

شیوه‌های ترجمه در ایران باستان

محمود جعفری دهقی

دانشگاه تهران؛ انجمن ایران شناسی

مقدمه

یکی از ویژگی‌های فرهنگ ایرانی در عهد باستان و پیش از پیدایی ادبیات مکتوب، توجه و تمرکز بر ادبیات شفاهی است. به طوری که می‌توان گفت پس از اختراع خط و فراهم آمدن امکان نگارش، دو سنت متفاوت ادبیات شفاهی و ادبیات مکتوب در کنار یکدیگر وجود داشته است. شکی نیست که پیشینه تاریخی ادبیات شفاهی از دیرینگی بیشتری برخوردار بوده، زیرا انسان هزاران سال پیش از اختراع خط و ورود به مرحله حیات تاریخی خود، توانایی سخن‌گفتن را یافته بود. بدین ترتیب می‌توان گفت که انسان‌ها در دوران طولانی پیش از اختراع خط برای اجرای مراسم دینی آیه‌ها و سروده‌های آن را در سینه داشتند و یا به منظور پاسخ‌گویی به کنجکاو‌های خود به تحلیل و تفسیر پدیده‌ها می‌پرداختند، یا اینکه برای سپری کردن اوقات فراغت مثلاً خاطره‌هایی را از شکار یا مسائل دیگر نقل می‌کردند و یا به افسانه‌سرایی و افسانه‌پردازی دست می‌زدند. درحقیقت ادبیات در آن دوره از طریق حافظه نگهداری می‌شد و استمرار می‌یافت (چادویک، مقدمه، (I/11). در سرزمین‌های دیگر نیز بسیاری از آثار فاخر ادبی مانند *لیلیاد* و *اُدیسه* پیش از آنکه مکتوب شوند، به صورت شفاهی در میان مردم رایج بوده است. خارَس میتلنی ضمن شرح افسانه‌ای عاشقانه به نام *زریادرس* و *اداتیس*، تأکید می‌کند که این افسانه در میان مردم رواج فراوانی دارد. این افسانه بعدها و ضمن تغییر و تحولاتی به صورت داستان *گشتاسپ* و *کتایون* در *شاهنامه* منعکس شده است (تفضلی، ۱۸-۱۹). حضور خنیاگران در دربار شاهان از روزگار مادها به این سو، و شرح افسانه‌ها و اشعاری که همواره به خاطر داشتند و غالباً آن‌را به آواز برای مردم می‌خواندند، شاهد دیگری بر این مدعا است که سنت شفاهی از اهمیت خاصی برخوردار بوده است (بویس، ۱۳۶۹: ۲۷-۶۴؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۳-۱۴).

کهن‌ترین متن ادبیات شفاهی ایران که امروزه در دست است و در کنار *ودا*، *گیلگمش* و *تورات* از کهن‌ترین متون ادبی جهان به‌شمار می‌رود، متون گاهانی یا گائناهاست. شیوه شفاهی

موجب شد تا هر آنچه را روحانیون و دبیران از زبان‌های دیگر نقل کردند، تنها در سینه‌ها محفوظ بماند. چنان‌که روحانیون کتاب *اوستا* را برای سده‌های پی‌درپی از حفظ داشتند و همواره بر این شیوه اصرار می‌ورزیدند که در مراسم دینی نیز آن را از حفظ بخوانند و برای آن ثوابی بسیار قائل بودند. احتمالاً این سنت بعدها بر تفکر مسلمانان نیز اثر گذاشته است (بویس، ۱۳۷۵: ۸۲ و ۱۸۴ یادداشت ۱۰۴).

با این‌همه، به شهادت اسناد و داده‌های موجود، سنت نگارش و به دنبال آن ترجمه متون در کنار سنت شفاهی در ایران باستان وجود داشته و احتمالاً از دیربگی بیش از دوهزاره برخوردار بوده است. سنت نگارش و ثبت آثاری را که از زبان‌های دیگر ترجمه شده‌اند، شواهدی بازمانده از عهد هخامنشی تأیید می‌کند. وجود دست‌کم هشتاد کتیبه به زبان‌های فارسی باستان، بابلی، اکدی، ایلامی، و حتی هیروگلیف مصری، بیانگر آن است که برای فرمانروایان هخامنشی ثبت حوادث و تحولات سیاسی اهمیت بسیار داشته است. (تفضلی، ۱۳۷۶: ۲۳؛ بویس، ۱۳۷۵: ۱۲ و ۲۶ یادداشت ۵۱) مشهورترین سند این مدعا کتیبه سه‌زبانه داریوش در بیستون است که علاوه بر فارسی باستان، ترجمه آن به اکدی (بابلی) و ایلامی نیز در دست است (همان). در عهد هخامنشی که زبان دیوانی و مکاتبات زبان آرامی بود، دبیران آرامی نامه‌ها و مکاتبات را برای شاهان هخامنشی به فارسی باستان ترجمه می‌کردند. تعدادی از این مکاتبات مربوط به سده پنجم پیش از میلاد به زبان آرامی بر روی چرم از مصر به دست آمده است. نمونه دیگر ترجمه‌های موجود در دبیرخانه سلطنتی و نیز مکاتبات به زبان ایلامی از تخت جمشید است که به سده‌های پنجم و ششم پیش از میلاد مربوط می‌شود (تفضلی، ۱۳۷۶: ۲۳؛ جعفری دهقی، ۱۳۹۴). ارتباط سیاسی و اقتصادی دولت اشکانی و ساسانی با دولت‌های دیگر، از جمله با تدمر (پالمیر)، واقع در سوریه امروزی، سبب انتقال واژه‌های فارسی و تبادل و ترجمه متون پهلوی و آرامی گردید؛ به طوری که فرمانروایان پالمیر به تقلید از ایرانیان خود را «ملک ملکا» (شاهنشاه) می‌خواندند (آذرنوش، ۱۳۷۴: ۵۴). ارتباط فرهنگی عمیقی که اشکانیان با ارمنستان داشتند، سبب شد تا برخی اسطوره‌ها و روایات ایرانی به ارمنی ترجمه شود و به آنجا انتقال یابد. از جمله این روایات، داستان‌های مربوط به رستم است که به وسیله نویسندگان ارمنی مانند موسی خورنی و گریگور ماگیسروس نقل شده است (تفضلی، ۱۳۷۶: ۲۷۲).

پس از این، کهن‌ترین گزارش‌ها درباره ترجمه در ایران باستان، مربوط به ترجمه متون دینی است. بنابر گزارش دینکرد چهارم به دستور دارای‌دارایان برای نگهداری *اوستا* و ترجمه آن (زند) دو نسخه از تمامی *اوستا*، به همان‌گونه که زردشت از اورمزد دریافت کرده بود، فراهم

کردند و یکی را در گنج شایگان و دیگری را در دز نبشت نگاه داشتند (دیکرود ۴: ۴۱۲). پس از حمله اسکندر مقدونی، نسخه‌ای که در دز نبشت بود به دست رومیان افتاد که آن را به زبان یونانی ترجمه کردند (تفضلی، ۱۳۷۶: ۶۵؛ بویس، ۱۳۷۵: ۲۷، یادداشت ۷۰).

در دوران فرمانروایی جانشینان اسکندر در ایران و همکاری ایرانیان با آنها، زبان یونانی در دربار و میان درباریان رواج یافت. پلوتارک گزارش داده است که ایرانیان به طور جدی زبان یونانی را فرا گرفتند (بویس، ۱۳۷۵: ۷۴). آثار باقی‌مانده از این عهد حاکی از آن است که ایرانیان ترجمه‌هایی از یونانی به پهلوی و بالعکس بر روی کتیبه‌ها، اسناد، سکه‌ها و نظیر آن انجام داده‌اند. از دوره پس از جانشینان اسکندر نیز آثاری اندک‌شمار باقی مانده است. از جمله در میان سه پوست‌نوشته از عهد اشکانی، دو سند آن به یونانی و یکی به پارسی است که این امر نمایانگر رواج زبان یونانی در ایران است. نفوذ زبان و فرهنگ یونانی بدان پایه بود که در دوره شاپور اول ساسانی از این زبان در نگارش کتیبه کعبه زردشت استفاده شد. وجود وام‌واژه‌هایی نظیر «دراخما» (درم، درهم)، «دناریوس» (دینار)، «استار» (از واحدهای مقدار)، «سیم» (نقره)، و اسامی سنگ‌های گران‌بها، از جمله الماس، زمرد، مروارید، و یاقوت نشانه وجود ترجمه‌هایی است که امروزه اثری از آنها در دست نیست (پارشاطر، ۱۳۷۳: ۲۲). نیاز به ارتباط سیاسی با ملت‌های دیگر از جمله عواملی بود که بازار ترجمه را گرم‌تر می‌کرد. شاهان هخامنشی و دولت‌های بعد از آن توجه خاصی به انتشار و گسترش اخبار مربوط به پیشرفت‌های سیاسی دوران خویش داشتند. انتقال گروه چشمگیری از ساکنان سوریه، کلیکیه، و کاپادوکیه به درون ایران در عهد شاپور اول ساسانی و اشتغال گروهی از سریانی‌ها در دربار سبب توجه به ترجمه آثار سریانی به پهلوی شد. افزون‌براین، نتیجه حضور اقلیت‌های دینی مسیحیان نسطوری در ایران مجموعه‌ای از ادبیات مسیحی و ترجمه آنها به زبان‌های پهلوی و سغدی بود (آذرنوش، ۱۳۷۴: ۱۷۰؛ پارشاطر، ۱۳۷۷: ۳۹۴؛ کلیما، ۱۳۷۱: ۲۱؛ ویزهفر، ۱۹۹۶: ۲۰۱).

یکی دیگر از عوامل مؤثر بر روند ترجمه در ایران باستان تأسیس مدارس علمی در سراسر منطقه تحت نفوذ ایرانیان بود. پس از تعطیلی حوزه علمی آتن مدرسه علمی اسکندریه در حدود سده‌های سوم و چهارم پیش از میلاد پژوهش‌های علمی و فلسفی و عرفانی را پی گرفتند. دانشمندان بزرگی در این مدارس به تدریس و تحقیق در علوم ریاضی، پزشکی و فلسفه پرداختند و آثار گراندردی از زبان یونانی به سریانی ترجمه شد. گروهی از تربیت‌یافتگان این مدارس در سده‌های بعد به دربار خسرو اول راه یافتند (صفا، ۱۳۶۵: ۲-۳). چندی بعد مدارس تازه‌ای در شهرهای حران، رها، نصیبین، آمد و قنسرین تأسیس شد

و دانشمندانی نظیر برسوما به ترجمه آثار فلسفی از سریانی به پهلوی پرداختند (پیگولوسکایا، ۱۳۷۲: ۴۸۶). از سوی دیگر، توجهی که در عصر ساسانی به ویژه در دوران خسرو اول انوشیروان به ترجمه از زبان های سانسکریت، سریانی و دیگر زبان ها به زبان پهلوی معطوف شد، نهضتی در کار ترجمه برپا کرد که تأثیر آن بر ارکان علمی و ادبی ایران غیرقابل انکار است. موقعیت جغرافیایی ایران در میان دو تمدن روم در غرب و هند در شرق، بر اشتیاق ایرانیان برای آگاهی از دانش این دو تمدن بزرگ می افزود (زیر، ۱۹۵۵: ۱۰). علاقه ایرانیان را در ترجمه متون علمی و فلسفی از سوی آگاثیاس (کتاب دوم، بند ۳۱-۲۸) و دینوری در اخبارالطوال تأیید کرده اند (محمدی ۱۳۷۴: ۲۰۶).

انواع ترجمه در عهد باستان

الف. ترجمه متون علمی

از دوره فرمانروایی هخامنشیان، برتری سیاسی و نظامی دستگاه شاهنشاهی موجب گسترش فرهنگ ایرانی به سرزمین های تابع آن و جذب اندیشه ها و جهان بینی دنیای باستان، به ویژه مغرب زمین، در فلات ایران شد. این تبادل و تعامل فرهنگی سبب شد تا ایرانیان در عصر ساسانی دانش های گوناگونی در زمینه پزشکی، ریاضیات، اخترشناسی، فلسفه و دیگر علوم رایج زمان، از سرزمین های غرب و شرق استخدام کنند و آنها را با جهان بینی و دانش خود بیامیزند و هریک از این دانش ها را با رنگ و ویژگی ایرانی به جهان تقدیم کنند. همان گونه که پیش از این اشاره شد، بنا بر کتاب چهارم دینکرد، شاپور، پسر اردشیر ساسانی، فرمان داد تا آنچه را از علوم گوناگون در روم و هند پراکنده بود و بنا به اعتقاد آنان در اصل متعلق به کتاب دینی *اوستا* بود، گردآوری و ترجمه کنند و باز به *اوستا* ملحق سازند (دینکرد، ص ۴۲۸، س ۱۵، ص ۴۲۹، س ۸).

مؤلفان دوره اسلامی نیز گزارش کرده اند که ایرانیان متون علمی را از یونانی و هندی ترجمه کردند. ابن ندیم، به نقل از فضل بن ابی سهل بن نوبخت، منجم ایرانی اواخر سده دوم و اوایل سده سوم هجری، و از نویسندگان دربار عباسی، می نویسد که به فرمان اردشیر و پسرش شاپور اول کتاب مشهور دروتیوس (Dorotheus) اخترشمار نامی اهل صیدا در سده دوم میلادی و هرمس، مؤلف افسانه ای، و بطلمیوس، منجم سده دوم میلادی و دیگر کتب یونانی به پهلوی ترجمه شد (ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۳۰۰). بدین ترتیب ایرانیان در این دوره بیش از پیش با دانش ها و فرهنگ یونانی و هندی و بابلی آشنا شدند. سپس هنگام ترجمه *اوستا* به پهلوی این دانش ها را به عنوان منابع تفسیر آن به کار گرفتند (تقی زاده ۱۳۱۷: ۳۲۳؛ تفضلی

۱۳۷۶: ۳۱۶). توجه ایرانیان به علوم در عهد ساسانی بدان پایه بود که ابن خلدون نوشت: «و باید دانست از ملت‌های پیش از اسلام که اخبار آنان را ما دریافته‌ایم، بیش از همه دو قوم بزرگ به علوم عقلی توجه داشته‌اند و آنها ایرانیان و رومیان بوده‌اند که بازار علوم در نزد آنان رواج داشته است...» (ابن خلدون، مقدمه، ص ۱۰۰۲).

همچنین، برخی منابع دوره اسلامی، نظیر *تاریخ سنی ملوک الارض والانبیا، الفهرست و آثارالباقیه* از کشف گنجینه آثار متعددی در علوم مختلف مربوط به ایران باستان گزارش می‌دهند. این منابع از بنایی به نام سارویه در اصفهان نام می‌برند که از عجایب مشرق‌زمین به‌شمار می‌رفته و در آن آثاری به یونانی و کتابی از ابومعشر فلکی به نام *اختلاف الزیجه* همراه با حدود پنجاه عدل نوشته‌هایی بر روی پوست و به خطی ناشناس پیدا شده است (محمدی، ۱۳۵۴: ص ۶۲). همچنین، در *تاریخ بغداد* از کتابخانه‌ای در مرو نام برده شده که متعلق به یزدگرد آخرین پادشاه ساسانی بوده و آثار متعددی از متون علمی دوره ساسانی را در خود جای داده بود (همان: ۶۴).

ب. ترجمه متون پزشکی

دانش پزشکی در ایران از دیرینگی قابل توجهی برخوردار بوده است. فصل ۱۵۷ از کتاب سوم دینکرد به پزشکی اختصاص یافته و مؤلف آن بیماری‌های جسمی را از روحی بازشناخته و در مورد پاره‌ای بیماری‌های جسمی، مواظبت‌های روحی را ضروری دانسته است. وجود واژه‌های هندی‌الاصل *balādur* «بلادر» (گیاهی طبی)، *bīš* «بیش، اقونطیون»، *halīlag* «هلپله»، *kāpūr* «کافور»، و واژه‌های یونانی‌الاصل *balgam* «بلغم»، *kālbod* «کالبد»، در برخی متون پهلوی، نظیر بندهش (۷-۱۱۵) و *یسنا* (۱۰-۱۲) نشانه آن است که ترجمه متون پزشکی از یونانی و هندی به پهلوی در این عصر رواج بسیار داشته است (بیلی، ۱۹۷۱: ۸۱؛ ویشتر-برنورگ، ۱۹۹۰: ۳۳۴). از سوی دیگر، حوزه‌های علمی آتن و اسکندریه الگوی مناسبی برای ایجاد مدارس علمی از این دست در مشرق‌زمین شدند. ساسانیان با استفاده از تجارب گذشته و نیز بهره‌گیری از دانش پزشکی غرب که به‌واسطه رواج آیین مسیح به مشرق‌زمین راه پیدا کرده بود، توانستند ایران را به یکی از پایگاه‌های مهم دانش پزشکی در آن روزگار تبدیل سازند. شاپور اول (۲۴۱-۲۷۱م) با به کارگیری اسیران رومی، بنای عظیم دانشگاه جندی‌شاپور را به‌عنوان یک مرکز عمده پزشکی در خوزستان برپا کرد. شاپور از تبادروس، پزشک نصرانی برای طبابت در بیمارستان جندی‌شاپور دعوت کرد. این پزشک مؤلف کتاب مشهور *کناش تبادروس* است که بعدها به عربی ترجمه شد. وی همچنین فرمان

داد برخی کتب یونانی به پهلوی ترجمه و در این دانشگاه نگهداری شوند (صفا ۱۳۷۸: ۱۰۰). ابن قفطی دربارهٔ احداث این دانشگاه و بیمارستان مهم آن گزارشی ارائه داده که بر آن اساس، دختر قیصر روم به هنگام ورود به ایران گروهی از جمله پزشکانی را با خود به همراه داشت و همین گروه امر تدریس پزشکی را در آن دانشگاه به عهده گرفتند. به هر حال، جندی شاپور پس از چندی از بزرگ‌ترین مراکز پزشکی در جهان شرق بود که با تلفیق طب یونانی، هندی، و ایرانی مکتب ویژه‌ای در این رشته ایجاد کرده بود. اوج تعالی این حوزه پزشکی، به‌ویژه در عهد خسرو انوشیروان بود که به‌واسطهٔ ایجاد نهضت علمی و فرهنگی، دانشمندان سریانی‌زبان ایرانی و هندی و زردشتی را در این مرکز به کار گمارده بود و در نتیجه متون پزشکی چندی به پهلوی ترجمه شد (ابن ندیم، *الفهرست*، ۴۲۱؛ صفا، ۱۳۷۸: ۹۹-۱۰۱).

خسرو انوشیروان دوازده تن از پزشکان را به خدمت در این بیمارستان گماشته بود. او در طول دوره فرمانروایی خود، جلسات و حلقه‌های پزشکی و فلسفی برپا می‌داشت و از پزشکان جندی‌شاپور دعوت می‌کرد تا در این جلسات شرکت کنند. بنا به گزارش ابن قفطی در *تاریخ‌الحکما*، یکی از پزشکان و مترجمان متون پزشکی از سریانی، جبرائیل بود که لقب درستبد (رئیس پزشکان) داشت و از تربیت‌یافتگان حوزه علمی نصیبین بود که به خدمت خسرو پرویز درآمده بود. افزون بر این، ابن قفطی از گروه دیگری از پزشکان یاد می‌کند که همواره در حلقه‌های علمی خسرو پرویز شرکت داشتند (ریشتر - برنبرگ، ۱۹۹۰: ۳۳۴).

یکی دیگر از نشانه‌های علاقه و عنایت خسرو انوشیروان به دانش پزشکی و ترجمهٔ متون، اعزام برزویه طیب به هند و بهره‌گیری از دانش و تجربهٔ آنان در زمینهٔ پزشکی بود. شرح این سفر را برزویه در ترجمهٔ کتاب *کليلة و دمنه* به تفصیل آورده و عبدالله بن مقفع آن را از پهلوی به عربی ترجمه و نقل کرده است (قریب، ۱۳۶۸: ۴۶).

از آثار ترجمه‌شده از هندی باستان به پهلوی گاه تنها نامی بر جای مانده و از اصل آنها خبری در دست نیست، با این حال تأثیر این ترجمه‌ها در گسترش دانش پزشکی در جندی شاپور و در پی آن در جهان اسلام مشهود است (محمدی، ۱۳۷۴: ۲۰۴). نمونه‌ای از آثار پزشکی ترجمه‌شده در این دوره عبارت از:

۱. **کتاب سیرک**، که در *الفهرست* ابن ندیم از آن یاد شده و در عهد ساسانی از هندی به پهلوی ترجمه شده و سپس در دورهٔ اسلامی به وسیلهٔ عبدالله ابن علی الدندان از پهلوی به عربی ترجمه شده است (محمدی، ۲۳۷، به نقل از: ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۳۰۳؛ تفصلی، ۱۳۷۶a، ۳۲۰). این کتاب احتمالاً ترجمهٔ کتاب چرکه (Caraka) زاهد و پزشک معروف هند باستان بوده است (رضایی، ۱۳۷۹: ۱۴۶، یادداشت ۷) و یعقوبی آن را با عنوان «شرك»

ضبط کرده است (يعقوبی، تاريخ، ج ۱، ص ۱۱۵).

۲. کتاب السموم، تألیف شاناق هندی که به وسیله کنکه از هندی به پهلوی ترجمه شد. این کتاب بعدها توسط عباس ابن سعید الجوهري به عربی ترجمه شد (صفا، ۱۳۷۸: ۱۰۸). ابن ندیم (الفهرست، ص ۴۲۱) فهرستی از کتب پزشکی را که از هندی به پهلوی ترجمه شده بود، نام می‌برد. او همچنین، از متونی درباره پزشکی اسبان، مرغان شکاری و بیماری‌ها و روش معالجه آنها سخن به میان می‌آورد (همان، ۴۳۶-۴۳۸).

ج. ترجمه متون ستاره‌شناسی

اسطوره‌ها و جهان‌بینی کهن ایرانی بیانگر آن‌اند که این قوم از دیرباز به دانش نجوم عنایت و علاقه خاصی داشته است. آگاهی ایرانیان از بروج دوازده‌گانه خورشید احتمالاً به واسطه ارتباط آنها با اخترشناسی بابلی است؛ اما همانند سایر علوم در عصر ساسانی، ستاره‌شناسی نیز مشمول نهضت علمی و فرهنگی این دوره واقع شده است. بدین ترتیب، اندیشمندان دوره ساسانی تجارب علمی خویش را با دانش نجوم هند و یونان آمیختند و برآیند این تحول علمی درخت تناوری شد که در دوران اسلامی به بار نشست و پایه‌های عظیم نجوم اسلامی را ایجاد کرد (بهار، ۱۳۷۶: ۵۶؛ هنینگ، ۱۹۷۷: ۶۵-۱۱۴؛ گوتاس، ۴۵). با این همه، وجود زیج‌هایی نظیر زیج شهریار و رصدخانه‌هایی که بعدها مورد استفاده دانشمندان دوره اسلامی قرار گرفتند، همچنین آثاری که از نجوم دیگر ملت‌ها به پهلوی ترجمه شد، بیانگر آن است که عهد ساسانی دوران درخشش دانش نجوم نیز بوده است. چنان‌که به قول طبری در درباره خسرو پرویز همواره ۳۶۰ تن منجم حضور داشته‌اند (تقی‌زاده، ۱۳۱۷: ۳۱۳). صاعد اندلسی در طبقات الامم گزارش ارزشمندی در باب آگاهی ایرانیان دوره ساسانی از دانش ستاره‌شناسی داده است. او همچنین به کتبی اشاره می‌کند که ایرانیان در باب احکام نجوم داشته‌اند. یکی از این آثار کتاب جاماسب و دیگری کتابی در صور درجات فلک منسوب به زردشت بوده است (تقی‌زاده، ۱۳۱۷: ۳۱۴؛ صفا، ۱۳۷۸: ۱۰۴).

بنا به اشاره يعقوبی، ستاره‌شناسان ایرانی در عهد ساسانی از تجربه و دانش هندیان برخوردار بوده و به ترجمه آثار آنان می‌پرداخته‌اند (يعقوبی، تاريخ، ج ۱، ص ۱۱۵). وجود اصطلاحات نجومی در متون فارسی میانه نیز خود دلیل دیگری بر گسترش این دانش در عهد ساسانی است. این اصطلاحات، پاره‌ای به زبان فارسی میانه است و برخی شامل وام‌واژه‌هایی به واسطه ترجمه آثار نجومی از هندی، یونانی و دیگر زبان‌هاست. برخی از این اصطلاحات که در متون فارسی میانه نظیر بندهش و متون مانوی نیز پراکنده‌اند عبارت‌اند از: «اخترمار»

(ستاره‌شناس)، «زمین‌پیمایی» (اندازه‌گیری زمین)، زیچ هندوان، خانه‌های ماه، زایچه، کوشای هندی (دومین برج نجومی در هند)، و هورای (horā) یونانی (تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۱۶). برخی آثار مربوط به دانش نجوم که در عهد ساسانی به پهلوی ترجمه یا تألیف شده بودند عبارت‌اند از:

۱. **وزیدگ** (گزیده). این کتاب در باب احکام نجوم بوده که به‌وسیله والنس (Valens)، ستاره‌شناس رومی یا اسکندرانی، در سده دوم میلادی تألیف و احتمالاً در عهد خسرو اول از یونانی به پهلوی ترجمه شده است. کتاب **وزیدگ** در اصل شامل ده مقاله بوده است، اما پس از ترجمه به پهلوی، مطالبی به آن افزوده‌اند. سپس مترجمان دوره اسلامی آن را به عربی ترجمه کرده و به‌گونه‌ی «الزیدج» (گزیده) نامیده‌اند. اصل پهلوی و ترجمه عربی این اثر از میان رفته است، اما ابن ندیم و گروهی دیگر از دانشمندان دوره اسلامی از آن یاد کرده‌اند. ابن ندیم (*الفهرست*، ص ۳۲۸) نام این کتاب را به‌صورت تصحیف شده «الزبرج» ذکر کرده که معرب واژه پهلوی *wizīdag* به معنای «گزیده» است. پیش از این، کتاب مذکور را به بوذرجمهر نسبت می‌دادند، اما نالینو این انتساب را رد می‌کند و مؤلف آن را همان والنس می‌داند (نالینو، ۱۳۴۹: ۲۳۹؛ تقی‌زاده، ۱۳۱۷: ۳۱۶؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۱۸؛ رضایی، ۱۳۷۷: ۱۴۷، یادداشت ۸).

۲. **تنگلوش**. او که همان تیوکروس (Teucros) بابلی است، تألیفی در نجوم داشته که ظاهراً در عهد خسرو اول از یونانی به پهلوی و در نیمه دوم سده ششم میلادی از پهلوی به آرامی ترجمه شده است. در ترجمه این کتاب اصطلاحات فارسی صور بروج دوازده‌گانه شرح داده شده‌اند و عقاید ایرانیان، هندیان و یونانیان در این باب مطرح شده است؛ بدین ترتیب، ویژگی ترجمه‌های عهد ساسانی را نمایان می‌سازد. این اثر که در میان منجمان اسلامی از شهرت بسیار برخوردار بوده، در حدود سده دوم هجری با عنوان «الوجوه والحدود» از پهلوی به عربی برگردانده شده و مورد اقتباس و استفاده منجمان اسلامی واقع بوده است. متن کتاب **تنگلوش** همراه با کتاب ابومعشر بلخی با عنوان *المدخل الکبیر* که در ۲۳۵ هجری تألیف شده، به دست آمده و یکی از پژوهشگران، به نام فرانتس بل، اصل یونانی کتاب تیوکروس مطابقه و چاپ کرده است (بل، ۱۹۰۳؛ نالینو، ۱۳۴۹: ۲۴۴؛ تقی‌زاده، ۱۳۱۷: ۳۱۷؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۱۹).

۳. **زیچ شهریاران**. تألیفی است در احکام نجوم که احتمالاً در زمان شاپور اول تدوین یافته و اگرچه در زمره آثار تألیفی به‌شمار رفته، به‌شدت تحت تأثیر قواعد و اصول نجوم هندی بوده است (نالینو، ۱۳۴۹: ۲۲۹). **منوچهر**، موبدان موبد فارس و کرمان و مؤلف *دایستان*

دینی و نامه‌ها از این کتاب با عنوان «زیگ شهریاران: (zīg ī šahryārān) یاد کرده است (نامه‌ها، نامه دوم، فصل ۲، بند ۹). تألیف نهایی این اثر به احتمال در عهد خسرو انوشیروان انجام یافته و در سده دوم هجری به وسیله ابوالحسن تمیمی به عربی ترجمه شده است. افزون بر این، ابن قفطی در تاریخ الحکماء از اخترشماری به نام اندرزگر پسر زادانفرخ یاد کرده که احتمالاً در اواخر دوره ساسانی می زیسته. وی تألیفی به نام مولید داشته که به وسیله مترجمان دوره اسلامی به عربی ترجمه شده است (نالینو، ۱۳۴۹: ۲۶۱-۲۶۴؛ تقی زاده، ۱۳۱۷: ۳۱۹؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۱۷).

افزون بر آنچه اشاره شد، در عهد خسرو انوشیروان بر اثر نهضت عظیم علمی و فرهنگی این دوره کتب دیگری نیز در علوم رایج روزگار ساسانی به پهلوی ترجمه شد، از جمله رساله‌ای در علم کشاورزی به نام ورزنامه. این رساله از یونانی به پهلوی ترجمه شد و بعدها به عربی ترجمه شد و عنوان الفلاحت الرومیه را یافت (صفا، ۱۳۷۸: ۱۰۷).

د. ترجمه متون فلسفی

ایرانیان از دیرباز به دانش فلسفه عنایتی خاص داشتند، به طوری که از عهد هخامنشی و سپس اشکانی و دوره سلوکی با مطالب فلسفی مأخوذ از یونانیان آشنا بودند، با این همه اوج تعالی این رشته از علوم در عهد ساسانی، به ویژه به واسطه نهضت علمی و فرهنگی ایجادشده در این دوره بود. برآیند این رویکرد به دانش فلسفه و علوم وابسته به آن، یکی طرح تدوین آثار فلسفی نظیر شکند گمانیگ وزار، گجستگ ابالیس، پُس دانشن کامگ و فصولی از دینکرد بود که هرچند تألیف نهایی آنها در سده‌های سوم تا پنجم هجری انجام یافت، هسته اصلی آنها برگرفته از اندیشه‌های فلسفی مندرج در اوستا و متون عهد ساسانی و پیش از آن بود؛ و دو دیگر ترجمه آثار فلسفی در دوره شاپور و خسرو انوشیروان از سریانی و یونانی به پهلوی بود. اشتیاق خسرو انوشیروان به فلسفه و منطق زبانزد مورخان غرب و شرق بود. او که به احتمال بسیار با زبان سریانی آشنایی داشت، نزد یکی از دانشمندان سریانی به نام اورانیوس (Uranius) فلسفه می‌آموخت. افزون بر این، یکی از مسیحیان نسطوری، به نام پولس پارسی (Paulus Persa) کتابی در منطق ارسطو به زبان سریانی برای خسرو انوشیروان تألیف کرده بود. او ظاهراً جانشین ماریها، مطران نصیبین، بوده است. آگاثیاس (Agathias) ضمن اظهار شگفتی از آگاهی خسرو انوشیروان از عقاید ارسطو و افلاطون، گزارش می‌دهد که وی فرمان داد تا کتب یونانی را برای وی به پهلوی ترجمه کنند (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۳۰۵؛ محمدی، ۱۳۷۴: ۲۰۵؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۵۹).

یکی از رویدادهای مهم که به نهضت علمی دوران ساسانی یاری رسانید و در امر ترجمه اندیشه‌های فلسفی یونانی به فارسی میانه تأثیر گذاشت، تعطیلی مدارس فلسفی آتن و اسکندریه، به فرمان یوستینیانوس (Ioustinianos) در سال ۵۲۹م، به دلیل تعصبات دینی او، و از پی آن پناهندگی گروهی از فلاسفه مدرسه آتن به دربار ایران بود. این گروه که از مروّجان اندیشه‌های نوافلاطونی بودند، از سوی خسرو انوشیروان مورد استقبال فراوان قرار گرفتند. خسرو پرویز با این فلاسفه حلقه‌های فلسفی تشکیل می‌داد و با آنان به بحث پیرامون مسائل فلسفی می‌پرداخت. یکی از آن فلاسفه به نام پریسکیانوس (Priscianos) رساله‌ای با عنوان «پاسخ‌های پریسکیانوس به تردیدهای شاهنشاه خسرو» تألیف کرد که ترجمه بخشی از آن به زبان لاتینی موجود است (تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۶۰).

بنا بر تاریخ ابوالفدا، شاپور، پسر اردشیر، در گردآوری و ترجمه کتاب‌های فلسفی یونانی اهتمام بسیار می‌ورزید (ابوالفدا، المختصر، ج ۱، جزء ۱، ص ۴۷-۴۸). بنا بر الفهرست بسیاری از کتب منطق و پزشکی در این دوره به پهلوی ترجمه شد. این آثار را سپس به وسیله عبدالله ابن مقفع از پهلوی به عربی برگردانید (ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۴۲؛ محمدی، ۱۳۷۴: ۲۰۹).

وجود واژه‌ها و اصطلاحات فلسفی یونانی، نظیر *filāsōfā* «فیلسوف» *sōfistā* («سوفستایی») و اصطلاحاتی که معادل یونانی آنها شناخته شده، نظیر *gadag* (عرض)، *gōhr* (گوهر/جوهر)، *wināhišn* (فساد)، *bawišn-estišnīh* (تکوین)، *bawišn* (کون)، *gāh* (مکان/زمان)، *rawišn* (حرکت)، *cahār-āmēzišn* (اخلاط اربعه/امزجه اربعه)، *cahār-rastagān* (عناصر اربعه)، *gēhān ī kōdak* (عالم اصغر)، *gēhān ī wuzurg* (عالم اکبر) در متن‌های پهلوی، از سویی نشانگر آشنایی دانشمندان ایرانی با فلسفه یونانی و سابقه ترجمه آثار یونانی به پهلوی، و از سوی دیگر بیانگر توانایی زبان فارسی میانه در ارائه این‌گونه مفاهیم فلسفی است (بیلی، ۱۹۷۱: ۶۸-۹۰؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۶۰؛ رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۷۷: ۱۴۶).

ه. ترجمه متون دینی

۱. زند اوستا

به نظر می‌رسد که در عصر ساسانی شوراها ی دینی مرکب از موبدان عالی‌رتبه برای ترجمه اوستا به پهلوی تشکیل شده باشد. اگرچه منابع موجود در مورد چگونگی تشکیل این شوراها سکوت کرده‌اند، اما این ترجمه‌ها و تفسیرها که به نام زند شناخته می‌شوند، در نسخه‌های

خطی دوزبانه پهلوی اوستایی باقی مانده‌اند و بعدها با ترجمه‌ها و تفسیرهایی به زبان‌های گجراتی، سانسکریت و فارسی جدید گسترش یافته‌اند. بنابراین، هنگامی که ساسانیان قدرت سیاسی جدیدی را در سراسر فلات ایران ایجاد کردند شوراها یاد شده را تحت حمایت خویش گرفتند (زینی، ۲۰۲۰؛ کانتر، ۲۰۱۵).

کدام انگیزه‌های اجتماعی سیاسی یا مذهبی منجر به تصمیم برای نوشتن این مجموعه‌ها شده است؟ روند شکل‌گیری شوراها چگونه بوده است؟ کدام معیار برای تقسیم‌بندی متون نوشتاری تعیین شده است؟ متون چه نسبتی با آیین داشتند؟ چرا این شوراها به درستی مستندسازی نشده بودند؟ علما در چه مقطعی خط جدیدی برای اوستا اختراع کردند و چه کسی بر پروژه‌های خط و ترجمه نظارت داشت؟ متأسفانه اکثر این سؤالات به دلیل کمبود منابع و شواهد بی‌پاسخ مانده است (همانجا). با این همه می‌دانیم که در دوره ساسانیان مکاتب تفسیری متفاوتی با ترجمه‌ها و تفسیرهای مختلف از متون اوستایی وجود داشته است. این مکاتب‌ها را موبدانی نظیر آدورباد، مزدک و زروانداد اداره می‌کردند. نام آنها در متون دینی به‌عنوان صاحب مکتب یا چاشته یاد شده است. این گروه مسؤل یک‌دست کردن ترجمه‌ها بودند. با این وجود غالباً نظرات مترجمان و مفسران پیشین (پوریوتکیشان) را نیز یاد می‌کردند (کانتر، ۲۰۱۵).

اسناد دینی برجای مانده از عصر ساسانی حاکی از آن است که مترجمان اوستا در ترجمه آن به پهلوی نهایت دقت و امانت را به کار برده‌اند. این امانتداری موجب شد تا جملات ترجمه از نظر ساختاری مصنوعی شوند. مترجمان، نخست بند یا عبارتی از اوستا را ذکر کرده، سپس ترجمه لفظ به لفظ آن را ارائه داده‌اند. پس از آن جمله‌های تفسیری قرار گرفته است. این جمله‌ها گاه کوتاه و گاهی مفصل‌اند. ترجمه گاهان و یسنها تحت اللفظی است، به طوری که هر واژه اوستایی به یک واژه پهلوی ترجمه شده است. واژه‌های معادل پهلوی برای کلمات اوستایی بنابر استنباط مترجمان از متن اوستایی بوده و در کار ترجمه سبک جمله‌بندی اوستایی کاملاً رعایت شده است. بدین ترتیب، جمله‌ها ساخت طبیعی زبان پهلوی را ندارند. آنچه امروزه از ترجمه و تفسیر اوستا باقی است، یسنها، ویسپرد، وندیداد، خرده اوستا، هیربدستان، نیرنگستان و اوگم‌دیچا است (تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۱۵-۱۲۷؛ یوزفسن، ۱۹۹۷: ۱۵۳؛ کانتر، ۲۰۱۵). زبان ترجمه‌های قدیمی و به‌ویژه ترجمه پهلوی وندیداد با پارسی میانه مانوی و با پارسی میانه کتیبه‌ها دارای رگه‌های باستانی مشترک‌اند که به فرد امکان می‌دهد تاریخ ترجمه را در حدود سده‌های سوم تا پنجم میلادی قرار دهد (کانتر، ۱۹۹۹؛ ۲۰۱۵).

۱-۱ شیوه‌های ترجمه در زند اوستا

اندیشه ترجمه کتاب *اوستا* به زبان زنده روزگار اشکانی نخستین بار به عهد بلاش اشکانی شکل گرفت. پیش از این، *اوستا* برای مدتی طولانی سینه‌به‌سینه انتقال می‌یافت. بنابر گزارش دینکرد گردآوری *اوستا* و تدوین آن در عصر ساسانی جامه عمل پوشید.

شاپور شاهنشاه، پسر اردشیر، نوشته‌های دینی مربوط به پزشکی، ستاره‌شناسی، حرکت، زمان، مکان، جوهر، آفرینش، کون، فساد، تغییر ماهیت، منطق و دیگر فنون و ابزار را که در هند، روم و دیگر سرزمینها پراکنده شده بود گرد آورد و دوباره به *اوستا* پیوست؛ [و] هر آنچه درست بود رونوشتی به گنج شایگان داد (DKM. 412).

اما سرانجام ترجمه *اوستا* به پهلوی در دوره ساسانی جامه عمل پوشید. می‌توان چنین انگاشت که این ترجمه در سده چهارم میلادی مکتوب شده و سپس در سده ششم میلادی نگارش نهایی آن صورت پذیرفته است (تفضلی، ۱۳۷۶: ۷۱). بنابراین، مهم‌ترین ترجمه‌های بازمانده از عهد ساسانی مربوط به ترجمه و تفسیر *اوستا* به زبان پهلوی است که «زند *اوستا*» نامیده شده است. نام *زند* برگرفته از *اوستایی* - *zanti* به معنی «دانش، آگاهی» از ریشه *-zan* به معنی «دانستن» است (بارتولومه، ۱۶۶۰). *زند* همه *اوستای* کنونی در دست نیست. زندهایی از *اوستا* که اکنون در دست است عبارت‌اند از: *زند وندیداد*؛ *زند یسن‌ها* که گاهان را نیز در بر گرفته؛ *زند هیربدستان* و *نیرنگستان*؛ *زند خرده* *اوستا* در بردارنده *دعای اشم* و *هو*، *اهونور*، بعضی *باج‌ها*، *دعای ستایش دین*، *دعای هوشبام*، *ویسپه هومته*، نام ستایش نیش‌ها (*خورشید*، *مهر*، *ماه*، *آب* و *آتش*)، *گاه‌های پنجگانه*، *توبه‌نامه‌ها*، *یشت‌ها* (*اورمزد*، *اردیبهشت*، *سروش* *هادخت* *یشت*، *سروش* *یشت*، *هوم* *یشت*، *وندیشت*، *بهرام* *یشت* و *گشتاسب* *یشت*)، *آفرینگان* (*دهمان*، *فروردیگان*، *گاهان* *بار*، *آفرین* *زردشت* و *آفرین* *بزرگان*)، *دوسی* *روزه* (*بزرگ* و *کوچک*) و *ستایش* *سی* *روزه* و *پیمان* *زناشویی*؛ *زند وئثانسک* و *پرسش‌ها* و *ائوگمدنچا* (*جوزفسون*، ص ۱۷؛ *آموزگار*، ص ۱۲۳؛ *تفضلی*، ص ۱۶۹).

عبارات متن *زند* را از جهت شیوه ترجمه می‌توان به سه بخش تقسیم کرد

اول: برگرداندن واژه‌به‌واژه متن *اوستا*. در این بخش گاه به ازای هر واژه *اوستایی* یک واژه پهلوی هم‌ریشه یا با ظاهر مشابه به کار رفته اما گاه نیز واژه‌ای *اوستایی* را با یک عبارت پهلوی ترجمه کرده‌اند. گاه مترجم معنای واژه *اوستایی* را نمی‌دانسته و آن را عیناً به خط *اوستایی* یا پهلوی رونویسی کرده است (*جوزفسون* ۱۶۵؛ *تاوادیبا*، ص ۴۰؛ *آموزگار*، ۱۲۵-۱۲۸).

دوم: افزودن یادداشت‌های توضیحی در قبول یا رد جمله‌ای *اوستایی*. برخی از این

یادداشت‌ها به صورت یک واژه است که واژه‌ای آسان‌تر برای واژه‌های دور از ذهن و فنی اوستایی آمده. برخی از این یادداشت‌ها با عبارت *hast ēdōn gōwēd* «برخی ایدون گویند» یا *ustuwār sahēm* «مرا استوار می‌نماید» یا *ē* «یعنی» و *kū* «یعنی» آغاز می‌شوند (آموزگار، همانجا؛ تاوادی، همانجا). اگر مترجم معنای جمله را در نمی‌یافت با کمال صداقت از عبارت *um nē rōšn* «برایم روشن نیست» استفاده می‌کرد (همانجا؛ کانتر، ۲۰۱۵).

سوم. به کارگیری تفسیرهای کوتاه‌تر یا درازتر به عنوان پیوست و توضیح مطالب هریک از این فصل‌ها. این تفسیرها، هنگامی که مربوط به زندگی روزانه و حالت‌های گوناگون آن می‌شود، بسیار پر دامنه است. این تفسیرها بیشتر در زند و نندیداد و نیرنگستان-هیربدستان می‌آید. در این تفسیرها نظر مفسران آمده است. گاهی باورها در گذر زمان دگرگون شده‌اند. در این گونه موارد مفسران باورهای کهن را با مفاهیم روزگار خود تفسیر می‌کردند (همانجا؛ تفضلی، ۱۲۵ و ۱۲۶). اما مترجمان ایرانی درباره ترجمه واژه‌های متون غیردینی به زبان پهلوی، گاه معادل ایرانی آن را برمی‌گزینند و یا به معادل‌سازی می‌پرداختند و یا عین واژه خارجی را به کار می‌بردند (رضایی باغ‌بیدی ۱۳۷۹: ۱۴۷۹).

۱-۲ ارزش متون زند

هوشمان بر آن است که ارزش این غنیمت که به دست آمده گونه‌گون است: برای نندیداد بسیار زیاد، برای یسن، تازه بسنده و برای گاهان اندک. امروز نیرنگستان و هیربدستان را در ارزش با نندیداد می‌توان هم‌پایه دانست؛ حتی ارزش ترجمه‌های نیرنگستان و هیربدستان بیشتر است چون این ترجمه‌ها در بازسازی بخش اوستایی گمشده یاری‌کننده است (تفضلی، ۱۲۱؛ تاوادی، ۴۳-۴۲). دلیل برتری زند و نندیداد و نیرنگستان-هیربدستان این است که این دو بخش شامل دستورهای عملی و مراسم آیینی موبدان و روحانیان است. درست فهمیدن و به روشنی تفسیرکردن این مطالب، اهمیت بسزایی داشته است و برگرداندن این متون به زبان زنده متداول کاری ضروری بوده است.

دیگر بخش‌ها شامل سرود و نیایش‌هایی است که مخصوص خواندن در مراسم دینی به صورت وردوار بوده است و برای برپایی آیین‌ها و مراسم نیاز به ترجمه آنها نبوده است. تنها موبدان دانشمند به ترجمه آنها می‌پرداخته‌اند و این ترجمه‌های موجود، بسی دیرتر از دو بخش نخست نوشته شده است. یادداشت‌های تکمیلی زند گه‌گاه بیهوده و گه‌گاه گمراه‌کننده است. و این همه، راهنمایی‌های مهم به ما می‌دهد و آگاهی‌های ما را درباره دین زردشتی کامل می‌کند. حتی یادداشت‌ها و توضیحات درباره گاهان، با اینکه بسیار متصنع به نظر می‌رسد،

باز هم ارزش خود را دارد (آموزگار، ۱۲۳ و ۱۲۴؛ تاوادیا، ۴۱ تا ۴۳). از لحاظ ارزش زبانی. ترجمه واژه به واژه از اوستا به پهلوی صورت گرفته است. زبان اوستایی زبانی صرفی (نشان دادن حالات نحوی برای نام و ضمیر و صفت مانند فاعلی، مفعولی، اضافی و... در تصریف) و زبان پهلوی زبانی تحلیلی (نشان دادن حالات نحوی برای نام و ضمیر و صفت با حروف اضافه و ترتیب واژه‌ها) است. در نتیجه، ترجمه واژه به واژه به همان ترتیب نحوی اوستا در برخی موارد، ساختاری مصنوعی در زبان پهلوی به وجود می‌آورد. جوزفسون در بررسی زند هوم یشت به جز برخی موارد ترتیب واژه‌های غیر معمول، دستور زند را سازگار با دیگر متون پهلوی غیر ترجمه‌ای یافته است. همچنین واژگان موجود در زند اوستا گنجینه واژگان پهلوی را غنی تر می‌سازد (جوزفسون ۱۶۵؛ تفضلی، ۱۲۶ و ۱۲۷).

۲. ترجمه متون مانوی

مانی و پیروان او، برای ترویج هرچه بیشتر دین خود، آثارشان را به زبان مردمی که در میان آنها تبلیغ می‌کردند می‌نوشتند و یا از زبان دیگری ترجمه می‌کردند. به نظر می‌رسد که مانی آثار خود را به زبان مادری‌اش که آرامی شرقی بود می‌نگاشت و سپس شاگردان او این آثار را به زبان‌های دیگر ترجمه می‌کردند. مانی خود بر این باور بود که باید پیام‌هایش به زبان‌های گوناگون ترجمه شوند تا برای عموم قابل استفاده باشند. در میان آثاری که پس از مانی ترجمه شده، دو اثر حائز اهمیت است: کتاب *اخنوج و چوپان هرمس*. شیوه ترجمه در کتاب *چوپان هرمس* به واسطه وفاداری بیش از حد مترجم به متن، تا اندازه‌ای پیچیده است و ترجمه آن به فارسی میانه به خوبی صورت نگرفته است (تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۴۴).

۳. ترجمه متون مسیحی

زبور کتاب مقدس مسیحیان نسطوری است. در دوره خسرو انوشیروان ساسانی ترجمه‌ای از این کتاب از سریانی به پهلوی صورت گرفته که بخش‌هایی از آن در میان آثار به دست آمده در ترفان کشف شده است (کریستن‌سن، ۱۳۷۸: ۳۰۵؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۵۳).

۴. ترجمه متون بودایی

ترجمه متون بودایی که نخست توسط سغدیان صورت گرفت تأثیر چشمگیری بر فرهنگ شرق نهاد. دانشمندان، زبان سغدی را زبان بین‌المللی و واسطه انتقال اندیشه‌های دینی سرزمین پهناور ماوراءالنهر به مغرب‌زمین دانسته‌اند. سغدیان همچنین نخستین مبلغان و مترجمان آیین بودا در چین بودند. در میان آثار موجود به زبان سغدی، ترجمه‌هایی به دست آمده که مربوط به متون دینی بودایی‌اند. برخی از این متون از سنسکریت و پاره‌ای از چینی به سغدی ترجمه

شده‌اند. در میان این آثار دو کتاب *وستنره جاتکه* که داستان تولد بودا است و *سوتره علت و معلول* از همه مهم‌ترند. افزون بر این، ترجمه آثاری که جنبه دینی ندارند نیز در این مجموعه قرار گرفته است، نظیر *طلسم باران*، داستان رستم، برخی متون پزشکی و پاره‌ای متون اندرزی (قریب، ۱۳۷۱: ۹-۱۳؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۶۲).

و. انواع دیگر ترجمه در عصر ساسانی

بدیهی است که تأثیر ادبیات شفاهی بر جامعه باستانی ایران به اندازه‌ای ژرف بود که بسیاری از افسانه‌ها و داستان‌ها سینه‌به‌سینه نقل می‌شدند؛ به‌ویژه قصه‌های عامیانه که نقل آنها در میان گروهی از خوانندگان و نوازندگان دوره‌گرد یا بازماندگان گوسان‌های پارتی رواج داشت. باوجود این، در عصر خسرو انوشیروان که نهضت ترجمه در کنار دیگر تحولات اجتماعی و سیاسی اوج گرفته بود، تدوین و ترجمه بسیاری از داستان‌ها از دو منبع هندی و یونانی جامعه عمل پوشید. این نکته را ابن ندیم نیز تأیید کرده است، به‌گونه‌ای که وی گزارش می‌دهد:

اولین کسانی که دست به تصنیف افسانه زدند و آن‌را به‌صورت کتاب درآوردند، در خزانه‌های خود نگهداری کردند و بعضی از آنها را از زبان حیوانات نقل کردند، ایرانیان اولیه بودند. پس از آن پادشاهان اشکانی که دومین طبقه شاهان ایران‌اند، در این مورد اغراق کردند. در زمان ساسانیان به داستان‌ها افزوده شد و اعراب آن‌را به عربی ترجمه کردند (ابن ندیم، ۳۶۳).

به‌طورکلی، از گزارش ابن ندیم و فهرستی که از افسانه‌های رایج در عهد ساسانی به دست داده است، می‌توان استنباط نمود که در این دوره دو گونه افسانه رواج داشته است: یکی آنها که اصل ایرانی داشته‌اند، و دیگری آنها که از متون دیگر ملت‌ها، به‌ویژه هند و یونان به زبان پهلوی ترجمه شده بودند (تفضلی، ۱۳۷۷: ۲۹۷). برخی از این ترجمه‌ها عبارت‌اند از:

۱. **بلوهر و بوذاسف**. داستانی درباره زندگی بودا و افسانه‌های منسوب به او که در عهد ساسانی از سانسکریت به پهلوی ترجمه شد. «بوذاسف» شکل ایرانی نام «بودیستوه» لقب بودا است. این داستان در مقاطع مختلف به عربی، فارسی و زبان‌های دیگر ترجمه شده است. از جمله ابن ندیم از این کتاب یاد کرده و متذکر شده که این داستان را ابان لاحقی (۲۰۰ق) به نظم در آورده، که امروزه از آن اثری در دست نیست (ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۱۸۶، ۳۶۴). *بلوهر و بوذاسف* که مورد عنایت پیروان مانی بود، در سده دوم هجری به عربی ترجمه شد که دو تحریر از این ترجمه در دست است: یکی تحریری از یکی از پیروان اسماعیلیه و دو دیگر، تحریری که در کتاب *اکمال‌الدین و اتمام‌النعمه* تألیف شیخ صدوق ابن بابویه (۳۸۱ق) باقی

است. این تحریر را محمدباقر مجلسی در *بحارالانوار* نقل کرده و ترجمه فارسی آن را نیز در *عین‌الحیات* آورده است. قطعاتی از *بلوهر و بوداسف* به شعر فارسی دری و به خط مانوی در ترفان کشف شده که احتمالاً متعلق به سده چهارم هجری است. در میان این اوراق برگگی از *بلوهر و بوداسف* به ترکی وجود دارد. به نظر می‌رسد که این افسانه از طریق پیروان مانی به مغرب زمین راه یافت؛ بدین ترتیب که متن مانوی آن نخست به عربی ترجمه شد. توجه و علاقه ابن مقفع و گروهی از مترجمان بیت‌الحکمه به اندیشه‌های مانی از سوی ابن ندیم، بیرونی، مسعودی و حمدالله مستوفی مورد تأیید قرار گرفته است. ترجمه عربی *بلوهر و بوداسف* سپس، به عبری، گرجی و از این طریق به یونانی و دیگر زبان‌های اروپایی راه یافت. آنگاه ترجمه یونانی اساس ترجمه‌های بسیاری در اروپا شد، به طوری که پس از برخی دگرگونی‌ها، این افسانه هندی و ترجمه پهلوی آن، به داستانی مسیحی تغییر شکل یافت، تا آنجا که ویلیام شکسپیر نیز آن را در نمایشنامه *تاجر ونیزی* خویش به کار گرفت (آسموسن، ۱۹۸۸: ۸۰۱؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۰۱-۳۰۲).

۲. کلیله و دمنه. پیش از این، ماجرای تألیف یا ترجمه کلیله و دمنه در پرده‌ای از ابهام پنهان بود. آنچه بیش از همه شایع بود این بود که ایرانیان این اثر را خود تألیف کرده و به هندیان نسبت داده‌اند. ابن ندیم می‌نویسد: «در باره کتاب *کلیله و دمنه* عقاید مختلف است. برخی آن را از اصل هندی می‌دانند و بعضی دیگر عقیده دارند که این کتاب را ایرانیان تدوین کرده و به هندیان نسبت داده‌اند و دسته‌ای دیگر آن را از مؤلفات بزرگمهر حکیم می‌شمارند» (ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۴۲۳). ادبا و مورخان دیگر نظیر جاحظ و ابن خلکان نیز به این تردید اشاره کرده‌اند. اما امروزه پژوهشگران با بررسی منابع توانسته‌اند تا حدی واقعیات را درباره این اثر بیابند. متن اصلی *کلیله و دمنه*، *پنجه تتره* (Pancatantra) به سنسکریت است که پنج باب آن امروزه در دست است. این تألیف در زمان خسرو انوشیروان به دست برزویه طبیب از سنسکریت، یا پراکریت به پهلوی ترجمه شد. سپس، داستان‌های دیگری را نیز از دیگر منابع هندی مانند *مهابهارته* به آن افزودند. ترجمه پهلوی *کلیله* در دوره اسلامی، پس از نقل به عربی، مانند بسیاری دیگر از این قبیل متون مفقود شد. اما افسانه‌هایی که ایرانیان درباره چگونگی کشف و تدوین *کلیله* بر ساختند نشانه اهمیت و توجه آنان به این کتاب بوده است (کریستن‌سن، ۱۳۷۸: ۳۰۷؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۰۲). بنابراین، برزویه، پزشک خسرو انوشیروان از سوی وی مأموریت یافت تا به هند رود و آنچه از دانش و فرهنگ آن سرزمین بیابد با خود به ایران آورد و به ترجمه آن اقدام کند. او از جمله «افسانه‌های بیدپای» و برخی متون پزشکی را نیز با خویش آورد و این آثار به پهلوی ترجمه شد (فرای، ۱۳۷۳: ۳۷۰).

از *کليله* و *دمنه* ترجمه‌های متعدد منظوم و منثور انجام گرفته که در این میان، گاه ابواب و فصولی بدان افزوده و گاهی از آن کاسته‌اند. برخی از این افزوده‌ها ریشهٔ سنسکریت دارند و برخی نیز به دست نویسندگان ایرانی ساخته و پرداخته شده است.

دو ترجمه، یکی از متن پهلوی و دیگری از متن عربی، به سریانی صورت گرفته که امروزه هر دو موجودند. ترجمهٔ سریانی متعلق به پیش از اسلام (سال ۵۷۰م)، یعنی مدتی پس از ترجمهٔ پهلوی بوده و به وسیلهٔ کشیشی به نام «بود» انجام یافته است. وجود واژه‌های پهلوی در این ترجمه سریانی شکی باقی نمی‌گذارد که مترجم زبان پهلوی را به خوبی می‌دانسته و ترجمهٔ خود را مستقیماً از متن پهلوی انجام داده است. ترجمهٔ دیگر از روی ترجمه عربی ابن مقفع صورت گرفته است. ابن مقفع *کليله* را در نیمهٔ اول سدهٔ دوم هجری به نثر عربی ترجمه کرده و همین ترجمه در طول دورهٔ اسلامی دستمایهٔ بسیاری از شاعران و نویسندگان بوده تا طبع خویش را در برگرداندن آن به نثر و نظم فارسی و عربی بیازمایند. یکی از این شاعران ابان لاحقی (۲۰۰م) بود که از منظومهٔ او چند بیتی بر جای مانده است. افزون بر این، عبدالله بن هلال اهوازی در سال ۱۶۵ق، سهل بن هارون دشت‌میشانی، سهل بن نوبخت، علی بن داود، ابن الهبایره (م ۵۰۹ق)، ابوالمکارم اسعدبن خطیر مماتی (م ۶۰۶ق) و ابوالعلائی معری نیز به ترجمهٔ منظوم یا منثور *کليله* اهتمام ورزیدند (ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۴۲۴؛ *محبوب*، ۱۳۳۶: ۱۲۹؛ خطیبی، ۱۳۶۶: ۴۴۳؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۰۲). نخستین ترجمهٔ *کليله* از عربی به فارسی ظاهراً در زمان نصر بن احمد سامانی (۳۰۱ تا ۳۳۱ق) انجام گرفته که امروزه در دست نیست. رودکی در سال ۳۲۰ق همین ترجمه را به نظم در آورد که تعدادی از ابیات آن باقی است و ثعالبی در *غرر اخبار ملوک الفرس* و فردوسی در *شاهنامه* به آن اشاره کرده‌اند (*محبوب*، ۱۳۳۶: ۱۶۲). سپس، ابوالمعالی نصرالله منشی این کتاب را در حدود سال‌های ۵۳۸ یا ۵۳۹ق به فارسی ترجمه کرد (*محبوب*، همانجا؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۰۳).

۳. *طوطی‌نامه*. یکی دیگر از افسانه‌های ترجمه‌شده در عصر ساسانی *طوطی‌نامه* است. این داستان ترجمه و اقتباسی است از کتاب *سوکه سیتی* (هفتاد داستان *طوطی*) که از سنسکریت به پهلوی صورت گرفته است. در حال حاضر از این داستان چهار تحریر موجود است:

تحریر اول: *جوهر الاثمار* از عمادبن محمد ثغری (۷۱۳ تا ۷۱۵ق)؛
تحریر دوم: *طوطی‌نامه* از ضیاء نخشی (۷۵۱ق) که بنا بر آنچه مؤلف یاد کرده، بدان جهت به تدوین آن همت گماشته که پیش از او متن این افسانه به واسطهٔ دشواری و تکلف بسیار، قابل استفاده نبوده است. به همین سبب یکی از بزرگان از مؤلف می‌خواهد تا او به

تلخیص و تسهیل آن همت گمارد. نخشی این داستان را که در اصل هفتاد قصه بوده به ۵۲ داستان تقلیل و با نثری ساده و قابل استفاده همراه با ابیاتی به منظور تحریک ذوق خوانندگان، در سال ۷۳۰ق به اتمام رسانیده است. موضوع این داستان درباره زنی است که همسرش به سفر رفته و او را با طوطی ای گویا و دانا تنها گذاشته است. زن که با شاهزاده‌ای طرح دوستی افکنده هر شب قصد دارد نزد او برود، اما طوطی با طرح قصه‌ای او را از رفتن باز می‌دارد تا اینکه سرانجام شوی از سفر باز می‌گردد. طوطی ماجرا را برای او باز می‌گوید و مرد واقعیت آن زن را درمی‌یابد. داستان *طوطی‌نامه* از جهاتی شباهت بسیار با «هزار افسانه» یا *الف لیله و اللیله* دارد (صفا، ۱۳۷۸: ۱۲۹۴):

تحریر سوم: چهل طوطی از محمد قادری که آن را در سده سیزدهم خلاصه کرده و در ۳۵ داستان نگاشته است؛

تحریر چهارم: طوطی‌نامه (بویس، ۱۹۶۸: ۱۵؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۷۹؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۰۴).

۴. **سندبادنامه.** از جمله افسانه‌هایی است که به قول تفضلی (۱۳۷۶: ۲۹۹) بن‌مایه آن از هند است. مترجمان این داستان‌ها، همان‌گونه که پیش از این یادآور شد، با تغییراتی که در این ترجمه‌ها اعمال می‌کردند، آن را با ذوق خواننده ایرانی سازگار و موافق می‌ساختند. این داستان نیز باید در عهد خسرو انوشیروان ترجمه شده باشد (مینوی، ۱۳۵۴: ۱۸۴). ابن ندیم اصل این داستان را هندی می‌داند (ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۳۶۴) و مسعودی نیز نوشته است که سندباد در زمان شاهی از هندوان به نام کورش بود (مسعودی، *مروج*، ج ۱، ص ۷۵) و این نکته نیز مؤید آن است که این داستان از منابع هندی سرچشمه گرفته و به پهلوی ترجمه شده است. سندبادنامه به عربی، فارسی، سریانی، یونانی، عبری، لاتینی و بسیاری از زبان‌های دیگر ترجمه شده است. مترجم عربی آن احتمالاً موسی بن عیسی الکسروی بوده که ظاهراً در سده سوم هجری می‌زیسته است. سپس این ترجمه عربی به فرمان نوح بن منصور (۳۶۶-۳۸۷ق) یا نوح بن نصر (۳۳۱-۳۴۳ق) سامانی به دست خواجه عمید ابوالفوارس قنارزی (یا قناروزی) به فارسی ترجمه شده اما هیچ‌کدام باقی نمانده است. سپس از این ترجمه دو تحریر تهیه شده است، یکی به وسیله شمس‌الدین دقایقی مروزی، شاعر اواخر سده ششم هجری، و دیگری از ظهیرالدین سمرقندی، از نویسندگان سده ششم هجری، که این تحریر امروز باقی است و به چاپ رسیده است (بویس، ۱۹۶۸: ۱۵؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۰۰).

۵. **اسکندرنامه.** در سده چهارم پیش از میلاد، نویسنده‌ای به نام کالیستنس (Callisthenes) (۳۶۰-۳۲۷ق م) کتابی درباره کشورگشایی‌های اسکندر نوشت که پس از

چندی مفقود شد. در سده دوم میلادی، نویسنده دیگری از اهالی مصر که با فرهنگ یونان آشنایی داشت و بعدها به کالیستنس دروغین شهرت یافت، مجموعه‌ای درباره اسکندر فراهم ساخت که این اثر منشأ تمامی اسکندرنامه‌های پس از آن شد. این کتاب در سال ۳۳۰ م به دست ژولیوس والرئوس از یونانی به لاتینی ترجمه شد. این داستان در اواخر دوره ساسانی از یونانی به پهلوی ترجمه شد و دبیران ساسانی از آن برای تدوین *خدا/ینامه* بهره گرفتند. *اسکندرنامه* به زبان‌های سریانی، ارمنی، عبری، عربی و حبشی نیز ترجمه شده است (افشار، ۱۳۴۳: مقدمه؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۰۰). این کتاب ظاهراً با اضافاتی به سریانی و از آن طریق به عربی نیز ترجمه شد. این متن عربی سپس به فارسی نقل شد و بدین ترتیب، دو چهره متفاوت از اسکندر در روایات ما به وجود آمد، یکی چهره‌ای که از دیرباز در باور ایرانیان جای داشته و در آن اسکندر به عنوان «گجسته» (ملعون) توصیف شده است؛ دو دیگر روایتی که از ترجمه عربی این روایت به دست ایرانیان رسیده و اسکندر را به عنوان سرداری وارسته، پیامبرگونه و فیلسوف نشان می‌دهد. فردوسی در *شاهنامه* هر دو چهره را توصیف کرده و نظامی تنها به چهره دوم پرداخته است. شخصیت اسکندر در دوره اسلامی به وسیله نظامی در *شرفنامه* و *خردنامه* به نحوی فیلسوف‌گونه معرفی شد به طوری که به مرور جنبه منفی آن از میان رفت (نلدکه، ۱۳۶۹: ۴۴؛ صفا، ۱۳۶۳: ۸۹؛ محمدی، ۱۳۷۴: ۲۴۳؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۸۰؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۰۴).

۶. داستان بلاش و دختر شاه هند. اگرچه عناصر این داستان ایرانی‌اند، اما به نظر می‌رسد که اصل آن از داستان‌های هند سرچشمه گرفته است. این شیوه‌ای است که مترجمان عهد ساسانی در ترجمه آثار گوناگون در پیش گرفته بودند و پیش از این به آن اشاره شد (تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۰۶). افزون بر آنچه گذشت، اسامی کتاب‌های دیگری در منابع تاریخی و ادبی دوره اسلامی ذکر شده است که از پهلوی به عربی ترجمه شده و سرچشمه آنها هند یا یونان است، اما امروزه از متن پهلوی آنها اثری در دست نیست. برخی از این قبیل افسانه‌ها عبارت‌اند از: *قصه وامق و عذرا* که به احتمال، در عهد ساسانی از یونانی به پهلوی ترجمه شده است. ابن ندیم از این افسانه با عنوان «خبر ملک لد» (لودیه) نقل کرده و بیرونی آن را به عربی ترجمه کرده و عنصری نیز آن را به نظم کشیده است. *شادبهر و عین الحیات* نیز عنوان یک افسانه عامیانه یونانی است که بیرونی آن را به نام «قسیم السرور و عین الحیات» ترجمه کرده است (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۷۹). *فرزه و سیماس*، داستان شاهان و وزرای هند است. مسعودی آن را در *زمره کتبی* یاد می‌کند که اصل هندی دارند و به عربی ترجمه شده‌اند: کتاب *هزارستان*، کتاب *خرافه و نزهه*، کتاب *الذب و الثعلب* (خرس و روباه)، کتاب *روزبه یتیم*،

کتاب *نمرود ملکه بابل، کتاب الصیام و الاعتکاف*. این احتمال نیز وجود دارد که برخی از این داستان‌ها در دوره اسلامی به وسیله ایرانیان تألیف شده باشند (تفضلی، ۱۳۷۶: ۲۹۷).

ز. مترجمان عهد ساسانی

بر اساس تشکیلات پیچیده و گسترده دولتی در عصر ساسانی، بخش مهمی از وظایف دبیرخانه سلطنتی رسیدگی به امور مربوط به سرزمین‌های دست‌نشانده دولت ساسانی بوده است: دریافت مستمری‌های سالیانه و ثبت و ضبط آنها در دفاتر مخصوص، رسیدگی به ترجمهٔ مرسولات و قراردادها و دیگر اموری که برابر مقررات دولت ساسانی به عهدهٔ دبیرخانه بوده است. بدیهی است، دبیرخانهٔ دولت ساسانی که به روزگاران بعد الگوی سازمان سیاسی دیگر دولت‌ها واقع شد، می‌بایست برای هریک از سرزمین‌ها و دولت‌ها که به گونه‌ای روابط سیاسی و فرهنگی با دولت ایران داشته‌اند، مترجم ویژه‌ای داشته باشند. در قطعهٔ مشهور «بهرام ورجاوند» آمده است: «مردی وسیل باید کردن زیرک ترجمان – که بشود و بگوید به هندوستان...» که این نکته بیانگر رواج کار ترجمه و مترجمان در عهد ساسانی است (بهار، ۱۳۴۷: ۸۲). بدین روی، در برخی متون تاریخی، نظیر *تاریخ طبری*، به نام و نشان این مترجمان اشاره شده یا به مناسبتی به تفصیل از آن سخن رفته است.

– **سرگیوس**. مترجم اعظم در دربار ساسانی بود. او که اصالتاً سریانی بود و به اسناد دولتی دسترسی داشت، توانست آگاهی‌های مهمی در اختیار آگاثیاس، مورخ مشهور بیزانسی، قرار دهد. او همچنین در مذاکرات و ارتباطات ایران و روم شرقی سمت مترجم داشت. سرگیوس ترجمه‌ای از وصایای شاهان ایران به یونانی فراهم ساخت (پیگولوسکایا ۱۳۷۲: ۳۹۶؛ کلیما ۱۳۷۱: ۲۱ و ۲۵).

– **خُره**. موسی خورنی در تألیف مشهور خود به نام *تاریخ ارمنستان* گزارش داده است که مردی ایرانی به نام خُره دبیر شاپور بود که به اسارت یونانیان درآمده و زبان یونانی را آموخته بود. وی *کارنامهٔ شاپور و یولیانوس* را نوشت (تفضلی، ۱۳۷۶: ۲۶۴؛ به نقل از: *تاریخ ارمنستان*، ص ۱۷۰-۱۷۱).

– **خورخید**. موسی خورنی همچنین گزارش می‌دهد که در سدهٔ چهارم میلادی کتابی وجود داشته که نویسندهٔ آن خورخید، دبیر شاپور دوم ساسانی، بود. این کتاب که *راست سخن* نام داشت، متعلق به برسِم یا «برسمه» (?) بود و از یونانی به پهلوی ترجمه شده بود؛ خورنی از آن برای تاریخ خود سود جسته است (لوکونین ۱۳۷۲: ۱۱).

ح. مترجمان عرب در دبیرخانه دولت ساسانی

پاره‌ای سرزمین‌های عرب‌نشین، از جمله دو سرزمین حیره و انبار، در زمره مناطق دست‌نشانده دولت ساسانی به‌شمار می‌رفتند. به همین جهت، همواره یکی از مترجمان عرب در دبیرخانه دولتی به سر می‌برد. طبری به برخی از آنها اشاره کرده و گفته است که همواره دو مترجم عرب در دربار ساسانی حضور داشتند (محمدی، ۱۳۵۶: ۹۷؛ ۱۳۷۲: ۳۷۱؛ به نقل از: طبری، تاریخ، ج ۱، ۱۳۰۹-۱۳۱۶؛ آذرنوش، ۱۳۷۴: ۱۵۵).

حماد بن زیاد از دبیران نامدار دبیرخانه دولتی ساسانی بود. او و خاندانش (عدی بن زید و زید بن عدی) از مسیحیان حیره بودند که به واسطه تربیت در خانواده‌های ایرانی با زبان فارسی و فرهنگ ایرانی آشنایی کامل داشتند. حماد در آغاز دبیر نعمان النصری، پادشاه حیره، بود و با فرخ ماهان، یکی از بزرگ‌زادگان دربار ساسانی، دوستی داشت. فرخ ماهان پسر حماد، زیاد، را نزد خود آورد و به مدرسه ایرانی فرستاد و سرانجام با معرفی او به خسرو پرویز، وی را به فرمانروایی حیره گماشت. همچنین، پسر زیاد به نام عدی که افزون بر زبان عربی، زبان فارسی را نیز خوب می‌دانست، به سمت مترجم عربی دبیرخانه دولتی به کار مشغول بود. یکی دیگر از همین خاندان، زید بن عدی، دبیر عربی دیوان خسرو پرویز بود. او افزون بر کار ترجمه امور مربوط به امارت حیره را نیز به عهده داشت. مورخان وی را عامل اصلی قتل نعمان بن منذر، حاکم دست‌نشانده حیره، دانسته‌اند. شرح زندگی عدی بن زید را آذرتاش آذرنوش در مقاله «ایران ساسانی در دیوان عدی بن زید شاعر» در *یادنامه آنکتیل دویرون*، نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان، سال ۱۳۵۱) ارائه داده است (محمدی، ۱۳۷۲: ۲۷۴ و ۳۷۱ به نقل از طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۱۳۰۹-۱۳۱۶؛ آذرنوش، ۱۳۷۴: ۱۸۶). یکی دیگر از مترجمان و دبیران دربار ساسانی «ابی» بود که ابوالفرج از او در *الاعغانی* یاد کرده است (آذرنوش، ۱۳۷۴: ۱۷۰).

مآخذ:

- آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۷۴، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی*، تهران.
- آموزگار، ژاله، ۱۳۸۶، یادداشت‌هایی درباره «زند» یا ترجمه‌ها و تفسیرهای اوستا. در *زبان، فرهنگ و اسطوره* (مجموعه مقالات)، معین، چاپ اول، ص ۱۲۳
- ابن الندیم، ۱۳۵۲، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران.
- ابن خلدون (عبدالرحمن بن خلدون)، ۱۳۷۹، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران.
- ابن قفطی، ۱۹۰۳، *تاریخ الحکماء*، به کوشش لیپرت، لایپزیک.
- افشار، ایرج، ۱۳۴۳، *اسکندرنامه* (روایت فارسی کالستینس دروغین)، تهران.
- بویس، مری، ۱۳۶۹، *گوسان پارتی و سنت نوازندگی در ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، کتاب توس، تهران.
- بویس، مری، ۱۳۷۵، *تاریخ کیش زردشت*، جلد ۳، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران.

بهار، محمدتقی، ۱۳۴۷، ترجمه چند متن پهلوی، به کوشش محمد گلبن، تهران. پیگولوسکایا، ن.، ۱۳۷۲، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران. تاوادی، جهانگیر؛ ۲۵۳۵ شاهنشاهی (۱۳۵۵ ش)، زبان و ادبیات پهلوی، ترجمه س. نجم‌آبادی، دانشگاه تهران، چاپ اول، صص ۴۲-۴۳.

تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران. جعفری دهقی، محمود، ۱۳۹۴، نهضت ترجمه در عهد باستان، تاریخ جامع ایران، زیر نظر محمد کاظم بجنوردی، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

رضایی باغبیدی، حسن، ۱۳۷۹، واژه‌گزینی در عصر ساسانی و تأثیر آن در فارسی دری، نامه فرهنگستان، س ۴، ش ۳، پاییز، ص ۱۴۵-۱۵۸.

زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۵، از گذشته ادبی ایران، تهران.

صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۵۶، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران.

صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۶۳، حماسه‌سرایی در ایران (از قدیم‌ترین عهد تاریخی تا قرن چهاردهم هجری)، تهران.

صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۷۶، تاریخ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران (از آغاز تا پایان عهد صفوی)، تهران.

صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۷۸، تاریخ ادبیات ایران، ج ۱ و ۳، تهران.

فرای، ریچارد ن. ۱۳۷۳، میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران.

قریب، بدرالزمان، ۱۳۷۱، وسترنه جاتکه (داستان تولد بودا به روایت سعیدی)، بابل.

قریب، عبدالعظیم، ۱۳۶۸، کلیله و دمنه، تهران.

کریستن سن، آرتور، ۱۳۷۸، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران.

کلیمیا، اوتاگر، ۱۳۷۱، تاریخچه مکتب مزدک، ترجمه جهانگیر فکری‌ارشاد، تهران.

لوکونین، ولادیمیر گریگوریچ، ۱۳۷۲، تمدن ایران ساسانی، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران.

محبوب، محمدجعفر، ۱۳۳۶، درباره کلیله و دمنه، تهران.

محمدی، محمد، ۱۳۷۲، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، ج ۱، تهران.

محمدی، محمد، ۱۳۷۴، فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی، تهران.

نامه‌های منوچهر: نک: Dhabhar

نالیانو، کرلو الفونسو، ۱۳۴۹، تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران.

نلدکه، تنودور، ۱۳۶۹، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، تهران.

یارشاطر، احسان، ۱۳۷۳، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، (ج ۳، قسمت ۱)، ترجمه حسن انوشه، تهران.

یارشاطر، احسان، ۱۳۷۷، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، (ج ۳، قسمت ۲)، ترجمه حسن انوشه، تهران.

یعقوبی، ابن واضح (احمد بن ابی یعقوب)، ۱۳۷۸، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران.

Asmussen, J. P., 1988, «Barlaam and Iosaph», *Encyclopaedia Iranica*, III, ed. E. Yarshater, London-New York, p. 801.

Bailey, H. W., 1971, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford.

- Bartholomea, Ch., 1904, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.
- Boll, F., 1903, *Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichtte der Sternbilder*, Leipzig.
- Boyce, M., 1968, *The Letter of Tansar*, Roma.
- Boyce, M., 1990, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, USA.
- Cantera, Alberto, 1999, "Die Stellung der Sprache der Pahlavi-Übersetzung des Avesta innerhalb des Mittelpersischen," *Studia Iranica* 28, pp. 173-204.
- Cantera, Alberto, 2015, "AVESTA ii. Middle Persian Translations," *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2015, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/avesta-02-middle-persian-translations> (accessed on 09 March 2015).
- Chadwick, H. M. and N. K. Chadwick, 1932-1940, *The Growth of Literature*, Cambridge.
- Dhabhar, B.N., 1912, *The Epistles of Mānūshchihir*, Bombay. (DKM): Madan
- Frye, R. N., 1993, *The Golden Age of Persia (The Arabs in the East)*, Weidenfeld-London.
- Gero, S., 1987, «Only a Change of Masters? The Christians of Iran and the Muslem Conquest», *Transition Periods in Iranian History*, *Studia Iranica*, Cahier 5.
- Josephson, Judith, 1997, *The Pahlavi Translation Technique as Illustrated by Hōm Yašt*, Uppsala, p.17.
- Madan, D.M., 1911, *Dēnkart*, Bombay.
- Mackenzie, D.N., 1971, *A CONCISE PAHLAVI. DICTIONARY*, LONDON. OXFORD UNIVERSITY PRESS.
- Richter-Bernburg, L.; 1990, «Boktīšū`», *Encyclopaedia Iranica*, IV, ed. E. Yarschater, London-New-York.
- Sims-Williams, N., 1985, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Berlin.
- Wiesehofer, J., 1996, *Ancient Persia (from 550BC to 650AD)*, tr. from German to English by Azizeh Azodi, London-New York.
- Zaehner, R. C., 1961, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London.
- Zaehner, R. C., 1955, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford.
- Zeini, Arash, 2020, *Zoroastrian scholasticism in late antiquity: The Pahlavi version of the Yasna Haptañ hāiti* (Edinburgh Studies in Ancient Persia). Edinburgh: Edinburgh University Press.