



Shahid Bahonar
University of Kerman



Iranian Society for
the Promotion of Persian Language
and Literature

An Analytical Review of the Removal and Substitution of Mythological Figures from the *Panchatantra* into *Kalila and Dimna**

Fatemeh Golbabaee1 

1. Ph.D. Candidate, Department of Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.
f_golbabaee@atu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 20 October 2025

Received in revised form: 15 November 2025

Accepted: 16 November 2025

Published online 31

December 2025

Keywords:

Panchatantra,
Kalila and Dimna,
translation studies,
mythology,
Hindu Mythology.

ABSTRACT

Translation Studies, as a branch of Comparative Literature, investigates the movement of texts across cultures. Among its contemporary perspectives, the cultural approach has gained particular significance, emphasizing the interaction between translation and the receiving culture's values, ideologies, and narrative conventions. This study, grounded in the cultural approach to Translation Studies, explores how texts are rewritten to align with the cultural values of their target audiences, focusing on the transformation of the *Panchatantra* into *Kalila and Dimna*. This research, using a qualitative analytical method, examines the elimination and substitution of mythological figures during the text's multi-stage transmission from the culture of Hinduism to that of Iran. The findings reveal translators' deliberate efforts to demythologize the narrative by removing or altering figures such as Shiva's Bull, Vishnu, Garuda, Yama, Baharunda, the Wood Goddess, Gauri, and Yajnavalkya. These adaptations reshaped the work's narrative structure and ideological core. *Kalila and Dimna* thus stands as an example of ideological rewriting in translation, where the Hindu mythological tradition was reshaped in accordance with Iranian moral and ritual values. Replacing mythic reasoning with rational interpretation reflects a broader cultural transition from mythical explanations to reason-based understanding.

Abstract

*Cite this article: Golbabaee, F. (2025). An analytical review of the removal and substitution of mythological figures from the *Panchatantra* into *Kalila and Dimna*. *Journal of Comparative Literature*, 17 (33), 213-231. <http://doi.org/10.22103/jcl.2025.26157.3889>



© The Author(s).

Publisher: Shahid Bahonar University of Kerman.

DOI: <http://doi.org/10.22103/jcl.2025.26157.3889>

1. Introduction

The cultural approach in Translation Studies highlights how translation not only transfers language but also mediates cultural values and worldviews across different civilizations. Translators, as representatives of the receiving culture and first interpreters of the source text, filter narratives through the expectations, interpretive habits, and ideologies of the target literary system. Translation thus becomes an interactive process in which meanings are reshaped and selectively reproduced to align with the cultural and aesthetic norms of the audience. Within this framework, Translation Studies examines how texts are transformed, reinterpreted, and culturally reinscribed during cross-civilizational migration. This study investigates the removal and substitution of mythological characters in the multistage transmission of the *Panchatantra* into *Kalila and Dimna*, focusing on the deletion, modification, and substitution of Hindu mythic characters to reveal the cultural and ideological motivations behind this rewriting.

2. Methodology

This study employs a qualitative analytical approach grounded in the cultural approach of Translation Studies, drawing on the descriptive insights of scholars such as André Lefevere and Susan Bassnett. From this perspective, translation is understood as an act shaped by the expectations of its audiences and the discourses of the receiving cultural system. Accordingly, cultural turns in translation, whether deletions, substitutions, or ideological reframings, are purposeful strategies that align the source text with the discursive, ethical, and ritual norms of the receiving culture. These theoretical principles inform the study's examination of how *Kalila and Dimna* reconfigure the mythological elements of Hinduism in the *Panchatantra*.

Methodologically, the research is based on library sources and a comparative reading of the *Panchatantra*, translated into English from Sanskrit by Arthur W. Ryder, and of *Kalila and Dimna* in the versions of Ibn Muqaffa' and Nasrollah Monshi. Ryder's version, as frequently cited direct translation of the *Panchatantra*, retaining Hindu mythological names and functions, making it a suitable baseline for identifying cultural transformations in the Arabic and Persian translations. By contrasting Ryder's preservation of mythic structures with the systematic removal or alteration of figures in *Kalila and Dimna*, the study traces the mechanisms through which translators, acting as cultural agents, ingested and recreated the narrative in accordance with the Persian horizon of expectations. This two-level framework, cultural translation theory combined with textual comparison, enables a precise analysis of how the *Panchatantra* underwent a process of ideological filtering and cultural domestication in its journey from Indian culture to Persian.

3. Discussion

The comparative study of shared narratives in the *Panchatantra* and *Kalila and Dimna* demonstrates that the multistage process of translation and cultural rewriting led to the systematic removal of several Hindu mythological figures from the narratives. This conscious purification and myth-reduction, achieved through culturally and ideologically motivated strategies, significantly reshaped both the narrative structure and the conceptual framework of the original text. The omission of figures such as Shiva's bull, the Wood Goddess, and Yajnavalkya reflects a broader intellectual shift from myth-based worldviews to more rationalistic and monotheistic interpretive models. These transformations can be interpreted as manifestations of a historical transition from magical and mythic thought toward discursive, ethical, and theological consciousness. However, the process of cultural turn also reveals points of narrative fragmentation, resulting in a weakened coherence of the plot. Similarly, the omission of figures like Yama and Baharunda not only alters the rhetorical dynamics of the

stories but also contributes to an ideological reorientation that transforms *Kalila and Dimna* into a predominantly didactic work characterized by moral, political, and rational themes. Moreover, the erasure of Gauri's mythological role and the suppression of her gendered symbolic functions reshape the power relations between male and female characters, reflecting the sociocultural norms and gendered expectations of the receiving culture. Taken together, these shifts demonstrate how translation functions as a space where cultural values, ideological priorities, and social discourses are reinscribed into the narrative.

4. Conclusion

The study concludes that *Kalila and Dimna* stand as a paradigmatic example of cultural rewriting within the history of translated literature. Its departure from Hindu mythological frameworks and its adaptation to Persian ethical and ritual norms demonstrate how translation functions as a culturally embedded act of reinterpretation. The replacement of mythological logic with rationalistic thought further indicates an intellectual transition marking the evolution of human interpretive modes. The findings of this study show that the transformation of the *Panchatantra* into *Kalila and Dimna* cannot be understood through linguistic comparison alone; rather, it demands a cross-cultural interpretive approach. The Persian translation reconfigures the explicitly mythological system of Hinduism into a rationalized and pedagogical narrative aligned with the ethical, theological, and political expectations of its new cultural environment. However, the process of mythological erasure also introduces certain narrative and rhetorical challenges. The removal of key Hindu figures disrupts the causal coherence of some storylines and alters the rhetorical dynamics of the text, leading in some instances to fragmentation or gaps in the narrative plot. Examining the mechanisms of this turn in translations not only deepens our understanding of the evolution of the text but also sheds light on broader dynamics of cross-civilizational circulation in the act of translation. The study thus underscores the importance of analyzing translated works as culturally reauthored texts whose form and meaning emerge at the intersection of differing worldviews, ideologies, and literary traditions.

References [in Persian]:

- Al-Beruni, Abu Rayhan. (1983). *Alberuni's India*. Trans. Manouchehr Sadoughi Saha. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Bahar, Mehrdad. (2007). *Asian religions*. 6th ed. Tehran: Cheshmeh.
- Bassnett, Susan, Lefevere, André. (2013). *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Trans. Nasrollah Moradiani. Tehran: Ghatreh.
- Bierlein, J. F. (2017). *Parallel Myths*. Trans. Abbas Mokhber. 6th ed. Tehran: Markaz.
- Frazer, James George. (2016). *The golden bough*. Trans. Kazem Firouzmand. Tehran: Agah.
- Gharaei, Fayyaz. (2006). *Indian Religions*. Mashhad: Ferdowsi University Press.
- Hasanzadeh Niri, Mohammadhasan, Golbabaee, Fatemeh. (2025). "The Role of the Implied Reader in the Composition of Two Elegies about Baghdad by Sa'di". *Journal of Poetry Studies (Boostan-e Adab)*. Vol. 17. No. 2/64. pp. 1–16.
- Ions, Veronica. (1994). *Indian Mythology*. Trans. Bajlan Farrokhi. Tehran: Golshan.

- Jahangard, Farank, Golestani, Tayyebeh. (2022). "An Investigation into Translation of Bahramshahi's Kalila wa-Dimna in Light of Polysystem Theory." *Language and Translation Studies*. Vol. 55. Issue 3, pp. 189–223.
- Jung, Carl Gustav. (2011). *Psychologie et religion*. Trans. Foad Rouhani. 7th ed. Tehran: Elmi-Farhangi Publishing Co.
- Lefevere, André, Bassnett, Susan, Snell-Hornby, Mary (2015). *The cultural turn in translation studies*. Trans. By Mazdak Bolouri. Tehran: Ghatreh.
- Lloyd, Genevieve. (2018). *The man of reason: male and female in Western philosophy*. Trans. Mahbubeh Mohajer. 8th ed. Tehran: Ney.
- Mahjoub, Mohammadjafar. (1970). *On Kalila and Dimna*. 2nd ed. Tehran: Kharazmi.
- Mokhber, Abbas. (2023). *Indian Myths: Lectures*. Tehran: Markaz.
- Monshi, Abolma'ali Nasrollah. (2020). *Kalila and Dimna*. Edited by Mojtaba Minovi Tehrani 5th ed. Tehran: Negah.
- Pakzad, Fazel. (2010). "The Old Syriac Translation of Kalila and Dimna". *Nameh-ye Baharestan*. Issue 89. pp. 145–176.
- Shamisa, Siroos. (2022). *Mythology*. 3rd ed. Tehran: Hermes.
- Shekhar, Indu. (2006). *Pancatantra*. 2nd ed. Tehran: University of Tehran Press.
- Zekrgoo, Amir H. (1998). *Secrecy of Indian myths: Vedic Gods*. Tehran: Fekr-e Rouz.

[In English]:

- Bassnett, Susan, Trivedi, Harish. (1999). *Post-colonial Translation: Theory and Practice*. London and New York: Routledge.
- Dowson, John. (1888). *A classical dictionary of Hindu mythology and religion, geography, history, and literature*. 2nd ed. London: Trübner & Company.
- Jung, Carl Gustav. (1969). *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Translated by R.F.C. Hull. Princeton: Princeton University Press.
- Lefevere, André. (1998). *Translation Practice(s) and the Circulation of Cultural Capital: Some Aeneids in English*. In *Construction Cultures: Essays on Literary Translation* By Susan Bassnett, André Lefevere. Clevedon: Multilingual Matters.
- Lerner, Gerda (1968). *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press.
- Murphy, Patrick W. (1998). *Literature of Nature: An International Sourcebook*. Contributing Edit by Terry Gifford and Katsunori Yamazato. Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Ryder, A.W. (1925). *The Panchatantra*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Williams, George M. (2008). *Handbook of Hindu Mythology*. New York: Oxford University Press.



بازخوانی تحلیلی حذف و جایگزینی شخصیت‌های اساطیری پنچاتنتر در کلیله و دمنه*

فاطمه گل‌بابائی^۱

۱. دانشجوی دکتری، بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. f_golbabaee@atu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	یکی از اهداف رویکرد فرهنگی ترجمه‌پژوهی در مطالعات تطبیقی ادبیات، واکاوی فرایند بازنویسی متون در انطباق با فرهنگ‌های پذیرنده است. پژوهش حاضر، به روش تحلیل کیفی و با تکیه بر این انگاره، به بازخوانی تحلیلی جریان حذف و جایگزینی شخصیت‌های اسطوره‌ای در استحاله متن پنچاتنتر ^۱ به کلیله و دمنه می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که انتقال چندمرحله‌ای این اثر از فرهنگ هند به ایران با تلاش مستقیم مترجمان برای اسطوره‌زدایی از روایت متن همراه بوده‌است. در این راستا، حذف یا دگرگونی شخصیت‌هایی چون گاو شیوا، ویشنو، گارودا، یم، بهاروندا، الهه جنگل، گائوری و یاجناوالکیا ساختار روایی و نظام فکری اثر را به‌گونه‌ای قابل توجه تحت تأثیر قرار داده‌است. از این‌رو، کلیله و دمنه نمونه‌ی یک بازنویسی ایدئولوژیک در ادبیات ترجمه به‌شمار می‌رود که در آن نظام اسطوره‌ای هندویسم به‌تناسب ارزش‌های اخلاقی و آیینی فرهنگ ایران دگرگون شده‌است. نیز، جایگزینی منطق اسطوره‌ای با نگرش عقل‌گرایانه، بازتابی از عبور ذهنیت بشری از تبیین جادویی و اسطوره‌محور پدیده‌ها به‌سوی اندیشه‌ی خردورزانه است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰	
کلیدواژه‌ها: پنچاتنتر، کلیله و دمنه، ترجمه‌پژوهی، اساطیر هندو.	

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

*استناد: گل‌بابائی، فاطمه (۱۴۰۴). بازخوانی تحلیلی حذف و جایگزینی شخصیت‌های اساطیری پنچاتنتر در کلیله و دمنه. *ادبیات تطبیقی*، ۱۷ (۳۳)، ۲۳۱-۲۱۳.
<http://doi.org/10.22103/jcl.2025.26157.3889>



۱. مقدمه

ترجمه در تلقی نوین خود به مثابه فرایندی فرهنگی و اندیشگانی به شمار می‌رود که از رهگذر آن، معناها و جهان‌بینی یک فرهنگ در قالب زبان و فرهنگی دیگر بازآفرینی می‌شود. این نگرش نو به ترجمه، حاصل دگرگونی در نگاه به نقش مترجم و نظام ادبی مقصد است؛ مترجم به‌عنوان نماینده نظام ادبی مقصد و نخستین مخاطب و مفسر متون فرهنگ‌های دیگر، دریافت و درک خود از متن مبدأ را بنیان بازنویسی آن قرار می‌دهد. به همین سبب، ترجمه، تعاملی میان متن مبدأ و بافت فرهنگی مقصد به‌شمار می‌رود که طی آن، معناها و مفاهیم، برپایه انتظارات و ساختار فکری جامعه مقصد بازتولید می‌شوند.

در پرتو چنین دیدگاهی، ترجمه‌پژوهی به‌عنوان یکی از حوزه‌های اصلی مطالعات تطبیقی ادبیات، به بررسی نحوه دگرگونی و بازنمایی متون در بستر فرهنگ‌های مختلف می‌پردازد. از این منظر، هر ترجمه را می‌توان روایتی تازه از متن اصلی دانست که متناسب با زبان، فرهنگ و گفتمان‌های جامعه مقصد، بازنویسی شده‌است. این فرایند گاه سازوکارهایی از جمله حذف، جایگزینی یا دگرگونی عناصر فرهنگی و اساطیری متن مبدأ برای پذیرش متن در نظام فرهنگی و ادبی مقصد را به‌کار می‌بندد که درک انگیزه و پیامدهای هر یک از آن سازوکارها، تحلیل‌های ژرف‌کاوانه فرهنگی را می‌طلبد.

۱-۱. شرح و بیان مسئله

بر این سیاق، مطالعه نحوه دگرگونی متن پنج‌تنترا در سیر انتقال خود از سرزمین و فرهنگ آکنده از اساطیر هند باستان به تمدن ایران و بدل شدن به بخشی از متن کلیله و دمنه، یکی از نمونه‌های برجسته بازنویسی فرهنگی به‌شمار می‌رود. در فرایند این گذار، متن کلیله و دمنه از حضور صریح شخصیت‌ها و نمادهای اساطیری هندویسم تهی می‌گردد. این دگرگونی و سازوکارهای تحقق آن را می‌باید نشانه‌ای از رخداد پالایش فرهنگی و ایدئولوژیک متن مبدأ در فرایند ترجمه دانست؛ چراکه طی آن نظام ادبی و فرهنگی مقصد، متن را مطابق با ارزش‌ها و نگرش‌های فرهنگی خود بازنویسی نموده‌است. پژوهش پیش رو با استناد به منابع کتابخانه‌ای و کاربست روش تحلیل کیفی، رویکرد فرهنگی در مطالعات ترجمه را در نظر داشته و براین مبنای مطالعه تطبیقی ترجمه انگلیسی از سانسکریت پنج‌تنترا توسط «آرتور. و. رایدر» و کلیله و دمنه «ابن مقفع» و «نصرالله منشی» پرداخته‌است. نسخه رایدر، دانشمند و مستشرق سرشناس حوزه هند، از میان سایر ترجمه‌های مستقیم از سانسکریت، از آن جهت که پرارجاع‌ترین و بهترین ترجمه انگلیسی (ر.ک: محجوب، ۱۳۴۹: ۳۱) پنج‌تنترا به‌شمار می‌رود، برای این تحقیق برگزیده شده‌است. نیز، این متن باتوجه به حفظ نام و کنش‌های شخصیت‌های اساطیری هندو، نسبت به متون ترجمه‌شده از سانسکریت به فارسی، نظیر پنچاکیان «مصطفی خالق داد عباسی» و پنج‌تنترا «ایندو شیکهر»، برای این مطالعه، مناسبتر انگاشته شده‌است.

۲-۱. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعددی بر وجوه مختلف زبانی و ادبی، روایت‌شناسی، اسطوره‌شناسی، جامعه‌شناختی، اخلاق سیاسی و تحلیل گفتمان‌های کلیله و دمنه در قالب کتب و پژوهش‌های دانشگاهی انجام شده که هر یک نشان‌دهنده غنای محتوا و ظرفیت قابل توجه آن متن در بازخوانی با رویکردهای نظری مختلف است. شقی از این مطالعات در حوزه تطبیق متون هم‌سنخ و هم‌منشأ با کلیله و دمنه نیز صورت پذیرفته‌است. «محمدجعفر محجوب» در کتاب درباره کلیله و دمنه (۱۳۴۹) سه متن کلیله و دمنه، پنج‌تنترا و انوار سهیلی را از حیث ذکر روایات فرعی هر باب، مقایسه نموده‌است. مقاله «مقایسه اجمالی پنج‌تنترا با ترجمه‌های سریانی، عربی و فارسی» (مشکور، ۱۳۴۱) و تحقیق درخصوص «اختلاف‌های کلیله و دمنه نصرالله منشی با ترجمه عربی ابن مقفع و داستان‌های بیدپای و پنچاکیان» (حیدری، ۱۳۸۶)، به وجوه اختلاف میان متون اشاره دارند. همچنین، «پرویز ناتل خانلری» در مقدمه خود بر داستان‌های بیدپای (۱۳۶۱) تفاوت روایت‌های این متن را با ترجمه عربی ابن مقفع و نسخه فارسی نصرالله منشی بیان کرده‌است. در همین راستا، پایان‌نامه «پژوهشی تطبیقی در ساختار و محتوای کلیله و دمنه و پنچاکیان» (عقیلی گیاهدانی، ۱۳۹۰) نیز، ساختار روایت‌ها در دو اثر را با تأکید بیشتر بر بحث‌های زبانی و فرمی، مقایسه نموده‌است.

در حوزه اسطوره‌شناسی، مشابهت‌های اسطوره‌ای میان فرهنگ هند و ایران در پایان‌نامه‌های «کلیله و دمنه و اسطوره‌های هندی» (آیین‌فر، ۱۳۸۷) و «نمادشناسی حیوانات کلیله و دمنه برمبنای اساطیر هند و ایران» (گلستانی، ۱۳۸۸) شناسایی شده‌اند. در سال‌های اخیر، پژوهش‌هایی با بهره‌گیری از رویکردهای فرهنگی مطالعات ترجمه نیز بر این اثر صورت گرفته‌است؛ مقاله «مطالعه ترجمه کلیله و دمنه بهرام‌شاهی براساس نظریه نظام چندگانه اون زهر» (جهانگرد و گلستانی حتکنی، ۱۴۰۱) به واکاوی جایگاه اجتماعی و فرهنگی کلیله و دمنه در نظام ادبی عصر خود و مقاله‌های «ابن مقفع و افزودن اندیشه‌های مانوی به کلیله و دمنه» (جهانگرد، ۱۳۹۲) و «باب برزویه طبیب و درون‌مایه‌های مانوی آن» (اردستانی رستمی و عشیری لیوسی، ۱۴۰۲) تحقیقی بر تأثیر باورهای مانوی و فلسفی مترجم در بازآفرینی مفاهیم و ساختار باب برزویه طبیب به‌شمار می‌روند.

نگاه کلی به مجموع پژوهش‌های یادشده نشان می‌دهد که هرچند کلیله و دمنه به‌عنوان یک متن ترجمه‌شده، از دیدگاه‌های گوناگونی موردتوجه بوده‌است، لیکن تاکنون تحلیل سازوکارهای حذف و جایگزینی شخصیت‌های اسطوره‌ای هندو که به‌طور مستقیم در روستا ساخت روایت‌های پنچانتترا نقش‌آفرینی می‌کنند، در فرایند ترجمه و بازنویسی کلیله و دمنه به‌طور مستقل مورد بازخوانی واقع نشده‌است. از این‌رو، پژوهش حاضر با تکیه بر ریافت فرهنگی در مطالعات ترجمه و تمرکز بر بازخوانی فرهنگی تلاش مترجمان در اسطوره‌زدایی از متن مبدأ، گامی در جهت بسط کاوش‌های پیشین و تکمیل زنجیره پژوهش‌های مربوط به این حوزه خواهد بود.

۳-۱. مبانی نظری پژوهش

متون ادبی، نه‌تنها در سطوح زبانی، معنایی و سبکی که در دو بافت بنیادین و به‌هم‌پیوسته موقعیت و فرهنگ نیز هویت می‌یابند. فهم و دریافت هر متن ادبی، مستلزم در نظر گرفتن شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی تولید و دریافت آن است؛ چراکه معنا در تعامل میان زبان و بافت متون شکل می‌گیرد. از این جهت، رویکردهای نوگرایانه تحلیل متون، از جمله در حوزه مطالعات ترجمه، بر ضرورت بررسی بافت‌های فرهنگی و موقعیتی در کنار ساختار زبانی متن تأکید دارند.

مطالعات ترجمه در رویکرد توصیفی و نقش‌گرای نوین خود با عبور از نظریات و تحلیل‌های صرفاً زبان‌شناختی، ترجمه را در چارچوب مطالعات فرهنگی مورد واکاوی قرار می‌دهد. در تداوم این نگرش، نظریه‌پردازانی چون آندره لفور^۱ و سوزان بسنت^۱ با طرح مفهوم چرخش فرهنگی در ترجمه‌پژوهی، بر ضرورت در نظر گرفتن عوامل تاریخی، اجتماعی و فرهنگی در تحلیل فرایند ترجمه، تأکید نموده‌اند.

براساس این دیدگاه، دگردیسی و تغییر متون طی ترجمه در نسبت مستقیم با درک هر فرهنگ از مقوله «دیگری» و نیاز آن فرهنگ به بازنمایی آن درون نظام گفتمانی خود، قرار دارد.

تحولات و تغییرات شیوه ترجمه کردن، هیچ‌گاه تصادفی نبوده‌است؛ بلکه [...] در ارتباط است با این که مفهوم پدیده ترجمه برای فرهنگ‌های متفاوت، در دوره‌های زمانی متفاوت، در تقابل با عرض لندام دیگری و با در نظر گرفتن نیاز آن فرهنگ‌ها به برگزیدن شماری از استراتژی‌های ممکن برای رودررو شدن با آن دیگری، چه بوده‌است (ر.ک: بسنت و لفور، ۱۳۹۲: ۷۲).

بدین‌سان، ترجمه به‌مثابه کنشی فرهنگی و غایتمند، در قلمرو اهداف و انتظارات نظام ادبی گیرنده، معنای تازه‌ای می‌یابد. عمل ترجمه در مقام یک فعالیت غایت‌شناسی تمام‌عیار، تا حد زیادی به اهداف در نظر گرفته‌شده برای آن مقید است و این هدف‌ها در نظام یا نظام‌های احتمالی گیرنده، تعیین می‌شود. در نتیجه مترجمان در درجه اول برای فرهنگی که به آن ترجمه می‌کنند، فعالیت دارند نه برای متن مبدأ یا فرهنگ مبدأ (ر.ک: لفور و دیگران، ۱۳۹۴: ۷۷).

در رویکرد فرهنگی به مطالعات ترجمه، محور تحلیل‌ها بر چگونگی حذف‌ها، تطبیق‌ها، جایگزینی‌ها و تغییرات ایدئولوژیک در متن ترجمه‌شده، استوار است؛ چراکه واکاوی این موارد نشان‌دهنده تعاملات میان دو فرهنگ خواهد بود.

در فضای این رویکرد، اصطلاحات تخصصی‌شده‌ای همچون استعاره کانن‌بالیسم برادران دکامپوس (Bassnett and Trivedi, 1999: 98) به‌روشنی نشان می‌دهند که مترجم، در موقعیت کنش‌گری فرهنگی، متن را بلعیده و هضم می‌کند، سپس

^۱ . André Lefevere

ii . Susan Bassnett

آن را براساس نیازهای مخاطب و بافت فرهنگی مقصد بازتولید می‌نماید. عوامل مؤثر در این بازتولید از نیاز و افق انتظار مخاطبان، ایدئولوژی حامیان ترجمه (اعم از نهادهای سیاسی، دینی یا فرهنگی) تا نسبت قدرت و نفوذ میان زبان و فرهنگ مبدأ و مقصد را دربر می‌گیرد (Lefevere, 1998: 44).

مخاطب فرضی و افق انتظار او در فرایند ترجمه، نه تنها در مواجهه با متن پس از تولید، بلکه در مرحله پیش از تولید متن نیز عاملی اثرگذار است (ر.ک: حسن‌زاده نیری و گل‌بابائی، ۱۴۰۴: ۴-۵). در این رویکرد، مخاطب و خواننده فرضی به‌عنوان عاملی پویا و فعال در فرایند ترجمه اثر حضور دارد و از طریق انتظارات، پیش‌فرض‌ها و گفتمان‌های موجود، جهت‌گیری این فرایند را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

مقوله حامیان ترجمه نیز در پیوند مستقیم با محتوای ایدئولوژیک در نظریه بازنویسی لفور آشکار می‌گردد. به باور لفور، هیچ ترجمه‌ای از تأثیر نیروهای حامی اعم از اقتصادی، دینی یا سیاسی، مستقل نیست؛ زیرا این نیروها در انتخاب متن، گزینش راهبرد ترجمه و میزان تعدیل یا حذف عناصر مختلف آن، نقش تعیین‌کننده دارند.

در نتیجه، مقبولیت متون ترجمه، وابسته به میزان نفوذ در گفتمان‌های مقصد و انطباق‌پذیری نسبت به سازوکارهایی است که پیام آن را برای مخاطبان قلیل فهم می‌نماید؛ بنابراین، ترجمه‌هایی که با فضای ایدئولوژیک مقصد و افق انتظار مخاطبان همخوانی بیشتری داشته باشند، اقبال ماندگاری و تأثیرگذاری فرهنگی در جامعه هدف را نیز خواهند داشت.

براین‌اساس، سیر دگرگونی و بازآفرینی پنچانتترا در قالب کلیله و دمنه، به‌سبب شکل‌گیری آن در پی چندین مرحله ترجمه، اقتباس و بازنویسی در بسته‌های فرهنگی گوناگون، از ظرفیت بالایی برای مطالعه در حوزه ترجمه‌پژوهی با رویکرد فرهنگی برخوردار است.

یکی از آشکارترین تحولات روایت‌های پنچانتترا در گذار از نظام ادبی هند به ایران، حذف یا جایگزینی اعلام و اشخاص اساطیر مربوط به هندویسم از روستا ساخت متن در کلیله و دمنه است. کلیله و دمنه، اگرچه در زیرساخت روایی و درون‌مایه‌ای خود، بازتاب‌دهنده اندیشه‌های کهن و اساطیری است؛ اما در مسیر انتقال از سنت ادبی و آیینی هند به فضای فرهنگی ایران، از حضور صریح عناصر اسطوره‌های هندو تهی می‌گردد. براین‌اساس، بررسی تحولات متن پنچانتترا در فرایند تبدیل به کلیله و دمنه، خاصه از منظر مطالعات ترجمه با رویکرد فرهنگی، ضرورتی دوچندان می‌یابد؛ چراکه این دگرگونی نه امری تصادفی یا صرفاً زبانی، که نشانه‌ای روشن از انطباق‌یافتگی متن با نظام فکری-آیینی و کارکردهای مورد انتظار آن در جامعه مقصد است. به‌عبارت دیگر این تغییرات، حاصل نوعی فرایند پالایش فرهنگی و ایدئولوژیک است که طی آن، مترجمان کوشیده‌اند متن را در قالبی پذیرفتنی برای مخاطب ایرانی بازتولید نمایند.

۲. بحث / متن

سیر تطور اندیشه اساطیری در سنت هندو را باید از رهگذر مطالعه سندهای مکتوب و به‌جامانده از ادوار مختلف هند باستان جست‌وجو نمود. وداها، اشعار و سرودهایی متعلق به حدود هزار و پانصد سال پیش از میلاد در ستایش خدایان و دستورالعمل‌های آیینی بسیار کهن، اثری است که در طی قرن‌ها فراهم آمده و معرف عقاید انیمیستی^۱، شبه انیمیستی، خدایان ذهنی شده و حرکت به سوی یکتاپرستی و وحدت وجود است (ر.ک: بهار، ۱۳۸۶: ۱۴۳). پس از آن، *اوپانیشادها* در بازه زمانی حدود هشتصد تا پانصد سال پیش از میلاد با رویکردی حکمی و عرفانی، به تأمل در معنای وجود می‌پردازد (ر.ک: قرایی، ۱۳۸۵: ۸۰-۸۲). در ادامه، *پورانها* با محتوای روایت‌های کیهانی و اساطیر کهن (همان: ۹۸) سیر تداوم سنت اساطیری را تا شکل‌گیری متون حماسی همچون *رامایانا* و *مهابهاراتا* تکمیل می‌کنند.

در این میان، پنچانتترا که دوره پیدایش و تألیف آن حدود دویست سال پیش از میلاد تخمین زده می‌شود، اگرچه در ظاهر به حوزه تعلیم و تربیت و حکمت عملی تعلق دارد؛ اما به‌سبب ظهور نشانه‌ها و ارجاعات صریح و ضمنی به نظام چندلایه اساطیری و روایی هندو در آن، بیشتر متنی واجد ظرفیت واکاوی از منظر اسطوره‌شناسی است.

۱. Animatism

در روند انتقال فرهنگی و زبانی این اثر از سرزمین هند به ایران، بنابر روایت مشهور که در زمان خسروانوشیروان ساسانی، پزشک دربار او، برزویه طبیب، به هندوستان رفته و پس از شناسایی متون سودمند آن سامان، درصدد ترجمه آن‌ها از زبان سانسکریت به پهلوی برآمده‌است، مجموعه‌روایت‌هایی که اکنون می‌دانیم بخشی از آن مربوط به پنج‌تنترا و بخشی نیز متعلق به مه‌بهاراتا و متون دیگر است (ر.ک: محجوب، ۱۳۴۹: ۱۹-۴۳)، در قالب اثری به‌نام کلیله و دمنک به زبان پهلوی ترجمه می‌شود. پس از آن، در قرن دوم هجری و در دوران حکومت عباسیان، متن پهلوی، به‌دست «عبدالله ابن مقفع» به زبان عربی برگردانده می‌شود که این نسخه، مبنای ترجمه و بازنویسی متن کلیله و دمنه به زبان فارسی به قلم «ابوالمعالی نصرالله منشی» می‌گردد.

اگرچه نسخه پهلوی این متن اکنون در دسترس نیست و امکان مقایسه دقیق ترجمه‌های عربی و فارسی با آن وجود ندارد، لیکن پژوهشگران این حوزه با بررسی متون ترجمه‌شده از اصل سانسکریت پنج‌تنترا و ترجمه‌های سریانی، عربی و فارسی آن، به شواهدی از دگرگونی‌های قابل توجه در فرایند انتقال این متن از زبان و فرهنگ هند به ایران دست یافته‌اند (ر.ک. پاکزاد، ۱۳۸۶). براین‌اساس، ترجمه سریانی از پهلوی متن کلیله و دمنه در مقایسه با ترجمه عربی «ابن مقفع» علاوه‌بر تفاوت در باب‌ها و تعداد روایات، به‌طور مشخص در حفظ کتابت اسامی خاص سانسکریت در متن کوشیده‌است؛ امری که در ترجمه «ابن مقفع» به کلی دچار تغییر یا حذف شده و همین شیوه در ترجمه «نصرالله منشی» نیز امتداد یافته‌است (همان: ۱۵۷). البته کلیه حذفیات و تغییرات مربوط به اسامی خاص سانسکریت را نمی‌توان متعلق به نسل دوم به بعد ترجمه‌ها، یعنی ترجمه‌های پس از نسخه پهلوی دانست؛ چراکه بررسی شواهد متن سریانی نشان از وجود برخی از این تغییرات در نسخه پهلوی نیز دارد. برای نمونه، در روایت فرعی «طیطوی و وکیل دریا»، نام پرنده افسانه‌ای «گارودا» در ترجمه سریانی نیز با عنوان Simur (سیمرغ، واژه‌ای متعلق به فارسی میانه، آورده شده‌است (همان: ۱۶۰)).

دراین‌میان، حذف نام و کارکردهای ویژه شخصیت‌های خدایگانی و اساطیری هندو در متن کلیله و دمنه، طی فرایند چندمرحله‌ای ترجمه و جایگزینی آن‌ها با عناصر فرهنگی مقصد، امری است که ساختار و بعضاً محتوای روایات این اثر را دست‌خوش تغییر نموده‌است. آنچه در واکاوی ترجمه‌های «ابن مقفع» و «نصرالله منشی» که از این پس برای اختصار از آن با عنوان کلیله و دمنه یاد خواهیم کرد، مسلم است، زدودن کلیه اعلام و اشخاص متعلق به سنت آیینی و اساطیری هندو است؛ به‌نحوی که محتوای ظاهری اثر، تنها به مجموعه‌ای از تمثیل‌های اخلاقی و سیاسی عاری از مفاهیم آیینی رایج در مبدأ متن بدل گردد. ازاین‌رو، بررسی دگرگونی‌های متن در پی پالایش فرهنگی صورت‌گرفته میان تمدن‌ها، بار دیگر این دیدگاه را تأیید می‌کند که ترجمه را نمی‌توان صرفاً انتقال زبانی متون دانست؛ بلکه باید آن را فرایند بازآفرینی معنا در چارچوب گفتمان‌های موجود در مقاصد فرهنگی متن تلقی نمود.

براین‌اساس، می‌توان گفت کلیله و دمنه در مسیر ترجمه و انتقال خود از بستر اسطوره‌های هندویسم به افق انتظار عقل‌گرا و دین‌مدار مقصد وارد شده و حداکثر کوشش متن بر آن بوده‌است تا در روستا خود، نموده‌های آشکار اساطیر و جهان‌بینی چندخدایی هندو را مورد پذیرش قرار نداده و از آن‌ها فاصله گیرد. این موضوع، خواه در ترجمه پهلوی مربوط به دوره پیش از اسلام ایران، خواه در ترجمه‌های پس از اسلام، نشان از اعمال قدرت فرهنگ مقصد با هدف تثبیت هویت دینی و ملی خود دارد؛ چرا که به‌وضوح، متن اولیه را تنها در سطح اخلاق و حکمت عملی و نه در سطح اسطوره‌های بومی و الهیاتی آن پذیرفته‌است. از سوی دیگر، با درنظر داشتن کارکرد تعلیمی و سیاسی این اثر در نظام ادبی مقصد و ماهیت حامیان و مخاطبان اولیه آن، یعنی دربار و طبقه حاکم، دور از انتظار نبوده‌است که متن، پس از ترجمه و بازنویسی، به سبکی واقع‌گرایانه‌تر تمایل یافته باشد. این دگردیسی در محتوای متن از آن جهت که با جهان‌بینی خردگرایانه مخاطب، سازگاری بیشتری داشته باشد، بر آنچه به‌عنوان رتوریک^۱ متن، در معنای فنون تأثیرگذاری و اقناعی آن، شناخته می‌شود نیز اثرگذار بوده‌است.

۱. Rhetoric

نیز، به موازات این علل و عوامل احتمالی، با عنایت به سخن «ابوریحان بیرونی» در تحقیق *ماللهند* درباره خودبرتربینی هندوان و ضنّت آنان در ارائه معارف خویش به دیگران (ر.ک: بیرونی، ۱۳۶۲: ۱۲-۱۳)، مسئله‌ای که در مقدمه «ابن مقفع» بر کلیله و دمنه نیز بدان اشاره شده است، شاید بتوان وجود نوعی از فضای رقابت میان تمدن هند و ایران را دریافت نمود و زمینه تحولات متن در فرایند ترجمه را بدان سبب دانست.

در ذیل بیان این مطالب، باید نکته‌ای را در نظر داشت که منظور از اسطوره‌زدایی ظاهری از متن کلیله و دمنه هرگز به معنای پاک‌سازی آن متن از مفاهیم اساطیری نیست. اندیشه‌های اساطیری در بافت روایی این اثر، چنان که در سایر پژوهش‌های حوزه اسطوره‌شناسی بدان پرداخته شده است، پس از فرایند ترجمه نیز به سبب اشتراک منشأ یا ساختار روان‌شناختی ذهن انسان، به حیات خود در فرهنگ دیگری ادامه داده و تنها دچار تغییر سطح ظهور می‌شوند. به بیان دیگر، تغییرات متن اگرچه در راستای پاک‌سازی عناصر واضحاً اساطیری هندویسم انجام شده است، اما به معنای حذف اسطوره نیست؛ چراکه به تعبیر «یونگ»، انسان گذشته خود شامل خصوصیات انسان ادوار اولیه را با خود حمل می‌کند (یونگ، ۱۳۹۰: ۹۱)؛ و اسطوره‌ها به صورت کهن‌الگو در ساحت ناخودآگاه جمعی باقی می‌مانند (Jung, 1969: 42-43). بنابراین، حذف اساطیر بیش از آن که انکار اسطوره باشد، کوششی برای بازتفسیر آن در چارچوب فهمی نو و انسانی از جهان و طبیعت است.

مطالعه تطبیقی روایت‌های مشترک میان *پنج‌تنترا* و *کلیله و دمنه*، چنین می‌نماید که مجموعه‌ای از شخصیت‌های اساطیر هندو در روند انتقال و ترجمه، با سازوکارهای مختلف از متن حذف شده یا نسبت به اصل خود دگرگون شده‌اند. این سازوکارهای انطباقی را در یک طرح کلی می‌توان چنین دسته‌بندی نمود:

- ۱) حذف نام شخصیت‌های اساطیری و روایت مربوط به آنان به نحوی که سکوت متن را در این مورد در پی دارد.
 - ۲) حذف نام شخصیت‌های اساطیری و انتقال نقش آنان به عناصر دیگر روایت، بازآفرینی واقع‌گرای روایت بر پایه عناصر عمومیت یافته.
 - ۳) جایگزینی نام شخصیت‌های اساطیری با عناصری از فرهنگ مقصد، با توجه به شباهت‌های کارکردی میان اسطوره‌های هندو و مفاهیم دینی یا فرهنگی در سنت ایرانی.
 - ۴) دگرگونی کنش‌های اسطوره‌ای شخصیت‌ها به کنش‌های عقلانی، اخلاقی یا نمادین، متناسب با نظام فکری یکتاپرستانه.
- در ادامه، با مطالعه تطبیقی ترجمه متن *پنج‌تنترا* و *کلیله و دمنه*، سازوکارهای حذف یا دگرگونی شخصیت‌های اساطیری هندو در روایت‌های *کلیله و دمنه* مورد تحلیل و واکاوی قرار گرفته است.

۱-۲. گاو شیوا

در باب شیر و گاو، هنگامی که شیر، آواز مهیب و هراس‌انگیز گاو را از دور می‌شنود و بر خود می‌لرزد، دمنه در جست‌وجوی منشأ صدا برمی‌آید و پس از ملاقات با گاو، او را نزد شیر چنین معرفی می‌کند:

«ندیدم او را نخوتی و شکوهی که بر قوت او دلیل گرفتمی. چندان که به وی رسیدم بر وی سخن اکفا می‌گفتم و نمود در طبع او

زیادت طمع تواضعی و تعظیمی و در ضمیر خویش او را هم مهابتی نیافتم که احترام بیشتر لازم شمردمی» (منشی، ۱۳۹۹: ۹۵).

در حالی که در ترجمه «رایدر» از *پنج‌تنترا*، شخصیت دمنه پس از دیدار گاو، گفت‌وگو با او را به گونه‌ای دروغین برای شیر بازنمایی می‌کند:

«سرورم! او یک موجود عادی نیست. او به‌عنوان مرکب شیوا به او خدمت می‌کند و می‌گوید: شیوای بزرگ از من راضی بود و مرا به

گردش در سبزه‌زار جومنا واگذارند. خلاصه بگویم، آن مقدس این جنگل را به‌عنوان مرتع به من داده است» (Ryder, 1925: 46-47).

شماری از خدایان پسوادایی از *اوپانیساده‌ها* به بعد و در ادبیات حماسی و *پورانها* جایگاه والای خود را پیدا می‌کنند و جایگزین خدایان ودایی می‌شوند. این خدایان به‌خصوص در *پورانها*، به عالی‌ترین جایگاه خود دست می‌یابند و مورد ستایش و پرستش گسترده قرار می‌گیرند (ر.ک: مخبر، ۱۴۰۲: ۴۱). «تریمرتی» یا «تثلیث» خدایان بزرگ هندی متشکل از برهمنی آفریننده، ویشنوی نگهدارنده و شیوای ویران‌کننده، هر سه مظاهر برهمن، خدای مطلق جاودانی بوده و خدایانی مذکرند که هم‌تایان مؤنث (شکتی) دارند (ر.ک: بیرلین، ۱۳۹۶: ۴۳). در معنای وسیع‌تر، چنین تثلیثی دارای هویت استعاره‌ای است و می‌تواند ریشه در

کیش‌های خورشیدی داشته باشد؛ چراکه خورشید نیز آفریننده، پاسدار و سوزاننده است. با این‌همه، اگرچه ایده یگانگی اقا نیم سه‌گانه، ترکیبی است کهن، در مفهوم فرقه‌گرایی پیروان «ویشنو»ⁱ و «شیوا»ⁱⁱ هر کدام بر این باورند که خدای مورد نظر آنان نه‌تنها بزرگترین خدا که دربرگیرنده کل تثلیث در خویش است (ر.ک: ایونس، ۱۳۷۳: ۶۵-۶۶).

طبق تعاریف فوق، شیوا، ایزدی ترسناک و ویران‌گر است و تجزیه و اضمحلال، عدم و سکون مطلق از ویژگی‌های او است (ر.ک: مخبر، ۱۴۰۲: ۴۸-۴۹). او در متون اساطیری هند، صاحب مرکبی از نوع گاوی سفید و تنومند به نام «ناندی»ⁱⁱⁱ است که جنگجویی و شکست نیروهای اهریمنی و نگرهبانی از تمام چهارپایان از ویژگی‌های یادشده برای این گاو است (See: (Williams, 2008: 220).

شیر که از قدرت خدای شیوا به‌عنوان پشتیبان گاو ترسیده‌است، پاسخ دمنه به گاو و ادامه گفت‌وگو را جویا می‌شود. دمنه نیز بازگویی مکالمه دروغین را چنین پی می‌گیرد:

«من به او گفتم این جنگل قلمرو شیر است، مرکب همسر شکوهمند شیوا. تو می‌توانی اینجا میهمان باشی.»

(Ryder, 1925: 47)

براساس اساطیر هند، «دوی» ایزدبانوی بزرگی که همسر ایزد «شیوا» یا نیروی زنانه او است، تجلی‌های متعددی با نام‌های «ساتی»، «پارواتی»، «دورگا» و «کالی» دارد (ر.ک: ایونس، ۱۳۷۳: ۱۶۲). از این میان، «دورگا» الهه‌ای است که همواره سوار بر شیر یا ببر خود تصویر می‌شود و در متون کهن از او به‌عنوان تنها شخصیتی یاد می‌شود که توانسته‌است در نبردی بر «ماهیشاسورا»^v، دیوی عظیم‌الجثه از نوع گاومیش، فائق آید.

«خدایان دریافتند که ماهیشا توسط یک مرد، حتی ایزدان «تریمورتی» (برهما، ویشنو، شیوا) نیز کشته نخواهد شد. ماهیشا فقط به دست یک زن شکست می‌خورد. [...] دورگا] سوار بر شیر خود به دروازه بهشت رفت و اعلام کرد که همسر هر آن‌کس خواهد شد که بتواند در نبرد مسلحانه او را شکست دهد. ماهیشا دل‌باخته او شد و مصمم گشت او را به‌دست آورد. او ابتدا یاران و ارتشش را به جنگ دورگا فرستاد، سپس خود با صورتی وحشی به رویارویی دورگا رفت؛ اما دورگا سر او را برید و او را کشت» (Williams, 2008: 205-206).

براین‌اساس، دمنه در دیالوگ دروغین خود با گاو، به‌منظور مفاخره و دعوی قدرت در تقابل با گاو شیوا، شیر را نیز مرتبط با الهه دورگا، صاحب قدرت و مهابتی جلوه می‌دهد که به‌جهت همراهی با دورگا مجازاً توانسته در نبرد با دیو شکست‌ناپذیر گاومیش که از تیره گاوها است، پیروز گشته و او را از میان ببرد.

فرایند دگرگونی ماهیت و کنش‌های اسطوره‌ای شخصیت‌های فوق به ماهیتی عقلانی، از ابتدای روایت شیر و گاو که حذف گفت‌وگوی دروغین دمنه با گاو را در پی دارد، نقطه آغاز و نخستین علت ایجاد دشمنی میان شیر و گاو را از پی‌رنگ روایت حذف می‌کند. در روایت اصلی، آنچه امروزه در علم روان‌شناسی تحت عنوان برداشت و تأثیر اولیه^v شیر از گاو به‌واسطه بازنمایی دمنه شناخته می‌شود، متضمن وجه منفی و القاگر هشدار خطر برای شیر نسبت به قدرت ایزدی گاو است. دمنه با این فریب‌کاری، ذهنیت ابتدایی شیر را نسبت به گاو تحت تأثیر قرار می‌دهد و اگرچه در ادامه، شاهد مؤانست و دوستی رشک‌برانگیز آن‌ها است، لیکن در ایجاد ریشه‌های عدم اعتماد و بدگمانی در ناخودآگاه شیر نسبت به گاو کاملاً موفق عمل می‌نماید؛ حال آن‌که در بازآفرینی این پی‌رنگ در کلیله و دمنه، نخستین دریافت شیر از گاو، مبنی بر تکنیک کم‌گرفت در بازنمایی دمنه، منقاد و بی‌خطر بودن گاو است و آنچه موجب توالی رویدادهای روایت می‌گردد، صرفاً حسادت دمنه به محبوبیت گاو نزد شیر است.

در تحلیل فرایند حذف و بازنمایی اساطیر هندو از سرآغاز روایت، چنین دریافت می‌شود که کنش دمنه در بازتعریف پدیده‌های ناشناخته طبیعت به کمک اسطوره، دقیقاً همان رویکرد و سازوکار ذهنی بشر اولیه نسبت به توجیه رخداد‌های شگفت طبیعت از رهگذر اسطوره است. درواقع، چنان‌که اسطوره برای انسان نخستین، ابزار تبدیل ناشناخته به شناخته و مهار اضطراب‌های وجودی از راه روایت‌پردازی نمادین به‌شمار می‌رفته‌است، شخصیت دمنه در پنچانتترا نیز با اتکا به این منطق، صدای مهیب و ناشناخته گاو را به قلمرو معنای قابل‌فهم کشانده و آن را از سطح تهدید به سطح تبیین ارتقا می‌دهد. حال آنکه در ترجمه متن که در دوره

1. Vishnu
2. Shiva

iii . Nandi
iv . Mahishasura

v . First Impression

ادیان و تمدن پدید آمده‌است، اسطوره‌های آشکار جای خود را به عقلانیت اجتماعی و اخلاقی می‌دهند. بدین ترتیب، ساختار ذهن اسطوره‌ساز در متن متقدم با انتقال به دوره‌های متأخر از رهگذر ترجمه، به فضای تعقل و منطق درآمده و روایت در پی این دگردیسی به‌منظور پیش‌برد سایر گفتمان‌های مقصد ترجمه به خدمت گرفته می‌شود.

۲-۲. ویشنو و گارودا

در روایت فرعی «طبیطوی و وکیل دریا» در باب شیر و گاو، پس از آن‌که وکیل دریا تخم‌های پرنده را می‌ریاید و طبیطوی نر درصدد ستاندن انصاف خود از او برمی‌آید، از گفت‌وگوی طبیطوی نر و ماده دربارهٔ این موضوع چنان دریافت می‌گردد که شخصیتی که در متن *کلیله و دمنه* از آن با عنوان وکیل دریا یاد شده‌است، به‌طور قطع نمی‌تواند حائز جایگاه و قدرتی از نوع الههٔ دریاها (آن‌گونه که در سایر شروح *کلیله و دمنه* آمده‌است) باشد؛ چراکه در این صورت، شکل‌گیری اندیشهٔ کین‌خواهی و تأدیب او در ذهن پرندهٔ ناتوان و کوچکی همچون طبیطوی، غیرمنطقی به‌نظر می‌رسد. درنهایت نیز وکیل دریا به‌واسطهٔ تهدید و ارباب سیمرغ، تسلیم قدرت او شده و تخم پرنده‌گان را بازمی‌گرداند (منشی، ۱۳۹۹: ۱۲۸-۱۳۱).

گره سیر منطقی این روایت با رجوع به متن *پنچانتترا* به‌گونه‌ای دیگر گشوده می‌شود. شخصیت جاندارانگاشتهٔ اقیانوس، تخم‌های پرندهٔ ماده را می‌ریاید و پرندهٔ نر به تلافی این امر به همراه گروه پرنده‌گان، هر یک کلوخی برداشته و به قصد خشکاندن اقیانوس بر پهنهٔ آن پرتاب می‌کنند. پرنده‌گان پس از نیافتن نتیجهٔ مطلوب از این واکنش به پادشاه خود «گارودا»^۱ رجوع می‌کنند. «گارودا» که طبق سازوکار جایگزینی نام موجودات اساطیری با عناصری از فرهنگ مقصد، در متن *کلیله و دمنه* با عنوان «عنقا» و «سیمرغ» نامیده شده، تلفیقی از پرنده و انسان است (ر.ک: جهانگرد و گلستانی حتکنی، ۱۴۰۱). این موجود در اساطیر هندو به‌عنوان مرکبی در خدمت ایزد «ویشنو» شناخته می‌شود (Williams, 2008: 138). از پادشاهی «گارودا» بر سایر پرنده‌گان، در کتاب *سوم پنچانتترا* معادل باب «بوف و زاغ» *کلیله و دمنه* نیز یاد می‌شود، چنان‌که پرنده‌گان علت برگزیدن جغدان به پادشاهی را مشغله‌های بسیار «گارودا» و عدم رسیدگی او به امور پرنده‌گان بیان می‌کنند.

ارتباط مستقیم «گارودا» و ایزد «ویشنو» در *پنچانتترا* در قالب گفت‌وگوی آن دو شخصیت در روایت ذکر می‌شود:

«اکنون پرنده‌گان به گارودا که به‌تازگی توسط ویشنوی مقدس احضار شده‌بود تا در نبرد قریب‌الوقوع خدایان و شیاطین شرکت کند، گزارش دادند که چه اندوهی در جدایی فرزندان‌شان توسط اقیانوس ایجاد شده‌است. [...] [گارودا به ویشنو] گفت: ای خدای فرخنده، اقیانوس که با خدمتش به‌عنوان استراحت‌گاه شما گستاخ شده، تخم‌های بنده‌ام را دزدیده و مرا نزد او شرم‌منده کرده‌است. من از روی احترام به شما درنگ نموده‌ام؛ اما اگر کاری صورت نگیرد، امروز او را به خشکی تبدیل خواهم کرد» (Ryder, 1925: 159-162).

آنچه «گارودا» در این گفت‌وگو دربارهٔ نقش اقیانوس به‌عنوان استراحتگاه ویشنو بیان می‌کند، تصویری از جایگاه «ویشنو» در اساطیر هندو است:

«ششا [ماری عظیم‌الجثه و پیچ در پیچ] تخت سلطنت ویشنو است. تخت او جسم نرم ششا است و محل آرامش او اقیانوس شیری ذکر شده‌است. پهنهٔ اقیانوس شیری همان پهنهٔ بی‌شکل و بی‌پایان اولیه است که بارور این جهان بوده و سیارات و فضا و کیهان از آن به‌وجود آمده‌اند» (ذکرگو، ۱۳۷۷: ۷۰).

در پی این گفت‌وگو، «ویشنو» شکایت «گارودا» را موجه می‌داند و برای بازپس‌گیری تخم‌های پرنده، تیر آتشین خود را به زه برده و آن را به تهدید، سوی اقیانوس نشانه می‌رود:

«ویشنو به اقیانوس گفت: ای شرور! تخم‌های مرغ دریایی را پس بده وگرنه تو را به خشکی مبدل می‌کنم.» اقیانوس با شنیدن این سخن از ترس لرزید و تخم‌ها را طبق دستور [ویشنو] به مرغ دریایی بازگرداند» (Ryder, 1925: 162).

از مقایسهٔ دو متن چنین برمی‌آید که بازآفرینی روایت در *کلیله و دمنه* پس از حذف شخصیت‌های اساطیری «ویشنو» و «گارودا» به‌نحوی استوار و خالی از اشکال صورت پذیرفته‌است؛ چراکه این امر، همان‌طور که گفته‌شد، سیر منطقی روایت و ساختار شبکهٔ علی- معلولی آن را با خلل و ابهام همراه نموده‌است.

^۱ . Garuda

در روایت اصلی تأکید بر قدرت قاهره و منحصر به فرد ایزد «ویشنو» در مهار اقیانوس است از آن جهت که او ایزد نگه‌دارنده و محافظ موجودات جهان بوده و برقراری تعادل میان آن‌ها از جمله خویشکاری‌های اوست. پدیده طبیعی جزر و مد در روایت به شیوه‌ای اساطیری بازنمایی می‌شود؛ اقیانوس به آن اعتبار که عرشه «ویشنو» و جایگاه اوست، تخم پرندگان را می‌رباید و در این امر دلیری می‌کند. پرندگان حتی با اتحاد و اقدام عملی خود علیه اقیانوس نمی‌توانند از پس او برآیند. بنابراین، رسیدگی به این تعادل‌گریزی، در ید قدرت «ویشنو» و اساساً مسئولیت اوست و «گارودا» به‌عنوان پادشاه پرندگان فاعلیت مستقیمی در آن ندارد.

با این حال، در کلیله و دمنه آنچه به‌عنوان علت تسلیم شدن و کیل دریا و بازپس دادن تخم طیوی بیان می‌گردد، ترس و کیل دریا از اتحاد و همبستگی پرندگان با یکدیگر و پشتیبانی سیمرغ از آن‌ها است که این موضوع متضمن پیام اخلاقی و توصیه‌ای جامعه‌شناختی است.

از مقایسه این دو روایت، می‌توان چنین دریافت که گذار مفهوم قدرت اثرگذاری بر پدیده‌های جهان از سطح اساطیر به سطح عقل و خرد جمعی در فهم بشر، تحولی است که طی فرایند حذف شخصیت‌های اساطیری و انتقال نقش آنان به عناصر دیگر روایت صورت گرفته است. به بیان دیگر، غلبه بر طبیعت که از جمله مسائل و دغدغه‌های نخستین بشر بوده است، از قلمرو اساطیر و اقتدار مطلق ایزدان به حوزه مسئولیت‌ها و عقلانیت اجتماعی نقل مکان نموده است. در حقیقت، اعمال سازوکار بازآفرینی واقع‌گرای روایت بر پایه عناصر عمومیت‌یافته، بیان‌گر عبور از ساحت تبیین‌های ماورایی و فراطبیعی به ساحت تعقل و درک جامعه‌شناختی و اخلاقی برخاسته از تمدن است.

۳-۲. خدای مرگ

در باب «شیر و گاو» روایت فرعی زاغ و گرگ و شغالی که در خدمت شیری بودند و پس از مجروح شدن شیر برای تأمین قوت خود، متفق گشتند تا به مکر و دشمنی، شتری را وادار به فدا کردن خود نمایند (ر.ک: منشی، ۱۳۹۹: ۱۲۵). در پنچانتترا این‌گونه پایان نمی‌یابد و با نقش‌آفرینی قابل توجه شغال، پی گرفته می‌شود. شغال پس از کشتن شتر با نیرنگی گرگ را نیز در چشم شیر تخریب نموده و در ادامه، شیر را نیز به دروغ از هجوم یمّا، خدای مرگ، که برای خون‌خواهی شتر به سراغ شیر آمده است ترسانده و وادار به فرار می‌کند تا لاشه شتر را به تنهایی تصاحب نماید (Ryder, 1925: 166-167).

خدای مرگ در هندوئیسم با نام «یما»^۱ شناخته می‌شود که در سیر تکامل اساطیر پس از «ریگ‌ودا»، تجسم بسیار دهشتناک مرگ و کشتار بوده و با خدای گورستان‌ها، «شیوا»، نیز مرتبط است (Williams, 2008: 305-306). اعمال سازوکار حذف و سکوت درباره این اسطوره از روایت در متن کلیله و دمنه، علاوه بر آن که از حجم روایت کاسته است، کارکرد اخلاقی متضمن آن را نیز دست‌خوش تغییر می‌نماید.

در حالی که این روایت در پنچانتترا با هدف نقد و هشدار نسبت به هوش منفی افراد خودخواه و منفعت‌طلبی فردی آنان بدون توجه به صلاح جمعی شکل گرفته است، در کلیله و دمنه به روایتی بدل می‌شود که بر ضرورت اتحاد در برابر اتفاق دشمنان بیرونی تأکید دارد. این تحول، کارکرد نشانه‌ای از سازوکار پیچیده بازنویسی ایدئولوژیک متن است که طی آن، ارزش‌های اجتماعی و سیاسی مقصد نیز در ترجمه متن، مداخله دارند.

بازنویسی ایدئولوژیک، مفهومی است که در مطالعات ترجمه و روایت‌شناسی به فرایند دگرگونی معنا، ارزش‌ها و کارکردهای فرهنگی متن در بستر ایدئولوژی مسلط جامعه مقصد اشاره دارد. چنان که در بخش نظری گفته شد، براساس دیدگاه‌های «لفور»، ترجمه، نوعی بازنویسی است که متن را از صافی نظام‌های قدرت و گفتمان‌های فرهنگی عبور داده و شکل، جهت اخلاقی و سیاسی آن را بازتعریف می‌کند. در این چارچوب، مترجم می‌تواند آگاهانه یا ناخودآگاه، با حذف، تأکید یا تغییر عناصر روایی، متنی را که در اصل در نقد رفتار فردی یا اخلاقی مذموم نگاشته شده است، به اثری بدل کند که حامل پیام‌های اجتماعی و سیاسی

^۱ . Yama

باشد. فرهنگ مقصد طی اعمال قدرت در فرایند ترجمه، می‌کوشد متن را با مرجعیت خود بازتولید کند. بنابراین، بازنویسی ایدئولوژیک انعکاسی از انتظارات و جهت‌گیری‌های گفتمانی جامعه پذیرنده خواهد بود.

۴-۲. الهه جنگل

در باب شیر و گاو، روایت فرعی دیگری به این شرح بیان می‌شود که دو شریک دانا و نادان در راه، بدره‌ای زر یافتند و به قدر احتیاج از آن برداشتند و باقی را در زیر درختی پنهان نمودند. مرد زیرک پس از ربودن زره‌های نهفته، بدون اطلاع شریک خود، اتهام ربودن زر را به شریک خود نسبت می‌دهد. به همین سبب، هر دو شکایت به دادگاهی برده و در آنجا مرد زیرک جهت اثبات ادعای خود، قاضی را به شنیدن گواهی درخت فرامی‌خواند. قاضی از این ادعا متعجب می‌شود و این شگفتی موجب می‌گردد تا هنگامی که پدر مرد زیرک از درون درخت سخن می‌گوید، با روشن کردن آتش پیرامون درخت، مکر آن مرد را آشکار سازد (ر.ک: منشی، ۱۳۹۹: ۱۳۴-۱۳۷).

به این ترتیب، ادعای سخن گفتن درخت که امری نامعقول و امکان‌ناپذیر از نظرگاه واقع‌گرای شخصیت قاضی بوده‌است، به‌عنوان علت کنش آتش‌زدن درخت از سوی او طرح می‌گردد؛ امری که در متن پنج‌تنترا^۱ به‌نحوی دیگر بیان می‌شود: «حیله‌گر در دادگاه گفت: من شاهدهی دارم و آن الهه جنگل است. او به شما نشان خواهد داد که کدام یک از ما گناه‌کار و کدام بی‌گناه هستیم. آن‌ها [قاضیان] پاسخ دادند کاملاً حق با شما است (Ryder, 1925: 187).

باور به وجود الهه‌های متعدد برای پدیده‌های مختلف جهان هستی، ریشه در پیوند ناگسستنی انسان و طبیعت در باور اساطیری بشر داشته و از شیوه ادراک جهان به‌صورت مجموعه‌ای از نیروهای خدایگانی حکایت دارد.

«علاوه‌بر پرستش «شیوا» و «شاکتی»^۱، چه در پیکر آدمی و چه در شکلی نمادین، ما عمومیت باور اعصار کهن را به جان‌گرایی در درهٔ سند می‌بینیم. پرستش سنگ‌ها، درخت‌ها و جانوران از آن‌روی که گویا جایگاه ارواح نیک یا بدند، به‌صورت پرستش ناگه‌ها و یک‌کشه‌ها ظهور می‌کند» (بهار، ۱۳۸۶: ۱۲۵).

در سروده‌های ریگ‌ودا از ایزدبانو یا الهه‌ای یاد می‌شود که نماد خاموشی، صدای جنگل و طبیعت اسرارآمیز است. نقش این الهه با نام «آرینی»^۱ اگرچه در متون کهن هند پرتکرار و برجسته نیست؛ اما به‌طور مستقیم با جنگل پیوند دارد (Murphy, 1998: 317). از این‌رو، اشاره به الهه جنگل از سوی مرد حیله‌گر و گواه‌گرفتن می‌تواند با پیشینهٔ ذهنی چنین شخصیت‌هایی در بافت فکری باور به ارباب انواع، صورت پذیرفته باشد.

ملاحظه می‌گردد که در روساخت اسطوره‌ای متن پنج‌تنترا^۱، رجوع به الهه جنگل و گفت‌وگو با وی، امر بدیهی تلقی شده و برخلاف نحوهٔ بازنمایی آن در کلیله و دمنه، شگفتی قضات را در پی ندارد. به همین سبب، کنش آتش‌زدن درخت برای فهم حقیقت ماجرا در اصل روایت، نه از سوی قاضی، بلکه توسط همان شریک ساده‌لوح برای اثبات بی‌گناهی خود انجام می‌شود:

«درهمین حال مرد درستکار مقداری مواد مشتعل‌شونده در برابر روزهٔ درخت قرار داد و آن را سوزاند. ناگهان پدر مرد نابه‌کار با بدنی سوخته و چشمانی از حلقه بیرون‌زده از میان درخت در حال سوختن بیرون آمد» (Ryder, 1925: 190).

در اینجا، ریشه‌های حذف اسطوره از بافت روایت و بازنویسی آن به‌نحوی عاری از عناصر غیرواقع را می‌بایست در بازنمایشی بشر نسبت به پدیده‌های جهان، آن هم بر مبنای نگرش عقل‌گرایانه جست‌وجو نمود.

دگرگونی ماهیت اسطوره‌ای الهه جنگل به ساختاری عقلانی در کلیله و دمنه، علاوه‌بر آن که نقش‌آفرینی و کنش شخصیت‌ها را در برابر رویدادها دست‌خوش تغییر می‌نماید، نشانهٔ ساختار ذهنی و بافت فکری جامعه هدف مترجم در تعبیر پدیده‌ها به شیوهٔ منطقی و علی-معلولی است. این دگرگونی بیان‌گر گذار انسان از تفکر اسطوره‌ای به سوی نوعی واقع‌بینی و نظم عقل‌محور در درک جهان است و با کارکرد مورد انتظار متن کلیله و دمنه در نظام ادبی مقصد سازگاری دارد.

۵-۲. بهاروندا

در ترجمهٔ «رایدر» از بخش دوم پنج‌تنترا^۱ که معادل باب «دوستی کبوتر و زاغ و موش و باخه و آهو» در متن کلیله و دمنه است، از موجود اساطیری دیگری در خلال روایت «مطوقه و یارانش» یاد می‌شود که این بخش، به کلی از کلیله و دمنه حذف شده‌است.

^۱. Shakti

ⁱⁱ. Aranyani

در متن پنچانتترا سرگروه پرندگان یا مطوَّقه، پس از به‌دام‌افتادن خود و سایر کبوتران همراهش، روایت پرنده «بهاروندا»^۱ را با هدف تشویق و ترغیب همراهانش به حفظ همبستگی برای رستن از دام صیاد بازگو می‌کند:

«در کنار دریاچه‌ای پرنده بهاروندا زندگی می‌کرد. آن پرنده دارای یک شکم و دو سر بود. روزی یکی از سرها مقداری شهید برای نوشیدن یافت. سر دیگر از او درخواست نمود نیمی از شهید را به او بدهد؛ اما آن سر امتناع نمود. سر دیگر نیز با عصبانیت مقداری زهر از جایی یافت و نوشید و از آنجا که هر دو دارای یک شکم بودند از بین رفتند» (Ryder, 1925: 216)

نام بهاروندا در متن *وداها* وجود ندارد؛ لیکن این پرنده دو سر در متون *پورانایی*، گاهی تجسم ایزد «ویشنو» در نظر گرفته شده و در برخی از نبردها با موجودات اهریمنی حضور یافته‌است (Brittlebank, 1997: 143).

مؤلف با استفاده از اسطوره بهاروندا در طرح یک روایت فرعی، تأثیر خطابه پرنده رهبر را برای سایر پرندگان گروهش، در اهمیت حفظ اتحاد و یکپارچگی تقویت می‌نماید. چنان‌که می‌دانیم تمثیل یکی از روش‌های استدلال است. استدلال تمثیلی در فنون رتوریک یا خطابه یکی از تکنیک‌های ساده‌سازی تشبیهی مطلب و افزایش میزان اثرگذاری آن بر مخاطب است. انتقال معنا از رهگذر تمثیل با بهره‌گیری از تصویرسازی، داستان و نمادپردازی ابزاری برای نفوذ و اثرگذاری بر مخاطب و برانگیختن عواطف او به شیوه غیرمستقیم است.

بنابراین، می‌توان گفت اگرچه محتوای روایت اصلی پس از اعمال سازوکار حذف و سکوت درباره اسطوره بهاروندا در روایت مطوَّقه و یارانش، دچار تغییر نشده، لیکن نشانه‌های اهمیت تکنیک‌های رتوریک و کاربست آن در متن پنچانتترا را از میان برده‌است. به عبارت دیگر، در فرایند ترجمه و انتقال متن، حذف تلاش‌های مؤلف در طراحی خطابه‌ای ساختارمند با بیشترین حد کارکرد اقناعی و روان‌شناختی برای کبوتران، ارزش بلاغی روایت را تا حدودی کاهش داده‌است.

۲-۶. گائوری^۲

در باب بوف و زاغ، گفت‌وگوی شخصیت‌های روایت فرعی «درودرگی که همسری نابه‌کار داشت و فریفته مکر او شد» (ر.ک: منشی، ۱۳۹۹: ۲۲۰-۲۲۲)، دارای تفاوت‌هایی نسبت به اصل آن در متن پنچانتترا است.

در این روایت از فصل سوم پنچانتترا، زن پس از آن‌که درمی‌یابد شوهر در اتاقی که او و معشوقش در آن حضور دارند، پنهان شده و قادر به شنیدن صدای او است چنین می‌گوید:

«امروز صبح به معبد گائوری رفتم تا الهه را زیارت کنم. ناگهان صدایی از آسمان شنیدم که گفت: دخترم! اگرچه تو به من وفاداری اما تا شش ماه دیگر به حکم سرنوشت، بیوه خواهی شد. گفتم: ای الهه مقدس تو از این بلا آگاه هستی و راه چاره آن را نیز می‌دانی. آیا راهی وجود دارد که همسر مرا صد سال زنده نگه دارم؟ الهه پاسخ داد: چاره‌ای هست که تنها به خودت بستگی دارد. گفتم: «اگر به قیمت جانم تمام شود نیز انجام خواهم داد. الهه گفت: «اگر با مردی دیگر هم‌بستر شوی مرگ قریب‌الوقوع همسرت به او منتقل خواهد شد و همسرت صد سال دیگر به زندگی ادامه خواهد داد» (Ryder, 1925: 350-351).

گائوری یکی از تجلی‌های «دوی» (همسر شیوا یا نیروی زنانه او)، ایزدبانوی باروری و حاصل‌خیزی است و در آیین‌های مربوط به ازدواج زنان دیده می‌شود (ر.ک: ایونس، ۱۳۷۳: ۱۶۲-۱۶۶). ادعای مطرح‌شده از سوی زن مبنی بر توصیف الهه به هم‌بستر شدن با مردی غریبه، اشاره‌ای مشخص به مقوله فحشای آیینی در اساطیر است.

«از آن‌جاکه فحشا با بارآوری مربوط بود، در شرایطی جنبه آیینی و مذهبی داشت. هردوت از فحشای آیینی در بابل سخن می‌گوید که با مراسم نیایش مای‌لیتا، ایزدبانوی بابلی، مربوط بود. هر زن بابلی به‌خاطر این ایزد مجبور بود لااقل یک‌بار در طی زندگی‌اش با مردی بیگانه هم‌بستر شود. در معابد الهه‌های سوری هم فحشای مقدس رواج داشت. [...] در هند هم چنین بود» (شمیسا، ۱۴۰۱: ۲۴۳).

در روایت بر ساخته زن، از اشاره به زیارت معبد «گائوری» و آیینی شناخته‌شده توسط او کارکردی تیره‌جویانه دنبال می‌شود. همچنین، زن با اشاره به سخن گفتن الهه با وی به شیوه آسمانی و وحیانی، به‌طور غیرمستقیم وجهی تقدیس‌گرایانه را برای خود

^۱ . Gandabherunda /Baharunda

^۲ . Gauri

منظور می‌دارد؛ چراکه این‌گونه الهامات غیبی در سنت هندو پس از استمرار در مراقبه و ریاضت بر انسان حادث شده و مختص افرادی است که از نظر معنوی در درجات عالی قرار دارند.

علت و معلول‌های گفته‌شده در این روایت و استدلال دروغین زن با اعطای نقش کنش‌گر به «الهه گائوری»، پس از حذف از متن کلیله و دمنه و سکوت درباره آن شخصیت، به‌نحوی متفاوت بازآفرینی می‌شود. در متن این روایت از کلیله و دمنه، زن با اعتراف به سهو و لغزش خود در این حادثه از روی شهوت، منزلت همسر را همچون منزلت پدر، برادر و فرزند، دارای اصالت، فرض نموده و در ظاهر سخن خود، آن را عزیز می‌شمرد (ر.ک: منشی، ۱۳۹۹: ۲۲۲).

ملاحظه می‌شود که مکر زن در روایت پنچانتترا از آن جهت که به امر ایزدی مقدس صورت گرفته‌است، نوعی فداکاری و ایثار برای نجات جان همسر جلوه داده می‌شود و به‌این ترتیب، منطقی است که مرد درودگر، فریب خورده و زن را شایسته تقدیر نیز بداند. همان‌گونه که این متن در روایت موسوم به زن حجام، بر هوش بلامنازع اما فریب‌کارانه زنان تأکید می‌نماید (Ryder, 1925: 67)، در روایت مذکور نیز به مغلوب‌شدگی مردان در برابر مکاری زنان، توجه ویژه دارد.

آنچه در متن کلیله و دمنه قابل توجه است، از یک‌سو، اعتراف مستقیم زن به ناگزیری از شهوت‌بارگی و رفع حاجت نفس درعین دانستن حرمت همسر و از سوی دیگر، تساهل و خطاپوشی مرد نسبت به وی است. این امر در نگاهی واکاوانه، متضمن پیش‌فرض‌های فرهنگی متفاوت دو متن در مورد جایگاه زن و مرد بوده و نیازمند تحلیل است. تفاوت محتوای ارائه‌شده در روایت مورد بحث میان متن پنچانتترا، متعلق به حدود دو قرن پیش از میلاد در سرزمین هند و کلیله و دمنه به‌عنوان ترجمه آن در قرون نخستین رواج اسلام در ایران، واجد لایه‌های مختلف فرهنگی و ایدئولوژیک است.

تأکید اصلی محتوای روایت در پنچانتترا، بر حيله‌گری زن و ناتوانی مرد در برابر نیروی فریبنده اوست. قدرت برخاسته از هوش منفی و تولدایی فریب‌کاری زن در این نوع نگرش، او را به موجودی خطرناک تبدیل می‌کند که اقتدار مرد را در سطح عقل و تدبیر به تزلزل می‌کشانند. اگرچه به‌زعم «ایندو شیکهر»، انتقاد از زنان و نسبت دادن فساد و بدی‌ها به آنان، مخصوص ادبیات بودائی و جین بوده و داستان‌های حاوی این مطلب، بعدها توسط روایان مرد که به‌دنبال برتری خود بر جنس مخالف بوده‌اند، به متن اصلی پنچانتترا افزوده شده‌است (ر.ک: شیکهر، ۱۳۸۵: ۴)، با نگاهی عمیقتر به ژرف‌ساخت این روایت و روایت‌های مشابه آن، می‌توان ضعف و آسیب‌پذیری مرد را در برابر مکر زن دریافت نمود.

اما در بافت این روایت از کلیله و دمنه، زن، دیگر نه‌تنها موجودی حيله‌گر، بلکه شهوت‌ران و لغزش‌پذیر نیز به‌شمار می‌رود و به‌سبب ضعف اخلاقی، نیازمند هدایت و عفو مردانه است. در این نوع نگرش، همان‌گونه که در متن نیز بدان اشاره می‌شود، شوهر در مقامی هم‌ارز پدر و برادر به‌عنوان سرپرست و قیم زن شناخته می‌شود و گذشت و رأفت او در برابر خطای زن، نه از روی ضعف که نشانه برتری اخلاقی و عقلانی او بازنمایی می‌گردد.

ریشه‌های این نوع بازنمایی را می‌بایست در ساختار فرهنگی سنت‌های پدرسالارانه و تفکری در امتداد مبادی اندیشه‌های یونانی (ر.ک. لوید، ۱۳۹۷: ۲۵-۳۶) جست که در آن، زنان غالباً هم‌ردیف کودکان ناتوان از تشخیص خیر و شر به‌شمار می‌روند. مطالعات و پژوهش‌های انسان‌شناختی در روابط جوامع ابتدایی، رابطه مرد و زن را مبتنی بر الگوی پدر-کودک دانسته‌اند. در فلسفه ارسطویی، زن از نظر عقلانیت و توان تصمیم‌گیری، در مرتبه‌ای میان برده و کودک قرار می‌گیرد؛ بدان معنا که توان تعقل دارد؛ لیکن بدون اقتدار؛ همانند کودک که عقل دارد اما نارس و ناتمام در نظر گرفته می‌شود (Lerner, 1986: 210). این رویکرد، بنیان مفهوم کودک‌انگاری زنان^۱ را شکل می‌دهد که طی آن مشروعیت سلطه مردانه، فراهم می‌گردد. در این نظام فکری، چنین سازوکارهایی برای حفظ نظم مردسالارانه و بازتولید برتری اخلاقی مرد کارکرد دارد.

به‌همین سبب، کلیله و دمنه در راستای کارکرد تعلیمی و اخلاقی آن، پس از حذف بخش اساطیری روایت به بازتولید نظم موردنظر خود می‌پردازد؛ زن به‌صورت ذاتی و ناخودآگاه، موجودی ناقص و خطاکار تصویرسازی می‌شود که تنها از رهگذر عفو و

^۱ . Infantilization of Women

تربیت مرد می‌تواند به سامان اخلاقی بازگردد. بدین ترتیب، مردی که در برابر لغزش زن تساهل نشان می‌دهد، مظهر عقل، حلم و کرامت اخلاقی معرفی می‌شود.

در نهایت، می‌توان گفت این روایت در متن کلیله و دمنه، متضمن تحولی از نوع بی‌اعتبارسازی قدرت برتر زنان در روایت هندی است. در حالی که روایت پنچانتترا از هوش و نیرنگ زن به‌عنوان ابزار قدرت یاد می‌کند، کلیله و دمنه با نسبت دادن شهوت‌رانی و نقص اخلاقی ذاتی به زن، برتری عقلانی مرد را تثبیت می‌نماید. در نتیجه، زن از مرتبه کنش‌گر مکار به مرتبه موجودی نیازمند هدایت، فروکاسته می‌شود.

۷-۲. یاجناوالکیا

«یاجناوالکیا»^۱ از ریشی‌ها یا حکیمان هندی مشهور در *اوپانیساده‌ها* است. ریشی‌ها در فرهنگ هندو حکیمان و شاعران وحیانی هستند که در پی مراقبه و تمرکز بر نیروهای کیهانی، مورد الهام وادها قرار می‌گرفتند و از طریق این شهود و ادراک، واسطه انتقال حقایق ازلی به بشر می‌شدند (Dowson, 1888: 268). «یاجناوالکیا» که متن *یجورودی سپید* به او نسبت داده شده است، ریشی شناخته‌شده‌ای است که با آموزه‌های مذهبی زمان خود مخالف بود و به‌همین سبب با برهمنان به مناظره و ستیز می‌پرداخت. او مبتکر دکترین یوگا و مراقبه بوده و آموزه‌های فلسفی او از خلال گفت‌وگوهای وی با همسرش مایتری قابل دریافت است (Ibid: 372).

شخصیت «یاجناوالکیا» در یکی از روایات فرعی کتاب سوم پنچانتترا با شخصیت «زاهد مستجاب‌الدعوه» در روایت «زاهد و موش‌بچه‌ای که دختر شد» ذیل باب «بوف و زاغ» کلیله و دمنه جایگزین شده است. او در روایت سانسکریت، با نیروی جادویی برآمده از تقدس خود، موش‌بچه را به دختر تبدیل می‌کند (Ryder, 1925: 353)، در حالی که این رخداد در کلیله و دمنه با دعای زاهد توسط ایزد تعالی به‌وقوع می‌پیوندد (ر.ک: منشی، ۱۳۹۹: ۲۲۴). این تغییر محتوا در ترجمه و بازنویسی اثر، با سازوکار دگرگونی کنش‌های اسطوره‌ای شخصیت‌ها به کنش‌های عقلانی، متناسب با نظام فکری یکتاپرستانه صورت پذیرفته است و طی آن، نیروی جادویی «یاجناوالکیا» در کنشی خلقت‌گونه، صرفاً به دعا نمودن او فروکاسته شده و قدرت تغییر در آفرینش موجودات، همچنان در ید خالق یکتا بیان می‌گردد.

اگرچه «یاجناوالکیا» در اعلام و چهره‌های هندویسیسم به‌عنوان یک عارف و شخصیت حکمی شناخته می‌شود؛ لیکن به‌سبب اشاره مستقیم متن پنچانتترا به عبارت «جادوی برآمده از تقدس»، می‌توان حذف و دگرگونی این مطلب در کلیله و دمنه را با چارچوب نظری فریزر در مورد سیر تکاملی باورهای بشر نیز تفسیر نمود. ایجاد این تحول در شکل اولیه روایت، گذار از مرحله جادو به دین در مسیر تکامل بشر از منظر فریزر را فریاد می‌آورد. توسل انسان نخستین به جادو برای کنترل طبیعت و پدیده‌ها به صورت تقلیدی یا سرایتی، در نهایت با فهم ناکارآمد بودن آن، به مرحله ادیان و نگرش الهی پیشرفت می‌کند (ر.ک: فریزر، ۱۳۹۵). کلیله و دمنه از آنجاکه بازنویسی متنی کهن در نظام فکری و فرهنگی موحدانه توسط جوامعی است که حضور و نقش آشکار اساطیر را در دوران دین‌گرایی و خردورزی به پس ذهن خود رانده‌اند، گذار از مرحله جادو به دین را به‌وضوح در محتوای تغییر یافته خود بازتاب می‌دهد.

از این‌رو، چرخش فرهنگی و اعتقادی در ارثه این محتوا در فرایند ترجمه را می‌توان بازتاب دگرگونی بنیادین در نظام معنا و کارکرد روایت دانست. این امر نه‌تنها به حذف نموده‌های جادویی و اسطوره‌ای انجامیده؛ بلکه با بازتعریف مفاهیم قدرت و تقدس در چارچوبی دینی و عقلانی، به تطبیق متن با ذهنیت دینی-حکمی مقصد ترجمه پرداخته است. بدین ترتیب، کلیله و دمنه را در جایگاه متنی برآمده از مواجهه دو جهان‌بینی در فرایند ترجمه، می‌توان تجلی پیشرفت اندیشه بشر از ساحت اسطوره و جادو به عرصه عقلانیت محسوب نمود.

^۱ . Yajnavalkya

۳. نتیجه‌گیری

مطالعه تطبیقی روایت‌های مشترک در دو متن *پنچانتترا* و *کلیله و دمنه* نشان می‌دهد که فرایند ترجمه و بازنویسی چندمرحله‌ای این اثر از سانسکریت تا فارسی، به حذف شماری از شخصیت‌های اساطیر هندو از متن انجامیده‌است. پالایش آگاهانه این شخصیت‌ها و اسطوره‌زدایی از روایت، از رهگذر به‌کارگیری سازوکارهای انطباق فرهنگی و ایدئولوژیک، ساختار روایی و محتوای اندیشگانی متن مبدأ را تحت‌تأثیر قرار داده‌است. در این میان، حذف شخصیت‌هایی چون «گاو شیوا»، «الهه جنگل» و «یاجناوالکیا» و جایگزینی منطق اسطوره‌ای با تحلیل‌های عقلانی، نمود بارزی از گذار ذهنیت جوامع انسانی از تفسیر اسطوره‌محور پدیده‌ها به نگرشی خردگرایانه و توحیدی است. در واقع، این تحول، بازتابی از عبور بشر از مرحله جادو به دین و از اسطوره به تعقل قلمداد می‌شود.

با این حال، بازنمایی و دگرگون‌سازی اسطوره‌های آشکار متن در ساحت خرد و جامعه‌شناسی فرهنگی، گاه به ابهام و گسست در ساختار روایت نیز انجامیده‌است. برای نمونه، حذف شخصیت اسطوره‌ای «ویشنو» در روایت «طیطوی و وکیل دریا» و انتقال نقش او به «سیمرغ» که خود برپایه معادل‌سازی با شخصیت «گارودا» بازآفرینی شده، انسجام علی و معلولی روایت را تا حدی تضعیف نموده‌است.

از سوی دیگر، اعمال سازوکار حذف و سکوت بر شخصیت‌هایی همچون «یما» و «بهاروندا»، علاوه بر تغییر شیوه‌های رتوریک متن، زمینه‌ساز نوعی بازنویسی ایدئولوژیک شده‌است که *کلیله و دمنه* را به متنی سراسر تعلیمی، حامل پیام‌های خردورزانه، اخلاقی و سیاسی بدل ساخته‌است. همچنین، حذف اسطوره «الهه گائوری» و سکوت در مورد نقش انتسابی او در متن مبدأ، موجب تغییر محتوای روایت و برهم‌خوردن معادله قدرت میان زن و مرد شده‌است؛ امری که بیان‌گر بازتاب ارزش‌های اجتماعی و نگرش‌های جنسیتی در فرهنگ مقصد است.

به‌طور کلی، بررسی‌های این پژوهش نشان می‌دهد که ترجمه *کلیله و دمنه* از روایت‌های متن *پنچانتترا*، نیازمند نگرش و تفسیرهای میان‌فرهنگی است؛ چراکه در آن، آشکارا نظام اسطوره‌ای هند باستان به‌دست نظام ادبی و فرهنگی خردگرایی مقصد در دوره زمانی به‌خصوص، دگرگون و بازآفرینی شده‌است. از این‌رو، مطالعه متن *کلیله و دمنه* در حوزه مطالعات ترجمه به‌عنوان یکی از نخستین نموده‌های ویژه ترجمه فرهنگی و ایدئولوژیک، دارای اهمیت بسیار بوده و تحلیل کیفیت بازآفرینی آن در انطباق با افق انتظارات و انواع گفتمان‌های جامعه مقصد، مبین ابعادی تازه در بازخوانی متون ترجمه است.

کتابنامه

الف. منابع فارسی

- ایونس، ورونیکا. (۱۳۷۳). *شناخت اساطیر هند*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: گلشن.
- بسنت، سوزان؛ لفور، آندره. (۱۳۹۲). *چگونه فرهنگ‌ها ساخته می‌شوند*. ترجمه نصرالله مرادیانی. تهران: قطره.
- بیرلین، ج.ف. (۱۳۹۶). *اسطوره‌های موازی*. چاپ ششم. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۶۲). *تحقیق ماللهند*. ترجمه منوچهر صدوقی سها. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۶). *ادیان آسیایی*. چاپ ششم. تهران: چشمه.
- پاکزاد، فاضل. (۱۳۸۶). «درباره ترجمه قدیم سریانی کلیله و دمنه». *نامه بهارستان*. سال ۸۹، ۱۴۵-۱۷۶.
- جهانگرد، فرانک؛ گلستانی حتکنی، طیبه. (۱۴۰۱). «مطالعه ترجمه کلیله و دمنه بهرام‌شاهی براساس نظریه نظام چندگانه اون زهر». *فصلنامه مطالعات زبان و ترجمه*. سال ۵۵، شماره ۳، ۱۸۹-۲۲۳.
- حسن‌زاده نیری، محمدحسن؛ گل‌بابائی، فاطمه. (۱۴۰۴). «نقش خواننده فرضی در سرایش دو مرثیه فارسی و عربی سعدی در سوگ بغداد». *شعرپژوهی (بوستان ادب)*. دوره ۱۷، شماره ۶۴/۲، ۱-۱۶.
- ذکرگو، امیرحسین. (۱۳۷۷). *اسرار اساطیر هند (خدایان ودایی)*. تهران: فکر روز.
- شمیسا، سیروس. (۱۴۰۱). *اساطیر و اساطیرواره‌ها*. چاپ سوم. تهران: هرمس.

- شیکهر، ایندو. (۱۳۸۵). *پنچانتترا*. چاپ دوم. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- فریزر، جیمز جرج. (۱۳۹۵). *ساخته زرین (پژوهشی در جادو و دین)*. ترجمه کاظم فیروزمندی. تهران: آگاه.
- قرایی، فیاض. (۱۳۸۵). *ادیان هند*. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- لوید، ژنویو. (۱۳۹۷). *عقل مذکر: مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب*. ترجمه محبوبه مهاجر. چاپ هشتم. تهران: نی.
- لفور، آندره؛ بسنت، سوزان و همکاران. (۱۳۹۴). *چرخش فرهنگی در مطالعات ترجمه*. ترجمه مزدک بلوری. تهران: قطره.
- محبوب، محمدجعفر. (۱۳۴۹). *درباره کلیله و دمنه*. چاپ دوم. تهران: خوارزمی.
- مخبر، عباس. (۱۴۰۲). *اساطیر هند: درس‌گفتارها*. تهران: مرکز.
- منشی، ابوالمعالی نصرالله. (۱۳۹۹). *کلیله و دمنه*. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی تهرانی. چ پنجم. تهران: نگاه.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۰). *روان‌شناسی و دین*. ترجمه فؤاد روحانی. چاپ هفتم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

ب. منابع لاتین

- Bassnett, Susan, Trivedi, Harish. (1999). *Post-colonial Translation: Theory and Practice*. London and New York: Routledge.
- Dowson, John. (1888). *A classical dictionary of Hindu mythology and religion, geography, history and literature*. 2nd ed. London: Trübner & Company.
- Jung, Carl Gustav. (1969). *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Translated by R.F.C. Hull. Princeton: Princeton University Press.
- Lefevere, Andre. (1998). *Translation Practice(s) and the Circulation of Cultural Capital: Some Aeneids in English*. In *Construction Cultures: Essays on Literary Translation* By Susan Bassnett, Andre Lefevere. Clevedon: Multilingual Matters.
- Lerner, Gerda (1968). *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press.
- Murphy, Patrick W. (1998). *Literature of Nature: An International Sourcebook*. Contributing Edit by Terry Gifford and Katsunory Yamazato. Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Ryder, A.W. (1925). *The Panchatantra*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Williams, George M. (2008). *Handbook of Hindu Mythology*. New York: Oxford University Press.