

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۲۲، تابستان ۱۳۹۱، ص ۲۴-۱

اسطوره‌ جام جم و عرفان اسلامی

نصراالله امامی * نوشین مالگرد**

چکیده

جام در ادبیات فارسی با تعبیری متنوع مانند جام جم، جام جهان بین، جام جهان نما، جام گیتی نما و مانند آن، مفاهیم خاصی یافته است که از یک سو با اساطیر ایرانی و از سوی دیگر با عرفان ایرانی-اسلامی و ادبیات مزدیسنا در هم آمیخته و در پیوند است. در این آمیختگی «فرّ» و «جام» در اساطیر ایرانی، نمودهایی چون مرغ وارغن، آب، سنگ، مهره، پیاله و مانند آن را به خود می‌گیرد و سرانجام با تطوّر و تحوّل معنایی خود تبدیل به رمز واژه‌ای با مصادیقی ژرف، مانند دل عارف، انسان کامل و نفس دانا می‌شود و درک دقیق این مصادیق عرفانی در گرو شناخت ژرف پشتوانه‌های اساطیری و آیینی جام است.

واژه‌های کلیدی

جام، اسطوره، آیین، دل عارف، انسان کامل.

مقدمه

در گستره ادبیات کهن فارسی، آثار عرفانی به منزله شکوه‌مندترین آنهاست. در این آثار هر کلام و تعبیری، رمز و رازی خاص را در درون دارد که بخشی از آنها با پیشینه اساطیری و باستانی فرهنگ

* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران @ Nasemami

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران

گذشته ما پیوند دارد؛ پیشینه‌ای که خود با هاله‌ای از تخیلات و افسانه‌ها، روح تمدن‌های عالم و ارزش‌های فلسفی را در بر گرفته است. این مجموعه پر رمز و راز با کلیه تعابیر و مفاهیم خود از قبیل نور، ظلمت، اهریمن، یزدان، فرّ و مانند آن بر ادبیات عرفانی ایران تأثیر و نفوذی بسزا داشته است؛ تأثیری که درک و شناخت هر یک از تعابیر مذکور را در آثار عرفانی، منوط به شناخت و ادراک صحیح آنها در مراحل قبل می‌سازد.

یکی از این اصطلاحات و تعابیر، رمز واژه «جام» است که با تعبیرات گوناگونی همچون جام جم، جام جهان بین، جام عالم بین، جام گیتی نما، جام جهان نما، جام عالم آرا و مانند آن از مهم‌ترین مضامین عرفان ایرانی به شمار می‌رود و همچون سایر مفاهیم، درک صحیح آن مستلزم تفحص در آثار برجستگان شعر و ادب و توجه به ماهیت‌های اساطیری و باستانی آن است. گفتنی است که گستردگی مضامین و تنوع مطالب مربوط به این اصطلاح در آثار عرفای بزرگ ایرانی، یکی از قراین نفوذ تعابیر «ایران باستان» و «ادبیات مزدیسنا» در ادب عرفانی است که ژرف نگری در آنها می‌تواند ما را در درک صحیح‌تر آثار عرفانی و برخی مصطلحات آنها یاری دهد.

اساطیر ایران و نموده‌های «جام»

اسطوره نماد زندگی در دوران‌های بسیار کهن است. اساطیر بخش مهمی از فرهنگ انسان پیش از علم و روایاتی است که در نخستین دوران‌های زندگی بشر شکل گرفته است؛ از این رو زبان گویای تاریخ و حقایق پیش از تاریخ است. بر این اساس اسطوره فقط یک حادثه و اتفاق بیرونی در دوردست‌ها و گذشته‌های دور نیست؛ بلکه تفسیری از زندگی انسان است، تفسیری که در بردارنده تفکراتی دربارهٔ بینش انسان نسبت به خویش، عالم بالا و جهان است. اسطوره‌ها نه تنها روایاتی دروغین نیستند؛ بلکه آینه‌هایی هستند که حقایق و تصاویری را از هزاران سال پیش منعکس می‌کنند و افکار انسان‌هایی ناشناخته را در اختیار قرار می‌دهند؛ مجموعه‌ای متحول که با بیان رمزی و تمثیل گونه خود برخلاف کهنگی و خیالی بودن، سرشار از زندگی و تازگی هستند و «تا وقتی که با زندگی محسوس و عملی جامعه خود مربوط باشند، در میان توده مردم حیات دارند و زمانی که با شرایط زندگی جامعه تطبیق نکنند، از زندگی توده مردم خارج می‌شوند و از آن به بعد در زندگی روشنفکرانه، در ادبیات، فرهنگ و مطالعات می‌توانند وارد شوند و ادامهٔ حیات بدهند» (بهار، ۱۳۷۶: ۳۶۴). واضح است که بیان نمادین و

رمز آلود روایات اساطیری، معمولاً نوعی دشواری شناخت و درک آنها را به همراه دارد، از این رو بهتر است که در بازگویی و بررسی آنها به بینش نهفته در آنها توجه شود، نه به صحت تاریخی یا داستانی و ارزش‌های صوری اسطوره‌ها؛ زیرا توجه صرف به این مفاهیم ظاهری، آسیب بزرگی را به عمق و روح اساطیر وارد می‌کند؛ آسیبی که باتوجه عمیق‌تر به هسته درونی اساطیر و مفاهیم و جنبه‌های نمادین آنها هرگز پیش نخواهد آمد.

خاستگاه اساطیر ایرانی

قوم ایرانی از خانواده هند و ایرانی و هر دو از خانواده بزرگ هند و اروپایی هستند. فرهنگ ایرانی، فرهنگی تلفیقی است که از برخورد فرهنگ پیشرفته آسیای غربی (عیلامی، بین‌النهرین) و فرهنگ آریایی هند و ایرانی پدید آمده است (همان، ۴۰۱). اساطیر ایرانی با اساطیر آریاییان باستان، همچون اساطیر کهن هندی و جوه مشترک بسیاری را دارد؛ از سوی دیگر، بسیاری از صاحب نظران معتقدند که اساطیر ایران نوعی وام‌گیری فرهنگی داشته‌اند؛ به گونه‌ای که با مهاجرت اقوام ایرانی به این سرزمین، فرهنگ بومی بسیاری از باورها و آیین‌های خویش را به فرهنگ ما بخشید و تأثیر و نفوذی بسزا بر آن نهاد؛ تأثیر و نفوذی که نه تنها فرهنگ بومی را مستهلک ساخت؛ بلکه به حیات روزافزون آن در اشکال جدید بهره‌های بسیاری رساند. یکی از نمونه‌های این تأثیر، نفوذ «دین و باورهای عیلامی» بر ایرانیان بوده است؛ از آن جمله، «فر» و باورهای ایرانیان نسبت به آن؛ یعنی فروغی ایزدی و نیرویی معنوی که نوعی وام‌گیری فرهنگی از کیش عیلامی محسوب می‌شود؛ زیرا «در دین عیلامی، خدایان و شاهان [نیز] از نیروی ویژه‌ای به نام کیدن (Kiden) برخوردار بودند [و] آن نیرویی پنهان و ملکوتی بود با اصل جادویی که قدرت حمایت و تنبیه، هر دو را داشت» (همان، ۱۴۲). براین اساس در مطالعه اساطیر ایرانی باید همواره این تلفیق‌ها و وام‌گیری‌ها را مورد توجه دقیق قرار داد و از نمونه‌های مشابه در شناخت و ادراک صحیح‌تر و بهتر مفاهیم آنها بهره کافی جست. گفتنی است که آگاهی ما از اساطیر ایران از منابع گوناگونی حاصل می‌شود که مهم‌ترین آنها متون اوستایی، ادبیات پهلوی (نظیر بندهش، دینکرد) و شاهنامه فردوسی و دیگر متون حماسی کهن است. علاوه بر آنها گاهی نیز کتیبه‌های شاهان ایران، گزارش نویسندگان خارجی، آثار هنری، سکه‌ها، نقوش برجسته و برخی آثار باستان‌شناسی، حاوی اطلاعات ارزشمندی است که در این زمینه یاری‌گرو راه‌گشای دشواری‌های کار است. ناگفته نپیدا که علی‌رغم تمامی پیچیدگی‌ها، بهره‌مندی از این اساطیر، قصه‌ها، افسانه‌های

پیشینیان، تاریخ خدایان و قهرمانان روزگاران کهن، از دیرباز در ادب کهن سال فارسی رواج داشته است، به گونه‌ای که «اسطوره» یکی از عناصر مهم خیال شاعران و نویسندگان بوده است؛ عنصری که دیواره‌های زمان را فرو می‌ریزد و پیوندی تازه با گذشته‌های دور را فراهم می‌آورد. اینک در پرتو این پیوند، ما درصدد یافتن تحول مفهومی واژه و اصطلاح «جام» از اساطیر به عالم عرفان برآمده‌ایم.

پیشینه کهن «جام»

«جام» که ما در این مقاله درصدد یافتن پیوند و ارتباط آن با دل روزگاران هستیم، مفهومی است که عمری دراز بر آن گذشته است و مانند همه سنت‌های باستانی، اصل و منشاء آن در غبار تاریخ گم شده است و اگر امروزه می‌کوشیم تا اصل آن را باز یابیم، باید بپذیریم که این کوشش تنها بر نشانه‌هایی پراکنده استوار است. آنچه در آغاز مطرح است، آن است که جام مفهومی نزدیک به مفهوم «فر» داشته است (← کویاجی، ۱۳۸۸: ۳۵۲). طبق مندرجات «زامیادیشْت» فرّ چنین توصیف می‌شود: فرّ، فروغی ایزدی است که به دل هر که بتابد از همگان برتری یابد. از پرتو این فروغ است که شخص به پادشاهی رسد و شایسته تاج و تخت گردد و همواره کامیاب و پیروزمند باشد و نیز از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی آراسته و کامل شود و از سوی خداوند برای راهنمایی مردمان برانگیخته شود و به مقام پیغمبری رسد (پورداوود، ۱۳۴۷: ۳۱۴). این فرّ، ویژگی‌هایی را برای دارنده‌اش در بردارد که «پیروزی، برتری، قدرت و حکم نافذ و مغلوب نشدنی» از جمله آنهاست: در «زامیادیشْت» چنین می‌خواهیم: «[این فر] به کیخسرو تعلق داشت از برای نیروی خوب ترکیب یافته‌اش، از برای پیروزی اهورا آفریده‌اش، از برای برتری فاتحش، از برای حکم خوب مجری شده‌اش، از برای حکم تغییر ناپذیرش، از برای حکم مغلوب نشدنش» (همان، ۳۴۶). چنین ویژگی‌هایی از مفهوم فرّ که تجلی‌گر خرد جاودانه، حکمت و دانش والای الهی، تأیید الهی، نیروی روحانی و رستگاری ابدی است، به نوعی در مفهوم جام نیز دیده می‌شود. جام هم در اساطیر چیزی گران‌بها، درمان بخش و دارای خاصیتی مینویی بوده است که گاه برکت را بر جهان ارزانی می‌داشته و گاه پیروزی، قدرت، حکمت، آگاهی و تسخیر افلاک و طبیعت را به ارمغان می‌آورده است. این مهم از طریق آشنایی و بررسی و مطالعه نمودهای گوناگون فرّ و جام در اساطیر قابل دریافت است.

نخستین نمود «فرّ» در اساطیر به تصریح «زامیادیشْت» پرنده‌ای به پیکر «مرغ وارغن»^۱ (Varəyan)

است که از «جمشید» جدا می‌شود و در اختیار «مهر»، «آبتین» و «گرشاسب» قرار می‌گیرد (همان، ۳۳۶). این پرنده و پره‌ای آن، تأثیراتی بس شگرف داشته است که از آن جمله همراه داشتن پرهایی از آن، شخص را از ضعف و ناتوانی، مرگ و نابودی و شکست و هزیمت حفظ می‌نمود و پیروزی و سرفرازی و عزت و احترام را نصیب وی می‌گرداند (همان، ۱۲۷).

نمود دیگر فرّ در اساطیر ایرانی «غرم یا قوچ» است که به دنبال صاحب و دارنده خود تازان است تا سعادت و بلند اختری را به وی رساند. در «کارنامه اردشیر بابکان»، در بخش «آگاه شدن اردوان از گریز اردشیر با کنیزک و شتافتن او از پس ایشان»، اردوان پس از جستجوی بسیار و پرسش از مردمان، آگاه می‌شود که آن دوسوار در حالی که «قوچی» از پس ایشان تازان بوده است، سرعت رفته‌اند. اردوان راز این قوچ را از «دستورش» جویا می‌شود و وی چنین می‌گوید:

«که آن فرّه‌ خدایی و کیانی است که بهش نرسیده، ببايد که بسواريم...» (فره وشى ۱۳۵۴: ۴۱).

نمودی دیگر از فرّ، «آب زلالی» است که «هورا مزدا» به دنبال درخواست زرتشت، آن را که تجلی دانش والای الهی، رستگاری ابدی و «خرد همه آگاهی» است، در کف دست او که بعدها مفهوم جام را تداعی می‌سازد، قرار می‌دهد و زرتشت نیز آن را می‌نوشد: «دست زرتشت را فراز گرفت، اورمزد، مینوی افزونی، دادار اشوی جهان استومندان، خرد هرویسپ آگاه (xrad- i harvisp āgāh)» را بسان آب بردست زرتشت کرد و او را گفت: که فرازخور» (هدایت، ۱۳۸۳: ۳۸-۳۷).^۲

«جام» نیز در اساطیر، همانند فرّ، از یک سو خاصیتی مینوی داشته و به دارنده‌اش صفاتی از قبیل حکمت، آگاهی، قدرت و پیروزی ارزانی می‌کرده است و از سویی دیگر، اشکال و نمودهایی متفاوت به خود می‌گرفته است؛ گاه چون پیاله، زمانی نیزه و گاهی هم به شکل مهره یا قطعه سنگی نمایان می‌شده است. نمود اخیر، تعویذ یا سنگ و مهره‌ای است از آن کیخسرو که خواصی راز آمیز نظیر درمان بخشی و نجات دهندگی از مرگ- یادآور مفهوم فرّ در دور ساختن مرگ- را داشته است و کیخسرو آن را از نیاکان فره مند خویش به ارث برده است. اوست که به روایت شاهنامه، در درمان زخم‌های «گسته‌م» این مهره را با موفقیت به کار می‌گیرد و جانش را از مرگ می‌رهاند:

ز هوشنگ و طهمورث و جمشید	یکی مهره بد، خستگان را امید
رسیده به میراث نزدیک شاه	به بازوش بر، داشتی سال و ماه
چو مهر دلش گسته‌م را بخواست	گشاد آن گرنامه از دست راست

ابر بازوی گسته‌م بر، بیست
بمالید برخستگی‌هاش دست...
وز آنجا پیامد بجای نماز
بسی با جهان آفرین گفت راز
دو هفته برآمد برآن خسته مرد
سرآمد همه رنج و سختی و درد
(فردوسی، ۱۳۷۹: ۵/۲۳۳)

خاصیت دیگر این تعویذ (مهرهٔ کیخسرو) بخشیدن دلآوری، پیروزی، قدرت و توانایی به سران سپاه - نظیر پر مرغ وارغن در اوستا - بود. به روایت شاهنامه، کیخسرو برای رهبری سپاهانش در نبرد با «افراسیاب»، بر تخت عاج خود می‌نشیند و این تعویذ را به هر دو صورت (جام و مهره) به کار می‌برد:^۳

یکی مهره در جام بر دست شاه
به کیوان رسیده خروش سپاه
چو بر پشت پیل آن شه نامور
زدی مهره بر جام و بستی کمر
نبودی بهر پادشاهی روا
نشستن مگر بر در پادشاه
از آن نامور خسرو سرکشان
چنین بود در پادشاهی نشان
همی بود بر پیل در پهن دشت
بدان تا سپه پیش او برگذشت
(همان، ۴/۲۶)

ردپای این سنگ یا مهره را در «بهرام یشت» اوستا هم می‌توان دنبال کرد. در این یشت، پرستندهٔ «بهرام»، ایزد پیروزی دارنده‌ی چنین سنگی خوانده می‌شود؛ سنگی با نام «سیغوثیر»^۴ که برای او فتح و پیروزی و قدرت و توانایی در بر دارد (پورداوود، ۱۳۴۷: ۱۳۲). نظیر این امر در کیش «عیلامی»، «کیدن» است که نیرویی ملکوتی بوده و قدرت حمایت و تنبیه را داشته و حتی قادر بوده است تا به شکل طبیعی به صورت علامتی برنزی یا سنگی در آید؛ سنگی که شاهان عیلامی سلطهٔ خویش را متکی بر حمایت جادویی آن می‌دانستند (بهار، ۱۳۷۶: ۱۴۲).

جلوه و نمودی دیگر از مفهوم جام «نیزه» است. در شاهنامه فردوسی، در آغاز افسانهٔ «کیخسرو»، زمانی که او می‌کوشد تا نشان دهد «فرّ کیانی» از آن اوست، نیزهٔ او به همراه نامه‌اش و ستایش ایزدان نقش بزرگی را در اثبات شایستگی او ایفا می‌کند. او که مأمور گشودن «دژ افسون شدهٔ بهمن» می‌شود به سردار خویش، «گیو» فرمان می‌دهد تا نیزهٔ او را به همراه نامه‌اش به دیوار دژ بفشارد. گیو نیز مطابق فرمان عمل می‌کند تا سرانجام آن دژ افسون شده، شکسته و دژی زیبا به جای آن پدیدار می‌شود:

بسر برش تاجی و گرزى به دست
پوشید درع و میان را بیست
یکی نامه فرمود با آفرین
همان نامه را بر سر نیزه بست
به نزدیک آن بر شده باره رفت
بیر سوی دیوار حصن بلند
بگردان عنان تیز و لختی ممان
پر از آفرین جان یزدان پرست
بنام جهانجوی خسرو نژاد...
خروش آمد و خاک دژ بردمید
از آن باره دژ برآمد تراک...
شد آن تیرگی سر بسر ناپدید
(فردوسی، ۱۳۷۹: ۳/۲۴۶-۲۴۵)

جهانجوی بر تخت زرین نشست
چو نزدیک دژ شد همی بر نشست
نویسنده‌ای خواست بر پشت زین
یکی نیزه بگرفت خسرو به دست
بفرمود تا گیو با نیزه تفت
بدو گفت کاین نامه پند مند
بنه نامه و نام یزدان بخوان
بشد گیو نیزه گرفته به دست
چو نامه به دیوار دژ بر نهاد
شد آن نامه نامور ناپدید
همانگه بفرمان یزدان پاک
از آن پس یکی روشنی بردمید

در توجیه نماد اخیر (نیزه) می توان یادآور شد که نیزه ارتباطی با ایزدان، پیروزی و اقتدار داشته است.

کاربرد نیزه را در این مورد، مخصوصاً در «رام یشت» می توان شاهد بود. در این یشت که در ستایش ایزد «اندروای» سخن می رود، ایزد مزبور خود را با صفاتی نظیر: چیره شونده، تندترین، دلیرترین، سخت ترین، قوی ترین و ستیزه شکن معرفی می کند (پورداوود، ۱۳۴۷: ۱۵۴-۱۵۳، رام یشت، فقرات: ۴۷-۴۴). در فقرة ۴۸ از یشت مذکور، نام این ایزد مقتدر با واژه نیزه چنین قرین می شود: «نیزه سرتیز نام من است. نیزه سرتیز دارنده نام من است... نیزه پهن، نیزه ی آخته... و نیزه آرنده نام من است. فرهمند نام است. بسیار فرهمند نام من است».

از آنجا که در یشت مذکور در فقرات ۳۳-۳۱ از کامیابی و پیروزی کیخسرو فرهمند به یاری «اندروای» بر امیر یا پادشاهی در پیشه آریائیان سخن می رود، اگر در ماجرای تسخیر دژ افسون شده بهمن در شاهنامه،

نیزه کیخسرو را همراه نامه سحرآمیزش دارای تأثیر و نمودی خاص بدانیم، بیراهه نرفته‌ایم.

گفتنی است که نیزه، مشخصاً به عنوان نماد پیروزی در اساطیر ملل دیگر نیز سابقه دارد. در اساطیر اسکاندیناوی «اُدین» (Odin)، ایزد نبرد و سرمستی، دارای نیزه ای بنام «گونگ نیر» (Gungnir) است که پرتاب آن هنگام نبرد پیروزی می آورد و بر همین اساس، در اساطیر مزبور نیزه نماد ایزد اُدین به شمار می رود (وارنر، ۱۳۸۷: ۴۱۵-۴۱۴). پروفوسور «کویاجی» نیز از نیزه‌هایی در میان اقوام گوناگون یاد کرده است که پهلوان هرگاه آن را در رزمگاه به کار می برد، می‌توانست با آن هر کاری را انجام دهد و بر دشمنان فائق آید (← کویاجی، ۱۳۸۸: ۳۶۲-۳۶۱).

در توجیه دیگری بر ارتباط نیزه و مفهوم فرهمندی، می‌توان از ایزد «بهرام»، ایزد پیروزی یاد کرد. چنانکه می‌دانیم، در ادبیات اوستایی ایزد بهرام مسلح‌ترین ایزدها است و کسی از او پیروزتر نیست (بهرام یشت، فقره ۱). از سویی، بهرام را همواره با ستاره «مریخ» برابر دانسته‌اند (← بهرام، ۱۳۷۵: ۷۹). هم چنین در باورهای باستانی آهن را فلز بهرام (مریخ) پنداشته‌اند (← معین، ۱۳۸۵: ۶۵)؛ بهرامی که خدای جنگ پنداشته می‌شده و طالع او گرم و خشک بوده است و از این رو آهن همواره نشان چیرگی، پایداری و جنگاوری تلقی می‌شده است (← مطهر جمالی، ۱۳۴۶: ۱۹۳). بدین گونه بعید نمی‌نماید که کیخسرو فرهمند، برای دستیابی به پیروزی از نیزه‌ای آهنین بهره جوید تا همچون ایزد بهرام، وی را زیناوند و پیروزگر سازد. آیا صرف این نماد آهنین را پیش از این در پرچم کاوه که فریدون را به پیروزی می‌رساند، به نوعی می‌توان دید؟

این توجیه یا باور را نیز می‌توان بگونه‌ای دیگر مطرح کرد. چنانکه می‌دانیم «آتش بهرام» از مهم‌ترین آتش‌ها در کیش مزدیسنا است. بخشی از مراسم تهیه این آتش، چنان بوده است که در روز معینی از سال، موبدان پس از انجام اعمال و سرودهای دینی، گرزها و شمشیرهایی را به نشانه ایزد بهرام در دست می‌گرفته‌اند و پس از انجام آیین‌هایی، آتش را با رعایت احترام در آتشگاه می‌نهادند. سپس شمشیر و گرز را بر دیوار آتشکده می‌آویختند و در هر کنجی، زنگی برنجین به زنجیری آویزان کرده، در هر یک از پنج گاه روز، آنها را به صدا در می‌آوردند (← بهرام، ۱۳۷۵: ۱۳۸).

آیا آویزان کردن شمشیر و ادوات جنگ به دیوار در انجام اعمالی مقدس و آیینی، فرو نهادن نیزه کیخسرو بر دیوار دژ افسون شده و باطل نمودن طلسم اهریمنی آن را تداعی نمی‌سازد؟^۵

نمود یا شکل دیگر این مفهوم، «پیاله، ساغر یا ظرف» است. این پیاله، در افسانه‌های ایرانی «جام

گیتی نما» است که همه جهان را در آن می توان دید. البته این کار برای کسی میسر است که مانند کیخسرو «فرّ کیانی» را نگاهبانی کند و از پرتو آن به فضایل و کمالات آراسته باشد. در حقیقت این پیاله سحرآمیز رویدادهای جهان، پیشامدهای ستارگان ثابت و سیار و برج های فلکی آنها را به چنین فردی نشان می دهد و کیخسرو به کمک همین ابزار و اسرار نمایی آن است که جای به بند کشیده شدن «بیژن» را می یابد و او را از بند بلا و گرفتاری می رهاند. به روایت فرزانه طوس در داستان «بیژن و منیژه»، پس از آشکار شدن خیانت «گرگین» و رفتن «گیو» به نزد کیخسرو برای یافتن فرزندش بیژن، شهریار به یاری وی می شتابد و به او چنین گوید:

من اکنون ز هر سو فراوان سپاه	فرستم بجویم بهر جایگاه...
بخوادم من آن جام گیتی نمای	شوم پیش یزدان بباشم به پای
کجا هفت کشور بدو اندرا	بینم بر و بوم هر کشورا
کنم آفرین بر نیاکان خویش	گزیده جهاندار و پاکان خویش
بگویم ترا هر کجا بیژن است	به جام اندرون این مرا روشن است

(فردوسی، ۱۳۷۹: ۵ / ۴۲-۳۹)

کیخسرو به دنبال این سخنان، جام گیتی نمای خود را در برابر می نهد و نشانی از بیژن در گرگساران می جوید:

یکی جام بر کف نهاده نبید	بدو اندرون هفت کشور پدید
زمان و نشان سپهر بلند	همه کرده پیدا چه و چون و چند
زمانی به جام اندرون تا بره	نگاریده پیکر همه یکسره
چو کیوان و بهرام و ناهید و شیر	چو خورشید و تیر از برو ماه زیر
همه بود نیها بدو اندرا	بدیدی جهاندار افسونگرا
نگه کرد و پس جام بنهاد پیش	بدید اندرو بودنی ها ز بیش
به هر هفت کشور همی بنگرید	ز بیژن به جایی نشانی ندید
سوی کشور گرگساران رسید	به فرمان یزدان مر او را بدید

به چاهی بیسته به بند گران ز سختی همی مرگ جست اندران
(همان، ۴۳)

جام در آیین مهری

گاه در گذر یافتن مفهوم جام در اساطیر، به نشانه‌ها و قراینی از وجود بیاله‌ها یا قدح‌ها در آیین «مهری» و مراسم آن برخورد می‌کنیم. «مهر» یکی از بغان یا خداوندگاران آریایی یا هند و ایرانی پیش از زرتشت است که پس از بنیادگذاری دین یکتاپرستی در ایران، یکی از ایزدان یا فرشتگان آیین «مزدیسنا» گردید (ورمازرن، ۱۳۴۵، ص ۵). این ایزد توانایی آن را دارد که فره و شهریاری را به سوی کشورها و ممالک روان سازد یا آن را از اقوامی باز پس گیرد؛ زیرا از نیروی زمان و فرّ مزدا آفریده و از پیروزی اهورامزدا برخوردار است (پورداوود ۱۳۴۷: ۴۵۷ و ۴۳۳). بر این اساس می‌توان اذعان داشت که مهر و آیین‌های مهری با فرّ و مفاهیم آن، ارتباطی بس نزدیک دارند و از تأمل در اساطیر مهری و مراسم آن می‌توان به اطلاعات ارزشمندی در این زمینه دست یافت.

افسانه‌های بسیاری در اساطیر و مراسم مهری به «مهر» نسبت داده می‌شود: نخست آن که مهر از سنگی فراز زاییده شد و به هنگام زادن برهنه بود و دشنه‌ای در دست راست داشت و دیگر آن که مهر با تیر و کمان خود معجزه می‌کند. اسطوره مهری دیگر، نبرد مهر و گاو، «نخستین آفریده هرمز» بود. در این اسطوره، مهر برای نجات زمین از قحطی و خشکسالی، «گاو یکتا آفریده» را می‌یابد و او را می‌کشد تا از خون او حیات گیاهی و جانوری در زمین پدید آید (بهار ۱۳۷۶: ۳۶۲ و ۳۲). در «بند هش» بر این حیات نباتی و گیاهی چنین تصریح رفته است: «در دین گوید که چون گاو یکتا آفریده در گذشت، آنجا که او را مغز پیرا کند، پنجاه و پنج گونه دانه و دوازده گونه گیاه درمانی باز رست» (فرنبرگ دادگی، ۱۳۶۹: ۸۷). در معابد مهری و تصاویر و نقوش آنها نیز اغلب نقشی از کشتن گاو به دست مهر دیده می‌شود که گاه خون این گاو در قدح یا قدح‌هایی ریخته می‌شود. نظر به آن که بسیاری از نقوش باز مانده در یادمان‌ها، سکه‌ها و بناها دارای مفاهیم رمزی و سمبولیک هستند- نظیر آنچه در تخت جمشید دیده می‌شود- چنین استنباط می‌شود که در مراسم کشتن گاو به دست مهر، به اعتبار آن که قربانی در نزد ایرانیان باستان مقدّس و دارای اعتبار و نیرویی حیات بخش بوده است، خون گاو قربانی شده در نزد مهردینان مقدّس بود و به نوعی با برکت، حیات و به تعبیر رساتر با عمل آفرینش مربوط می‌شد. این چنین عنصر حیات بخشی ضرورتاً جز در این قدح‌ها و ظرف‌ها که خود، نماد عنصر آئند (ورمازرن،

۱۳۴۵: ۱۵۰) نمی‌توانست جای گیرد به گونه‌ای که بعدها این مفهوم به صورت «جام شراب» همچنان در ادوار بعد باقی می‌ماند؛ زیرا مهردینان همان خواصی را که برای خون گاو قربانی شده قائل بودند، برای شراب نیز قائل می‌شدند و تاک و میوه‌اش را درختی معنوی می‌دانستند که خون گاو مهری در دانه‌های آن جریان و سریان دارد و به همین سبب در «مراسم خود از جامی پایه دار به نام دوستکامی استفاده می‌کردند که در آن شراب می‌ریختند و برایگان در گذرگاه‌ها به مردمان و دوستان می‌بخشیدند» (حامی، ۱۳۵۵: ۱۵).

جام ابر

حضور مفهومی جام، در مواضع برکت بخشی و فراوانی نعمت، در برخی متون اوستایی، در هیأت «جام ابر» نیز قابل توجه و تأمل است. بنابر روایات زرتشتی، در آغاز هزارهٔ هفتم پس از تازش اهریمن بر زمین، ایزدی به نام «تیشتر» با «جام ابر» از آب‌هایی که در آغاز آفریده شده بود، آب را بر می‌دارد و بر زمین می‌باراند و در این نبرد بر اهریمن فائق می‌آید. در «بند هش» چنین آمده است:

«پس چنین گوید که تیشتر با خم ابر که پیمانۀ افزار آن کار است، آب را برستانید و چند شگفت‌تر ببارانید و با سرشک‌هایی گاو سر (کوچک) و مرد سر (بزرگ)» (فرنبرگ دادگی، ۱۳۶۹: ۶۴).

این ابر یا جام ابر که برکت را ارزانی می‌داشته، به تصریح بند هش ابزاری مینویی بوده است که آب دریاها را در خود داشته و با دها آن را حمل می‌کرده اند:

«دربارهٔ ابر چنین گوید که ابزاری مینویی است که به چشم گیتی دیدن و گرفتن نشاید. چون تیشتر به نیروی باد، آب را به اندروای آراست، آن ابر به مینویی به هر جا که رسید آن آب، سرشک سرشک، بدان افزار بارید... چنین گوید که ابر آن مینویی است که آن آب مادی را برد. باشد که ابر خوانند باشد که آبریز» (همان، ۹۵-۹۴)

هوم و پیوند آن با جام

جستجوی مفهوم جام در اساطیر، گاه ما را با اصطلاح «هوم» و خواص یا ویژگی‌های آن روبه رو می‌سازد. هوم در متون زرتشتی گاه ایزد و گاه گیاهی مقدس است. هوم که در اوستا از صفت «دورِ نَوشه» (*dūraoša*) یعنی دوردارندهٔ مرگ برای آن سخن رفته است، گیاهی است که به تصریح متون اوستایی از خون گاو مقدس روئیده شده بود و صفاتی همچون خرد، بینش و بی‌مرگی می‌بخشید. در

«بندهش» در این باره چنین آمده است:

«پنجاه و پنج دانه و دوازده سرده گیاه دارویی از گاو یکتا آفریده پدید آمده است و از آن... هوم سپید درمان بخش و پاکیزه در کنار چشمه «اردویسور» رسته است. هر که آن را خورد، بی مرگ شود و آن را «گوگرَن» درخت خوانند» (همان، ۸۷).

این هوم، گاه به صاحب خود، چابکی چالاکی، نیرومندی، نشأت و سرمستی می‌بخشد که این چابکی و چالاکی و نیرومندی همراه با خرد، دانش، دانشمندی، راستی و درستی» بوده است. درهات ۹ از «یسنا» این دانش و فرزاندگی، فراگیر و از «هرگونه» توصیف گردیده که به دارنده هوم ارزانی می‌شده است:

«[اینجا] خوانم ای [هوم] زرین نشأه ترا. اینجا جرأت، اینجا پیروزی، اینجا درستی، اینجا درمان، اینجا فزایش، اینجا بالندگی، اینجا زور، اینجا فرزاندگی از هر گونه» (پورداوود ۱۳۸۰: ۱۶۴).

گیاه مزبور و فشرده آن به همراه خواص و ویژگی‌های خود، بعدها در ادب مغانه با شراب و جام شراب که از نشأت آن سرمست می‌شده‌اند، ارتباطی تنگاتنگ می‌یابد. در روایات اساطیری ما، «جمشید» نخستین کسی است که شراب را ساخت و «شاهنامه» نیز نخستین بار جمشید را نام می‌برد که می‌گساری می‌کرده است:

بزرگان به شادی بیاراستند و جام و رامشگران خواستندمی

(فردوسی، ۱۳۷۹: ۱/ ۴۲)

حقیقت آن است که پدر جمشید، «ویونگهان» از فشرده گیاه هوم، نوشابه و شراب مقدس را می‌سازد. این مطلب از «یسنا نهم» برداشت می‌شود؛ آنجا که زرتشت با گیاه هوم به گفتگو می‌پردازد و از آن می‌پرسد که نخستین بار ترا چه کسی فشرد؟ و هوم در پاسخ می‌گوید: نخستین بار مرا ویونگهان فشرد و در پاداش، فرزندی چون جمشید به او عطا شد (پورداوود، ۱۳۸۰: ۱۶۰-۱۵۹) و چنانچه می‌دانیم این فرزند به تصریح روایات ملی و اساطیری ما، فره‌مندی است که در دوران فرمانروایی او بسیاری از رموز و اسرار بر وی آشکار می‌شود، چنانکه سیصد سال از دوران او، «دوره بی‌مرگی» قلمداد می‌شود (فردوسی، ۱۳۷۹: ۱/ ۵۰-۳۹). آنچه از این گونه روایات استنباط می‌شود، آن است که مقصود از «می» نوشابه هوم است که اسرار را بر نوشنده خود آشکار می‌کرده است و منظور از جام، جامی است که «جم» با آن آشام هوم را نوشیده و از نشأت معنوی آن سرمست گشته تا آنجا که از فیض این آشام، خردش افزونی یافته است و در نتیجه اسرار بر او آشکار گشته است.

این جام و شراب مقدس آن که نمادی از آگاهی کامل بر اسرار است، در ادب عرفانی نیز در پیوندی تنگاتنگ با پیشینه خود می‌تواند در برگرفته مفاهیمی والا چون اسرار نمایی و معرفت کامل از رموز ناپیدای جهان آفرینش باشد؛ آنچه که تعابیر زیبای عرفانی ما همچون تعبیر زیر مؤید هرچه بیشتر آن است:

هم‌چو جم‌جرعه می‌کش که ز سرّ دوجهان
پرتو جام جهان بین دهدت آگاهی
(حافظ، ۱۳۷۰: ۳۳۳)

تعابیر مختلف جام در ادبیات فارسی

اهمیت جام و مفاهیم آن و کثرت مضامین مربوط به جام در ادبیات عرفانی ایران به حدّی است که جایگاه خاصی به آن بخشیده است. در نظم و نثر فارسی بارها از جامی با نام جام گیتی نما، جام جهان نما، جام کیخسرو، جام جم، جام عالم بین، جام جمشید و مانند آن یاد شده است. «این جام به اتفاق کلیه فرهنگ‌ها، جامی بوده است که احوال عالم و راز هفت کشور بر آن نقش شده بود و خاصیتی اسرار آمیز داشت بطوری که هرچه در نقاط دور دست کره زمین اتفاق می‌افتاد بر روی آن منعکس می‌شد» (یاحقی ۱۳۷۵: ۱۵۷-۱۵۶). جام مزبور، گاه به «کیخسرو» و گاه به «جمشید» نسبت داده شده است. در شاهنامه فردوسی این جام به کیخسرو، پادشاه بزرگ کیانی منسوب است که سر هفت کشور را در آن می‌بیند. «ظاهراً در قرن ششم به مناسبت انتساب پیدایش شراب به جمشید، جام جهان نما را [نیز] به او نسبت داده‌اند» (معین ۱۳۳۸: ۳۰۱). مؤلف «فرهنگ نظام» ذیل «جام جم» چنین گوید: «جام جم، جام جمشید، جام جهان آرا، جام جهان نما همه نام جامی است که جمشید پادشاه افسانه‌ای خیلی قدیم ایران داشته و از آن احوال عالم را استخراج می‌کرده است» و درباره «جام کیخسرو» گوید: «جام کیخسرو جامی بود که ساخته حکما بود. راز هفت فلک درو معاینه کردی، آنرا جام جهان نمای نیز گویند».

در آثار منظوم و منثور ما نیز، گاه این جام به کیخسرو و زمانی به جمشید منسوب است. «شیخ محمود شبستری» در کنز الحقایق سروده است:

یکی جم نام وقتی پادشا بود	که جامی داشت کان گیتی نما بود
به صنعت کرده بودندش چنان راست	که پیدا می‌شد از وی هرچه می‌خواست
هر آن نیک و بدی کاندز جهان بود	در آن جام از صفای آن نشان بود

(کنز الحقایق، ص ۵۳۵/ منقول از معین ۱۳۳۸: ۳۰۳)

خاقانی هم در بیت زیر، جام را با «جم» قرین ساخته است:

پیش اشتر دلی چو خاقانی
یاد تو جز به جام جم نخورند
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۸۵۰)

و «حافظ» نیز در بیت زیر، جام جهان بین را از آن «جم» می‌داند:

گفتم ای مسند جم، جام جهان بینت کو
گفت افسوس که آن دولت بیدار بخفت
(حافظ، ۱۳۷۰: ۵۹)

حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده این جام را به کیخسرو منسوب کرده و چنین گفته است: «کیخسرو در جام گیتی نمای احوال او مشاهده کرد. اهل معنی گویند جام گیتی نمای، درون صافی او بود و درون مصفی را حجاب نبود...» (مستوفی، ۱۳۶۱: ۹۰).

خاقانی نیز در بیت زیر بر جام کیخسرو چنین تصریح دارد:

جام کیخسرو است خاطر من
که کند راز کاینات اظهار
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۱۹۸)

و فخرالدین عراقی نیز جام مزبور را از آن کیخسرو می‌داند:

نشان جام کیخسرو که می‌گویند بنماید
ضمیر پاک او آن دم که از اذکار در جنبید
(عراقی، ۲۵۰)

در رساله «سهروردی» هم، جام گیتی نما متعلق به کیخسرو است که در آن بر «مغیبات» آگاه می‌شود:

«جام گیتی نمای = [جام جم] کیخسرو را بود. هرچه خواستی، در آن جا، مطالعت کردی و بر کاینات مطلع می‌گشتی و بر مغیبات واقف می‌شد...» (سهروردی، ۱۳۵۵: ۲۹۸).

در آثار منظوم و منثور ما تعبیرات بسیاری از جام و ترکیبات آن صورت پذیرفته است: «شیخ محمود شبستری» در دنباله قطعه پیشین، چنین گوید:

حکیمی گفت جام آب بود آن
منجم گفت اصطراب بود آن
دگر یک گفت بود آینه‌ای راست
چنان روشن که می‌دید آنچه می‌خواست
بقدر علم خود گفتند بسیار
ولسی آسان نشد این کار دشوار

در پیوند با بیت نخست از محمود شبستری گفتنی است که لطافت آب و انعکاس صورت اشیا و اشخاص در سطح آن، موجب گردیده است که از روزگاران کهن، آب را به عنوان مظهر و مجلای اشیا بشناسند. از آنجا که تالس ملطیوی از حکمای یونان باستان و پیروان او آب را منشاء پیدایش جهان شناخته اند، بنابراین برخی آب را جام جهان نمایی دانسته‌اند که کلیه صور جهانی بصورت استعداد در آن مکنون است. (لغت نامه، ذیل جام جهان نما).

تعبیر دیگر از جام، اسطرلاب است که یک ابزار هندسی و نجومی برای تشخیص اوقات، مشاهده وضع ستارگان و تعیین ارتفاع آنها بوده است. عده‌ای بر آنند که چون به روایت فردوسی خطوط، نقوش و اشکال دوازده گانه فلکی از برج «حمل» تا «حوت» بر روی جام نقش شده است، از این رو منظور از آن ابزاری نجومی برای نشان دادن اختران، ماهها و سالیان بوده است (← غزنی، ۱۳۶۳: ۳۵-۳۴). فردوسی در شاهنامه چنین می‌گوید:

زماهی به جام اندرون تا بره
نگاریده پیکر همه یکسره
چو کیوان و بهرام و ناهید و شیر
چو خورشید و تیر از بر و ماه زیر...
(فردوسی، ۱۳۷۹: ۵/۴۳)

تعبیری دیگر از جام، «آینه» است. آینه از زمان‌های دور خاصیت انعکاس اشیا را داشته است و گاه در عالم شعر و ادب، به گونه‌ای تمثیلی مظهر و مجلای حقیقت به شمار می‌رفته است؛ از این رو جام گیتی نما را که حقایق و اسرار عالم در آن بروشنی دیده می‌شد و خود نیز درخشان و مظهري از روشنایی بوده است، آینه‌ای دانسته‌اند که جهان را بخوبی به دارنده خود نشان می‌داده است. تعبیر دیگر برای جام «کره جغرافیایی و قطب نمای احکامی» بوده است (معین، ۱۳۶۴: ۳۵۷)؛ زیرا جام مزبور نقشه و فواصل نقاط مختلف جهان و اسرار هفت کشور و نقاط دور دست زمین را نشان می‌داده است. تعبیر یاد شده از نظر عارفان صاحب ذوق ایرانی که ملاک قبول حقایق را «تسلیم قلب» و «تزکیه دل» می‌دانستند، مقبول واقع نشده و آن را به گونه‌ای دیگر تعبیر کرده‌اند:

بسی گفتند هر نوعی از اینها
نبود آن جام جم جز نفس دانا
چو نفس تیره روشن کرد انسان
نماید اندرو آفاق یکسان
چو انسان گشت اندر نفس کامل
شود بر کل موجودات شامل

زچرخ و انجم و از چار ارکان
نموداری بود در نفس انسان
حقیقت دان اگرچه آدمست او
جو عارف شد به خود جام‌جم است او
(کنزالحقایق، ص ۵۳۵)

در ادب عرفانی مراد از جام را دل پاک و روشن و مهذب عارف دانسته‌اند که جلوه گاه جمال حقیقت و متجلی‌ی معشوق ازلی و آیینۀ تمام نمای کلیۀ رازهای ناگشودنی و مبهم آفرینش به شمار می‌رود (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۱۶۲). دل در عالم عرفان جایگاه خاصی را داراست؛ دل «محل و مخزن اسرار الهی» است و آن اهلیت را دارد که حضرت جلال احدیت را در خود جای دهد؛ از این رو در وصف آن گفته‌اند:

بدین خردی که آمد حبهٔ دل
خداوند دو عالم راست منزل
(شبستری، ۱۳۶۱: ۲۳)

و آن را آیینۀ «تجلیات حق» دانسته‌اند که سرّ ازل و ابد در آن بهم پیوسته است:

بیرون ز حدود کاینات است دلم
برتر ز احاطۀ جهاتست دلم
فارغ ز تقابل صفاتست دلم
مرآت تجلیات ذاتست دلم
(جامی، ۱۳۴۲: ۱۱۵)

از این رو، گاه این «مرآت حق نما» را که تجلی گاه حقایق اوصاف ربّانی و انوار دیدار سبحانی و محل ادراک اسرار و رموز آفرینش است، به «جام، جام جهان نما، جام گیتی نما، جام جم و...» تعبیر کرده‌اند. فخرالدین عراقی قلب زدودهٔ عارف را جام جهان نمایی می‌داند که همه چیز در آن ممثّل و مشکّل است:

در جام جهان نمای اول
شد نقش همه جهان ممثّل
(عراقی، ۱۳۷۳: ۱۲۳)

«عزیز نسفی» در «انسان کامل»، آیینۀ گیتی نمای را که همه چیز در آن متجلی است، دل انسان کامل می‌داند؛ دلی که همهٔ اسرار عالم در آن آشکار است:

«ای درویش چند گاهی است که می‌شنوی در دریای محیط، آیینۀ گیتی نمای نهاده‌اند... آن دریا، عالم غیب است و آن آیینۀ، دل انسان کامل است؛ هرچیز که از دریای غیب روانه می‌شود تا به ساحل وجود رسد، عکس آن بردل انسان کامل پیدا می‌آید و انسان کامل از آن باخبر می‌شود» (نسفی، ۱۳۵۱: ۲۳۸-۲۳۷).

سنایی غزنوی، نیز «جام جم» را دل انسان می‌داند که همه اشیا را در آن می‌توان دید:

قصه جام جم بسی شنوی و اندر آن بیش و کم بسی شنوی
به یقین دان که جام جم دل تست مستقر نشاط و غم دل تست
گر تمنا کنی جهان دیدن جمله اشیا در او توان دیدن
(سنایی، ۱۳۶۰: ۱۴۱-۱۴۰)

حافظ نیز در غزلی شیوا از این جام چنین یاد می‌کند:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد و آنچه خود داشت زیگانه تمنا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد
مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش کو، به تأیید نظر حل معما می‌کرد
دیدمش خرّم و خندان قدح باده به دست و اندر آن آینه صد گونه تماشا می‌کرد
گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد
(حافظ، ۱۳۷۰: ۱۰۲)

و اعتقادش بر این است که جام در «دل» ماست؛ در «گل» ما نیست. او معتقد است «جام جم» یا وسیله کشف رازها و اسرار کاینات، دل پاک و مصفا‌ی عارف است؛ یعنی، گوهر حقیقت و معرفت در نهاد خود انسان نهفته است و آینه تمام‌نمای این معرفت دل آدمی است. از نظر شاعر بزرگوار، جام جهان‌بین دل عارف سالک است که سابقه آفرینش آن به قدمت جهان می‌رسد؛ اما این دل غیب‌بین چون در مرتبه بی‌خودی است، حقیقت حال خود را نمی‌بیند و بدین سبب آن را از بیگانه تمنا می‌کند. وی معتقد است که چنین دل پاک و روشن را جز در سایه عشق و مستی نمی‌توان به دست آورد:

به سر جام جم آن‌که نظر توانی کرد که خاک میکده کحل بصر توانی کرد
(حافظ، ۱۳۷۰: ۱۰۲)

از نظر او مراقبت این دل از انانیت‌ها و اوهام و تعینات بشری، همه چیز را بر صاحب آن روشن می‌سازد تا در نظر او هیچ چیز ناشناخته و در پرده باقی نماند:

ز ملک تا ملکوتش حجاب بگیرند هر آنکه خدمت جام جهان نما بکند

(همان، ۱۲۸)

از این رو خواهی بزرگوار که در ادراک جهان و اسرار آن بر دل و مکنونات آن تکیه دارد، بر این باور است که آنچه در جام دل عارف ادراک می‌شود، نخست ذات بی‌نشان احدیت است و پس از آن در پرتو این دریافت می‌توان به کاینات و «این همه عکس می‌و نقش نگارین» در عالم پی برد:

این همه عکس می‌و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخساقی است که در جام افتاد

(همان، ۷۹)

از نظر حافظ، شرط بهره یافتن از این جام و ادراک راز کاینات در آن، مستلزم داشتن سینه‌ای پاک از هر گونه آرایش و اغراض مادی است:

ای جرعه نوش مجلس جم سینه پاک دار کآینه‌ای است جام جهان بین که آه از او

(همان، ۲۸)

و این چنین است که در سایه تزکیه نفس و تصفیه باطن، نفسی کامل و صافی از غرایز حیوانی و امیال جسمانی برای انسان حاصل می‌شود که استعداد قبول حقایق و ادراک دقایق را خواهد داشت و او را بر کل موجودات برتری می‌بخشد؛ نفسی دانا که در ژرفنای ظلمات ریاضت و مجاهدت، به زلال معرفت دست یافته است و قابلیت تجلی نور حقیقت را حاصل کرده است و از این رو آن را جام جمی دانسته‌اند که اسرار هر دو عالم را در خود عیان دارد. شیخ محمود شبستری در این باره چنین گوید:

به قدر علم خود گفتند بسیار ولی آسان نشد این کار دشوار

بسی گفتند هر نوعی از اینها نبود آن جام جم جز نفس دانا

چو نفس تیره، روشن کرد انسان نماید اندرو آفاق یکسان

چو انسان گشت اندر نفس کامل شود بر کل موجودات شامل

ز چرخ و انجم و از چار ارکان نموداری بود در نفس انسان

حقیقت دان اگرچه آدمست او چو عارف شد بخود جام جمست او

(کنزالحقایق، ۵۳۵)

عطار نیز در الهی نامه، حقیقت جام جم را که همه حقایق در آن عیان است، وجودی فانی شده

می‌داند که به مرتبه بی‌قیدی و لاحدی رسیده باشد:

همه چیزی به مازان می‌توان دید که ممکن نیست ما را در میان دید
وجود ما اگر یک ذره بودی هنوز آن ذره در خود غره بودی
اگر از خویش می‌جویی خبر تو بمیر از خود مکن در خود نظر تو
(عطار، ۱۳۵۱: ۱۱۲)

عطار به دنبال آن در حکایت ابراهیم ادهم تعبیری دیگر از جام نیز ارائه می‌دهد و آن عقل آدمی است که هر سرّی از دو جهان در آن عیان و آشکار است:

شنیدم جام جم ای مرد هوشیار که در گیتی نمایی بود بسیار
بدان کان جام جم عقل است ای دوست که آن مغز است و جسمت هست چون پوست
هر آن ذره که در هر دو جهان است همه در جام عقل تو عیان است
هزاران صفت و اسرار و تعریف هزاران امر و نهی و حکم و تکلیف
بنا بر عقل تست و این تمام است از این روشن‌تر هرگز چه جام است.
(همان، ۱۱۳)

نتیجه

جام در اساطیر ایرانی دارای مفهومی گسترده و آیینی است و در پیشینه کهن خود با فرآمیخته شده و با نمودهایی مانند سنگ، مهره، نیزه، پیاله و مفاهیمی مانند برکت بخشی، قدرت بخشی، اسرار نمایی، رازگشایی، آگاهی فزایی و خردمندی در پیوند بوده و مصداقی گسترده یافته است که در سیری تاریخی، باز نمودی رمزوار در عرفان ایرانی اسلامی به خود گرفته است و سرانجام هویت رمز و اژه‌ای آن در مفهوم دل پاک و باطن آینه‌سان عارف، جلوه گاهی برای تجلی جمال معشوق آسمانی پیدا کرده و مبدل به دستمایه‌ای برای کسب معرفت والا و درک اسرار کاینات شده است. این رمزگشایی عرفانی، بیانگر پیوند عرفان ایرانی - اسلامی با فرهنگ باستانی ایرانی و ادبیات مزدیسنا است و تعمق در آن می‌تواند هویت جام را در کاربردهای عرفانی شاعرانی مانند سنایی، خاقانی و حافظ روشن کند.

پی‌نوشت‌ها

۱- «وارغن» یک مرغ شکاری از جنس شاهین یا باز است که پرنده توانایی است (پورداوود، ۱۳۴۷: ۳۱۷). پورداوود، نکته‌ی اخیر را به استناد فقرات ۲۱-۱۹ بهرام یشت بیان می‌دارد، آن‌جا که از تجسم ایزد بهرام بصورت و کالبد مرغ شاهین سخن می‌رود: «به سوی او هفتمین بار بهرام اهورا آفریده در کالبد مرغ شاهین که (شکار خود را) از پایین (یعنی با چنگال‌ها) گرفته، از بالا (یعنی با منقار) پاره می‌کند، در آمد. در میان مرغکان تندترین است که در میان بلند پروازان، سبک پروازترین...» (پورداوود، ۱۳۴۷: ۱۲۴-۱۲۳). وی در باب ریشه‌ی وارغن گوید: «جزء دوم، «عَن» به معنای کشنده و زنده است اما معنای جزء اول معلوم نیست» (همان، ۱۱۳) و درباره‌ی واژه‌ی سیمرغ معتقد است که سیمرغ در اوستا «سئین» و در پهلوی «سین مرو»؛ یعنی مرغ سین است که در فقره ۴۱ بهرام یشت به آن بر می‌خوریم (مرغوسئین)؛ مستشرقین آن را به شاهین و عقاب ترجمه کرده‌اند (همان، ۵۷۵، پانویشت ۱).

پورداوود در توضیحی دیگر بر مرغ شاهین که ترجمه‌ی «وارغن» در فقره ۱۹ بهرام یشت است، می‌گوید: «کلمه‌ای که به مرغ شاهین ترجمه شده، از روی ترجمه‌ی لومل (lommel) می‌باشد. کلمه‌ی مذکور در متن، وارغن آمده است که گروهی از مستشرقین آن را ترجمه نکرده‌اند. این کلمه با کلاغ، چنانکه «دارمستر» پنداشته مناسبتی ندارد. ترجمه‌ی این فقره بسیار دشوار است. ترجمه‌ی نگارنده مطابق ترجمه‌ی «ولف» (wolff) است که مقرون به صواب به نظر می‌رسد. بنا به تعریفی که از این مرغ شده، شکی نمی‌ماند که از آن یک مرغ شکاری مثل شاهین اراده شده است» (همان، ۱۲۴). در «دانشنامه‌ی مزدیسنا» آمده است: «وار، به معنای بال و عن، زدن و کشتن است... و در اوستا به معنای مرغ بال زن و در معنای وسیع‌تر، مرغ شکاری تیز پر است. بیشتر خاور شناسان آن را به شاهین ترجمه کرده‌اند. ایزد بهرام در یشت چهاردهم برای بار هفتم به شکل شاهین ظاهر می‌شود و در این جاست که وصف این پرنده‌ی شکاری که شهر می‌گشاید، آمده است و برخی آن را باز یا عقاب دانسته‌اند. در یشت چهاردهم از «سیمرغ» یا «سئین» نیز یاد می‌شود که این اندیشه به ذهن متبادر می‌شود که شاید «سئین» نام دیگری برای وارغن است» (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۴۶۱). در فرهنگ نام‌های اوستا نیز گفته شده است که میان شاهین (وارغن) و سیمرغ (سئین) تفاوت بسیار است و آشکار می‌باشد که از این دو نام، دو پرنده‌ی مختلف مقصود است (رضی، ۱۳۴۶: ۶۸۵).

بر اساس اقوال یاد شده، بویژه نظریات فاضلانی استاد پور داوود، به نظر می‌رسد وارغن با سیمرغ تفاوت داشته باشد؛ چه در غیر این صورت استاد صراحتاً از نظر ریشه‌شناختی و برابر سازی، لفظ سیمرغ را یاد آور می‌شدند. برخی نظریات دیگر به گونه‌ای مغایر سخنان یاد شده به نظر می‌رسد. کزازی بر این باور است که سیمرغ از دو پاره «سی» و «مرغ» ساخته شده است. این نام در اوستا «مرغوسئنه» بوده است که بخش نخستین آن، «سئنه»

می‌تواند نامی برای شاهین باشد؛ چه در سانسکریت هم «سینه» نام شاهین است. اگر چنین باشد، سیمرغ «شاهین مرغ» خواهد بود. وی در ادامه با رعایت جوانب احتیاط چنین گوید: اگر سیمرغ همان شاهین باشد، نشانه روشن دیگری است، بر سپندی و ارجمندی شاهین در فرهنگ کهن ایران (کزازی، ۱۳۸۸: ۸۴).

آیا در نامه مینوی ایران باستان، وارغن و سیمرغ یکی بوده اند یا خیر؟ آیا با توجه به مندرجات «زامیاد یشت» در فقرات ۳۸-۳۶-۳۵ که در آن سخن از گسستن فرّ دلاورانی نرینه چون جمشید، فریدون و گرشاسب می‌رود، بهتر آن نیست که مرغ وارغن یاد شده در فقرات مذکور، همان شاهینی باشد که بنا به باور پیشینیان سرشتی فروزان، آتشین و نرینه دارد؟ آیا تجسم‌های ده گانه ایزد بهرام در «بهرام یشت» که اغلب نرینه هستند (گاو نر، شترنر، گراز نر، مرد پانزده ساله، شاهین، مرد رایومند و...)، وجود مشخصاً «شاهین» را در معنای دقیق واژه ی وارغن تأیید نمی‌نماید؟

۲- فرّ در ادبیات کهن فارسی، نمودهایی دیگر نیز داشته است، از آن جمله:

الف) آهو: در گزارش «دینکرد» درباره کاووس آمده است که فرّ کیانی به پیکر آهو از کاووس دور می‌شود و می‌گریزد (بهار، ۱۳۷۵: ۱۹۳).

ب) آتش: در «گزیده‌های زاداسپریم» درباره زندگی زرتشت آمده است که فرّ زرتشت به هنگامی که مادرش «دوغدویه» زاده شد، به شکل آتشی از آن روشنی بیکران فرود آمد... و اندر همان شبی که زرتشت زاده شد... فره به شکل آتش، خود بدان زایش بمایه پیدا بود (همان: ۲۴۵-۲۴۴).

ج) خروس: در «کارنامه اردشیر بابکان» فرّ اردشیر یک بار به صورت خروس جلوه می‌کند (هدایت، ۱۳۸۳: ۲۲۳).

۳- اگرچه «جام» را برخی فرهنگ‌ها، نوعی ابزار، طاس، آلت و... تعریف کرده اند (دهخدا، لغت‌نامه، ذیل جام) اما در دل تاریخ اساطیری شاهنامه، بعید به نظر نمی‌رسد که این لفظ بر ابزاری مینویی اطلاق شده باشد که توانایی و قدرت به صاحب خود می‌بخشیده است، به گونه‌ای که به روایت فردوسی، «نشانی» بر کیخسرو قلمداد می‌شده است.

۴- سیغوئیر، اسم مملکت یا قومی بوده است که امروزه نمی‌دانیم چه ملت یا سرزمینی است و در سنگی که به سیغوئیر منسوب بوده است، اثرات و خواصی را تصور می‌کرده اند (پوردادوود، ۱۳۴۷: ۱۳۲).

۵- نشانه‌هایی دیگر از «نیزه» به عنوان نمودی خاص در پاره‌ای روایات ملی، می‌تواند در غنی‌تر شدن مطالب یاد شده پیشین سودمند واقع افتد.

در متون پهلوی، گاه با نیزه‌ای افسون شده روبه رو می‌شویم که در میدان کارزار، حریف را بسختی ناتوان ساخته، از پای در می‌آورد. در «یادگار زیران» می‌خوانیم:

«اسب رازین سازند و بیدرفش جادو، برنشیند و بستاند آن نیزه افسون شده را که دیوان اندر دوزخ به خشم و زهر پرداخته بودند...» (← بهار، ۱۳۷۵: ۲۷۰).

گاه صفت «سخت نیزه» در متون پهلوی در توصیف دیو خشم (← هدایت، ۱۳۸۳: ۶۴ و ۴۵) که وی را دارای هفت زور دانسته‌اند که با آنها، آفریدگان بسیاری را نابود می‌کند (← بهار، ۱۶۷)، این نکته را به ذهن خواننده متبادر می‌سازد که آیا الزاماً، گزینش نیزه از سوی کیخسرو در تسخیر دژ یاد شده، علاوه بر نامه پندمند شاه کیانی، حربه‌ای افسون‌گرایانه و سرشار از خشم و خروش خسرو در برابر اهریمن طلسم نبوده است؟ خشمی نمادین که در باور خوانندگان روایات کهن قومی، سرشت شاه کیانی را هرگز خدشه‌ای وارد نمی‌سازد؛ بلکه ارزش شاه وارسته کیانی را بیش از پیش آشکار می‌سازد؛ چه خشم را در جایگاه مناسب خود به کار بسته است. ۶- سرافراز غزنی در کتاب سیراخران در دیوان حافظ بر این باور است که اسطرلاب در قدیم به شکل جام، کاسه یا بشقابی از گل پخته یا فلز بوده است که بر روی آن خطوط و نقوشی وجود داشته است و قطعه سفال شکسته‌ای که دارای طرح ساده و محاسبات خسوف و کسوف است و در کشفیات شهر بابل به دست آمده است را، شاهد خوبی بر آن می‌داند. وی معتقد است که با توجه به خطوط و نقوش و ارقام و اشکال جام جهان نما در شاهنامه و گردآمدن دانشمندان اخترشناس برای ساختن آن از گوشه و کنار جهان، جام مزبور ابزاری جز اسطرلاب نبوده است (← غزنی، ۱۳۶۳: ۳۵-۳۴).

باید یادآور شد، جامی را که به روایت شاهنامه اخترشناسان برای ساختن آن گرد می‌آیند، جامی غیر از جام کیخسرو بوده است و این جام متعلق به کید هندی گزارش شده است (← فردوسی، ۱۳۷۹: ج ۷: ۳۱)، از این رو تلفیق بین آن دو خالی از اشکال نخواهد بود.

۷- برای آگاهی از سرشت نرینه و آتشین شاهین (← کزازی، ۱۳۸۸: ۸۵-۷۲).

منابع

- ۱- اوشیدری، جهانگیر. (۱۳۷۱). دانش نامه مزدیسنا، تهران: مرکز، چاپ اول.
- ۲- بهار، مهرداد. (۱۳۷۶). از اسطوره تا تاریخ، گردآورنده ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: نشر چشمه، چاپ اول.
- ۳- ----- (۱۳۷۵). پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگه، چاپ اول.
- ۴- ----- (۱۳۷۴). جستاری در فرهنگ ایران، تهران: انتشارات فکروز، چاپ دوم.
- ۵- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۸۰). یسنا، (بخشی از کتاب اوستا)، تهران: اساطیر، چاپ اول.

- ۶- ----- (۱۳۴۷). **یشتها**، ۲ ج، تهران: انتشارات طهوری، چاپ دوم.
- ۷- جامی، عبدالرحمان بن احمد (۱۳۴۲). **لوامع و لوايح**، (شرح قصیده خمیه ابن فارض و رساله‌ای در تصوف)، با مقدمه ایرج افشار، تهران: کتابفروشی فروغی.
- ۸- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۰). **دیوان**، براساس نسخه قزوینی و غنی، تصحیح منصور موحد زاده، تهران: پژوهش، چاپ اول.
- ۹- حامی، احمد (۱۳۵۵). **بیغ‌مهر**، تهران: انتشارات داوینچ، چاپ اول.
- ۱۰- خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل (۱۳۸۲). **دیوان**، به کوشش ضیاء‌الدین سجادی، تهران: انتشارات زوار، چاپ هفتم.
- ۱۱- دادگی، فرنیغ (۱۳۶۹). **بندهش**، گزارنده مهرداد بهار، تهران: توس، چاپ اول.
- ۱۲- رضی، هاشم (۱۳۴۶). **فرهنگ نام‌های اوستا**، تهران: انتشارات فروهر.
- ۱۳- سنایی، مجدودین آدم (۱۳۶۰). **مثنوی‌های حکیم سنایی**، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران: بابک، چاپ دوم.
- ۱۴- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۵۵). **مصنفات**، مشتمل بر مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ۳ ج، به تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، با مقدمه و تحلیل فرانسوی هنری کربن، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.
- ۱۵- شبستری، شیخ محمود (۱۳۶۱). **گلشن راز**، به اهتمام صابر کرمانی، تهران: انتشارات طهوری، چاپ اول.
- ۱۶- عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر (۱۳۷۳). **دیوان**، تهران: نگاه، چاپ اول.
- ۱۷- عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۱). **الهی‌نامه**، تصحیح فؤاد رحمانی، تهران: زوار، چاپ دوم.
- ۱۸- غزنی، سرافراز (۱۳۶۳). **سیراختران در دیوان حافظ**، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- ۱۹- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۹). **شاهنامه**، به کوشش سعید حمیدیان، ۹ ج در ۴ مجلد، تهران: قطره، چاپ پنجم.
- ۲۰- فره‌وشی، بهرام (۱۳۵۴). **کارنامه اردشیر بابکان**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.

- ۲۱- کزازی، میرجلال الدین. (۱۳۸۸). *از گونه‌ای دیگر* (جستارهایی در فرهنگ و ادب ایران)، تهران: مرکز، چاپ سوم.
- ۲۲- کویاجی، جهانگیر کوورجی، (۱۳۸۸). *بنیادهای اسطوره و حماسه ایران*، گزارش جلیل دوستخواه. تهران: نشر آگه. چاپ سوم.
- ۲۳- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۶۵). *مکتب حافظ*، (مقدمه بر حافظ شناسی)، تهران: توس، چاپ دوم.
- ۲۴- مستوفی، حمدالله. (۱۳۶۱). *تاریخ گزیده*، به اهتمام و حواشی عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- ۲۵- مطهر جمالی، ابوبکر. (۱۳۴۶). *فرخنامه*، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات فرهنگ ایران زمین.
- ۲۶- معین، محمد. (۱۳۳۸). *مزدیسنا و ادب فارسی*، ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران: چاپ دوم.
- ۲۷- ----- (۱۳۶۴). «جام جهان نما»، مهدخت معین، مجموعه مقالات معین، ج ۱، تهران: معین، چاپ اول، ص ۳۶۶-۳۴۵.
- ۲۸- ----- (۱۳۸۵). *تحلیل هفت پیکر نظامی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۲۹- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۵۱). *الانسان الکامل*، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران: انتشارات طهوری.
- ۳۰- وارنر، رکس. (۱۳۸۷). *دانشنامه اساطیر جهان*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: نشر اسطوره، چاپ دوم.
- ۳۱- ورمازرن، مارتن. (۱۳۴۵). *آیین میترا*، مترجم بزرگ نادرزاد، تهران: کتابفروشی دهخدا، چاپ دوم.
- ۳۲- هدایت، صادق. (۱۳۸۳). *زند و هومن یسن*، تهران: جامه دران، چاپ دوم.
- ۳۳- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۷۵). *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی*، تهران: سروش، چاپ دوم.