهان را می‌دانسته، اما اجازه فرموده که دانش نشانه‌های پایان جهان بر محمد آشکار شود، بحث کرده است.^{۹۶} بنابراین، این گونه آگاهی‌ها می‌تواند به دیگران منتقل و توسط دیگران دانسته شود و تاریخ طبری بسیاری از این گونه روایت‌ها را درباره‌ی طول عمر جهان نقل کرده است. اگرچه آنها تفاوت‌های بسیاری با یکدیگر دارند، بیشترشان به‌طور تلویحی می‌گویند که بخش اعظم آن دوران تمام شده است و زمان باقی‌مانده «همان قدر نزدیک است که انگشت اشاره و انگشت میانه»^{۹۷} ظاهراً در بررسی

۹۵. این مطلب محتمل به نظر می‌رسد که فهرست نقاط ایستادن ذکر شده در تاریخ شاید به مفهوم دوباره به هم پیوستن روح و جسم در چرخه‌ای مبتنی بر وضعیت تکرارشونده سیاره‌ها مربوط باشد، اما ابوبقیس سجستانی، فیلسوف اسماعیلی، این اندیشه را رد کرده است؛ بنگرید به:

Wilferd Madelung, "Abu Ya'qub Al-sijistani and Metempsychosis", *Acta Iranica*, Series 3, 16 (1990), 131-43 [=D. Amin, et al., *Iranica Varia. Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater* (Leiden, 1990)].

۹۶. اشاره دارد به قرآن، سوره‌ی اعراف (۷)، آیه‌ی ۱۷۸؛ بنگرید به:

Jane Dammen MacAuliffe, "Quranic Hermeneutics: the Views of al-Tabari and Ibn Kathir", in Rippin, ed., *Approaches*, 49.

۹۷. بنگرید به: طبری، تاریخ، ج ۲، صص ۸-۱۸. در این بحث، طبری استدلال می‌کند که این گونه سنت‌ها، استنباط و معتبراند و او آنها را پذیرفته است. نتیجه‌ای که به شدت مورد تأیید اوست (ج ۱، ص ۱۵؛ قیس: ج ۱، ص ۱۰).

این مسأله، آنچه مترجمان را آزرده، قریب‌الوقوع بودن پایان جهان بوده است. آنان نقل می‌کنند که طبری همان‌طور که در کتاب *فتن خوانده* چهار نشانه برای پایان جهان وجود دارد (ظهور مهدی، بازگشت عیسی، مقابله با دجال، آمدن یاجوج و ماجوج) و این نشانه‌ها در حدود سال ۴۰۰ هجری رخ خواهند داد. آنان همچنین ادعا می‌کنند که طبری گزارش داده که جایی از قول محمد (ص) خوانده است که امت تا ۴۰۰ یا ۴۵۰ سال باقی خواهد ماند، با ظهور یاجوج و ماجوج در شرق و مهدی در غرب، پایان جهان مشخص خواهد شد.^{۹۸} البته این هنگام به زمان نگارش ترجمه‌ها بسیار نزدیک خواهد بود. روی کار آمدن فاطمیان در شمال آفریقا، ویرانی ایجاد شده توسط قرامطه در شبه جزیره عربستان و شورش ترکان آسیای مرکزی، همگی روایت‌هایی هستند که برای شنونده‌ای که با مشکلات اواخر دوره سامانیان دست به گریبان بوده، کاملاً موجه به نظر می‌رسند و به‌روشنی می‌توان نتیجه گرفت که هم آنان و هم خاندان سامانی انتظار عمری طولانی داشته‌اند. بنابراین، آشکار می‌شود که این بخش‌های ترجمه هدفی دوگانه داشته‌اند: یکم، بی‌اعتبار کردن طرح کیهان‌شناختی اسماعیلیان که در آن زمان بسیار گسترش یافته بود و دوم، اطمینان‌بخشی دوباره به خوانندگان که پایان جهان و بنابراین سقوط اقتدار سامانی قریب‌الوقوع نیست.

→

۵۵) این است که جهان به مدت هفت هزار سال عمر خواهد کرد و ۶۵۰۰ سال آن تا زمان پیامبر سپری شده است. چون او سه قرن بعد از پیامبر (ص) زندگی می‌کرده است، نکته‌ی واضح برای او این بوده که بخش کمی از عمر جهان باقی مانده است. سپس طبری در توضیح کوتاهی درباره‌ی دیدگاه‌های یهودیان، مسیحیان و مجوسیان می‌افزاید و هیچ‌یک را چندان جدی نمی‌گیرد. بنابراین، نظم و تأکید گزارش‌های مسلمانان و غیرمسلمانان به‌ضرورت در متن طبری و ترجمه‌ها واژگون شده است.

۹۸. تفسیر، صص ۱۹۷، ۱۹۹۵؛ قیس: *تاریخ/ بهار*، صص ۵۷-۵۹. اشاره به چنین گفته‌هایی در آثار طبری ممکن نیست، اما این بحث با دیدگاهی که پیشتر درباره‌ی *تاریخ مطروح* شد سازگار است. علیرضا شاپور شهبازی در مقاله‌ی درباره‌ی «خدایانامگ»-*"On the Xwaday-namag"*, *Acta Iranica*, Series 3, 16 (1990), 208-29، به‌طور مشابه به این دیدگاه آخرت‌شناسی در نویسندگانی چون حمزه‌ی اصفهانی اشاره کرده و نشان داده است که این مفهوم احتمالاً با ترکیبی از مفاهیم زرتشتی و مسیحی از مرو سرچشمه گرفته است. همچنین، احتمالاً اشاره به موضوع «افراد یاجوج و ماجوج» که «در شرق، جایی که خورشید طلوع می‌کند، زندگی می‌کردند» و کسانی که «هرچه در زمین یافتند را ویران کردند» یکی از مطالبی است که توجه مترجمان را به خود جلب کرده است؛ بنگرید به: *تاریخ/ بهار*، صص ۵۸-۵۹، ۷۱۵-۲۰؛ Zotenberg, *Chronique*, I, 37-38, 518-23؛ تفسیر، صص ۱۹۵-۹۸، ۱۶۱۳-۱۶۱۵ و غیره.

نتیجه‌گیری

کاملاً روشن است که نسخه‌های سفارش داده شده‌ی آثار طبری توسط سامانیان به هیچ‌یک از معانی رایج کلمه، «ترجمه» نیست و چه‌بسا هدف اصلی نیز همین بوده است که ترجمه‌ی لفظ به لفظ نباشد. پراکندگی داده‌های تاریخی و پیچیدگی بیش از حد مسائل مربوط به انتقال متون، مانع از دستیابی تمام و کمال آنان به هدف و مقصود غایی‌شان شده است، با این حال، این نتیجه‌گیری اجتناب‌ناپذیر است که مترجمان آثار طبری، اسم و شهرت او را ربودند و در خدمت برنامه‌ی خود به‌کار گرفتند. اگر چنین باشد توصیف مقدمه‌ها از آوردن مجلدات خطی آثار طبری از بغداد و حذف اسنادهای آنها، کنار گذاشتن منابع - اعم از کتاب‌ها و روش‌های دیگر مؤلفان که مورد استفاده‌ی طبری بوده - به منظور آماده‌سازی آنها، همگی اهمیت نمادین و ژرف‌تری دارد. هدف مترجمان آسان‌تر کردن کار ترجمه، ادای احترام به فضل طبری و در دسترس قرار دادن آثار او نبوده، بلکه مقصود آنان بازسازی متون طبری و جلوگیری از خوانده شدن متن اصیل عربی آنها بوده است. با این حساب ترجمه‌ها اعلانی تقریبی درباره‌ی خودمختاری فرهنگی و سیاسی هستند که بخشی از یک تلاش بیهوده برای نجات حاکمیت سامانی به شمار می‌روند.

نهادهای سیاسی و مذهبی سامانیان که با نبرد برای حفظ حیات خود تحت سلطه‌ی منصور بن نوح آغاز شد، به‌وضوح انگیزه‌های قدرتمندی داشت برای بازتعریف مفاهیم مشروعیت سیاسی، تحکیم مجدد اقتدار در سرتاسر مناطق مرزی، جلوگیری از ظهور آنچه در قالب عقاید خطرناک ارتداد تعریف می‌شد و تلاش برای تأثیر گذاشتن بر جهت‌گیری تازه‌ی مسلمانان مرزهای شرقی. شواهد بیشتری وجود دارد که نشان می‌دهد این دغدغه‌ها ترجمه‌ی آثار طبری را تحت تأثیر قرار داده و حتا انگیزه‌ی انجام آنها بوده است. ترجمه‌ها در قالب متون معتبر دینی همگونی تهیه و رسماً تأیید و با دقت طراحی شده‌اند که می‌توانستند در مسیری واحد برای آموزش مؤمنان ساده‌دل به کار گرفته شوند و از خطر واکنش‌های غیررسمی به ارتداد از سوی رهبران مذهبی محلی جلوگیری کنند. افزون بر این، آنها به‌عنوان ابزارهای مهمی برای ایرانی‌سازی بیشتر مناطق مرزی و تبادل فرهنگی با نخبگان نظامی جدید ترک به‌کار می‌رفت و این مشارکت در ادغام فرهنگ ترکی - ایرانی، بزرگ‌ترین میراث آنها به‌شمار می‌رود.