



# زبلبل سخن گفتن پہلوی

شروین وکیلی





# زبلس سخن گفتن پهلومی

شروین وکیلی

انتشارات داخلی موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید راگا

نوروز ۱۴۰۳

بهره‌برداری از مطالب این کتاب با ذکر مرجع آزاد است.

## شیوه نامه

کتابی که در دست دارید هدیه ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خواننده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتاب های این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin\_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده ای از کتاب ها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شب: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر این نویسنده و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی هایشان می توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرامشان را در این نشانی ها دنبال کنید:

[www.soshians.ir](http://www.soshians.ir)

[https://telegram.me/sherwin\\_vakili](https://telegram.me/sherwin_vakili)

<https://t.me/SherwinVakiliArt>

[https://www.instagram.com/sherwin\\_vakili](https://www.instagram.com/sherwin_vakili)

پیشکش بہ مادرم آذرخش

و بی یاد پر م نوشیروان ...



صفحه	عنوان	
۶		پیش درآمد
۹	بانگ جانوران همچون نیایش	گفتار نخست
۲۱	گوسان‌ها و داستان‌ها	گفتار دوم
۳۳	مرزبندی پهلوی با پارسی دری	گفتار سوم
۵۱	مرزبندی پارتی و پهلوی	گفتار چهارم
۹۱	پرندگان و گوسان‌ها	گفتار پنجم
۱۰۳	مارگزیده و ریسمان سفید و سیاه	گفتار ششم
۱۰۷	جمع‌بندی و نتیجه‌گیری	گفتار هفتم
۱۱۴		کتابنامه

## پیش‌درآمد

این نوشتار حاصل پیوند خوردن سه متن است که سه پرسش درهم‌تنیده را واری می‌کنند. متن نخست برای همایش بین‌المللی حافظ شیرازی نوشته شده است.<sup>۱</sup> این همایش طی روزهای ۱۵-۱۸ اردیبهشت سال ۱۳۹۴ در تهران و شیراز برگزار شد و این افتخار را داشتم که عضو هیأت علمی و گروه برگزار کنندگانش باشم. این مقاله «نمادپردازی زبان‌های ایرانی با رمزهای پرنده‌ای در غزلیات حافظ» نام داشت و پیشنهاد اصلی‌اش آن بود که گوسان‌های سنت‌گرایی که به پهلوی سرود می‌خوانده‌اند و شاعران و میج‌های نوخاسته‌ای که زبان‌شان پارسی دری بوده، هر یک پرنده‌ای را به عنوان نماد خود برگزیده بودند.

دومین متن «بانگ تسبیح جانوران» نام داشت و به این پرسش می‌پرداخت که چرا آوای برخی از جانوران را به سرودهای دینی و دعا تشبیه می‌کرده‌اند. این متن مقاله‌ی کوتاهی بود که در سال ۱۳۹۹ انتشار یافت. سومین متن که بر دوتای پیشین سوار شد و همه در هم آمیخت و نوشتار کنونی را پدید آورد، از نقد مقاله‌ی خواندنی

---

<sup>۱</sup> وکیلی، ۱۳۹۴.

دکتر پروانه پورشریعتی برآمده، که در آن زبان اهالی خراسان در دوران فردوسی را پارتی دانسته بود و کلمه‌ی پهلوی را به این زبان منسوب می‌داشت.

حاصل در آمیختن این سه، نوشتار کنونی است که به سه پرسش اصلی می‌پردازد:

پرسش نخست: طی قرون آغازین عصر اسلامی زبان‌های رایج در ایران کدام بوده، گذار مابین زبان‌های

ملی چطور و چه زمانی انجام شده، و کلمه‌ی «پهلوی» به کدام زبان اشاره می‌کند؟

پرسش دوم: دلالت‌های استعاری منسوب به آوای جانوران چطور با زبان‌های ملی پیوند می‌خورده است؟

پرسش سوم: آیا طبقات فرهنگی و نهادهای اجتماعی به شکلی نظام یافته مدعی ارتباط و اثربری از

زبان‌های ملی بوده‌اند؟

این سه پرسش بر سه گزاره‌ی پایه تکیه می‌کند که اینجا فرصتی برای شرحش نداریم، و چون پیشاپیش

به قدر کافی مستند شده، دانسته فرضش می‌کنیم:

گزاره‌ی نخست: زبان ملی واسطه‌ی ارتباطی مردمان گوناگون در پهنه‌ای ملی است. مردمی که شاید زبان

قومی یا زبان دینی خاص متمایزی داشته باشند، اما هویت جمعی کلان خود را در زبان ملی صورتبندی می‌کنند

و با این رسانه با زیرسیستم‌های دیگر قلمرو ملی‌شان مربوط و متحد می‌شوند. ایران کهن‌ترین تمدنی زنده‌ی

زمین است و دیرپاترین زبان‌های ملی تاریخ را پدید آورده، که خط سیر آن از پارسی باستان به پارتی به پارسی

میانه به پارسی دری، بیست و شش قرن تداوم داشته است.



گزاره‌ی دوم: زبان ملی و روایت‌های بیان شده در این زبان خصلتی هویت‌بخش دارند و یکپارچگی سیاسی و مشروعیت نظام‌های قدرت را پشتیبانی می‌کنند. از این رو تحول زبان‌های ملی و رقابت روایت‌هایی که در این زبان‌ها می‌گنجند، به طور مستقیم با تاریخ سیاسی یک تمدن و تکامل سرمشق‌های هویتی آن مربوط است. گزاره‌ی سوم: در ایران زمین رمزگذاری لایه لایه و پیچیده‌ی هویت با نمادهای طبیعی رواجی تمام داشته و به ویژه نشانه‌های جانوری برای این کار بسیار اهمیت داشته است.

## کفتار تخت: بانگ جانوران، همچون نیایش

سعدی شیرازی در باب دوم گلستان می‌گوید:

«یاد دارم که شبی در کاروانی همه شب رفته بودم و سحر در کنار بیشه‌ای خفته. شوریده‌ای که در آن سفر همراه ما بود نعره‌ای برآورد و راه بیابان گرفت و یک نفس آرام نیافت. چون روز شد گفتمش: آن چه حالت بود؟ گفت: بلبلان را دیدم که به نالش در آمده بودند از درخت و کبکان از کوه و غوکان در آب و بهایم از بیشه. اندیشه کردم که مروّت نباشد همه در تسبیح و من به غفلت خفته.

«دوش مرغی به صبح می‌نالید      عقل و صبرم ببرد و طاقت و هوش

یکی از دوستان مخلص را      مگر آواز من رسید به گوش

گفت باور نداشتم که تو را      بانگ مرغی چنین کند مدهوش

گفتم این شرط آدمیت نیست      مرغ تسبیح‌گوی و ما خاموش»

این داستان بسیار مشهور سعدی را احتمالاً همگان شنیده‌اند. با این حال این پرسش به ندرت درباره‌اش

طرح شده که چرا آن همسفر سعدی، آوای جانوران را همچون دعاخوانی درک می‌کرده و به شور می‌آمده است؟

یعنی چه چیزی در صدای آشنای جانوران وجود داشته، که باعث می‌شده همچون راز و نیازی با خداوند تعبیر

شود، در حدی که به هیجانی دینی بینجامد؟

احتمالا این پرسش به این خاطر طرح نشده باقی مانده، که مردمان بنا به روایت‌های بسیار سر و صدای جانوران را به گفتارهایی دینی حمل می‌کرده‌اند. چنان که به عنوان مثال خواندن قمری را به بیان عبارت «یا کریم» تعبیر کرده‌اند، در حدی که اسم این جانور با این برچسب نو آراسته شده است. با این حال بداهتی که از تکرار برخاسته، به لحاظ عقلانی قانع کننده نیست. به ویژه که به شکلی شهودی به نظر نمی‌رسد جانورانی مثل بلبل و غوک که مورد توجه همسفر سعدی بودند، هنگام آواز خواندن با امور دینی ارتباطی داشته باشند. چون خواندن‌شان برای رقابت با دیگران هنگام جفتگیری است و اتفاقا آوایی بسیار زمینی دارند با انگیزه‌ای به کلی کامجویانه و غیرزاهدانه.

به لحاظ عینی هم صدای جانورانی شباهتی به آوای دعا خواندن آدمیان ندارد. در فرهنگ‌های دیگر هم اشاره‌ای مشابه را نداریم و جایی دیگر ندیده‌ام که صدای جانوران با ستایش و دعاخوانی برای خداوند همسان انگاشته شود. در واقع واژگونی آن است که صداهایی طبیعی مثل «اخو» (پژواک) در اساطیر یونانی جنبه‌ای گیتیانه و هوس‌بازانه دارد، و جانوری مثل آخوندک که نزد رومیان باستان «دعاخوان»<sup>۲</sup> نامیده می‌شده و هنوز هم می‌شود،<sup>۳</sup> اتفاقا از معدود حشراتی است که در حد شنوایی آدمیان هیچ صدایی ندارد.

پس این که چرا ایرانیان صدای جانوری را حمد و تسبیح خداوند می‌دانسته‌اند، پرسشی ارزشمند و معنادار است که با اکتفا به بداهت‌ها و تکرارها نمی‌توان بدان پاسخ داد. برای کنکاش در این موضوع، نخست

---

<sup>۲</sup> Mantis religiosa

<sup>۳</sup> Praying Mantis

باید ببینیم در بافت دینی دوران اسلامی که سعدی داستان‌ش را در آن روایت کرده، این تعبیر از کجا سرچشمه گرفته است؟

اشاره‌ها درباره‌ی این باور در منابع دوران اسلامی فراوان است. در حدود سال ۴۴۸۵ (۴۸۵ خ / ۵۰۰ ق)<sup>۴</sup> علامه قطب راوندی در کتاب «خرائج و جرائح» گفتاری طولانی از امام حسین نقل کرده که در بحارالانوار هم نقل شده<sup>۵</sup> و خودش هم در جاهایی دیگر اشارتی بدان دارد.<sup>۶</sup> در این متن امام سوم صدای جانوران گوناگون را شرح می‌دهد و می‌گوید که هریک از ایشان به زبان خود چگونه مشغول ستایش و تسبیح خداوند هستند. در این گفتار طولانی نام ۴۷ جانور آورده شده که ۲۷ تایشان پرنده هستند و صدای هریک با جمله‌ای خطاب به خداوند هم‌تا انگاشته شده است. در میان‌شان برخی مثل عقرب و مار در طبیعت صدایی قابل‌درک برای انسان ندارند و درباره‌ی برخی مثل گاو و شتر تأکیدی هست که صدای جانور نر چنین معنایی می‌دهد.

---

4 مبدأ تاریخ قاعدتاً نقطه‌ایست که تاریخ شروع می‌شود، و آغازگاه تاریخ، همان آغازگاه خط است. بر این مبنا مبدأ تاریخ مفهومی عینی، رسیدگی‌پذیر، مستند و جهانی است که با ظهور اولین نشانه‌های خط در جنوب غربی ایران زمین (ایلام و سومر) همزمان است و حدود ۵۴۰۰ سال قدمت دارد. هرچند گاهشماری‌های مبتنی بر زایش عیسی مسیح (که حتا سالش هم دانسته نیست) در متون علمی رواج یافته، اما در این کتاب بر اساس گاهشماری پیشنهادی‌ام مبدأ تاریخ را همزمان با ظهور خط قرار می‌دهم و سالشمارها را به شکلی که درست و عقلانی است ذکر می‌کنم، و نه بر مبنای قراردادهایی دلخواه یا وابسته به ایمان‌های دینی، هرچند که دومی رواجی عالمگیر پیدا کرده است. برای خو گرفتن خواننده با این گاهشماری پیشنهادی در همه‌ی موارد تاریخ هجری خورشیدی و میلادی را هم قید کرده‌ام. با این توضیح که سال ۱۴۰۰ خورشیدی را با سال ۵۴۰۰ تاریخی برابر گرفته‌ام، چرا که نخستین نشانه‌های خط در همین حدود زمانی (۳۴۰۰-۳۳۵۰ پ.م) در اسناد تاریخی نمایان می‌شود، یعنی قرار دادن آغازگاه تاریخ در ۵۴۰۰ سال پیش (۳۳۸۰ پ.م) دقیق و درست است و در ضمن گاهشماری‌های میلادی و هجری خورشیدی را هم به شکلی سراسر بر محور تاریخی راستین قرار می‌دهد.

<sup>5</sup> بحارالانوار، ج ۶۱، باب عموم أحوال الحيوان و أصنافها، حدیث ۸.

<sup>6</sup> راوندی، ۱۴۰۵ ق.

در پایان این نقل اشاره‌ای هست به آیه‌ای از قرآن و روشن است که این بیان در شرح آن ابراز شده است.

این مرجع اصلی آیه‌ی ۴۴ سوره‌ی اسراء است که در آن یکی از کهن‌ترین اشاره‌ها به این باور را می‌بینیم:

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا

«هفت آسمان و زمین و هر که در آن است بر او ستایش می‌خوانند و همانا چیزی نیست جز آن که او را به بزرگی بستاید ولی شما ستایش‌شان را در نمی‌یابید، همانا که او بردبار است و آمرزنده».

واژه‌ای که اینجا برای ستایش و نیایش به کار گرفته شده، «تسبیح» است که بعدتر در زبان پارسی دلالتی

همسان یافته و به ابرار شماردن نیایش‌ها (دانه‌های تسبیح به نخ کشیده) منسوب شده یا در اشعار پارسی بسیار تکرار شده است. راغب اصفهانی در «مفردات» خود زیر نمایه‌ی «سبح» معنای «پاک و منزه شمردن» را هم قید کرده است<sup>۷</sup> و این تعبیری است که اغلب به کمکش آیه‌ی ۴۴ اسراء را تفسیر می‌کنند.

اما اصل این واژه در عربی چنین معنایی ندارد و «سبح» در زبان‌های سامی از جمله عربی صدر اسلام به معنای «حرکت سریع جانوران در آب و هوا» است. یعنی بعید نیست که در اصل این معنا مورد نظر بوده باشد و حرکت جانوران در هوا و زمین (که مورد تاکید آیه است) منظور بوده باشد. یعنی می‌توان آیه را چنین خواند که همه‌ی جانورانی که در آسمان و زمین شتابان و سریع حرکت می‌کنند، این توانایی‌شان را مدیون خداوند هستند و برای او می‌تازند (تُسَبِّحُ لَهُ)، و در حین این جنبش چالاک او را ستایش می‌کنند (إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ) و آنچه که

---

<sup>7</sup> راغب اصفهانی، ۱۳۸۱: مدخل «سبح».

مردمان در نمی‌یابند، چگونگی این تاختن است (لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ). در قرآن ۹۲ بار مشتق‌های متفاوت مصدر «تسبیح» به کار گرفته شده و تقریباً همیشه معنای آن به «حرکت کردن و جنبیدن» مربوط می‌شود. به ویژه در مواردی که فرض شده پدیداری طبیعی یا فراطبیعی خداوند را تسبیح می‌گویند، در اصل به چیزهایی پرنده و تندرو اشاره شده که در موردشان معنای «تاختن در سیال» معنادارتر و درست‌تر می‌نماید.

به ویژه که در این موارد ستایش کردن خداوند یعنی فعل حمد هم جداگانه قید شده و اگر تسبیح و حمد هم معنا بودند، این تکرار حشو محسوب می‌شد. مثلاً «و یسبح الرعد بحمد»<sup>۸</sup> و «والملائکة یسبحون بحمد ربهم»<sup>۹</sup>. یعنی گویا در اصل آیه حرکت کردن و تاختن فعل اصلی بوده باشد، و این فعل در جریان جای گرفتن در متون ایرانی و تفسیر شدن در بافتی دیگر است که معنای «با صدای بلند یا به زمزمه ستایش کردن» را پیدا کرده است. علامه طباطبایی تا حدودی بر همین مبنا در تفسیر «المیزان» دوگانگی‌ای میان تسبیح و حمد قایل شده و می‌گوید اصل ستودن خداوند با زبان با فعل «حمد» بیان می‌شود که آن امری ویژه است و منحصر به پیامبران و خداوند هم نیازی به آن ندارد. در مقابلش «سبح» را داریم که عام است و درباره‌ی همگان به کار رفته است. علامه در نهایت نتیجه می‌گیرد که اگر موجودی شعور داشته باشد و خودآگاه باشد حمد می‌گوید، و گرنه به عنوان بخشی از طبیعت تسبیح می‌گوید.<sup>۱۰</sup>

---

8 سوره ۱۳، آیه ۱۳.

9 سوره ۳۹، آیه ۷۵.

10 طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱۳: ۱۴۹.

پس به احتمال زیاد در صدر اسلام سبوح «حرکت کردن در هوا یا آب و تاختن» معنی می‌داده، اما چون بارها گفته شده که جانوران و فرشتگان هنگام تاختن خود خداوند را نیز بزرگ می‌دارند، کم کم -احتمالا در همان دوران حیات پیامبر- تعمیمی رخ داده و تعبیر سبوحان در معنای ستوده شده رواج یافته است. این تعبیر تازه به ویژه در قرون دوم و سوم هجری باب شد و این زمانی بود که ایرانیان کار نوشتن تفسیر بر قرآن و نقل حدیث را آغاز کرده بودند.

اما این نکته به جای خود باقی است که چرا مردمان گمان می‌کرده‌اند جانوران مشغول ستایش خداوند با صدای بلند هستند؟ یعنی پرسش اصلی آن است که چه بخشی از تجربه‌ی زیسته‌ی مردمان در آن دوران تایید کننده و برانگیزاننده‌ی چنین باوری بوده است؟ این نکته از آن رو اهمیت دارد که تعبیری مشابه در سایر فرهنگ‌ها وجود ندارد. یعنی چارچوب دینی یا بافت فرهنگی دیگری را نمی‌شناسیم که در آن صدای جانوران همچون دعا خواندن یا حمد و ثناگویی برای خداوند تفسیر شود.

کلیدی برای حل این معما را ابن سینا در تنبیهات و اشارات به دست داده است. او در این کتاب اشاره‌ی مستقیمی به تسبیح‌گویی جانوران ندارد، اما می‌گوید «فاذا نظرت فی الامور و تاملتها وجدت لکل شیء من الاشياء الجسمانية کمالا یخصه و عشقا ارادیا او طبیعیا لذلك الکمال».<sup>11</sup> یعنی همان بحث بزرگداشت خداوند توسط همه‌ی موجودات را به مفهوم عشق برگردانده و آن را در پیوند با کمال یافتن هرچیز مهم دانسته است. از اینجا این حدس بر می‌آید که بافت معنایی اصلی‌ای که تعبیر قرآنی سبوح را به «دعاخوانی» تعبیر کرده، پیوندی با کیش

---

<sup>11</sup> ابن سینا، الاشارات والتنبیهات، ۱۴۰۳ق: ۱۴۲.

عشق و مهر داشته است. به ویژه که کلیدواژه‌ی مورد نظر ابن سینا یعنی کمال همان هئورتات (خرداد) اوستایی است که به همراه جاودانگی (امرداد) یکی از دو جلوه‌ی امر الهی است که در دسترس انسان نیز هست و به این ترتیب نظام فکری انسان-خدامدارانه‌ی زرتشتی استوار می‌شود که در دوران اسلامی هم در عرفان و الهیات عشق تداوم پیدا می‌کند، چرا که دستیابی به این کمال امری است من‌محور، اراده‌مدار و وابسته به شکل‌گیری مهر میان انسان و خداوند.

با این اشاره‌ی ابن سینا، می‌توان به این حدس رسید که شاید سرمشق نظری‌ای که ایده‌ی تسبیح‌خوانی جانوران را پدید آورده، آیین مهر بوده باشد. چرا که به لحاظ تجربی جانوران معمولاً هنگام جفتگیری است که می‌خوانند، و در میانشان به ویژه آواز خواندن بلبل در کنار گل استعاره‌ای باستانی و پربسامد است از پیوند میان آواز جانوران و سرودهای دینی، که البته در اینجا ماهیتی مهرپرستانه دارد و به محتوای تغزلی خواندن بلبل و شیفتگی‌اش به زیبایی گل سرخ اشاره می‌کند.

از سوی دیگر آواز خواندن کبوتر و قمری را به خواندن تسبیح خداوند تشبیه کرده‌اند و قمری‌های بزرگ را به دلیل ذکری که انگار می‌گویند «یا کریم» لقب داده‌اند. همین جا حدسی جسورانه را هم طرح کنیم که چه بسا این تعبیر «یا کریم» -که در واقع شباهتی به صدای آن پرنده ندارد- شاید بازمانده‌ای از تشبیه صوتی کهن‌تری بوده باشد. کما این که از دیرباز صدای همین پرندگان را «بَغْ بَغُو» می‌نامند که شباهتی با آوایشان دارد، و آشکارا انگار مردمان در صدای او صدا زدن «بغ» یعنی خداوندی را می‌شنیده‌اند. باز این نکته روشن است که بغ لقب



مشهور ایزد مهر بوده و در مهریشت بندهایی مفصل می‌خوانیم در شرح بخشندگی و داد و دهش مهر،<sup>۱۲</sup> که لقب کریم را برایش توجیه می‌کند.

سنت مربوط ساختن آواز پرندگان با سرودهای دینی خاستگاهی کهن در ایران شرقی دارد و احتمالاً برای نخستین بار درباره‌ی سرودهای اوستایی به کار گرفته شده، که بعدتر در زبان پهلوی و پارسی دری اصطلاح‌هایی مثل زندواف و زندباف را برای نامیدن بلبل پدید آورده است. از سوی دیگر ثبت صدای کبوتر به صورت «بغ‌غو»، از نظیره‌سازی با واژه‌ی «بغ» برخاسته که لقب ایزد مهر بوده است. چون جفتگیری کبوتر و عشقبازی‌اش شهرتی دارد و در همان هنگام هم صدای مشهور خود را پدید می‌آورد، این مشاهده معقول و پذیرفتنی است که کبوتر را نمادی از مهر بدانند و فرض کنند که هنگام عشق‌ورزی ایزد مهر را فرا می‌خواند، و آوای کبوتر واقعا شباهتی هم با کلمه‌ی بغ دارد. این تعبیر اما بعدتر تعمیم یافته به اسم «یاکریم» منتهی شده که به کلی ساختگی است و دیگر ربطش را با صدای واقعی پرنده از دست داده است.

با این زمینه، می‌توان حدس زد که شاید دوست سعدی هم آواهایی را شنیده باشد که ایزد مهر را فرا می‌خوانده است. به ویژه که واکنش شورانگیز و پرهیجان او بیشتر با شور صوفیان سالک راه عشق شباهت دارد تا زاهدانی که عبودیت و خاکساری در برابر خداوند را ترجیح می‌دهند. به ویژه مرور نام‌های جانورانی که او را برانگیخته‌اند، گره‌گشاست. او به چهار جانور در چهار اقلیم اشاره می‌کند: «بلبلان... از درخت و کبکان از کوه و غوکان در آب و بهایم از بیشه».

---

<sup>۱۲</sup> مثلاً: مهریشت، کرده‌ی هفتم، بند ۳۰.

در میان اینها کبک صدایش به قهقهه تشبیه شده و آوایی است که به بزم و سرور نزدیک است. آوای بهایم از بیشه هم احتمالا اشاره به صدای شیر است، چون جانوران وحشی دیگر که صدای بلندی دارند (مثل گرگ و کفتار و ببر و پلنگ) در بیشه زندگی نمی‌کنند. اگر چنین باشد، شیر هم نمادی تفسیر شدنی است، چون از دیرباز نماد ایزد مهر بوده است. همچنان که کبک به خاطر آزادی‌اش و سرخوشی‌اش با مستی و شادمانی بزم‌های مهرآمیز پیوند دارد. در این میان دو جانوری که بلندترین صداها را دارند و تناسبی هم به ظاهر با هم ندارند، بلبل یا مرغ است و غوک. صدای بلبل و مرغ آوازه‌خوان چنان که پیشتر گفتم شباهتی با بغ‌بغو دارد و بعید نیست آن هم به همین شکل با غرش شیر و خنده‌ی کبک جمع‌پذیر باشد. به ویژه که همین مرغ است که در بخش منظوم و چند بیت شعر برجستگی یافته است.

اما در آوای مرغ و غوک چه وجه مشترکی است که هردو را با خداوند - و به ویژه خدای مهر- مربوط سازد؟ چنین می‌نماید که عنصر اصلی صدای این جانوران باشد و شباهتی که به کلمه‌ی «بغ» (لقب مهر) دارد. ارتباط بغ‌بغو با بغ مهر روشن است. اما درباره‌ی قورباغه ماجرا متفاوت است. چون فرض امروزین ما آن است که این جانوران «غور غور» می‌کنند و این ارتباطی با کلمه‌ی بغ ندارد. اما جالب آنجاست که گویا در گذشته صدای این جانوران را هم به صورت بغ می‌شنیده‌اند، و اصولا نام این رده از جانوران از همین نام‌آوا مشتق شده است.

نام قدیمی قورباغه در زبان‌های ایرانی اصولا از نام‌آوایی نزدیک به بغ گرفته شده است. در زبان پهلوی این جانور را «بک» می‌نامیدند که در زبان طبری و مازنی همچنان باقی مانده است و در عربی به صورت «صفدغ» تحریف شده است. جالب آن که در عربی فعل «صفق» را هم داریم که یعنی «بیعت کردن، برای پیمان بستن دست

دادن» که آیینی مهری است. یعنی انگار تحریفی از «بغ» در اشاره به ایزد مهر در آوای غوکان و به ویژه کلمات برخاسته از آن در عربی نمایان باشد.

روشن است که شکل قدیمی اسم این جانور در زبان‌های کهن ایرانی نام‌آوایی است که بر مبنای شباهت به «بغ» ساخته شده و قاعدتا به آواز قورباغه اشاره می‌کند.

در زبان سانسکریت هم نام غوک **भोक** (بُهَکَه) بوده و این نام‌آوایی بوده که در فعل (بُهَکَیْتَه) یعنی «غورغور کردن» هم باقی مانده است. نام عمومی این جانور در زبان‌های هندوایرانی کهن از همین نام‌آوای شبیه به «بغ» برمی‌آمده و آن را در **𑀧𑀸𑀓** (بُهَگَه) پراکریت و **𑀧𑀸𑀓** (بُهَک) آسامی و **𑀧𑀸𑀓** (بُهَکَته) اوریا و **𑀧𑀸𑀓** (بُک) دیوهی و **𑀧𑀸𑀓** (بَکَه) سینهالی می‌بینیم که جملگی «قورباغه» معنی می‌دهند. اسم این جانور در پارسی دری قدیم هم «بَک» و «وِک» بوده که در بخش دوم «قورباغه» و «جلبک» (یعنی روپوش / جُل قورباغه / بک) باقی مانده است. صدای غوکان هم به صورت «وک وک» یا «بک بک» ثبت می‌شده که صورتی دیگر از همان «بغ» مرغان است. شکل قدیمی این نام‌آوا در زبان‌هایی که آن را از پهلوی یا پارسی قدیم وامگیری کرده‌اند بهتر دیده می‌شود. مثلا در گرجی قورباغه را **ბაგაბა** (بَغِ اَغِی) می‌نامند و صدایش را «بَغِ بَغِی» می‌گویند که احتمالا اولی کوتاه شده‌ی دومی است.

این در نام‌های وزغ هم باقی مانده است. «وغز/ بغز» در خوارزمی و «وَعَزْگَه» در یدغه احتمالا شکلی قدیمی‌تر از «وَزَغَه» اوستایی و «وَزْگین» ارمنی و «وَزَغ» پهلوی و «بَزغ/ وزغ» پارسی دری بوده باشد که شکل تصحیف شده‌ی این نام‌آوا را نشان می‌دهند. در مشتق‌های دیگری از این کلمه که برای اشاره به جانوران مردابزی مشابه به کار گرفته می‌شود هم آن صورت آغازین باقی مانده است. مثلا لاک‌پشت را در زبان‌های ایران شرقی و

همچنین ترکی «باخه» می‌نامند که «تُسبَاقَه» در ترکی را به همین معنا نتیجه داده است. همین جانور در فارسی افغانستانی «سنگ‌بَغَه» (یعنی وزغ سنگ‌پوش) خوانده می‌شود و در کردستان گویندگان به زبان زازا آن را «بَغَه» می‌نامند که همه‌ی اینها همان صورت قدیمی «بغ» را حفظ کرده است.

نتیجه آن که انگار درباره‌ی وزغ و قورباغه هم صدای جانور در ابتدای کار مشتقی از نام بغ شنیده می‌شده، و اصولاً نامگذاری این رده از جانوران بر این اساس انجام پذیرفته است. در میان جانورانی که سعدی نام برده، به طور خاص غوک و پرندگان هستند که در زمان جفتگیری آواز می‌خوانند و به این ترتیب تاکید بر این دو جانور هم از نظر پیوندشان با ایزد مهر و هم از نظر همسان انگاشتن صدایشان با «بغ» اهمیت پیدا کرده است.

این رگه از شواهد و حدس‌ها را می‌توان پیشتر هم برد. مثلاً این که چرا صدای سگ به صورت «وغ و غ» شنیده می‌شده، و خودش را به قول هدایت «وغ و غ صاحب» می‌گفته‌اند، شاید با پیوند نزدیک سگ و آیین مهر و به ویژه ارتباط سگ و جمشید که صورت زمینی مهر است، بهتر فهمیده شود. به همین ترتیب در می‌یابیم که آواز خوانی این جانوران چنان می‌نموده که انگار دارند «بغ» را صدا می‌زنند و در ستایش مهر سخن می‌گویند، و چه بسا که فرض این که همه‌ی جانوران خداوند را تسبیح می‌گویند، تعمیم همین ایده‌ی اولیه بوده باشد که در بافت زبان عربی و بستر اسلامی‌اش بند ناف خود را از آن ارتباط آوایی میان زبان‌های کهن ایرانی و نام مهرِ بغ گسسته است.

با این همه روشن است که در جریان عرفان ایرانی پیوند میان آوای جانوران و ستایش خداوند همچنان باقی بوده و به طور خاص بر پیوند این بانگ با مهر و عشق نیز تاکید دیده می‌شده است. مولانای بلخی در دفتر اول مثنوی معنوی می‌گوید:

«جمله ذرات عالم درنهان

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم

چون شما سوی جمادی می روید

فاش تسبیح جمادات آیدت

با تو می گویند روزان و شبان

با شما نامحرمان ما خامشیم

محرمان جان جمادات کی شوید

وسوسه تأویل ها برآیدت»

## کفتار دوم: کوسان ها و داستان ها

سرودی که ستایشگر خداوند مهر بوده و از بانگ سگ و غوک و کبوتر به گوش مردمان می‌رسیده، همتایی بوده برای نغمه‌هایی که خنیاگران و آوازخوانان در ستایش این ایزد می‌خوانده‌اند، و این همان است که در قالب سرودهای پهلوانی تبلور یافته است. این پیوند به ویژه از آن رو دیرینه می‌نماید که ایران زمین یکی از کهن‌ترین تمدن‌هایی است که طبقه‌ای ویژه از خنیاگران و سرودخوانان را پرورانده و نواختن موسیقی و سرودن شعر و خواندن آواز را به حرفه‌ای تخصصی بدل ساخته است.

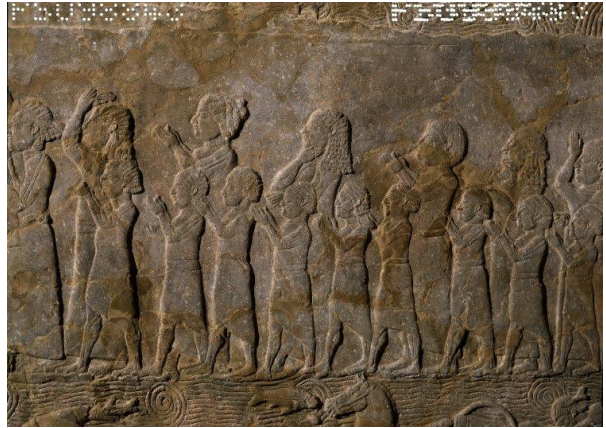
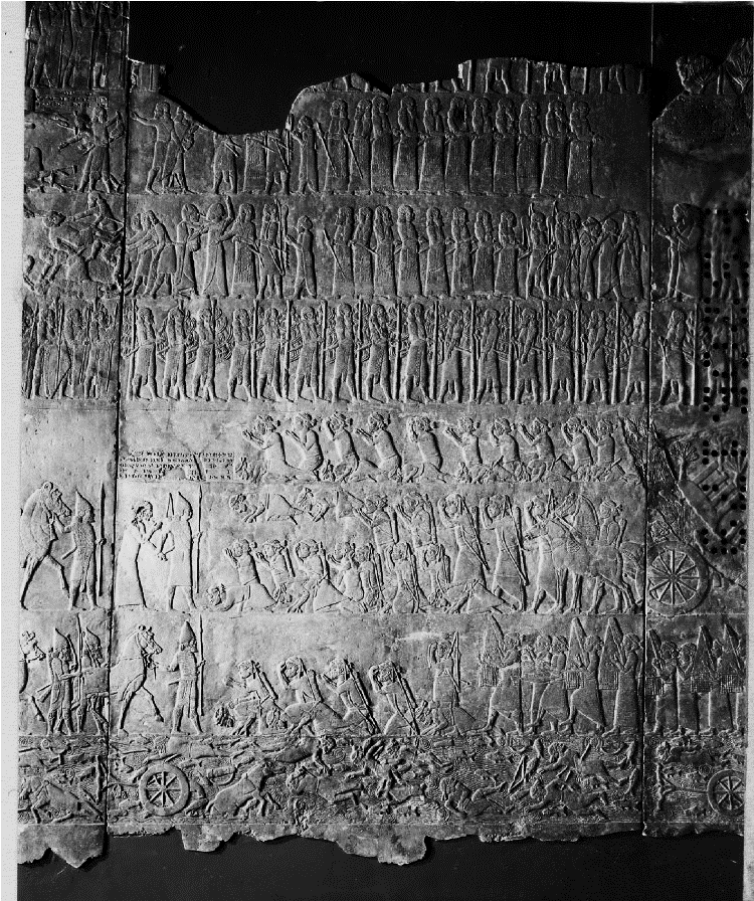
نقل روایت‌های اساطیری و داستان‌های نیاکان در قالب شعر و به همراه ساز و آواز امری جهانگیر و عمومی است که در تمام نقاط دنیا یافت می‌شود. در واقع چنین می‌نماید که ترکیب ساز و آواز و شعر کهن‌ترین و عام‌ترین رسانه‌ی انتقال فرهنگ و فراگیرترین بستر صورتبندی هویت اجتماعی در جوامع ابتداییِ نانویسا بوده باشد. در جوامعی که به زندگی یکجانشینانه گذر کرده‌اند و فرهنگی نویسا پدید آورده‌اند، این روایت‌های شفاهی و عامیانه معمولاً به موازات فرهنگ رسمی‌تر و تدوین شده‌ی نوشتاری ادامه می‌یابد. هرچند در جوامع استقرار یافته‌ی کشاورزی دستخوش سه گذار می‌شود. نخست آن که روایانش از مردان سالخورده به پیرزنان و از ریش سپیدان به گیس‌سپیدان دگردیسی می‌یابد، دوم آن که مخاطبانش از افراد بالغ و کل اعضای جامعه به کودکان

فروکاسته می‌شود، و سوم آن که بافت روایت هم بیش از آن که به تاریخ گذشتگان و یاد نیاکان مربوط باشد، به افسانه‌های جانوری و داستان‌های جادویی گرایش می‌یابد.

این در شرایطی است که گفتمان داستانی‌ای که هویت تاریخی و خاطره‌ی پهلوانان و نیاکان را رمزگذاری می‌کند در بافتی نویسا همچنان به دست خنیاگران و کاهنان تداوم می‌یابد. در همه‌ی جوامع باستانی نویسا با نوعی توسعه‌ی ناهمگون روبرو هستیم، یعنی در کنار مناطق شهری و سبک زندگی کشاورزانه‌ی یکجانشین با قبایل متحرک و رمه‌داران کوچگرد هم روبرو هستیم که در میانشان همان سنت شفاهی قدیمی با سرایندگان و خوانندگان مرد تداوم می‌یابد. نمونه‌اش محبوبیت و رواج افسانه‌های همری است که در فاصله‌ی قرن ۲۵-۲۶ تاریخی (ق ۸-۹ پ.م) پدید آمد و تا قرن ۳۵-۳۶ تاریخی (ق ۱-۲ میلادی) در منطقه‌ی آناتولی و بالکان رواجی داشته و حلقه‌های راویانش آوازه‌خوانانی دوره‌گرد بوده‌اند که بدنه‌ی «سرودهای همری» را پس از دوران خودِ همر تدوین کرده‌اند، و البته این نظر هم هست که اصولاً همری در کار نبوده و کل این روایت‌ها از همان آغاز در شبکه‌ای از همین خنیاگران تکامل یافته است.

نخستین اشاره‌ها به این که ایرانیان طبقه‌ی متمایز و پیشه‌ای ویژه برای خنیاگران داشته‌اند را در منابع باستانی یونانی و ایرانی میانه‌ی دومین هزاره‌ی تاریخی (اوایل هزاره‌ی اول پ.م) می‌توان بازجست. زمانی که آشورنصیرپال دوم شاه آشور شهر شوش را در سال ۲۵۱۰ تاریخی (۸۷۰ پ.م) غارت کرد و در دیوارنگاره‌ای چشم‌انداز غارت شهر و به بردگی گرفته شدن اهالی‌اش را نمایش داد، گروهی بزرگ از نوازندگان و خوانندگان زن و مرد را ترسیم کرد که در میان اسیران ایلامی حضور داشتند و در حین انتقال به سرزمین فاتحان سرگرم

سرودخوانی و نواختن ساز بوده‌اند. از این تصویر بر می‌آید که زنان هم در این سرودخوانی شرکت داشته‌اند و حاضران (به خصوص کودکان) هنگام شنیدن آن دست می‌زده‌اند.



دیوارنگاره‌ی آشوری از اسارت اهالی ایلام و سرودخوانی‌شان، نمرود، سال ۲۵۱۰ تاریخی (۸۷۰ پ.م)



منابع یونانی عصر هخامنشی هم به این نکته اشاره دارند که در میان ایرانیان گروهی از سرودخوانان حرفه‌ای وجود داشته‌اند که داستان‌هایی را روایت می‌کرده‌اند. بر مبنای منابع عصر اشکانی می‌دانیم که این آوازخوانان را در زبان پارسی «گوسان» می‌نامیده‌اند و این نامی است که در زبان پارسی دری هم باقی مانده و در قالب جوسان به تازی هم راه یافته است. به خصوص در منابعی که روایت‌های بازمانده از عصر اشکانی را بازگو می‌کنند، این کلمه بیشتر دیده می‌شود. مهم‌ترین متن در این میان منظومه‌ی «ویس و رامین» است:

«نشسته گرد رامین‌اش برابر	به پیش رام گوسان نواگر
همی زد راه‌های خوشگواران	همی کردند شادی نامداران
می آسوده در مجلس همی گشت	رخ می‌خواره همچون می همی رشت
سرودی گفت گوسان نوآیین	درو پوشیده حال ویس و رامین» <sup>۱۳</sup>

و در جایی دیگری از همین متن می‌خوانیم که:

«شهشنشه گفت با گوسان نایی	زهی شایسته گوسان نوایی
سرودی گوی بر رامین به هر ساز	بدر بر روی مهرش پرده‌ی راز
چو بشنید این سخن ویس سمن‌بر	بکند از گیسوان صد حلقه‌ی زر
به گوسان دادو گفت این مر تو را باد	به حال من سرودی نغز کن یاد
سرودی گوی هم بر راست پرده	ز روی مهر ما بردار پرده

---

<sup>۱۳</sup> گرگانی، ۱۳۷۷: ۲۲.

چو شاهت راز ما فرمود گفتن

ز دیگرکس چرا باید نهفتن

دگرباره بزد گوسان نوایی

نوایی بود بر رامین گواهی»<sup>۱۴</sup>

از اینجا روشن می‌شود که گوسان‌ها در بزم‌هایی شادخوارانه که در آن خوردن می‌رواج داشته سرودهای خویش را می‌خوانده‌اند. همچنین روشن است که سرودها روایت‌ها و داستان‌هایی را بازگو می‌کرده و گاه بسته به موقعیت برای بیان امری یا تاکید بر موضوعی از سوی صاحب مجلس به کار گرفته می‌شده و فی‌البداهه ساخته یا برگزیده و خوانده می‌شده است. با توجه به این که فرهنگ قبایل سکا-تخاری که در شمال شرقی ایران زمین ریشه داشته‌اند در دوران اشکانی چیره بوده است، و بخش مهمی از ایشان با آیین‌های باستانی آریایی از جمله مهرپرستی وابستگی داشته‌اند،<sup>۱۵</sup> طبیعی است که می‌بینیم داستان‌ها و روایت‌هایی که توسط این گوسان‌ها روایت می‌شود، به حماسه‌های کهن هندوایرانی مثل «فروردین یشت» شباهتی دارند.

قهرمانان بزرگ این روایت‌ها مانند خاندان رستم از تباری سکایی برخاسته‌اند و معمولا در میانه‌ی ماجراجویی‌های جنگاورانه‌شان داستان‌هایی عاشقانه را هم از سر می‌گذرانند و با ایزد مهر و خورشید پیوندی نزدیک برقرار می‌کنند. این مرکزیت مهر به خصوص برای فهم نقش گوسان‌ها در تحول گفتمان عرفانی اهمیت زیادی دارد چون تحلیل متون نشان می‌دهد که ستایش عشق و مهر در اشعار صوفیانه و گفتمان عارفانه ادامه‌ای از همان سنت بزرگداشت مهر در مهرپرستی قدیم و گرایش مهری در دل دین زرتشتی است.

---

<sup>۱۴</sup> گرگانی، ۱۳۷۷: ۲۲۱.

<sup>۱۵</sup> یکی از نامهای رایج برای شاهان اشکانی مهرداد است و نام مهر (میرو) بر سکه‌های شاهان کوشانی که بر ایران شرقی حاکم بوده‌اند فراوان دیده می‌شود.

با این همه باید توجه داشت که جغرافیای دین در ایران زمینه همواره پیچیده و رنگارنگ بوده است و گوسان‌ها نیز قاعدتا در همین بافت و با بهره‌مندی از غنای این فرهنگ چند صدایی روایت‌های خود را بازسازی می‌کرده‌اند. مری بویس درباره‌ی سنت خنیاگری و گوسانی کتاب ارزشمندی دارد و در آنجا به متنی مانوی نیز اشاره کرده که قبل از قرن ۳۸-۳۹ تاریخی (ق ۴-۵ م.) به زبان پارسی نگاشته شده و در آنجا نیز می‌خوانیم که «گوسان‌ها) شایستگی شاهان و هنر پهلوان کهن را می‌سرایند و خود هیچ حاصلی نمی‌یابند».<sup>۱۶</sup> موسی خورنی هم در قرن ۳۹ تاریخی (ق ۵ م.) می‌نویسد که خنیاگران ارمنی داستان دلاوری‌های تیگران و چگونگی پیروز شدن‌اش بر اژدهایان را به شعر و همراه با نواختن تنبور می‌خوانده‌اند.<sup>۱۷</sup>

بنابراین در دوران ساسانی این خنیاگران که داستان‌های گذشتگان را به آواز می‌خوانده‌اند، طبقه‌ای مستقر و نهادمند محسوب می‌شده‌اند. طبقه‌ای از خنیاگران که در سراسر پهنه‌ی ایران زمین حضور داشته و سرمشقی یکسان از روایت‌های پهلوانی باستانی را برای مردم می‌خوانده‌اند. در این میان مرکزیت ایران شرقی تا پایان عصر ساسانی برقرار بوده است. یک نمود آن این داستان شاهنامه است که کولیان را از تبار گوسان‌هایی می‌داند که در دوران زمامداری بهرام گور به دعوت وی از هند با تشویق شنگل شاه هندیان به ایران کوچیدند:

« از آن لوریان برگزین ده هزار      نر و ماده بر زخم بربط سوار  
به ایران فرستش که رامشگری      کند پیش هر کهتری بهتری»

---

<sup>۱۶</sup> بویس، ۱۳۶۹: ۳۱.

<sup>۱۷</sup> خورنی، ۱۳۸۰: ۸۷.

حمزه‌ی اصفهانی همصدا با دیگران می‌گوید سبب دعوت بهرام این بود که شادمانی مردم ایران به خاطر کم بودن شمار رامشگران اندک شده بود. پس بهرام دوازده هزار تن از ایشان را از هند به ایران فرا خواند و در شهرهای گوناگون پراکنده‌شان کرد.<sup>۱۸</sup> در «مجمع التواریخ و القصص» هم همین مضمون را می‌خوانیم به علاوه‌ی این گوشزد که ایشان در عصر بهرام گوسان نامیده شده‌اند و «گوسان به زبان پهلوی خنیاگر بود».<sup>۱۹</sup> و این خنیاگر واژه‌ایست که از سه بخش «هو» (=خوب، نیک) و «نیاک» (=نوا) و «گر» (=انجام دهنده، کارگزار) تشکیل یافته است، یعنی «کسی که نوای نیکو می‌خواند». سنت خنیاگری ایرانی به قدری ریشه‌دار و تاثیرگذار بود که ردپای آن را در سرزمین‌های همسایه به روشنی می‌توان دید و گردآوری نموده‌های این هنر نشان می‌دهد که بارقه‌هایی از آن در سرزمین‌های دوردستی مانند لهستان و اسپانیا نیز درخشیده است.<sup>۲۰</sup>

در شاهنامه‌ی فردوسی نه تنها به سنت خواندن داستان و روایت‌های باستانی به شعر و با همراهی ساز اشاره شده، که پهلوانان بزرگی مانند رستم و اسفندیار نیز گاه در قالب گوسان بر صحنه پدیدار می‌گردند.

بزد رود و گفتارها برگرفت	«تهمتن مر آن [تنبور] را به بر در گرفت
که از روز شادیش بهره غم است	که آواره و بدنشان رستم است
بیابان و کوهست بستان اوی	همه جای جنگست میدان اوی
کجا اژدها از کفش نا رهاست	همه جنگ با شیر و نر اژدهاست

<sup>۱۸</sup> اصفهانی، ۱۳۴۶: ۵۳.

<sup>۱۹</sup> مجمل‌التواریخ و القصص، بی‌تا: ۶۹.

<sup>۲۰</sup> فرزین، ۱۳۸۵: ۱۱۳-۱۳۲.

نکردست بخشش ورا کردگار

می و جام و بویا گل و میگسار

و گر با پلنگان به جنگ اندر است»<sup>۲۱</sup>

همیشه به جنگ نهنگ اندر است

جالب آن که اسفندیار هم درست در همین برش از هفت خوان خویش در همین نقش ظاهر می‌شود:

چو دانست کز می دلش گشت شاد

«یکی جام زرین به کف برنهاد

سراییدن و ناله اندر گرفت

همان گاه تنبور را برگرفت

که هرگز نبیند می و میگسار

همی گفت بداختر اسفندیار

ز چنگ بلاها نیابد رها

نبیند جز از شیر و نر ازدها

به دیدار فرخ پری چهره‌بی

نیابد همی زین جهان بهره‌یی

مرا گر دهد چهره‌ی دلگسل

بیابم ز یزدان همی کام دل

فروهشته از مشک تا پای موی»<sup>۲۲</sup>

به بالا چو سرو و چو خورشید روی

در کتاب «اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی» شرح داده‌ام که این بخش مهم از هفت‌خوان رستم و اسفندیار

نشان می‌دهد که مهارت شعر سرودن و آواز خواندن و تنبور نواختن که به گوسان‌ها تعلق داشته، در ضمن بخشی

از آموزه‌های پهلوانان هم به حساب می‌آمده و برترین ابرپهلوانان شاهنامه که رستم و اسفندیار باشند، علاوه بر

آن که هفت‌خوان را طی می‌کنند، در این مورد اشتراک دارند که بر داستان خویشتن آگاهی دارند و از بیرون به

---

<sup>21</sup> شاهنامه، هفت‌خوان رستم، ۴۰۵-۴۱۰.

<sup>22</sup> شاهنامه، هفت‌خوان اسفندیار: ۲۰۰-۲۰۶.

روایت زندگی خویش می‌نگرند و می‌توانند همچون گوسانی ماجرای خود را روایت کنند. با این تفاوت که رستم که پهلوانی کوچگرد است این کار را خودجوش و بی‌خبر از حضور زن جادو انجام می‌دهد. اما اسفندیار که پهلوانی یکجانشین و پیوند خورده با نهاد پادشاهی است، دانسته و با پیش‌آگهی همچون مکر و ترفندی این مهارت را به کار می‌بندد.

در شاهنامه می‌بینیم که خنیاگران به سنت‌های محلی متفاوتی تعلق داشته‌اند. مثلاً می‌خوانیم که:

«ز بریط چو برخاست رود  
برآورد مازندرانی سرود»

همچنین روشن است که بیشتر سرودهایشان به زبان پهلوی بوده است:

«سخن‌های رستم به نای و به رود  
بگفتند بر پهلوانی سرود»

و به زودی بحث خواهیم کرد که منظور از پهلوی چه زبانی بوده است.

این نکته هم جای توجه دارد که داستان‌های گوسان‌ها تنها به شرح دلاوری‌های رستم محدود نبوده است. بلکه این طبقه‌ی خنیاگر کل تاریخ ملی را به سرود برای مردم می‌خوانده‌اند. سنت‌های محلی هم البته در این میان وجود داشته و برخی از شخصیت‌ها برجسته‌تر از دیگران بوده‌اند. با این حال قهرمانان را به یک تن و سنت‌های گفتمانی را به یکی نباید فرو کاست. مثلاً در سنت خنیاگری سکایی و سیستانی که رستم پهلوان اصلی آن است، سه پسرش جهانگیر و فرامرز و سهراب و دخترش بانوگشسپ نیز مهم بوده‌اند. در حدی که هریک از ایشان منظومه‌ای مجزا داشته‌اند. چنان که فردوسی تا سال ۴۴۰۰ تاریخی (۴۰۰ خ) داستان رستم و سهراب را در شاهنامه منظوم کرده و گنجانده، احتمالاً کسی به نام رفیع‌الدین مرزبان «فرامرزنامه» را بین سال‌های ۴۴۷۳ تا ۴۴۸۰ تاریخی

(۴۹۴-۴۸۷ ق) سروده،<sup>۳۳</sup> کسی با لقب قاسم مادح<sup>۲۴</sup> «جهانگیرنامه» را در قرن ۴۶ تاریخی (ق ۵-۶ هجری قمری) به نظم کشیده، و شاعری ناشناس در فاصله‌ی قرون ۴۵ تا ۴۷ (قرن ۵-۸ ق) «بانوگشسپ» نامه را در بیش از هزار بیت سروده است.

این روایت‌ها نه تنها نسخه‌های محلی داشته، که از زاویه‌ی دید خاندان‌هایی متفاوت هم بازگو می‌شده است. یعنی به عنوان مثال در روایت مشهور کشمکش ضحاک و فریدون، گذشته از داستان فریدون و روایت‌های مربوط به سلم و تور و ایرج که سرگذشت یک جبهه را بازگو می‌کند، منظومه‌هایی مثل «کوش‌نامه» را هم داریم که ماجراهای خاندان ضحاک را شرح می‌دهد. در کتابی دیگر شرح داده‌ام که همین چشم‌انداز اساطیری زنجیره‌ای از روایت‌های باستانی «آزیدهاکی» داشته که از هم‌اورد نامدار جمشید تا دراکولای ترانسیلوانیایی تداوم یافته،<sup>۲۵</sup> از سوی دیگر خوشه‌ای از داستان‌های اوستایی را شامل می‌شده که لایه‌ای کهن‌تر از افسانه را شرح می‌داده و هم‌اورد اصلی ضحاک را گرشاسپ می‌دانسته‌اند.<sup>۲۶</sup>

روایت‌هایی که گوسان‌ها بازگو می‌کرده‌اند، تنها جبهه‌های سیاسی را نشان نمی‌داده و گسترده‌تر از آن بوده است. مثلاً داستان «ویس و رامین» از داستان‌هایی است که قدمتش به دوران اشکانی بازمی‌گردد و با لایه‌ی کهن از ماجراهای رستم هم‌زمان است، اما در میدانی متفاوت جریان پیدا می‌کند و ساختاری دیگرگون دارد. یک

---

<sup>۳۳</sup> مرزبان، ۱۳۹۴.

<sup>۲۴</sup> مادح، ۱۳۸۰، ج. ۱: ۳۳۹.

<sup>۲۵</sup> وکیلی، ۱۴۰۱.

<sup>۲۶</sup> وکیلی، ۱۴۰۰.

نمونه‌ی دیگر که با نام نگارنده نیز پیوند دارد، این جمله از تاریخ گزیده است که «نام شروین در اشعار پهلوی بسیار است، کتابی است در عشق‌نامه‌ی او [شروینیان] خوانند».<sup>۲۷</sup> این روایت‌ها احتمالا به سادگی به داستان‌های پرماجرایی به زبان پهلوی اشاره می‌کرده است. اشاره‌ی ابونواس هم نیز سراسر است و به همین رده از متون اشاره می‌کند که قاعدتا توسط گوسان‌هایی خوانده می‌شده و آن را در رده‌ی ویس و رامین قرار داده است:

«ما یتلون فی شروین دستبی و فرجرات رامین و ویس»

مرور جایگاه اجتماعی گوسان‌ها و تاثیر عمیق و گسترده‌شان بر تثبیت هویت ایرانی از آن رو اهمیت دارد که دریابیم وقتی از نظیره‌سازی آواز جانوران با سرودهای دینی سخن می‌گوییم، منظور دقیقا کدام سرودهاست. از گفتار سعدی روشن است که آنچه از آواز پرنده و غوک در ذهنش می‌آمده، سرودی هیجان‌انگیز و الهام‌بخش و برانگیزاننده بوده است، و این بدان معناست که سرود جانوران را با نغمه‌های گوسان‌ها همسان می‌انگاشته است. یعنی برخلاف تصور مرسوم، «تسبیح جانوران» به معنای دعا خواندن و ورد گفتن و زمزمه کردن زاهدانه نبوده، که بر سرود خنیاگرانه و نغمه‌ی بزمی و همراه با ساز و آواز دلالت می‌کرده است. به همین خاطر آرام و قرار را از دوست سعدی ربوده و «عقل و صبرش ببرد و طاقت و هوش»، به جای آن که وی را به خاموشی و تأمل و خاکساری وا دارد.

این هم‌تا شمردن آوای جانوران با سرود گوسانان با شواهد فراوان دیگری تایید می‌شود که برخی‌اش را پیشتر در همین نوشتار خواهم آورد. چنین پیوندی از سویی نشان می‌دهد که حدسمان درباره‌ی ارتباط آواز

---

<sup>۲۷</sup> مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۱۰.



جانوری و ایزد مهر درست بوده، و از سوی دیگر مضمون حماسی-عاشقانه‌ی هردوی اینها را برجسته می‌سازد، و این نکته را که با خاطره‌ی تاریخی دوردست و اساطیری و هویت‌بخشی کلان وابسته بدان پیوند برقرار می‌کرده‌اند.

## کفتار سوم: مرزبندی پهلوی با پارسی دری

تا اینجای کار دیدیم که در فرهنگ ایرانی پیوندی میان سرودهای انسانی و آواز جانوران برقرار بوده و بستر این شباهت به روایت‌های پهلوانی و سرودهای گوسانی مربوط می‌شده است. ستون فقرات این پیوند در آنجاست که بانگ جانوران با زبان انسانی هم‌تا شمرده می‌شده است. اینجاست که پرسش بعدی ما رخ می‌نماید و آن این که کدام زبان یا زبان‌ها بوده که با آواز تسبیح جانوران هم‌تا انگاشته می‌شده است؟

تمدن ایرانی هم به خاطر قدمت و دیرینگی‌اش و هم به خاطر انسجام و حضور دولت ملی در تاریخ جهان یگانه است. حضور دولت ملی که از بیست و شش قرن پیش با ظهور هخامنشیان آغاز می‌شود، بدان معناست که زبان ملی نیز در صحنه حضور داشته است. سرودهای گوسانی آشکارا با هویت ملی پیوند خورده‌اند و از این رو قاعدتا با زبان ملی هر دوران نیز ارتباطی اندام‌وار دارند. دار واقع به عنوان قاعده‌ای عمومی می‌توان گفت سرودهای هویت‌بخش جمعی در هر مقطع تاریخی در شکل اصلی‌شان به زبان فراگیر و عمومی - و در صورت وجود، زبان ملی - بیان می‌شده‌اند. درباره‌ی برخی از روایت‌ها مثل آثار همری تنها با زبان فراگیر و عام (به یونانی، کوپنه) سروکار داریم، چون یونانیان تا دو قرن پیش هرگز در سراسر تاریخ دولت مستقل نداشته‌اند و هویت‌شان را در سطحی ملی تعریف نمی‌کرده‌اند. به همین خاطر روایت‌هایشان - به ویژه داستان‌های همری -

ایشان را در بافتی قومی تصویر می‌کرده است و غیاب دولت و دیوانسالاری و نویسایی در ایلپاد و ادیسه نیز به همین نکته اشاره می‌کند.

در ایران زمین اما از دیرباز دولت‌های بزرگ داشته‌ایم و دست کم از دوران هخامنشی دولت ملی به معنای دقیق کلمه داریم، و این هویت «پارسی / ایرانی» کهن‌ترین پیکربندی ملیت در سطح جهانی نیز هست. زبان‌های ملی در بیست و شش قرن که پس از آن آمده، زنجیره‌ای کوتاه از زبان‌های خویشاوند آریایی را در بر می‌گیرد که هر یک دورانی بسیار طولانی دوام دارند. نخست زبان پارسی باستان را داریم که به احتمال زیاد از میانه‌ی هزاره‌ی دوم تاریخی (ابتدای هزاره‌ی اول پ.م) در جنوب ایران زمین رواج داشته و تا دوران هخامنشی به طور طبیعی بدنه‌ی فلات ایران بدان سخن می‌گفته‌اند. به همین خاطر وام‌واژه‌های پارسی باستان را هم در اسناد بلخ می‌بینیم و هم در کاپادوکیه.

زبان پارسی باستان بی‌شک به طور رسمی از دوران داریوش بزرگ و به احتمال زیاد از دوران کوروش بزرگ در قلمرو سیاسی پارسیان اعتبار داشته است. این زبان پس از آن سه قرن تداوم پیدا می‌کند و بعد از تازش اسکندر جای خود را به زبان پارتی می‌دهد که زبان رایج اقوام آریایی پیروزمند نوآمده‌ای بوده که دولت ایرانشهری را احیا کردند. زبان پارتی بی‌شک تا میانه‌ی دوران ساسانی به مدت هفت قرن رواج داشته و پنج قرن را در این بین زبان ملی ایران بوده است. پس از ظهور دولت ساسانی زبان پارسی میانه جایگزین پارتی می‌شود، و این زبان هم به مدت شش قرن زبان ملی ایرانیان است، تا زمانی که زبان پارسی دری در قرن ۴۳ تاریخی (قرن سوم هجری) به تدریج جایگزین آن می‌شود، و این یک تا به امروز بیش از هزار سال دوام داشته است.

زبان‌های ملی همیشه چند قرن پیش از رسمیت یافتن به صورت محلی همچون زبانی قومی وجود داشته و در ایران زمین اغلب پیش از فراز آمدن به مرتبه‌ای سیاسی گسترش خود را انجام می‌دهند. یعنی زبان پارسی دری که در دوران سامانیان تا سلجوقیان رسمیت سیاسی پیدا کرد، از سه قرن پیش از آن در خراسان و ایران شرقی رواج داشته، و به همین ترتیب زبان پارسی میانه بی‌شک دو قرن پیش از ظهور ساسانیان در ایران جنوب غربی رواج داشته است. زبان پارتی هم به احتمال زیاد همان زبانی است که مردم استان پارت در دوران هخامنشی بدان سخن می‌گفتند و این سه قرن پیش از ظهور دولت اشکانی و برکشیده شدن پارتی به مقام زبان ملی است. زبان‌های ملی پس از فرو افتادن از مقام رسمی خود نیز تا قرن‌ها به حیات خود ادامه می‌دهند و به سادگی از میان نمی‌روند. پارتی تا میانه‌ی دوران ساسانی در کتیبه‌های سیاسی و متون مانوی به فراوانی نوشته می‌شد و پارسی میانه پس از فراگیر شدن پارسی دری همچنان تا دوران سلجوقی در منطقه‌ی جبال سخنگویانی پرشمار داشت. بنابراین وقتی از زبان ملی سخن می‌گوییم، باید به پیچیدگی ارتباط زبان‌ها با هم توجه داشت، فراز رفتن و فرود آمدن زبان‌ها از مرتبه‌ی قومی به ملی و برعکس را دریافت، و تداوم شگفت‌انگیز و گسترده‌ی جغرافیایی زبان‌های ملی ایرانی را در یاد داشت.

با این زمینه می‌توان به پرسش کلیدی‌مان بازگشت و پرسید که گوسان‌ها به چه زبانی سرودهای خویش را می‌خوانده‌اند، و آواهای برخاسته از جانوران با کدام یک از این زبان‌ها همسان انگاشته می‌شده است؟ با توجه به این که سعدی در دوران مغول داستان خود را نگاشته و زبان ملی مردم ایران زمین در آن هنگام بی‌شک پارسی دری بوده، درباره‌ی مضمون گفتار او ابهام چندانی در کار نیست. با این حال می‌توان به زمان‌های پیش‌تر نگریست

و پرسید گوسان‌ها در قرن دوم یا سوم هجری یا حتا بعدتر به چه زبانی روایت‌های خود را برای مردم بازگو می‌کرده‌اند؟ و مردمان با شنیدن صدای مرغان آن را به کدام زبان شبیه می‌دانسته‌اند؟

گذار زبانی در دوران اسلامی پدیداری پیچیده و چند لایه بود که از سویی استانده شدن زبان عربی به عنوان رسانه‌ی اصلی دین اسلام را رقم زد و از سوی دیگر پارسی دری را در مقام زبان چیره بر ایران زمین در جایگاه خویش تثبیت کرد. اما این گذار به پارسی دری روندی پر پیچ و خم را طی کرد. آغازگاه این گذار پارسی میانه بود که طی نیم هزاره در عصر ساسانی زبان ملی ایران بود. به همین خاطر وقتی از زبان پهلوی سخن به میان می‌آید، اغلب همان را در نظر می‌گیرند.

می‌دانیم که به خصوص در قرون نخستین هجری کلمه‌ی فارسی/ پارسی (بدون صفت دری) بیشتر برای اشاره به زبان ملی عصر ساسانیان به کار گرفته می‌شده که همان پارسی میانه‌ی امروزی باشد. همچنین طبیعی است که کلمه‌ی پهلوی هم در قرون بعدی علاوه بر اشاره به پارسی میانه برای اشاره به گویش‌ها و زبان‌های نزدیک به آن نیز به کار گرفته شده باشد. اما اینها برای مسدود ساختن ارتباط معنایی میان پهلوی و پارسی میانه بسنده نیست. اشاره‌ی ایشان که شعرای قدیم گاهی پارسی شیوا و سلیس را پهلوی می‌خوانده‌اند، بدان دلیل است که این پارسی به واقع نزدیکترین نسخه از پارسی دری به زبان پهلوی قدیم بوده است و این به خصوص درباره‌ی شاهنامه‌ی فردوسی بیش از همه مصداق دارد که مضمون و بافت کلامش بر منابع پیشااسلامی استوار شده و دست بر قضا معمولاً همین متن پارسی دری را هم با تعبیر پهلوی نامزد می‌کرده‌اند.

پس فرض مرسوم آن است که وقتی شاعران و نویسندگان کهن از کلمه‌ی پهلوی برای اشاره به زبانی بهره می‌جویند، منظورشان همان زبانی است که در منابع جدید دانشگاهی پارسی میانه خوانده می‌شود. اما چنین

برداشتی در میان نویسندگان معاصر دو معارض مهم دارد. یکی دکتر محمود امیدسالار که پهلوی را همان پارسی دری می‌پندارد، و دیگری دکتر پروانه پورشریعتی که آن را با پارسی همسان می‌انگارد. برای پاسخ به پرسشی که طرح کردیم، کافی است این نقطه‌ی ابهام را روشن سازیم.

یکی از متن‌هایی که در مخالفت با برابر دانستن پهلوی و پارسی میانه نوشته شده، مقاله‌ایست به قلم دکتر امیدسالار. ایشان در این مقاله پیشنهاد کرده‌اند که واژه‌ی پهلوی در زبان شاعران پارسی‌گو به معنای پارسی دری سخته و پیراسته بوده و تاکید کرده‌اند که به زبان پهلوی یعنی پارسی میانه‌ی رایج در دوران ساسانی اشاره نمی‌کرده است.<sup>۲۸</sup> از دید ایشان «به طور کلی قدما واژه‌ی پهلوی را بسیار به ندرت به معنی زبانی که امروز فارسی میانه خوانده می‌شود به کار می‌بردند و معمولاً از پهلوی یا زبانی را که میان اهل جبال شایع بوده است، یعنی همان زبانی که فهلویات بابا طاهر و بندار رازی و دیگران بدان نوشته شده و یا فارسی سلیس و فصیح ادبی را اراده می‌کرده‌اند».<sup>۲۹</sup>

بحث ایشان دو بخش کلی دارد که در هم تنیده شده است. یکی آن که دایره‌ی دلالت اسم پهلوی/ فهلوی در دوران اسلامی فراخ‌تر از یک زبان خاص بوده و گویش‌ها و زبان‌های کهن دیگر را هم در بر می‌گرفته، و دیگر آن که این اسم اصولاً به زبان پارسی میانه اشاره نمی‌کرده و منظور از آن شکل قدیمی پارسی دری بوده است.

---

<sup>۲۸</sup> امیدسالار، ۱۳۷۸: ۲۳۹-۲۵۲.

<sup>۲۹</sup> امیدسالار، ۱۳۷۸: ۲۴۰.

بخش نخست سخن‌شان به نظرم درست است و در ادامه‌ی دلالتِ عادی و مشهور کلمه‌ی پهلوی در معنای پارسی میانه قرار می‌گیرد. اما به گمانم بخش دوم دعوی‌شان نادرست می‌نماید.

دکتر امیدسالار دعوی نخست خویش را با آوردن شماری کافی و وافی از شاهدها به کرسی نشانده‌اند و در آوردن گواه برای دعوی دوم نارسایی‌ای در کارشان دیده می‌شود. به همین خاطر در نتیجه‌گیری نهایی‌شان هم گزافی راه یافته است. در نهایت کوشش ایشان بر آن بوده تا اثبات کند که کلمه‌ی پهلوی با پارسی دری مترادف بوده است. برای داوری درباره‌ی این نظر، باید به مستندات آن نگریست.

داده‌های مورد اشاره‌ی ایشان وزن و جهت آمیخته‌ای دارند، یعنی برخی‌شان واژگونه‌ی دعوی‌شان را تایید می‌کنند. چند تا از این شواهد نشان می‌دهند که واژه‌ی فارسی یا پارسی در منابع کهن در بسیاری از موارد به زبان پهلوی اشاره می‌کرده است. چند تایی دیگر بر این نکته دلالت دارند که نام پهلوی نیز برای اشاره به پارسی دری سره و سخته‌ی قدیمی کاربرد داشته است. ناگفته نماند که تفسیر ایشان درباره‌ی بسیاری از این شواهد جای چون و چرا دارد و در جاهایی که دلالتِ پهلوی می‌توانسته خودِ زبان پارسی میانه معنی دهد، اصرار ورزیده‌اند که پارسی دری را از آن فهم نمایند.

دکتر امیدسالار در مقاله‌ی خواندنی‌شان چند منبع قید کرده‌اند که بنا به پیش‌داشت‌شان درباره‌ی سرعت مرگ زبان پهلوی، لابد می‌بایست اطلاق برچسب پهلوی به زبان پارسی دری را اثبات کند، اما چنین نمی‌کند و به نظرم برعکس نشان می‌دهد که کلمه‌ی پهلوی به همان معنای زبان پارسی میانه بوده است. نمونه‌اش بیت‌هایی از «ویس و رامین» است که می‌گوید:

«مرا یک روز گفت آن قبله‌ی دین      چه گویی در حدیث ویس و رامین

که می‌گویند چیزی سخت نیکوست  
 درین کشور همه کس داردش دوست  
 بگفتم کآن حدیثی سخت زیباست  
 که گرد آورده‌ی شش مرد داناست  
 ندیدم زآن نکوتر داستانی  
 نماند جز به خرم بوستانی  
 ولیکن پهلوی باشد زبانش  
 نداند هر که برخواند بیانش»

دکتر امیدسالار از واپسین مصراع نتیجه گرفته‌اند که ویس و رامینی که مورد نظر فخرالدین اسعد گرگانی است، با همان خط پارسی-عربی نوشته شده بوده و بنابراین مردم می‌توانسته‌اند آن را بخوانند، اما فهمش دشوار بوده. بعد از این مقدمه‌ی احتمالاً درست به این نتیجه جهیده‌اند که لابد زبانش چیزی به نام پهلوی (که متفاوت با فارسی میانه است) بوده که رباعیات بابا طاهر و بندار رازی هم به همان زبان بوده است.

دلیل این نتیجه‌گیری ایشان را در نیافتن چون هر زبانی را به هر خطی می‌شود نوشت و همانطور که در برخی از متون تورفانی زبان پارسی دری را با خط عبری نوشته‌اند و زبان قرآن پاک آمیخته‌ی پارسی و پهلوی و خطش پارسی-عربی است، ویس و رامین اولیه را هم می‌شده با هر خطی نوشت. از این که «نداند هر که برخواند بیانش» این بر نمی‌آید که «پهلوی باشد زبانش» ابتدای کار معنایی دیگرگون یا متفاوت بدهد. علاوه بر این سخن بر سر داستان ویس و رامین است که «حدیثی سخت زیباست» و «گرد آورده‌ی شش مرد داناست». یعنی اتفاقاً با روایتی شفاهی (حدیث) سروکار داریم و نوشتاری بودن تعمیمی و تفسیری است که البته می‌توان به متن منسوب کرد، ولی در آن صریح نیست و محوریت ندارد.

جایی دیگر این بیت از جامی را نقل کرده‌اند که می‌گوید:

«مثنوی معنوی مولوی  
 هست قرآن در زبان پهلوی»



و از آن نتیجه گرفته‌اند که چون مثنوی پارسی است، پس کلمه‌ی «زبان پهلوی» در این بیت همتایی پارسی دری و پهلوی را نشان می‌دهد. اما بعید می‌دانم کلمه‌ی «زبان» در مصراع دوم دلالت زبان‌شناسانه‌ی مورد نظر دکتر امیدسالار را داشته باشد. احتمالاً منظور جامی تاکید بر تبار ایرانی مثنوی و بهره‌مندی‌اش از سنت کهن پیشااسلامی منظور بوده باشد، و مضمونی دینی را برساند، نه برجسی زبان‌شناسانه را. یعنی بیت بدان معناست که مثنوی معنوی که مولوی سروده، در روایت و گفتمان (زبان) ایرانیان اصیل (پهلوی) که بیشتر با کیش زرتشت نسبت دارند، همتاست با قرآن نزد مسلمانان. یعنی تمایز اصلی بین قرآن و مثنوی است که دو کتاب مقدس شمرده شده‌اند در دو سنت نوی اسلامی و کهن زرتشتی (پهلوی).

اصولاً در برداشت دکتر پورنامدار از زبان و فرهنگ ابهام‌هایی نمایان است که در تفسیرهایی از این دست خود را نشان می‌دهد. گمان من آن است که این نتیجه‌گیری و برداشت‌های مشابه از پیش‌فرضی نادرست و نامستند ناشی شده باشد که پارسی میانه زبانی بدوی و ابتدایی و ناکارآمد به حساب می‌آمده و شایسته‌ی ستایش‌هایی که شاعران از زبان «پهلوی» کرده‌اند، نبوده است. همین برداشت را حتا درباره‌ی زبان پارسی دری هم می‌بینیم و نمونه‌اش جملاتی از این دست است که: «(در زمان ابن سینا زبان فارسی) از حیث مفردات و لغات و ترکیبات و اصطلاحات قدرت قبول و بیان مفاهیم و معانی دشوار علمی را نداشت».<sup>۳۰</sup> این برداشت جدای از آن که با خودخواه پنداری و خودباختگی نمایانی همراه است، به کلی با داده‌ها و شواهد متنی قرن چهارم و پنجم هجری ناسازگار است.

---

<sup>۳۰</sup> خطیبی، ۱۳۳۴، ج. ۲: ۳۱۷.

نخست آن که در زمانه‌ی ابن سینا اگر به متون علمی و فنی نوشته شده در سراسر جهان بنگریم، این را در خواهیم یافت که دقیق‌ترین و پیچیده‌ترین متون در ایران و به زبان پارسی دری و عربی نوشته شده‌اند. در قرن سوم تا پنجم هجری که با قرون نهم تا یازدهم میلادی مصادف است، بیرونی و ناصر خسرو و فارابی و ابن سینا و حلاج و رازی و فردوسی و رودکی را داریم که متونی مثل التفهیم و خوان اخوان و موسیقی کبیر و شفا و طواسین و طب روحانی و شاهنامه و کلیله و دمنه را می‌نویسند و در آن دوران مشابه این آثار در زبان‌های چینی و یونانی و لاتین نظیری ندارد. یعنی این گزاره احتمالاً از آنجا ناشی شده که متونی مثل دانشنامه‌ی علائی و آثار ناصر خسرو که یکسره پارسی هستند و شاهنامه با دقت خوانده نشده‌اند.

گذشته از این، شواهد فراوانی در دست داریم که نشان می‌دهد کمابیش همه‌ی مفاهیمی که در دانش‌های اخترشناسی و پزشکی و فنون و فلسفه‌ها و الاهیاتِ قرون نخستین هجری می‌بینیم در میانه‌ی عصر ساسانی و به ویژه پس از دوران انوشیروان دادگر از راه ترجمه یا تالیف در زبان پهلوی وجود داشته است، و نویسندگانی مانند بیرونی و ابن سینا و ناصر خسرو که به گواهی متن‌های خویش با دقت و شیوایی تمام این مفاهیم را به پارسی دری بیان کرده‌اند، بدنه‌ی کلیدواژگان خود را از زبان پهلوی وام‌گیری می‌کرده‌اند.<sup>۳۱</sup> یعنی نه تنها زبان فارسی دری در قرن چهارم و پنجم توانایی کامل بیان مفاهیم دقیق و تخصصی را داشته، که در این هنگام به خاطر تماس با زبان کهن‌ترِ خویشاوندش یعنی پهلوی قرار داشته و آن زبان کهن‌تر نیز چنین قدرتی را داشته است.

---

<sup>۳۱</sup> رضایی باغ بیدی، ۱۳۷۹: ۱۴۵-۱۵۸.

خلاصه آن که گویا پیش‌داشته‌هایی بر سخن دکتر امیدسالار استیلا یافته باشد که جای چون و چرا دارد و شواهدی که ایشان برای پیوند کلمه‌ی پهلوی و پارسی دری آورده‌اند، قانع‌کننده نیست. این گواهان در اغلب موارد برعکس به زبان پارسی میانه اشاره می‌کنند یا معنایی به کلی متفاوت دارند و در بیشتر موارد همچون برجسبی برای سنت ایران باستان و اندوخته‌ی فرهنگی پیشااسلامی به کار گرفته می‌شوند.

چنین می‌نماید که کلمه‌ی «پهلوی» در منابع دوران اسلامی دو معنای خاص و عام داشته باشد. معنای خاص به زبانی ویژه اشاره می‌کرده و معنای عام به همه‌ی چیزهایی ارجاع می‌داده که به دوران ساسانی و عصر پیشااسلامی مربوط باشد. به سادگی می‌توان شواهدی یافت که نشان می‌دهد برجسب پهلوی تنها برای زبان کاربرد نداشته و گاه برای تاکید بر میراث بازمانده از دوران پیشااسلامی به کار گرفته می‌شده است. مثلاً گاهی کلمه‌ی پهلوی به معنای درباری و شاهانه به کار گرفته شده و احتمالاً اشاره‌اش به شکوه شاهان باستانی ایران بوده است.

در داستان رستم و اسفندیار کلمه‌ی پهلوی را در همین معنی می‌خوانیم:

نگارش همه گوهرِ پهلوی»

«بنه بر سرت افسر خسروی

و دقیقی هم با همین تعبیر می‌گوید

نشسته بر آن باره‌ی خسروی»

«پوشیده آن جوشن پهلوی

در اینجا چنین می‌نماید که پهلوی و خسروی اشاره به رسوم و آداب و شکوه ایران پیش از اسلام داشته باشد و همان است که اعراب به «اکاسره» نسبت می‌دهند، که جمع مکسر کسری (خسرو) است و می‌تواند گرفته‌برداری از «خسروی» قلمداد شود. دکتر پورشریعتی فرض کرده که در این ابیات پهلوی به اشکانیان و خسروی به ساسانیان اشاره می‌کند، اما نشان خواهیم داد که درستی چنین تفسیری نامحتمل است. روایت در اینجا

به پهلوانان باستانی عصر اوستایی مربوط می‌شوند و گزارشی از پهلوان شهید اوستایی یعنی مرگ اسفندیار را به دست می‌دهند که بسیار پیشتر از ظهور اشکانیان و ساسانیان قرار می‌گیرد. علاوه بر آن «اسب ساسانی» یا «جوشن اشکانی» معنای چندانی ندارد و احتمالاً منظور «جوشن پهلوانانه‌ی کهن» و «اسب برازنده‌ی شاهنشاه» است. گذشته از این گواهان که معنای گسترده‌ی «پهلوی» به معنای عمومی «پیشا اسلامی» را نشان می‌دهند، داده‌هایی هم داریم که به معنای خاص «زبان پهلوی» اشاره می‌کند و اتفاقاً اینجا همواره تمایزی میان پارسی دری و پهلوی دیده می‌شود. مشهورتر از همه ابن ندیم است که از قول ابن مقفع می‌گوید زبان‌های ایرانی عبارتند از پهلوی (الفهلویه) و [پارسی] دری (الدریه) و پارسی [میانه] (الفارسی) و خوزستانی (الخوزیه) و سریانی (السریانیه).<sup>۳۲</sup> در این فهرست تمایز میان پهلوی و دری جای توجه دارد، جالب است که پارسی میانه با نام فارسی قید شده است، که به زودی به آن بازخواهم گشت.

گزارش مشابه دیگری را از مسعودی داریم که درباره‌ی یگانگی خط در ایران و انواع زبان‌هایی که با خط پارسی-عربی نوشته می‌شده، می‌گوید: «ان اللغة انما تكون واحده بأن حروفها التي تكتب واحده، وتأليف حروفها تأليف واحد و إن اختلفت بعد فی سائر الاشياء الآخر، كالفهلویه و الدریه و الأذریه و غیرها من لغات الفرس...».<sup>۳۳</sup>

---

<sup>۳۲</sup> ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۱۵.

<sup>۳۳</sup> مسعودی، ۱۸۹۳: ۶۸.

اینجا هم می‌بینیم که زبان‌های ایرانی عبارتند از پهلوی و دری و آذری و «غیر آن از زبان ایرانیان». یعنی تفکیک میان پهلوی و پارسی دری و حتا پهلوی و آذری که دو گویش جنوبی و شمالی از یک زبان بوده‌اند، برای او واضح بوده است.

گذشته از گزارش مسعودی برگه‌های دیگری نیز داریم که نشان می‌دهد کلمه‌ی پهلوی نزد شاعران و نویسندگان قرون میانه به زبان پارسی میانه ارجاع می‌کرده و دلالتش بر فهلویات (در معنی سروده‌هایی به گویش‌های محلی) یا پارسی دری آغازین و سره تعمیمی در همین هسته‌ی مرکزی معنایی بوده است، و از همسانی و خویشاوندی این فرآورده‌های زبانی با پارسی میانه حکایت می‌کرده است.

پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی در ایران زمین بافت زبانی این قلمرو تغییر چندانی نکرد و تنها شبکه‌ی کهنسال زبان‌های دیرین همچنان به جای خود باقی ماند. علاوه بر زبان سغدی و آذری و خوزی و سریانی که ابن مقفع از آن یاد کرده، می‌دانیم که خوارزمی و عبری و ارمنی و گرجی و سانسکریت نیز رواج داشته‌اند و همه‌ی اینها زبان‌هایی قومی یا مذهبی هستند که از دوران ساسانی نویسا بوده‌اند. گذشته از اینها برخی از زبان‌های قومی دیگر در دوران اسلامی نویسا می‌شوند که اولین و مهم‌ترینشان عربی است و بعد از آن طبری و کردی و بلوچی و ترکی جای می‌گیرند که همگی با خط یکدست پارسی-عربی نوشته می‌شوند که در قرن اول و دوم هجری تحول یافت. اینها همه زبان‌هایی قومی هستند که از سویی از زبان ملی تغذیه می‌کرده و روایت‌ها و محتواهای معنایی از آن وام می‌ستانده‌اند و از سوی دیگر زبان ملی را با عناصر محلی و واژگان و روایت‌های محلی خود تقویت می‌کرده‌اند.

همه‌ی این زبان‌ها تا پس از سیطره‌ی سلجوقیان بر ایران زمین رواجی چشمگیر داشته‌اند، هرچند زبان ادبی و علمی به تدریج از قرن سوم هجری به بعد به سوی پارسی دری چرخش می‌کند و کارگزار اصلی این چیرگی زبانی شاعران نامدار خراسانی بودند که کارِ بزرگِ بازخوانی و بازنویسی ادبیات پیش از اسلام را در بافت و زمانه‌ی خودشان به انجام رساندند و با زبان بومی خودشان که پارسی دری بود این روایت‌های روزآمد شده از تاریخ و اسطوره را صورتبندی کردند. با این وجود زبان‌های پهلوی و آذری همچنان تا چند قرن بعد به صورت زبان مردمی در نواحی روستایی باقی مانده بود و تنها پس از مهاجرت پردامنه‌ی ترکان و استقرارشان در ایران غربی است که زبان آذری منقرض شد و جای خود را به ترکی داد و پهلوی نیز به تدریج با پارسی دری جایگزین شد. به همین ترتیب زبان طبری در ادبیات قومی مردم مازندران باقی ماند و بقایای زبان سریانی را هم در آیین‌های دینی مسیحیان آسوری باز می‌یابیم. یعنی زبان‌های یاد شده نه تنها تا چندین قرن کاربرانی پرشمار داشته‌اند، که دست کم دو تایشان تا به امروز در شکل زبان قومی و دینی باقی مانده‌اند.

گذار زبان ملی عصر ساسانی (پارسی میانه) به زبان ملی عصر اسلامی (پارسی دری) در این شبکه‌ی پیچیده و شلوغ از زبان‌هایی رخ داد که هر یک دامنه‌ای از کاربرد و گستره‌ای در تاریخ و جغرافیا داشته‌اند. پارسی دری مثل همه‌ی زبان‌های ملی نخست زبانی قومی بوده و خاستگاهش خراسان بوده است. برکشیده شدن زبان پارسی دری و جایگزین شدن پارسی میانه با آن، کمابیش همسان است با برآمدن زبان عربی و برنشستن‌اش در جایگاه زبان کهن آرامی-سریانی. با این تفاوت که اولی زبان ملی و دومی زبان دینی عصر اسلامی محسوب می‌شود.

هریک از این گذارها روندهایی دیرپا و طولانی بوده که طی چندین نسل رخ می‌نموده و به کارگیرندگان هر زبان برای نسل‌های پیاپی در معرض سایر زبان‌ها هم بوده‌اند. بنابراین کاربرد کلمه‌ی پهلوی که در حالت عام به فرهنگ پیش از اسلام اشاره می‌کرده، برای نامیدن زبان این دوره امری طبیعی و بدیهی به نظر می‌رسد. به ویژه که زبان پهلوی در عصر اسلامی هم تا دیرزمانی زنده و فعال بوده و حتا یک نوزایی نوشتاری و جنبش فرهنگنامه‌ای در آن سراغ داریم که به قرن سوم هجری مربوط می‌شود و در کتاب «یاربابا حلاج» مفصل درباره‌اش نوشته‌ام. در این بافت روشن است که زبان پارسی دری و پارسی میانه متمایز شمرده می‌شده‌اند و کلمه‌ی پهلوی برای اشاره به دومی به کار گرفته می‌شده و نه اولی. مثلاً نظامی در هفت پیکر می‌گوید:

«پهلوی خواند با نوازش چنگ      پهلوی خوان پارسی فرهنگ»

این بیت به سرودهای پهلوی گوسانان اشاره می‌کند و معلوم است که اگر آن را با پارسی دری برابر بگیریم مصراع به حشو غریبی مبتلا خواهد شد. نظامی در حدود سال ۴۵۸۰ (۵۸۰ ه.خ) این بیت را سروده و در زمان مورد نظرمان بی‌شک زبان پارتی منقرض شده و در یادها نمانده است. بنابراین تعبیر «پهلوی/ پارسی» به «اشکانی/ ساسانی» که مورد علاقه‌ی دکتر پورشریعتی است، نادرست می‌نماید. به خصوص که نظامی می‌گوید این سرود را در دربار بهرام گور پس از فتحی بزرگ خواندند و بنابراین زبانش پارسی میانه بوده و نه پارتی. گذشته از اینها شواهد برای این که نشان دهیم کلمه‌ی پهلوی در اشعار شاعران پارسی‌گو بیشتر برای اشاره به زبان پارسی میانه‌ی عصر ساسانی و ادامه‌اش در قرون اسلامی مورد استفاده قرار می‌گرفته، بسیار است. فرخی سیستانی در مدح خواجه ابوسهل حمدوی در قصیده‌ای با مطلع

«ای قصد کرده دیدن ایوان کسروی

اندیشه کرده‌ای که به دیدار آن روی»<sup>۳۴</sup>

می‌گوید:

«در فضل گوهرش بتوان یافتن کنون

مدح هزار ساله به گفتار پهلوی»

با توجه به «ایوان کسروی» در مطلع و تعبیر هزار ساله کاملاً روشن است که فرخی دارد به فرهنگ دوران ساسانی ارجاع می‌دهد و معنای گفتار پهلوی هم در این جا نمایان است.

ناصر خسرو هم در قصیده‌اش با مطلع «این کهن گیتی ببرد از تازه فرزندان نوی/ ما کهن گشتیم و او نو

اینست زیبا جادوی» می‌گوید:

«قصه‌ی سلمان شنودستی و قول مصطفی

«کو از اهل البیت چون شد با زبان پهلوی»

و باز معلوم است که زبان سلمان پارسی پهلوی بوده و نه پارسی دری و ناصر خسرو هم دقیقاً همین را مراد کرده است.

پیوند میان کلمه‌ی پهلوی و زبان پارسی میانه به خصوص در آنجا که شاعران به سنت گوسانی و

سرودهای خنیاگران اشاره می‌کنند نمایان‌تر است. نظامی در خسرو و شیرین هنگامی که ترانه‌خوانی و افسانه‌سرایی

ده دختر را شرح می‌دهد می‌گوید:

«که احسنت این جهان پهلو دو همزاد

پس آنگه کردشان در پهلوی یاد»

---

<sup>۳۴</sup> فرخی سیستانی، ۱۳۸۰: ۴۰۰-۴۰۱.



نظامی در منظومه‌هایش بارها به گوسان‌های دوران ساسانی اشاره کرده و همیشه هم از کلمه‌ی پهلوی برای اشاره به زبان شعرشان بهره جسته است. باز در همین منظومه در شرح بزم خسرو هنگام بازآمدن شاپور می‌خوانیم که:

«فکنده سوز آتش در دل سنگ      سرود پهلوی در ناله‌ی چنگ»

گذشته از این منابع منظوم، در متون منثور هم اشاره‌هایی فراوان داریم که به زنده بودن زبان پهلوی تا قرن ۴۵ تاریخی (قرون پنجم و ششم هجری) گواهی می‌دهد. نمونه‌اش آن که در قابوس‌نامه (از اواخر قرن پنجم هجری) می‌خوانیم که: «در کتابی از آن پارسیان به خط پهلوی خواندم که زردشت را خواندند، هم بر این گونه جواب داد. گفت: زیای گویا (زنده‌ی سخنگو)، زیای گویا میرا (زنده‌ی سخنگوی میرنده)، زیای میرا (زنده‌ی میرنده)».<sup>۳۵</sup> یعنی در این تاریخ نه تنها برخی کسان کتابهای پهلوی را می‌خوانده‌اند، که نقل قول از آنها در پارسی دری هم رایج بوده است.

پس معنای کلمه‌ی پهلوی در هنگامی که به زبان و سخن و سرود و مشابه اینها دلالت داشته باشد روشن و سراسر است و همان زبان پارسی میانه را نشان می‌دهد، مگر آن که تعمیمی در معنایش داده شده باشد که در آن حالت هم به زبان‌های نزدیک به پارسی میانه یا آداب و سنن و فرهنگ و شکوه دوران رواج این زبان (عصر ساسانی) دلالت می‌کند.

چنین می‌نماید که دلیل مخالفت برخی از نویسندگان با این معنای روشن از آنجا برخاسته باشد که گذار زبان پهلوی به پارسی دری را امری ساده، سریع، ناگهانی و همه‌جانبه پنداشته‌اند. وگرنه تردید در معنای کلمه‌ی

---

<sup>۳۵</sup> عنصرالمعالی کیکاووس، ۱۳۶۸: ۱۰۱.

پهلوی که کارکرد و معنایش معلوم است، روا نمی‌بود. اما در واقع چنین گذاری پیچیده، زمان‌گیر، و پر فراز و نشیب بوده و چند قرن به درازا کشیده است. یعنی مردم ایران زمین تا قرن ۴۵-۴۶ تاریخی (قرن ۵-۶ هجری) که همچنان شاهان محلی کتیبه‌ی پهلوی می‌نوشتند،<sup>۳۶</sup> با سخنگوییانی به زبان پهلوی سر و کار داشته‌اند و بنابراین غرابتی ندارد که در شعرهای پارسی دری همان را از نامش در نظر داشته باشند.

پس اشاره‌ی شاعران و مورخان به «زبان پهلوی» به صراحت خود زبان پارسی میانه را آماج می‌کرده است. هرچند اشکال سره و قدیمی از پارسی دری را هم که به آن شباهتی بیرونی داشته گاه به استعاره پهلوی/ فهلویات می‌خوانده‌اند و این همان است که مورد تاکید دکتر امیدسالار است. اما این که نویسندگانی نام زبانی را تعمیم داده و از آن برای اشاره به فرهنگ پرورده شده در آن زبان یا امور مشابه با آن به کار گرفته باشند، نمی‌تواند برای انکار معنای اصلی نام زبان به کار گرفته شود. کلمه‌ی پهلوی نام زبانی بوده که بسط یافته و زبان‌هایی با بافت مشابه یا نشانه‌های فرهنگی مربوط به دوران رواج آن زبان را نیز بازنمایی می‌کرده است. اما اینها بدان معنا نیست که پهلوی به کلی از معنای اصلی‌اش تهی شده و با کلمه‌ی دیگری مثل پارسی دری مترادف بوده باشد.

پس نتیجه آن که کلمه‌ی پهلوی نزد شاعرانی مانند خیام و حافظ و مورخان دوران اسلامی همان پارسی میانه معنی می‌داده که تا دیر زمانی در تداوم کاربرد کهن عصر ساسانی‌اش در ایران زمین رواج داشته است. بدنه‌ی شواهد و اشاره‌ها به کلمه‌ی پهلوی به همین خوشه از فرآورده‌های زبانی مربوط می‌شود. در آن مواردی که کلمه‌ی

---

<sup>۳۶</sup> نمونه‌اش کتیبه‌ی لاجین است در مازندران که در قرن پنجم به دست آل زیار نوشته شده است.

پهلوی به گویش‌های کهن ایرانی یا صورتِ سره و سخته‌ی پارسی دریِ نخستین اشاره می‌کند، تعمیمی در همین معنا رخ داده و مبنایش هم شباهت آن گویش‌ها و آن نوع پارسی دری با زبان پهلوی بوده است.

از تمام اینها بر می‌آید که «پهلوی» برچسبی بوده که به میراث فرهنگی و درباری پیش از اسلام اشاره می‌کرده، و این اشاره را از تعمیم معنای اصلی این کلمه به دست آورده که همانا زبان پهلوی یا پارسی میانه باشد.

این سخن با دعوی دوم نوشتار دکتر امیدسالار ناسازگار است. چرا که ایشان معتقدند پهلوی معنای پارسی میانه را نمی‌رسانده است. علاوه بر غیاب شواهدی که برابر پهلوی با پارسی دری (یا صورتی از آن) را نشان دهد، گواهانی بسیار داریم که نشان می‌دهد تمایز این دو زبان برای مردمان آشکار بوده و از کلماتی متفاوت برای نامیدنش بهره می‌برده‌اند.

## گفتار چهارم: مرزبندی پارتی و پهلوی

حال که تفکیک پهلوی از پارسی دری روشن شده، لازم است به تمایز دیگری بپردازیم که در محور زمان در کرانه‌ی مقابل بحث پیشین مان قرار می‌گیرد. جداسازی پارسی دری از پهلوی به دوران اسلامی مربوط می‌شود و سقف زمانی کاربرد پارسی میانه را نشان می‌دهد، اما این زبان ملی کفی هم دارد و آن به گذار از زبان پارتی به پارسی میانه مربوط می‌شود. اگر پهلوی را با پارسی میانه یکی بگیریم، باید آن را جایگزین زبان پارتی و متفاوت با آن بدانیم. طی دهه‌های گذشته اغتشاشی درباره‌ی معنای «زبان پهلوی» رخ داده که به هردو کران یاد شده مربوط می‌شود. یعنی به همان ترتیبی که دکتر امیدسالار پهلوی را با پارسی میانه یکی ندانسته و با پارسی دری یا صورت‌های محلی آن یکی گرفته، برخی هم آن را با زبان پارتی همسان شمرده‌اند. نیرومندترین دعوی در این مورد به مقاله‌ی دکتر پروانه پورشریعتی مربوط می‌شود که در این گفتار به نقد آن خواهیم پرداخت. گرانیگاه آنچه که به همسان‌نگاری زبان پهلوی و زبان پارتی انجامیده، تبارنامه‌ی این دو برچسب و ریشه‌شناسی کلمه‌ی «پهلوی» است. از این رو نیکوست اگر نخست این ریشه را مشخص سازیم.

این را می‌دانیم که کلمه‌ی «پهلوی» به لحاظ ریشه‌شناختی، صورتی دیگر از همان واژه‌ی «پارتی» است.

ریشه‌ی ایرانی «perk\*» در معنی «دنده، سینه، چیز پهن» از ریشه‌ی هندواروپایی «pléth2us\*» به معنای «گذر

کردن» آمده که ریشه‌ی مهم «pent\*» (زاینده‌ی کلمه‌ی «فندق») را هم به دست داده است. این ریشه در زبان‌های ایرانی کهن چنین واژگانی را پدید آورده است: **𐎱𐎠𐎼𐎿** (پَرْتَو: گسترده، پهن) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡** (پَرَسو: دنده) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴** (پَرْتَو: سطح، پهنه) اوستایی، «پَرْتَهو» (پهن) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡** (پَرْتَهوی: زمین) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴** (پَرَسو: دنده) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎡** (پَرَسو: کناره، پهلوی) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎡𐎴** (پَرَسو: تبر جنگی، تبرزین) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎡𐎴** (پَرَسو: قوم جنگاور) و «پَرَسووه» (پهلوی) سانسکریت، **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎡𐎴** (پَرَسه: پارس) و «\*پَرْتَو» (سینه، دنده) و «\*پَرْتَوکه» (پهلوی) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴** (پَرْتَوه: پارت) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴** (پَرْتَواه: پارتی) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴** (پَرَسه: پارس) پارسی باستان، **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (پارتوما: پارتی) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (پارتو: پارت) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (پَرَسا: پارس) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (پَرَسو: ایران) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (پَرَسو: پارسی) اکدی، **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (پاراس: پارس) عبری، **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (بارتوما: پارت) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (بارتوماش: پارتی) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (بایرِشا: پارس) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (بایرِشا: پارسی) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (بایرِشان: ایران) ایلامی، **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (پارزا: پارس) لوکیایی، **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (پرتو: پارت) آرامی سلطنتی، «پارس» و «پارسِگ» (پارسی) و «پهلوک» (پهلوی) و «پهلوم» (عالی، والا) و «پلی» (کنار، حاشیه) و «پهلویگ» (پارتی) پهلوی، «پهلوانک» (پارتی، اشکانی) تورفانی، «پالسو» (پهلوی) سکایی، «پشوتس» (پهلوی) خوارزمی، **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (پارتوکا: پارتی) و **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (پارَسکا: پارس) ارمنی کهن، **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (پارشامَنگی: طاووس) گرجی کهن، **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (پَرْتاوِیک: پارتی) سریانی، **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (پَمسولیا: پهلوی، دنده) پراکریت ساوراسنی، **𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎴𐎡𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴𐎴** (پاسولی: پهلوی) مراثنی کهن، «پالسو» (پهلوی، سینه) ختنی،

درباره‌ی **ფარშამანგი** (پارشامنگی) گرجی به نظرم مرکب از «پارس + مرغ» است و این لقب «پرنده‌ی پارسی» در زبان یونانی باستان و متون رومی هم برای طاووس به کار گرفته شده است. برخی از پژوهندگان بخش اول را **hpa2** (هَرس: شگفت) ارمنی دانسته‌اند که به نظرم نادرست است.

در زبان‌های ایرانی نو هم از این ریشه چنین کلماتی را سراغ داریم: «پهلوی» و «پارس» و «فارس» و «فارسی» و «پهن» و «پهناور» و «پهنه» و «پهلَو/ پهلوان» و «پهلوی» و «پارت» و «پهلوان‌پنبه» و «جهان‌پهلوان» پارسی، «پلی» (پهلوی) طبری، «پَهلیک» (پهلوی) بلوچی، «پارسو» (پهلوی) و «پرسو» (دنده) کردی، «پراسو: سینه» گورانی، «پورس» (دنده) وخی، «فرس» (پهلوی) آسی، «پرساکه» (پهلوی) سندی، «فارس» (ایران) و «فارسی» (ایرانی) و «بَهَلَوان/ فَهَلَوان» (پهلوان) عربی، **पालोवान** (پَلَوان: پهلوان) بنگالی، **ḫwhlɛlɔn** (پاهَلَوان: پهلوان) ارمنی، **ფალავანი** (پَلَوانی: پهلوان) گرجی، «پَلَوان» (پهلوان) ترکی آذری، **पहलवान** (پَهَلَوان: پهلوان) و **पसली** (پاسلی: پهلوی) هندی، «بَهَلَوان» اردو، «پَهلیوان» (پهلوان) ترکی، **पमली** (پَسالی: دنده، پهلوی) پنجابی، **पांसली** (پاسلی: پهلوی، سینه) گجراتی، **फासळी** (پَهاسلی: پهلوی) مراठी، «پرز» (سینه) آلبانیایی،

نام شهر «بردعه» که در قرون اول هجری کرسی استان آران و شروان (جمهوری آذربایجان امروزی) بود هم نامش را از همین جا گرفته است. برخی از این منابع این کرده را مشتقی از «برده» داشته‌اند و گفته‌اند لابد بازار برده‌فروشی آنجا وجود داشته، و برخی دیگر آن را به «بردعه» عربی به معنای «پالان» برگردانده‌اند که آشکارا نادرست است. نام این شهر در اسناد ارمنی «پَرْتَوَه» است. با توجه به این که استانداران این منطقه حتا در دوران ساسانی هم از تبار شاهزادگان پارتی بوده‌اند، روشن است که این همان کلمه‌ی «پارتی» است. «بردعه» هم به روشنی معرب همین واژه است. نام «پیران» که شاه ختن بوده هم احتمالا شکلی تحول یافته از «پهلوان» است.

«پهلوان» با همین معنا در زبان‌های دیگر هم وامگیری شده است: пехливан (پُخلیوان) بلغاری،

пеливан (پیلیوان) مقدونی، πεχλιβανησ (پِخلیبانِس) یونانی، πεηλιπαν رومانیایی، пехлиvān

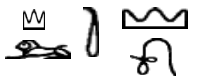

(پهلوان) صربی-کروآتی، «پهلوان» مالایی و اندونزیایی.

این واژه‌ها به این شکل در خارج از قلمرو تمدن ایرانی نیز وامگیری شده‌اند: 白疊 (پو-تیه: پارتی) و

波斯 (پاسی: ایران) چینی، Παρθυοσ (پارثوس: پارتی) و Περσισ (پرسیس: پارس) یونانی، Parsicus

(پارسی) و Parthia (پارت) و Persia (ایران) و persum (لاجوردی، آبی تیره) لاتین، pruši (سینه‌ی اسب)

و прьси (پریشی: سینه) اسلاوی کهن کلیسایی، perši (سینه‌ی اسب) روسی، piršys (سینه‌ی اسب) لیتوانیایی،

و همچنین  (پروت‌جوا: پارتی) و  (پروسا: پارس) مصری باستان.

کلمه‌ی پارس از دوران هخامنشی به بعد نام کشور ایران بوده و کلمات پارتی و پهلوی و پهلوان هم در

دوره‌هایی چنین معنایی را حمل می‌کرده‌اند. به همین خاطر این واژگان به ویژه در متون حماسی و تاریخی با

بسامدی بسیار بالا تکرار شده‌اند. یکی از مشتق‌های جالب این واژه «فرسک» است به معنای «شفتالو» که از لاتین

وامگیری شده است. در زبان لاتین «هلو» را persus و «درخت هلو» را persicus می‌نامند که هردو یعنی

«ایرانی / پارسی»، چون این گیاه از ایران به اروپا وارد شده است. وامگیری این کلمه در زبانهای اروپایی قدیمی

است و آثنايوس که در قرن دوم میلادی می‌زیست در «بزم فرزندگان» اشاره کرده که هلو را «پارسی» (persica)

می‌نامند، چون از ایران آمده است.<sup>۳۷</sup> این واژه در زبان‌های اروپایی به شکل‌های گوناگون وجود دارد و همین معنا

---

<sup>۳۷</sup> آثنايوس، سوم، ۲۴-۲۷: ۱۳۸۶: ۱۵-۱۶).

را هم می‌رساند: pfirsich آلمانی کهن، pesche فرانسوی کهن، peche فرانسوی نو، pfirsich آلمانی نو، peach انگلیسی، persica ایتالیایی، persik روسی، pecago پرتغالی. همه‌ی این کلمه‌ها در شکل اولیه‌شان «پارسی / ایرانی» معنی می‌داده‌اند و بعدتر معنی «هلو، شفتالو» پیدا کرده‌اند. جالب آن که این واژه در خود زبان‌های ایرانی هم وامگیری شده و «فرسِق» عربی و «فرسک» پارسی به معنای «شفتالو» را پدید آورده است.

نامیدن گیاهان با این نام به هلو محدود نیست و در زبان سانسکریت «گردو» را هم «پارسسی» (پارسی) می‌نامیده‌اند. همین واژه از مجرای متون بودایی به چینی هم وارد شده و «پو لُو سی» (درخت گردو) را نتیجه داده است.

این واژگان در شعر و ادب پارسی با بسامدی بسیار بالا به کار گرفته شده‌اند:

رودکی سمرقندی: «وگر پهلوانی ندانی زبان	ورز رود را ماورانهر دان»
فردوسی توسی: «پژوهنده‌ی نامه‌ی باستان	که از پهلوانان زند داستان»
و: «وز آنجا سوی پارس اندر کشید	که در پارس بد گنجها را کلید»

ابوسعید ابوالخیر: «آن شب که مر از وصلت ای مه رنگست

بالای شبم کوتاه و پهنا تنگست «

سنایی غزنوی: «سر اندر راه ملکی نه که هر ساعت همی باشی

تو همچون گوی سرگردان و ره چون پهنه بی‌پهنا «

قوامی رازی: «پادشاه شرع و ملت، خواجه‌ی درگاه و دین

کآسمان را نیست در پهلوی او پهناور»



فخرالدین گرگانی: «سپر دارند پهناور گه جنگ

چو دیواری نگاریده به صد رنگ»

ادیب‌الممالک فراهانی: «شه آن نامه‌ی پهلوانی چو دید

ز شادی دلش در بر اندر تپید»

شرح این مقدمه‌ی مفصل درباره‌ی ریشه‌ی «پهلوی» و «پارتی» و خویشاوندانش از آن رو ضرورت یافت که برخی از نویسندگان از جمله دکتر پورشریعتی انگار دلالت «پارتی» را به شکلی جوهری و ذاتی مهم‌تر و اصیل‌تر از باقی واژگان برآمده از این درخت زبانی دانسته‌اند و به همین خاطر گرایش نشان داده‌اند که اغلب این واژگان خویشاوند را به شکلی به پارتیان مربوط سازند.

با مرور داده‌های ریشه‌شناسانه‌ای که گذشت، دو نتیجه می‌توان گرفت:

نخست آن که کلمات برخاسته از این ریشه در برجسب‌گذاری هویت ملی ایرانیان نقشی مهم ایفا کرده‌اند. اما در این میان «پارس» مهم‌ترین مشتق بوده است. هم پارس که نام رسمی کشور ایران در دوران هخامنشی بوده و هم «پارسی» که نام عمومی ایرانیان از دوران هخامنشی تا به امروز است، از این ریشه برخاسته‌اند. نام «پارت» هم البته مهم بوده و از عصر اوستایی به مدت سه هزاره نام استانی در شمال شرقی ایران و برجسبی برای مردم ساکن در آن و نامی برای دودمان برخاسته از آنجا بوده است. اما اهمیت و استمرار «پارتی» از «پارسی» آشکارا کمتر است.

دوم آن که مشتق‌های برخاسته از این ریشه در چند محور تحول یافته‌اند. یکی در مقام نامی خاص است که به صورت جاینام (استان فارس، پارت، کشور پارس) یا نام تیره (پارتی) تبلور می‌یافته است. اهمیت واژگان هویت‌بخش ملی به ویژه «پارسی» از همین محور ناشی شده است. دیگری در ارتباط با مضمون «پهلوی، کنار» است

که در زبان‌های ایرانی به ویژه پارسی کارکرد خود را حفظ کرده است. سومی در ارتباط با هنرهای رزمی و آداب جنگاوری است که واژه‌ی «پهلوان» محور آن قلمداد می‌شود.

با در نظر داشتن این نکات، حال می‌توان به مقاله‌ی دکتر پورشریعتی پرداخت و پیشنهادهایش را محک زد. دکتر پورشریعتی در مقاله‌ای مفصل<sup>۳۸</sup> سه دعوی مهم مطرح کرده است: نخست آن که کلمه‌ی «پهلوان/پهلوی» در اغلب موارد به معنای «پارتی» است، و گاه به نظر می‌رسد از دیدشان همیشه این کلمات چنان دلالتی دارند. دوم آن که بر اساس این پیش‌فرض، گمان برده‌اند که تعبیر «زبان پهلوی» به زبان پارتی اشاره می‌کند و بنابراین دایره‌ی رواج زبان پهلوی که در متون قرون نخستین اسلامی بدان اشاره شده را با زبان پارتی مربوط دانسته‌اند و نه پارسی میانه. سوم آن که حدسی جسورانه مطرح کرده‌اند و با توجه به اشاره‌های فردوسی درباره‌ی پهلوی‌دانی‌اش، گفته‌اند زبان اصلی فردوسی یا همسرش پارتی بوده است. هر سه‌ی این دعوی‌ها به نظرم نادرست است.

برای نقد این سه ایده دو روش پیشاروی خود داریم. یکی رویکرد کلان‌زبان‌شناسی تاریخی که دامنه‌ی گسترش و تداوم زبان‌های ایرانی را واری می‌کند، و دیگری رویکرد جرءنگر تاریخی و سندپژوهانه که گواهان و ارجاع‌های مربوط به موضوع را محک می‌زند. نخست نیکوست اگر رویکرد کلان را بیازماییم، که به تنهایی برای مردود شمردن این سه دعوی بسنده است.

---

<sup>۳۸</sup> پورشریعتی، ۱۳۹۰.

زبان پارسی اگر در چشم‌اندازی تاریخی نگریسته شود، یکی از زبان‌های ایرانی دوران میانه است. زبان‌های ایرانی باستانی در شکل نوشتاری‌شان از هیتی و میتانی و اوستایی و سانسکریت و پراکریت آغاز می‌شوند و به پارسی باستان ختم می‌شوند. دو توضیح در این مورد ضروری است. نخست آن که زبان‌هایی مثل هیتی و میتانی و لوویایی و کاپادوکی که در غرب ایران زمین و درون جغرافیای تمدن ایرانی (یعنی منطقه‌ی آناتولی و آذربایجان و شمال میانرودان) رواج داشته‌اند، بدیهی است که ایرانی هستند. رویکرد ایران‌زدایانه‌ی مدرن اغلب این زبان‌ها را به جاهایی پرت مثل اروپا و یونان و حتا هند مربوط می‌سازد که مقایسه‌ی دستور زبان و ساخت زبان‌های باستانی و تماشای نقشه برای ابطالش بسنده است.

دوم آن که زبان‌های رایج در جنوب شرقی ایران زمین در بخش‌های شمالی شبه‌قاره‌ی هند هم پیش می‌رود و این ناحیه (از گجرات تا اوتارپرادش) در سراسر تاریخ بخشی از قلمرو تمدن ایرانی بوده است. هندوستان که بدنه‌ی شبه‌قاره‌ی هند را در برمی‌گیرد برای خود جهانی متمایز است که تمدنی مستقل (یعنی شبکه‌ای مستقل و خودبنیاد از شهرها و راهها و نویسه‌ها) پدید نیاورده، و زیربنایش غیرآریایی بوده و در گذر هزاره‌ها به تدریج در بافت تمدن ایرانی گنجدیده و طی دو قرن گذشته با استعمار انگلیس از آن گسسته شده است. در دوران باستان که زبان‌های سانسکریت و پراکریت و پالی رواج داشته، تنها نواحی شمالی از نویسایی و شهرنشینی برخوردار بوده و این همان بخش آریایی‌نشینی است که درون یا حاشیه‌ی دولت ایرانی قرار می‌گرفته است. خطاست این زبان‌ها را هندی بنامیم. چون در این دوران هندوستان در معنای شبه‌قاره‌ای هنوز پیکربندی متمایزی نداشته و «هند/هیندوش» استانی در داخل کشور هخامنشی بوده است.

با فروپاشی دولت هخامنشی دوران زبان‌های ایرانی میانه آغاز می‌شود که پارتی یکی از پیشگامان آن است. پارتی از زبان‌های ایرانی شمال غربی است، و بنابراین با کردی و بلوچی پیوند دارد. این زبان مثل بلوچی، اما بسیار زودتر از غرب به شرق کوچیده و در دوران هخامنشی نخستین نشانه‌ها از هویت مستقل پارتی را در اسناد تاریخی می‌بینیم. در ابتدای عصر اشکانی پارت کانون مرکزی اتحاد مجدد ایران زمین و ختم استیلای مقدونیان است. به همین خاطر دولت اشکانی را پارتی هم می‌نامیده‌اند.

زبان پارتی در دوران پانصد ساله‌ی اشکانی زبان ملی ایران بوده و نخست با خط آرامی و بعدتر با شکلی تغییر یافته از این خط نوشته می‌شود که به خط پارتی مشهور است. زبان و خط پارتی با ظهور ساسانیان از مقام نماد ملی خلع می‌شود، و جای خود را به پارسی میانه می‌دهد که ادامه‌ی مستقیم پارسی باستان به حساب می‌آید و خاستگاهش جنوب غربی ایران بوده است.

زبان پارسی میانه که پهلوی هم نامیده می‌شود، از همان ابتدای کار به عنوان زبان ملی برجستگی پیدا کرد. این زبان هرچند با پارتی خویشاوند است، اما با آن تفاوت دارد و به احتمال زیاد در سراسر دوران اشکانی در منطقه‌ی ایلام قدیم در کنار بقایای زبان ایلامی حضور داشته است. زبان پارسی میانه از همان ابتدای کار با خطی متمایز نوشته می‌شد که نوآوری مهمی در آن رخ نموده بود و آن پیوسته‌نویسی بود.

با ظهور ساسانیان زبان و خط ملی از همان ابتدای کار و عصر اردشیر بابکان به پارسی میانه یا پهلوی دگردیسی یافت. با این حال زبان و خط پارتی همچنان رواج داشت. هم ساسانیان در کتیبه‌های چندزبانه‌شان به آن می‌نوشتند و هم در قلمرو قفقاز که شهربانانش همچنان اشکانی بودند، این زبان در سطح محلی درباری و کلاسیک محسوب می‌شد. زبان پارتی در میانه‌ی دوران ساسانی منقرض شد. در بدنه‌ی ایرانشهر جای خود را به

پارسی میانه داد و در برخی نقاط مثل قفقاز که رواجی و دوامی بیشتر داشت، بر زبان ارمنی کهن و گرجی کهن تاثیر گذاشت و نظام واژگانی آن را تعیین کرد و در آن کالبد تداوم یافت. واپسین نشانه‌های خط و زبان پارسی به قرن ۳۸ تاریخی (قرن چهارم میلادی) مربوط می‌شود و این زبان قاعدتا بعد از آن منسوخ شده و احتمالا تنها در شکل شفاهی و در نقاط دورافتاده کمی دیرتر هم تداوم داشته باشد.

بر این مبنا تنها با نگرستن به تاریخ زبان پارسی می‌توان دانست که کلمه‌ی «زبان پهلوی» به آن اشاره نمی‌کرده است. این نکته البته درست است که تعبیر «پهلوانیگ» در مقابل برچسب «پارسیگ» به خاندان‌های برجسته‌ی عصر اشکانی اشاره می‌کرده است. اما این خاندان‌ها از سویی لزوما پارسی نبوده‌اند و از سوی دیگر ارتباطی روشن با زبان پارسی نداشته‌اند. یعنی خاندان نیرومند و مهم سورن که بی‌شک در رده‌ی پهلوانیگ می‌گنجند، مرکز اقتدارشان در سیستان و شمال هند بوده و احتمالا زبانشان مشتقی از سکایی بوده است. در دوران ساسانی هم مهمترین خاندان پهلوانیگ که نیای نگارنده هم هست، اسپهبدان بوده‌اند که از طرفی پیوند روشنی با خاندان ساسانی داشته‌اند و از سوی دیگر پیوندشان با سرزمین‌های پیرامون دریای خزر استوار بوده و دست کم در دوران اسلامی زبان‌شان طبری بوده است.

بنابراین باید تمایزی قایل شد میان برچسب پهلوانیگ که به خاندان‌های بزرگ بازمانده از عصر اشکانی اشاره می‌کند، با زبان پارسی. این عنوان نشان نمی‌دهد که زبان این خاندان‌ها پارسی بوده باشد. همچنان که این برچسب لزوما پارسی بودن این خاندان‌ها را نشان نمی‌دهد. برعکس شواهد زیادی داریم که در دوران ساسانی زبان اغلب ایشان -مثل خاندان مهران که در ری ساکن بوده‌اند، یا گودرزیان مقیم اصفهان- مثل باقی نقاط ایران

پارسی میانه بوده است. به تعبیری زبان این خاندان‌های پهلوانیگ، پهلوی بوده، اما پهلوی پارتی نبوده و زبان ملی آن دوران یعنی همان پارسی میانه بوده است.

پس باید توجه داشت که سه واژه‌ی خویشاوندی که از ریشه‌ی مشترک «\*پرک/ پرت» برخاسته‌اند، هریک دامنه‌ی معنایی مشخص و متمایزی دارند. پارتی به زبانی خاص اشاره می‌کند که به استانی مشخص (همتای دامغان و سمنان و بخشی از شمال خراسان) مربوط است و در دوران اشکانی برچسبی برای زبان و دولت ملی ایران بوده است. پارسی کلمه‌ای کهن‌تر و فراخ‌دامنه‌تر است که به کل زبان‌های ایرانی و هویت کلی ایرانیان و کشور ایران اشاره می‌کند. پهلوی هم کلمه‌ای عام است که در کل «ایرانی کهن» معنی می‌دهد و هردو معنای جنگاوری و دیرینگی را می‌رساند. با روی کار آمدن ساسانیان، خاندانهای مهم اشکانی پهلوانیگ/ پهلویگ خوانده شدند، همچنان که با ظهور اسلام نموده‌های مربوط به عصر ساسانی را با همین کلمات برچسب می‌زده‌اند.

بنابراین فرض مرکزی دکتر پورشریعتی که پهلوی/ پهلوانی را مترادف با پارتی گرفته، جای چون و چرا دارد. این فرض در دوران اسلامی بنا به شواهد بسیار نادرست است، و حتا در دوران ساسانی هم انگار بیشتر به دیرینگی و جنگاوری خاندان‌ها اشاره می‌کرده و نه پارتی یا اشکانی بودن‌شان. چون اغلبشان ربطی به استان پارت یا خاندان اشکانی نداشته‌اند. این البته بدان معنا نیست که خود اشکانیان با این برچسب خوانده نمی‌شده‌اند. چون در جاهایی مثل تاریخ طبری می‌بینیم که اردوان پنجم اشکانی هنگام جنگ با اردشیر بابکان با صفت پهلوی مشخص شده است.<sup>۳۹</sup> اما باز در این که پهلوی در اینجا «پارتی» یا «اشکانی» معنا دهد، تردید هست. بیشتر به نظر

---

<sup>۳۹</sup> طبری، ۱۹۸۳، ج. ۱: ۴۷۷.

می‌رسد با برجستگی برآمده از کلمه‌ی پارت سروکار داریم که بسط معنایی یافته و به نظم سیاسی دوران اشکانی و کلیت بافت جنگاورانه‌ی دیرینه‌اش اشاره کند.

تا اینجای کار از موضع زبان‌شناسی تاریخی به موضوع نگرینیم و نشان دادیم که بعید است زبان پارتی در دوران اسلامی در خراسان رایج بوده باشد و هیچ ردپایی از خود به جا نگذاشته باشد، و بنابراین کلمه‌ی پهلوی در این دوران مترادف با پارتی نبوده است. درباره‌ی معنای دقیق آن در دوران ساسانی نیز به بحث بیشتری نیاز است و برابر شمردنش با پارتی یا اشکانی چنان که گفتیم نادقیق می‌نماید.

اما اگر به داده‌ها و اسناد تاریخی بنگریم هم باز به همین نتیجه می‌رسیم. نیکوست شواهدی که دکتر پورشریعتی برای پشتیبانی دعوی خود فراخوانده را بازبینی کنیم و آن را با داده‌هایی دیگر تکمیل کنیم. پیشتر گفتیم که ابن ندیم از قول ابن مقفع زبان‌های ایرانی را به پنج رده‌ی پهلوی و [پارسی] دری و پارسی [میان] و خوزستانی و سریانی تقسیم کرده است.<sup>۴۰</sup> پورشریعتی در مقاله‌اش «پهلوی» متن ابن ندیم را با قاطعیت همتای پارتی دانسته و گفته «الفهلویه... برگردان عربی واژه‌ی پارتی است»، به همان شکلی که الفارسی برگردان پارسی است.<sup>۴۱</sup>

این برداشت اما درست نیست. هردوی اینها وام‌واژه و معرب شده هستند و نه ترجمه (برگردان) به عربی و بنابراین فهلوی عربی همان پهلوی است و نه پارتی، به همان شکلی که فارسی همان پارسی است. کلمه‌ی

---

<sup>۴۰</sup> ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۱۵.

<sup>۴۱</sup> پورشریعتی، ۱۳۹۰: ۱۴۲.

پارتی که مورد تاکید دکتر پورشریعی است در متن ابن ندیم دیده نمی‌شود و این فرض که پهلوی همان پارتی است نیاز به دلیل دارد و از متن بر نمی‌آید.

این خطا در برابر شمردن پهلوی و پارتی قدری عجیب است. چون گواهی که این سخن را رد می‌کند در سخن خود ابن مقفع وجود دارد و دکتر پورشریعی هم بر آن آگاه بوده و به آن ارجاع داده است. ابن ندیم در ادامه سخن خود به نقل از ابن مقفع می‌گوید «فَأَمَّا الْفَهْلَوِيَّةُ فَمَنْسُوبٌ عَلَى فَهْلَوٍ، اسْمٌ يَقَعُ عَلَى خَمْسَتَيْنِ بُلْدَانٍ وَ هِيَ أَصْفَهَانَ وَ الرِّيَّ وَ هَمْدَانَ وَ مَا نِهَآوَنَدُ وَ أَذْرَبَيْجَانَ».<sup>۴۲</sup> یعنی «اما پهلوی همان است که به پهلو منسوب است، و این اسم جایی است که پنج شهر را در خود می‌گنجاند که عبارتند از اصفهان و ری و همدان و آذربایجان». اما نکته در اینجا است که هیچ یک از این مناطق در قلمرو کهن پارت‌ها قرار ندارند و اصولاً به ایران غربی مربوط می‌شوند. یعنی در زمان ابن مقفع زبان پهلوی در میان اهالی ایران غربی از آذربایجان یا همدان و اصفهان رایج بوده است. این همان قلمروی است که زبان پارسی در آن تحول یافته است.

در اشارت ابن مقفع این نکته‌ی مهم اغلب نادیده انگاشته شده که او زبان‌های ایرانی دوران خود را بر اساس نظامی جغرافیایی منظم کرده است. خوزی آشکارا به خوزستان و لرستان یعنی ایلام قدیم مربوط می‌شده، سریانی زبان میانرودان و آسورستان بوده، فارسی زبان استان‌های مرکزی ایران از جمله استان فارس امروزی بوده، دری به خراسان و ایران شمال شرقی مربوط می‌شده، و پهلوی زبان آذربایجان و همدان و ایران شمال غربی بوده است. یعنی این پنج زبان با تقسیم‌بندی جغرافیای ایران به یک مرکز - دل ایرانشهر (فارسی) - و چهار

---

<sup>۴۲</sup> ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۱۵-۱۶.



قلمرو در چهار جهان پیرامونی - میانرودان (سریانی) و ایلام (خوزی) و و ماد (فهلوی) و خراسان (دری) - همتا بوده است.

به هر روی از اینجا برمی آید که پهلوی زبان اهالی خراسان نبوده و دری بوده که به ایشان منسوب می شده است. شواهد دیگری هم داریم که نشان می دهد «فهلوی» به زبان مردم جبال یعنی آذربایجان و ایران غربی مربوط می شده و نه ایران شرقی. چنان که سروده های حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده می گوید زبان «فهلوی راست» را باید نزد اهالی زنجان شنید و شیخ شهاب الدین سهروردی که در نزدیکی زنجان می زیسته خود را وارث حکمت فهلویون می داند و تعبیر «انوار فهلویه» را در همین معنی برای اشاره به فره ایزدی شاهان پیش از اسلام به کار می گیرد. در کنار این شواهد، می دانیم که اشعار بابا طاهر همدانی و شیخ صفی الدین اردبیلی را «فهلویات» می نامیده اند. اینها همه به ایران غربی و شکلی از زبان پهلوی اشاره می کنند که به ویژه در آذربایجان رواج داشته و همان است که پهلوی آذری یا آذری کهن خوانده می شود. بخش هایی از این زبان در فهلویات و سروده های مردمی این منطقه باقی مانده و به روشنی می دانیم که این گویشی از زبان پارسی میانه بوده است. یعنی نه به سرزمین پارت ربط داشته و نه به زبان پارتی.

با مرور کاربرد کلمه ی «پهلوی / پهلوی / پهلوانی» در زبان پارسی دری با قاطعیت می توان دایره ی معناهای منسوب بدان را مشخص ساخت. این واژگان به روشنی همان «سنت جنگاورانه ی ایران باستان» را نشان می داده اند و اختصاصی به خاندان خاصی (اشکانی یا ساسانی) یا استانی خاص (پارت یا فارس) نداشته اند.

گاهی پهلوی در معنای «ایرانی اصیل» یا حتا «زرتشتی» به کار گرفته می‌شود. چنان که دقیقی در

گشتاسپ‌نامه می‌گوید

«چرا ننگریدی پس و پیش را      رها کردی آن پهلوی کیش را»

یا: «نه افراسیابی و نه یبغوی      همه ایرجی‌زاده و پهلوی»

که در دومی منظور ایرانی تبار و آریایی است در برابر ترکان که در آن دوران مهمترین دودمانشان خود را آل افراسیاب می‌خواندند. باز باید توجه داشت که ارجاع به ایرج و فریدونی تبار پنداشتن ایرانیان و ترک و یبغوی شمردن تورانیان به ویژه در دوران ساسانی باب بوده و در دوران اشکانی هنوز قومیت ترک پدید نیامده بود و تورانی‌ها و ایرانی‌ها با همان چارچوب دیرین اوستایی‌شان دوشاخه از آریایی‌های خویشاوند قلمداد می‌شده‌اند. یکی از جاهایی که برچسب «پهلوی / پهلوانی» زیاد دیده می‌شود، سرودهای گوسانی است و این نقطه‌ایست که با بحث محوری‌مان درباره‌ی آواز جانوران و زبان‌های ایرانی نیز تقاطع پیدا می‌کند. از شواهد بر می‌آید که سنت گوسانی در تاریخ دیرپای ایران در گذار از چند زبان همچنان تداوم یافته است. هرودوت و مورخان یونانی اشاره‌هایی دارند به این که در عصر هخامنشی گوسان‌هایی در ایران غربی وجود داشته‌اند که داستان‌های پهلوانان باستانی را می‌خوانده‌اند. پس جدای از برخی از بخش‌های کهن اوستا مثل «زمیاد یشت» و «فروردین یشت» که احتمالاً در اصل سرود گوسانی بوده، در دوران هخامنشی گوسان‌هایی داشته‌ایم که قاعدتاً به پارسی باستان سرود می‌خوانده‌اند.

چنان که از اشاره‌های مورخان رومی و داده‌های بومی برمی‌آید، سنت گوسانی در عصر اشکانی بسیار شکوفا بوده و قاعدتاً در این هنگام خنیاگران به زبان پارتی سرود می‌خوانده‌اند. خود کلمه‌ی گوسان هم چنان که

گفتیم به بافت زبان پارتی مربوط می‌شود. باز می‌بینیم که در در عصر ساسانی و چند قرن پس از آن که هنوز پارسی دری در ایران زمین فراگیر نشده بود، زبان پهلوی است که در خدمت این شاعران و سرودخوانان به کار گرفته می‌شود و بعدتر طی هزار و صد سال گذشته پارسی دری است که جایگزین آن می‌شود. گذار سنت گوسانی پارتی به پهلوی به احتمال زیاد در جنوب غربی ایران زمین و منطقه‌ی فارس رخ داده، و تردیدی نیست که گذار از زبان پهلوی به پارسی دری در شمال شرقی ایران زمین و خراسان بزرگ تحقق یافته است. در این زمینه شاعران پیشتازی مانند رودکی و شهید بلخی و فردوسی و اسدی توسی را باید چهره‌های تاثیرگذاری دانست که این گذار را ممکن ساخته‌اند.

توجه به گذار زبانی در روایت‌های گوسانی اهمیت دارد و نادیده گرفتن‌اش ممکن است به این خطا بینجامد که فرض کنیم گوسان‌ها در سراسر تاریخ تنها به یک زبان سرود می‌خوانده‌اند. شواهدی که برشمردیم نشان می‌دهد که چنین نبوده و گوسان‌ها در هر دورانی به زبان ملی و رایج همان عصر سرود می‌خوانده‌اند. همچنان که در کنار گوسان‌های رسمی‌تر مسلط بر زبان ملی، خنیاگران محلی را داشته‌ایم که به زبان‌های قومی همان سرودها را برای مردمی محلی روایت می‌کرده‌اند. چنان که گفتیم، نغمه‌های عاشیق‌ها که به ترکی است و شاهنامه‌ی کردی یا شعرهای محلی طبری و بلوچی و دشتستانی نمودهایی از این سنت گوسانی در سطح محلی هستند. یعنی زبان گوسان‌ها نه در جغرافیا و سطح استانی و قومی یگانه بوده و نه در محور تاریخ و در توالی زبان‌های ملی به هم.

وقتی گره‌ی این الگوی پیچیده گشوده شود، راه بر برخی خطاها بسته می‌شود. خطاهایی که در مقاله‌ی دکتر پورشریعتی نمودهایی از آن دیده می‌شود. نمونه‌اش تفسیری است که از بخشی از شاهنامه می‌توان کرد.

فردوسی می‌گوید که بهرام چوبین هنگام شوریدن بر هرمزد ساسانی از خنیاگران می‌خواهد تا داستان دلیری‌های اسفندیار را به زبان پهلوی برایش بخوانند، و شرح مجلس نیز دقیقا همان است که در ویس و رامین می‌بینیم:

«بفرمود تا خوان بیاراستند می و رود و رامشگران خواستند

به رامشگری گفت کامروز رود بیارای با پهلوانی سرود

نخوانیم جز نامه‌ی هفتخوان برین می‌گساریم لختی بخوان

که چون شد به رویین دز اسفندیار چه بازی نمود اندران روزگار»

تصویری که اینجا بازنموده شده صریح و روشن است. بهرام چوبین که تباری پارتی دارد و از خاندان مهران برخاسته، قصد دارد بر خسرو پرویز شورش کند و به عنوان سرودی الهام‌بخش و تهییج جنگی یارانش، از گوسان می‌خواهد که سرود هفت خوان اسفندیار را بخواند. روشن است که بهرام خود را با اسفندیار هم‌تا می‌انگارد و کار دشوار نبرد با شهنشاه مستقر را با هفت‌خوان یکی می‌گیرد. بهرام در ضمن مدعی بوده که تاج و تخت باید به خاندان اشکانی بازگردد و خود را شایسته‌ی این مقام می‌دانسته است. اما سرودی که طلب کرده و جزئیات ماجرا انگار ارتباطی با تبار او ندارد.

دکتر پورشریعی تعبیر «پهلوانی سرود» را چنین تفسیر کرده که منظور «سرودی به زبان پارتی» است. دلیلش هم تبار مهرانی بهرام چوبین است و دعوی‌اش بر سلطنت. اما اینها ارتباطی به زبان ندارد. بهرام چوبین در سال ۳۹۷۰ تاریخی (۵۹۰ م.) سر به شورش برمی‌دارد و این دو قرن پس از منسوخ شدن زبان پارتی است. یعنی واپسین نشانه‌های زبان پارتی که به کتیبه‌های ساسانی و متون مانوی مربوط می‌شود، به میانه‌ی دوران ساسانی تعلق دارند و احتمالا در آن هنگام هم این زبان دیگر سخنگوی چندانی نداشته و خط و زبان پارتی همچون زبانی

دینی و سیاسی و مشروعیت‌بخش به کار گرفته می‌شده است. بنابراین بسیار بعید است که رامشگر در مجلس سرداری که قصد نبرد با شاهنشاه را داشته، سرودی را بخواند که احتمالا اغلب حاضران از آن چیزی نمی‌فهمیده‌اند. فرض دکتر پورشریعتی در این مورد که در پایان عصر ساسانی زبان پارسی هنوز زنده بوده و مردم با این گستردگی سرود گوسان‌ها بدان زبان را می‌فهمیده‌اند، به شواهد و مستندات نیاز دارد که در بایگانی تاریخی غایب هستند. در مقابل تفسیری ساده‌تر از این بیت‌ها می‌توان داشت. پهلوانی سرود آشکارا به داستان هفت خوان اسفندیار اشاره می‌کند و این روایتی اوستایی است نه اشکانی. یعنی اسفندیار پسر گشتاسپ شاه کیانی بلخ و پهلوان بزرگ دین زرتشتی بوده که احتمالا همزمان با پیامبر آریایی می‌زیسته و در نبرد با یکی از شاهان غیرزرتشتی سکا کشته شده است. داستان نبرد رستم و اسفندیار را شاید بتوان به دوران اشکانی مربوط دانست، چون آن پهلوان سکا با گندفرنه یا رستم هم‌تا‌انگاشته شد. اما اینجا تنها بحث از هفت خوان است و این ارتباطی با دوران اشکانی ندارد. سنت گوسانی مربوط به این داستان احتمالا تا دوران خود زرتشت عقب می‌رود و در سراسر تاریخ تداوم داشته است. بنابراین «سرود پهلوانی» به سادگی یعنی «سرود جنگاوران دیرینه» یا «سرود پهلوانان بزرگ». ارتباط با زبان پارسی یا خاندان اشکانی افزوده‌ایست که دکتر پورشریعتی به متن افزوده و پذیرفتنی نیست. برای ارزیابی اعتبار این افزوده باید به سایر جاهایی نگریست که فردوسی از «پهلوانی سرود» یاد کرده است. یکی دیگر از این موارد به باربد رامشگر نامدار خسروپرویز مربوط می‌شود که وقتی خبردار شد شاهنشاه زندانی شده به نزدش رفت و ترانه‌ای برایش خواند:

«چو آگاه شد باربد زآنکه شاه      بپرداخت بی داد و بی کام گاه

ز جهرم بیامد سوی تیسفون      پر از آب مژگان و دل پر ز خون

همی پهلوانی بر او مویه کرد      دو رخساره زرد و دلی پر ز درد»

این واقعه احتمالاً به سال ۴۰۰۸ تاریخی (۶۲۸م.) و کمی پیش از اعدام خسرو پرویز رخ داده است، و چنان که گفتیم زبان پارتی در این هنگام مدتها بوده مرده محسوب می شده است.

دکتر پورشریعتی به این نکته تاکید کرده که بارید به احتمال زیاد تبار پارتی داشته، چون شکل اصلی نامش پهلبد بوده است. باز در اینجا با فروکاستن عام به خاص روبرو هستیم. یعنی از روی این نام نمی شود به این نتیجه رسید که بارید تباری پارتی داشته است. پهل / پهلوی در ابتدای نام او می تواند مترادفی دگرگون شده از پارت باشد که در عین صحت ریشه شناسانه، بعید است در ذهن مردمان چنین دلالتی را متبادر کند. احتمال قوی تر آن است که این کلمه به سادگی پهلوان معنی می داده و در نتیجه پهلبد یعنی سرکرده‌ی پهلوانان، یا پهلوان ممتاز، که در مقام لقبی درباری و ساسانی از سرکرده‌ی پارتی‌ها یا پارتی ممتاز معنادارتر می نماید. در ضمن از نام سرودهایی هم که می خوانده روشن می شود که با حماسه و سیاست درباری ساسانیان پیوند داشته است.

فردوسی و ثعالبی نام برخی از نغمه‌هایش را ثبت کرده‌اند که عبارت بوده از «سبز در سبز»، «پیکارگرد»

و «داد آفرید». دکتر پورشریعتی این نام‌ها را «میتزایی» دانسته و گفته که بارید چون پارتی بوده به کیش غالب پارتها

یعنی دین مهر پایبندی داشته است. اینها هم به نظر نادرست می‌رسد. در ایران زمین کیش مهر به معنای رومی‌اش -که انگار مورد نظر ایشان است- وجود نداشته، و بزرگداشت مهر مانند بزرگداشت وای و هوم و زروان و بهرام بخشی از جریان‌های درونی دین زرتشتی بوده است. یعنی چنین می‌نماید که از دوران هخامنشی به بعد دین مستقلی برای پرستش مهر در ایران نداریم و آیین مهر و کیش زرتشتی با هم درآمیخته‌اند و یکپارچه باید به هردو نگریست. نام‌های این سرودها اما اصولاً ربطی به کیش مهر ندارد، و بیشتر با سیاست ایرانشهری پیوند خورده است. پیکارگرد آشکارا سرودی حماسی و جنگی است. سبز در سبز احتمالاً سرودی بزمی و درباری بوده، چون سبز رنگ سلطنتی خاندان ساسانی است. دادآفرید هم باز به محور سیاست ایرانشهری یعنی دادگری بازمی‌گردد که به همان اندازه که با مهر پیوند دارد، زرتشتی هم هست.

بر مبنای این مقدمات نمی‌توان فرض کرد که «همی پهلوانی بر او مویه کرد» یعنی «برایش سرود غمگینی به زبان پارتی خواند». معنای این مصراع به سادگی آن است که «به زبان پهلوی یا با سرودهای پهلوانی به حال او غم خورد». هرچند خسرو پرویز پیوندهایی خونی با خاندان اسپهبد داشته و بخش اول نام باربد هم «پهلُو» است، ولی اینها نشان نمی‌دهد که در ابتدای هزاره‌ی پنجم تاریخی (۶۲۸ م.) در دربار ساسانی سرودهای رامشگران به جای پارسی میانه، به پارتی بوده باشد.

به همین ترتیب بیت دیگری از فردوسی که می‌گوید بارید:

«زننده بر آن سرو برداشت رود همان ساختی پهلوانی سرود»

هم نشان نمی‌دهد که به زبان پارسی سرود خوانده باشد. معنای سراسر مصرع دوم آن است که سرودی پهلوانی و حماسی برخواند و شاید با قدری همدلی بتوان فرض کرد که شاید این سرود به ماجراهای پهلوانان دوران اشکانی مربوط می‌شده است. اما به هر صورت این که رامشگری درباری در تیسفون پایان عصر ساسانی برای شاهنشاه به زبان پارسی سرود بخواند، فرضی بسیار نامحتمل است که به شواهد استوارتری نیاز دارد.

موارد دیگری هم که در شاهنامه از سرود پهلوانی یاد شد، به احتمال زیاد معنا همین سرود کهن و روایت جنگاوران بوده است، و نه شعری به زبان پارسی. این ماجرا حتا درباره‌ی رخدادهای عصر اشکانی هم مصداق دارد. مثلا فردوسی می‌گوید بعد از جنگ با خاقان چین ایرانیان بزمی برگزار کردند و در آن:

«سخن‌های رستم به نای به رود بگفتند بر پهلوانی سرود»

احتمالا منظور آن است که ایرانیان سرودی حماسی یعنی نغمه‌ای در ستایش کردارهای پهلوانی رستم خواندند، و نه لزوما سرودی به زبان پارسی. هرچند این داستان به دوران رستم و احتمالا میانه‌ی عصر اشکانی مربوط می‌شود. ناگفته نماند که درگیری میان ایرانیان و چینیان قاعدتا در ترکستان رخ داده و نیروهای درگیر در آن بیشتر سکاها



و تخاری‌ها بوده‌اند. یعنی در زمینه‌ای چندزبانه در خارج از قلمرو سیاسی ایران جای داریم که زبان میانجی‌اش

اتفاقاً سغدی بوده و نه پارتی، و پهلوانان درگیر در نبرد احتمالاً تخاری و سکایی و ختنی حرف می‌زده‌اند.

در جاهایی هم که ارجاع پهلو/ پهلوانی به زبان و گفتار است، زبان پارسی میانه باید مورد نظر باشد و نه

پارتی. مثلاً فردوسی می‌گوید:

«یکی پیر بد پهلوانی سخن      به گفتار و کردار گشته کهن»

در زمان فردوسی کسی که به زبان پهلوانی سخن می‌گفته، قاعدتاً پارسی میانه می‌دانسته و نه پارتی که احتمالاً

شش قرن پیشتر منقرض شده بود. یا در این بیت:

«چنین گوید از دفتر پهلوان      که پرسید موبد ز نوشیروان»

روشن است که «دفتر پهلوان» یعنی «دفتری به زبان پهلوی» و آن به پارسی میانه بوده است، چون در آن داستان

گفتگوی موبدان موبد و انوشیروان دادگر نقل شده که هر دو به پارسی میانه سخن می‌گفته‌اند و نه پارتی. در

مواردی حتا این پهلوی حرف زدن به گذشته هم تعمیم یافته است. فردوسی می‌گوید:

«سیاوش غمی گشت زایرانیان      سخن گفت بر پهلوانی زبان»

بسیار بعید است سیاوش در اینجا به پارتی سخن گفته باشد. چون سیاوش در اصل به دوران کیانیان تعلق داشته و زبانش اوستایی بوده و نخستین اشاره‌ها به نام و داستانش هم در اوستا دیده می‌شود. بنابراین زبان خودش اوستایی بوده است. از دید فردوسی اما او به زبانی کهن حرف می‌زده و قاعدتا منظورش از این زبان پارسی باستان بوده که در زمان او داستان‌های کهن سیاوش را بدان می‌سروده‌اند. دلیلی ندارد فرض کنیم سیاوش به پارتی با ایرانیان سخن گفته باشد یا فردوسی چنین تصویری درباره‌اش داشته باشد، چون این زبان نه به دوران خودش مربوط می‌شود و نه به دوران فردوسی.

دکتر پورشریعتی به داستانی در شاهنامه اشاره کرده که در آن شیرویه برای خسرو پرویز در زندان پیامی

می‌فرستد و جالینوس یا گالینوش که رئیس نگهبانان است، به ایشان زنه‌ار می‌دهد که پیام را دریابند

«مگر آن که گفتار او بشنوی  
اگر پارسی گوید از پهلوی»

نتیجه‌گیری ایشان این بوده که منظور از پارسی همان پارسی میانه است و منظور از پهلوی زبان پارتی است. اما

چنان که گفتیم زبان پارتی در این هنگام منسوخ بوده و جز در معبد‌های مانوی منطقه‌ی تورفان و احتمالاً برخی

نقاط پرت در قفقاز گویشوری نداشته است. بسیار بعید بوده شیرویه و خسرو پرویز در مرکز اقتدار ساسانیان به

پارتی با هم نامه‌نگاری کرده یا اصولاً این زبان را بلد بوده باشند. این که زندانبانان هم پارتی می‌دانسته‌اند و

می‌توانسته‌اند پیغام را دریابند، بسیار بسیار نامحتمل است. بنابراین چنین تفسیری نادرست است و احتمالاً این بیت در حال و هوای زمان سروده شدنش به این معنی بوده که «هوشیار باشید که محتوای پیام را دریابید، به هر زبانی که باشد». یعنی در اینجا منظور از پارسی، دری است و منظور از پهلوی پارسی میانه، و استعاره‌ایست از «هر زبانی».

آنچه این اشتباه را ایجاد کرده احتمالاً آن است که در دوران ساسانی خاندان‌های پارسیگ و پهلویگ تمایزی داشته‌اند و اینها خاندانهای اشرافی‌ای بوده‌اند که در دوران اشکانی ریشه داشته، یا در عصر ساسانی شکل گرفته بودند. اما این برچسب به خاندان‌ها را نمی‌توان بی‌محابا به زبان تعمیم داد، به ویژه در شرایطی که روشن است چنین تعمیمی بیت‌ها و جملاتی از این دست را نامفهوم و بدخوان می‌کند.

نمونه‌ی دیگری از کنار هم آمدن پهلوی و پارسی را در داستان تهمورث دیوبند می‌بینیم. آنجا که دیوها به مردمان خط و نویسایی می‌آموزند:

چه رومی چه تازی و چه پارسی

«نبشتن یکی نه که نزدیک سی

نگاریدن آن کجا بشنوی»

چه سغدی و چینی و چه پهلوی

باز در این بیت‌ها فرض ایشان آن بوده که پهلوی به معنای پارسی آمده و پارسی زبان رایج عصر ساسانی را نشان می‌دهد. اما چنین می‌نماید که خطایی در تحلیل زمینه‌ی بیان این بیت‌ها در کار بوده باشد. نخست آن که فرض شده در این بیت‌ها سغدی همان زبان ترکی است،<sup>۴۲</sup> که فرض عجیب و نادرستی است. سغدی زبانی جا افتاده و کهن در ایران شرقی بوده و در راه ابریشم زبان واسطه محسوب می‌شده و از دوران اشکانی انبوهی از متون دینی و دیوانی پدید آورده است. زبان ترکی در مقابل تازه در اواخر دوران ساسانی نویسا می‌شود و بسیار بعدتر در دوران تیموری به زبانی ادبی بدل می‌شود و متن‌های طولانی تولید می‌کند.

دیگر آن که دکتر پورشریعتی از این بیت‌ها نتیجه گرفته‌اند که داستان تهمورث به زمانی مربوط می‌شده که این زبان‌ها همه در خراسان رواج داشته و نویسا هم بوده‌اند. اما این برداشت هم نادرست می‌نماید. داستان تهمورث دیوبند ریشه در متون اوستایی دارد و بسیار کهن‌تر از فهرست زبان‌هایی است که می‌بینیم. آن فهرست از زبان‌های نویسا آشکارا به دوران فردوسی مربوط بوده و لزوماً هم به رواج خطها در خراسان ارتباطی ندارد. چون می‌دانیم لاتین و چینی هرگز در خراسان رواجی نداشته‌اند. فردوسی اینجا به سادگی زبان‌های نویسای که

---

<sup>۴۲</sup> پورشریعتی، ۱۳۹۰: ۱۴۷.

خط‌های متمایز دارند و برای مخاطبانش آشنا بوده را برشمرده است. به همین خاطر به رومی و چینی هم اشاره کرده و تاکید دارد که همه‌ی خطهایی که اسمشان را شنیده‌ای (نگاریدن آن کجا بشنوی). در این زمینه به پارسی اشاره می‌کند و پهلوی، و این قاعدتا خط پارسی-عربی و خط پارسی میانه است که هر دو در زمان فردوسی در خراسان وجود داشته و برای مردم آشنا بوده است. این فرض که زبان پارتی در دوران فردوسی هنوز در خراسان سخنگو داشته فرض بعیدی است که شاهی برایش نداریم، و این که خط پارتی هم (که موضوع بیت است) در این دوران رواج خود را حفظ کرده باشد، تقریباً ناممکن می‌نماید.

این بیت‌ها بر خلاف تصور ایشان به روشنی نشان می‌دهند که منظور از پارسی / پهلوی دو لایه‌ی ساسانی / اسلامی از زبان ملی است و بنابراین به پارسی دری / پارسی میانه اشاره می‌کند که با دو خط متفاوت هم نوشته می‌شده‌اند. گذشته از این، اگر دیدگاه دکتر پورشریعتی را بپذیریم و فرض کنیم که «پهلوی» پارتی معنی می‌دهد و نه پارسی میانه، با این معمای بزرگ روبرو می‌شویم که چرا مردمان در قرون نخستین اسلامی مدام از زبان پارتی (پهلوی) سخن می‌گفته‌اند، اما به زبان عصر ساسانی (پارسی میانه) که در زمان خودشان هم رایج بوده هیچ اشاره‌ای نداشته‌اند؟ یعنی ایراد دیگری که بر این نظرگاه وارد می‌شود آن است که با الگوی رواج زبان‌ها سازگاری ندارد. حتی اگر بپذیریم که زبان پارتی تا دوران فردوسی زنده بوده - که هیچ شاهی برایش نداریم - باز تردیدی

نیست که لایه‌ی زبانی غالب کهن پارسی میانه بوده و لایه‌ی جدیدتری هم که جایگزین آن می‌شده پارسی دری بوده است. در این حالت عجیب است که از پارسی (دری) مدام سخن بشنویم اما به زبان عصر ساسانیان که هنوز رایج بوده اشاره‌ای نینیم. بی‌شک چنین اشاره‌ای وجود داشته و فراوان هم بوده و قاعدتا همان کلمه‌ی پهلوی بر آن دلالت داشته است.

دکتر پورشریعتی احتمالاً متوجه این ایراد بوده است. شاید از این روست که کوشیده برچسبی دیگر را علامت زبان پارسی میانه بداند. پیشنهاد او در این مورد خسروی است. از دید او خسروی به پارسی میانه اشاره می‌کند و در برابر پهلوی قرار می‌گیرد که یعنی پارتی. بر این مبنا فلسفه‌ی خسروانی سهروردی را هم باید فلسفه‌ی نوشته شده به خط و زبان پارسی میانه دانست. شاهدی هم در این مورد آورده که نشان می‌دهد خسروی نامی برای زبانی بوده است. در شاهنامه وقتی اسکندر قصد حمله به سرزمینی در خاور را دارد، این توصیف را درباره‌شان می‌شنود که:

«زبانشان نه تازی و نه خسروی      نه ترکی و چینی و نه پهلوی»

اما این تک بیت اثبات نمی‌کند که زبانی به اسم «زبان خسروی» وجود داشته و زبانی بسیار مهم و رایج که برای شش قرن زبان ملی هم بوده را با آن می‌نامیده‌اند. با مرور کاربردهای کلمه‌ی خسروی در شاهنامه معلوم می‌شود

که این کلمه به معنی دقیق کلمه یعنی «امور مربوط به دربار ساسانی» و به طور خاص به «چیزهای شکوهمند مربوط به دوران خسروانوشیروان» و گاه خسرو پرویز اشاره می‌کند.

فردوسی اغلب صفت خسروی را برای نامیدن چیزهایی مثل جامه و کلاهخود و تاج به کار می‌گیرد و

آشکارا منظورش «شاهانه، باشکوه، عالی» است:

«یکی مغفر خسروی بر سرش  
خوی‌آلوده ببر بیان در برش»

«یکی تخت پیروزه و میش‌سار  
یکی خسروی تاج گوهرنگار»

«هم اندر زمان بهمن آمد پدید  
ازو رایت خسروی گسترید»

«کمر خواست پرگوهر شاهوار  
یکی خسروی جامه‌ی زرنگار»

شایان توجه است که در این بیت‌ها چیزهای خسروی به پهلوانانی مثل رستم یا شاهانی مثل کیکاووس منسوب

شده که اتفاقاً به دوران پیشاساسانی تعلق دارند و اگر منطق پارتی شمردن این پهلوانان را بخواهیم بپذیریم، نباید

چنین‌الگویی دیده شود.

بیت‌های دیگری داریم که اتفاقاً به نوشتن و زبان مربوط می‌شود و تصریح می‌کند که صفت خسروی به

سادگی یعنی شاهانه و ربطی به زبان و خطی نداشته است. چندان که نامه‌هایی خسروی داشته‌ایم که خط و

زبان‌شان تُخاری بوده است:

نکو آفرینی خط ییغوی»

«نوشت اندر آن نامه‌ی خسروی

نوشته درو بر خط ییغوی»

«بدادندش آن نامه‌ی خسروی

این بیت‌ها به دوران پادشاهی گشتاسپ مربوط می‌شود و در آن ییغو به منطقه‌ی ترکستان اشاره می‌کند که در آن

دوران خاستگاه و اقامتگاه تخاری‌ها بوده که نژادی آریایی و کهن و نزدیک به سکاها بوده‌اند.

علاوه بر این بیت‌هایی هست که به روشنی نشان می‌دهد خسروی و پهلوی دو مفهوم متضاد و مقابل

نبوده‌اند، بلکه مکمل و تقریباً مترادف شمرده می‌شده‌اند:

همان تاج و هم باره‌ی پهلوی»

«از آرایش جامه‌ی خسروی

ز چینی و رومی و از پهلوی»

«همه بارشان دیبه‌ی خسروی

بپوشیده آن جوشن پهلوی»

«نشسته بر آن باره‌ی خسروی

نگارش همه گوهر پهلوی»

«بنه بر سرت افسر خسروی



«گشاد آن میان بستن پهلوی

برآهیخت زو جامه‌ی خسروی»

« بفرمود تا خلعت خسروی

ز رومی و چینی و از پهلوی»

« بیاورد پس جامه پهلوی

یکی باره با آلت خسروی»

بنابراین روشن است که خسروی دقیقاً به همان ترتیبی که همتای عربی‌اش -کسروی- را داریم، یعنی «شاهانه» و «همسان با شکوه و جلال دربار خسروانشیروان و خسروپرویز» و برجستگی برای زبان یا خط نیست. جالب آن که بیت آخری که نقل کردیم به بخش کوتاه پادشاهی اشکانیان در شاهنامه مربوط می‌شود. یعنی کلمه‌ی خسروی با این معنای عام درباره‌ی اشکانیان هم کاربرد داشته است. اما روی هم رفته این بیت‌ها نشان می‌دهد بسیاری از چیزهایی که به دربار ساسانیان مربوط می‌شده، خسروی و همزمان پهلوی نامیده می‌شده است. بنابراین معقول است زبان درباری ایشان که پارسی میانه بوده نیز پهلوی خوانده شود.

اما جالب آن که بیت‌های فراوانی در شاهنامه داریم که نشان می‌دهد پهلوی علاوه بر مفهوم عمومی‌اش همچون برجستگی برای زبان و خط خاصی به کار گرفته می‌شده، و آن زبان و خط همان است که «خسروی» است. یعنی تصریح روشنی می‌بینیم که زبان و خط رایج در دربار خسروان پهلوی بوده است:

« سکندر دل خسروانی گرفت

سخن گفتن پهلوانی گرفت»

سخن گفتن پهلوانی گرفت»

« سکندر دل خسروانی گرفت

چنان چون بود نامه‌ی خسروی»

«ز عنبر نوشتند بر پهلوی

نویسنده بنوشت بر پهلوی»

« به قرطاس برنامه خسروی

ابر دفتر و کاغذ خسروی»

« نبشتم سخن چند بر پهلوی

بدو داد پس نامه خسروی»

« فراوانش بستود بر پهلوی

نبود آن زمان خط جز پهلوی»

« نبشت او بر آن نامه خسروی

برآیین شاهان خط خسروی»

« یکی نامه بنوشت بر پهلوی

به مشکاب بر دفتر خسروی»

« یکی خط بنوشت بر پهلوی

نتیجه آن که خسروی یعنی شاهانه و فلسفه‌ی خسروانی سهروردی هم به فلسفه‌ی تحول یافته در دربار

خسرو انوشیروان اشاره می‌کند، و اینها ارتباطی با زبان پارسی باستان یا هیچ زبان و خط خاصی ندارند.

به این ترتیب معمایی خودساخته رفع می‌شود و ابهامی باقی نمی‌ماند. چنین نبوده که مردم در قرون

نخستین هجری مدام به زبان منسوخ پارتی اشاره کنند و از زبان حاضر و ریشه‌دار پارسی میانه سخنی به میان

نیاورند. بلکه کلمه‌ی پهلوی با صراحت همان پارسی میانه معنی می‌داده است. زبان پارتی انگار برجسبی مجزا

نداشته و گهگاه با همین کلمه‌ی پهلوی مورد اشاره قرار می‌گرفته. برجسی که به لحاظ ریشه‌شناختی درست است، اما احتمالاً از تعمیم کلمه‌ی پهلوی (در معنای پارسی میانه) به زبان ملی پیشین ناشی شده است.

ریزه‌کاری‌های دیگری هم درباره‌ی زبان پهلوی وجود دارد که باز در نهایت همین نتیجه‌گیری‌ها را تایید می‌کند. مثلاً دکتر پورشریعتی به بیتی از شاهنامه اشاره کرده که ماجرای نامه‌نگاری خسرو پرویز به شهرورازِ شورش را شرح می‌دهد. این نامه به دست رومی‌ها می‌افتد و امپراتور روم برای خواندنش:

«از آن مرز داناسری را بجست که آن پهلوانی بخواند درست»

از دید دکتر پورشریعتی این که امپراتور روم در قلمروش به دنبال فردی دانا گشته تا نامه‌ی پهلوانی را بخواند، نشان می‌دهد که اصل نامه به زبان پارسی بوده است. چون فرض ایشان آن بوده که زبان پهلوی را لابد عده‌ی زیادی در روم می‌دانسته‌اند، و فرض بعیدترشان آن بوده که خسرو پرویز و شهروراز چون هردو با خاندان‌های کهن پارسی پیوند داشته‌اند، لابد با زبان پارسی با هم نامه‌نگاری می‌کرده‌اند. اما این فرض‌ها استوار نیست. نخست آن که از بیت شاهنامه بر نمی‌آید امپراتور روم برای خواندن نامه تا آن حد که ایشان فرض کرده‌اند دچار زحمت شده باشد. نامه‌ای به خط کشور همسایه به دست رومیان افتاده و فردی دانا و آشنا به این خط را جستجو کند و آن را خوانده‌اند. این که در روم دوران خسرو پرویز کسی پیدا می‌شده که پارسی بلد باشد و از آن مهمتر خط پارسی

بخواند، فرض بسیار بعید و نامحتملی است. اتفاقاً بیت نشان می‌دهد که زبان نامه پارسی میانه بوده چون بالاخره داناسری در روم پیدا شده و آن را درست خوانده است.

گذشته از این نمونه‌های فراوان دیگری داریم که فردوسی کلماتی را به زبان پهلوی نقل می‌کند و اینها

همه به پارسی میانه مربوط هستند، یا بین پارسی میانه و پارسی مشترک هستند. مثلاً:

«اگر پهلوانی ندانی زبان                      به تازی تو اروند را دجله خوان»

«ورا نام کندز بدی پهلوی                      اگر پهلوانی سخن بشنوی

کنون نام کندز به بیکنند گشت                      زمانه پر از بند و ترفند گشت»

این بیت‌ها آشکارا به جاینام‌های دوران ساسانی اشاره می‌کند که در دوران اسلامی دگرگون گشته‌اند.

اروند رود به دجله تغییر نام داده و بیکنند را قدیم کندز می‌خوانده‌اند. دلیلی ندارد فرض کنیم این جاینام‌ها پارسی

هستند، اما معقول است بپذیریم که در دوران پنج‌قرنی ساسانی با چنین نام‌هایی مشهور بوده‌اند و فردوسی به آن

اشاره می‌کند و زبان آن دوران را پهلوی نامیده است.

یا در داستان ضحاک می‌خوانیم که:

«کجا بیوراسپش همی خواندند                      چنین نام بر پهلوی راندند»

بیور به معنای ده هزار کلمه‌ای است در پارسی میانه و نام «بیوراسپ» هم در آن زبان وجود دارد و حتا به خط پازند به صورت **𐭪𐭫𐭬𐭭𐭮𐭯𐭰𐭱𐭲𐭳** (بیوراسپ) نوشته می‌شده و بنابراین تلفظ دقیقش را هم می‌دانیم. همین کلمه‌ی بیور در پارسی دوران اشکانی هم وجود داشته، اما در دوران ساسانی در زبان‌های متأثر از پارسی شکلی متفاوت پیدا کرده است. یعنی در ارمنی کهن به صورت **բիւր** (بور) یا **բիւր** (بیور) درآمده و اسم **Բիւրասպ** (بیوراسپ) را هم داریم که با ثبت فردوسی تفاوت دارد.

این اشاره‌ها نشان می‌دهد که فردوسی وقتی از پهلوی سخن می‌گوید، منظورش پارسی میانه است و نه پارسی، که اگر در زمانی نزدیک به او گویشوری هم می‌داشت، قاعدتا کلمات را با شکلی نزدیک به ارمنی کهن تلفظ می‌کرد و نه همچون پارسی میانه.

اما در مقاله‌ی دکتر پورشریعتی گرانیگاه اصلی بحث که از همه‌ی بخش‌های دیگر ناپذیرفتنی‌تر هم هست، آنجاست که می‌گویند زبان پارسی چندان در خراسان رواج داشته که فردوسی آن را می‌دانسته و زبان مادری همسرش بوده و کسانی دیگر از بزرگان آن خطه نیز گویشور آن بوده‌اند. این دعوی ایشان مقدمه‌ای درست دارد و آن هم این که بسیاری از خاندان‌های بزرگ خراسان از جمله خاندان عبدالرزاق حاکم توس و معمری که

شاهنامه‌ی منصور را گردآوری کرد، تبار خود را به پارتیان می‌رسانده‌اند. بخش نخست مقاله‌ی ایشان که درخشان و دقیق و درست هم هست، پیوند این اشخاص با خاندان کنارنگیان را نشان می‌دهد و نقش مهم خاندان‌های قدیمی پارتی در پدید آمدن شاهنامه را نشان می‌دهد.

آنچه این بخش درخشان را با افولی ناخوشایند ختم می‌کند، آن است که فرض کرده‌اند خاندان‌های پارتی همیشه به زبان پارتی سخن می‌گفته‌اند. در حالی که این فرض نادرست است. نگارنده که بازمانده‌ی خاندان اسپهبدان است به همراه پدران‌ش طی هزار سال گذشته به پارسی دری سخن می‌گفته و این ارتباطی به تبارنامه‌ی ژنتیکی این خاندان ندارد. خاندان‌های اشرافی باقی مانده از دوران اشکانی هم که پارتی یا پهلوانیگ خوانده می‌شده‌اند، قاعدتا در دوران ساسانی به زبان ملی رایج یعنی پارسی میانه و در زمان فردوسی به زبان ملی نوحاسته یعنی پارسی دری سخن می‌گفته‌اند. این که آثار ادبی پدید آمده در میان‌شان -شاهنامه‌ی منظوم و مثنوی- هم به پارسی دری بوده همین نکته را تایید می‌کند.

در این زمینه وقتی فردوسی در مقدمه شاهنامه درباره‌ی ابومنصور محمد بن عبدالرزاق توسی می‌گوید:

«یکی پهلوان بود دهقان نژاد  
دلیر و بزرگ و خردمند و راد»

به روشنی یعنی این مرد پهلوان و جنگاوری نامدار بوده که نژادش به دهقانان بازمی‌گشته است. در مصراع نخست پهلوان با دلیر و بزرگ در مصراع دوم همنشین است و دهقان‌نژاد بودن به خردمند و راد بودن مربوط می‌شود. بنابراین معنای کلمه‌ی پهلوان شفاف است و ارتباطی به «پارتی» بودن ندارد. پسر این مرد یعنی منصور که حامی مالی فردوسی بوده هم

«جوان بود و از گوهر پهلوان      خردمند و بیدار و روشن‌روان»

در اینجا روشن است که «گوهر پهلوان» یعنی از تبار پهلوان - پدرش - که مثل او خردمند و بیدار بوده است. بی‌شک ممکن است این عبارت را در اینجا به معنای «وارث خون پارتی» هم خواند، اما محتمل‌ترین تفسیر نیست، و به هر صورت به این که زبان این فرد پارتی بوده گواهی نمی‌دهد.

درباره‌ی متنی که گردآوری شده هم گزارش فردوسی روشن است:

«ز هر کشوری موبدی سالخورد      بیاورد کاین نامه را گرد کرد

چو بشنود از ایشان سپهبد سخن      یکی نامور نامه افکند بن»

آشکار است که موبدان سالخورده که از سرزمین‌های متفاوت آمده بودند، در آن هنگام به پارسی میانه حرف می‌زده‌اند و بسیار بعید است موبدان با زبان پارتی داشته باشیم. چون هیچ متن دینی زرتشتی به زبان پارتی در

دوران ساسانی تولید نشده و ردپایی از کلیدواژه‌های پارسی در متون پهلوی تدوین شده در قرون سوم و چهارم هجری نمی‌بینیم. پس «سپهبدی که از ایشان سخن می‌شنود» اگر هم به خاندان پارسی تبار اسپهبدان تعلق داشته باشد، زبان پارسی میانه بلد بوده و با همین زبان ملی سابق روایت ایشان را می‌شنیده است.

فردوسی نیز چنین بوده است. دوستش به او می‌گوید خوب است به نظم کشیدن شاهنامه را بر عهده

بگیرد چون:

«گشاده زبان و جوانیت هست سخن گفتن پهلوانیت هست»

در این بافت روشن است که منظور از سخن گفتن پهلوانی یعنی فردوسی می‌توانسته به زبان ملی عصر ساسانی یعنی پارسی میانه صحبت کند. وگرنه هیچ شاهدهی نداریم که در این دوران زبان پارسی در شهر مهمی مثل توس سخنگو داشته باشد. بعید است در زمینه‌ای چنین نویسا که متونی همزمان به پارسی و سغدی و عربی تولید می‌کرده، پارسی چنین رایج بوده باشد و هیچ سندی یا ردپایی زبانی از آن بازمانده باشد.

دکتر پورشریعتی معتقد است همسر یا دلدار فردوسی هم به زبان پارسی مسلط بوده، و علاوه بر این متونی

به این خط و زبان در اختیار داشته است. از دید ایشان داستان بیژن و منیژه چون در دوران اشکانی ریشه دارد، به

همین زبان باقی مانده و روایت شده است. پس وقتی همدم فردوسی آن را به نزدش برد و:



«پس آنگه بگفت از ز من بشنوی به شعر آری از دفتر پهلوی»

منظورش این بوده که این داستان که در دفتری به خط و زبان پارتی نوشته شده را به شعر تبدیل کن. اما چنین برداشتی بسیار نامحتمل می‌نماید. این که داستانی در دورانی شکل گرفته باشد بدان نیست که تا ابد به زبان آن دوران روایت شود. همچنان که داستان سیاوش که خاستگاهش زبان اوستایی بوده بی‌شک در دوران ساسانی هم رایج بوده و به زبان پارسی میانه خوانده می‌شده و حالا ما نسخه‌ی پارسی دری‌اش را می‌خوانیم. یا داستان بیژن و منیژه که احتمالاً در اصل به زبان پارسی بوده، امروز تنها به زبان پارسی دری رواج دارد. به همین ترتیب قاعدتاً این داستان در دوران ساسانی به زبان پارسی میانه بازگو می‌شده و همدم فردوسی هم چنین متنی را برایش برده است.

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت به همان ترتیبی که دکتر امیدسالار آمیختگی ناپذیرفتنی‌ای میان پهلوی با پارسی دری قایل است، دکتر پورشریعتی کاری مشابه را با همسان انگاشتن پهلوی و پارتی انجام داده است. این در حالی است که «زبان و خط پهلوی» چنان که دیدیم در متون معنایی کاملاً شفاف و روشن دارد و به زبانی اشاره می‌کند که امروز در منابع دانشگاهی پارسی میانه خوانده می‌شود.

کلمه‌ی پهلوی تقریباً در سراسر دوران اسلامی با همین معنایی که گفتیم کاربرد داشته، و با بسامدی بالا در ساختهای ادبی گوناگون به کار گرفته می‌شده است. این که چرا در روزگار ما چنین اغتشاشی در فهم آن رخ داده قدری جای پرسش دارد. یعنی قدری عجیب است که کلمه‌ای با معنای روشن که برای زمانی چنین طولانی به کار گرفته می‌شده و آخری سلسله‌ی سلطنتی ایران هم نامش را از آن گرفته، ناگهان دستخوش چنین ابهامی شده باشد. حدس من آن است که این تشکیک در معنای «پهلوی» و تلاش برای به دست دادن معنایی تازه و دور از ذهن برایش، تا حدودی در روندی عمومی ریشه داشته باشد که طی نیم قرن گذشته در آکادمی استیلا داشته و نزد شرق‌شناسان محبوب بوده است. بخشی از این داستان به مسابقه‌ای برای واسازی ارکان هویت‌بخش به تمدن ایرانی ریشه دارد، و بخشی دیگر به کوشش آگاهانه برای معنزدایی از این ارکان مربوط می‌شود. روندی که اغلب پژوهشگران معصومانه و نادانسته در آن مشارکت می‌ورزند، و نتیجه‌ی کارشان جدای آن که نادرست از آب در می‌آید، به بخشی از یک گفتمان عمومی برای ابهام‌زایی در مفاهیم تاریخی علمی و مستند بدل می‌شود.

کوتاه سخن آن که از بحثی که گذشت می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم زبان و خط پهلوی دقیقاً به همان چیزی اشاره می‌کند که طی دهه‌های گذشته در فضای دانشگاهی با نام پارسی میانه برچسب خورده است. استفاده از همان کلمه‌ی پهلوی به نظرم ترجیح دارد، چرا که دلالتی روشن و شفاف دارد و در زبان و فرهنگ ایرانی هم

ریشه‌ای تناور دوانده است. یعنی دلیلی ندارد زبان ملی‌ای که نزدیک به یک هزاره رواج داشته و حدود پانصد

سال شأن زبان ملی را داشته را با اسمی نوساخته بنامیم، و از کلمه‌ی شناسنامه‌داری که طی هزار سال گذشته

برایش به کار گرفته شده و بر زبان حافظ و فردوسی جاری شده، چشم‌پوشی کنیم.

## کتاب پنجم: پندگان و گوسان‌ها

امیدوارم با بحثی که کردیم مفهوم زبان پهلوی روشن شده و ابهامی در آن باقی نمانده باشد. بعد از این رفع ابهام می‌توانیم بحث آغازین خود را پی بگیریم و بررسی کنیم که زبان‌های ایرانی چگونه در قالب آواهای جانوران نمادپردازی می‌شده‌اند. تقریباً هیچکسی نیست که گمان کند زبان پارتی همچنان تا زمان حافظ و سعدی زنده بوده، و با توجه به بقای پارسی میانه تا زمانی نزدیک به این دوران، آنچه پس از این خواهد آمد هم در ضمن تاییدی است بر آن که پهلوی دقیقاً همان معنای پارسی میانه را در ذهن مردمان متبادر می‌کرده است.

وقتی از گوسان‌ها و سنت شفاهی و انتقال سینه به سینه‌ی روایت‌های اساطیری سخن می‌آید، این پرسش مطرح می‌شود که خنیاگران ترانه‌ها و سرودهای خویش را به چه زبانی می‌خوانده‌اند؟ شواهدی در دست داریم که برخی از این خنیاگران روایت‌های ملی ایرانی را به زبان‌های قومی و محلی بازگو می‌کرده‌اند. مثلاً این را می‌دانیم که نصر ابن حارث که از معارضان و مخالفان پیامبر اسلام در مکه بوده، گوسان هم محسوب می‌شده و سرودهای ایرانی و داستان‌های رستم و اسفندیار را در مجلس مکیان بر می‌خوانده است.<sup>۴۴</sup>

---

<sup>44</sup> همدانی، ۱۳۷۳: ۱۴۰-۱۴۱.

بنابراین دست کم در اواخر دوران ساسانی گوسان‌هایی که به زبان‌های قبیله‌ای نانویسا مانند عربی نجد این روایت‌ها را بازگو کنند، وجود داشته‌اند. سرودخوانی عاشیق‌های آذربایجان به زبان ترکی و سرودهای شاهنامه‌ی کردی را نیز باید بخشی از همین سنتِ روایتِ حماسه‌ها و اساطیر ملی به زبان‌های قومی دانست که تا به امروز ادامه یافته است.

با این حال قاعدتاً بخش عمده‌ی گوسان‌ها با توجه به دوره‌گرد بودن و تحرک‌شان به زبان‌های ایرانی‌ای سرود می‌خوانده‌اند که برای بخش بزرگتری از مخاطبان فهمیدنی باشد. شواهد هم نشان می‌دهند که بدنه‌ی گوسان‌ها در دوران اشکانی به زبان پارسی سرود می‌خوانده‌اند و در عصر ساسانی این واسطه‌ی زبانی را به پهلوی تغییر دادند. به همین ترتیب گذار دیگری از پهلوی به پارسی دری را در قرون اولیه‌ی بعد از هجرت می‌بینیم.

در کنار این گذارهای زبان ملی، در ایران زمین رسم رمزگذاری نمودهای اجتماعی و انسانی با نشانه‌های طبیعی سنتی بسیار دیرینه و کهن بوده است. به عنوان نمونه رمزگذاری ایزدان و قدرت سیاسی وابسته به ایشان با گله‌ها یا جانوران<sup>۴۵</sup> یا نشانه‌گذاری ایزدان و نیروهای طبیعی وابسته به ایشان با اختران در ایران پیشینه‌ای بسیار طولانی دارد و دست کم درباره‌ی دومی می‌توان خاستگاه آن را ایران زمین دانست.<sup>۴۶</sup> سنت ادبی و دینی ایران درباره‌ی رمزگذاری آواز پرندگان بسیار غنی است و از نظر پیچیدگی و دوام در تمدنهای دیگر نظیر ندارد. این رمزگذاری هم در متونی منظم و مدون مانند منطق‌الطیر دیده می‌شود و هم در گفتمانی عامیانه و مردمی.

---

<sup>۴۵</sup> سودآور، ۱۳۸۴.

<sup>۴۶</sup> وکیلی، ۱۳۹۱.

رمزگذاری آوای پرندگان در سطوحی مختلف و لایه‌هایی متنوع در ایران زمین رایج بوده است. از این رو این که گوسان‌ها خویشتن را با پرندگان هم‌سان انگاشته باشند چندان غریب نیست. به ویژه که کارکرد اصلی خنیاگران و پرندگان یعنی آواز خواندن این دو را به هم شبیه می‌کرده و قاعدتا نزدیکترین نمادی که می‌شده برای نشانه‌گذاری خنیاگران برگزید، پرندگان بوده‌اند.

در شاهنامه نشانه‌هایی روشن هست که انگار گوسان‌های پهلوی‌سرا خویشتن را با بلبل همانند می‌دانسته‌اند و نزد دیگران هم با چنین لقبی شناخته می‌شده‌اند. در سرآغاز داستان رستم و اسفندیار می‌خوانیم که:

گل از ناله‌ی او بیالد همی	«به پالیز بلبل بنالد همی
گل از باد و باران بجنبد همی	شب تیره بلبل نخسبد همی
ز بلبل سخن گفتن پهلوی	نگه کن سحرگاه تا بشنوی
ندارد جز از ناله زو یادگار»	همی نالد از مرگ اسفندیار

فردوسی نه تنها در اینجا می‌گوید «بلبل» به زبان پهلوی داستان اسفندیار را بازگو می‌کند، که چند بیت جلوتر به صراحت می‌گوید که خودش این روایت از کسی شنیده که چنین لقبی داشته است:

«ز بلبل شنیدم یکی داستان  
که برخواند از گفته‌ی باستان»

به این ترتیب لقب بلبل برای اشاره به کسی که به زبان پهلوی سرود می‌خواند از همان ابتدای رواج شعرهای پارسی دری وجود داشته است. این لقب تا همین اواخر در منطقه‌ی آسیای میانه وجود داشته و اشاره‌ای به حماسه‌خوانی ازبکی به نام ارگاش جومن بلبل (۱۸۷۰-۱۹۳۷ م) داریم که تا پنج نسل حماسه‌خوان بوده‌اند و به

همین ترتیب بلبل لقب داشته‌اند.<sup>۴۷</sup> اکبر نحوی در مقاله‌ی پرمحتوایی که درباره‌ی منابع فردوسی در سرایش شاهنامه نوشته،<sup>۴۸</sup> از یک مولانا فغان‌الدین هم یاد کرده که بلبل لقب داشته و به خاطر شاهنامه‌خوانی شهرتی داشته است. او به درستی در این مقاله نتیجه گرفته که در قرونِ میانی بلبل لقب شاهنامه‌خوانان و راویان سنت گوسانی بوده است، اما این حدس که بلبل راوی داستان رستم و اسفندیار گوسانی بوده و به سنت شفاهی پهلوی تعلق داشته را مردود دانسته است و نقد او در اینجا به حدس دکتر خالقی مطلق است.

با این حال به نظرم حدس دکتر خالقی مطلق درست‌تر می‌رسد، چرا که در تمام جوامعی که می‌شناسیم سنت‌های شفاهی همواره در کنار و به موازات سنت نوشتاری وجود داشته‌اند و نسبت به آن وضعیتی پیشینی و عام‌تر دارند. یعنی جوامعی نانویسا داریم که سنت نوشتاری برای ثبت اساطیر خود نداشته باشند، اما جامعه‌ای شناخته نشده که سنت شفاهی در آن رواج نداشته باشد و تنها از مجرای منابع نوشتاری داده‌های اساطیری و حماسی خود را به دست آورند. این سنت شفاهی ایرانی حتا امروز هم در آواز نقالان و عاشیق‌ها و یارسان‌ها باقی مانده است. در موسیقی سنتی هم ردپای دیرینه‌سالی این سنت را می‌توان دریافت، چنان که مثلا هنوز گوشه‌ای به نام پهلوی داریم که بین همایون و بیداد قرار می‌گیرد.

اینها بدان معناست که فردوسی و هم‌همی کسان دیگری که به تدوین و بازسازی روایت‌های ملی دست فراز برده‌اند، خواه ناخواه در زمینه‌ای از روایت‌های شفاهی مردمی که معمولا نانویسا و شاخه شاخه و عامیانه هم

---

<sup>۴۷</sup> خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۲۸.

<sup>۴۸</sup> نحوی، ۱۳۸۴: ۳۲-۶۴.

بوده کار خود را انجام می‌داده‌اند و کمی غریب است که پژوهنده‌ای مانند فردوسی به کلی گوش بر این روایت‌ها ببندد یا پرهیزی داشته باشد که داده‌های این سنت را در اثر خویش وارد نکند. از این رو تماس فردوسی با گوسان‌ها و سنت شفاهی بر اساس داده‌های جامعه‌شناسانه حدسی نزدیک به یقین است و تعارضی با بهره‌مندی دانشوران‌هاش از کتاب‌ها و سنت نوشتاری ندارد.

از همه‌ی اینها نتیجه می‌شود که بلبلِ راوی داستان رستم و اسفندیار به احتمال زیاد همان گوسانی بوده که دکتر خالقی مطلق حدسش را زده، و با توجه به همنشینی بلبل و زبان پهلوی و رواج این زبان در قرن چهارم هجری هیچ بعید نبوده که فردوسی نسخه‌ی پهلوی آن را شنیده باشد. هرچند درباره‌ی فردوسی شواهدی فراوان داریم که زبان پهلوی می‌دانسته و منابعی را به طور مستقیم از آن بافت فرهنگی برمی‌گرفته، تقریباً تردیدی نیست که در قرون بعدی این زبان منسوخ شده و با این همه همچنان نام و نشان آن باقی بوده است.

چنین می‌نماید که زبان پهلوی در اواخر دوران سلجوقی به تدریج منقرض شده و تا زمان حمله‌ی مغول احتمالا جمعیت گویشوران‌ش به کل از میان رفته باشند. با این حال جالب است که رمزگذاری این زبان و جایگاه فرهنگی‌اش همچنان باقی بوده است. به طور خاص نیکوست به حافظ بنگریم که دو بیت مشهور دارد که در آنها دو تا از زبان‌های ایرانی را با نوای پرندگان همسان می‌انگارد:

«بلبل ز شاخ سرو به گلبنگ پهلوی      می‌خواند دوش درس مقامات معنوی»

«شکرشکن شوند همه طوطیان هند      زاین قند پارسی به بنگاله می‌رود»

پرسی که از خواندن این دو بیت بر می‌خیزد آن است که آیا حافظ نمادهای پرندگان را برای رمزگذاری

زبان‌های خاصی به کار می‌گرفته است، یا این ترکیب خاص تصادفی است و تنها در تشبیهی ذوقی ریشه دارد؟



یعنی آیا پیوند میان بلبل - پهلوی و طوطی - پارسی به راستی به ارتباط نمادی با زبانی دلالت می‌کند یا تنها آرایه‌ای زبانی و خیالی شاعرانه است.

فعلا تنها به گفتمان حافظ نظر داریم و نه آنچه که حافظ تاریخی در شیراز قرن هشتم هجری به واقع گفته است. یعنی گفتمان و بافت سخنی که به حافظ منسوب است و بیشترین رواج را دارد را به عنوان متن مرجع تحلیل می‌کنیم. این متن همان نسخه‌ی غنی-قزوینی است که با همه‌ی فاصله‌هایش از اقدم نسخ، امروز رایجترین متن حافظ در دسترس مردم محسوب می‌شود.

با توجه به آنچه که گذشت، وقتی حافظ و شاعران دیگر کلمه‌ی پهلوی را برای اشاره به سرودی یا سخنی به کار می‌برند، به احتمال خیلی زیاد منظورشان پارسی میانه یعنی همان زبان رسمی دوران ساسانی بوده است و نه چیزی دیگر. در مواردی که کلمه‌ی پهلوی انبساط معنایی یافته و همچون تشبیهی یا استعاره‌ای به کار گرفته شده باشد، بافت سخن به قدر کافی روشنگر و بیانگر است. خلاصه آن که در بیت یاد شده به احتمال زیاد حافظ در راستای سنتی چند قرنه سرود خواندن بلبل را به آوازی به زبان پهلوی تشبیه کرده است.

حافظ در کل پنجاه و چهار بار کلمه‌ی بلبل را در غزلیاتش به کار گرفته است. در برخی از موارد این کلمه به طور عام خواننده و خیاگر معنی می‌دهد و زبان وی را مشخص نمی‌سازد. در حدی که یک جا می‌بینیم بلبل به عربی سرود می‌خواند:

«در حلقه‌ی گل و مل خوش خواند دوش بلبل هات الصبوح هبوا یا ایها السکارا»

و در جایی دیگر زبان‌های گوناگون را در آواز وی تشخیص داده است:

«کنون که در کف گل جام باده‌ی صاف است به صد هزار زبان بلبل اش در اوصاف است»

اما این موارد استثنایی هستند. بیشترین اشاره‌ی حافظ به زبان بلبل نشان می‌دهد که از دید او آواز این

پرنده به زبان پهلوی بوده است. از همه صریح‌تر این بیت‌هاست:

«بلبل ز شاخ سرو به گلبانگ پهلوی می خواند دوش درس مقامات معنوی

یعنی بیا که آتش موسی نمود گل تا از درخت نکته توحید بشنوی

مرغان باغ قافیه سنجد و بذله گوی تا خواجه می خورد به غزل‌های پهلوی

جمشید جز حکایت جام از جهان نبرد زنهار دل میند بر اسباب دنیوی»

می‌بینیم که در اینجا آواز بلبل دو جا با زبان پهلوی همسان انگاشته شده و داستانش هم با جمشید پیوند

خورده که از سویی پهلوان نامدار مهرپرستان و هم‌سرشت با مهر است<sup>۴۹</sup> و از سوی دیگر و در جاهای دیگر هم

می‌بینیم که بلبل به تلویح از داستان پیشینیان ترانه می‌خواند و گویا به سنتی پیشااسلامی تعلق دارد:

«بیفشان جرعه ای بر خاک و حال اهل دل بشنو که از جمشید و کیخسرو فراوان داستان دارد

چو در رویت بخندد گل مشو در دامش ای بلبل که بر گل اعتمادی نیست گر حسن جهان دارد»

در جایی دیگر می‌بینیم که آوازه‌ایش با نغمه‌ی خراباتیان همانند و با وعظ مسجیدیان در تضاد است:

«این تطاول که کشید از غم هجران بلبل تا سراپرده گل نعره زنان خواهد شد

گر ز مسجد به خرابات شدم خرده مگیر مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد»

باز اشاره به این که گفتار بلبل زبور است را جایی دیگر می‌بینیم:

---

<sup>۴۹</sup> وکیلی، ۱۳۸۹: ۲۹-۷۲.

«زبور عشق نوازی نه کار هر مرغیست      بیا و نوگل این بلبل غزل خوان باش»

بنابراین روشن است که حافظ هم یک بار به تصریح و هم بارها به تلویح اشاره کرده که زبان بلبل و محتوای سخنش به روایت‌هایی دیرینه و کهن مربوط می‌شود که زبانش با آنچه که جاری و رایج است تفاوت دارد. تقریباً در تمام موارد به همراه بلبل اسمی از گل هم می‌شنویم. در ۴۴ مورد (۸۱٪) در همان بیت بلبل به گل هم اشاره شده است. گل به شکل مطلق در پارسی به معنای گل سرخ است و دو جا حافظ با آوردن گل سوری و گل حمرا در این مورد تصریحی هم دارد. در چهار تا از مواردی که گل در همان بیت نیامده، گل سوری یا نام‌های مربوط به گل مثل نسرين و نوبهار در بیت‌های پیشین با بلبل ارتباط برقرار می‌کند. بنابراین از دید حافظ بلبل پرنده‌ایست که به شکلی مطلق و فراگیر با گل هم‌نشین است.

نقش بلبل هم به همین شدت صریح و روشن است. بلبل در ۳۷ مورد (۶۸٪) مشغول خواندن سرود و سخن گفتن و نالیدن است. یعنی از دید حافظ بلبل خواننده و سرودخوانی است که داستان عشق خود به گل را به آواز می‌خواند. به همین دلیل هم آواز او گلبانگ خوانده شده است. از هفت باری که حافظ گلبانگ را به کار برده، چهار بارش با بلبل هم‌نشین است.

بنابراین حافظ سرود بلبل را از سویی با زبان پهلوی مربوط دانسته و از سوی دیگر او را به شکلی تنگاتنگ با گل هم‌نشین ساخته است. پیوند میان گل و بلبل از دیرباز در شعر پارسی نمایان بوده و خیام در همین راستاست که می‌گوید

«بلبل به زبان پهلوی با گل زرد      فریاد همی‌کند که می باید خورد»

اما جالب آن که پیوند مشابهی میان گلبانگ بلبل و زبان پهلوی نیز برقرار بوده است. به شکلی که یکی از لقب‌های رایج برای بلبل در شعرهای پارسی زندواف یا زندباف است و این لقب کسانی است که تفسیرهای پهلوی از سرودهای زرتشتی را می‌خوانده‌اند.

بنابراین از سویی پیوند گل و بلبل همچون نمادی استوار برای عشق و مهر به کار گرفته شده و از سوی دیگر زبانی که این مهر بدان بیان می‌شود پهلوی پنداشته می‌شده است. خود حافظ هم در این مورد صراحت دارد و در جای دیگری هم به جای بلبل / بلبل ترکیب عام‌تر مرغ / باغ را به کار گرفته و می‌گوید

«مرغان باغ قافیه سنجند و بذله‌گوی  
تا خواجه می‌خورد به غزل‌های پهلوی»

حافظ ضمن اشاره‌های فراوان و پیاپی به بلبل، انگار که خودش با او همذات‌پنداری نداشته باشد. بلبل گویا نوعی همکار و هم‌قطار حافظ است که در سرود خواندن و ابراز عشق کردن با او همانند است، اما دقیقاً با وی همسان نیست و نمی‌توان یکی‌شان پنداشت:

«چو صبا گفته‌ی حافظ بشنید از بلبل  
عبرافشان به تماشای ریاحین آمد»

در جاهایی هم حافظ آشکارا خودش و بلبل را دو موجود همراه و همدل اما متفاوت دانسته است:

«بنال بلبل اگر با منت سر یاریست  
که ما دو عاشق زاریم و کار ما زاریست»

در جاهایی هم چنین می‌نماید که بلبل الهام‌گر حافظ است و او طبع و نهاد آفریننده‌ی خویش را (همچون موجود تشخص یافته‌ای مستقل) به بلبل مانند کرده است:

بیا که بلبل مطبوع خاطر حافظ  
به بوی گلبن وصل تو می‌سراید باز «

واله و شیدا است دایم همچو بلبل در قفس  
طوطی طبعم ز عشق شکر و بادام دوست»

در جاهایی هم بوی همذات‌پنداری با بلبل در غزل حافظ به مشام می‌رسد که صریح‌ترین‌هایشان چنین است:

ای گلبن جوان بر دولت بخور که من در سایه تو بلبل باغ جهان شدم»

حیف است بلبلی چو من اکنون در این قفس با این لسان عذب که خامش چو سوسنم»

حافظ این حال عجب با که توان گفت که ما بلبلانیم که در موسم گل خاموشیم»

ای پیک راستان خبر یار ما بگو احوال گل به بلبل دستان سرا بگو»

با این همه کل ارجاع‌هایی که در آن حافظ خود را به بلبل همانند کرده از ده مورد افزون‌تر نیست و این کمتر از یک پنجم اشاره‌ها به بلبل را در بر می‌گیرد.

در مقابل پرنده‌ی دیگری در دیوان حافظ هست که گویا شاعر با وی کاملاً همذات‌پنداری داشته است و

آن طوطی است. در غزلیات حافظ ده بار کلمه‌ی طوطی تکرار شده

«در پس آینه طوطی صفت‌م داشته‌اند آن چه استاد ازل گفت بگو می‌گوییم»

الا ای طوطی گویای اسرار مبادا خالیت شکر ز منقار»

آب حیوانش ز منقار بلاغت می‌چکد طوطی خوش لهجه یعنی کلک شکرخای تو

کنون که چشمه قند است لعل‌نوشینت سخن بگوی و ز طوطی شکر دریغ مدار»

«واله و شیدااست دایم همچو بلبل در قفس طوطی طبعم ز عشق شکر و بادام دوست»

در این مورد اخیر می‌بینیم که حافظ طبع خویش را به طوطی تشبیه کرده و بلبل را همسان با آن اما متفاوت دانسته است.

در کل حافظ شش بار از ده باری که طوطی را به کار گرفته، به شکلی صریح خودش را در نظر داشته است. با توجه به این بسامد و برسنجیدن آن با کاربردهای بلبل نمایان می‌شود که بر خلاف برداشت مشهور، حافظ خویشتن را بیشتر با طوطی همسان می‌انگاشته و نه بلبل، هرچند تا همین اواخر کسانی مثل قاضی نذراسلام او را با لقب بلبل شیراز می‌شناخته‌اند.

پیوندی به همین اندازه صریح میان طوطی و شکر وجود دارد. در میان این ده مورد، هشت بار به شکر هم اشاره رفته است. آشکار است که حافظ خود را با طوطی همسان می‌انگاشته و شکر خوردن طوطی را به شعرهای شیرین خویش همسان دانسته است. پیوند میان شکر و زبان کاملاً در ارجاع‌های حافظ نمایان است و تردیدی نیست که منظورش از شکر خوردن طوطی، سرودن شعر بوده است:

«طوطیان در شکرستان کامرانی می‌کنند و از تحسر دست بر سر می‌زند مسکین مگس»

در بیتی مانند همین که گذشت، می‌بینیم که پرندگان سیاه و پلید به عنوان نقطه‌ی مقابل بلبل و طوطی مطرح شده‌اند. مگس نمونه‌ای از این موجودات است، اما بیشتر اشاره به زاغ و زغن را می‌بینیم:

«همای گو مفکن سایه شرف هرگز در آن دیار که طوطی کم از زغن باشد»

باز شواهدی به چشم می‌خورد که گویا حافظ زبان طوطی را پارسی دری می‌دانسته است و سایر شاعران پارسی‌گو را نیز با لقب طوطی می‌شناخته است:

«شکرشکن شوند همه طوطیان هند زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود»

طوطی‌ای که شکر می‌خورد، همان شاعری است که به زبان پارسی دری (که مانند قند شیرین است) سخن می‌گوید. به این ترتیب طوطی پارسی‌گو با بلبل پهلوی‌سرا در تقابل قرار می‌گیرد و حافظ به خاطر دری بودن

اشعارش با طوطی است که همذات‌پنداری دارد و بلبل را (که با بسامدی پنج بار بیش از طوطی مورد اشاره واقع شده) همچون نمادی فرهنگی و گوسانی باستانی در نظر می‌گیرد که الهام‌بخش اوست، اما هویتی مستقل و متفاوت دارد.

حافظ در هفت مورد به جای بلبل عندلیب را به کار برده و دقیقاً همان معنی را از آن منظور کرده است و همان همنشینی مشهور با گل هم در پنج تا از این موارد پا برجاست

«غرور حسنت اجازت نداد مگر ای گل      که پرسشی کنی عندلیبان شیدا را»

در یک مورد می‌بینیم که عندلیب زبان پارسی دری نمی‌داند و حافظ به خاطر این که در این زبان شعر می‌گوید بر او برتری می‌جوید:

«چو عندلیب فصاحت فروشد ای حافظ      تو قدر او به سخن گفتن دری بشکن»

حافظ در جاهای دیگری هم بر این که شعرهایش به پارسی دری است فخر فروخته است و مخاطبان خود را نیز کسانی می‌داند که به این زبان مسلط باشند:

«ز شعر دلکش حافظ کسی بود آگاه      که لطف طبع و سخن گفتن دری داند»

## گفتار ششم: مارگزیده و ریسمان سیاه و سفید

رمزگذاری رخدادها و چیزها با نمادهای جانوری در ایران زمین گستردگی و پیچیدگی شگفت‌انگیزی دارد که هنوز درست و عمیق پژوهیده نشده است. در این گفتار به عنوان پیوستی بر بحثی که گذشت، به نمونه‌ای دیگر از این رمزگذاری اشاره می‌کنم که خارج از بافت پرندگان و گوسان‌ها یا زبان‌ها و آواهای جانوری قرار می‌گیرد، و پهناور بودن دامنه‌ی بحثمان را نشان می‌دهد.

این زبانزدی مشهور است در پارسی که «مارگزیده از ریسمان سیاه و سفید می‌ترسد». تا جایی که دیده‌ام همه معنای این جمله را بدیهی انگاشته‌اند و پژوهشی جدی درباره‌ی تبارنامه‌ی این عبارت به چشم نخورده است. این جمله اما بدیهی نیست. بیشتر به این خاطر که ریسمان (که یعنی نخ یا طناب باریک) به مار شباهت ندارد، بلکه در میان جانوران به کرم شبیه است و به هر صورت ظاهری تهدید کننده ندارد. اگر زبانزد چنین بود که «مارگزیده از طناب سیاه و سفید می‌ترسد»، تشبیه به مار معقول و آشنا می‌نمود. اما ریسمان باریکتر و ظریفتر از آن است که با مار اشتباه گرفته شود. با این حال این زبانزد از ابتدای کار بر «ریسمان» تاکید دارد. چنان که سعدی در ستایش شمس‌الدین محمد جوینی می‌گوید:

«من آزموده‌ام این رنج و دیده این زحمت  
ز ریسمان متنفر بود گزیده‌ی مار»



در کنار این، زبانزد دیگری هم داریم که می‌گوید «فلانی آسمان و ریسمان به هم می‌بافد». اینجا هم بافتن آسمان و ریسمان تعبیری غریب است. البته که این دو کلمه جناسی با هم برقرار می‌کنند. اما این تنها جناس شکل است و در نگاه اول به نظر نمی‌رسد بافتن آسمان و ریسمان معنایی داشته باشد. این اصطلاح‌ها پرسش‌برانگیزند و معنایی بدیهی ندارند. یعنی می‌توان پرسید که این تعبیرها از کجا آمده‌اند؟ از چه زمانی رواج یافته‌اند؟ دقیقا به چه موضوعی اشاره می‌کرده‌اند؟ و در متن زبان پارسی دلالت اصلی‌شان چه بوده است؟

حدس من آن است که هردوی این زبانزدها از استعاره‌هایی درباره‌ی گیتی و مینو برخاسته باشند و خواهم کوشید تبارنامه و معنای اصلی‌شان را نشان دهم. نکته‌ی جالب درباره‌ی این تعبیر آن است که بسیار قدیمی است. یعنی از همان آغازگاه تدوین متون پارسی دری در هزار سال پیش نمودهایی از آن را در شعر و نثر می‌بینیم. نخست به پیوند آسمان و ریسمان بنگریم که از هزار سال پیش در اشعار پارسی کنار هم می‌آید، در نیای همین اصطلاح امروز، که گویا «آسمان را از ریسمان نشناختن» بوده است. نظامی در خسرو و شیرین می‌گوید:

«شه از مستی در آن ساعت چنان بود      که در چشم آسمانش ریسمان بود»

همو در هفت پیکر می‌گوید:

«وآنکه او پنبه از کتا نشناخت      آسمان را ز ریسمان نشناخت»

این تعبیر را شاعران دیگر هم آورده‌اند. چنان که مولانا در غزل ۱۹۵۴ دیوان شمس می‌گوید:

«خُرما آن دم که از مستی جانان جان ما      می‌نداند آسمان از ریسمان، ای عاشقان»

اما آسمان و ریسمان چیزهایی نیستند که با هم اشتباه گرفته شوند، و دو چیز به کلی متمایز هستند. مگر

آن که به جفت متضادی اشاره کنند که اینها نمادهایشان بوده باشند. در اشعار پارسی به ویژه مولانا فراوان آسمان

و ریسمان را کنار هم آورده و با مرور بیت‌های او می‌توان به روشنی دریافت که منظور از این جفت منظم چه بوده است. مولانا در غزل ۸۸۴ دیوان شمس می‌گوید:

«لاف دل از آسمان لاف تن از ریسمان      بگسلم این ریسمان، باز روم در معاد»

پس دل با آسمان و تن با ریسمان پیوند دارد، و گسستن ریسمان با مردن و جدایی روح از تن همسان است. در بیتی دیگر از غزل ۲۴۴۲ این جدایی از ریسمان تن صریح‌تر با رهایی روح آسمانی یکسان انگاشته شده است:

«از پا گشایی ریسمان تا بر پری بر آسمان      چون آسمان ایمن شوی از هر شکست و آفتی»

همو در غزل ۱۳۸۱ همان دیوان می‌گوید:

«کو خمر تن؟ کو خمر جان؟ کو آسمان؟ کو ریسمان؟      تو مست جام ابتری، من مست حوض کوثرم»

باز دی اینجا می‌بینیم که دوقطبی جان/ تن با جفت آسمان/ ریسمان هم‌تا انگاشته شده است. مصراع دوم نشان می‌دهد که منظور از یکی عالم ماده (جام ابتر) و دیگری عالم مینوست (حوض کوثر). یعنی این دو به ناسوت و لاهوت اشاره می‌کنند. این حدس با مرور باقی اشارت‌ها تایید می‌دهد. در غزل ۱۷۸۷ همین کتاب می‌خوانیم که:

«کو آسمان؟ کو ریسمان؟ کو جان و کو دنیای دون؟      تن را تو مستی کاه دان در زیر او دریای جان»

و در غزل ۲۰۰۸:

«تن به سان ریسمان بگداخته      جان معلق می‌زند بر ریسمان»

پس تا اینجا کار معلوم شد که ریسمان رمزی برای تن و امور دنیوی و گیتیانه بوده است، و در برابر آسمان قرار می‌گرفته که با ساحت فرازین و افق مینویی برابر بوده است. این دوقطب تا دوران معاصر برقرار بوده و

شاعرانی که در فهم معناهای زبان پارسی ژرف‌نگری داشته‌اند، آن را در می‌یافته‌اند. جدیدترین مشتق از آن را در تصویر زیبای بیتی از پروین اعتصامی می‌بینیم که می‌گوید:

«چه نسبت با جواهر ریسمان را؟                      چه خویشی ریسمان و آسمان را؟»

و اینجا دوقطبی آسمان و ریسمان را با نخ گردن‌بند و جواهرات به رشته کشیده شده مقابل هم نهاده است. بنابراین «آسمان و ریسمان به هم بافتن» شکلی دیگر از همان «آسمان از ریسمان نشناختن» بوده، و به معنای آن بوده که فرد تفاوت بین چیزهایی مادی و معنوی، و تفکیک میان گیتی و مینو را نمی‌شناسد.

فهم معنای این زبازد کلیدی است برای این که ارتباط میان مار و ریسمان هم برایمان روشن شود. در این ارتباط کلید اصلی، «سیاه و سفید» است که به مار منسوب شده است. این را می‌دانیم که برخی از مارها لکه‌های سیاه و سفید دارند، و بافتن رشته‌های سیاه و سفید در یک نخ هم رایج بوده است. با این حال این که چرا مار سیاه و سفید است که به ریسمانی مشابه تشبیه شده، جای بحث دارد. چون شباهت مار به ریسمان بسنده است و تاکید بر رنگ چیزی بدان نمی‌افزاید. به ویژه که اغلب مارها و اغلب ریسمان‌ها سیاه و سفید نیستند.

پس به احتمال زیاد اشاره به این که «مارگزیده از ریسمان سفید و سیاه می‌ترسد» دلیلی داشته است. وقتی به بایگانی اشعار پارسی مراجعه کنیم، می‌بینیم که این اصطلاح از همان ابتدای کار تاکیدی بر این رنگ‌بندی داشته است. در حدی که می‌توان گفت اصولاً پیوند میان مار و ریسمان با واسطه‌ی رنگ سیاه/ سفید برقرار می‌شده است. کلمه‌ای که در پارسی قدیم به سیاه-سفید بودن چیزها اشاره می‌کرده، «پیسَه» بوده است. این واژه از ریشه‌ی هندواروپایی «\*peig/ \*peik» آمده به معنای «نقاشی کردن/ رنگ کردن»، که در خانواده‌ی زبانهای ایرانی به «\*پیس» تبدیل شده است. در زبان‌های اروپایی طیفی وسیع از واژگان از این ریشه برخاسته که  $\rho\omicron\iota\kappa\iota\lambda\omicron\sigma$

(پُویکیُلوس: رنگارنگ) یونانی و pingere (نوشتن، قلابدوزی کردن) و pictus (خالدار، نقش‌دار) لاتین و pegu (رنگارنگ) و pisati (نوشتن) اسلاوی کهن کلیسایی و pstryj (رنگارنگ) و pisati (نوشتن، کشیدن) روسی و pinto (خال خالی) اسپانیایی و piešti / piešiu (نوشتن) لیتوانیایی و pittore (نقاش) ایتالیایی و Picture (تصویر) و paint (نقاشی کردن) انگلیسی نمونه‌هایی از آن هستند.

از ریشه‌ی «\*پیس» در پارسی دری هم این کلمات را داریم: «پیس» (برص، سفید) و «کلاپسه» (زاغی) و «فیس» (طاووس) و «نبشتن / نوشتن» و «نوشته / نبشته» و «نویسنده» و «پیشه» و «پیشه‌ور» در پارسی. «پیس» در ضمن به طور مطلق به معنای «رنگ» هم کاربرد داشته است. همچنان که مولانا در دفتر دوم مثنوی می‌گوید:

«صبغه الله هست خم رنگ هو      پیس‌ها یک‌رنگ گردد اندر او»

در سایر زبان‌های ایرانی مشتق‌های این ریشه فراوان‌اند: «پس» (برص، جذام، لک) و «نیپشتن» (نوشتن: نی+ پیس) و «پسیت» (آراسته) پهلوی، «پسَه» (آرایش، برص) و «پیس» (آرایه، چیز نفیس) اوستایی، «پسه» (شکل، رنگ) و «پسنَه / پسَلَه» (آراسته) و «پرسنت» (رنگارنگ) سانسکریت، و «پیث» (آراستن، نقاشی کردن) و «نی پیث» (نوشتن) پارسی باستان نمونه‌هایی از آن هستند.

بر این مبنا عبارت «پسه رسن» در پارسی قدیم، دقیقاً به معنای «ریسمان سیاه و سفید» بوده است. ضرب‌المثلی هم که موضوع پژوهش مان است، تا همین چند قرن پیش با همین کلمات صورتبندی می‌شده است. چنان که مولانا در ترجیع‌بند ۲۶ دیوان شمس می‌گوید:

«پسه رسن است این شب و این روز، حذر کن      کز پیسه رسن ترسد هر مارگزیده»

از همین بیت روشن می‌شود که عبارت «پسه رسن» یا «ریسمان سیاه و سفید» رمزی برای روز و شب بوده است. یعنی عمر و توالی روزها و شبها را به بافته شدن نخ‌های سپید و سیاه در یک ریسمان دورنگ تشبیه می‌کرده‌اند. گواهان بسیاری نشان می‌دهیم که این رمزپردازی بسیار رایج و فراگیر بوده، و در ضمن با زبانزد مورد نظر ما هم پیوند برقرار می‌کرده است. مولانا باز در غزل ۲۴۲۵ دیوان شمس می‌گوید:

«عیش جهان پسه بُود، گاه خوشی، گاه بدی  
عاشق آن شو که دهد ملکت عیش ابدی»

این تشبیه روزگار به ریسمان سیاه و سپید از سپیده‌دم شکل‌گیری شعر پارسی دری رواج دارد و بنابراین به احتمال زیاد ریشه‌اش را باید در ادبیات پارسی میانه و دوران‌های قدیم‌تر جستجو کرد. هزار سال پیش ناصر خسرو در قصیده‌ی ۱۸۳ دیوانش می‌گوید:

«روز و شب را دهر حبلی ساخته است  
کُشت خواهدمان بدین پسه‌رسن»

و همچنین در قصیده‌ی ۲۶۵:

«نبینی که‌ات افگند چو مرغ نادان؟  
ز روز و شبان دهر در پسه دامی؟»

و در قصیده‌ی ۲۲۹ تکرار می‌کند که:

«مردوار ای پسر، از عامه به یک سو شو  
چه بری روز به خواب و خور خرواری؟»

دهر گردنده بدین پسه رسن پورا  
خپه خواهدت همی کرد، خبر می‌داری؟

... شصت سال است که من در رسن اویم  
گر بمیرم تو نگر تا نکنی زاری»

بنابراین «ریسمان سیاه و سفید» یا «پسه رسن» رمزی بوده برای دهر و روزگار و به ایزدان باستانی زروان و بخت اشاره می‌کرده که اولی به گذر زمان و دومی به نیک و بد نهفته در این زمان اشارت داشته‌اند.

این رمزپردازی روشن و صریح است و پرکاربرد و رایج. کمال‌الدین اسماعیل در قصیده‌ی ۸۶ دیوانش

می‌گوید:

«به چنبر فلک و پیسه ریسمان زمان  
که پشتواره‌ی هستی بر او گرفت قرار»

و همو در مدح عمادالاسلام حسن پسر عبدالصمد خجندی می‌گوید:

«از بهر اقتناص مرادات تو جهان  
از پیسه ریسمان زمانه کمند کرد

هر شام چرخ بر لب بام جلال تو  
بر آتش شفق ز ستاره سپند کرد»

و سنایی در «حدیقه الحقیقه» آورده که:

«چیست چنبر سپهر دهر افروز  
رسن پیسه چیست جز شب و روز

در فگندت به چنبر گردن  
بهر کشتن زمانه پیسه رسن»

بنابراین تردیدی نیست که در ضرب‌المثل مورد نظرمان به احتمال زیاد «ریسمان سیاه و سفید» به عمر و

دهر و روزگار اشاره می‌کند. در ضمن سپید شدن مو و آمیخته شدن سیاهی و سپیدی در سری که جوگندمی شده

را نیز با همین تصویر ترکیب می‌کرده‌اند. سعدی در غزل ۲۹۶ دیوان اشعارش گفته:

«دور جوانی گذشت، موی سیه پیسه گشت  
برق یمانی بجست، گرد بماند از سوار»

و کمال‌الدین عبدالرزاق می‌گوید:

«چنان ز مرگ بترس از سیه- سفیدی موی  
که مرد مارگزیده ز شکل پیسه رسن»

از این بیت اخیر ارتباط میان ریسمان سیاه و سفید و مار نیز معلوم می‌شود. اما باید دید که مار در این

جمله چه معنایی دارد، و چرا پیسه رسن به مار تشبیه شده است؟

نخستین نکته‌ای که در فهم این ارتباط یاری‌مان می‌کند آن است که مارهای زهرآگین و خطرناک را هم «پیشه مار» می‌نامیده‌اند. این نام‌گذاری درست هم هست و بسیاری از مارهای بسیار خطرناک از جمله شاه کبری و افعی رنگهای تیره و روشنی دارند که می‌تواند به سیاه-سفید تعبیر شود. فردوسی در داستان پادشاهی انوشیروان می‌گوید: «نگه کرد و پیشه یکی مار دیدی / که آن چادر از خفته اندر کشید». در ضمن اشاره‌ی «منتهی الارب» را هم داریم که می‌گوید «مار پیشه» به نوعی مار می‌گفته‌اند که بر هوا می‌پریده است و احتمالاً منظور مار کبراست که موقع کوس بستن بر شکار از زمین بلند می‌شود و سرش را رو به هوا می‌گیرد.

به همان شکلی که پیشه رسن رمزی برای روزگار و آمیختگی روز و شب بوده، پیشه مار هم دلالتی رمزی داشته و به نیک و بد زندگی و رنج و شادمانی‌های عمر ارجاع می‌داده است. این شاید بدان خاطر باشد که مار را هم زهرآگین و هم حامل پادزهر و مهره‌ی مار می‌دانسته‌اند، و او را هم (به خاطر نیش‌اش) با مرگ و هم (به دلیل پوست‌اندازی‌اش) با جاودانگی و حیات پایدار همسان می‌انگاشته‌اند. به این ترتیب شادی و غم زندگانی و خوش و ناخوش در احوال شخصی را به پیشه مار تشبیه می‌کرده‌اند. چنان که ناصر خسرو در قصیده‌ی ۲۵۱ دیوان‌اش آورده که «زاین ازدهای پیشه نتواندت رهاندن / ای پر خطا و زلت، جز رحمت خدایی»

از اینجاست که پیشه رسن و مارپیشه با هم تناظری برقرار می‌کرده‌اند. نظامی می‌گوید:

«باد سحری چو بر دم ز دهن      مارپیشه کنم ز پیشه رسن»

با این توضیح، بافت متن‌هایی که مار و ریسمان سیاه و سپید را کنار هم می‌آورند، خوانا می‌گردد. مثلاً

خاقانی در مدح جلال‌الدین احمد مخلص (قصیده ۱۸۰ دیوانش) می‌گوید:

«تا تار شب و روز چنان نیست کزیشان      سهم رسن پیشه خورد مار گزیده»

اگر به تقابل پیشین آسمان و ریسمان بازگردیم، روشن می‌شود که تقابل مارپیسه / پیسه رسن تقریباً همتاست با آسمان و ریسمان. یعنی بد و نیکی که از تقدیر برمی‌خیزد و با ایزد باستانی بخت مربوط بوده، با گذر روز و شب همنشین و مربوط دانسته می‌شده که از زمان کرانمند تراوش می‌کند و با ایزد زروان همتاست. به همان شکلی که آسمان به مینو و ریسمان به گیتی اشاره می‌کرده، ریسمان سفید و سیاه رمزی برای روز و شب بوده و مار پیسه علامتی بوده برای خوب و بدی که از آسمان فرو می‌بارد.

بنابراین این زبانزد مشهور که «مارگزیده از ریسمان سیاه و سفید می‌ترسد» ربطی به خود ریسمان و مار ندارد، و در اصل بدان معنا بوده که اگر کسی بدی روزگار و بلاهای تقدیر را چشیده باشد، از آمدن روز و شب می‌هراسد. یعنی در اینجا لایه‌هایی پیچیده‌تر و غنی‌تر از معنا را پساپشت واژگانی دم‌دستی داریم، که از ابهام آشنای بدیهی انگاشته شده‌ی مشهور، دلالتی پیچیده‌تر دارد.

دوشاخه شدن استعاره‌ی ریسمان در قالب «آسمان و ریسمان به هم بافتن» و «مارگزیده از ریسمان ترسیدن» نمونه‌ی خوبی است از رمزگذاری مفاهیم فلسفی و کیهانی با چیزهای دم‌دستی و آشنا. چنان که از این مثال‌ها بر می‌آید، رمزگان آشنا و روزمره‌اند که رواج می‌یابند و بر سر زبان می‌افتند و به تدریج معنایی به دست می‌آورند که گاه تنها گوشه‌ای از معنای اصلی‌شان را در بر می‌گیرد و به خاطر گسسته شدن بند ناف میان دال و مدلول در نمادپردازی‌ها، لایه‌های مفهومی انتزاعی پساپشت‌شان را وا می‌نهند.



## کنتار، هفتم: جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنچه که گذشت را می‌توان در پنج گزاره خلاصه کرد:

نخست: خنیاگران و گوسان‌ها به عنوان نهادی اجتماعی و طبقه‌ای مستقل در ایران زمین پیشینه‌ای دست کم دو هزار ساله دارند و اشاره‌های رسمی و مدون به ایشان در تاریخ از ابتدای دوران اشکانی آغاز می‌شود.

دوم: خنیاگران در ایران زمین با زبان‌های گوناگون سرود می‌خوانده‌اند. در هر دورانی زبان رسمی ایران زمین بیشتر مورد استفاده‌شان بوده، اما از زبان‌های قومی یا زبان‌های رو به انقراض کهن‌تر نیز بهره می‌جسته‌اند. بنابراین سنت خنیاگری در دوران اشکانی با زبان پارتی، در عصر ساسانی با زبان پهلوی و در دوران اسلامی با زبان پارسی دری گره خورده است.

سوم: کلمه‌ی «پهلوی» وقتی در ارجاع به زبان یا خط به کار گرفته شود، به زبان ملی دوران ساسانی یعنی پارسی میانه اشاره می‌کند.

چهارم: همواره گذار اجتماعی از زبانی به زبانی دیگر امری درازمدت، پیچیده و بغرنج است که یکباره و فراگیر رخ نمی‌دهد. بنابراین همیشه دوره‌هایی چند قرنی از همسایگی و توازی زبانهای قدیم و جدید را نزد مردمان یک سرزمین داریم. منطقی است که این امر در آواز خنیاگران نیز بازتاب یافته باشد.

پنجم: اشاره‌های روشن و صریحی در تاریخ و ادبیات وجود دارد که نشان می‌دهد برای دیرزمانی در عصر چیرگی تدریجی زبان پارسی دری، زبان پهلوی نیز همچنان در گوشه و کنار رواج داشته و خنیاگرانی به آن زبان برای مردمی که هنوز به زبان پیشینیان پایبند بوده‌اند، سرود می‌خوانده‌اند. بدنه‌ی روایت‌های پارسی دری قاعدتاً از این بافت زبانی کهن‌تر وامگیری شده است. یعنی نسل‌هایی از خنیاگران و شاعران دوزبانه را داشته‌ایم که سنت ادبی را از زبان کهن‌تر به زبان نوتر منتقل می‌کرده‌اند. این که فردوسی یکی از این شاعران بوده باشد احتمالی افزون‌تر از تردید منکران دارد.

ششم: خنیاگران نمادهای پرندگان را برای معرفی خویش به کار می‌گرفته‌اند. این نمادها با زبان گوسانی‌شان تناظر داشته است. برابری‌ای میان بلبل و زبان پهلوی برقرار بوده که خیام و فردوسی و حافظ در کنار بسیاری از بزرگان دیگر بدان اشاره کرده‌اند. حافظ علاوه بر این اشاره، طوطی را به عنوان نماد غزل‌خوانی به کار گرفته که به پارسی دری می‌سراید و خویش را با او همسان انگاشته است.

## کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیہات، دفتر نشر الكتاب، قم، ۱۴۰۳ق.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، به کوشش محمدرضا تجدد، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- اصفہانی، حمزه بن حسن، تاریخ پیامبران و شاهان (سنی الملوک الارض الانبیاء)، ترجمه‌ی جعفر شعار، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶.
- امیدسالار، محمود، در معنای دفتر نامه‌ی پهلوی در شاهنامه، ایران نامه، شماره‌ی ۶۶، بهار ۱۳۷۸.
- اوستا، به کوشش جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، ۱۳۸۰.
- بانوگشسپ نامه، به کوشش روح‌انگیز کراچی، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۹.
- بویس، مری، گوسان پارتی و سنت نوازندگی در ایران، ترجمه‌ی مسعود رجب نیا، کتاب توس، ۱۳۶۹.
- پورشریعتی، پروانه، پارتیان و گردآوری شاهنامه‌های مرجع، ایران‌نامه، سال ۲۶، شماره‌ی ۱-۲، ۱۳۹۰.
- خالقی مطلق، جلال، گل رنجهای کهن، نشر مرکز، ۱۳۷۲.
- خطیبی، حسین، نثر فارسی در نیمه‌ی دوم قرن چهارم و نیمه‌ی اول قرن پنجم و سبک نثر فارسی ابن سینا، در: جشن‌نامه‌ی ابن سینا، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۳۴.

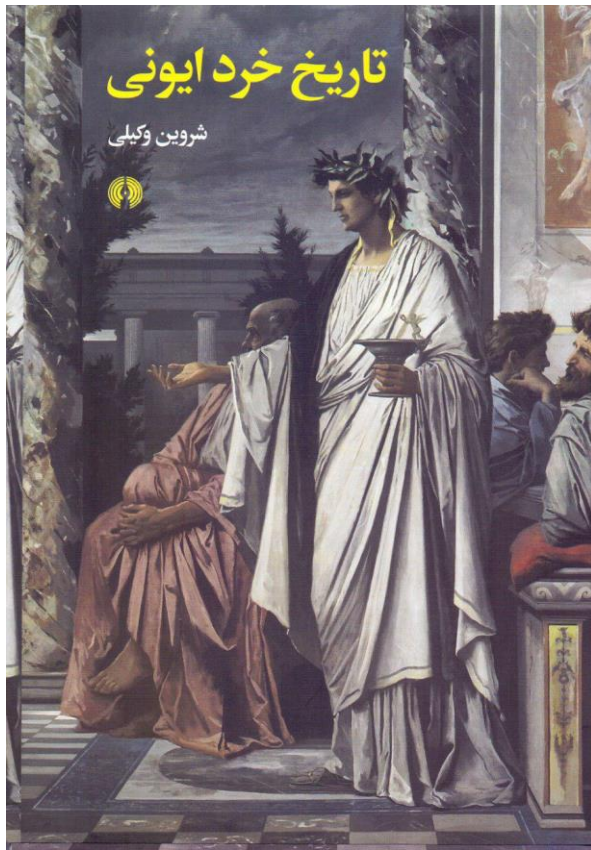
- خورنی، موسی، تاریخ ارمنیان موسس، ترجمه‌ی ادیک باغداساریان، ناشر مؤلف، ۱۳۸۰.
- راغب اصفهانی، محمد بن حسین، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق محمد سیدگیلانی، نشر مکتبه المرتضویه، تهران، ۱۳۸۱.
- راوندی، قطب‌الدین، فقه القرآن، انتشارات کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی، قم، ۱۴۰۵ق.
- رضائی باغ‌بیدی، حسن، واژه‌گزینی در عصر ساسانی و تاثیر آن در فارسی دری، نامه فرهنگستان، شماره‌ی ۱۵، تابستان ۱۳۷۹.
- سودآور، ابوالعلاء، فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان، انتشارات میرک، آمریکا، ۱۳۸۴.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه‌ی سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۲.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، اعلمی، بیروت، ۱۹۸۳.
- عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر، قابوس‌نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- فرخی سیستانی، دیوان فرخی سیستانی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، انتشارات زوار، ۱۳۸۰.
- فردوسی توسی، ابوالقاسم، شاهنامه (بر اساس نسخه‌ی مسکو)، انتشارات پیمان، تهران، ۱۳۷۹.
- فرزین، محمدعلی، خنیاگران و سرودگویان دوره‌گرد، مجله دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره‌ی ۱۸۰، زمستان ۱۳۸۵.
- گرگانی، فخرالدین اسعد، ویس و رامین، به تصحیح محمد روشن، انتشارات صدای معاصر، ۱۳۷۷.

- مادح، قاسم، جهانگیرنامه، به کوشش ضیاءالدین سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
- مجمعل التواریخ و القصص، به تصحیح ملک‌الشعرای بهار، انتشارات کلاله‌ی خاور، بی تا.
- مرزبان، رفیع‌الدین، فرامرزنامه، به کوشش ماریولین زوتفن و ابوالفضل خطیبی، انتشارات سخن، ۱۳۹۴.
- مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوائی، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲.
- مسعودی، ابوالحسن، التنبیه و الاشراف، لیدن، ۱۸۹۳م.
- نحوی، اکبر، نگاهی به روشهای ارجاع به منابع در شاهنامه، نامه‌ی فرهنگستان، شماره‌ی ۲۸، زمستان ۱۳۸۴.
- همدانی، رفیع‌الدین اسحاق بن محمد، سیرت رسول الله، ویرایش جعفر مدرس صادقی، مرکز، ۱۳۷۳.
- وکیلی، شروین، آژیدهاک، ضحاک، دراکولا، موسسه‌ی فرهنگی هنری خورشید راگا، ۱۴۰۱.
- وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، انتشارات شورآفرین، ۱۳۹۱.
- وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، انتشارات پازینه، ۱۳۸۹.
- وکیلی، شروین، مومیایی‌های مصری، موسسه‌ی فرهنگی هنری خورشید راگا، ۱۴۰۰.
- وکیلی، شروین، نمادپردازی زبان‌های ایرانی با رمزهای پرنده‌ای در غزلیات حافظ، همایش بین‌المللی حافظ شیرازی، تهران و شیراز، ۱۵-۱۸ اردیبهشت ۱۳۹۴.



# کتابهای دیگر به قلم دکتر شروین وکیلی

## مجموعه‌ی تاریخ خرد



کتاب نخست: زند گاهان، شورآفرین، ۱۳۹۴

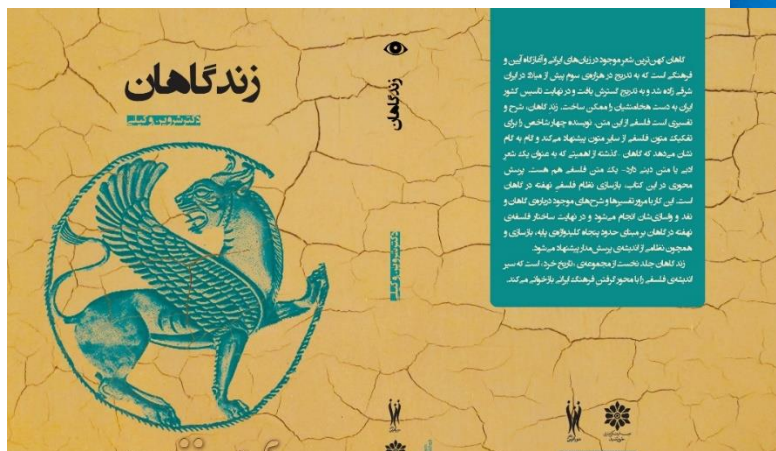
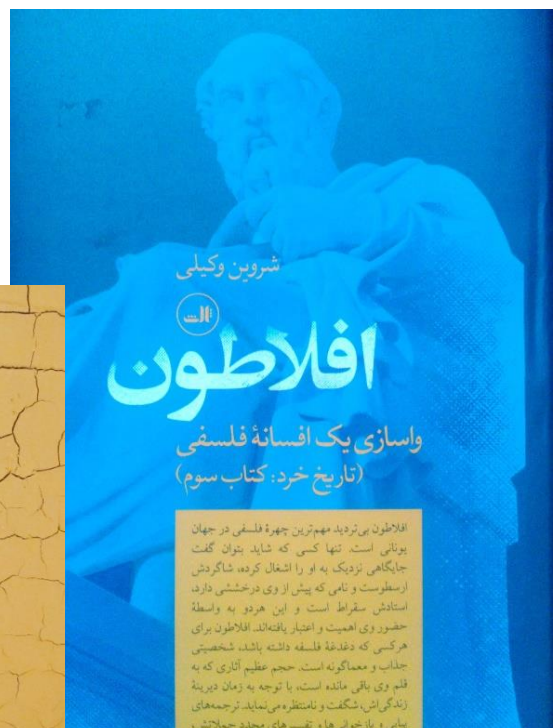
کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: دائو ده جینگ: زند و برگردان،

خوش‌بین، ۱۴۰۰.



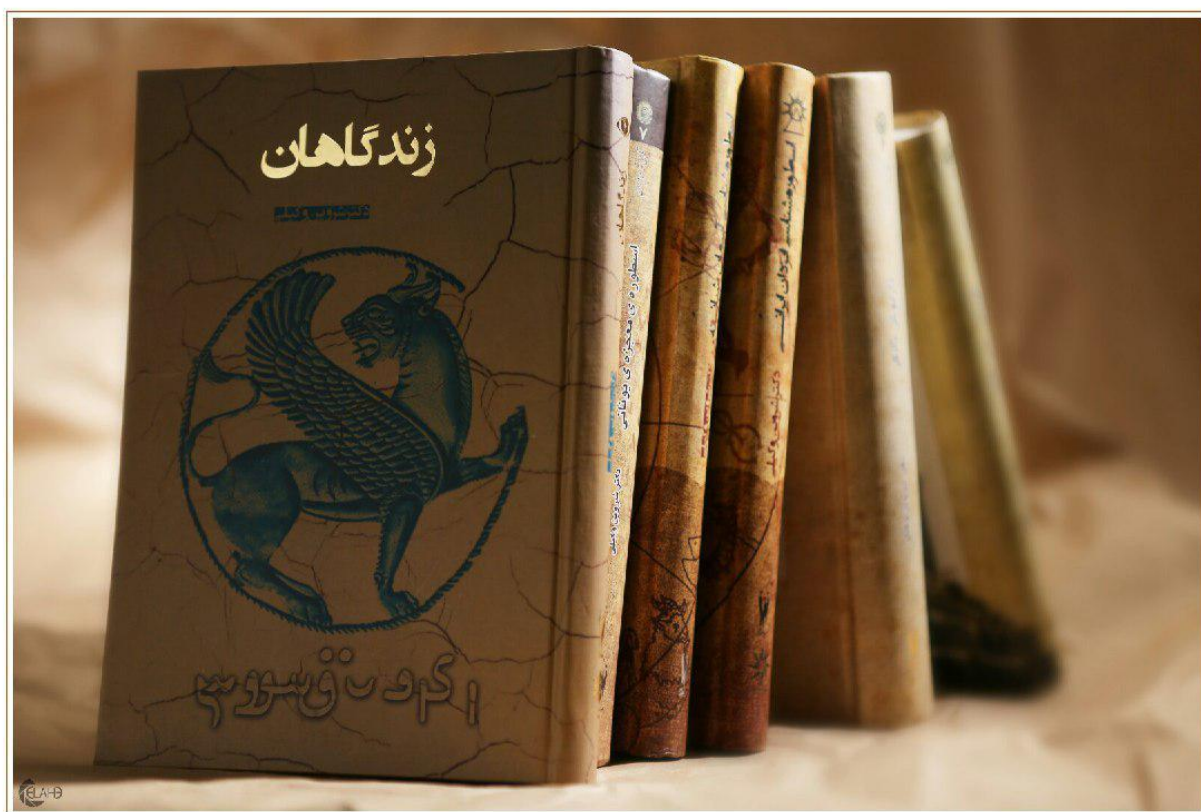
## مجموعه‌ی فلسفه

کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

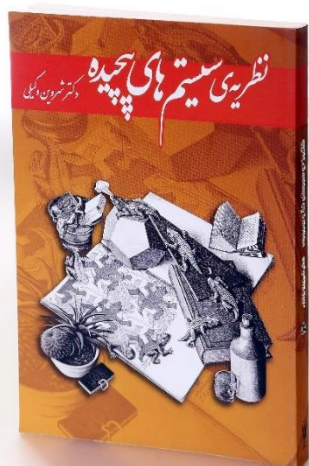
کتاب دوم: درباره‌ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: گفتگوهای جنگل، خورشید، ۱۳۹۸







## مجموعه‌ی دیدگاه زروان

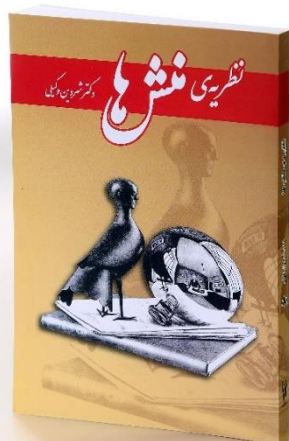
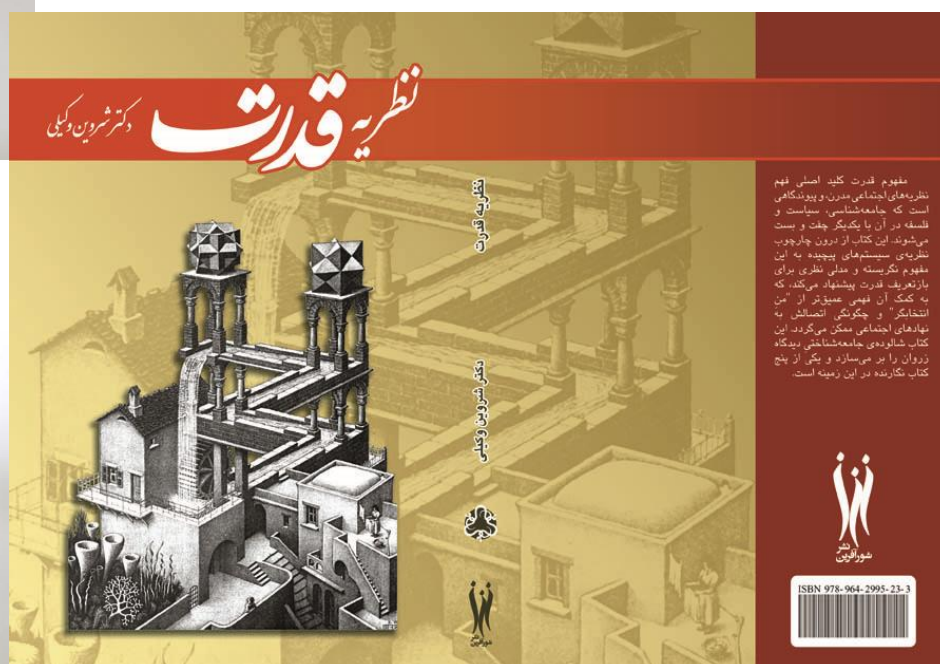
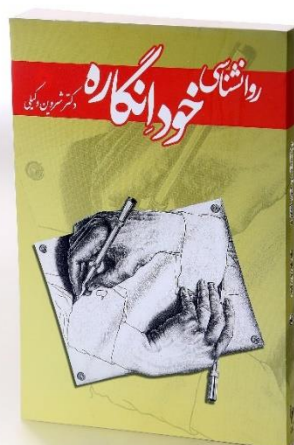
کتاب نخست: نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، شورافرین، ۱۳۸۹

کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورافرین، ۱۳۸۹

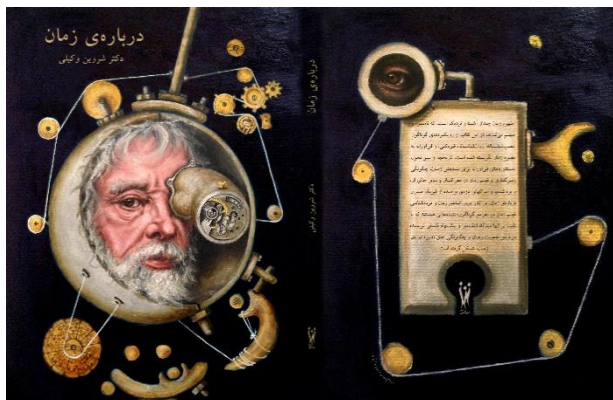
کتاب سوم: نظریه‌ی قدرت، شورافرین، ۱۳۸۹

کتاب چهارم: نظریه‌ی منش‌ها، شورافرین، ۱۳۸۹

کتاب پنجم: درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورافرین، ۱۳۹۱







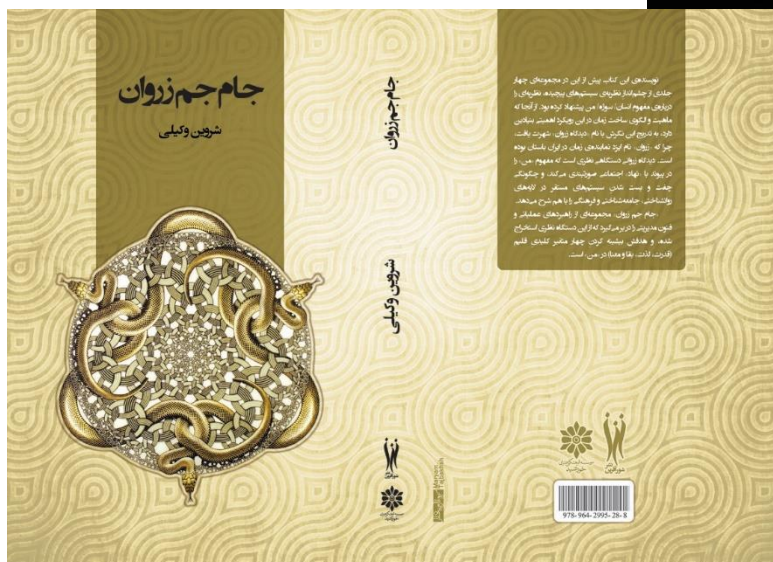
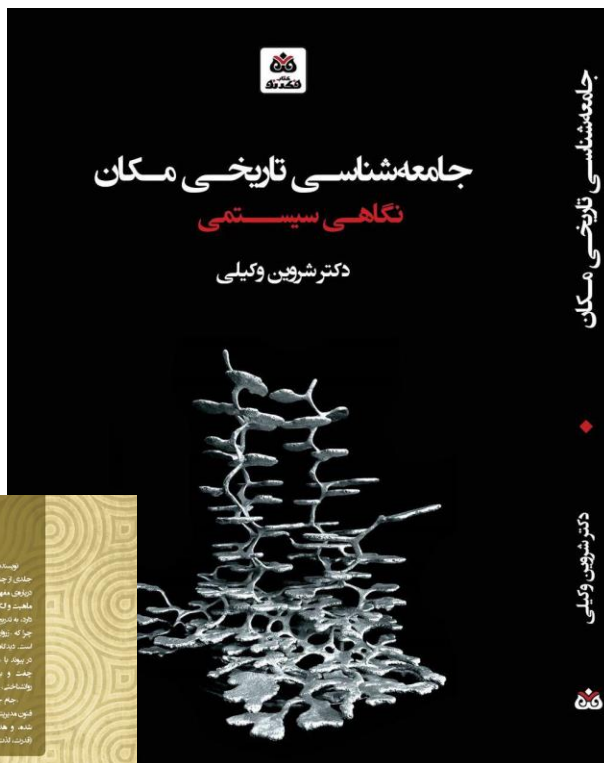
کتاب ششم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱

کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳



کتاب هشتم: جامعه‌شناسی تاریخی مکان، نشر فکر نو، ۱۳۹۷

کتاب نهم: جامعه‌شناسی سیستمی لومان، خوش‌بین، ۱۳۹۹



## مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

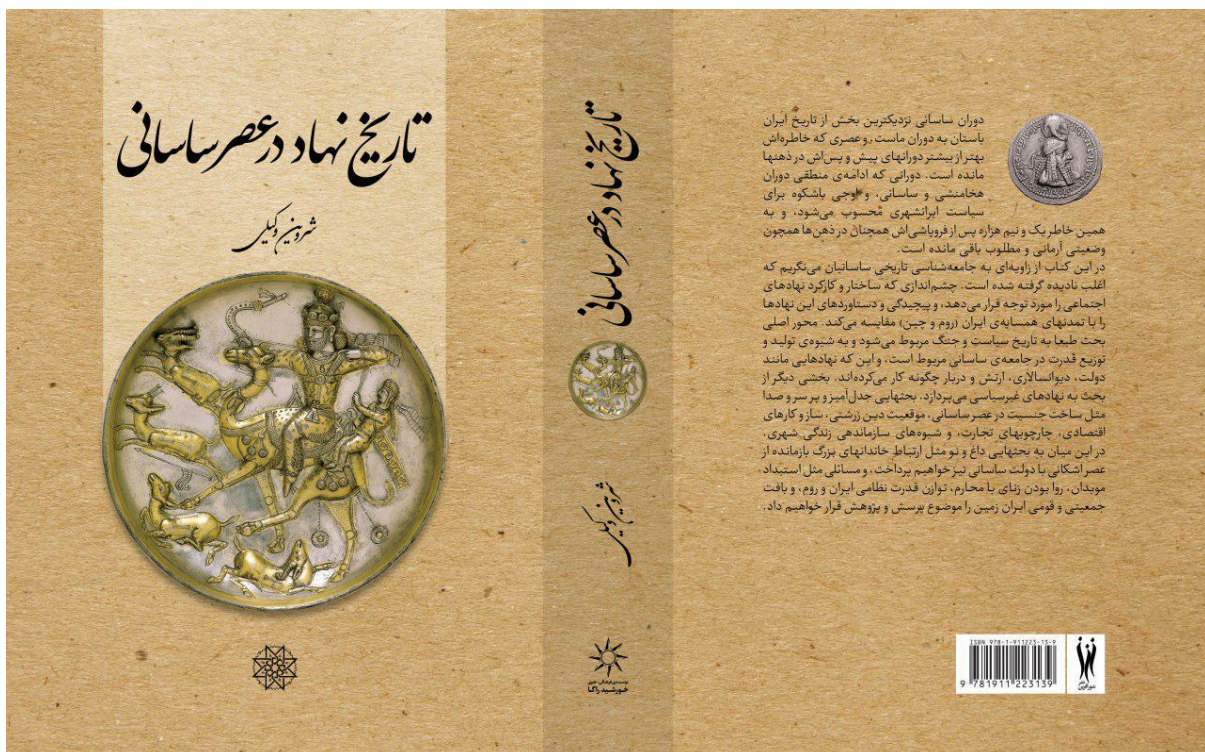
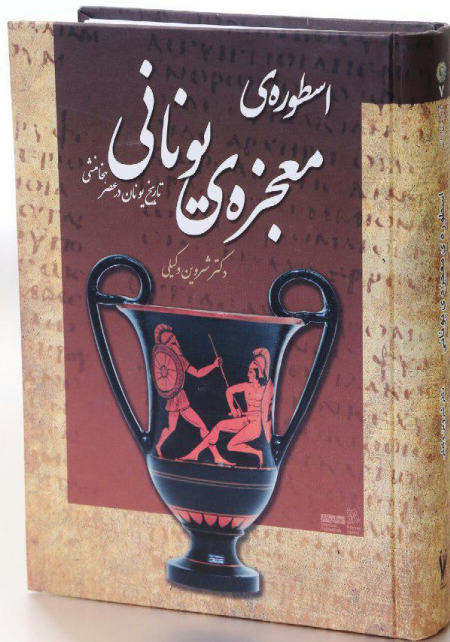
کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

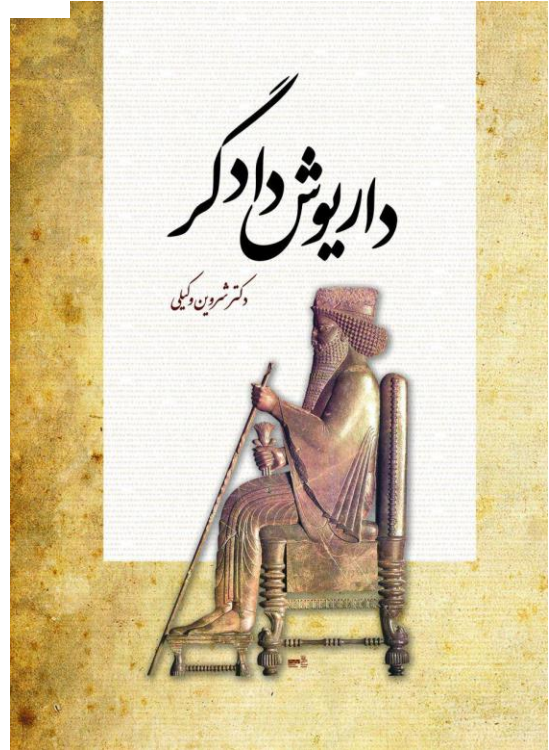
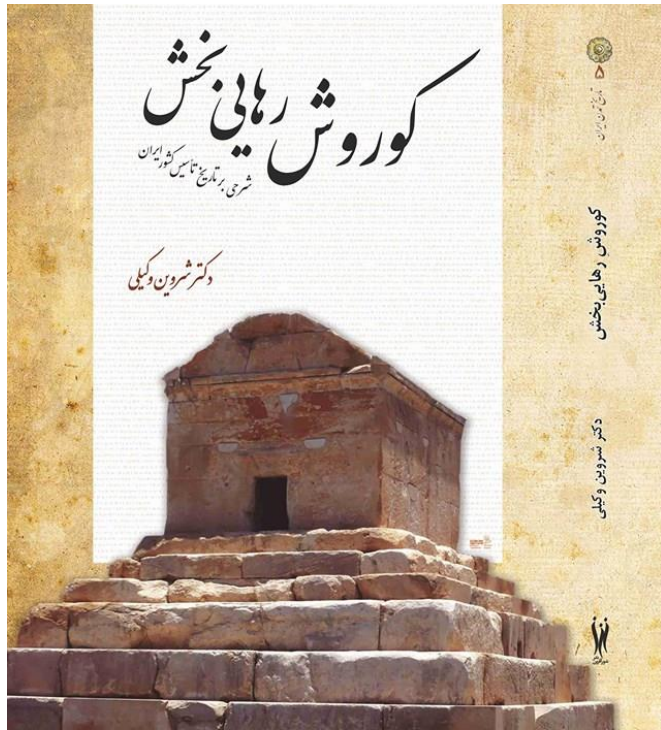
کتاب سوم: داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳

کتاب پنجم: تاریخ نهاد در عصر ساسانی، شورآفرین، ۱۳۹۸









## مجموعه‌ی تاریخ

کتاب نخست: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسیم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب دوم: گاندی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۴

کتاب سوم: تاریخ نژادهای ایرانی، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

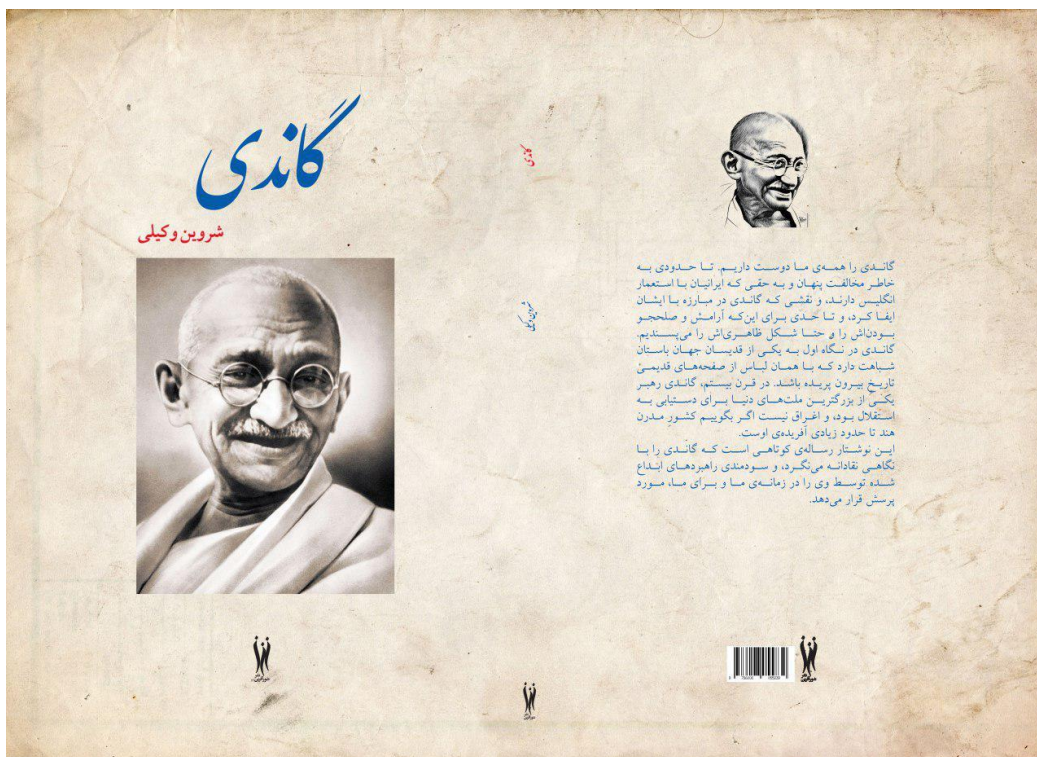
کتاب چهارم: تاریخ اقوام ایرانی در عصر پیشاسلامی، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

کتاب پنجم: تاریخ اقوام ایرانی در دوران معاصر، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

کتاب ششم: تاریخ همزمانی؛ عصر مظفری، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب هفتم: رام: روزشمار معنادار ایرانی (۴ جلد)، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب هشتم: ایران؛ تمدن راهها، خوش‌بین، ۱۳۹۹.

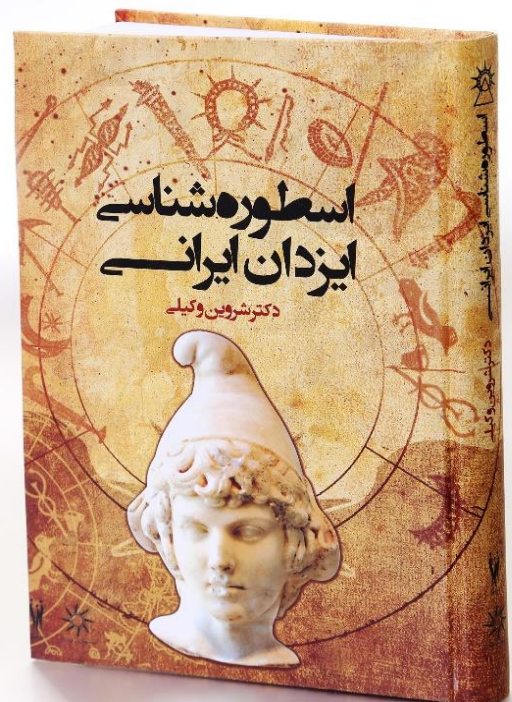
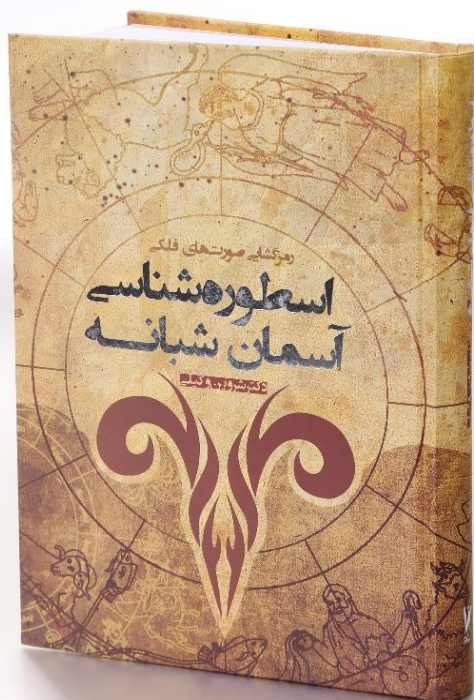
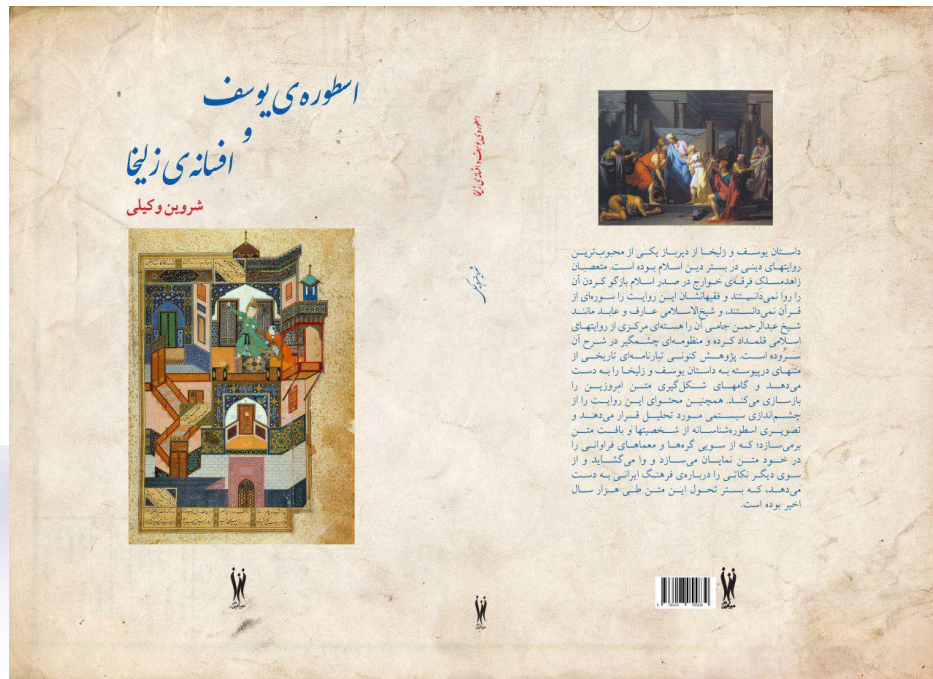


## مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱





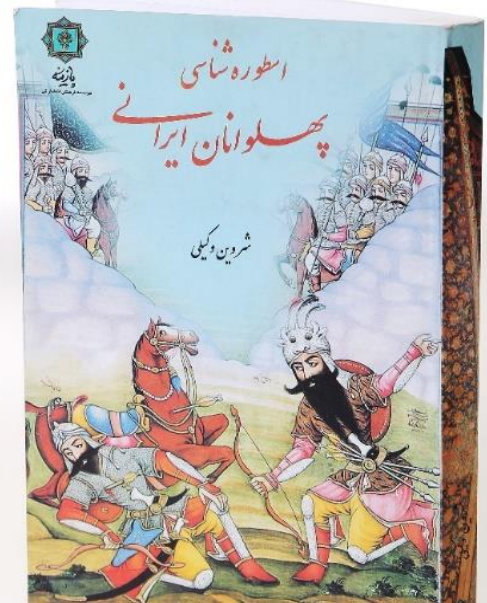
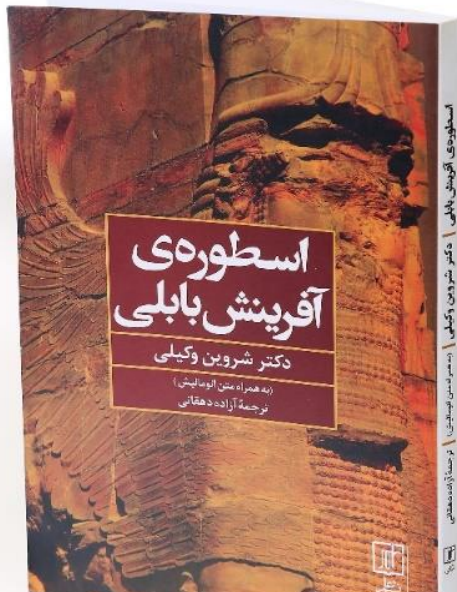
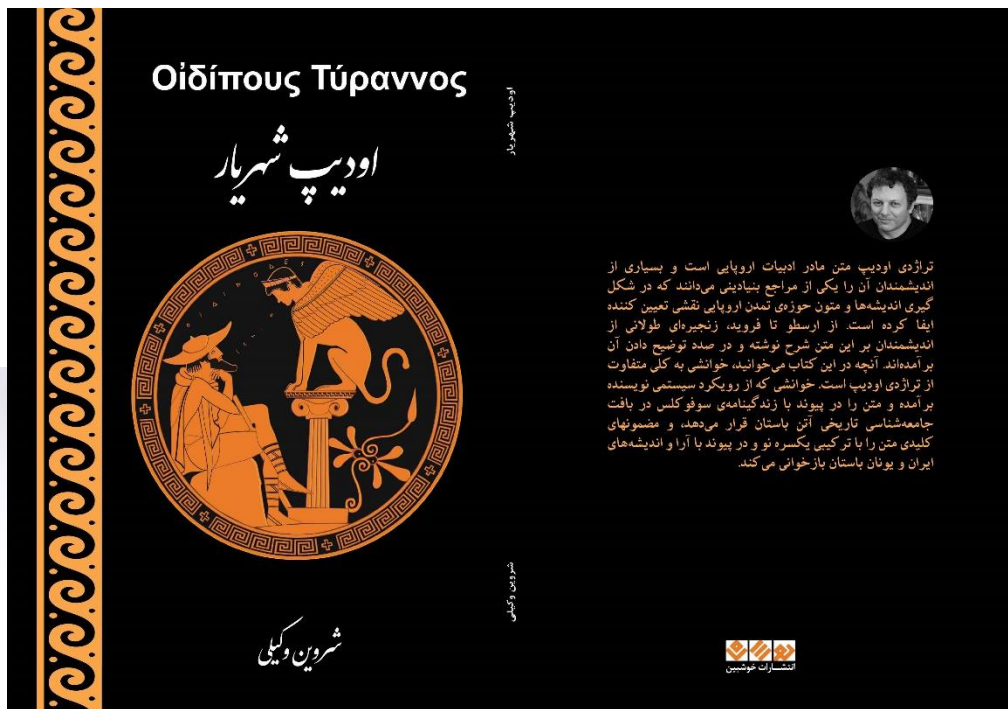
کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

کتاب ششم: پالایش‌های امیدوکلس، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب هشتم: اودیپ شهریار، خوش‌بین، ۱۳۹۸



## جامعه‌شناسی جوک و خنده



شروین وکیلی

## مجموعه‌ی عصب- روانشناسی و تکامل

کتاب نخست: کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید، ۱۳۹۵

## مغز خفته

فیزیولوژی و روانشناسی خواب و رویا



شروین وکیلی

## فرگشت انسان

کتابخانه‌ی علمی و فلسفی



فرگشت انسان

کتابخانه‌ی علمی و فلسفی

کتابخانه‌ی علمی و فلسفی

چرا نام ماهی‌های سال به این ترتیب نهاده شده است؟ چرا  
نمسلها برای بچه‌های دوازده‌ساله انتخاب شده است؟ چرا  
هفتاد و دو و ۱۲ بچه یا کنوین کنوین به هم متصل شده‌اند؟ چرا  
بیوند میان چهار عصر و بچه‌ها چنان‌اند که هستند؟ بچه‌ها می‌توانند  
طعم بیامان کنند، سبک و نحس را به بچه‌های گوناگون منسوب  
می‌کنند و یا چه استدلالت، بیوند میان هر بچه با سوسوی از زندگی  
انسان را برقرار می‌کنند؟ و در نهایت اینکه، آیا سوسوی منهای تمام  
این رمزگان را در یک استلوهی بکانه و شناخته‌شده در کتابخانه‌ی  
کتابخانه و بیومشانی را تشخیص داد؟ به این ترتیب آیا می‌توان  
ذهنیت اختراش‌شده‌ی انسانیت که این رمزگان را برای اختراع و  
ماه‌ها ابلاغ کردند، را در کرد کرد؟  
مردمیر پاسخ این پرسش‌ها هستند. این کتاب را از دست ندهید.



## مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر

کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب دوم: جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱

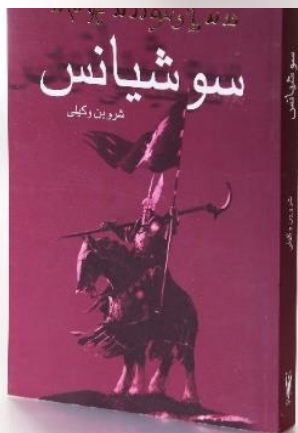
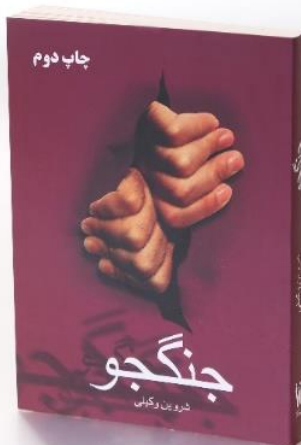
کتاب سوم: سوشیانس، تمدن-شورآفرین، ۱۳۸۳

کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶

کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب هفتم: نفرین صندلی (مبل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱







کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب یازدهم: زیر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خوش‌بین، ۱۳۹۵

کتاب دوازدهم: گرشاد؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خوش‌بین، ۱۳۹۵

کتاب سیزدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه علمی-تخیلی،

خوش‌بین، ۱۳۹۸.

کتاب چهاردهم: هشت سرنوشت بهرام، خوش‌بین، ۱۳۹۹.



دازیمدا  
سرنوشت و تکیه

زنجیره‌ای از جنبش‌های مرموز در جهان به‌نگاه رخ می‌دهد. از این جنبش‌ها در جریان کشمکش متزمن مفسر طرح‌شان، و کارآنها که مأمور دستگیری است. به تدریج تشوهد می‌شود، و کم‌کم نمایان می‌شود که هیچ چیز آن طوری که در ابتدا به نظر می‌رسد، نبوده است.

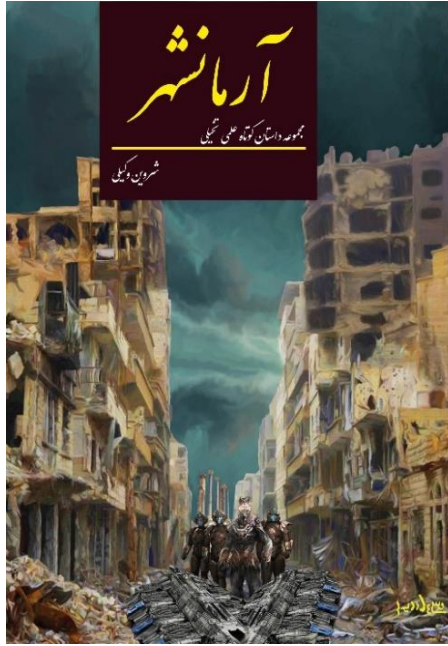
دازیمدا رمان علمی تخیلی است که در جهان یکسره نامشناخ می‌دهد. قهرمان آن موجودی پرنده است که در سیاره‌ی زانگهان با زنان بیچاره یا دیگران ارتباط برقرار می‌کند، و در منگه‌ی کشمکش‌های سیاسی جو از نگاه بزرگ که‌ها می‌گردانند آمده است. در یک سطح، ماجرای مأموریت او ۵ هرتون همچون یک داستان پلیس پرخاصه و معمای خوانند. در سطح دیگر، شاهانه نوزادان میان دنیاهای ناشناخ «دازیمدا»، و جهان بیابان ما و اندون ما وجود دارد. در سطح زرفتن، دازیمدا طرح پرسش است درباره‌ی: هویت و زندگی آزاد، در هر شکل و قاعده که باشد...

دازیمدا

سرنوشت و تکیه

دازیمدا

سرنوشت و تکیه

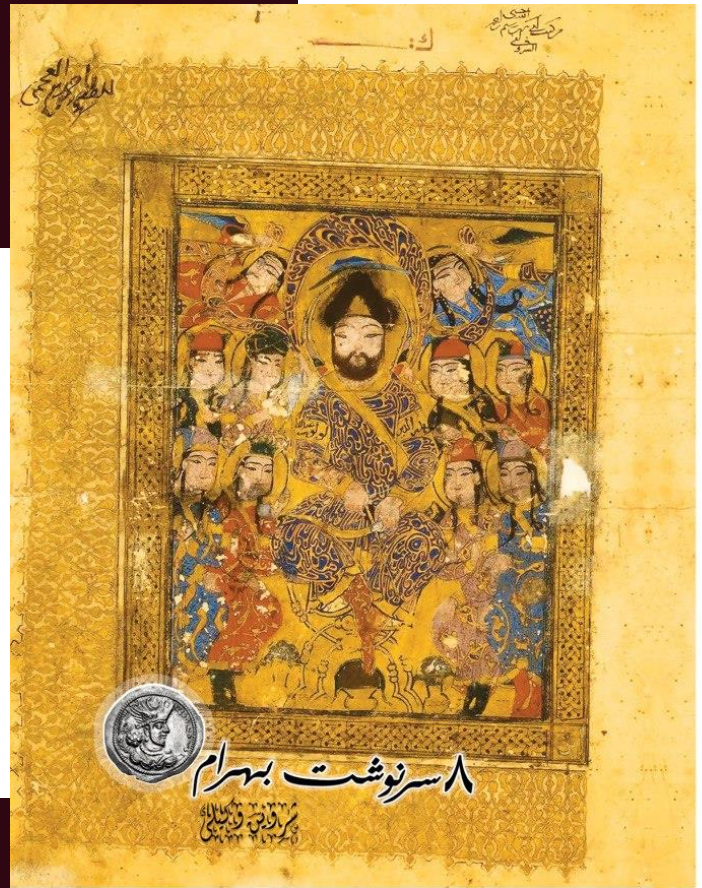


آرمانشهر

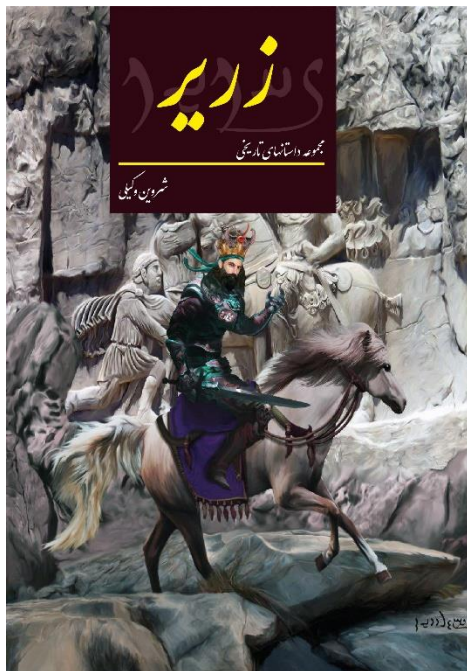
شروین کوهی



آرمانشهر مجموعه‌ای از داستانهای کوتاه علمی تخیلی است که طی ده سال گذشته نوشته شده‌اند. مضمون بیشتر این روایتها با شاخه‌هایی از علوم (مثل جامعه‌شناسی و تاریخ) پیوند خورده، که اغلب در این شاخه از ادبیات چندان مورد توجه نیستند. مجموعه داستانهای دیگری از این نویسنده با محور روایتهای تاریخی و طنز و اساطیر نیز به زودی منتشر می‌شوند.



اسر نوشت بهرام



زربیر

شروین کوهی

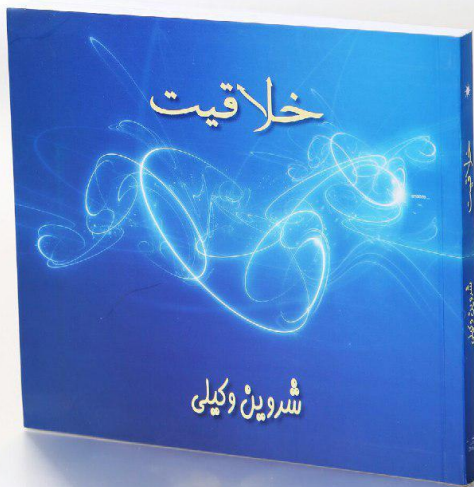


«زربیر» مجموعه‌ای از داستانهای کوتاه تاریخی است که طی ده سال گذشته نوشته شده و به برشهایی از تاریخ «دیربای ایران» می‌پردازد. برخی از داستانها مابه ای از تخیل یا طنز هم دارند و از این نظر در کنار دو کتاب دیگر نگارنده یعنی «آرمانشهر» (مجموعه داستان‌های علمی-تخیلی) و «گرتاده» (مجموعه داستانهای طنز) قرار می‌گیرند.





## مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

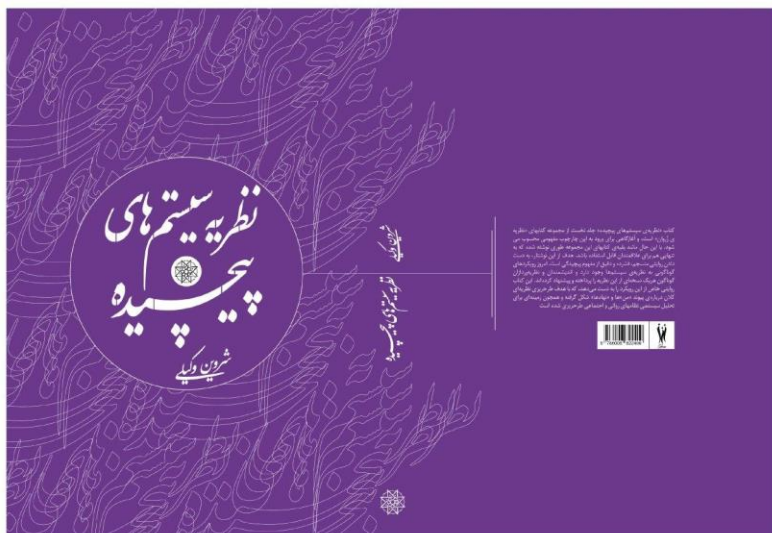


کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: مهرنسک، خورشید، ۱۳۹۹



# مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک‌الشعرا ی بهار، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۴

کتاب دوم: نیما یوشیج، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۴

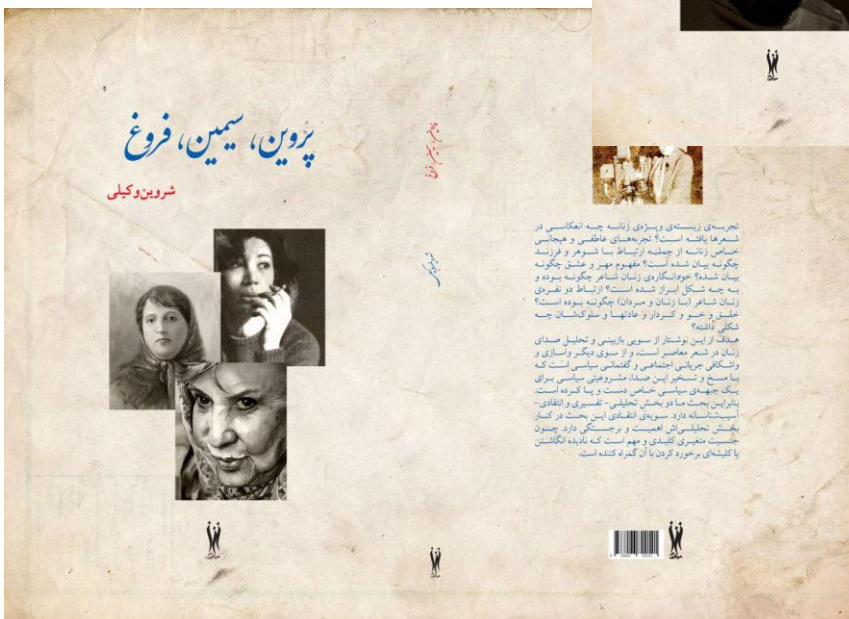
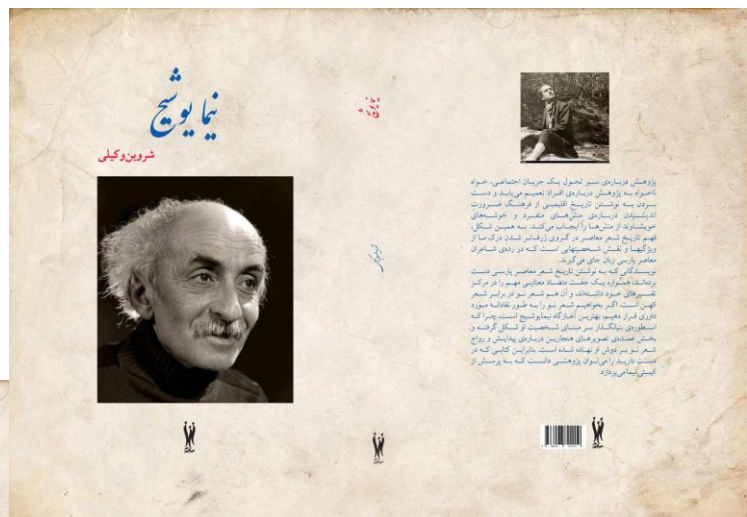
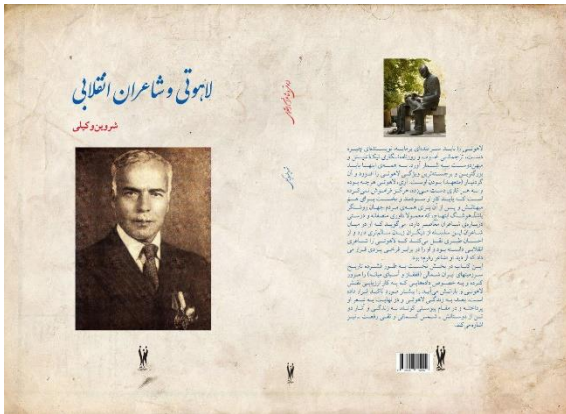
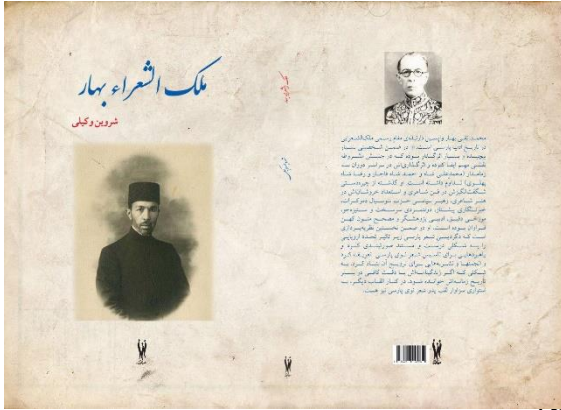
کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب ششم: عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب هفتم: تپ‌اختر؛ گلچین شعر پارسی (۲ جلد)، ۱۳۹۸





## مجموعه‌ی تاریخ هنر



کتاب نخست: رمزشناسی دست و انگشت در ایران، خورشید، ۱۳۹۷

کتاب دوم: نقاشی دو دشمن، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب سوم: تاریخ هنر ایرانی: عصر پیشاتاریخی، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب چهارم: تاریخ هنر ایرانی: عصر برنز، خورشید، ۱۳۹۸



## مجموعه‌ی سفرنامه‌ها



### سفرنامه‌ی سغد و خوارزم



دکتر شروین وکیلی  
مهندس بهمان مقدم  
دکتر طهری‌شاه‌پورام‌نوی

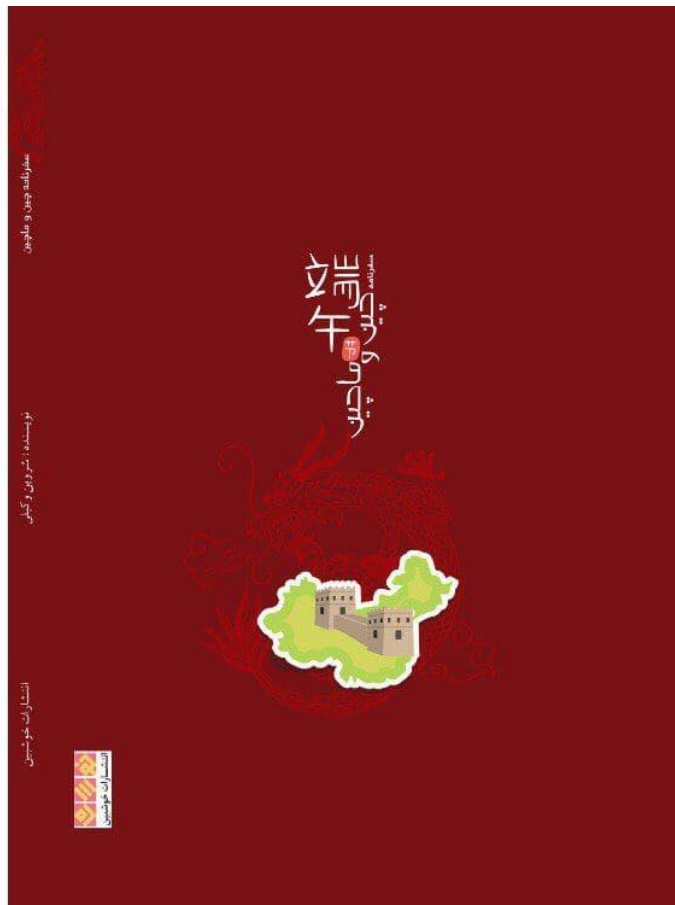
کتاب نخست: سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

کتاب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

کتاب سوم: سفرنامه‌ی ختا و ختن، خورشید، ۱۳۹۷

کتاب چهارم: سفرنامه‌ی مسکو و سن پترزبورگ، خورشید، ۱۳۹۷

کتاب پنجم: سفرنامه‌ی هند شمالی، خورشید، ۱۳۹۸



## کتابهای دیگر

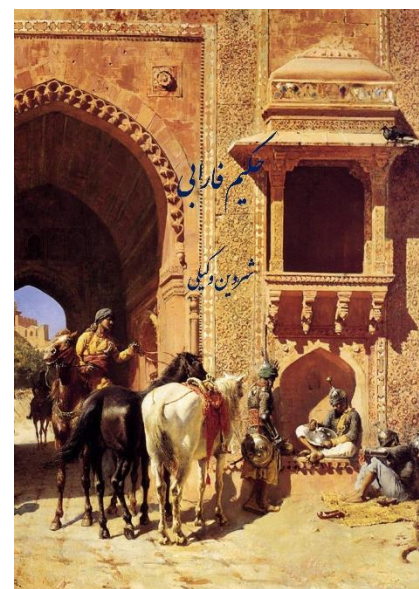
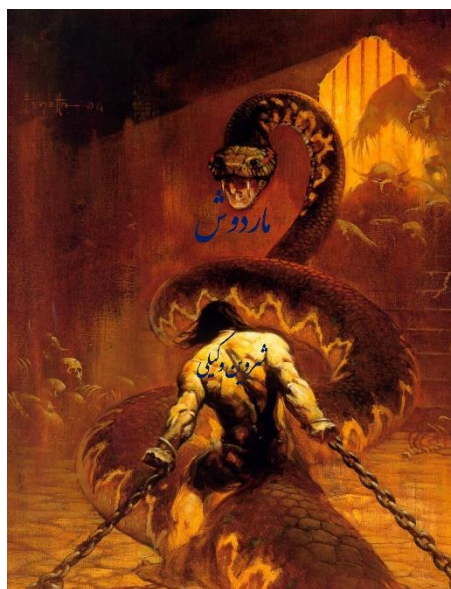
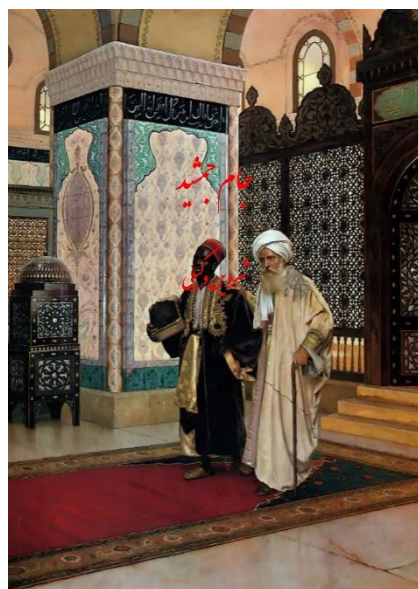
کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستمهای پیچیده در مدلسازی تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران،

۱۳۸۴

کتاب سوم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: گفتگوهای منِ پارسی (۳ جلد)، خورشید، ۱۳۹۸





## مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵

