

Pazhuheshnameh Irfan

N.27, autumn and winter 2022-2023

Pages: 55-70

Attar's approach to “Jahan Nama Cup” Myth

*Azam pooyandeh poor*¹

*Seyyed jamalodin Mortazavi*²

*Ahmad Amin*³

Abstract: Myth and mysticism are both cultural areas of Iran. These two areas have one thing in common: both specific mental spaces, generally beliefs, create for their believers, reveal their symbolic characteristics, and use narrative literature. In this way, it is possible to combine the two, and in the poems of some mystical poets of Iran, mythical concepts have been used. One of these poets is Farid al-Din Attar Neyshabouri, who was able to use myth to express his concepts. Among these themes is the myth of the World Cup, which is widely seen in the mythical texts of Iran and other parts of the world, and is associated with other characters and symbols. In this research, which was done by descriptive and analytical method and its purpose was to identify this myth and its related narrations and meanings in Attar's works, it was found that Attar, with full knowledge of the mythical text, understood the concepts, meanings and characters related to this theme in He has used his poems in such a way that the poets before and after him have not been able to have a symbolic and allegorical use of it in this way.

Keywords: Attar, Myth, Magic cup, "ahan Nama cup, Mysticism

1 . Academic faculty member of payame noor University (author in charge)

e-mail: a_pooyandeh@pnu.ac.ir

2 . Academic faculty member of Shahrekord University

e-mail: baharahang@yahoo.com

3. Academic faculty member of Shahrekord University

e-mail: ahmadamin45@yahoo.com

خوانش عطار از جام اسطوره‌ای جهان‌نما

اعظم پوینده‌پور* / سید جمال‌الدین مرتضوی** / احمد امین***

چکیده: اسطوره و عرفان هر دو ساحت‌های فرهنگی کشور ایران هستند. این دو ساحت اشتراکاتی دارند. هر دو فضای ذهنی ویژه‌ای، عموماً اعتقادی، برای باورمندان خود ایجاد می‌کنند، ویژگی نمادین خود را آشکار می‌کنند و از ادبیات روایی بهره می‌برند. بدین ترتیب درهم آمیزی این دو ممکن شده و در اشعار بعضی از شاعران عارف ایران از مفاهیم اسطوره‌ای بهره برده شده است. یکی از این شاعران عارف فریدالدین عطار نیشابوری است که توانسته از مقوله اسطوره برای بیان مفاهیم مورد نظر خود بهره برد. از جمله این مضامین اسطوره‌ای، جام جهان‌نماست که به گستردگی در متون اسطوره‌ای ایران و سایر نقاط جهان دیده می‌شود و با شخصیت‌ها و نمادهای دیگری در پیوند است. در این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده و هدف آن شناسایی این اسطوره و روایات و معانی مرتبط با آن در آثار عطار بوده، مشخص شد که عطار با آگاهی کامل از متن اسطوره مفاهیم و معانی و شخصیت‌های مرتبط با این مضمون را در اشعار خود استفاده کرده است، به نحوی که شاعران قبل و بعد از او نتوانسته‌اند به این شیوه بهره‌برداری نمادین و تمثیلی از آن داشته باشند.

کلیدواژه‌ها: عطار، اسطوره، جام جم، جام جهان‌نما، عرفان

* استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

رایانامه: a_pooyandeh@pnu.ac.ir

رایانامه: baharahang@yahoo.com

** استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه دولتی شهرکرد

*** استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه دولتی شهرکرد

رایانامه: mail:ahmadamin45@yahoo.com

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۸/۲۱؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۲/۴

مقدمه:

اسطوره از واژه یونانی هیستوریا برگرفته شده و به معنای آگاهی، جست‌وجو، قصه و داستان است. در لغت‌نامه دهخدا نیز اسطوره برگرفته از «اسطاره» به معنی سخن پریشان و بیهوده معرفی شده است (لغتنامه دهخدا، ذیل واژه). این واژه به عنوان موضوعی انتزاعی در محدوده علوم انسانی در تعریف دشواری‌هایی دارد. چنان که گروهی از پژوهشگران آن را غیرقابل تعریف دانسته‌اند؛ اما بسته به نوع رویکردی که هر پژوهشگر نسبت به این موضوع دارد، تعاریف متعددی از این مبحث ذکر شده است. به عنوان مثال گریمال با نگاه زبان‌شناسانه اسطوره را چنین تعریف می‌کند:

اسطوره تاریخ نخستین و معنوی یک جامعه است و از این نظر با زبان آن جامعه کاملاً قابل مقایسه است. زبان و اسطوره که هر دو کارکردی مشترک دارند و در انحصار متون ادبی‌اند، حقایق مربوط به گذشته‌های دور را برای ما بازگو می‌کنند (گریمال، ۱۳۷۳: ۲۶).

مطالعه اساطیر هر ملت کمک شایانی به درک و دریافت فرهنگ و ساخت اجتماعی حاکم بر روزگار شکل‌گیری آن‌ها می‌کند و به پژوهشگر امکان می‌دهد که بتواند مقایسه و ریشه‌یابی میان فرهنگ‌های باستانی داشته باشد. اسطوره‌ها آینه‌هایی هستند که تصویرهایی را از ورای هزاره‌ها منعکس می‌کنند و در آنجا که تاریخ و باستان‌شناسی خاموش می‌مانند، اسطوره‌ها به سخن درمی‌آیند و فرهنگ آدمیان را از دوردست‌ها به زمان ما می‌آورند و افکار بلند و منطقی گسترده مردمانی ناشناخته ولی اندیشمند را در دسترس ما می‌گذارند (هینلز، ۱۳۶۸: ۷).

اسطوره و عرفان هر دو از ساحات فضای فرهنگی کشور ایران هستند، هر کدام در دوره‌ای مقبول و مورد توجه مردم بوده‌اند و دوره‌های اوج و افول داشته‌اند؛ اما هیچ کدام از این دو حوزه هرگز از فضای فکری و فرهنگی ایران کاملاً رخت برنسته‌اند و گاهی مؤید یکدیگر بوده‌اند. این دو ساحت اشتراکاتی دارند؛ به‌طور مثال هر دو فضای ذهنی ویژه‌ای، عموماً اعتقادی، برای باورمندان خود ایجاد می‌کنند، ویژگی نمادین خود را آشکار می‌کنند و از طرف دیگر از ادبیات روایی بهره می‌برند. به دلیل این اشتراکات در طول تاریخ ادبیات عرفانی ایران موارد متعددی از بهره‌گیری عارفان از نمادهای اسطوره‌ای دیده شده است. به نظر کرین تأویل اساس ادراک و فهم نمادین است؛ نوعی شهود ماهیت و ذات که نه از مقوله کلی منطقی به‌شمار می‌رود و نه درزمره امور

محسوس قرار می‌گیرد. برخلاف تمثیل که در فرآیندی عقلانی شکل می‌گیرد و به هیچ وجه متضمن گذر به ساحت جدیدی از هستی یا وارد شدن به قلمرو تازه‌ای از آگاهی نیست، نماد به ساحتی ماورای آگاهی تعلق دارد (همدانی، ۱۳۸۸: ۱۴۳).

زبان شعر، به‌ویژه شعر عرفانی، چنان است که قابلیت تفکیک سه لایه معنایی را دارد. لایه نخست در سطح لفظ است، لایه دوم مربوط به معنا یا محتوای شعر است که درک آن با دریافت آرایه‌های لفظی و معنوی ممکن می‌شود و لایه سوم لایه رمزی یا نمادین است. با بررسی و شناسایی لایه سوم شعر، حقیقت مورد نظر شاعر که قصد انتقال آن را داشته است، ممکن می‌گردد. شلایر ماخر، (۱۸۳۴-۱۷۶۸ م.) فیلسوف آلمانی، نیز تأویل و تفسیر متن را با توجه به دو دیدگاه قابل مطالعه می‌داند: یکی دستوری (grammatical) و یکی فنی (technical) که منظور او از مطالعه متن از جنبه فنی، شناسایی نمادها و رمزهای پنهان در متن است. بدین ترتیب برای درک و دریافت دقیق هر متن باید افزون بر معانی واژگان و تناسبات زیبایی‌شناسانه در بافت متن به معانی پنهان شده در پشت واژگان و تعبیرات نیز توجه داشت. بدین گونه می‌توان فهم هرمنوتیکی از هنر داشت و متون اشعار عرفانی فارسی معمولاً از این چند لایگی برخوردارند.

از جمله شاعران عارفی که به نمادپردازی‌های اسطوره‌ای توجه نشان داده است، فریدالدین محمد نیشابوری مشهور به عطار شاعر و نویسنده صوفی مسلک خراسانی در قرن ششم و ابتدای قرن هفتم است. تصوف عطار با آنکه آکنده از درد و سوز و عشق و شور است، تصوفی است معتدل و در حدی است که طریقت را با شریعت می‌آمیزد و از ادعای حقیقت می‌پرهیزد و ظاهراً به دلیل همین مزیت است که در سخن او درد و تأثیری خاص نهفته است (رک زرین کوب، ۱۳۴۷: ۲۰۲-۱۷۹).

با ابتکار سنایی و پس از آن با اقبال عطار مفاهیم عارفانه به اشعار فارسی وارد شد. با راه یافتن شعر به خانقاه‌ها شعر فارسی از محیط محدود دربارها بیرون آمد، وسعت موضوعات آن افزایش بسیار یافت و سادگی و قوت احساسات و عواطف در آن صدچندان شد (صنعتی‌نیا، ۱۳۶۹: ۱۱). از این پس حتی در دشوارترین ایام تاریخی ایران، خانقاه‌ها و صوفیان از حامیان بزرگ شعر محسوب می‌شدند. از این زمان به بعد اندیشه‌های عارفان صیقل اشعار فارسی شد و بر جلا و رونق آن افزود. از میان اندیشه‌های مختلف در این دوره تنها اندیشه‌های عارفانه نیست که در شعر راه جست؛ بلکه حکمت و علوم مختلف و اندیشه‌های دینی و افکار و اطلاعات دیگر فرهنگی نیز در شعر اثر

آشکاری داشت. شاعران تلاش بسیاری داشتند که اطلاعات خود را در شعر اظهار کنند و دانش خود را در بیان مضامین شاعرانه‌شان به کار برند. از جمله این اطلاعات، مضامین اساطیری بود که در همه انواع ادبی مورد توجه قرار گرفته است.

یکی از این مضامین «جام جهان‌نما» یا «جام جم» است که در ادبیات ایران بسیار مورد توجه قرار گرفته و شاعران عارفی همچون عطار به آن توجه ویژه‌ای داشته‌اند. این مضمون که اساطیر و شخصیت‌های اسطوره‌ای پرشماری را گرداگرد خود دارد، باعث شده است تا به روش‌های مختلفی مورد رمزگشایی قرار گیرد. در این پژوهش نگارندگان برآنند تا ضمن شناسایی این اسطوره در آثار عطار، روایات و معانی مرتبط با آن را در حوزه عرفان و اسطوره‌شناسی بررسی کنند و به این نتیجه برسند که چه تفاوت‌هایی میان نمادپردازی جام جهان‌نما در این دو ساحت وجود دارد و عطار چگونه توانسته است از این امکان بهره‌بردارد.

پیشینه پژوهش

درباره جام جهان‌نما تاکنون تحقیقات گسترده‌ای انجام شده است. در خارج از ایران کنت ژوزف آرتور دو گوینو (۱۸۶۹) در کتاب *تاریخ ایرانیان* مبحثی درباره جام جهان‌نما نوشت و آن را با ریشه‌سamy و قابل قیاس با جام یوسف^(ع) دانست (ستاری، ۱۳۸۶: ۱۱۸). سپس کویاجی در بخشی از کتاب خود با نام «پژوهش‌هایی در شاهنامه» به جام کیخسرو اشاره کرد و آن را نماد فره ایزدی دانست (کویاجی، ۱۳۸۰: ۳۶۱-۳۶۰). کریستن سن (۱۹۳۴) نیز در کتاب *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان* فصلی را به جمشید اختصاص داد و در آن به جام و آئینه سحرآمیز او پرداخت (کریستن سن، ۱۳۶۸: ۴۶۸-۴۵۷). سپس کربن (۱۹۴۶) در قسمتی از کتاب *بن‌مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی* با استفاده از تحقیق کویاجی، مبحثی تطبیقی درباره مقایسه جنبه‌های نمادین جام کیخسرو با جام مقدس مسیحی و اروپایی، گرال، تألیف کرد و درباره رویکرد سهروردی به این جام مباحثی را نگاشته است (کربن، ۱۳۸۴: ۱۷۵-۱۵۷).

در ایران نیز در مقاله‌ای با عنوان «جام جهان‌نما» از مجموعه مقالات «مزدیسنا و ادب پارسی» به این جام توجه نشان داده است (معین، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۶۶-۳۴۵). منوچهر مرتضوی هم سلسله مقالاتی با نام «جام جم» نوشته و آن‌ها را در میانه سال‌های ۱۳۳۲ و ۱۳۳۳ در نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه تبریز به چاپ رسانده است. عبادیان (۱۳۶۸) در مقاله «فروردین، جام گیتی نما و فروورها در شاهنامه فردوسی» به مسئله جام کیخسرو در شاهنامه فردوسی، به ویژه در داستان بیژن و منیژه، اشاره کرده و درباره وجود شراب و رابطه آن با نثار آیینی و جلب حمایت فروهرهای مردگان و رابطه آن‌ها با جمشید مطالبی را نگاشته است (عبادیان، ۶۹-۱۳۶۸: ۷۹۵-۷۹۴). همچنین یاحقی (۱۳۶۹) در کتاب *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی در مدخلی به جام جم پرداخته است* (یاحقی، ۱۳۶۹: ۱۵۸-۱۵۶).

نامور مطلق در مقاله «جام‌های اسطوره‌ای در ایران و اروپا (جام و گرال)» ابزارهای جادویی روایت‌های اروپایی به ویژه گرال و تشابهات آن را با جام اسطوره‌ای ایرانی ذکر کرده است (نامور مطلق، ۱۳۸۳: ۲۱۸-۲۰۰). آیدنلو (۱۳۸۳) در مقاله‌ای با عنوان «جام کیخسرو و جمشید» سعی کرده است ریشه‌های این جام را به بن‌مایه‌های سامی در تورات برساند (آیدنلو، ۱۳۸۷: ۱۷۰)؛ اما سپس در سال (۱۳۸۷) در سخنرانی‌ای فرضیه قبلی خود را دارای نواقصی خواند و بن‌مایه‌های جهان‌بینی و رازگشایی را مضمونی جهانی دانست و نه تنها مربوط به جام یوسف^(ع) در فرهنگ سامی (آیدنلو: ۲۰۸-۱۹۱). آیدنلو پس از آن در مقاله‌ای با عنوان «چند سند، نکته و آگاهی جدید درباره جام جمشید و کیخسرو» توضیحاتی درباره جام جهان‌نما، قدمت و اصالت آن در اسطوره و چگونگی ساخته شدن و جنس آن بررسی‌هایی کرده است (آیدنلو، ۱۳۹۶: ۲۸-۱).

امامی و مالگرد (۱۳۹۱) در مقاله‌ای تحت عنوان «اسطوره جام جم و عرفان اسلامی» سعی در نمادپردازی جام جم در تعدادی از متون عرفانی داشته و معانی دل‌عارف، انسان کامل و نفس دانا را معانی این مضمون اسطوره‌ای در منظومه‌های عارفانه شاعران دانسته است. صابری و حمیدی تهرانی نیز در بخشی از کتاب خود با عنوان *کیخسرو در آیین اساطیر مبحثی راجع به جام جهان‌نمای کیخسرو داشته‌اند و رابطه آن را با فره ایزدی او بررسی کرده‌اند* (صابری و حمیدی تهرانی، ۱۳۹۹: ۸۶-۸۴).

چنان‌که دیده می‌شود، تاکنون کتاب‌ها و مقالات بسیاری به بررسی مسئله جام جهان‌نما پرداخته‌اند و به تحلیل اسطوره‌شناختی، یافتن ریشه‌های آن، تطبیق با جام‌هایی همانند آن در اساطیر دیگر اقوام و مسائلی از این دست توجه نشان داده‌اند. تعداد اندکی از این آثار نیز درباره بررسی این

جام در آثار عارفانه اشاره شده است؛ اما تاکنون این مبحث در اشعار شاعر عارف، عطار نیشابوری، بررسی نشده است و از این جهت مقاله حاضر به بحث کاملاً نویی پرداخته است.

روش پژوهش

پژوهش در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی و شیوه گردآوری داده‌ها به شکل اسنادی و کتابخانه‌ای خواهد بود؛ بدین معنی که در ابتدا مسائل مربوط به جام جهان‌نما در آثار عطار مطالعه خواهد شد، سپس مبانی نظری تحقیق در دو ساحت اسطوره‌شناسی و عرفان مطالعه خواهد شد و مقایسه و طبقه‌بندی به بررسی و تحلیل داده‌ها و در نهایت نتیجه‌گیری خواهد شد.

بحث و بررسی

جام جهان‌نما یا جام جم یا جام کیخسروی را می‌توان مضمونی اسطوره‌شناسانه دانست. این جام در اسطوره ایرانی خاصیتی جادویی دارد؛ بدین صورت که هر چه در جهان اتفاق می‌افتد، در آن دیده می‌شود. توصیف این جام در شاهنامه و از زبان فردوسی بدین شکل است:

یکی جام برکف نهاده نیند	بدو اندرون هفت کشور پدید
زمان و نشان سپهر بلند	همه کرده پیدا چه و چون و چند
ز ماهی به جام اندرون تا بره	نگاریده پیکر همه یکسره
چه کیوان و ناهید و بهرام و شیر	چه خورشید و تیر از برو ماه زیر
همه بودن‌ها بدو اندرا	بدیدی جهاندار افسون‌گرا
نگه کرد و پس جام بنهاد پیش	بدید اندرو، بودن‌ها ز پیش

(فردوسی، ۱۳۷۹: ۳۰۰)

در آثار عطار این مضمون به شیوه‌های مختلفی استفاده شده است. در تعدادی از اشعار این نماد معرفی شده و شاعر آن را رمزگشایی کرده است؛ مانند انتهای داستان ابراهیم ادهم در *اللهی‌نامه* که جام جم را مستقیماً رمزگشایی کرده و آن را نمادی از عقل دانسته است:

شنیدم جام جم ای مرد هشیار	که در گیتی نمایی بود بسیار
بدان کان جام‌جم عقل است ای دوست	که مغز تست و حس تست چون پوست

هر آن ذره که در هر دو جهان است همه در جام عقل تو عیان است
(عطار، ۱۳۹۴: ۳۰۱)

در ابیات دیگری که عطار به آب حیات و رابطه آن با جام جم اشاره کرده است، جام جهان نما و باده درون آن را به «فتوح»، «کیمیای جان» و «جان افزا» تعبیر می کند؛ مانند:

صبح دم زد ساقیا هین الصبوح خفتگان را در قده کن قوت روح
در قده ریز آب خضر از جام جم باز نتوان گشت از این در بی فتوح
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۱۷)

در آثار عرفانی دیگر جام جهان نما معمولاً از گستره وسیع معانی استعاری یا نمادین برخوردار نیستند. در بسیاری از آثار عرفانی این جام به معنای «دل عارف» به کار رفته است (امامی و مالگرد، ۱۳۹۱: ۲۱)؛ به طور مثال در بیته از شیخ محمود شبستری، جام جم چنین معنایی دارد:

ز چرخ و انجم و از چار ارکان نموداری بود در نفس انسان
حقیقت دان اگرچه آدم است او چو عارف شد بخود، جام جمست او
(شبستری، ۱۳۶۱: ۵۳۵)

یکی از موارد قابل اشاره در مورد این جام رابطه آن با جم یا جمشید است. گفتنی است قدمت و شهرت شاهنامه که در آن از جام کیخسرو سخن رفته، باعث شده است تا گروهی از محققان جام جهان نما را در اصل از آن کیخسرو بدانند و به این نتیجه برسند که به دلایلی از جمله شباهت واژگان «جام» و «جم» این ابزار جادویی به کیخسرو نسبت داده شود (رک، شمیس، ۱۳۷۷: ۶۳؛ نک مرتضوی، ۱۳۸۴: ۲۰۸). اما آیدنلو معتقد است که احتمالاً جمشید نیز در سنت روایی و ادبی ایران مانند کیخسرو جام ویژه خود را داشته که جهان نما نیز بوده است؛ ولی از آنجا که منابع و شواهد مربوط به جام جمشید به شهرت و اعتبار شاهنامه نبوده است، به تدریج این تصور برای محققان پیش آمده که جام جهان نما کیخسرو بعدها به جمشید نسبت داده شده است (آیدنلو، ۱۳۹۶: ۱۱). با نگاهی در اشعار عطار و یافتن تعداد موارد انتساب جام به کیخسرو و جمشید این نتیجه حاصل می شود که عطار به جام جمشید و کیخسرو، هر دو اشاره دارد و بسامد این مفهوم درباره جمشید بیشتر است. بدین شکل سخن عطار نیز بر این نظریه مهر تأیید می زند.

به هر روی در پی انتساب این جام به جم، مضامین اساطیری مربوط به جمشید به ابیات عطار راه یافته است؛ به عنوان مثال نام جمشید در آثار عطار همه جا با روشنایی و خورشیدگونگی همراه می‌شود:

جمشید یقین شدم ز پیدایی خویش خورشید منور از نکو رای خویش
(عطار، ۱۳۸۹: ۴۱۴)

یا در جایی دیگر در توصیف شعر چنین می‌سراید:

شعر را اقبال جمشیدی بین مهر را شمس و خورشیدی بین
(عطار، ۱۳۸۶: ۵۲)

آوردن معانی روشنایی و خورشید به همراه نام جمشید در اساطیر سابقه دارد و نشان‌دهنده آشنایی عطار با اسطوره‌های ایرانی است. در *اوستا* جمشید با صفاتی چون «هوانثو» (Hvanəwa) و «هور-دَرسه» (Hvare Daresa) معرفی شده است. هوانثو که معادل پهلوی آن «هورمگ» (Hurmag) است، به معنای «دارنده رمه خوب» یا «خوب رمه» است؛ اما صفت «هور-دَرسه» از دو جزء «هور» (Hvare)، به معنی «خورشید» و «دَرسه» (Daresa)، به معنی «بینایی و نگاه» تشکیل شده است، و منظور شاید «خورشید چشم» یا «کسی که چشمی چون خورشید دارد»، باشد (پوردوود، ۱۳۵۶: ۱۶۱). بدین صورت شخصیت جمشید در اسطوره با خورشید قرابت می‌یابد.

داستان افول جمشید و اره شدن او نیز در آثار عطار نمود بارزی دارد؛ به طوری که هرگاه سخن از جمشید به میان می‌آید، از زوال پادشاهی او نیز یاد می‌شود: «موجدی که جمشید خورشید را چو در معدل النهار فلک ملک نیمروز به کمال رسانید، افول زوال بدان متصل گردانید» (عطار، ۱۳۸۶: ۴۸). در داستانی از *الهی‌نامه* نیز شاهزاده از پدر طلب جام جم می‌کند و پدر او که پادشاهی آگاه و مقتدر است، پسر را می‌آگاهاند و می‌گوید تو به دلیل جهلی که داری، می‌خواهی با به‌دست آوردن این جام بر مردم تکبر ورزی:

اگر در پیش داری جام جمشید که یک یک ذره می‌بینی چو خورشید
چو گر زان جام بینی ذره ذره که چون مرگت نهد بر فرق اره
نداری هیچ حاصل چون جم از جام که چون جم زار میری هم سرانجام
(عطار، ۱۳۹۴: ۱۶۱)

چنان که دیده می‌شود، افول و زوال حکومت مقتدر جمشید و اره‌شدن وی به دلیل تکبر در نوشته‌های عطار به خوبی دیده می‌شود و عطار دلیل این همه را ناشی از جهل این پادشاه می‌داند. علاوه بر این در ابیات فوق روشنایی منسوب به جمشید نیز دیده می‌شود.

چنان که پیش‌تر نیز گفته شد، در شاهنامه و تعدادی از متون و اشعار ادب فارسی و همچنین در گروهی از اسطوره‌ها کیخسرو دارنده این جام دانسته شده است. در متون یاد شده آگاهی و خردمندی این جام «نشانه‌ای از اشراق پیامبرانه و علم لدنی دارنده آن» دارد (قائمی، ۱۳۸۹: ۸۵)؛ از این رو گروهی کیخسرو را از اولیاء الله یا پیامبری از پیامبران خدا دانسته‌اند (اصفهانى، ۱۳۴۶: ۳۶). آنان معتقد بوده‌اند کیخسرو نیز مانند پیامبران از الهام و وحی الهی برخوردار بوده است و با نگاه کردن در این جام از اسرار تمامی جهان آگاهی می‌یافته است. چنان که پیش‌تر نیز گفته شد، اسطوره و عرفان زمینه‌های مشترک بسیاری مانند رمز‌گونگی و نمادی دارند. مفاهیم مشترکی چون شیطان‌ستیزی، اعتقاد به رستاخیز، گرایش به بی‌اعتباری و ترک دنیا و همچنین قهرمان‌پردازی و شخصیت‌پردازی انسان کامل که در هر دو این ساحات دیده می‌شود. شاعران و عارفان بسیاری از جمله سنایی و سهروردی و... در آثار خود جامه رموز عرفانی بر تن این شخصیت‌های اساطیری کرده‌اند. داستان کیخسرو نیز به دلیل برخوردارگی از نمادهای اسطوره‌ای و حماسی و قابلیت تأویل، در ادب عرفانی نمود شایان توجهی پیدا کرده است. تا آنجا که بسیاری از راویان آثار عرفانی از او به انسان کاملی که سرانجام به جاودانگی نائل می‌شود، تعبیر کرده‌اند. علاوه بر این مسئله، مواردی چون دارا بودن فره کیانی، بی‌اعتنایی به پادشاهی دنیا و خلوت‌گزینی و مواردی از این دست از او چهره‌ای نمادین در حماسه، اسطوره و عرفان ساخته است (صابری و حمیدی، ۱۳۹۹: ۹۵).

خرد و آگاهی بی‌حد و حصر جام که از همه جای جهان آگاهی دارد و شاید شفافیت آن عطار را بر آن داشته تا برای آموزش درس «فنا» از آن به‌طور سمبولیک بهره گیرد. می‌توان گفت به دلیل کثرت استفاده از اصطلاح «فنا» به شیوه‌های مختلف در آثار عطار، این مفهوم به نوعی به دکتربین عطار در اندیشه او بدل شده است. در تجارب عرفانی فنا به شیوه‌های متفاوتی تعریف شده ولی به‌طور کلی «فنا عبارت از آن است که انسان خود و بندگی خویش را در برابر حق نیست انگارد و تمایلات و تمنیات خویش را به چیزی نشمرد و همه جهان و جهانیان را در قبال حق موجود نپندارد» (رجایی بخارایی، ۱۳۵۸: ۵۲۵). رویکرد عطار نسبت به این مقام بدین شکل است که فنا را که دل‌کندن

از مادیات و مظاهر این جهانی است، مقدمه‌ای برای بقا، آسانی و گشایش در امور معنوی، اکسیر کمال و بالندگی، دشمن غرور، مایه آرامش و تنها راه برای نیک‌فرجامی می‌داند (نوروز و جلیلی، ۱۳۹۵: ۵۸). چنان‌که گفته شد، عطار فنا را مقدمه‌ای برای بقا می‌داند و بر آن است که اگر سالک بتواند خود را از متعلقات دنیوی و مادی برهاند و به‌لحاظ معنوی نیست شود، پای در زندگی جاودانه‌ای خواهد نهاد و حقیقت بر او آشکار خواهد شد.

از جمله موارد دیگری که کلاف اسطوره‌ای داستان جام جم در شعر عطار را بیشتر درهم گره می‌زند، ارتباط این جام با جاودانگی و جمشید است. او نیز طبق متون مذهبی دین زردشتی قرار بود فردی جاودان باشد. یکی از خصوصیات جم در روایت‌های باستانی ایران که به تدریج شاخ و برگ پیدا می‌کند یا در مواردی کم‌رنگ و محو می‌شود، ویژگی «نخستین انسان» بودن او در کتاب‌های پهلوی و روایت‌های زردشتیان است. کریستن سن عقیده دارد که در یکی از سنت‌های قدیم ایرانی جم نخستین بشر بوده است و با خواهرش جمک نخستین زوج بشر به‌شمار آمده و چون ایجاد جهان با آغاز فرمانروایی جم بوده، وی هم نخستین انسان، و هم نخستین شهریار به‌شمار می‌رفته است (کریستن سن، ۱۳۶۸: ۷۵). بدین شکل نخستین انسان کسی است که مرده و فرمانروای قلمرو مردگان شده است، یا اینکه نخستین انسان به سبب موقعیت استثنایی خود دستخوش مرگ نمی‌شود؛ بلکه زنده از روی زمین به جهان جاودانه می‌رود تا از هستی سعادت‌مندان‌ای در جایی دور برخوردار گردد. این تصور اخیر در بسیاری از حماسه‌ها و روایات اسطوره‌ای به چشم می‌خورد. در اسطوره‌های هند و ایران، جم (یمه) در اصل خدا به‌شمار نیامده است؛ اما همسان خدایان بوده که بعدها به روایتی خدا گشته است. بنابراین یمه نامیرا است و تنها او که نامیرا است می‌تواند به دیگران جاودانگی ببخشد. در ریگ وداى نهم (بند ۸، ۱۱۳) نیز از نامیرایی یمه سخن به میان آمده است. بدین شیوه جاودانگی به شخصیت جمشید رابطه می‌یابد و به شیوایی در شعر عطار دیده می‌شود.

شخصیت دیگری که در ادبیات فارسی به‌دنبال آب زندگانی رفت، اما نتوانست آن را به چنگ آورد، اسکندر است. در بافت اسطوره‌شناسانه شخصیت اسکندر سر نخ‌هایی هست که دلالت بر خلط شخصیت او با جمشید دارد. اسکندر به ذوالقرنین نیز شهرت دارد و یکی از معانی واژه «قرن»، شاخ است که رمز پرتو خورشید است (ستاری، ۱۳۸۴: ۹۴). و چنان‌که ذکر آن رفت، جمشید با خورشید و روشنایی قرابت دارد. همچنین شخصیت اسکندر چنان با ایزد مهر ایرانی آمیختگی یافته

است که مؤلف برهان قاطع نام مادر او را ناهید خوانده است (مقدم، ۱۳۸۵: ۸۶). در نوشته‌ای سریانی نیز درباره‌ او چنین آمده است:

چون دارا اسکندر را دید، بر او نماز برد؛ چون باور داشت که اسکندر مهر خداوند است و فرود آمده است که به ایرانیان یاری دهد؛ چون جامه او مانند جامه خدایان بود و تاجی که بر سرش نهاده بود، با پرتو خورشید می‌درخشید (مقدم، ۱۳۸۵: ۸۷).

آنچه از این ابیات برمی‌آید آن است که در ادبیات عرفانی ایران این جام به همراه شراب به کار رفته است؛ چنان که عطار سروده است:

گفت بنشین و جام جم در د
تا ز جام جمت کنی مستم
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۷۷)

یا:

ای ساقی بزم ما سبک خیز
در جام جهان‌نمای ما ریز
می‌ده که سرم ز می گران است
آن باده که کیمیای جان است
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۱۲)

در ادب عرفانی شراب که عقل معاش را بی‌تأثیر می‌کند؛ باعث می‌شود تا انسان نسبت به تعلقات دنیوی، از مال گرفته تا جاه و مقام، بی‌قید شود و همه آن‌ها را به کناری نهد. در نتیجه تمام حجاب‌های مادی از پیش چشمان او کنار می‌رود و با دل روشن خود می‌تواند جهان را بنگرد و به حقایق دست یابد. در شعر عطار هرگاه از مستی با شراب جام جم سخن می‌رود، معانی متعددی دنبال می‌شود. یکی از این معانی فقر و فنا است. چنان که در این شعر:

حدیث فقر را محرم نباشد
سخن می‌رفت دوش از لوح محفوظ
و گر باشد مگر ز آدم نباشد...
هر آن کس کو از این یک جرعه نوشید
مردم جو جام جم نباشد
مجرد باش دایم چونکه عطار
سوار فقر را پرچم نباشد
(عطار، ۱۳۸۴: ۳۱۳)

بدین شکل تفاوت استفاده نمادین و استعاری عطار با دیگر شاعران عارف از جام جهان‌نما دیده می‌شود.

چنان‌که دیده می‌شود عطار بنا بر تجربیات عارفانه‌ای که داشته است، شعری سروده سرشار از مفاهیمی از دنیای ماورای ماده و این تجربیات عرفانی به صورت تمثیلات عرفانی و رمزگونه از زبان او صادر می‌شود. همین مسئله به شعر او قابلیت تأویل می‌دهد که با حقایق کهن الگویی در سلسله مراتب بالای هستی هم‌خوانی دارد. این حقایق کهن‌الگویی به صورت‌هایی چون رؤیا و اسطوره بروز و ظهور می‌یابد و اینجاست که نمادهای اسطوره‌ای از طریق فهم و تأویل نماد در شعر عارف گشوده می‌شود یا این دو گونه از نماد هم‌راستا با هم مطرح می‌شوند و به صورت سر بسته باقی می‌مانند. فرای برداشتی اجتماعی از این مفهوم دارد. وی بر آن است که قابلیت جذب اسطوره‌ها نشانه اعتلای سیاسی و اجتماعی یک جامعه دارای اساطیر مرکزی است که به تدریج حوزه‌های دیگر را تصرف می‌کند و این امپریالیسم اسطوره‌ای به دلیل همانندی‌های ساختاری میان همه اشکال داستان ممکن می‌شود (فرای، ۱۳۸۴: ۳۹). به هر شکل این نمادها برخاسته از بطن تجربه‌های آیینی، تاریخی و سنتی یک ملت است و نزد همه افراد آن قوم دارای مفهومی مشترک است و «شاعران با چنگ زدن به عناصر تاریخ و اسطوره و افسانه‌های ملی به تجربه‌های شعری خویش عمق می‌بخشند» (فتوحی، ۱۳۸۹: ۱۹۱).

نتیجه:

جام جهان‌نما، جام جهان‌بین یا جام گیتی‌نما در اساطیر ایرانی به جامی اطلاق می‌شود که در آن می‌توان از اسرار تمامی جهان آگاهی یافت. این جام در اسطوره و ادب ایران‌زمین به کیخسرو و جمشید نسبت داده شده است که هر کدام از این دو شخصیت با مفاهیم دیگری در رابطه هستند. جمشید با روشنایی و خورشید، دارای بسیار و فرمان‌روایی شکوهمند و بی‌مانند، غرور و خودستایی، افول و زوال و گسستن فره، شکست خوردن از ضحاک و نامیرایی. کیخسرو نیز با گروهی از مفاهیم رابطه دارد: زندگی جاوید، پاکی، آگاهی و خرد و اشراق پیامبرانه، شهریاری بی‌کم و کاست، بی‌اعتنایی به دنیا، ترک پادشاهی و خلوت‌گزینی و فره ایزدی. تمامی این موارد در شعر عطار به جام جهان‌نما تسری پیدا کرده‌اند و در بافتی اساطیری - عرفانی متجلی شده‌اند؛ بدین صورت که مفاهیم یادشده در رابطه با هم تعریف می‌شوند و به‌طور کلی آمده‌اند تا توضیح‌دهنده مفاهیمی عرفانی باشند.

عطار از نخستین کسانی بوده است که عرفان را وارد شعر فارسی کرده و از این لحاظ الگویی نداشته تا بتواند از آن برای استفاده از چنین مفاهیم اسطوره‌ای بهره‌گیرد. بنابراین می‌توان عطار را از لحاظ بهره‌گیری مفاهیم اسطوره‌ای در شعر عارفانه را سرآمد شاعران عارف دانست؛ اما شعر او از این نظر ویژگی‌ای دارد که شاعران مقلد او نیز بعدها نتوانسته‌اند به‌خوبی آن را جذب و بازتولید کنند و آن استفاده آگاهانه از نمادها و الگوهای اسطوره‌ای است. عطار مشخصاً به اساطیر ایرانی، به‌ویژه مسائل مربوط به جام جهان نما آگاهی داشته و توانسته از نمادها و مسائل مربوط به آن بهره‌برداری عارفانه نماید.

مسئله‌ای که دربارهٔ عطار و استفاده او از اسطوره قابل توجه است، آن است که وی به تمثیل دست زده و فضاهایی اساطیری - عارفانه خلق کرده و در این فضاها هریک از مفاهیم عارفانه را با توجه به متن اسطوره تعریف نموده و سعی کرده با بازتعریف مسائل عرفانی در این فضا آن‌ها را جاندارتر و پذیرفتنی‌تر ارائه دهد. به عنوان مثال برای توضیح فنا آب حیات را که مفهومی اسطوره‌ای و تعریف شده با جام است، و در ظلمات به دنبال آن باید بود، با جان تاریک آدمی همراه می‌کند تا دستیابی به آن ممکن شود.

همچنین او بنابر تجربیات عارفانه‌اش شعری قابل تأویل ارائه می‌دهد که با حقایق کهن‌الگویی هم‌خوانی کامل دارد و در بسیاری از موارد آن‌ها را توضیح نمی‌دهد و سر بسته باقی می‌گذارد تا خواننده آگاه آن را دریابد و همین امر باعث می‌شود تا شاعران پس از وی به تقلید از این شیوه او دست نیازند.

کتاب‌نامه:

- اصفهانی، حمزه بن حسن. (۱۳۴۶)، *سنی ملوک الارض و الانبیاء*، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- امامی، نصرالله و نوشین مالگرد (۱۳۹۱)، «اسطوره جام جم و عرفان اسلامی»، *پژوهش‌های ادب فارسی (گوهر گویا)*، س. ۶، شماره ۲، پیاپی ۲۲، ۲۴-۱.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۷)، «جام فریدون»، *فصلنامه باژ*، س ۱، شماره ۴.
- _____ (۱۳۹۶). «چند نکته، سند و آگاهی جدید دربارهٔ جام جمشید و کیخسرو»، *مطالعات فرهنگ و هنر آسیا، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، شماره ۱، س ۱، ۲۸-۱.

- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۵۶)، *حواشی بشت‌ها*، تهران: دانشگاه تهران.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۶۱)، *لغت‌نامه فارسی*. زیر نظر محمد دبیرسیاقی، تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا و دانشگاه تهران.
- رجایی بخارایی، احمدعلی. (۱۳۵۸)، *فرهنگ اشعار حافظ*. چاپ چهارم، تهران: علمی.
- ریگ و دا، (۱۳۴۸)، *گزیده سروده های ریگ و دا*، ترجمه جلالی نائینی. تهران: تابان.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۴۷)، *با کاروان حله*. تهران: علمی.
- ستاری، جلال. (۱۳۸۴)، *پژوهشی در اسطوره گیل گمش و افسانه اسکندر*، تهران: مرکز.
- _____ . (۱۳۸۶)، *پیوندهای ایرانی و اسلامی اسطوره پارزینال*، تهران: ثالث.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۶۱)، *گلشن راز*، به اهتمام صابر کرمان، تهران: طهوری.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۷)، «اسطوره جستجوی جام» مجموعه مقالات نخستین یادروز حافظ، به کوشش کورش کمالی سروستانی، شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.
- صابری، طیبه و آذر حمیدی تهرانی. (۱۳۹۹)، *کیخسرو در آینه اساطیر*. اصفهان: کنکاش.
- عبادیان، محمود. (۱۳۶۹)، «فروردین، جام گیتی‌نما و فروهرها»، *چیستا*، شماره ۶۶ و ۶۷، اسفند ۱۳۶۸ و فروردین، صفحات ۷۹۵-۷۹۲.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۴)، *دیوان اشعار عطار نیشابوری* مشتمل بر غزلیات قصاید و ترجیعات، تهران: علم.
- _____ . (۱۳۸۶). *مصیبت‌نامه*، با تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۸۹)، *مختارنامه مجموعه رباعیات*، با تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۹۴)، *الهی‌نامه*، چاپ دوم، تهران: نیک فرجام.
- فتوحی، محمد. (۱۳۸۹). *بلاغت تصویر*، تهران: سخن.
- فرای، نورتوب. (۱۳۸۴)، *صحیفه‌های زمینی*، ترجمه، هوشنگ رهنما، تهران: هرمس.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۹)، *شاهنامه فردوسی*، تصحیح سعید حمیدیان، تهران: رافع.
- قائمی، فرزاد. (۱۳۸۹)، «تحلیل داستان کیخسرو در شاهنامه براساس روش نقد اسطوره‌ای»، *فصلنامه پژوهش‌های ادبی*، س. ۷، شماره ۲۷، صفحات ۱۰۰-۷۷.

- کرین، هانری. (۱۳۸۴)، *بن‌مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: جامی.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۶۸)، *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران*، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، چاپ سوم، تهران: چشمه.
- کویاجی، جهانگیر کوروجی. (۱۳۸۰)، *بنیادهای اسطوره و حماسه ایران*، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران: آگه.
- گریمال، پیر. (۱۳۷۳)، *اساطیر یونان و روم*، ترجمه احمد بهمنش، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۸۴)، *مکتب حافظ*، چاپ چهارم، تبریز: ستوده.
- معین، محمد. (۱۳۶۸)، «جام جهان‌نما». مجموعه مقالات محمد معین، به‌کوشش مهدخت معین، چاپ دوم، تهران: معین.
- مقدم، محمد. (۱۳۸۵)، *جستاری درباره مهر و ناهید*، تهران: هیرمند.
- نوروز، مهدی و رضا جلیلی. (۱۳۹۵)، «فنا در نگاه عطار نیشابوری»، *فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد*، شماره ۵، صفحات ۶۰-۴۱.
- همدانی، امید. (۱۳۸۸)، «حماسه، اسطوره و تجربه‌های عرفانی؛ خوانش سهروردی از شاهنامه»، *فصلنامه نقد ادبی*، شماره ۷، سال ۳، صفحات ۱۶۲-۱۳۸.
- هینلز، جان. (۱۳۶۸)، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه و کتاب سرای بابل.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۶۹)، *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و سروش.
- یشت‌ها. (۱۳۵۶)، *تصحیح و ترجمه ابراهیم پورداوود*، تهران: دانشگاه تهران.