

بازخوانی اجتماعی اسطوره کیومرث با تکیه بر میدان فرهنگی ایران

علی ضیاءالدینی دشتخاکی*

دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

مهدخت پورخالقی چترودی**

استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسؤل)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۵

چکیده

اسطوره با مسائل اجتماعی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. بازخوانی اجتماعی این رابطه، نیازمند پشتوانه‌ای نظری است که بتواند رابطه بین متن و میدان را تبیین کند. رابطه ادبیات و جامعه بر اساس شاخص‌های جامعه‌شناختی میدان فرهنگی تبیین می‌شود چراکه میدان فرهنگی، عرصه آفرینش‌های فرهنگی و از جمله آفرینش‌های ادبی است که در آن نیروهای مختلف، عامل ایجاد یک کنش فرهنگی می‌شوند. در این جستار، اسطوره کیومرث را با تکیه بر میدان فرهنگی ایران و با شیوه سندکاوی و تحلیل محتوا بررسی کرده و نتایج زیر را به دست آورده‌ایم: از آنجا که داستان‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی، در زمان تاریخی پرداخته شده است، پرداختن به اساطیر، نوعی بازگشت هدفمند به اسطوره است که وجه غالبش، وجه اجتماعی آن است؛ وجود روایت‌های متعدد از داستان کیومرث در میدان فرهنگی و گزینش خاص فردوسی از روایت‌ها، بیان‌گر نوعی خودآگاهی اجتماعی است که با میدان اجتماعی ایران روزگار فردوسی ارتباط دارد؛ در سازه‌های متنی اسطوره کیومرث در شاهنامه، مواردی وجود دارد که وجه دینی، عادت‌واره‌های اجتماعی و تأثیرپذیری فردوسی از جریان‌های اجتماعی و میدان قدرت را نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: جامعه‌شناسی ادبیات، میدان فرهنگی، اسطوره، شاهنامه، کیومرث.

* . aliziairan@yahoo.com

** . mahdokhtpourkhaleghi@gmail.com

مقدمه

اساطیر، زیربنای شکل‌گیری فرهنگ، اندیشه و هویت قومی ملل هستند. بر اساس نظر زرین کوب (۱۳۷۸: ۷۴) حماسه، نسبت به سایر انواع شعر، جنبه اجتماعی برجسته‌تری دارد. بنابراین در مطالعه آن باید به اوضاع اجتماعی، فرهنگی و سیاسی توجه کرد. این موارد در بارورکردن اندیشه فردوسی نقش به‌سزایی داشته است. از آن‌جا که شاهنامه، خارج از زمان اساطیری، به اسطوره‌ها پرداخته‌است، مسائل اجتماعی دوره اسلامی بر ساختارها و کنش‌های اجتماعی و فرهنگی آن تأثیر داشته است. بنابراین می‌توان با مقایسه اشکال روایی اسطوره کیومرث در میدان فرهنگی ایران و با تحلیل فضاهای روایت، به نتایج مهم دست یافت.

فردوسی با آگاهی از اشکال مختلف روایت اسطوره کیومرث، آگاهانه از داستان اسطوره‌زدایی کرده است. از آن‌جا که «اسطوره را نمی‌توان بدون توجه به اوضاع و شرایط روایت کرد» (الیاده، ۱۳۹۳: ۲۲۱)، باید آن را به صورت رابطه‌مند در میدان اجتماعی و ادبی روزگار شاعر تحلیل کرد تا وجه اجتماعی آن روشن شود. این پژوهش با این فرضیه که فردوسی با اسطوره‌زدایی از داستان کیومرث، مدل بیان روایت را تحت تأثیر تحولات ایران، پس از برآمدن اسلام، آگاهانه انتخاب کرده است، می‌کوشد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد: با تحلیل رابطه متن و میدان فرهنگی و اجتماعی ایران زمانه فردوسی و با توجه به زمینه تاریخی روایت در میدان فرهنگی ایران، سازه‌های متنی داستان کیومرث چه ارتباطی با میدان فرهنگی ایران دارند؟ عادت‌واره غالب در داستان کیومرث کدام است و دلایل اجتماعی انتخاب صورت روایی موجود در شاهنامه چه بوده است؟

بخشی از مطالعات شاهنامه‌پژوهی به داستان کیومرث اختصاص یافته است: اکبری مفاخر (۱۳۸۶)، در مقاله «اسطوره دیوهای نخستین در شاهنامه» با ارائه شواهدی، می‌کوشد تا اثبات کند که دیوان در آغاز شاهنامه همان اقوام مهاجم و هم‌سایگان هستند. امیر (۱۳۸۹)، در «بررسی یک اثر از سلطان محمد»، با رجوع به نگاره بارگاه کیومرث، رابطه متن و نمادها و لایه‌های پیدا و پنهان این اثر بررسی کرده است. صدیقیان (۱۳۶۴)، مقاله «کیومرث در روایت‌های ایران بعد از اسلام» را بر اساس پانزده کتاب فارسی و عربی، در موضوعات مختلف تدوین کرده و در آن شکل بیان روایت کیومرث، در هر یک از این آثار را بازنمایی کرده است. آموزگار (۱۳۹۰)، در مقاله «کیومرث»، ضمن بیان جای‌گاه و ویژگی‌های اسطوره کیومرث در آثار متقدم، به بازنمایی این اسطوره در



شاهنامه می‌پردازد. مدرّسی (۱۳۸۴) نیز با گذری بر آثار پیشین و طرح جنبه‌های متعدّد شخصیت کیومرث، در مقاله «اسطوره کیومرث، گل‌شاه»، گرشاه بودن کیومرث را واکاوی می‌کند.

هم‌چنین کریستن‌سن (۱۳۸۳: ۴۲-۱۴۹) و نیز صفا (۱۳۸۳: ۲۱۱؛ ۲۱۶-۲۱۷) و خالقی مطلق (۱۳۸۸: ۱۰۷-۱۱۲) گذری اجمالی بر داستان کیومرث داشته‌اند. کریستن‌سن ذیل عنوان کیومرث، مشی و مشیانه، به فرآیند تکوین اسطوره کیومرث، از قبل تا بعد از اسلام پرداخته است. صفا با اشاره به ایجاز و اختصار در بیان روایت‌های اسطوره‌ای در شاهنامه، دلیل این اختصار را تحلیل می‌کند و خالقی مطلق، با اشاره به موضوع شاه بودن کیومرث در روایت شاهنامه، عامل اصلی آن را وجود این روایت در آثار متقدّم، از جمله شاهنامه مسعودی و خدای‌نامه دانسته است. هیچ‌یک از پژوهش‌های انجام شده، داستان کیومرث را از دریچه جامعه‌شناسی ادبیات، بررسی نکرده است و این جستار نخستین پژوهش در این زمینه به شمار می‌رود.

۱- چارچوب نظری

اثر ادبی، به مثابه یک کنش اجتماعی تحلیل و لایه‌ها و جنبه‌های مختلف فرهنگی و اجتماعی آن، تبیین می‌شود. روایت‌های اسطوره‌ای، با مسائل عصری رابطه‌ای معنادار دارد. در روش ساخت‌گرایی تکوینی (Structuralism Genetic) با روی‌کردی ضدّ دوگانه‌گرایی، مفاهیمی نظیر عادت‌واره (Habitus) و میدان (Field) مطرح شده و رابطه بین عادت‌واره و میدان، محور اصلی بررسی پدیده ادبی است. «عادت‌واره دربرگیرنده نظامی از تمایلات است که اصول، باورها، ارزیابی‌ها و قضاوت‌ها و کنش‌ها و رفتار فرد را تشکیل می‌دهد» (گرنفل، ۱۳۸۹: ۱۰۵) و میدان یک فضای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و ... است که افراد مطابق با شرایط آن، کنش اجتماعی دارند. بر اساس مفهوم میدان، عوامل در شرایط اجتماعی و عینی قرار می‌گیرند و بر اساس آن، کنش اجتماعی دارند. بنابراین «میدان عبارت است از زیر اجتماعی (social sub) که یک عادت‌واره یا منش در آن حاکمیت دارد» (بوردیو، ۱۳۹۰: ۱۶). بنابراین هر میدان ادبی در فضایی از امکان‌ها فرصت بروز می‌یابد. به این معنا که تولید ادبی، محصول میدان و در شبکه‌ای از روابط قابل بررسی است. از این منظر اثر، در ارتباط با محیط و عوامل محیطی و ساختار اثر تحلیل می‌شود و در تحلیل آن، موقعیت (Position) و موضع‌گیری (Disposition)

جایگاهی ویژه دارند، چراکه «هر دو محصول، ثمره فرآیندی تاریخی هستند و بر یک‌دیگر تأثیر متقابل می‌گذارند» (بوردیو، ۱۳۷۹: ۱۵۰).

از آن‌جا که «ویژگی بارز جامعه هند و اروپایی، تقسیم آن به سه طبقه موبدان، ارتشتاران و کشاورزان بوده است و این طبقات خویش‌کاری و نقش اقتدار دینی، جنگی و اقتصادی را بر عهده داشتند» (سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۸۶)، می‌توانیم داستان کیومرث را آغاز و زمینه این کنش اجتماعی در جامعه باستان بدانیم. در تحلیل داستان، نیازی به اثبات این امر نیست که کیومرث، یک اسطوره خاست‌گاه پیشااسلامی است: نخست این‌که در مورد اسطوره آغازگر در دوره اسلامی (آدم) کم‌تر تردیدی وجود دارد. دُدیگر در اساطیر هندی با نام‌های متفاوت از جمله: پرجاپتی (Parjapati)، پوروشه (Puruṣa)، برهما (Baramā)، نارایانا (Nārāyāna)، منو (Manu) و ویشنو (Viṣṇu) روبه‌رو هستیم که با اساطیر ایرانی هم‌ریشه هستند. به عنوان مثال پرجاپتی، مثل کیومرث، با خورشید ارتباط دارد و از مرگش زندگی پدید می‌آید. پوروشه هم مثل کیومرث، نیمه‌ای نر و نیمه‌ای ماده است (بهار، ۱۳۷۶: ۱۶۴؛ آیونس، ۱۳۸۱: ۴۳؛ گزیده سرودهای ریگ‌وِدا، ۱۳۷۲: ۸). سدیگر آمیزش روایی کیومرث و آدم در دوره اسلامی کاملاً روشن است. آن‌چه شبکه روابط اجتماعی را در این مسیر روشن می‌کند در واقع مسیر تکوین داستان و فهم علت اجتماعی برداشت‌های خاص فردوسی از آن، در ارتباط با میدان اجتماعی و فرهنگی است.

۲- وجوه اسطوره در متن‌های کهن

در روایات دینی پیشااسلامی، کیومرث به عنوان نخستین انسان معرفی می‌شود. بر اساس دین‌کرد (فصل ۸۰، بند ۱) او در هزاره دوم از آفرینش جهان (بندهش)، بعد از نخستین تازش اهریمن بر جهان اورمزدی و برای یاری رساندن به آفریدگار خلق شد. در چهره‌د/د نسک، سرگذشت نوع بشر با کیومرث آغاز می‌شود. در بند ۱ از فصل ۱۳ دین‌کرد هشتم و نیز بند ۱ از فصل ۲۴ بندهش، کیومرث به عنوان نخستین انسان مطرح می‌شود. «کیومرث در هنگام درگذشت نطفه خود را رها کرد. آن نطفه به وسیله حرکت خورشید پالوده شد و دو بهره آن را نریوسنگ و یک بهره آن را سپندارمذ پذیرفت» (فرنبغ دادگی، ۱۳۹۰: ۸۵). در فروردین‌یشت نیز کیومرث نمونه انسان اولیه است. «در اساطیر ایرانی شخصیت‌های دیگری مانند منو، جم و جمیگ، مشی و مشیانه، هوشنگ و طهمورث نمونه یا پیش‌نمونه نخستین انسان بوده‌اند» (کریستن‌سن، ۱۳۸۳: سیزده). در وداها و گاهان نامی از کیومرث نیست؛ اگرچه در مواردی نظیر یسن ۳۰ گاهان، برخی از



جملات را می‌توان اشاره به کیومرث دانست (بهار، ۱۳۷۵: ۴۹). در بند ۸۷ از فروردین یشت، او به عنوان نخستین کسی که به گفتار و آموزش اهورا مزدا گوش فرا داده، ستایش شده و خانوادهٔ سرزمین‌های ایرانی و نژاد آریایی از او پدید آمده است. در واقع اهورامزدا در برابر متابعتش، از او قبایل و کشورهای آریایی را می‌آفریند (صفا، ۱۳۸۳: ۳۹۶). سیاوش را نیز به عنوان یکی از نمونه‌های نخستین انسان دانسته‌اند (خالقی مطلق ۱۳۸۳: ۱۱۰-۱۰۹؛ سرکاراتی ۱۳۵۷: ۱۱۶). در اساطیر هند و ایرانی یم نخستن بشر بوده است. بنابر مقایسهٔ روایات اوستایی و پهلوی، تاریخ عالم از آغاز پادشاهی جم شروع می‌شود و جمشید نخستین شاه قوم ایرانی و بل‌که نخستین بشر قوم ایرانی نیز هست. در روایات ودایی خبری از اسطورهٔ کیومرث نیست. اما «در روایات زرتشتی کیومرث هستهٔ زندگی است که آن را در آسمان پرورده و به زمین آورده‌اند» (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۱۰۷). بنابراین کیومرث، در آثار دورهٔ پیشاسلامی، به عنوان هستهٔ زندگی معرفی می‌شود و با مرگ او و روان شدن مادهٔ هستی بر زمین، زندگی معنا پیدا می‌کند. مهم‌ترین ویژگی‌های کیومرث در آثار این دوره عبارتند از:

۱-۲- کیومرث شاه‌موبد اولیّه است. او را عنوان عارف نیز دانسته‌اند (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۱۶). اهمیت این اسطوره به اندازه‌ای است که شاخه‌ای از زرتشتی‌گری، با عنوان کیومرثیّه شکل گرفته بوده است. در *آفرینش و تاریخ* «مجوس مقررند به پیام‌بری جمشاد و پیام‌بری کیومرث و پیامبری زرتشت» (صدیقیان، ۱۳۷۵: ۹). به علاوه زینر (۱۹۶۱: ۲۳۸) زُرّوان را عالم کبیر (Macrococosm) و کیومرث را عالم صغیر (microcosm) دانسته است. عادت‌وارهٔ تقدیرباوری در *شاهنامه*، ارتباط کیومرث با سروش، بهره‌مندی این شخصیت اسطوره‌ای از فره و ارتباط او با خورشید را می‌توان زمینه‌های اصلی تقدس کیومرث و شکوه معنوی او دانست. بندهش (۱۳۹۱: ۱۰۹)، فره یا خورنه را زمینهٔ اصلی تقدیس کیومرث می‌داند. در منابع متأخر، کیومرث به عنوان نماد روح و نفس ناطقهٔ انسانی از عالم عقول و ارواح به عالم ملک هیبوط می‌کند (کربن، ۱۳۷۴: ۸۳).

۲-۲- دقت در نام و القاب کیومرث، خوانش‌های متعدّد این اسطوره را آشکار می‌کند. «کیومرث معادل Gayōmart یا Gayōmard در زبان پهلوی و پازند است» (تفضلی، ۱۳۴۸: ۱۲۸). در فارسی میانه Gyhmward و Gēhmurd آمده است (بویس، ۱۹۷۷: ۴۳). در *اوستایی* این واژه Gayō-marətan بوده است (بارتومه، ۱۹۶۱: ستون ۵۰۳-۴). نام دو پارهٔ کیومرث و ارتباط این نام‌واژه با مرگ و زندگی وجه اجتماعی آن را برجسته می‌کند.

بهره اول نام کیومرث به معنای «زندگی و جان» و بهره دوم آن به معنی «مرده و بی جان» است (نیبرگ، ۱۹۷۴: ۸۲/۲). در بند ۱-۳ از فصل ۸۰ کتاب دوم دین کرد، نام کیومرث با صفات زنده، گویا و میرا توصیف شده است. این وصف در تاریخ بلعمی (۱۳۵۳: ۱۲) نیز تکرار شده است. در دوره اسلامی نام کیومرث به صور مختلف آمده است: کیومرث (اصفهانی، ۱۳۴۶: ۶، ۹-۱۰؛ بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۴۱-۱۴۲)، کهومرث (مجملة التواریخ، ۱۳۱۸: ۲۲؛ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۶۲؛ بلعمی، ۱۳۵۳: ۱۱۴)، کیومرد (غزالی، ۱۳۵۱: ۸۵ و ۸۷)، ایلوروس (ترجمه یونانی؛ جوزجانی، ۱۳۴۳: ۱۳۲)، گل شاه (بلعمی، ۱۳۵۳: ۱۱۳؛ مجملة التواریخ، ۱۳۱۸: ۲۱؛ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۱۰ و ۶۲؛ بیرونی، ۱۳۵۲: ۳۸ و ۱۴۱)، ملک الطین (ابن ندیم، ۱۳۴۶: ۲۰؛ جوزجانی، ۱۳۴۳: ۱۳۲-۱۳۳)، کوشاه (بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۹)، گرشاه (بلعمی، ۱۳۵۳: ۱۲؛ بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۴۶).

۲-۳- از کارکردهای اجتماعی-دینی اسطوره کیومرث، مبارزه با پلیدی است. «کیومرث، با گرویدن به داداری هرمزد و با سخن پاک و اندیشه گزیدار خویش، در نبرد با آن پلیدی که اهریمن بر آفریدگان هرمزد گماشت، جهان را آراست» (بهار، ۱۳۷۵: ۱۲۷). در جایی دیگر «چون کیومرث به پاکی اندیشید. آن بهترین پرهیزگاری اندر نبود ساختن دیو دروج است» (همان: ۲۷). او نخستین کسی است که با بر زبان راندن یک سخن راست و اقرار به دین مزدیسنی به حیطة قدرت معنوی امشاسپندان، بهشت برین (گروتمان)، راه یافته است (کریستنسن، ۱۳۸۳: ۳۷). در داستان آفرینش، از مرگ کیومرث زندگی آغاز می شود و او با نیایش ایزد و به یاری سروش به نبرد اهریمن می پردازد.

۲-۴- کیومرث خردمند است. «در دادستان دینی، منوچهر در پاسخ به این که چرا کیومرث از آفریدگان دیگر مانند خورشید، ماه و آتش برتر است، می گوید خرد، مهم ترین دلیل برتری انسان به شمار آمده است» (تفضلی، ۱۳۷۷: ۱۵۱). در مینوی خرد (۱۳۶۴: ۷۴) نیز گشتاسب، زرتشت و کیومرث از خرد بهره ای بیش تر دارند.

۲-۵- کیومرث از اساطیر خورشیدمحور است. «بنا به نظریه مولر، در اساطیر هم خانواده خورشید، فرآیند سه مرحله ای زندگی خورشید (طلوع، اوج، غروب) می تواند الگویی برای قهرمانان اساطیری مانند کیومرث باشد» (نامور مطلق، ۱۳۹۲: ۹۸-۱۱۳). مطالعه وجوه قدسی این اسطوره و واکاوی منابع دوره اسلامی نشان می دهد برخی ابعاد روایت، با مبانی ایدئولوژی اسلامی آمیزش یافته است: «در روایت پهلوی، همراه داستان دینیگ، داستانی آمده که در آن اورمزد مردم را از گل که کیومرث از آن پدید آمده بود، آفرید» (دریابی، ۱۳۸۲: ۱۶۶). در مجملة التواریخ (۱۳۱۸: ۴۱۷) «اول مردی که به زمین ظاهر کرده



مردی بود که پارسیان او را گل‌شاه خواندند، زیرا که پادشاهی او آلا بر گل نبود». در *الفهرست* ابن ندیم (۱۳۶۶: ۴۲) «آن‌ها او را گل‌شاه نامیده‌اند و معنی آن شاه گل است». «او به کنش دین در جهان و سامان‌بخشی و آراستن و رواج‌بخشیدن آفریدگان، نخستین شاه بود» (بلعمی، ۱۳۵۳: ۱۲).

۶-۲- کیومرث، در مواردی با آدم یکی پنداشته می‌شود. دلیل این امر، دگرگونی مذهبی و برافتادن آیین مزدایی است. در متون اولیه زرتشتی، آفرینش کیومرث از گل نیست. در متون اسلامی، با قیاس کیومرث و آدم، کیومرث را هم گل‌شاه خواندند. از ابن‌اثیر است که: «و قد زعم اکثر العلماء الفرس ان جیومرث هو آدم» (دریایی، ۱۳۸۲: ۶). عامل مهم این تداخل، لقب کیومرث (گرشاه)، است (بهار، ۱۳۷۶: ۱۸۹). قابلیت هم‌سانی آوایی دو واژه گر و گل، عامل این خطا شده است. گل (gal) تلفظ شمالی واژه گر (gar) به معنی کوه است و کیومرث گرشاه است. البته در بندهش (نگارش در دوره اسلامی)، یک بار اشاره شده است که کیومرث از گل ساخته شده است که این امر تحت تأثیر اساطیر بین‌النهرینی است. از طرفی هزوارش واژه گل به شکل Tyna است که از زبان آرامی آمده و به معنی گل است (بهار، ۱۳۷۵: ۵۱؛ کریستن سن، ۱۳۸۳: ۶۰). به همین دلیل در برخی متون اسلامی از جمله (جوزجانی، ۱۳۴۳: ۱۳۲)، کیومرث را ملک‌الطین خوانده‌اند. در تحریر پازند ائوگمدئچا (Aogəmədəcə)، گرشاه به معنی شاه کوهستان است. برخی متون پهلوی هم کیومرث را نخستین شاهی می‌دانند که در کوه زندگی می‌کرده است. کوه، جای‌گاه خدایان، به کیومرث چهره قدسی داده است. طبری می‌گوید: «و ان جیومرث هو آدم» (تاریخ سیستان، ۱۳۱۴: ۱۶۲۲). در *فارس‌نامه* هم می‌خوانیم: «گبران او (کیومرث) را آدم علیه‌السلام گویند» (ابن‌بلخی، ۱۳۶۳: ۹). این دلایل و شاید عواملی دیگر سبب هم‌سان‌پنداری کیومرث و آدم شده است.

۷-۲- اسطوره کیومرث در منابع اسلامی با اساطیر سامی تلفیق شده است. او که در منابع ماقبل اسلام، با گاو ایوداد از نخستین آفریدگان و دارای آفرینش نباتی است. در منابع اسلامی «از گل آفریده شده و جفت او حوا هم از گل است» (بلعمی، ۱۳۵۳: ۱۱۳/۱). در جایی دیگر «کیومرث از عرق جبین خدا آفریده شد. چون خداوند در امر اهریمن حیران شد، پیشانی او عرق کرد. خدا آن عرق را مسح کرد و به کنار ریخت و کیومرث از آن پدید آمد» (بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۴۱). بلعمی (۱۳۵۳: ۱۱۴/۱-۱۱۳) او را آدم یا نبیره آدم دانسته است. پسر حام که حام پسر آدم است. در روایتی «آدم را فرزندان بسیار بوده از آن میان

دو تن را برگزید. یک شیث و یک کیومرث. شیث را به کارهای آن جهانی برگماشت و به نگاه داشتن دین و کیومرث به بر کارهای این جهان و پادشاهی راندن» (غزالی، ۱۳۵۱: ۸۴). طبری (۱۳۵۲: ۹۳/۱) نوشته است: کیومرث پسر تنی از حوّا بود. در تاریخ بلعمی (۱۳۵۳: ۱۱۳/۱) آمده است که از پس آدم شیث بود و شیث خلیفت آدم بود و پس از او انوش بن شیث بود، پس قینان بن انوش بود و این قینان همان کیومرث است. در (مجمّل التواریخ، ۱۳۱۸: ۲۳) کیومرث، همان شیث است و نبیره او هم پنداشته شده است. در طبقات ناصری (جوزجانی، ۱۳۴۳: ۱۳۳/۱) کیومرث را از فرزندان نوح ذکر کرده‌اند. بعضی او را فرزند چهارم نوح به حساب آورده‌اند و نسب او را تا نوح بدین ترتیب نوشته‌اند: امیم بن لاورد بن سام بن نوح. در (بیرونی، ۱۳۵۲: ۳۹؛ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۲۱۵) کیومرث، امیم پسر لاوژ پسر ارم پسر سام پسر نوح است. بنا به نظر اصفهانی (همان) چون نخستین کسی که از فرزندان نوح به فارس اقامت گرفت، امیم بود و کیومرث نیز مقیم فارس بود، پس این دو یکی هستند. در تاریخ طبری (۱۳۵۲: ۱/۹۹۳ و ۱۴۲) در ارتباط با نوح سه نام مختلف جامر، عامر و کامر را به او نسبت داده‌اند و او را فرزند یافت و یافت را فرزند نوح نوشته‌اند. در روایتی (همان: ۹) کیومرث، با نام جامر بن یافت بن نوح مذکور است، او خدمت نوح می‌کرده و به پاس این نیکی، نوح او را دعا کرد تا خدا به او عمر دراز و فرمان‌روایی دائم دهد.

این روایات، نشان از تفوق روایت‌های اسلامی به دلیل انتساب به میدان قدرت و تحدید و تغییر روایت‌های پیشااسلامی دارد. این تغییرات برآمده از یک نبرد ایدئولوژیک است که تا دوره فردوسی هم وجود داشته است.

وجه غالب اسطوره کیومرث، دینی است، چراکه «در اعصار کهن فرقی میان عمل گیتیانه و آیین مقدّس نبود و به این دلیل قلمرو غیردینی وجود نداشت. هر کسی روحانی بود و هیچ چیز بیرون از قداست نبود» (بنوا، ۱۳۷۹: ۴۲). ساحت دیگر کیومرث، فرمانروایی اوست که علاوه بر بندهش (۱۳۹۰: ۶۶ و ۱۵۵)، در آثار اسلامی هم آمده است. بر پایه برخی شواهد، کیومرث دوره اسلامی، نخستین شاه است. «گل‌شاه اولین کسی است که پادشاهی جهان کرد و آیین پادشاهی به جهان آورد. او را پارسیان گل‌شاه خوانند یعنی پادشاه بزرگ» (ابن‌بلخی، ۱۳۶۳: ۹؛ ۲۷). در مروج‌الدّهب (۱۳۴۴ مسعودی: ۱/ ۲۱۶) «پندار ایرانیان، کیومرث نخستین شاهی بود که در زمین منصوب شد. مردم به نزدیک کیومرث شدند و نیاز خویش را به او بازگفتند کیومرث تقاضای ایشان را پذیرفت و تاج بر سر نهاد». هم‌چنین در الملل و النحل (شهرستانی، ۱۸۳)، آثارالباقیه (بیرونی، ۱۳۵۲:



۳۸؛ ۵۵۶)، نصیحه الملوک (غزالی، ۱۳۵۱: ۸۴؛ ۸۹)، تاریخ بلعمی (۱۳۵۳: ۱/ ۵؛ ۱۲۳)، طبقات ناصری (جوزجانی، ۱۳۴۳: ۱۳۲) و مجمل التواریخ (۱۳۱۸: ۲۳) نیز به موضوع پادشاهی کیومرث اشاره شده است.

۳- تحلیل متن شاهنامه

حکیم توس از اشکال روایی مختلف داستان آگاه بوده است. او با به کارگیری لایه‌های متعدد اسطوره، هر تردیدی را در این مورد از بین می‌برد. در شاهنامه، کیومرث به جز در داستان خسرو پرویز، در همه جا نخستین شاه است:

پژوهنده نامۀ باستان که از پهلوانان زند داستان
چنین گفت کابین تخت و کلاه کیومرث آورد و او بود شاه
(فردوسی، ۱۳۸۹: ۲۱/۱)

داستان کیومرث در شاهنامه چند ویژگی مهم و منطبق با میدان فرهنگی ایران دارد: نخستین پادشاهی، مربوط به تاریخ اساطیری ایران است و در روزگار فردوسی نقل زبان‌ها بوده است. اگرچه قرائن، گویای برجستگی وجه نخستین انسان است:

که بود آن که دیهیم بر سر نهاد ندارد کس آن روزگاران به یاد
مگر کز پدر یاد دارد پسر بگوید ترا یک به یک، در به در
(همان)

کیومرث فره‌مند و دارای تقدس است. خورشید شاه است و با سروش نیز ارتباط دارد: به گیتی بر او سال سی شاه بود به خوبی چو خورشید برگاه بود ...
نشستند سالی چنین سوگوار پیام آمد از داور کردگار
درو آورنده‌اش خجسته سروش کز این بیش مخروط و باز آر هوش
(همان: ۲۲-۲۳)

در شاهنامه و در داستان انوشیروان، به دین کیومرثی اشاره شده است:

خروشید کای نامور نوش‌زاد سرت را که پیچید چونین ز داد؟
بگشتی ز دین گیومرثی هم از راه هوشنگ و طهمورثی!
(همان: ۱۵۹/۷)

در جای دیگر کیومرث جای گاهی مه‌ری دارد و مورد حمله اهریمن قرار می‌گیرد:

به گیتی نبودش کسی دشمن
مگر در نهان ریمن آهرمن
(همان: ۲۲)

کیومرث آغازگر زندگی اجتماعی، آیین‌های سوگ، جنگ و نیایش و عامل برقراری تعادل اجتماعی است:

پژوهنده نامۀ باستان	که از پهلوانان زند داستان
چنین گفت کاین تخت و کلاه	کیومرث آورد و او بود شاه
پژوهنده نامۀ باستان	که از پهلوانان زند داستان
چنین گفت کاین تخت و کلاه	گیومرث آورد و او بود شاه
که خود چون شد او بر جهان کدخدای	نخستین به کوه اندرون ساخت جای
سر تخت و بختش بر آمد زکوه	پلنگینه پوشید خود با گروه
از او اندر آمد همی پرورش	که پوشیدنی نو بد و نو خورش
	(همان: ۲۲-۲۱)

به دلایلی، فردوسی با خودآگاهی اجتماعی، شکلی خاص از روایت کیومرث را انتخاب کرده است. جهان ایرانی، از نطفه بر آسمان شده یا در زمین جای گرفته کیومرث شکل می‌گیرد؛ هم‌چنان که در اساطیر بین‌النهرین، آفرینش از تگه‌تگه شدن تیامات و از آمیزه خون کینگو و خاک و در دوره اسلامی، از خاک پدید می‌آید. تغییرات داستان کیومرث در شاهنامه، نوعی اسطوره‌زدایی اجتماعی است. چراکه «عصر فردوسی، عصر اندیشه‌های اساطیری نبود. او هرگاه این اسطوره‌ها را نقل کرده برای متقاعد کردن خواننده به توجیه دست یازیده است» (سرامی، ۱۳۷۸: ۶۴).

آغاز شاهنامه با کیومرث، نشان از آغازگری کیومرث در لایه پنهان روایت دارد. در شاهنامه، با هستی‌شناسی جامعه باستان و آغاز اجتماعی شدن انسان اولیه روبه‌رو هستیم. حرکتی که بعدها به پراکندگی اقوام و تشکیل جامعه در داستان سلم و تور و ایرج می‌انجامد. در روایت کیومرث، جوهری بنیادین داریم که تعیین‌کننده مسیر زندگی انسان است که در آن کیومرث، در بالاترین لایه شخصیتش است و لایه‌های دیگر آن کم‌رنگ‌تر طرح می‌شود:

← ← ←

نخستین شاه انسان واقعی نخستین انسان پیش‌نمونه آفرینش



فردوسی با تکیه بر تاریخ اساطیری، آگاهی تاریخی قوم ایرانی را برمی‌انگیزد، هویت تاریخی آنان را نمایان می‌سازد و کمک می‌کند تا خودباوری خود را باز یابند. او با اسطوره‌زدایی و قراردادن داستان‌ها در مسیر جامعه‌شناختی، باعث زنده ماندن تاریخ اساطیری و حرکت روبه‌جلوی گفتمان هویتی- قومی ایرانیان می‌شود. تغییرات، انتخاب آگاهانه مسیرها و جابه‌جایی اساطیر بخشی از این تجربه است. «این جابه‌جایی در زمینه مذهبی در اثر دوام یا برافتادن آیین‌ها و هم‌چنین در اثر دگرگونی مبانی ایمانی و مذهبی در جهت هماهنگ ساختن اساطیر، ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی صورت می‌گیرد» (سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۲۱۵).

در دوره اسلامی، کیومرث به دلایل اجتماعی، مبدع نهاد شاهی و پایه‌گذار تمدن است. فردوسی برای دوری از مقابله با نهادهای قدرت و ایدئولوژی اسلامی در خصوص مسأله آفرینش، با راهبرد اسطوره‌زدایی و بردن بحث آفرینش به زیر لایه داستان، ضمن حفظ همه شاخص‌های روایت، *شاهنامه* را از آسیب متعصبان دینی دوره خود محفوظ داشته است. داستان کیومرث در دو بحث اجتماعی طرح مفهوم هویت و تقابل با تحقیر قوم ایرانی، بر توفیق *شاهنامه* افزوده است.

بنا به نظر سرکاراتی (۱۳۷۸: ۷۱-۷۲) «پردازندگان سنت‌های حماسی ایران، کوششی آگاهانه به کار برده‌اند تا روایات اسطوره‌ای، که نوعی ترتیب کرونولوژیک به خود گرفته بودند، آرایش تاریخی بپذیرند و با روایات تاریخی متأخر برابر شوند. در *شاهنامه*، زمان اساطیری، به زمان تاریخی پیوسته و آنچه اسطوره محض بوده، به صورت بخشی از تاریخ وانمود شده است». نزدیکی اسطوره به تاریخ و بهره‌گیری اجتماعی از آن، در زمانه‌ای رخ می‌دهد که ده‌ها سال از شورش‌های امیران ایرانی نظیر مازیار، بابک خرم‌دین، یعقوب لیث، آل سامان، آل بویه و نهضت‌های شعوبی بر ضد اعراب می‌گذرد. اقوام ایرانی در این سال‌ها، از سوی اعراب تحقیر شده و زبان عربی نفوذ روزافزونی داشته است. اعراب صاحب قدرت در دوره فردوسی، در حال افول و غلامان ترک در حال قدرت گرفتن هستند. افکار ضد عربی، جنبش‌های ملی و مردمی و نیز ظهور قدرت نوپدید ترکان در ایران و توس (شاپور شهبازی، ۱۳۹۳: ۱۰۳-۱۰۴) از مهم‌ترین جریان‌های اجتماعی زمانه است. این اوضاع اجتماعی بر افکار و اقوال فردوسی تأثیری گسترده دارد. مهم‌ترین شاخص‌های جامعه‌شناختی داستان کیومرث عبارتند از: ساختار روایی هدفمند. ساختار کلی *شاهنامه*، جامعه‌شناختی است و در آن، یک نظام بدوی، به پیشاهنگی کیومرث آغاز

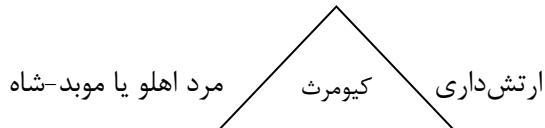
می‌شود، با هوشنگ و طهمورث تداوم می‌یابد و با تثبیت نظام سیاسی در عصر فریدون و حاکمیت تور، ایرج و سلم و در نهایت بر تخت نشستن منوچهر پیچیده‌تر می‌شود. با مراجعه به اصل روایت‌ها این فرض قوت می‌گیرد که «ممکن است فردوسی با دخالت در مآخذ اصلی شاهنامه، به هدف عقلانی‌تر کردن روند تاریخ ملی ایران، متناسب با جهان‌بینی و شرایط فکری- فرهنگی آن دوران، جنبه‌های پررنگ اساطیری را کنار گذاشته باشد» (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۴۹). در داستان کیومرث، فردوسی از ناخودآگاهی غریزی به سمت خودآگاهی اجتماعی حرکت می‌کند.

۴- تقابل دوگانه

پس از زرتشت، اسطوره‌زدایی به دلیل علاقه دیانت زرتشتی به مفاهیم انتزاعی قوت گرفت و اهورامزدا جای اسطوره آفرینش را گرفت. در اسطوره کیومرث، حتا در نام‌واژه، تقابل‌های دوگانه وجود دارد. در بند ۴ یسن ۳۰ آمده است: «آن‌گاه که در مینو گرد آمدند، نخست رقم زدند زندگی و نازندگی را». تقابل زندگی و نازندگی و هستی و انسان، در این سرود گاهان پیداست که نشان از پیشازرتشتی بودن اسطوره خاست‌گاه است. تقابل زن و مرد، زندگی و مرگ، جبر و اختیار و خیر و شر از تقابل‌های دوگانه این داستان است.

۴-۱- تقابل کیومرث و سیامک با اهریمن، در میدان فرهنگی، در شاهنامه و در جهان اجتماعی مفهوم و اهمیتی ویژه دارد. این تقابل در متون باستانی با کشته‌شدن کیومرث به دست اهریمن آغاز می‌شود (گیرشمن، ۱۹۵۸: ۷۶) و در شاهنامه در قالب نبرد اهریمن با سیامک آمده‌است. این‌که ذهن ایرانی زمانه فردوسی، چه قدر بین تقابل دیو با کیومرث، نیروهای شر با شخصیت‌های شاهنامه و نیروهای مهاجم عرب و ترک با ایرانیان، رابطه برقرار می‌کند، قابل‌سنجش نیست، اما در اصل وجود این رابطه، بنا به نظریه میدان، تردیدی وجود ندارد.

۴-۲- تقابل پنهان دیگر، تقابل تمدن ایرانی با منش صحرانشینان عرب است. ساختار سه‌کنشی موجود در اسطوره کیومرث، این تقابل را نشان می‌دهد:



کشاورزی (مشی و مشبانه)



در شاهنامه اگرچه ارتباط روایت با تمدن عصر کشاورزی و برآمدن مثنی و مشیانه از نطفه کیومرث، نیامده است. در خوانشی اجتماعی، از آن ارجحیت مدنی جامعه ایرانی، بر دنیای عربی برداشت می‌شود. روایت سامی (آفرینش انسان از گل) تمدن دوره سفال‌گری را نشان می‌دهد حال آن‌که روایت ایرانی، مربوط به عصر کشاورزی است. این برتری، زمانی طرح می‌شود که دوره سکوت ایرانیان در دو قرن نخست به پایان رسیده و صدای افول اعراب، با تسلط روزافزون ترکان، صدای اجتماعی غالب است.

۳-۴- در حمله اهریمن به دنیای خیر، حاکمیت تقدیر، مطرح می‌شود و تقابل انسان با سرنوشت را بروز می‌دهد. یکی دیگر از تقابل‌های پنهان داستان، تقابل حرکت (اهریمنی) و سکون (مینوی) است. این که جامعه انقلاب‌ها را نمی‌پذیرد، در پیوند با این امر که حرکت اهریمنی است، مفهومی جامعه‌شناختی دارد. در آغاز دوران گومیزش، اهریمن به تحریک جهی بیدار می‌شود و به نبرد با جهان مینوی می‌پردازد. این حرکت، تقابل دوگانه حرکت و سکون را ایجاد می‌کند. انتساب سکون به دنیای مینوی، در مانویت و ارداویراف‌نامه هم واضح است.

نقش آفرینی اجتماعی: بحث تعادل آغازین، به مثابه یک عادت‌واره، از مباحث محوری داستان است:

به گیتی بر او سال سی شاه بود	به خوبی چو خورشید بر گاه بود
دد و دام و هر جانور کش بدید	ز گیتی به نزدیک او آرمید

(فردوسی، ۱۳۸۹: ۲۲/۱)

آیین سوگواری هم از همین اسطوره آغاز می‌شود. طرح جنبه‌های عقیدتی و ارتباط کیومرث با مهر و سروش، از میدان فرهنگی ایران مایه می‌گیرد.

کیومرث، آغازگر تمدن و نیای مقدس قوم ایرانی است. «او از نمودهای قهرمان فرهنگی و الگوی انسان نخستین است که زندگی اجتماعی و لوازم آن با او آغاز می‌شود و شکل‌گیری هویت قومی را در زوایای اسطوره‌ای آن می‌توان بازجست» (قائمی، ۱۳۹۱: ۵۲).

Gayō، (مفهوم حیات)، در اساطیر ملل در پیوند با ایزدبانوان آمده است. اما کیومرث وجودی دوجنسی دارد.

نیمه‌ای زنانه و زایا (Gayō) و نیمه‌ای مردانه و میرا (Marətan) و این نشان از اهمیت عنصر زنانه در فرهنگ ایرانی دارد.

یکی از ویژگی‌های اسطوره کیومرث، نقش آفرینی در شکل‌گیری تمدن است. «الگوی نیای فرهنگی (انسان تمدن ساز)، که از او به عنوان قهرمان فرهنگی (Cult-hero) تعبیر می‌شود، در این بخش از روایات اساطیری شکل می‌گیرد» (بودین، ۲۰۰۴: ۲۱۳-۲۹۸). ایرانیان برخی از مظاهر تمدنی خود را به کیومرث نسبت می‌دهند. یکی از عوامل جست‌وجوی توانایی‌های قومی در چهره یک قهرمان، نبود و یا در معرض آسیب بودن حافظه تاریخی است. با این منطق، کیومرث در شاهنامه، هویتی جامعه‌ساز (Community Building) دارد:

که خود چون شد او بر جهان کدخدای نخستین به کوه اندرون ساخت جای
(فردوسی، ۱۳۸۹: ۲۱/۱)

این نظریه در مورد اساطیر قهرمان فرهنگی درست می‌نماید. «اسطوره‌های خاست‌گاه، در واقع اسطوره کیهان‌زایی را ادامه می‌دهند و کامل می‌کنند و تعریف می‌کنند که جهان چگونه بهتر یا بدتر شد» (الیاده، ۱۳۹۳: ۳۷). جامعه زمانه فردوسی، برای نشان دادن اصالت خود، اسطوره خاست‌گاه را بازسازی و احیا می‌کند و آغازهای مدنی خود را، به عرصه زندگی می‌کشد. نوسازی گیتی با الگوهای اساطیری، از مفهومی‌ترین کارکردهای اسطوره در تمدن ایرانی است؛ چنان‌که بیان فردوسی به ایرانیان این امکان را می‌دهد که اسطوره آفرینش را از حالت صرف یک اسطوره خارج کنند و از آن بهره‌برداری اجتماعی نمایند.

کیومرث با این‌که در میدان فرهنگی - ادبی ایران، انسانی فوق طبیعی است، مرگ را تجربه می‌کند تا عادت‌واره میرایی انسان و عاقبت کار، در سراسر دنیای فرهنگی و به ویژه در شاهنامه، یکی از عادت‌واره‌های محوری باشد. در این اسطوره، عادت‌واره‌های زیست‌شناختی، روان‌شناختی و تاریخی را می‌توان در لایه‌های مختلف متن پی‌گرفت. به طور کلی «کیومرث در شاهنامه سرگذشت آغاز جامعه است، نه آغاز زندگی» (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۱۰۸). این امر حاصل دگرگونی این اسطوره و تبدیل آن به یک الگوی تمدن‌ساز است. پژوهش‌گران (بهار، ۱۳۷۵: ۴۹؛ قائمی، ۱۳۹۱: ۵۱) عامل اصلی این امر را تکوین روایت کیومرث در عصری جدیدتر دانسته و معتقدند تمرکز و سازمان‌دهی در ساخت اسطوره خلقت زرتشتی، تعلق آن‌ها به اعصار جدیدتر و عصر پدیدآمدن شاهنشاهی در ایران را نشان می‌دهد. اندیشه ایرانی در جست‌وجوی تکامل اجتماعی و تثبیت هویت ملی و تفوق در میدان مبارزه فرهنگی بوده است. طرح فرمان‌روایی کیومرث، طرحی معنادار است. «کیومرث نخستین کسی است که به ایرانیان تمدن آموخت. بنا به روایت ابن ندیم اول



کسی که به زبان فارسی سخن گفت کیومرث بود. بر اساس روایات دوره اسلامی، آرام غذا خوردن، جامه دوختن، سلاح ساختن، خط نوشتن، به گور کردن مرده، تقسیم سال به دوازده ماه، شوم داشتن جغد، فرخنده داشتن خروس سپید، پرورش جانوران، چراغ افروختن بر سر نوزاد، آیین نوروز و جشن سده و آیین سوگواری را کیومرث بنا نهاده است» (صدیقیان، ۱۳۷۵: ۹). طرح شاهنامه که در آن کیومرث آغازگر شکل‌گیری جامعه است، با تأثیرپذیری از مسائل اجتماعی، تفوق هویت و فرهنگ مؤلف اقوام ایرانی در برابر هویت و فرهنگ مهاجمان عرب و ترک را رقم می‌زند و استفاده از آن معنادار است. آیدنلو (۱۳۸۸: ۲۸) معتقد است: «اساطیر در ادوار متأخر، قالب جدیدی پذیرفته‌اند و در این ساختار جدید رنگ و بویی از ویژگی‌های تاریخی و اجتماعی هر دوره را پذیرفته‌اند. این روند اسطوره‌پیدایی در شاهنامه به اوج خود رسیده است».

بررسی وجوه اشتراک کیومرث با آدم سامی، پوروهای هندی، پان کوی چینی یا تیامت بین‌النهرینی و مطالعه سیر تکوین سنت‌ها حماسی ایران و تجلی این سنت‌ها در شاهنامه ما را به نتایج قابل تأملی می‌رساند. از طرفی برخی تغییرات اساطیر، سمت و سوی اجتماعی دارد. مثلاً در متن پهلوی یادگار جاماسبی و برخی متون کهن، فرمان‌روایی کیومرث بیش‌تر جنبه مینوی دارد و این اسطوره مرد آهلو است، حال آن‌که در شاهنامه، این جنبه در لایه بسیار کم‌رنگ‌تری مطرح می‌شود. این نوع از پرداختن به داستان حاصل یک نگرش اجتماعی است. سرکاراتی (۱۳۹۳: ۸۷) بخش‌های مختلف شاهنامه را تجسم طبقاتی جامعه می‌داند. از طرفی «روایات اساطیری، که بار اعتقادی-دینی داشته است، غالباً طبق پسندها و نگرش‌های طبقه جنگ‌جویان، در بستر داستان‌های حماسی پرداخته می‌شود. در نتیجه، این علت اجتماعی-تاریخی یا طبقاتی، نبردهای ازلی و مقدس ایزدان و اهریمنان به صورت جنگ‌های پهلوانان نیک و بد، با اهداف ملی و میهنی درمی‌آید و ساخت روایی می‌گیرد. چون جامعه یا کشور در برهه‌ای از اوضاع تاریخی و اجتماعی خود به سر می‌برد که خواستار چنین داستان‌های شکوه‌مند و برانگیزاننده‌ای است» (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۲۹). این دخالت‌های اجتماعی سبب جابه‌جایی اسطوره، انتقال مکانی روایت، نقش‌آفرینی راویان و دخالت در سنت‌های شفاهی، غلبه نگرش ایدئولوژیک، شکستگی و انتقال اساطیر شده است (همان: ۴۳-۲۷). از این جهت در یک جریان معنادار، زمان ازلی جای خود را به زمان حماسی می‌دهد، مکان مینوی محدود می‌شود و کیومرث از صورت مرد آهلو، صورت انسان زمینی با نقش اجتماعی را

پیدا می‌کند و نخستین شاه می‌شود. در این سیر، فردوسی از جنبه‌های اساطیری روایت مایه می‌گیرد، ولی از همهٔ زمینه‌های آن در متن شاهنامه استفاده نمی‌کند. به عنوان نمونه بر اساس متن بندهش (۱۳۹۰: ۸۵) و زلدسپرم (۱۳۶۶: ۸) از وجود کیومرث فلزات پدید آمده است: «چون کیومرث را بیماری برآمد، بر دست چپ افتاد. از سر سرب، از خون ارزیز، از مغز سیم، از استخوان روی، از پیه آبگینه، از بازو پولاد، از جان رفتنی زر پیدایی آمد». اگرچه این زمینه و برخی زمینه‌های عمرانی یا اجتماعی داستان، مثل ایجاد رودخانه، کشف آهن و آتش، در سطح روایت به چشم نمی‌خورد؛ مواردی نظیر آباد کردن زمین، استقرار در کوه و برقرار کردن امنیت اجتماعی، به کارگیری شیوه‌های نظامی، اهلی کردن حیوانات، نیایش و ارتباط با دنیای مینوی، آیین سوگ و مرگ‌اندیشی در لایه‌های مختلف روایت شاهنامه جای گرفته است.

برداشت‌های فردوسی، در واقع رخدادی است که اقوام ایرانی را به نخستین نشانه‌های ظهور حافظهٔ تاریخی و قومی خود ارتباط و ارجاع می‌دهد. به این ترتیب طرح کلی روایت فردوسی از جامعهٔ ایرانی با تکیه بر اساطیر آغاز می‌شود و با حرکت به سمت حماسه و تاریخ تداوم می‌یابد. در این مسیر «بسیاری از پنداشته‌های فرهنگی و نهادهای اجتماعی غریب با تصوّرات راوی هم‌گون و هم‌ساز می‌شود» (مزدپور، ۱۳۷۱: ۳۰۷-۳۰۶).

نتیجه‌گیری

از بررسی رابطه‌گرایی متن داستان کیومرث در شاهنامهٔ فردوسی بر اساس نظریهٔ میدان، نتایج زیر به دست آمده است: فردوسی در شاهنامه، پی‌ریزی و بازنمایی یک جامعهٔ ویژه را دنبال می‌کند. او با آگاهی از صورت‌های مختلف یک روایت شکلی خاص از آن را به کار می‌گیرد تا بتواند به اهداف اجتماعی دست یابد. در نمایی کلی شاهنامه یک ساختار اجتماعی تعریف شده را بروز می‌دهد. در این ساختار داستان کیومرث بازنمایی جامعهٔ بدوی است که در آن انسان دورهٔ غارنشینی و شکار، اولین هستهٔ زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهد و به پیش می‌برد. ساختار کنش‌گرایی اسطورهٔ کیومرث در شاهنامه، به صورت گزینشی مطرح می‌شود و سه عادت‌وارهٔ جامعهٔ ایرانی (اندیشه، گفتار و کردار نیک) در لایه‌های آن مطرح می‌شود. اسطورهٔ خاست‌گاه، با دگرگونی اسطوره‌های اهداف و مسائلی نظیر آیین حکمرانی، آیین سوگ، آیین جنگاوری، تبیین مفهوم نژاد (تبارشناسی

فرهنگی)، آیین نیایش و مرگ اندیشی را دنبال کرده است که همه این موارد صبغه اجتماعی دارد.

فردوسی در روی کردی محافظه کارانه و با هدف جلوگیری از حذف فرهنگی، آن بخش از لایه‌های روایت را که ممکن بوده است او و شاهنامه را در مقابل ایدئولوژی اسلامی قرار دهد؛ حذف کرده و یا به زیر لایه متن، منتقل کرده است.

نبرد خیر و شر در داستان کیومرث در تأویلی، تقابل فرهنگ و هویت ایرانی به عنوان فرهنگ مولد و فرهنگ عربی به عنوان فرهنگ مهاجم را بیان می‌کند.

از آن‌جا که آفرینش داستان‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی در زمان تاریخی ساخته و پرداخته شده است، پرداختن به اساطیر، بازگشت هدف‌مند به اسطوره در دوره اسلامی است که یک وجه غالبش، وجه اجتماعی آن است.

وجود روایت‌های متعدد از داستان کیومرث و گزینش خاص فردوسی از این روایت‌ها، بیان‌گر نوعی خودآگاهی اجتماعی است که با میدان اجتماعی ایران ارتباط دارد. روایت کیومرث در شاهنامه، بخشی از یک ساختار کلی است که در آن مسیر تکوینی جامعه ایران باستان دیده شده است. این طرح روایی در فضای منازعه هویت در قرن‌های نخستین اسلامی شکل گرفته است.

در سازه‌های متنی اسطوره کیومرث در شاهنامه، مواردی وجود دارد که وجه دینی، عادت‌واره‌های اجتماعی و تأثیرپذیری فردوسی از جریان‌های اجتماعی و میدان قدرت را نشان می‌دهد.

فهرست منابع

- آموزگار، ژاله. (۱۳۹۰). «کیومرث»، گزیده مقالات دانش‌نامه زبان و ادب فارسی به مناسبت همایش بین‌المللی هزاره شاهنامه فردوسی، به کوشش جلال خالقی مطلق و دیگران، صص ۳۰۷-۲۹۹.
- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۸۸). «ارتباط اسطوره و حماسه بر پایه شاهنامه و منابع ایرانی»، *از اسطوره تا حماسه (هفت گفتار در شاهنامه‌پژوهی)*، با مقدمه دکتر محمد امین ریاحی، تهران: سخن.
- آیونس، ورونیکا. (۱۳۸۱). *اساطیر هند*، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- ابن بلخی. (۱۳۶۳). *فارس‌نامه*، چاپ لسترنج و نیکلسن، تهران: دنیای کتاب.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۴۶). *الفهرست*، ترجمه م. رضا تجدد، تهران: بانک بازرگانی.
- اصفهانی، حمزه بن حسن. (۱۳۴۶). *سنی ملوک الارض و الانبیاء (تاریخ پیامبران و شاهان)*، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۶). «اسطوره دیوهای نخستین در شاهنامه»، *مطالعات ایرانی*، شماره ۱۲، صص ۳۴-۲۱.
- امیر، فرید. (۱۳۸۹). «بررسی یک اثر از سلطان محمد (بارگه کیومرث)»، *کتاب ماه هنر*، شماره ۱۴۸، صص ۳۹-۳۴.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۳). *اسطوره و واقعیت*، ترجمه مانی صالحی علامه. تهران: پارسه.
- بلعمی، ابوعلی محمد. (۱۳۵۳). *تاریخ بلعمی*، به تصحیح ملک‌الشعراء بهار و محمد پروین گنابادی، تهران: کتاب‌فروشی زوّار.
- بنوا، لوک. (۱۳۷۹). «آیین و اسطوره»، *جهان اسطوره‌شناسی: آثاری از الیاده*، کریستوا، کرینی، بنوا، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز.
- بوردیو، پی‌یر. (۱۳۷۹). «تکوین تاریخی زیبایی‌شناسی ناب»، ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون، شماره ۱۷، صص ۱۶۶-۱۴۷.
- بوردیو، پی‌یر. (۱۳۹۰). *نظریه کنش*، ترجمه مرتضی مردیها. تهران: انتشارات نقش و نگار.



- بهار، مهرداد. (۱۳۹۰). *ادیان آسیایی*، تهران: چشمه.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۶). *از اسطوره تا تاریخ*، گردآورنده ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: چشمه.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگاه.
- بیرونی، ابوریحان محمد. (۱۳۵۲). *آثار الباقیه*، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران: ابن-سینا.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۰). *عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*، تهران: سخن.
- [ابی‌نا، تاریخ سیستان. (بی‌تا). به تصحیح محمدتقی بهار، تهران: مؤسسه خاور.
- تفضلی، احمد. (۱۳۷۷). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران: سخن.
- تفضلی، احمد. (۱۳۴۸). *واژه نامه مینوی خرد*، تهران: توس.
- جوزجانی، منهج‌الدین سراج. (۱۳۴۳). *طبقات ناصری*، تصحیح عبدالرحی حبیبی. افغانستان: کابل.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۸). «موضوع نخستین انسان»، *گل رنج‌های کهن (برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی)*، به کوشش علی دهباشی، تهران: ثالث.
- دریایی، تورج. (۱۳۸۲). *تاریخ و فرهنگ ساسانی*، ترجمه مهرداد دیزجی، تهران: ققنوس.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۹۳). *سایه‌های شکارشده*، تهران: انتشارات طهوری.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۵۷). *شاهنامه فردوسی*، جلد ۱، تهران: انتشارات بنیاد شاهنامه فردوسی.
- شاپور شهبازی، علیرضا. (۱۳۹۳). *زندگی‌نامه تحلیلی فردوسی*، ترجمه هایده مشایخ. تهران: هرمس.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۵۰). *الملل و التحل*، ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، تصحیح محمدرضا جلالی نائینی، تهران: اقبال.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). *آشنایی با نقد ادبی*، تهران: سخن.
- صدیقیان، مهین. (۱۳۷۵). *فرهنگ اساطیری حماسی ایران*، جلد اول، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- صدیقیان، مهین. (۱۳۶۴). «کیومرث در روایت‌های ایران بعد از اسلام»، چیستا، شماره ۲۶، صص ۴۲۳-۴۰۶.
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۸۳). حماسه سرایی در ایران. تهران: امیرکبیر.
- غزالی طوسی، امام محمد. (۱۳۵۱). نصیحه الملوک، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: انجمن آثار ملی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- فرنبرغ دادگی. (۱۳۹۰). بندهش. گزارنده: مهرداد بهار، تهران: توس.
- قائمی، فرزاد. (۱۳۹۱). «تحلیل اسطوره کیومرث در شاهنامه فردوسی و اساطیر ایران بر مبنای روی‌کرد نقد اسطوره‌شناسی»، جستارهای ادبی، شماره ۱۷۶، صص ۴۴-۳۷.
- کربن، هانری. (۱۳۷۴). ارض ملکوت. ترجمه ضیاء هشت‌رودی، تهران: طهوری.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۸۳). نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.
- گرنفل، مایکل. (۱۳۸۹). مفاهیم کلیدی بوردیو، ترجمه محمد مهدی لیبی، تهران: افکار.
- گزیده سرودهای ریگ ودا. (۱۳۷۲). به اهتمام محمد رضا جلالی نائینی، تهران: نقره.
- گزیده‌های زادسپرم. (۱۳۶۶). ترجمه محمد تقی راشد محصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مجمل‌التواریخ و القصص. (۱۳۱۸). تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: کلاله خاور.
- مدرسی، فاطمه. (۱۳۸۴). «اسطوره کیومرث گل شاه»، مجله علوم اجتماعی دانش‌گاه شیراز، شماره ۴۴، صص ۱۶۴-۱۵۲.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۴۴). مروج الذهب و المعادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: بن‌گاه ترجمه و نشر کتاب.
- مینوی خرد. (۱۳۶۴). ترجمه احمد تفضلی، تهران: توس.
- نامور مطلق، بهمن. (۱۳۹۲). درآمدی بر اسطوره‌شناسی: نظریه‌ها و کاربردها، تهران: سخن.

- Bartholomae, C. (1961). *Altiranisches wörterbuch*, reprint Berlin.
- Boyce, M & Ronald Swanziger. (1977). *a word list Manichean, middle Persian and Parthian*, Diffusion E.J Brill.
- Budin, S.L. (2004). *the ancient Greeks: new perspectives (understanding ancient civilizations handbooks to ancient civilization)*, ABC-CLIO
- Duchesne, G.J. (1958). *The western response to Zoroaster*, Oxford and Clarendon press.
- Nyberg, H.S. (1974). *A manual of Pahlavi*, Vol2, Wiesbaden.
- Zehner, R.C. (1961). *The dawn and twilight of Zoroastrianism*, reprint Putnam.

