دوافعُ المترجمين الإيرانيّين ومنهجُهم في ترجمة النصوص البَهلَويّة إلى العربيّة في القرنَين الأوّل والثاني الهجريَّين

سُليمان حَيدري، أستاذ مُساعد في قسم التاريخ بجامعة شيراز / كليّة الآداب والعُلوم الإنسانيّة

محمد نوري موسوي أستاذ مساعد دكتور في قسم اللغة العربية

حُسين مَرعشي، أستاذ مُساعد في قسم اللغة العربيّة وآدابها بجامعة شيراز

Investigating motives and styles of Iranian translators in translating Pahlavi texts into Arabic, during the first and the second centuries after hijra

Solayman Haidari / Assistant Prof. of the Dept. of History / shiraz university

soleymanheidari@shirazu.ac.ir

mohammed noori al mosawe/ Assistant Prof doctor of the Dept. of Arabic Language

noorimhm@yahoo.com

Sayyed Hussain Marʾashi / Assistant Prof. of the Dept. of Arabic Language and Literature / shiraz university

hosein-marashi@shirazu.ac.ir

Abstract

Although due to the Arabic tendencies and principals of Umayyad dynasty, a solid ground had not been made for translation of Pahlavi texts into Arabic, but by the beginning of the Abbasid era and by the arrival of families with Iranian ancestral, many texts were translated from Pahlavi to Arabic. There are three perspectives regarding the reason for translating into Arabic; Islam anticism and Arab anticism, archaism and nationality glorification and the need of caliphate system to the translated texts raised. About the translatorsʾ translation style there was two different commonstyles then; verbal translation and semantic translation. As in verbal translation there wasntʾ any synonyms for the original Persian word in Arabic, so the Persian word was literally entered into Arabic translated text; which caused the entrance of many nonarabic words into Arabic texts. By the other translation style, the translator did the translations considering the sentence, not word by word translation. He made the translation assuming what the understood by the context of the sentence. For selecting Pahlavi text to be translated into Arabic, there was no specific rule and translators assumed maximum selected rule in there works. In this connection Abd-Allah bin al-Muqaffaʾs contribution was mentionable.

Key words: translation movement, Ibn al-Muqaffaʾ, Pahlavi texts, Arabicizing.

الملخّص

رغم أنّه لم تكن هناك خلفيّة تُذكر لترجمة النصوص البَهلويّة إلى العربيّة في العَصر الأموي بسبب الميول العربيّة للأمويّين، ولكن مع بداية العَصر العبّاسي وصعود الأُسَر الإيرانيّة إلى السلطة، تُرجمت العديد من النصوص من اللغة البَهلَويّة إلى اللغة العربيّة. بالنسبة لأهداف حركة الترجمة إلى العربيّة والتي قام بها المترجمون الإيرانيّون، توجَد ثلاث وُجهات نظر تتضمّن مُناهضة الإسلام والعُروبة، النزعة الوطنيّة والقوميّة، وحاجة نظام الخلافة للنصوص المترجمة. وفيما يتعلّق بمناهج المترجمين في ترجمة النصوص، كان هناك منهجان سائدان في الترجمة، يتمثّل المنهج الأوّل في الترجمة اللفظية والترجمة بمعناها الشائع، وبما أنّه لم يكن هناك معادل للكلمة الأصليّة في الترجمة اللفظيّة، فقد دخلت الكلمة الفارسيّة كما هي إلى العربيّة، ممّا أدّى إلى دُخول العديد من المصطلحات غير العربيّة إلى النصوص العربيّة. في المنهج الثاني، لم يكن المترجمون يُترجمون المفردات بشكل منفرد، بل كانت الترجمة تستند إلى محتوى الجملة، فقد كان المترجم يُترجم كلّ ما يفهمه من فحوى الجملة. ولم تكن هناك قاعدة خاصّة لاختيار النصوص البَهلويّة التي كانت تُترجَم إلى العربيّة، فقد كان المترجمون يَلجأون إلى اختيار الحدّ الأقصى من النصوص لترجمتها، إذ يتمتع ما قام به عبدالله بن المقفّع بأهميّة كبيرة.

الكلمات المفتاحيّة: نهضة الترجمة، القرن الأوّل، القرن الثاني، ابن المقفّع، النصوص البَهلَويّة، التعريب.

1. مقدّمة

يتمثّل أحد المجالات العميقة لدراسة تاريخ العالم الإسلامي في الحركة العلميّة الثقافيّة التي حدثت خلالَ القرون الثاني إلى الرابع الهجريّة ضمن إطار ترجمة الأعمال العلميّة والثقافيّة للحَضارات ما قبل الإسلاميّة أو المعاصرة على نطاق واسع وسُمّيت بنهضة الترجمة. وقد أدّت هذه الحركة، على المدى القصير، إلى ترجمة خلاصة العلوم والمعارف التي شهدتها القرون الطويلة وأنتجها العلماء والفلاسفة من البلدان المتحضّرة في العالم القديم، بما في ذلك الآشوريّون والكَلدانيّون والبابليّون والفينيقيّون والمصريّون والهنود والإيرانيّون والروم، وتمّ جمعها في أجزاء مختلفة من العالم في ذلك اليوم من بداية التاريخ إلى زمن ظهور الإسلام، ونشرت بين المسلمين وأدّت إلى ظهور العصر الذهبي للحضارة الإسلاميّة. لم تُنجز حتّى الآن بحوث حول دوافع المترجمين الإيرانيّين ومنهجهم في ترجمة النصوص إلى العربيّة، ولذلك سنتطرّق في هذا البحث إلى دوافع هؤلاء المترجمين ومنهجهم في ترجمة أعمال الأمم الأخرى إلى العربيّة في عصر الحضارة الإسلامية في القرن الأوّل والنصف الأوّل من القرن الثاني، وذلك بالاعتماد على أعمال بعض الكُتّاب العرب والإيرانيّين المعاصرين والمستشرقين. ولتحقيق هذا الهدف، سنلجأ في هذه الدراسة إلى المنهج الوصفي التحليلي للإجابة على الأسئلة التالية: لماذا لجأ المترجمون الإيرانيّون إلى الترجمة؟ وكيف ترجموا؟ وماذا ترجموا؟

2. أهداف المترجمين

بالنسبة لأهداف حركة الترجمة إلى العربيّة والتي قام بها المترجمون الإيرانيّون، توجد ثلاث وُجهات نظر تتضمّن مُناهضة الإسلام والعُروبة، النزعة الوطنيّة والقوميّة، فضلا عن حاجة نظام الخلافة للنصوص المترجمة.

2-1. مناهضة الإسلام والعروبة

يُعَدّ عابد الجابري من بين الباحثين الذين أشاروا أكثر من غيرهم إلى دوافع المترجمين الإيرانيّين لترجمة النصوص البَهلَويّة. فهو يعتقد أنّ الإيرانيّين أقبلوا على الترجمة من أجل تقويض أسُس الإسلام والعُروبة. فضلا عن تركيز اهتمامه بشكل خاصّ إلى الفكر الزنديقي وربطه بالحركة الشعوبيّة؛ يرى عابد الجابري، نقلًا عن المستشرق المعروف هاملتون جيب الذي يَعُدّ الترجمة صخبَ الكتاب، أنّ المانويّين لم يكونوا يريدون فقط أن يتمّ الاعتراف بهم كطائفة دينيّة في المجتمع الإسلامي فحسب، لكنّهم ظهروا في صورة حركات سياسيّة ودينيّة وثقافيّة مُناهضة للإسلام والعُروبة. استطاعت هذه الحركة اجتذاب العديد من المفكّرين والكُتّاب وحتّى بعض الموالي، واختلطت بالشعوبيّة مركّزة قوّتها في النضال الثقافي الذي كان يَرمي إلى الترويج لروح الثقافة الإيرانيّة في مجتمع كان يشهد نزعة مُتسارعة إلى التقاليد العربيّة. يزعم الجابري أنّ هذه الحركة لجأت إلى ترجمة الكُتُب الفارسيّة ونشرها بين الناس بُغية تحقيق أهدافها (1). ودعمًا لآرائه هذه، يركّز الجابري بشكل خاصّ على المترجم الإيراني المعروف ابن المقفّع. وهو يعتقد أنّ ابن المقفّع لجأ إلى ترجمة الأدب الفارسي إلى العربيّة وتحويله إلى خطاب عربي لمواجهة الحكومة العربيّة ورجالها. وفضلا عن ذلك، لم يُترجم ابن المقفّع الأعمال الثقافيّة بشكل عَشوائي، وفضلا عن كتاب الأدب الكبير الذي كان يحتوي على أمثال وحِكَم ذات نزعات اجتماعيّة – سياسيّة، فقد ألّف كتابًا آخر بعنوان رسالة الصحابة، والذي كان في الواقع بيانًا سياسيًّا يدعو إلى تأسيس دولة قائمة على قواعد علمانيّة. ولكن في كتابه الأكثر شهرة كليلة ودمنة، فقد أضاف قسمًا اسمه بُرزويه تناولَ فيه الصراعَ بين الأديان وأنهى الكِتاب ببحث عن الحكمة. يعتقد الجابري أنّ ما يَلفت النظر فيما جاء به ابن المقفّع في أعماله هو خصائص العلمانيّة من وُجهة نظر عقلانيّة، وكذلك من منظور الغُنوصيّة المانويّة. لا يستند ابن المقفّع في أعماله إلى القرآن الكريم والسنّة النبويّة وغيرها من عناصر التراث الإسلامي، ويدعو الآخرين علانيّة إلى الاعتماد على عناصر من تراث ما قبل الإسلام. في نهاية زعمه، يُخاطب الجابري القارئ متسائلًا فيما إذا كان عمل ابن المقفّع جزءًا من استراتيجيّة عامّة تهدف إلى تأسيس مجتمع جديد ضمن الدولة العباسيّة يقوم على تراث ثقافي غير التراث العربي الإسلامي؟ (2).

وتُعَدّ وُجهات نظر خاكْرَنْد قريبة أيضًا من وُجهات نظر الجابري، إذ يرى أنّ الجهود السرّيّة التي بذلتها الشعوبيّة كانت تَرمي للإطاحة بالأمويّين ووُصول العبّاسيّين إلى السطة، عادًا أنّ الإيرانيّين حاولوا أن يُبرزوا تفوّقهم في الترويج للثقافة والكُتُب

الإيرانيّة بين العرب، وتمكّنوا من خلال هذا النفوذ من إيصال حُكّامهم العُمَلاء إلى السلطة والقضاء على تعصّب الخلافة العباسيّة للعرب والتأثير عليهم ... كما استغلّوا شغف المجتمع الإسلامي بالعلم واغتنموا فرصة عُزلة أهل البيت لتعزيز حركة الترجمة والتأليف خلال عمليّة زمنيّة (3) لمناهضة الحكومة العربيّة والإسلامية (4)، كما قاموا بتعديلات تَرمي إلى الابتعاد عن الارتداد والتكفير في بعض المقولات بالتنسيق مع المجتمع الإسلامي (5).

2-2. النزعة الوطنيّة والقوميّة

عَدّ عدد آخر من الباحثين العرب والمستشرقين أنّ دوافع المترجمين الإيرانيّين كانت تتمثّل في حُبّ الإيرانيّين لماضيهم العَريق والعودة إلى الثقافة الفارسيّة القديمة. على سبيل المثال، يعتقد جُرجي زيدان أنّ سبب إقبال المترجمين على الترجمة يَكمن في الإعراب عن أمجاد أسلافهم وعظمة ماضيهم. يرى زيدان أنّ الدافع وراء ذلك هو النزعة الوطنيّة والقوميّة للإيرانيّين (6).

يَعُدّ رشيد الجميلي أنّ التنافس بين العرب والشعوبيّين يمثّل الدافع الرئيس للمترجمين الإيرانيّين، ويعتقد أنّ المترجمين أقبلوا على ترجمة أعمالهم وآدابهم الوطنيّة إلى العربيّة تعبيرًا عن الحضارة والتقدّم. لقد دفع ذلك بابن المقفّع إلى ترجمة كليلة ودمنة من الفارسيّة إلى العربيّة. حاولَ بعض الشعوبيّين إهانة العرب ودينهم الذي مهّد أمامهم الطريق إلى قيادة العالم. ولهذه الغاية، قالوا أنّه من الضروري تعليم الفلسفة والعلوم للقضاء على دين الإسلام وإثارة الخلافات بين المسلمين. ولذلك، فقد استغلّوا الفلسفة والعلوم كأسلحة للتدمير والتخريب، ولم يستخدموها في البناء والهداية (7).

ويربط شوقي ضيف، مثل عابد الجابري، بين مذهب الزنادقة ودوافع المترجمين مشيرًا إلى خطورة دوافع المترجمين مثل ابن المقفّع، مقتبسًا ما قاله مهدي العبّاسي من أنّه لم ير كتابًا للزنادقة إلّا وكان لابن المقفّع (8).

2-3. حاجة جهاز الخلافة إلى نصوص الترجمة

وعلى النقيض من وُجهتَي النظر آنفتَي الذكر اللتَين تشتركان في بعض المبادئ مثل مناهضة الإسلام من قبل المترجمين، فإنّ وُجهات نظر اثنين من المستشرقين جديرة بالملاحظة والتأمّل. يعتقد هنري ماسيه في كتاب روح إيران، بالاعتماد على ترجمة كليلة ودمنة لابن المقفّع، أنّ هذا العمل قد أُلّف لتدريس الأخلاقيّات والسلوكيّات للملوك الشباب عديمي الخبرة في الأدب الهندي، ثمّ تُرجم على يد بُرزويه في العَهد الساساني، ثمّ تمّ تعريبُه على يد ابن المقفّع في فترة كان قد سيطر العبّاسيّون فيها على مجريات الأمور ورسّخوا دعائم حكومتهم (9). في الواقع، وخلافًا لآراء الباحثين العرب، يَرى هنري ماسيه أنّ إقبال المترجمين الإيرانيّين على ترجمة الأعمال الثقافيّة والعلميّة الإيرانيّة القديمة لم يكن سببًا وإنّما نتيجة للأحداث التي وقعت في بداية تأسيس الخلافة العبّاسيّة. ويؤكّد رينشارد فراي على وُجهة النظر هذه قائلًا: لم يكن المترجمون يقومون بتوفير مثل هذه الأعمال بشكل سرّي للمجتمع الإسلامي في ذلك الوقت، بل لقد استجابوا لطلب المجتمع الإسلامي الذي كان قد انحرف (10).

ونظرًا لفقدان معظم الأعمال المترجمة، فإنّ الحكم على وجهات النظر الثلاث ليس بالأمر السهل. لكن لا يمكن للمرء أن يتجاهل حقيقة أنّه في الصراع العربي الإيراني، من المؤكّد أنّ كلًّا من الجانبَين كان يمكن أن يلجأ إلى أيّ وسيلة لضرب الآخر، ومن غير المستبعد قيام بعض الإيرانيّين بترجمة أيّ شيء يُسيء لما هو مصدر للاعتزاز العربي من خلال الترجمة . وقد استغلّ بعض المترجمين انحراف جهاز الخلافة. وربّما لم يكن للبعض منهم نزعات مُناهضة للعرب والإسلام، إلّا أنّ طبيعة الأعمال التي كانوا يقومون بترجمتها إلى العربيّة لم تكن لتتوافق مع التعاليم الإسلاميّة.

صحيح أنّ الإيرانيّين كانوا يُولون اهتمامًا خاصًّا بتراثهم الثقافي، وهذا الاهتمام لا يتعلّق بزمن محدّد إذ لُوحظ هذا الاهتمام في جميع المراحل التاريخيّة لإيران؛ لكنّ هذا التراث بالتأكيد هو نتاج العصر الذي صُنع فيه وقد تغيّر مع مرور الوقت بما يتناسب مع البيئة. لقد اقترن التراث الثقافي الإيراني القديم بالتأكيد على عناصر من الثقافة الدينيّة الزرادشتيّة والثقافات التي كانت منتشرة في العَصر الساساني. إنّ استمرار هذه الثقافة في العصر الإسلامي، أتاح الفرصة لتوفير متطلّبات الثقافة السياسيّة المطلوبة من قِبل الخلفاء العباسيّين، فضلًا عن أنّه كان حلًّا لتلبية احتياجات البنية الاجتماعيّة والسياسيّة للمجتمع. من الواضح أنّ العرب لم يكن لديهم خبرة في إدارة الدولة وما يتعلّق بها من شؤون. لقد تطلّب توسّع رقعة الدولة وإدارة شؤونها الاستعانة بتجارب الأمم التي تعيش داخل أراضيها. لقد كان للإيرانيّين خبرات في هذا الصدد فقام جهاز الخلافة بتمهيد الطريق أمام نقلها. بطبيعة الحال، لا

ينبغي الافتراض بأنّ الثقافة نفسها كانت منتشرة في العصر الإسلامي، لكن عناصر من هذه الثقافة قد تحقّقت في المجتمع الإسلامي وكانت قادرة على التكيّف مع الثقافة الإسلاميّة.

القضيّة المهمّة الأخرى التي يمكن النظر فيها فيما يتعلّق بدوافع المترجمين هي الاتّهام بالزندقة، فقد اتُّهِمَ مُعظمُ الكُتّاب والمترجمين والشعراء وحتّى العائلات الإيرانيّة البارزة بالزندقة في النصف الأوّل من العصر العبّاسي. ما مدى صحّة هذا الاتّهام؟ للإجابة على هذا السؤال، تجدر الإشارة إلى هذا الفكر بشكل موجَز:

"زنديق" معرّب "زنديگ" وهي كلمة تنتمي إلى اللغة الفارسيّة الوُسطى. وتعود أقدم وثيقة استُخدم فيها هذا المصطلح إلى القرن الثالث الميلادي (11). استُعملت هذه الكلمة في الأفيستا على شكل (zanda) ويحتمل أنّها تعني الملحد. استَعملت الكتب البَهلويّة "دينكرد" و"كجستك أباليش" و"مينوي خِرَد" كلمة زنديق (12). لقد أدّى تعقيد هذه الكلمة إلى تفسيرات مختلفة لها من قِبل الباحثين (13). يَعدّ ابن بلخي أنّ ظهور الزندقة يعود إلى العصر المانوي (14).

ويَذكر أحمد أمين أربعة معاني للزندقة، وهي: الفضيحة ومُعاقرة الخمر والفسق وإهانة الدين وشتمه حتّى إذا كان القائل لا يقصد شيئًا غير المزاح والهزل؛ اعتناق المجوسيّة ولا سيّما المانويّة مع التظاهر بالإسلام مثل اتّهام أفشين وبشّار وحمّاد وابن المقفّع؛ البقاء على الديانة الفارسيّة ولا سيّما المانويّة بدون إيمان وتظاهر، والأشخاص الذين لا يعتنقون أيّ دين (15).

ويبدو أنّه قد تمّ استعمال معنى التظاهر بالإسلام وإطلاقه على المترجمين والكُتّاب الإيرانيّين بشكل أكبر من بين المعاني الأربعة التي ذكرها أحمد أمين. ويعتقد الدوري الذي حاول أن ينظر إلى الزندقة نظرة أساسيّة، أنّه في الوقت الذي تعرّض فيه الإيرانيّون للهيمنة العربيّة وكانت العائلة العربيّة على رأس هيكل الخلافة العبّاسيّة، فقد حاولوا جعلَ الدولة العبّاسيّة مشابهة للدولة الساسانيّة. كانوا يعلمون أنّ أساس الخلافة هو الدين والسياسة، وقد أدّى اقتران هذَين العنصرَين إلى تشكيل الخلافة العبّاسيّة، إذ قوّضوا دين الإسلام بفكر الزندقة حتّى تنهار أسُس المملكة (16).

وكانت للباحث عبدالحسين مهدي الرحيم، وُجهة نظر مماثلة لوُجهة نظر الدوري، إذ اعتقد أيضًا أنّ الشعوبيّة والزندقة كانتا مُرتبطتَين وكان يرى أنّ هدف الشعوبيّة تمثّل في استبدال الثقافة العربيّة بالإيرانيّة، والطريقة الوحيدة لتحقيق هذا الهدف كانت ترجمة الكتب الفارسيّة، ونتيجة لذلك فقد انتشرت المانويّة والتشكيك في المعتقدات الدينيّة في العراق (17).

وعلى الرغم من الضغط الشديد الذي مارسه الأمويّون على غير العرب، وخاصّة الموالي الإيرانيّين، فإنّ كلمة "زنديق" كانت أقلّ استعمالا، ولكن خلال عصر العبّاسيّين فقد تمّ اتّهام العديد من المترجمين والكُتّاب بالزندقة. بالطبع، يجب الانتباه إلى نقطة مهمّة وهي أنّ معنى كلمة "زنديق" لم يكن واحدًا أبدًا، إذ تغيّر في أوقات وأماكن مختلفة (18)، وكانت المنافسة بين العرب وغير العرب في توجيه هذه التهمة مؤثّرة. ويُشير كلّ من أحمد أمين والدوري إلى أنّ تهمة الزندقة كانت في بعض الأحيان أداة للانتقام وتصفية الحسابات الشخصيّة (19).

إنّ نقص المعلومات في المصادر المتبقّية لنهضة الترجمة وفقدان مُعظم الأعمال، يجعل من الصعب تقديم حُكم عادل على دوافع المترجمين والكُتّاب الإيرانيّين في نقل تراثهم إلى العصر الإسلامي. لكن يبدو أنّ السبب الرئيس لترجمة الأعمال في مجال الثقافة السياسيّة الإيرانيّة القديمة هو حاجة جهاز الخلافة لإضفاء الشرعيّة وإدارة شؤون الدولة، فضلا عن رغبة الإيرانيّين بنقل تراثهم الثقافي. في الواقع، كانت ممارسات المترجمين استجابة لحاجات جهاز الخلافة. وبالطبع، لم تتطابق بعض الموادّ المترجمة مع الثقافة الإسلاميّة.

3. كيف ترجموا؟

هناك سؤال مهمّ آخر يجب طرحه في هذا الصدد، وهو: ما المنهج الذي كان المترجمون يتّبعونه؟

يبدو أنّ الإجابة على هذا السؤال صعبة بسبب عدم توفّر مُعظم الأعمال المترجمة السائدة. واستنادًا إلى الأعمال المتاحة، يمكن الافتراض بأنّ المترجمين لم يعلّقوا على أسلوبهم ولم يتحدّثوا عن الكيفيّة التي ترجموا بها من الفارسيّة إلى العربيّة. يبدو أنّ الترجمات والتفسيرات اعتمدت على اجتهاد المترجمين وجُهودهم الفرديّة. و عدّ المترجمون أنّ اللغة العربيّة لغة حسنة مثل اللغات

التي كانوا يُترجمون منها إلى العربيّة، واعتمدوا على الذاكرة في استعمال فهرس المفردات الفارسيّة التي كانوا يُترجمون منها إلى العربيّة. لم يكن لديهم قاموس فارسي – عربي، لكن ذاكرتهم كانت بحدّ ذاتها قاموسًا يحتضن الكلمات الفارسيّة المستخدمة للترجمة، ولم يكونوا بحاجة إلى الحفظ والذاكرة في ترجمة المصطلحات، بل كانوا يقومون بتعريب المفردات الفارسيّة على أساس اللغة العربيّة. يَرى رشيد الجميلي أنّه كان هناك منهجان سائدان في الترجمة. يتمثّل المنهج الأوّل في الترجمة اللفظيّة والترجمة بمعناها الشائع، وبما أنّه لم يكن هناك معادل للكلمة الأصليّة في الترجمة اللفظيّة، فقد دخلت الكلمة الفارسيّة كما هي إلى العربيّة، ممّا أدّى إلى دُخول العديد من المصطلحات غير العربيّة إلى النصوص العربيّة (20)، ولم يقتصر هذا الأمر على الترجمة، بل تجاوزها إلى الشعر الذي كان الإيرانيّون ينظمونه بالعربيّة حيث نلاحظ كمًّا لا بأس به من المفردات الفارسيّة. ويُشير باسورث إلى نقطة مهمّة في هذا الصدد، فهو يعتقد أنّ الكلمات التي اقتبسها العرب من اللغة الفارسيّة قد وُظّفت لأجل المفاهيم والمواضيع والمصطلحات الثقافيّة وغير الدينيّة والأخلاقيّة التي كانت تفتقر لها اللغة العربيّة على الرغم من غناها الشهير (21).

ومع ذلك، فإنّ المصطلحات الثقافيّة تحمل عبءَها الثقافي في المكان الذي تولّد فيه، ولا يمكن التفكير في ترجمة هذه المصطلحات دون أن يكون لها سياق ثقافي. إنّ القضيّة التي تؤثّر اليوم أيضًا على البلدان المستهلكة هي المنتجات الثقافيّة غير المحلّيّة. ربّما كانت هذه البلدان تقوم بإنشاء مصطلحات ثقافيّة لتدخلَ مفرداتٌ جديدة إلى لغتها، وهو العمل ذاته الذي تقوم به مجمع اللغة الفارسيّة في إيران. ولكن على أيّ حال، فإنّ تغيير الأسماء وإنشاء المفردات المكافئة لن يمنع تداعياتها الثقافيّة. كانت هذه المشكلة ملموسة أكثر في القرون الأولى للهجرة، وفي ذلك الوقت لم تكن هناك مجمع للّغة أو قاموس للمفردات لترجمة المفردات التي أنشئت طوال تاريخ الحضارة الإيرانيّة إلى اللغة العربيّة. وكما يقول الخفاجي، فإنّ الترجمة قد زادت من مفردات اللغة العربيّة وأساليبها، ولا سيّما المفردات الإيرانيّة وأغراضها وأهدافها من خلال الاستعارة والكناية والتشبيه (22).

وبطبيعة الحال، يركّز الخفاجي على هذه العمليّة الثقافيّة بشكل خاصّ على الثقافة الإسلاميّة، فهو يعتقد أنّ الثقافة العربيّة في العصر العبّاسي كانت تحتضن الثقافة الإيرانيّة واليونانيّة والهنديّة، وكان للإسلام تأثير واسع على هذا الاندماج (23).

والنوع الثاني من الترجمة من وُجهة نظر رشيد الجميلي الترجمة إلى المعنى. في هذا المنهج، لم يكن المترجمون يُترجمون المفردات بشكل منفرد، بل كانت الترجمة تستند إلى محتوى الجملة، فقد كان المترجم يُترجم كلّ ما يفهمه من فحوى الجملة. يعتقد الجميلي أنّ هذه الطريقة هي الأكثر أمانة للتعبير عن ثقافة المترجم في أيّ مجال. إنّ إتقان اللغة الفصحى المختارة للتلخيص والموادّ ذات الصلة بها في كلّ من اللغتَين كان يحتاج إلى الجدارة والكفاءة، وهو المنهج الذي استخدمه ابن المقفّع في أعماله (24).

4. ماذا كانوا يُترجمون؟

تطرّقنا حتّى الآن لدوافع المترجمين وكيفيّة ترجمة الأعمال الثقافيّة. البحث الثالث الذي يمكننا أن نتناولَه في نهضة الترجمة هو طبيعة الموادّ المترجمة والمترجمين. إنّ أقدم مصدر تاريخي قديم تحدّث بشكل مفصّل عن المترجمين والكُتّاب والشعراء الإيرانيّين هو الفهرست لابن النديم. أمّا المصادر التاريخيّة الأخرى فقد أشارت بشكل موجَز ومُبعثر إلى المترجمين.

وتعود بداية ترجمة التراث الثقافي الإيراني القديم إلى عصر عبدالملك بن مروان الأموي. طلب الحجّاج بن يوسف الثقفي الذي عُرف بماضيه السيّء في التنكيل بالموالي، من صالح بن عبد الرحمن مولى بني تميم الذي كان والده من سُجناء سجستان، بترجمة الديوان من الفارسيّة إلى العربيّة. رفض صالح في البداية القيام بذلك بسبب توصية زادان فرّخ كاتب الحجّاج، ولكن بعد وفاة زادان فرّخ في فتنة ابن الأشعث، وعلى الرغم من عرض مائة ألف درهم عليه من قبل الإيرانيّين، غيّر لغة الديوان من الفارسيّة إلى العربيّة (25).

كان التعريب حدثًا تاريخيًّا هامًّا تجاوز أثره النطاق الإداري، لأنّ التعريب وظّف الشعر والخطابة والكلمات القصار (الأمثال) لصالح اللغة العربيّة، ممّا جعلها أكثر ثراءً وجوّلها إلى لغة علميّة، ومن ناحية أخرى، لم يقتصر التعريب على الدواوين فحسب، بل تجاوزها إلى المسؤولين والمعنيّين، فقد اضطرّ الموظّفون غير العرب الذين كانوا غالبًا من الإيرانيّين إلى تعلّم اللغة

العربيّة بشكل جيّد بما يكفي للحفاظ على مناصبهم ووضعهم الاجتماعي، حيث كانت العربيّة اللغة الرسميّة للدولة. يعتقد عابد الجابري أنّ هذه العمليّة قد أثْرت اللغة العربيّة والفكر العربي الإسلامي في مجال المفاهيم والمصطلحات الفنّيّة (26).

تعود الحركة الثقافيّة الثانية إلى العَصر الأموي، وقد لعبت دورًا هامًا في نقل الثقافة الإيرانيّة في عهد هشام بن عبدالملك في 113 هـ. يكتب مسعودي في التنبيه والإشراف أنّه في عام 113 هـ، تمّت ترجمة كتاب مؤلّف على أساس وثائق خزائن الملوك الإيرانيّين لهشام بن عبدالملك من الفارسيّة إلى العربيّة (27). لم يتبقَّ من هذه الترجمة ومُترجمها أثر يُذكر. لم تتمّ ترجمة التراث الإيراني بعد ذلك التاريخ وفقًا للمعلومات المتاحة. يَعتبر رشيد الجميلي أنّ الانقطاع في ترجمة الأعمال الأجنبيّة إلى اللغة العربيّة في العَصر الأموي يعود إلى المشاكل السياسيّة التي كان الخلفاء الأمويّون يواجهونها (28).

وعلى الرغم من الاهتمام المحدود للأمويّين بالترجمة، لكن العَصر العبّاسي شهد في النصف الأوّل ازدهارَ هذا العمل الثقافي. وبحسب كتابات المسعودي، كان أبو جعفر المنصور الخليفة الأوّل الذي أشرف على هذه الحركة. وقد كان ابن المقفّع من أكثر المشاركين في هذا العمل الثقافي (29). يُعَدّ ابن المقفّع أكثر المترجمين والكُتّاب الإيرانيّين إنتاجًا في القرن الثاني الهجري، فقد أدّت أهمّيّته في حركة الترجمة إلى تأليف العديد من الكتب والمقالات المرتبطة بحياة وعمل هذا المترجم والمؤلّف العظيم في العَصر العبّاسي الأوّل من قِبل علماء عرب وإيرانيّين وغربيّين. وقد حاول كلّ من هؤلاء الكُتّاب تحليل شخصيّته وفقًا لأسُسه الفكريّة. إنّ حياته الشخصيّة ليست موضوع هذا البحث، فقد تناولَ آخرون بالفعل السيرة الذاتيّة الكاملة له. وقد ذهب البعض إلى حدّ اعتبار مبدأ الترجمة من قِبل ابن المقفّع "لا أساس له من الصحّة"، مُعتبرين أنّ الكتب المنسوبة إليه مزوّرة من قِبل الشعوبيّين (30). وبغضّ النظر عن هذا الرأي، فإنّ ما تمّ تناوله بشكل أقلّ هو دور ابن المقفّع المهمّ في ترجمة النصوص البَهلَويّة وتقديم تحليل لمحتوى هذه الأعمال وتأثيرها على الحياة الثقافيّة للعصر العبّاسي. لتسهيل الدراسة، سوف نقوم أوّلًا بدراسة الأعمال التي ترجمها ابن المقفّع. ولكن بما أنّ دخوله إلى جهاز الخلفاء ووعية بالحاجات الفكريّة والثقافيّة لزمانه، كان مؤثّرًا في ترجمته للنصوص من الفارسيّة إلى العربيّة.سنُشير في البداية إلى موجَز عن حياته.

كان ابن المقفّع يُدعى "رُوزبه" من قَبل، وغيّر اسمه إلى أبي محمّد عبدالله بعد اعتناق الإسلام. كان والده داذويه من أثرياء وأشراف فارس وعيّنه الحجّاج بن يوسف الثقفي، الذي كان واليًا في العراق آنذاك، جابيًا للخراج في فارس، ولُقّب بالمقفّع لأنّه اتُّهِم بالاختلاس من أموال المسلمين لِذا نكّل بِه الحجّاج بن يوسف الثقفي وعاقبه فضربه على أصابع يديه حتّى تشنّجتا وتقفّعتا (أي توّرمتا واعوجّت أصابعهما ثمّ شُلّتا). على ما يبدو، ذهب والد ابن المقفّع إلى البصرة بعد التعذيب وغادر رُوزبه ولاية فارس بينما كان قد أتقن اللغة البَهلَويّة على نطاق واسع. في البصرة، حقّق مهارة لافتة للنظر بتتلمذه على اثنين من الأساتذة العرب البارزين، حيث انضمّ في هذه اللغة إلى جماعة الفصحاء (31). إنّ بداية دخوله إلى بلاط الخلافة الأمويّة غير واضحة، ولا نعرف حول ذلك سوى أنّه عمل أمين سرّ لدى مسيح بن حواري في مدينة شابور (بجوار كازرون)، يعتقد الجَهشَياري الذي لديه معلومات دقيقة حول ابن المقفّع أنّ رُوزبه وفّر الظروف الملائمة لسقوط سفيان بن معاوية والي نيسابور لصالح مسيح، فكرهه سفيان ممّا أثّر على الأحداث التالية ومصير ابن المقفّع (32). ذهب ابن المقفّع من فارس إلى كرمان حيث أصبح كاتب داود بن عمر آخر وُلاة الأمويّين في كرمان، وبهذه الطريقة حقّق ثروة كبيرة (33). لا شكّ في أنّ ابن المقفّع لم يبقَ في كرمان لفترة طويلة، لأنّ الحروب المتعاقبة لأبي مسلم وبعض الأمراء العبّاسيّين سرعان ما اجتاحت إيران، وفي العام 132هـ، انهارت الحكومة الأمويّة وقتل بعض كبارها، فاختبأ بعضهم وحَظي آخرون بالعفو وبقوا في مناصبهم. ومع ذلك، ظلّ ابن المقفّع في أمان، لكنّه غادر كرمان إلى البصرة. وفي البصرة، تمّ تعيينُه في خدمة الأسرة العبّاسيّة، أي آل علي بن عبد الله عمّ الخليفة أبي جعفر المنصور، وكان يميل أكثر من أيّ شخص آخر من تلك الأسرة إلى عيسى بن علي فأصبح أمين سرّه. بعد أن ثار عبدالله بن علي عمّ الخليفة المنصور وهزم بعد 15 شهرًا، واختبأ لدى شقيقه سليمان الذي كان حاكم البصرة آنذاك. وعلى الرغم من مبايعة عبدالله للمنصور، إلّا أنّ المنصور كان على قلق دائم من جانبه وأصرّ على أن يقوم سليمان بإرسال عبدالله إليه. طلب سليمان وأشقّاؤه من الخليفة المنصور الأمان على حياة شقيقهم، فطلب عيسى من أمين سرّه ابن المقفّع أن يكتب له نصّ خطاب الأمان، فاستخدم ابن المقفّع مفردات قويّة مُراعيًا فيها جانب الدقّة لدرجة أنّه لم يترك أيّ خيار للمنصور (34) لكن ما أزعج المنصور في هذا الخطاب هو أنّ

ابن المقفّع كتب فيه: فليكتب المنصور أسفل هذا الخطاب: إذا أخلّ المنصور بشرط من شروط الأمان "فهو نفي من أبيه ومولود لغير رشدة وقد حلّ لجميع أمّة محمّد خلعه وحربه والبرائة منه ولابيعة في رقاب المسلمين ولاعهد ولاذمّة، وقد وجب عليهم الخروج من طاعته"، ممّا أغاظ المنصور فقال: "أما من أحد يكفينيه"؟ وكان سفيان بن معاوية يبيّت لابن المقفّع الحقد، فطلبه، ولما حضر قيّده وأخذ يقطعه عضوًا فعضوًا ويرمي به في التنّور (35).

ومن النقاط الهامّة في الحياة الشخصيّة والحياة الاجتماعيّة لابن المقفّع والتي كانت محطّ اهتمام الباحثين العرب، هي اتّهامه بالزندقة. إنّ التحقيق في هذه التهمة ضدّ ابن المقفّع وغيره من المترجمين وكُتّاب الأعمال الإيرانيّة أمرٌ مهمّ، لأنّ الباحثين العرب الذين حلّلنا وُجهات نظرهم في الصفحات السابقة، يعتقدون أنّ المترجمين نشروا أعمالهم في المجتمع بالتظاهر بالإسلام، حتّى يتمكّنوا من الإساءة إلى جهاز الخلافة. وبعبارة أخرى، فإنّ ترجمة الأعمال الثقافيّة لم تكن قائمة على اهتمام وحاجة جهاز الخلافة، بل على غرض الإساءة لدين الإسلام.

ويمكن دراسة آراء الباحثين العرب بطريقتَين: الأولى دراسة المصادر التي تَعُدّ ابن المقفّع من المانويّين الزنادقة، أو دراسة أعمال هذا المترجم والكاتب الإيراني. سلك الطريقة الأولى عبّاس زرياب في مقال تحليلي عن ابن المقفّع. أشار زرياب خويي إلى خُلُوّ أعمال ابن المقفّع من الدفاع المباشر عن الإسلام ومرافقته للمتّهمين بالزندقة، فقام بفحص العديد من الروايات التي تتّهم هذا المترجم الإيراني بالزندقة مُعتبرًا أنّه لا أساسَ لها من الصحّة (36).

أمّا الطريقة الأخرى، وهي الأقرب إلى هذا البحث، فهو دراسة الأعمال التي ترجمها ابن المقفّع. إنّ أهمّ الأعمال الأدبيّة باللغة البَهلَويّة والتي ترجمها ابن المقفّع إلى اللغة العربيّة هو كتاب كليلة ودمنة (37). أُلّف كتاب كليلة ودمنة في النظام الثقافي الهندي وتمّ نقله إلى إيران في عهد خُسرو أنوشيروان من قِبل بُرزويه، وكانت ترجمة هذا الكتاب إلى البَهلَويّة ثمّ إلى العربيّة عاملًا مهمًّا في تعزيز الثقافة السياسيّة للمجتمع، حيث استفاد منه الملوك الساسانيّون والخلفاء العبّاسيّون لتقوية سُلطتهم. والنقطة المهمّة التي يؤكّد عليها بعض المؤلّفين بخصوص كليلة ودمنة هو باب بُرزويه الطبيب الذي يُقال إنّه من تأليف ابن المقفّع نفسه. يؤمن أبو الريحان البيروني بهذه النظرة في كتاب تحقيق ما للهند، ويعتقد أنّ عبدالله بن المقفّع قد أضاف باب بُرزويه الطبيب إلى كتاب كليلة ودمنة لزرع الشكّ في أفكار الناس (38).

وينتقد زرياب وُجهة نظر البيروني معتبرًا إيّاها عديمة الصحّة، ويرى أنّ البيروني افترى هذا الموضوع على ابن المقفّع؛ لأنّ دراسة الجزء المذكور لا تدلّ على أنّ مؤلّفه كان يَنوي ذلك (39). كما يرفضه محمّد وحيد كُلبايكاني في مقدّمته على ترجمة الأدب الكبير والأدب الصغير بصراحة مُعتبرًا أنّ ابن المقفّع كان يَنوي في تأليفه لهذا الباب الإشارة إلى أوضاع البلاط والدولة في زمنه وبيان مبادئه ومعتقداته (40).

ومن الأعمال الأخرى التي ترجمها ابن المقفّع من البَهلَويّة إلى العربيّة كتاب الأدب الكبير المعروف بعنوان "مافراجسنس" (41). طُبع هذا الكتاب مع كتاب الأدب الصغير في مجموعة واحدة. يعتقد لمبتون أنّ لكتاب الأدب الكبير دورًا هامًّا في دفع التنظير الإسلامي حول الحكومة إلى الأمام (42)، كما يَرى إينوسترانتسف أنّ الأدب الصغير مستخرج من الأدب الكبير وأنّ هذَين الكتابَين هما من أقدم الكُتب في مجال الأدب العربي (43).

يشتمل كتاب الأدب الكبير على مقالتَين: تدور المقالة الأولى حول آداب النظام الملكي والولاية. في هذه المقالة، حذّر المؤلّف الملكَ من الأفعال المذمومة وينصحه بفعل الخير والشهامة والإقبال على الدين والحفاظ على حرمة الرعيّة والتحلّي بالصبر في شؤونه. ولا تقتصر توصيات المؤلّف على السلطان، بل يوجّهها كذلك إلى المرافقين والوزراء. أمّا المقالة الثانية فهي تتمحور حول الأخلاق الاجتماعيّة وآداب العشرة. يُدين المؤلّف الغضب في هذا المقال، ويذمّ الغيبة، ويمدح العفو والمغفرة، ويُوصي بتجنّب الوقوع في غرام النساء ويشرح آداب العشرة (44).

لا يحتوي كتاب الأدب الصغير على فصول محدّدة، ويبدو أنّه ملخّص للأدب الكبير. في هذا الكتاب، يؤكّد المؤلّف على مواضيع مختلفة مثل عدالة السلطان، والتشاور في الشؤون، والعلوم والأدب، وحاجة الملك للوزراء، والخير والحكمة كما يُشيد

بالحكماء: ليس للحكيم عين على ما يفعله، على الرغم من كونه عملًا عظيمًا، وإذا ألقى بنفسه في خطر على طريق الخير والصلاح فهو لا يعتبر ذلك عيبًا، بل يعرف أنّه قد ضحّى بالفاني لأجل الباقي واشترى العظيم مقابل القليل (45).

نُسب لابن المقفّع ترجمة كتاب آخر باسم اليتيمة، واعتبره البعض والأدب الكبير واحدًا، ولكن إذا اعتمدنا على قول ابن النديم، فهو كتاب مستقل (46). يدور كتاب اليتيمة حول ذلك الجزء من المبادئ الأخلاقيّة التي انتشرت في العَهد الساساني. يَعتقد إينوسترانتسف أنّ هذا النوع من الأدب ألقى بظلاله على المؤلّفات لفترة طويلة وشقّ طريقه إلى الأعمال اللاحقة مثل كتاب السياسة لخواجه نظام‌الملك. يزعم هذا الباحث الروسي أنّ كتاب اليتيمة كسائر الأعمال المرتبطة بالأدب البَهلَوي، يشكّل حلقة وصل مع كتاب قابوسنامه وكتاب سياستنامه (47).

كتاب التاج في سيرة أنوشيروان هو عمل آخر ترجمَه ابن المقفّع من البَهلَويّة إلى العربيّة (48). من غير الواضح لماذا ذكرت الترجمة العربيّة على أنّها الاسم الرئيس للكِتاب. ذُكر عنوان الكتاب مرّتَين في الفهرست، مرّة في نصّ سيرة أنوشيروان الذي ترجمَه ابن المقفّع إلى العربيّة، ومرّة في كتاب التاج وما يرتبط بآداب مُلوك إيران. وقد اهتمّ مؤرّخو العرب بترجمة ابن المقفّع، فقد اقتبس منها ابن قُتيبة في "عيون الأخبار" والتي غالبًا ما تستند إلى قِصص خُسرو أَبَرويز (49).

واقتبس ابن قُتيبة من كتاب آخر باسم الآداب الذي نَسب ابن النديم ترجمته إلى ابن المقفّع (50). يكتب المسعودي في كتاب التنبيه والإشراف عن كتاب الآداب قائلًا: إنّ أصل الكتاب كبير جدًّا ويتكوّن من آلاف من الأوراق، ويوجَد فقط عند الكَهَنة والزعماء الزرادشتيّين الآخرين.

وبحسب ما كتبه المسعودي، فإنّ كتاب "گاهنامه" الذي تمّ فيه تسجيل المناصب الحكوميّة والدينيّة، كان جزءًا من كتاب آيين نامه (51). ويبدو أنّ لكتاب آيين نامه معنًى واسعًا فقد تضمّن عددًا من الرسائل التي شملت آداب الحرب والحملات ورمي السهام ولعبة البولو وآداب التنبّؤ ونصائح الملوك السابقين في آداب السلطنة.

وتُعَدّ رسالة تَنسَر إلى گُشْنَسْب عنوانًا لكتاب آخر ترجمه ابن المقفّع من البَهلَويّة إلى العربيّة. لم يَذكر ابنُ النديم هذا الكتاب في الفهرست، ممّا يبيّن أنّ الأعمال الثقافيّة والفنّيّة في الفَترة الإسلاميّة أكثر بكثير ممّا ذكره ابن النديم في الفهرست، ولولا اهتمام ابن اسفنديار صاحب تاريخ طبرستان بالثقافة، لما بقي أثرٌ لهذا العمل. في عام 612 هـ، عَثر ابن إسفنديار لدى أحد بائعي الكتب في خُوارزم على كتاب ترجمَه ابن المقفّع من البَهلَويّة إلى العربيّة. هذه الرسالة ردّ على خطاب أمير گُشْنَسْب أمير طبرستان وقد ألّفه تَنسَر الكاهن الفارسي (52). ذكر ابن اسفنديار نصّ هذا الكتاب في بداية تاريخ طبرستان.

ويَكتب ابن المقفّع مقدّمة في بداية ترجمة رسالة تنسر، ممّا يُشير إلى أنّه نقلها عن بهرام بن خورزاد الذي نقلها بدوره عن مَنوچِهر كاهن خُراسان وعُلماء فارس (53). يرى دارمستتر المستشرق الفرنسي أنّه: إذا كانت رسالة تَنسَر صحيحة، بمعنى أنّه على الرغم من ترجمتها أوّلًا من البَهلَويّة إلى العربيّة ثمّ من العربيّة إلى الفارسيّة، فإنّها لم تفقد شكلها الأصلي وهي ترجمة نصّ كتبه هيربدان هيربد أردشير، وفي هذه الحالة فإنّها أقدمُ الوثائق التاريخيّة التي بقيت من إيران القديمة، بعد النقوش الأخمينيّة المسماريّة وكتاب الأفستا، ويمكن أن تكون حتّى أقدم من الأفستا، أي من الشكل النهائي للأفستا خاصّة إذا اعتبرنا أنّ جزءًا من الأفستا قد كُتب في عهد خُلفاء أردشير الأوائل (54).

خُداينامه في السِيَر هو عنوان كتاب آخر ترجمَه ابن المقفّع من البَهلَويّة إلى العربيّة (55). كان لهذا الكتاب تأثيرٌ عميق على تدوين التاريخ في اللغة العربيّة من ناحية، وعلى إحياء فنّ شعر الملاحم باللغة الفارسيّة في إيران بعد الإسلام من ناحية أخرى. يبدأ الكتاب من عهد كيومرث رأس سلسلة البيشداديّين ويستمرّ حتّى عَهد خُسرو أبَرويز. كان اسم الكتاب في البَهلَويّة "خُداينامَك" وبعد الترجمة العربيّة سُمّي سِيَر مُلوك الفُرس أو سِيَر الملوك، واستَعمل ابنُ المقفّع فيه كلمة ملك لترجمة كلمة خُدا التي كان يُلَقّب بها مُلوك البيشداديّين. يَعتقد خليل مردم بك أنّ ابن المقفّع علّم المسلمين منهجَ تسجيل الوقائع بترجمته لهذا الكتاب (56).

ولا يمكننا أن نجزم بالحدّ الذي يدين به محمّد بن جرير الطبري في تاريخه لكتاب خُداينامه المترجَم من قبل ابن المقفّع، نظرًا لعدم إشارته إلى هذا الموضوع، ولكن خلافًا للطبري، يذكر حمزة بن حسن الأصفهاني في كتاب تاريخ سِني مُلوك الأرض

والأنبياء ثمانية كُتُب، أحدها سِيَر الملوك المترجَم على يد ابن المقفّع (57). والنقطة المهمّة التي يُشير إليها الأصفهاني هي استخدام عبارات من خُدايْنامه والتي لم يتمّ نقلها بزعم الأصفهاني من قِبل ابن المقفّع وابن جهم (58). إذا كان هذا الرأي صحيحًا، فإنّه يبيّن أنّه اعتمد على كتاب خُدايْنامه في كتابه والذي كان حتّى ذلك الوقت موجودًا باللغة البَهلَويّة.

وبصرف النظر عن ابن المقفّع، فقد لعب مُترجمون آخرون دورًا هامًّا في نهضة الترجمة، دون أن تبقى أيّ أعمال مستقلّة لهم. وقد ذكر بروكلمان من بينهم محمّد بن جهم البَرمَكي، زادويه بن شاهويه الأصفهاني ، محمّد بن بهرام بن مطيار وهشام بن قاسم الأصفهاني، وقد شقّ جزء من ترجماتهم طريقَه إلى الكُتُب اللاحقة (59). على سبيل المثال، يُشير حمزة الأصفهاني عند تأليف كتاب سِني مُلوك الأرض والأنبياء إلى أسماء هؤلاء الأشخاص الأربعة الذين ترجم كلّ منهم كتاب خُدايْنامه واستخدم هذه الترجمات في تأليف كتابه (60).

5. النتيجة

حاولنا في هذا المقال الإجابة على ثلاثة أسئلة، وهي: لماذا ترجم المترجمون الإيرانيّون؟ كيف ترجموا؟ وماذا ترجموا؟

ووفقًا للأسئلة المذكورة أعلاه، فإنّ أهمّ نتائج البحث هي:

بالنسبة لحركة الترجمة إلى العربيّة والتي قام بها المترجمون الإيرانيّون، توجد ثلاث وُجهات نظر تتضمّن مُناهضة الإسلام والعُروبة، النزعة الوطنيّة والقوميّة، وحاجة نظام الخلافة للنصوص المترجمة.

ويعتقد بعض الكُتّاب العرب والإيرانيّين أنّ الإيرانيّين قد ترجموا النصوص البَهلَويّة إلى العربيّة حتّى يتمكّنوا من الإساءة إلى الإسلام والثقافة العربيّة. يؤكّد بعضُ الكُتّاب الإيرانيّين أنّ ترجمة النصوص البَهلَويّة إلى العربيّة تستند إلى النزعة الوطنيّة والقوميّة والنزاع بين الإيرانيّين والعرب المسلمين. وعلى الرغم من وجود النزعة العربيّة والإيرانيّة في وُجهتَي النظر هاتَين، فقد يكون منظور المستشرقين أقرب إلى الحقيقة، حيث يعتقدون أنّ حاجة نظام الخلافة إلى النصوص المترجمة كانت عاملًا مهمًّا في ترجمة هذه النصوص من البَهلَويّة إلى العربيّة.

وبالنسبة للسؤال الثاني فهناك وُجهة نظر واحدة، واستنادًا إلى الأعمال المتاحة، يمكن الافتراض بأنّ المترجمين لم يعلّقوا على أسلوبهم ولم يتحدّثوا عن الكيفيّة التي ترجموا بها من الفارسيّة إلى العربيّة. يبدو أنّ الترجمات والتفسيرات اعتمدت على اجتهاد المترجمين وجهودهم الفرديّة. وعَدّ المترجمون أنّ اللغة العربيّة لغة حسنة مثل اللغات التي كانوا يُترجمون منها إلى العربيّة، واعتمدوا على الذاكرة في استخدام فهرس المفردات الفارسيّة التي كانوا يُترجمون منها إلى العربيّة. لم يكن لديهم قاموسٌ فارسي – عربي، لكن ذاكرتهم كانت بحدّ ذاتها قاموسًا يحتضن الكلمات الفارسيّة المستخدمة للترجمة، ولم يكونوا بحاجة إلى الحفظ والذاكرة في ترجمة المصطلحات، بل كانوا يقومون بتعريب المفردات الفارسيّة على أساس اللغة العربيّة.

أمّا السؤال الثالث فهو يتعلّق بطبيعة النصوص المترجمة، فقد كان المترجمون يَلجأون إلى اختيار الحدّ الأقصى من النصوص لترجمتها، أي أنّهم كانوا يَلجأون إلى دعم الأُسَر الإيرانيّة والوزراء الإيرانيّين لترجمة الحدّ الأقصى من النصوص إلى اللغة العربيّة، حيث يتميّز ما ساهمَ به عبدالله بن المقفّع بأهمّيّة كبيرة في هذا المجال.

الحواشي

(1) الجابري، 2009م، 149.
(2) المصدر نفسه، 68 و69.
(3) خاكرند، 2011م، 422 و439.
(4) المصدر نفسه، 438.
(5) المصدر نفسه، 473.
(6) زيدان، 2001م، 182/3.
(7) الجميلي، 2006م، 30.
(8) ضيف، د.ت: 81.
(9) ماسيه، 2002م، 145 و 146.
(10) فراي، 1984م، ١٧٠ و١٧١.
(11) بهار، 1995م، 279.
(12) پورداود، 1964م، 83؛ تفضّلي، 1989م، 342؛ مينوي خرد، 2000م، 51.
(13) بدوي، 1945م، 24.
(14) ابن بلخي، 1995م، 13.

(15) أمين، د.ت.، 154/1.
(16) الدوري، 2009م، 121 و122.
(17) الرحيم، 1370ه، 318.
(18) خاكرند، 2011م، 431.
(19) الدوري، 2009م، 123؛ أمين: د.ت.، 157/1.
(20) الجميلي، 2006م، 13.
(21) باسورث، 1994م، 722/3.
(22) الخفاجي، 1992م: 61.
(23) المصدر نفسه، 65.
(24) الجميلي، 2006م، 16.
(25) ابن النديم، د.ت.، 443.
(26) الجابري، 2009م، 68.
(27) المسعودي، د.ت.، 92 و93.
(28) الجميلي، 2006م، 420.
(29) المسعودي، د.ت.، 96.
(30) پوربيرار، 2001م، 190/1 و191.
(31) آذرنوش، 1991م، 663.
(32) الجَهشَياري، 1938م، 104 و105.
(33) بروكلمان، د.ت، 92؛ ابن النديم، د.ت، 172.
(34) ابن النديم، د.ت، 195.
(35) الجَهشَياري، 1938م، 104 و105.
(36) زرياب، 1991م، 672 و670.
(37) ابن النديم، د.ت، 172؛ بروكلمان، د.ت، 105/3.
(38) البيروني، 1958، 123.
(39) زرياب، 1991م، 673.
(40) ابن المقفّع، 1996م، 13.
(41) ابن النديم، د.ت، 172.
(42) لمبتون، 2000م، 63.
(43) إينوسترانتسف، 1969م، 34.
(44) ابن المقفّع، 1989م، 250-256.
(45) المصدر نفسه، 281-307.
(46) ابن النديم، د.ت، 172؛ القفطي، 2005م، 170.
(47) إينوسترانتسف، 1969م، 34.
(48) ابن النديم، د.ت، 172.
(49) ابن قُتيبة، د.ت، 11.
(50) المصدر نفسه، 151.
(51) المسعودي، د.ت،91 و92.
(52) مينوي، 1975م، 12.
(53) المصدر نفسه، 41.
(54) جمال زاده، 1339ه، 5.
(55) ابن النديم، د.ت، 172.
(56) مردم بك، 1930م، 60.
(57) الأصفهاني، د.ت، 10.
(58) المصدر نفسه، 16.
(59) بروكلمان، د.ت، 102/3.
(60) الأصفهاني، د.ت، 10.

المصادر

- آذرنوش، آذرتاش (1991). تاريخ زبان و فَرهَنگ عربي. طهران: سَمت.
- ابن بلخي (1374). فارسنامه. شيراز : بُنياد فارسشِناسي.
- ابن قُتيبة الدينوري، عبدالله بن مسلم (د.ت.). عيون الأخبار. القاهرة: وزارة الثقافة.
- ابن المقفّع، عبدالله (1375). أدب الكبير وأدب الصغير. ترجمة محمّد وحيد گلپايگاني. تهران: بلخ.
- ..... (1989). الأدب الكبير. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلميّة.
- ابن النديم، محمّد بن إسحاق (د.ت.). الفهرست. بيروت: دارالمعرفة.
- الأصفهاني، حمزه بن الحسن (د.ت.). تاريخ سني مُلوك الارض والأنبياء. بيروت: دار الكتب العلميّة.
- أمين، أحمد (د.ت.). ضحى الإسلام. الطبعة الثالثة. القاهرة: مكتبة النهضة.

- إينوسترانتسف، كنستانتين (1348). مطالعاتي درباره ساسانيان. ترجمة كاظم كاظمزاده، تهران: بُنگاه ترجمه و نشر كتاب.
- باسورث، أدموند (1373). تاريخ إيران كيمبريج. ترجمة حسن أنوشه. تهران: أميركبير.
- بروكلمان، كارل (د.ت.). تاريخ الأدب العربي. نقله إلى العربيّة عبدالحليم النجّار. بيروت: دار المعارف.
- بَهار، مِهرداد (1374). جُستارى چند در فرهنگ إيران. تهران: فكر روز.
- البيروني، أبوالريحان محمّد بن أحمد (1958). تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة. حيدرآباد دكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة.
- پورپيرار، ناصر (1380). پلى بر گذشته (برآمدن اسلام). تهران: كارنگ.
- پورداود (1343). زنديق در آناهيتا. به كوشش مرتضى گرجى. تهران: أميركبير.
- تفضّلي، أحمد (1370). يكى قطره باران (جشن‌نامه عبّاس زرياب). تهران: لاناشر.
- الجابري، محمّدعابد (2009). تكوين العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.
- جمال زاده، محمّدعلي (1339ق). يک نامه از عهد ساسانيان، مجلة كاوه، ع 11، صص 11 – 4.
- الجميلي، رشيد (1385). حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة، ترجمة صادق آيينه‌وند. تهران: سمت.
- الجَهشَياري، محمّد بن عبدوس (1938). الوزراء والكتّاب. القاهرة: مطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده.
- خاكْرَند، شُكرالله (1390). سير تمدّن إسلامى. قُم: بوستان كتاب .
- الخفاجي، محمّد عبدالمنعم (1992م). آداب العربيّة في العصر العبّاسي الأوّل. بيروت: دار الجيل.
- الدوري، عبدالعزيز (2009م). العصر العبّاسي الأوّل . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.
- الرحيم، عبدالحسين مهدي (1370ق). العصر العبّاسي الأوّل. طرابلس: الجامعة المفتوحة.
- زيدان، جورجي (1386). تاريخ التمدّن الإسلامي. القاهرة: دار الهلال.
- ضيف، شوقي (د.ت.). العصر العبّاسي الأول. بيروت: دار المعارف.
- فراي، ريچارد ن. (1363). عصر زرين فرهنگ إيران. ترجمة مسعود رجب‌نيا. تهران: سروش.
- القفطي، علي بن يوسف (1347). إخبار العلماء بأخبار الحكماء. بيروت: دار الكتب العلميّة.
- مردم بك، خليل (1930م). ابن المقفّع. دمشق: مكتبة عرفة.
- المسعودي، علي بن الحسين (د.ت.). التنبيه والإشراف، تصحيح عبدالله إسماعيل الصاوي، القاهرة: دار الصاوي.
- نامِه تَنْسَر به گُشْنَسْب (1354). به تصحيح مجتبى مينَوي . تهران: خوارزمي.