

تاریخ اجتماعی ترجمه در ایران: نسبت تاریخ فرهنگی ایران و فرهنگ تاریخی اش

ریحانه گرانسایه^۱، اسمعیل خلیلی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۵/۰۵

چکیده

روندهای ترجمه در تاریخ ایران و تشخیص نسبت آن با تحولات فکری و اجتماعی، به‌عنوان شاخص تعیین‌کننده کارویژه ترجمه در دو دوره ایران باستان و عصر تمدن اسلامی در این مقاله بررسی شده‌اند. مفهوم ترجمه به دو معنی در این مقاله به کار رفته است: «بازگردانی گفتار یا نوشتار از زبانی به زبان دیگر» و «بازخوانی یک فرهنگ در یک فرهنگ دیگر، به مثابه امری میان‌فرهنگی یا ارتباطی یا میان‌اجتماعی». منبع استناد در گذشته تاریخی، که فاقد گزارش‌هایی درباره ترجمه است، بررسی روندهای برگردان شدن زبان در روند تحول خط‌ها و در دوره‌هایی که گزارش‌های مکتوب از امر ترجمه وجود دارد استفاده از آن گزارش‌ها بوده است. منابع به‌عنوان «متن» بررسی شده‌اند و دیدگاه نویسندگانشان به‌طور انتقادی داوری شده است. استنتاج پایانی بر مبنای رویکرد نظری پژوهش، «تغییرات فرهنگی» را معیار فهم تاریخ ایران قرار داده و احتمال داده است که تا پایان عصر تمدن اسلامی، دو نوع «شرایط وقوع ترجمه» در ایران وجود داشته است. امر ترجمه در دوران پیش از اسلام از خصوصیت «درون‌فرهنگی» برخوردار بوده و در دوره تمدن اسلامی یک «اقتضای فرهنگی» برای ارتباط میان‌فرهنگی که کارویژه نهایی اش می‌تواند ایجاد یک فرافرنگ بوده باشد. مفهوم اول دلالت بر خصلت خود فرهنگ در جذب عناصر فرهنگ‌های دیگر دارد، و مفهوم دوم به عامل تکثر فرهنگی در محدوده بین‌سازمینی یا میان‌جامعه‌ای.

کلیدواژه: ترجمه، کارویژه ترجمه، ایران، تاریخ فرهنگی، عنصر فرهنگی درونی، فرهنگ تاریخی، ارتباط میان‌فرهنگی، جهانی بودن، بومی بودن.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته مطالعات ترجمه، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول).

reyhanehgransayeh@yahoo.com

۲. همکار علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم و مدیر گروه «جامعه‌شناسی شناخت»
esmaeilkhalili@gmail.com

انجمن جامعه‌شناسی ایران.

فهم هستی اجتماعی بی فهم هستی تاریخی غیرممکن است؛ جامعه همان تاریخ استمرار یافته و تاریخ همان واقعیت مستمری است که اکنون در امر جاری تجربه و گاه فهم می شود.^۱

پیش از مقدمه

و تمام جهان را يك زبان و يك لغت بود.. و خداوند گفت: ... اکنون نازل شویم و زبان ایشان مشوش سازیم تا سخن یکدیگر را نفهمند... در آنجا خداوند لغت تمامی جهان را مشوش ساخت (عهد عتیق، سفر پیدایش: ۱۱).
و این شاید اولین برخورد انسان ها با چندزبانی بودن به عنوان یک «مسئله» است.
در اسطوره ها و ماجرای برج بابل آمده که خداوند تحمل بالا رفتن و دست اندازی {آدمی} به آسمان ها را نداشت و زبان ایشان را مشوش کرد. اما نمی گوید چرا به رغم اختلاف زبان ها باز می توان زبان ها را به یکدیگر ترجمه کرد!



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۴۸

دوره هفتم
شماره ۳
تابستان ۱۳۹۴

مقدمه، در باب موضوع، رویکرد و روش

این مقاله^۲ از حیث موضوع میان چهار حوزه جامعه شناسی تاریخی، مطالعات ترجمه، جامعه شناسی معرفت و نیز زبان شناسی تاریخی قرار یافته، از حیث روش نیز ضرورتاً از روشی تلفیقی سود جسته است؛ پس از بررسی عمده‌تاً زمان شناختی^۳ روندهای ترجمه، نقش یا کارویژه آنها را در روندهای تغییرات فکری یا اجتماعی در تاریخ ایران از منظر جامعه شناسی تاریخی بررسی کرده و می‌کوشد ابتدا تاریخ ترجمه را بر اساس یافته‌های محققان، بازخوانده، سپس فرضیه‌هایی برای فهم کارویژه ترجمه، در طول تاریخ ایران فراهم آورد.

۱. هر نفس نو می‌شود دنیا و ما
عمر همچون جوی، نو نو می‌رسد
بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
مستمری می‌نماید در جسد

(مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۶۲)

۲. بخش کثیری از مستندات و تفاسیر این مقاله در شمار یافته‌های پژوهش جامع و همه‌جانبه‌ای است که با عنوان «بررسی مسائل اجتماعی مترجمان ایران» از بهار ۱۳۹۲ آغاز شده و در تابستان ۱۳۹۴ به صورت خود دست یافته. باید تحلیل این داده‌ها را، به تفصیل مندرج در پژوهش و شرح حاضر، همچون منصفه‌ای برای آزمون یک نظریه کلان تاریخی در خصوص «نسبت ذهن ایرانی و امر مدرن» نگریست.

3. Chronologic

موضع منطقی^۱ ما برای فهم تاریخ مبتنی بر ضرورت فهم نسبت کل^۲ با جزء^۳ است. از سوی دیگر، امر کلی نیز هیچ‌گاه یک باره (دفعتاً واحده) در همان هیئت کلی بروز نمی‌یابد، بلکه در عینیت مشخصی^۴ بارز می‌شود که در مجموعه پارادایم‌های غالب یا منطق جاری علم امروزی، به نوعی «مشاهده‌پذیر» شمرده می‌شود. ما رویکرد خود به کلیت تاریخ و گرایش عام‌مان برای تفسیر آن کلیت را نوعی از فلسفه تاریخ پسینی^۵ قلمداد کرده‌ایم!

معیار اصلی در رویکرد ما برای تفسیر کلیت تاریخ آن است که تاریخ را، تاریخ بقاء نوع یا گونه‌ای در کلیت فرهنگ و جامعه بدانیم؛ گونه‌ها یا انواعی که موضوع فهم تاریخی قرار می‌گیرند، در هیئت یک کلیت مشتمل بر جامعه و فرهنگ بروز تاریخی و بالتبع موضوعیت علمی می‌یابند.^۶

رویکرد تفسیری در این مقاله، ایده «تاریخ به مثابه یک امر فرهنگی» و نیز فهم فرهنگی تاریخ، شبیه کلیت روش تبیین مکتب بازل^۷، به‌ویژه ایده یاکوب بورکهارت^۸ و نیز رویکرد تفسیری ویلهلم دیلتای^۹ بوده است. منبع ما شرح شارحان تاریخ و لذا گزاره‌های وصفی، توصیفاتی بوده‌اند که تاریخ‌نگارانی برای بیان خصوصیات تاریخ ترجمه در ایران پیش نهاده‌اند. بازخوانی گام‌به‌گام سنجشی این گزاره‌ها به عنوان «متن» بررسی، ما را به ایجاد یک درک تفسیری از روندهای تاریخ ترجمه در ایران هدایت کرده است. مطلق «روش» در این مسیر، واجد کارویژه پرهیز از دخالت پیشداوری‌های محققان در تفسیر امر مورد بررسی است. از این منظر، کارویژه «روش تحقیق» نه تنها تمهید ابزارهایی یا ارائه دستور گونه‌هایی برای گردآوری^{۱۰} داده‌های مورد نیاز، بلکه به‌ویژه در آن هنگام است که می‌خواهیم به انتساب

1. Logical

2. Total

3. Partial

4. Particular Objectivity

5. A posteriori

۶. شرح این اجمال در اصل پژوهش آمده است.

۷. دیدگاه هیچ‌یک از متفکران آن مکتب به‌طور خاص مبنای روش‌های تفسیری ما در این پژوهش نبوده‌اند، اما از یک متفکر مهم این مکتب ملهم بوده‌ایم، یعنی از اثر بورکهارت، فرهنگ رنسانس در ایتالیا (رجوع شود به: بورکهارت، یاکوب (۱۳۷۶). فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو).

8. Burckhardt, Jacob (Born: May 25, 1818, Basel, Switzerland, Died: August 8, 1897, Basel, Switzerland)

9. Dilthey, Wilhelm (Born: November 19, 1833, Biebrich, Germany, Died: October 1, 1911, Seis am Schlern, Italy)

10. Context of gathering





دال‌هایی به آن مدلول‌ها، یعنی به استدلال و از آن طریق به داوری^۱ درباره معنای داده‌ها پردازیم. با توجه به مسئله پستی پژوهشی که بررسی تاریخ ترجمه یکی از اجزای آن به شمار می‌رود و پرسش پژوهش، می‌توان گفت بررسی نسبت امر ترجمه با اندیشه در ایران، موضوع کلی یا محوری یا «فراموضوع» این مقاله است.

یک فرضیه بنیادی پیشینی نیز سراسر این مقاله را هدایت می‌کند، و آن اینکه «نه تنها روندهای تغییرات فکری بلکه روندهای تغییرات اجتماعی ایرانیان در تاریخ ایران مرتبط با نوع رویکرد این فرهنگ به نسبت خویش با غیر خویش و لذا مرتبط با رویکرد این فرهنگ به امر ترجمه یا، مشخص‌تر، مرتبط با روندهای ترجمه در این فرهنگ بوده‌اند.»^۲ پرسش محوری این مقاله، به این صورت قابل تحریر می‌نماید که:

روندهای تغییرات فکری و اجتماعی ایران چه نسبتی با رویکرد فرهنگ ایران به فرهنگ‌های دگر و از این روی، چه نسبتی با روندهای ترجمه در ایران داشته و از آن چه تأثیراتی پذیرفته‌اند؟

پرسش درباره تغییرات فکری و اجتماعی ایرانیان در سال‌های اخیر در شمار مهم‌ترین پرسش‌هایی بوده است که علوم اجتماعی ایران بدان پرداخته است.^۳

مناطق ممکن و منطق تشخیص برای کاوش در تاریخ کهن، تنها می‌تواند و نیز می‌باید تأیید امر در رجوع به پیشینه‌های زبان نوشتاری، یعنی به خط، باشد؛ مدارک آن زمان را که خط در نیای باستان ابداع و رایج شد کاوید و سپس سیر تحول و تبدل خط‌ها را به یک‌دیگر دنبال کرد، تا نحوه ارتباط‌های میان‌زبانی از آن طریق بازشناخته شوند.

1. Context of judgment

۲. به‌عنوان شاهدی از امکان طرح این فرضیه، می‌توان از ژشد و افول اندیشه و عمل جریان چپ در ایران نام برد. کافی است روند ترجمه و انتشار انواع کتاب‌ها را، در دهه‌های سی تا پنجاه با دهه‌های شصت تا هشتاد مقایسه کنیم؛ از آثار ادبی گرفته (در کتاب‌هایی چون زندگی، مرگ و دگرهیچ «اوربانا فالاجی، ۱۹۷۵-۱۹۶۱» یا برمی‌گردیم گل نسرین بچینیم «ژان لافیت، ۱۳۴۰») تا آثار فلسفی (در کتاب‌هایی چون آثار ژرژ پولیتسر، ژان پل سارتر و حتی آثار مائوتسه تونگ). چنین مقایسه‌ای نشان می‌دهد که فضای فکری ایران تا چه حد مرتبط با نوع آثار ترجمه‌ای بوده است، به طوری که سه دهه اول را کاملاً از سه دهه دوم این مقایسه متمایز می‌کند.

۳. نمونه‌های متعددی می‌توان برای «جاری و در دستور بودن پرسش از چیستی و چونی تغییرات فکری و اجتماعی ایرانیان»، برشمرد که در شمار برخی از مهم‌ترینشان باید از «ما چگونه ما شدیم» (زیبا کلام، ۱۳۷۴) «نخستین رویارویی ایرانیان با دوره تمدن بورژوازی غرب» (حائری، ۱۳۷۸)، مجموعه آثار و به‌خصوص آثار اخیر داریوش شایگان، همایون کاتوزیان، جواد طباطبایی و بسیاری دگر و نیز از برگزاری ده‌ها همایش و سمینار علمی در این خصوص یاد کرد.

تقسیم‌بندی یا دوره‌بندی تاریخ نیز در مقام گردآوری، یعنی در هنگام ذکر روندها، مطابق همان‌چه که مرسوم است و منابع مورد استفاده نیز بر آن اساس سخن گفته‌اند، آورده شده است.^۱

اصطلاح‌شناسی

ترجمه

ترجمه در اصطلاح، بازگردانی گفتار یا نوشتار است از زبانی به زبان دیگر. ترجمه یکی از راه‌های انتقال تجربه اقوام مختلف و عناصر فرهنگی جوامع به یکدیگر است. از آنجا که حفظ و انتقال هر دو عامل صورت و محتوای یک نوشته از زبانی به زبان دیگر به طور کامل امکان‌پذیر نیست، مترجم از یک سونظر به زبان مبدأ و از سوی دیگر نظر به زبان مقصد دارد (دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۸، ج ۱۵).

علاوه بر این تعریف، فعل مترجم نیز چنین تعریف شده است که: «ساخت‌های زبان مبدأ را به زبان مقصد منتقل می‌کند و از زبان و دنیای نویسنده دور نمی‌گردد» (دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۸، ج ۱۵).

«بازخوانی یک فرهنگ در یک فرهنگ دیگر، یا انتقال یک فرهنگ به فرهنگی دیگر» نیز معنایی کلان، میان‌اجتماعی و میان‌فرهنگی از فعل ترجمه است، که در بحث ما اختصاصاً مورد استفاده بوده است.

فرهنگ

فرهنگ، مفهومی است که نه تنها بسیاری از رویکردهای اصلی علم اجتماعی بر اساس فهم آن پدید آمده‌اند، بلکه به علاوه برخی مفسران تاریخ این علم، آن را علم فرهنگ می‌نامند. شارون فرهنگ را چنین تعریف کرده است:

فرهنگ زمینه ذهنی مشترك اعضا يك گروه است که شیوه مشاهده، تفسیر، معانی مشترك و ارزش‌گذاری‌های اعضا خود را تعیین می‌کند. فرهنگ با ایجاد يك ساختار ذهنی مشترك بين اعضا تا حدود زیادی بین آنها همبستگی و فهم مشترك ایجاد می‌کند (۱۳۷۹).

۱. سه فراز اصلی تاریخی، یعنی دوره‌های باستان، دوره اسلامی و دوره صفویه تا کنون، سه دوره‌ای بودند که کارویژه‌های ترجمه در آنها با یکدیگر مقایسه و پاسخ پرسش پژوهش از این مقایسه حاصل آمده. این مقاله، ارائه نتیجه بررسی دو دوره نخست و مقایسه آن دو را بر عهده دارد.





رویکرد ما در تعریف فرهنگ، رویکردی معرفت‌شناختی است. در این رویکرد، فرهنگ، در مرتبه نخست مجموعه تمامی محصولات غیرمادی آدمی را شامل می‌شود که از آن جمله و در شمار مهم‌ترینشان، خود زبان را باید نام برد. بدین ترتیب، تمامی آنچه که تحت عنوان معارف و شیوه‌های درک، شناخت، فهم و تفسیر عالم برشمرده می‌شوند، از اجزای فرهنگ خواهند بود. معنای خود این واژه در زبان فارسی مهم است:

فرهنگ {ف ه} {از: فر، پیشوند + هنگ از ریشه‌تنگ اوستایی به معنی کشیدن و فریختن و فرهنگ) هر دو مطابق است با ادوکات و ادوره در لاتینی که به معنی کشیدن و نیز به معنی تعلیم و تربیت است. (حاشیه برهان معین). به معنی فرهنگ است که علم و دانش و ادب باشد (لغت‌نامه دهخدا، نسخه نرم‌افزاری).

منظور ما به معنی عام این واژه در زبان فارسی بسیار نزدیک است. بدین معنی که فرهنگ را شامل هرآن چیزی برمی‌شمیریم که آدمی را از حیثیت طبیعی خود «برکشیده» و حیثیتی متفاوت بدو می‌بخشد؛ ما یک انسان داریم، از حیث ماهیت طبیعی‌اش، که شناخت وی را علوم طبیعی برعهده دارند، و یک انسان دگرداریم، از حیث ماهیت «برکشیده شده و از طبیعت خود برشده» که علوم انسانی در صدد شناخت وی هستند. ما این مفهوم را به دو معنی به‌کار برده‌ایم:

به عنوان مجموع تمامی محصولات غیرمادی، که بیش از هر جا در معارف مندرج در زبان، قابل تشخیص هستند و تمامی ارزش‌ها، هنجارها، «شیوه‌های زیست» و «شیوه‌های شناخت و تفسیر عالم» در شمار آن قرار می‌گیرند. لذا «تاریخ فرهنگی ایران» عبارت است از تاریخ فراشد فرهنگ در ایران یا خوانش تاریخ ایران براساس فراشد فرهنگ ایران در طول زمان.

معنی دوم این مفهوم، در کاربرد اصطلاح «فرهنگ تاریخی» است: در طول فراشد مذکور، در ایران، شیوه یا الگوهای بازتولید تکرار شونده و تداوم یابنده‌ایی پدید آمده‌اند که برای انسان ایرانی در یک کلیت واحد در طول زمان موجد امکان بازتولید و به صورت یک کلیت فرهنگی واجد امکان بقاء بوده است. لذا، با توجه به تعریف ما از مفهوم فرهنگ، شیوه‌های بازتولید فرهنگ نیز، خود، امری فرهنگی خواهند بود؛ به عبارتی «فرهنگ تاریخی» ما، فرهنگ بازتولید فرهنگ ماست.

۱. تأمل بر تاریخ ترجمه در ایران باستان

در تعقیب مسیر تاریخی ترجمه^۱ از ترجمه‌ای از حماسه گیلگمش سومری به زبان‌های جنوب آسیا، همچنین از ترجمه^۲ اودیسه هومر^۳ از یونانی به لاتین در ۲۴۰ ق.م.، به عنوان قدیمی‌ترین سند یاد می‌شود (دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۸، ج ۱۵) اما قدمت ترجمه در ایران بسیار بیش از قدمت ترجمه متون یونانی به لاتین است! زیرا در شمار قدیمی‌ترین ترجمه‌های به جامانده، «کتیبه‌های سه زبانه بیستون هستند که متن فارسی باستانی آن به زبان ایلامی و اکدی ترجمه شده است» (دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۸، ج ۱۵).

۱-۱. ترجمه پیش از مادها؛ تمدن ایلام

هرچند خاستگاه خط و لحظه^۴ آغاز فن^۳ نگارش هنوز دقیقاً مشخص نیست، به استناد پژوهش‌های باستان‌شناختی سومریان بین‌النهرین نخستین کسانی بودند که به ابداع و گسترش این فن پرداختند. در فلات ایران تمدن ایلام است که پیش از مهاجرت آریاییان (۶۴۵-۳۰۰۰ ق.م) به فنون مهمی از جمله خطی معروف به خط پرتو-ایلامی دست یافت؛ زمان تقریبی پیدایش این خط را، که احتمالاً از خط سومری اخذ شده، می‌توان حدود ۲۹۰۰ ق.م دانست (محمدی فر، بی تا: ۳-۲۲).

این بررسی از آن رو مهم است که برخی از کتیبه‌های تخت جمشید، ترجمه ایلامی کتیبه سه زبانی فارسی باستان، به لهجه بابلی، اکدی و ایلامی بوده‌اند^۴. نسخه‌های آنها را می‌توان نخستین مدارک ملموس از تاریخ ترجمه در ایران به شمار آورد، زیرا این کتیبه‌ها، نه به یک زبان، بلکه به سه زبان متفاوت نوشته شده‌اند!^۵ این یافته رهنمون تشخیص نوع دوم کتیبه

۱. در باب تاریخ ترجمه نیز رک. ایران در چهار کهکشان ارتباطی، محسنیان‌راد، جلد اول و دوم.

۲. هومر (Homer) شاعر معروف یونانی (ح ۷۰۱-۸۰۰ ق.م) - تاریخ تاریخ تولد و مرگ وی پس از بررسی اقوال و منابع متعدد، از وبگاه «زندگی‌نامه» گزیده شده است.

۳. اینجا اجمالاً «خط» را به عنوان یک فن در نظر گرفته‌ایم که هم سطحی از سطوح آگاهی را نمایندگی می‌کند و هم سطحی از سطوح ارتباط را.

۴. ساموئل فلاور، مأمور کمپانی هند شرقی (که منابع متعددی رسم تصاویر این سنگ نبشته‌ها را به وی نسبت داده‌اند) در سال ۱۶۶۷ نخستین تصویر را از نشانه‌های خط میخی در شهر هخامنشی تخت جمشید و در نزدیکی نقش رستم تهیه کرد، که بعدها معلوم شد برخی از این کتیبه‌ها، ترجمه ایلامی کتیبه سه زبانی فارسی باستان، به لهجه بابلی، اکدی و ایلامی بوده‌اند. مرجع ما در این قول، دانیل پاتس است.

۵. بیش از یک قرن پس از کشف و ترسیم نخستین تصاویر خط میخی بود که یک ریاضی‌دان، نقشه‌بردار و کاشف آلمانی در استخدام دولت دانمارک به نام کارستن نیبهور (Carsten Niebuhr or Karsten Niebuhr/1733-1815) در سال ۱۷۷۸ به این نکته پی برد که کتیبه‌های تخت جمشید به سه زبان متفاوت نوشته شده‌اند.





هخامنشی و مشخص کردن زبان آن به نام‌های ایلامی شوشی و سکایی بود (پاتس^۱، ۱۳۸۵: ۲۲).
الواح گلی تخت جمشید به خط میخی ایلامی، مدرک بسیار مهمی برای تشخیص تاریخ
ترجمه در ایران به شمار می‌روند؛ زیرا با تشخیص خصوصیات خط ایلامی (کخ، ۱۳۷۷:
۳۱)، نشانه‌ها و مدارک مهمی درباره ترجمه در ایران به دست می‌آید^۲.

۱-۲. ترجمه در عصر مادها

قوم ماد از آریاییان مهاجر به فلات ایران است که نخستین دولت متمرکز را در ایران تشکیل
داد. اولین بار در سال ۸۳۶ ق. م در سالنامه سلنصر سوم پادشاه آشور از مادها تحت عنوان
«مادای» سخن آمده است (دیاکونوف، ۱۳۴۵: ۱۰۷-۱۰۹).

«مادها بنا به شرح هردوت (یا هردوتوث^۳ ح ۴۸۵-ح ۴۲۵ ق. م) از شش طایفه تشکیل
می‌شدند که این طایفه‌ها تا مدت‌های مدید با یکدیگر در جنگ بودند» (آذرنگ، ۱۳۹۰).
آنان با همسایگانی روبه‌رو شدند که پیشینه ممتد فرهنگی - تمدنی و نظام‌های نوشتاری
داشتند (مانند بابلی‌ها، آشوری‌ها و ایلامی‌ها / عیلامی‌ها). محاط بودن در میان فرهنگ‌ها
و تمدن‌های زنده و گذار کالاهای بازرگانی و داد و ستد، موجب ناگزیری گفت‌وگو، تفاهم و
مراودات فرهنگی‌شان بوده. نخست شرط مراوده، آشنایی دو طرف با زبان یکدیگر و ترجمه
کردن مقاصد دو طرف است (آذرنگ، ۱۳۹۰). حتی از یکی از این اقوام، یعنی کاسیان،
واژه‌نامه‌ای نیز باز مانده است که به دوزبان کاسی و بابلی است (آذرنگ، ۱۳۹۰).

گرچه زبان مادها و گویش‌های احتمالی‌شان نیز بر ما نامعلوم است، زبان‌شناسان احتمال
می‌دهند که زبان مادها به زبان اوستایی نزدیک بوده است. اما برخورداری مادها را از خط
و کتابتی در هزاره اول پیش از میلاد باید قطعی محسوب داشت^۴. اصل و منشاء خط پارسی
باستان (میخی) را نیز با توجه به نوشته‌های دیاکونوف باید در سرزمین ماد جستجو کرد
(سرفراز و فیروزمندی، ۱۳۸۸: ۸۲).^۵

1. Potts, Daniel T

۲. جدای از این مدارک مکتوب در حفاری‌های ۱۹۳۳ و ۱۹۳۴ حدود ۳۰۰۰ لوح گلی به خط میخی ایلامی در تخت
جمشید یافت شد که حدود ۶۰۰۰ هزار لوح آن تقریباً سالم بود؛ این یافته است که مدرک بسیار مهمی نه تنها برای توضیح
فرهنگ و خط ایلامی، بلکه به علاوه برای تشخیص تاریخ ترجمه در ایران به حساب می‌آید.

3. O Hróðotoz

۴. زیرا همان‌طور که هر تسفلد و دیاکونوف نیز اشاره می‌کنند، یکی از شاهان تحت نفوذ مادها به نام «آبادادانا» (به زبان اکدی) به
اسم یک مرد آشوری نامه‌ای ارسال داشته که این خود دلیل بر وجود خط و کتابت در آن سرزمین می‌باشد؛ از این روی می‌توان
پی برد حتماً دبیران کارآزموده‌ای در دستگاه ماد به خصوص در زمان دیاکو بوده‌اند که به زبان‌های سایر اقوام تسلط داشته و
این نامه‌ها را می‌نگاشته و همچنین وظیفه ترجمه این اسناد و مدارک را برعهده می‌گرفته‌اند (سرفراز و فیروزمندی، ۱۳۸۸: ۸۲).
۵. بدان دلیل که در زمان کوروش دوم و اواسط قرن شش پیش از میلاد خط پارسی باستان متداول بوده که این خط نیز

از مهم‌ترین و حساس‌ترین خصوصیاتی که ذهن ما را به امر ترجمه در عصر مادیها جلب می‌کند، هم‌زمانی و حضور قدرت‌های منطقه مانند بابلیان، آشوریان، ایلامیان، اورارتوها، سکاها و... است. نمونه‌های بسیار از تعاملات و نیز درگیری‌های سیاسی و نظامی (پیوتروفسکی، ۱۳۴۸: ۴۲؛ بهمنش، ۱۳۴۷: ۳۲۵ و گیرشمن، ۱۳۸۴: ۹۴-۹۵ و سرافراز و فیروزمندی، ۱۳۸۸: ۲۱) شواهد وجوه مسئله‌آمیز و نیز دلالت‌های ضمنی یا مصرحشان بر امر ترجمه و ماهیت یا کارویژه ترجمه در آن عصر هستند؛ آخرین واقعه نامه‌نگاری بین برخی درباریان ماد و کوروش هخامنشی است که به عمر دولت ماد پایان داد.

از تمامی این ارتباطات و مراودات که بدون فهم زبان یک‌دیگر تقریباً غیر ممکن است، می‌توان نتیجه گرفت که کاتبان و منشیان توانایی در دستگاه همه دولتهای درگیر، به‌ویژه سرانجام در دربار کوروش می‌بایست بوده باشند که کار برگردان، ترجمه و نامه‌نگاری را به فرجام برسانند.

۳-۱. ترجمه در عهد هخامنشی‌ها (۵۰۰-۳۳۰ ق.م.)

هرودوت می‌گوید پارسی‌ها به شش طایفه شهری و ده‌نشین و چهار طایفه چادرنشین تقسیم شده‌اند. هخامنشیان از طایفه پاسارگادیان و سرسلسله آنها هخامنش بود.

در زمان آنان که از ۵۵۹ تا ۳۳۰ ق.م حکومت کردند، زبان پارسی باستان، زبان گفتاری بخشی از ایران بود. بعد از اینکه کوروش در سال ۵۳۹ ق.م. بابل را فتح کرد در دفترش علاوه بر منشیان ایلامی، منشیان بابلی و آرامی را به کارگمارد. در دوره داریوش اول (۵۲۱-۴۸۶ ق.م) زبان پارسی به زبان نوشتاری تبدیل و به کمک آن القبای میخی، که ایرانیان از همسایگان خود وام گرفته و در آن تغییراتی داده بودند، ابداع شد. با اینکه زبان فارسی باستانی در همه جا تکلم نمی‌شد ولی به هر ترتیب به زبان رسمی بدل شد و کتیبه‌های مهم به این زبان {با پیشینه} کهن فرهنگی اش به شیوه‌ای صلح‌آمیز در اختیار هخامنشیان قرار گرفت (سرافراز و فیروزمندی، ۱۳۸۸) در خانواده‌های متمول هخامنشی آموزگاران ایلامی حضور داشتند و این زمینه‌ای شد برای دوزبانی شدن فرزندان هخامنشیان؛ چنین است که زبان ایلامی نیز یکی از زبان‌های سنگ‌نبشته‌های بیستون است.

با خط میخی بابلی و ایلامی کاملاً متفاوت است و با وجود اشتراکاتشان با سایر خطوط آسیایی قدیم، نمی‌توان خط پارسی باستان را مأخوذ از آنها دانست. در سنگ‌نبشته‌های پادشاهان هخامنشی، لغات مادی فراوانی وجود دارد و چه بسا این خط مأخوذ از خطوط مدنی بوده است که در اواخر هزاره دوم و اوایل هزاره اول پیش از میلاد در منطقه گیلان و مازندران مرکزیت داشته و تمدنشان تا نواحی کاشان و جنوب غربی لرستان و در شمال تا قفقاز گسترش یافته بود (سرافراز و فیروزمندی، ۱۳۸۸).





اینک باید به‌ویژه زبان آرامی را نام برد که به احتمال زیاد ابتدا در سرزمین‌های شمال عربستان رواج داشته و الفبای آن، در مقایسه با دگرزبان‌های عصر هخامنشیان، بسیار ساده‌تر است. پس از فتح بابل، عده‌ای از آرامی‌ها به‌ویژه دبیران کارآزموده، به خدمت هخامنشیان درآمدند و زبان آرامی زبان رسمی دستگاه دیوانی شد. شماری نامه‌ی دیوانی هخامنشیان که به آرامی ترجمه شده، در مصر پیدا شده است. این زبان با خط ساده در مقام زبان میانجی و بین‌المللی آن عصر، وسیله‌ی ارتباطی بخش‌های امپراتوری پهن‌آور ایران با یک‌دیگر و دیوان مرکزی با سرزمین‌های تابع‌اش بود. کاربردی بودن این زبان و خط علت اصلی برگزیدنش به عنوان زبان میانجی بوده است.

پس از حمله‌ی یونانی‌ها به ایران، زبان یونانی جانشین زبان آرامی شد و نقش آن را به عهده گرفت. کتیبه‌هایی که از دوره هخامنشی به زبان یا زبان‌های دیگر ترجمه شده است، به سه دسته‌ی دوزبانه، سه‌زبانه و چهارزبانه تقسیم‌بندی می‌شوند (سرافراز و فیروزمندی، ۱۳۸۸: ۲۷۸). البته هیچ سنگ‌نبشته‌ای در ایران به اهمیت کتیبه بیستون (این مفصل‌ترین کتیبه) نیست که «عروس کتیبه‌های جهان» نام گرفته است.^۱

پارس‌ها نیز از خود خطی نداشتند. در اواخر سال ۵۲۰ یا اوایل ۵۱۹ ق.م. پادشاه فرمان داد که بیدرنگ خطی ایرانی بسازند و بعد دستور داده شد نبشته‌ی مربوط به گزارش کارهای انجام شده مجدداً به پارسی برگردانده شده و برای تصویب خوانده شود و پس از تصویب به خط جدید ایرانی (آریایی) بر صخره‌ی بیستون حجاری شود. منشیان همه اجزای خط میخی یعنی میخ‌های افقی عمودی و زاویه‌ها را مورد استفاده قرار دادند و با خصوصیت خط الفبایی آرامی، یعنی عبوری امروزی، درآمیختند (هینتس، ۱۳۷۹: ۲۱).

یوهانس فردریش می‌نویسد خط پارسی باستان بدان‌سان که در بخش کتیبه‌های سه‌زبانه‌ی آن عصر در بزرگداشت فرمانروایان ایران باستان به کار برده شده، تنها یک وجه مشترک با خط میخی بابلی دارد و آن شکل میخ است. بجز این شباهت ظاهری، خط پارسی باستان، هر چند نه به صورت کاملاً خالص، دارای نظام الفبایی است (فردریش، ۱۳۶۷-۵۳: ۵۲).

۱. در زمینه ترجمه در دوران باستان رجوع شود به: «آریائیان» (۱۳۷۴). در دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج (۱)، تهران؛ علییف، (۱۳۸۸). اقرار پادشاهی ماد، ترجمه‌ی کامبیز میرنیا، تهران: ققنوس؛ نارمن شارب، رلف، (۱۳۸۴). فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، چاپ دوم. تهران: پارینه؛ صادقی، علی‌اشرف (۱۳۵۷). تکوین زبان فارسی، تهران: دانشگاه آزاد ایران.



از تحولات مربوط به خط در عهد هخامنشیان، به کارگیری خط آرامی است. با گسترش شاهنشاهی، خطی ضرورت یافت که بتواند در گستره کشورهای قابل استفاده باشد. در دیوان‌سراهای هخامنشی پس از داریوش، خط آرامی نفوذ کامل یافت و تمامی فرمان‌ها و دستورات به خط آرامی صادر می‌شد (احتشام، ۲۵۲۳: ۴۹-۵۱). نکته مهم دیگر نیز از منظر این مقاله چنین است که این امر مستلزم تشکیل دبیرخانه و تربیت عده زیادی منشی، نویسنده و مترجم بود که به این اشخاص سُپریا سوپر گفته می‌شد که بعدها به دبیر تغییر یافت.

البته چون هخامنشیان به آداب، رسوم و دین ملل امپراتوری خود احترام می‌گذاشتند، هر یک از این کشورها هم قوانین و هم خط خاص خود را حفظ کردند. مثلاً مکاتبات دربار هخامنشیان، به کارگزاری منشیان و مترجمانانش، با مصریان با خطی به نام دموتیک که از هیروگلیف آسان‌تر بوده و مصریان بدان نیز می‌نوشتند، صورت می‌گرفت.

به اعتقاد اومستد، خط آرامی حتی قبل از داریوش مورد استفاده هخامنشیان قرار گرفته و این امر از فرمان‌های شاهانه به یهودیان در عزرا، از زمان کوروش به بعد، دریافت می‌شود (۲۵۳۷: ۵). اما پس از هخامنشیان خط میخی در ایران متروک و منسوخ شد و خط آرامی، که در زمان هخامنشیان نیز معمول بود و بعدها در عهد پارت‌ها و ساسانیان خط پهلوی اشکانی و ساسانی از آن گرفته شد، بیشتر مورد استفاده قرار گرفت. البته خط یونانی نیز در اثر حمله اسکندر به ایران رواج یافت و تا زمان ساسانیان نیز کم و بیش مورد استفاده بود، تا آنجا که روی اغلب مسکوکات نخستین شاهان اشکانی، نام پادشاه با خط یونانی است و در کنار اغلب کتیبه‌های پهلوی ساسانی، ترجمه یونانی آن نیز نوشته شده است. در میان سایر ملل مجاور ایران نیز پس از سقوط هخامنشیان، خط میخی به تدریج مهجور شد و در قرن دوم پیش از میلاد، خط آرامی به طور کلی جای آن را گرفت (سامی، ۱۳۴۱: ۸۹-۹۰).

۴-۱. ترجمه در عصر سلوکی

هنگام چیرگی اسکندر بر سرزمین‌های مشرق زمین، زبان رایج بین‌المللی و اداری آرامی بود که در سرتاسر آسیای غربی رواج داشت. سپس زبان یونانی کم‌کم رواج یافت. فرای معتقد است خط و زبان یونانی رواج کمی داشت و تنها در آن قسمت‌هایی رایج بود که مهاجرنشینان یونانی می‌زیستند. وی شاهد این ادعای خود را تعداد اندک کتیبه‌های یونانی

۱. لغت‌نامه دهخدا، از جمله با استناد به پور داوود (۱۳۵۶: ۱۰۲) این واژه را به معنی نگارنده و واژه «دبیره» را به معنی نگاره (خط، که کلمه‌ای است عربی) و فعل آن یعنی «دبیری» را دبیر بودن، منشی بودن، عمل دبیر و منشی، کاتبی، نویسندگی، سوادخوانی، سواد، خط داشتن، هنر کتابت و قرائت دانسته است (نقل به مضمین).



در ایران دانسته و می نویسد شواهد جالبی در دست است که نشان می دهد یونانی {زبان} ها و آرامی {زبان} ها در مرزهای شرقی در کنار یک دگر می زیستند. کتیبه مهم دوزبانه آشوکا که در قندهار پیدا شده، گواه بر این است که حتی در بخشی از شاهنشاهی موریان که یونانیان و ایرانیان جایگاه داشتند، آرامی زبان نگارش ایرانیان بود (فرای، ۱۳۴۴).

برای سلوکیان، پدید آوردن دبیرخانه با دیوان و {سازمان اداره} شاهنشاهی که با زبان یونانی کارها را بگذراند، مدتی زمان می گرفت و چنین می نماید که دست کم در بخش شرقی شاهنشاهی دبیرخانه به دوزبان یونانی و آرامی، که میراث هخامنشی بود، کارها را می گذراند (فرای، ۱۳۴۴: ۲۴۰).

دبیران و منشیان در دستگاه اداری به زبان آرامی سخن می گفته، نامه ها و مکاتبات دولتی را می نگاشته و کار ترجمه و برگردان آن را نیز سامان می دادند. ولی می توان نتیجه گرفت که ایشان به روش کهن هخامنشیان، سندها و کتیبه های آرامی را به زبان بومی مردم می خواندند. بنابراین نوعی دگراز دوزبانی بودن را در این روند می توان دریافت که همچنان از سویی حاکی از تداوم ترجمه وندی در ساختار فرهنگی، از سوی دیگر شاهد تداوم سازگاری دستگاه اداری با اقتضای فرهنگی و اجتماعی (و نه بالعکس) و سرانجام نشانی از تداوم تقدم امر زبانی (فرهنگی) بر امر سیاسی (اداری) است!

می توان پرسید که چرا ایرانیان زبان خویش را با الفبای خود ننوشتند. زبان شناسان پاسخ محتمل این سؤال را در پشتیبانی از دبیرخانه و دیوان هخامنشی و پذیرفتن روش ایشان، که همه به آرامی بود، می دانند (فرای، ۱۳۴۴).

اما می توان این فرض را پیش نهاد که تفکیک «سیاست دیوانی» از «دیوان سیاسی» محصول فهم ما از سیاست در قرون اخیر است، حال آنکه وحدت امر فرهنگی با امر سیاسی و حتی «فرهنگی بودن امر سیاسی» پاسخی است که احتمالاً تاریخ آن عصر به چنین پرسشی می دهد؛ به دگر سخن، «پشتیبانی از روش کهن» به دلیل تطابق آن با فرهنگ و دست کم فقدان تعارض اش با امر فرهنگی، تداوم می یافت، خصوصیتی که بعدها در پذیرش خط عربی در زبان پارسی نیز پدیدار شده و تا همین امروز نیز ادامه یافته است.

۱-۵. ترجمه در عصر اشکانی

در دوره اشکانی خطی که از خط آرامی نشأت و ریشه گرفته بود، رواج یافت و به پهلوی

۱. کتیبه آرامی آشوکا نشانه آن نیز هست که از دوران های کهن شیوه هزوارش (نگاشته شدن کلمات پهلوی و غیر پهلوی، از جمله آرامی، در یک متن) در فارسی میانه رواج یافته بود.

معروف شد. البته این عنوان کلیت زبان آن دوره است که به زبان فارسی میانه نیز شهرت دارد. چرا که بین فارسی باستان و آن زبان فارسی که پس از انقراض ساسانیان به نام «دری» رایج شد قرارداد. زبان پهلوی خود به دو گونه پهلوی اشکانی و پهلوی ساسانی تقسیم می‌شود که در واقع، باید آن را تحول یافته پهلوی اشکانی دانست. بسیاری از پارتیان و حداقل آنهایی که آموزش یافته بودند، یونانی نیز می‌دانستند. در همین زمان، در بین النهرین زبان‌های سامی رواج داشت و چنان که از اسناد سنا و اورامان برمی‌آید، زبان پارسی که با هزوراش و با واژه‌ها و حروف آرامی نوشته می‌شد، نیز مورد تکلم بود (سامی ۱۳۴۲: ۱۹-۲۰).

کریستین سن که قرن اول میلادی را آغاز تجدید حیات تمدن ایرانی می‌داند، معتقد است که از این زمان، ضرب سکه‌ها از شیوه یونانی خارج و خط پهلوی در ردیف خط یونانی نوشته می‌شده است. با وجود این، کاربرد زبان یونانی در برخی نواحی ایران باقی ماند و نخستین شاهان ساسانی تا مدتی در بعضی از کتیبه‌های خود زبان و خط یونانی را در کنار زبان پهلوی به کار می‌بردند (۱۳۶۷: ۶۷).

۱-۶. ترجمه در عصر ساسانی

خط دوره ساسانی همان خط پهلوی است، اما گاهی با این خط تنها لغات پهلوی نوشته نمی‌شد و گاهی واژه‌های پهلوی و آرامی با هم آورده شده‌اند. البته زبان کتیبه‌ها و دگر تحریرات به زبان پهلوی بود (پیرنیا، ۱۳۶۲: ۲۷۱-۲۷۲).

اما این عصر واجد خطوط متعدد است؛ یکی از این خطوط خاص شاه‌دبیره است. شاه‌دبیره خطی بود که پادشاهان، اسرار و مکاتبات خود را با آن می‌نگاشتند و آموختنشان برای مردم ممنوع بوده است (کریستین سن، ۱۳۶۷: ۶۲). دگر خط خاص، خط مانی است که با اختراع آن توانست دین خود را در اکثر نقاط عالم آن روز منتشر سازد. اختراع او از نظر ادبی یک اصلاح مهم بود. وی به جای خط پهلوی که شباهت حروف آن موجب ضبط و اشتباه در قرائت می‌شد، خط سریانی را معمول کرد و به طرز بسیار ماهرانه توانست الفبای سریانی (لهجه جنوب غربی و شمالی) [را با زبان] وفق دهد و تا حدود امکان، اعراب کلمات و اصوات حروف پهلوی را به وسیله حروف مصوئه سریانی، قید و ثبت کند (کریستین سن، ۱۳۶۷: ۲۲۳). چون در نواحی شرقی کسی زبان سریانی نمی‌دانست، مانوی‌ها به جای کتابت‌های اصلی خود که به زبان سریانی بودند، ترجمه آنها را به زبان پهلوی جنوب غربی در دست داشتند، ولی زبان پهلوی شمالی را نیز کماکان می‌آموختند، زیرا بیشتر متون دینی آنها به خصوص سرودها و اشعار مذهبی به این زبان تحریر شده بود (پیرنیا، ۱۳۶۲: ۲۲۶-۲۲۵).





این طرح کلی^۱ از ساخت چند زبانه فرهنگ یا این ریخت‌شناسی فرهنگ^۲ که دال بر همزیستی زبان‌های متعدد در عصر اشکانی و عصر ساسانی است، روایتی از تاریخ نسبت زبان‌ها در ایران فرهنگی یا تاریخ فرهنگی ایران به دست می‌دهد که می‌تواند، به استناد خود متون مورد بررسی، حاکی از تداوم این تاریخ فرهنگی به صورت یک سنت تاریخی باشد. می‌توان دریافت که نشانه‌های این سنت بر تعامل زبان‌ها، نه تنها زبان‌هایی که به لحاظ جغرافیایی هم‌جواری دارند، بلکه تعامل زبان‌های حتی غیرهم‌جوار، و لذا بر تعامل اندیشه و ارزش‌های موجود در زبان‌ها، در عین حفظ و تداوم عنصر بومی ایرانی دلالت می‌برد.

بازخوانی امر ترجمه در ایران باستان

ترجمه در ایران قدیم، تاریخی کهن (اگر مبدأ تاریخی مان را تمدن ایلام بگیریم، قدمتی پنج هزار ساله و اگر این مبدأ را از تشکیل دولت مادها بدانیم، تاریخی بیست و هشت قرنی و اگر آغازش را تشکیل دولت هخامنشی بدانیم، پیشینه‌ای دو هزار و پانصد ساله) دارد. داریوش هخامنشی شرحی از کارها و پیروزی‌هایش را در کتیبه بیستون آورده است. این کتیبه‌ها سه قسمت مجزا دارند: متن اصلی که به زبان فارسی باستانی است و دو ترجمه به زبان‌های بابلی و ایلامی. این نکته حائز اهمیت بسیار است که بانی ترجمه این کتیبه‌ها دولت آن روزگار بود، یعنی می‌توان گفت اولین مترجم در ایران دولت بوده است. در ایران قبل از اسلام ترجمه‌های زیادی از زبان سانسکریت و یونانی انجام شد که معروف‌ترین آنها کلیله و دمنه با ترجمه برزویه طیب از زبان سانسکریت به پهلوی است. البته بنا به روایاتی، برجسته‌ترین مترجم قبل از اسلام فردی است به نام «پولوس پارسی» که متون علمی و فلسفی و به ویژه منطق ارسطو را به پهلوی ترجمه کرده است و جالب اینکه همین منطق ارسطو بعدها برای اولین بار به زبان عربی ترجمه شد (فانی، ۱۳۸۹: ۴۵).

به استناد آنچه درباره چگونگی هم‌جواری زبان رسمی دیوان‌های ایرانی با زبان‌های بومی قلمرو شاهنشاهی گفته شد، دیوان ایرانی همواره نقش مترجم دوسویه را بر عهده داشته، نه مترجم یک سویه^۳. در این میان دو نکته مهم قابل تشخیص هستند: نخست اینکه در میان جوامع این سرزمین، اگر از دوره ماد بگذریم، به طور قطع در تمام این دوران سیزده قرنی با

1. Schema: a conception of what is common to all members of a class; a general or essential type or form (especially in Kantian philosophy).

2. Culture morphology

۳. مطلقاً متفاوت از نحوه عمل ترجمه در قرون اخیر است.



روندهای متعدد ترجمه و از آن مهم‌تر با روندهای کاربرد و به‌خصوص نگارش و کتابت با زبان‌های متعدد روبه‌رو هستیم؛ دوم این که دولت در این امر، نه تنها اولین مترجم، بلکه بیش از آن، واجد نقش پذیرنده، همجواری و همزیستی میان فرهنگی و لذا کارگزار فرهنگ تاریخی‌ای بوده است که تداوم این نقش را ممکن و حتی میسر می‌کرده است؛ از شمار دلالت‌های این نقش دولت در ایران، «ترجمه متون دیوانی ایرانیان به زبان جوامع قلمرو شاهنشاهی» است. شایسته است این نکته را به‌عنوان مهم‌ترین یافته این بخش، مورد تأکید بیشتر قرار دهیم که اولاً خود دولت و ثانیاً کلیت جامعه از نوعی خصلت «متعامل فرهنگی» برخوردار بوده‌اند؛ لذا جامعه و دولت از نوعی نظام ارزشی برخوردار بوده‌اند که فرهنگ را نه در هیئت بسته و خودبسنده، بلکه در هیئت متعامل، که در داد و ستد با دگر فرهنگ‌هاست، سازمان داده بوده‌اند. وجود یک فرهنگ متعامل، در طول دورانی بس دراز شایان توجه و بدان معنی است که دولت و جامعه در جوهر یا شیوه حیات یا به تعبیر دگر در نظام بازتولید هویت‌شان از خصوصیات فرهنگ تعاملی برخوردار بوده‌اند، و باز این بدان معنی است که عناصر یا خطوط فرهنگی‌ای^۱ که در این دوران طولانی در ایران تولید می‌شده‌اند، چنین بوده‌اند. همین خصوصیت است که بعدها چنان در ادبیات ایران نمود و جلوه تام می‌یابد که آثار ادبی قرن سوم هجری به بعد را نیز همواره مشحون از عناصر معنایی، نمادها، اسامی، باورها و بسیاری از جلوه‌های آن فرهنگ‌های دگر می‌سازد. می‌توان دید که فرهنگ ایران در کلیت دوران مورد بحث، ضمن حفظ و بازتولید دائم خصوصیت بوم‌و‌ندی یا بومی بودن، فرهنگی بسیار برون‌گرا یا جهانی است! این یافته، همچنین، رویکرد مکتب بازل را در باره خصلت دولت در ایران تأیید می‌کند. از دید این مکتب، به‌ویژه نزد بورکهایت، دولت که به معنای خاص این پدیدار، نخستین بار در ایران پدید آمده، به صورت یک امر فرهنگی زایش یافته است. خود وی از تعبیر «دولت به مثابه امر هنری» برای شرح هویت این دولت و تاریخ فرهنگی در ایران باستان به‌ویژه در عصر هخامنشی بهره گرفته است (بورکهارت، ۱۳۷۶: فصل یک). تفاوت رویکرد مکتب بازل با رویکردهای بیشتر و پیشتر متداول تاریخ‌نگاری که معمولاً تاریخ را بر حسب سازمان قدرت شرح داده‌اند، این است که در این رویکرد، سازمان قدرت بر حسب تاریخ، که همانا تاریخ فرهنگی است، قابل شرح خواهد شد، و نه بالعکس. از همین منظر است که تاریخ ایران را می‌توان به‌گونه‌ای دگر فهمید و بیان کرد، یعنی بر حسب بن‌مایه فرهنگی، فرهنگ، و نیز صورت‌های بروز بن‌مایه‌های فرهنگی و فرهنگ.

1. Culture Element / Trait



از همین منظر، جایگاه ترجمه را نیز به نحوی دگر می‌توان فهمید؛ ترجمه در چنین خوانشی از تاریخ، در ایران، یک عنصر فرهنگی ویژه به نظر می‌آید؛ عنصری که نسبت به فرهنگ ایران نه «میان‌متنی» که «درون‌متنی» محسوب می‌شود و با آنچه که امروزه شاهد آن هستیم، به کلی متفاوت است. وضع و کاربرد دو مفهوم «فرهنگ متعامل» و «فرهنگ تعاملی» در این مقاله، توضیح داده و پیشنهاد می‌کند که فرهنگ و جامعه ایران در عین حال که به شدت بومی، به شدت نیز جهانی بوده است و همین خصلت، این جامعه را از چنین امکانی برخوردار کرده بوده است که عناصر فرهنگی دگران را از طریق ترجمه و تعامل زبانی اخذ و به راحتی در خود منحل و بومی کند؛ فرایندی که به نظر می‌رسد در قرون اخیر کاملاً معکوس شده باشد. اگر چنین باشد، می‌توان نتیجه گرفت که دو سویه بنیادی در تاریخ ایران، که همانا تاریخ فرهنگی ایران، از یک منظر، و فرهنگ تاریخی ایران از سویه دگر بررسی هستند، همواره بر مدار تعامل با جهان، یا بر مدار «جهانی بودن در عین بومی بودن و بومی بودن در عین جهانی بودن» در گردش قرار داشته‌اند.

تأمل بر تاریخ ترجمه در دوره موسوم به عصر شکوفایی تمدن اسلامی

شواهد حاکی است که {در دوره بلافصل} پیش از اسلام، {یعنی} در دوره ساسانی نیز کتاب‌هایی از زبان سانسکریت و زبان‌های دیگر به زبان پهلوی ترجمه شده که متن این آثار بجا نمانده و اما ترجمه‌هایی که از این متون به زبان عربی صورت گرفته، باقی مانده است (دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۸، ج ۱۵). گزارش‌هایی نیز از ترجمه‌های صورت گرفته در عصر انوشیروان خسرو اول (حك، ۷۸-۵۳۱ میلادی) وجود دارد، ترجمه‌هایی که بعدها سرمشق ترجمه‌های صورت گرفته در جهان اسلام شد و بخشی از ایدئولوژی ترجمه در جهان اسلام را تشکیل داد (دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۸، ج ۱۵).

اما با ظهور و گسترش دیانت اسلام و با تأکیدی که پیامبر ﷺ بر علم‌اندوزی کرده بود و همچنین فتوحات مسلمانان در جهان (شرق و غرب)، بنا به شرح ابراهیم ملدکور^۱ درهای جدیدی بر روی مسلمانان گشوده شد و با فرهنگ‌های جدیدی آشنایشان کرد که می‌رفتند تا زیست بوم فرهنگی و فکری اینان را دگرگون کرده و از نو بسازند (۱۳۶۲: ۷).

۱. خود این تعبیر و ام‌مدار منوچهر آشتیانی است، که برای نخستین بار عین همین عبارت را به کار برده‌اند.

۲. ابراهیم ملدکور (۱۹۰۲م - ۱۹۹۶م). زبان‌شناس، متخصص فلسفه، استاد دانشگاه‌های مصر، مصلح اجتماعی و سیاسی و رئیس «مجمع اللغة العربية» در قاهره پس از سال ۱۹۷۴م، و جانشین طه حسین در این سمت.



مترجمان پیشگامان این مرادوه فرهنگی بودند. اولین کوشش‌ها، ترجمه‌هایی خرد خرد بود. «نهضت واقعی ترجمه تنها از نیمه دوم قرن دوم پا گرفت. در عصر کلاسیک اسلامی، این نهضت به اوج خود رسید و تا پایان قرن پنجم ادامه یافت» (مدکور، ۱۳۶۲: ۹۴).

به طور کلی دو فرض درباره شروع نهضت ترجمه قابل طرح هستند؛ یکی این که «اقتضای تاریخی» آن عصر یا ضرورتی بود فرا روی جوامعی که در متن یا حاشیه یک تمدن نوپا در حال خلق فرهنگ نو و نیازمند تعامل با هم بودند؛ و دگر این که نوعی تدبیر خردمندانه برخاسته از نوعی دولت جدید بود که این سرزمین‌های متنوع را از اتحاد بهره‌مند ساخته بود، شبیه به همان شرایطی که در امپراتوری هخامنشی رخ داد، هرچند با تفاوت‌های قابل توجه. اما یک مشابهت مهم بین این دو زمان و این دو کارویژه امر ترجمه و در عین حال این دو سیاست ترجمه‌ای را می‌توان در نقش عامل فرهنگی در شکل‌دهی به این دو ساختار قدرت یافت؛ در هر دو دین و آیین عنصری بنیادین برای تشکیل دولت به شمار می‌رفته‌اند؛ یعنی در هر دو یک عامل فرهنگی راقم نوع حکومت و تعیین‌کننده ساختار مناسبات بین نظام رسمی قدرت و بدنه جامعه بوده است؛ و این همان عاملی است که بعدها در تشکیل دولت صفوی نیز، باز به کار گرفته شد. باری، نگارنده کتاب تاریخ ترجمه تبیینی دگر ارائه داده است که در آن عناصر فرهنگی ایران و نقش خاص ترجمه در این فرهنگ مد نظر نیست (مدکور، ۱۳۶۲: ۹۴).

به قول ابن ندیم^۱، نویسنده اثر معروف الفهرست، نخستین ترجمه‌ای که در جهان اسلام صورت گرفت به دستور خالد بن یزید بن معاویه، حکمران مصر در زمان خلافت امویان، بود که فرمان داد تا حکمای اسکندری، کتب کیمیا و طب را از زبان یونانی یا قبطی به زبان عربی ترجمه کنند. «به فرمان عمر بن عبدالعزیز که در میان خلفای خاندان خود از همه بیشتر به علم رغبت داشت، رساله‌ای هم در طب به عربی ترجمه شد» (مدکور، ۱۳۶۲: ۹۴).

در تفسیرهای جاری درباره تاریخ ترجمه، چنین می‌یابیم که تا زمان امویان تمام ترجمه‌ها سلیقه‌ای (به سلیقه حاکم وقت) بود؛ اما این ضرورت مییافت که جریان ترجمه به صورت سیستماتیک به راه افتد و جهان اسلام را از علوم دیگر بلاد بهره‌مند سازد. چنین خلاء و نیازی مصادف شد با روی کارآمدن حکومت عباسیان که عصر بزرگ تفحصات علمی عرب را گشودند. اما اکنون که با رویکرد فرهنگی به تاریخ می‌نگریم، می‌توانیم بگوییم که این فائق

۱. محمدابن اسحاق ابن ندیم (متوفی به سال ۳۸۵ ه. ق.)، مشهور به ابن ندیم از کتاب شناسان سده چهارم هجری، دارای اصالتی ایرانی و نویسنده الفهرست است که در ۳۷۷ ه. ق به فرجام رسید.

آمدن عباسیان برامویان نبود که روند تاریخ ترجمه را تغییر داد؛ بلکه چه بسا تغییرات فرهنگی واقع شده در مجموع این بلاد بوده‌اند که هم این روند و هم سرشت و نوع حکمرانی و به تبع آن سلسله حاکم را از خود متأثر ساخته بوده‌اند.

جایگاه مترجمان در نزد خلفا بسیار رفیع بود و کسانی چون حنین بن اسحاق^۱ ترجمه‌هایشان را برابر با زر می‌فروختند. هرچند این سخن به افسانه بماند، در عین حال نشان می‌دهد که ترجمه‌های حنین از چه اعتبار بزرگی برخوردار بوده است (مدکور، ۱۳۶۲: ۹۴ و فرشاد، ۱۳۶۵: ۸۶۴).

حنین و اسحاق که زبان‌های عربی، فارسی، سریانی و یونانی را خوب می‌دانستند و در جستجوی آثار فلسفی و علمی به همه جا مخصوصاً سرزمین‌های روم شرقی سفر می‌کردند، در پایه‌گذاری بیت الحکمه و به اوج رساندن ترجمه نقش بسیار درخشانی دارند.

بیت الحکمه

در جهان قدیم بسی حوزه‌های علمی، به ویژه چهار حوزه علمی اسکندریه، انطاکیه، حران و الرها و جندی‌شاپور تمدن یونانی را همچون دانه‌های زنجیر به فرهنگ اسلامی پیوند می‌دهند... حوزه علمی اسکندریه در ریاضیات و طب و نجوم دست به پژوهش‌های اصیلی زد و از یونان باستان فراتر رفت، اقلیدس و جالینوس و ارشمیدس چهره‌های تابناک این حوزه بودند... حوزه انطاکیه، در واقع مرکز انتشار علوم یونانی در خاور نزدیک بود و در آن به نشر تعالیم اسکندریان می‌پرداخت (فانی، ۱۳۸۹: ۹۶).

آن‌طور که محمد قزوینی در بیست مقاله می‌گوید: بیت الحکمه یا «خزانه الحکمه» یا «خزانه دارالحکمه» که ابومنصور معمری نویسنده مقدمه شاهنامه ابومنصوری آن را «گنج‌خانه مأمون» ترجمه کرده است مرکزی بود برای دور هم آمدن دانشمندان و فضیای آن دوران (فانی، ۱۳۸۹: ۹۶).

برای فهم چگونگی وقوع همه این دست‌آوردها، باید به جهان فرهنگی ای نیک نگریست که فرآیند ارتباطی و تعاملی جوامع واقع در مدار خویش را رقم زده بود. یکی از وجوه بارز این مدار فرهنگی، نظام نقد در آن دوران است، که به ما نشان می‌دهد یک سازواره فرهنگی در ژرفنای این جریان، جاری بوده، نه تصمیم انتخابی عدادی از آحاد اهل فرهنگ، و مدلل می‌دارد که این مدار از ماهیت اجتماعی برخوردار بوده است، نه صرفاً سیاسی یا دیوانی.

۱. ابوزید حنین بن اسحاق العبادی، مشهور به شیخ المترجمین (متولد ۱۹۴ هـ.ق در حیره، متوفی ۲۶۰ هـ.ق در سامره).



در نظام یا سازواره نقد، هر آنچه که در آن زمان ترجمه می شد مورد توجه مترجمان و صاحب نظران قرار می گرفت و نقد می شد. جاحظ (ابوعثمان، عمرو بن بحر، ۱۵۰-۲۵۵ ق) در کتاب *الحيوان* درباره ترجمه عقیده خود را این طور بیان می کند:

مترجم باید در آنچه ترجمه می کند توانا و خود نیز صاحب همان دانشی باشد که مؤلف دارد، باید هم در زبانی که از آن ترجمه می کند و هم در زبانی که به آن ترجمه می کند، تبحر داشته باشد، به قسمی که هر دو زبان را به يك اندازه و آنهم به غایت بداند. وقتی که به دو زبان سخن می گوید به هر دو زبان، زیان می رساند، زیرا هر يك از دو زبان دیگری را جذب می کند، از آن اخذ می کند و معارض آن است (۱۴۱۰: ۷۵).

البته مهم ترین اثر او در این خصوص کتاب *البيان والتبيين* است که ابن خلدون آن را یکی از چهار کتاب اصول فن ادب و از ارکان آن معرفی کرده است (سركيس، ۱۳۴۶، ج ۱، ستون ۶۶۶). می توان دریافت که برخورد تمدن اسلامی در مرحله زایش با تمدن شرقی و غربی و همچنین کنه فهمی که نزد دین مداران و شریعت مداران آن زمان از اسلام وجود داشت، ابتدا امکان و سپس این ضرورت یا اقتضاء را برای فرهنگ عصر میانه اسلامی ایجاد کرد که با سایر فرهنگ ها بیامیزد. این آمیزش، از جمله و در یکی از مهم ترین نقاط تلاقی اش، از راه ترجمه آثار فاخر آنان، که بهترین راه بوده است، به دست آمد.

نتیجه

در ابتدا شایان یادآوری است که این مقاله عمده بر صورتی ترین انواع فهم هم از ترجمه نزد اصحاب ترجمه و هم از تاریخ اندیشه نزد اصحاب آن تکیه کرده و هیچ نوع هرمنوتیک امر ترجمه و تاریخ اندیشه در ایران را در مستندات خود مداخله نداده است؛ از آن روی که از هر نوع تأثیر مبادی تفسیری بر تفسیر ما از امر مورد نظر پرهیز شود. اگر ترجمه از نوعی تعامل یا نوعی از گفت و گو بین زیست جهان های فرهنگی متجانس یا حتی متفاوت اما برخوردار از امکان تعامل باشد، که بر روی هم زیست جهان بزرگتری را پدید می آورند، پس تفسیر ما باید بتواند، برای زمان مورد بررسی، نسبت زیست جهان ما با آن زیست جهان های متجانس و لذا با آن زیست جهان بزرگتری که همه را در بر می گیرد، شرح دهد. در این شرح، می توان گفت که ما تا پایان عصر مرسوم به دوران اسلامی در دو نوع «شرایط وقوع ترجمه» بدین امر پرداخته ایم. یکی از این دو به خصوصیت «درون فرهنگی» ترجمه در ایران باستان که محتمل





است هم برعصر بعدی اثرگذار بوده و هم احتمالاً بقایای آن تا قرون ششم یا هفتم هجری نیز در ایران قابل یافت باشد، مربوط می‌شود؛ و دیگری از یک «اقتضای فرهنگی» در قرون میانه عصر موسوم به تمدن اسلامی نشان دارد. مفهوم اول دلالت دارد بر خصلت خود فرهنگ در جذب و انجذاب عناصر فرهنگ‌های دیگر، و مفهوم دوم به عامل تکثر فرهنگی در محدوده بیناسرزمینی یا میان‌جامعه‌ای دلالت می‌برد.

مفهوم نخست را برای فهم آن دسته یا آن نوع اقتضائات درون فرهنگی که موجب چندزبانه بودن کتیبه بیستون یا مسکوکات اشکانی یا مباحثات دربار ساسانی بوده‌اند، پیش می‌نهم، و مفهوم دوم را برای فهم اقتضائات میان فرهنگی‌ای که از جهان فرهنگی جندی شاپور، رعب رشیدی‌ها و نظامیه‌ها قابل استنباط هستند.

بر اساس چنین خوانشی، پیشنهاد می‌شود، تاریخ ترجمه در ایران باستان و در عصر اسلامی و به‌ویژه آنچه که عصر ترجمه و نهضت ترجمه خوانده می‌شود، رهنمونی برای فهم تاریخ ایران و بازنویسی این تاریخ در مقولاتی متفاوت از پارادایم‌های مرسوم تاریخ‌نگاری در نظر گرفته شده و به کار آید؛ آن سوی این رهیافت پیشنهادی نیز چنین است که روندهای ترجمه بر اساس «فهم و نوآفرینی نظری تاریخ ایران» تفسیر شده و کوشش شود که منطق اقتضائات درونی و خصوصیات همین فرهنگ، مبنای فهم «تاریخ ترجمه» قرار گیرد. در هر دو سویه این دو پیشنهاد، خواننده یا جهان علم می‌تواند، یافته پیشنهادی این مقاله را بپذیرد یا از پذیرش آن امتناع ورزد، اما در هر صورت به نظر می‌رسد که خود رویکرد پیشنهادی ما، از این حیث قابل دفاع و شایان تأمل باشد که «فهم تاریخ» (اعم از فهم کلیت تاریخ بر اساس روندهای وقایع فرهنگی‌ای مانند ترجمه، و فهم روندها و وقایع فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بر اساس خصوصیات) که در کنه و بن‌مایه فرهنگی ایران قابل تشخیص باشند) از منظری متفاوت و نو، و این بار با اتکاء ذهنی که در صدد فهم این تاریخ برآمده، بر اساس آنچه که در متن فرهنگیتاریخ واقع می‌شود، صورت پذیرد. در این منظر، به طور کلی «فهم تاریخ فرهنگی ایران منوط به فهم فرهنگ تاریخی ایران و بالعکس» خواهد بود.

منابع

- احتشام، مرتضی (۲۵۲۳). *ایران در زمان هخامنشیان*. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- الجاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۱۴۱۰). *کتاب الحيوان* (تصحیح عبدالسلام محمدهارون). بیروت.
- آذرننگ، عبدالحسین (۱۳۹۳). *تاریخ ترجمه در ایران*. پایگاه اطلاع‌رسانی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، بازیابی شده در <http://cgie.org.ir/popup/fa/system/contentprint/24073>
- آل احمد، جلال (۱۳۵۶). *غرب‌زدگی*. تهران: رواق.
- اومستد، آلبرت تن آیک (۲۵۳۷). *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی* (ترجمه دکتر محمد مقدم). تهران: امیرکبیر.
- بهمنش، احمد (۱۳۴۷). *تاریخ ملل قدیم آسیای غربی*. تهران: دانشگاه تهران.
- بورکهارت، یاکوب (۱۳۸۹). *فرهنگ رنسانس در ایتالیا* (ترجمه محمدحسن لطفی). تهران: طرح نو.
- پاتس، دانیل (۱۳۸۵). *باستان‌شناسی ایلام* (ترجمه زهرا باستی). تهران: سمت.
- پاشایی، علی و کاظم زاده، مهرداد (۱۳۶۹). *فرهنگ اندیشه نو*. تهران: مازیار.
- پانوسی، استفان (۱۳۵۶). *تأثیر فرهنگ و جهان بینی ایرانی بر افلاطون*. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۵۶). *فرهنگ ایران باستان*. تهران: دانشگاه تهران.
- پیرنیا، حسن و اقبال، عباس (۱۳۶۴). *تاریخ ایران*. تهران: کتابخانه خیام.
- پیوتروسکی، بوریس (۱۳۴۸). *تاریخ اورارتو* (ترجمه عنایت‌الله رضا) تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۷۸). *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب*. تهران: امیرکبیر.
- حنایی کاشانی، سعید (۱۳۸۹). *ترجمه، تاریخ، فرهنگ، مهرنامه*، شماره ۶ (آذرماه). ۴۰.
- خلیلی، اسمعیل (۱۳۸۸). *علوم انسانی نوین در ایران*. در مسعود آریایی نیا (به اهتمام) مجموعه مقالات *درامدی بر علوم انسانی انتقادی* (ص ۲۵۱-۲۹۴). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- خلیلی، اسمعیل (۱۳۹۱). *نسبت زبان پارسی با بازسازی جامعه‌ای، در همایش زبان و مفاهیم علوم اجتماعی*، تهران: انجمن جامعه‌شناسی ایران.
- دیاکونوف، ایگور میخائیلوویچ (۱۳۴۸). *تاریخ ماد* (ترجمه کریم کشاورز). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ذکایی، محمدسعید، و اسماعیلی، محمدجواد (۱۳۹۳). *جوانان و بیگانگی تحصیلی و دانشگاهی*. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- رضایی باغبیدی، حسن؛ آذرننگ، عبدالحسین؛ دیانت، علی اکبر و همکاران (۱۳۸۸). *مدخل ترجمه*. *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۱۵. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- زیباکلام، صادق (۱۳۷۷). *ما چگونه ما شدیم*. تهران: روزنه.
- سامی، علی (۱۳۴۱). *تمدن هخامنشی*. تهران: چاپخانه فولادوند.
- سرفراز، علی اکبر و فیروزمندی، بهمن (۱۳۸۸). *باستان‌شناسی و هنروران تاریخی ماد، هخامنشی، اشکانی، ساسانی*. تهران: مارلیک / عفاف.





- سركيس، يوسف البيان (۱۴۱۰). معجم المطبوعات العربيه والمعريه. قم: چاپ افست از قاهره (۱۳۴۶/۱۹۲۸).
- شارون، جوئل (۱۳۷۹). جامعه و فرهنگ (ترجمه منوچهر صبوری). تهران: نی.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۳). ابن خلدون و علوم اجتماعی. تهران: طرح نو.
- فارابی، ابونصر محمد بن اوزلغ بن طرخان (۱۳۵۵). جمع بین رأی الحكمین (ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوه‌الدین). تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
- فارابی، ابونصر محمد بن اوزلغ بن طرخان (۱۳۶۱). آراء اهل مدینه فاضله (ترجمه سید جعفر سجادی). تهران: طهوری.
- فارابی، ابونصر محمد بن اوزلغ بن طرخان (۱۳۹۰). احصاء العلوم (ترجمه و تصحیح حسین خدیوچم). تهران: علمی و فرهنگی.
- فالاچی، اورینا (۱۳۸۱). زندگی، مرگ و دیگر هیج (ترجمه لیلی گلستان). تهران: امیرکبیر.
- فانی، کامران (۱۳۸۹). نقطه عطف فرانکلین بود نه مشروطه. ماهنامه علوم انسانی مهرنامه، ۹ (۷).
- فریدریش، یوهانس (۱۳۶۷). زبان‌های خاموش (ترجمه یدالله ثمره و بدیع‌الزمان قریب). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- فرای، ریچارد (۱۳۴۴). میراث باستانی ایران (ترجمه مسعود رجب‌نیا). تهران: امیرکبیر.
- فرشاد، مهدی (۱۳۶۵). تاریخ علم در ایران. تهران: امیرکبیر.
- فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۳). پایان تاریخ و انسان واپسین (ترجمه عباس عربی و زهره عربی). تهران: سخنکده.
- کخ، ماری هاید (۱۳۷۷). از زبان داریوش (ترجمه پرویز رحیمی). تهران: کارنگ.
- کریستینسن، آرتور (۱۳۶۷). ایران در زمان ساسانیان (ترجمه غلامرضا رشید یاسمی). تهران: امیرکبیر.
- گیرشمن، رومن (۱۳۸۴). ایران از آغاز تا اسلام (ترجمه محمد معین). تهران: علمی و فرهنگی.
- لافیت، ژان (۱۳۴۰). برمی‌گردیم گل‌نسرین بچینیم (ترجمه حسین نوروزی). تهران: نگاه.
- محسنیان‌راد، مهدی (۱۳۸۴). ایران در چهار کهکشان ارتباطی. تهران: سروش.
- محمدی‌فر، یعقوب (بی‌تا). جزوه درسی باستان‌شناسی و هنر ایلام. همدان: دانشکده هنر و معماری دانشگاه بوعلی سینا.
- مجیدزاده، یوسف (۱۳۸۸). تاریخ و تمدن بین‌النهرین، تاریخ سیاسی (جلد اول). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مدکور، ابراهیم (۱۳۶۲). نهضت ترجمه در جهان اسلام. نشر دانش، ۵ (۳).
- ممتحن، حسینعلی (۱۳۷۰). کلیات تاریخ عمومی. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- مهرین، مهرداد (۱۳۶۲). دین بهی، فلسفه دین زرتشت. تهران: فروهر.
- ناردو، دان (۱۳۸۷). بین‌النهرین باستان (ترجمه مرتضی ثاقب‌فر). تهران: ققنوس.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۶). رویارویی با تجدید. تهران: علم.
- هگل، کئورگ ویلهام فردریش (۱۳۵۶). عقل در تاریخ (ترجمه حمید عنایت). تهران: دانشگاه صنعتی.
- هینتس، والتر (۱۳۷۶). دنیای گمشده عیلام (ترجمه فیروز فیروزیان). تهران: علمی و فرهنگی.

هینتس، والتر (۱۳۸۰). داریوش و پارس‌ها (ترجمه عبدالرحمن صدیقیه). تهران: امیرکبیر.

Cesana, A. (1988). *Geschichte als entwicklung zur Kritik des geschichtlich philosophischen entwicklungsdenken*, Berlin/ New York.

Dordrecht, Kluwer et al. (2001). *Millenarianism and messianism in early modern culture*, Vol. 4.

Hegel, G. W. (1899). *The philosophy of History*, Translated by J. sibree, New York: the Colonial press.

Löwith, K. (1983). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur kritik der geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Metzler.

Ritzer, G. (1988). *Sociological theory*, New York: Alfred A. Knopf.



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۶۹

تاریخ اجتماعی ترجمه
در ایران ...

The Societal History of Translation in Iran: the Relation between the Cultural History of Iran and its Historical Culture

Reyhaneh Gransayeh¹, Esmacil Khalili²

Received Date: 03/16/2015

Accepted Date: 07/27/2015

Abstract

In this article, we declare the preliminary approaches of translation in Iran's history, includes some results of a research about translation trends in Iran's cultural history, in order to understand any probable relation between the assumed approaches and the socio-cultural changes, in which there is two major historical periods, the ancient Iran and the Islamic cultural period. Then the probable relation between translation approaches and socio-cultural changes has been considered and conceptually used as an index for understanding the social functions of translation in those periods, and also finding out any socio-historical role of translation in the cultural history of Iran. The concept of "translation" in this article has been used in two different, but related conceptual meaning: the first one considers translation as the process of rendering words or texts from one language into another, the second approaches includes any reading and re-reading of a culture by another culture, as an intercultural process. Methodologically, older periods have been studied by pursuing the relations between transitional engravings, scripts and monuments. The newer periods have been studied through historical reports. The final conclusion proposes two different functions of translation; it seems that translation in the ancient period is an inner cultural trait; and in the Islamic era seems to function more as a "necessity for intercultural communications", and also as a way to provide basic needs for constructing a trans-cultural society.

Keywords: Translation, function of translation, Iran, cultural history, inner cultural trait, historical culture, intercultural communications, globality, indigenouness.



Interdisciplinary
Studies in the Humanities

23

Abstract

1. M.A Student of Translation Studies, Ferdowsi University of Mashhad. (Corresponding Author).
reyhanehgransayeh@yahoo.com

2. Freelance Researcher and Lecturer in Social Sciences. esmaeilkhalili@gmail.com

Bibliography

- Āl-e Ahmad, J. (1356 [1977 A.D]). *Gharb zadegi*. Tehrān: Ravāq.
- Al-jāhez, A. 'A. (1410 [1990 A.D]). *Ketāb al-hayavān*. (ed: Mohamad Hārun. 'A.). Beyrut.
Available on: <http://cgie.org.ir/popup/fa/system/contentprint/24073>.
- Āzarang, 'A. (1393 [2014 A. D.]). *Tārix-e tarjomeh dar Irān*. Pāyghāh-e etelā' resāni-e Dāyerat ol-ma'āref-e Bozorg-e Eslāmi.
- Behmanesh, A. (1347 [1968 A.D]). *Tārix-e melal-e qadim-e Āsya-ye gharbi*. Tehrān: Dānešgāh-e Tehrān.
- Burckhardt, J. (1389 [2010 A.D]). *Farhang-e ronesāns dar Itāliyā* (Persian translation of Die kultur der renaissance in italian), translated by: Lotfi, M. H. Tehrān: Tarh-e Nu.
- Cesana, A. (1988). *Geschichte als entwicklung zur Kritik des geschicht philosophischen entwicklungsdanken*, Berlin/ New York.
- Charon, J. (1379 [2000 A.D]). *Jame'eh va farhang*. (Persian translation of Ten questions: a sociological perspective), translated by: Saburi, M. Tehrān: Našr-e Ney.
- Christensen, A. (1367 [1988 A.D]). *Irān dar zamān-e sāsāniyān*. (5th ed). (Persian translation of L' Iran sous les sassanides), translated by: Rašidyāsemi, Gh. R. Tehrān: Amirkabir.
- Diakonov, I. (1348 [1969 A.D]). *Tārix-e mād*. (Persian translation of History of media), translated by: Kešāvarz, K. Tehrān: Bongāh-e Tarjomeh va Našr-e Ketāb.
- Dordrecht, Kluwer etal. (2001). *Millenarianism and messianism in early modern culture*, Vol. 4.
- Ehtešām, M. (2523 [1964 A.D]). *Irān dar zamān-e haxāmanešiyān* Tehrān: Šerkat-e Sahāmi-e Ketāb hā-ye Jibi.
- Fallaci, O. (1381 [2002 A.D]). *Zendegi, marg va digar biš*. (8th ed.). (Persian translation of Niente e così sia), translated by: Golestān, L. Tehrān: Amirkabir.
- Fāni, K. (1389 [2010 A.D]). Noqteh-ye 'atf ferānklin bud nah mašruteh. Mehrnāmeḥ, Vol: 9, No:7.
- Fārābi, M. (1355 [1976 A.D]). *Jam'-e beyn-e ra'iy ol-hakameyn*. translated by: Meškāt ol-din, 'A. Tehrān: Šorā-ye 'Āli-ye Farhang va Honar.
- Fārābi, M. (1361 [1982 A.D]). *Arā'-e abl-e madineh-ye fāzeleh*. translated by: Sajādi, S. J. Tehrān: Tahuri.
- Fārābi, M. (1390 [2011 A.D]). *Ebsā' al-'olum*. Edited & translated by: Xadiv Jam, H. (4th ed.). Tehrān: 'Elmi va Farhangi.
- Faršād, M. (1365 [1986 A.D]). *Tārix-e 'elm dar Irān*. Tehrān: Amir Kabir.
- Friedrich, J. (1367 [1988 A.D]). *Zabān hā-ye xāmuš*. (Persian translation of Entzifferung verschollener schriften und spachen (Entinct languages)), translated by: Samareh, Y., & Qarib, B. Tehrān: Mo'seseh-ye Motāle'āt va Tahqiqāt-e Farhangi.
- Frye, R. (1344 [1965 A.D]). *Mirās-e bāstāni-e Irān*. (Persian translation of The heritage of persia), translated by: Rajab Niyā, M. Tehrān: Amirkabir.



- Fukuyama, F. (1393 [2014 A.D]). *Pāyān-e tāriḫ va ensān-e vāpasin*. (Persian translation of The end of history and the last man), translated by: 'Arabi, 'A., &'Arabi, Z. (1st ed.). Tehrān: Soxankadeh.
- Ghirshman, R. (1384 [2005 A.D]). *Irān az āghāz tā eslām*. (Persian translation of L'Iran des origines a l'Islam), translated by: Mo'in, M. Tehrān: Entesārāt-e 'Elmi va Farhangi.
- Hā'eri, 'A. (1378 [1999 A.D]). *Naxostin ruyārui bā-ye andiṣeb garān-e Irān bā du ravīyeh-ye tamadon-e burzūāzī-e gharb*. Tehrān: Amirkabir.
- Hanāyi Kāšāni, S. (1389 [2010 A.D]). Tarjomeh, Tāriḫ, farhang. *Mabnāmeb-ye 'olum-e ensāni-e mebrnāmeb*. Vol: 9, No: 7.
- Hegel, G. (1356 [1977 A.D]). *'Aql dar tāriḫ*. (Persian translation of Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte Einleitung), translated by: 'Enāyat, H. Tehrān: Dānešgāh-e San'ati.
- Hegel, G. W. (1899). *The philosophy of History*, Translated by J. sibree, New York: he Colonial press.
- Hinz, W. (1376 [1997 A.D]). *Donyā-ye gomšodeb-ye Ilam*. (Persian translation of The lost world of Elam), translated by: Firuzniyā, F. Tehrān: 'Elmi va Farhangi.
- Hinz, W. (1380 [2001 A.D]). *Dāryuš va Pārs-bā: tāriḫ-e farhang-e Irān dar dureb-ye baxāmaneshiyan*. (Persian translation of Darius and die perser: e kulturgeschichted), translated by: Sadriyeh, 'A. Tehrān: Amirkabir.
- Koch, M. H. (1377 [1998 A.D]). *Az zābān-e Dāryuš*. (Persian translation of Es kundet dareios dar konig), translated by: Rahimi, P. Tehrān: Našr-e Kārang.
- Laffite, J. (1340 [1961 A.D]). *Barmigardim gol-e nasrin be'chinim*. Translated by: Nuruzi, H. Tehrān: Negāh.
- Löwith, K. (1983). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur kritik der geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Metzler.
- Madkur, E. (1362 [1983 A.D]). Nehzat-e tarjomeh dar jahān-e eslām. *Našr-e dāneš*, Vol: 5, No: 3.
- Majid Zādeh, Y. (1388 [2009 A.D]). *Tāriḫ va tamadon-e beyn ol-nabreyn dar tāriḫ-e siyāsi*. (Vol: 1). (3rd ed.). Tehrān: Markaz-e Našr-e Dānešgāhi.
- Mehrin, M. (1362 [1983 A.D]). *Din behi, falsafeb-ye dīn-e zartōšt*. (1st ed.). Tehrān: Foruhar.
- Mohamadi Far, Y. (n.d). *Jozveb-ye darsi-e bāstān šenāsi va bonar-e Ilām*. Hamedān: Dāneškadeh-ye Honar va Me'māri-e Dānešgāh-e Bu 'Ali Sinā.
- Mohseniyān Rād, M. (1384 [2005 A.D]). *Irān dar čehār kabkešan-e erbeati*. Tehrān: Soruš.
- Momtāhen, H. 'A. (1370 [1991 A.D]). *Koliyāt-e tāriḫ-e 'omumi*. Tehrān: Dānešgāh-e Šahid Behešti.
- Nardo, D. (1387 [2008 A.D]). *Beyn ol-nabreyn-e bāstān*. (Persian translation of Ancient Mesopotamia), translated by: Sāqeb Far, M. Tehrān: Qoqnuš.
- Nasri, 'A. (1386 [2007 A.D]). *Ruyārui bā tajadod*. Tehrān: 'Elm.
- Olmstead, A. T. (1380 [2001 A.D]). *Tāriḫ-e šābanšābi-e baxāmaneshi* (Persian translation of the History of the Persian Empire), translated by: Mogadam, M. Tehrān: Amirkabir.





- Panoussi, E. (1356 [1977 A.D]). *Ta'sir-e farhang va jabān bini-e irāni bar Aflātun*. (Persian translation of The Influence of Persian Culture and World - View upon Plata). Tehrān: Anjoman-e Falsafeh-ye Irān.
- Pāšāyi, 'A., & Kāzem Zādeh, M. (1369 [1990 A.D]). *Farhang-e andīšeh-ye nu*. Tehrān: Māziyār.
- Piotrovsky, B. (1348 [1969 A.D]). *Tāriḫ-e urārtu*. (Persian translation of Māt Urartu (Armenian), māt Urartu (Assyrian)), translated by: Rezā, 'E. Tehrān: Bonyād-e farhang-e Irān.
- Pir Niyā, H., & Eqbāl, 'A. (1364 [1985 A.D]). *Tāriḫ-e Irān*. (4thed.). Tehrān: Ketābxāneh-ye Xayām.
- Potts, D. (1385 [2006 A.D]). *Bāstān šenāsi-e Ilām*. (Persian translation of The archaeology of Elam: formation and tranformation of ancient Iranian state), translated by: Bāsti, Z. Tehrān: Samt.
- Pur Dāvud, E. (1356 [1977 A.D]). *Farhang-e Irān-e Bāstān*. Tehrān: Dānešgāh-e Tehrān.
- Rezāyi Bāgh Bidī, H., & Āzarang, 'A., & Diyānat, 'A. A., & et al. (1388 [2009 A.D]). *Madḫal-e tarjomeh*. Dāyerat ol-ma'āref-e Bozorg-e Eslāmi, Vol: 15. Tehrān.
- Ritzer, G. (1988). *Sociological theory*, New York: Alfred A. Knopf.
- Sāmi, 'A. (1341 [1962 A.D]). *Tamadon-e baxāmaneši*. Tehrān: Čāpxāneh-ye Fulādvand.
- Sarfārāz, 'A. A., & Firuzmandī, B. (1388 [2009 A. D]). *Bāstān šenāsi va honarvarān-e tāriḫi-e mād, baxāmaneši, aškāni, sasāni*. (5thed.) Tehrān: Mārlik va (Našr-e 'Efāf).
- Sarkis, Y. (1410 [1990 A.D]). *Mo'jam ol-matbu'āt el-arabiyat-e v al-mo'arabeh*. (Persian translation of Dictionary of arabic printed books). Qom: offset from Qāherah (1346/1928).
- Tabātabā'i, J. (1373 [1994 A.D]). *Ebn-e Xaldun va 'olum-e ejtemā'i*. Tehrān: Tarh-e Nu.
- Xalili, E. (1386 [2007 A.D]). *'Olum-e ensāni-e novin va ensān-e irāni, darāmadī bar 'olum-e ensāni-e enteqādi*. Tehrān: Pažuheškadeh-ye Motāle'āt-e Farhangī va Ejtemā'i.
- Xalili, E. (1391 [2012 A.D]). *Nesbat-e zabān-e pārsi bā bāzsāzi-e jāme'eh-i. hamāyeš-e zabān va mafāhim-e 'olum-e ejtemā'i*. Tehrān: Anjoman-e Jāme'eh šenāsi-e Irān.
- Zibā Kalām, S. (1377 [1998 A.D]). *Mā čeguneh mā šodim?* (6th ed.). Tehrān: Ruzaneh.
- Zokāyi, M. S., & Esmā'ili, M. J. (1393 [2014 A.D]). *Javānān va bigānegi-e tahsili*. Tehrān: Pažuheškadeh-ye Motāle'āt-e Farhangī va Ejtemā'i.