

## A Reflection on the Concept of “Name” as the “Source of Language” in Persian Poetry

Yahya Ataei<sup>1</sup>

### Abstract

In the opening lines of the Shahnameh, Ferdowsi employs the striking and thought-provoking expression “Khodaavand-e Naam” (“Lord of the Name”) alongside “life,” “wisdom,” and “place.” Despite numerous commentaries, this expression still lacks a comprehensive, non-allegorical explanation. The present study investigates the linguistic and epistemological dimensions of the word naam (“name”) in this foundational verse, focusing on why Ferdowsi chose “name” as the initial and central element among all linguistic categories and what deeper meaning this choice conveys. Drawing upon major commentaries by Khaleghi-Motlagh, Aydenloo, Khatibi, and Kazazi, this paper adopts a descriptive–analytical and interdisciplinary approach, grounded in cognitive linguistics- particularly prototype theory- and the mythological archetypes of language across ancient cultures. In mythic thought, language is a sacred, divine phenomenon whose origin lies in the act of naming. In sacred texts such as the Torah and the Qur’an, the teaching of “names” to humankind signifies humanity’s fundamental distinction from angels. Cognitive linguistic analysis further reveals that “naming” constitutes the prototype and foundation of both child language acquisition and the historical evolution of human language. Thus, Ferdowsi’s phrase “Lord of the Name” may be interpreted as “the Lord who created language itself.”

**Keywords:** Name, origin of language, Persian poetry, categorization, Ferdowsi.

---

<sup>1</sup> Assistant Professor in Persian Language and Literature, Payem-e-Noor University.  
y.ataei@pnu.ac.ir

## تأملی در مفهوم «نام» به مثابه «سرچشمه زبان» در شعر فارسی

یحیی عطائی<sup>۱</sup>

با یاد استاد زنده‌یاد ابوالفضل خطیبی

پیشکش به استاد سجاد آیدنلو

### چکیده

فردوسی در آغاز شاهنامه تعبیر تأمل‌برانگیز «خداوند نام» را در کنار «جان و خرد و جای» به کار برده است. تعبیری که با وجود شرح‌های گوناگون جای تبیینی منسجم و غیرتأویلی از آن خالی است. مسئله اصلی پژوهش واکاوی جایگاه مفهومی زبانی و معرفت‌شناختی واژه «نام» در این بیت بنیادین است؛ با تمرکز بر این پرسش که چرا در میان همه مقولات زبانی «نام» به عنوان عنصر آغازین و محوری مورد اشاره قرار گرفته است و چه معنایی در پس این انتخاب نهفته است. در نخستین گام، تفسیرهای ارائه‌شده از سوی شارحان و شاهنامه‌پژوهان برجسته گردآوری و معرفی شده است. سپس مقاله با اتخاذ رویکردی توصیفی، تحلیلی و تبیینی و با بهره‌گیری از نظریه‌های بینارشته‌ای به ویژه نظریه سرنمون‌گرایی در زبان‌شناسی شناختی و انگاره‌های کهن‌الگویی زبان در اسطوره‌های ملل، دیدگاه نو و نظام‌مندی در این باره عرضه می‌کند. زبان در باور اقوام کهن پدیده‌ای مقدس، آنی و آسمانی تلقی می‌شده و «نام» نخستین جلوه این قدرت قدسی بوده است. از نگاه اساطیری زبان موهبت خدایان است که با فرایند نام‌گذاری آغاز شده است. در متون مقدس مانند *تورات* و *قرآن* نیز آموزش «نام‌ها» تمایز با فرشتگان معرفی شده است. تحلیل شناختی زبان نیز نشان می‌دهد که «نام» در فرایند اکتساب زبان توسط کودک و در سیر تکامل زبان، نقش سرنمون و مقدم بر سایر مقولات دارد. انسان، نخست پیش از هرگونه فعل و ساختار نحوی به نام‌گذاری اشیاء پیرامون پرداخت و بر پایه آن زبان را توسعه بخشید. از این رو تعبیر «خداوند نام» نزد فردوسی یعنی خداوندی که زبان را آفریده است.

**واژه‌های کلیدی:** نام، منشأ زبان، شعر فارسی، مقوله‌بندی، فردوسی.

<sup>۱</sup> استادیار رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور y.ataei@pnu.ac.ir

## ۱- مقدمه

زبان همواره از بنیادی‌ترین ابزارهای اندیشه، فرهنگ و هستی‌شناسی بشر بوده است؛ ابزاری که علاوه بر ارتباط برای معنابخشی به جهان پیرامون، همواره با مفاهیمی چون «خرد»، «سخن»، «هستی» و «نام» پیوند درونی داشته است. در این میان مفهوم «نام» جایگاهی ویژه در ادبیات، دین، اسطوره و زبان‌شناسی دارد؛ جایگاهی که هم در سنت‌های متافیزیکی و هم در نظریات علمی معاصر حامل معانی پیچیده و بنیادین است.

فردوسی در آغاز شاهنامه این پیوند ژرف میان زبان، معنا و هستی را با گزینش تعبیر «خداوند نام» به نحو خیره‌کننده‌ای بازتاب می‌دهد که در بیت دوم اثر سترگ او آمده است:

خداوند نام و خداوند جای      خداوند روزی‌ده رهنمای

(فردوسی، ۱۳۶۶: ۳)

این تعبیر که در جایگاه نخستین اثر حماسی- فرهنگی ایرانیان نشسته، نشان از نگرش بنیادینی به مقوله زبان و آفرینش دارد. با این حال مفهوم «نام» در این بیت و نسبت آن با هستی و خداوند با وجود توجه شارحان شاهنامه همچنان تبیینی معرفت‌محور و نظام‌مند نیافته است.

از سویی «نام» در سنت اسطوره‌ای ملل گوناگون، نخستین ابزار آفرینش و نخستین کنش زبانی انسان به شمار می‌رود. در اساطیر یونانی، مصری، هندی و ابراهیمی زبان نه پدیده‌ای طبیعی بلکه عطیة الهی دانسته شده است که از رهگذر «نام‌گذاری» هستی را معنا می‌بخشد. در تورات آدم وظیفه نام‌گذاری جانداران را بر عهده دارد و در قرآن آموختن «اسماء» به آدم، دلیلی بر برتری او بر فرشتگان معرفی شده است. در متون فارسی نیز مفاهیمی چون «سخن»، «نام» و «بیان» به وضوح جنبه‌ای قدسی یافته‌اند. این نگرش اسطوره‌ای گرچه در عصر جدید جای خود را به دیدگاه‌های تکاملی در زبان‌شناسی داده است، اما در لایه‌های ناخودآگاه زبان، ادب و فرهنگ همچنان حضور دارد.

در سوی دیگر، نظریات معاصر در زبان‌شناسی شناختی به ویژه نظریه سرنمون‌گرایی نشان می‌دهند که واژه‌ها و به ویژه «اسم‌ها» در ذهن انسان جایگاهی بنیادین دارند. در رشد زبان کودک، ابتدا نام‌گذاری اشیاء صورت می‌گیرد و سپس سایر ساختارها همچون افعال و قیده‌ها به آن افزوده می‌شوند. همین سازوکار در فرایند تاریخی و تکامل زبان نیز قابل مشاهده است؛ جایی که انسان برای نخستین بار «نام» اشیاء را تمیز داده و به هستی اطراف خود معنا بخشیده است.

مقاله حاضر با مرور شروع برجسته شاهنامه، بررسی تفسیرهای متداول از تعبیر «خداوند نام» و با بهره‌گیری از منابع اسطوره‌شناختی، متون مقدس و چارچوب‌های نظری زبان‌شناسی شناختی، در پی ارائه تحلیل بینارشته‌ای و نظام‌مند از این سخن فردوسی است. در این راستا، واژه «نام» افزون بر این که به مثابه یک واحد واژگانی است، به عنوان کنشی بنیادین در آفرینش معنا، زبان و حتی هستی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این پژوهش سعی بر آن است تا بررسی شود که مقصود از واژه «نام» در مصراع «خداوند نام و خداوند جای» چیست و پیوند معنایی و ساختاری دوگانه «نام» و «جای» در این مصراع

چگونه تبیین شده است. به چه دلیل و چگونه واژه «نام» در این ساختار معنایی، جایگزین مفهوم «زبان» شده است. این جایگزینی بر اساس کدام اصول معناشناختی یا زبان‌شناختی صورت گرفته است و در نهایت چه مبانی اسطوره‌ای، آیینی و دینی در فرهنگ‌های کهن و متون مقدس، بر هم‌ارزی مفاهیم «نام» و «زبان» دلالت دارند و در بافت درون‌متنی ابیات آغازین شاهنامه، معنا و کارکرد واژه «نام» در نسبت با هستی‌شناسی فردوسی چگونه قابل تفسیر است.

## ۲- روش

این مقاله با روشی توصیفی-تحلیلی و تبیینی و با رویکردی بینارشته‌ای انجام شده و تلاش شده است با بهره‌گیری از منابع زبان‌شناسی شناختی، اسطوره‌شناسی تطبیقی، روان‌شناسی زبان و سنت ادبیات کلاسیک فارسی مفهوم «نام» در بیت آغازین شاهنامه بازخوانی و تحلیل شود. در منابع تفسیری و هرمنوتیکی متون مقدس از جمله قرآن درباره مفهوم «نام» اظهارات متعددی صورت گرفته است که در بخش بعدی مقاله به آنها پرداخته خواهد شد. اما در این بخش تمرکز بر پژوهش‌های معاصر مرتبط با واژه «نام» در بیت مشهور فردوسی «خداوند نام و خداوند جای» است؛ بیتی که سرآغاز شاهنامه و حامل تفاسیر متعدد در شعر فارسی است.

## ۳- پیشینه پژوهش

بررسی دقیق منابع علمی و مقالات منتشرشده نشان می‌دهد که تاکنون در هیچ پژوهشی، تحلیلی ارائه نشده است که از نظر هستی‌شناختی و زبان‌شناختی، واژه «نام» در پیوند با «زبان» و «ازلی بودن آن» بررسی شده باشد. با این حال شماری از مطالعات معاصر به صورت شرح کوتاه بیت در لابلای شروح شاهنامه به بررسی یا تفسیر این بیت پرداخته‌اند که در قالب پیشینه پژوهش قابل ذکر و بررسی‌اند:

پیش از ذکر تفسیر و تعبیر محققان درباره «نام» لازم به ذکر است که در برخی نسخ کهن به جای «نام»، «جان» آمده است. از جمله در کتاب *اختیارات شاهنامه (متنی‌گزیده از قرن پنجم)* از علی‌بن‌احمد (۱۳۷۹: ۳۱ نیز رک. فردوسی، ۱۳۶۶: ۳).

بنداری اصفهانی مورخ قرن هفتم در ترجمه شاهنامه به عربی واژه «نام» را به «اسم» ترجمه کرده است:

«رَبُّ الْأِسْمِ وَالْمَكَانِ، الْمُقِيتُ وَ مَرْسِلُ الْهُدَاةِ بِنِعْمَانِهِ» (بنداری، ۱۳۴۸: ۵).

زریاب‌خویی (۱۳۸۹) در مقاله خود با عنوان «نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه» با طرح این دیدگاه که فردوسی گرایش به تشیع اسماعیلی داشته، جهان‌بینی حاکم بر حدود ۲۰۰ بیت آغازین شاهنامه را در پرتو اندیشه‌های اسماعیلیه تحلیل کرده و همچنین به بررسی برخی تغییرات و تحریف‌ها در این بخش پرداخته است.

وی به ویژه دو بیت زیر را به دلیل ناسازگاری با آموزه‌های اسماعیلی الحاقی می‌داند:

خداوند نام و خداوند جای  
خداوند کیوان و گردان سپهر  
خداوند روزی‌ده رهنمای  
فروزنده ماه و ناهید و مهر

زریاب‌خویی (۱۳۸۹: ۲۰-۲۳) در توضیح این دیدگاه چنین استدلال می‌کند: «زیرا در آنها برای خداوند صفاتی قائل شده است که خلاف حکمت اسماعیلی است و آن صفات برای خداوند نام و نشان قائل‌اند که با مضمون بیت چهارم سازگار نیست».

هرچند او به صراحت به تحلیل معنای واژه «نام» پرداخته است ولی از متن استنباط می‌شود که تلقی او از این واژه، صرفاً در حد «نام و اوصاف خداوند» است و نه به معنای گسترده زبان یا منشأ آن.

خالقی‌مطلق (۱۳۷۱: ۸۷۵) «نام» را به قرینه «جای» مجازاً در معنای هستی و تمام موجودات گرفته است که در مکانی به نام گیتی هستند.

کزازی (۱۳۷۹: ۱۷۰-۱۷۱): «نام و جای با یکدیگر ناسازند و در برابر همدند، می‌انگارم که فردوسی «نام» را در این بیت، در معنایی ویژه و هستی‌شناختی به کار برده است و آن را در برابر «جای» نهاده است. از «جای»، گیتی؛ جهانی استونند، پیکرینه و دیداری خواسته شده است؛ یعنی جهان تن. اما «نام»! از دید من، استاد «نام» را در این بیت در معنای «مینو» به کار برده است؛ جهانی که گوهر و گونه آن اندیشه است، جهان جان؛ جهانی پیراسته و فروری که در تنگنای دریافت‌های حسی نمی‌گنجد. آدمیانی که در مفاک خاک و گو گیتی آن بندیان تن و پوسیدگان پوست، تا زمانی که در بند تن‌اند و در چنبر چیرگی من به سر می‌برند، راهی بدان نمی‌توانند جست و از آن به نام می‌توانند شناخت. اگر «نام» را بدین‌گونه نگذاریم و بازنماییم، پیوندهای نغز اندیشه‌ای و معنایی در میانه پاره‌های بیت از دست خواهد رفت و بیت بلند و ارجمند فردوسی از پروردگی و پختگی، از ستواری و سختگی بی‌بهره خواهد ماند و گزارشی درخور نخواهد داشت».

آیدنلو (۱۳۹۰: ۶۷۸) نیز همین نظر را تکرار کرده و افزوده است: «چون نام وسیله آگاهی از ماهیت هر چیز در جهان است در معتقدات پیشینیان دانستن آن برابر با تسلط و اشراف بر آن چیز / کس بوده است. بر این اساس منظور از نام در این مصراع مجازاً موجودات و عناصر و اشیای دارای نام یا به عبارت دیگر هستی و پدیده‌ها است و خداوند نام یعنی آفریننده و فرمانروای همه موجودات (خداوند نام و خداوند جای: خدای کون و مکان) اگر مطابق استنباطی دیگر خداوند نام را برابر تعبیر قرآنی له الاسماء الحسنی (حشر ۲۴) بدانیم مراد خداوند دارای نام‌ها و صفات گوناگون خواهد بود و خداوند جای یعنی خالق جا و مکان و توسعاً گیتی».

خطیبی نیز در کلاس درس شرح شاهنامه این دیدگاه خالقی‌مطلق و آیدنلو را تکرار کرده است (منبع: صدای ضبط شده استاد زنده‌یاد، بارگذاری شده در سایت ویکی‌شاهنامه).

ناجیان (۱۳۹۵) با الهام از کزازی در تفسیر بیت دوم می‌نویسد: «تعبیر مشهور از «نام» در این جا مینوی ایزدی و جهان جان و روح و دنیای غیرمادی است. «جای» هم همان مکان است که مهم‌ترین خصیصه دنیای مادی است. دو عنصر اصلی دنیای مادی، زمان و مکان است. وقتی «خداوند جای» گفته می‌شود، منظور همان «خداوند مکان» است و مجاز جزء و کل است که از مکان به دنیای مادی بازمی‌گردد. تعبیری که من در این جا می‌توانم با توجه به ترتیب کلامی و مصراع دوم این بیت از «نام» و

«جای» داشته باشم، این است که «نام» کنایه از روح است و «جای» کنایه از جسم. همچنان که «نام» بعد از مرگ جسمانی باقی می‌ماند و قهرمانان شاهنامه همواره در پی‌آند که نام خویش را با ننگ آلوده نکنند. به دست آوردن گوهر نام و نگه داشتن آن، از اصیل‌ترین محرک‌های نام‌جویان و پهلوانان شاهنامه است. این نام ماندگار، همان روح است که بعد از مرگ پهلوان، زندگی او را بر دوش می‌کشد. جسم برای حیات خویش و زندگی ممتد، نیاز به روزی دارد و جان یا روح برای زندگی پیوسته، نیازمند هدایت رحمانی است. از طرفی، جسم جایگاه روح و نام است.»

دینانی در برنامه تلویزیونی «معرفت»، نام را مجازاً صفات خداوند می‌داند و در تفسیر آن می‌گوید برای رسیدن به ذات خداوند باید از صفات او استفاده کرد و با گذر از صفات به ذات رفت. نمی‌شود به طور مستقیم به ذات خداوند دسترسی داشت. اسماء‌الله پیوند و واسطه رسیدن به ذات خداست. لذا نام یعنی عالم و هستی است و تمام هستی اسماء‌الله است؛ نام محل ظهور ذات حق است.<sup>۱</sup>

### ۳- مبانی نظری و تعاریف و کلیات

#### ۳-۱- مقوله‌بندی و سرنمون و تحلیل «نام» به عنوان سرنمون

پدیده «مقوله‌بندی»<sup>۲</sup> یکی از اساسی‌ترین فرایندهای ذهنی در شناخت زبان و معنا است. انسان‌ها برای فهم و ساماندهی تجربیات خود، امور مختلف را در مقوله‌ها یا دسته‌هایی قرار می‌دهند که با ویژگی‌های مشترک تعریف می‌شود.

مقوله‌بندی در سنت فلسفی از جمله در فلسفه افلاطون و ارسطو بر مبنای ضرورت منطقی و تعریف‌های ذات‌گرایانه<sup>۳</sup> صورت می‌گرفت. در این نگاه هر مقوله، دارای مرزهای مشخص و عضویت دوگانه<sup>۴</sup> است یعنی هر پدیده، یا عضوی از یک مقوله هست یا نیست. برای نمونه ارسطو در مقولات ده‌گانه خود تلاش می‌کند تا جهان را در چارچوب‌هایی منطقی تقسیم کند.

این نگاه تا قرون جدید پایدار ماند تا این که لودویگ ویتگنشتاین در اثر مهم خود پژوهش‌های فلسفی<sup>۵</sup> مرزهای تعریف کلاسیک را در هم شکست. او نشان داد که بسیاری از مفاهیم زبانی (مانند «بازی» یا «دین») دارای مرزهای صلب و سخت نیستند و نمونه واحدی ندارند که تمامی اعضای آن ویژگی‌های مشترک داشته باشند. او برای توصیف این پدیده از مفهوم «شباهت خانوادگی»<sup>۶</sup> استفاده کرد. از این‌رو ویتگنشتاین از نخستین کسانی بود که بنیان نظری مقوله‌بندی را از یک ساختار منطقی-تعریفی

<sup>1</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=TugLExJbvWw&t=1274s>

<sup>2</sup> Categorization

<sup>3</sup> essential definitions

<sup>4</sup> binary membership

<sup>5</sup> Philosophical Investigations

<sup>6</sup> Family resemblance

تأملی در مفهوم «نام» به مثابه «سرچشمه زبان» در شعر فارسی / ۱۰۳

به یک نظام کاربردی و سیال مبتنی بر کارکرد زبانی و اجتماعی منتقل کرد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۳۰، ۹۸ و ۱۵۷؛ ونبرگ، ۱۹۶۷: ۱۰۷).

این گذار در فلسفه زبان مقدمه‌ای بود بر شکل‌گیری نظریه سرنمون‌محور در روان‌شناسی شناختی. الثائر رُش در دهه ۱۹۷۰ با تکیه بر پژوهش‌های تجربی نشان داد که مقوله‌ها در ذهن انسان نه بر اساس مرزهای منطقی بلکه بر اساس نمونه‌های مرکزی یا همان سرنمون‌ها<sup>۱</sup> سامان می‌گیرند (رش ۱۹۷۳: ۳۲۸).

به بیان ساده عضویت در یک مقوله مفهومی مانند «پرنده» بر اساس شباهت به نمونه مرکزی مثل «گنجشک» یا «کبوتر» سنجیده می‌شود نه بر اساس یک تعریف واحد و ضروری. به همین ترتیب موجوداتی مانند «شترمرغ» یا «پنگوئن» گرچه به لحاظ زیست‌شناسی پرنده‌اند اما در ذهن اغلب مردم نماینده «پرنده» نیستند. بنابر این در نگاه رُش مقوله‌ها دارای ساختاری شعاعی هستند نه قطعه‌قطعه. اعضا دارای درجاتی از شباهت به سرنمون‌اند و معنای یک واژه یا مقوله در مرکز خود قوی‌تر و در مرزها ضعیف‌تر است.

مطابق این دیدگاه، ذهن بشر تمایل دارد در هر دسته یا مقوله، نمونه‌ای مرکزی یا سرنمون را شناسایی و سایر اعضا را با آن مقایسه و فهم کند. در این چارچوب، واژه «نام» یا اسم، در میان دیگر مقولات دستوری همچون فعل، حرف اضافه، قید، ضمیر و غیره، جایگاهی مرکزی و سرنمون‌گونه دارد. به عبارت دیگر، اسم‌ها در زبان به عنوان نماینده بارز و نخستین از مقوله‌های واژگانی تلقی می‌شوند و سایر اجزای کلام از نظر ذهنی و زبانی پیرامون این نقطه مرکزی تعریف یا درک می‌گردند. در دانش صرف نیز مثلاً این جمله در توصیف واژه گفته می‌شود: «کلمه سه قسم است: اسم، فعل و حرف» و اسم مقدم می‌آید.

این سرنمون‌سازی، نشانگر ویژگی بنیادین در ذهن انسان است: میل به ساختن شبکه‌های معنایی پیرامون نمونه‌های مرکزی به منظور سازمان‌دهی مؤثر اطلاعات زبانی. بنابر این، گرایش به درک زبان از طریق سرنمون‌ها تنها ساختاری زبانی نیست و بازتابی از فرایندهای بنیادین شناختی انسان است. نتیجه «نام/اسم» از این نگاه به معنای «زبان» است.

در ابیات آغازین شاهنامه، بیت دیگری هست که در آن سرنمون دیده می‌شود:

خرد گر سخن برگزیند همی      همان را ستاید که «بیند» همی

(فردوسی ۱۳۶۶: ۳)

فعل «دیدن» در ظاهر به معنای حسی آن، یعنی ادراک بصری، به کار رفته است. اما در جایگاه یک سرنمون برای تمام حواس پنج‌گانه عمل می‌کند. در واقع فردوسی از «دیدن» به عنوان برجسته‌ترین و فراگیرترین حس انسان بهره می‌گیرد تا اشاره‌ای فراگیر به محدودیت‌های ادراکی انسان از راه حواس کند.

<sup>1</sup> Eleanor Rosch

<sup>2</sup> Prototypes

«دیدن» در اغلب زبان‌ها (از جمله فارسی) نقش چنین سرنمونی را برای «درک» (اعم از حسی و انتزاعی) ایفا می‌کند. زبان روزمره نیز این ویژگی را بازتاب می‌دهد؛ مثلاً در تعبیراتی چون «بین چی می‌گم!» مشاهده می‌شود که «دیدن» جایگزین ادراک کلی یا حتی فهم عقلانی می‌شود. در بیت فردوسی، خرد انسانی صرفاً چیزی را برمی‌گزیند و می‌پذیرد که ببیند، یعنی بتواند از طریق ابزارهای ادراک حسی به آن دست یابد. این درک حسی، تنها شامل بینایی نیست، بلکه کنایه از کل ابزارهای شناخت انسانی است که مبتنی بر تجربه حسی‌اند یعنی تمام حواس پنج‌گانه. بنابر این می‌توان گفت: فردوسی با برگزیدن فعل «دیدن» در این بیت به شکلی هوشمندانه از دیدن به عنوان سرنمون سایر حواس بهره می‌گیرد، تا محدودیت‌های ادراک حسی انسان را در فهم مفاهیم متعالی (چون ذات الهی) نشان دهد.

### ۳-۱-۱- آغاز آموزش زبان با «نام»

در روند تکامل زبان انسانی، نخستین گام بشر در زبانی‌سازی جهان اطراف خود، نام‌گذاری اشیاء بوده است؛ به عبارت دیگر انسان پیش از آن که به کارگیری افعال، قیود، صفات یا ضمائر بپردازد، نخست اشیاء پیرامون خود را با واژه‌هایی معین نام‌گذاری کرده است. این گرایش طبیعی به «نام‌گذاری» نه تنها در تاریخ تکامل زبان بلکه در زبان‌آموزی کودکان نیز قابل مشاهده است؛ کودکان در مراحل ابتدایی فراگیری زبان پیش از آن که جملات پیچیده یا افعال و قیود را به کار برند، معمولاً اسامی اشیاء، افراد و چیزهای ملموس را می‌آموزند و تکرار می‌کنند. این نکته نشان می‌دهد که مقوله «اسم» از منظر ذهن و زبان، نقشی بنیادین و سرنمون‌وار در ساختار زبانی بشر دارد و با نیاز ابتدایی انسان به طبقه‌بندی و فهم جهان در هم‌تنیدگی دارد.

اصطلاح «سوگیری آموزش واژه»<sup>۱</sup> در پیوند با همین مسئله مورد تحقیق قرار گرفته است که در آن به شکل خاص با مسئله «سوگیری مقوله نام»<sup>۲</sup> مواجه هستیم. اصطلاح نخست به گرایش‌های ذهنی کودک در هنگام فراگیری واژگان اشاره دارد؛ یعنی قواعد یا الگوهای شناختی‌ای که کودک به طور ناخودآگاه برای حدس‌زدن معنای واژه‌های جدید به کار می‌برد. این سوگیری‌ها به کودک کمک می‌کنند تا در دنیای بسیار پرتحرک و متکثر زبان، مسیر یادگیری را با سرعت و دقت بیشتری طی کند. از مهم‌ترین و شناخته‌شده‌ترین نمونه‌های این پدیده «سوگیری مقوله نام» است؛ بدین معنا که کودکان به ویژه در مراحل نخستین زبان‌آموزی تمایل دارند واژگان جدید را به اشیای عینی و مشخص نسبت دهند و آنها را در قالب اسم (نام) تعبیر کنند. این امر موجب می‌شود که در اغلب زبان‌ها کودکان اسم‌ها را پیش از فعل‌ها بیاموزند. در این زمینه پژوهش‌هایی انجام گرفته است؛ از جمله جنتنر<sup>۳</sup> (۱۹۸۲) مقاله‌ای دارد با عنوان «چرا اسم‌ها پیش از فعل‌ها آموخته می‌شوند: نسبت زبانی در برابر تقسیم‌بندی طبیعی» جنتنر

<sup>1</sup> word learning bias

<sup>2</sup> noun-category bias

<sup>3</sup> Gentner, D.

استدلال می‌کند که این پدیده، هم با ویژگی‌های ساختاری زبان و هم با نحوه دسته‌بندی طبیعی جهان در ذهن انسان مرتبط است؛ چرا که اشیاء (نام‌ها) معمولاً مرزهای مشخص‌تری نسبت به کنش‌ها (فعل‌ها) دارند و برای ذهن کودک ملموس‌ترند.

### ۳-۲- منشأ زبان در برخی اساطیر و ادیان جهان

در جهان‌بینی کهن جوامع ابتدایی، زبان نه پدیده‌ای تدریجی و تکاملی، بلکه عنصری ازلی-الهی است که دفعتاً به بشر اعطا شده است. در بسیاری از اساطیر کهن، زبان به مثابه هدیه‌ای آسمانی یا ودیعه‌ای مقدس از سوی خدا یا خدایان به انسان عرضه شده است؛ امری که با تولد انسان هم‌زمان یا حتی پیش‌تر از آن دانسته می‌شد. روایت‌هایی که در فرهنگ‌های مصر باستان، هند، ایران و یونان دیده می‌شود، همگی بر این نکته تأکید دارند که زبان محصول تجربه‌گرایی بشری نیست و پدیده‌ای تمام‌عیار و آماده بوده که به منزله آزار شناخت، قدرت و ارتباط به بشر داده شده است. در ادامه برخی از مهم‌ترین جلوه‌های این نگرش در اساطیر ملل مختلف بررسی می‌شود.

#### ۳-۲-۱- مصر باستان

در اساطیر مصر ابداع زبان به آفریننده جهان «پتاه»<sup>۱</sup> نسبت داده شده است (هارت، ۱۳۷۴: ۱۷-۱۸ و ستون ۲؛ ۱۹۹۹: ۱۳). پتاه به عنوان خدای خلاق اصیل معرفی شده است؛ خدایی که جهان را نه با فعل مادی، بلکه با نیروی تفکر و زبان خلق کرده است. پتاه بر پایه‌ی الهیات ممفیت<sup>۲</sup> نخست در دل خود (قلب) افکار را شکل داد و سپس با زبان خود - با بر زبان آوردن نام‌ها - هر چیز را به وجود آورد؛ یعنی با گفتن اسامی، خدایان (مانند شو و تفتوت) و کل هستی را پدید آورد (فلمینگ<sup>۳</sup> و لوئیان<sup>۴</sup>؛ ۱۹۹۷: ۲۵).

#### ۳-۲-۲- هند باستان

در اسطوره‌شناسی هند باستان، زبان و گفتار جایگاه مقدسی دارد و منشأ آن به ایزدبانویی به نام سرسوتی<sup>۵</sup> بازمی‌گردد. سرسوتی که در سنت ودایی از جایگاه والایی برخوردار است، ایزدبانوی سخن (vāc) دانش، موسیقی، شعر و هنر شمرده می‌شود و از سویی با رودخانه مقدسی به همین نام

<sup>۱</sup> Ptah

<sup>۲</sup> Seton-Williams, M. V.

<sup>۳</sup> الهیات ممفیت (Memphite Theology) یکی از کهن‌ترین نظام‌های فکری مذهبی در مصر باستان است که در شهر ممفیس (Memphis) پایتخت نخستین پادشاهی‌های مصر شکل گرفت. این دستگاه فکری، برخلاف دیگر الهیات‌های مصر که بیشتر خدایان طبیعت‌محور مانند «رع» (خورشید) یا «اوزیریس» (خدای مردگان) را مرکز توجه قرار می‌دهند، بر خدای خالق، «پتاه» تمرکز دارد. طبق این الهیات، پتاه جهان را نه با دستانش بلکه با اندیشه (دل) و زبان (زبان) آفرید. این نخستین بار در تاریخ اندیشه بشر است که قدرت آفرینش از راه سخن گفتن مورد تأکید قرار می‌گیرد. در سنگ‌نوشته معروفی به نام «سنگ شاباکا» (Shabaka Stone) «که مربوط به قرن هشتم پیش از میلاد است اما الهیاتی بسیار کهن‌تر را حفظ کرده، آمده است که: «پتاه، همه‌چیز را با دلش اندیشید و با زبانش به هستی آورد.»

<sup>۴</sup> Fleming, F.

<sup>۵</sup> Lothian, A.

<sup>۶</sup> Sarasvatī

پیوند دارد. در متون ودایی و پورانیکی آمده است که سرسوتی «سرچشمه الهام و بیان» است و خدایان، دانش و زبان را از او فراگرفته‌اند. در ریگ‌ودا/ کهن‌ترین متن مقدس هندویی، واژه‌ی (Pāṇi) به معنای «سخن» به عنوان یک نیروی مؤنث و مقدس معرفی می‌شود که جهان را در نظم می‌نشانند. در واقع در یکی از سرودهای ریگ‌ودا، Vāc چنین سخن می‌گوید: «من همان سخن هستم که خدایان نیز از آن بهره می‌برند؛ من، چون مادر، فرمان‌ها را جاری می‌کنم.» در دوره‌های بعد، Vāc با سرسوتی یکی انگاشته شد چنان‌که در متون براهمانا و پورانها آمده است که او الهه‌ای است که به انسان‌ها زبان و موسیقی آموخت و هنرهای زیبا، به ویژه شعر و دانش ودایی از او نشأت گرفتند. همچنین در پورانها آمده است که برهما، خدای آفرینش، هنگامی که قصد آفرینش جهان را داشت، برای بیان اندیشه‌هایش و قدرت کلام، سرسوتی را آفرید و از همین‌رو او «زبان خدایان» لقب گرفت. او با ساز وینا که در دست دارد نماد هارمونی، گفتار و موسیقی است. (Wisdom Library, n.d)

### ۳-۲-۳- یونان باستان

در اسطوره‌های یونان باستان، هرمس<sup>۱</sup> نقش کلیدی در پیوند میان جهان انسان‌ها و خدایان ایفا می‌کرد. او پیام‌آور خدایان المپ‌نشین بود و به عنوان خدایی چندوجهی، با ارتباط زبان، نوشتار و تفسیر نیز پیوندی نزدیک داشت. به باور یونانیان، هرمس پیام‌های الهی را دریافت می‌کرد و آنها را به انسان‌ها به ویژه کاهنان و پیشگواها منتقل و تفسیر می‌کرد. این ویژگی، او را به خدای زبان و گفتار و همچنین مبدأ تفسیر معنوی تبدیل می‌کرد؛ به گونه‌ای که واژه «هرمنوتیک» در سنت غربی نیز از نام هرمس گرفته شده است. این نقش واسطه‌ای و تفسیرگرایانه هرمس، جایگاه زبان را در یونان باستان به مثابه ابزاری برای فهم اراده الهی و برقرارسازی نظم اجتماعی از طریق آیین، خطابه و قانون تثبیت می‌کرد. بنابر این، زبان در بستر اسطوره‌شناسی یونانی صرفاً یک توانایی طبیعی نبود بلکه موهبتی الهی با کارکردی قدسی و میانجی‌گرانه تلقی می‌شد.

### ۳-۲-۴- ایران باستان

در ایران باستان نیز زبان پدیده‌ای مقدس و الهی تلقی می‌شد. در اوستا کلمات و گفتار نیک (اشه)<sup>۲</sup> جایگاه ویژه‌ای دارند و واژه‌ها به مثابه نیروهایی مؤثر در هستی در نظر گرفته می‌شوند. ایزد مهر که با عهد و پیمان مرتبط است به پاسداری از راستی در سخن و گفت‌وگو گماشته شده و در همین راستا دروغ‌گویی گناهی بزرگ و کلام ناصواب نشانه اهریمنی تلقی می‌شود. زبان در این نظام فکری یکی از جلوه‌های اهورایی است و ارتباط مستقیم با منشأ الهی دارد. این نگرش که زبان از منبعی قدسی سرچشمه می‌گیرد با ورود اسلام به ایران نه تنها از بین نرفت بلکه با تقویت مفاهیم مشترک در ادیان

<sup>۱</sup> «هرمس خدای تجارت، دزدی، فصاحت و پیامبر خدایان به‌شمار می‌رود.» (فاطمی، ۱۳۷۵: ۴۱۸)

<sup>۲</sup> واژه «اشه» (که در اوستا به شکل aša یا asha آمده) از مهم‌ترین مفاهیم در دین زرتشتی و اندیشه ایران باستان است.

توحیدیِ یهودیت، مسیحیت و اسلام تثبیت شد. در این ادیان نیز زبان به عنوان واسطه وحی، ابزار مقدس تعلیم و نشانه‌ای از قدرت الهی تلقی می‌شود. چنین اشتراک مفهومی باعث شد باور به منشأ الهی زبان در فرهنگ ایرانی-اسلامی نیز استمرار یابد و جلوه‌هایی تازه پیدا کند.

### ۳-۳-۳ ادیان غربی

#### ۳-۳-۱-۱ دین یهود

منشأ زبان در دین یهود به طور مستقیم به خداوند نسبت داده می‌شود. در کتاب سفر پیدایش، آفرینش زبان با آفرینش انسان هم‌زمان است؛ خداوند با انسان سخن می‌گوید، نام‌ها را به او می‌آموزد و قدرت نام‌گذاری اشیاء را به وی می‌بخشد. آدم نخستین، با الهام الهی، نام موجودات را بر زبان جاری می‌کند و این عمل نشانگر ارتباط مستقیم زبان با قدرت و اراده الهی است. زبان در این نگرش نه پدیده‌ای بشری که جلوه‌ای از وحی و دانایی خداوند است که به انسان اعطا شده است. در تورات (عهد عتیق)، آیه‌ای که به الهی بودن منشأ زبان اشاره دارد، آیه زیر از سفر پیدایش است:

«و خداوند همه حیوانات صحرا و همه مرغان آسمان را از خاک زمین ساخت و نزد آدم آورد تا ببیند که چه نام بر آنها خواهد نهاد؛ و هر نامی که آدم بر هر موجود زنده نهاد، همان نام آن شد.» (سفر پیدایش، باب ۲، آیه ۱۹).

این آیه نشان می‌دهد که خداوند موجودات را خلق کرد و قدرت نام‌گذاری آنها را به آدم بخشید؛ امری که در سنت یهودی به منزله الهام الهی و نشانه‌ای از منشأ آسمانی زبان تلقی می‌شود.

#### ۳-۳-۲ مسیحیت

منشأ زبان در باور مسیحیان نیز الهی تلقی می‌شود زیرا نخستین انسان‌ها یعنی آدم و حوا در ارتباط مستقیم با خداوند بودند و از زبانی بهره می‌بردند که برای گفت‌وگو با خالقشان به کار می‌رفت. این زبان که در نگاه مسیحی نخستین زبان جهان به شمار می‌رود، پیش از پراکندگی زبانی در واقعه برج بابل، زبان مشترک همه انسان‌ها بود. بر اساس روایت کتاب مقدس، هنگامی که مردم جهان تصمیم گرفتند برجی بسازند که سر به آسمان بساید، خداوند با آشفته ساختن زبان‌هایشان مانع از پیشرفت آن کار شد و مردمان را پراکنده ساخت. این روایت در کتاب پیدایش چنین آمده است:

«پس خداوند، زبان همه اهل جهان را در آنجا مشوش ساخت و ایشان را از آن جا بر روی تمام زمین پراکنده نمود» (پیدایش ۹: ۱۱).

در آغاز/تجلی یوحنا نیز بر اهمیت «کلمه» تأکید شده است: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود» (یوحنا ۱: ۱). این آیه نزد الهی‌دانان مسیحی نمادی از تقدس زبان و رابطه مستقیم آن با ذات الهی شمرده می‌شود.

#### ۳-۳-۳ اسلام

«زبان» در اسلام پدیده‌ای صرفاً انسانی نیست بلکه نعمت الهی با خاستگاه قدسی است. قرآن کریم به روشنی بر الهی بودن آموزش زبان به انسان تأکید دارد. در آیه‌ای کلیدی از سوره بقره آمده است: «و

عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. و [خدا] همه نامها را به آدم آموخت سپس آنها را بر فرشتگان عرضه نمود و فرمود اگر راست می‌گویید از اسامی اینها به من خبر دهید» (بقره، ۳۱)؛ خداوند همه نامها را به آدم آموخت و سپس او را در برابر فرشتگان قرار داد تا دانایی‌اش را نمایان سازد.

در سوره الرحمن نیز آمده است: «الرَّحْمَنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (رحمن ۱-۴)؛ در اینجا «بیان» به مثابه توانایی سخن‌گفتن، زبان‌ورزی و مفاهمه، بلافاصله پس از آفرینش انسان، نعمتی الهی شمرده شده است. این آیات نشان می‌دهند که زبان و قدرت نام‌گذاری، ابزار شناخت و عنصری بنیادین در شأن و جایگاه انسان نزد خداوند است.

همچنین در حدیثی مشهور از امام صادق (ع) نقل شده است: «چون خداوند عقل را آفرید آن را به سخن درآورد.» (کلینی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۱۱)؛ در این روایت، عقل پس از آفرینش به سخن درمی‌آید و مأمور به فرمان‌پذیری می‌شود که نشانه‌ای دیگر از پیوند آغازین میان زبان، خرد و خلقت در بینش اسلامی است. از مجموع این شواهد می‌توان دریافت که زبان در جهان‌بینی اسلامی، عنصری ذاتی، ازلی و در پیوندی ناگسستنی با هدایت و عقل الهی تلقی می‌شود.

### ۳-۴- بازتاب این باور در شعر ایران و جهان

تمام این باورهای اساطیری و دینی در اشعار فارسی بازتاب داشته و شاعران آگاهانه یا ناخودآگاه تحت تأثیر این اندیشه‌ها بوده‌اند.

نظامی در هفت‌بیکر (نظامی، ۱۳۸۸: ۳۶):

آن‌چه او هم نو است و هم کهن است	سخن است و در این سخن سخن است
ز آفرینش نژاد مادر کُن	هیچ فرزند خوب‌تر ز سخن
بنگر از هرچه آفرید خدای	تا ازو جز سخن چه ماند به جای

و این مسئله را در جاهای مختلفی در مخزن‌الاسرار نیز آورده است از جمله:

جنیش اول که قلم برگرفت	حرف نخستین ز سخن درگرفت
پرده‌ی خلوت چو برانداختند	جلوت اول به سخن ساختند
تا سخن آوازه‌ی دل در نداد	جان تن آزاده به گل در نداد
چون قلم آمد شدن آغاز کرد	چشم جهان را به سخن باز کرد

(نظامی، ۱۳۷۸: ۳۸)

و سعدی (۱۳۸۳، ۱۶۳):

به نام خداوند جان‌آفرین حکیم سخن در زبان آفرین

مولوی در غزلیات شمس (۱۳۷۸: ۵۷۶):

خمش خمش که سخن آفرین معنی بخش برون گفت سخن‌های جان‌فزا دارد

قدسی مشهدی (۱۳۷۵: ۸۴۴):

کسی کو زبان در دهن آفرید زبان را برای سخن آفرید

آسمانی بودن سخن (و شعر) در ادبیات جهان نیز دیده می‌شود. شماری از شاعران برجسته از جمله جان میلتون، ویلیام وردزورث و رالف والدو امرسون در آثار خود سخن و شعر را فراتر از پدیده‌ای انسانی یا زمان‌مند دانسته‌اند و به خصلتی ازلی از آسمان آمده یا پیشا-تاریخی برای آن قائل شده‌اند.

رالف والدو امرسون<sup>۱</sup> متفکر و شاعر آمریکایی قرن نوزدهم در متنی شاعرانه به نام «شاعر»<sup>۲</sup> به ازلی بودن شعر و سخن اشاره می‌کند:

«زیرا شعر پیش از آن که زمان آغاز شود نوشته شده بود.»<sup>۳</sup> (امرسون، ۲۰۰۴: ب ۶)

امرسون به روشنی شعر را پدیده‌ای ماقبل تاریخی می‌داند؛ شعری که وجودش محصول تاریخ نیست بلکه چیزی است مقدم بر آن؛ شعری که در هستی نهادینه شده است.

جان میلتون<sup>۴</sup> در اثر مشهورش بهشت گمشده آفرینش سخن را امری الهی و قدسی می‌بیند. او می‌گوید:

«آن چه در من تاریک است روشن کن؛ و آن چه فرودست است بالا برآر و استوارش دار؛ تا بتوانم در حد این سخن سترگ، مشیت جاودان را اثبات کنم و راه‌های خدا را بر آدمیان توجیه نمایم.»<sup>۵</sup>

(میلتون، ۲۰۰۷: ج ۱ سطر ۲۲)

شاعر در این فراز سخن خویش را ادامه اراده‌ای ازلی می‌داند که به شکل الهام از سوی خداوند در وجود او دمیده می‌شود.

ویلیام وردزورث<sup>۶</sup> شاعر برجسته دوره رمانتیسم در شعر پیش‌درآمد<sup>۸</sup> نیز به ازلیت و منشأ آسمانی سخن اشاره می‌کند:

«صدای آواز از سرزمین‌ها و دوران‌های دور، / واژگانی طنین‌انداز که خود آهنگی بودند، / و آن نیروی ژرف شادی، که از دل واژه‌ها دیده می‌شود.»<sup>۹</sup>

<sup>1</sup> Ralph Waldo Emerson

<sup>2</sup> The Poet

<sup>3</sup> "For poetry was all written before time was."

<sup>4</sup> John Milton

<sup>5</sup> Paradise Lost

<sup>6</sup> "What in me is dark / Illumine, what is low raise and support; / That to the height of this great argument / I may assert eternal providence / And justify the ways of God to men."

<sup>7</sup> William Wordsworth

<sup>8</sup> Prelude

<sup>9</sup> "The voice of song from distant lands and ages, / Resounding words whose very sound was song, / And the deep power of joy, we see through words."

(وردزورث، ۱۹۷۰: ۳۴۱)

در اینجا واژگان به مثابه صداهایی از دوران‌های دور معرفی شده‌اند که خود حامل آهنگ و شادی‌ای ژرف‌اند؛ گویی سخن از ژرفای تاریخ و فراتر از آن از جوهره‌ای ماقبل‌زمانی برخاسته است.

#### ۴- یافته‌ها

با وجود تأکید فراوان باورهای کهن بر ازلی و الهی بودن زبان در اثبات این‌که مقصود از «نام» در بیت بنیادین فردوسی «سخن و زبان» است، باید به کلیدی‌ترین بخش آغازین شاهنامه بازگردیم که باز مؤید این مطلب است. حکیم توس در این ابیات، جهان‌بینی عمیق خود را درباره خداوند و هستی به تصویر می‌کشد و اساس کلامش بر این پایه استوار است که خداوند در دو چیز محدود و جا نمی‌شود: یکی «زبان» و دیگری «جای» (مکان).

این موضوع با دقت در ابیات زیر آشکار می‌شود (فردوسی، ۱۳۶۲: ۳):

سخن هر چه زین گوهران بگذرد	نیابد بدو راه جان و خرد
خرد گر «سخن» برگزیند همی	همان را گزیند که بیند همی
بدین آلت رای و جان و «زبان»	ستود آفریننده را چون توان؟
نه اندیشه یابد بدو نیز راه	که او برتر از «نام» و از «جایگاه»

با این معنی، پیوند این دو واژه نیز در این مصراع مشخص می‌شود که چرا در کنار هم آمده‌اند: خداوند «نام» و خداوند «جای»

فردوسی به خوبی پیوند میان «نام» و «زبان» را در کنار «جای» ترسیم می‌کند. این همراهی دقیقاً به خاطر نقش زبان در شناخت و بیان حقیقت است؛ چراکه ظرفیت وجودی انسان در فهم خداوند محدود است و هیچ یک از ابزارهای ادراک او - چشم، اندیشه، گمان - نمی‌توانند به تنهایی یا حتی در مجموع، آن حضور الهی را به کمال دریابند.

فردوسی برای رسیدن به این معنی که انسان در فهم و درک و پذیرش خداوند ناقص و محدود است، مقدمه‌چینی می‌کند و نقص ابزارها و داشته‌های او را به رخ می‌کشد؛ چشم و اندیشه و گمان و هر ابزاری که دارد برای شناخت و توصیف خداوند بسنده نمی‌نماید و حتی بالاترین ابزارهای ادراکی، یعنی جان، خرد و زبان در بیان حقیقت خداوند درمانده‌اند.

این نگاه عمیق دینی و عرفانی علاوه بر در شاهنامه در سراسر ادب فارسی و عربی نیز به چشم می‌خورد؛ نمونه‌های برجسته‌ای از این مضمون را می‌توان در آثار بزرگان مشاهده کرد. نتوان وصف تو گفتن که تو در فهم ننگجی نتوان شبه تو گفتن که تو در وهم نیایی

(سنایی، ۱۳۷۷: ۶۵۸)

یا سخن امام علی (ع):

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ وَلَا يُحْصِي نِعْمَاءَهُ الْعَادُونَ وَلَا يُؤَدِّي حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُونَ الَّذِي لَا يَدْرِكُهُ بَعْدَ الْهَيْمِمْ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَلَا نَعْتُ مَوْجُودٌ وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۸: ۲).

و نیز در سعدی (در آغاز آثارش بوستان و گلستان و غزلیات و...) و حافظ که در بیان معانی بلند عرفانی، بر برتری وجودی خداوند بر هر تصور و خیالی تأکید می‌کنند.

در آغاز گلستان (سعدی، ۱۳۸۲: ۲):

ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم  
مجلس تمام گشت و به آخر رسید عمر  
وز هر چه گفته‌اند و شنیدیم و خوانده‌ایم  
ما همچنان در اولِ وصفِ تو مانده‌ایم  
در نخستین غزلش (همان: ۳۳۹):

ما نتوانیم حق حمد تو گفتن

سعدی از آن‌جا که فهم اوست سخن گفت

در آغاز بوستان (همان: ۱۵۶-۱۵۷):

محیط است علم ملک بر بسیط  
نه ادراک در کُنه ذاتش رسید  
توان در بلاغت به سحبان رسید  
که خاصان در این ره فرَس رانده‌اند  
قیاس تو بر وی نگردد محیط  
نه فکرت به غور صفاتش رسید  
نه در کُنه بی‌چون سُبْحان رسید  
به لاحصی از تک فرومانده‌اند  
حافظ (۱۳۶۲: ۶۰۴):

تو را چنان که تویی هر نظر کجا بیند؟ به قدرِ بینشِ خود هر کسی کند ادراک  
مولوی (۱۳۷۴: ۳۸۴) در مثنوی این محدودیت انسان را با مثالی ساده و ژرف بیان می‌کند:  
پشه کی داند که این باغ از کی ست  
کرم کاندر چوب زاید سست‌حال  
کو بهاران زاد و مرگش در دی‌ست  
کی بداند چوب را وقت نهال

## ۵- بحث و نتیجه‌گیری

این پژوهش با تمرکز بر مفهوم «نام» به عنوان سرچشمه زبان در شعر فارسی، به ویژه در ابیات آغازین شاهنامه فردوسی، نشان داد که «نام» در این متن بنیادین نه به معنای مادی یا مجرد صرف، بلکه به مثابه «زبان و سخن» فهمیده می‌شود که ریشه در نگرش‌های اسطوره‌ای و شناختی به زبان دارد. مطابق

<sup>۱</sup> سپاس خدایی را که سخنوران در ستودن او بمانند و شمارگران شمردن نعمت‌های او ندانند، و کوشندگان حق او را گزاردن نتوانند. خدایی که پای اندیشه تیزگام در راه شناسایی او لنگ است، و سر فکرت ژرف رو به دریای معرفتش بر سنگ. صفت-های او تعریف ناشدنی است و به وصف در نیامدنی، و در وقت ناگنجیدنی، و به زمانی مخصوص نابودنی.

مبانی نظری مقوله‌بندی و نظریه سرنمون، «نام» و «زبان» در ساختار ذهنی انسان به عنوان مقوله‌های مرکزی و سرنمون‌وار شکل می‌گیرند و این جایگاه، بازتاب فرایندهای شناختی بنیادین است که در زبان تجلی یافته است.

بررسی منشأ زبان در اساطیر و ادیان بزرگ جهان از مصر، هند، یونان و ایران باستان تا باورهای دینی یهود، مسیحیت و اسلام، نشان داد که در این سنت‌ها زبان و «نام» به عنوان زبانی ازلی و نعمتی الهی، واسطه‌ای برای شناخت و ارتباط با حقایق ماورایی و ذات خداوند محسوب می‌شوند. این نگرش تاریخی و فلسفی، چارچوبی مهم برای فهم جایگاه بنیادین «نام» در شعر فارسی، به ویژه در شاهنامه فردوسی و آثار دیگر شاعران بزرگ، فراهم می‌کند.

در تحلیل داده‌ها، ابیات شاهنامه و دیگر آثار برجسته فارسی آشکار ساخت که فردوسی «نام» را به جای «زبان» به کار می‌برد تا پیوندی عمیق میان زبان و محدودیت ادراک انسان در شناخت حقیقت الهی را بیان کند. او با آوردن هم‌زمان دو واژه بنیادین «نام» و «جای» نشان می‌دهد که خداوند در هیچ یک از دو مقوله زبان و مکان که ابزارهای فهم انسانی‌اند، محدود نمی‌شود؛ این نگرش در تمام بافت هستی‌شناختی ابیات نخستین شاهنامه بسط داده شده است. به این ترتیب، «نام» به عنوان نمادی شناختی و سرنمونی از «زبان» در نسبت با «جای» معنا می‌یابد و ناتوانی این دو عنصر از احاطه ذات الهی، بیانگر رویکرد فلسفی و عرفانی فردوسی نسبت به محدودیت ابزارهای شناخت انسانی است. در نهایت، مراحل پژوهشی در پاسخ به پرسش‌های مطرح‌شده در آغاز مقاله نشان می‌دهد که:

- ۱- واژه «نام» در مصراع مورد بحث، کارکردی هم‌معنا و هم‌ارز با «زبان» دارد که این هم‌ارزی از نگرش‌های اسطوره‌ای و شناختی به زبان ناشی می‌شود.
- ۲- فردوسی با انتخاب «نام» و «جای» در آغاز شاهنامه، محدودیت فهم انسانی را در رویارویی با خداوند به تصویر می‌کشد و این دو مقوله را به عنوان نماینده ابزارهای شناختی و حسی انسان مطرح می‌سازد.
- ۳- کاربرد «نام» به جای «زبان» بر پایه اصول زبان‌شناسی شناختی چون مقوله‌بندی، مجاز مفهومی و ساختارهای سرنمونی صورت گرفته است.
۴. باورهای آیینی و اساطیری کهن جهان، زبان و «نام» را پدیده‌ای قدسی و الهی می‌دانند که این مفهوم در اشعار فارسی نیز بازتاب یافته است.

## منابع

- آیدنلو، سجاد (۱۳۹۰). *دفتر خسروان برگزیده شاهنامه فردوسی*. تهران: سخن.
- بنداری، قوام‌الدین (۱۳۴۸). *الشاهنامه*. تهران: اسدی.
- حافظ، محمد شمس‌الدین (۱۳۶۲). *دیوان حافظ*. تصحیح پرویز خانلری. تهران: خوارزمی.
- خالقی‌مطلق، جلال (۱۳۷۱). «خداوند نام». *ایران‌شناسی*. صص ۸۷۴-۸۷۵.
- زریاب‌خویی، عباس (۱۳۸۹). «نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه». منتشر در *تن پهلوان و روان خردمند/پژوهش‌هایی تازه در شاهنامه* از شاهرخ مکسوب. تهران: طرح نو.
- سعدی، مصلح‌بن‌عبدالله (۱۳۸۳). *متن کامل دیوان شیخ اجل سعدی شیرازی*. به کوشش مظاهر مصفا. تهران: روزنه.
- سنایی، ابوالمجد، مجدود ابن آدم (۱۳۶۴). *دیوان سنایی*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: سنائی.
- علی بن احمد (۱۳۷۹). *اختیارات شاهنامه (متنی‌گزیده از قرن پنجم)*. تصحیح مصطفی جیحونی و محمد فشارکی. مشهد: آستان قدس.
- فاطمی، سعید (۱۳۷۵). *مبانی فلسفی اساطیر یونان و روم (زئوس و خانواده‌ی المپ)*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فردوسی (حکیم)، ابوالقاسم (۱۳۶۶). *شاهنامه*. به تصحیح جلال خالقی‌مطلق با همکاری ابوالفضل خطیبی. تهران: مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.
- قدسی‌مشهدی، محمدجان (۱۳۷۵). *دیوان حاجی محمدجان قدسی مشهدی*. به کوشش محمد قهرمان. مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- قرآن کریم (۱۳۷۶). ترجمه محمدمهدی فولادوند. تهران: پیام عدالت.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۷۹). *نامه باستان و ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی*. تهران: سمت.
- کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب (۱۳۸۲). *اصول کافی*. ترجمه و شرح حاج سیدجواد مصطفوی، تهران: وفا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۴). *مثنوی معنوی تهران: توس (افست)*.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸). *کلیات شمس یا دیوان کبیر*. با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
- ناجیان، سیدمحمد رضا (۱۳۹۵). «تفسیر سه بیت نخست شاهنامه». همایش بین‌المللی شرق‌شناسی، تاریخ و ادبیات پارسی.
- نهج‌البلاغه سخنان امام علی (ع) (۱۳۷۸). ترجمه سیدجعفر شهیدی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۰). *پژوهش‌های فلسفی*. ترجمه فریدون فاطمی با درآمدی از بابک احمدی. تهران: مرکز.
- هارت، جرج (۱۳۷۴). *اسطوره‌های مصری از مجموعه اسطوره‌های ملل*. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
- Emerson, R. W. (2004). The poet. In *Essays and Poems*. Barnes & Noble Classics. (Original work published 1844)

- Fleming, Fergus; Lothian, Alan (1997). *The Way to Eternity: Egyptian Myth*. Amsterdam: Duncan Baird Publishers.
- Gentner, D. (1982). Why nouns are learned before verbs: Linguistic relativity versus natural partitioning. *Language*, 2, 301-334.
- Milton, J. (2007). *Paradise Lost* (J. Leonard, Ed.). Penguin Classics. (Original work published 1667)
- Rosch, E.H. (1973). "Natural Categories". *Cognitive Psychology*. 4 (3): 328-350. doi:10.1016/0010-0285(73)90017-0.
- Seton-Williams, M.V. (1999). *Egyptian Legends and Stories*. U.S.A: Barnes & Noble Publishing.
- The Holy Bible, New International Version. (2011). Genesis 2:19. Zondervan. (Original work published 1978)
- The Holy Bible: King James Version. (2017). Thomas Nelson. (Original work published 1611)
- Wennerberg, H. (1967). The Concept of Family Resemblance in Wittgenstein's Later Philosophy, *Theoria* 33, 107-132.
- Wittgenstein, Ludwig (1953). *Philosophical Investigations*. Trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- Wordsworth, W. (1970). *The Prelude, or Growth of a Poet's Mind* (E. de Selincourt, Ed.). Oxford University Press. (Original work published 1850)
- <https://www.youtube.com/watch?v=TugLExJbvWw&t=1274s>
- Wisdom Library. (n.d.). Sarasvati. [Wisdomlib.org](https://www.wisdomlib.org/definition/sarasvati). Retrieved July 26, 2025, from <https://www.wisdomlib.org/definition/sarasvati>
- <https://wikishahnameh.com/category/%d9%86%d8%b4%d8%b3%d%aa-%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b4%d8%a7%d9%87%d9%86%d8%a7%d9%85%d9%87-%d8%a7%d8%a8%d9%88%d8%a7%d9%84%d9%81%d8%b6%d9%84-%d8%ae%d8%b7%db%8c%d8%a8%db%8c/>