

An Investigation into Translation of Bahramshahi's Kalīla wa-Dimna in Light of Polysystem Theory

Faranak Jahangard ¹

Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran

Tayyebeh Golestani Hotkani

**Department of Persian Language and Literature, Shahid Bahonar University,
Kerman, Iran**

Received: 21 June 2021

Acceptance: 12 September 2021

Abstract

Bahramshahi's Kalīla wa-Dimna was translated into Persian through an intermediary language. However, the didactic and religious aspects of Bahramshahi's Kalīla wa-Dimna have a strong association with the Iranian society and culture of the sixth century. This study is based on *Polysystem Theory* and Gideon Toury's three-stage methodology. According to his methodology, the translation should be situated within the target culture and the themes which are common to the translation and target culture be extracted. Then, the target text segments are mapped onto the source language segments, and finally the strategies used in the translation are categorized. The findings suggested that the themes of Kalīla wa-Dimna stories (whether from a global perspective or from an Iranian or Indian perspective) are common among Asian religions and Eastern nations. These themes carry religious and moral values. In the second step, the story "The Seabird and The Sea Agent" was compared and contrasted against its counterpart "Simorgh and Gruda" in the Panchatantra. The comparative analysis suggested the two mythical birds had a similar origin. This is followed by the identification of such translation strategies as deletion, modification, replacement and enhancement in the target text. It was found that the translator used these strategies to create a balance between the source culture and the target culture. This study also showed that the target culture played a central role in Nasrollah Monshi's translation, which assisted the translator to render culture-specific items. The translator brought the text closer to the dominant discourse by increasing the number of ideological elements in the text.

Keywords: Literary Translation; Polysystem Theory; Even-Zohar; Gideon Toury; Kalīla wa-Dimna; Nasrollah Monshi

1. Corresponding Author. Email: faranakjahangard@ihcs.ac.ir

مطالعه ترجمه کلیده‌ودمنه بهرام‌شاهی بر اساس نظریه نظام چندگانه اون زهر

فرائک جهانگرد* (گروه نقد و نظریه و مطالعات میان‌رشته‌ای، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران)

طیبه گلستانی حتکنی (گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران)

چکیده

کلیده‌ودمنه بهرام‌شاهی، با واسطه یک زبان میانجی به فارسی ترجمه شده است، با این حال تطابق جنبه‌های تعلیمی و دینی آن با فرهنگ ایران در قرن ششم قابل توجه و معنی‌دار است. این نکته زمینه‌ای برای بررسی این اثر بر اساس نظریه «نظام چندگانه اون زهر» و «روش گیدئون توری» به دست می‌دهد. طبق این روش در گام نخست پاره‌ای از بن‌مایه‌های مشترک متن با فرهنگ مقصد استخراج و ریشه‌یابی شده، در گام دوم نقشه‌نگاری بخشی از متن مقصد روی معادل آن در زبان مبدأ صورت گرفته و در گام سوم استراتژی‌های به‌کاررفته در ترجمه طبقه‌بندی شده است. یافته‌های پژوهش در گام نخست نشان می‌دهد بن‌مایه‌های حکایت‌های کلیده‌ودمنه (چه در بُعد جهانی، چه با سرچشمه ایرانی یا هندی) در بین ادیان آسیایی و اقوام شرقی مشترک‌اند و از ارزش‌های دینی و اخلاقی به شمار می‌روند. در گام دوم نقشه‌نگاری حکایت «مرغ باران و وکیل دریا» روی حکایت مشابه آن در پنچاتنترا به مطالعه تطبیقی «سیمرغ» و «گرودا» انجامید و خاستگاه مشترک این دو پرنده اسطوره‌ای را نشان داد. در گام سوم استراتژی‌های ترجمه شامل حذف، تغییر و جایگزینی و افزایش تبیین و نشان داده شد مترجم چگونه با استفاده از این شیوه‌ها بین فرهنگ مبدأ (متن اصلی) و فرهنگ مقصد تعادل به وجود آورده است. این پژوهش نشان می‌دهد آنچه در ترجمه نصرالله منشی نقش محوری و مرکزی دارد، فرهنگ مقصد است و مترجم با تمرکز بر آن، عناصر فرهنگی را انتقال داده و در این میان با افزایش عناصر ایدئولوژیک به متن، آن را به گفتمان غالب نزدیک‌تر کرده است.

* نویسنده مسئول faranakjahangard@ihcs.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۱

کلیدواژه: ترجمه ادبی، نظریه نظام چندگانه، اون‌زهر، گیدئون توری، کلیله و دمنه،

نصرالله منشی

۱. مقدمه

کلیله و دمنه در طول تاریخ، به سرزمین‌های مختلف سفر کرده، به زبان‌های گوناگون ترجمه شده و در هر سرزمین به فراخور مبانی فرهنگی، جامعه‌ای نوین پوشیده است. قابلیت‌های این اثر در همسویی با گفتمان‌های مختلف فرهنگی به آن چهره‌ای منحصر به فرد بخشیده است. در ایران نیز از سویی زمینه‌های مشترک تاریخی و اسطوره‌ای ایران و هند بستری برای درک عمیق‌تر مفاهیم تعلیمی و اخلاقی آن فراهم آورده و از سوی دیگر رنگ و بوی کنش‌های سیاسی آن قابلیت همسویی با گفتمان‌های دینی و سیاسی در ادوار مختلف داشته است. این اثر در سرزمین‌های دیگر نیز کمابیش سرنوشتی مشابه داشته؛ در ادبیات عرب، ترجمه ابن مقفع در بازنویسی‌ها و بازخوانی‌های مکرر آن چنان دستخوش تغییرات شگرفی شده که به عقیده پژوهشگران بعید به نظر می‌رسد همه نسخه‌هایی که امروزه به نام ترجمه ابن مقفع در دست است، از متن واحدی استنساخ شده باشد.

در مطالعات ترجمه، در نظریه «نظام چندگانه»^۱، به آثار ادبی‌ای که در دوره‌های مختلف بارها و بارها ترجمه شده‌اند، توجه ویژه‌ای شده است. بر مبنای این نظریه، حضور دائم این آثار به دلیل احتوای آنها بر مؤلفه‌هایی است که در مطالعات ترجمه اولیه به آنها مؤلفه‌های در زمانی گفته می‌شود؛ چراکه این نظریه علاوه بر فرهنگ مقصد و کارکرد متن در آن، بافت تاریخی را نیز در نظر می‌گیرد (گنتزler^۲، ۱۹۹۳، ترجمه صلح‌جو، ۱۴۰۰). نمونه بارزی که اون‌زهر^۳ به آن اشاره می‌کند، ترجمه کتاب مقدس در دوره‌های مختلف است. در ادبیات ترجمه شده به زبان فارسی، کلیله و دمنه از چنین ویژگی‌ای برخوردار است؛ ترجمه چندباره این اثر در دوره‌های مختلف بنا به

1. polysystem theory
2. Edwin Gentzler
3. Itamar Even-Zohar

اقتضای زمانه، به آن جایگاه منحصر به فردی داده است. بافت تاریخی نظام درهم پیچیده‌ای که آموزه‌های دینی-اخلاقی به صورت هم‌زمانی و در زمانی در آنها ارزش به شمار می‌آید، زمینه‌ای برای ترجمه چندین باره اثر به دست داده است. کلیله و دمنه پاره‌ای از آموزه‌های مشترک بین بسیاری از ادیان شرقی را دربردارد. این مبانی و آموزه‌ها به مراتب در دین‌های مختلف آمده، به این شکل که در برخی از دین‌ها، رکن و شناسه آن دین و در برخی دیگر فضیلت اجتماعی به شمار می‌رود؛ آموزه‌هایی مانند احترام به طبیعت و پرهیز از آسیب رساندن به آن، نگاه به زن و جایگاه دوگانه او - گاه مطلقاً خیر و گاه مطلقاً شر - توجه به زهد، ریاضت و ترک دنیا، حفظ پیمان و دوستی که بن‌مایه حکایت‌های متعددی در کلیله و دمنه‌اند، اگرچه سرچشمه‌های مختلفی دارند، در اغلب ادیان آسیایی پذیرفته شده‌اند. به‌عنوان نمونه نگاه دوگانه به جایگاه زن جنبه جهانی دارد و تقریباً در اسطوره‌های سراسر جهان به چشم می‌خورد. حفظ پیمان و دوستی از کیش مهر به شرق و غرب جهان راه یافته، احترام به طبیعت و پرهیز از آسیب رساندن به آن از تعالیم اصلی بوداست که در فرهنگ دوران پیشامدرن بسیاری از اقوام به چشم می‌خورد.

۲. پیشینه پژوهش

برکت (۱۳۸۵) بهترین شیوه فهم رابطه ادبیات و جامعه را بررسی نوشتار می‌داند. از نظر او نوشتار نهایی‌ترین جلوه تأثیر و تأثرات نظام چندگانه در متن ادبی است. برکت در این مسیر از چارچوب نظری نظام چندگانه استفاده کرده است. خزاعی فرید (۱۳۹۴) نظریه و روش نظام چندگانه را در بررسی ترجمه‌های معاصر قرآن مجید به کار برده است. خواجه‌پور و خزاعی فرید نیز (۱۳۹۶) نظریه «ذخایر فرهنگی» اون زهر را مطرح کرده و راهبردهای ترجمه ریزفرهنگ‌ها را بررسی کرده‌اند. حیدری و علیزاده (۱۳۹۳) نیز بحث نفوذ زبانی و فرهنگی زبان مبدأ و مقصد را مطرح کرده‌اند. رحیمی خویگانی (۱۳۹۸) نیز بر اساس همین نظریه، چرایی پذیرش آثار جبران خلیل جبران و روند آن در ایران را تحلیل کرده است.

در پاره‌ای از پژوهش‌هایی که درباره کلیله و دمنه انجام شده، مبانی دینی این اثر مورد توجه قرار گرفته، به‌عنوان نمونه ترجمه ابن‌مقفع سازگار با ذوق اعراب و مسلمانان خوانده شده^۱ (خطیبی، ۱۳۹۸) اما ابوریحان بیرونی آن را مطابق ذوق مانویان و در خدمت تبلیغ دین مانوی دانسته است (بیرونی، قرن پنجم، ترجمه صدوقی سها، ۱۳۶۲). این ویژگی‌ها قابلیت منحصر به فرد متن را در جذب افکار و آرای مختلف نشان می‌دهد. از پژوهش‌هایی که درباره ترجمه‌های فارسی کلیله و دمنه انجام شده، می‌توان بدین موارد اشاره کرد: حیدری (۱۳۸۶) کلیله و دمنه نصرالله منشی را با ترجمه عربی ابن‌مقفع و *داستان‌های بیدپای و پنچاکیانه* مقایسه کرده و موارد اختلاف در ترجمه‌ها را نشان داده است. بصیری و ابراهیمی فرد (۱۳۹۳) با تکیه بر فنون ترجمه، تلاش کرده‌اند شگردهای ابتکاری نصرالله منشی را در برابریابی واژگانی، پایبندی به قواعد دستوری، شیوه ایجاد انسجام و طبیعی ساختن متن ترجمه و رعایت همپایگی معنایی دو کتاب نشان دهند. مشکور (۱۳۴۱) ترجمه‌های سریانی و عربی و پارسی از *پنجه‌تنترا* (کلیله و دمنه) را بررسی و تفاوت آن‌ها را بیان کرده است. مارانی، ابن‌الرسول و محمدی فشارکی (۱۳۹۹) نیز حکایت بوزنگان را در دو ترجمه نصرالله منشی و بخاری مقایسه کرده‌اند و به این نتیجه دست یافته‌اند که بخاری تا حد امکان متن عربی را به فارسی برگردانده اما نصرالله منشی کوشیده است قالب‌های تازه‌ای در زبان مقصد بیافریند. در مقاله حاضر با به‌کارگیری روش نظام چندگانه در مطالعات ترجمه نخست پاره‌ای از بن‌مایه‌های مشترک متن با نظام فرهنگی مقصد استخراج و تحلیل خواهد شد. مباحثی که هم ضرورت ترجمه چندباره اثر را نشان می‌دهد و هم بر همخوانی فضای ایدئولوژیک فرهنگ مقصد با

۱. خطیبی به کتاب *عیون الاخبار* ابن‌قتیبه (۳۱۲-۲۷۶ ه.ق) اشاره می‌کند، که در آن جمله‌هایی از ترجمه ابن‌مقفع آمده که با متن امروزی تفاوت دارد (خطیبی، ۱۳۹۸). ظاهراً در دیگر ترجمه‌های ابن‌مقفع نیز، چنین دخل و تصرف‌هایی دیده می‌شود. «برخی از این کتاب‌ها پس از ترجمه به عربی یا در حین ترجمه به وسیله یک یا چند تن از مترجمان یا مؤلفان به صورت تهذیب یا تلخیص یا اقتباس مورد تصرف قرار گرفتند و بدین ترتیب در اصول آن‌ها تغییری روی داد و در نتیجه نسخه‌های متعددی از آن‌ها به وجود آمد، که با هم اختلاف‌هایی هم داشتند» (محمدی ملایری، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۱۱۰).

مبدأ تأکید می‌کند. سپس نمونه‌ای از عناصر فرهنگی مشترک، به صورت تطبیقی بررسی و در نهایت شگردهای به کاررفته در ترجمه نشان داده خواهد شد.

۳. روش پژوهش

ایتامار اون زهر در دهه هفتاد قرن بیستم نظریه‌ای با عنوان «نظام چندگانه» در مطالعات ترجمه با تمرکز بر جایگاهی که متن ادبی ترجمه شده در فرهنگ مقصد احراز می‌کند، ارائه کرد. اون زهر در این نظریه مفهوم «نظام» را از یوری نیکلاویچ تینجانف^۱ وام گرفت؛ بنابراین نظام در نظریه او شامل ساختارهای ادبی، شبه ادبی و فوق ادبی می‌شود و تمام نظام‌های ادبی موجود در فرهنگ را، از عمده تا غیر عمده در برمی‌گیرد (گتزلر، ۱۹۹۳، ترجمه صلح‌جو، ۱۴۰۰)؛ بنابراین از نظر او ادبیات تنها متن نیست. در نظریه نظام چندگانه، ادبیات به عنوان بخشی از فرهنگ، در تعامل و تأثیر و تأثر دائم با اجتماع است و متن ادبی ترجمه شده، در فرهنگ مقصد با نظام چندگانه‌ای از عناصر فرهنگی و اجتماعی پیوند دارد و ناگزیر در شبکه درهمی از دلالت‌های فرهنگی و اجتماعی قرار می‌گیرد. (Even-Zohar, ۱۹۹۰) در واقع متن ادبی به بیرون از حوزه خود - یعنی حوزه ادبیات - نفوذ می‌کند و بر آن تأثیر می‌گذارد. بدین سان نظریه نظام چندگانه، به ترجمه هویت مستقل می‌دهد و آن را از حاشیه، به متن می‌آورد (برکت، ۱۳۸۵). اون زهر با تأکید بر پویایی فرهنگ و ادبیات به این نکته اشاره می‌کند که معمولاً نظام‌های ادبی ضعیف با ترجمه آثار ادبی فرهنگ‌های قوی‌تر، امکان رشد و بالندگی می‌یابند و می‌توانند بخشی از خلأهای ادبی را پر کنند. چنین نگاهی به ترجمه‌های ادبی موفق، آثار ترجمه‌ای را از جایگاه فرعی خارج می‌کند و به آنها جایگاهی متمایز می‌بخشد^۲ (ماندی، ۲۰۱۶، ترجمه بهرامی و

۱a Yury Nikolaevich Tynyanov

۲. اون زهر سه حالت را زیر عنوان خلأ ادبی معرفی می‌کند: نخست خلأ یا ضعف در یک حیطه یا ژانر ادبی دوم در حالتی که ادبیات مقصد ضعیف باشد، سوم این که ادبیات مقصد حاشیه‌ای باشد و در برابر ادبیات غنی‌تر حرفی برای گفتن نداشته باشد (ماندی، ۱۳۹۷).

3. Jeremy Munday

تاجیک، ۱۳۹۷). گیدئون توری^۱ کار اون زهر را پی گرفت. وی با توجه به پویایی فرهنگ و ادبیات، روشی غیر تجویزی^۲ با تعریف هنجارهایی برای هر دوره پیشنهاد کرد. در تعریف او «هنجارها محدودیت‌های فرهنگی-اجتماعی و مختص فرهنگ، وابسته به جامعه و زمانی خاص هستند» (ماندی، ۲۰۱۶، ترجمه بهرامی و تاجیک، ۱۳۹۷، ص. ۲۲۹). توری برای کاربست نظریه نظام چندگانه روشی سه مرحله‌ای پیشنهاد می‌کند: قرار دادن متن در نظام فرهنگی مقصد، نقشه‌نگاری^۳ بخش‌هایی از متن مقصد روی معادل‌های آن در زبان مبدأ، نتیجه‌گیری کلی با توجه به شگردهای به‌کاررفته در ترجمه و هنجارهای موجود (ماندی، ۲۰۱۶، ترجمه بهرامی و تاجیک، ۱۳۹۷، ص. ۲۴۸). این سه گام، با عنوان سه نوع هنجار «مقدماتی»، «آغازین» و «عملیاتی» نیز شناخته شده‌اند (گنتزler، ۱۹۹۳، ترجمه صلح‌جو، ۱۴۰۰). لفور^۴ نیز بر پایه مطالعات اون زهر و گیدئون توری به جایگاه مؤلفه‌های ایدئولوژیک، اقتصادی و جایگاه اجتماعی متن ادبی در فرهنگ مقصد توجه کرد و نقش «قدرت» را در غلبه مؤلفه‌های «ایدئولوژیک» بر متن نمایان ساخت. وی ملاحظات ایدئولوژیک را مهم-ترین ملاحظات در ترجمه می‌داند (گنتزler، ۱۹۹۳، ترجمه صلح‌جو، ۱۴۰۰). با توجه به ویژگی‌های منحصر به فرد کلیله و دمنه در ادبیات فارسی نظریه نظام چندگانه اون زهر و روش گیدئون توری را در ترجمه این اثر ادبی می‌توان به کار بست.

۴. یافته‌های پژوهش

۴. ۱. هنجارهای مقدماتی: پاره‌ای از بن‌مایه‌های مشترک متن با نظام فرهنگی مقصد

۴. ۱. ۱. احترام به طبیعت و پرهیز از آسیب رساندن به آن

پرهیز از آزار و کشتن جانوران و حفظ محیط‌زیست از آموزه‌های اصلی بودا به شمار می‌آید. از نظر بودا، انسان جزئی از طبیعت است؛ وقتی فرهنگ‌ها با طبیعت بیگانه شوند و انسان‌ها خود را از نظام طبیعت جدا بینگارند و نسبت به آن حالت

1. Gideon Toury
2. Dynamic
3. Literary cartography
4. André Lefevere

تهاجمی پیدا کنند، عواقب ناگواری پدید می‌آید. پیروان دین «جین»^۱ نیز از آزار جانوران پرهیز می‌کنند. آنها در برابر دهانشان توری قرار می‌دهند، مبادا ناخواسته حشره‌ای وارد دهانشان شود و از بین برود. پیروان این دین جارویی برای رفتن مسیر خود به همراه دارند، مبادا جاننداری زیر پای آنها از بین برود (قرایی، ۱۳۸۵). در نظر مانویان نیز شکار و جنگ نکوهیده و کشتن حیوانات و خوردن گوشت نارواست. به عقیده آنها روح جانوران از نور و جسم آنها از ماده است. کشتن جانوران و حتی قطع درختان می‌تواند به نور زندانی در آنها آزار برساند (بهار، ۱۳۹۰). آنها «برای اجتناب از صدمه به جزء نور موجودات، حتی چیدن میوه و خرد کردن گندم و پختن نان و شکستن آن [را] برای خوردن، برای طبقات بالا و صدیقین» ممنوع می‌دانستند (تقی‌زاده، ۱۳۸۳). این بن‌مایه مشترک در بین دین‌های شرقی، در حکایت‌های کلیله و دمنه انعکاس یافته: در حکایت‌های کلیله و دمنه آزار رساندن و هلاک جانوران، بدون تاوان نیست. در باب «پادشاه و فنزه» در برابر هلاک بچه فنزه، بچه پادشاه هلاک می‌شود و روند داستان به گونه‌ای پیش می‌رود که نشان می‌دهد هر دو به یکسان از حق حیات برخوردارند. در داستان «زاهد و راسو» نیز زاهد پس از کشتن ناحق راسو آرزو می‌کند کاش فرزندی نداشت که اُلفت با او به هلاک راسو بینجامد. در باب «تیرانداز و ماده شیر» نیز پیامدهای ناگوار کشتن حیوانات ضعیف نشان داده شده، به گونه‌ای که ماده شیر برای اجتناب از آزار حیوانات و گیاهان، زهد پیشه می‌کند.

۴. ۱. ۲. حفظ پیمان و دوستی

دوستی، ایشار، حفظ پیمان و پرهیز از مکر و خیانت در بین تمامی دین‌ها ستوده است، اما از باورهای بنیادین و اصلی کیش «مهر» به شمار می‌رود. نام میترا با مفهوم پیمان و دوستی همراه است:

او خدای پیمان است و پیمان و نظم و راستی را نگاهبانی می‌کند. وظیفه مهم او نظارت بر پیمان‌هاست، حتی پیمان اورمزد و اهریمن که پیمان آفرینش است و

همچنین پیمان میان آدمیان، مانند پیمان میان مرد و زن یا پیمان دو کشور. او با هر که پیمان را بشکند، دشمنی می‌کند» (آموزگار، ۱۳۸۳، ص. ۶۸).

اخلاق بودایی نیز مبتنی بر درویشی، یعنی نیکی و ایثار است. برخی از اشعاری که در «پنجاتترا» آمده، اخلاق و تعالیم بودا را به ذهن متبادر می‌کند: «داستانی که سینه‌به‌سینه به ما رسیده است می‌گوید: شی‌بی (shibi) شهریار باهنر و مهربان‌دل، گوشت خود را به جهت رهایی یک کبوتر به باز داد» (شیکهر، ۱۳۴۱، ص. ۱۵۲). این شعر یادآور ایثاری است که بودا پیوسته از آن سخن می‌گوید و خود نیز بدان عمل می‌کند. بودا در هیأت خرگوش متجلی می‌شود و خود را برای سیر کردن رهگذری (این‌درا در هیأت رهگذر) به آتش می‌اندازد. مضمون بیشتر افسانه‌ها و اسطوره‌های بودایی، ایثار و فداکاری است که در دین بودا به‌عنوان یک رکن اساسی و در حد افراط دیده می‌شود. در دین مانوی نیز به این آموزه‌ها اهمیت بسیار داده شده است. در اسلام و به‌ویژه در حکمت شیعی، ایثار قابل ستایش است؛ اما فضیلتی است که میانه‌روی در آن ستوده‌تر است (ابن‌مسکویه، ۱۳۶۹).

در کلیله و دمنه حفظ پیمان دوستی، امری دینی و اخلاقی به شمار می‌آید و تقریباً در تمامی باب‌ها بدان اشاره شده است. در باب «دوستی کبوتر و موش و زاغ و باخه و آهو» بن‌مایه اصلی فداکاری، دوستی و حفظ پیمان است. در حکایت «کبوتر طوقی» نیز، وی از موش می‌خواهد، ابتدا بند پای دوستان را ببرد. باخه و آهو و زاغ برای نجات یکدیگر، جان خود را به خطر می‌اندازند. راسو در راه نجات بچه زاهد جان خود را از دست می‌دهد. همه این موارد ارزش نیکی و ایثار را نشان می‌دهد. در باب «بوزینه و باخه»، باخه بین اختیار دو پیمان، یکی دوستی با بوزینه و دیگری پیمان زناشویی سرگردان است:

اگر غدر کنم و چندان سوابق دوستی و سَوَافِ یگانگی را مُهْمَل گذارم از مردمی و مروّت بی‌بهره گردم، و اگر بر کرم عهد ثبات ورزم و جانب خود را از وَصَمَت مکر

و منقّضت غدر صیانت نمایم زن که عماد دین است و آبادانی خانه و نظام تن در گرداب خوف بماند (منشی، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۴).

باخه در نهایت پیمان دوستی را فرومی‌گذارد و جز حسرت و ندامت بهره‌ای نمی‌برد. در کلیله و دمنه پیمان‌شکنان مجازات می‌شوند: ماهی‌خوار در حکایت «ماهی‌خوار و خرچنگ»، شریک دزد در حکایت «دو شریک یکی زرنگ و دیگری ساده‌لوح»، دوست بازرگان در حکایت «بازرگانی که صد من آهن داشت» از این دسته‌اند. تنها در باب «شیر و گاو» است که دمنه مجازات نمی‌شود. باب بازجست کار دمنه، افزوده ایرانیان، گویای اهمّیت دوستی در میان آنها و اجرای عدالت است. کلیله، تنها شاهد ماجرا، ناگهان می‌میرد.

او نزدیک‌ترین دوست دمنه است؛ بنابراین، اولین کسی است که مورد بازجویی قرار خواهد گرفت. در این صورت، او دو راه پیش رو دارد: یا باید موضوع را کتمان کند یا همه حقایق را بازگوید که در هر دو صورت کار او ناشایست به نظر می‌رسد. در حالت اول، مانع آشکار شدن حقیقت می‌شود و در حالت دوم، به دوست خود که او را معتمد دانسته، خیانت کرده است... درحالی‌که هیچ‌کدام از این دو در حکومت‌های مادرشاهی پذیرفتنی نیست. پس بهترین راه حل مرگ است (محمدزاده، ۱۳۹۰، ص. ۳۱).

۴. ۱. ۳. جایگاه زن

در بین بسیاری از اقوام انتقاد از زن و مقصر دانستن او سابقه‌ای چنددهزار ساله دارد. جایگاه زن در بسیاری از دین‌های شرقی منفی است. در اسطوره‌های هند زن حتّی در آفرینش کِهتر از مرد است. در روایتی آمده که آهنگر آسمانی، ابتدا مرد و سپس از خردریزهای باقی‌مانده، زن را می‌آفریند (بهزادی، ۱۳۸۲). در هند اعتقاد بر این است که زن، سرچشمه ننگ و ستیز است و باید از او پرهیز کرد. در اسطوره‌های ایرانی نیز، دیو-زنی به نام «جهی» با بیدار کردن اهریمن، عامل حدوث نیروها و مخلوقات اهریمنی در گیتی می‌شود. این بن‌مایه در اساطیر بین‌النهرینی نیز وجود دارد: «در میان رایج‌ترین اسطوره‌های مربوط به شبکه زنان، اسطوره‌ای است که زن را

کهنتر از مرد و او را اساساً آفریده‌ای شرور می‌شمرد. در روایات یهودی، مسیحی و نیز در روایات اعصار کهن، شر به واسطه زن وارد جهان شده است» (وارنر^۱، ۱۹۷۵، ترجمه اسماعیل‌پور، ۱۴۰۰، ص. ۳۴).

در «سفر پیدایش» به آفرینش زن از مرد اشاره شده: زن پس از مرد و از یکی از دنده‌های وی به وجود آمد و موجب اغوای آدم و هبوط او به زمین شد و درد زایمان و انقیاد از مرد، کیفر بدکاری و اغوای اوست. در این سفر مطالب دیگری نیز درباره «حوّا» و به‌طورکلی درباره زن با قراین فراطبیعی آمده است (وارنر، ۱۹۷۵، ترجمه اسماعیل‌پور، ۱۴۰۰). به‌طورکلی در بسیاری از اسطوره‌ها، زن عامل پیدایش و گسترش شر در جهان است. در اسطوره‌های یونانی «پاندورا»^۲ نخستین زن آفریده زئوس، گلدانی بزرگ با خود به خانه همسرش «اپی‌مته»^۳ آورد و در آنجا سرپوش آن را گشود و بدین‌سان مصیبت‌های دهشتناک در تمامی جهان بگسترده و بدبختی در جهان آشکاره شد (ژیران^۴، ۱۳۹۹). برخی از پژوهشگران پرهیز و انتقاد از زن را تحت تأثیر عقاید مانوی می‌دانند که بعدها وارد کلیله و دمنه شده، از این‌رویی که پرهیز از زنان، از عقاید بنیادی مانویان است (مجتبایی، ۱۳۷۴). برخی نیز معتقدند مطالب ضد زن در دوره‌های بعد به متن اصلی پنجاه‌تنه افزوده شده، یا چون داستان‌گویان مرد بوده‌اند، خواسته‌اند در این روایات مزیت خود را بر جنس مخالف ثابت کنند (شیکهر، ۱۳۴۱). این سخن جای تأمل دارد، زیرا در دین‌ها و مکتب‌های هند در دوران ودایی، هندو، بودایی و جینی چنین دیدگاهی درباره زن وجود داشته و بی‌گمان در داستان‌ها و حکایت‌ها نیز منعکس شده است. هندیان با وجود تنوع ادیان و اندیشه‌ها، دیدگاهی تقریباً یکسان به زن دارند. از ویژگی‌های ادبیات بودایی و جین، پرهیز از زن و انتقاد از اوست. «هندوهای متعصب معتقدند که زنان در کالبد زن نمی‌توانند رستگاری یابند، بلکه از راه تناسخ و باز زاده شدن به هیأت مرد، این

1. Rex Warner

2. Pandora

3. Epimetheus

4. felix Guirand

عمل میسر می‌شود. زنان، شرور و ناپاک‌اند... آنان زن را بدتر از بدترین مردان می‌شمارند» (وارنر، ۱۹۷۵، ترجمه اسماعیل پور، ۱۴۰۰، ص. ۳۴). در تعالیم بودایی از راه‌های «بودیستوهی» یا روشن‌شدگی ریاضت‌های طولانی، کم‌خوراکی و پرهیز از هم‌صحبتی با زن است. آنان زن را ریشه تمام فسادها و بدی‌ها می‌دانند.

در نظر بودایی‌ها، از میان تمام دام‌هایی که شیطان برای گمراه کردن انسان گسترده، زن، خطرناک‌تر است. افسانه‌ها و کتب بودایی در پاره‌ای از موارد، از اصلاح‌ناپذیری و نادرستی زنان، سخن گفته‌اند. در کیش بودا تا مدت‌ها زنان پذیرفته نمی‌شدند و سرانجام با اصرار نامادری بودا، با کراهت، این امر پذیرفته شد. زیرا معتقد بودند اگر زنان، زندگی خانوادگی را ترک کنند و در سلک راهبان درآیند، زندگی رهبانی دوامی نخواهد یافت (بهزادی، ۱۳۸۲، ص. ۱۲۵).

در بسیاری از حکایت‌های کلیله و دمنه، زن موجودی شرور و ایستاست و از او به دلیل مکر و بی‌وفایی انتقاد می‌شود مانند حکایت «زن بدکار و کنیزک»، «زن کفشگر و زن حجام»، «زن بازرگان و نقاش و غلام او»، «مرزبان و زن او و غلام بازدار او»، «زن و کنجد بخته کرده» و «دروگر و زن او و دوستگان زن». در این حکایت‌ها زنان بی‌وفا، فتنه‌انگیز، مفسده‌جو و مکار نشان داده شده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد موهن‌ترین عبارتی که در ترجمه نصرالله منشی در این باره آمده، این است:

نه در ایشان حُسن عهد صورت بندد و نه ازیشان وفا و مردمی چشم توان داشت و گفته‌اند که بر کمال عیار زر به عون و انصاف آتش وقوف توان یافت؛ و بر قوت ستور به حمل بار گران دلیل توان گرفت؛ و سداد و امانت مردان به دادوستد بتوان شناخت؛ و هرگز علم، به نهایت کارهای زنان و کیفیت بدعهدی ایشان محیط نگردد (منشی، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۸).

ناگفته نماند در مورد این عبارات زن‌ستیز، ترجمه‌ها هم‌زبان نیستند. به‌عنوان نمونه در ترجمه نصرالله منشی آمده: عاقل «صحبت زنان را چون مار افعی پندارد که از او هیچ ایمن نتوان بود و بر وفای او کیسه‌ای نتوان دوخت» (منشی، ۱۳۸۱، ص. ۲۰۸). عبارتی متناظر با این جملات در ترجمه ابن‌مقفع دیده نمی‌شود. نظیر آن در پنجاه‌تترا

چنین است: [دانای حقیقی] «زنان خویشاوند دیگران را چون مادر، خواسته و ثروت دیگران را چون ریگ بی‌ارزش شمارد» (پنج‌تترا، ۱۳۴۱، ص. ۱۴۵). در سوییۀ دیگر این نگاه، زنانی در حکایت‌هایی از کلیله و دمنه نقش آفرینی می‌کنند که خویشکاری‌هایی همانند ایزدان و خدایانوان دارند.

بسیاری از مادر-خدایان گذشته‌های دور در شمار خدایانی بودند زندگی‌بخش و درعین حال، آفریننده مرگ؛ و پرستندگان‌شان نیز ظاهراً آنان را آمیزه‌ای از عواطف عشق و ترس، تحسین و تنبیه، کام‌جویی و نفرت می‌پنداشته‌اند و مردان نیز در سراسر تاریخ، این صفات را با نگاره زن آمیخته‌اند (وارنر، ۱۹۷۵، ترجمه اسماعیل‌پور، ۱۴۰۰، ص. ۳۸).

خدایانوان در سرزمین‌های گوناگون مورد توجه و پرستش بوده‌اند. به نظر می‌رسد پرستش آنان به عصر کشاورزی برمی‌گردد، زمانی که مراسم قربانی و باروری و حاصلخیزی زمین اهمیت زیادی داشته است. اغلب خدایانوان، مرتبط با پدیده‌های زمینی و در پیوند با ماه، عامل رستن گیاهان و درواقع الهه حاصلخیزی و غله هستند. برخی از پژوهشگران بر این باورند که «با پیدایی کشاورزی که زنان بیشتر بدان اشتغال داشته‌اند، نوعی زن‌سالاری بر جماعات حاکم می‌شود، که مشخصه‌اش، ظهور زن-ایزدان و کیش‌های مادری است» (ستاری، ۱۳۸۳، ص. ۴). در داستان‌های مربوط به خدایان برکت‌بخش، زنی وجود دارد که عامل مرگ یا فروافتادن خدای برکت‌بخش یا خدای غله به چاه یا دنیای زیرزمین است که در زمانی دیگر به صورت نمادین خدای برکت‌بخش بازمی‌گردد و برکت و رویش را به ارمغان می‌آورد (بهار، ۱۴۰۰). تصویرها و تندیس‌های برجای‌مانده از ایزدبانوان در ایران و هند اغلب با باران و گیاه و رویش در پیوندند. تندیس‌های به دست آمده از غرب هند و دره سند، پیکرهای به دود آغشته زنان را نشان می‌دهد که بیانگر نوعی پرستش خانگی است. «حتی امروز هم در برخی از روستاهای هند، معابد ایزدان بزرگی چون شیوا و ویشنو در نظر مردم اهمیت کم‌تری نسبت به پرستشگاه ایزدبانوی محلی «دوی» دارند که ایزدبانوی زمین و مسئول بی‌واسطه باروری کشتزارهای پیرامون دهکده است» (وارنر،

۱۹۷۵، ترجمه اسماعیل پور، ۱۴۰۰، ص. ۴۰). ایزدبانوان و الهه‌های هندی با حکمت و دانش و موسیقی در پیوندند. «اوشس»^۱ و «راتری»^۲ به ترتیب به معنی بامداد و شامگاه، با آرامش و حیات و سرود پیوند دارند. «اوشس» مشهورترین خدایان و الهام‌بخش زیباترین سرودهای ودایی است. «سرسوتی»^۳ نیز به‌عنوان خدایانوی قمری، با شعر و موسیقی مرتبط و حامی هنرمندان خلاق است. در کیش تنتره - اصلی‌ترین فرقه شیوایی - نیز زنان و ایزدبانوان جایگاه ویژه‌ای دارند. پیروان این کیش معتقدند: «انسان با به فعلیت درآوردن نیروی جنسی بالقوه و نهفته در درون خود، می‌تواند به هدف نهایی‌اش (رهایی و رستگاری) برسد. به همین دلیل، در این دین، نیروی جنسی انوثیت، به‌عنوان نیروی زایش، دارای حرمت و قداست خاصی است» (قرایی، ۱۳۸۵، ص. ۱۸۸).

از آنجاکه اغلب این روایت‌ها مربوط به دوره کشاورزی است، می‌توان نتیجه گرفت نقش و جایگاه زن در کشاورزی و حاصلخیزی مورد توجه بوده، زیرا در دوران باستان زنان «میوه‌ها و بذرها را خوراکی را گرد می‌آوردند، اندک‌اندک زنان دریافتند دانه‌های افتاده بر زمین، گیاهان تازه‌تری به وجود می‌آوردند و بدین ترتیب زنان، کشاورزی و همراه با آن، تمدن را ابداع کردند» (بهزادی، ۱۳۸۲، ص. ۱۰۲)؛ بنابراین شاید بتوان گفت داستان‌های مربوط به خدایان برکت‌بخش و غله، به نقش زنان در ایجاد تمدن کشاورزی اشاره‌ای نمادین دارد. در حکایت‌های «داستان زن و کنجد بخته کرده» و «جفتی کبوتر که دانه ذخیره کردند» می‌توان این ارتباط را دید. در حکایت اخیر این نقش زن به چشم می‌آید. مادر شیر در باب «بازجست کار دمنه»، مادر شیر در باب «شیر و شغال»، همسر پادشاه در باب «پادشاه و برهمنان»، کنش‌مند، تأثیرگذار در حکومت، عامل شناسایی و مجازات خائنان و حامی بی‌گناهانند. آنان در این حکایت‌ها، باتجربه، خردمند و آگاه از قوانین و شیوه‌های حکومت‌داری‌اند و

1. Ushas
2. Ratri
3. Saraswati

بر مردان تأثیر قابل توجهی می‌گذارند و نقش زنان در نظام‌های حکومتی مدارسالاری را تداعی می‌کنند.

۴. ۱. ۴. توصیه به زهد و ریاضت

ریاضت و عرفان به‌طورکلی تقریباً در تمامی دین‌ها دیده می‌شود. با وجود تفاوت بین عقاید و تعالیم رایج در مذاهب مختلف عرفانی، شباهت آن‌ها به‌قدری است که محققان عرفان را طریقه‌ای می‌دانند که در بین اقوام گونه‌گون جهان اشتراکات و شباهت‌هایی دارد و اساس آن از جهت نظری عبارت است از اعتقاد به امکان ادراک حقیقت از طریق علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول و از جهت عملی عبارت است از ترک رسوم و آداب قشری و ظاهری و تمسک زهد و ریاضت و خلاصه‌گرایی به عالم درون (زرین‌کوب، ۱۳۸۱). حتی با آن‌که بعضی از محققان، عرفان بودایی را انکار کرده‌اند و با آن‌که در آن دین، اصلاً تصور خلقت و خالق مطرح نشده، فکر فقر و زهد و فنا، به‌نوعی عرفان منتهی می‌شود (ایونس^۱، ۲۰۰۴، ترجمه باجلان فرخی، ۱۴۰۰). توجه به ریاضت از بنیان‌های دینی و اعتقادی دین مانوی است که در این زمینه تحت تأثیر دین بودایی قرار دارد. برخی از پژوهشگران بر این باورند که وجود چنین بن‌مایه‌هایی در کلیله و دمنه، بازتابی از اندیشه‌های مانوی و افزوده ابن‌مقفع است (مجتبایی، ۱۳۷۴). در تعالیم چین و هندو نیز، زهد و ریاضت و ترک دنیا وجود دارد. تمثیل چاه در حکایت مرد آویزان در چاه در «باب برزوی طیب» که بر ناپایداری لذت‌های دنیوی تأکید دارد، از تعالیم بودا گرفته شده است (قیصری، ۱۳۸۰). و گویا از دین بودایی وارد دین مانوی شده باشد. بسیاری از دین‌های هندی ترک لذت‌های دنیوی و روی آوردن به ریاضت را، عامل تعالی و قدرت روح می‌دانند.

در دوران اساطیری هند، رسیدن به قدرت و پیوند با قدرت‌های غیبی، با انجام مراسم قربانی و فدیة دادن و سومه‌نوشی انجام می‌شد، اما در دوره‌های بعد، اندک‌اندک از ارزش قربانی و سومه‌نوشی کاسته شد و «تأکید بر دانش و در زمینه‌های ژرف‌تر، به فلسفه، جای تأکید بر سومه به‌عنوان خاستگاه قدرت را گرفت و تقوا و

1. Veronica Ions

فضیلت و ریاضت کشیدن مطرح شد» (ایونس، ۱۳۷۳، ص. ۶۳). البته مراسم قربانی و کیش‌های متکی بر قربانی، به‌طور کامل برجیده نشد و حتی دین‌های متکی بر ریاضت نیز، با این رسوم، به‌طور مستقیم مخالفت نکردند، بلکه «فرزانگان عارف، به‌جای بی‌ارزش جلوه دادن کیش‌های متکی بر قربانی، برای رهایی معنوی و پیوند روح با جهان، ریاضت تنی را آموزش می‌دادند» (ایونس، ۲۰۰۴، ترجمه باجلان فرخی، ۱۴۰۰، ص. ۶۴). در کلیله و دمنه به‌طور کلی زهد ستوده است و در حکایت‌های متعددی به آن اشاره شده است. در باب «تیرانداز و ماده‌شیر» پیامدهای ناگوار کشتن حیوانات ضعیف نشان داده شده، به‌گونه‌ای که ماده‌شیر برای اجتناب از آزار حیوانات و گیاهان زهد پیشه می‌کند.

۲.۴. هنجارهای آغازین: نقشه‌نگاری بخشی از متن مقصد روی معادل آن در زبان مبدأ

در بعضی از موارد نام‌های خاص لفظ به لفظ ترجمه شده است: نام کبوتر مطوقه (طوق‌دار)، ترجمه همان «چترا گریوا» سی سنسکریت و «صیرت قدللا» سی سریانی است. در ترجمه فارسی و عربی نیز همین نام برای کبوتر آمده است. یا در حکایت «فیل‌ها و خرگوشی به نام پیروز»، در اصل سنسکریت نام چشمه «چاندرا ساراس» است که معادل آن در سریانی «پصیداد سهر» و در عربی «عین‌القمر» و در فارسی «چشمه ماه» آمده است (ایونس، ۲۰۰۴، ترجمه باجلان فرخی، ۱۴۰۰).

در «داستان اقیانوس و پرنده باران» پنج‌تترا، مرغان برای دادخواهی نزد «گرودا» می‌روند. در ترجمه ابن‌مقفع برابر نهاده این پرنده، «عنقا» و در ترجمه‌های فارسی «سیمرغ» است. جالب است که «گرودا» و «سیمرغ» خویشکاری‌های مشابهی دارند؛ تا اندازه‌ای که می‌توان تصور کرد هر دو از آب‌شخور فرهنگی مشترکی مایه گرفته‌اند. دو فرهنگ و تمدن ودایی و اوستایی ریشه مشترکی دارند که پیش از جدایی دو قوم هند و ایرانی بنیان نهاده شده، پس از آن بعضی از اسطوره‌ها و نمادهای مشترک این دو قوم، به‌مرور زمان و بر اثر زیست در دو فضای متفاوت فکری و فرهنگی، تغییر شکل یافته و از صورت مشترک، فاصله گرفته است. ادب اوستایی به‌مرور و طی مراحل و حوادث پی‌درپی که بر قوم ایرانی رفت، تغییر کرد. در این میان، تغییراتی که

زرتشتیان در این منابع دادند، سبب شد از اصل مشترک، فاصله بیشتری بگیرد و با آنچه در ادبیات هندی آمده، تفاوت‌های عمده‌ای پیدا کند. ادبیات ودایی هم به مرور زمان دچار تغییر و تحولاتی شد. این تغییرات در هند نخست تحت تأثیر دوره حماسی و پس از آن مسیحیت و اسلام شکل گرفت.

از حکایت «مرغ باران و وکیل دریا» در باب «شیر و گاو» کلیله و دمنه که از زبان شنبه نقل می‌شود، تنها یک بیت در کلیله و دمنه منظوم رودکی باقی مانده است:

پادشا سیمرغ دریا را ببرد خانه و بچه بدان تیتو سپرد
(نفیسی، ۱۳۸۲، ص. ۱۹۴)

روشن است که در نسخه دست‌مایه رودکی در نظم کلیله و دمنه، «سیمرغ» به جای «گرودا» نشسته بوده است. «گرودا» از خدایان هندی به «شکل پرنده‌ای شکاری، با سر انسان و سه چشم و منقار عقاب تصویر می‌شود، گرودا عموزاده و دشمن ناگه‌ها (مارها) است و اغلب در حال پاره کردن مارها با منقارش، یا لگدمال کردن آن‌ها با چنگال‌هایش نقش می‌شود» (شوالیه^۱، ۱۹۸۲، ترجمه فضائلی، ۱۳۸۵، ص. ۶۲۵). «ناگه‌ها» تیره‌ای از اژدرماران هوشمندند. هندوان به گرودا، بزرگ‌ترین دشمن اهریمنان و بدکاران، احترام بسیاری می‌گذارند. «گرودا» پرنده‌ای است تیزپرواز که هم در داستان‌های اسطوره‌ای و حماسی هندیان و هم در اسطوره‌های بودایی نقش دارد. در دوره‌های بعد نیز، در بعضی از آثار ادبی هند، جایگاه خود را حفظ کرده است. گرودا مرکب «ویشنو» است. او پرنده‌ای مقدس و آگاه به اسرار ماوراءالطبیعه است. در روایتی، گرودا، کریشنا (تجلی ویشنو) را بر پشت خود سوار می‌کند و طبقات آسمان را به او نشان می‌دهد و حقایق هستی را بر او آشکار می‌سازد. نقش گرودا در این روایت قابل مقایسه با نقش «جبرئیل» در روایات اسلامی است (دادور، ۱۳۸۵). هندیان تقریباً در تمام ادوار فرهنگی خود تصاویر و مجسمه‌هایی از گرودا رسم کرده‌اند، در نتیجه صورت‌های متفاوت و مختلفی از گرودا در دست است، با

شبهات‌های بسیار و تفاوت‌های اندک. «در هند در دوره حماسی تندیس‌هایی از خدایان در معابد هندو برافراشته شد و این رسم معمول شد» (ریگ‌ودا، ۱۳۷۲، ص. ۱۴). گرودا، درشت‌اندام، قدرتمند، فراخ‌بال و سنگین‌وزن است و عمر طولانی دارد، می‌تواند فیلی به طول پانصد متر را بلند کند. غذای او، فیل و لاک‌پستی عظیم‌الجثه است (ایونس، ۲۰۰۴، ترجمه باجلان فرخی، ۱۴۰۰). گرودا درخشان و سرخ است و با آتش ارتباط دارد. او زمانی که از تخم سر برآورد، چنان درخشان بود که او را به جای «اگنی»، خدای آتش نیایش می‌کردند (ایونس، ۲۰۰۴، ترجمه باجلان فرخی، ۱۴۰۰).

گرودا از جنبه‌های متعددی با سیمرغ همانند است. سیمرغ در *اوستا* و متون پهلوی، حضوری شگرف دارد. منابع زرتشتی، کهن‌ترین منابعی هستند که در آنها نشانی از سیمرغ می‌توان یافت. سیمرغ در تاریخ ادبی و اسطوره‌ای ایران، بیش از پرندگان دیگر شهرت دارد.

در میان جانورانی که در *اوستا* تقدیس و ستایش شده‌اند، پرندگان جای ویژه‌ای یافته‌اند. اینان پدیده‌هایی هستند که در میانه دو بُعد مادی و معنوی حیات قرار گرفته‌اند، جسم آنان ترکیبی است برای ایزدان و نیروی معنوی فره. عقاب و سن و وارغن و ... پرندگانی هستند که روحانیت دینی و تقدس اهورایی در آنان مجسم شده است (مختاری، ۱۳۷۹، ص. ۷۷).

در *اوستا* (۱۳۸۹) از سیمرغ به عنوان «سه‌نه» (مرغو-سه‌نه *mereghu saena*) یاد شده است؛ پرنده‌ای درشت‌اندام، گسترده‌بال و توانمند که بر بالای درختی در میان دریای «فراخکرت» آشیانه دارد؛ درختی که در بردارنده داروهای نیک و کارگر است و پزشک همگان خوانندش؛ درختی که بذر همه گیاهان در آن نهاده شده است. بنا بر روایت مینوی خرد، سیمرغ «هرگاه از آن برخیزد هزار شاخه از آن درخت بروید و چون بنشیند هزار شاخه از آن بشکند و تخم از آن پراکنده شود» (مینوی خرد، ۱۳۸۰، ص. ۷۰). در بندهش آمده است: «هر سال سیمرغ آن درخت را بیفشاند، آن تخم‌های (فروریخته) در آب آمیزد، تیشتر (آنها را) با آب بارانی ستاند به کشورها

باراند» (فرنبرغ دادگی، ۱۴۰۰، ص. ۸۷). سیمرخ از اوستا به داستان‌های شاهنامه راه یافته و در این راه، تغییراتی پذیرفته است. در شاهنامه، از سیمرخ به‌عنوان «شاه مرغان» و «مرغ فرمانروا» یاد می‌شود (فردوسی، ۱۳۸۶). سیمرخ با آدمیان از طریق زال ارتباط دارد. پررنگ‌ترین نقش و کنش او در داستان زال دیده می‌شود: سیمرخ، زال را رهاشده در کوه را برمی‌گیرد، او را به آشیانه خود می‌برد، می‌پرورد و برمی‌گرداند. سیمرخ همواره پشتیبان زال و خاندان اوست و در داستان زاده شدن رستم، در نقش درمانگر به یاری زال می‌شتابد. اسفندیار در هفت‌خان جفت او را می‌کشد، سیمرخ نیز در نبرد رستم و اسفندیار، رستم را یاری می‌رساند.

تصویری از سیمرخ در دست نیست، چراکه «در ایران باستان تندیس‌های خدایان در معابد رسم نبود و فقط در معابد زرتشتی تصویری از اهورامزدا نقش بر دیوار بود» (ریگ‌ودا، ۱۳۷۲، ص. ۱۴). سر سیمرخ در تصاویر معدودی که از دوره ساسانی برجای مانده، شبیه سر عقاب است. از جمله این تصاویر «می‌توان از دستبند زرین مربوط به دوره هخامنشی مکشوفه از گنجینه جیحون و نیز نقش سیمرخ روی پارچه‌ها و گچ‌بری‌های دوره ساسانی نام برد» (دادور، ۱۳۸۵، ص. ۱۵۷). از نظر بهار «اگر saena در اوستا (به معنی سیمرخ) با واژه syena (به معنای عقاب) در سنسکریت یکی باشد، محتمل است سیمرخ در نزد هند و ایرانیان، در اصل به معنای عقاب بوده» (فرنبرغ دادگی، ۱۴۰۰، صص. ۱۷۱-۱۷۲). کلمه «سئنه» در اوستا به شاهین و عقاب نیز ترجمه شده است. سیمرخ همانند گرودا توانمند و فراخ‌بال است. در شاهنامه، در توصیف قدرتمندی سیمرخ، به توان او در بلند کردن فیل اشاره شده است:

اگر پیل بیند، برآرد به ابر ز دریا نهنگ و به خشکی هژبر
(فردوسی، ۱۳۸۶، ص. ۴۳۶)

پره‌های گسترده سیمرخ، به ابر فراخی می‌ماند، که از آب کوهساران لبریز است و در پرواز خود، پهنای کوه را فرومی‌گیرد (یاحقی، ۱۳۹۸). در عجایب‌المخلوقات آمده

است: سیمرغ مرغی قوی هیکل است که نهنگی را به آسانی می‌تواند به چنگال گیرد و قادر است حیواناتی مانند شیر، اژدها و کرگدن را بخورد (طوسی، ۱۳۴۵) در *اوستا* ارتباطی بین سیمرغ با آتش نیست؛ اما در *شاهنامه* سیمرغ با آتش ارتباط دارد: زال به توصیه سیمرغ برای احضار او باید پر او را در آتش بسوزاند. احتمال دارد افروختن آتش برای احضار سیمرغ، مرتبط با رسوم و آیین‌های توتمیک باشد، به‌رحال در این داستان صحنه‌هایی وجود دارد که حاکی از ارتباط سیمرغ با آتش است. در رساله *صغیر سیمرغ آمده* «غذای او آتش است و هر که پری از آن او بر پهلوی راست بندد و بر آتش گذرد، از حرق ایمن باشد» (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص. ۱۲۶). سیمرغ را «آتشین‌بر» هم می‌گویند. (ر.ک. *لغت‌نامه دهخدا*، ذیل «سیمرغ») همان‌طور که گفته شد، گرودا را به‌جای اگنی هم ستایش می‌کردند و «اگنی گاه به‌صورت آفتاب مورد پرستش واقع می‌گردد» (ریگ ودا، ۱۳۷۲، ص. ۹۱). در *منطق‌الطیر عطار*، سیمرغ به آفتاب (خورشید) تشبیه شده است:

بی‌زبان آمد از آن حضرت خطاب کآینه‌ست این حضرت چون آفتاب
(عطار، ۱۳۸۳، بیت ۴۲۷۳)
محو او گشتند آخر بردوام سایه در خورشید گم شد والسلام
(عطار، ۱۳۸۳، بیت ۴۲۸۶)

اگنی نقش برجسته دیگری هم دارد: حافظ خانواده (ریگ ودا، ۱۳۷۲). نقش گرودا در حکایت «مرغ باران و وکیل دریا» می‌تواند برگرفته از خویشکاری او در حمایت از خانواده باشد. سیمرغ چنین نقشی در *سام‌نامه* دارد؛ در حمایت از فرزندان و خانواده سام.

سیمرغ از راه ارتباط با درخت و یسپوبیش، با دیگر عناصر طبیعت ارتباط می‌یابد؛ رابطه‌ای که از حد پیوندهای مادی و طبیعی فراتر رفته و به زندگی بشری و حیات روحانی منتهی می‌شود.

هر سال سیمرغ آن درخت را بیفشاند، آن تخم‌های (فروریخته) در آب آمیزد، بیشتر (آن‌ها را) با آب بارانی ستاند به کشورها باراند. نزدیک بدان درخت، هوم سپید درمان‌بخش پاکیزه در (کنار) چشمه اردویسور رسته است. هر که آن را خورد، بی‌مرگ شود؛ و آن را گوگرد درخت خوانند (فرنبغ دادگی، ۱۴۰۰، صص. ۸۶ و ۸۷).

گروداها در بیشه‌ها، در بین درخت‌های پنبه و سیمبالی زندگی می‌کنند. سیمرغ در اوستا بر درخت ویسپویش می‌زید. در داستان کهن دژ هوش‌ربا، سیمرغ بر بالای «سرو کاشمر» مقام دارد (مهتدی، ۱۳۳۰)؛ اما در شاهنامه، آشیانه سیمرغ بر کوه البرز است.

سیمرغ نقش درمانگری دارد؛ در رساله صفیر سیمرغ آمده است: «بیمارانی که در روطه علت استسقا و دق گرفتارند، سایه او علاج ایشان است و مرض را سود دارد» (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص. ۱۲۶). درباره نقش درمانگری سیمرغ نظریات متعددی وجود دارد که همه آنها بر پایه ترکیب و ادغام و پیوند دادن چیزها با یکدیگر است (شایگان، ۱۳۹۱). مختاری معتقد است نقش درمانگری سیمرغ از آن روست که آشیانه او بر درخت «ویسپویش» است، که در میانه اقیانوس فراخکرت روییده است. «گویی خواص همین درخت است که در حماسه، به خود سیمرغ داده شده است و به صورت درمان‌بخشی خود او تجلی کرده است» (مختاری، ۱۳۷۹، ص. ۷۸). درمانگری ممکن است از راه ادغام سیمرغ و یکی از خردمندان روحانی دوران باستان صورت گرفته باشد. نام این روحانی «سئنه»، از نام پرنده مزبور گرفته شده. وی سمت روحانی مهمی داشته که انعکاس آن به خوبی در اوستا آشکار است. از جانب دیگر وی به طبابت و مداوای بیماران، شهرت داشته. بعدها سئنه (نام روحانی مذکور) را به معنای لغوی خود، نام مرغ گرفتند و جنبه پزشکی او را در اوستا به درختی که آشیانه مرغ سئنه است، در خدای‌نامه و شاهنامه، به خود سیمرغ دادند (اذکایی، ۱۳۷۵). این روحانی زرتشتی، ظاهراً صدسال پس از ظهور زرتشت متولد شده، صدسال در این جهان زیسته و صد مرید داشته است (قرشی، ۱۳۸۰). چهره‌ای که از سیمرغ به شاهنامه راه یافته، در راستای وحدت و همسازی انسان و جهان

جانوران است. وارغنِ درمان‌بخش و سیمِغ مددکار اوستا و مفاهیم پیروزی و عدالت و تجسد این ایزدان -وارغن و سئن- درهم آمیخته و به شاهنامه راه یافته‌اند (مسکوب، ۱۳۸۴). ویژگی درمانگری از هر طریقی به سیمِغ نسبت داده شده باشد، (از طریق درخت ویسپویش، همنامی با موبد و پزشک زرتشتی یا وارغن)، از ویژگی‌های برجسته سیمِغ است. این نقش در گرودا چندان پررنگ نیست. ناگفته نماند که اعتقاد به پرندگان درمانگر در یونان نیز وجود داشته است. یونانیان بیماران را، تنها، در کوه رها می‌کردند و معتقد بودند درمانگرانی با نام «فولارخوس» (به معنای فرمانروای آشیانه) آنها را درمان می‌کنند (صدیقی، ۱۳۹۰). در بین خدایان بابلی نیز «سین» (sin) یا «سوئن» (suen) الهه‌ای است که در یک متن پزشکی از آشور میانه، به گاو ماده‌ای کمک می‌کند که گوساله خود را به دنیا آورد. متن بعدی از خدا می‌خواهد که به مادران بشر در زایمان کمک کند (لیک، ۱۹۹۱، ترجمه بهزادی، ۱۳۸۵). این خویشکاری را سیمِغ در داستان زاده‌شدن رستم بر عهده دارد. در شاخه اوستایی خویشکاری‌ها به این شکل ادغام شده و درمانگری را به‌عنوان خویشکاری برجسته سیمِغ در اسطوره‌های ایرانی درآورده است. زمینه این خویشکاری را در گرودا تنها در یک مورد می‌توان دید: هندیان عقیده داشته‌اند پرستش گرودا، سم‌ها را از بدن انسان می‌زداید.

سیمِغ صفات و ویژگی‌هایی کاملاً فوق طبیعی و روحانی و متعلق به قلمروی ورای واقعیت‌های این جهان دارد. ارتباط او با جهان مادی تنها از راه زال است. به یکی از امشاسپندان یا ایزدان یا فرشتگان می‌ماند، که ارتباط گاهشان با این جهان یا یکی از جهانیان دلیل تعلق آنان به جهان مادی یا این جهانی بودنشان نیست (پورنامداریان، ۱۳۹۱، ص. ۶۸).

اندک‌اندک جنبه روحانی و مابعدالطبیعی سیمِغ در دیگر متون اسطوره‌ای رنگ می‌بازد (پورنامداریان، ۱۳۹۱). به‌هرحال سیمِغ پرنده‌ای اسرارآمیز، مقدس و مرتبط با جهان ماوراء است و هرگز پایبند جهان مادی و آلوده آن نمی‌شود. به‌طوری‌که

«خصوصیات ظاهری سیمرغ با خصوصیات جبرئیل از فرشتگان مقرب اسلامی مشابه است» (پورنامداریان، ۱۳۹۱، ص. ۷۱).

ویشنو سوار بر پرندۀ عجیبی است که:

نیمه‌عقاب و نیمه‌انسان است و آن را گرودها یا کلام بالدار می‌گویند. این لفظ امکان دارد از ریشه «گری» که به معنی کلام و گفتار است، مشتق شده باشد. گرودا مظهر الفاظ مرموز و سحرآمیز و داهاست و هر آن‌کس که بر بال تیزرو این کلام الهی قرار یابد، عرصه گیتی و کائنات را به سرعت برق‌آسایی طی می‌کند، و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر هستی در طرفه‌العین راه می‌یابد (شایگان، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۲۶۴).

کریشنا بر پشت گرودا، تاریخ را از ابتدایی‌ترین مرحله طی می‌کند و همراه او طبقات آسمان را درمی‌نوردد و بدین ترتیب، حقایق هستی بر وی آشکار می‌شود. شخصیت گرودا را، که کلام جاودان را بر خود حمل می‌کند، می‌توان با جبرئیل، که مجرای نزول وحی است، قیاس کرد (دادور، ۱۳۸۵). بنابراین جایگاه گرودا ارتباط مستقیمی با جایگاه «ویشنو» دارد. با ارتقای جایگاه ویشنو، گرودا نیز مرتبه بالاتری به دست آورد. ویشنو در اصل از خدایان طراز اول نیست، اما در دوره حماسی هند، ارتقاء یافت و با برهما و شیوا به تثلیث هندوی پیوست (ریگ ودا، ۱۳۸۱). با ارتقای ویشنو اهمیت گرودا و تکیه بر خویشکاری وی به‌عنوان مرکب بیشتر می‌شود؛ اما در ایران در دوره زرتشت با ارتقای اهورامزدا و تلاش برای حذف خدایان دیگر، سیمرغ اهمیت مرکب بودن را از دست می‌دهد و تنها در چند مورد این خویشکاری باقی می‌ماند. نمونه آن زمانی است که سام برای جنگ با ارقم دیو، بر سیمرغ سوار می‌شود. ارقم دیو ازدهایی است که دشمنی دیرینه با سیمرغ دارد و جوجگان سیمرغ را می‌خورد (خواجوی کرمانی، ۱۳۱۹). تقابل سیمرغ و این ازدها، دشمنی گروداها و ناگه‌ها را تداعی می‌کند.

سیمرغ در *اوستا* «سینه‌مرغو» خوانده شده. گرودا هم در *ودها*؛ اولین مأخذی که نشانی از او دارد، «سینه‌نا» نامیده شده است. تغییر نام خدایان در هند موضوعی رایج است. در مرحله ابتدایی پرستش نام خدایان با نام عوامل فیزیکی به وجود آورنده آنها

یکی است در دوره‌های بعد به تدریج نام خدایان از سرچشمه اصلی فاصله می‌گیرد و شخصیت دادن به آن خدا پیچیده‌تر می‌شود (ریگ ودا، ۱۳۸۱). بعضی از موجودات اسطوره‌ای مانند اژدها، خانواده، فرزندان و زندگی اجتماعی ندارند. بر خلاف آنها، گرودا و سیمرغ هر دو خانواده و فرزندان دارند. در *شاهنامه*، اسفندیار، همسر سیمرغ را می‌کشد، سیمرغ هم با نقش آفرینی در شکست اسفندیار و کشته شدن او به دست رستم از او انتقام می‌گیرد. گرودا نیمه‌انسان-نیمه‌پرنده است (ایونس، ۱۳۷۳)، در بندهش درباره آفریدگان آمده است: از ایشان دوتایند (که) شیر دارند، به پستان بچه را غذا دهند: سیمرغ و شبکور (فرنبرگ دادگی، ۱۴۰۰). با این طبقه‌بندی، سیمرغ، از هیأت کامل پرنده، خارج می‌شود.

پادشاهی پرنندگان، درمان‌گری، وجهه روحانی، مرکب بودن، ارتباط با آتش، ارتباط با درخت زندگی و جاودانگی، دشمنی با مار و اژدها از دیگر ویژگی‌های مشترک این دو پرنده است. ظاهراً مهم‌ترین ویژگی مشترک این دو پرنده، وجهه روحانی آنهاست؛ هر دو نقشی مشابه فرشته جبریل دارند. این دو موجود اسطوره‌ای، باینکه خاستگاه و سرچشمه مشترکی دارند، در دو محیط مختلف پرورش یافته و بالیده‌اند و در نتیجه خویشکاری‌های آنها تغییر کرده است. بعضی از ویژگی‌های آنها کمرنگ یا پررنگ‌تر شده، گاه ویژگی‌ها و خویشکاری‌های نوینی پذیرفته‌اند. در ترجمه حکایت مرغ باران، سیمرغ به جای گرودا نشسته است، با این تفاوت که گرودا برای باز پس گرفتن جوجگان «طیطوی» از ویشنو کمک می‌خواهد، اما در ترجمه فارسی، «وکیل دریا» که قوت سیمرغ را شناخته بود، به‌ضرورت جوجگان را بازگردانید، بی‌آنکه با سیمرغ روبه‌رو شود.

۴.۳. هنجارهای عملیاتی: شگردهای به‌کاررفته در ترجمه

بن‌مایه‌های تعلیمی و اخلاقی مشترک بین دین‌های رایج در اعصار متمدنی در حکایت‌های کلیله و دمنه تجلی یافته، اما این بن‌مایه‌ها لزوماً همیشه و در همه فرهنگ‌ها مقبول نبوده است. مثلاً در دسته‌ای از حکایت‌ها بن‌مایه‌هایی از دین‌های بودایی، هندو و دیگر دین‌های رایج در هند آمده که در دیگر فرهنگ‌ها چندان متداول و مقبول نیست، مانند اعتقاد به تناسخ و باززاده شدن؛ بنابراین مترجمان اغلب هم‌راستا با نظام فرهنگی مقصد تغییراتی در اثر به وجود آورده‌اند. گاه چنین مواردی را حذف کرده‌اند، اما اگر حذف آنها به روند منطقی داستان خلل وارد می‌کرده، آنها را تغییر داده‌اند. به‌عنوان نمونه در باب «بومان و زاغان» پنچاتنترا، زاغان که از شیخون‌های مکرر بومان به تنگ آمده‌اند، در جستجوی راهی برای غلبه بر بومان‌اند. ملک زاغان پس از رایزنی با پنچ وزیر خود، به این نتیجه می‌رسد که زاغان وزیر پنجم را خونالود در زیر درختی رها کنند. این وزیر نزد بومان که وی را به این شکل زیر درخت یافته‌اند، ادعا می‌کند بدین سبب به این حال افتاده که در حضور ملک زاغان، جانب بومان را گرفته است. وی به بومان می‌گوید: «مرا به جهت شما بدحال انداخته‌اند. پس من با سوزاندن خود، دوباره به‌صورت بوم زاییده می‌شوم تا کینه‌جویی دشمنانم از میان برچینم» (پنچاتنترا، ۱۳۴۱، ص. ۱۵۵). در فرهنگ مبدأ که به تناسخ اعتقاد دارند، سخن زاغ معقول و پذیرفته شده است؛ اما در ترجمه فارسی، مترجم چنین تغییری در اثر ایجاد کرده است. زاغ می‌گوید: «از اهل علم شنوده‌ام، که چون مظلومی از دست خصم جائز و بیم سلطان ظالم، دل بر مرگ بنهد و خویشتن را به آتش بسوزد، قربانی پذیرفته کرده باشد و هر دعا که در آن حال گوید، به اجابت پیوندد» (منشی، ۱۳۸۱، ص. ۲۲۳).

مترجم به این شکل بدون اشاره به تناسخ، از این تنگنا بیرون آمده است. در حکایت «زاهد و بچه‌موشی که دختری شد» نیز به تناسخ اشاره شده است؛ روح، در این حکایت توان گزیدن محمل‌های مختلف دارد. نمونه دیگر آن «داستان پارسامرد» است. مقایسه پنج روایت از داستان پارسامرد رنگ‌گیری داستان از اوضاع اجتماعی،

دینی، برداشت‌ها و جهان‌بینی دو جامعه هند و ایرانی را نشان می‌دهد (راشد محصل، ۱۳۷۵).

۴. ۳. ۱. حذف

بعضی از عناصر فرهنگی در زبان مقصد معادل «صفر» دارند، به این معنا که در زبان و فرهنگ مقصد برابرنهاده متداول و شناخته شده‌ای ندارند. مترجم در مواردی که به متن آسیبی وارد نشود، می‌تواند آنها را حذف کند. به‌عنوان نمونه در *پنج‌تترا* تقریباً تمام شخصیت‌ها، درختان، حیوانات، شهرها، کوه‌ها و رودها نام خاصی دارند که همه این نام‌ها نزد هندیان شناخته شده و دارای پشتوانه فرهنگی است. به‌عنوان نمونه می‌توان به تقدس درخت «انجیر» نزد بوداییان اشاره کرد. آنها معتقدند بودا مجالس وعظ و درس خود را زیر سایه درخت انجیر برگزار می‌کرد و زیر درخت انجیر هندی به روشن‌شدگی دست یافت (دوبوکور، ۱۹۸۹، ترجمه ستاری، ۱۳۹۱). در حکایت‌های *پنج‌تترا* بارها نوع درخت نیز مشخص شده: درخت انجیر؛ اما تنها در اندکی از ترجمه‌ها، به نوع درخت اشاره شده، از جمله در «باب بوزینه و باخه». جالب است که در *پنج‌تترا* نام این درخت «شیرین‌قلب» است. (گویی شباهت انجیر و قلب دستمایه‌ای برای نام‌گذاری درخت بوده است) در این حکایت، بوزینه به بهانه این‌که قلبش را بر درخت «شیرین‌قلب» جا گذاشته، از بدسگالی باخه رهایی می‌یابد؛ باخه نیز به‌سادگی سخنش را می‌پذیرد. نمونه دیگر رود گنگ و شهر بنارس است که در بین هندیان مقدس‌اند. در حکایت «موش» آمده است زاهدی «یک‌بار در همان سال که در رودخانه مقدس گنگ شستشو می‌کرد، کف گشود و عزم آن داشت تا آبی بخورد. در آن حال ماده موشی خرد از چنگ بازی به کف مرد زاهد افتاد» (*پنج‌تترا*، ۱۳۴۱، ص. ۱۵۶). در ترجمه‌های عربی و فارسی، سخنی از رود گنگ و شستشوی در آن به میان نیامده است. نام خاص حیوانات نیز -اگرچه در زبان و فرهنگ مبدأ مفهومی به متن می‌افزاید- در زبان و فرهنگ مقصد حذف شده و تنها چند نام خاص در ترجمه فارسی آمده است. علاوه بر این بعضی از حکایت‌ها نیز در ترجمه فارسی

نیامده‌اند؛ مانند حکایت «خر در پوست ببر» و «برهمنی که سه درویش بودایی را کشت» (مشکور، ۱۳۴۱).

۴. ۳. ۲. جایگزینی

در ترجمه کلیله و دمنه در بعضی از موارد معادلی برای بعضی از عناصر فرهنگی ناشناخته آمده است، به‌عنوان نمونه در ترجمه فارسی، داستان «موش زیرک» در شهر نیشابور رخ می‌دهد. منشأ چنین تغییری روشن نیست (مشکور، ۱۳۴۱). حکایت «مرد آویزان در چاه» منشأ هندی دارد، اما در پنچاتنترا نیامده است. به نظر می‌رسد این حکایت از بلوهر و بوذ/سلف به ترجمه‌ها راه یافته، با این تفاوت که در آن مأخذ به‌جای «اشتر»، «پیل» آمده است (باقری، ۱۳۷۹). این حکایت که در باب «برزوی طیب» از زبان وی برای بیان ناپایداری دنیا نقل شده، تمثیلی را به تصویر کشیده که در آن عناصری مانند شتر، خار، چاه و بیابان و به‌طورکلی فضایی خشک و کویری دیده می‌شود. درحالی‌که در اصل بودایی و جینی، علاوه بر وجود فیل به‌جای شتر، فضای سبز و جنگلی بر داستان حاکم است و بدین‌سان تأثیر عوامل بومی و اقلیمی را در ترجمه‌ها می‌توان دید (باقری، ۱۳۷۹).

۴. ۳. ۳. افزایش

گاهی مترجم برای توضیح بیشتر، مطالبی را به دلایل مختلف به اثر می‌افزاید. نصرالله منشی بیشتر بر آراستن ادبی متن تأکید دارد: شرایط سخن‌آرایی در تضمین امثال و تلفیق ابیات و شرح رموز و اشارات تقدیم نموده آمد و ترجمه و تشبیب آن کرده شد و یک باب که بر ذکر برزویه طیب مقصور است و به بزرجمهر منسوب هر چه موجزتر پرداخته شد چه بنای آن بر حکایت است و هر معنی که از پیرایه سیاست کلی و حلیت حکمت اصلی عاطل باشد اگر کسی خواهد که به لباس عاریتی آن را بیاراید به هیچ تکلف جمال نگیرد و هرگاه که بر ناقدان حکیم و مبرزان استاد گذرد به زیور او التفات ننمایند و هرآینه در معرض فضیحت افتد و آن اطناب و مبالغت مواردت از داستان شیر و گاو آغاز

افتاده‌ست که اصل آن است و در بستان علم و حکمت بر خوانندگان این کتاب از آنجا گشاده شود (منشی، ۱۳۸۱، ص. ۲۵).

به‌طورکلی در افزایش برخی داستان‌ها به اصل هندی اثر، نقش فرهنگ مقصد برجسته‌تر می‌نماید. افزودن باب «برزوی طیب» به ابتدای کتاب و آوردن باب «بازجست کار دمنه» پس از باب «شیر و گاو»، ناشی از عوامل فرهنگی و اندیشه‌های دینی است که بر برپایی عدالت تأکید زیادی داشته‌اند. عدالت در همه ادیان و فرهنگ‌ها ستوده است؛ اما در سرزمین ایران از ارکان مملکت‌داری است، بنابراین افزایش باب «بازجست کار دمنه»، ناشی از عوامل فرهنگی است. شخصیت‌ها در حکایت‌های فرعی باب بازجست کار دمنه برخلاف شخصیت‌های حکایت‌های باب شیر و گاو انسانی هستند و در این باب از حیوانات خبری نیست. پاره‌ای از افزایش‌ها، تحت تأثیر ایدئولوژی غالب گفتمان مقصد به متن راه یافته است؛ مانند آنچه از قول معاویه نقل شده است (منشی، ۱۳۸۱).

۵. بحث و نتیجه‌گیری

کلیه‌ودمنه از آثار شاخص ادبی است که بارها و بارها به زبان‌های مختلف ترجمه شده است، از آن جمله است ترجمه‌های مکرر این اثر در دوره‌های مختلف به زبان فارسی. ترجمه فاخر نصرالله منشی یکی از تأثیرگذارترین ترجمه‌ها در طول تاریخ ادبیات ایران است، چراکه این مترجم صاحب سبک علاوه بر اینکه یک اثر ادبی برجسته را به فارسی ترجمه کرده، شیوه و سبک نوینی در نثرنویسی فارسی پدید آورده که پس از وی نیز توجه بسیاری از نویسندگان دوره‌های بعد را به خود جلب کرده و نویسندگان و مترجمان زیادی به اقتضای او آثاری بدین شیوه ترجمه یا تألیف کرده‌اند.

علاوه بر هنر نویسندگی نصرالله منشی و ویژگی‌های خاص ترجمه و نویسندگی و آرایش متن توسط او، کلیه‌ودمنه، خود نیز اثری منحصربه‌فرد است. از جمله قابلیت‌های خاص این اثر، وجود نکات اخلاقی و پندهایی است که در لابه‌لای حکایت‌های آن به چشم می‌خورد. اغلب این پندها مورد تأیید و تأکید دین‌های

مختلف‌اند و همین امر هم زمینه‌ای برای ترجمه چندباره این اثر فراهم می‌آورد. از سوی دیگر همین امر سبب شده است پاره‌ای از ادیان این کتاب را از کتاب‌های اخلاقی و دینی به شمار آورند و استنساخ آن را امری ستوده به شمار آورند.

علی‌رغم وجود این تشابهات، دو قوم هند و ایرانی پس از سپری شدن دوره زیست مشترکشان در فلات ایران، تاریخ و ادیان متفاوتی را تجربه کردند و در نتیجه با وجود ریشه‌های مشترک، تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای در آداب، آیین‌ها و ادیان آنها پدید آمد. این تمایزات ترجمه اثری مانند کلیله و دمنه را دشوار می‌کند، چراکه خواننده ایرانی را در برابر مؤلفه‌های فرهنگی و دینی‌ای قرار می‌دهد که شناخته شده و حتی گاه مقبول نیست.

برای درک عمیق‌تر مسأله و پاسخ به پرسش‌های اساسی درباره ترجمه نصرالله منشی از کلیله و دمنه، چارچوب نظری نظام چندگانه مناسب به نظر می‌رسد، چراکه طراحی گام‌به‌گام این چارچوب، زوایای تاریکی از متن را روشن می‌سازد. مطابق این نظریه، در گام نخست به منظور نشان دادن اشتراکات دو فرهنگ مقصد و مبدأ، پاره‌ای از بن‌مایه‌های حکایت‌ها استخراج و ریشه‌یابی شد. به‌عنوان نمونه احترام به طبیعت و پرهیز از آسیب رساندن به آن، از تعالیم بودا به شمار می‌آید، اما در فرهنگ بسیاری از اقوام امری مقبول و پذیرفته شده است. این بن‌مایه را به‌عنوان یک بن‌مایه دینی و اخلاقی در پاره‌ای از حکایت‌های کلیله و دمنه می‌توان دید.

یکی از مسائلی که توجه خوانندگان را به خود جلب می‌کند، جایگاه زن در کلیله و دمنه است. در ترجمه نصرالله منشی مکرراً به زنان جایگاهی فرودست دارند. آنها موجوداتی شرور و به‌ویژه بی‌وفا خوانده شده‌اند. در تقابل با آن، در پاره‌ای دیگر از حکایت‌ها، زنان موجوداتی ایزدی به شمار می‌روند. به نظر می‌رسد در این اثر نگاه دوگانه‌ای به زن وجود دارد، این نگاه دوگانه را در بین بسیاری از اقوام می‌توان دید. زنان در عین اینکه گاه موجوداتی اهریمنی به شمار می‌روند، چهره خدای بانوها را هم با خود دارند و نکته قابل توجه اینکه در برخی از موارد، آنچه در ترجمه نصرالله منشی آمده، با ترجمه‌های دیگر متفاوت است.

زهد، ریاضت و ترک دنیا در بین دین‌های شرقی به‌ویژه دین‌های هندی و بودایی رواج دارد و گویا از همین دین‌ها هم سرچشمه گرفته، این بن‌مایه در ایران بیگانه نیست؛ از قدیم‌ترین روزگاران در ایران رواج داشته و از اصول دین مانوی به شمار می‌رود.

حفظ پیمان و دوستی نیز از اصول مسلم کیش «مهر» است که از ایران به شرق و غرب عالم و از جمله هند رفته و بن‌مایه حکایت‌های متعددی در کلیله و دمنه شده است. وجود چنین آموزه‌های مشترکی سبب شده بسیاری از دین‌ها با توسل به این اثر، مجاللی برای برجسته‌سازی آموزه‌های خود بیابند. از سوی دیگر این بن‌مایه‌ها زمینه‌ای برای ترجمه چندباره اثر فراهم آورده‌اند؛ بنابراین یکی از دلایل ترجمه چندین و چندباره کلیله و دمنه می‌تواند وجود همین بن‌مایه‌های مشترک باشد. گام دوم روش نظام چندگانه، نقشه‌نگاری بخشی از متن مبدأ بر ترجمه آن است. در این پژوهش حکایت «مرغ باران و وکیل دریا» با حکایت مشابه آن در پنچاتترا مطابقت و همسانی این حکایت تقریباً در تمام جنبه‌ها با صورت فارسی آن نشان داده شد. خویشکاری‌های مشابه دو پرنده اسطوره‌ای گرودا و سیمرغ، یک مطالعه تطبیقی را ایجاب کرد. این مطالعه نشان داد این دو پرنده اسطوره‌ای ویژگی‌های مشترکی دارند: پادشاهی پرندگان، درمانگری، وجهه روحانی، مرکب بودن، ارتباط با آتش و ارتباط با درخت زندگی و جاودانگی، زندگی اجتماعی، دشمنی با مار و اژدها از دیگر ویژگی‌های مشترک این دو پرنده است. ظاهراً مهم‌ترین ویژگی مشترک این دو پرنده، وجهه روحانی آنهاست؛ هر دو نقشی مشابه فرشته جبرئیل دارند. در گام سوم شگردهای به‌کاررفته در ترجمه نشان داده شده است. این شگردها عبارت‌اند از: ۱- حذف برخی از عناصر فرهنگی که برابرنهاده‌ای در فرهنگ مقصد ندارند؛ مانند نام‌های خاص و برخی از مفاهیم دینی نامأنوس در فرهنگ مقصد؛ ۲- تغییر و جایگزینی؛ در بعضی از موارد، مترجم عناصر فرهنگی مشابهی را جایگزین کرده است؛ ۳- افزایش که می‌تواند در حد افزایش یک باب باشد، مانند «بازجست کار دمنه» و یا تضمین و ارسال مثل.

افزون بر همه موارد فوق، این پژوهش نتیجه دیگری هم دربرداشت: یافتن پاسخی برای این پرسش که در توازن بین فرهنگ مبدأ و مقصد غلبه با کدام فرهنگ است. بررسی کلیله و دمنه با استفاده از نظریه «نظام چندگانه» در مطالعات ترجمه نشان می‌دهد در این ترجمه، غلبه با فرهنگ مقصد است. به عبارت دیگر فرهنگ ایرانی در نظر مترجم جایگاه مرکزی دارد و مترجم الگوهای زبان و ادبیات مبدأ را تا حد امکان با فرهنگ مقصد وفق داده و با تمرکز بر آن، عناصر فرهنگی را انتقال داده و در نهایت با افزودن عناصر ایدئولوژیک به ترجمه، آن را به گفتمان غالب نزدیک‌تر کرده است.

کتاب‌نامه

- ابن مسکویه، ا. (۱۳۶۹). *اخلاق و راه سعادت*. ترجمه ا. نصرت بیگم، تهران، ایران: فیض کاشانی.
- اذکایی، پ. (۱۳۷۵). سینا، ابقراط ایران، مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی تاریخ پزشکی در اسلام و ایران (۱۹-۳۰)، به همت قربان بهزادیان نژاد. تهران، ایران: مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.
- آموزگار، ژ. (۱۳۸۳). *تاریخ ایران باستان*. تهران، ایران: سمت.
- اوستا (۱۳۸۹). *گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه*. تهران، ایران: مروارید.
- ایونس، و. (۱۴۰۰). *اساطیر هند*. ترجمه م. ح. باجلان فرخی، تهران، ایران: اساطیر.
- باقری، م. (۱۳۷۹). حکایت مرد آویزان در چاه: بررسی پیشینه یکی از تمثیلات کلیله و دمنه. *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تبریز)*، ۴۳ (۱۷۵-۱۷۶)، ۱-۲۳.
- برکت، ب. (۱۳۸۵). ادبیات و نظریه نظام چندگانه: نقش اجتماعی نوشتار. *نامه علوم اجتماعی*، ۲۱ (۲۳)، ۸۲-۹۷.
- بصیری، م. و ابراهیمی فرد، ن. (۱۳۹۳). بررسی روشمند ترجمه نصرالله منشی از کلیله و دمنه. *نشریه ادبیات تطبیقی (دانشگاه شهید باهنر کرمان)*، ۶ (۱۰)، ۱-۳۲.
- بهار، م. (۱۳۹۰). *ادیان آسیایی*. تهران، ایران: چشمه.
- بهار، م. (۱۴۰۰). *از اسطوره تا تاریخ*. تهران، ایران: چشمه.

- بهزادی، ر. (۱۳۸۲). سهم زنان در اسطوره و تاریخ شرق باستان. *مجموعه مقالات زن و فرهنگ*. تهران، ایران: نی.
- بیرونی، ا. (۱۳۶۲). *تحقیق ماللهند*. ترجمه م. صدوقی سها، تهران، ایران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- پورنامداریان، ت. (۱۳۹۰). *عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*. تهران، ایران: سخن.
- پورنامداریان، ت. (۱۳۹۱). *دیدار با سیمرغ*. تهران، ایران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تقی‌زاده، ح. (۱۳۸۳). *مانی و دین او*. به کوشش ایرج افشار، تهران، ایران: توس.
- حیدری، ح. و زند مقدم، س. (۱۳۹۱). *گرود (گرودا) (نماد انتقال و تبدیل اساطیر هند در سام‌نامه)*. *پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)*، ۶(۱)، ۸۳-۹۴.
- حیدری، ع. (۱۳۸۴). *سیمای زن در کلیله و دمنه نصرالله منشی*. *فصلنامه علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، ۱۵-۱۶ (۵۶-۵۷)، ۵۱-۶۵.
- حیدری، ع. (۱۳۸۷). *بررسی بعضی اختلافات کلیله و دمنه نصرالله منشی با ترجمه عربی ابن مقفع و داستان‌های بیدپای و پنج‌کایانه*. *فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه الزهراء*، ۱۸ (۶۹)، ۴۵-۶۱.
- حیدری، ف.، و علیزاده، ع. (۱۳۹۳). *نقش استراتژی ترجمه در جلوگیری از نفوذ زبانی و فرهنگی زبان مبدأ فرادست در زبان مقصد فرودست (مطالعه موردی: رمان The scarlet letter و ترجمه آن: داغ ننگ)*. *مطالعات زبان و ترجمه*، ۴۷(۳)، ۹۷-۱۱۲.
- خزاعی فرید، ع.، و قاضی‌زاده، خ. (۱۳۹۴). *تأثیر هنجارها بر روند ترجمه (موردپژوهی: ترجمه‌های معاصر قرآن مجید)*. *مطالعات زبان و ترجمه*، ۴۸(۳)، ۸۳-۱۰۱.
- خطیبی، ح. (۱۳۹۸). *فن نثر در ادب پارسی*. تهران، ایران: زوار.
- خواججه‌پور، ب. و خزاعی فرید، ع. (۱۳۹۶). *نظریه ذخایر فرهنگی زوهر و بررسی راهبردهای ترجمه ریزفرهنگ‌ها*. *مطالعات زبان و ترجمه*، ۵۰(۱)، ۱-۲۵.
- خواججوی کرمانی. (۱۳۱۹). *سام‌نامه*. (ا. بنشاهی، مصحح). بی‌نا. بمبئی.

- دادور، ا. و منصور، ا. (۱۳۸۵). *درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان*. تهران، ایران: انتشارات دانشگاه الزهرا.
- دهخدا، ع. (۱۳۶۵). *لغت‌نامه دهخدا*. تهران، ایران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دوبوکور، م. (۱۳۹۱). *رمزهای زنده‌جان*. ترجمه ج. ستاری، تهران، ایران: نشر مرکز.
- راشد محصل، م. (۱۳۷۵). درباره داستانی از پنجه تتره. *فصلنامه فرهنگ*، ۱(۱۷)، ۳۷-۵۸.
- رحیمی خویگانی، م. و کاظمی نجف‌آبادی، س. (۱۳۹۹). پذیرش آثار جبران خلیل جبران در ایران بر اساس نظریه نظام چندگانه. *کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی*، ۱۰(۳۷)، ۱-۲۳.
- ژیان، ف. (۱۳۹۹). *اساطیر یونان*. ترجمه ا. اسماعیل‌پور، تهران، ایران: انتشارات مکتوب.
- ستاری، ج. (۱۳۸۳). *سایه ایزوت و شکرخند شیرین*. تهران، ایران: مرکز.
- شارما، و. (۱۳۴۱). *پنج‌تترا*. ترجمه ا. شیکهر، تهران، ایران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شایگان، د. (۱۳۹۱). *بینش اساطیری*. تهران، ایران: اساطیر.
- شایگان، د. (۱۳۹۳). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. تهران، ایران: امیر کبیر.
- شوالیه، ژ. و گربان، آ. (۱۳۸۵). *فرهنگ نمادها*. ترجمه س. فضایی، تهران، ایران: جیحون.
- صدیقی، ع. (۱۳۸۶). آشیانه سیمرغ از درخت و یسپویش تا کوه البرز. *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*، ۴۰(۳)، ۸۹-۱۰۰.
- صدیقی، م. (۱۳۹۰). همانندی در مانگری سیمرغ در شاهنامه با آیینی از یونان باستان. *شاهنامه‌پژوهی (مجموعه مقالات همایش آغاز هزاره سوم شاهنامه)*. دفتر سوم. (۲۹۳-۳۰۰)، به همت محمدرضا راشد محصل. مشهد، ایران: آهنگ قلم.
- طوسی، م. (۱۳۴۵). *عجایب‌المخلوقات*. تهران، ایران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- عطار نیشابوری، ف. (۱۳۸۳). *منطق‌الطیر*. مصحح م. شفیعی کدکنی، تهران، ایران: سخن.
- فردوسی، ا. (۱۳۸۶). *شاهنامه*. مصحح ژ. تهران، ایران: بهزاد.
- فرنغ دادگی (۱۴۰۰). *بندهش*. (م. بهار، گزارنده). تهران، ایران: توس.
- قرایی، ف. (۱۳۸۵). *ادیان هند*. مشهد، ایران: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- قرشی، ا. (۱۳۸۰). *آب و کوه در اساطیر ایران و هند*. تهران، ایران: هرمس.

- قیصری، ا. (۱۳۸۰). یک مأخذ بودایی برای تمثیلی از کلیله و دمنه. *فصلنامه هنر*، ۱ (۴۷)، ۱۰-۱۳.
- گنتزلی، ا. (۱۴۰۰). *نظریه‌های ترجمه در عصر حاضر*. ترجمه ع. صلح‌جو، تهران، ایران: هرمس.
- لیک، گ. (۱۳۸۵). *فرهنگ اساطیر شرق باستان*. ترجمه ر. بهزادی، تهران، ایران: طهوری.
- مارانی، ف.، و ابن‌الرسول، س.م.، و محمدی فشارکی، م. (۱۳۹۹). تحلیل مقایسه‌ای دو ترجمه فارسی کلیله و دمنه (مطالعه موردی: حکایت بوزنگان/حمدونگان). *متن‌شناسی ادب فارسی*، ۱۲ (۱)، ۱-۲۲.
- ماندی، ج. (۱۳۹۷). *معرفی مطالعات ترجمه؛ نظریه‌ها و کاربردها*. ترجمه ع. بهرامی و ز. تاجیک، تهران، ایران: رهنما.
- مجتبایی، ف. (۱۳۷۴). *رای و برهمن*. تهران، ایران: سخن.
- محجوب، م. (۱۳۴۹). *درباره کلیله و دمنه*. تهران، ایران: خوارزمی.
- محمدزاده، ا. (۱۳۹۰). بازخوانی یک پرونده داستان شیر و گاو. *مجله رشد زبان و ادب فارسی*، ۲ (۹۸)، ۲۸-۳۱.
- محمدی ملایری، م. (۱۳۸۰). *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی*. تهران، ایران: توس.
- مختاری، م. (۱۳۷۹). *اسطوره زال (تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی)*. تهران، ایران: توس.
- مسکوب، ش. (۱۳۸۴). *مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار*. تهران، ایران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- مشکور، م. (۱۳۴۱). مقایسه اجمالی پنج تنترا با ترجمه‌های سریانی و عربی و پارسی. *مجله یغما*، ۱۶۶، ۸۱-۸۹.
- مهتدی، ف. (۱۳۳۰). *دثر هوش‌ریا*. تهران، ایران: امیرکبیر.
- نصرالله منشی، ا. (۱۳۸۱). *کلیله و دمنه*. تهران، ایران: امیرکبیر.
- نقیسی، س. (۱۳۸۲). *محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی*. تهران، ایران: اهورا.
- نیری، م. (۱۳۸۵). *سیمرغ در جلوه‌های خاص و عام*. *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*، ۲۵ (۳)، ۲۱۵-۲۳۵.

وارنر، ر. (۱۴۰۰). *دانشنامه اساطیر جهان*. ترجمه ا. اسماعیل‌پور، تهران، ایران: اسطوره. ودا، ر. (۱۳۷۲). *گزیده سرودها* (س. م. ر.، جلالی نایینی، مترجم). تهران، ایران: انتشارات علمی و فرهنگی.

یاحقی، م. (۱۳۹۸). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*. تهران، ایران: فرهنگ معاصر.

Even-Zohar, I. (1990). *Polysystem studies*. Tel Aviv, Israel: The Porter Institute for Poetics and Semiotics.

درباره نویسندگان

فرانک جهانگرد عضو هیأت علمی گروه نقد و نظریه و مطالعات میان‌رشته‌ای پژوهشکده زبان و ادبیات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است که در حوزه ترجمه‌های ادبی در ادوار نشر فارسی دارای تألیفاتی است.

طیبه گلستانی حتکنی فارغ‌التحصیل مقطع دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه شهید باهنر کرمان است. او پژوهش‌های متعددی درباره کلیه و دمنه دارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی